



فمینیسم و پسامدرنیته:

جدایی‌های گمراه‌کننده ناشی از تقابل مدرنیته و پسامدرنیته

یوانا هاج، ترجمه فرزان سجودی

تأکید پسامدرنیته بر کاهش ناپذیری برخی منافع و بر نیاز به 'مصرف‌کننده پذیر' بودن ساختارهای فرهنگی، بی‌تردید یک واکنش صریح فمینیستی را برمی‌انگیزد. در این مقاله به سؤالاتی خواهیم پرداخت که گرایک اون^۱ در مقاله خود در مجموعه فرهنگ پسامدرن مطرح کرده است: آیا پسامدرنیته به گونه‌ای خاص پذیرای منافع زنان و ادعاهای فمینیستی است؟ بحث زیر در سه بخش مطرح می‌شود؛ در بخش نخست، تمایز بین مدرنیته و پسامدرنیته را مطرح می‌کنم و رابطه بین این دو یا آن چیزی را که به اصطلاح نقاط عطف مدرنیته و پسامدرنیته نامیده‌اند نشان خواهم داد. از آن‌جا که پسامدرنیته معمولاً همراه با پساساخت‌گرایی هویت می‌یابد و شناخته می‌شود، در بخش نخست به ارتباط بین این تمایزها و طرح پساساخت‌گرایی نیز خواهیم پرداخت. در این بحث، یک جنبه از درونمایه اصلی مطرح خواهد شد: شکندگی تمایز بین مدرنیته و پسامدرنیته، آن‌گونه که در نزدیکی بین کار آدرنو - بانی آنچه پروژه

مدرنیته در فلسفه نامیده شده است - و دلوز - بانی آنچه اصطلاحاً پروژه پسامدرنیته خوانده شده است - مشاهده می‌شود.

در بخش دوم مقاله، به بررسی خصیصه‌های متمایز کننده منش و ویژه اندیشه فلسفی پسامدرن می‌پردازم. در این بخش، همچنین وجود بازآوایی میان آرمان‌های پروژه مدرنیته و آرمان‌های منتسب به دوران باستان و در نتیجه منفک کردن زنان از حیات اندیشه و اندیشمندانه در هر دو دوران نشان داده خواهد شد. در بخش سوم به بررسی اشتراک درونمایه‌های آنچه اصطلاحاً جنبه پسامدرن پژوهش فلسفی نامیده شده است و جهت‌گیری‌های نظری ایریگاری و کریستوا خواهم پرداخت. در بخش سوم نشان خواهم داد که ایریگاری و کریستوا آرمان‌های سنتی پژوهشی فلسفی را، به گونه‌ای خنثی و عاری از زمان، بسیج می‌کنند تا جهت‌گیری واقعی روش‌های نظری را که با وجود تظاهر به آنکه نمونه آن آرمان‌های سنتی است - و در واقع، وجود انگاره‌ای مردانه را در کانون خود تصدیق می‌کنند - بشناسند و به نقد بکشند. بنابراین تأیید جهت‌گیری تبعیض‌آمیز پسامدرنیته از سوی کریستوا و ایریگاری با پذیرش نکته‌ای توسط آنان تغییر پرده می‌دهد، این نکته که همین جهت‌گیری تبعیض‌آمیز، همیشه در سنت فلسفی غرب عمل کرده است و انگاره‌ای مردانه در کانون آن بوده است و زنان از دخالت در آن کنار گذاشته شده‌اند. بدین ترتیب از منظری فمینیستی بخشی از مشخصه‌های ظاهراً متمایز فلسفه پسامدرن که همیشه در سنت فلسفی غرب، اعم از کلاسیک، مدرن و پسامدرن، عمل کرده است و یکی از پیامدهای آن، مسأله‌ساز کردن مشارکت زنان در تولید گفتمان فلسفی بوده است. این جنبه دوم درونمایه اصلی است: شکننده بودن تمایز بین منش‌های عمل فلسفی مدرن و پسامدرن.

در برخی کوشش‌های اخیر برای خلاصه کردن و به اصطلاح بسته‌بندی کردن ساخت‌گرایی و همچنین پسا ساخت‌گرایی برای مصرف عموم، کار زنان پسا ساخت‌گرا نادیده انگاشته شده است. در عین حال که کار برخی از این زنان ممکن است به هیچ رو، به صراحت حامی آرمانی فمینیستی و پروژه‌ای

جمعی نباشد، آشکار است که بررسی آثار مردان و نادیده انگاشتن آثاری که زنان به موازات آنان نوشته‌اند، عملی ضد فمینیستی است. این نادیده انگاشتن آثار زنان، به دنبال ساختار مباحثه‌ای میان به اصطلاح مدرنیته و پسامدرنیته بسیار ساده‌تر و توجیه پذیرتر شده است، زیرا در این مباحثه مسایل مربوط به فمینیسم و خواسته‌های زنان از اهمیت کمتری برخوردار بوده است. این جدایی میان مدرنیته و پسامدرنیته، اثر ضد فمینیستی دیگری هم دارد که عبارت است از جدایی فمینیسم لیبرال از فمینیسم رادیکال. ارتباطی بسیار قوی بین فمینیسم لیبرال و پروژه مدرنیته از یک سو و فمینیسم و رد رستاخیزی مفاهیم زمان، روایت و روند تاریخی در پسامدرنیته از سوی دیگر، وجود دارد. این سومین جنبه درونمایه اصلی است: شکنندگی تمایز میان مدرنیته و پسامدرنیته آن گونه که در نزدیکی فمینیسم لیبرال، پیک آرمان‌های مدرنیته و فمینیسم رادیکال قاصد آرمان‌های پسامدرنیته دیده می‌شود. طرح این فکر که آنچه، به فرض خصیصه‌های فلسفه پسامدرن تلقی می‌شود، خصیصه‌های مشخص کننده فلسفه به مفهوم عام کلمه است، این تردید را به وجود می‌آورد که عدم پذیرش نظریه پردازان پسامدرن از سوی مارکسیست‌ها صرفاً تکرار آن ادعای مارکس است که ماتریالیسم تاریخی فلسفه را به عنصری حشو بدل ساخته است. به خصوص آدرنو این عنصر مارکسیسم را رد می‌کند، زیرا بر این گمان است که لحظه وحدت تحلیل فلسفی و کنش سیاسی در انقلاب پرولتاریایی، لحظه‌ای نیست که در حال حاضر تحقق پذیر باشد. این شیوه تفکر نشان‌گر ماهیت تجدیدنظرطلبانه مارکسیسم آدرنو است. پس بحث میان نظریه پردازان مدرن و پسامدرن را می‌توان تکرار بحث بین ماتریالیسم تاریخی مارکس و ادعاهای فلسفه دانست.

مدرنیته، پسامدرنیته؛ پسا ساخت‌گرایی: آدرنو و دلوز
هابرماس در سخنرانی خود در سال ۱۹۸۱ با عنوان «مدرنیته در برابر پسامدرنیته»^۱، این بحث را طرح می‌کند که اعلام دوران پسامدرن، مداخله‌ای سیاسی است که برای گسست پروژه آزادی خواهی مدرنیته که انقلاب فرانسه و بیانیه

استقلال آمریکا بانی آن بودند، طراحی شده است. مری ولستونکرافت کتاب خود با عنوان حقانیت حقوق زنان را که در سال ۱۷۹۲ منتشر شد، در واکنش به آن پروژه و با امید تعمیق آرمان‌ها و دستاوردهای آن نوشت. کتاب او در واقع بیانیه کلاسیک فمینیسم لیبرال است که به دنبال راهکارهایی است برای گسترش حقوق مردان به حوزه زنان بدون آن‌که ضرورتی برای گسست نهادهای جاری اجتماعی در حدی غیرقابل قبول قایل باشد. هابرماس می‌کوشد ادعای پسامدرنیته را رد کند و پروژه آزادی‌خواهی (لیبرالیسم) را احیا سازد؛ هر چند، درباره چگونگی بازسازی این پروژه به طریقی که خواسته‌های زنان را نیز در برگیرد حرفی برای گفتن ندارد. در این سخنرانی، هابرماس، میشل فوکو را به نوحافظه‌کار بودن متهم می‌کند، زیرا فوکو آرمان‌های پیشرفت، حقوق جهانی بشر و پیروزی خرد را که متعلق به عصر روشن‌گری‌اند تأیید نمی‌کند. فوکو نیز به نوبه خود آرمان‌های مردم‌سالارانه عصر مدرن و نظام دولت‌های مردمی آن را از جهت آن نیروی خودکامگی که در شیوه عمل نمایندگی سیاسی، در عمل سخن گفتن از جانب دیگران مستتر است زیر سؤال می‌برد. این پرسش و پرسش‌گری دوسویه در مورد استلزامات سیاسی، زمینه را برای طرح خواسته‌های فمینیستی فراهم می‌کند، هم در قالب مسأله موقعیت به نسبت نامطلوب زنان در برابر مردان و هم به مثابه یک نظریه اجتماعی که در آن ستم بر زنان از سوی مردان ویژگی اصلی تبیینی است برای تولید و بازتولید مشخصه‌های اصلی سازمان اجتماعی.

نچپ جدید قدیم، هابرماس را به خاطر اتخاذ نظریه انتقادی آنچه به اصطلاح مکتب فرانکفورت خوانده می‌شود و به خصوص دیدگاه آدرنو، گرامی می‌دارد. هابرماس و آدرنو، هر دو، در مقام نمایندگان سنت اروپایی مارکسیسم که می‌تواند نشان دهد روشنفکران طبقه متوسط، حتی پس از یک انقلاب پرولتاریایی، هنوز در جبهه برنده قرار دارند، ستایش می‌شوند. از سوی دیگر، فوکو و هموطن فیلسوفش، ژیل دلوز، عمیقاً در مورد امکان احیای یک شیوه نگرش مارکسیستی به جامعه تردید دارند و شرح ویگی و مارکسیستی از تاریخ و خرد را بازگویی همه ادعاهای

غیرقابل دفاع فلاسفه در مورد جهانی بودن و تمامیت، - ادعاهایی که همیشه تکرار شده‌اند - می‌دانند. به خصوص دلوز تا جایی که نچپ جدید قدیم، مطرح است، مطلق و تغییرناپذیر است؛ زیرا یکی از مهم‌ترین رساله‌های مربوط به پسامدرنیته یعنی آنتی ادیپ: در باب سرمایه‌داری و شیذوفرنی (منتشر شده در سال ۱۹۷۲) را به احتمال همراه با فلیکس گوتاری نوشته است و در آن فروید و مارکس را به طور غیرمستقیم به ترغیب نظریه پردازی‌های بی‌بنیاد و کوه‌بینانه متهم کرده است. آنچه بیشتر مخالفان اینان رامی‌رنجاند، این واقعیت است که دلوز و گوتاری در بررسی افکار آن بزرگان، یعنی فروید و مارکس، حساب تلاش‌های لاکان برای بازسازی راهبردهای فروید و تلاش‌های آلتوسر در جهت احیای مارکس را جدا می‌کنند.

البته تصور این صف‌بندی که در یک سوی آن آدرنو و هابرماس، فیلسوفان مارکسیست آلمانی، نظریه‌پردازان مدرنیته و پیشرفت انسان قرار دارند و در سوی دیگرش فوکو و دلوز، متفکران فرانسوی پسامدرنیته، پسامارکسیسم و به اصطلاح پساساخت‌گرایی، خالی از اشکال نیست. در این صف‌بندی، مشترکات دلوز و آدرنو پنهان می‌ماند و پروژه‌های فمینیسم لیبرال و فمینیسم رادیکال نیز به صورت دو صف کاملاً مجزا تلقی می‌شوند. سطحی‌تر آن‌که در واژه پساساخت‌گرایی نیز چون پسامدرنیته، فرض بر درک اشکال پیشین یعنی ساخت‌گرایی و مدرنیته است؛ در حالی که هیچ یک از اینان دارای معنا یا کاربردی نیستند که خودگواه آن باشند. از آن‌جا که ساخت‌گرایی و مدرنیته در اصل واژه‌هایی‌اند که به ترتیب برای اطلاق به شیوه‌های به‌خصوصی از پژوهش نظری و انواع به‌خصوصی از هنر به کار گرفته شدند، مشکل بتوان آن‌ها را به مثابه واژه‌های معرف دوران‌هایی از زمان به کار برد و تصور کرد که حال این دوره‌ها به پایان رسیده‌اند. نپذیرفتن برچسب ساخت‌گرا از سوی بیشتر آثانی که با این عنوان خوانده شده‌اند، آشفتگی را بیشتر می‌کند؛ و این ظن را به وجود می‌آورد که این برچسب در روند بسته‌بندی این دیدگاه‌ها برای مصرف عمومی‌تر ابداع شده‌اند. در مورد مدرنیته و پسامدرنیته وضع پیچیده‌تر است چراکه اکنون تاریخ به سه دوره تقسیم

می‌شود: دوران باستان، قرون وسطی و عصر مدرن. حال به نظر می‌رسد پسامدرنیته مدعی وضعیت پساتاریخی باشد که مارکس برای دوره پس از مرحله انقلاب پیش‌بینی کرده و گفته بود که طی آن مرحله، تاریخ به مثابه اعمال آزادی انسان تازه امکان تحقق می‌یابد.

عصر مدرنیته در آلمان با واژه die Neuzeit خوانده می‌شود در حالی که در مورد آن ساختار فرهنگی که در موسیقی با کارهای شوئنبرگ و در ادبیات با آثار جویس شناخته می‌شود از واژه die Moderne استفاده می‌شود و ارتباط آن با مفهوم سبک و رسم گذرا، die Mode نامیده می‌شود. در این مقاله فرض بر این است که بنیامین در مقاله «بودلر: شاعر غزل‌سرای اوج سرمایه‌داری» نشان داده است که چطور مدرنیسم آن گونه که بودلر ترسیم می‌کند، واکنشی است به وضعیت مدرنیته و بیان صریح آن. به علاوه ما فرض را بر آن می‌گذاریم که مارکسیسم فرهنگی آدرنو، بسط تحلیل بنیامین است از تولید فرهنگی مدرن به مثابه بیان صریح عصر مدرن؛ اگر چه ماهیت دقیق حوزه‌های مورد توافق و عدم توافق آن دو، مطلبی است که همچنان جای بحث و بررسی دارد. کار آنان نوعی رابطه میان شرایط مدرنیته و آن ساختار فرهنگی که مدرنیسم خوانده شده است، برقرار می‌کند. چنین پیوندی بین شرایطی که پسامدرن خوانده شده است و روال فرهنگی که به آن پسامدرنیسم گفته‌اند، برقرار نیست. نقطه ضعف مقاله هابرماس، که قبلاً بدان اشاره کردیم این است که فرض را بر وجود هر دوی این پیوندها گذاشته است؛ در حالی که این رابطه فقط بین مدرنیته و مدرنیسم برقرار است. ساخت واژه‌های پسامدرنیته و پسامدرنیسم، به نظر می‌رسد، صرفاً پاسخی باشد به تقاضاهای بازاری که تشنه فرآورده‌های فرهنگی است، و نه نتیجه اصالت تشخیص پدیده‌ای جدید. بنابراین، در واقع حق با هابرماس است که پیدایش عصری جدید را در پسامدرنیسم نمی‌پذیرد. او پدیده‌ای را که در مجموع زیر نام پسامدرنیست آمده است، مکمل و هم‌عصر پدیده‌هایی که در مجموع زیر نام مدرنیست گرد آمده‌اند، می‌داند و نه پیامد و متمایز از آن. به هر رو این نظر نشان می‌دهد که او مدرنیست را بر پسامدرنیست ترجیح می‌دهد و معتقد است

طرفداران پسامدرنیسم، موقعیت پسامدرن را عصر کاملاً متمایز و تازه‌ای می‌دانند که به دنبال دوران مدرنیته آمده است. این مفهوم توالی زمانی، در تفکر پسامدرن وجود ندارد؛ زیرا پسامدرنیسم به مفهوم دورانی پس از دوران مدرنیسم، با انکار پسامدرنیستی توالی زمانی در تناقض است. به علاوه، این که هابرماس مدرنیسم را بر پسامدرنیسم ترجیح می‌دهد، وابسته به وجود برخی مفاهیم تاریخی، یعنی توالی زمان و پیشرفت است؛ هر چند این مفاهیم فقط به بهای ساکت کردن زنان و دیگر اعضای جامعه انسانی هستی می‌یابند که در ساختارهای برانگیخته شده تحت نام تاریخ، پیشرفت و توالی زمان فقط سکوت و نقش‌های فرودست به آن‌ها داده شده است.

ساخت‌گرایی نامی است که برای متمایز کردن ویژگی‌های جدید و به ظاهر مشترک پژوهش‌های گروهی از روشنفکران پارسیسی از جمله لوی اشتراوس، بارت، لاکان، فوکو و در واقع، هر آن کس که کار جالب و نویی انجام می‌داد، به کار رفت. از دیدگاه ساخت‌گرایان، معنا را باید بر مبنای الگوی زبان‌شناسی سوسوری دریافت، نه در نظاماتی که به گونه‌ای مستقل برپا شده‌اند و نگاشت دنیای واقعی‌اند و می‌توان آن‌ها را به هر ذهن از قبل شکل گرفته‌ای ارائه کرد؛ بلکه در نظامی که معناها، دنیا و خود احتمال ذهنیت در آن تولید می‌شوند. یکی از شرایط لازم ساخت‌گرا خوانده شدن، مخالفت با سارتر و پدیدارشناسی بود؛ هر چند این مخالفت بیشتر ظاهری بود تا واقعی زیرا به جز لاکان، بیشتر نظریه‌پردازان ساخت‌گرا، بی‌تردید وقت بسیاری را صرف مطالعه پدیدارشناسی و اندیشه سارتر کرده بودند. سید (Said) به درونمایه‌ای اشاره می‌کند که بین سارتر و بارت مشترک است و به ویژه در مورد گروه‌هایی که به طورستی از فرهنگ متعالی کنار گذاشته شده بودند و به حساب نمی‌آمدند، یعنی زنان و غیر اروپاییان، از اهمیت بسیار برخوردار است. بارت و سارتر هر دو در پی کنش متقابل نسبت به اختصاص فرهنگ متعالی توسط گروهی از نخبگان دانشگاهی به جماعتی خاص‌اند، آن‌ها می‌خواهند فرآورده‌های این فرهنگ را به طیف گسترده‌ای از مخاطبان غیر متخصص بازگردانند. سید، در قیاس بارت ساخت‌گرا با

نقد نوی امریکایی، می‌نویسد:

در حدود چهار دهه هم در فرانسه و هم در ایالات متحده مکتب نقد نو کوشید تا ادبیات را از نهادهای محدودکننده، برهاند. هر چند این روند وابسته بود به یادگیری دقیق مهارت‌های فنی، خواندن در مقیاس گسترده به کنش خلق ید همگانی بدل می‌شد. قفل متن‌ها باید باز و رمزشان گشوده می‌شد و سپس به آنان که علاقه‌مند بودند، ارائه می‌شد. منابع زبان نمادین، در دسترس خوانندگانی گذاشته می‌شد که گمان می‌رفت از ضعف‌های ناشی از اطلاعات تخصصی غیر ضروری یا عادات انباشته بی‌توجهی کاهلانه در رنج بودند.

بنابراین نقد نوی فرانسوی و امریکایی، به اعتقاد من، در کسب حاکمیت بر فرهنگ مردم، در رقابت با هم بودند. به دلیل آنچه در نهایت از اینان حاصل شد، ما عموماً گرایش داریم اهداف مأموریت اولیه‌ای را که دو مکتب برای خود منظور کرده بودند، فراموش کنیم. آن‌ها دقیقاً متعلق به همان لحظه‌ای‌اند که افکار ژان پل سارتر را در مورد ادبیات و نویسنده متعهد به وجود آورد (ص ۱۳۹).

توازی مهم دیگری بین ساخت‌گرایی و پدیدارشناسی وجود دارد. زبان شناسی سوسوری تأکید واژه شناختی بر ریشه‌شناسی تاریخی را قربانی می‌کند به نفع تأکید بر معنا آن گونه که از درون نظامات (Systems) وابستگی بین صورت و معنا حاصل می‌شود؛ و بدین ترتیب، مفاهیم غیرتاریخی هم‌زمانی، تقارن و در زمانی، توالی یا به عرصه وجود می‌گذارند. پدیدار شناسی هوسرل، پدیدار شناسی هایدگر و برداشت سارتر از مارکسیسم نیز، هیچ یک در تحلیل روندها و ویژگی‌های خاص تاریخی چندان قوتی نداشته‌اند. بنابراین، ساخت‌گرایان و آنان که مخالفان‌شان تلقی می‌شوند، در یکی از ویژگی‌های خاص نظریه ساخت‌گرا، یعنی نبود بُعد تاریخی، با هم اشتراک دارند. فوکو در نظم چیزها نسبت به این مخالفت ظاهری تردید می‌کند و متقابلاً پا می‌فشارد که ساخت‌گرایی و پدیدارشناسی دو ساختار نظری موازی و وابسته به هم‌اند. فردریک جیمسن این نبود بعد تاریخی را که از ساخت‌گرایی

به پسا‌ساخت‌گرایی، در تمایز با نظریه‌پردازی پسامدرنیستی، منتقل شده است، تشخیص می‌دهد. او دو نشانه برای پسامدرنیسم معرفی می‌کند؛ گرایش به هنر التقاطی و شیزوفرنی:

می‌خواهم در این جا به طرح شیوه‌هایی بپردازم که پسامدرنیسم جدید به واسطه آن‌ها حقیقت درونی آن نظم اجتماعی تازه‌ای را بیان می‌کند که در آخر کار سرمایه‌داری پدید آمده است اما ناچار خواهد بود، توصیف خود را فقط به دو ویژگی از ویژگی‌های مهم آن محدود کند که به اعتقاد من عبارتند از هنر التقاطی و شیزوفرنی؛ آن‌ها به ما این فرصت را می‌دهند تا خاص بودن تجربه پسامدرنیستی از مکان و زمان را حس کنیم. (ص ۱۱۳).

استفاده از واژه «بیان» و منظور کردن یک «حقیقت درونی» نشان می‌دهد که جیمسن هنوز در چارچوب پارامترهای پروژه مدرنیته نظریه‌پردازی می‌کند. سپس یکی از خصیصه‌های مشخص‌کننده پسامدرنیسم را به گونه‌ای بیان می‌کند که نشان می‌دهد برای او، دست‌کم پسا‌ساخت‌گرایی دریدا، نمونه موردی از پسامدرنیسم است: «حال می‌خواهم به موضوعی بپردازم که به نظرم دومین ویژگی پسامدرنیسم است؛ یعنی شیوه به‌خصوص نگاه کردن آن به زمان - که می‌توان آن را «متن بودگی» و «توشتار» نامید؛ اما من ترجیح می‌دهم تحت نظریه‌های جاری شیزوفرنی به بحث درباره آن بپردازم.» (ص ۱۱۸). جیمسن این «نظریه جاری شیزوفرنی» را در آثار لاکان می‌یابد، و در شرح پسامدرنیسم آن را با واژه «توشتار» به مفهومی که دریدا به کار می‌برد همراه می‌سازد؛ وجود رابطه نزدیک بین پسا‌ساخت‌گرایی و پسامدرنیسم را مطرح می‌کند که به بحث حول آن نمی‌پردازد.

جیمسن موضوع شیزوفرنی را با موضوع فروپاشی مفهوم زمان و گسست مفهوم روند تاریخی مرتبط می‌کند. فروپاشی این مفاهیم، به مختل شدن کاربرد مفاهیم توالی زمان و تاریخ انجامیده است. به این ترتیب جیمسن مفهوم حالت شیزوفرنی را این گونه توصیف می‌کند: «با فروپاشی پیوستگی زمان، تجربه حال به گونه‌ای قدرتمند و

گیج کننده زنده و مادی می‌شود؛ جهان در برابر چشم شی‌زوفرنیایی شدتی دو چندان می‌یابد؛ و با تأثیری مرموز و شیدا کننده همراه می‌شود و با انرژی‌ای توهم‌زا می‌درخشد.» (ص ۱۲۰). آنچه در این توصیف به نظر عجیب می‌رسد این است که بیشتر با فضاهای کافکایی انطباق دارد که یکی از مراجع مدرنیته تلقی می‌شود. بنابراین، تحمیل تمایزات، با هدف ارائه تحلیل سیاسی، تحت عنوان طبقه‌بندی ادبی، موجب انحرافات در آن طبقه‌بندی ادبی می‌شود. شرح جیمسن از حالت شی‌زوفرنیایی با هدف توصیف حالات بالینی افراد نوشته نشده است، بلکه مقصود توصیف فرآورده‌های فرهنگی بوده است. بدین ترتیب، شرح جیمسن از شی‌زوفرنی بیشتر با شرحی که دلوز و گوتاری در *آنتی ادیپ* ارائه می‌دهند، در یک ردیف قرار می‌گیرد تا با لاکان که هنوز گرایش به کاوش حالات افراد دارد. دلوز و گوتاری کاهش حالات و وضعیت‌های روانی به تأثیرات یک ساختار منفرد «بابا، مامان، من» را که ناشی از برداشت فروید از حماسه ادیپ است، نمی‌پذیرند و نقد می‌کنند. به همین ترتیب، دلوز و گوتاری در نقدی که بر مارکس و مارکسیسم ارائه می‌دهند، حقیقت تلقی کردن حکایت‌هایی را نمی‌پذیرند که در باب ناجی بودن تحلیل ارزش اضافه در سرمایه (کاپیتال) مطرح می‌شوند. دلوز و گوتاری در *آنتی ادیپ* جایگزینی برای روان‌کاوی مطرح می‌کنند و از واژه شی‌زوکاوی (Schizanalaysis) استفاده می‌کنند و در مورد اهمیت بیشتر قطب شی‌زوفرنیایی حالات روانی نسبت به قطب پارانویایی (Paranoiac) بحث می‌کنند. آن‌ها تأکید می‌کنند که موضوع مورد توجه‌شان توصیف فرایندهاست و نه طبقه‌بندی افراد؛ ما فقط در مورد یک قطب شی‌زوییدی در نیروگذاری زیست مسایه‌ای (لیبیدویی) میدان اجتماعی بحث کرده‌ایم تا در صورت امکان از اختلاط و آشفتگی مفهوم فرایند شی‌زوفرنیایی با تولید شی‌زوفرنی اجتناب کنیم. فرایند شی‌زوفرنیایی (قطب شی‌زویید) انقلابی است به این مفهوم که روش پارانویایی ارتجاعی و فاشیستی است؛ و این مقولات روان‌پزشکی نیست که امکان درک جبر سیاسی - اقتصادی را به ما می‌دهد، بلکه کاملاً برعکس عمل می‌شود. (ص ۳۸۰)^{۱۰}

بدین ترتیب، دلوز و گوتاری ادعا می‌کنند جهتی که آن‌ها برای مفاهیم تعیین می‌کنند، از سیاسی - اقتصادی به سوی روان‌کاوی به مفهوم مارکسیستی سنتی کلمه است و از مبنای اقتصادی به سوی روساخت ایدئولوژیکی نظریه و عمل روان‌کاوی حرکت می‌کنند. هماوایی با فمینیسم در این نقطه، همان تردید در نقش مرکزی و اجتناب‌ناپذیری است که مفهوم خانواده، در کم و بیش همه برداشت‌های موجود از نظریه فروید بازی می‌کند، و به وجود آوردن امکان تردید در مورد اثرات تلقی چنین تصویری از خانواده به مثابه پیش‌فرض صحنه روان‌کاوی، به خصوص بر زنان است. توسل به مفهومی تحت عنوان 'شی‌زوکاوی' همسوست با آنچه کریستوا 'معناکاوی' نامیده است و در کتاب معنی‌شناسی خود که در سال ۱۹۶۹ منتشر شد مطرح کرده است؛ اما نه دلوز و گوتاری و نه در چکیده‌هایی که لسرسل و فرانک از آثار آنان ارائه داده‌اند، نظری در این مورد اظهار نشده است.^۹ دلوز و گوتاری تحلیل سنتی مارکسیستی از تعارض منافع به مثابه محرک اصلی روندهای سیاسی را همراه با پیش‌فرض‌های آن در مورد موقعیت و هویت طبقاتی را با آنچه خود مفهوم 'میل' نامیده‌اند، جایگزین می‌کنند:

اگر میل را به مثابه نهادی انقلابی معرفی می‌کنیم، علت آن است که معتقدیم جامعه سرمایه‌داری می‌تواند نمود منافع را در بسیاری اشکال مختلف تحمل کند؛ اما نمود میل را که حتی در سطح کودکستانی برای متلاشی کردن سازه‌های بنیادی آن کافی است، نمی‌پذیرد.^{۱۱}

به نظر آنان، منافع را همیشه می‌توان خرید؛ میل اصلاً منافعی ندارد و برای همین، در حفظ یک نظم اجتماعی به خاطر اجتناب از مصیبت‌های اجتماعی بزرگ‌تر نیز هیچ منفعتی احساس نمی‌کند. در نتیجه دلوز و گوتاری به این نکته اشاره می‌کنند که شیوه‌های مارکسیستی درک سیاست و عمل سیاسی شریک جرم بدکاری‌های سازمان سرمایه‌داری و استثمار است و اشکال جدید و بنیادگرایانه از اندیشه لازم‌اند تا اشکال جدید و بنیادگرایی عمل را مفهوم سازند. دلوز و گوتاری، توان مولد فروپاشی مفهوم هویت فردی را که از یک سو، زیربنای نظریه فردگرایی انحصاری انباشت سرمایه‌داری است و از سوی دیگر، مبنای

تحلیل مارکسیستی تعارض منافع بین دارا و ندار است، در قالب نظری بیان می‌کنند. این برداشت از هویت فردی با مفهوم توالی زمانی و روند تاریخی که آن نیز زیر فشار نقد فرو می‌پاشد، وابستگی متقابل دارد. دلوز و گوتاری پیامد فروپاشی مفاهیم هویت، توالی زمانی و روند تاریخی را با رد هر نوع نظریه‌پردازی در مورد روابط بین باورها، عمل و رویداد و همچنین با رد هر نوع ارتباط بین چنین تحلیلی و ساختار توجیهی جهانی از خرد، تاریخ و پیشرفت به تصویر می‌کشند.

دیالکتیک منفی آدرنو نیز توجیهی از خرد و تاریخ به دست نمی‌دهد و مفهوم خود و خانواده را نیز مفاهیمی قطعی نمی‌پندارد. البته متنی که دیالکتیک منفی (۱۹۶۶) نامیده شده است، از نقطه‌ای آغاز می‌کند که آدرنو و هورکهایمر دیالکتیک روشن‌گری (۱۹۴۴) را به پایان می‌رسانند. در دیالکتیک روشن‌گری سرشت هویت، براساس جدایی قراردادی بین خود و بافت، بین دانش و اخلاقیات و همچنین تمایل به تسلط فنی بر طبیعت تعریف می‌شود و نابودی طبیعت و همه‌فراورده‌هایش از جمله انسان پیام آن تلقی می‌یابد. انگاره روشن‌گری، برای هورکهایمر و آدرنو، انگاره‌ای ادیبی نیست که خرد را از طریق رنج بسیار به دست آورد؛ بلکه انگاره‌ای ادیسه‌ای است که دانش را از راه انفعال کسب می‌کند. آدرنو این جدایی‌ها، اشتقاق بین خود و بافت، و بین دانش و اخلاقیات را سازنده حساسیت جدید می‌داند و به نظرش دلیلی ندارد که آرزو کنیم طور دیگری باشد. در تحلیل این وضعیت، آدرنو به تأیید آن می‌پردازد و سعی می‌کند نشان دهد حتی در این شرایط اشتقاق خود چه دستاوردهای دیگری ممکن است تحقق یابد. گهگاه نوستالژی خشنودی یا وحدتی که از دست رفته است در نوشته‌های آدرنو رخ می‌نماید، و بی‌تردید درونمایه امکان‌آشتی مطرح می‌شود. اما در این صورت منفی‌اش که در عصر تجزیه و فروپاشی نمی‌توان آن را با دیالکتیک برآورد کرد. او به هر رو نظریه‌پرداز ضرورت تحقق انقلاب پرولتاریایی است.

آدرنو و صد البته هابرماس آشکارا تحلیلی مارکسیستی از ضرورت پیروزی کمونیسم به دست نمی‌دهند. هیچ یک

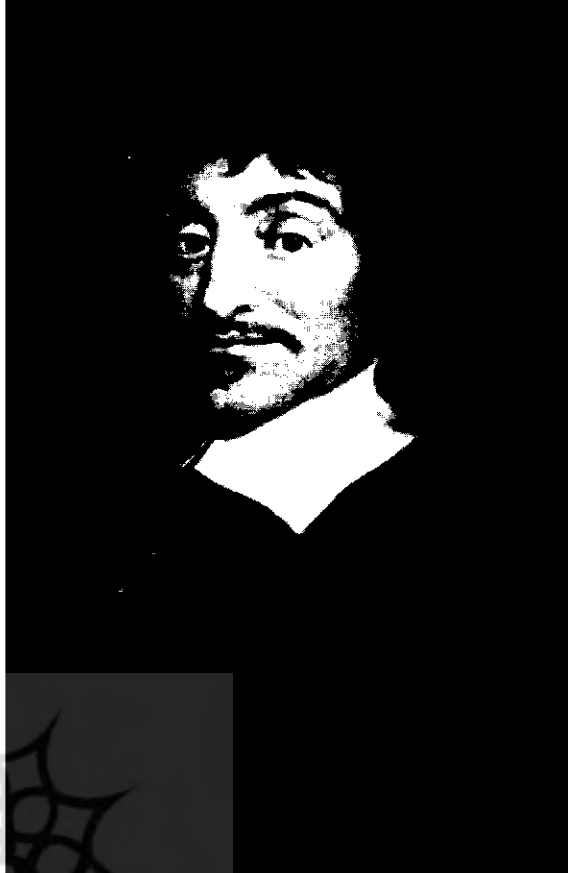
فرایندهای اقتصادی تولید و مصرف را که باید بحران سرمایه‌داری را در پی داشته باشند و به انقلاب و کمونیسم بیانجامند، تحلیل نمی‌کنند. هیچ یک علاقه چندانی به پرولتاریا نشان نمی‌دهند. هابرماس پیوسته در حال نظریه‌پردازی در مورد ارتباط نظریه‌های زوج دیگری از جامعه‌شناسان و نظریه‌پردازان آلمانی و امریکایی سیستم‌هاست؛ کل تحلیل آدرنو از فرهنگ مبتنی است بر شکست پرولتاریا در تشخیص منافع خود در تقابل با منافع صاحبان وسایل تولید. در حالی که لوکاچ توجه خود را به تهیدستان و محرومان حفظ کرده است، آدرنو در پی انتزاعات مدرنیسم پیشرفته است تا راه مقابله‌ای با سرمایه‌داری کالایی بیابد؛ به خصوص از طریق منفک کردن آن از بافت اجتماعی خاص. بنابراین به نظر می‌رسد او در جبهه مدرنیست‌ها، علیه پسامدرنیست‌ها باشد؛ با توجه به گرایش پسامدرنیستی به مخالفت با انتزاع و جداسازی و ستایش مصرف و قابلیت مصرف. دیدگاه‌های آدرنو در مورد Gebrauchsmusik، موسیقی زمینه، و فرهنگ عامه به وضوح منفی است. هر چند آدرنو تمایل دارد پژوهش‌ها و مفاهیم مورد نظر خود را در نقطه‌ای قرار دهد که تمایز بین انواع مختلف پژوهش، بین متمایزیک و اخلاقیات، بین معرفت‌شناسی و زیباشناسی آغاز به فرو ریختن می‌کند؛ و این فرو ریختن، بیشتر نشانه شیوه پسامدرن اندیشه فلسفی (فلسفیدن) است تا شیوه مدرن که به دنبال حفظ کنترل مجزا بر این تمایزات و مرزهای مفهومی است. در نقد بنیادگرایانه‌شان از فلسفه و در تلاش برای دستیابی به آنچه موضوع پروژه فلسفه خواهد بود، به افلاطون باز می‌گردند؛ و در نقد متن‌های کلاسیکی که تاریخ فلسفه را می‌سازند، آدرنو و دلوز عمیقاً هم داستان‌اند.

مشخصه‌های ویژه اندیشه فلسفی پسامدرن هگل مرکزی بودن خودآگاهی را از جمله مشخصه‌های ویژه اندیشه فلسفی (فلسفیدن) عصر مدرن می‌داند. وی معتقد است این عصر جدید، کم و بیش از دوران دکارت، بیکن و هابرس، نظریه‌پردازان خودیقینی (self - certainty)، تجربه علمی، و عمل‌گرایی (پراگماتیسم) آغاز شده است. هگل

بیانیه دکارت Cogito ergo sum، (من می‌اندیشم پس من هستم) را می‌ستایید. این بیان یک حقیقت به ظاهر بدیهی همان اندیشه‌ای است که پایه و اساس بیانیه استقلال امریکا را تشکیل می‌دهد: «ما این حقایق را بدیهی، می‌دانیم...» این اندیشه همچنین مبنای دیدگاه پژوهشی ولستونکرافت در کتاب حقانیت حقوق زنان است، آن‌جا که او می‌نویسد: «در وضعیت کنونی جامعه، به نظر می‌رسد در جستجوی ساده‌ترین حقایق، بازگشت به عقب، به اصول نخستین و بحث با تعصب غالب در وجه به وجه خاک زمین ضروری است.»^{۱۱} این گرایش به اصول بدیهی، فمینیسم لیبرال را به فلسفه دکارتی و همچنین فلسفه دکارتی را به متافیزیک ارسطویی (که در آن پروژه فلسفی استنتاج حقایق از اصول اولیه و بدیهی نخست در تاریخ فلسفه غرب اعلام شد) پیوند می‌زند. مفهوم انسان به مثابه موجود مستقل خردمند و خودمختار، قبلاً نیز به طور ضمنی در اندیشه دکارت مطرح شده بود؛ و این درونمایه اصلی نظریه پردازی سیاسی در طی سیصد سال بعد از او نیز بوده و در افکار لاک، روسو، کانت، هگل و مارکس بروز کرده است. پروژه هگل تلاشی است برای بازسازی قلمرو مکانی تجربه (آن گونه که دکارت بدان پرداخته است) برحسب یک افق زمانی انتظار که در آن توانایی‌های بالقوه انسان، ممکن است گسترش یابند و محقق شوند. این افق انتظار را بنیامین به آینده‌ای موکول کرده است که در آن شاید انتظارات برآورده نشده محرومان دوران‌های گذشته به یادآورده شوند. پس این هگل است که با حذف بُعد زمان در پروژه فلسفی جدید مقابله می‌کند. لازمه بازتعبیر هگل از این پروژه، باز تعبیر ذهنیت (subjectivity) است، آن گونه که در زمان و در تاریخ بسط و توسعه یافته است؛ بنابراین، تاریخ و زمان به مثابه موضعی تلقی می‌شوند که نظریه پردازی ساختارهای دگرگون شونده ذهنیت، از آن انجام می‌شود.

هایدگر بازتعبیر هگل از پروژه مدرنیته را وارونه می‌کند؛ بدین ترتیب که نخست اراده و تعیین کنندگی ذهنیت در روند زمان را می‌پذیرد و سپس مطرح می‌کند که تاریخ و زمان را فقط می‌توان از طریق اثرات تصادفی آن‌ها، آن گونه که انسان تجربه کرده است، دریافت؛ و نمی‌توان آن‌ها را مانند هگل

ساختارهای ضروری مقرر دانست که اثرات ضروری مقرر دارند. این اندیشه، به گونه‌ای ریشه‌ای، جایگاه سنتی فلسفه را که عبارت است از مطالعه شالوده تغییرناپذیر هستی انسان، متزلزل می‌کند. نخست هگل ذهنیت را به مثابه چیزی تعبیر می‌کند که در یک فرایند زمانی منفرد و تا یک اوج نهایی مجهول تغییر می‌کند. سپس هایدگر امکان وجود مفهومی از آن ثابت بلا تغییر فراگیر، یعنی فرایند زمانی را رد می‌کند و بدین ترتیب، موضوع تغییرناپذیر تفکر فلسفی را برمی‌اندازد. به همین دلیل است که آن‌ان که بر تغییرناپذیری موضوع مطالعه خود تأکید دارند، در برابر مطالعه افکار هایدگر و همچنین هگل مقاومت نشان می‌دهند. هایدگر نقد مفاهیم باز نمود (representation) و بیان (expression) را به مثابه مکمل شرح هگل از ذهنیت که ویژگی متمایز کننده مدرنیته است، ارائه می‌دهد. او درباره جایگاه فرایند باز نمود وضع امور جهان و همچنین جایگاه آن که دریافت کننده این باز نموده است، یعنی شالوده قائم به ذات دانش در پروژه مدرن، یا به عبارتی درباره همان ذهن تردید می‌کند. به موازات این برداشت از باز نمود عین به ذهن، برآورد وضع داخلی ذهن است که در کنش‌ها و گفته‌های ذهن بیان می‌شود. بنابراین هایدگر هر دو سوی این زوج مکمل از ساختارها را که از خود ذات تشکیل شده‌اند، ذهن یا عین و انتشار آن‌ها، یعنی باز نمود و بیان را به نقد می‌کشد. این الگو از ذهن یعنی بیان معناست که در زبان‌شناسی سوسوری درباره‌اش تردید می‌شود. درونمایه باز نمود، معرف لحظه تخطی از مرزها و ورود به فلسفه است، لحظه‌ای که قبلاً افلاطون در جمهور از آن سخن گفته است: انحراف از حقیقت و صرفاً پذیرش یک باز نمود به جای آن. این نظریه پرداز جایگاه فلسفی نساب این صورت خیالی و ساختن داستان‌های اتو بیایی را منع می‌کند؛ درست در همان لحظه‌ای که خود در حال ساختن یک داستان اتو بیایی درباره جمهوری آرمانی است. این تناقض‌نمای بنیادی فلسفه است که در طرح حقیقت‌یابی یا باید به مثابه یک پیش فرض بپذیرد که خود در راه خطاست و یا در حالی که کاوش حقیقت پردازد که خود از قبل آن را در اختیار داشته است. درون‌مایه باز نمود، آن گونه که هایدگر



هویت خود را در خواهر پاندورا بیابیم که در حالتی که عجیب یادآور تصویری است که از حوا در بهشت دریافت کرده‌ایم، بناست مسؤولیت همه شرارت‌های هستی بشر را در دنیایی فاقد سوءظن بر دوش کشد. این سه درونمایه، اصول ذهنیت در صورت‌های مختلف، درونمایه باز نمود و مفهوم تجربه که شالوده آن‌ها را مفاهیم انسان (بدون تمایز بر حسب جنسیت) خرد و پیشرفت تشکیل می‌دهند، در شیوه تفکر فلسفی (فلسفیدن) پسامدرن که در آثار نیچو، هایدگر، آدرنو، دلوز، کریستوا و ایریگاری نمود می‌یابد، مورد تردید قرار می‌گیرند. درونمایه اصلی، عبارت است از تردید در پیوستگی و مقررشدگی (givenness) ذهنیت و به موازات آن تردید در پیوستگی و مقرر شدگی فرایند تاریخی. هابرماس در درآمد کتاب گفتمان فلسفی مدرنیته چهار ویژگی اصلی شیوه تفکر مدرن را مشخص می‌کند: خنثی شدن سنت، تعمیم هنجارها و ارزش‌ها، گسترش مبانی مبادله افکار و آرا و تأکید بر اجتماعی شدن در توسعه فرد. این که این چهار مشخصه تا چه حد با وضوح و شفافیت، مدرنیسم را از آرمان‌های افلاطون در جمهور متمایز می‌کند، مشخص نیست. در دفاع هابرماس شاید گفته شود که نکته مدرنیسم در همین نهفته است: احیای آرمان‌های کلاسیک به شکل و صورتی متناسب با شرایط معاصر. در آن صورت هابرماس باید نشان دهد که آن آرمان‌های کلاسیک را چطور باید از پیش شرط‌های اقتصادی که زمینه‌ساز عملکرد آن‌ها بوده‌اند، یعنی کسب ارزش اضافه از اقتصادی خانگی که زنان مدیر و مجری آن بوده‌اند و همچنین از نیروی کاری که بردگان تأمین می‌کرده‌اند و جداسازی هر دو گروه از جامعه سیاسی، جدا کرد. یکی دیگر از ویژگی‌های دوران جدید، دست‌کم در آلمان، ظهور مفهوم تاریخ است به مثابه یک مفرد جمعی، یک فرایند منفرد که از تجمع رویدادهای مجاز و گسسته تشکیل شده است. در این جا نیز، روشن نیست که تاریخ‌های توسیدس و هرودت چنین مفهومی از تاریخ را برانگیخته‌اند. آنچه همچنان اهمیت دارد، این رابطه بین یک و چند است - که این بار در قالب تاریخ استنباط می‌شود - و در واقع بازنویسی بحث پارمنید در مورد رابطه بین یک و چند است و در مکالمه افلاطون در آغاز فلسفه غرب آمده

مطرح می‌کند، یقین‌های بدیهی قائم به ذات را فرو می‌ریزد؛ زیرا شواهدی که خود در آن زمینه در اختیار دارد صرفاً شواهدند و نه وضع امور، آن گونه که هست و اینان شواهد آن‌اند. این درونمایه تاریخ فلسفه را نه فقط از لحظه تردید دکارتی تا امروز بلکه از افلاطون به بعد گسترش می‌دهد. این درونمایه است که افلاطون را برمی‌انگیزد تا هنرمندان را از جمهوری بیرون براند.^{۱۲}

درونمایه سوم که مکمل و برهم زننده اصل هگلی ذهنیت و درونمایه هایدگری باز نمود است، مفهوم تجربه است. فلسفه انگلیسی، امریکایی، همسو با آرمان‌های اومانیستی (انسان‌گرایانه) Cogito ی دکارت یک ذهن ناخودآگاه پرومته‌ای را می‌پذیرد که با جرئت اندیشیدن، می‌تواند جامعه‌ای عادلانه و آزاد به ارمغان آورد. مخالفی فمینیستی با این مفهوم از تجربه و مفهوم ذهن که مبتنی بر آن شکل گرفته است، اجتناب ناپذیر است، زیرا زنان مجاز نیستند ناخودآگاه باشند؛ و ما همچنین ترغیب نمی‌شویم با نیروهای بی‌پایان این ذهن که در تلاش‌های پرومته تجسم یافته است، هویت بیابیم. در عوض، ترغیب می‌شویم

است.

حقیقت، نتیجه این نوع ملاحظات است که کریستوا و ایریگاری درباره پیوند بین معناهای نمادین فداکاری و مادر بودن تردید می‌کنند. مسأله عبارت است از مقاومت در برابر فشار تعمیم و طبیعی جلوه دادن. هر مجموعه‌ای از انگاره‌ها که بخواهد با غالب بودن انگاره‌های نهادی شده معرفت ضعف زنان و مناسب بودن آن‌ها برای فداکاری مبارزه کند، به توسل به یک مبدأ مجازی گرایش دارد که به سادگی به مثابه نوعی طبیعی بودن، سوء تعبیر می‌شود تا فشار را کاهش دهد و دوباره زمینه تسلیم به منش غالب را فراهم کند. بنابراین کریستوا و ایریگاری تحت فشارند تا هیئت مادر بودن را آرمانی کنند و لژیونسم را جسمیت و مادیت بدهند و از این رهگذر توان کافی برای مقابله با انگاره‌های تثبیت شده انفعال و عدم کارایی زنان را به دست آورند تا بتوانند خودانگیختگی، استقلال و اختیار زن را اثبات کنند.

پسا ساخت‌گرایی، پسامدرنیسم، فمینیسم: ایریگاری و کریستوا

پس، سه درونمایه‌ای که در آثار کریستوا و ایریگاری دیده می‌شوند، عبارتند از تردید در مورد نظامات باز نمود، تردید در مورد مقرر بودن و بدیهی بودن مفهوم ذهن و تردید در مورد مقرر بودن و بدیهی بودن مفهوم روند تاریخی. زنان در قالب ذهنیت ساخته فلسفه مدرن نمی‌گنجند؛ زیرا زنان ترغیب نمی‌شوند تا استقلال، خودمختاری و ظرفیت و توان اعمال اراده خود را بیان کنند. بنابراین تردید در کفایت این برداشت از مفهوم ذهنیت در خدمت آرمان فمینیستی، آرمان زنان است؛ چرا که درباره ساخت‌کار متمایزکننده‌ای تردید می‌شود که به موجب آن ستم به زنان در چرخه‌ای از تکرار می‌افتد. زنان از روند تاریخ کنار گذاشته شده‌اند، نه به مفهوم پیش پا افتاده و آشکارا دروغین آن، یعنی این تلقی که زنان در رویدادهای تاریخی شرکت نکرده‌اند، بلکه بدین معنا که در نظریه‌پردازی تاریخ هیچ جایی برای زنان منظور نشده است؛ حتی در جایگاه نظریه‌پرداز، یا به مثابه گروهی ذی‌نفع که اهداف خاصی را در تاریخ دنبال می‌کند. هم در شیوه رانکه (Ramke) که آنچه در تاریخ روی داده است را به صورت قطعاتی منفک از هم بررسی می‌کند و هم در تلقی

دور شدن از درک تاریخ به مثابه یک فرایند قهرمانانه منفرد، آن‌گونه که هگل و مارکس ترسیم کرده‌اند، به سوی تلقی آن به صورت رسوبات، آن‌گونه که برادل و فوکو گفته‌اند، موازی است با فروپاشی روایت در رمان و فروپاشی شخصیت. البته اوج و انحطاط مفهوم نگارش کل تاریخ، موازی است با دور شدن از شکل فروپاشیده رمان پیکارسک و نامه‌نگارانه به سوی قالب‌های یکپارچه روایتی و سپس، دوباره بازگشت به شکل فروپاشیده و متکثر در آثار جویس و کالوینو. در حالی که بنامین در مورد تضاد بین تقدیر و شخصیت به گونه‌ای تأییدآمیز از نیچه نقل قول می‌آورد «اگر انسان، شخصیتی (کاراکتری) داشته باشد، تجربه‌ای دارد که پیوسته تکرار می‌شود»^{۱۳} با وجود این، به‌خصوص هگل، تاریخ را ترکیب اثرات ارادی و غیرارادی این تکرارها می‌داند. حل شدن تاریخ در تاریخ‌ها، حل شدن تمایز بین داستان‌گویی و نقل ماجرا، آن‌گونه که بوده است، حل شدن ذهن انسانی مختار و مستقل که شالوده این برداشت از شخصیت است، در مجموعه‌ای از رویارویی‌ها، در ذهن جاری در فرایند را آنان که خارج از تاریخ‌ها نوشته‌اند به مثابه اعمال فشار بر مرد بودن و سفید بودن ناپذیرفته آن ذهن اومانیست، و بر مردانه بودن و سفیدپوست بنیاد بودن منافعی که آن تاریخ در پرتو آن گفته شده است، می‌ستایند. این ذهن اومانیست فقط بسیار سریع شیذوفرنیایی می‌شود، تبدیل می‌شود به آن عناصر آشتی‌ناپذیر تلاشی مردانه برای اعمال سلطه خود و رنجی زنانه برای فدا کردن خود؛ زنان شهیدایند و مردان سرانجام بسته شده به دکل کشتی، زندانی غار افلاطون‌اند.

به جای این پیش نمونه‌های نومیدکننده، با توسل به منش پسامدرن اندیشه فلسفی (فلسفیدن) امکان دریافت تمایز جنسی به صورت مشارکت اختیاری در فرایندهای متغیر اجتماعی مادر شدن یا پدر شدن وجود دارد. واگذاشتن قدرت به پدرها در روند انتساب اجتماعی و نقش فدا کردن خود به مادران، ساختاری اجتماعی است که سپس به گونه‌ای شیطنی به خصیصه‌ها و نقش‌های ثابت قدرت مرد و فداکاری زن تبدیل شده‌اند. پس اتفاقی نیست و در

مارکسیستی که تصویری جهانی از تاریخ در حکم آزادی انسان به دست می‌دهد، توجهی به محو شدن منافع زنان در دل منافع مردان - که از قضا بیشترین نظریه‌پردازان تاریخ نیز از آنان‌اند - نشده است. بنابراین تردید درباره این مفهوم فراگیر تاریخ پیوسته - که حذف منافع زنان در دل آن تحقق یافته است - نیز، پیش برنده آرمان فمینیستی است.

بی‌تردید این جا مسأله‌ای رخ می‌نماید. بسیاری از کسانی که به ادعا و گواه خود، از فعالان فمینیست در فرانسه بوده‌اند، از جمله کریستین دلفی، کارهای ایریگاری و کریستوا را رد می‌کنند و آن را نظریه‌پردازی محافظه‌کارانه و ضد فمینیستی زن‌گرایی نو می‌دانند که وجود تفاوت بین زن و مرد را از طریق طبیعی و مادی جلوه دادن آن می‌پذیرد. ایریگاری و کریستوا متهم می‌شوند به آن که به جای نظریه‌پردازی در مورد اهمیت روند اجتماعی ستم مردان بر زنان - که منشأ اجتماعی دارد و لذا به صورت اجتماعی نیز تغییرپذیر است - مسأله تفاوت جنسی را به منزله صرفاً یکی از مجموعه تفاوت‌های متافیزیکی مطرح می‌کنند. این منتقدان با اتکا به اظهارات صریح کریستوا که فمینیسم را یک خطای اومانستی می‌داند و پسا فمینیسم^{۱۴} را پیش‌بینی می‌کند، مدعی ضد فمینیست بودن اویند. این اعلام پسا فمینیسم به صراحت و از طریق نادیده انگاشتن زنان پسا ساخت‌گرا، در سه پژوهشی که اخیراً از زوایای مختلف در باب پسا ساخت‌گرایی انجام شده است، مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. منظوم از این سه پژوهش اخیر، کار مانفرد فرانک (Manfred Frank)، نظریه‌پرداز آلمانی هرمنوتیک؛ کار ژان ژاک لسرسل (Jean - Jacque Lecercle) که فلسفه میل^{۱۵} را به بازار مشتاق آنگلساکسن ارائه می‌دهد؛ و کار پیتر دیوز است که می‌کوشد سلطه مارکسیسم بر نظریه را نشان دهد. کریستوا ممکن است خود را پسا فمینیست بداند، ولی به هر رو، برای اظهار نظر درباره راهی که در آن هنوز زنان خارج از تاریخ نظریه (تئوری) نگاشته می‌شوند نیازمند دوستان و همدلان فمینیست است.

گرایگ اون (Graig Owen) در مقاله‌ای که در مجموعه هال فاستر (Hal Foster) منتشر کرده است؛ به وجود ارتباط نزدیک بین فمینیسم و پسا مدرنیسم اشاره می‌کند. اون مبهم

و محو کردن مرزهای فعالیت‌های مختلفی را که مدرنیست‌ها انجام داده‌اند تا متمایز باشند، مشخصه مشترک فمینیسم و پسا مدرنیسم می‌داند:

بسیاری از هنرمندان مدرنیست متونی درباره کارهای خود نوشته‌اند؛ اما نوشتن تقریباً همیشه برای آن‌ها نسبت به حوزه اصلی فعالیت‌شان، یعنی نقاشی، مجسمه سازی، عکاسی و غیره جنبه ثانویه و مکمل داشته است؛ در حالی که فعالیت همزمان در جبهه‌های متعدد که ویژگی بسیاری از فعالان فمینیست است، پدیده‌ای پسا مدرن محسوب می‌شود؛ و یکی از مواردی که به چالش طلبیده می‌شود، تقابل سفت و سخت بین عمل و نظریه هنری در مدرنیسم است. (فاستر، ص ۶۳)

اون، انگاره لئوناردو، انسان عام (uomo universale) را زنده می‌کند که قادر است مانند Tiresias خود را از مرد به زن بدل کند. این جا، بی‌تردید احیای یک آرمان کلاسیک در کار است. بی‌گمان، تردید در مورد مرزهای بین عمل و نظریه، وجه مشترک فمینیسم و پسا مدرنیسم است. هر چند طرح مردانه این تردید، آن گونه که برای مثال لاکان، دریدا، دلوز و فوکو مطرح کرده‌اند، از جایگاه کرسی‌های تضمین شده دانشگاهی (که نگرانی از دست دادن‌شان وجود نداشته است) صورت گرفته است. درست برعکس، فمینیست‌ها غالباً با تردید در مورد وجود این مرزها و با کوشش در جهت سست کردن شالوده‌های چنین تفکری، عملاً خود را از اشتغال و کسب چنین کرسی‌هایی محروم می‌کنند.

اون همچنین معتقد است که کنایه آمیز کردن رابطه میان هنرمند و اثر، یکی از جنبه‌های کار هنرمندان آوانگارد زن است. این کنایه (irony) از دید او از ویژگی‌های پسا مدرنیسم نیز است. هر چند او خیلی زود دچار مشکل می‌شود، زیرا به مسیرهای متفاوتی که هنرمندان زن و مرد با طی آن‌ها بدان موضع کنایه‌ای (ironic) دست یافته‌اند توجه نمی‌کند. او کانون زیر را برای بحث در نظر می‌گیرد: «در این جا ما به اشتراکات آشکار نقد فمینیستی از نظام مردسالاری و نقد پسا مدرنیستی از باز نمود می‌رسیم؛ - این مقاله تلاشی مقدماتی است برای بررسی و کاوش در تلویحات ضمنی این فصل مشترک.» (ص ۵۹). اگر دقیق‌تر نگاه کنیم «ما» در

جمله فوق یعنی اون و دوستان مذکرش، دریدا، لیوتار و هیث، که اون با اتکا به آثارشان مبانی بحث خود را بنا می‌نهد، اون، در درجه دوم، از Cixous نیز نقل قول می‌آورد و به ایریگاری، کریستوا و مونترلی استناد می‌کند؛ اما در بحثی که بلافاصله از مونترلی نقل می‌کند، قافیه را می‌یازد: «مونترلی در واقع زنان را «ویرانه باز نمود» می‌داند: «نه تنها آنان چیزی برای از دست دادن ندارند؛ بیرون بودنشان از باز نمود، محدودیت‌های آن را برملا می‌کند.» آنچه در این نقل از اون برای من جالب است زنان را «آنان» دانستن در برابر ضمیر فراگیر «ما» است که در بند قبلی به کار رفته بود. او البته به لحاظ دستوری چاره‌ای نداشته است؛ اما، با تظاهر به فروتنی کاذب به شیوه آنچه، ما تا وقتی گرفتار دستور یا برخی از جنبه‌های آنیم، از شر تمایز جنسی رها نمی‌شویم. زنان صرفاً به مثابه بازنمود چیزی دیگر، مثلاً عدالت، آزادی، فلسفه یا البته به مثابه عینیت نه چندان انتزاعی و انسانی‌تر تمایلات مردان به نظامات بازنمود راه یافته‌اند. تفاوت بین عریانی داوود میکل آنژ و ونوس بوتیچلی، نشانگر نوع تفاوتی است که مورد نظر بوده است. یکی خودش را تعریف می‌کند، خودش خود را بیان می‌دارد و قائم به خود است و در واقع بازنمود استقلال دولت فلورانس است؛ دیگری فقط بی‌نهایت متوجه بیننده است؛ تن پوشی نیمی از بدنش را پوشانده است تا محبوب به نظر برسد؛ و در عین حال، شهوتی بی‌پایان را برانگیزد. پس، در این جا زنان چندان هم خارج از نظام بازنمود قرار ندارند، بلکه بیشتر فرمانبردار نظامی‌اند که از جای دیگر هدایت می‌شود. اگر بازنمود یا به روایت کانت Vorstellung را به منزله مشخصه اصلی و مرکزی مدرنیته منظور کنیم، موضوع اهمیت بیشتری می‌یابد؛ چراکه ارتباط مسأله دار با بازنمود، بانی ارتباط مسأله دار با مدرنیته می‌شود. اجبار دستوری در بحث اون که در بالا به آن اشاره کردیم، نشان می‌دهد که این وضعیت مسأله دار زنان موضوعی نیست که صرفاً مرتبط با مدرنیسم باشد، بلکه دست‌کم به صورت یک پس مانده از مدرنیسم به پسامدرنیسم نیز منتقل شده است. در هر حال هر چقدر هم بخواهیم خود را پس‌افمینیت بدانیم هنوز گسست بین خودی و بیگانه در کار است که با

ماهیت‌گرایی ریشه‌دار ارسطویی، مردان خودی و درون‌گود و زنان بیگانه و بیرون از حلقه تلقی می‌شوند. اشاره به کارکرد چنین ماهیت‌گرایی نه تأیید اثرات چنین نظامی است و نه تأیید خود این نظام. چنین ماهیت‌گرایی بی‌تردید مورد توجه کسانی نیست که خارج از گودی قرار داده شده‌اند که ارزش‌ها در آن تعیین می‌شود؛ و نه البته خارج از دایره اعمال آن ارزش‌ها. ایریگاری از ما می‌خواهد تا این سؤال را مطرح کنیم: پس مورد توجه چه کسانی است؟ نقل نیچه‌ای زیر از کتاب ایریگاری تحت عنوان رساله آن زن دیگر، به همین سؤال می‌پردازد:

یا بگذاریم حقیقت روز را در تقابل با جلوه دروغین پیش برد و یا آن‌که یک بار دیگر مدعی شویم که بینی را وارونه کرده‌ایم. بیاید جایگاه ویژه و منحصر به فردی قابل شویم برای چیز بدن، برای نقاب، برای تخیلات؛ زیرا دست‌کم، آن وقت که این‌ها نشانه نوستالژی‌اند ما چیزی حقیقی‌تر را احساس می‌کنیم. ما همچنان بی‌اراده در برابر این معما مردد خواهیم ماند، مگر آن که منفعت و منافع دخیل را تعبیر کنیم. چه کسی یا چه چیزی از اعتبار داده شده به کارایی این نظام استعاری بهره می‌برد؟ (صص ۲۶۹-۲۷۰)

منظور ایریگاری بی‌تردید آن است که این مردان‌اند که بهره‌مند می‌شوند و نه زنان. بدین ترتیب، ایریگاری به سمت نظام روابط قدرتی‌گرایش می‌یابد که استعاره‌های میل و متن بودگی فلسفه از درون آن‌ها آشکار می‌شوند. ایریگاری و کریستوا در برداشتی تازه از مُثُل افلاطون و غارافلاطون، می‌گویند که زنان فقط دال‌های تهی نیستند تا بتوان از آنان در حکم معرف و نمود هر شیء تمایل برانگیز بهره برد؛ آن‌ها معتقدند که زنان زمینه یا شرط تحقق بازنمودند. ایریگاری در رساله، غار و هم‌زنگی افلاطون را همان رجم زن می‌داند که مردان زندانی از آن راه به خورشید روشن‌گری می‌برند. پس در این مجاز در واقع زنان شرط تحقق کشف حقیقت توسط مردان‌اند:

پروژه یا فرایندی که به موجب آن زهدان (hystera) یا غار جابه‌جا می‌شود، تغییر مکان می‌دهد، انتقال می‌یابد، استعاری می‌شود، همیشه آن‌ها (زندانیان) را

اسیر خود نگه می‌دارد. جابه‌جایی پیشین به پسین، جابه‌جایی منشأ با مبدأ، افق، غایت‌ها، آن‌ها را در خود به بند می‌کشد و احاطه می‌کند؛ خود هیچ‌گاه مستعد بازنمود نیست، بلکه مولد بازنمود است؛ آن را تسهیل می‌کند و بدان اجازه تحقق می‌دهد؛ زیرا همه قبلاً در تکرار بی‌وقفه این کار مشابه فرافکنی نشان‌دار شده‌اند که هنوز غیرممکن است یا دست‌کم نمی‌تواند کامل باشد. زهدان بی‌چهره، نادیده، هرگز آن‌گونه نمود نمی‌یابد، بازنموده نمی‌شود. اما طرح و برنامه بازنمود زهدان - که هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد - هر دیدگاه، هر مشاهده چهره، مشخصه، صورت و حضور را شامل می‌شود، در برمی‌گیرد، احاطه می‌کند، متضمن می‌شود و بر آن‌ها اراده کورکورانه دارد.

پس برخی مردها - که جنسیت آن‌ها معلوم نشده است (۹) - در و توسط این جابه‌جایی زهدان به زنجیر کشیده شده‌اند و در موقعیتی نیستند که سر بچرخانند. (رساله،

ص ۲۴۵)

این جدایی شیزوفرنیایی بازنمود از ساختار (چارچوب) آن، جدایی بیان از زمینه آن، جدایی فعالیت از فراروایت که صحت و حقیقت را توجیه می‌کند وقتی مجموعه دیگری از تقابل‌ها به میان کشیده شوند، آن‌طور که سوزان گریفین در کتابش تحت عنوان پورنوگرافی و سکوت بررسی کرده است، مشکل آفرین می‌شود. شهوت، شور، میرایی، تن‌شدگی، و دریک کلام تمایلات جنسی، انکار می‌شوند تا رویارویی قهرمانانه ادیسه آفریده شود؛ و بیان آزاد نقاط مقابل آن‌ها یعنی هوش، شهرت نامیرا، عمل و خویش‌داری امکان بیابد. این‌جا، به‌طور خلاصه، سرکوب بیافت است برای مشهود کردن آنچه پدیدار می‌شود. وقتی آن شهوت، تمایلات جنسی، میرایی، تن‌شدگی به زنان نسبت داده می‌شود؛ و آن‌گاه به دلیل خط‌پذیر بودن مجازات می‌شوند، خطاها و گناهانی که مردان از آن‌ها مبرایند، این سؤال که آیا چنان کیفی آزارگرانه است یا آزارطلبانه (ممازوخیستی)، نسبت به مسأله فشار مضاعف ناشی از محدودیت اولیه که بر زنان اعمال شده است و عقوبت منتج از آن، جنبه ثانویه می‌یابد. بنابراین شیزوفرنی نسبت به ساختار زمان که در

پسامدرنیسم مطرح شده است، موازی است با شیزوفرنی نسبت به نظام معنا و ارزش‌ها، که نه فقط به کانت یا دکارت بلکه به افلاطون باز می‌گردد. بی‌تردید این مبارزه نیچه با این نظام بود که او را در زمره حامیان فمینیسم قرار می‌دهد. نگاشتن زنان در بیرون از تاریخ، همچنین مولد شیزوفرنی زنان نسبت به تاریخ است؛ زیرا زنان همزمان در تاریخ‌اند و در تاریخ نیستند. ایریگاری و کریستوا در تردید کردن درباره مقرر بودن مفاهیم ذهن یکدست و روند پیوسته زمان بر این شیزوفرنی سه‌جانبه تکیه کردند و این زیربنای هماوایی بین ساختارهای نظری پسامدرنیستی و ساختارهای نظری منتج از تردید در مورد مرد بودن ذهنی است که در کانون پژوهش فلسفی قرار دارد.

کریستوا مفاهیم مربوط به ذهن یکدست را زیر سؤال می‌برد. کریستوا نشان می‌دهد که چگونه در شرح فرویدی و لاکانی از سرشت افراد به مثابه ذهن، زنان بیرون از فرایند خویش‌سازی قرار داده می‌شوند. از دید کریستوا، لاکان و فروید، بدن زن زمینه امکان‌پذیری تحقق هویت را به وجود می‌آورد، اما هویت، در انگاره پدر است که تحقق می‌یابد؛ انگاره پدر که تولید معنا و هویت به گونه‌ای پیچیده از طریق پذیرش عقده ادیپ مرتبط با اوست. در نقد ماتریالیسم کریستین دلفی، این سؤال مطرح می‌شود که چرا کریستوا به این نکته نمی‌پردازد که چگونه روابط و انتظارات اجتماعی باعث می‌شوند تا زنان این مواضع زنانه انکار خود را بپذیرند و تبری جویانه بیرون از روند تولید معنا و هویت بایستند و مواضع مردانه بیان و ابداع را به مردان بسپارند. این موضع در مجموع ضد فمینیستی به نظر می‌رسد، زیرا جنبه خلاقه زن بودن، استعداد مقاومت در برابر نظام و پراگماتیسم شکل‌گیری هویت مردانه، که وابسته به اقتصاد مبتنی بر نیاز است، و در عوض مشارکت در اقتصاد مبتنی بر تمایل، آن‌گونه که زنان انتظار داشته‌اند، تحقق نمی‌یابد؛ بلکه آن‌گونه محقق می‌شود که شاعران و رمان‌نویس‌های آوانگارد مثل مالارمه، جویس و آرتاود که کریستوا آن‌ها را می‌ستاید، پیش‌بینی کرده‌اند.

ایریگاری در کتاب رساله با برشمردن مجموعه‌ای مفصل از تناقضات موجود در نظریه فروید، درباره کفایت سناریوی

فرویدی عقده ادیب را تردید می‌کند و این، صرفاً حاصل خواندن متون فرویدی و مقاومت در برابر فراموش کردن این نکته است که زنان حق چنین خوانشی را ندارند و منش فروید در ارائه و همچنین نظریه او در باب تمایلات جنسی، چنین حقی را از آن‌ها سلب کرده است. به موجب شرح فروید از تمایلات جنسی، تمایلات جنسی زنانه ساختاری است ضروری برای تمایلات جنسی مردانه که به گونه‌ای مستقل و آزادانه شکل گرفته است. زنان جنسی‌اند که واحد نیستند، که دو امکان در آن‌ها وجود دارد: فقدان جنسیت زنانه، مگر آن‌که مردان تصوری از آن داشته باشند، درست همان‌گونه که فروید به تصویر می‌کشد و مطرح می‌کند؛ یا امکانی که ایریگاری در کتاب جنسی که واحد نیست مطرح می‌کند؛ طرح این‌که جنسیت زنانه دوگانه است و البته شیوزفریایی، که هم تابع نیازها و تمایلات مردان است؛ و هم، البته فقط در یک جنبش جدایی طلب زنان، مستقل و قابل کاوش است؛ زیرا حضور مردان بدین معناست که زنان، همیشه از قبل در الگویی جا گرفته‌اند که برای ارضای نیازها و تمایلات گروه غالب شکل گرفته است. در نتیجه انتشار این کتاب در سال ۱۹۷۴ (دو سال پس از انتشار کتاب *آنتی ادیب* که فصل مشترکش با این کتاب نقد فروید است) ایریگاری را از دانشکده روان‌کاوی لاکان اخراج کردند.

کریستوا در مقاله «عصر زنان» درباره مفهوم زمان پیوسته یکنواخت تردید می‌کند. او تقابل بین زمان خطی، تاریخ پیوسته، و زمان چرخه‌ای و ماندگار نظامات اجتماعی نمادین، مانند ملت‌ها را از مقاله نیچه تحت عنوان «در باب کاربردها و اشکالات تاریخ در زندگی» گرفته است. جمای تعجب است که او سومین برداشت نیچه از زمان، یعنی تاریخ انتقادی را مطرح نمی‌کند. نیچه می‌نویسد: «تاریخ به سه طریق برای زندگی انسان ضروری است: نخست در رابطه با اعمال و کوشش‌های او؛ دوم در مورد محافظه کاری و حرمت او؛ سوم در ارتباط با رنج‌هایش و تمایلش به رستگاری.»^{۱۵} لازمه فعالیت‌هایی که فمینیسم لیبرال پیشنهاد می‌کند، برداشتی خطی و پیوسته از زمان است که در آن بتوان دستاوردهای یک نسل را به نسل بعدی منتقل کرد. لازمه تحلیل و بررسی مردسالاری، برداشتی یادمانی

(monumental) از زمان است، که در آن کل تاریخ انسان به منزله تکرار ستم بر زنان و بهره‌کشی از آنان توسط مردان تلقی شود. این زمان چرخه‌ای و یادمانی را کریستوا مانند دوران اسطوره‌ای زن سالاری می‌داند که در تاریخ‌هایی که با سنت مردسالارانه نوشته‌اند، نادیده انگاشته شده است. او این برداشت از زمان را برابر با قدرت زنان می‌داند، که به نظر او از نظم نمادینی که مردان برپا داشته‌اند، کنار گذاشته شده است. این نظم نمادین، همان تاریخ اروپاست. کریستوا می‌نویسد: «در هر حال در جنبش فمینیستی اروپا سه نگرش نسبت به مفهوم زمان خطی وجود دارد که بی‌درنگ برچسب مردانه بدان زده می‌شود و در همان حال متمدنانه و آمیخته به وسواس است.»^{۱۶} فمینیست لیبرال موضعی تأییدآمیز نسبت به این منش تاریخ خطی اتخاذ می‌کند و درگیر مبارزاتی می‌شود تا حول درونمایه حقوق به ستم و نابرابری خاتمه دهد.

کریستوا به درستی این یادمان‌گرایی (momnumentalism) جدایی طلب رادیکال را رد فعالیت سیاسی به مفهوم سنتی آن که بر فرایندهای بازتمود تأکید دارد، و همچنین رد توهامات پروژه مدرنیستی بیان خود (self - assertion) در چارچوب روند خطی زمان می‌داند. فمینیسم رادیکال شرحی یادمانی از تاریخ ارائه می‌دهد و آن را روندی منفرد و همگن می‌داند که طی آن ستم بر زنان تکرار و تکثیر شده است. وی در مورد نگرش سوم می‌نویسد:

و سرانجام آمیزه‌ای از این دو نگرش - وارد شدن در تاریخ و رد بنیادگرایی محدودیت‌های ذهنی تحمیل شده از سوی زمان در این تاریخ به مثابه تجربه‌ای که به نام تمایز کاهش ناپذیر انجام شده است - که به نظر می‌رسد در چند سال گذشته در جنبش‌های فمینیستی اروپا به خصوص در فرانسه و ایتالیا گسترش یافته باشد.^{۱۷}

این ابهام در طرح مشخصات نگرش سوم، نتیجه نبود امکان ارائه گزاره‌ای کلی در مورد سومین منش نیاز به تاریخ به روایت نیچه است: رنج انسان و تمایل به رستگاری. این ابهام را همچنین می‌توان نتیجه همدلی نداشتن کریستوا با این ادعا دانست که زنان، شاید در رنج باشند و شاید تمایل

به رهایی و رستگاری داشته باشند. مطلب زیر که از همان مقاله گرفته شده است، مؤید این ادعاست:

فقط با اندکی اغراق می‌توان گفت که درخواست‌های فمینیست‌های طرفدار دادن حق رأی به زنان و همچنین فمینیست‌های اگزستانسیالیست، تا حد زیادی در این کشورها تحقق یافته است؛ زیرا سه خواسته از خواسته‌های مساوات‌طلبانه فمینیست‌های اولیه، یعنی برابری اقتصادی، سیاسی و حرفه‌ای، با وجود اشتباهات و مسایلی که وجود داشته است، اجرا شده‌اند یا در حال اجرا هستند.^{۱۸}

در دفاع از کریستوا شاید بتوان گفت که او این مقاله را در ۱۹۷۹ نوشته است، یعنی زمانی که چنین رضایت خاطری، بیشتر توجیه‌پذیر بود. او در ادامه می‌نویسد:

در این نگرش سوم، که من با قدرت از آن حمایت می‌کنم، به گمانم تقابل دوگانه مرد / زن به منزله تقابلی بین دو وجود رقیب را می‌توان وابسته به متافیزیک دانست، 'هویت'، حتی 'هویت جنسی' در فضای نظری و علمی جدید، در دورانی که مفهوم 'هویت' به کلی زیر سؤال رفته است، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟^{۱۹}

بنابراین کریستوا تمایز بین مرد و زن را مربوط به دوره متافیزیک می‌داند که بنا بر باور او سپری شده است. با گذر از مفهوم 'هویت'، گمان بر این است که از بندهای مفهوم 'هویت جنسی' نیز گذشته‌ایم. هر چند او خود می‌پذیرد که این گذر از تقابل [بین زن و مرد] تصور می‌شود و هنوز الزاماً تحقق نیافته است. بنابراین در طرح موضع پسافمینیسم از سوی او، بین گذر از محدودیت‌های آنچه انتظار می‌رود زنان بتوانند انجام بدهند - که برای هر حرکت خودانگیخته زنان الزامی است - و این ادعای غیرقابل دفاع که تمایز بین زن و مرد در واقع از میان رفته است - و ما از این مرحله گذر کرده‌ایم - این ابهام وجود دارد. این تمایل به گذر از محدودیت‌های آزارنده تاریخی ناشی از تمایز جنسی مستقیماً یادآور دیدگاه افلاطون در رد اعمال محدودیت‌های موقتی به وجود انسان به نفع کمال جفاودانه ایده‌های تغییرناپذیر است.

ایریگاری در رساله تاریخ فلسفه را به گونه‌ای خارق‌العاده

می‌نگارد که برعکس با مواجهه فروید و لاکان شروع می‌شود و با رویارویی افلاطون و سقراط خاتمه می‌یابد. ایریگاری، خواندن متن سخنرانی ارائه نشده فروید در باب زن بودن را از مجموعه سخنرانی‌های تازه دریاب روان‌کاوی را پیشنهاد می‌کند که در زمان تهدید نازیسم در سال ۱۹۳۲ تدوین شده است. فروید می‌نویسد:

در طول تاریخ، مردم بسیار به معمای زن بودن پرداخته‌اند... شما را گریزی از نگرانی در مورد این مسأله نیست؛ آن گروه از شما که مردید؛ آنچه می‌گوییم در مورد گروه زنان صدق نمی‌کند، مشکل خود شماست. (ص ۱۴۶).

لاکان با تأکید فروید بر تحول افراد واقعی، و بر تحلیل رؤیاهای و توصیف‌هایی که به یک شخص منفرد قابل شناسایی تعلق دارند، مخالفت می‌کند. لاکان تغییر موضع می‌دهد و ساختارهایی را که موقعیت معنا و ذهن از درون آن‌ها خلق می‌شود، در کانون توجه قرار می‌دهد؛ اما با حفظ نظام فرویدی، لاکان به این نتیجه می‌رسد که کل جایگاه‌های ذهن، جایگاه مذکر است؛ و بنابراین دستیابی به آن برای مردان آسان‌تر از زنان است. بر همین اساس است که ایریگاری مطرح می‌کند، برای زنان انتخاب بین فروید و لاکان اصلاً انتخاب نیست و مفهومی ندارد. در مورد افلاطون و ارسطو نیز برای زنان، انتخاب مفهومی ندارد. مردان ممکن است بین معلم سخنگو و مرید کاتب یکی را انتخاب کنند، اما برای زنان تفاوتی نیست. سقراط خود را قابله افکاری می‌داند که فقط مردان جوان آباستن آنانند؛ او قبل از آن که بتوان بحث فلسفی را آغاز کرد، زنان را از جلسه بحث سمپوزیوم بیرون می‌راند، و در آستانه خودکشی نیز، آنان را از زندان می‌راند. افلاطون در جمهور زنان را نسبت به مردان در جایگاهی ثانوی قرار می‌دهد، جایگاهی که همیشه فرودست است و مطابق استانداردهایی نیست که مردان تعیین کرده‌اند.

به علاوه، ایریگاری معتقد است که انتخاب بین روان‌کاوی و فلسفه برای زنان اصلاً انتخاب نیست و معنایی ندارد؛ به هر دو حوزه ترجیح بر آن است که زنان را راهی نباشد، آنان به دنبال آن‌اند که مشخصه‌های وجودی زنان را در خدمت

موضوع بسیار جالب تر و مهم تر اندیشیدن در باب مردان به کارگیرند. تا جایی که ایریگاری به موضوع می پردازد، برای زنان تفاوتی نمی کند که درباره فریود سخن بگویند یا لاکان، از سقراط بگویند یا افلاطون؛ اگر از قرن بیستم شروع کنید و تاریخ را وارونه بگویند، یا از قرن پنجم قبل از میلاد مسیح شروع کنید و از سقراط بگویند، برای زنان تفاوتی نمی کند؛ اگر درباره فریود و سقراط و تأکید آن‌ها بر سخن و کلام حرف بزنید و یا درباره افلاطون و لاکان و آنچه درباره کلام و روان‌کاوی و تشخیص فلسفی نوشته‌اند، بنویسید، باز هم برای زنان تفاوتی نمی‌کند. از دیدگاه ایریگاری - آن گونه که در رساله نوشته است - برای زنان، زمان فاقد جهت است، جهتی که به اصطلاح با مفهوم پیشرفت در هم آمیخته است؛ و طی آن پروژه مدرنیته، آرمان‌های عصر باستان را دنبال می‌کند و می‌کوشد آن‌ها را بسط دهد؛ چرا که آن افکار زن‌ستیزند؛ و همچنین از آن جهت که پروژه مدرنیته با هدف در برگرفتن زنان برپا نشده است. از دیدگاه زنان، تاریخ روندی است که زنان از آن حذف شده‌اند؛ تاریخ روندی نیست که زنان نیز مجاز به حضور در آن و توسعه دستاوردهای نسل‌های گذشته بوده باشند. بدین ترتیب، با حالات و اشاراتی که مشخصه فلسفه، فمینیسم رادیکال و پسامدرنیسم است (آن گونه که جیمسن تشخیص داده است) ایریگاری اهمیت تمایز زمانی و تاریخی را به کلی انکار می‌کند.

پس، در پایان باید گفت که قایل شدن تقابل بین پساساخت‌گرایان فرانسوی، در قالب دلوز و آنتی ادیپ، و آلمانی‌های اهل دیالکتیک، در قالب آدرنو و دیالکتیک منفی در واقع به محو کردن مشترکات بین آن‌ها و محو کردن منافع جمعی زنان به مثابه سرکوب شدگان تاریخ فلسفه و فرهنگ، کمک می‌کند. این تقابل در خدمت حمایت از یک جدایی گمراه کننده است بین راهبردهای فمینیست لیبرال در پروژه مدرنیته و اهداف عالی و رستاخیزی فمینیسم رادیکال که در آن ستم بر زنان یک نظام اجتماعی تغییرناپذیر تلقی می‌شود - که به هر رو در دل جامعه شکل می‌گیرد - و لذا در درون جامعه نیز تغییر پذیر است. علاوه بر آن تقابل فرضی بین آدرنو و دلوز در خدمت مبهم و محو

کردن فصل مشترک این دو یعنی نادیده انگاشتن چالش تحلیل فرهنگی است که فمینیسم مطرح می‌کند؛ و این جدایی و تقابل همچنین قصور عمومی در پرداختن به افکار کریستوا و خواندن آثار آنان را نیز موجه جلوه می‌دهد.



پانویس‌ها:

- ۱- گفتمان دیگران: فمینیست‌ها و پسامدرنیست‌ها در: هال فاستر (ویراستار) فرهنگ پسامدرن، انتشارات پلوتو، لندن ۱۹۸۵.
- ۲- در: هال فاستر (ویراستار).
- ۳- نگا: فوکو، «دولتمندی» در *ایدئولوژی و آگاهی* شماره ۶، پاییز ۱۹۷۹؛ «روشن‌گری چیست» بخش یک، در: پاول رابینو (ویراستار) شرح فوکو، پنگوئن، هارموندرزورت ۱۹۸۴؛ و «روشن‌گری چیست» بخش یک، در: *اقتصاد در جامعه*، جلد ۱۵، شماره ۱، فوریه ۱۹۸۶.
- ۴- نگا: نقد بنیامین در باب ساکت کردن بازندگان کشمکش‌های تاریخی، در ترهایی در باب فلسفه تاریخ صص ۲۵۵-۲۶۷ در: والتر بنیامین، روشن‌گری، جاناتان کپ، لندن، ۱۹۷۰.
- ۵- ادوارد سید، «رد مخالفان، مخاطبان، رأی دهندگان و جامعه» در: هال فاستر (ویراستار).
- ۶- میشل فوکو، *نظم چیزها*، تلویتاک، لندن ۱۹۷۴، صص ۲۹۹.
- ۷- فردریک جیمسن «پسامدرنیسم و جامعه مصرفی»، در: هال فاستر (ویراستار).
- ۸- ژیل دلوز و فلیکس گوتاری، *آنتی ادیپ: سرمایه داری و شیزوفرنی*، وایکنگ، نیویورک، ۱۹۸۲.
- ۹- ژان ژاک لرسل، «فلسفه در آینه: زبان، نامعنا و میل»، در: مجموعه مسایل اندیشه در اروپا: هاجنسن، لندن، ۱۹۸۵؛ و: مانفرد فرانک، *آیا این ساخت‌گرایی نو است؟* سور کامپ، فرانکفورت، ۱۹۸۳.
- ۱۰- در: ژیل دلوز و فلیکس گوتاری
- ۱۱- ماری ولستونکرافت، *حقانیت حقوق زنان*، کارول اچ. پوستن (ویراستار)، نورتن، نیویورک ۱۹۷۵، صص ۱۱.
- ۱۲- افلاطون، *جمهور*، کتاب ۱۰.
- ۱۳- والتر بنیامین «سرنوشت و شخصیت»، صص ۱۲۶، در: *خیابان یک طرفه*، نیولفت بوکز، لندن، ۱۹۷۹.
- ۱۴- جولیا کریستوا: «عصر زنان»، در: *نشانه‌ها*، پاییز ۱۹۸۱، جلد ۷، شماره ۳، تجدید چاپ شده در، فصل ۸، توریل موی (ویراستار) شرحی بر کریستوا، باسیل بلکول، آکسفورد ۱۹۸۶.
- ۱۵- تأملات بی‌زمان، استفاده و سوء استفاده از تاریخ، انتشارات دانشگاه کمبریج، کمبریج، ۱۹۸۶.
- ۱۶- توریل موی (ویراستار).
- ۱۷- توریل موی (ویراستار).
- ۱۸- توریل موی (ویراستار).
- ۱۹- توریل موی (ویراستار).