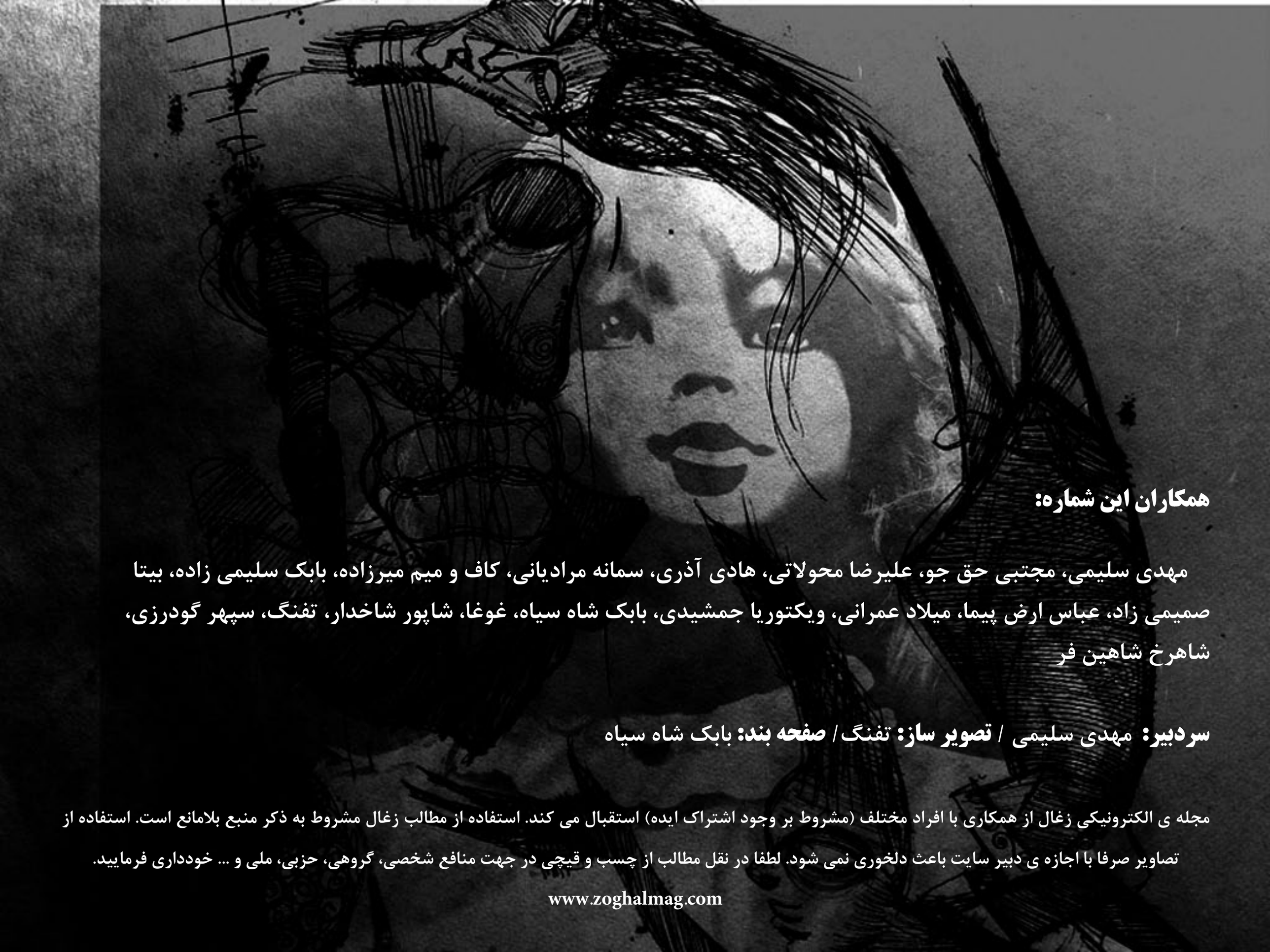
زغال

ویژه ۸ مارس ۱۳۸۸



همکاران این شماره:

مهدی سلیمی، مجتبی حق جو، علیرضا محولاتی، هادی آذری، سمانه مرادیانی، کاف و میم میرزاده، بابک سلیمی زاده، بیتا صمیمی زاد، عباس ارض پیما، میلاد عمرانی، ویکتوریا جمشیدی، بابک شاه سیاه، غوغا، شاپور شاخدار، تفنگ، سپهر گودرزی، شاهرخ شاهین فر

سردبیر: مهدی سلیمی / **تصویر ساز:** تفنگ/ **صفحه بند:** بابک شاه سیاه

مجله ی الکترونیکی زغال از همکاری با افراد مختلف (مشروط بر وجود اشتراک ایده) استقبال می کند. استفاده از مطالب زغال مشروط به ذکر منبع بلامانع است. استفاده از تصاویر صرفا با اجازه ی دبیر سایت باعث دلخوری نمی شود. لطفا در نقل مطالب از چسب و قیچی در جهت منافع شخصی، گروهی، حزبی، ملی و ... خودداری فرمایید.

www.zoghalmag.com

۱

ادیپ به حکم تقدیر و از روی بدسرنوشتی خویش ناخواسته پدرش را کشته و با مادرش هم‌بستر می‌شود. نقطه‌ی گره‌گشایی نهایی و هامارتیا این بخش از تریلوژی سوفوکل با فاش شدن عمل ادیپ رخ می‌دهد. اکنون ادیپ در مرحله‌ی انتخاب قرار می‌گیرد. انتخابی بین حوزه‌ی خصوصی خود و حوزه‌ی عمومی جامعه‌ی طاعون‌زده‌اش. ادیپ به جای انتخاب، خود را در مسیر همان بدسرنوشتی خویش قرار می‌دهد. سرنوشت ادیپ را کور کرده و آواره‌ی بیابانها می‌سازد. ادیپ مفلوک از این پس قادر به ایستادن بر روی پای خود نیست. آنتیگونه و ایسمنه، دختران ادیپ(و البته خواهرانش) در این راه او را یاری/رهبری می‌کنند. به این خاطر ادیپ به دخترانش لقب پسر می‌دهد. او پولی‌نسیس و اتئوکلس را به خاطر تنها گذاشتن پدرشان نکوهش کرده و لقب مردانه‌ی آنها را از ایشان ستانده و به دخترانش پس می‌دهد. ادیپ خود در هیات زنی ظاهر می‌شود(" اکنون دیگر نه من که آنتیگونه مرد است.") که پسرانش(دخترانش)، عصای دست او می‌شوند. آنتیگونه و ایسمنه با حمایت از پدر خویش به هیات مرد درمی‌آیند و جنسیت‌شان معکوس می‌شود. سوفوکل جنسیت کاراکترهای خویش را به طرز معکوسی نمادینه می‌کند. کار سوفکل ارائه شیوه‌ی مبادله‌ی جنسیتی در جامعه‌ی نمادینه شده است. با این کار او شاید اولین افشاگر ابزردیسم و عبث نمایی در عمل نمادینه کردن و نام گذاری جنسیت در تاریخ باشد:

"اگر من این دختران را به بار نیاورده بودم تا از من مراقبت کنند، اکنون زنده نبودم. اما چون آنها از من مراقبت کردند، از اینرو آنها پرستاران من هستند، این دختران مردند نه زن، زیرا عصای دست من بودند. اما شما پسران فرد دیگری هستید و من هیچ پسری ندارم."

۲

قهرمان تراژدی کهن بر آرمان همگانی چون مهر میهن یا علاقه خانوادگی متکی بود؛ قهرمان تراژدی نو بیشتر بر فردیت خود متکی است و پروای هدفها و جاه دوستیها و آرزوهای خویش را دارد. ادیپ قهرمان تراژدی کهنی‌ست که مام وطن را به خویش برمی‌گزیند. او با کور کردن خود جامعه را از طاعون نجات می‌دهد. هگل در تفسیر تراژدی کهن می‌گوید در آنجا فرد می‌مرد تا دولت شهرش زنده بماند. ادیپ دقیقا همان راهی را برمی‌گزیند که به نفع دولتشهر خویش است، یا بهتر است بگوئیم هیچ راهی را بر نمی‌گزیند بلکه خود را به دست تقدیر می‌سپارد. هگل با این تفسیر که خویشاوندی و دولت از همدیگر تفکیک پذیر است–حتی اگر رابطه ی ذاتی بین این دو برقرار باشد– آنتیگونه را نماینده‌ی خویشاوندی دانسته و کار او در دفاع از خویشاوندی را در مقابل دولت تقبیح می‌کند. اما جودیت باتلر بدرستی اشاره می‌کند که آنتیگونه‌ای که خود ماحصل یک زنای با محارم است نمی‌تواند یک خویشاوندی منسجم را بازتولید کند و به جنگ دولت برود. به نظر من آنتیگونه بیشتر از آنکه نماینده یک نهاد یا دولت بخصوصی باشد یک تخطی‌گر است. اگر ادیپ خود را به دست تقدیر می‌سپارد، آنتیگونه به جنگ آن می رود. آنتیگونه از قانون دولت‌شهر تخطی می‌کند...

۳

در دو بخش از تریلوژی سوفوکل ما با دو نوع مختلف از نقطه هامارتیا مواجه می‌شویم. ادیپ بعد از افشاء شدن عمل تخطی‌گرش از قانون خود را کور می‌کند ولی آنتیگونه اتفاقا عمل ناهنجار خود را به نمایش همگانی می‌گذارد. آنتیگونه در اصل مخالف جریان‌های فمنیستی معاصر عمل می‌کند؛ یعنی آن‌دسته از فمنیست‌هایی که برای رسیدن به اهداف خود، خواستار حمایت دولت هستند. این جریانات مخالفت‌های سیاسی خود را در قالب مطالبه‌های حقوقی مطرح می‌کنند و در طلب مشروعیت دولتی برای مطالبات خود هستند. عمل آنتیگونه عملی است در راستای عدول کردن از هنجار؛ نه هنجارمند کردن عمل. او نقطه‌ی ترومای یک دولت هنجارمند است که قصد ندارد در دایره هنجارین دولت قرار گیرد. پس او با عمل خویش هنجارها را می‌شکند. اگر به یاد داشته باشیم عمل ادیپ نیز اینگونه بود؛ اما عمل ادیپ ناخواسته صورت می‌گیرد و دقیقا در لحظه‌ی فاش شدنش خود را کور می‌کند. ادیپ وقتی همسرایان از او می‌پرسند: چه کسی پدر خود را به قتل رسانده؟ با شرم زده‌گی تمام پاسخ می‌دهد: شما با این پرسش داغ مرا تازه می‌کنید. او از قانون شکنی ناآگاهانه‌اش در جلوی عموم خجالت زده می‌شود، در صورتیکه آنتیگونه نه تنها شبانه جسد برادرش را دفن می‌کند و در حقیقت هنجارها را در هم می‌شکند؛ بلکه نقطه‌ی مهم اینجاست که او در مقابل کرئون و در جلوی دید همگان به عمل‌اش اعتراف می‌کند. براستی نکته مهم در کار آنتیگونه نه تنها عمل‌اش بلکه اجراگری اوست. او ابتدا یک موقعیت را برای عدول از هنجار تسخیر می‌کند و سپس این موقعیت را به اجرا در می‌آورد. در حقیقت عمل او جایی تبدیل به یک کنش سیاسی می‌شود که دفن کردن برادرش را نه در حوزه‌ی خصوصی و بخاطر عشق به علایقش بلکه در حوزه ی عمومی تعریف می‌کند. مسئله‌ی آنتیگونه تسخیر یک موقعیت سیاسی است. کاری که می‌توان گفت وظیفه‌ی هر جنبش فمنیستی است. کار آنها نه تنها ارائه کردن علایق، باورها و مطالبه های فردی و جنسیت گذاری شده بلکه تسخیر هر موقعیت سیاسی‌ای است که نظم نمادین سرمایه‌داری را نشانه می‌رود.

۴

۸ مارس نه فقط یادآور یک روز بخصوص بلکه ایجاد موقعیتی است برای تسخیر فضای سیاسی و این ویژه نامه تلاش دارد تا این ناهنجاری و قانون شکنی را به اجرا درآورده و در معرض دید همگان بگذارد. این نشریه نه تنها دست به اجراگری تسخیر یک موقعیت سیاسی می‌زند بلکه به موقعیت های دیگری می‌اندیشد که جنبش‌های فمنیستی می توانند تسخیرشان کنند...

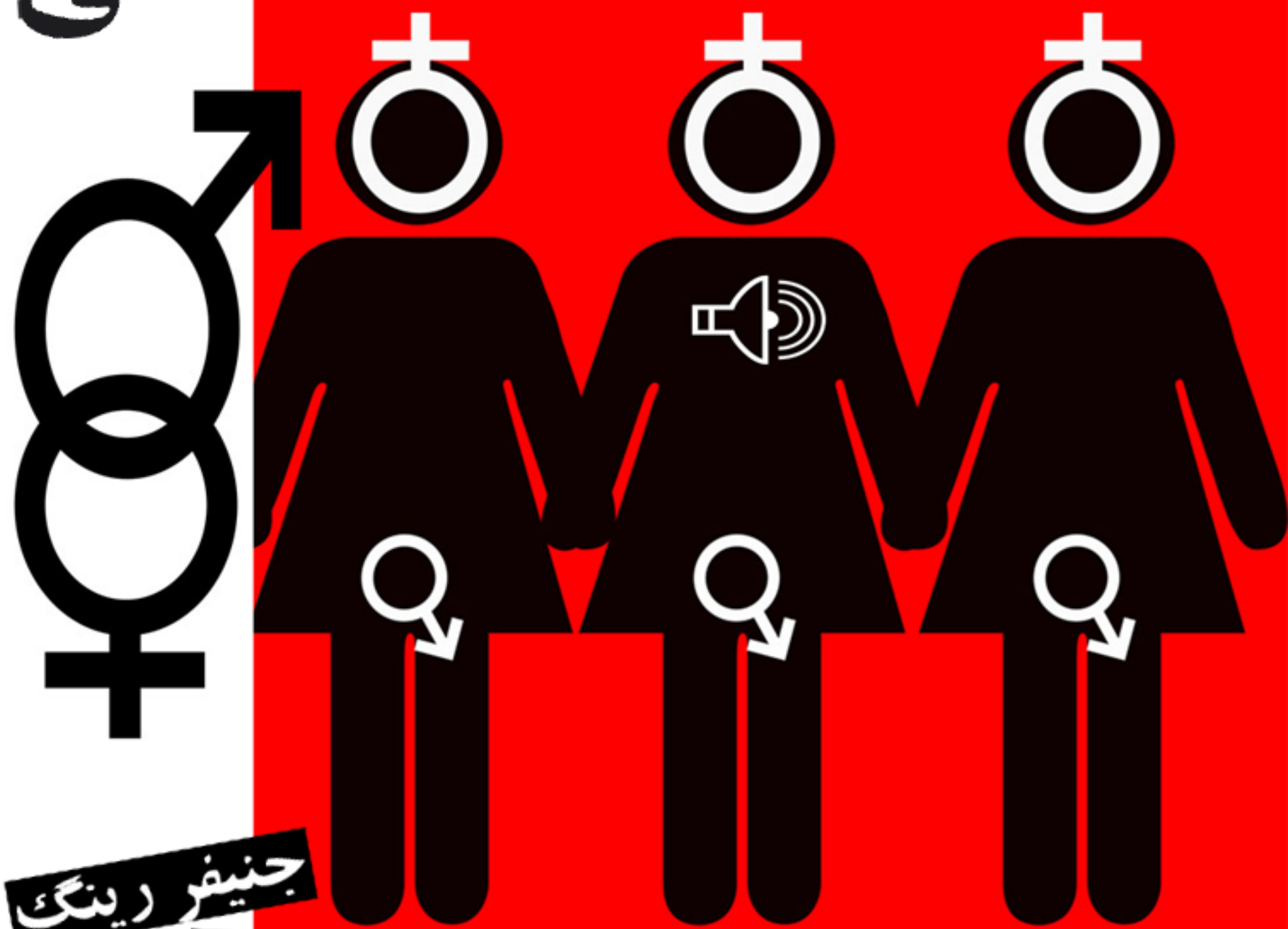
پس مقالات این نشریه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

اول افشای موقعیت‌های‌ست که نظم نمادین سرمایه‌داری در آنها بر علیه زنان عمل می‌کند؛ موقعیت‌هایی همچون کدگذاری‌های جنسیتی در زبان، بدن‌های اشغال شده، خانواده به مثابه‌ی تسخیر بدنهای آزاد، گفتمان‌های مسلط مردانه در حوزه‌ی اخلاق، خوانش‌های فالوس محور اسطوره‌ها و...

دوم اینکه ما به عنوان یک جنبش مارکسیستی ابتدا از پتانسیل های فمنیستی در ساختار دیالکتیکی مارکسی خواهیم نوشت و سپس بدیلهای خود را –در قالب ادبیات زنانه، دفاع از اغواگری زنانه(صورت شیطانی) در برابر گفتمان مسلط، دفاع از تئوری کوئیر، رهیافتهایی برای رسیدن به بدنهای آزاد و فارغ از هرگونه کدگذاری جنسیتی، دفاع از جنبشهای فمنیستی رادیکال در مقابل تمام گروه‌ها، کمپین‌ها، و جنبش‌های مطالبه محور و خواهان مشروعیت از طرف دولت– ارائه خواهیم کرد.

و در وهله‌ی سوم به موقعیت‌های دیگری خواهیم اندیشید که جنبش فمنیستی برای رسیدن به اهداف خود نیاز دارد تا از آنها چشم‌پوشی نکرده و با نفی هرگونه عاملیت تاریخی جزم‌اندیشانه خود را در کنار آنها قرار دهد و خود را برای جنگ بر سر تسخیر موقعیت‌های بیشتر و بیشتری مسلح کند...

به سوی معرفت شناسی فمینیسم



جنیفر رینگ

هادی آذری - علیرضا محولاتی

چکیده:

این مقاله به کاوش در مفاهیم
ابژکتیویته و سوبژکتیویته از منظری فمینیستی می
پردازد و تئوری فمینیستی معاصر – که تمامی ابژکتیویته را با « دیدگاهی «مذکر» ردیابی می کند – را به نقد کشیده و امکان دیالکتیک به عنوان روش شناسی که ابژکتیویته را –از دشواری های تجربه گرایانه ی کلاسیک خلاص می کند – مورد کند و کاو قرار می دهد. بخش اول این مقاله به تلاشهای فمینیستی معاصر برای بر اندازی مرز بین سوبژکتیویته و ابژکتیویته می پردازد به این منظور که «ابژکتیویته» را تماما کنار بگذارد و یا اینکه جهانی را با مرزهای «مبهم و نامشخص» (soft) پدید آورد. در این بخش توجه مقاله معطوف به اثر اخیر کاتارین مک کینون (Catharine MacKinnon) است. بخش دوم «دیالکتیک « را به عنوان آلترناتیوی برای ابژکتیویته ی تجربه گرا فرض بدیهی قرار می دهد و به تئوریسین های فمینیستی می پردازد که با روش دیالکتیکی سروکار دارند . بخش سوم مباحثه ایست از ساختار دیالکتیکی هگلی و مقایسه ای مختصر با تجربه گرایی آنگلو آمریکن ها. بخش چهارم بحثی از پتانسیل فمینیستی ساختار دیالکتیکی مارکسی در مقام امری جدا از جوهر است.

مقدمه:

تئوریسین های فمینیست همیشه با این سوال در کشاکش بوده اند که آیا می توان از طبیعت و ذاتی زنانه سخن گفت؟ طبیعتی کاملا متمایز و جدا از ذات مردانه. چنین جدالی در طی حرکت «موج اول» فمینیسم در قرن نوزدهم مرسوم بود و بار دیگر سر بر آورده تا گرایشات نهفته در «موج دوم» را به حرکت در آورد. در اوایل دهه ی ۱۹۷۰ نگرانی فمینیستها از جهانی منقسم به دوحوزه ی عمومی و خصوصی، شباهتهایی بنیادین را میان طبیعت مردانه و زنانه پیش فرض خود قرار داد. اینکه « امر شخصی مقوله ای سیاسی‌ست» بر فرو ریختن تمامِ مرزهای موجود میان دو حوزه ی عمومی و خصوصی دلالتَ می کرد و از دریچه ی باز تعریف سیاست، قصدِ محتوا سازی برای تجربه ی زنانه را داشت. امکان اینکه که زنانِ « طبیعتا « – به شکلی تغییر ناپذیر و در عین حال به لحاظ سیاسی برجسته – متفاوت از مردانند، اهمیت کمتری را به خود اختصاص می داد.

اخیرا فمینیست ها اعتبار نظریه ی « آندروژنی» ۱ را زیر سوال

برده اند، فرض این تئوری بر این است که شباهتهایی میان مردان و زنان وجود دارد. گستره ی تئوری جاری از فمینیسم رادیکال و جدایی طلب آغاز و تا نوع اجتماعی و محافظه کار آن ادامه دارد.این نظریه روی هم رفته با رشته ا ی از مطالب روزمره، علیرغم تمامی مقوله ها، زنان را متفاوت از مردان فرض می کند. اینکه این تفاوت به شکلی بیولوژیک تعیین می شود یا اجتماعی مورد بحث نیست و فرعیِ بر تجلیل کلی از جهانی فمینیستی با مرزهایِ ناشناخته است، جهانی که با همکاری و حمایت به تصویر کشیده می شود نه با رقابت و ستیزه جویی. اینکه هر هسته ی مفهومی می تواند نظریه پردازان را– علیرغم تمامی تقابل های سیاسیشان– باز هم در کنار یکدیگر قرار دهد البته کمی مشکوک به نظر می رسد – آن هم متفکرانی همچون هارتساکِ سوسیالیست، متفکر رادیکالی همچون کاتارین مکَ کینون و محافظه کاری چون ژان بتک الشتاین (Jean Bethke Elshtain). این جریان به نظر نیاز به واکاوی و بررسی دقیق تری را می طلبد. تفاوت های مفروض به همراه استانداردهای فضیلت معرفت شناختی، سیاسی و اخلاقی برای زنان که به شکلی ضمنی از یکدیگر متمایز شده اند به نظر ذاتا دچار نوعی محافظه کاری اند و در مقتضیات و وضعیت موجود بنا نهاده شده اند. عبارت « جدا اما مساوی» که به عنوان «حسن تعبیر» ی برای توجیه نژادپرستی در ایالات متحده مورد استعمال قرار گرفته، هشداریست درباره ی خطراتِ تئوری محافظه کارانه که به تایید استانداردهای متفاوت اخلاقی برای زنان می پردازد. در اینجا به شکلی بسنده، صراحتا پیوندی میان محافظه کاری و فضایل « خاص» زنانه به چشم می خورد. حال چگونه است که این استانداردهایی که به شکلی منفصل برای زنان تعریف شده اند به یاری فمینیسم رادیکال می آیند؟

پیش از پاسخ به این پرسش، باید به نوعی تصدیق کنیم که چه چیز، در آن هنگام که چالشی برای یکتاییِ تجربه ی زنانه پیش می آید، فرض گرفته می شود؟ پرسش از تجربه ی فردی، پرسشی ذاتا متافیزیکیست که منجر به مشکل بنیادین رابطه ی میان ذهن و جهان می شود. چگونه می توان تفاوت میان تجربه ی یک زن و یک مرد را در جهان تعیین کرد؟ چطور می توان اطمینان داشت که زنان در دنیایی زندگی می کنند که مرزهایی نامشخص تر از دنیای مردان است؛ جهان مردانی که به شکلی زمخت به « درونی « و « بیرونی» ، سوبژکتیویته و ابژکتیویته تقسیم می شود؟ در کمترین حالت، تلاشی خود آگاه برای ارائه ی تعریفی روشن از نوعی معرفت شناسی ضروری به نظر می رسد.

دو نمونه از چنین تلاشی را می توان در کارهای کاتارین مک کینون (۱۹۸۲،۱۹۸۳) و ماری او برایان (Mary O'Brien ۱۹۸۲،۱۹۸۳) مشاهده کرد. مک کینون در مقاله ای دو بخشی با نام « فمینیسم، مارکسیسم، روش و دولت « ۱ اظهار می کند که فمینیسم باید تماما از دسته بندیهای معرفت شناختی «مذکر» فراروی کند و برایان که در مقاله ی « تئوری فمینیستی و منطق دیالکتیکی و سیاستِ بازتولید «، کاربرد دیالکتیک هگلی را برای نقش باز تولیدی زنان مورد بررسی قرار می دهد. مک کینون در تلاش خود برای بیان یک روش شناسی برای تئوری فمینیستی نظام مند تر و خود آگاه تر است. اما حتی او فرضهایی را می سازد که ناموجه به نظر می رسند و موفق نمی شوند که توجه کافی را به مفاهیم و دلالت های متافیزیکیِ پرسش هایی که او مطرح می کند ، مبذول دارند. به دیگر سخن، مک کینون یک معرفت شناسی فمینیستی را فرض می گیرد بدون پرسیدن سوالاتی که می توانست او را بر آن دارد تا به شکلی قانع کننده تفاوت های اجتناب ناپذیر میان مواضع معرفت شناختی و یا تجربه ی متافیزیکی مذکر و مونث را به چالش کشد.

از آنجا که من معتقدم بحث او – علیرغم ناکافی بودنش از برخی جهات– قدرتمند، هوشمندانه و مهم است، توجه خود را بر تلاش مک کینون در جهت ساختن نوعی روش شناسی برای تئوری فمینیستی از درون بحث خود در زمینه ی خطرات فرضِ چنین تفاوت ساده و بنیادی بین تجربه ی مردانه و زنانه به عنوان مبنایی برای معرفت شناسی ، معطوف می کنم.

بخش اول

بحث مک کینون یکی از کوبنده ترین و قاطع ترین مجادلاتیست که به راحتی نمی توان از کنار آن گذشت و با اعماق فلسفی که او حفاری کرده ، صدق می کند، ایده ای جدید از رابطه ی بین آگاهی و کنش که به نظر عاری از اشکال است. اما گذشته از همه ی اینها ، آیا این امکان وجود دارد و یا حداقل از لحاظ سیاسی ضروریست که همانند « استراتژی معرفت شناختی مردانه» تمامی آنچه به مثابه ی رابطه ی بین سوبژکتیویته و ابژکتیویته شناخته شده را کنار بگذاریم؟ آیا زنان به شکلی واقعی از این بحث به این نتیجه می رسند که جهان را متفاوت از آنچه نیمه ی مذکرِ نژادِ انسان می بیند درک می کنند و عینا در همان جهان متافیزیکی به سر نمی برند؟

مک کینون اینگونه اظهار می کند که فمینیست ها باید به شکلی آگاهانه به دنبال صورت بندی دوباره ی بنیادی ترین سوالاتی باشند که این هسته ی فلسفی را به گونه های مختلف از ابتدای تاریخ تاکنون شکل داده اند. حتی «جهانی ترین» سوالات متافیزیکی محصول ذهن مردان اند و در خدمتِ جاودانه کردنِ تسلط مردانه در تمامی حوزه های زندگی. « تسلط مردانه احتمالا رایج ترین و استوارترین نظام قدرت در تاریخ است... از لحاظ متافیزیکی این قدرت تقریبا شکلی تام را داراست. نقطه نظر آن استانداردیست برای «بی نقطه نظر بودن»، ویژگی خاص و معنایِ جهانی و کیهانی آن « (۱۹۸۳، ص ۶۳۸ تا ۶۳۹). مک کینون تمامی رویکردهایِ روش شناختیِ مربوط به تئوری سیاسی و اجتماعی – ماتریالیسم و ایدئالیسم و همچنین آنچه او به عنوان حد اعلای متکی به خود و قائم به ذات در نظر می گیرد ، مارکسیسم و لیبرالیسم – را از آنجا که دیدگاهی منحصرا مردانه را بازتاب می دهند، رد می کند. در تقابل با آن، تئوری فمینیستی « نه ماتریالیستی است و نه ایدئالیستی؛ این تئوری فمینیستیست» (ص۶۳۹).

مک کینون ایده ی جهانی بودن یا ابژکتیویته را رد می کند، ایده ای که – از برخی جهات فکری– پروژه ی حقیقت فلسفی را برای هزاره ها ی مختلف در تفکر غربی تعریف کرده است. او تاکید می کند که زنان در مورد زندگی دیدگاهی یکسان با مردان ندارند؛ از این جهت ، «ابژکتیویته» به سادگی نوعی دیگر از دیدگاه مردانه است. مقوله ی آرشیمیدیان (Archimedean) یک رویای فلسفیست، یک امر ناممکن: تمامی نقطه نظرات، بازتاب دهنده ی تمایلات کسانی است که مالک آنهایند و نمی توان گفت که نوعی نقطه نظر جهانی وجود دارد. « فمینیسم نه ادعای جهانی بودن دارد و نه از آن شکست می خورد تا به نسبیت فروکاسته شود. در جستجوی کلیتی نیست که ویژگیهای آن را از آن خود کند و یا به دنبال یک تئوری انتزاعی یا یک علم آگاهی از جنسیت نیست» (۱۹۸۳، ص.۶۴۰) . کلیت فمینیسم در تعریف امری رادیکال است.زنان وضعیتی یگانه دارند، چرا که هرگز «مساوی» نبوده اند. بنابراین، برای زنان، « نقطه ای بیرونی برای ایستادن و نقطه ای درونی برای گریز از آن» وجود ندارد(ص.۶۳۹) . حتی تصور نقطه نظرات زنانه در اساس خود به شکلی بالقوه انقلابیست: « فمینیسم در جوهر خود چیزی جز همان فمینیسم رادیکال است»(ص.۶۴۰).

بدیهی است که برای مک کینون – اگر هر گونه تئوری مردانه ای برای زنان نویدی را به ارمغان می آورد – این نظریه یک نظریه ای مارکسیستی است چرا که مک کینون در نقد خود نظریه ی مارکسیستی را نشانه می رود و بر این ادعاست کار خود راکه از نقطه ی پایان این نظریه آغاز می کند.۲ مارکسیسم زنان را به شکلی بنیادی و روش شناختی – با عدم تمرکز بر «مساله ی آنان»– فرو می کاهد، چرا که تجربه گرایی آن همواره « فرمانبرداری زنان را مسلم فرض می کند» (۱۹۸۳، ص.۶۴۰). در پایان مک کینون به نوعی سردرگمی در باب این قضیه می رسد که آیا مارکسیسم و فمینیسم ممکن است به سادگی قابل تطبیق با یکدیگر نباشند؛ آنهم به اقتضای نوعی انتخاب میان تقدم استیلای اقتصادی و فرمانبرداری از یک طرف و تسلط جنسی و فرمانبرداری از دیگر سو.

از لحاظ روش شناختی، مک کینون به بیان این مساله می پردازد که ماتریالیسم (یا تجربه گرایی– مک کینون عملا تمایزی میان این دو قائل نیست) مارکسیسم را به عنوان مبنایی برای تئوری فمینیستی تضعیف می کند. چرا که آنطور که مارکسیسم اقتضا می کند، سرکوب زنان امری مادی نیست و از آنجا که تمامیِ استاندارد های موجود بوسیله ی مردان بنا نهاده شده اند، نابرابری زنان هرگز نمی تواند به شکلی تجربی تشریح شود. « آن چیزی با جهان مطابقت می کند که به شکلی عینی شناخته شده باشد و صحت و سقمش از طریق اشاره به آن تصریح می گردد؛ (همانطور که علم این کار را می کند) چرا که خود جهان نیز از همان نقطه نظر کنترل می شود» (۱۹۸۲،ص۲۴). « به همین دلیل واقعیتِ سرکوب زنان نهایتا از لحاظ تجربی نه قابل شرح و نه تکذیب پذیر است. تا وقتی که این مقوله در سطح روش مورد بررسی قرار گیرد، نقد موجود، از طریق اشاره به واقعیتی که باید مورد نقد قرار گیرد؛ قابل تضعیف شدن است» (ص۲۸).

در مقابلِ تجربه گرایی – که تنها حقیقتی را که به آن اشاره دارد موردِ بازشناسی قرار می دهد – مک کینون پیشنهاد « بر انگیختن آگاهی « (consciousness raising) را به عنوان مبنایی برای ساختِ یک روش شناسی فمینیستی ارائه می دهد. برانگیختن آگاهی، آنگونه که مک کینون آنرا درک می کند، در معنایِ منطقی کلمه و یا در هر حالت عقلانی « لیبرال» نیست و حتی واقعیت برترِ استانداردهای سنتیِ آن چیزی که تجربه ی مادی را شکل می دهد ، نمی پذیرد، یعنی جهانِ « آن بیرون(out there)» را که می توان به آن اشاره کرد. مک کینون این مساله را پیش می کشد که آگاهی برای زنان « مادی « است. تجربه ی یک زن از خود به واسطه ی انتظارات مردانه تعریف شده است. تجربه ی او(زن) از جنسیت خود، به شکلی همزمان، بنیادی ترین تجربه ی انضمامی در زندگی اوست و در عین حال مقوله ایست از نوع آگاهی که به شیوه های غیر مادی دستخوش دستکاری قرار می گیرد:

فمینیسم به شکلی بنیادی جنسیت را به عنوان حوزه ی اجتماعی عمده ی قدرت مردانه مشخص می کند. مرکزیتِ جنسیت نه از ایده های فرویدی که از تجربه ی فمینیستی در مقوله های مختلف ظهور می کند، از آن جمله اند: سقط عمدی جنین، جلوگیری از حاملگی، عقیم سازی، ضرب و جرح در محیط خانه، تجاوز، زنا، لزبینیسم، آزار و اذیت جنسی، فاحشگی، بردگی جنسی زنانه و پورنوگرافی. در تمامی این حوزه ها ، تلاشهای فمینیستی با زندگی زنان مواجه شده و به شکلی انضمامی و تجربی آن را تغییر می دهد. (۱۹۸۲، ص . ۱۵)

اشاراتِ بحث مک کینون بر این اساس هستند که حتی تجربه

ای زنانه از جنسیت خود او احتمالا از طریق انتظارات و استانداردهای مردانه تعیین می شود. در حقیقت ، احتمال می رود که چیزی به عنوان جنسیت زنانه (با تعریفی زنانه) اصلا وجود نداشته باشد. « اگر آنچه در مورد یک زن، جنسی به محسوب می شود همان چیزی باشد که دیدگاه مردانه برای تحریک بدان نیاز دارد، آنوقت نمی توان گفت که نیازهای مردانه گفتمانهای این امر جنسی را غصب کرده اند؟ با در نظر گرفتن جنسیت زن از این حیث با این سوال مواجه می شویم که آیا وجود چنین جنسیتی قابل اثبات است. آیا جنسیت زن، غیاب خودِ آن نیست ؟ « (۱۹۸۲، ص.۱۹)

مک کینون در حقیقت سوالاتی متافیزیکی را پیش می کشد و با ارائه ی پیشنهادی سرشار از ابهام، یعنی اینکه که تجربه ی یک زن از خود، علیرغم همه ی اینها تجربه ی خود او نیست، بدون شک می توان دریافت که مک کینون با پشت کردن به تمامی رویکردها و دیدگاههای سنتی به « مرز» میان سوژه و ابژه نزدیک می شود. آگاهیِ زنان به وسیله ی آگاهی مردانه مورد تجاوز قرار گرفته و ماموریتِ امر رادیکال « پس گرفتن « آن نیست بلکه در وهله ی نخست به دست آوردن آن است. به نظر، تنها راه قابل درک؛ رد کردن بی درنگ تمامی شیوه های تفکر مردانه است و این همانکاریست که مک کینون انجام می دهد درست به هنگام پیش کشیدن این مساله که « تمایز بین سوژه ی شناسنده و ابژه ی شناخت – شکاف بین وضعیت سوبژکتیو و ابژکتیو» به سادگی « همان وضعیت معرفت شناختی مردانه « است (۱۹۸۲، صص ۲۲ و ۲۴) و « خودِ جهانیت امر حاکم» را به پرسش می کشد و در حقیقت آنرا به عنوان « استراتژی هژمونی مردانه « در نظر می گیرد. (ص.۲۳)

بخش دوم

با این حال با رد همان تمایز مابین سوبژکتیویته و ابژکتیویته، مک کینون به اصطلاح، بچه و وان را با هم دور می اندازد. این امکان وجود دارد که او تمامیِ مفاهیمِ « ابژکتیویته « را در درون یک ایده یِ « مردانه « ی خاص از ابژکتیویته فرو ریخته باشد. تنها، نوع ابژکتیویته ای که مک کینون بازشناسی می کند یک جهان دو گانه شده را بازمی تاباند که در آن سوژه و ابژه منافی یکدیگرند.۳ این نوع از ابژکتیویته از طریق توابع و اتصالات خود، در مقام امری « فاقد خود» (ego–less) بازنمایی می شود. فرد حقیقت را تا آن حد که در آن «گرفتار نیست»، می بیند؛ یعنی تا حدی که «سوبژکتیویته» ی شخص خارج از جریان است. یک چنین ابژکتیویته ای احتمالا غیرممکن است، با این حال همان مدل ابژکتیویته ی علمی در علوم اجتماعیست، در حقیقت تحمیلی بر زنان و به گفته ی مک کینون هر کس دیگری که با « قدرت خلق این جهان از دیدگاه شخص « در اشتراک نیست. این مقوله ابژکتیویته ای از نوع خاصِ تجربه گراییست که حقیقت را به عنوان چیزی که در ابژه ها یعنی» در امر بیرونی» سکنی می گزیند، در نظر می گیرد: ابژه هایی که می توان به آنها اشاره کرد. زنان – و دیگر گروههای اجتماعی که به عنوان صورت مساله تعریف شده و مورد بررسی قرار می گیرند– مبدل به داده هایی تجربی در این دیدگاه از جهان می شوند. دانشمندان علوم اجتماعی که وجود سوبژکتیو زنان را نفی می کنند در حالی که به مطالعه ی آنها می پردازند، در مورد این ابژه ها ی تحت بررسی چیزهایی « می آموزند» و و نتایجی «ابژکتیو» را به دست می آورند.

عدم امکانِ یک چنین وضعیتی هنگامی ظاهر می شود که فعالیت واقعی جمع آوری داده ها را مدنظر قرار دهیم. فرض دانشمند علوم اجتماعی اینست که جهانی از ابژه ها – جدا از سوبژکتیویته ی مشاهده گر– حاضر است. حقیقت « ابژکتیو « برای گرد آمدن در یک چنین جهانی « ابژکتیو» تنها تا زمانی باقی می ماند که فرایند مشاهده با آن تداخل ایجاد نکند. آنگاه با همه ی این احوال چگونه سوژه قرار است به جمع آوری داده ها بپردازد؟ آیا سوژه و یا همان دانشمند علوم اجتماعی به منظور دریافت اطلاعات، منفعل باقی می ماند؟ آیا ابژه ها به شکلی فعال تحت بررسی اند تا خود را هر لحظه به مشاهده کننده ارائه دهند؟ در این مورد « عینیت علمی» بنابر مدلی تجربی، به سوژه های منفعل و ابژه های فعال تکیه خواهد کرد، ابژه ها و سوژه هایی که تعریف آنها تقریبا غیر ممکن است. عجیب تر از آن نمایش حقیقت بر اساسِ سوژه های منفعل و در عین حال ابژه های منفعل است، چرا که ابژه ها هیچ زندگی ندارند و قادر به عمل کردن نیستند، در حالیکه سوژه های انسانی به شکلِ عادی فعال، یعنی دانشمندان علوم اجتماعی، باید منبعِ فعالیت – یعنی همان سوبژکتیویته اشان– را برای اطلاعات خالص و ناب، خارج از تحقیق نگه دارند. شکل گیری چنین موقعیتی در ذهن بسیار دشوار است، چه برسد به اینکه هر چیزی – که خود دارای حقیقت کمتریست – دریافت یا جابجا شود.

در عین حال، یکسره کنار گذاشتن مساله ی ابژکتیویته و سوبژکتیویته مشکل را چند برابر می کند. باید راهی وجود داشته باشد تا این سوال مورد بررسی قرار گیرد که چطور افراد به چیزی آگاهی دارند و یک چنین پروژه ای نیاز به بررسی جزء به جزء رابطه ی بین ذهن و جهان ، سوژه ها و ابژه ها دارد.

اگر ایده ی مک کینون درباره ی شالوده شکنانه بودنِ «ابژکتیویته « ی مردانه تا حدودی تقلیل گرا باشد، حداقل یک سبکِ ابژکتیویته ی تجربی را شرح می دهد. اما آلترناتیوی وجود دارد که برای نظریه ی فمینیستی نوید بخش تر است. «دیالکتیک» اصطلاحی کلی است که این رویکرد را تشریح می کند و اگرچه این اصطلاح ادعای مارکسیست ها در دوره ی مدرن است با این حال ضرورتا نباید به تحلیلی مارکسیستی از تاریخ تقلیل یابد. مک کینون به بازشناسی وعده هایی در دیالکتیک مارکسیستی می پردازد، اما بر این ادعاست که این رویکرد تکمیل نشده است. ماری ا برایان (Mary O'Brien)، شخصی که مصرانه ادعا می کند « تحلیل مارکسیستی اش غیر ارتدکسیست» و این بحث را پیش می کشد که « متا تئوری ِ مارکس قادر به معنا بخشی به مقوله ی سرکوب زنان نیست و به شکلی واضح مفهوم طبقه را استعلاء می دهد» ، هنوز پتانسیلی را در « ارکستراسیونِ هارمونیِ مرد و طبیعت که در جهان مدرن با هگل و مارکس احیاء شد « می بیند . با این حال بر این مساله تاکید می کند که هارمونی بین مردان و طبیعت، شامل زنان نمی شود، حتی در تئوری مارکسیستی، و نهایتا « مارکسیسم به شکلی کلی به متاتئوریِ مردانه در ادراک تضاد بنیادین مرد و طبیعت به عنوان فراخوانی برای لغوِ بیگانگی ِ مرد از طبیعت در کنشی از استیلا و کنترل ، می پیوندد «. (اوبرایان،۱۹۸۳،صص.۱۰۲،۱۰۰)

نانسی هارتساک (۱۹۸۳) ، در مقاله ی «پول ، جنسیت و قدرت» ، خوش بینی بیشتری را در موردِ تئوری دیالکتیکی برای فمینیسم نشان می دهد، با این حال بر روی ماتریالیسم مارکس و علی الخصوص عملکرد تولید به عنوانِ مبنایی برای ساختن یک تئوریِ فمینیستی تمرکز می کند. او (نانسی هارتساک) بیشتر درگیر مساله ی جوهر سیاسیت تا روش مباحثه و یا « متاتئوری» (ص. ۱۱۶). هارتساک از تئوری تولید کاپیتالیستی ِ مارکس به عنوان «امری معرفت شناسی» بهره می برد. «ماتریالیسم» فهم مارکس از اهمیتِ جهانیِ مفهوم « انسجام و اشتراکِ ذهن و دست» را در زندگی روزانه بازنمایی می کند. فعالیت کاری، خود مبناییست برای این دیدگاه که «تاکید بر جهان های اجتماعی و طبیعی.»ماتریالیسم با تمرکز قائم به ذات خویش بر تولید و کار، مبنایی خوشایند برای تئوری فمینیستی است؛ چرا که « در آن نوعی انسجام میان ذهن و فعالیتی وجود دارد که جزئی از فرایند خود کار است» (ص.۱۲۵). هارتساک این ترکیب هماهنگ را به عنوان مبنایی از نظر جهانی دلپذیر و مطبوع برای زندگی در یک « جهان غنی ، انضمامی و از لحاظ کیفی بالا « در نظر می گیرد. (ص.۱۲۴). ۴

بدیهیست که تئوری مارکسیستی و به شکلی کلی تر دیالکتیک ، وعده هایی مبهم را برای تئوری فمینیستی ارائه می دهد، که در بافت نظریه ی مارکس به عنوان یک کل تکمیل نشد و مطمئنا در پراتیک مارکسیستی هم این گونه نبود. هارتساک و او– برایان نقش روش دیالکتیکی را در رابطه با جوهر ماتریالیستی از یکدیگر جدا نمی کنند، اگرچه او– برایان بیشتر به دیالکتیک علاقمند است و هارتساک به ماتریالیسم. با این حال، هر دوی آنها براین اعتقادند که مارکس ماتریالیسم دیالکتیکی را در پرداختن به دلمشغولی های بنیادین زنان آنطور که باید در نظر نگرفته است. بنابراین، پتانسیل نظریه ی دیالکتیک برای فمینیسم در کار او بسنده نیست و آنهم به خاطر فقدان اساسی که در کار او نسبت به مبحث زنان وجود دارد. مک کینون اظهار می کند که احتمالا مارکس نمی توانسته به قدر کافی به این مقوله بپردازد چرا که در حقیقت دیالکتیک هرگز پتانسیل فمینیستی را دارا نبوده است. مک کینون که به شکلی جدی به یک تحلیل روش شناختی وفادار می ماند؛ بر این عقیده نیست که دیالکتیک مارکسی قادر به اجتناب از ابژه سازی زنان است آن هم به خاطرِ همان ماتریالیسمی که هارتساک نوید بخش می خواندش. او بر این عقیده است که جهان مادی مارکس یکسره به شکلی سرسختانه به همان اندازه ی جهان تجربی لیبرال « ابژکتیو» است.

آنچه در اینجا لازم است، نگاهی دقیق تر به سوبژکتیویته و ابژکتیویته از منظری دیالکتیکیست. در بخش هایی که در ذیل می آید، دیالکتیک از طریق تئوری مارکسیستی بازنمایی خواهد شد و البته ضرورتا به آن محدود نمی شود. تفاوتهایی بین برچسب ماتریالیسم مارکس و برچسب لیبرال تجربه گرایی وجود دارد که رابطه ی کمتری با ادعاهایی برای حقیقت جهانی نسبت به توانایی به حرکت در آوردنِ جهان منطقی دارد.

سوبژکتیویته و ابژکتیویته، در جهان دیالکتیکی قابل تفسیرند و همین امر آنرا ناممکن می سازد تا – اگر بخواهیم به روش وفادار بمانیم – زنان را ابژه کنیم و با طبیعت، آنان را هویت یابی کنیم. به منظور توصیف این مقوله، بر روی نوشته هایی از مارکس که به شکلی جزئی به رابطه ی بین سوبژکتیویته و ابژکتیویته به همراه طبیعت می پردازند ، تمرکز می کنیم. طرفدارانِ صحت زبانی(Pursits) احتمالا این مقوله را به عنوان انحرافی در تئوری مارکس در مقام امری کلی در نظر می گیرند؛ با همه ی این احوال از طریق پروژه ی ساخت معرفت شناختی از نوع فمینیستی و با استفاده از هر گونه ابزار تئوریک که در دست داریم می توان به توجیه آن پرداخت.

بخش سوم

مارکس یک «ماتریالیست» است و اغلب از روش خود به عنوان روشی تجربی نام می برد. با این حال عنوانِ « تجربه گرا» را مورد نقد قرار داده و تجربه گرایانی را که تاریخ را به « مجموعه ای از حقایق مرده» فرو می کاهند مورد سرزنش قرار

می دهد (مارکس،۱۹۷۵). حال چه تفاوتیست میان ماتریالیسم مارکس که او خود اغلب از آن به عنوانِ تجربه گرایی نام می برد و آن نوع از تجربه گرایی که مورد انتقاد قرار می دهد؟
یکی از راههای پرداختن به تفاوت میان تجربه گرایی و ماتریالیسم تایید تفاوتهای سیاسی این اصطلاحات است. « تجربه گرایی» به عنوان یک اصطلاحِ روش شناختی ناب تر در نظر گرفته می شود و دلالت بر تلاشی دارد که سیاست و روش را از یکدیگر جدا می کند. « ماتریالیسم» اصطلاحیست که بیشتر به مقولات بنیادین و اساسی اشاره دارد. « ماتریالیسم « به دلمشغولیهای «مارکسیستی» ارجاع پیدا می کند در حالیکه «تجربه گرایی» به شکلی عمومی تر اصطلاحیست که به روش شناسی لیبرال اشاره دارد. اما از آنجا که مارکس از اصطلاح «تجربه گرایی» نیز استفاده می کند، تفاوت های این دو در معنای روش شناختی آنها در کجا قرار می گیرد؟ در کلی ترین سطح، تجربه گرایی و ماتریالیسم هردو بر اولویت هایی خاص دلالت می کنند. هم تجربه گرایان و هم ماتریالیست ها بیشتر با زندگی محسوس سرو کار دارند تا با تفاسیر و توضیحات آن. نظام های متافیزیکی به شکلی بالقوه خطرناک در نظر گرفته می شوند چرا که نوعی از نظامهای «حقیقت» که تنها در دسترسِ طبقه ای خاص هستند را تحمیل می کنند. اگر بخواهیم به شکلی افراطی سخن بگوییم، تکذیبِ تفاسیر انتزاعی احتمالا امکان هر گونه نظریه را رد می کند. تجربه گراییِ آنگلو–آمریکایی، به طور خاص ، اغلب در دام نقش ناممکنِ حضور یک « نظریه که به تمام دیگر نظریه ها پایان می بخشد» افتاده است. این تکذیبِ نظریه، تجربه گرایی لیبرال را از جان استوارت میل تا متفکران آمریکایی مدرن کسانی همچون دانیل بورستین(۱۹۵۳) و لوئیز هارتز(۱۹۵۵) و حتی دانشمندان علوم اجتماعی معاصر، توصیف می کند.
با این حال نباید مارکس را با جان استوارت میل و دیگر تجربه گرایان لیبرال آمریکایی و انگلیسی اشتباه گرفت. چطور می توان تفاوت میان آنها را نشان داد؟ تفاوت بین نقد مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» که « نقد آلمانی هرگز – در حد اعلای تلاش خود– قلمرو فلسفه را ترک نکرده است.... نه حتی در پاسخ هایش که در سوالاتش نیز نوعی سردرگمی به چشم می خورد» (مارکس،۱۹۷۵)– تلاشهای او برای متزلزل ساختن «ایدئالیسم»– و برای مثال عدم قبول جان استوارت میل (۱۸۵۱) ، در سرتاسر کتاب « نظام منطق» متافیزیسین ها ، چیست؟ مارکس همکاران آلمانی خود را سرزنش می کند، « تاکنون اتفاق نیفتاده است که هیچ کدام از این فیلسوفان به جستار درباره ی رابطه ی فلسفه ی آلمانی و واقعیت آلمانی بپردازند، یعنی رابطه ی میان نقد خود با محیط های مادی اطرافشان برقرار کنند» (۱۹۷۵) و از دیگر سو استوارت میل به بحث در این باب می پردازد که حتی هندسه علمی است که براساس وجود خطها و دوایر و غیره بنیان نهاده می شود.
[ذهن] نمی تواند طول را بدون پهنا یا عرض تصور کند؛ تنها می تواند – با غور کردن در ابژه ها ، به طول آنها توجه کند... این بن انگاره (postulate) که در تعریف هندسی یک خط گرفتار آمده همان وجود واقعی است... وجود واقعی ابژه های طویل... هر ویژگی یک خط هندسی در حقیقت ویژگی از تمامی ابژه های فیزیکی است که طول را به مالکیت خود در می آورد. (میل، ۱۸۵۱).

پس چه چیز روش مارکس را از تجربه گرایی لیبرال متمایز می کند؟ مهمترین عامل، همان تفاوت موجود در رابطه ی مشاهده شده بین سوژه و ابژه است تا اینکه « ابژکتیویته» ای باشد که نتیجه ی حذف سوبژکتیویته است، آنطور که در تجربه گرایی سنتی ادعا می شود، سوبژکتیویته و ابژکتیویته را نمی توان در تفکر دیالکتیکی از یکدیگر جدا نگه داشت. «تفسیر» سوبژکتیویته و ابژکتیویته همان چیزیست که منجر به «حقیقت» دیالکتیکی می گردد و اگرچه « جهانی بودن» ی که با آن حتی دیالکتیکی ها این حقیقت را در نظر می گیرند ممکن است به همان دقت چشم فمینیستی ، ابژکتیویته ی لیبرال را ضمانت کند. این دو نباید با یکدیگر اشتباه گرفته شوند.

اسکات وارن (Scott Warren) (۱۹۸۴) در کتاب پیدایش تئوری دیالکتیکی ریشه های دیالکتیک مارکس را با بازگشت به هگل و کانت ردیابی کرده و توصیفی کوتاه و موجز از روش دیالکتیکی به دست می دهد. او در بحث خود درباره ی پدیده شناسی هگل اینطور می نویسد، « حرکت دیالکتیکی منجر به پیوستگی روح ابژکتیو و سوبژکتیو می گردد که این خود طبیعتِ ایجابی زندگی اخلاقیست. روح، پیوستگی سوژه و «جوهر اخلاقی، در مقام سویه ی ابژکتیو آن است» (وارن، ۱۹۸۴، ص.۴۳). دیالکتیک هگل شامل یک فرایند سه مرحله ای پیوسته از دانشیست که در حال پدیدار شدن است.
مراحل یا «لحظات» یک توالی ضروری از کامل بودن ، از انتزاعی ترین معنا تا بازبینی که در آن امر انتزاعی راه را برای انضمامی بودن و یا واقعی بودن باز می کند، و در نهایت تا لحظه ای که در آن امر انتزاعی و امر انضمامی به صورت دو امر متقابلا ضروری و مستقل به ادراک در می آیند. این ۳ لحظه به شکل زیر تقسیم بندی می شوند ۱. طبیعت ۲ . نفی، تفکر، و ادراک و در نهایت ۳ . خود آگاهی یا دانش محض (نفیِ نفی)– یا همانند لحظات فردی، غریب و جهانیِ دانش. این سه، اصل آشنایِ « تز، آنتی تز و سنتز « را شکل می دهند، اما این، کدی است که به نوعی انتزاع شده و به گونه ای بیش از حد افراطی، شمایل بندی شده است تا به میزانی کم در مورد غنی بودن تفکر دیالکتیکی با ما سخن بگوید.
وارن ۳ لحظه ی پروسه ی دیالکتیکی را به شرح ذیل توصیف می کند:
تفکر با پدیدار شدن خود سوژه در مقام یک ادعای آنی آغاز می شود. در اینجا سوژه و ابژه ی شناسنده هر دو در شکل ازلی هویتِ آنی یکی هستند، آنهم به مثابه ی هویت دائمی و ثابت واقعیت. اما این هویت یک « جهانی شدنِ آنی « و در عین حال همانگویانه است، خالی از هر گونه محتوای انضمامی. اولین مرحله ی تفکر حالت منفی بودن خود را در درونش حمل کرده و همانطور که سوژه پیشرفت خود آگاهی را تجربه می کند ، به همراه ابژه به میان رابطه قدم می گذارد. همچنانکه سوژه شروع به دیدن ابژه در دیگری– بودن خود می کند ، شکافی میان سوژه و ابژه، در مقام امری بیگانه و فراسوی قدرت آن، ظاهر می گردد. این آغاز مرحله ی دوم است، آنجا که سوژه « فراموش می کند» که ابژه تنها در ادعای ساخته شده توسط سوژه بوجود می آید. منفی بودن دیالکتیکی که در واقعیت گرفتار است، آشکار شده و هویت اصیل را تهدید می کند. سوژه و ابژه در تقابل با یکدیگر قرار می گیرند.... مرحله ی سوم زمانی ظهور می کند که عقل فراسوی ادراک به حرکت در آمده تا کلیت هستی و بودن را کشف کند. سوژه، با آگاه شدن از اینکه جهان تابع وجود ابژه است، بار دیگر خود را در ابژکتیویته اش کشف کرده و بنابراین از طریق این ابژکتیویته به خود باز می گردد. ... به این طریق است که تمایز سوژه– ابژه بوسیله ی فرایند تفکر «مغلوب» می شود. (۱۹۸۴،ص.۴۳).
۳ لحظه ی ادراک دیالکتیکی تقریبا در ساختار تمامی آثار هگل قابل مشاهده اند. وارن در نقل قول بالا در حال استقراء کردن از پدیده شناسی است، با این حال – بطور مثال– سازماندهی فلسفه ی حق را می توان به عنوان شبکه ای تصاعدی از تثلیث ها مشاهده کرد به همراه هر سطحی از دانش و واقعیت که مبنایی را برای استعلای خود در درون مرحله ی بعدی دانش و واقعیت فراهم می آورد. بررسی اجمالی سرفصل های کتاب فلسفه ی حق روشن می سازد که حتی خود ساختمانِ کتاب هگل ظاهرا دیالکتیکی است: ۱. «حق انتزاعی» ضروری و در عین حال صوری و خالیست ؛ ۲. «اخلاق» شروع به حیات بخشی به حق انتزاعی می کند اما هنوز صرفا در میان افراد تجربه می شود تا اینکه در مقام زندگیِ «دولت» جهانی شده باشد؛ ۳. «زندگی اخلاقی» نقطه ی اوج دو لحظه ی اول است، «واقعیت بخشی» به حقِ «صرفا» انتزاعی و اخلاقِ «صرفا» فردی، به شکل جامعه یِ مدنی، که مبنای واقعی برای وجود دولت است. آنگاه دوباره ، در درون حوزه ی خود «زندگی اخلاقی» : (۱) خانواده، آنی، «طبیعی» (بیولوژیک) و فردیست؛ (۲) جامعه ی مدنی شکل توسعه یافته (خاص) ی خانواده است؛ و (۳) زندگیِ دولت جنبه ی « جهانی» جامعه ی مدنیست.
حتی زندگیِ خانوادگی آنگونه که توسط هگل به توصیف در می آید یک فرایند سه لایه است از پیشرفت و استعلاء: (۱) ازدواج، (۲) انباشتِ دارایی و سرمایه و (۳) آموزش و پرورش کودکان و انحلال خانواده ی مرکزی در طی فرایندی که کودکان آنرا ترک کرده تا خانواده ی خود را تشکیل دهند.
با این حال علیرغم ساختارِ تفکر هگل، چطور این توصیف از زندگی خانوادگی بورژوایی قادر است به فمینیسم معاصر کمک کند؟ ایده ی پتانسیل فمینیستیِ روش دیالکتیکی، در این نقطه، ظاهرا نوعی شوخی خواهد بود مگر اینکه به یاد بیاوریم که هگل، به خاطر دفاعش از زندگی بورژوایی و دولت آلمانی، تاثیر عمیقی بر تفکر مارکس داشت. تفاوت های عظیمی میان مارکس و هگل وجود دارد، و با این حال در سطح معرفت شناختی، این روش دیالکتیکی است که این دو متفکر را به یکدیگر پیوند می زند. این مساله باید در نظر گرفته شود تا نشان دهد که این روش به شکلی محض هیچ رابطه ای با محتوای سیاسی ندارد. علیرغم این می تواند به این معنا باشد که مارکس پتانسیلی رادیکال را در هگل مشاهده کرد و در حقیقت تلاش کرد تا به شکلی کامل آنرا توضیح داده و بیرون بکشد. پتانسیلی که به شکلی خاص با ساختار معرفت شناختی دیالکتیک در رابطه است و به طور مثال در تقابل با تجربه گرایی قرار می گیرد. دین مارکس به هگل موضوع بیشتر کارهای پژوهشی بوده است و در عین حال در اینجا فرصت دنبال کردن این خط فکری وجود ندارد. شاید منطقی باشد که بگوییم در نظر گرفتن هگل در مقام یک «مدافعِ» دولت ایستای بورژوایی به نوعی یک ساده سازی افراطی است.
فرض ساختار معرفت شناختی دیالکتیکی اینست که دانش امری پویاست و نه ایستا: امری که در منشی خطی از پوزیتیویسم یا تجربه گرایی منطقی انباشت نشده است بلکه به عنوان نتیجه ی جدالهایی است که پی در پی بر یکدیگر فائق می آیند. مسیر به سویِ « حقیقت» موقت در دیالکتیک به گونه ای آشفته است، تصریح جدالِ و دانشی است که عمل را دنبال می کند ، حکمتی که– پس از فروکش کردن نابه سامانی روز– در تاریکی به پرواز در می آید. این بدان معناست که سوژه و ابژه، ایده ها و «واقعیت مادی» ، آگاهی و تاریخ، تفکر و عمل، تئوری و کاربرد همگی باید با یکدیگر روبرو شوند و در جدال با یکدیگر – به شکلی آشتی ناپذیر– تجربه شوند، پیش از اینکه قاطعیتی از نوع موقت به شکلی حیرت آور ظهور کند. مرزهایی ایستا در جهان

دیالکتیک حضور ندارند و دانش نتیجه ی هجوم بر مرزهایی است که به شکلی قرار دادی به ادراک در می آیند.
با بازگشت به مارکس ، به طور مثال، در « کار از خود بیگانه شده»، به این نکته می رسیم که تمرکز صراحتا بر رابطه ی نفوذ پذیر میان یک سوژه ی انسانی و جهان ابژه هاست. مارکس به توصیف نوعی تقابل دست می زند که امکان یک مرز محدود و ایستا را بین این دو سلب می کند. سوژه های انسانی بر روی جهان ابژه ها کار می کنند در حالی که انرژی آنها در ابژه های کارشان منعقد می شود. آن ابژه ها ، با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی و اقتصادیِ کاپیتالیسم ، با سوژه ی انسانی(کارگر) به شکلیِ آنتاگونیستی مواجه می شوند. « کار نه تنها کالاها را تولید می کند؛ که به تولید خود و کارگر نیز به عنوان یک کالا دست می زند.... ابژه ای که کار تولید می کند– محصول کار– با آن – البته در مقام چیزی بیگانه شده و قدرتی مستقل از تولید کننده– مواجه می شود. محصول کار، کاریست که در یک ابژه تجسم یافته و مبدل به ماده (ماتریال) شده است: این همان فرایند عینیت یافتن کار است» (مارکس، ۱۹۷۵). مارکس، حتی فراسوی مسائل خاصِ اقتصاد کاپیتالیستی، نشان می دهد که هیچ راهی برای حضور در جهان بدون مبادله ی پیوسته ی انرژی بین سوژه های انسانی و ابژه های مادی وجود ندارد: « واقعی شدن کار همان عینیت یافتن آن است».
ویژگی پایانی که دیالکتیک مارکس و هگل را از یکدیگر متمایز می کند، از زمان تجربه گرایی آنگلو–آمریکایی، تاریخ گراییست (historicism) . جهان به گونه ای که دائما در حال دگرگونی است درک و مشاهده می شود به این معنا که به شکلی اجتناب ناپذیر تاریخی است. اهمیت تاریخ برای هر دوی آنها یعنی هگل و مارکس احتمالا جنبه ی تکنولوژیک– معمارانه ی (Architechtonic) نظریه شان را نیز شکل می دهد: یعنی آرزوی این دو به منظور درک تاریخ در مقام امری کلی. اینکه آیا « خواست نظام مند کردن» از نقطه نظر تاریخیِ دیالکتیک باید جایی دیگر در نظر گرفته شود. تا آنجا که به زمان حال مربوط است، پیوند بین تاریخ و نظام ، چه ضروری باشد یا خیر، به قدر کفایت در کار هگل و مارکس آشکار است. از آنتاگونیسم آغازینِ سوژه و ابژه نوعی مصالحه بوجود می آید. مصالحه ی موقتی نشانه ی چیزها برای بوجود آمدن است: تاریخ، که به شکلی سیاسی، فلسفی و اقتصادی مشاهده و درک می شود به سمت یک نقطه ی استیلای ضروری پیشروی می کند. در تئوری مارکس، بطور مثال، مبارزات طبقاتی مسیری هستند برای حذف نهایی خودشان در مقام «موتور» تاریخ.
تجربه گرایی یک چنین دیدگاهی را دارا نیست؛ ضرورتا در تاریخ تاسیس نیافته است و به شکلی خود آگاه نیز «تکنولوژیک– معمارانه» نیست. با این وجود، از نقطه نظری دیگر، محتوای بررسی نشده ی تجربه گرایی یعنی اینکه «حقیقت» از جدایی سوبژکتیویته و ابژکتیویته نشات می گیرد، فرضیه ای را به عنوان پایان « دیالکتیسین ها» بر مبارزات طبقاتی تحمیل می کند. به نوعی پایانی بر همان آنتاگونیسم بین سوبژکتیویته و ابژکتیویته. تجربه گرایان «صلح» (یا حقیقت) را در یک دوگانگی اجرا شده بین سوژه و ابژه می بینند و دیالکتیسین ها این حقیقت را در حذف پایانی تمامی این دو گانگی مشاهد می کنند.

بخش چهارم

برای آنکه نقش روش دیالکتیکی در شکل دهی ماهیت نظریات مارکس را دریابیم بهتر است به خود نظریه ی مارکس بپردازیم. در مبحث پیش رو، عملکرد مارکس از دو جنبه بررسی می گردد: از دیدگاه سنتی تر یعنی قابلیت ماهیت سیاسی آن برای کمک به نظریه ی فمینیسم و از دیدگاه دیالکتیکی که در ورای محدودیت های ماهیتی، دربردارنده ی مفاهیم و اشاراتی برای ساختمان نظریه ی فمینیستی می باشد.
مباحث مطرح شده در نوشته های « پیشا اقتصادیِ » مارکس، نقدهای رادیکالیست بر ایده آلیسم آلمانی. مارکس با مطرح ساختن «ماتریالیسم» در مقامِ شالوده ی نظریه ی خود، تقسیر اقتصادی اش از تاریخ را شکل می دهد، نظریه ای که به خود عمل تولید مرکزیت می بخشید. مارکس، «ایده آلیسم» را از طریق ردّ اولویت هایش کنار می نهد. اما خود دیالکتیک که راهی برای درک رابطه ی میان جهان تجربی و جهان ایده ها ست را نادیده نمی گیرد و این مساله گواه آن است که ماتریالیسم مارکس نمی تواند به شکلی از تجربه گرایی که در آن وجود جهانی «ابژکتیو» و ایستا مسلم فرض می شود، تقلیل یابد.
برای مثال در ایدئولوژی آلمانی بحثی پیرامون تقدم « تولید حیات « پیش از « ساخت تاریخ» وجود دارد. ماتریالیسم موجود در این تصور برای فمینیست های مارکیسست، امیدبخش و برای منتقدانی چون مک کینون مساله ساز بوده است، منتقدی که این جایگاه ماتریالیسم را در تجربه گرایی سنتی بهمراه توان بالقوه اش برای «عینیت» ماتریالیستی سرکوبگر مجسم می انگارند. فهم این که چگونه از سخن مارکس دیدگاه های گوناگونی منشعب می شوند، کار آسانی است. وقتی مارکس می گوید « انسان برای آنکه قادر به ساخت تاریخ باشد، می بایست در جایگاهی باشد تا زندگی کند» و به ما یادآور می شود که زیستن « پیش از هر چیز دیگر» مستلزم «خوردن، آشامیدن، مسکن، پوشاک و چیزهای دیگر است» (۱۹۷۵, ۵:۴۲)، یقیناً سعی دارد بحثی بنیادین برای مرکزیت بخشیدن به دغدغه هایی که از لحاظ تاریخی متعلقِ به حوزه ی زنان بوده است را مطرح سازد. مارکس حتی صراحتاً کار معمول زنان را بعنوان بنیان ناشناخته ی تاریخ رسمی تعریف می کند. « از این رو تولید ابزارها برای ارضاع این نیاز ها و یا همان تولید خود زندگی مادی، اولین کنش تاریخی ست. در واقع این کنشی ست تاریخی، شرطی اساسی در تمام طول تاریخ که امروز هم چون هزاران سال پیش باید هر روزه و هر ساعت برآورده گردد تا حیات انسانی ادامه یابد». از سوی دیگر در مواقعی مارکس رویکرد خود را با آنچه به تجربه گرایی سنتی شبیه است، یکی می داند که این تجربه گروی «عینیت علمی» را بر هر آن کس که از تحصیلات آکادمیک عالی محروم باشد، تحمیل میکند. « در واقع افرادی که در فرایند تولید فعالانه شرکت می جویند به شیوه ای مشخص به این روابط سیاسی و اجتماعی معین راه می یابند. مشاهده ی تجربی در هر نمونه ی مستقل باید ارتباط ساختارِ سیاسی و اجتماعی را با تولید بصورت تجربی و بدون هر گونه تامل و پیچیدگی آشکار کند». مارکس اصرار دارد که « از انسان های فعال و واقعی» بهمراه « روند زندگی واقعی شان» شروع کرده و رویکردهای دیگر را چونان اشباحی که « در مغز انسان ها شکل گرفته اند» تحقیر می کند.
هر چند مارکس بر این باور ست که ایده آلیسم هگل را بر واقعیت تاریخی و مادی استوار می سازد و با این که حقایق خود را «تجربی « می خواند، لیکن روش او تجربی نیست و جهان مادی را همان گونه که هست در نظر نمی گیرد. بلکه روش او دیالکتیکی بوده و بر پویایی میان تجربه ی انسانی و دنیای مادی تاکید نموده و تغییر مدام که همان تاریخ انسان باشد را بدیهی فرض می کند. نفوذپذیری مرز میان سوژه و ابژه و تاریخ گرایی در نظریه ی دیالکتیکی، هر دو با هم مانع از تقلیل دیالکتیک به تجربه گرایی ایستا شده و ازواقعیت مادی مشخص مارکس در مباحث بعدی اش مستقل عمل می کند، اساسی که در ادامه به وعده ی «فمینسستی» خود که در صفحات آغازین فلسفه آلمانی نوید آن را میداد، جامه ی عمل نپوشاند. زیرا که نظریه ی مارکسیستی تاکید خود بر مساله ی زنان را دنبال نکرده و در عوض زنان را به تولیدگران صرف تقلیل داده و از سرکوب آنها بهمراه دیگر اعضاء پرولتاریا تعریفی کلی ارائه می دهد.
ارگان های حسی انسان، خود محصول تاریخ اند؛ از این رو توانایی « انسان» برای دیدن، بخشی از فرایندی تاریخی ست. در چنین جهانی هیچ گونه تجربه گرایی صرف وجود ندارد که هر زمان مارکس از «طبیعت» سخن می گوید، آشکار باشد. درخت گیلاس در ایدئولوژی آلمانی مثالی آشکار از این موضوع است. مارکس استدلال می کند که از نگرگاه تجربی به دنیای طبیعت، درخت های گیلاس صرفاً بخشی از «طبیعت» نیستند که از دنیای انسانی جدا باشند؛ بلکه بازنمایی تاریخ اقتصادی اند و وقتی کسی به آنچه بنظر بخشی از طبیعت است می نگرد، آنچه می بیند در واقع محصول تجارت جهانی است. این به هیچ وجه با تجربه گرایی سنتی و مرسوم تناسخی ندارد.
« مالکیت خصوصی و کمونیسم» در دست نوشته های ۱۸۴۴ دوباره واقعیت مادی/ اساسی که خوشایند فمینیست ها ست را ارائه می کند اما در واقع آنچه بیشتر نوید بخش می نماید روشی است که مارکس اتخاذ می کند. مارکس در نقدش بر « کمونیسم خام» روابط میان جنسیت ها را به مثابه ی معیاری برای تمام آنچه در جامعه ارزشمند می شمارد، بکار می گیرد. تا حدی که زنان به منزله ی ابژه های جنسیتی منظور گشته، مردان خوار گشته و این چنین است جامعه ای که آنها در آن بسر می برند.
نگرش به زنان در مقام مازاد و خدمتگذار شهوت جمعی، نمود تحقیر بی نهایتی ست که در آن انسان برای خود می زید، زیرا که رازِ این رویکرد، بیانِ مبهم، قاطع، واضح و صریح خود را از رابطه ی زن با مرد و از شرایطی که تحت آن، رابطه ی مستقیم و طبیعیِ گونه ها درک می شود، کسب می کند. رابطه ی مستقیم، طبیعی و ضروری فرد به فرد ، رابطه ی زن با مرد است... آنگاه بر اساس این رابطه می توان درباره ی سطح تکامل کلی انسان قضاوت کرد. (۱۹۷۵, ۳:۲۹۵)
اما حتی این سطور امید بخش نیز بیشتر بخاطر اشارات روش شناسانه اش مهم است تا مفاهیم ماهوی. مارکس به رابطه ی میان زن و مرد به مثابه ی موجودات انسانی می پردازد، نه تنها به توانایی آنها برای تعامل بلکه به نیاز آنها به یکدیگر که تلویحا وجودآنها برای هم را به یک اندازه سوبژکتیو و ابژکتیو می داند.
« این رابطه در عین حال نشان می دهدکه نیاز انسان (مرد) تا چه حد به نیازی انسانی بدل می شود؛ و این که فردی دیگر در فردیت خود تا چه حد برای انسان (مرد) به نیاز بدل شده ، و این که تا چه حد انسان (مرد) در وجود یگانه ی خود هم زمان موجودی اجتماعی ست.»
چنین تقابلی میان جنسیت ها ممکن است بعنوان نمود نهایی «طبیعت » رو به تکامل انسانیت قلمداد گردد، اصطلاحی که برای مارکس نه تنها به آغاز تمدن بلکه مهم تر از آن به اوج آن اشاره دارد. حتی اگر این امکان وجود داشت که در این الگو زنان را بعنوان نمادهای «طبیعت» فرض کنیم، دلالت ها به کل، عکس آن چیزی بود که بصورت معمول استنباط می شوند. زیرا از آنجا که مارکس، سوژه و ابژه را نقیضِ هم نمی داند؛ « سنت « یا تاریخ و « طبیعت « نزد وی دقیقاً اصطلاحاتی از نوع برابرنهاد نیستند. از نگرگاه لیبرال ها دست کم از عصر روشنگری به بعد، تاریخ هم چون محصول خرد آدمی انگاشته می گردد. اما نظریه ی لیبرال از یک سو خرد و تاریخ و از سوی دیگر خرد

و طبیعت را در تعارض با هم می بیند . مارکس دقیقاً به این خاطر که میان ابژه های ملموس و سوژه های کمتر ملموس ضدیتی مطلق نمی یابد، چنین تعارضی را نمی بیند. بلکه «جامعه، وحدت کامل انسان با طبیعت است– رستاخیز حقیقیِ طبیعت– تحقق طبیعی شدن انسان و تحققِ انسانی شدن طبیعت» (۱۹۷۵, ۲۹۸;۳). جامعهْ طبیعی است و علم (یا خرد) اساساً نمی تواند از حیات «حسی» منتزع گردد.
انسان ابژه ی بلاواسطه ی علوم طبیعی است؛ زیرا ذات حسی و بلاواسطه برای آدمی بلافصل حس انگیزی انسانی است ... اما طبیعت ابژه ی بلاواسطه ی علوم انسانی است: اولین ابژه ی انسان، طبیعت و حسگری ست.... خود عنصرتفکر– عنصر بیان زنده ی تفکر که همان زبان است– از طبیعتی حسی برخوردار است. واقعیت اجتماعی طبیعت و علوم طبیعی انسانی یا علوم طبیعی انسان عباراتی یکسانند. (مارکس،۱۹۷۵، ۳:۳۰۴)

حتی اگر این سطور را از تاریک ترین زوایا در نظر بگیریم – یعنی از واژه ی man معنای لفظی آن که مرد است و آگاهانه زنان را مستثنی می کنند، استنباط کنیم– هنوز هم باید پذیرفت که « مرد» بدون این که طبیعی باشد نمی تواند متمدن و یا کاملا عقلانی گردد. اگر یک انسان کامل، موجودی آگاه باشد (همان معنایی از آگاهی که مارکس در نوشته هایش تشریح می کند) آنگاه دیگر تضادی میان خرد و طبیعت وجود نخواهد داشت، تضادی که برای زنان در نظریه ی دیالکتیکی اثرات بسیار مخربی بهمراه داشت است.
اما آیا به رسمیت شناختن زنان پیامد ناگزیر خودِ روش دیالکتیکی است؟ آیا از میان بردن تقابلِ میان سوژه و ابژه، خرد و طبیعت، آن نقش اساسی که زنان در نظریه ی مارکس ایفا می کنند را ایجاب می کند؟ احتمالا جواب منفی است. مخصوصا وقتی که ماهیت نوشته های هگل را بخاطر آوریم و مشخص گردد که هگل توانست برای نقش « اخلاقی» و « عقلانی» زنانِ در خانواده دلیل آورد. این ایده که روش « الزاماً « به یک نتیجه گیری بنیادین و مشخص منجر می شود از تما یلی به « جهان شمولیت»، اعتقاد به شکلی سنتی از لزوم منطقی (که اغلب با « ابژکتیویته» ارتباط داده می شود) حکایت می کند که چنانچه بیش از حد به آن بها داده شود، می تواند اهمیت سوبژکتیویته در دیالکتیک را تضعیف نماید. مارکس احساس می کند ناگزیر است تا همان ادعاهای همیشگی پیرامون جهان شمولیت را عنوان نماید اما روش شناسی که او بکار می گیرد چنین کلیتی را ایجاب نمی کند. او در گزاره ای جامع چنین اظهار می کند : « ضمناً وقتی اشیاء بدین شکل در نظر آیند، بدان گونه که واقعاً وجود دارند و حادث شده اند، هما نگونه که در ادامه بصورت آشکار تر خواهید دید، هر مساله ی عظیم فلسفی خیلی آسان به واقعیتی تجربی تجزیه می شود.» (مارکس، ۱۹۷۵، ۵:۳۹). علاوه بر این، مارکس می پندارد هرگاه این درک حاصل گردد که وجود مالکیت خصوصی « ما را چنین جاهل ساخته» که تنها می توانیم جهان را در قالب سوژه و ابژه ببینیم، نابودی مالکیت خصوصی بعنوان تنها راه حل ممکن، محقق خواهد شد. اما به جای آنکه آن را در چنین بحث گسترده ای قرار دهیم که روش دیالکتیکی، نتایج مشخصی را ایجاب می کند، اجازه دهید این امکان را در نظر بگیریم که مشاهده ی جهان بصورت دیالکتیکی بیشتر از نتایج مشخص جلوگیری میکند که از آن نتایج در این مصداق محدود ممکن است این قابلیت باشد که به زنان به چشم ابژه نگاه شود ؛ موضوعی که از لحاظ سیاسی بسیار مخرب توصیف شده است.
وقتی مارکس استدلال می کند که « لغو مالکیت خصوصی ...رهایی کامل از تمامی حواس و ویژگی های انسانی ست، هرچند دقیقاً بخاطر همین رهایی است که تمام این حواس و صفات چه سوبژکتیوانه و چه ابژکتیوانه انسانی شده اند،» نگاه او به سوبژکتیویته و ابژکتیویته نسبت به راهکارش برای رهایی انسان از طریق لغو مالکیت خصوصی، بطور بالقوه ای « رادیکال « تر است. زیرا در تقابل با ادعاهایی که خود نسبت به پاسخ های سیاسی جهانشمول مطرح ساخته، مارکس در واقع روشی برای آزادی از کرانمندی های « ابژکتیویته» ی تجربی و پیش فرض های « ابژکتیویته ی علمی» نااندیشیده، فراهم می آورد که حقیقت را از دریافت های سوبژکتیوِ دانشمندانه منفک می انگارد. حواس و ویژگی های انسانی کاملاً انسانی شده اند زیرا که آنها جهان عینی را به منزله ای بخشی از خود درک می کنند. هیچ حقیقت محضی وجود ندارد جز فعالیت انسانی. افراد می توانند، و در واقع می بایست خود رابه جهانی ببازند که در تلاش اند آن را بفهمند. « چشم، چشمی انسانی شده است تنها بدان خاطر که ابژه ی آن به ابژه ی انسانی ، اجتماعی بدل شده است– ابژه ای که توسط انسانی برای انسانی دیگر ساخته شده است. از این رو حواس مستقیماً در عملکرد خود نظریه پرداز شده اند... نیاز یا لذت متعاقباً ماهیت خودمحور خویش را از دست داده و طبیعت با بدل شدن به دست مایه ای انسانی، کابرد محض خود را از کف داده است. « مارکس، ۱۹۷۵، ۳:۳۰۰).
با نظریه پرداز خواندن این حواس، جایگاهی سوبژکتیوِ خود آگاهانه ای را نسبت به جهان عینی بدیهی فرض می کنیم. حواس فعال اند و هم چنان که جهان آن ها را شکل می دهد، خود شکل می دهند. هیچ ابژه ایستا و هیچ سوژه ی ایستایی وجود ندارد؛ مرز میان اندام ها و ابژه ها ی ادراکِ حسی نفوذپذیر است. از این رو در تقابل با این مفهوم تجربه گریِ محض که چشم انسان را به منزله ی پذیرنده ی منفعلِ جهانی ابژکتیو می انگارد که تاثرات از جهان را « همان گونه که هست» بدون آنکه اساساً در این فرایند تغییری در آن پدید آید، دریافت می کند؛ مارکس اندام حسی انسان را به همان اندازه که در کنش ادراک درگیرند در واقع برساخته ی محیط می داند. حواس انسانی در جهان هم فعال تر و هم آسیب پذیرترند.
دیدگاه تجربه گرا برای امکان ادراک امر « فاقد–خود» دلیل می آورد این مفهوم با استدلال مارکس برای از میان بردن نفس از «لذت» انسانی حواس متفاوت است. در حالیکه جهان تجربی حضور خود را مسجل می سازد، به تعلیق در آوردن نفس یا سوبژکتیویته ، وجود « خودی» کامل را پیش فرض می گیرد؛ در مقابل مارکس مفهومی (دریافتی) متفاوت از «خود» ارائه می دهد که حدودش نفوذ پذیر و پذیرای تاثیرات از جهان مادی اند. « واضح است که چشم انسان در مقایسه با چشم غیر انسانی و ابتدایی، به شکلی متفاوت از اشیاء محظوظ می شود، و گوش در مقایسه با گوش ابتدایی به شکلی متفاوت و به همین ترتیب... ساخت حواس پنج گانه کار و فعالیت کل تاریخ جهان، از آغاز تا به امروز بوده است» (مارکس، ۱۹۷۵، ۳:۳۰۱–۰۲)
نگرگاه دیالکتیکی به وابستگی های خرد، طبیعت و تاریخ (که از همبستگی سوبژکتیویته و ابژکتیویته ناشی می شود) این شناخت را ایجاد می کند که شاید تاریخ آن چیزی نباشد که بنظر می آید. « در مفهوم کلی تاریخ از آغاز تا کنون این بنیان واقعی از تاریخ یا اساساً نادیده گرفته شده است یا هم چون امری فرعی تلقی شده است که کاملاً با روند تاریخ نا مرتبط است.... با این حساب مفسرانی که چنین برداشتی از تاریخ داشته اند، تنها قادر بوده اند تا تاریخ را از دریچه ی حوادث سیاسی چشمگیر و نزاع های مذهبی و دیگر درگیری های نظری بنگرند و به ویژه در خصوص هر دوره ی تاریخی که ناچار بوده اند تا تصور آن دوره را مطرح سازند.» (مارکس، ۱۹۷۵، ۵:۵۵). تمرکز مارکس بر بنیادی ترین روابط میان موجودات انسانی و جهانی که آنها می سازند به وی این اجازه را می دهد تا تاریخ را به شکلی بازتعریف کند که با منافع / علایق افرادی که از « وقایع سیاسی چشمگیر و نزاع های مذهبی و دیگر نزاع های نظری « کنار گذاشته شده اند، سازگار است.
آنگاه ، آفرینش زندگی، خود عمل سکس، نزد مارکس می تواند به مثابه ی اولین کنش تاریخی قلمداد گردد زیرا که او به خود این امکان را می دهد تا بیش از آنچه « از لحاظ تجربی» عیان است ببیند. « تقسیم بندی کار...در اصل چیزی نبود جز تقسیم بندیِ عمل جنسی» (۱۹۷۵، ۵:۴۴). تاریخ زمانی آغاز شد که «تقسیم کار» ماشینی (بدنی) شکلی اجتماعی یافت. زندگی خلق می شود و باید ادامه یابد، انسان بواسطه ی « استعداد ذاتی (مانند قدرت بدنی، نیازها، اتفاقات و غیره) « (۱۹۷۵، ۵:۴۴) شروع می کند به تصمیم گرفتن، و این که چگونه زندگی را حفظ کند و ابدی سازد. با پذیرفتن تقسیم کار به منزله ی امری اجتماعی و تاریخی و با تفکیک نا پذیر فرض گرفتنِ طبیعت از تاریخ انسان، امکان تغییر میسر می گردد. « تولید زندگی، هم زندگی خود فرد در کار و هم حیاتی جدید در تولید مثل] اُبرایان و دیگران بر خود تولید مثل به مثابه ی شکلی از کار،دست کم کاری برای زنان تاکید می ورزند [اینک هم چون رابطه ای دو جانبه بروز می کند: از یک سو در مقام رابطه ای طبیعی و از سوی دیگر هم چون رابطه ای اجتماعی» (مارکس، ۱۹۷۵، ۵:۴۳). وقتی موجودات انسانی آگاهی از توانایی شان برای خلق و ایجاد زندگی و تاریخ را از دست می دهند و در عوض زندگی را هم چون داده ای تغییر ناپذیر ، منجمد و « ابژکتیو» می پذیرند، به بردگان جهان بدل می شوند. این بردگی – « اولین شکل (مالکیت) در خانواده نهفته است جایی که همسر و کودکان بردگان شوهرند» (۵:۴۶)– نتیجه ی جایگاهی انفعالی نسبت به جهان مادی « ابژکتیو» است، نتیجه ی به دست فراموشی سپردن سوبژکتیویته ی لازم برای ساختن تاریخ است.
در این جا قصد نداریم از این گفته ها استدلال کنیم که مارکس « ایده آل گرا» یا « نسبی گرا» ست. او امکان تغییرات انقلابیِ اجتماعی و سیاسی را از طریق تغییری خشک و خالی در آگاهیِ یا نگرش عقلی نسبت به جهان مادی، استدلال نمی کند، لیکن خود روش دیالکتیکی دیدگاهی از جهان مادی را ایجاب می کند که برای آگاهی نقش فعالی قائل باشد. مرز نا متعین میان ابژه و سوژه به برخوردی میان آگاهی و تاریخ مادی مولد نیاز دارد. با تقلیل بعد ماتریالیستی تفکر دیالکتیکی به « تجربه باوری»، می توان مفهومی غلط یا دست کم ساده انگارانه از « ابژکتیویته» را به جهان تحمیل ساخت. هیچ جهان ابژکتیوی وجود ندارد که انسان بتواند بدان اشاره کند (دلالت کند)؛ هیچ نقطه ی ارشمیدوسی وجود ندارد.
به دو دلیل نظریه ی دیالکتیکی که توان بالقوه ی آن در اینجا بدست مارکس نمود یافته است، برای زنان نوید بخش ظاهر می شود. « در هم آمیختگی» روش شناسانه ی سوژه و ابژه در دو شکل که برای زنان نوید بخش است، خود را عیان می سازد و بیشتر بر روش مبتنی ست تا این که بر پیشامد ترجیحات سیاسی متکی باشد. مرزهای نفوذپذیر و متغیر میان سوبژکتیویته و ابژکتیویته، ابژه ساختن از زنان بویژه پیوند دادن زن با طبیعت، درک شدن توسط مرد «بیرونی» و تضاد زن با عقلانیت و تاریخ را مانع می شود. ثانیاً آسیب پذیری مداوم سوبژکتیویته و ابژکتیویته نسبت به یکدیگر نیازمند این شناخت است که بدانیم اندام هایی که انسان بواسطه ی آنها جهان تجربی را درک می کند خود توسط جهان شکل می گیرند و آن « مفروضات « مانند

تعریف آن چیزی که جهان را می سازد، باید به چالش کشیده شوند. بدین جهت فعالیت هایی که تاریخی « خصوصی» (شخصی) از استثنائات را ساخته اند را می توان در پرتویی تازه دید، شاید در مقام مرکز تاریخ اما مهم تر از آن به مثابه ی محصولی اجتماعی (تا این که محصولِ مفهومی راکد از طبیعت) که مستعد دگرگونی و تغییر است.

اندیشه ی دیالکتیکی امکان گذاری رادیکال از تصوری تجربی از ابژکتیویته را داراست، زیرا که اجازه نمی دهد مرز میان سوبژکتیویته و ابژکتیویته آنقدر ثابت بماند که فرمی ایستا و نا متغیر بخود بگیرد. این که مک کینون آگاهی فمینیستی را با «ماتریالیسم « زنانه یکی می گیرد ممکن است با تفسیر سوبژکتیویته و ابژکتیویته در اندیشه ی دیالکتیکی سازگار و هم خوان باشد اما به اندازه ی کافی عمق ندارد. این موضوع از سختی سخن گفتن پیرامون تفاوت میان تجربه اندیشیده و نا اندیشیده یا تفاوت میان تجربه در زمان حدوث و پس از سپری شدن زمان، اجتناب می کند. در فرو ریختن مرزهای میان سوبژکتیویته و ابژکتیویته، مک کینون به سادگی وجود هرگونه تنشی میان این دو را انکار می کند که به اندازه ی دعوی تجربه گرایان یا دیالکتیک گرایان غیر قابل قبول است؛ تجربه گرایانی که ابژکتیویته ی مطلق را از آن رو ممکن می دانند که می توان سوبژکتیویته را کاملا کنترل کرد، یا جدلیونی که ادعا می کنند جهان شمولیت از راه حلی « نهایی» برای تعارض دیالکتیکی منتج می گردد.

این نظریه که در اینجا ارائه گشت ممکن است خیلی به این نزدیک شده باشد که از مارکس چهره ی فمینیستی خود آگاه ارائه داده باشد که البته این گونه نیست. تلاش بیشتر بر این بوده است تا ثابت کنیم راهی برای اندیشیدن پیرامون جهان وجود دارد که تصدیق می کند عبارات « سوبژکتیویته» و « ابژکتیویته» بصورت بالقوه برای پرداختن به دغدغه ها ی نظریه ی فمینیستی راه گشایند. از میان بردن این مفهوم از ابژکتیویته یا کنار گذاشتن دوگانگی، تنش یا « مشکل» میان ذهن و جهان « بیرونی» آن گونه که برخی از فمینیست ها عنوان می کنند، ممکن است موجب محروم گشتن فمینیست ها از هزاران سال° تاریخ فلسفی گردد. به نفع نظریه پردازان فمینیست است تا به «آسانی « از تاریخ انسان چشم پوشی نکنند زیرا که این تاریخ تنها بعنوان تاریخ مردان بازشناخته می شود. این گونه خود– انزوایی در حکم پذیرش گزاره ی ی ویرانگرِ معادل بودن»مرد» با « انسان» است.

منابع

بورستین، دنیل. ۱۹۵۳. نابغه ی سیاست امریکا. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو.

آیزن استاین،ژیلا. ۱۹۸۱. آینده ی رادیکال فمینسسم لیبرال. نیو یورک: انتشارات لانگ من.

الشتاین، ژان بتکه. ۱۹۸۱. مرد عمومی، زن خصوصی. پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون.

فلاکس، جین. ۱۹۸۱. آیا فمینیست ها به مارکسیسم نیاز دارند؟ در ساخت نظریه ی فمینیستی. نیو یورک: لانگمن.

گیلیگان، کارول. ۱۹۸۲. به صدایی دیگر. کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد.

هارتمن، هیدی. ۱۹۸۱. وصلت ناخوشایند مارکسیسم و فمینیسم : به سوی اتحادی پیشرونده تر.

هارتسوک، نانسی. ۱۹۸۳. پول، سکس و قدرت. نیو یورک: لانگمن.

هارتز، لوئیز. ۱۹۹۵. سنت لیبرال در آمریکا. نیو یورک: هارکورت، بریس اند وورلد.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. ۱۹۶۷. فلسفه ی حق هگل. ترجمه. تی. ام. ناکس. نیو یورک: انتشارات دانشگاه آکسفورد.

مک کینون، کاترین. ۱۹۸۲. فمینیسم، مارکسیسمف روش و دولت: برنامه ای برای نظریه. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو.

مارکس، کارل. ۱۹۷۵. آثار منتخب مارکس–انگلس. لندن: لورنس و ویشارت.

میل، جان استوارت. ۱۸۵۱. دستگاهی برای منطق. دو جلد. لندن: جان دبلیو. پارکر.

اُ براین، ماری. ۱۹۸۲. نظریه ی فمینیستی و منطق دیالکتیکی. شیکاگو : انتشارات دانشگاه شیکاگو.

اُ براین، ماری. ۱۹۸۳. سیاست بازتولید. لندن : روتلج و کگان پل.

اُلمن، برتل. ۱۹۷۶. بیگانگی. کمبریج : انتشارات دانشگاه کمبریج.

پیتکین، هنا. ۱۹۸۴. غذا و آزادی در فلوندر. نظریه ی سیاسی، ۱۲: ۴۷۶–۹۰.

رینگ، جنیفر. ۱۹۸۵. انقیاد زنانِ میلز: محدودیت های روش شناسانه ی فمینیسم لیبرال. مروری بر سیاست، ۴۷:۲۷–۴۴.

رودیک، سارا. ۱۹۸۳. تفکر مادرانه، مطالعات فمینیستی، ۶: ۳۴۲–۶۷.

سیگل، جرولد. ۱۹۷۸. سرنوشت مارکس: شکل زندگی. پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون.

تایلر، چالز. ۱۹۶۶. مارکسیسم و تجربه گرایی. در نسخه ی برنارد ویلیامز و الن مونته فیوره، فلسفه ی تحلیلی بریتانیا. لندن : روتلج و کگان پل.

تاکر، رابرت. ۱۹۶۷. فلسفه و اسطوره در کارل مارکس. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.

وارن، اسکات. ۱۹۸۴. پیدایش نظریه ی دیالکتیکی. شیکاگو : انتشارات دانشگاه شیکاگو.

من از نوشتار زنان سخن خواهم گفت: از اینکه این [نوشتار] چه خواهد کرد. زن باید خویشتن خود را بنویسد: باید از زنان بنویسد و آنها را به نوشتار بیاورد، نوشتاری که زنان از آن نیز، همچنانکه از بدن هایشان، دور رانده شده اند – به همان دلایل، به موجب همان قوانین، و در راستای رسیدن به همان اهداف ویران کننده. زن باید با حرکت خود، خودش را وارد متن کند – درست همانطوری که وارد جهان و تاریخ میشود.

آینده دیگر نباید توسط گذشته تعیین شود. انکار نمیکنم که تأثیرات گذشته همچنان با ماست. اما من از تقویت کردن این تأثیرات با تکرار کردنشان، از دادن [خصلت] مهارناپذیری هم ارز سرنوشت به آنها، و از خلط کردن امر زیست شناختی با امر فرهنگی پرهیز میکنم. این پرهیز ضروری است.

از آنجا که این اندیشه‌ها در حوزه ای تنها به این دلیل مطرح میگردند تا پرده از حقیقت اموری برداشته شود، ضرورتاً داغ عصر ما را بر پیشانی دارند – عصری که در طی آن امر جدید از امر کهنه کنده می‌شود و دقیق تر آنکه امر جدید (مؤنث) از امر کهنه (مذکر) جدا میشود.

بنابراین، از آنجا که زمینه ای برای آغاز گفتار جدیدی وجود ندارد، بلکه تنها چیزی که در اختیار داریم زمین سترون هزاران هزار ساله‌ای است که باید ویران شود، این ضرورت نهایتاً دو جنبه و دو هدف دارد: فروپاشیدن و ویران کردن؛ پیش بینی کردن آنچه پیش‌بینی ناپذیر است و طرح ریختن چشم اندازی از آن.

من اینها را به عنوان یک زن، خطاب به زنان مینویسم. وقتی میگویم «زن»، از زن در نبرد اجتناب ناپذیرش با مرد متعارف و معمول سخن میگویم، و از یک سوژه‌ی زنانه‌ی عام که میباید زنان را سر عقل آورد و حضور در تاریخ ِ شان را به آنها بازگرداند. اما نخست باید گفته شود که به رغم سرکوب گسترده‌ای که همواره [زنان را] در « سیاهی» نگاه داشته است – تاریکی و سیاهی ای که مردان همواره تلاش کرده اند زنان را وادار به پذیرفتن آن به عنوان مظهر خودشان بکنند – در حال حاضر هیچ زن عام، و هیچ زن نوعی وجود ندارد. به آنچه که زنان همگی در آن شریک‌اند اشاره خواهم کرد. اما آنچه در زنان مرا برمیانگیزاند گوناگونی و غنای بی حد و مرز ِ ساخت‌های فردی آنهاست: نمیتوانید از میل جنسی زنانه ای سخن بگویید که متحدالشکل [در افراد مختلف]، همگون و قابل طبقه بندی و کدگذاری باشد – همانطور که نمیتوانید درباره‌ی مشابهت یک ناخودآگاه به ناخودآگاه دیگر حرف بزنید. تخیل زنان بی کرانه است، درست مثل موسیقی، نقاشی، و نوشتار: سیلان فانتاسم های آنها باورنکردنی است.

بارها از توصیفی که یک زن از دنیای خودش میکند مبهوت شده ام، [توصیف ِ] جهانی که این زن از اوان کودکی به طور مخفیانه در آن رفت و آمد داشته است. یک دنیای کندوکاو و بسط دانش، با تجربه های تنانه و بر مبنای به آزمون گذاشتن ِ سیستماتیک آن دانش، پرسشی شوقمندانه و دقیق از شهوانیت تناسلی خویش. این تجربه‌ی به غایت غنی و ابتکاری، بویژه در خصوص خودارضایی، تجربه ای است طولانی و ملازم با تولید اشکال، یک کنش زیباشناختی تمام عیار، که در آن هر مرحله از اشتیاق تصویری پرطنین ترسیم میکند، همچون تصنیفی گوش نواز، چیزی زیبا. زیبایی دیگر ممنوع نخواهد بود.

آرزویم آن است که این زن بتواند این امپراطوری منحصربه فرد خود را به تصویر درآورد، به نحوی که زنان دیگر، یعنی دیگر فرمانروایان به رسمیت شناخته نشده نیز، بتوانند آن را همنوا با او فریاد بزنند: من هم طغیان میکنم؛ امیالم امیال جدیدی زاده اند، تنم آوازهای نامعمولی را از بر است. بارها و بارها چنان خود را سرشار از امواج سهمگین احساس کرده ام که حس میکنم دارم منفجر میشوم – تصویر این انفجار به مراتب زیباتر از تصویر آن درقالب نهاده شدن و برای بدست آوردن ثروتی گند چوب حراج خوردن است. و من هم هیچ چیز نگفتم، هیچ چیز بروز ندادم، دهانم را باز نکردم، من سهمم را از جهان به دلخواه خودم از نو رنگ آمیزی نکردم. خجالت کشیدم. ترسیدم، و شرم و ترسم را فروخوردم. به خودم گفتم: تو دیوانه ای! معنای این امواج، این سیلان ها و این طغیان ها چیست؟ زن پرخشم و خروش و بی حد و مرزی که در کودکی غسل تعمید داده شده، در جهل نسبت به خودش نگاه داشته‌شده، و به دست قضیب محوری ِ پدر و مادرانه – زن و شوهرانه به ورطه ی خود کم بینی فرو افتاده، هنوز بابت اهمالی که کرده است از نیروی خود شرمنده نیست؟ آیا زنی که متحیر و شگفت زده از غوغای غریب غریزه های خویش است (چرا که به او باورانده اند که یک زن دمساز و نرمال نوعی آرامش الهی دارد)، تاکنون خود را به خاطر هیولاوش بودن سرزنش نکرده است؟ زنی که میل سرخوشانه ای در خود احساس میکند (به آواز خواندن، نوشتن، جرئت کردن برای سخن گفتن، خلاصه عرضه کردن چیزی جدید)، تاکنون تصور نکرده است که بیمار است؟ خب، بیماری شرم آور او این است که در برابر مرگ مقاومت میکند، که دردسر درست میکند.

و چرا نمینویسید؟ بنویسید! نوشتار از آن شماست، شما از آن شما اید؛ بدنتان از آن شماست، بگیریدش. من میدانم چرا [تاکنون]

ننوشته‌اید. (و چرا خود من تا قبل از بیست و هفت سالگی ننوشتم.) چرا که نوشتار برای شما هم خیلی مرتفع و هم خیلی بزرگ است، باید حریم آن را برای بزرگان محفوظ نگاه داشت – یعنی برای «مردان بزرگ»؛ و این «چرند» است. با این حال، شما گاهی هم نوشته‌اید، اما مخفیانه. و این خوب نبوده است، چرا که در خفا بوده، و به خاطر آن خودتان را سرزنش کرده اید، چون تمام راه را نرفته اید؛ یا اینکه به صورت کنترل نشده ای نوشته اید، درست مثل زمانی که مخفیانه خودارضایی میکنیم، خیلی دور نمیشویم، تنها میخواهیم کمی از تنش درونی مان بکاهیم و خصومتی هم با کسی نداریم. و بعد به محض اینکه کارمان تمام شد و ارضا شدیم، از خودمان فاصله میگیریم و احساس گناه میکنیم – تا بخشوده شویم، یا فراموش کنیم، تا کاری را که کرده ایم تا دفعه ی بعدی کتمان کنیم.

بنویسید، نگذارید کسی مانعتان شود، نگذارید چیزی متوقفتان سازد: نه خرد مرسوم، نه ماشین کودن سرمایه داری، که انتشاراتی هایش حقه باز اند؛ بازگو کننده های چاپلوس تکالیف تعیین شده از سوی اقتصادی که علیه ما در جریان است و بر گرده هایمان سنگینی میکند؛ و نه خود شما. خوانندگان از خود راضی و خودبین، مدیران انتشاراتی ها و رئیسان کله گنده ی متون حقیقی دل خوشی از متن های واقعاً زنانه ندارند – یعنی از متن های زنانه–جنسی شده. این متن ها آنها را به وحشت میاندازند.

من زن را مینویسم: زن باید زن را بنویسد. و مرد، مرد را. بدین ترتیب در اینجا تنها یک ملاحظه ی ضمنی نسبت به مرد در کار خواهدبود؛ این بر عهده ی خود مرد است که بگوید مردانگی و زنانگی او در کجاست: این تنها زمانی مورد توجه ما قرار خواهدگرفت که خودِ مردها چشمانشان را باز کنند و خود را درست ببینند.

حالا زنان از دوردست بازمیگردند، از همیشه: از «بدون،» از بوته زاری که در آن جادوگران زنده نگاه داشته شده اند، از پائین، از فراسوی «فرهنگ»؛ از کودکی شان که در آن مردان همواره تلاش مذبوحانه ای میکرده اند تا آنها را به فراموشی بسپارند، و به فراغتی ابدی محکومشان کنند. دختران کوچک و بدن های بی نزاکت آنها به بند کشیده شده، به خوبی تحت کنترل قرار گرفته، و در آئینه ای سالم و دست نخورده برای خود آنها حفظ شده است. منجمد شده. اما آنان هنوز هم از آن زیر در جوش و خروش اند! و برای پاسبان های جنسی جلوگیری از بازگشت تهدیدآمیز آنها چه دشوار خواهدبود – هیچ پایانی برای این تهدید قابل تصور نیست. [این پایان] تنها با ناپدیدشدن نیروهای هر دو سوی نبرد ممکن است، نبردی که قرن هاست در توازن ناپایدار این بن بست جریان دارد.

آنها اینجا هستند، در حال بازگشتن، بارها و بارها از راه میرسند، چرا که ناخودآگاه تسخیر ناپذیر است. آنها درگیر دوری باطل گشته اند، در اتاق تنگی حبس شده اند که در آن به نحو مهلکی مغزشان را شستشو میدهند. شما موظفید آنها را به زندان بیافکنید، از سرعتشان بکاهید، خود را از روتین کهنه ی آپارتاید رها سازید، اما تنها برای یکبار. به محض اینکه آنها شروع کردند به حرف زدن، همان موقع که تازه دارند نام شان را از بر میکنند، میتوان به آنان فهماند که قلمروشان سیاه است: چرا که شما افریقا هستید، شما سیاه هستید. قاره ی شما تاریک و سیاه است. سیاهی خطرناک است. نمیتوانید چیزی را در سیاهی ببینید، میترسید. حرکت نکنید، زمین میخورید. زیاد به جنگل نروید. و بدین ترتیب است که این وحشت از سیاهی را درونی کرده ایم.

مردان بزرگ ترین جرم ممکن را علیه زنان مرتکب شده اند. زیرجلدی و با بی رحمی تمام خود زنان را مجبور کرده اند که به هم جنسان خود نفرت بورزند، که دشمنان خودشان باشند، تا نیروی عظیمشان را علیه خودشان به کار گیرند، تا نابودکننده ی نیروی جنسی سرشار خود باشند. آنها برای زنان یک آنتی–نارسیسیسم ساخته اند. نارسیسیسمی که به خودش تنها از آن رو عشق میورزد تا به خاطر آنچه که زنان فاقد آن هستند مورد عشق ورزی قرار گیرد! آنها منطق ننگ آور ضدِ عشق ورزی را برساخته اند.

ما نابه هنگام ها، ما واپس زده شدگان از فرهنگ، دهان های دوست داشتنی مان از گرده انباشته شده و بسته شده است، بادمان از ما مسترد شده است، ما لابیرنت ها، نردبان ها، فضاهای لگدمال شده، گله ها – ما سیاه و زیباییم.

ما پرهیاهو هستیم، و آنچه که از آن ماست بدون ترس از ضعیف شدن از دست ما میرود. نگاه ها و لبخندهایمان صرف شده اند؛ خنده ها همه از دهانمان به بیرون ریخت؛ خونهایمان جاری شد و ما خود را بی آنکه به پایانی برسیم ادامه دادیم؛ هیچگاه فکرهایمان را پنهان نکردیم، ردپایمان را، نوشتارمان را؛ و از فقدان و نداشتن نمیترسیم.

و چقدر خوشحالیم که حذف شده ایم، در تقسیم ماترک نادیده گرفته شده ایم؛ ما از خودمان الهام میگیریم، و بی آنکه از نفس بیافتیم به انقضا میرسیم. ما همه جا هستیم!

از حالا به بعد، چه کسی میتواند به ما نه بگوید، حتا اگر خودمان چنین بخواهیم؟ ما از همواره بازگشته ایم.

زمان آن است که زن جدید را با تلاش در شناختن او از قدیم رها سازیم – با دوست داشتن او به خاطر برگذشتن از او، و بی درنگ فرا رفتن از قدیم، با پیشروی او به سوی آنچه زن جدید خواهدبود، مثل تیری که از کمان پرتاب میشود با حرکتی که با موسیقی موزونی گوناگونی ها را کنار هم جمع میکند و از هم جدا میسازد، تا آنکه بیشتر از خودش دور شود.

میگویم ما «باید»، چرا که جز در مواردی نادر، تاکنون نوشتاری وجود نداشته است که زنانگی را بنگارد؛ استثنائاتی که بقدری نادر اند که پس از تعمق در ادبیات زبان ها، فرهنگ ها و اعصار فرد تنها از این رسالت بیهوده ی در جریان به حیرت خواهدافتاد. بدیهی است که شمار نویسندگان زن (با اینکه از قرن نوزده به تدریج افزایش یافته است) همواره به نحو رقت انگیزی ناچیز بوده است. این حقیقت بدردنخور و گمراه کننده ای است که از میان نویسنگان زن عده ی چندان قابل توجهی را نمیتوانیم بیابیم که اثرشان متفاوت از نوشتار مردانه باشد، این آثار زن را بیش از پیش در پرده ی ابهام قرار میدهند و یا بازنمایی های کلاسیک از آنان را بازتولید میکنند (به مثابه ی موجوداتی حساس، شهودی، خیال پرداز و غیره).

بگذارید در اینجا نکته ی معترضه ای را گوشزد کنم. وقتی از نوشتار مردانه صحبت کردم منظورم همین بود. به صراحت میگویم که چیزی به عنوان نوشتار نشان خورده (marked) وجود دارد؛ که تاکنون، به صورت گسترده و سرکوبگرانه ای یا مظنون بوده و یا تایید شده است، نوشتار همواره با اقتصادی لیبیدویی و فرهنگی – و همینطور سیاسی، و در واقع مردانه – به پیش رانده شده است؛ و این درست همان جایگاهی است که سرکوب زنان در آن اتفاق افتاده است، بارها و بارها، کمتر یا بیشتر آگاهانه، و به ترتیبی که بدین خاطر هراس آور است که غالباً مخفیانه و پنهانی بوده یا با افسون رازواره سازِ اساطیر تزئین شده است؛ این جایگاه همواره نشانه های تضاد جنسی (ونه تفاوت جنسی) را پررنگ کرده است ، در حالیکه زن هرگز مجال سخن گفتن نداشته است – این جدیت و نابخشودگی ای که در آن، نوشتار تنها امکان حقیقی تغییر است، فضایی که میتواند به عنوان سکوی پرشی برای اندیشه ی شورشی و تخریب گر عمل کند، جنبش آغازگر استحاله ی ساختارهای فرهنگی و اجتماعی. تقریباً تمام تاریخ نوشتار با تاریخ خرد (reason) خلط شده است، و این در حالی ست که نوشتار زمانی تنها یکی از پیامدهای خرد، گاه حامی و گاه از دلایل خاص آن بود. این خرد همواره همراه و در کنار سنت قضیبی بوده است. و به اندازه ی همان سنت خود–تمجید گر، خود–تشویق گر، و خود–شادباش گو است. با استثنائاتی، چرا که شکست هایی هم در کار بوده است – و اگر این برای آن نبود – من نمیتوانستم بنویسم (من–زن، فراری) – در آن ماشین غول پیکری که قرن ها حقیقت خودش را برساخته و بیرون داده است. شاعرانی بوده اند و هستند که میتوانند تا هر حدی چیزی را بواسطه ی اختلافی که با سنت دارند رها سازند– مردانی مستعد عشق ورزیدن به خود عشق و همینطور مستعد عشق ورزیدن به دیگران و خواستن آنها، [مستعدِ] تصور کردن زنی که میتواند جلوی این سرکوب بیاستد و خود را به عنوان سوژه ای عالی، برابر، و همینطور «ناممکن» برسازد، غیرقابل دفاع در یک چارچوب اجتماعی واقعی. شاعر به چنین زنی تنها با شکستن کدهایی که آن زن را بی اثر میسازند میتواند میل بورزد. پیدایی او میتواند اگر نه موجب انقلاب، که در نهایت انفجارهای مهیبی به دنبال داشته باشد.... گاه ظهور او در شکافِ حاصل از یک زمین لرزه اتفاق میافتد، که منجر به جابجایی سخت چیزها و خیزش فیزیکی اشیا میشود وقتی که هر ساختاری برای لحظه ای تعادلش را از دست میدهد و نوعی سبعیت زودگذر نظم همه چیز را برهم میریزد، و شاعر برای لحظه ای کوتاه چیزی را از زن جدا میسازد. بدین ترتیب است که Kliest خود را در اشتیاق به لمس حضور خواهران عاشق، دختران مادرگون، و خواهران مادرگون هلاک میکند، آنها که هرگز سرشان را از شرم پائین نمیاندازند. آنگاه که کاخ قاضیان از آنان بازپس گرفته شود دیگر زمان پرداختن است: مرگی ناگهانی و هولناک برای عناصر غیرقابل کنترل.

اما تنها شاعران – و نه رمان نویس ها، این هم پیمان های بازنمایی گرایی. چرا که شعر دارای امتیاز کسب قدرت از طریق ناخودآگاه است و ناخودآگاه، آن سرزمین بی کران دیگر، جایی است که در آن سرکوب شدگان میتوانند زنده بمانند: زنان، یا همانطور که هوفمان میگوید پریان.

او باید خویشتن خود را بنویسد، چرا که این نوشتن شورش جدیدی است که، آنگاه که لحظه ی رهایی او فرا میرسد، به او امکان آن را خواهد داد که گسست ها و استحاله های ضروری را در تاریخ خودش تحقق بخشد، نخست در این دو سطحی که نمیتوانند از هم تفکیک شوند:

a) شخصاً. با نوشتن خودش، زن به تنی بازخواهدگشت که از او مصادره شده است، که برایش به بیگانه ی مرموزی تبدیل شده است – پیکری علیل و مرده، که غالباً رفیق نابابی معرفی میشود که مایه ی شرمساری و سرافکندگی است. تن را که سانسور کنید همزمان نفس و سخن را هم سانسور کرده اید.

خودتان را بنویسید. تن شما باید شنیده شود. تنها آنگاه است که سرچشمه های عظیم ناخودآگاه فوران خواهند کرد. نفت ما سرازیر خواهدشد. در سرتاسر جهان، بدون دلارهای سیاه یا طلایی – ارزش های قیمت گذاری نشده ای که قواعد بازی قدیمی را تغییر خواهند داد.

نوشتن عملی است که نه تنها ارتباط سانسورنشده ی زن را با میل جنسی و با هستی زنانه اش محقق میکند و به او امکان دست یابی به قدرت ذاتی اش را میدهد؛ خوبی ها، لذت ها، اندام ها، و قلمروهای عظیم تنانه ی او را که تاکنون مهر و موم شده نگاه داشته شده اند به او بازمیگرداند، این [نوشتار] او را از ساختار تحت استیلای سوپراگو خلاص میکند، ساختاری که در آن زن همواره جایگاه گناهکار را اشغال کرده است (مرتکب همه ی گناه ها، گناهکار همه ی تغییرها: بخاطر داشتن میل ها، و

بخاطر میل نداشتن، بخاطر سردمزاجی، و بخاطر «زیادی هات» بودن؛ بخاطر اینکه در آن واحد هردوی اینها نیست؛ بخاطر بیش از حد مادرانگی کردن و اینکه بقدر کافی «مادر» نیست؛ بخاطر داشتن بچه و بخاطر نداشتن آن، بخاطر پرستاری کردن ها و نکردن هایش...) – برای رها کردن او بواسطه ی این کاوش، این کار تحلیل و تبیین، این رهایی متن شگفت انگیز خود اوست که او باید بیاموزد که سخن بگوید. یک زن بدون تن، لال، و کور احتمالاً نخواهدتوانست جنگجوی خوبی باشد. او تقلیل پیدا کرده است به اینکه خدمتگذار مرد پرخشونت و سایه ی او باشد. ما باید زن جفاکاری را که مانع نفس کشیدن یک زن زنده ی دیگر میشود از میان برداریم. این نفسِ زن کامل است که باید ثبت شود.

b) عملی که همچنین نشانگر تسخیر موقعیت سخن گفتن توسط زن است، و نیز ورود ویرانگر او به تاریخ، که همواره مبتنی بر فرونشاندن او بوده است. نوشتن و بدین ترتیب پدیدآوردن سلاح خرد[باوری] برای خودش. تا بطور دلخواه خواهان و آغازگر شود، برای حق خودش، در هر سیستم نمادین، و در هر فرایند سیاسی.

اکنون برای زنان زمان آن فرارسیده است که به زبان نوشتار و گفتار شاهکارهای خود را به ریشخند بگیرند.

هر زنی رنج تلاش برای سخن گفتن را میداند. قلبش به تپش میافتد، گاهی کلاً واژه ها را فراموش میکند، رشته ی سخن از دستش خارج میشود – سخن گفتن چه جسارت و چه تخطی بزرگی است برای یک زن – حتی اینکه تنها دهانش را باز کرده باشد – در ملأعام. و رنج مضاعف آن است که ، حتی اگر این جسارت را بکند، واژه هایش به گوش های کر مردی ریخته میشوند که در زبان تنها سخنی را میشنود که در مردانگی گفته شده است.

تنها نوشتاری به قلم زنان و خطاب به آنان و تن دادن دائم به نبرد سخن گفتنی که همواره تحت استیلای ذکر بوده است خواهدتوانست زنان را به جایگاه دیگری جز آن جایگاهی که در آن قرار داده شده اند ببرد. زنان باید از این دام سکوت بگریزند. آنها نباید فریب پذیرفتن قلمرویی را بخورند که یا حاشیه خواهدبود و یا حرمسرا.

به سخنان زنی که در یک جمع عمومی سخن میگوید گوش دهید (اگر به طرز رقت انگیزی تسلط اش را بر خودش از دست نداده باشد). او سخن نمیگوید، تنها بدن لرزان اش را به جلو میراند، از خود میرود، پرواز میکند، تمام وجودش به صدایش میپیوندد، و این با تن اش است که پرشورانه «منطق» سخن اش را حفظ میکند. گوشت تن اش حقیقت را میگوید، او خود را برهنه میکند. در حقیقت به طور عینی به آنچه که میگوید واقعیت میبخشد و آن را با بدن اش اعلام میکند. او به روشی خاص آنچه را که میگوید حک میکند، چرا که میل اش را به ایفای نقش ستیزه جویانه و شوریده سرانه ای که در سخن گفتن دارد انکار نمیکند. سخن او، چه «تئوریک» باشد و چه سیاسی، هیچگاه ساده یا خطی یا عینی شده ارائه نشده است: او داستان اش را وارد تاریخ میکند.

آن بریدگی و انفصالی که توسط مرد متعارف میان منطق سخن شفاهی و منطق متن ایجاد شده است درواقع وجود خارجی ندارد، چراکه مرد به واسطه ی این ارتباط منسوخ – چاپلوسانه و حسابگرانه – است که [امکان] سلطه اش را حفظ میکند. ارتباطی که دستگاه معیوب گفتار که تنها کوچک ترین قسمت بدن بعلاوه ی ماسک را دربرمیگیرد از آن مایه میگیرد.

سخن گفتن زنان، همانطور که نوشتارشان، واجد عنصری است که هیچگاه از حرکت بازنمیایستد، عنصری که کافی است یکبار در ما رخنه کند تا عمیقاً، و به صورت غیرقابل لمسی توسط آن لمس شویم و توان حرکت پیدا کنیم – این عنصر آواز است: نخستین موسیقیِ اولین آوای عشقی که در هر زنی زنده است. چرا چنین ارتباط ممتازی با آوا؟ چراکه هیچ زنی مثل یک مرد مهماتش را برای جنگیدن با تمایلاتش ذخیره نمیکند. شما دیوارهایی نمیسازید تا احاطه تان کنند، شما به اندازه ی یک مرد با تدبیر و عاقبت اندیشی از لذت[ها] چشم پوشی نمیکنید. حتی اگر شبکه ی قضیبی به طور گسترده ای روابط خوب شما را تحت تأثیر قرار داده باشد، یک زن هیچ گاه از «مادر» دور نیست (منظورم بیرون از کارکردهای نقشی اوست: «مادر» به عنوان نانام و سرچشمه ی خوبی ها). در زن همواره چیزی از شیر آن مادر خوب هست. او با جوهر سفید مینویسد.

زن برای زنان. – آن نیرویی که تولید میکند و توسط دیگری – بویژه توسط زن دیگر – تولید میشود همواره در زن باقی میماند. در زن، ماتریکس، دایه؛ اعطاکننده ی خودش به عنوان مادر یا فرزند به دیگری؛ او خواهر–دختر خودش است. شاید اعتراض کنید که «تکلیف آن زنی که فرزند هیستریک یک مادر بد است چیست؟» به محض اینکه زن، زن را به زن دیگری بدهد همه چیز تغییر خواهدکرد. این سرچشمه همواره در زن نهفته و آماده است؛ جایگاهی برای دیگری. مادر، همچنین، یک استعاره است. این لازم و ضروری است که بهترین چیزِ زن، توسط زنِ دیگر به زن داده شود تا او قادر باشد به خودش عشق بورزد و تنی را که برای او متولد شده بود عاشقانه به خود بازگرداند. مرا لمس کن، نوازشم کن، تو بی نامِ زنده، مرا همچون خودم به من بده. از ارتباط با «مادر»، ازنظر لذت و هیجان این ارتباط، بیش از ارتباط با کودکی کاسته نشده است (کودکی که او بوده است، که اوست، که او میسازد، دوباره سازی میکند، از بین میبرد، و دوباره خودش را به دیگری تبدیل میکند). متن: بدن من– آکنده از امواج آواز؛ منظورم مادر سلطه جو و زورگو نیست، بلکه آن کسی است که شما را لمس میکند، آن موجود ناقطعی و مرددی که شما را تحت تأثیر قرار میدهد، سینه تام را با میل به به زبان آمدن و به جریان انداختن نیرویتان پر میکند؛ ریتمی که به خنده میاندازدتان، مخاطب صمیمی و نزدیکی که تمام استعاره ها را ممکن و مطلوب میسازد، بدن (بدن؟ بدن ها؟)، نه قابل توصیف تر از خدا، روح، یا دیگری؛ آن قسمتی از شما که یک خلأ را در درونتان باقی میگذارد و ترغیبتان میکند که در زبان، حال و هوای زنِ خود را توصیف کنید. در زن همواره چیزی کمتر یا بیشتر از مادری وجود دارد که همه چیز را درست میکند، او که میپروراند، و در مقابل جدایی میایستد؛ نیرویی که جریان باد را قطع نخواهدکرد اما مسیر آن را تغییر خواهد داد. یکبار دیگر به زنانگی در تمام اشکال و دوره های آن خواهیم اندیشید. امریکایی ها به ما یادآوری میکنند، «ما همه لزبین هستیم»؛ که یعنی، زن را بدنام نکنید، از زن چیزی را که مردان از شما ساخته اند نسازید.

اقتصادِ غریزه های زن بقدری وسیع است که او هیچ گاه در تسخیر موقعیت سخن گفتن و دگرگون کردن مستقیم و غیرمستقیم تمامی سیستم های مبادله ی مبتنی بر عقل معاش مردانه شکست نخواهد خورد. لیبیدوی زن، تأثیراتی عمیق تر از آنکه عده ای گمان میبرند بر تغییرات سیاسی و اجتماعی خواهدگذاشت.

از آنجا که او بارها و بارها پرشور و هیجان از راه میرسد و پا به جهان میگذارد، ما در آغاز یک تاریخ جدید هستیم، یا حتی در آغاز فرایند شدنی که در آن چندین تاریخ با یکدیگر درهم خواهندآمیخت. زن، به عنوان سوژه ی تاریخ، همواره به طور همزمان در چندین مکان اتفاق میافتد. زن تاریخ یکسان ساز و سامان دهنده ای را که نیروها را همگون کرده و هدایت میکند، و تضادها را به میدان نبرد واحدی میراند نا–اندیشه میکند.[۴]

در زن، تاریخ شخصی با تاریخ تمام زنان درهم میآمیزد، درست مانند تاریخ ملی و جهانی. بعنوان یک جنگجو، او عنصر ضروری همه ی رهایی بخشی ها است. او باید پیش بینی شود، نه آنکه به تعاملی دم به دم محدود گردد. او پیش بینی میکند که رهایی اش کاری بیش از تغییر دادن روابط قدرت یا پرت کردن توپ به اردوگاهی دیگر انجام خواهدداد؛ او دگرگونی و تحرکی در روابط انسانی ایجاد خواهدکرد، در اندیشه، و در کلیت پراکسیس، این صرفاً یک نبرد طبقاتی نیست که او به جنبشی عظیم تر عرضه میکند. برای آنکه زنی در حال جنگ(ها) باشید لزومی ندارد نزاع طبقاتی را رها کنید یا آن را بی اعتبار دانسته و انکار کنید؛ بلکه میباید آن را پاره پاره کنید، آن را بپراکنید و بگسترانید، به جلویش برانید، آن را از نزاع بنیادی بیاکنید چنانکه انگار میخواهید جلوی نزاع طبقاتی یا هر نزاع دیگری را که هدفش رهایی یک طبقه یا مردمانی خاص است بگیرید، و گویی میخواهید از اینکه این نزاع هم به قیمت به تعویق انداختن دگرگونی اجتناب ناپذیر و تکان دهنده ی روابط و تولید فردیت ها به گونه ای سرکوب دیگر تبدیل شود جلوگیری کنید. این دگرگونی هماکنون در برابر ماست – مثلاً در ایالات متحده، آنجا که هم اینک میلیون ها شب زی در حال برانداختن نظام خانواده و فروپاشیدن تمام اجتماعیت امریکایی هستند.

تاریخ جدید در راه است؛ این یک رویا نیست، هرچند که ورای توان تصور مردان است. و این واقعیت دارد. [این جریان] در جهتی پیش میرود که آنها را از شکسته بندی های مفهومی شان محروم میکند، و این کار را با تخریب کردن دستگاه فریب آنها آغاز میکند.

تعریف یک کنش زنانه ی نوشتن ناممکن است، و این عدم امکان همواره باقی خواهدماند. چراکه این کنش هیچ گاه نمیتواند تئوریزه، محصور و رمزگذاری شود – البته این بدین معنی نیست که چنین نوشتاری وجود ندارد. اما همواره گفتاری را که نظام قضیب محور را سامان میدهد پشت سر خواهدگذاشت؛ این نوشتار در جاهایی غیر از آنجاها که تابع استیلای فلسفی–تئوریک گشته اند محقق میشود و خواهدشد. این نوشتار تنها از ذهن سوژه هایی تراوش خواهدکرد که در پی براندازی اتوماتیسم هستند. با پیکرهای به حاشیه رانده شده ای که هیچ سلطه و قدرتی یارای به انقیاد درآوردن آنها را ندارد.

همینطور ضرورت ایجاد امکان نشوونمای این نوشتار، شکل دادن به حرکت آن، زوایای پنهان دور و نزدیک آن. به یاد داشته باشید با این ملاحظات آغاز کنید (۱) که تضاد جنسی، همواره به نفع مرد عمل کرده است، تا بحدی که نوشتار را نیز به قواعد او محدود ساخته است، و این تنها یک حد تاریخی–فرهنگی است. این افسانه ای است که به سرعت در حال فراگیر شدن است و اثرات غیرقابل فروکاهشی بر زنانگی گذاشته و خواهدگذاشت. (۲) که این بخاطر غفلت است که بیشتر خوانندگان، منتقدان و نویسندگان از هر دو جنس در این نکته تردید دارند که آیا باید امکان تمایز میان نوشتار زنانه و مردانه تأیید کنند یا انکار و تکذیب. صرف نظر از تفاوت جنسی همواره گفته خواهدشد: که کل نوشتار تا حدی که تحقق یابد زنانه است، یااینکه برعکس – اما این همه نیز به همان نتایج منجر میشود – که کنش نوشتن برابر است با نوعی خودارضایی مردانه (و بنابراین زنی که مینویسد خود را به قضیبی کاغذی تبدیل میکند)؛ یا اینکه این نوشتار دوجنس گرا است، یا حتا خنثی است، که در این صورت باز هم تمایزاتی خواهدداشت. تأیید اینکه نوشتن درواقع کارکردن (در)–میانه است، با عطف توجه به فرایند آن و فرایند دیگری که بدون آن هیچ چیز نمیتواند زندگی کند، کار مرگ را بی اثر میسازد – تأیید این سخن نخست خواستن آن دو است، یعنی هردوی آنها، مجموع یکی و دیگری، نه ثابت[شده] در تسلسل های نزاع و انفجار و فرم دیگری از مرگ که بی اندازه ایستا شده

با فرایند بی وقفه ی مبادله از سوژه ای به سوژه ی دیگر. فرایند شناخت پیداکردن سوژه های مختلف از یکدیگر و آغاز کردن دوباره ی یکدیگر توسط آنها از سرحدات زنده ی دیگری: جریان چندجانبه و پایان ناپذیر با میلیون ها درگیری و دگرگونی همان به دیگری و به در–میانه، که زن از آن اشکال خود را اخذ میکند(و مرد هم، به نوبت خودش؛ اما این نیز تاریخ دیگر او(مرد) است).

منظور من از به کار بردن عبارت «دوجنس گرا، یا حتی خنثی» اشاره به مفهوم کلاسیک دوجنس گرایی است، که زیر نشانه ی ترس از اختگی و در کنار فانتزی یک هستی «کامل» له شده است (حتی اگر ترکیب یافته از دو نیمه باشد)، و میتواند با تفاوت تجربه شده به عنوان عملیاتی که فقدانی را به بار میآورد، به عنوان نشانه ی نوعی شکنندگی هراسآور عمل کند.

من در برابر این دوجنس گرایی فروتنانه و الحاقی که [مفهوم] اختگی را دور میسازد(نویسنده ای که پای اثرش را چنین امضاء میکند: «نوشته ی یک دوجنس گرا، بیایید و ببینید»، وقتی که شانس آن را دارد که نه این و نه آن باشد)، دوجنس گرایی دیگری را قرار میدهم که هر سوژه ای که در نمایش ساختگی بازنمایی گرایی قضیب محور محدود شده باشد جهان اروتیک خود را در آن یافته است. دوجنس گرایی: یعنی مکان هرکسی در خود حضور – که برای هر شخص به شکل ویژه ای خاص و مؤکد است، چه زن و چه مرد – از هر دو جنس، بدون در نظر گرفتن آنکه از دو جنس مختلف هستند یا از جنسی واحد، و یک جور خود–اذنی، تکثیر اثرات ابراز میل کردن، بر همه ی قسمت های بدن من و بدن دیگر.

در حال حاضر، بنابه دلایل تاریخی–فرهنگی، این زنان هستند که چنین دوجنس گرایی رسالت‌گونه‌ای را آماده ی بهره برداری میکنند و از آن سود میبرند، دوجنس گرایی ای که تفاوت ها را ابطال نمیکند بلکه به آنها دامن میزند، آنها را مورد توجه قرار میدهد و بر شمارشان میافزاید. بعبارت بهتر، «زن دوجنس گرا است»؛ و مرد – و این بر کسی پوشیده نیست – در کار آن است که یک جنس گرایی شکوهمند قضیبی را در انظار عموم حفظ کند. با اعلام برتری قضیب و به کار انداختن این برتری، ایدئولوژی قضیب محور بیش از یک قربانی داده است. به عنوان یک زن سایه ی این عصای شاهی بر من افتاد و به من گفته شد: ستایشش کن، که نمیتوانی در برابرش عرض اندام کنی. اما در عین حال، به مرد آن سرنوشت گروتسک و کمتر غبطه برانگیزی اعطا شد که (فقط تصور کنید) به بتی یکتا با خایه های سفالی تقلیل داده شود. و همانطور که فروید و پیروانش اشاره کرده اند متشوش هراس از اینکه یک زن باشد! چراکه، اگر روانکاوی از زن آغاز میشد، شرح آن از سکسوآلیته ی مردانه برای سرکوب کردن زنانگی (و نه چنان که مردان میگویند سرکوبی موفقیت آمیز)، هم اکنون به سختی قابل ابطال میبود؛ همانطور که [روانکاوی] درکنار تمام علوم «انسانی»، نظرگاه مردانه ای را بازتولید میکند که خود تنها یکی از پیامدهای آن است.

در اینجا با مرد سنگی گریزناپذیری رودررو میشویم که شق کرده در قلمروی فرویدی خود ایستاده است، بدین ترتیب که، با بازگرداندن این فیگور به نقطه ای که در آن زبان شناسی آن را از نو مفهوم سازی میکند، لکان در پناه فالوسی که از فقدان ناشی از اختگی در امان نگاه داشته شده است آن را محفوظ نگاه میدارد. بعد «نمادین» آنها وجود دارد، این بعد هنوز دارای قدرت است – تنها ما اختلال ایجاد کننده ها هستیم که آن را خوب میشناسیم.اما هرگز زندگی هایمان را در بانک های فقدانِ آنها به گرو نخواهیم گذاشت، تا شاهد برساخته شدن سوژه در درامی باشیم که به نحو خرابکارانه ای از نو آغاز شده است، تا دوباره و دوباره مذهب پدر را رونق بخشد. چراکه ما این را نمیخواهیم. ما گرداگرد این مغاک عظیم لابه نمیکنیم. (همانطور که شاعران گفته اند) زن تأیید میکند: «...و بله،» Molly درحالی که اولیس را بر پشتش بدون هیچ کتابی به سوی نوشتار حمل میکند میگوید: «گفتم بله، و خواهم گفت.»

قاره ی سیاه نه سیاه است و نه غیرقابل کند و کاو. – فقط هنوز کندو کاو نشده است. تنها به این خاطر که به ما باورانده اند که این قاره تاریکتر از آن است که قابل کندو کاو باشد. و به خاطر اینکه آنها میخواهند به ما بقبولانند که آنچه توجه ما را جلب میکند قاره ی سفید است، با بناهای یادبود آن برای فقدان، و ما باور کرده ایم. آنها ما را میان دو اسطوره ی هولناک میخکوب کرده اند: میان مدوسا و دوزخ. و این برای به خنده انداختن نیمی از جهان کافی است، با وجود اینکه هنوز هم در جریان است و ادامه دارد. چراکه والایشِ قضیبی–خردباورانه هنوز با ماست، و ستیزه جو است، الگوهای کهنه را احیا میکند، و در دگم اختگی سرسختانه جاخوش کرده است. آنها چیزی را تغییر نداده اند: آنها تنها میل خود را در جامه ی واقعیت تئوریزه کرده اند! بگذارید روحانیان بر خود بلرزند، ما میخواهیم sext(نمازو عبادت ساعت ۶) های خودمان را به آنها نشان دهیم!

برای آنها بسیار ناگوار خواهدبود اگر در کشف اینکه زنان مرد نیستند ناکام شوند، یا [درکشف] اینکه یک مادر کسی را ندارد. اما آیا این ترس برایشان مفید نیست؟ بدترین [حالت] نمیتواند این باشد که زنان اخته شده نیستند، [بلکه] آنها تنها مجبورند که دیگر به سیرن ها (چراکه سیرن ها خود مرد بودند) گوش فرا ندهند]سیرنها موجودات دریایی بودند که صدای اغواگرانه داشتند و اولیس برای رد شدن از دریا پنبه در گوش خود قرار داد–م[تا تاریخ معنایش را تغییر دهد؟ تنها باید مستقیم چشم در چشم مدوسا بدوزید تا او را ببینید. و او مرگبار نیست. او زیباست و دارد میخندد.

مردها میگویند دو چیز غیرقابل بازنمایی و نمایش وجود دارد: مرگ و اندام جنسی زنانه. چرا که آنان به این نیاز دارند که از ما بترسند. به پرشاوش(Perseuses)لرزان که پوشیده در لباسهای بلاگردان و دفع شیطان(apotropes)به سوی ما به عقب بازمیگردند(اشاره به یک افسانه‌ی یونانی–م) نگاه کنید. چه کمرهای زیبایی! لحظه ی دیگری را از دست ندهید. بگذارید از اینجا خارج شویم.

عجله کنید: این قاره بطور نفوذناپذیری سیاه و تاریک نیست. من بارها آنجا بوده ام. روزی بخاطر مواجه شدن با ژان ژنه در پوست خودم نمیگنجیدم. در Pomoes funebres. او به توصیه ی دوستش ژان به آنجا آمده بود. مردهای کمی هستند (بسیار کم و انگشت شمار) که از زنانگی نمیترسند.

هنوز چیزهای بسیاری باقی است که باید توسط زنان درباره ی زنانگی نوشته شود: درباره ی میل جنسی آنها، یعنی پیچیدگی بی اندازه سیال آن، درباره ی شهوانیت آنها، تحریکات آنی قسمت های mini scule-immence بدن های آنها، نه درباره ی سرنوشت آنها، که درباره ی سرگذشت خطیر چنین میلی، درباره ی لغزش ها، چرخش ها، جست و خیزها، برانگیخته شدن های ناگهانی و تدریجی، تمرکز بزدلانه بر قسمتی از بدن و کمی بعد بی پرده و صریح پرداختن به آن قسمت. بدن یک زن، با هزار و یک آستانه ی اشتیاق آن – زن ابتدا با شکستن قیدو بندها و سانسورها، به بدن خود اجازه میدهد انبوه معناهایی را به هم پیوند دهد که از درون آن و در همه ی جهت ها پخش میشوند – زبان یگانه مادرِ روزمره را با بیش از یک زبان به صدا درخواهدآورد. ما از بدن هایمان اخراج شده ایم، به طرز احمقانه ای به ما یاد داده اند که بدن هایمان را نادیده بگیریم و بر آنها با یک متانت جنسی احمقانه سرپوش بگذاریم؛ ما همواره قربانیان این بازی کهنه ی حماقت بار بوده ایم: که هرکسی به شخص دیگری از جنس مخالف خودش عشق خواهدورزید. من بدن تو را به تو میدهم و تو بدن مرا به من خواهی داد. اما کدام مرد است که بتواند بدنی را به زن بدهد که زن کورکورانه به او داده است؟ چرا متن های او اینقدر کمند؟ چراکه زن های انگشت شماری تاکنون موفق شده اند که بدنشان را بازپس بگیرند. زنان باید از طریق بدنشان بنویسند، آنها باید زبان تسخیرناپذیری را ابداع کنند که تمام تقسیم بندی ها، طبقات، و فن های سخنوری، قواعد و کدها را ویران کند، آنها باید دیسکورس نهایی حفظ کننده ی وضع موجود را غرق کنند، از هم بدرند، و از آن فراروند، دیسکورسی که ایده ی برزبان آوردن واژه ی «سکوت» را هم به خنده میگیرد، واژه ای که به سوی ناممکن نشانه میرود، در برابر واژه ی «ناممکن» میایستد و آن را به عنوان «پایان» مینویسد. قدرت زنی که زبان را ویران میکند، و آن ریسمان پرآوازه (به گفته ی آنها تنها یک ریسمان ظریف و ناچیز) را از هم میدرد چنین است، ریسمانی که برای مردها بعنوان یک بند ناف ثانوی عمل میکند، و به آنها این اطمینان خاطر را میدهد که بانوی قدیمی همواره درست پشت سر آنهاست، و آنها را که در حال برساختن فالوس هستند نگاه میکند، اما زنان به ورای ناممکن خواهندرفت.

وقتی «سرکوب شدگان» فرهنگ و جامعه ی آنها بازگشتند، این بازگشت بازگشتی انفجاری، به کل ویران کننده، و تکان دهنده خواهد بود، با نیرویی که تاکنون هیچگاه رها نشده و در همه ی ممنوع کننده ترین سرکوب ها برابر است. چراکه همینکه دوره ی فالیک به پایان برسد، زنان نیز یا نابود خواهندشد، و یا در برابر شدیدترین و خشونت بار ترین التهاب ممکن خم به ابرو نیاورده و آن را تاب خواهندآورد. زنان در حالیکه در تاریخ از فشار دستی که بر گلوگاهشان میفشرد خفه شده اند همواره در رویاها زندگی کرده اند، در بدن ها(هرچند مسکوت)، در سکوت ها، در سرکشی ها و شورش های بی صدا.

و با چنین نیرویی در بی ثباتی و شکنندگی شان؛ یک شکنندگی، یک آسیب پذیری، هم ارز شور و شدت غیرقابل مقایسه ی آنها، خوشبختانه، آنها چیزی را تعالی نبخشیده و والایش نکرده اند، آنها مراقب پوست و انرژی خود نبوده اند. آنها برای سر به نیست کردن بن بست زندگی های بی آینده تلاش نکرده اند. آنها دیوانه وار در این بدن های باشکوه ساکن شده اند: هیستریک های تحسین برانگیزی که فروید را در برابر هزاران لحظه ی لذت بخش که بیان آنها ناممکن است از پا در میآورند، و مجسمه ی موزائیک او را با واژگان شهوانی و پرحرارت تنانه ی خود بمباران میکنند، و او را با محکوم کردن های نامفهوم و تند و رعدآسایشان بی آنکه پوشیده در هفت پرده ی متانت باشند به دام میاندازند. آنها که تنها با یک واژه از تن، عظمت سرگیجه آور تاریخی را توصیف کرده اند که همچون تیری از کمان تاریخ مردان و از جامعه ی انجیلی–سرمایه داری به بیرون از آن پرتاب میشود، زنان هستند، حاجت مندان دیروز، آنها که همچون نیاکان زن جدید از راه میرسند، که پس از او هیچ ارتباط بیناسوژگانی مانند قبل نخواهدبود. تو دورا، تو که سرسخت هستی، با بدنی شاعرانه، تو «بانو»ی حقیقی دال هستی. خیلی قبلتر از آنکه خاصیت و اثربخشی شما در کار ظاهر شود سخن شما دیگر سرکوب نخواهدشد، تیر آن وارد قلب شما شده است، اما باز هم علیه دیگری بیرون داده شده و نوشته خواهدشد.

در بدن. –بیشتر از آنقدری که مردها فریب موفقیت اجتماعی و والایش را خورده اند زنان تن هستند. هرچه بیشتر تن باشی بیشتر نوشتار خواهی بود. مدت زمان درازی این در تن بود که زنان به شکنجه شان پاسخ میدادند، به بنگاه اهلی سازی

خانوادگی و زناشویی و به تلاش های مکرر برای اخته کردن آنها. آنها که هزاران بار در مواقع لزوم سکوت کرده اند نیز از مردگانند و یا به زبان و با دهان مردگان حرف میزنند. حالا من–زن میروم تا قانون را براندازم: انفجاری که از حالا به بعد ممکن میگردد و هنوز غیرقابل توصیف است؛ بگذارید همین حالا در زبان اتفاق بیافتد.
بگذارید در دام تحلیل های آکنده از اتوماتیسم گذشته نیافتیم. ترسی ندارد که زبان حریف شکست ناپذیری را پشت خودش پنهان کرده است، چراکه آن زبان مردان و گرامر خاص آنهاست. نباید برای آنها مکانی اختصاصی در زبان آینده باقی بگذاریم.
اگر زنان همواره «در» دیسکورس مرد عمل کرده اند, یک دالی که همواره به دال متضادی ارجاع میدهد که انرژی ویژه ی آن را نابود میکند و صداهای گوناگونش را کاهش میدهد یه خفه میکند، حالا زمان آن فرارسیده است که زن این «در» را رها سازد، از متن خارجش کند، آن را تکانی بدهد، و در دستش بگیرد، آن را از آن خود سازد، اشغالش کند، آن را در دهان خودش بگذارد، آن زبان را با دندان واقعی خودش بجود تا زبانی برای خودش ابداع کند که بتواند به درون آن برود – «درون» آن یعنی آنجا که روزی در آن با کرختی قوزکرده و نشسته بود – تا واژگان این زبان از دهانش مثل کف سرریز کنند.
مسأله تسخیر ابزارها، مفاهیم و جایگاه ها از مردان نیست، یا حتی اینکه وضعیت سلطه شان را از آنان مضایقه کنیم. چراکه اینجا خطر هویت سازی تهدیدمان میکند، اما این به این معنا نیست که ما تسلیم خواهیم شد. بگذارید این کار را به بی قرارها، به اضطراب مردانه و وسواس خاطر آن با نحوه ی تسلط یافتن بر طریقه ی عمل آنها واگذار کنیم – دانستن اینکه «آن چگونه کار میکند» به منظور درونی سازی آن، اما بیشتر برای به شتاب برگذشتن و به پرواز درآمدن.
پرواز حرکت زنان است – پرواز در زبان و به پرواز درآوردن آن. ما همه هنر پرواز و فنون بیشمار آن را آموخته ایم؛ برای قرن ها قادر بوده ایم هرچیزی را تنها با پرواز زیر نفوذ خود داشته باشیم؛ ما در پرواز زندگی کرده ایم، و هر موقع خواسته ایم گذرگاه باریک و پل های ناپیدایی را در آن بازیافته ایم. این تصادفی نیست که voler دارای معنایی دوگانه است، که بر هر دوی آنها جست و خیز میکند و بدین ترتیب عامل های معنا را از سر خود باز میکند. این تصادفی نیست: زنان به پرنده ها و راهزنان شباهت دارند درست همانطور که راهزنان شبیه زنان و پرنده ها هستند. آنها برمیگذرند، درمیروند، از به هم ریختن نظم فضا لذت میبرند، در مختل کردن آن، در زیر و رو کردن اسباب و اثاثیه، جابجا کردن اشیا و ارزش ها، فروپاشیدن آنها، خالی کردن ساختارها، و واژگون کردن قواعد و عرف اخلاقی.
زنان چه چیزی را به پرواز درنیاورده/ندزدیده اند؟ چه کسی حرکتی را که اجتماعیت را مسدود میکند احساس نکرده، تخیل نکرده و عملی نکرده است؟ چه کسی سد جداسازی را فرونپاشیده و به ریشخند نگرفته است؟ چه کسی با بدنش نظام افتراقی و پنچرشده ی ازواج و تضادها را توصیف نکرده است؟ چه کسی با کمی تخطی موفقیت ها، روابط و دیوار آمیزش اضداد را در هم نکوبیده است؟
یک متن زنانه نمیتواند خرابکارانه نباشد. این متن سرکش و آتشفشانی است؛ همانطور که نوشته میشود پوسته ی دارایی قدیمی را که حاوی ابزارآلات مردانه است ور میآورد؛ راه دیگری نیست. اگر این زن مرد نباشد جایگاهی در این نظم نخواهدداشت. اگر او یک اوی زنانه باشد، این «او» برای متلاشی کردن همه ی چیزها، برای درهم شکستن قالب نهادها، برانداختن قوانین، و ویران کردن «حقیقت» با قهقهه است.
اولین باری که رد پایش را در بعد نمادین برجای میگذارد، از آن کلیت امر شخصی را برمیسازد – در زبان بازی هایش، در نام هایش، و در تمام مرجع هایش. و به دلایلی مشخص. این تاریخ طولانی ژنوساید خواهدبود. این تاریخ از سوی مردمان استعمارشده ی دیروز شناخته شده است، کارگرها، ملت ها، بشر مرده ای که تاریخ مردان، طلای خود را بر گرده ی آنها بار کرده است. آنها که قل و زنجیر شده اند بهتر از زندانبانانشان طعم هوای تازه و آزاد را بازمیشناسند.
عشق دیگر. –در آغاز تفاوت های ما هستند. این عشق نو به استقبال دیگری میرود، دیگری را میخواهد، و نبردهای خطیر و سرسام آوری میان دانش و ابتکار به پا میکند. زنی که بارها و بارها از راه میرسد هنوز برجا نایستاده است؛ او در همه جاست، او ردوبدل میکند، او میلی است که میبخشد. (نه محصورشده در پارادوکس ارمغانی که چیزی هم در ازا میگیرد و نه در توهم آمیزش و امتزاجی یکدست. ما همه ی اینها را پشت سرگذاشته ایم. او سرمیرسد، من و تو را به درون خودش راه میدهد. درون ِ من ِ دیگری که در آنجا همواره یک نفر بی اندازه بیشتر از من و بیشتر از یکی است، بدون ترس از آنکه هیچ گاه به حد و مرزی برسد، او شدن ِ ما را به هیجان میآورد. و ما به شدن ادامه خواهیم داد! او عشق های مقابله به مثلی، مادرانگی ایثارگرانه و پایبندی را از میان برمیدارد: ورای خودشیفتگی خودخواهانه، در یک فضای ناپایدار محرک و باز، تن به خطرهای خود میدهد.
ورای نبرد تا به مرگی که به تخت خواب منتقل شده است، ورای نبرد عشقی که ممکن است مدعی مبادله ای دوسویه باشد، او اروس ایستایی را به ریشخند میگیرد که ممکن است از نفرت مایه گرفته باشد. نفرت: یک مرده ریگ، و نیز یک یادگاری از سرسپردگی گمراهانه ای در برابر قضیب. عشق ورزیدن، تماشا کردن، فکر کردن – جستجوی دیگری در دیگری. نا–حسابگری کردن، بذل و بخشش کردن. آیا این دشوار به نظر میرسد؟
این ناممکن نیست، و همین است که به زندگی پروبال میدهد – عشقی که هیچ قرابتی با آن میل عافیت طلبی ندارد که در برابر فقدان تمهید شده است و هر چیز بیگانه را [از قلمروی خود] اخراج میکند؛ عشقی که در تبادلی که تکثیر میشود بوجد میآید. زن هرآنکجا که تاریخ هنوز هم تاریخ مرگ را تداعی میکند قدم نمیگذارد – تضاد، مبادله ی سلسله مراتبی، نبرد برای سلطه ای که در نهایت تنها با یک مرگ پایان خواهدپذیرفت (یک سلطه گر/ارباب – یک برده، یا دو نااربابِ که برابر نیست با دو مرده) – تمام آنچه که از عصری برجای مانده که تحت حاکمیت ارزش های قضیب محورانه بوده است. این حقیقت که این عصر تا به امروز هم امتداد یافته است مانع از آن نمیشود که زن تاریخ زندگی را از جایی دیگر آغاز کند. در جای دیگری است که او میبخشد. زن «نمیداند» چه میبخشد، آن را سبک سنگین نمیکند، تنها میبخشد، و نه در ظاهر ردی از خود باقی میگذارد و نه چیزی به دست میآورد. او بیشتر میبخشد، بی هیچ اطمینانی از آنکه حتی نفعی بی چشمداشت و غیرمنتظره از آنچه اعطاکرده است به او بازگردد. او آنچیزی را میبخشد که در آن زندگی، اندیشه و دگرگونی ممکن خواهدبود. این اقتصاد زنانه ای است که قابل بیان در اصطلاحات اقتصادی نیست. هرجا که او عشق بورزد، همه ی مفاهیم کهنه ی مدیریت شده پشت سر گذاشته شده اند. در پایان ِ یک حسابرسی کم و بیش آگاهانه، او نه سهم خود را که تنها تفاوت هایش را میبابد. من هرطور که بخواهی ام برای تو هستم در لحظه ای که طوری نگاهم میکنی که قبلاً هیچگاه مرا چنین ندیده بودی: در هر لحظه. وقتی کخ مینویسم آنچه از من در نوشتار بیرون تراویده است تمام آن چیزی است که نمیدانیم میتوانیم آن باشیم، بدون استثناها، بدون قیدو شرط، و هرآنچه که خواهیم بود ما را به جستجوی خستگی ناپذیر، سرمست کننده و سیری ناپذیر ِ عشق فرامیخواند. در یکدیگر ما هیچگاه کم نخواهیم داشت.

سکانس-متن هایی پیرامون فالوس و فرهنگ فالوس محور

ترجمه - نوشته - تدوین: ک.میرزاده و م.میرزاده

الف) وقتی بردار کوچکم، نوزاد خواهرم را در حالی دید که داشتند لباسش را عوض می‌کردند، با تعجب و نگرانی پرسید : « مامان ! ... مامان پس دودولش کو؟ » . مادر خندید و گفت : « دودولشو بریدن » . خواهر خندید و گفت : « هنوز درنیومده » . و وقتی رفت نزدیکتر تا بین پاهای نوزاد را دقیق و عمیق ببیند، اجازه ندادند. و یادم هست که مادر ، دودول نوزاد خواهر بزرگترم را ، وقتی داشتند لباسش را عوض می کردند ، بازی می داد و می خندید. و همیشه در معرض دیدِ دقیق و عمیق برادر کوچکم بود. نوه پسرمان می‌تواند لخت و آزادانه ، در فضای خانه بچرخد و گاهی به دودولش اشاره کند و خنده‌ای شیطنت آمیز بزند. بیچاره دخترها ! دودول ندارند تا آن را توی دست بگیرند و باهاش بازی کنند. حتا همان برادر کوچکم وقتی با مادرم سر نمی‌دانم چی حرفشان شده بود (بچه های امروزی را که می‌شناسید و می‌دانید که چه رابطه اقتدارگرایانه‌ای با آدم بزرگ ها دارند) با گستاخی و صراحت گفته بود: « تو که دودول نداری ، فقط مو داری ، اون دفعه تو حموم دیدم » و بدین ترتیب ، یک آدم مذکر هشت نه ساله، از یک زن چهل و چند ساله، که شش هفت شکم زاییده بود، انتقام گرفته بود...

ب) ۱- « مجاورت و پیوند دو نمای مجزا، دو قطعه فیلم، بیشتر به عنوان یک « محصول » و « آفرینش » است تا مجموع « ؛ آیزنشتاین ، چنین نوشته است. و کورت کافکا می‌گوید : « کلیت ، از مجموع اجزا ، بیشتر است « . ورتوف به وحدت موضوع معتقد بود و نه به زنجیره افیونی روایت و قصه.

۲- دولت به تلفیق علاقمند است و نه پیوند (که منجر به افزایش قدرت و قلمروزدایی ها می شود) ، تا از راه تلفیق ، نیروهای جامعه را به درون خویش بکشاند، آنها را در یک گفتمان مولاری (و نه مولکولی/ریزوماتیک) تصرف و قلمروبندی کند .

۳- اسمبل‌کردن/سرهم‌بندی یکی از اساسی ترین و چندگانه ترین مفهوم هایی است که دلوز آفریده است ، و بی گمان ، مدیون پتانسیل هایی است که فیلم در اختیار می گذارد. آنچه باعث افزایش لذت و قدرت (و البته معنی) می شود چیزی نیست جز سرهم‌بندی ماشین ها به هم .

۴- سکانس-متن های زیر نیز به هم مونتاژ می‌شوند (آیا همجنس-گرایی اتفاق می افتد؟) تا شاید از اتصال آنها به هم، گوشه‌ای از بالقوه‌های تفکر و حیات آشکار شود؛ جایی که « زن شدن » رخ می‌دهد ...

۵- پرستش فالوس : (ترجمه بخشی از کتاب THE FIRST SEX- نوشته : الیزابت گولد دیویس)

هیچ چیز لذت بخش یا نا-لذت بخشی در طبیعت وجود ندارد ، بلکه همه چیز توسط عادت ها چنین و چنان می شوند / اپیکتتوس

پرستش کنندگان اصلی قضیب ، زنان بوده اند . همان طور که باستان شناسی در سالهای اخیر نشان داده است [این متن در سال ۱۹۷۱ انتشار یافته است] ، مردمان اولیه ای که تاکنون آنان را مربوط به دوران پیشاتاریخ تلقی کرده ایم ، مردان را به عنوان فرعی/تابع زن در نظر می‌گرفته اند ؛ هم در رابطه جنسی و هم در روابط دیگر. همچنین شواهدی در دست هست که نشان می دهد سلیقه جنسی زنان بوده که نهایتِ اندازه قضیب را تعیین می کرده است.

از حفاری های اخیر معابد الهه ها در خاورمیانه ، قضیب هایی در اندازه ها و شکل های مختلف به دست آمده است . چنین حقایقی و نیز نمادهای فالیک مانند شاخ گاو ، که تنها آثار مردانه ای هستند که از حفاری معابد قدیمی به دست آمده‌اند، نشان می دهد که پرستندگان اصلی قضیب ، خود زنان بوده‌اند. فالوس‌ها فراوان اند، ولی هیچ عضو مردانه دیگری در میان هزاران نمودهای زنانه که توسط باستان شناسی کشف شده ، اینقدر زیاد نیست . گو اینکه برای زنان ، چنان که بررسی ها نشان می دهد ، تنها چیزی از مرد که برایشان ارزشمند بوده ، آلت جنسی‌اش بوده ؛ چیزی برای لذتشان و ارضا شدنشان . « این نمادهای مردانه در ارتباط با الهه ها دیده می شوند ، و این برای خشنود ساختن/کیف کردن الهه بوده که نمادهای مردانه در معبد او زیاد بوده اند « .

در اسطوره‌های مصری ، این ایزس (الهه باروری) خدای اولین بود که پرستش قضیب را تکلیف نمود . وقتی تایفون ، همسرش اوزیرس را به قتل رساند، و بدن او را تکه تکه کرد، ایزس مشغول جمع کردن تکه های او شد . اما نتوانست قضیب همسرش را در هیچ مکانی پیدا کند. سپس دستور داد که یک آلت چوبی ساخته شود . او ، آن آلت چوبی را در معبد اصلی خویش ، در تِبِس ، نصب نمود . این کار بدین علت بود که تمامی معابد الهگان در مصر بالا و پایین ، با قضیب هایی از

سنگ و چوب تزیین شده بودند . این اسطوره ها این حقیقت را یادآوری می کنند که پرستش قضیب حکمی بوده از سوی زنان به عنوان بخشی از آیین الهگان در تمامی دنیا . از زمان انقلاب پدرشاهی نبوده که پرستش قضیب تبدیل شده باشد به یک امرِ مطلوبِ ناب از سوی مردان که تا زمان حال باقیَ مانده است . از موقعی که مردان پرستش قضیب را به خودشان اختصاص دادند ، به افراط ، آن را به حالت های تمسخرباری گسترش دادند که معمولا مردان زمانی بدان متوسل می شوند که جایگاه ها و موقعیت های زنانه را تحت کنترل خویش در می آورند .

شکل سوگندخوردن قدیمی یهودیان ، آن چیزی نیست که در کتاب مقدس شان آمده و مسیحی ها انجامش می دهند ، بل مراسمی است که با آلت تناسلی شان انجام می شود ؛ کلمه « ران « که در این قطعه آمده است « دستت را بر روی (یا در کنار) ران من قرار ده و قسم یاد کن « ، حسن تعبیری است از قضیب و/یا بیضه . در میان یهودیان ، همچنین ، اینکه زنان آلت جنسی مقدس مردانشان را لمس کنند ، یک گناه محسوب می شده و مجازات شدیدی را به دنبال داشته است ؛ قطع دستی که این گناه را مرتکب شده است ، و نه کمتر .

در هند ، بعد از اینکه انقلاب پدرشاهی در آنجا اتفاق افتاد ، پرستش قضیب عملی ماورای عقل و دلیل بود ؛ در زمان مشخصی از روز ، روحانی مقدس ، برهنه به وسط خیابان می رفت و زنگ کوچکی رابه صدا درمی آورد . این زنگ فراخوانی بود برای زنان پرهیزکار تا تکلیف خویش مبنی بر بوسیدن و در آغوش گرفتن قضیب برهنه روحانی را به انجام برسانند . و این تا زمانی ادامه داشت که پیروزی مردانه قضیب محوری به اوج خویش رسید ؛ در حکایت « بزرگترین قضیب دنیا « .

این تمثیل بدون شک شکلی از پروپاگاندا بود که طراحی شده بودند برای غلبه به زنان برای بازگرداندن آنها به سنتی که از آن خسته شده اند – [خستگی به این دلیل که] شاید بیش ازحد خود را در آن نمایش داده بودند . در هر حال ، حکایت از این قرار بود که خدا شیوا، که در اسطوره های اولیه یک الهه بود ، بر اثر یک اتفاق ناگوار قضیب خود را گم کرد. و قضیب اش در حالی پیدا شد که به زمین چسبیده بود . قضیب ، خیلی زود به جهان های پایینی نفوذ کرد و طول آن چنان افزایش یافت که سرش تا فراز آسمان هفتم می رسید . این منظره جذاب ، نظر ویشنو و برهما را جلب کرد و این دو خدا تصمیم گرفتند تا در مورد آن تحقیق کنند .

« برهما بر آسمان هفتم صعود کرد تا آخرین حدود قضیب را تعیین نماید و ویشنو به پایین شد تا عمق آن را آشکار نماید . هر دو با این خبر بازگشتند که قضیب بی انتهاست ... آنگاه هر دو به سجده افتادند و به پرستش آن مشغول شدند و به تمامی زنان و مردان امر کردند تا چنان کنند « . و همه آدمیان دریافتند که قضیب در تاثیر و نفوذ تمام ناشدنی و بی نهایت است و به همین دلیل تمامی زنان ، و مردان ، باید آن را پرستش کنند .

پرستش فالوس در میان زنان کاملا ازبین نرفته است ، همان طور که شاهد تاریخی فتح شهر کوچک امبرون در فرانسه (سال ۱۵۸۵) آن را تایید می کند . وقتی که پروتستان های اصلاح گرا شهر را گرفتند دیدند که مجسمه مقدسِ سنت فوتین با یک فالوس سنگی مجلل آرایش شده است و باَ شرابی که توسط یک زن محلی بر سر آن ریخته می شد ، به رنگ قرمز درآمده است . فوتین قدیس کسی بود که در جنوب فرانسه پرستش می شد . گفته می شود که اسم او برگرفته از نام « فوتینوس « اسقف اول شهر لیون است ؛ « کسی که مردمان ویژگی مهم پریاپوس [خدای قدرت جنسی مرد] را به او نسبت می دادند « . تصویر او همیشه با تزییناتی از آلت مردانه آراسته شده و تا قرن هفدهم میلادی در کلیساهای پروانس ، نمایش داده می شد . اسقف فوتینوس باید کاملا و واقعا یک مرد بوده باشد ؛ چرا که یک شکل سنگی و طبیعی باشکوه لقب فوتین قدیس گرفت فقط به این دلیل که شکل ظاهری اش شبیه قضیب بود . قضیب قدیس اغلب از چوبی که توسط زنان تراشیده می شد ، ساخته می شد . خاک اره آن در آب جوشیده می شد و زنان از آن می خوردند تا قدرت باروری شان را افزایش دهد .

در بیشتر کلیساها ، قضیب قدیس آنقدر مستهلک می شد که باید مرتبا عوض می شد ، تا اینکه تعدادی از اسقف های ناشناخته به قضیب « تمام ناشدنی « ای فکر کردند که به شکل معجزه آسایی ترمیم و نو می شد . « این معجزه به هرحال یکی از انواع زمخت آن بود ، فالوسی که از یک تیر دراز ساخته شده بود ، از سوراخی که در تصویر قدیس ایحاد شده بود ، عبور می کرد و از جلوی تصویر در یک اندازه مشخص کوتاه می شد ، و ضربه های چکشی که از پشت به تیر زده می شد ، باعث ثابت ماندن طول اصلی اش می گردید « .

ممکن است که قضیب مقدس ، ساخته شده از چوب یا سنگ ، توسط مریدانشان معنی های بیشتری پیدا کند ؛ شواهدی در دست هست که در کلیساهای کاتولیک تا قرن هفدهم ، زنان بعضی اوقات آیین قدیمی و غیرمسیحی رومیِ مقاربت واقعی با قدیس را اجرا می کردند ، کاری که زنان رومیَ اغلب انجامش می دادند ؛ آنها روی قضیب شق شده پریاپوس می نشستند تا بارور شوند .

پرستش زنانه فالوس ، در زمانهای کهن به قربانی کردن/از دست دادن قضیب انجامید – اخته کردن مرد به عنوان یک آیین مذهبی . در دوران مادرشاهی ، وقتی مردان به جایگاه کشیشی راه یافتند ، این مردان اخته شده بودند که انتخاب می شدند تا در تولیت معابد شریک کاهنه های دراز دامن باشند ...

۶– امرواقع یک تمامیت است . محروم انگاشتن زن از قضیب ، به عنوان یک نقصان یا فقدان ، از جایی آغاز می شود که امرنمادین وارد دستکاری و نامگذاری امرواقع می شود . و به همین دلیل ، آنچه مفقود است ، یک شی نیست ؛ چرا که در رویکردی فیزیولوژیک ، مهبل ، ناکامل نیست ؛ آنچه ناکامل بودگی را تعریف می کند ، شبکه نمادینی است که توسط سوژه مرد تعریف و تمدید می شود ...

۷– رشک به قضیب : (ترجمه مقاله ای از کلارا تامپسون – از کتاب PSYCHOANALYSIS AND WOMEN)

رشک به قضیب اصطلاحی بود که توسط فروید ، ابداع گردید و برای توصیف یک نگرش اساسی که در زنان روان–نژند یافت می شد ، استفاده شد . این اصطلاح ، معنایی بیش از معنای سمبولیک برای او داشت ؛ او دریافته بود که این رشک در زنان از یک احساس فقدان بیولوژیک مایه می گیرد و از آنجا شروع می شود که یک دختر کوچک کشف می کند فاقد چیزی است که یک پسر کوچک دارد . به همین علت ، به زعم فروید ، او (دختر) ، چنین نگرشی پیدا می کند که اخته بوده است و با این شوک چنین برخوردهایی خواهد داشت ؛ یا توسط تصعید خواهش مبنی بر داشتن یک قضیب به آرزوی داشتن یک کودک – یعنی یک زن نرمال شدن – یا به وسیله رشد روان–نژندی و یا با تغییر شخصیت که به عقده مردانگی تعبیر می شود ؛ نوعی شخصیت که در جستجوی انکار وجود هر گونه فقدان است .

به طور خلاصه ، نشان داده شده است که فاکتورهای فرهنگی می توانند گرایش زنان نسبت به حس فرودست بودن جنس شان ، و گرایش بعدی – برای رشک بردن به مردان – را توضیح دهند ؛ یعنی این که این وضعیت ، زنان را به سرزنش تمامی مسائل آنها در مورد واقعیت جنسی شان ، هدایت می کند . بنابراین ممکن است موقعیت محروم–از–امتیازِ فرهنگی را به عنوان منطقی جلوه دادن تمامی احساسات فرودست بودن به کار ببرند . موقعیت محروم–از–امتیاز ممکن است به صورت سمبولیک با اصطلاح رشک به قضیب بیان شود ،البته با استفاده از قضیب به عنوان نماد جنسِ دارای امتیازِ بیشتر و برتر . به طور مشابه در یک فرهنگ مادَرشاهی یک شَخص می تواند تصور کند که نماد قدرت می تواند پستان باشد . نوع قدرت می بایست تاحدی متفاوت باشد ؛ پستان ، نشانگر قابلیت زندگی–بخشی به عوضِ نیرو و انرژی . پس اهمیت ذاتی در هر دو مورد ، در اهمیت جایگاه فرهنگیِ دارنده نماد است . بنابراین یک شخص می تواند بگوید که اصطلَاح رشک به قضیب ، یک بازنمایی از نگرش زنان در چنین فرهنگی است . یک شیوه تصویری از ارجاع به نوعی ستیز که اغلب میان زنان و مردان درمی گیرد . امکان استفاده از این اصطلاح به دو شیوه (یعنی در واقع به عنوان ارجاع به یک فقدان بیولوژیک ، یا به صورت سمبولیک ارجاع به احساس فرو دست بودن) به برخی اغتشاشات در زمینه تفکر و نوشتار روانکاوانه انجامیده است . روشن تر می شد اگر این اصطلاح در بازنمایی مفهوم فروید به کار گرفته می شد . با وجود این ، با اینکه روانکاوی توسعه یافته و معانی جدید و تاکیدات گوناگون به این اصطلاح قدیمی افزوده شده است ، اما تلاشی در مورد بازگویی دقیق آن صورت نگرفته است . این اصطلاح بدون تعریف صحیح و جامع توسط بسیاری از افراد استفاده می شود . این مساله ممکن است موجب شود که شخص تصور کند مفهوم فروید زمانی معنا می دهد که تفکر واقعا در امتداد خطوط فرهنگی باشد . پس ، ارزشمند و بجاست تا معنای امروزین این اصطلاح را روشن سازیم .

روشن است که رشک به مردان در این فرهنگ در بیشتر زنان وجود دارد ،یعنی بین دو جنس ، ستیزی برقرار است . سوالی که باید مد نظر قرار گیرد این است که آیا این ستیز با دیگر انواع کشمکش هایی که میان انسان ها رخ می دهد ، متفاوت است و اگر تفاوتی ندارد چرا چنین تمایل شدیدی نسبت به مساله تفاوت جنسی وجود دارد . من معتقدم که خشونت آشکار بین زن و مرد نوعا از دیگر کشمکش های میان طرف ها/جنگجویان ، متفاوت نیست ؛ چرا که یکی از آنها مزیت مشخصی در موقعیت و پرستیژ را داراست .

دو چیز به واقعیت تفاوت جنسی اهمیتی کاذب داده اند . ایده های رشک به قضیب و اختگی که در رویاها ، سمپتوم ها و دیگر نمودهای تفکر ناخودآگاه رایج هستند . اعضا و کاردکردهای بدن ، نمادهای رایج در تفکر باستانی هستند . این ایده ها ممکن است تنها بازنمایی دیگر مسائل مربوط به اصطلاحات بدن نمادین باشند . لزوما هیچ مدرکی وجود ندارد که تایید کند وضعیتِ [واقعیَ] بدن علت آن چیزی است که نماد همان چیز می شود . هر گونه تهدید شخصیت ممکن است در یک رویا به عنوان اختگی ظاهر شود . علاوه بر این ، همواره برای استفاده از برخی وضعیت های آشکار به عنوان منطقی جلوه دادن وضعیت تاریک تر ، فریبندگی هایی وجود دارد . مفهوم رشک به قضیب توضیحی به زنان برای احساساتشان از ناکافی بودن ، توسط ارجاع آن به یک علت آشکارا–چاره–ناپذیر ، ارائه می دهد . به همین شیوه این مفهوم توجیهی برای مرد به منظور خشونت ورزی نسبت به زن نیز ، ارائه می دهد . تفاوت جنسی یک تفاوت آشکار است و تفاوت های آشکار ، نشانه های آسان یابی از تحقیر در هر وضعیت رقابتی هستند که در آن یک گروه این هدف را دارد تا بر گروه دیگر اعمالِ قدرت کند . تبعیض به خاطر رنگ مورد دیگر این بحث است . اینجا تفاوتی که به راحتی قابل تشخیص است ، نشانه ای است که به عنوان توجیه کافی برای

تبعیض فاحش و محروم–از–امتیاز بودن فرض می شود . یک سیاه پوست باید احساس فرودست بودن کند چرا که پوستی تیره دارد . مسلما پوست تیره برای گروه دارای قدرت مهم است زیرا ؛ ویژگی ای است که به راحتی قابل تشخیص است و بدین وسیله شمار زیادی از مردم را از خودشان متمایز می کند . هر اتفاقی می افتد تا این امر به نمادی تبدیل شود برای همه احساس های فرو دست بودن سیاه پوستان . فی الواقع شمار کمی از افراد طبقه حاکم/مسلط می توانند آنقدر احمق باشند که معتقد باشند پوست تیره دربردارنده یک فرو دستی ذاتی و طبیعی است . با این وجود ، شگفت آور این است که بسیاری از عقلانی سازی های آنها به این حد سطحی–بودگی نزدیک می شود . به همین ترتیب ، قضیب یا فقدان آن نشانه ای از تفاوت است که به آسانی قابل تشخیص است و به همان شیوه [برای تسلط] استفاده می شود ؛ یعنی قضیب در یک وضعیت ویژه رقابتی نشانه شخص دارای قدرت است ، در چنان فرهنگی که بین زن و مرد برقرار است . عقیده زن در این وضعیت به طور کیفی از وضعیت یک گروه اقلیت واقع در یک فرهنگ رقابتی ، متفاوت نیست . بنابراین عقیده ای که رشک به قضیب نامیده می شود ، با عقیده هر گروه محروم–از–امتیاز نسبت به گروه دارای قدرت ، مشابه و متناظر است .

تصویر بالینی از رشک به قضیب تصویری است که در آن ، زن ، خشونت گرا است . او (زن) عقیده دارد که مرد خواهان غلبه یافتن یا تخریب وی است . او (زن) می خواهد در موقعیتی باشد که بتواند همان کارها را نسبت به او (مرد) انجام دهد . به عبارت دیگر ، قضیب در نظر زن ، به صورت سمبولیک ، شمشیری است به منظور فتح کردن و تخریب . او احساس مغبون–بودگی دارد ؛ چرا که شمشیری مشابه آن با همان هدف ندارد . این عقیده نیازمند داشتن یک ارتباط خاص با زندگی جنسی و تناسلی نیست اما ممکن است به عنوان بخشی از یک رویکرد کلی تر از رشک یافت شود و فقط تاثیری ثانوی بر زندگی جنسی داشته باشد . در حقیقت این امر با نشانه هایی از رشک در دیگر روابط وجود دارد . زنان دیگری نیز که به طریقی سرمایه و امکانات بیشتری دارند ، ممکن است ابژه های رشک باشند . پس آدمی ، زن را به طور مشخص/نمونه در حال رنج بردن از رشک به قضیب می یابد که نشان دهنده یک گرایش عمومی به رشک بردن نسبت به هر کسی است که چیزی دارد که او ندارد و البته بدان چیز میل دارد .

رشک ، ویژگی ای است از یک فرهنگ [کلیِ] رقابتی . و آن بیانگر مقایسه محرومیتهای فرد است . سه مسیر کلی وجود دارد که در آن شخص می تواند در تلاش برای اینکه از عهده این احساس بربیاید ، رشد پیدا کند . یک نوع برجسته رشد شخصیت در جامعه غربی رشدی است که درآن شخص تلاش می کند تا بر دیگران تفوق یابد . او با دستیابی به موفقیت ، این رشک ورزی را از بین می برد . شکست در اثبات این که فرد بهتر یا بدتر از شخص مورد–رشک–واقع–شده گردیده ، ممکن است باعث رشدِ گرایش به انتقام شود . پس شخص تلاش می کند تا فرد بالاتر را پایین بکشد و به نوعی او را تحقیر کند یا ممکن است کسی دیگر از رقابت عقب نشینی کرده و وانمود کند که در ظاهر هیچ انگیزه ای ندارد و تمایل داشته باشد تا پنهان بماند ؛ در چنین وضعیتی اگرچه ممکن است حسی از درماندگی و وابستگیِ افزایش یافته ، وجودداشته باشد ، اما این امکان نیز وجود دارد که احساس قدرت رمزآلودی به دلیل دور بودن از کشمکش ایجاد شود .

همان طور که گفته شده ، رابطه بین زن و مرد ویژگی های خاصی را دارد که در رابطه فرد با جنس خود ، یافت نمی شود . این ویژگی های خاص بر دو شکل اند : [در یک سطح] آنها باید با عقاید یک گروه اقلیت نسبت به یک گروه غالب زندگی کنند و همچنین با این واقعیت که نزدیک ترین نوع وضعیت بیناشخصی ، کنش جنسی است که بخشی مهمی از/و معمولا–منحصرا–محدود–به ارتباط بین دو جنس می باشد . بنابراین هرگونه مشکل نزدیکی بیناشخصی در این رابطه ، تشدید می شود . در یک فرهنگ پدرشاهی ، امکانات محدود اعطا شده به زن ، محدودیت های اعمال شده بر رشد و استقلال او ، پایه واقعی برای رشک به مردان را – کاملا جدا از هرگونه گرایشات روان–نژندانه – بنا می کند . همچنین ، در یک فرهنگ صنعتی که در آن ، دیگر خانواده سنتی دارای اهمیت مرکزی نیست ، سهم خاص بیولوژیک زنانه و تولد فرزند ، آن ارزشی را از دست می دهد که با فاکتورهای گوناگون مشوق کاهش میزان تولد ، نسبت دارد . این امر ، گرچه یک فرودستی بیولوژیک نیست ، اما به گونه ای عمل می کند که گویی یک زن می تواند احساس کند که به حیطه هایی که او حتما باید در آن شراکت داشته باشد ، نیاز یا تمایلی نیست .

بنابراین دو وضعیت در فرهنگ در این بحث دارای اهمیت اند : گرایش کلی برای رقابتی بودن که رشک را برمی انگیزد و گرایش به نگرشی فرودستانه نسبت به زنان . هیچ کس ، روی هم رفته ، برخی تلقینات فکری این دو گرایش را از دست نمی دهد . اگر عقیده رقابتی توسط تجارب زندگی شخصی رشد می یابند ، تنفر از یک زن بودن ، به همان نسبت افزایش می یابد . برعکس این نیز درست است ؛ یعنی این که اگر تاکیدی بر ضعیف بودن زن بودن وجود داشته است ، عقیده رقابتی نسبت به مردان رشد خواهد نمود . از درون هر وضعیت می تواند شخصیت هایی رشد کند که با تصویر بالینی رشک به قضیب متناسب است و حتا این فرض نیز غیرضرروی است که در هر حالت یک قیاس آسیب زای کودکانه از اندام های جنسی اتفاق می افتد . چنین تجارب اولیه ، مطمئنا ، گاهی پیش می آید . اما این برداشت من است ، همان طور که برداشت فریدا فرو رایشمن نیز می باشد که آنها تنها در جایگاه دیگر فاکتورهای آسیب زای جدی ، خطر آفرین هستند . آنها عمدتا اهمیت شان را از ارائه نوعی از عقلانی سازیِ احساس فرودست بودن و شکست ، کسب می کنند .

یک شخص به ندرت می تواند بیش از اندازه بر این واقعیت تاکید کند که رابطه جنسی یکی از مهم ترین وضعیت های بیناشخصی است . هرگونه رقابتی بودن در شخصیت هر شرکت کننده ، منوط است به داشتن تاثیری بر رابطه جنسی . هر نوع محرومیت–از–امتیازِ اجتماعی واقعی یک شریک ، باید تاثیری بر رابطه جنسی نیز داشته باشد . این موضوع نباید با هر نوع ایده ای اشتباه گرفته شود که یک نابرابری بیولوژیک جنسی را علت عقیده رقابتی یا شرایط محرومیت– از–امتیاز یک شریک می داند . زندگی جنسی صرفا یک وضعیت بنیادین است که مساله در بستر آن بروز پیدا می کند .

بنابراین ممکن است چنین فهمیده شود که تصویر بالینی از رشک به قضیب ، ارتباط کمی با زندگی جنسی دارد مگر به صورت ثانوی و این که با تمامی ابعاد زندگی مرتبط است . اگر شخصی این ایده را رد کند که احساسات فرو دست بودن در زنان به دلیل یک احساس فقدان بیولوژیک است ، باید نتیجه گرفت که این اصطلاح یک ماهیت بالینی را که از یک منشا ثابت مشتق شده ، توصیف نمی کند بلکه تبدیل به یک نماد و عقلانی سازی احساس های گوناگونِ ناکافی بودن در زنان شده است . وضعیت محروم–بودگی از جایگاه های فرهنگی ، برداشتی از درستی عقلانی سازی را به دست می دهد .

۸– میشل بن سایق می نویسد : « در واقع آنچه زنان از آن بیزاری می جویند ، برچسبی است که جامعه به آنها زده است ، و نه هیچ چیز دیگر . آنها فقط می گویند ، زن بودن هیچ ربطی به آنچه جامعه در حال حاضر القا می کند ، ندارد ... » و ادامه می دهد : « عصیان همواره محصول یک « افزایش « است ؛ آن هنگام که یک گروه عزم می کند تا بر ضد برچسب های بی چون و چرا و محدودیتهای جایگاه تعیین شده خویش ، بشورد » .

۹–گفتمان جنس : (ترجمه تکه ای از کتاب
JAQUES LACAN AND FEMINIST
EPISTEMOLOGY – نوشته : کریستین کمپل)

دانش از منظری بی نشان و بی طرف ، یک چیز کاملا خیالی است ؛ تحریف یافته و غیر عقلانی . تنها جایگاهی که از آن ابژکتیویته نمی تواند تجربه شده و مورد احترام قرار گیرد جایگاه یک ارباب است ، جایگاه مرد ، یک خدا ، چشمی که همه تفاوت ها را تولید می کند ، حفظ می کند و سامان می دهد ... (هاراوای)

شناخت شناسی کلاسیک لکانی در Ecrits در مورد جنس سوژه های شناسنده ، چیزی نمی گوید . لکان ، تحلیل خود از آنالیزور و آنالیزان های شناسنده را به همان ترتیبی ارائه می کند که تئوری سوبژکتیویته جنسی–شده را ، و اینها ارتباطی به تئوری دانش او ندارند ؛ سوژه شناسنده ، غیرجنسی است . این تحلیل از شناسنده در امتداد مفهوم روانکاوانه سوژه شکل می گیرد . آنالیزور و آنالیزان (روانکاوی شونده) هر دو ممکن است مرد یا زن باشند و نیز ، روانکاوی نیاز دارد تا یک تئوری فراگیر و جهانی باشد تا برای مردان و زنان – هر دو – کاربرد داشته باشد . با این وجود ، روانکاوی یک تئوری برای سوبژکتیویته جنسی–شده ارائه می دهد تا تفاوت جنسی آنان را تشریح کند . تحلیل لکانی این پارادوکس با این بحث روشن می شود که نقش فالیکی که مردانگی و زنانگی را تولید می کند ، بیانگر میلی است که نسبت به مسائل جنسی ، بی تفاوت/بی اعتنا است . لکان تاکید می کند که روانکاوی ، موقعیت انسان را در یک «فقدان» هستی شناختی آشکار می کند ، چرا که این فقدان نشان می دهد همه سوژه ها ، قطع نظر از جنس هاشان ، از اختگی رنج می برند . همه سوژه ها از سوء شناخت (مِکونسانس) آگاهی رنج می برند و به وسیله میل ورزی ناخودآگاه ، شکاف می خورند .

شناخت شناسی لکان متاخر ، همچنین سوژه ای را نمایش می دهد که به لحاظ جنسی خنثاست ؛ به این دلیل که ارباب ، دانشگاهی ، هیستریک و روانکاو ، موقعیت هایی هستند بدون جنسیت . از آنجا که هر دوی زنان و مردان باید به درون روابط بیناسوژگانی گفتمان وارد شوند تا سوژه بشوند ، پس سوژه ها جنس ندارند . بروس فینک چنین می گوید که « آدم می تواند تا جایی این حرف را ادامه دهد که بگوید روانکاو تا جایی روانکاو است که بدون–جنست باشد . این مساله در مورد ارباب نیز صحت دارد « . ارباب ، بدون–جنسیت است چرا که همه باید به درون گفتمان ارباب وارد شوند تا بدین ترتیب سوژه شوند . گفتمان همه سوژه های سخنگو را تولید می کند به این نحو که « در روانکاوی نهایی « شخص « همیشه باید با گفتمان ارباب عمل نماید « .

لکان این ادعا را در Encore چنین مطرح می کند که گفتمان ارباب همه سوژه ها را شکل می دهد ، همان سمیناری که در آن اعلام می کند سکسوالیته و سوبژکتیویته زنانه ، مازاد نقش فالیک هستند ؛ مازاد چیزی که برای نقش فالیکی مشخص شده است . در کارهای بعدترش ، لکان بارها به پرسش از دانش زن برمی گردد . لکان نامه عاشقانه ای به یک زن را با چنین پرسشی تعبیر می کند ؛ زن چه می داند ؟ علیرغم این واقعیت که « در

همه زمان هایی که آدم ها درحال خواستن و التماس کردن از آنها بوده اند ، و درحالی که روی دستها و زانوانشان بوده اند ، از آنها ملتمسانه می خواسته اند تا حتا یک کلمه هم به ما نگویند – من آخرین بار با زنان روانکاو صحبت کردم – « . هیات یک زن شناسنده برای لکان متاخر هم سخت بود و هم جذاب . این سختی ، انعکاس پارادوکسی است که در تئوری مردیازن–بودگی کلاسیک وجود دارد : فالوس دال خنثایی (از لحاظ جنسی) است که همه سوژه ها را تولید می کند ، در حالی که مردان و زنان سوژه های جنسی–شده می شوند به این دلیل که رابطه های متفاوتی با فالوس برقرار می کنند .

در کارهای لکان ، رابطه متفاوت با دال فالیک ، تفاوت جنسی زنانگی و مردانگی را تعریف می کند . در توضیح شکل گیری سوژه چنین آمده است که کودک «من» می شود و بعد از مداخله قانون پدر در عقده ادیپ ، جایگاه یک سوژه/فاعل را در زبان اشغال می کند . بعد از رفع تکلیف با عقده ادیپ ، سوبژکتیویته در امر نمادین پذیرفته می شود و سوژه به توسط رابطه اش با فالوس ، به لحاظ جنسی انشقاق می یابد . به همین ترتیب ، بحث های بعدی لکان نشان می دهد که رابطه سوژه با دال فالیک ، آن را به عنوان یک امر جنسی–شده تولید می نماید ؛ به طوریکه هر موجود سخن گویی باید در یک سمت از گراف جنس–گذاری ، قرار بگیرد . بدین ترتیب ، تحلیل لکان از تولید سوژه به مفهوم لکانی فالوس برمی گردد .

کارکرد محوری فالوس در شکل گیری سوژه های جنسی–شده ، منجر به بروز نقدهای تندی از سوی فمنیستها بر کارهای لکان شده است . در کل دو استدلال بر متهم بودن فالوسنتریسم وجود دارد : اول اینکه لکان مفهوم « فالوس « را بر اساس یک عضو فیزیولوژیکی مردانه – قضیب – پایه گذاری کرده است و دوم ، رجحانی که لکان برای مردانگی و بدن مردانه جهت ارائه مدل تمایز جنسی و شکل گیری آن ، قائل شده است . برای مثال ، الیزابت گروز ادعا می کند که در مدل فالوسنتریک « تمایز جنسی تنها در حضور یا غیاب یک ویژگی ، خلاصه و تدوین می شود ؛ آلت جنسی مردانه « .

در عوض ، لکانی ها عموما فمنیستها را به بدخوانش مفهوم فالوس متهم می کنند . به طور نمونه نویسنده های فمنیستی چون جین گالوپ « خوانش لکان را امر عامیانه ای تلقی کرده اند با تفسیرهای غلطی که شامل همه یا بخشی از متن را می شود « . با این وجود ، این گالوپ بود که به طور طنزآمیزی که معنی بدخوانش های فمنیست ها و لکانی ها را مشخص نمود . گالوپ خاطر نشان می سازد که « این رویکرد که عنوان می کند « حق با لکان است « ، یا اینکه خوانشها صحیح بوده اند ، به ویژه جایی که « دال فالیک « مدنظر است ، می تواند سخت تر از آن باشد که حتا کسی بتواند درباره آن فکر کند « .

به دنبال « نقش و زمینه گفتار « (۱۹۵۳) ، مفهوم لکانی فالوس به طور فزاینده ای پیچیده شده و به عنصر محوری تئوری سوبژکتیویته جنسی–شده تبدیل گردید . در نظر لکان ، فالوس در هر سه سطح تصویری ، نمادین و واقع عمل می کند . در سطح امرنمادین ، فالوس « دالی است که هیچ مدلولی ندارد « ، در سطح امرتصویری به عنوان یک ابژه نارسیستی برای تصویر فالیک عمل می کند که آن فقدان را جبران می نماید ، و در سطح امرواقع همان فالوس واقعی است – آلت جنسی مردانه . با این که این امکان وجود دارد تا بین مفاهیم واقعی ، تصویری و نمادین فالوس ، تمایزی ایجاد کنیم ، اما این تمایزگذاری های وصفی و مفهومی در متون لکان ، لزوما مشخص و آشکار نیستند . لکان ، پیوسته این مفهوم را به شکل تناقض آمیزی استفاده می کند و در اغلب موارد معلوم نیست که کلمه فالوس به کدام یک اشاره می کند . خوانش دال فالوس « به شکل صحیح « مشکل است چرا که استفاده های خود لکان از این مفهوم مغشوش و درهم ریخته است .

این ابهام در آن قطعه هایی که لکان دلالت فالوسِ نمادین را توضیح می دهد ، بسیار آشکار است . دراین قطعاتَ ، لکان از عملکرد فیزیولوژیکی قضیب کمک می گیرد و سپس از آن به عنوان معنی نمادین استفاده می کند . یک مثال نمونه و مشخص برای نشان دادن تغییر معنی فالوس می تواند در توضیح لکان از رابطه بین فالوس نمادین و قضیب ، در قطعه « دلالت فالوس « باشد :

... می تواند گفته شود که این دال به این دلیل انتخاب می شود که عضوی است بسیار لمس شدنی در واقعیت جفت شدگی جنسی ، و همچنین بسیار نمادین در شکل لفظی این اصطلاح (در تایپوگرافی) ، و اینکه هم ارز افعال ربطی (در حالت منطقی) است . حتا ممکن است گفته شود ، به دلیل قابلیت شق شدگی اش ، نمودی از جریان حیات است که در طول نسل ها جریان می یابد .

در این قطعه ، فالوس نمادین به عنوان یک دال برتر عمل می کند به دلیل نقش فیزیکی» قابل لمس « بودنش در حین مقاربت ، یعنی به دلیل رابطه اش با فالوس «واقعی» . «ممکن است گفته شود» فالوس یک دال برتر است به خاطر این که فالوس راست شده (عضو فیزیولوژیکی قضیب) تصویر « جریان حیات « را بازتولید است . جان مولر و ویلیام ریچاردسون توضیح می دهند که چگونه اصطلاح « فالوس « ابهام جدیدی را ایجاد می کند ؛ چرا که بین نقش اش به عنوان دال و نقش واقعی یا تصویری اش ، در نوسان است . این ابهام نتیجه لغزش مفهومی فالوس از دال به مصداق قضیب است .

لکان در سمینار بعدی اش (L›envers) که در آن دوباره به مساله سوبژکتیویته جنسی–شده بازمی گردد ، این توضیح از رابطه بین فالوس و قضیب را تکرار می کند . در این سمینار ، لکان علاقه خود را به ربط دادن برتری دال فالوس به عمل فیزیولوژیکی راست شدگی ، نشان می دهد . هرچند در این تعبیر از دلالت فالوس ، لکان دلیل برتری فالوس را از قابلیت راست شدگی به قابلیت افتادگی/خوابیدگی آن ، تغییر می دهد . لکان فالوس را به عنوان عنصر برتر در رابطه جنسی توضیح می دهد ؛ چرا که لذت آن می تواند تقسیم بندی شود به شق شدن و فروخوابیدنش . (اگر یکبار انجام شود ، انجام شده است) . در این قطعه هم فالوس رابطه مبهم و لغزنده ای با قضیب دارد . چه فروافتاده و چه نیفتاده ، قضیب بر بستر یک فعل ربطی جا خوش کرده است ، بر روی ارتباطی نمادین و منطقی و مرتبط با سازمان زیستی قضیب.

بنابراین فالوس به عنوان یک دال « خنثا «ی جنسی عمل نمی کند . رابطه سوژه با دال فالیک در نسبت با تفاوت آناتومیکی ، پی ریزی می شود . برای مثال در تحلیل لکان از مساله جنسی ، هر سوژه ، خسران هستی شناسیک خود را با تمایز در ایجاد ارتباط با فالوس ، وانمود می سازد ؛ به این نحو که آیا این سوژه در جایگاه دارنده فالوس قرار می گیرد یا در جایگاه ندارنده اش . جایگاه زنانه دوم ، بی شک به « فقدان « فالیک بازمی گردد . زن فالوس « واقعی « ندارد :

« مرد « اخته « است به این دلیل که وجودش کامل نیست ، درست مانند زن که « اخته « است چون مرد نیست « (گالوپ) . یعنی « فقدان»ی که لکان به آن اشاره می کند یک تفاوت آناتومیکی است که آن را به غیاب قضیب ترجمه می کند .

کاجا سیلورمن چنین بحث می کند که ما انتظار چنین ابهام و اغتشاشی را در مورد قضیب و فالوس داریم ، چرا که :

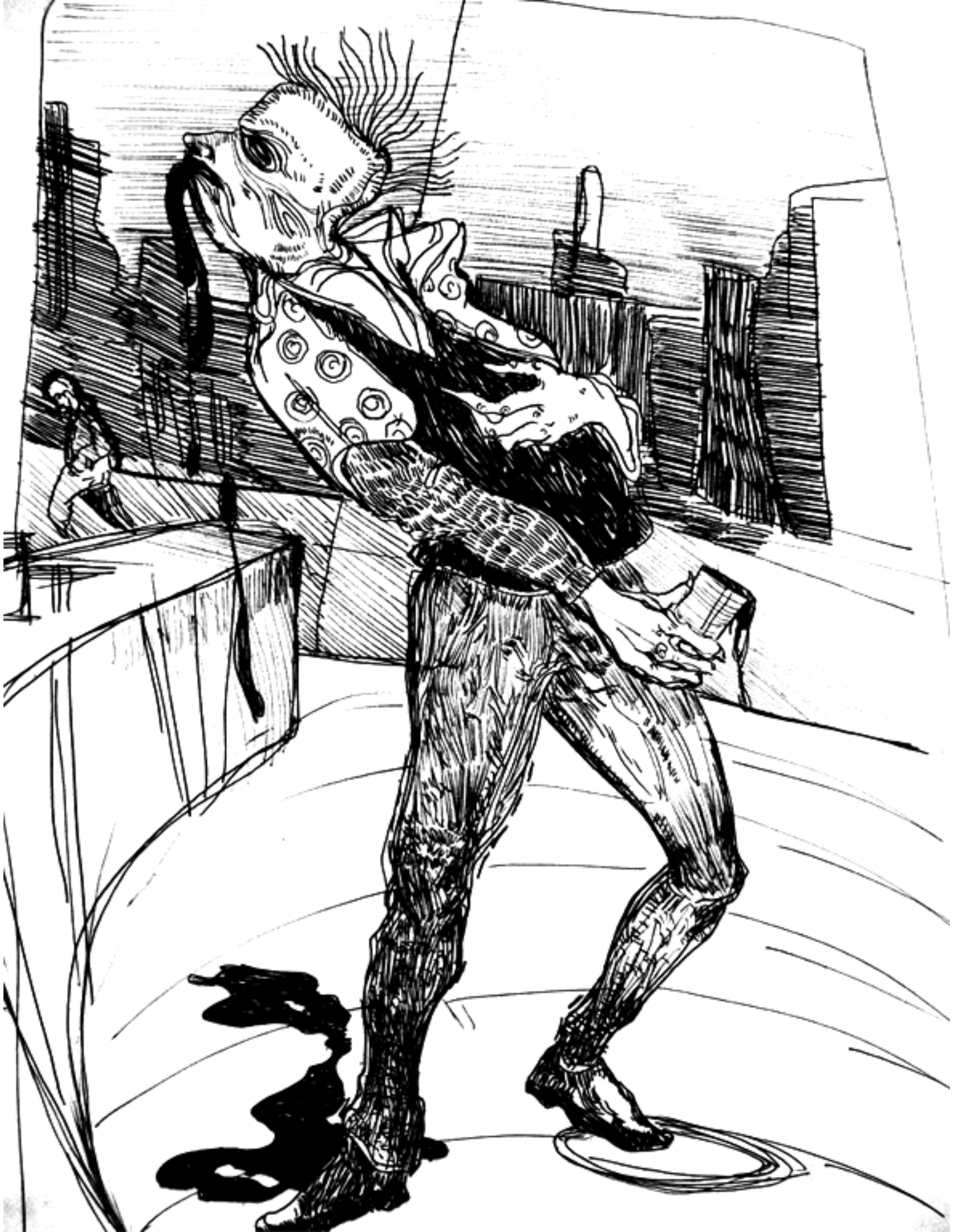
در هر متن تئوریکی که به طور مشخص و دقیق در مورد فقدان یک ویژگی در زن بحث می کند ... این فقدان فقط با ارجاع به فقدان قضیب توضیح داده می شود . فالوس لکانی به مرکزیت لیبیدوئی وابسته است که بر اساس تمایز آناتومیکی بین جنس بنا نهاده شده است ؛ بدین ترتیب نمی تواند از قضیب تمیز داده شود .

با این اوصاف ، تحلیل لکان از فقدان هستی شناسیک مبتنی بر پنداشتی از بدن است که از یک « فقدان « آناتومیکی زخمی است [و رنج می برد] .

به همین دلیل ، بازگشت به معنی اجتماعی بدن ، تحلیل لکان از سوبژکتیویته جنسی–شده را تایید می کند . لکان تاکید می کند که در بحث او ، وابستگی حوزه های بیولوژیکی و روانی در زمینه تفاوت جنسی است که بدان وسیله سوژه می تواند قطع نظر از جنس بیولوژیکی ، هم ساختار مردانه داشته باشد و هم زنانه . پس اگر مردیازن–بودگی نسبی باشد ، زمینه نمادین–اجتماعی ای (سوسیوسمبولیکی) که مردانگی و زنانگی بدنهای نرینه و مادینه را تعیین می کند ، همچنین می تواند آنها را به عنوان جنس های متفاوت از هم ، تولید نماید . سوژگانیت جنسی آنقدرها هم نسبی نیست که این امکان را به وجود آورد تا تولید آن را از معنی بیولوژیکی بدن ها جدا بدانیم . انگاره تفاوت جنسی بیولوژیکی است که طبقه بندی « مرادنه» و « زنانه « را تامین می کند . در صورتی که جنس بیولوژیکی ، سوژگانیت جنسی را مشخص نکند ، مردیازن–بودگی [جنسیت] است که بر معنای بدن مردانه یا زنانه دلالت میکند .

از آنجا که « مردانگی « و « زنانگی « به رابطه سوژه با فالوس مربوط می شود ، مردیازن–بودگی به عنوان معنی جنس بیولوژیکی در ارتباط با دال فالیک عمل می کند . برای مثال لکان دریافت که هیستریک بودن موقعیتی است برای هر دوی زن و مرد [و نه فقط برای زن] . هر دو جنس می توانند هیستریک بشوند ، و درجایگاه روانکاوی شونده ، سوژه های هیستریک باشند ؛ با این وجود او مکررا این جایگاه را با زنانگی ، تعریف و مشخص می کند . یک فرد هیستریک ساختاری زنانه دارد به این دلیل که او ناخشنودی اولیه از اختگی را نمادین می سازد . لکان این نکته را تایید می کند که « تعداد زنان هیستریک بیشتر از مردان است – که یک تجربه به دست آمده از کلینیک است – چرا که مسیر تحقق نمادین یک زن بسیار پیچیده است « . در عوض ، هیستریک مردانه به هر دو ژویی سانس دسترسی دارد ؛ ژویی سانس فالیک و ژویی سانس دیگری « . بدین ترتیب او هنوز هم به وسیله ارجاع به ساختار مردانه ، شکل می گیرد ؛ رابطه مردانه با دال فالیک ، چرا که در غیر این صورت او به ژویی سانس فالیکی که با آلت مرادنه پیوند یافته ، دسترسی نخواهد داشت . اصطلاحات « مردانگی « و « زنانگی « بدون ارجاع به توصیف بدنی تفاوت جنسی ، هیچ محتوایی نخواهد داشت .

در تحلیل لکان ، سوژه ها ساختارهای زنانه و مردانه دارند که یک معنی تفاوت جنسی آناتومیک را مشخص می سازند . نسبت با دال فالیک هم باعث تولید سوژه ها می شود و هم به بدنهای بیولوژیکی آنها معنی می دهد . در این تئوری ، امر نمادین–اجتماعی ، به روش خاصی ، مردانگی و زنانگی را به بدنهای مخصوص اختصاص می دهد . این اختصاص–دهی ها ممکن است نسبی باشد ؛ مانند راه رفتن خرامان برخی مردان که می توانند ساختار روانی زنانه داشته باشند و زنانی که می توانند رابطه مردانه ای با فالوس داشته باشند . با این حال لکان این زنها را به عنوان مرد توصیف نمی کند ، بلکه آنها را زنان فالیک می داند . تئوری لکان این نکته را فرض می گیرد که « نظم و هنجارها



باید چیزی را برقرار کند که به سوژه ها بگوید یک زن یا مرد چه باید بکند « و آن جایگاه هنجارین ، عموما ، برای مردان « مردانگی « و برای زنان ، « زنانگی « است .
قدرت و سختی مفهوم لکانی سوبژکتیویته جنسی–شده برای فمنیسم ، در پیوند آن با تفاوتهای حوزه های اجتماعی ، روانی و جسمی به وجود می آید . حوزه مهمی که در لکان مورد نقد فمنیست ها قرار می گیرد ، تحلیل محکمی است که او از شکل گیری زنانگی و مردانگی ارائه می دهد . این تئوری در وهله اول برای ما توضیحی از شکل گیری سوژه های جنسی–شده عرضه می کند و در وهله دوم ، فهمی از سوبژکتیویته جنسی–شده که در آن :
۱– سوژه شدن ، جنسی–شدن است .
۲– جنسی–شدن تصرف کردن یکی از نمودهای تفاوت جنسی است .
۳– معنی و دلالت جنسی ، نسبی است و به بدن محدود نمی شود .

در این تحلیل ، تفاوت جنسی ، لازم است که نسبی باشد . در حالی که شناخت شناسی لکانی ، شناسنده را بیرون از دایره تفاوت جنسی قرار می دهد ، تئوری مردیازن–بودگی لکانی همه سوژه ها را در قلمرو این بخش ، جای می دهد .
ژیژک خاطر نشان می کند که « یکی از تفاوت های اساسی فلسفه و روانکاوی به وضعیت تفاوت جنسی مربوط می شود : برای فلسفه ، سوژه ، ذاتا جنسی–شده نیست ... در حالی که روانکاوی ، جنسی–کردن را به یک نوع از مختصات رسمی ترویج می دهد ؛ شرایطی بسیار غیرمنتظره برای سوژه – یک حالت پیشینی – « .
همان طور که یک سوژه سخنگو ، سوژه شناسنده لکانی ، بدین ترتیب ، جنسی–شده هم هست .
من ، شناخت شناسی لکانی و تحلیل او از جنسی–شدگی را باهم ترکیب کردم تا پاسخی به این سوال پیدا کنم ؛
« پس چگونه ، تفاوت جنسی ، این حقیقت اساسی وجود بشری ، به دورن ماتریکس گفتمان های چهارگانه کشیده می شود ؟ چگونه ، این چهار گفتمان جنسی–شده هستند ؟ – البته اگر بتوانند جنسی بشوند – « (ژیژک ۱۹۹۸) .

۱۰–مادر رفت توی آشپزخانه . مادرها فقط برای پختن و شستن به آشپزخانه نمی روند ؛ خیلی وقت ها به آنجا پناه می برند با تمامی رنج ها و تنهایی شان . با چیزی ور می روند تا زن بودنشان را فراموش کنند .
در یخچال را باز کرد . نگاهی گیج و بیهوده به درون آن انداخت ، دوباره بست اش . و گفت : « اونقد پدرت اسممو صدا نزده که دارم اسممو فراموش می کنم به خدا ... » .

شرم از مرد بودن، چه دلیلی بهتر از این برای نوشتن؟
ژیل دلوز

نوع نگاهِ مرسوم به طریقه های نوشتن زنان خود متضمن یک ارتجاع است: اینکه زنان از امر جزئی، خصوصی، و احساسی می نویسند، و مردان از امور کلی، اجتماعی، سیاسی، و عقلانی. زنان می نویسند تا بیانگر ستمی باشند که مردان بر آنها هموار کرده اند، یا به عبارتی، احیاگر آن امر خصوصی، شخصی، احساسی در برابر امر کلی، جهانشمول، و عقلانی اند.

آنچه دامن نوشتار زنانه ی فارسی را می گیرد از خطراتی که سراسر عالم نوشتار را تهدید می کند جدایی ناپذیر است. من سه خطر به نظرم می آید که آنها را در قالب سه روایت بیان می کنم: اول، ادیپی و خانوادگی شدن ادبیات (فروید)، دوم گرفتارشدن در دوگانگی امر کلی/امر جزئی (هگل)، و سوم افتادن به دام تفسیر و تاویل (ادبیات «چه می گوید؟»). این سه خطر با هم همزیست هستند و هر کدام از آن دیگری خبر می دهند. آنچه امروز ادبیات زنانه نامیده می شود، دارای یک «دیگریِ» ظالم، بی وفا/عاشق، با وفا است که نزد منتقدان «رادیکالِ» خودخوانده ی عصر ما همچون بازتابی از ستمی که در جامعه بر زنان می رود تفسیر و تاویل می شود. شعرها، فیلمها، و رمان هایی در مورد سنگسار، زن آزاری، طلاق و مهریه، که بیشتر مورد پسند لیبرالها و راست اندیشان محافظه کار رسانه ای است تا ادبیات. تو گویی که ادبیات قرار است «بازتاب دهنده» ی ستمی باشد که بر کسی رفته است. در ادامه خواهیم دید که این نوع تفسیر خود یکی از ارکان شکل دهنده ی سلطه است. نوشتار زنانه نیز از ادیپی شدن در امان نیست. این نوشتار ادیپی همواره فروید را به بستر خود فرامی خواند تا او را درمان کند. اولین کاری که فروید می کند، به او می گوید که این تشویش که موجب نوشتن این «نوشتار زنانه» شده، حاصل از «فقدان ذَکَر» در نزد اوست. و دومین کاری که می کند این است که برای او یک «من» واحد می سازد. یک «من» که یکی از رئوس مثلث پدر–مادر–من را تشکیل می دهد و شما چه پسر باشید و چه دختر، به واسطه ی فقدانِ چیزی شکل می گیرید و آن چیز همان ذکر است. اختگی در هر دو مورد وجود دارد، در مورد دختران در قالب میل به ذَکَر و در مورد پسران در قالب ترس از ازدست دادن آن. اما این ادیپی شدن وجه دومی نیز دارد: امتناع از ذکر و چشم پوشی از میل به آن نزد دختران، و اعتراض و واخواست مردانه برای ابژه ی از دست رفته شان و شورش های ادیپی علیه پدر جهت بازیابی ذکر. در هر دو مورد ما همچنان بر روی تخت روانکاوی دراز کشیده ایم. تخت روانکاویِ ادبیات کجاست؟ بی شک از ما چندان دور نیست؛ تخت روانکاوی ادبیات دقیقاً در آن لحظه ای فراهم می شود که ما در صدد شکل دادن یک «من» و یک فرم مسلّط (چه مرد چه زن) برای سوژه ی ادبی برمی آئیم. آنجا که شروع می کنیم به نوشتن خاطرات و رویاها و فانتاسم ها، آنجا که از امر سرکوب شده ی درون مان و از ستمی که بر ما (یا بر زنان) رفته است می نویسیم و نوشتار زنانه را بازتاب ویژگی های یک «من» زنانه تلقی می کنیم. اینجا تخت روان کاوی و میز تحریر منتقد تفسیرگر هر دو با هم مهیا می شود. اینها هستند تا به شما بگویند که آنچه شما در قالب این رویا در پی آنید همان پدر است، همان پدر–مادر ادیپی که اینک در امر واقع برون فکنی شده یا خود را به درون امر خیالی افکنده است.

از دیگر سو، در طرفداری از نوشتار زنانه در برابر نوشتار مردانه ما هنوز دچار دوگانگی های امر جزئی و امر کلی هستیم: بر طبق این تلقی، نوشتار زنانه نوشتاری خصوصی، نخبه گرا، احساسی، و خانگی ست، حال آنکه نوشتار مردانه نوشتاری ست که از امر کلی و عمومی خبر می دهد. نوشتاری که مشخصه ی بارزش «قانون» است. نوشتار مردانه «تصویب» می شود. این نوشتار عمومی و کلی وجودِ خود را صرفاً به واسطه ی جذب و نفی نوشتار خصوصی و جزئی بدست آورده است و ازینرو همواره بنا به تعریف، نوشتار خصوصی یا نوشتار زنانه هست تا آن نوشتار عام و جهانشمول را منحرف سازد. چنین نگاهی در هگل نیز مشاهده می شود. آنجا که آنتیگونه را بازنمودی از قوانین خویشاوندی می فهمد، حال آنکه کرئون از قوانین عام و کلی (قوانین جامعه، دولت) محافظت می کند. هگل هرچند که این امر را محتمل می داند که آنتیگونه بتواند بیانگر قانونی نانوشته و ناموجود باشد، اما دست آخر از کرئون به مثابه پاسدار امر کلی دفاع کرده و آنتیگونه را با «جنس زن» یک کاسه می کند و نتیجه می گیرد که جنس زن با توسّل به دسیسه‌ای غایت کلّیِ حکومت را به غایتی خصوصی تبدیل می‌کند، فعالیتِ کلّیِ آن را به کار برخی از افراد خاص بدل می‌سازد، و مالکیت کلّی و عام دولت را به دارایی و زیور خانواده منحرف می‌کند. به همین شکل، آنچه امروز «ادبیات زنانه» اش می نامند توسط

طرفداران «امر کلی» همواره ازینرو نقد شده است که ادبیاتی «خصوصی»، «آشپزخانه ای»، و «خانگی» ست و نه اجتماعی، کلّی، و سیاسی. بخصوص نزد کسانی که سعی می کنند تحلیلی «سیاسی» از ادبیات ارائه دهند. اما این نقد به نظر ما بسنده نیست. مسئله ی ما این است که طرح این دوگانگی ها از آن «هوای تازه» ای که ما به دنبال آنیم نویدی نمی دهد. به نظر ما تفاوت در اینجا صرفاً بر سر انتخاب یکی از شیوه های سرهم بندی این ماشین–ادبیات است؛ در این ماشین هر امر خصوصی در عین حال امری جمعی، سیاسی، و اجتماعی ست. باید از این دوگانگی ها پا را فراتر گذاشت. سیاستِ ادبیات در قالب امر جزئی/امر کلی نمی گنجد. ادبیات وقتی سیاسی نمی شود که از امور کلی و سیاسی سخن بگوید، سیاستِ ادبیات فرمهای دیگری از شدن را پیش می کشد. همچون سیاستِ کافکا (حیوان شدن)؛ بنا بر این شدن، ادبیاتِ زنانه ی موجود می تواند ازینرو مورد انتقاد قرار گیرد که بیش از حد بر نوعی «هویتِ زنانه» تاکید می گذارد، و نه بر فرمهای دیگری از شدن. فرمهای دیگری از جنسیت را پیش نمی کشد، بل بر فانتزی های یک جنس (زن به مثابه هویت جنسی) تاکید می کند و فرمی مسلط به بیان اش می بخشد که می خواهد هویت خود را بر موضوعات ادبیاتش تحمیل کند. حال آنکه ادبیات به مثابه زن شدن در صدد تحمیل هیچ فرمی بر موضوع تجربه اش نیست. ادبیات بیش از هر چیز تجربه ای از حیوان–شدن، مولکول–شدن، و زن–شدن را پیش می کشد. شدنی در یک فرایند، نه در یک دوگانگی، بل در سطحی چندگانه. نوشتار زنانه تا وقتی که به این دوگانگی ها تن دهد، تا وقتی که بخواهد حامل امر احساسی (در مقابل امر عقلانی) و امر خصوصی (در مقابل امر عمومی) باشد، همواره سازنده ی یک «من» خواهد بود که روی تخت روان کاوی بستری ست (این بیمار/شاعر «چه می گوید؟» از احساساتِ سرکوب شده اش. «چه اتفاقی برایش افتاده است؟» احساسات او در جامعه ی مردسالار نادیده گرفته شده، سرکوب شده و اینک در قالب شعر بازگشته است!). فروید نیز در کودکِ کتک خورده چنین می کند. «چه اتفاقی برایِ او افتاده؟ او کتک خورده؟ از چه کسی؟ از «پدر»! مرد گرگ آذین را هم به همین نحو تفسیر می کند: او گرگهایی دیده است. گرگ همان پدر است! دُلوز و گتاری درست می گفتند: فروید به این نکته توجه نمی کند که گرگها بطور دسته ای حرکت می کنند. ما هیچ گاه با «یک» گرگ مواجه نیستیم. با گرگ به مثابه یک «من» یا یک «هویت» یا به عبارتی با THE wolf طرف نیستیم؛ بل همواره گرگی هست در کنار گرگهای دیگر. موقعیت شیزو: گرگی بر لبه ی دسته ی گرگها. زن نیز نه از امر فردی یا جمعی، بل از امر چندگانه خبر می دهد. نه یک زن و نه THE woman، بلکه زن ها. زنی در میان زنان. مسئله ی ادبیات به مثابه «زن شدن» نیز از همین جا آغاز می شود.

ادبیات نه یک نوروز (neurosis) (که از فرافکنیِ امر سرکوب شده در امر واقع خبر دهد) بلکه یک فرایند است. مسئله ی ادبیات همواره مسئله ی میل بوده است. فرایند میل که هر آن نوروز و پسیکوز آن را متوقف می کنند، و دوباره از میان کوره راه ها به سیلان ادامه می دهد. زن شدنِ ادبیات از اینرو در مقابل ادبیات مردانه قرار نمی گیرد که حاملَ امر جزئی یا احساسی است، بل ازینرو در مقابل چنین ادبیاتی قرار می گیرد که بر انرژی پایان ناپذیر زنانه سوار است. ادبیات زن شدن است نه ازینرو که یک ثابت درونی (شکل من به مثابه زن) وجود داشته باشد که متغیرهای بیرونی (آنکه می گوید من [زن هستم]) آن را پر کند، بل ازینرو که بر چندگانگیِ این سرهم بندی/زن تاکید می گذارد. ادبیات زن شدن است به این دلیل که ما از طریق آن دست به اغواگری می زنیم؛ و اغوا امری زنانه است. امری که در صدد دست یابی به یک فرم نیست، بل هر گاه بخواهی به آن فرمی بدهی، از چنگ ات می گریزد. ما می نویسیم تا زن شویم. ما می نویسیم تا فرم های دیگری از شدن را تجربه کنیم، نه چیزی از «خود» یا «من» بگوئیم. این به چه معنی ست؟ پیش از هر چیز باید یادمان باشد که منظور از زن شدن به هیچ وجه زن به مثابه یک جنس مادرانه، و زن به مثابه طبیعت، یا زن به مثابه یک هویت جنسی نیست. زن به مثابه یک من، که در خانواده قرار دارد، از رویاها و فانتاسم ها و خاطراتش می گوید، در کنار یک مرد قرار گرفته، و دستگاه تولید بچه است، چیزی جز برساخته ی جامعه طبقاتی نیست. زن شدنِ یک زن دقیقاً در آن لحظه ای اتفاق می افتد که از زن بودن خود (به مثابه طبیعت/هویت) طفره رود.

بنابراین مسئله ی زن شدنِ ادبیات بر سر یک ادبیات اقلیت است و نه فهرست کردنِ «نویسندگان بزرگ زن». این نوع نگاه که می خواهد نویسندگانِ بزرگ زن از پروین اعتصامیِ متحجّر گرفته تا فروغ فرخزادِ پیشرو را فهرست کند، از پیشرو بودنِ نویسنده ای چون فروغ این برداشت را دارد که او «احساسات سرکوب شده ی زنانه» را در مقابل ادبیات مردانه ی فارسی قرار داد. (و تقلید نویسندگان «فمینیست» امروزی از فروغ نیز بر همین پایه است)، حال آنکه ادبیات فروغ بر مسئله ی اقلیت بودگیِ فروغ مبتنی ست و نه احساساتِ سرکوب شده ی یک زن به مثابه «من». نه زن بودنِ او بلکه زن شدنِ او. چراکه حتی زنان نیز باید «زن شوند». او یک فرم غیر قابل تشخیص را متناسب با دوره ی خود برگزید. این در حالی ست که گفتمان مسلط بر ادبیات زنانه ی امروز دقیقاً همان گفتمان اکثریت است که بر پاشنه ی زن به مثابه «هویت» و به مثابه «طبیعت» می چرخد. این گفتمان اکثریت بر «کمپین یک میلیون امضا» نیز حاکم است. کمپینی که استدلالش برای احقاق حق زن ها این است که آنها نیمی از جامعه را تشکیل می دهند. تو گویی یک گروه اجتماعی هرچه از لحاظ تعداد بیشتر باشد احقاق حقوق آن فوری تر و ضروری تر است. طبق این استدلال، احتمالاً احقاق حقوقِ اقلیت های جنسی، فکری، و مذهبی، و الخ در گرو این است که پیش تر اکثریت یا دستکم نیمی از جامعه را تشکیل داده باشند. گذشته از این استدلال های بچگانه، ادبیاتِ اقلیت به ما می آموزد که تلاش برای فهرست کردنِ «نویسندگانِ بزرگ زن» کاری بیهوده است؛ باید به فهم زن شدنِ نویسندگانِ بزرگ نائل آمد. زن شدنی که در درجه ی اول فرم مسلطِ موجود در همین کلمه ی «بزرگ» را به چالش می کشد. یک نقطه ی التهاب در دل ادبیاتِ «بزرگان»، «حکیمان»، «زنان بزرگ»، «مردانِ نامی»، «ادیبان»، و «کارشناسانِ امر». اینجا شاید مأمنی برای ما باشد: یک ادبیاتِ کوچک.

پایان

گرچه نظم سرمایه داری مداراگر به نظر می رسد، اما در واقع همواره زندگی را بواسطه ی جنبه های خود بیانگر، جنسی، عاطفی و محرک آن ، با محدود کردن اش با فرامین سازمان های تمامیت خواهِ مبتنی بر استثمار، مالکیت خصوصی، تسلط مردانه، سود و سودآوری اش، کنترل کرده است. کاپیتالیسم کنترل خود را تحت پوشش لباس های مبدل متنوعش اعمال می کند: خانواده، مدارس، محل کار، ارتش، قوانین، گفتمان، و به طرز خستگی ناپذیری مأموریت ننگین اش را در اخته، سرکوب، شکنجه و انهدام بدن دنبال می کند، چه بهتر که قوانین اش را بر بدن های ما حک کند تا بدین وسیله مکانیسم ترویج بردگی اش بر ناخودآگاه ما پرچ شود.

حکومت کاپیتالیستی همچنین از حبس، تخدیر، نقدِ حذف گرایانه و روان نژندی برای تحمیل هنجارها و الگوهایش استفاده می کند، شخصیت هایش را برای محول کردن نقش هایش بکار می گیرد ، به برنامه هایش رسمیت می بخشد... او به بدن ما نفوذ می کند، در حالی که ریشه های مرگبارش را تا ژرفای خردترین شکاف های وجودی ما درمی نشاند. او بر اندام های ما مسلط می شود، کارویژه های حیاتی ما را به غارت می برد، لذات مان را تحریف می کند، تمامی تولیدات و خلاقیت های «زندگی» مان را تحت مدیریت فلج کننده اش به افسار می کشد. هریک از ما را به معلولینی محروم شده از بدن خود و بیگانه ای نسبت به تمایلات خود بدل می سازد.

دادن

نیروهای تسخیرگر سرمایه داری دائماً سیستم تهاجم، تحریک و اخاذی خود را برای استفاده در راستای مجازات جمعیِ هراس اجتماعی (گناه فردی) بهبود می بخشد ، به منظور سرکوب ، محروم سازی ، و بی اثر کردن تمامی آن شیوه های اراده ی ماکه این فرم های تسلط را بازتولید نمی کند، و اینگونه این حکمرانی هزارساله ی کامروایی شوم ، قربانی کردن ، تسلیم ، مازوخیسم نشانه گذاری شده و مرگ خود را جاودانه می کند. اینجا ، اختگی حکمرانی می کند ، در حالی که سوژه را به یک گناهکارمعذب ، روان نژند ، وجودی صنعتی شده ،کمی بیشتر از یک کارگر یدی تقلیل می دهد. این نظم کهن، که بوی لاشه ی فاسد از آن به مشام می رسد، به راستی هراسناک است. اما واردارمان کرده تا نبرد انقلابی را علیه ستم سرمایه داری در جاییکه عمیق ترین ریشه ها را دوانده پیش بریم ــ در حیات عینی تن ما.

به

ما می خواهیم فضا را بگشاییم ــ برای در متن نشاندن جایگاه بدن ــ و امیال خاص اش که از « انگیختارهای بیرونی » نشأت می گیرد .در طی این «راه» است که ما پیشنهاد «کار » در راستای آزادی فضای اجتماعی را می دهیم.

جدایی ای بین ایندو وجود ندارد: من خودم را سرکوب می کنم، زیرا این « من» محصول یک سیستم سرکوب است که در سرتاسر تمامی فرم تجربیات عمل می کند.

« آگاهی انقلابی » تا زمانی که خارج از « بدن انقلابی » با قی بماند، بدنی که آزادی خود را خلق می کند، چیزی جز خیالی واهی نیست .

آزادسازی انرژی ها

ما به دنبال آنیم که بدنمان را در ارتباط با باقی بدن ها قرار دهیم ، در ارتباط با بدنی دیگر ؛ برای انتقال لرزش ها ، انتشار انرژی ها ، برای هماهنگ کردن

تمایلات طوری که هرکدام بتوانند تخیلات و خوشی هایشان را کامل کنند ، که در این صورت ممکن است بتوانیم بدون تقصیر و ممانعت از تمامی اعمال درون و بین فردی زندگی کنیم. ما نمی خواهیم واقعیت هر روزه مان به جان کندنی تدریجی بدل شود که سرمایه داری و بوروکراسی به عنوان یک الگوی هستی برایمان به تصویر کشیده . ما به دنبال آنیم که شایعه ی گندیده ی گناه را که هزاران سال ریشه ی تمامی سرکوب ها بوده ، فریاد کنیم.

البته ما به مانع های زیادی که باید بر آنها به منظور ساختن چیزی بیش از رویای یک اقلیت کوچک و حاشیه ای از آرزویمان غلبه کنیم واقفیم. ما به خوبی آگاهیم که آزاد کردن بدن برای روابط جسمی ، جنسی ، عاطفی و شعف انگیز بطرز جدایی ناپذیری در پیوند با آزادی زنان و نابودی تسلط مردانه و الگوهای تقلیدی بخصوص الگوهای تقلیدی جنسی است.این آزادی همچنین در پیوند با نابودی تمامی فرم های سرکوب و بهنجاری است.

ما میخواهیم از شر تمامی نقش ها و هویت های مبتنی بر فالوس خلاص شویم.

ما خواهان خلاصی از شر تبعیض جنسیتی هستیم. خواهان خلاصی از شر تقسیم بندی های مرد و زن ، همجنسگرا و دگرجنسگرا ، مالک و ملک ، مهم و پست و ارباب و برده ایم. در عوضِ آن می خواهیم جنس کوئیر باشیم ، انسان هایی خودمختار ، سیال و چندگونه با تفاوت های بسیار که بتواند امیال ، لذات ، شعف و هیجانات عاطفی را بدون رجوع به جداول ارزش اضافه یا ساختارهای قدرت تبادل کنند جداولی که پیشاپیش در قوانین بازی نباشند.

ما شروع کرده ایم و بایستی ادامه دهیم تا واقعیت اجتماعی نوینی بسازیم که در آن عظیم ترین سرخوشی با عظیم ترین آگاهی ترکیب می شود. ما با بدن آغاز کرده ایم، با بدن انقلابی، فضای مولد قدرت « تخریبگر » و فضای موثر(اجرای) تمامی سرکوب ها. ما متعاقباً با آزمایش جمعیِ تمامی روش های رهاسازی ، « امر سیاسی » را با واقعیت بدن و کارویژه های آن پیوند دادیم. این تنها شانس ما برای مبارزه علیه حکومت کاپیتالیستیِ سرکوب گری بود که مستقیماً عمل می کند. این تنها دستاوردی است که به واقع قادر است ما را علیه این نظام نیرومند سازد ، نظامی از سلطه که دائماً قدرت های « تضعیف گر» و « قالب دهنده » ی فرد حول اصول اش را گسترش می دهد تا وی را در وجه سگ های خود پذیرا شود.

۲. جنس کوئیر واژه ای است که جایگزین واژه ی transsexual شد که به نظر ما به ایده ای که جی. هوک منظورش بود نزدیکتر است. جنس کوئیر راهی است برای توصیف هم مرد و هم زن بودن ، نه مرد نه زن بودن ، یا افتادن کامل بیرون از این دوگانه ی جنسیتی.

در اینجا ما زنان را می یابیم که علیه قدرت مردانه ای که برای قرن ها بدن هایشان آبستن اش شده مبارزه می کنند ؛ همجنسگرایان را ، که علیه حکمرانی مرعوب گر فاشیسمِ هنجار می جنگند ؛ نوجوانان را ، که علیه اتوریته ی بیمارِ بزرگسالان می جنگند. آنان آغاز کرده اند ، در پیوند با هم، تا فضای بدن را رو به آشوب بگشایند و فضای آشوب را به « نیازهای فوری بدن » .

ما در اینجا انسان هایی را می یابیم که شروع به پرسش و تحقیق درمورد روش های متنوعی که میل تولید می شود می کنند و پیوند بین ژوئیسانس و قدرت ، بین بدن و سوژه به عنوان آگاهی ، در حالی که همه جا در سرتاسر جامعه ی کاپیتالیستی وجود دارند ، حتی در میان رادیکال ها .

۱. واژه ی اشتقاقی ژوئیسانس ، سه معنی شایع در زبان فرانسه دارد: بر لذتی گسترده و عمیق دلالت می کند ، بر ارگاسم جنسی دلالت می کند و در قانون ، بر داشتن حق در استفاده از چیزی دلالت می کند. ژوئیسانس اما برای لکان تجربه ی لذت بخش محض نیست بلکه ناشی از ازدیاد حس به یک نقطه ی دردناک است(مانند کنش جنسی، که در آن گریه ی اشتیاق گهگاه غیر قابل تشخیص از گریه ی ناشی از درد می شود) ژوئیسانس همچنین اشاره ی ضمنی دارد به میل از بین بردن وضعیت فقدان.

قتل عامِ

اینجا ما انسان هایی را می بینیم که تفکیک مبتذل «امر سیاسی» و تجربه ی زیسته را اتصال کوتاه می دهند ، جدایی ای که نوید بازگشتی متواضعانه به مدیران جامعه ی بورژوایی مان را می دهد، و نیز بازگشت به کسانی که دعوی نمایندگی توده ها را دارند و به نام آنان سخن می گویند.

در اینجا مردمی را می یابیم که طغیانی عظیم از زندگی را در برابر تمامی مظاهر مرگ، مهیا می کنند مظاهری که دائماً خود را به زور در ابدان ما می چپانند ، یا حتی بالاتر از آن با زیرکی تمام انرژی ها ، امیال و واقعیتمان را به اوامر نظم مستقر محصور می کند. آنان خطوط کلی شکافی جدید را شکل می دهند، مقابله ای ریشه ای تر و قاطع تر،که مطابق با آن نیروهای انقلابی « ضرورتاً » خود را بازآرایی می کنند.

بدن

ما دیگر نمی توانیم وقت خود را بیهوده تلف کنیم در حالی که دهان هایمان ، مقعدهایمان ، عضو های جنسی مان ، روده هایمان ، شاهرگ هایمان و.... را از ما گرفته اند تا بتوانند آنها را به بخش هایی از ماشین ننگینی تبدیل کنند که سرمایه ، استثمار و خانواده تولید می کند.

ما دیگر نمی توانیم وقت خود را بیهوده تلف کنیم در حالی که آنان غشاءِ مخاطی ما را ، منافذ پوستمان ، تمامی سطوح حساس بدن مان را کنترل و تنظیم می کنند و به کار می گیرند.

ما دیگر نمی توانیم وقت خود را بیهوده تلف کنیم در حالی که آنان از سیستم عصبی ما به عنوان ایستگاه مخابراتی استثمار کاپیتالیستی ، فدرال و پدر سالارانه استفاده می کنند ، نمی توانیم کناری بنشینیم در حالی که از مغز ما به عنوان ابزار تنبیه استفاده می کنند، ابزار تنبیهی که با پیرامون مان برنامه ریزی شده.

ما بیش از این نمی توانیم مدفوع ، آب دهان و انرژیمان را مطابق قوانین آن ها با نقض قوانین شان در حد فرعی و حدی که از سوی آنان تحمل می شود خارج کنیم یا نگه داریم. ما می خواهیم بدن سرد مزاج، بازداشت شده از هر چیز، بدن تحقیر شده ای که سرمایه داری نومیدانه می خواهد از بدن های زنده ی ما بسازد را منفجر کنیم.

نجات از سکون

خواست ورود آزادی بنیادین به این روش انقلابی مستلزم نجات مان از حدود بدن های «خود» مان است. ما باید سوژه را درون خودمان وارونه کنیم؛ از سکون رها شویم، از « حکومت متمدن » و از فضاهای بدنی نامحدود گذر کنیم ؛ در پویایی پر اشتیاقی فراتر از جنسیت، فراتر از قلمرو و مجموعه ی بهنجاری. این گونه شد که برخی از ما آمده ایم تا نیازهای حیا تی مان را حس کنیم تا خود را « باهم » از چنگال نیروهایی که امیالمان را سرکوب می کنند و مورد ظلم قرار می دهند رها کنیم.

ما می کوشیم امور شخصی مان را تجربیات زندگی خصوصی در نظر بگیریم ، با آن ها مواجه شویم ، کشف شان کنیم ، به طور جمعی آنها را زندگی کنیم. ما میکوشیم دیوارهای بتنی که به نظم اجتماعی مسلط با جداسازی هستی از تجربه، گفته از ناگفته و امر خصوصی از اجتماعی خدمت می کنند را فرو ریزیم.

ما صرفاً در گیر بی اثر ساختنِ جنسیت رسمی نیستیم همچنانکه که یک نفر ممکن است شرایط محبوس شدن کسی را در درون هر ساختاری از بین ببرد: ما می خواهیم آن را نابود کنیم ، از شرش خلاص شویم ، زیرا در تحلیل نهایی به عنوان یک ماشین اختگی بی مرگ عمل می کند که برای بازتولید اطاعت بی چون و چرای برده وار در همه کس و همه جا طراحی شده.

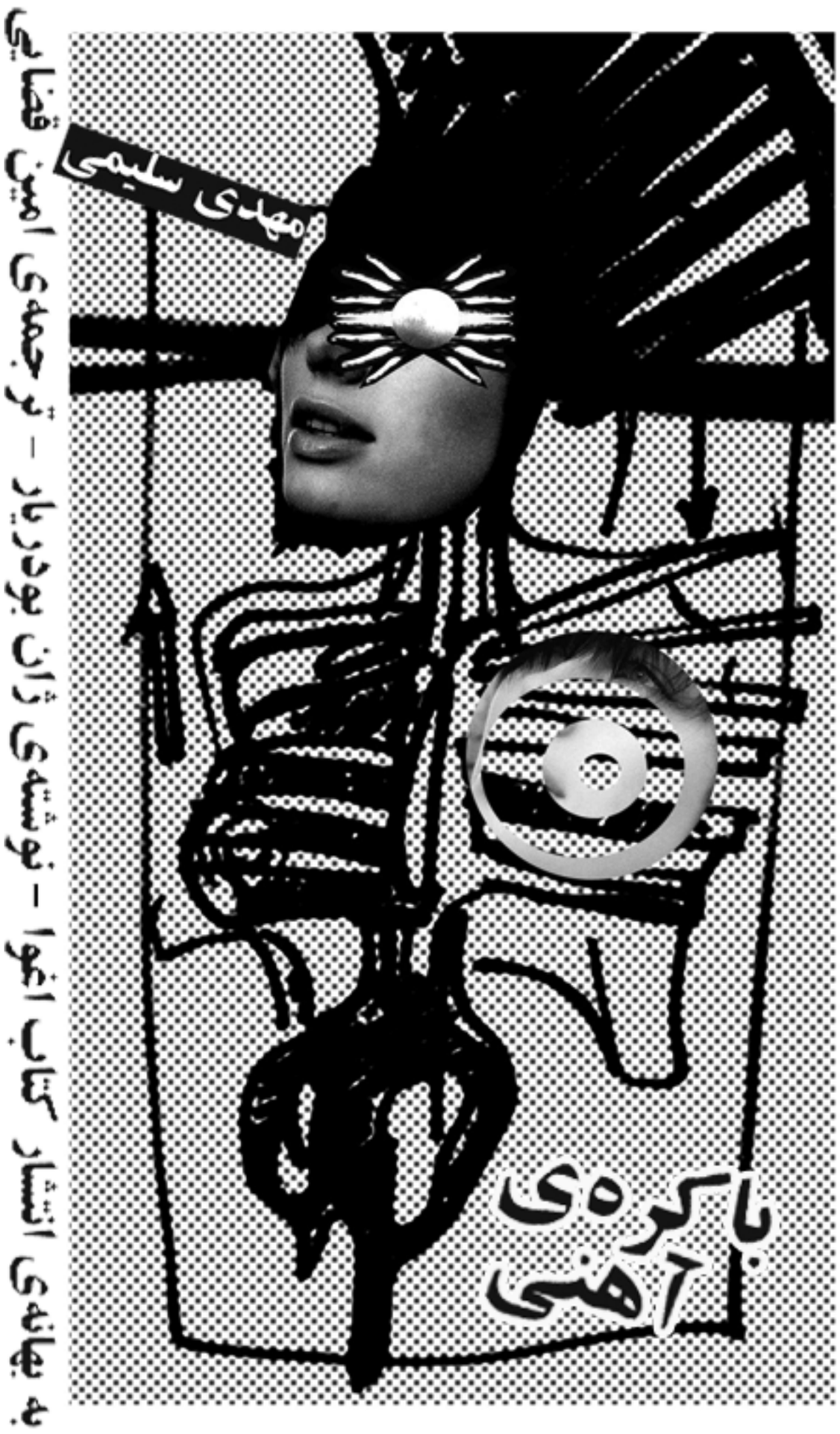
ما می کوشیم تا جمعاً مکانیسم های پشت جذب شدن ، نفرت ورزیدن و مقاومت در برابر ارگاسم را شرح دهیم ؛ تا جهانِ نمایش ها، فتیش ها، وسواس ها و فوبیاهایمان را برسازیم. «امر ناگفتنی » فکر و ذکر ما شده ، پیام ما ، بمب زمانیِ سیاسیِ ما چرا که در حوزه ی برهمکنش های اجتماعی سیاست، خواستِ بنیادین « زنده » بودن را بروز داده.
ما برآنیم تا آن راز تحمل ناپذیری را منفجر سازیم که قدرت علیه هر آن کسی به کار می بندد که زندگیش دربردارنده ی هرآن چه درگیری جسمی ، جنسی یا عاطفی است_ کنترلی از همان دست که بر آن کنش های متقابل اجتماعی ای اعمال می شود که هر فرمی از ستم را تولید و بازتولید می کند.

از میان بردن جنسیت

ما به منظور کشف دسته جمعی پیشینه های فردی مان، برآن شدیم تا چگونگی کنترل تام زندگی هایمان را ، که به صورت امیالمان بازتاب می یابند، توسط قانون های اساسی جامعه ی بوروکراتیک ، بورژوا و یهودی_مسیحی مان تعیین کنیم، و اینکه چگونه زندگی هایمان مشمول قانون بیشینه سود دهی، ارزش اضافه و قابلیت بازتولید می شود. ما با تشخیص اینکه چقدر زندگی هایمان «آزاد» ممکن است به نظرمان بیایند با « تجربیات» شخصی مان مواجه شدیم ، ما دائماً از کلیشه های یک جنسیت رسمی ، پیروی می کنیم ، که هر تجربه ی جنس مان را از بستر زناشویی تا فاحشه خانه، قطع نظر از توالت عمومی ها، دیسکوها، کارخانه ها، اعترافگاه ها ، سکس شاپ ها، زندان ها ، مدارس ، بزرگراه ها و...، کنترل می کند .
ما صرفاً در گیر بی اثر ساختنِ جنسیت رسمی نیستیم همچنانکه که یک نفر ممکن است شرایط محبوس شدن کسی را در درون هر ساختاری از بین ببرد: ما می خواهیم آن را نابود کنیم ، از شرش خلاص شویم ، زیرا در تحلیل نهایی به عنوان یک ماشین سرکوب بی انتها تکرار کننده عمل می کند که برای بازتولید اطاعت بی چون و چرای برده وار در همه کس و همه جا طراحی شده.
جنسیت در اموری که « آزاد می گذارد » همان قدر مزخرف است که در اموری که ممنوع می کند : آشکارا ، عادات جنسی « آزاد گذاشته شده » و ترویج « اروتیسم » از طریق تبلیغات در سرتاسر زندگی اجتماعی ساخته و کنترل شده توسط مدیران سرمایه داری « پیشرفته » کاری نمی کند جز افزایش کارآمدیِ کارکردِ « مولد » « لیبیدو » ی رسمی . به جای کاهش ناخشنودی های اجتماعی ، این شیوه ها در واقع قلمرو خنثی سازی و « فقدان » را گسترش می دهد که دگردیسی میل را به مصرف گرایی مبرم تسهیل می کند و « خلق خواست » را تضمین می کند ، لطفاً عذرخواهیِ قدرتِ پیش برنده ی در پس سرمایه داری را بپذیرید. تفاوت بنیادینی بین « مفهوم معصوم » و آنچه در نظر عموم فاحشه خوانده می شود ، بین وظیفه ی زناشویی و بی بند و باری « روشنفکرانه » ی زن بورژوا وجود ندارد ؛ پیشرفت یکسره و بدون قطع است. همان ممنوعیت ها اعمال می شوند. چندپارگی بدن به عنوان سرمنشأ میل بی هیچ کسری ادامه می یابد.تنها استراتژی تغییر می کند. آنچه که ما می خواهیم و آنچه که آرزو می کنیم آن است که ظاهر فریبنده ی جنسیت و نمایشِ هایش را به درک واصل کنیم تا شاید بتوانیم پی ببریم که واقعاً بدن مان چیست.

خلاصی از شر آموزش برنامه ریزی شده

ما می خوایم این بدنِ زنده را آزاد ، رها و از بند و رنج خلاص کنیم تا همه ی انرژیش ، امیالش و احساساتش که توسط جامعه ی پادگان گون و برنامه ریزی شده سرخورده شده ، آزاد شود.
می خواهیم قادر باشیم که هر کارویژه ی حیاتی مان را در جهت تجربه ی تمام و کمال لذت به کار بریم.
ما می خواهیم احساساتمان را همانقدر که پایه ای هستند بازشناسیم ، به اندازه ی لذت نفس کشیدن ، که توسط نیروهای تعدی و آلودگی خفه شده ؛ یا لذت خوردن و هضم کردن که با ریتم قابلیت سوددهی و غذای جایگزینی که تولید می کند قطع شده ؛ یا لذت ریدن و رابطه ی مقعدی که بصورت معین با ایده ی کاپیتالیستی عضله ی تنگ کننده مورد حمله قرار گرفته.
این مستقیماً استثمار را حکاکی می کند ، رمزگونگیِ دارائی و برازندگی و ... . ما می خواهیم لذت تکان دادن سرور آمیز خود را ، بدون خجالت ، نه از روی نیاز یا جبران کمبود ، بلکه تنها صرف لذت تکان دادن خود ،بازشناسیم. ما می خواهیم لذت نوسان ، آوای انزال ، سخن گفتن ، راه رفتن ، جابجا شدن ، بیان کردن خود ، طغیان و هذیان گویی ، آواز خواندن – یافتن لذت در بدن هایمان به هر روش ممکن ، را بازشناسیم. ما می خواهیم بازیابیم لذتی برامده از تولید لذت و لذت خلاقانه ای را که با بیرحمی هرچه تمام تر توسط نظام آموزشی مسئول به بند کشیده شده است ، نظامی آموزشی که خود مسئول ایجاد مصرف کنندگانی است حکمفرما بر کارگران .



«دغدغه‌ی این مقاله بیش از آنکه معرفی کتاب یا تشریح آن باشد؛ بازخوانی مفهوم اغوا است که نگارنده سعی دارد تا با پیدا کردن یک مصداق در حکمِ مابه ازای بیرونی این مفهوم، آن را بار دیگر از نقطه نگاه خویش بیاندیشد.»

برای بررسی مفهوم اغوای بودریار، صورت یک ابزار شکنجه‌ی قرون وسطائی به ما کمک خواهد کرد : «باکره‌ی آهنی نورمبرگ»

«باکره‌ی آهنی نورمبرگ یک ابزار شکنجه‌ی قرون وسطایی است. این اسباب چیزی شبیه خمره است که سطح بیرونی آنرا شبیه اندام یک زن می ساختند. و سطح داخلی آن را ردیف به ردیف میخهای آهنی نوک تیز می کاشتند. قسمت جلوی اندام زن از دو در تشکیل می شد که روی لولا می‌چرخید و باز و بسته می شد. طرز کار آن بدین طریق بود که محکوم را درون دستگاه قرار می دادند و درها را آهسته آهسته می‌بستند.
ته دستگاه هم، چیز ناودان مانندی برای خارج کردن خون می ساختند. «

این ابزار وسیله‌ایی برای اعمالِ قانون توسط نظام مردانه – فالوس محور – قرون وسطایی بود. یک ابزار شکنجه با فرمی زنانه در خدمت یک مرجعِ قضاییِ فالوس محور. دولت به مثابه‌ی یک امر کلی در مقابل تخطئی‌گری هر امر جزئی و بیرونی مقابله می‌کند. اینجا با دو صورت مجزا از جنسیت روبرو می‌شویم. صورتی مردانه(فیگور خدای‌گونه‌ی مراجع قضایی) که خود را به عنوان پروتاگونیست معرفی می‌کند و صورتی زنانه(فرم ظاهری و شیطان‌گونه‌ی این ابزار) که هر آنتاگونیست و نقطه‌ی ترومای دولت را در خود می‌بلعد. مجرم در باور مذهبی وسطائیان در هیات یک زن به تصویر کشیده می‌شد. راه مبارزه با این آنتاگونیست‌ها نابودیشان بود. باکره‌ی آهنی نمادی از یک فیگور بزرگ زنانه بود که از درون(از محتوا) خالی شده و صورت ظاهری آن برای یادآوری سرنوشتِ نهایی هر آنتاگونیست پرمحتوایی جلوه‌نمایی می‌کرد. اکنون باکره‌ی آهنی را در ذهنتان مجسم کنید: فیگور تو خالی بزرگی از یک زن که با خون مجرمان نهفته در درونش رنگین شده است.

بهرحال ما اینجا با محتوای شکنجه گر و شکنجه شونده و دستگاه شکنجه کاری نداریم. ما با این فرمها بازی خواهیم کرد. در این شکنجه میدان مبارزه ای را متصور می‌شویم که دو فرم محض رو در روی هم قرار می‌گیرند. مبارزه ی بین باکره ی آهنیِ اغواگر و فرد مجرم اغوا شونده (کسی که قرار است شکنجه شود.)

قرون وسطائیان این وسیله ی اغواکننده را به صورت زن طراحی می کردند:(چرا؟) زن باکره با تمام نشانه‌های زمینی و شیطانی خود بهترین فیگور برای ترسیم دستگاه شکنجه و شایسته‌ی مجرمان شیطان صفت بود. زن برای وسطائیان به مثابه ی تزویر دنیا است. بدین خاطر است که این دستگاه دو رو را به صورت زن – شیطان طراحی می کردند.
آیا این صحه گذاشتن بر قدرت اغواگریِ زنانگی در طول تاریخ نیست؟

این برای ما یک امر واقع شکل گرفته در تاریخ است. (با این امر چه کنیم؟)
بودریار برای مفهوم تاریخ نقل قولی از کتاب « ایالت انسان « کانتتی می‌آورد: ممکن است نوع بشر در یک برهه ی زمانی خاص از تاریخ بیرون افتاده باشد. و ما بی آنکه از این تحول آگاه باشیم، ناگهان واقعیت را پشت سر گذاشته ایم. و این برای بودریار جالب است. اینکه کانتتی برای تاریخ نه پایان بلکه چیزی را مد نظر می گیرد که بودریار آنرا نشئگی می نامد. نشئگی– گذری همزمان به اضمحلال و استعلای یک شکل.
اگر ما این صحنه نمایشی شکنجه را از بستر تاریخی بیرون بکشیم و آنرا به صورت رخدادی فرض کنیم که از توالی علت و معلول فارغ است؛ چه اتفاقی خواهد افتاد؟ یعنی رابطه ی بین مجرم و «باکره ی آهنی» بدون در نظر گرفتن علت جرم و مکان نمایش آن(حذف تماشاگران).
به گونه‌ای که مجرم مسحور اغوای باکره‌ی آهنی می‌شود؛ او ژرفا را نمی‌خواهد چرا که ژرفا چیزی جز هیچ/میخ نیست. ژرفای وسیله، ابزار آگاهی است. در عوض محکوم کنندگان با آگاهی تمام ژرفای دستگاه را میخهای نوک تیز کاشته اند تا مجرم را به جرم‌اش آگاه کنند. اما مجرم تنها چهره‌ی بزک شده‌ی باکره‌ی آهنی را می‌بیند. او بیشتر از آنچه در پی آگاهی باشد، اغوا می شود. او همچون قمار بازی است که لذت بازی را به برد و باخت ترجیح می دهد.

در این صورت ما قاعده ای برای نوشتارمان طراحی کردیم. با قانون هر کاری می شود کرد ولی با یک قاعده یا بازی می کنید یا نمی کنید. به بازیمان ادامه می‌دهیم، ما آن صحنه را از زیر سلطه ی قانون در می‌آوریم. آن صحنه برای ما یک رخداد است. یک رخداد حاصل از انجماد امر کلی. رسیدن به حالتی که بودریار آنرا منگی منطقی می خواند.

باکره‌ی آهنی تنها یک سطح است. یک پوشش. سطحی برای نادرست تر از نا درستی. سطحی فارغ از ژرفا و جنسیت؛ یک اغواگر. باکره‌ی آهنی جنسیتی ندارد. مثل سطح آرایشی زنی که بین او و آینه قرار می‌گیرد، سطحی بی‌محتوا. بودریار به ما یاد آور می شود: که تنها یک غیر زن / زن می تواند افسونگری

بی نقصی بکار برد. چرا که او اغواکننده‌تر از هر جنسیتی است. باکره‌ی آهنی یک بازیگر است. بازیگر میدان مبارزه با فردی، که قرار است او را در کام کشد.
برای مراجع قضایی این فرم ناب یک جنسیت مشخص دارد(زن)، در این صورت این وسیله تبدیل به یک ژست بیانی (ریطورایقائی) خواهد شد: هماهنگی کامل عمق و سطح. ژست بیانی بیانگر قدرت مراجع بالاتر – دادگاه و احکام قضاوتی – است که قرار است به زودی پیروز شوند(با اتمام شکنجه ی مجرم). برای این ژست هیچ پوششی نیست. سطح ظاهری آن گویای عمق آن است. در اینصورت مجرم همچون قماربازی خواهد بود که می داند به جز باخت چاره ی دیگری ندارد. آگاهی لذت بازی اش را از بین خواهد برد...
اما از نگاه ما چهره ی باکره ی آهنی سطح نمادینی است که درون آن چیزی جز میخ نیست(پوچی ژرفا). آگاهی از ژرفا، باکره ی آهنی را تبدیل به یک ابزار خواهد کرد. یک وسیله ی قانونی. همچون سپری که دولت آنرا برای جلوگیری از ضربه های نا بهنگام افراد ساخته باشد، ابزاری با جنسیت مشخص با محتوایی معنا دار. در اینصورت باکره‌ی آهنی رسانه‌ای است که محتوای قانون را اعلام می‌کند. قانون از زبان باکره‌ی آهنی به همه هشدار می‌دهد:
«سرنوشت تخطی گران از قانون، فرو رفتن میخ‌های باکره‌ی شیطان صفت در تن کثیف‌شان است «.
این همان جنسیت است که اینجا خاصیت کارکردی پیدا می‌کند. ولی ما از بودریار یاد گرفته‌ایم که اغوا گونه‌ای بازی است.
آنگاه که بدانید اغواگری خود با تقلید هجو آمیز پیوند خورده که نوعی خصومت کینه توزانه با جنسیت زن ابراز می دارد به من این اجازه را خواهید داد که مفهوم اغوا را در چهره ی «باکره‌ی آهنی فلزی» باز خوانی کنم.
اما بازی اغوا یک بازی رفت و برگشتی‌ست. اغواگر برای اغواکننده باید اجازه دهد تا خود نیز اغوا شود. در حقیقت پیروزی اغواکننده نباید اتفاق بیافتد. رابطه ی بین اغواگر و اغوا شونده رابطه ی پاندولی است. برد و باخت در بازی قمار برای هر دو طرف محتمل است. در شکنجه از طریق « باکره ی آهنی» که لولای درهای کاشته شده در آن بر روی سینه و مراکز حساس ارگانیکی جنسی قرار گرفته است؛ اگر مناسبات شکنجه و دلایل شکنجه را کنار بگذاریم و این صحنه را به دید رخدادِ تصادفی در زندگی مجرم بدانیم که مثلا به صورت تصادفی و بواسطه‌ی یک قرعه کشی و آوردن یک برگ تک خال در بازی اتفاق افتاده است؛ در این صورت است که اغوا رخ می نماید. فرد توسط این ابزار اغوا خواهد شد و تنها راه زنده ماندنش شرکت کردن در این بازی است. فرد لولاهای در را می چرخاند. او درون باکره ی آهنی قدم می‌گذارد بدون اینکه از میخ های نوک تیز کاشته شده در آن اطلاعی داشته باشد(باخت یک احتمال است/باکره‌ی آهنی جنسیتی ندارد).

این یعنی پشت پا زدن به ارگاسم نهایی یک میل جنسی احمقانه که همیشه به پیروزی ختم می‌شود و هیچ احتمالی را برای باختنش در نظر نمی‌گیرد. آنجا که ارگاسم صورت نمی گیرد نباید خط پایانی در کار باشد. بازی اغوا را پایانی نیست، خون همیشه از بدن باکره آهنی جاری می‌ماند. خون برای جاری شدن دنبال فضایی می‌گردد و لاجرم در باکره ی آهنی سوراخی ناودان مانند تعبیه می‌شود. باکره‌ی آهنی سوراخ می‌شود. اغواگر، خود اغوا می‌شود. خط پایانی در کار نیست. همچنان که در ژرفا چیزی وجود ندارد.

سکس پایانی مضحکه دارد: ارگاسم. شکل بی درنگ تحقق میل. ولی اینجا میل پایان ناپذیر است؛ چون جنسیت غایب است. در آن دوره قضاوتگران و مراجع قضایی به ارگاسم می رسیدند؛ چرا که خون جاری شده برای مراجع قضایی (آن آگاهان به واقعیت فیزیکی جنسیت – بیو سکسوالیته ها) نشانه‌یی از میل به تجاوزشان است که محقق می شود. آنها مجرم را به سزای اعمالشان می رسانند. خون مجرم برای آنهایی که آگاه از ژرفا هستند، نشان از تحقق میلشان دارد. آنها همگی به ارگاسم می رسند. همگی تمام می شوند به جز آن کسیکه اینک از درون باکره‌ی آهنی نفس می کشد. فرد راهی به بیرون ندارد. لولای درِ کاشته شده در سینه‌ی باکره ی آهنی تنها به یک سمت می چرخد؛ به سمت درون. خروجی در کار نیست. اینجا همه چیز در نمود اتفاق می افتد و ژرفا همچنان پشت در باقی می ماند. برای دیدن آن سوی در، باید در این بازی شرکت کرد. باید اغوا کرد. باید اغوا شد.

پیکار طبقاتی و بعد

ارنستو لاکلائو

عباس ارض پیما

در این قرن چهار مفهوم کلیدی، فهم چپ اروپای غربی از جهان را شکل داده‌اند. در دهه نخست قرن، رویدادهای اجتماعی و سیاسی به منزله بخشی از زوال اجتناب ناپذیر نظام سرمایه‌داری و حرکت ناگزیر به سوی سوسیالیسم فهمیده می‌شدند. این دیدگاه در دهه ۱۹۳۰ با نگاهی در آمیخت که تقابل دموکراسی و فاشیسم را مرز اصلی سیاست می‌دانست. تقریبا در همین ایام، کشمکش میان ملل امپریالیست و ملل تحت سرکوب نقشی مشابه را در دنیای استعماری و نیمه استعماری ایفا کرد. و سرآخر بلافاصله پس از جنگ، احزاب سوسیال دموکرات اروپایی به این دیدگاه روی آوردند که پیشرفت به سوی سوسیالیسم به واسطه گسترش اقتصاد ملی امکان پذیر است.

هر یک از این چهار دیدگاه ـ گذار ضروری به سوسیالیسم از طریق توسعه تدریجی نیروهای مولد؛ جبهه‌های دموکراتیک در برابر فاشیسم؛ انقلاب‌های ضد امپریالیستی ملی؛ توسعه روز افزون بخش عمومی اقتصاد ترکیبی [بخش دولتی به علاوه بخش خصوصی] ـ برای چپ، بسیار مهم تر از استراتژی‌هایی جزئی و وابسته به موقعیت بودند. این‌ها ایده‌هایی کلیدی بودند که به واسطه‌شان رویدادهای تاریخی متکثر معنا می‌یافتند، بنیان‌هایی برای هر گونه محاسبه سیاسی. حول این ایده‌ها بود که تجربه سیاسی توده‌ها به یکپارچگی مورد نیاز برای ساخته شدن سنت‌های مبارزاتی و اندیشه‌ورزی سیاسی نائل می‌آمد.

امروزه درباره بحران همه جانبه چپ بسیار سخن می‌گویند. استدلال من این است که بحران مذکور را چندان نمی‌توان به عنوان یکی از جنبه‌ها یا خط مشی‌های خاصِ موجود در چارچوبی پایدار از ارجاعات سیاسی محسوب کرد، بلکه در عوض باید آن را محصول فرسایش و زوال تدریجی آن ایده‌های محوری دانست. این گونه، اعمال سیاسی گوناگون جناح چپ، در فقدان هر نوع دیدگاه بلندمدت یکپارچه‌ساز، بیش از پیش به یک بازی پراگماتیک کوتاه مدت، که از برانگیختن هر نوع شور جمعی ناتوان است، تقلیل می‌یابند. افق سیاسی تیره و تار است و روند تاریخ هیچ سمت و سویی ندارد. از نظر من هسته اصلی بحران کنونی چپ همین است. آنچه در پی می‌آید تاملاتی است درباره ریشه‌های این بحران و راه‌هایی برای روبرو شدن با آن.

بگذارید نخست بعضی از رایج‌ترین تفسیرها درباره بحران حاضر را مرور کنیم. به زعم «نظریه پردازان» متعلق به چپ دوآتشه، البته همه چیز روشن و آشکار است: اساسا بحرانی وجود ندارد و نقش محوری طبقه کارگر، جزمی است متزلزل نشده و تزلزل ناپذیر. البته آنها معمولا نمی‌تواند مشخص کنند که منظورشان از این نقش محوری چیست. محوری در رابطه با چه؟ اگر منظور حکمی است درباره جهان سیاسی، پس می‌بایست در زمینه‌های تاریخی دقیق و در رابطه با مسائل معین مورد بحث قرار گیرد. بگذارید بحث‌مان را به غرب صنعتی محدود کنیم. دو فرایند همگرا زیرپای استدلال «جنگجویان طبقاتی» ما را خالی می‌کنند: از یک سو کاهش شمارگانی و پاره‌پاره شدن اقتصادی طبقه کارگر، و از سوی دیگر در حاشیه قرار گرفتن بخش‌های رو به گسترش جمعیت که موجب تکثیر آنتاگونیسم‌های جدید بسیار می‌شود.

بنابراین مدعای محوریت طبقه کارگر در ساختار اجتماعی، به عنوان توصیفی جامعه‌شناختی، به طور روز افزون ناپذیرفتنی گشته و به عنوان گزاره‌ای سیاسی نیز ابدا واضح و مبرهن نیست. نقش محوری طبقه کارگر در مبارزات فمینیستی، در مبارزات زیست محیطی، در تحرکات بخش‌های حاشیه‌ای جامعه در مراکز شهری رو به زوال؟ و ادعاهایی مبنی بر اینکه بدون طبقه کارگر همه این دیگر اشکال ستیز هیچ آینده‌ای ندارند، ادعاهایی دوری هستند، آنها نقش محوری طبقه کارگر را پیش فرض قرار می‌دهند در حالی که این دقیقا همان چیزی است که باید ثابت شود. البته این به معنای انکار اهمیت جنبش‌های کارگری و اثرگذاری آنها در زمینه‌های معین نیست، بل به معنای تصریحی نسبتا متفاوت است مبنی بر اینکه طبقه کارگر ـ همچون سایر بخش‌های اجتماع ـ عاملی اجتماعی است محدود به اهداف و امکانات خویش، و نه «طبقه کلی» سنت مارکسیستی، عامل ضروری رهایی همه جانبه بشر.

همه این استدلال‌ها به کرات اقامه شده‌اند و دلیلی برای بازگویی آنها در این جا نیست. بگذارید به آن رویکردهایی بپردازیم که به نحوی از انحا محدودیت‌های طبقه کارگر، به عنوان عاملی تاریخی، را تشخیص داده اما از نظر ما پرداختشان در خصوص این محدودیت‌ها نابسنده است. از این حیث سه رویکرد اصلی را می‌توانیم از یکدیگر متمایز کنیم. از منظر نخستین رویکرد، طبقه کارگر باید به وسیله ایجاد یک همبستگی گسترده با سایر

اقشار پیشرو، محدودیت‌های ساختاری‌اش را بر طرف کرده و سنت قابل ارجی را که سابقه آن به جبهه‌های مردمی دهه ۱۹۳۰ باز می‌گردد پی بگیرد. رویکرد دوم در جستجوی یک عامل اجتماعی نوین است که از محدودیت‌های تاریخی طبقه کارگر مبری باشد. رویکرد سوم دیگر نیاز به این عامل را اصل قرار نداده و پراکندگی و تکه تکگی ناگزیر و حتی مثبت اشکال گوناگون اعتراض اجتماعی را می‌پذیرد.

در مورد استراتژی جبهه مردمی، نیکنامی آن بین سایر نمونه‌های برآمده از سنت کمونیستی به دو دلیل قابل توضیح است. نخست آنکه هنگام اتخاذ این استراتژی از سوی کمینترن در ۱۹۳۵، آن را همچون بازگشتی به عقل سلیم می دانستند، پس از سال‌های پیگیری خط مشی گنگ «طبقه علیه طبقه» در دوره سوم، که دموکراسی اجتماعی را، در دوره منتهی به تصرف قدرت از سوی نازیسم، به عنوان دشمن اصلی معرفی می‌کرد. از این حیث، از آن هنگام به بعد بن مایه‌های جبهه مردمی در قیاس با ماجراجویی‌های آوانگارد، به عنوان مظهر خرد باقی ماندند. دلیل دوم این است که در دوره منتهی به جنگ و بعدا در خلال جنبش‌های مقاومت و جنگ های آزادی بخش، احزاب کمونیست زیر چتر جبهه‌های مردمی می‌توانستند مبارزات و تجربیات دموکراتیک توده‌ها را در مقیاسی عظیم گسترش دهند. شکی نیست که در روزگار جبهه‌های مردمی، اروپای غربی شاهد اوج شکوفایی جنبش‌های کمونیستی بود.

اما دقیقا به خاطر همین موفقیت‌ها، بسیاری از تحلیل‌گران گرایشی نوستالژیک به بازگشت به آن دوران دارند و سویه‌های بنیادینی را که طی آنها باید تجربه جبهه‌های مردمی را امری متعلق به گذشته دانست نادیده می‌گیرند. پیش‌فرض حرکت‌های جبهه‌های مردمی و نظام‌های همبستگی همانا خطر فاشیسم بود. ویژگی اصلی جبهه‌ها مستقیما از تهدید فاشیسم برای نظام‌های لیبرال دموکراتیک ناشی می‌شد. پس از خاتمه یافتن جنگ، اصل قرار دادن اتحاد دموکراتیک گسترده از سوی کمونیست‌ها معمولا با هشدارهایی درباب ظهور دوباره فاشیسم همراهی می‌شد، مدعیاتی که با تشکیکی عمومی و موجه مواجه می‌شدند.

حتی وقتی پدیده‌های سیاسی کنونی از قبیل تاچریسم را در نظر می‌آوریم، این امر بیشتر برجسته می‌شود. گفتن اینکه تاچریسم موجد خطری فاشیستی است بی‌معنی است. خطری که به واسطه حمله نومحافظه‌کاران ما را تهدید می‌کند بسیار متفاوت است با خطر فاشیسم: نئولیبرالیسم به معنای فرسایش آرام بسیاری از مراکز قدرت ـ مانند جنبش اتحادیه‌های صنفی ـ که در دوره پس از جنگ شرایط پیشرفت دموکراسی را فراهم آوردند، و بازسازماندهی بیش از پیش سلطه‌جویانه نظام سیاسی است. معهذا این بازسازماندهی مکان‌های برخورد و مواجهه را تکثیر می‌کند، در کارخانه‌ها، در محله‌ها، در نظام آموزشی، در نهادها و غیره. بدین ترتیب انباشتی از مطالبات برآورده ناشده ایجاد می‌شود که دائما در کار بسط بنیان‌هایی هستند که از آنها یک بدیل دموکراتیک نوین می‌بایست سر برآورد. حال، اگر امروز گزینش میان چرخش سلطه‌جویانه در نظام پارلمانی لیبرال و بازسازماندهی دموکراتیک و رادیکال این نظام باشد، منطق و نظام مبتنی بر همبستگی که بنیان استراتژی جبهه مردمی بود، آشکارا چندان به کار نمی‌آید.

دومین تفاوت عمده میان زمانه ما و دهه ۱۹۳۰ این است که گرچه بیشتر احزاب جناح چپ آن دوره محدودیت‌های سیاسی جنبش کارگری و لزوم ایجاد همبستگی‌های دموکراتیک گسترده را پذیرفته بودند، اما مبنای اجتماعی و مرجع ثابت‌شان همان طبقه کارگر سنتی بود. حرکت‌های جبهه مردمی در فرانسه بدون کمربندهای قرمز شهرهای صنعتی بزرگ، که پس از ۱۹۴۵ رفته رفته تحلیل رفتند، قابل تصور نخواهد بود. مباحثی مانند رابطه میان اهداف سوسیالیستی و دموکراتیک تنها بر زمینه‌ای می‌توانستند رخ دهند که به واسطه حضور یک بخش اجتماعی همگون، متکی به اهداف طبقاتی خود، ایجاد شده بود.

امروزه مساله پیش روی چپ بسیار متفاوت است. مساله دیگر این نیست که چگونه یک نظام مبتنی بر همبستگی در رابطه با یک بخش اجتماعی پیشاپیش برساخته شده ایجاد کنیم، مساله این است که چگونه خود آن بخش‌های اجتماعی را که بناست در این همبستگی مشارکت کنند بسازیم، در شرایطی که انبوه مطالبات و کشمکش‌ها بسیار تکه‌تکه‌تر و پراکنده‌تر از مطالبات دهه ۱۹۳۰ است.

شیوه دیگر برخورد با محدودیت‌های طبقه کارگر این است که ایده یک عامل تاریخی بدون محدودیت را که قادر باشد رسالت «کلی» رهایی بشر را برعهده گیرد، حفظ نماییم اما این وظیفه را از گرده طبقه کارگر برداشته و به عاملانی دیگر در عرصه تاریخ محول کنیم. گروه‌هایی از چپ در دهه ۱۹۶۰ (به ویژه، البته نه فقط، در آمریکا) به معرفی نامزدهای جدید برای این نقش تمایل داشتند ـ جنبش دانشجویی، مردم جهان سوم، زنان، حاشیه نشینان و غیره. اما هیچ یک از این نامزدها انتظارات را برآورده نکردند.

در همین زمان بود که این ایده سربرآورد که شاید مشکل نه از طبقه کارگر و مبارزات بالفعل‌اش بل خود ایده «عامل اجتماعی بنیادین تحول تاریخی» باشد، یعنی این تصور که یک پروژه رهایی‌بخش کلی وجود دارد که باید به وسیله یک عامل اجتماعی مشخص پی گرفته شود. آنچه به طور روزافزون به پرسش گرفته شد برداشتی از تاریخ به مثابه فرایندی یکپارچه بود ـ گذشته، حال و آینده ـ که طی آن نقش‌ها به نحوی عقلانی به کنشگران خیالی نسبت داده می‌شدند، کنشگرانی که بعدا با عاملین اجتماعی انضمامی همسان می‌شدند ـ کارگران، توده ها و غیره. وقتی هم که این عاملان طبق انتظار رفتار نمی‌کردند، این امر به عنوان پیامد «آگاهی کاذب» تبیین می‌شد، مفهومی که بیش از بیان اینکه «مردم آن طور فکر نمی کنند که ما فکر می کنیم باید بکنند» چیزی در چنته نداشت. حال، چون چپ زمانی بس طولانی در جهانی از سوژه‌های کلی (طبقه، حزب) و سوسیالیسم علمی (یعنی مامن حقیقت) زیست، این برداشت بسیار ساده، که تاریخ به جای روند تحقق مقاصد کلی حرکتی است مبتنی بر سازه‌های پراگماتیک و محدود، به ناچار به حسی از توهم‌زدایی دامن زده است. به نظر من این امر ریشه استیصال و سرخوردگی فعلی است.

یک واکنش به این اوضاع این بوده که بپذیریم همه عاملان اجتماعی وظایف تاریخی محدودی دارند و مقدر نیست که هیچ یک از آنها پروژه کلی رهایی بشر را به انجام برساند، و بر پلورالیسم به عنوان فرمولی سیاسی که در خودگردانی جنبش‌های اجتماعی گوناگون ـ به بیان دیگر جنبش‌های تک‌محوری ـ ریشه دارد تاکید کنیم. این همان شیوه سوم در مواجهه با مشکل محدودیت عاملین تاریخی است. آنچه پیشنهاد می‌شود، پاسخی است به پراکندگی و تکه تکگی ستیزهای اجتماعی امروز از طریق آن اشکال سازماندهی که کاملا بر وجود این تکه تکگی صحه می گذارند. کارگران، زنان، همجنس‌گرایان، طرفداران محیط زیست، آنها می‌بایست بدون آنکه منقاد هر نوع سویه مبتنی بر یکپارچگی شوند به مبارزه خود ادامه دهند.

در اینکه این رویکرد نسبت به دگماتیسم سطحی چپ سنتی یک پیشرفت محسوب می‌شود شکی نیست، اما ادله‌ای که به این نوع پلورالیسم و خودگردانی راه می‌برد نمی‌تواند از پس حل مشکلات اساسی برآید، و این دو دلیل اصلی دارد. نخست آنکه جهانی متشکل از جنبش‌های کاملا خودگردان مطلقا مکانی دموکراتیک نخواهد بود. آیا می‌توانیم تصور کنیم که چه می‌شد اگر جنبش زنان یا همجنس گرایان نسبت به مثلا تبعیض نژادی بی‌تفاوت می‌بود؟ ایجاد نوعی پیوند، نوعی خرد مشترک درباره همبستگی، میان این مبارزات متنوع ضروری است. این امر یقینا به طور خودکار رخ نمی‌دهد ـ اینکه یک کارگر انگلیسی سفیدپوست مخالف تبعیض نژادی و جنسی باشد ابدا مسلم نیست ـ بل مبتنی بر مبارزه‌ای سیاسی است. درست به دلیل تکثر ستیزهای اجتماعی است که این سازوکار پیوندی نمی‌تواند به سادگی به وجود یک حزب خلاصه شود، این سازوکار باید ذیل نظامی بسیار گسترده و متغیر از نهادهای دموکراتیک جای گیرد.

دومین محدودیت نظریه تکثرگرایانه، که تنها ریشه در خودگردانی جنبش‌های اجتماعی و نادیده گرفتن مسائل مربوط به ایجاد یک خرد جمعی گسترده دارد، این است که این نظریه از کنار این واقعیت می‌گذرد که حملات نومحافظه‌کاران، که دقیقا معطوف به ساختن عقل سلیمی از گونه مخالف است، هم اکنون و به طور بی‌وقفه در حال انجام است. مساله چندان به تقابل میان یک عقل سلیم یکپارچه و خودگردانی خیالی جنبش‌های اجتماعی باز نمی‌گردد، بلکه معطوف به تشخیص این نکته است که طی مبارزه سیاسی کدام خرد جمعی چیره می‌شود.

بعضی از پروژه‌های سیاسی تلاش خواهند کرد تا مطالبات ضد نژادی و ضد جنسی را به یکدیگر پیوند دهند، در حالی که بعضی دیگر کوشش خواهند نمود پیوند میان آن دو را قطع کنند. این که کدام یک پیروز می شود پرسشی گشوده است و مبتنی بر ابتکارات سیاسی. این بدین معناست که در جوامع ما هویت‌های اجتماعی و سیاسی ذاتا ناپایدار و متغیراند. مساله نه چیستی عاملان اصلی مبارزات سوسیالیستی ـ طبقات یا جنبش های اجتماعی ـ بل فهم ناپایداری‌های معینی است که در جوامع پیشرفته صنعتی هویت‌های هر دوی این عاملان در معرض آنند، مساله بر سر فهم استراتژی های سیاسی مناسب در برخورد با این ناپایداری‌ها است.

آیا این پیچیدگی و ناپایداری آن قدر دشوار است که سوسیالیست‌ها نمی‌توانند از عهده فهم آن برآیند؟ من این طور فکر نمی‌کنم. مساله به بسط دادن و ژرفا بخشیدن به چیزی باز می‌گردد که دیری است از آن آگاهیم. مارکس به خوبی دریافته بود که سرمایه‌داری تنها به واسطه ایجاد تحول و انقلاب دائمی در ابزار تولید خود، و در نتیجه انحلال روابط اجتماعی سنتی، می‌تواند وجود داشته باشد و گسترش یابد، از این رو به محض آنکه منطق سرمایه‌داری به نقطه معینی رسید، حوزه‌های بیشتر و بیشتری از حیات اجتماعی که به طور سنتی نسبتا پایدار و با ثبات بوده‌اند به وضعیتی از ناپایداری رادیکال دچار می‌شوند. از این منظر کل تاریخ سرمایه‌داری را می‌توان تاریخ بی‌ثبات شدن رادیکال دانست. نکته این جاست که این بی‌ثبات شدن، که در زمانه مارکس به مرحله‌ای معین رسیده بود، امروزه بسیار گسترده شده و همان هویت‌های اجتماعی را که برسازنده هسته نظریه مارکسیستی درباب انقلاب و جامعه بودند را تفکیک‌زدایی می‌کند. بگذارید نگاهی بیاندازیم بر مقوله‌ای مانند «طبقه کارگر». نزد مارکس طبقه کارگر دارای واقعیتی شهودی بود. چرایی آن واضح است: کارگر بودن در میانه قرن نوزدهم به معنای سپری کردن اوقاتی زیاد در کارخانه بود، به معنای زندگی کردن در مناطقی معین، به معنای برخورداری از الگوهای مصرفی معین، به معنای مشارکت در حیات سیاسی و فرهنگی تنها به شیوه‌هایی معین و انعطاف ناپذیر. اما همبستگی سفت و سخت میان همه این اشکال مشارکت اجتماعی شل و شل تر می‌شود وقتی افزایش فراوری معادل سپری کردن اوقات کمتر و کمتری در کارخانه

باشد، وقتی توسعه دولت رفاه معادل این باشد که تعین هویت اجتماعی کارگر کمتر و کمتر منوط به جایگاه کارگر در روابط تولید است.
مشارکت کارگر در مجموعه‌ای متنوع از روابط اجتماعی به این معناست که حوزه‌های بسیار بیشتری از مشارکت او در حیات اجتماعی، نه در وابستگی سفت و سخت به جایگاه او در روابط تولید، می‌توانند به مکان‌هایی برای مبارزات اجتماعی نوین و رادیکال تبدیل شوند، یعنی طرقی که این مبارزات طی آنها به یکدیگر متصل می‌شوند متکی بر الگویی پیش ساخته نیست ـ چنان چه در تمایز منسوخ روبنا/ زیربنا چنین بود ـ بل حاصل مبارزه‌ای هژمونیک است که در مقیاسی وسیع گشوده باقی می‌ماند. در این معنا، کل انگاره «طبقه» در اندیشه مارکس صرفا سنتزی است که تا حد زیادی با هویت‌های اجتماعی موجود در قرن نوزدهم منطبق است، سنتزی که امروزه در فهم منطق الگوی مبارزات ضد سرمایه‌داری کمتر و کمتر می‌تواند یاریگر ما باشد. ما باید تلقی مارکس از طبقه را مورد پرسش قرار دهیم، دقیقا به این دلیل که سرمایه‌داری از بسیاری جهات مسیری را که او پیش بینی کرده بود طی کرده است.
بگذارید به ابتدای این مقاله باز گردیم. گفتیم که در سنت سوسیالیستی برخی از «ایده ها» یا «دیدگاه ها»ی بنیادی، تجربه و تخیل چپ را یکپارچه کرده و تصویری معین از فرایند تاریخی بدان اعطا کردند. مبارزات اجتماعی از خلال منشور این ایده‌ها خوانده و تفسیر شدند. آیا امروزه می‌توان سیاست چپ را بر «پس زمینه تصویری» نوین قرار داد؟ به نظر من پاسخ مثبت است و این تصویر نوین باید حول بن مایه‌های آن چیزی ساخته شود که ما در کتاب خود دموکراسی رادیکال نامیدیم. [۱] معنای «دموکراسی رادیکال» چیست و چگونه می‌تواند به تصویری نوین برای یکپارچه ساختن تجربه سیاسی چپ تبدیل شود؟ پیشتر گفتیم که جهان سرمایه‌داری، به دلیل ایجاد ناپایداری ذاتی به وسیله ضریب دگرگونی تکنولوژیک و انحلال روابط سنتی، هویت گستره وسیعی از عاملان اجتماعی را تهدید می‌کند.
پاسخ آنها به این تهدید چه می‌تواند باشد؟ آیا آنها سلاح‌هایی ایدئولوژیک برای مقابله در اختیار دارند؟ به زعم من دارند و این سلاح‌ها، در یک جمله، همان گفتمان‌های مربوط به حقوق و برابری‌اند. این گفتمان‌ها ابزاری حاضر و آماده برای استفاده در مبارزه سیاسی نبوده‌اند، آنها در واقع ابداعی رادیکال در خلال دویست سال گذشته‌اند. پیشتر انسان‌ها تنها در پیشگاه خداوند برابر دانسته می‌شدند، در حالی که سلسله‌مراتب و نابرابری به عنوان بنیان‌های ضروری نظم اجتماعی مورد پذیرش بود. اما همراه با انقلاب فرانسه این ایده که انسان ها ذاتا برابراند از رسمیتی حقوقی برخوردار گشته و برابری به اصل اساسی جامعه آزاد تبدیل شد.
حال، طی انقلاب فرانسه اصول مربوط به برابری کاربستی محدود داشتند، یعنی محدود به مقوله شهروندی و ایجاد حوزه عمومی بودند، در حالی که در حوزه خصوصی همه اشکال نابرابری مورد پذیرش بود. اما کل دو قرن گذشته را می‌توانیم به منزله فرایند توسعه روزافزون یک «انقلاب دموکراتیک» در نظر آوریم: گفتمان‌ها و ایدئولوژی برابری در حوزه‌های بسیار گسترده‌تری رسوخ کرده‌اند. همراه با گفتمان‌های سوسیالیستی قرن نوزدهم، برابری‌طلبی به حوزه اقتصادی یورش برد و همراه با جنبش‌های اجتماعی نوین این قرن، فرایندهای دموکراتیک ژرف‌تر شدند. در بنیان گسترش بی‌وقفه انقلاب دموکراتیک تحولاتی جای دارند که پیشتر به آنها اشاره کردیم: انحلال روابط سنتی از سوی سرمایه‌داری. در چنین شرایطی هویت‌های بیشتر و بیشتری مورد تهدید قرار گرفته و مختل می‌شوند، و بخش‌های اجتماعی بیش از پیش گسترده‌تری سیستم را در برابر اشکال جدیدی از چالش‌ها و مطالبات برابری‌طلبانه قرار می دهند. این به معنای سیاسی شدن روزافزون روابط اجتماعی است.
۱۹۶۸ از این حیث بازنماینده نقطه عطفی بنیادین در تاریخ جوامع صنعتی است، نقطه عطفی که اثرات بلندمدت آن می‌رود تا اهمیتی هم‌پایه با پیامدهای ۱۸۴۸ کسب کند. اگر بتوان ۱۷۸۹ را نمادی از ظهور اصول برابری‌طلبانه در حوزه عمومی و ۱۸۴۸ را نماد بسط این اصول به کل قلمروی مطالبات اجتماعی دانست، آن گاه ۱۹۶۸ نمادی خواهد بود از تکثیر جنبش‌ها و مطالبات نوین که برسازنده قلمروی مبارزات دموکراتیک در زمانه ما هستند. اگر چپ خواهان بازسازی خویش است، این بازسازی باید از منظر یک دموکراسی رادیکال، که مطالباتش نسبت به خواسته‌های جنبش‌های سوسیالیستی قبلی بیشتر و بیشتر رادیکال می شوند، صورت بگیرد.
در ۱۵ سال گذشته شاهد گسترشی عظیم در حوزه مبارزات اجتماعی بودیم. همین امر است که توضیح می‌دهد چرا انگاره «سوژه ممتاز تاریخ» می‌بایست فرو می‌ریخت. امروزه هر پروژه‌ای درباره تحول دموکراتیک و سوسیالیستی جامعه باید، نسبت به هر دوره ای در گذشته، از بنیان های اجتماعی گسترده‌تر و ناهمگون تر کار را آغاز کند. این ناهمگونی به این معناست که عاملان دگرگونی تاریخی بسیاراند، مطالباتشان محدود است، مذاکره و تعادل ناپایدار میان آنها قاعده و اصل حیات سیاسی است.
این امر پیامدهای بسیاری دارد، من اینجا مشخصا بر دو نمونه از آنها انگشت می‌گذارم. نخست آنکه اگر دموکراسی رادیکال می‌رود تا به افق سیاسی نوین چپ تبدیل شود، پس این افق نمی‌تواند همچون اصلی جزمی برای یک نوع جامعه محسوب شود.
گسترش برابری‌طلبی دموکراتیک به عرصه‌های گسترده‌تر از روابط اجتماعی درباب اینکه این گسترش به چه سمت و سوی جدیدی خواهد رفت یا چه کنشگران اجتماعی جدیدی ظهور خواهند کرد پیش داوری نمی‌کند. خصیصه محدود همه عاملان اجتماعی نه امری منفی بل پیامد ضروری گشودگی فرایند تاریخ است، گشودگی‌ای که به نوبه خود پیش‌شرط بنیادین دموکراسی رادیکال است. کنش‌گر اجتماعی «نامحدود»، طبقه کلی، ناگزیر از طلب دانش مطلق و حق سروری مطلق (مثلا ذیل دیکتاتوری پرولتاریا) است.
پیامد دوم این است که گسترش انقلاب دموکراتیک مستلزم ساخته شدن فضاهای کثیری برای ستیزهای سیاسی است. هیچ مکان ممتازی برای سیاست وجود ندارد. انجمن‌های محلی، نهادهای آموزشی، گروه‌های مقاومت در بخش‌های حاشیه‌ای جامعه، سازمان‌های مربوط به زنان، همگی مکان‌هایی هستند برای انکشاف و توسعه مناظرات سیاسی، همچنین مکان‌هایی که در آنها خود ـ مدیریت گری تدریجی جامعه مدنی باید در جهت محو کردن فاصله‌اش با دولت گام بردارد. این راهی است که طی آن بن‌مایه قدیمی کمونیسم درباره از بین بردن دولت می‌تواند از نو صورت‌بندی شده و به چشم انداز سیاسی چپ وارد شود ـ نه به مثابه نابود کردن سیستم سیاسی و جایگزین کردن آن با صورتی یوتوپیایی از دموکراسی مستقیم، بل به منزله تقلیل سیستم سیاسی به نقش‌هایی بسیار دقیق و محدود در دل جامعه متکثری که بیش از پیش قادر به سازماندهی خویش می‌شود. این امر در بردارنده بعدی آزاداندیشانه است که باید در افق سیاسی چپ ادغام شود، یعنی گسستن از دولت‌سالاری عمیقا مستقر در گونه‌های کمونیستی و سوسیال دموکراتیک چپ.

[۱] این تحلیل به تفضیل در کتاب هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، به سوی سیاست دموکراسی رادیکال، نوشته ارنستو لاکلائو و شانتال موفه، بسط یافته است.

منبع: Marxism Today, April ۱۹۸۷

جنسیت: بدنهای کدگذاری شده

علیرضا محولاتی

چکیده:
گفتمان سیاسی حاکم، همیشه با به دست گرفتن سازوکار قدرت تلاش برای تثبیت و به ثمر رساندن مقررات و ایجادِ مدیریتی – چه از لحاظ سیاسی و چه از لحاظ اجتماعی– یکدست داشته است. بنابراین به منظور ایجاد قانونی که در مقام کنترل کننده نقش خود را ایفا می‌کرده، چاره‌ای جز تنفیذ نقش و کدگذاری بر بدنها نداشته است. مقوله‌ی تنفیذ نقش آنگونه که میشل فوکو در کتاب «تاریخ جنسیت» اظهار می‌کند، متاثر از امریست با نام **تکنولوژی سیاسی**. اینکه کنترل و مدیریت جنسیت تنها به خاطر یافتن سازوکارهاییست که قادر باشند به شکلی هر چه منضبط تر پروسه‌ی سرکوب را به نفع گفتمان حاکم **اجرا کنند**. در این مقاله من با رهیافتی فوکویی به سمت مقوله ای با نام **افشاء** می روم. افشاء پروسه‌ایست که با قرار گرفتن در موقعیت های خاص نمایشی، نقاب از چهره‌ی سرکوب و پروسه‌ی کنترل و کدگذاری بر می‌دارد و در این روند به بررسی و واکاوی موردی خاص پرداخته‌ام. «پسر جوانی که روسری بر سر می‌کند، و در میدان شهر خود را در معرض دید عموم قرار می‌دهد». از نگاه من این عملِ اجراگونه در حقیقت اجرای نقشی‌ست که در هیچ کدام از کدگذاریهای مشخصِ جنسی قرار نگرفته است. نقشی که به واسطه ی بازی در مکانیتی خارج از مکانِ تعریف شده برای اجرا، مبدل به کنشی کاملا سیاسی در برابر گفتمان مسلط می گردد.

جورجو آگامبن در بخش دوم کتاب «وسایل بی هدف» به بررسی و واکاوی مقوله ی ژست می پردازد. او به این طریق به تعریفی از ژست دست می زند: « ژست، نمایشِ نوعی واسط بودن است، فرایند مرئی ساختن نفس یک وسیله». در حقیقت آنچه از نظرگاه این فیلسوف ایتالیایی به منزله‌ی ژست مطرح می‌شود، شروع و پایان نداشتن این کنش است. اینکه کنشی به نام ژست پیش از این در خود آغاز گشته و در درون خود و در آن حد–واسط–بودنش به نقش ژستی با معنای موقعیتی مشخص اشاره می‌کند. این حد–واسط–بودن آن چیزیست که به نظر من پیش از این در درون امر فرهنگی معنای خود را بازیافته و در حقیقت اینجا به عنوان یک ژست خود را می‌نمایاند. ژست (gesture) و حالت ایستادن (posture) دو مقوله ای هستند که در هر لحظه از رخدادِ خود معنای مشخصی را بازتاب می‌دهند. ژست یک بازیگر هنگام بازی بر صحنه‌ی نمایش نشانگر فاصله‌ای است که پیش از این با تماشاچیان حفظ کرده است و همان ژست او در لحظه‌ای که در پایان نمایش رو به آنها تعظیم می‌کند، معنای مشخص دیگری را به ذهن متبادر می‌کند. در اینجا هدف من واکاوی معناهای مختلف ژست و طرز ایستادن در موقعیت‌های مختلف نیست بلکه به تحلیل این مقوله می‌پردازم که چگونه ژستی حامل یک معنای جنسی مبدل به «کنشی» سیاسی می‌گردد. مثلا اینکه پسر جوانی روسری بر سر می‌کند و در وسط میدان شهر خود را با ژست و طرز ایستادنی دخترانه در معرض دید عموم می‌گذارد. گویی هنری از نوع پرفرمانس (performance) را اجرا می‌کند. نمایشی که در درون خود اعتراف به نمایش بودن دارد. یک ژست، طرز ایستادنی که با اجرای خود بر خلاف نفسی که در آن جنسیتی مردانه قرار گرفته است، به یک وضعیت طنز مبدل می گردد. عملکردی که در حال نمایشِ نقطه ی متضاد خود با ژست و طرز ایستادنِ همان نقطه ی متضاد است. یک مردانگی که به نمایش زنانگی از طریق ژست‌های زنانه می پردازد. موقعیت بر صحنه‌ی نمایش یک موقعیت کاملا طنز آلود می شود. صحنه ی نمایش صحنه ایست که گویا امر واقع (به گفته ی لکان) و امر تخیلی(بنابر گفتمان نقد ادبی) در هم می‌تنند، بی‌آنکه یکی شوند، تخیلی که واقعیت را دستکاری می‌کند و فوبیای تماشاگری را که حتی در همان جنسیت نمایش داده شده قرار دارد، قلقلک می دهد. همانند گربه‌ای که بر فراز پرتگاه – آنچنان که ژیژک می گوید– قدم می زند و قبل از آگاهی خود به خالی بودن زیر پایش، سقوط نمی‌کند. «در صحنه‌ی نمایش، امر واقع هنوز باور پذیر است با این حال گویی برای لحظه‌ای به دست فراموشی سپرده شده است». تضاد واقعیت و تخیل نقطه‌ایست که طنز در آن متجلی می‌شود. تخطی از واقعیت و حرکت بر خلاف قوانین و مقرراتِ آن، تنها در مکانیت صحنه‌ی نمایش توجیه پذیر است. آنجا که صحنه‌ی نمایش به واسطه‌ی همان نمایشی بودن خود مقوله‌ی طنز را توجیه پذیر می‌کند. دستکاری واقعیت در درون تخیلی که قصد به منحرف شدن از ساختارِ اجتماعی را کرده است – ژستی زنانه که در قالب نفسی مردانه رخ می‌دهد – باید در زمان و مکان متعلق به خود اتفاق بیفتد ؛ یعنی زمانی که تماشاگران با التفات به تماشای نمایش و روبروی صحنه ی نمایش آمده باشند. هنگام تماشای نمایش [زمان] و صحنه‌ی تدارک دیده شده برای آن [مکان]. ژست بکار گرفته شده توسط این پسر جوان که معنای طنز را به واسطه ی پارادوکسیکال بودن خود – که تاکید می‌کنم از لحاظ اجتماعی – با خود حمل می‌کند، از آنجا که در مکان و زمان خاص خود رخ نداده، دستکاری واقعیت بدون توجیه خواهد بود. بدون استفاده از تخیلی که گویی تنها در صحنه‌ی نمایش قابل رخ دادن است. این دستکاری، در حقیقت به هم ریختن قوانینی است که به گفته ی فوکو با سازو کارهای خود تلاش برای مدیریت امر جنسی دارند. آنجا که این کنشِ ژست گونه، خود را از **کنترل شدن** با **کژدیسه شدن از مکانیتش** رها می‌کند. نقطه‌ی رهایی این کنش همان جاییست که سازوکار قدرت را از کنترل و مدیریت آن ناتوان گذاشته و آن را مجبور به سرکوب کنش می‌کند. درست در همین لحظه است که کنشِ دستکاری امرجنسی که تا پیش از این در هیات فرزندی آرام و سربراه به راه خود در این ساختار تعریف شده ادامه می‌داده است، مبدل به کنشی می شود که گویی قواعد اعمال شده از طریق پلیس جنسی –به گفته ی فوکو – را دستکاری می‌کند و قدم گذاشتن و در حقیقت تخطی از جایگاه خود به درون سازوکارهای گفتمان جنسی حاکم نوعی کنش سیاسی اعتراضی را در این طنز **کژدیسه شده از مکانیت** خود خلق می‌کند.

مکان و زمان بندی اجتماع از طریق گفتمان قدرت صورت می گیرد. صورت بندی فرهنگی و تقسیم بندی‌های جنسیتی آن در حقیقت معطوف به نوعی مدیریت و کانالیزه کردن هر گونه کنشی است که در خود پتانسیل انحراف از این صورت‌بندی مدیریت شده را داراست. حال با موردی که در بالا [پسر جوان مبدل پوش] مطرح شد باید به این سوال پاسخ دهیم که چه چیز در پس این کنش حضور دارد که منجر به دستکاری سازوکار قدرت می گیرد؟ آیا نه اینکه چنین کنشی بر صحنه‌ی نمایش حتی از دید تماشاچیان جدی گرفته نمی‌شود؟ آیا نه اینکه بار دیگر با نوعی فراموشی واقعیت از طریق امر تخیلی روبرو هستیم؟ ذات و نفس این فراموشی هر چه که باشد در حقیقت به عملکردی پراتیک بر در هم ریختن کدهایی شده است که به بدنها اعمال شده اند تا گفتمانِ جنسی خاص را برای مدیریت آنها صورت بندیَ کنند. بدنها در درون جامعه‌ای از نوع طبقاتی – واژه‌ی طبقاتی را به این منظور به کار می‌گیریم که مفهوم آن از جامعه ی بورژوازی را جدا کرده باشیم چرا که بورژوازی امری متاخر است – به منظور حرکت در جهت به اصطلاح گفتمان سرکوبگر خود یعنی **نفع همگانی** کد گذاری می شوند. در حقیقت یک بدن با کدگذاری شدن مبدل به ابژه ای باهویت و در عین حال قابل کنترل می‌شود و به محض صورت گرفتن این کد گذاری، مکان بندی ویژه‌ای در درون اجتماع برای ساختارمند کردن جایگاههای جنسیتی به وقوع می‌پیوندد. تعریف زن و مرد در درون جامعه و کدگذاری این بدنها رفتار و کنش هرکدام از آنها را قابل پیش‌بینی و در نهایت قابل کنترل و پیشگیری می‌کند. در اینجا هر گونه کنش جنسی که خارج از کدهای اعمال شده در بدنی با کدگذاری مشخص صورت پذیرد، مبدل به یک انحراف می‌گردد. انحراف از مقررات. مقررات جنسی تنها با همین کدهای مشخص قادر به مدیریت هستند و در لحظه‌ی مواجهه با صورت دیگری از یک بدن کدگذاری شده – صورتی متضاد همانطور که در مورد بالا اشاره شد – در گونه‌ای ابهام فرو می روند. گفتمان قدرت که می توان همچون آلتوسر از آن با نام ایدئولوژی یاد کرد، نیاز به دال‌هایی با مدلول‌های مشخص دارد. در سازوکار قانونی و در شکل حقوقی که در اجتماع رخ می‌دهد نیاز به یک توپولوژی مشخص است. رابطه ای صریح میان دال و مدلول. منطق استعاری در مقررات جنسی و حتی دیگر قوانین وضع شده از طریق سازوکارهای قدرت هیچ جایی ندارد و در حقیقت کد کردن و ایجاد آشنایی در درون این نشانه ها به خاطر همین ابهام و استعاره زدایی از چهره ی این مقررات است. در درون شکل حقوقی، تمامی دالها باید صراحتا به مدلولی مشخص ارجاع پیدا کنند.

با در نظر گرفتن زمینه‌ی اجتماع همچون صحنه‌ای از نمایش تئاتری ، تقسیم بندی‌ها و در پی آن کنترل بدنها و حرکات در چارچوب گفتمانی از نوع کارگردانی و ایدئولوژیک قرار می‌گیرند، آنجا که داوران از معیارهایی خاص برای قضاوت بر نشانه‌های در حال کنش بر صحنه بهره می‌برند. معیارهایی که می توان همچون فوکو از آنان به عنوان نوعی «تکنولوژی سیاسی» برای اعمال کدهای خود بر بدنها و سرکوبشان نام برد. فوکو در بحث خود از تکنولوژی سیاسی به یک شکل حقوقی اشاره می‌کند که در حقیقت ابزار و فنی‌ست که جهت گیری آن به نوعی بر اساس گونه‌ای تکنولوژی قصد به تقسیم بندی امور اجتماعی و قفسه بندی نهادها و اعمال قدرت خود از طریق این نهادها شکل می گیرد (همین مفهوم تقسیم بندی و کنترل است که روش شناسی فوکو را متاثر از مقوله‌ی قفسه بندی هایدگر می‌کند). تکنولوژی سیاسی، شکل حقوقی را ساختار دهی کرده و و از درون آن، گفتمان قدرت یا همان گفتمان تاثیر گذار و هژمونیک را در داخل امر اجتماعی بازسازی می کند. حال به پیروی از این متفکر فرانسوی، من نیز از واژه‌ی تکنولوژی سیاسی استفاده می‌کنم و بر این عقیده‌ام که کد گذاری جنسی بدنها و هویت بخشی جنسی به آنها در درون فرهنگی یگانه از طریق همین تکنولوژی اتفاق می‌افتد. تنها به واسطه‌ی این تنفیذ نقشهاست که هویت شکل گرفته و بدنها در مقام بشر و انسان، قابل کنترل و سرکوب می شوند. نقشها و هنجارهای هویتی، رفتار و جدالهای آنان را قابل پیش بینی می‌کند. رفتار آنها – که تاکنون به زعم لکان اشباحی بیش نبوده‌اند – با تقسیم بندی بدنهای کدگذاری شده‌شان، در بافت‌ها و زمینه‌های متفاوت شکل می‌گیرد و در حقیقت همین تاثیر گذاری تکنولوژی سیاسی آنها را نام گذاری می‌کند. این نام‌گذاری به عقیده‌ی من به واسطه‌ی **متاثر از تکنولوژی سیاسی** بودنش همان قدرت است. که اینبار از درون دانش تکنولوژی سیاسی بیرون آمده است. رفتار فرد در درون خانواده، مدرسه، محل کار و دیگر مکانهایی –در اینجا حتی می توان از پله برقی های مراکز خرید، مغازه های فروش لباسهای زنانه و مردانه و رفتار و ژست های جنسیتی در فضامندی های متفاوت نام برد – که فرد در آنها قدم می گذارد؛ همه و همه بیش از این در درون عمل جراحیِ تکنولوژی سیاسی تعریف و باز تعریف شده اند. هرگونه انحراف از چنین نقشی به ۳ چیز منجر می شود : درمان (کلینیک)، تنبیه (زندان) و یا حذف چهره ی فرد منحرف برای همیشه از چهره‌ی فرهنگی که تلاش دارد بنابر کدهای خود، یکدست و یگانه باقی بماند. درمان با زدن برچسب اختلال هویت جنسی از طرق مختلف انجام می‌شود که در خشونت‌بارترین حالت خود به نوعی با محصول تکنولوژی سیاسی که همان **تکنولوژی جنسی** نامیده می شود، سرو کار دارد. در مثالی که در بالا مطرح شد، کنش پسر جوان به واسطه ی تخطی از مکان و زمان کدگذاری شده در آن و ژستی که منجر به نوعی ایجاد ابهام در رابطه‌ی دال و مدلولی شد، منجر به درمان (یعنی نوع اولیه‌ی سرکوب) نشد، چرا که عمل او در حقیقت به شیوه‌ای طنز آلود در خارج از مکان خود یعنی خارج از مکانی که استعاره‌های تخیلی بودن در آن مجاز به رخ دادن هستند، نوعی اعتراض به این قفسه‌بندی جنسیتی را به گفته‌ی هایدگر در بر داشته است و افراد دستگیر کننده‌ی او در حقیقت همان نقش پلیس جنسی را بازی می‌کنند. اگر بخواهیم به نحوی گفتمانی با سه مقوله ی درمان، تنبیه و حذف برخورد کنیم، می توان در واقع اینگونه اظهار کرد که هر سه این نتایج به همان مقوله‌ی حذف ابهام از چهره‌ی فرهنگ اشاره دارند. نابود کردن دالی که در مقام امری استعاری عمل می کند. خودِ این امر استعاری به خاطر دستکاری قواعد و مقررات تعین یافته از طریق سازوکارهای قدرت، به کنشی سیاسی بر ضد گفتمان حاکم مبدل می گردد. تکنولوژی سیاسی تمامی ژست ها، حرکات و حتی نوع سخن گفتن در مورد امر جنسی را تعیین می کند. و هر گونه دستکاری در این گفتمان به نوعی التهاب و در حقیقت جایگاهی اقلیتی در مقابل گفتمان حاکم مبدل می گردد. این گفتمان اقلیتی که همیشه کنشی سیاسی را در خود حمل کرده است – از زمان باستان چه در ایران و چه در یونان و دیگر کشورها – همان گفتمان کوئیر است. گفتمانی که همیشه به عنوان نوعی تضاد در درون جامعه ی طبقاتی تمامی سازو کارها و توجیهات بیولوژیک آن را برای دگرجنسگرا ماندن، به هم ریخته و دستکاری کرده است. صحنه ی نمایش، صحنه ای برای کنش اقلیتی نیست؛ چرا که مکانیت آن از پیش تعین یافته و مجاز گشته است. کنش اقلیتی دقیقا در همان جایی رخ می دهد که بنابر مقررات گفتمان حاکم نباید باشد. یعنی در میدان شهر. جایی که در مقام مکانی برای رخ دادن تمامی کنش های مجازِ نقش هایِ جنسیتیِ کدگذاری شده، معماری شده است– جایی که کنش جنسیَ نه مبدل به طنز که مبدل به کنشی سیاسی بر علیه گفتمان حاکم می گردد. در اینجا هیچ کاری از دست تکنولوژی سیاسی ساخته نیست جز – به گفته ی فوکو – حذف این افشاگر برای همیشه از چهره ی فرهنگی که خود با نقش اردوگاهی اش آن را پالوده است.

کنش جنسی که در مورد بالا مطرح شد در حقیقت کنشی از نوع کوئیر است. (البته برای من اصلا مهم نیست که قصد اصلی این فرد از اجرای این کنش چه بوده و به هیچ وجه قصد به روانکاوی این اجرا را ندارم آنهم در عصری که هر کنشی به گفته ی میشل فوکو کنشی سیاسی محسوب می شود). کوئیر رابطه ای اقلیتی است و در ذات خود هر لحظه با قرار گرفتن در درون خودِ گفتمان جنسی حاکم، به بدنه ی این تکنولوژی سیاسی شوک وارد می کند. شوک های پی درپی ، گویی گفتمان مسلط را دائما در حالتی خواب و بیدار معلق می گذارد. کوئیر نقابیست که نقاب از چهره ی این سازوکار قدرت بر می دارد و تهی بودن آنرا در معرض نمایش قرار می دهد. همیشه در جاییست که نباید باشد و اجازه ی ورود و دستکاری این قفسه بندی را ندارد. حضور این گفتمان اقلیتی از ابتدای تاریخ تاکنون به عنوان نقطه ی متضاد حاکمیت های جنسی همراه با آن حرکت کرده است و مدرنیته اینبار از ابزاری دیگر استفاده می کند تا یکبار و برای همیشه این نقطه ی متضاد و افشاء کننده ی ماهیت سازوکارهای قدرت و تمامی مقررات و قواعد مدیریتی آن را حذف کند : **تکنولوژی جنسی**. این همان ابزاریست که به عنوان دانش به خدمت تولیدِ قدرتی دیگر می آید. تکنولوژی جنسی خود به سازوکار سرکوب مبدل می گردد. گویی روانپزشکی رویای چندین ساله ی خود را تحقق بخشیده است. روزی در این تصور به سر می‌برد که همچون دیگر بیماریها راه حلی برای جنون، اختلال در هویت جنسی و غیره پیدا کند و اکنون با توسل به خشونت و با استفاده از امری کاملا پزشکینه [جراحی] دست به حذف چهره ای که بنابر ساختار حاکم، بیمار خوانده می شد، می زند. درمانی که مساوی با پاکسازی از نوع بسیار خشن آن است. اینک ژست ها و نحوه ی ایستادن ها در فرایند جراحی شکل می گیرند. بدنها بار دیگر به بی رحمانه ترین شکل کدگذاری می شوند. بدنهایی که به شکلی مداوم با قرار گرفتن در مکانیتی اقلیتی بدنه ی گفتمان حقوقی و سیاسی مسلط را به لرزه در آورده و ماهیت کنترل کننده و سرکوبگر آن را افشاء می کنند. تکنولوژی جنسی نه یک رهیافت علمی که گفتمانی نوظهور است تا بار دیگر بدنها را به درون نوعی از قفسه بندی جدید قرار دهد. گویی می خواهد به این بدن یادآوری کند که مکانیتی ضد او را برگزیده است.

منابع:

۱.جورجو آگامبن، وسایل بی هدف، ترجمه ی امید مهرگان – صالح نجفی

۲.اسلاوی ژیژک، امر واقع لکانی (تلویزیون)، ترجمه‌ی مهدی سلیمی

۳.میشل فوکو، اراده به دانستن، ترجمه ی افشین جهاندیده – نیکو سرخوش

۴.مارتین هایدگر، پرسش از تکنولوژی، ترجمه ی شاپور اعتماد

بازخوانی مفهوم عشق در اندیشه‌ی کی یر کگور

فلسفه ی سورن کی یر کگور را می توان آغازگاه فلسفه ی اگزیستانسیالیستی در نظر گرفت. وی زمانی به صورت جدی به کار فلسفی پرداخت که با فلسفه هگل آشنا شد. برای او نظام فلسفی هگل حرکتی بود در راستای قرار دادن حقیقت در مفهومی کلی به نام دیالکتیک. اما بنا به نظر وی هستی را نمی توان در یک کلیت مفهومی گنجانید چون از خلال درز ها و شکاف ها و از چنگ ساختار های تام می گریزد. فلسفه ی هگل به نظر کی یر کگور جایی برای فرد هستی مند باز نمی گذاشت و تنها کاری که می کرد این بود که آن را به شیوه ای شگفت کلیت می بخشید.

هستی برای کی یر کگور مقوله ای بود مربوط به فرد آزاد. هستی داشتن، به معنایی که او آن را به کار می برد، به معنای تحقق بخشیدن به خویش از راه گزینش آزادانه میان گزینه ها با در گرو نهادن خویش است. بنابراین هستی داشتن یعنی هر چه بیشتر فرد شدن و هر چه کمتر به گروه تعلق داشتن. به عقیده ی کیر که گور سقراط از اولین هستی مندان است اما برترین هستی، هستی دینی است. هستی رو به روی خداست؛ او می گوید: « من براستی من نیستم مگر آن که رو به روی خدا باشم، هر چه بیشتر خود را رو به روی خدا حس کنم بیشتر من خواهم بود و هر چه بیشتر من شوم بیشتر خود را رو به روی خدا حس می کنم.»

فلسفه ی کی یر کگور کوششی است برای رویاروی نهادن انسان ها با وضع هستی مندانه ی خویش و گزینه های بزرگ خویش و بی گمان کوششی است برای چیرگی بر تمامی واقعیت از راه اندیشه و نمایش دادن آن به عنوان یک سیستم جبری از مفاهیم نیست و چنین اندیشه ای با ذهن او بیگانه است و او از آن بیزار. به نظر وی فلسفه ی سیستم ساز نظری که بزرگترین نمونه ی آن به نظر وی ایده باوری مطلق است، برداشتی از بنیاد نادرست از هستی انسان دارد. مسئله های مهم واقعی، یعنی مسئله هایی که برای انسان به عنوان فرد هستی مند براستی مهمند، نه با اندیشه و دیدگاه مطلق فیلسوف نظری که با عمل و گزینش در ساحت زندگی به جای باریک اندیشی عینی از دور حل شدنی است. برای کیر که گور موجود هستی دار، واقعیت خاص خویش را می شناسد، هرگونه شناسایی اخلاقی– دینی مربوط است به این حقیقت که ذهن (سوژه) هستی دار، هستی دارد. پس هستی مند بودن یعنی:در آن چه اخلاقی است بودن؛ یعنی به خود نگریستن، اما نه به عنوان چیزی داده شده بلکه چون چیزی که باید به خویشتن خود خلق شود. من با فعل های خود، خود را میسازم و موجود اخلاقی همین است. و این موجود اخلاقی، باید به خاستگاه خویش، به سرچشمه خویش، به اصالت خود، به سوی آنچه به یک معنا می توان آن را حالت اولیه نامید برگردد. او باید درون دل خویش را بکاود به نحوی که به نخستین لحظه های خویش که حقیقی ترین لحظه ها هستند، برسد. کی یرکگور می گوید « به طور کلی هرگونه تکامل حقیقی بازگشتی است به عقب و این بازگشت ما را به سوی خاستگاه هایمان می برد و هنرمندان بزرگ پیشرفتشان از اینجاست که به عقب بر می گردند « پس به خاستگاه های خود بازگشتن و خود را شناختن، و خود را موجودی شناختن که با این همه صفت اخلاقی بودن اندیشه اش وی را به آینده اش برمی گرداند از نخستین ویژگی های ذاتی هستی مند بشمار می رود.

دیالکتیک کی یرکگور مفهومی متفاوت نسبت به دیالکتیک هگلی دارد. دیالکتیک وی ناپیوسته است بدین معنا که در آن گذار از یک مرحله به مرحله ای دیگر با گزینش و در گرو نهادن خویشتن صورت می گیرد، نه از راه فرآیند پیوسته از میانجی گری مفهومی، طبیعی است که وی هنگامی که با مسئله ایمان دینی روبروست چندان جایی برای عقل بازنمی گذارد و بر نقش خواست(اراده) تکیه دارد. این در نظر وی یک جهش است. یعنی یک دل به دریا زدن است، خطر کردن است و سر سپردن به یک بی یقینی عینی. خدا مطلق دین است، توی مطلق است، شیئ نیست که وجودش را بتوان اثبات کرد البته خدا خود را بر وجدان انسانی پدیدار می کند بدین معنا که انسان از گناه آلودگی از جدا افتادگی خویش از خدا و نیاز به خدا آگاه می شود و به خاطر همین گناه نسبت به خداوند است که او خود را در مقابل فلسفه ی ماقبل خویش معرفی می کند. در نمونه های قبلی خداوند نمونه ی کمال یافته ی هستی است. ذاتی که استعلا یافته و به کمال مطلق رسیده است. هستی که در اندیشه کی یرکگور آغازگاه است توسط فیلسوفان به اثبات می رسد و این به نظر وی اشتباه فاحش می باشد حتی وی کانت را نیز نقد می کند هرچند که کانت تمامی ادله ی اثبات خداوند را رد می نماید اما باز حقیقت را تنها از راه تجربی و با یک سری مقولات پیشین فاهمه تحصل می کند، اما ممکن است بسیاری حقایق از کمند تجربه ما بگریزند.

یکی دیگر از مفاهیم تئوری اندیشه کیرکه گور مفهوم دلهره است. برای کی یرکگور دلهره نفرت مهرآمیز

و مهر نفرت آمیز است. ایده ی دلهره در مورد گناه به کارگرفته می شود، به گفته ی وی روح در حالت بی گناهی در حالت خوابناکی است و از خود جدا نشده است و هنوز گناه را نمی شناسد اما کشش گنگی در آن است، اما نه به گناه همچون چیزی معین، بلکه برای به کار بردن آزادی و بدینسان به امکان گناه. «دلهره همان امکان آزادی است» برای کیر کگور در ارتباط با خیر نیز دلهره وجود دارد. به عنوان مثال انسانی غرقه در گناه را فرض کنیم: او اگر چه از امکان بیرون آمدن از این حالت آگاه است و همچنین آن حالت کششی برای او دارد؛ اما با اینحال چه بسا همان اندازه که حالت گناه الودگی را دوست دارد، از آینده آن نیز بیمناک باشد. در این وضع او از دلهره خیر فرو می گیرد. و این به راستی دلهره آزادی است، اگر فرض بر آن باشد که چنین انسانی اسیر چنگال گناه است آزادی برای او موضوع یک نفرت مهرآمیز و مهر نفرت آمیز است. و این دلهره همان آزادی است.

حال که شرح مختصری از اندیشه کی‌یرکگور بیان نمودیم به موضوع اصلی خود می‌پردازیم، هدف اصلی من در این مقاله بررسی مفهوم عشق از منظر کی‌یرکگور است. مسئله اینست که در آراء او روزنه‌هایی یافت می‌شود که ما بتوانیم به گونه‌ای دیگر به مسئله عشق نظر بیفکنیم؟ برای روشن شدن بحث من اندیشه کی‌یر کگور را در سه محور مورد بررسی قرار می دهم:

۱- نقد کی‌یرکگور بر دستگاه های سیستم ساز نظری که بیشتر معطوف به هگل است، متوجه دستگاه افلاطونی اندیشه هم می شود. چون که دستگاه هگلی تلفیقی از اندیشه کانت و افلاطون می باشد. در نگاه افلاطون عشق تصویر ذهنی یا باز نمودی است که آزادانه توسط فرد ساخته می شود. این تصویر ذهنی در کمال یافته ترین شکل آن به ذاتی مطلق منتهی می گردد. اما جنگ کی‌یرکگور دقیقا در همین جا شکل می گیرد. او با هرگونه ذات تام هستی مند به ستیز بر می خیزد. معشوق زمینی گامی در جهت پیوند عاشق با ایده ی ابدیت و استیلای بر مقوله ی مرگ می باشد. اما کیر که گور مرگ را آغاز گاه آگاهی انسان به من خویش دانسته و امکان آزادی را نیز در همین بستر مورد بررسی قرار می دهد. آدمی برای نیل به حقیقت باید خود را همواره در وضعیتی پارادوکسیکال قرار داده تا بتواند بدان نائل گردد. آدمی در مسیر و راه عشق خویش را رها نمی کند بل آن را به چالش می کشد، به ستیزه با آن برمی خیزد چون معنای آن نیز در همین تخاصم بهتر فعلیت می یابد.

۲- اخلاق به عنوان امر کلی که جزمیتی را به همراه دارد و حقانیتش را به انحا مختلف از اصول مستتر در طبیعت آدمی، از منابع تجربه و به شکلی مطلق، از مقولات پیشین فاهمه به تعبیر کانت و یا با سایراشکال می گیرد دیگر مورد پذیرش نیست. ایمان نقطه ی عزیمت می شود. ایمان خواست از خود فرا روندگی است. ایمان باتلاق ذهنی نیست پذیرش آن همراه با کمر بستن به اخلاق با تمامی لوازمش نمی باشد. ایمان علیه همه چیز می شورد. ایمان آرامش قلبی نیست بل دلهره است. ایمان باید جزمیت را از اخلاق بپیراید و در راه ایمان آموزی وظیفه ای خطیر را بر دوش می گیرد، می آموزاند که خطر کنید، پیوند با خدا تنها از همین راه حاصل می گردد. حتی بی ایمانی به مثابه فرمی از اعتقاد مورد پذیرش قرار می گیرد با این تفاوت که از این طریق من انسانی به خودشناسی حقیقی دست نمی یابد. کی یرکگور با اخلاقیات مسیحی نیز سرسری برخورد می کند و با آن وارد بازی می شود. هیچ عملی برای دگم های مسیحی خشم برانگیز تر از این کار نیست. دور کردن خطرات از ساحت دین، کاری است که کیر که گور به آن دست میزند. آدمی لازم نیست که دست به توجیه عملش بزند و آن را در چهارچوبه اخلاق قرار دهد. حقیقت عمل اخلاقی را در دور دست ها باید جست، به آن می توان حقانیت داد و قابل دفاعش دانست. در این بستر اعمال ما فرصت می یابند که از اخلاق تخطی کنند. ازدواجی که کاملا اخلاقی فهمیده می شود آلترناتیوی در مقابل خویش می یابد و انرژی حاصله از ایمان راه را برای طی مسیر آن باز می کند. پس انواع زناهای نکوهیده شده نیز به مثابه عملی غیر اخلاقی می تواند صورت بپذیرد.

۳- در این جا لازم می بینم که اشاره ای به تجربه ی زیسته کی یر کگور کرده و ماجرای نامزدی اش را مورد تحلیل قرار دهم. البته نه از آن جهت که این موضوع به تمامی اندیشه وی را تحت پوشش قرار می دهد. هدف بیشتر معرفی نمونه ای بوده که اجرا گر خود تئوری پرداز است. ببینیم کیر که گور چگونه با عشق مواجهه می شود با عطف نظر به این که فلسفه اش در پیوند با تجربه های زیسته اش قرار دارد و برای او محل تامل ورسیدن به حقایق ذهنی می باشد.

کی یر کگور، رژین دختر جوان هفده ساله را دوست دارد و رژین هم دلبسته اوست. اما کی یر کگور روان و مزاجی مالیخولیایی دارد. او دختر جوان را رها می کند و چیزی در باب جدایی اش نمی گوید. چون فکر می کند که دختر جوان او را به این وا می دارد که به گونه ای بورژوا مآبانه به هستی و دین بنگرد. او راه پیش رویش را سخت و دشوار دانسته و نمی خواهد دختر را پریشان حال و آشفته کند و سعی می کند با ارائه فیگوری کمیک و نفی عشق اش نسبت به وی شرایطی فراهم کند که بهتر راهش را بپیماید. از دو زاویه می توان به این ماجرا نظر افکند. اول به صورت گذرا می بینیم که باز هم چیزی رد می شود تا هدف اصلی محقق گردد. هدفی که از عهده و توان هر کسی برنمی اید. اما دوم این که عمل کی یر کگور واکنشی است در برابر پذیرش اصول اخلاق به طور کلی. اما فرجامبخشی به عشق همراه می شود با ارائه تصویری تنفر بر انگیز. در این صورت طرف معشوق فرصت نمی کند تا به طور جدی به ماجرا فکر کند چون پایان بخشی طرف مقابل کاملا اخلاقی است. می بینیم که اخلاق در وضعیتی متناقض نما قرار دارد هم پذیرفته می شود و هم نمی شود. نقطه ی عزیمت ایمان حاصل از رو در روی خدا قرار گرفتن است همان نقطه ی عزیمتی که در نیچه نیروی مولد اش لاشه خدای مسیحی است. کی یر کگور مردانه عمل می کند اما با خود وارد چالش جدی می شود.

مسئله ی زنان

ویکتوریا جمشیدی

بررسی ربط میان مطالبات طبقه کارگر و جنبش زنان مسئله‌ی دیروز و امروز نیست و تا کنون مباحثی بسیار پیرامون آن در گرفته است. آن چه که بررسی آن را بار دیگر ضروری می‌کند، وقایع اخیر در ایران و بالاخص حمایتِ با تمام قوای سردمداران لیبرال جنبش فمنیستی از اصلاح طلبان است. این نوشته در پی آن است که نشان دهد تأکیدی این چنین همه جانبه بر استقلال جنبش زنان و بی ربطی آن با سایر جنبش‌های اجتماعی و به ویژه پرهیز عامدانه از شفاف سازی ریشه ستم بر زنان امری ویرانگر برای پیشبرد مطالبات آنان محسوب شده، همچون مانعی عمل می کند که هر گونه دست یازی به بنیان‌های تبعیض آمیز و موجدِ ستم بر زنان را غیرممکن می‌سازد. بدیهی است این نوشته غیرقابلِ همسان‌پنداریِ تضاد کارمزدی ـ سرمایه با سایر تبعیض‌های ریشه دوانیده در اجتماع را به عنوان پیش فرضی پذیرفته شده قلمداد می‌کند؛ هر چند که در تحلیل گاه به علت پیش‌روی و بازتولید ارزش‌های در فرم جدید، می‌توان برایِ ارائه راهکاری جهت برون رفت از شرایط آن را نادیده گرفت اما قطعاً ورود به قلمرو شناخت شرایط تبعیض، بدون در نظر گرفتن ارجحیت شناختی تضاد کار مزدی ـ سرمایه، به بیراهه کشاننده است.

۱) همان گونه که «ستم بر مردم» عبارتی تهی از مصداق است، «ستم بر زنان» نیز هر لحظه ممکن است در همین ورطه گرفتار شده و همان قدر به ظاهر کلی و بی مصداق در قلمرو کنش‌گری بازنموده شود.

«مردم» سرپوش گذاردن بر تمامیِ اختلافات آنانی است که در حاکمیت نقش مستقیم ایفا نمی‌کنند و قطعاً زنان را نیز در بر می‌گیرد. «مردم» در بهترین حالت می‌تواند بیانگر آن اعضایی از جامعه باشد که بلافصل وارد دستگاه قدرت و بالطبع آن سرکوب نشده اند و با ایفای نقش انفعال و یا بازتولید باواسطه‌ی ارزش‌های حاکم در جامعه، به تداوم سلطه کمک و یا در اشکال گوناگون در مقابل آن قد علم می کنند.

ارائه راهکار جهت تغییر وضع موجود با اتکا به تضاد سنت و تجدد و یا دموکراسی و استبداد در نسخه‌های لیبرالیستی از همینجا ناشی می‌شود. نادیده انگاری ای که این متن نه از منظر نقدی دلسوزانه جهت رفع آن بحث می‌کند و نه ورود این بینش را به علت جایگاهی که بورژوازی در جامعه اشغال کرده است ممکن می‌داند. این نقص نه اشتباهی قابل رفع که اساسی است که کلیت این نگرش بر آن بنا شده است.

لیبرالیسم با نادیده گرفتن تضاد کارمزدی ـ سرمایه و خیل عظیمی که زندگی روزمره‌شان با پیش‌روی این تضاد به مرز ناممکن می‌رسد، خود را به مثابه نماینده تمامی اعضای جامعه معرفی می‌کند و فمنیست‌های لیبرال نیز با نماینده معرفی کردن خود به عنوان تجلی خواست تمامی زنان، چشم بر مسائل زنان کارگر می‌پوشاند. اتفاقی که می‌افتد چیست؟ همان طور که در یونان باستان بردگان علی رغم چرخاندن چرخ امکان حیات جامعه از بحث‌های نظری با عباراتی مانند ابزار ناطق در سطح تحلیل نادیده انگاشته می‌شدند، زنان و مردان کارگر در تحلیل لیبرالی از شرایط به سرنوشتی مشابه دچار گشته‌اند. پس نادیده انگاری تضاد کار مزدی ـ سرمایه هنگام شناخت مسائل زنان کارگر در گام اول بسیاری از زنان را از قلمرو مسئله داران به پس می‌راند. حال آن که تنها با شناخت تاریخی ریشه‌های ستم بر زنان است که می‌توان تبلور تبعیض در چهره‌های گوناگون را درک کرد و این نادیده گیری ریشه‌هاست که خواست حداقلی را هرگز به خواست حداکثری منجر نمی‌کند. اما از سوی دیگر بحث این نیست که این نادیده انگاری گویی از یک کم سوادی یا چیزی شبیه به آن ناشی می‌شود که با برطرف کردن آن می‌توان فمنیسم لیبرال را به عنوان نماینده مطالبات تمام زنان در جامعه شناخت. بحث این است که این علت وجودی این گرایش است و بی آن این نوع از رویکرد به مسائل زنان، از ماهیت تهی می‌شود. همان طور که لیبرالیسم با پیش کشیدن مباحثی شناخته شده همچون بازار آزاد و پیاده سازی دموکراسی غربی در ایران در پی الگوسازی از جامعه غرب است و مبارزات روزمره طبقه کارگر را در به دست آوردن همین آزادی واقعاً موجود نادیده می‌گیرد، فمنیسم لیبرال نیز راه حل تغییر وضع موجود زنان را درخواست و همسو سازی نهادهای حقوق بشری و متقاعد کردن حاکمیت برای اعطای حقوق می‌داند. این ماهیت لیبرالیسم است و به این معنا نیست که اگر به فرض محال تمامی امضا کنندگان کمپین یک میلیون امضا را کارگران زن تشکیل می‌دادند، مشکل مرتفع می‌شد بلکه بحث این است که رانه‌ی چنین رویکردی در این غفلت نهفته است: غفلت از مطالبات زنان کارگر.

قطعاً مطالباتی همچون حق طلاق و یا حق انتخاب پوشش، از آن جا که مطالبه‌ای عام برای تمامی زنان فارغ از طبقه اجتماعی‌شان بر استقلال جنبش زنان و امکان طرح مرزهای تبعیض جنسیتی صحه می‌گذارد اما بحث این است که زنان و به راستی تمامی زنان بی دست بردن به مناسبات کار و سرمایه و نقش آن در شناخت ریشه‌های تبعیض آمیز غیرممکن است که بتوانند به رهاسازی خود از قید و بند محدودیت‌های جنسیتی تحمیل شده از سوی جامعه پدرسالار سرمایه‌داری همت گمارند. استقلال نسبی در جامعه‌ی امروزی با اینِ سطح از درهم تنیدگی مسائل و غیرقابل تفکیک سازی آن قطعاً از معنایی مطلق برخوردار نیست. همان طور که مارکس و انگلس در کتاب جنگ داخلی در ایالات متحده در امکان گذار از حکمرانی سرمایه بی همراهی کارگران سیاه و سفیدپوست در کنار هم می نویسند: کار نمی‌تواند در جلد سفیدپوست خود را رهایی بخشد در حالی که در جلد سیاه پوست داغ بردگی را خورده باشد»، زنان نیز نمی‌توانند با نادیده گرفتن ستم‌های ناشی از این تضاد از سویی و شناخت ریشه‌های تاریخی آن، امکان برون رفت از وضعیت موجود را تصویر کنند.

۲) بحث دیگر این است که به فرض که فمنیسم لیبرال مطالبات زنان طبقه متوسط و بورژوا را نمایندگی کرده باشد اما مسئله

این است که در همین گام نیز رادیکال عمل نکرده، حفظ مناسبات را حتی در همین سطح هم بازتولید می‌کند. در واقع فمنیسم لیبرال نه مخدوش سازی مرزهای جنسیتی که جابجایی ساکنان اقلیم‌های مرزبندی شده را به عنوان آلترناتیو معرفی می‌کند. آن جا که نشریه شهروند امروز پیروزمندانه عکس کابینه اسپانیا را نشان می‌دهد که تمام وزرا زن هستند و یا آن جا که پیشنهاد ورود زنان به کابینه توسط کاندیداهای اصلاح طلب مطرح می‌شود، شعف فمنیست‌های لیبرال را در پی دارد، نشان از آن دارد که لیبرالیسم نه با این مناسبات که با نقش نداشتن در اداره مناسبات است که مشکل دارد. گویی شرایط تبعیض آمیز علتی اساسی دارد و آن این است که خود زنان در به دست‌گیری آن نقش مستقیم ندارند. بازنمود این رویکرد تنها به عرصه سیاست محدود نمی‌شود و خود را در عرصه‌ی هنر و ادبیات هم با مفاهیمی چون تاکید بر زنانگی متن نمایان می‌سازد. حال آن که این مسئله نباید به هیچ وجه فراروی از وضع موجود قلمداد شود بلکه این تنها هر چه بیشتر مرد شدن زنان است. این افتخار کاندیداهای اصلاح طلب پس از انتخابات که تعداد زیادی از کسانی که به خیابان‌ها آمده بودند زنان بودند، به رسمیت شناختن مرزهای جنسیتی است نه بر هم زدن آن. تاکید بر زنانگی جنبش از سویی و خشونت زدایی از سطح اعتراضات توسط زنان به هیچ دیگری جز بازتولید نقش لطیف زنانه منجر نمی‌شود؛ تاکیدی که بیشتر از هر چیز نه به سمت بی اهمیت سازی المان‌های جنسیتی که به ارزش گذاری آن منجر می‌شود. ارزش گذاری ای که آن قدر ارج نهاده می‌شود که وظیفه‌ی طرح مطالبه‌ای مشخص و نه فقط در سطح شعار خیابانی را از کاندیداها سلب می‌کند و فریاد هیچ کدام از لیبرال‌هایی که داعیه دار مسائل زنان در ایران هستند را هم به دنبال ندارد و نتیجه آن می‌شود که بازنمود مسئله زنان در شعارهای حامیان موسوی این می‌شود: موسوی گل پسرِ خانمش تاج سرِ...

مسئله این استَ: بی ربط سازی جنبشهای اجتماعی از یکدیگر تا آن جا که نتایج را در تاریخ مشاهده کرده‌ایم، هیچ جز عقیم سازی این جنبش ها در پی نداشته است. عدم درک منافع مشترک همه آنانی که در قلمرو ستم دیدگان از جانب حکمرانی سرمایه و برقراری مناسبات تبعیض آمیز نه امکان برون رفت از شرایط موجود را تصویر می‌کند و نه برهم زدن ریشه های موجد این نابرابری را با مبارزه در دنیای واقعی ممکن می‌سازد. بدیهی است خواست حداقلی برابری در پیشگاه قانون نمی‌تواند جز از طریق جمع آوری امضا و انعکاس آن در فضای مجازی صورت پذیرد؛ خواستی که زنان هنگام همراهی با آن، بعید نیست اولین سد را آن چیزی در یابند که فمنیسم لیبرال برابری در مقابل آن را خواهان است. این جاست که لیبرالیسم در مسئله زنان نیز همچون سایر عرصه‌هایی که آلترناتیو معرفی می‌کند مشکل را نه بنیان‌های جامعه تبعیض آمیز که عدم مشارکت در اداره جامع در شکلِ هم اکنون موجودش شناسایی می‌کند.

درباره ی کروگر

گردآوری: بابک شاه سیاه

باربارا کروگر (Barbara Kruger) نشانه ها (مدلول ها) را دوباره می سازد. برخلاف هجمه ی نشانه های روزمره، کارهای کروگر تلاشی برای فریب ما در جهت برآورد کردن نیازهایمان نیست ولی به ما اجازه می دهند تا اغفالگری نشانه ها (مدلولها) را کشف کنیم. از نظر طبقه بندی آثار، کروگر هنرمندی مونتاژگر است و البته از دیدگاه "کیت لینکر" (Kate Linker) –نویسنده ی "عشق فروشی"– آثار کروگر"مقاومت در برابر وابستگی همیشگی جنسیتی" ست. کروگر شکاف ساختارهای فراروایت، ذات مرکز گریز فرهنگ معاصر، فرامصرگرایی اواخر قرن بیستم، کالایی شدن نشانه ها و گرفتار بودن بینندگان او در جریان جهانی قدرت نبرد میان دال و مدلول را آشکار می کند. او قدرت شمایل ها (آیکونوگرافی) و تصاویر تجاری را به منظور سلب ابلاغات ساختارهای اجتماعی به کار میگیرد و آنرا به فرمی از آگاهی تبدیل میکند و به مخاطبانش ارائه می دهد.

کروگر مسیر خود را مدام از روی ضمائم و تحمیلات مصرفگرایی سرمایه داری متاخر جعل می کند. راهنمای مسیر او تلویزیون، فیلمها، و موقعیت های کلیشه ای رایج در زندگی روزمره است. از یقه آبی ها و ریشه های نیوجرسی، او مسیر موفقی را برای نفوذ در تمامی طبقات منظم شده ی اجتماعی ایجاد می کند. راهنمای درک موقعیت های کروگری، در مکانهایست که نشانه های اجتماعی مشاهده می شوند. کارهای کروگر در در تمامی قلمروهای نشانه ها یافت می شوند: جلد کتابها، پوسترها، بیلبوردها، تیشرتها و حتی روی قوطی کبریتها. به علاوه ی تمام اینها (طراحی ها و کارهای هنری)، کروگر دو ستون در مجله ی تالار هنر داشت، یکی برای تحلیل فیلم و دیگری برای تحلیل تلویزیون. او نویسنده، ویراستار و سخنران پرکاری است و بسیاری از گردهمایی ها و نمایشها را ترتیب داده بود. او نمونه ی کامل و موفق یک هنرمند پست مدرن است.

بعد از فارغ التحصیلی از دانشگاه Syracuse، او در سال ۱۹۶۵ در مدرسه ی طراحی پارسونز ثبت نام کرد. اندکی بعد از ورود به پارسونز، در مجله ی Mademoiselle (مجله ی زنان) به عنوان سرپرست طراحان شروع به کار کرد. تجربه ی او در این قبیل کارها، به وضوح در کارهایی که در سال ۱۹۶۹ به عنوان هنرمند ارائه میداد، کاملا مشهود است. در همین زمان او با ایده های ارائه شد ه توسط پست مدرنیستها آشنا شد. ایده ی کارهای او او ترکیبی از ایده ی تزلزل روایت حاکم ، فرهنگ مرکز گریز، وانمایی و وانموده ها، مصرفگرایی و کالایی شدن نشانه ها (مدلول ها)، و طبیعت سیال قدرت را بود. تمامی این عناصر در هنر او قرار گرفتند تا همسانی، تهاجم برچسبهای فرهنگی و کلیشه هایی که هرروزه ما را بمباران می کنند را مردود کند.

Metanarrative Schmetanarrative

مردمی ترین موضوع تئوری پست مدرن شکافت فراروایت است. در "وضعیت پست مدرن: گزارشی در باره ی آگاهی" جان فرانکویز لیوتارد، پست مدرنیسم را "تشکیک درباره ی فراروایت" تعریف می کند. حکایتی قوس–وار از چگونگی همنشینی جهان و نه آنگونه که بخواهیم جهانی که در آن زندگی می کنیم را تعریف کنیم. این مفهوم، پست مدرنیزم را مستند به خرده روایتهایی شخصی می کند تا جهان ما را بسازد. ایده ی ژاک دریدا هماگونه که درباره ی گسیستگی و مرکز گریزی جهان در "ساختار، نشانه و اجرا در گفتمان علمی بشر" توضیح داده ،به همین معنیست که با تنزّل طرح کلّی، چیزهای کارآمد برای ما بیان می شود. دریدا میگوید:" مرکز هیچ مکانی ندارد" و آن هرآنچیزیست که همانند مرکزست که فقط مقطعی است از مدلول های مختلف. هردوی این مفاهیم در کارهای هنری کروگر وجود دارند.

یکی از آثار کروگر با عنوان "رفاه تو، سکوت من است" می باشد. مادامی که ظرافت "تو" به صورت خرده روایت "من" درک نشود، جهان بینی شما سالم میماند. کارکرد ضمیر باعث مرکز زدایی موقعیت مخاطب میشود. مخاطب جامیخورد. چرا که عکس العمل طبیعی به این اثر دقیقا "تو"ی مخاطب را نشانه نگرفته اما به دیگری ای بر میگردد که در آن لحظه در تصویر حضور ندارد. واکنش مخاطب بر اساس خروج از کالبد خود صورت میگیرد و تصویر را از مبدا ارزیابی میکند، در نتیجه او خرده روایت خود را از آنچه که تصویر به آن ارجاع میشود، میسازند. کروگر به کرار از خرده روایتهای فمنیستی در کارهای خود استفاده میکند. او این مضمون را به پیشزمینه ی بسیاری از کارهای خود تبدیل کرده است و از آن یک بدیل و دورنمای زنانه از جهان بیرون میکشد. لیوتارد یادآوری میکند که " کارکرد روایت از بین بردن مجری است، چه قهرمان بزرگی باشد، چه مخاطرات عظیم، چه سفر عظیم" کروگر با کارهایش دقیقا به این نکته اشاره می کند. "ما قهرمان

دیگری نیاز نداریم" که حامل همان مشخصاتی بود که تصویر عضلانی نورمن راکول بر روی مجلات زرد توسط زنان (یا دختران) ستایش میشد.
ولی کروگر آگاه می کند که گسستگی لازمه ی ساخت خرده روایتها توسط خود مخاطبان است. در حقیقت برای دست یافتن به این مقصود، کروگر کارهای هنری خود را در انبوه فرمها و تناسب سازی با نوع مدیوم ها برای انواع مختلف مخاطبان اجرا می کند. تصور کنید تصویری با مشخصه ی شعار "پاییدن کار شماست" روی تابلوی علائم اتوبان نیویورک . زمانی که همین تصویر که در سیدنی نمایش گذاشته شد و کلمه بندی متفاوتِ "پاییدن کار آنهاست" در کنار هم قرار میگیرند. کروگر میداند که مردم به طور پیچیده درگیر سیتم جهانی آمریکایی شدن نیستند و طبیعتا همانهایی نیستند که او در مقابلشان جبهه گرفته. او هنر خود را به بهترین وضع در مسیر بین خود مخاطبانش قرار می دهد و ارتباط موفقی با بینندگان آثارش دارد. کارهای کروگر خرابکارانه به نظر میرسند، او در مکانهای مملو از نشانه های روزمره مستتر میشود و خود را نمایان میکند ولی طراحی او در جهت نفوذ به آدمها و گمراه کردن ایشان از مسیر هررزوه شان است.

کنج وانموده

مفهوم وانمایی و وانموده ها، کاملا مربوط به پست مدرنیسم و کارهای کروگر است. ژان بودریار در "قلمروی وانموده ها" ایده ی ذیل را اینگونه طراحی می کند: وانمایی دیگر آن قلمروی قبلی نیست، آنکه مورد مراجعه قرار میگرفت یا منبع بود. این زایش توسط مدلهایی واقعی صورت می گیرد که اصالت و حقیقت ندارند: ابرواقعیت.
تفکر پست مدرنیسم این است که هر آنچه که به ما عرضه می شود، فرمهای مختلفی از مدیاها که هرکدام یک تغییر جزیی در آن داده اند. شاید هم اصلا هیچ تغییری بر واقعیت اعمال نکنند. تصویر با تعدادی اندک از آبجکتهای دنیای واقعی و یا ایده ارائه می شود –"حقیقت پایه" در آثار بودریار– سپس هر آنچه از قبل ارائه می شده را می پوشاند. این جریان تا آنجایی پیدا می کند که تصویر کاملا آنچه که از قبل ارائه میشده را میپوشاند و تا آنجایی ادامه پیدا می کند که تصویر دیگر هیچ ارتباطی با حقیقت ندارد. در این صحنه ی پایانی، وانموده ساخته میشود. وانموده ها هرکدام بر دیگری ساخته می شوند تا ابر واقعیت را بسازند: واقعیتی که کاملا هوشمند است و هیچ شباهتی به واقعیت دنیای فیزیکی ندارد. این ابرواقعیت از درون خود وانموده های بیشتری را می تکاند، دوره ای از ساختن و تخریب را کامل می کند که هیچ ربط و وصلی به هیچ واقعیتی ندارد. این ابرواقعیت به سهولت در تمامی فرم های ارتباطات، به طریق اعوجاج بازتاب زندگی واقعی مشهود است (تلویزیون، فیلم، رادیو، تئاتر، شکل های مختلف ادبیات و شاخه های مشتق شده از آن، از اخبار توی اینترنت تا مجلات و گاهنامه های سینمایی) بودریار این وضعیت را "جایگزینی نشانه های واقعیت به ازای واقعیت" تعریف می کند.
کروگر با ذکاوت خاصی تئوری های بودریار را بازتاب می دهد. او نحوه ی نگرش خود را "پانورامای روابط اجتماعی" تعریف می کند. درگیری او آشکار کردن ایده آل های اجتماعی ما در باره ی زیبایی، هویت شخصی و هوشمندی است که همگی وانموده های محض هستند. این بدین معنی نیست که ما به اندازه ی کافی مستعد نیستیم ولی کاملا نمایانگر غیر قابل دسترس بودن نشانه هایی است که ما به واسطه ی آنها، هم دیگر را تشخیص می دهیم. تصویر کروگر از زنی که به آینه ای شکسته نگاه می کند – به همراه نوشته ی "شما خودتان نیستید" مثال بسیار خوبی از دیالوگ کارهای او و ایده های بودریار است. این تصویر نمایانگر فاصله ی بین وانموده و واقعیت است: شما خودتان نیستید، چرا که غیر ممکن است بتوانید همانی باشید که جامعه به شما می گوید باشید. مفهوم هویت فردی در فرهنگ ما به یک وانموده تبدیل شده و بنابراین دیگر ارتباطی با زندگی واقعی ندارد. همچنین این اثر بیانگر ارتباط ذهنی دیگری مابین بودریار و کروگر میباشد : هردو در نگاه، چشم و خیرگی مشترک هستند. این موضوع در کارهای کروگر مربوط به وجه دیگریست که موضع فمنیستی اوست. اشتراکات بودریار و کروگر اگر بیشتر نباشد، کمتر از موضع فمنیستی کروگر نیست. بودریار این مساله را تحت ترم آیینه و اعوجاج تعریف می کند. تصویر از نظر تئوریک، آیینه ی اجتماع است که به صورت یک وانموده اعوجاج یافته.
هنر کروگر از لحاظ فرمی نیز اجرای کامل وانموده هاست. ظاهرا یکی دیگر از تابلوهای معمولی است: وانموده ای دیگر که واقعیت همه ی ما را نمایندگی می کند. آنچیز که کارهای کروگر را از وانموده های دیگر جدا می کند "نوشته"های اوست. و کلماتِ "متضاد با سکوت حاکم بر تصویر که با زبانی جسورانه، بی شرمانه و نابهنجار" بیان می شوند، به صورتیکه که این الحاقات، هنر او را در قلمرو تابلوهای (نشانه های) عادی، از آنها جدا می کند.در حقیقت خیلی از کلمات و نوشته های او مخصوص مکانهای دیگرند ولی کمک میکنند تا تصویر دقیقا هدف را نشانه بگیرد. برای مثال اثر "ما قهرمان دیگری نمیخواهیم" که پیشتر ذکر شده بود، در تمامی مراحل نتیجه بخش بوده است. در کارهای او هم تصویر و هم نوشته دیده می شوند، ولی با جلوه هایی پر سروصدایی که باعث درنگ مخاطب و تفکر او حول بار فرهنگی اثر می شود.

نشانه (مدلول) برای فروش

کروگر و بودریار هردو در کارهایشان درباره ی مصرف و معادلات صحبت می کنند. بر طبق نظر بودریار " مصرف امروز .... در زمانی کالا سریعا به نشانه تبدیل می شود، صراحتا طبقه ای را به هم ارز نشانه تعریف می کند و نشانه(فرهنگ) ها نیز تبدیل به کالا می شوند." بودریار نشانه های را به طبقه ای دیگری می برد که فرهنگ را به عنوان همه چیز. کروگر با توجه به این مبحث علامت تجاری خود را در کنار اثر"زمانی که کلمه ی فرهنگ را می شنوم، دست به دفتر چکم میبرم" می آورد.
فردریک جیمسون در "پست مدرنیسم، یا منطق فرهنگی سرمایه داری متاخر" معادلات نشانه ها را به گونه ای دیگر تعریف می کند : آنچه که ما معمولان به آن نشانگان (مدلول ها) می گوییم –معنی و یا مضمون مفهومی یک سخن– امروزه ترجیح داده می شود که به عنوان تاثیر–معنی باشد. درست به مانند سرابِ عینی دلالت که توسط روابط دالها با هم ساخته شده.
این بازگوییِ بحث بودریار از وانموده ها و ابر واقعیت، با توجه به قراین موقعیت اقتصادیست. ایده ی جیمسون توسط بودریار بسط داده شده تا جایی که : نه مصرف توسط نیاز به انسان دیکته شود و "آبجکتهای واقعی، ریشه ی ارضا باشند". با نگاه به افرادی همانند اندی وارهل و جف کونز، کروگر نیز باور داشت که هنرمندان معاصر وانموده های فرهنگی، هنر تجاری و اختلاف طبقاتی را می فروشند.
کروگر در تابلوهایی از قبیل " من را بخر، زندگیت را دگرگون خواهم کرد" و "من خرید می کنم، پس هستم" این تئوری ها را در سناریوی دنیای حقیقی به کار می اندازد. حقیقتا تبلیغات همواره به ما می گویند " من را بخر، زندگیت را دگرگون خواهم کرد" و یا اینکه، چیزی که ما می فروشیم، یک محصول زمینی نیست (به بیانی دیگر فراتر از واقعیت است.م) ولی وانموده ای مانند "ساختار اجتماعی زندگی خوشحال" و در "خرید می کنم، پس هستم" ، همان راهی را می رود که وانموده ی فروشیِ "ساختار اجتماعی هویت فردی" می رود. ظاهرا یک دستگاه بی آزار تبلیغاتی این شرایط را تشکیل می دهد، شاید چیزی شبیه تبلیغات یک مرکز تجاری، هردو بر اهمیت کارکرد نشانه ها توجه دارند.

قدرت آیکونها در فرهنگ ما شایان توجه اند و کروگر به کرار به این موضوع اشاره می کند. "اغتشاش آرام قدرت نه در انکسار الفاظ، که در سکوت ظریفی که مطیع زبان نشانه هاست." این عبارت می تواند توسط طیف گسترده ای از بشریت با زبان تصویر و هنر مورد حمایت قرار گیرد، تصاویری پر انرژی که احساسات را بیدار می کنند و تصورات را روشنگری می کنند و برابری هنر با آگاهی و هوشمندی را در فرهنگ ما بسازند. درست به مانند اندی وارهل و جف کونز، کروگر باور داشت که هنرمندان معاصر وانموده های فرهنگی، هنر تجاری و اختلاف طبقاتی را می فروشند.

تجلی این موضوع در اثر "زمانی که کلمه ی فرهنگ را می شنوم، دست به دفتر چکم میبرم" کاملا مشهود است. این تصویر کلوزآپی اغراق شده از یک عروسک نمایشی و گرداننده ی آن است و یک نوشته ریز در کنج تصویر که می گوید "ما دهان کلمات شماییم" توازی بین نوشته ی آخری و تصویر کاملا آشکار است. ولی در باره ی نوشته ی اصلی اثر که در لایه ی رویی ترکیب بندی واقع شده می توان گفت: آگاهی و چیرگی طراحیکروگر مانع از تعریف آن به عنوان امر عبث می شود. نیت، در حقیقت دلالت بر برخی روابط معادلات فرهنگیست که حقیقتا وانموده هستند و کنترل گرند. این یک ارتباط پست مدرن است که توسط تئوریسین هایی از قبیل بودریار و جیمسون توضیح داده شده ولی پیامی که کروگر می سازد پی آمده از تئوری مارکسیستی است: ایده های جامعه توسط طبقه ی حاکم اعمال می شود. کروگر تاریخ روشنفکری، سیاسی، اقتصادی و ستیز طبقاتی را با مفاهیمی هوشمندانه، خلع سلاح می کند.

جریان قدرت، فوکو و کروگر

کروگر یکی از پست مدرنیست هایست که تفکراتش تحت تاثیر مارکس می باشد. میشل فوکو در مقدمه ی جلد اول تاریخ جنسیت یک تئوری را توضیح می دهدکه پایه ی بسیاری از ایده های کروگر در باره ی قدرت است. فوکو توضیح می دهد: " قدرت در همه جا هست، نه به خاطر اینکه همه چیز را در بر گرفته، بلکه به این خاطر که از همه جا می آید" در تئوری فوکو،

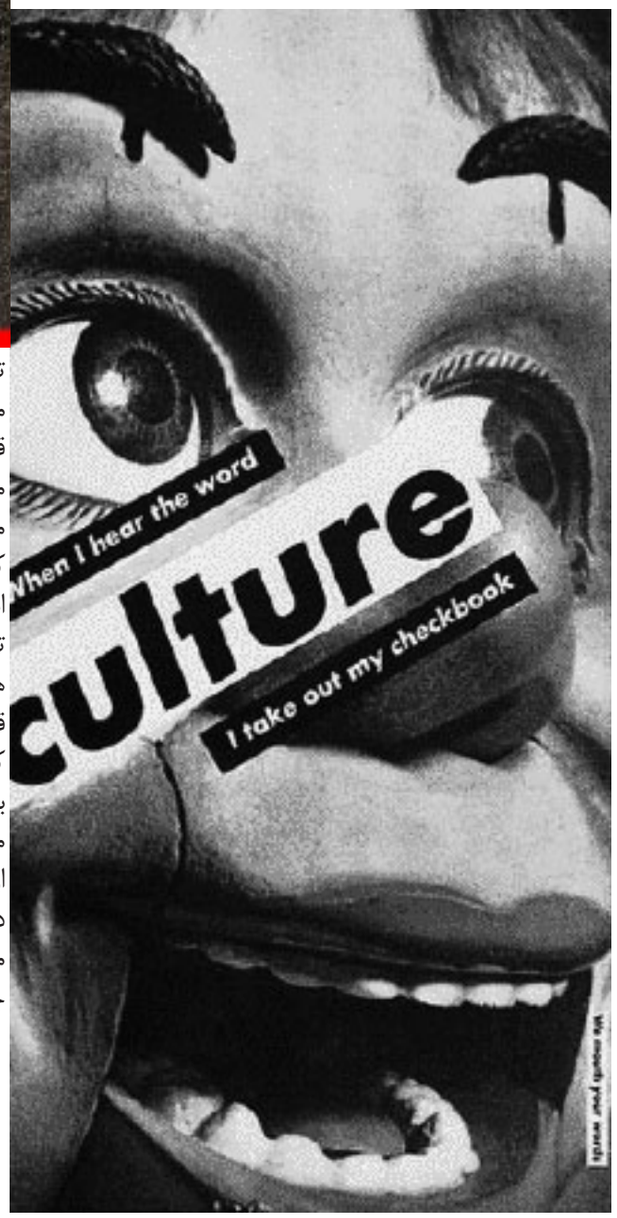
قدرت مفهومی قابل سنجش و شمارش نیست، "سازمان نیست ... نامی است که به مجموعه ای از موقعیت های استراتژیک در جامعه ای خاص اطلاق می شود" قدرت از همان ابتدا در جریان است و ما دائما در پروسه و یا اقلا درگیر این پروسه ی سلطه گری و سلطه پذیری (وبالعکس) هستیم. مبارزه ی قدرت ها همواره در حال انجام است و در هرشکل از روابط، خود را نشان می دهد. چه پروسه های اقتصادی، چه روابط علمی و چه روابط جنسی. قدرت همواره در حال تراوش است و نیز همانگونه که فوکو می نویسد " هرجایی که قدرت هست، مبارزه هم هست" قدرت در نشانه ها و آیکونهای فرهنگی، رسانه و تبلیغات نهفته است. کروگر در مقابلشان مقاومت می کند. برای او ، به مانند فوکو، "قدرت پخش شده، مرکز گریز و در نهایت بی نام و نشان است" کیت لینکر این ارتباط را اینگونه خلاصه می کند :

توجه کروگر، همانند فوکو، معطوف به کنترل و تثبیت موقعیت بدن اجتماعی است. ابزاری برای رسیدن به هدف اجتماعی سوژه های هنجارمند که این سوژه ها می توانند در دستورات ایدئولوژیک اجتماعی و اقتصادی نهفته باشند.

کارهای کروگر به عنوان ماشینی ناشناخته، در جریان قدرت مبارزه می کنند. آثار او آگاه کننده ی مخاطبان برای لایروبی قدرت از تصویر مطابقت اجتماعی است. تصویر دست نایافتنی است، مملو از وانموده ها و انرژی ساختارهای ابرواقعیت و قدرت را تنها می توان گمراه کرد. کارهای کروگر به درون این قدرت نقب می زنند و به وسیله ی ارتباط با خوانندگان متن خود، پوشالی بودن وانموده ها را نشان می دهد. زمانی که او از ضمیرها استفاده می کند، این رابطه تاثیر شکننده ای بر متن او می گذارد. لینکر در باره ی برخوردهای پر معنی کلمات: من ، ما، شما در آثار کروگر می نویسد:

ضمیرهایی که در دستان کروگر هستند، تاثیر عمیق تصویر را جابجا می کنند، و مکان بینندگان را قابل تغییر نشان می دهد، مکانی نا معین و خارج از ضوابط جنسی.

این مرکز زدایی در ابتدا توجه بینندگان را جلب می کند و آنها را



ترغیب می کند تا درگیر ترمهای کارهای او شوند و سپس اجازه می دهد تا قدرت جاری شود. کارهای کروگر به توزیع مجدد قدرت کمک می کند و گاهی اوقات مخاطب را تغییر دهد. برای مثال اثر "شیدایی تو، علم می شود" که توانایی قارچ را مشخص میکند، ارتباط آشکاری دارد ذات مخرب مراقبت در آمریکا. زمانی که این اثر در پشت قوطی کبریت قرار می گیرد، دقیقا مشابه است. اما زمانی که در مکزیکوسیتی، سیدنی نمایش داد می شود تبدیل می شود به "شیداییشان، علم می شود".

هرچند قدرت پراکنده و بی نشان است، باور اینکه چه کسی در قدرت نیست ناممکن نیست. هدف کارهای کروگر ازخودبیگانه کردن بینندگانش نیست. بلکه او اتفاقا می خواهد تا به آنها بفهماند که ازخودبیگانه شده اند. این همانا همان مفهوم مارکسیستی است که می گوید افراد ازخودبیگانه شده خود خبر از الیناسیون خود ندارند. با در دست گرفتن این ابتکار عمل در جریان قدرت، کروگر همواره یکی دیگر از ایده آل های مارکسیستی را انجام می دهد. "هنرمندان در طول تاریخ همواره جهان را تفسیر نموده اند" اکنون زمان تغییر آن است.

مصاحبه با غوغا

س- با سلام ... اجازه بدید از سوال تکراری «خودتان را معرفی کنید» طفره برویم و در بدو امر بپرسیم که خواندن (رپ) را از کجا آغاز کردید؟

در ابتدا عشق به شعر و ریتم باعث شد که من به رپ علاقه مند بشم، نوع اعتراض در این سبک رو دوست داشتم چون به ذهن پر حرف من خیلی‌نزدیک بود و شاید هم با نسل سیاهانی که تاریخ پر از اسارت و تبعیض رو پشت سر گذشته بودند، همدرد بودم آنها به خاطر رنگ پوستشان و من هم شاید بخاطر جنسیتم. بعدها اهمیت موزیک و خوانندگی هم برایم بیشترو بیشتر شد.

س- زنانگی برای شما چه مفهومی دارد؟

زیبایی، باروری ، زندگی،صلح ، اسارت

س- اسارت ... نکته ی خوبی را اشاره کردی . به نظرت چه گونه می توان زن را از اسارت رها کرد (راه مبارزه از دیدگاه شخصی)؟ آیا این یک مساله،یک مساله ی سیاسی است (مقصودم بعد حقوقی) و یا اصولا این یک مساله ی اجتماعی است که در سیاست تبلور یافته؟

مبارزه ای در کار نیست به نظر من در درجه اول زن‌ها باید به خود باوری برساند. ما در دوره مرد سالاری زندگی‌می‌کنیم و خواسته ما هر چه باشد سیاسی برداشت میشود حتی اگر خواهان برابری باشیم و برابری از قدرت مرد می‌کاهد چه در اجتماع چه در سیاست چه در هر چیز دیگری ...

س - راجع به زیبایی زن گفتی ... به نظرت این زیبایی چگونه باید تعریف شود؟ هم اکنون دو نظر در باره ی زیبایی زنان در جامعه حاکم است. زیبایی معنوی که در نهایت زن را به موجودی تبدیل می کند که تا آخر عمر محکوم به فداکاری و ایثار است و در سمت دیگر نوعی دیگر از زیبایی که زن را به کالای تجاری تبدیل می کند... در این زمینه چه نظری داری؟

زیبایی زن هم میتواند انحناهای زنانه و زیبائی جسم او تعبیر شود و هم می‌توان آن را زیبائی روح تعبیر کرد ! که متاسفانه از هردوی این‌ها هم برای اسارت او استفاده شده است. زیبایی جسم او را به کالای جنسی برای مردان تبدیل می‌کند و زیبائی روح هم او را به برده خانگی که فقط می‌زاید ولی خود هیچ وقت زندگی نمی‌کند.

س- نظر شما در باره ی روابط جنسی در جامعه ی ایرانی چیست؟ به نظر می رسد شراکت زنان در این امر، عموماحالتی انفعالیست و اکثرا نیز همین انتظار را دارند، نظرتان در این رابطه چیست؟

به نظر من باید به غریزه‌های انسانی‌احترام گذشت چون طبیعت ماست و ما با آن متولد شدیم و نباید مثل زیبائی ذاتی زن‌ها سرکوب و انکار شود و آن را بپیچیم لای پارچه و پنهان کنیم. گویا آنطور که پیداست و آمارها نشان میدهند بیش از ۷۰ درصد زن‌های ایرانی‌رضایت جنسی‌ندارند،شاید به خاطر نداشتن شناخت جنسی‌از همسر خود قبل از ازدواج !
همانقدر که مردها آزادی جنسی‌دارند زن‌ها هم می‌توانند داشته باشند ، مردها آنقدر سوار بر غریزه خود تاخته اند که فاحشه‌ها خود را عرضه کردندو بازاری به راه افتاد و زن‌ها هم انقد خود را سانسور کرده اند که نقش منفعل دارند،فکر می‌کنم اگر همه آزاد باشند جامعه سالمتری خواهیم داشت !

س- اجازه بده تا یک سوالی را بپرسم که از زنان پیشروی پیرامون خودم می پرسم. آیا شده تابحال به پارکِ بهشت مادران بروید؟ مقصودم این است که ظاهرا در جامعه ی ما زنان از یک تقدس خاصی برخوردارند که در مترو، اتوبوس و حتی فضای شهری، قسمتی مخصوص به خود دارند که آقایان ندارند و حتی در تقسیم وظایف خانه نیز عموما کارهای سنگین را انجام نمی دهند، ولی هینطور که گفتم از نظر من این ظاهر ماجراست .... نظر تو در این باره چیست؟

بله رفته‌ام ! آنجا برای زنان یه قفس بزرگ تر است با عنوان گول زنک بهشت که میتوانند در آن هوایی‌تازه کنند و آفتاب تنشان را ببیند !!
متأسفانه آنقدر جامعه ما مرزهای جنسی‌دارد که نمی‌توان شمرد ! و همه افکار ما ناخواسته جنسی‌شده اند و انسانیت ما در کل فراموش شده است و این‌ها همه زاییده محدودیت‌های اجباری هستند،آنقدر همه را زوری به بهشت برده اند که همه جهنم را ترجیح میدهند !

س – چه چیزهایی شما را تحت تاثیر قرار می دهند تا بخوانید

اول از همه چیزهایی‌که در جامعه اتفاق می‌افتد،گاهی‌اوقات هم احساسات درونی‌که هرکس می تواند داشته باشه گاهی‌هم ریز بینی‌ها ، افکار مزاحم یا یاغی‌گری ژنتیکی

س – موسیقی در جامعه چه کارکردی می تواند داشته باشد؟ یا به عبارتی دیگر، موسیقی چگونه می تواند دنیا را جای بهتری برای زندگی کند؟

موسیقیدان‌ها، شاعران، و در کل هنرمند ها بسیار تاثیر پذیرند و بیشترین تاثیر را هم از اجتماع و محیط اطرافشان می‌گیرند و مثل آئینه حقیقت‌های جامعه را نشان می‌دهند. موزیک می‌تواند زبان دیگر آدم‌ها باشد آدم‌هایی‌که امروز به هزار زبان مختلف صحبت می‌کنند.

با تشکر از اینکه وقتتان را در اختیار ما قرار دادید

برای دانلود موزیک های غوغا می توانید به آدرس ذیل رجوع کنید

http://ghogha-music.blogfa.com/post-۱.aspx

مغناطیس

شاهرخ شاهین فر

سپهر گودرزی

« تضعیفِ حقوقِ زنان در نظامِ جمهوریِ اسلامیِ ایران از شعارها و حرف و حدیث هایی اَست که علی رَغم مردود شدنِ آن طیِ سه دهه از گذشتِ انقلاب اسلامی هنوز هم به گوش می رسد. به طوری که هر جا تریبونِ نق و نوق فمینیست ها و محافلِ وابسته برپا می شود نقلِ صحبت، زنانی هستند که به عقیده یِ آنان زیرِ بارِ ظلم و عنادی که به ایشان می رود و با محدودیتِ آزادی هایِ حقه شان دیگر در این نظام جایی نخواهند داشت و هرگز در پست های عالیه و مناصبِ حکومتی و محافلِ ادبی و فرهنگی و غیره از زنان خبری نخواهد شد.

از جمله این سوءِ تفاهم هایی که اینان را متوهم کرده بود حضورِ جمعیتِ کثیری از پسران در دانشگاه ها بود زمانی که زنان در عرصه هایِ دیگر مشغول به خدمت بودند و هنوز زنان همانند امروزه دانشگاه های کشور را در انحصارِ خویش در نیاورده بودند. »

پریسا جلالی، روزنامه یِ کیهان، ۸۷/۱۱/۲۶

برایِ فمینیست ها این اتهامِ مکرری است که خشونتِ دیگری را جایِ این خشونت که هست، می خواهند. اما جایِ بامزه آن جاست که زنانِ پرورده یِ جامعه یِ مردسالار، خشونتِ مردانه را تقلید کنند: « دانشگاه ها را در انحصارِ خویش » در آورند، « جوان ترین سخن رانِ زنِ انگیزشیِ جهان » شوند و برایِ آموختنِ « حکومت بر قلبِ مخاطب » و « روش هایِبرانگیزاننده بودن و جلبِ توجه » به « کاربردی ترین کلاس هایِ اصولِ مغناطیسی » بروند.

تنها
ضمین آینده شما
مهارتهای شماست
بردی ترین
مغناطیس انسانی
در زندگی
خانوادگی و
PMS
ساختن اعتماد به نفس
حکومت بر قلب مخاطب
موانع محبوبیت و نفوذ در دیگران
ایجاد دوستی با ثبات و پایان تنشها
اصول و فنون مذاکره و هدایت گفتگو
روشهای برانگیزاننده بودن و جلب توجه
قدرت کشف و مقابله با ترفندهای دیگران
مهارتهای متقاعدسازی و جلب حمایت پایدار
سه‌شنبه ۴ بعدازظهر
چهارشنبه ۵ بعدازظهر
پنجشنبه ۴ بعدازظهر
جمعه ۱۱ صبح
رزرو: ۸۸۹۹۴۹۳۰

این دوره برای اولین بار در ایران برگزار می شود
سمینار فرمول جادویی
ناپلئون هیل
Think and Grow Rich
آیا می دانستید که بسیاری از افراد موفق عصر جدید با این فرمول به ثروت رسیدند؟
آنتونی رابینز
توماس ادیسون
تئودور روزولت
استو هیکس
جیم ران
راک فلر
اندرو کارنگی
هنری فورد
گراهام بل و.....
معارفه این دوره 13 جلسه ای به صورت
رایگان
برگزار می شود
تلفن رزرو ۲۲۸۵۳۳۴۲ و ۲۲۸۶۲۰۸۹
زمان: 10 و 12 آبان ساعت 16
خ.ولیعصر، بالاتر از تقاطع میرداماد، جنب آموزش و پرورش مند

Secret
سمینار بزرگ
نقد قسم از
(قانون جذب)
سخنران: سید حسین عباسی مقدم
۱ و ۴ و ۶ آبان ساعت: ۱۸
تلفن رزرو: ۴-۲۲۸۷۴۶۴۳
خ.ولیعصر، بالاتر از تقاطع میرداماد، جنب آموزش و پرورش منطقه ۳
تالار خانه معلم
www.tarikhsazan.com

سمینار قانون جذب
متفاوت‌ترین سمینار زندگیت
باز هم نشانه‌ای دیگر برای تغییر زندگی
آن را جدی بگیرید شاید آخرین نشانه باشد
سخنران:
محسن مه تیموری
جوان‌ترین سخنران زن انگیزشی جهان
نویسنده‌ی کتاب پرفروش
رؤیاهایی که رؤیا نیستند
یکشنبه ۲۳ آبان ماه
دوشنبه ۲۴ آبان ماه
چهارشنبه ۲۷ آبان ماه
ساعت ۱۶ تا ۱۸
خیابان ولی عصر، بالاتر از تقاطع میرداماد، جنب آموزش و پرورش منطقه ۳، تالار خانه معلم
www.TarikhSazan.com

رغال