

# مذکر شدن تفکر نژاد دگارت



سوزان بردو<sup>۲</sup> ترجمه فاطمه مینایی

مقدمه

سوزان بردو (متولد ۱۹۴۷)، فیلسوف فمینیست، از متفکران پست‌مدرن به شمار نمی‌آید، لیکن بعضی مضامین مشترک با پست‌مدرن‌ها و نیز تا حدی زبان غامض آنان را می‌توان در کارش دید. او در چارچوبی روان‌کاوانه از وضع تجدد تفسیری خاص می‌کند و در پس تفکر نخستین متفکر عصر جدید، دکارت، هراسی مؤنث‌گریز می‌بیند که آن را با «ترس جدایی» کودکان مقایسه می‌کند. به این ترتیب، بردو در نقد «اعتقاد به مبنایی»، کار جان دیویی در «جست‌وجوی یقین» (۱۹۲۹) و ریچارد رورتی در «فلسفه و آئینه طبیعت» (۱۹۷۹) را ادامه می‌دهد. شالوده نقد او تعریف مشخصی از زن و هویت مؤنث است که از دهه شصت میلادی و با شکل‌گیری جریان پست‌مدرن و تأثیر آن بر روند افکار فمینیستی، رواج یافت. ارزیابی این تعریف - که به خلاف حال و هوای کلی تفکر پست‌مدرن کاملاً جنبه ایجابی دارد - مجالی دیگر می‌طلبد.

«اگر آرمان دکارت کاملاً متحقق شده بود

یعنی اگر کل طبیعت صرفاً چیزی قابل تبیین برحسب نسبت‌های ریاضی بود، آن‌گاه عالم را با آن حس ترس‌آور بیگانگی، با آن فقدان محض واقعیت، که کودک روان گسیخته آینده به مادر خود می‌نگرد می‌دیدیم: ماشین نمی‌تواند زندگی ببخشد.»

کارل استرن، «گریز از زن»

### بازسازی فلسفی، تشویش و گریز

اگر بتوان گذر از قرون وسطی به آغاز عصر جدید را نوعی تولد بطنی دانست که در نتیجه آن بشر با هویتی یکسره متفاوت و گسسته از جهانی که روزگاری در داشتن جان با آن شریک بود، ظهور می‌کند، به همین ترتیب در نظر دکارت امکان عینیت (به اصطلاح خود او) به صورت تولدی دوباره تصور می‌شود.

مضامین اصلی تفکر دکارت، یعنی شروع دوباره، به تنهایی، بی‌تأثیر از گذشته یا دیگران و فقط با راهنمایی عقل، برای همه ما آشناست. به نظر دکارت دوران کودکی، که نتیجه تولد اصلی و حقیقی ماست، تحت سیطره جسم است و به همین سبب سرچشمه بسیاری ابهامات و اشتباهات در فکر ماست. همان‌طور که دکارت در گفتار می‌گوید: «همه از کودکی به مردی رسیده‌ایم... پس البته افکار ما انسان پاک و استوار نتواند بود که ممکن می‌شد اگر می‌توانستیم از آغاز ولادت قوه تعقل خویش را تمام داشته باشیم و جز آن چیزی را به رهبری اختیار ننماییم.»<sup>۳</sup> خاستگاه مشخص ابهام در تفکر، چنان که دیده‌ایم، امیال و تأثیر مریبان و پیش‌دوری‌های دوره کودکی است. این «پیش‌دوری‌ها» همگی یک صورت دارند که عبارت است از ناتوانی در تشخیص درست ذهن و عین، و این ناتوانی نتیجه «غوطه‌ور بودن» در جسم در دوره کودکی است. اصلاح نسبت عالم و معلوم، مستلزم طرد دوره کودکی است که در زمان دکارت موضوع متداولی بود. این ایدئولوژی که دوره کودکی را دوره «معصومیت» و کودک را به لحاظ شناخت لوح ساده<sup>۴</sup> بدانند، هنوز همگانی نشده بود (اریز، ۱۳۳-۱۰۰). بلکه عموماً دوره کودکی را - همانند دکارت- با شهوت و خوی بهیمی و سردرگمی‌های تن مربوط می‌کردند.

به نظر دکارت، از بین بردن وضع و حال کودکی

خوشبختانه ممکن است. از این طریق که همه پیش‌دوری‌های حاصل در آن به نحو سنجیده و قاعده‌مند تغییر یابد و آغاز دوباره با عقل در مقام یگانه ولی آدمی باشد. این همان کاری است که دکارت در «تأملات» سعی می‌کند انجام بدهد. در این کتاب، ذهن از همه اندیشه‌ها فارغ می‌شود، جسم دوره کودکی، که گرفتار میل و تجربه حسی است، پشت سر گذاشته می‌شود، تصورات واضح و متمایز از زندان مادی تاریکشان رهایی می‌یابند و حاصل کار، بازسازی فلسفی است که امنیت همه مرزهای میان «درونی» و «بیرونی»، ذهنی و عینی، خود و عالم را، که در دوره کودکی (و آغاز تأملات) سخت بی‌ثبات‌اند، تضمین می‌کند.

در این‌جا بسیار اهمیت دارد که یادآوری کنم آنچه به گمان دکارت خطری برای شناخت است، (یعنی «ذهنیت» یا نامشخص کردن مرزهای میان خود و عالم)، در قرون وسطی به این صورت تصور نمی‌شده است. در قرون وسطی احساس ارتباط با عالم - چنان که از هنر و ادبیات و فلسفه آن دوره درمی‌یابیم - مشروط به عینیت نبود بلکه به پیوند انسان و قلمروهای طبیعی، به در هم تنیدگی خود و عالم - از طریق معانی - بستگی داشت. ولی در زمان دکارت تخته‌بند زمان و مکان بودن لاجرم بر صدر تجارب بشر نشسته بود و آن پیوندها و درهم‌تنیدگی‌ها که روزگاری سرچشمه رضایت فکری و روانی بود، حال «تحریفاتی» می‌نمود حاصل تعلق خاطر و «چشم‌انداز» شخصی، نه معناداری که عینیت مسئله شد، و «تا بشر در طبیعت ریشه دارد و با آن یکی است عینیت محال است.» (استرن، ۷۶). در عصر کانت این «شرط» شناخت - یعنی جدایی عالم و معلوم - به نحو فلسفی فهم شد. کانت کشف می‌کند که خرد بشر بر تمایز ذهن و عین بنیاد نهاده شده است. در نظر کانت، شرط داشتن عالمی عینی آن

است که دریابیم پدیدارها در پناه شعوری جدا از آنها که می‌تواند تمایز خود از عالم نزد خود را درک کند، اموری متحد و متصل‌اند. اما آنچه کانت در این‌جا «کشف می‌کند» (و آنچه بعدها در علم و فلسفه جدید مسلم فرض می‌شود)، زمانی در حال ساخته شدن بوده است. برای دکارت جدایی ذهن و عین برنامه است نه «بنیاد»ی که باید آن را کشف کرد.

بازسازی دکارت دو جنبه دارد که با هم مرتبط‌اند. از

## در نظر کانت، شرط داشتن عالمی عینی آن است که دریابیم پدیدارها در پناه شعوری جدا از آنها که می‌تواند تمایز خود از عالم نزد خود را درک کند، اموری متحد و متصل‌اند

سویی الگوی جدید معرفتی مطرح شده که در آن قدرت تعالی از جسم، سلامت فکر را تضمین می‌کند. از سوی دیگر یک طرح کلی هستی‌شناسانه از نظام اشیا دوباره شکل گرفته است. جوهر جسمانی و جوهر روحانی دو جوهر متمایزند که هیچ صفت مشترکی (جز مخلوق بودن) ندارند، مجال تعامل دارند اما با هم در نمی‌آمیزند و هر یک دقیقاً مقابل دیگری تعریف می‌شوند. شیء متفکر<sup>۵</sup> «چیزی است متفکر و غیرممتد»، شیء ممتد<sup>۶</sup> «چیزی است ممتد و غیرمتفکر» (ج ۱، ۱۹۰). این مانع‌الجمع بودن شیء ممتد و شیء متفکر، تصور استقلال کامل فکر از جسم را - که [در نظر دکارت] شیء ممتد انسان و مانع عمدهٔ عینیت بشر بود - ممکن می‌کرد. دوگانگی امر روحانی و امر جسمانی، جدایی مطلق عالم طبیعت از قلمرو بشر را هم محرز کرد. حال دیگر به خلاف قرون وسطی سخن گفتن با اصطلاحات انسان مدارانه دربارهٔ طبیعت، (به نظر دکارت شیء ممتد محض و «به کلی عاری از ذهن و فکر» بود)، بی‌جا بود. مهم‌تر از این، معنای آن دوگانگی این است که ارج و اهمیت اشیا نسبت به ساحت بشری را باید صرفاً بازتاب نحوهٔ احساس یا دربارهٔ آنها دانست و ما انسان‌ها هیچ سروکاری با کیفیات عینی اشیا نداریم.

و این‌ها در نقد طعن‌آمیز «فلسفه مخصوص علمی» قرن هفدهم می‌گوید: «پس شاعران به کلی نقش غلط

خوانده‌اند. آنان باید غزل‌هایشان را خطاب به خود بسرایند و چکامه در ستایش خود بگویند... طبیعت چیزی است گنگ و بی‌صدا و بی‌بو و بی‌رنگ، شتاب محض ماده، بی‌غایت و بی‌معنا» (۱۹۲۵، ۵۴). در این الگوی معرفتی به دست آمده، نه واکنش جسمی (حسی یا عاطفی) می‌تواند چیزی دربارهٔ «خود» شیء بیان کند و نه تفکر ارتباطی که معانی شخصی و روانی متعدد شیء نزد ما را جست‌وجو می‌کند. همان‌طور که گیلیسپی می‌گوید، شیء فقط با «اندازه‌گیری و نه هم‌نوایی» فراچنگ می‌آید (۴۲). به این ترتیب، امکان ارتباط شناختی بی‌اعتنا و غیرشخصی و فاصله‌دار با عالم، بر توهم مرکزیت ذهن در کودکی غلبه می‌کند و منظرهٔ شب ظلمانی عالم بی‌کران به آزمایشگاه آفتاب‌گیر علم و فلسفه جدید تبدیل می‌شود.

تبدیل کابوس به تصور مثبت، مشخصهٔ دکارت است. در چارچوب روایت تأملات، «خیال‌پردازان و دیوان و دیوانگان» طرد می‌شوند و «شیشهٔ دیوانه‌وار تکه‌تکه و افسون‌شدهٔ ذهن» (به قول بیکن)، «آیینة طبیعت» و بازتابندهٔ حقیقی اشیا می‌شود. اما چه بسا اساس چنین استحاله‌هایی نوعی دفاع و دفع اضطراب و بی‌یقینی و هراس باشد، همان‌طور که تعبیر کاملاً خوش‌بینانهٔ دکارت از رویای مشهورش نشان می‌دهد قطعاً همان‌طور که در ضمن بررسی «تأملات» گفته بودم، نوعی اضطراب این متن را القا کرده است. سعی کرده‌ام این را هم نشان دهم که اضطراب دکارت، اضطرابی فرهنگی و ناشی از اختراعات و کشفیات و حوادث مهم و سردرگم‌کننده بوده است.

همان‌طور که گفته‌ام، به این سردرگمی از طریق «قصهٔ زایمان عالم ارگانیک قرون وسطی و رنسانس - که مقولات جدید «واقع بودن» [در زمان و مکان خاص] و «درونی بودن» از آن بیرون آمد - انسجام روانی - فرهنگی بخشیده شد. این زایمان را در آغاز به صورت فقدان دیدند، یعنی به صورت بیگانگی و فاصله افتادن میان خود و طبیعت. از منظر معرفت‌شناسی، آن بیگانگی خود را در احیای شکاکیت و تشریسی بی‌سابقه دربارهٔ امکان دست‌یابی به عالم، چنان که «هست»، نشان می‌دهد و از جنبهٔ روانی در اضطراب «محصور بودن» خود، تنهایی و انزوای هر حصهٔ منفرد در قسمتی از زمان و مکان، و تحکمی و نامعقول بودن این تقسیم به دست عالمی بیگانه و بی‌اعتنا، ظاهر می‌شود. در این مورد، سخن گفتن از نوعی «اضطراب جدایی» فرهنگی با معناست.

نبوغ خاص دکارت لاجرم آنچه را در آغاز بیگانگی و فقدان می‌یافتند، یعنی گسستن رشته‌های جان میان عالم و آدم، را فیلسوفانه به خواست گسترش شناخت و پیشرفت بشر تبدیل کرد. اکنون در بهترین موقعیت برای شرح ساز

و کار دفاع مذکوریم. پیشنهاد من این است که عینیت محوری و مکانیسم دکارتی را نوعی واکنش - شکل دهی به این «اضطراب جدایی» و رد آن بدانیم، امری که با گریز فکری شدید از کیهان مؤنث و رویکرد «زنانه» به عالم، آسان تر شد. آن رویکرد (که تا کنون در این پژوهش با اصطلاح غیرجنسی «شعور مشارکتی» وصف شده است) در فکر و فرهنگ قرون وسطی و دورهٔ رنسانس هنوز نقش چشمگیری داشت. اما در قرن هفدهم با «تولد دوباره» و بازسازی معرفت و عالم به صورت امر مذکر نزد دکارت، قاطعانه از فرهنگ فکری غالب زدوده شد.

پژوهش خود را با کندوکاو در گریز مکانیست‌ها از کیهان مؤنث (که کارولین مرچنت آن را «مرگ طبیعت» می‌خواند) آغاز می‌کنم. سپس به گریز قرن هفدهم از امر مؤنث، خصوصاً از جنبهٔ معرفت‌شناسی یعنی «مذکر شدن تفکر نزد دکارت» می‌پردازم. پس از آن، هم بازسازی مکانیستی عالم و هم بازسازی عینیت محور شناخت را به عنوان تجسم یک ساختار روانی واحد بررسی می‌کنم، آن ساختار مشترک، توهم «دوباره زادن» خود و عالم است که با فروپاشی کیهان ارگانیک مؤنث قرون وسطی و رنسانس به صحنه آمد. این توهم فلسفی را در زمینهٔ عام انواع نگرش به زاینده‌گی زن در قرن هفدهم - که بعضی نویسندگان فمینیست، آنها را به ترتیب زمانی نقل کرده‌اند - قرار خواهیم داد. بالاخره، ارتباط این آرا با مباحث امروزی دربارهٔ جنسیت و عقلانیت و با جریان سنجش دوبارهٔ تفکر دکارتی در خاتمهٔ این فصل بررسی می‌شود.

### مرگ طبیعت و مذکر شدن تفکر

بحث از «مذکر بودن» و «مؤنث بودن» در این پژوهش مضمون تازه‌ای است. اما جنسیت همواره نقشی ضمنی داشته است. چرا که آن کیهان قرون وسطی که با نابودیش قریحه و شعور مدرن پدید آمد، مادر - کیهان بود و جانی که دکارت از عالم طبیعت گرفت، جانی بود مؤنث. کارولین مرچنت که در پژوهش میان رشته‌ای خود با عنوان مرگ طبیعت، مراحل تغییر در تلقی از طبیعت در این دوره را به ترتیب زمانی ثبت می‌کند - «کیهان زنده» را که مکانیسم برانداخت، وصف می‌کند:

مواد معدنی و فلزات در زهدان زمین مادر به عمل می‌آمدند... معدن کاوان پیش از آن که با حفر معدن به حریم قدس زمین زنده تجاوز کنند، رضایت خدایان خاک را جلب می‌کردند و آداب قربانی به جا می‌آوردند و از مباشرت امساک می‌کردند و روزه می‌گرفتند» (ص ۴).

تصور مادری عالم طبیعت در سنت غربی، هم در افلاطون و هم در ارسطو سابقه دارد. در تیمایوس

افلاطون، «ظرف» بی‌صورت یا «دایه»، اسطقس همهٔ امور مادی معین را فراهم می‌کند. (در این گفت‌وگو به آن مکان chora نیز گفته شده است.) «ظرف»، از جهت پذیرندگی به مادر شبیه است؛ پدر «منشأ یا سرچشمه» است، صور ثابتی که در ظرف «داخل می‌شوند» و او را «برمی‌انگیزند و شکل می‌دهند.» فرزند، طبیعت متعین است که از اتحاد آنها صورت یافته است، یعنی جسم طبیعت (۵۱). در این تعبیر، زمین مادر نیست، بلکه خود فرزند اتحاد «دایه» با صورت‌هاست. این تصور که خود زمین، اشیا - مثلاً فلزات و مواد معدنی - را بزیاید، مستلزم پذیرش نظریهٔ ارسطو دربارهٔ تولید مثل جانوران بود... در این نظریه، مؤنث ماده را نه فقط به عنوان اسطقس بلکه به عنوان «خمیره» محسوس فراهم می‌آورد... در سده‌های پانزدهم و شانزدهم این روایت از تولید مثل جانوران معطوف به کیهان شده بود. «توصیف عادی» تولید مثل در طبیعت چنین بود: ازدواج آسمان و زمین و آبتنی زمین (مؤنث) با شبسم و باران پدید آمده از حرکات آسمان‌های (مذکر) الهی<sup>۷</sup> (مرچنت، ص ۱۶). در این جا، عنصر مؤنث، طبیعت طبیعت ساخته<sup>۸</sup> است، و البته طبیعت منفعل نه خلاق. اما انفعال این جا بیش تر بر پذیرندگی دلالت دارد تا بر بی‌حرکتی؛ چرا که فقط زمین جاندار و زنده می‌تواند آبتن شود. و در واقع عالم نزد افلاطون به صریح‌ترین وجه، روح دارد - روحی مؤنث - که جسم عالم مادی را

### نبوغ خاص دکارت لاجرم آنچه را

در آغاز بیگانگی و فقدان می‌یافتند، یعنی

گسستن رشته‌های جان میان عالم و آدم، را

فیلسوفانه به خواست گسترش شناخت و

پیشرفت بشر تبدیل کرد

فرامی‌گیرد. همان‌طور که مرچنت می‌گوید، در قرن هفدهم این روح عالم مؤنث با بازنگری مکانیکی طبیعت مرد، یا به عبارت دقیق‌تر، کشته شد.

این بازنگری عالم بسان ماشین - اغلب ساعت - فقط کار فیلسوفان نبود. ستاره‌شناسی و تشریح تصویر رایج از حرکات آسمان و اعمال جسم را تا وقتی «تأملات» نوشته شده، تغییر داده بودند. اما با فلسفه و به خصوص با دکارت بود که کیهان‌شناسی فراهم آمد که این کشفیات را با

نگاهی یکپارچه و منسجم به طبیعت درآمیخت. با حرکت استادانه دکارت، تعریف و مشخصه طبیعت، بی‌ارتباطی با الوهیت و روح شد. [نزد دکارت] هر آنچه خداگونه و معنوی است - آزادی، اراده، ادراک - کاملاً و صرفاً به شیء متفکر<sup>۹</sup> تعلق دارد. همه چیزهای دیگر - زمین، آسمان، جانوران، جسم انسان - فقط ماده‌ای است با کنش و واکنش‌های مکانیکی.

قرن هفدهم مرگ قسمی دیگر از «اصل مؤنث» را نیز به چشم دید: یعنی مرگ دسته‌ای از ارزش‌های شناختی که اغلب با شعور زنانه مرتبط می‌شد و ظاهراً نقشی عظیم و پراچ در فلسفه کیمیایی و - می‌توان گفت - به طور کلی در رویکرد ما قبل علمی به عالم ایفا کرد. اگر اصطلاحات کلیدی در سلسله مراتب ارزش‌های شناختی نزد دکارت، وضوح و تمایز است (کیفیتی که هر شیء معلوم را از شیء دیگر و از عالم جدا می‌کند)، اصطلاح کلیدی در این الگوی تازه ارزش‌ها را (با پیروی از مقایسه گیلیسپی) می‌توان همدلی دانست. فهم «همدلانه» شیء آن است که شیء را از طریق «اتحاد» با آن (استرن، ص ۴۲-۴۳)، یا چنان که جیمز هیلمن وصف می‌کند، از طریق «درآمیختن» یا «ازدواج» با آن، دریابیم. درآمیختن یا ازدواج نزد هیلمن به این معناست که «بگذاریم حرکت درونی جای وضوح، و نزدیکی درونی جای عینیت را بگیرد» (اسطوره تحلیل، ۲۹۳). منظور این است که پاسخ

## ذهن علمی از آنچه باید معلوم شود

یعنی از طبیعت، جداشده و استقلال آن، با

جداکردن نحوه شناختش از شیوه‌هایی که در آنها این دوگانگی به خطر می‌افتد... تضمین شده است

شخصی یا شهودی نیز از لحاظ شناخت، ارزش محصلی داشته باشد، حتی (شاید به ویژه) وقتی این پاسخ متناقض یا ناقص است. مارکوزه می‌گوید تفکر «همدلانه» تنها حالتی است که در آن امر معلوم به راستی محترم شمرده می‌شود، یعنی معانی متعدد آن امکان می‌یابند که بدون فشار و تفتیش آشکار شوند.

مباحثات بارفیلد و برمن درباره «شعور مشارکتی» قرن وسطی، دریافت برگسن از «همدلی فکری»، «علیت از

درون» یاسپرس، همه عناصری دارند از آنچه در این جا «تفکر همدلانه» خوانده‌ام. هر یک از اینها می‌گویند که عمیق‌ترین فهم از شیء معلوم، نه با تحلیل اجزا بلکه از طریق «قرار گرفتن خود شخص درون» وجود کامل شیء - هم‌چنان که برگسن می‌گوید - (در این حال، شیء دیگر شیء حس عادی نیست) و رخصت سخن دادن به آن، حاصل می‌شود.

وجه اشتراک این آرمان شناخت با آرمان دکارتی، تأکید بر منفعل بودن عالم است. اما انفعال نزد دکارت (وهم بیکن) یعنی تن دادن به اقتدار طبیعت «خود» شیء؛ حال آن‌که در تفکر همدلانه، ادغام امر عینی و امر ذهنی در خلق معنا دخیل است. در زمان ما مدافعان آنچه تفکر همدلانه می‌خوانیم، کارول گیلیگان (۱۹۸۲) و ایولین فوکس کلر (۱۹۸۵) اند که هر یک سخت از نیاز به تلفیق چنان تفکری با دریافت‌های غالب ما از عقلانیت، سخن می‌گویند. منظور نفی «عینیت» نیست، بازنگری در آن است. دریافت کلر از عینیت پویا با سخن ما مناسبت خاص دارد: «عینیت پویا... آن نوع فعالیت شناخت است که از تجربه ذهنی به نفع عینیتی مؤثرتر استفاده می‌کند. اساس این عینیت بر پیوستگی است و تفاوت خود و دیگری را فرصتی می‌داند برای قرابتی عمیق‌تر و محکم‌تر. تلاش برای جداکردن خود از دیگری، خود بالقوه سرچشمه بصیرت هم به ذات خود و هم به دیگری است. [عینیت پویا] وسیله‌ای اساسی است برای فهم آنچه پوانکاره «هماهنگی‌ها و روابط پنهان» می‌خواند. دانشمند برای حصول این غایت طوری به عالم طبیعت توجه می‌کند که شبیه توجه آرمانی به عالم بشری است: با نوعی عشق (۱۱۷).

در مقابل مفهوم «عینیت پویا»، برنامه دکارت برای اصلاح قوه فهم - چنان که دیدیم - ناممکن کردن هر نوع اتصاف میان ذهن و عین است. ذهن علمی باید از هرگونه «همدلی» با شیئی که سعی در فهم آن دارد، پاک شود و به بی‌طرفی مطلق برسد. تشخیص مرکزیت چنین آرمان‌هایی در علم جدید، نویسندگانی چون سندرا هاردینگ را به آن‌جا کشانده است که علم جدید را بر حسب «مذکر شدن تفکر عقلانی» وصف کنند. کارل استرن نیز می‌گوید «(آنچه) در اصالت عقل دکارتی با آن روبه‌رویم مذکر محض شدن تفکر است» (۱۰۴). این تصور که علم جدید، وجوه مذکر تفکر را متجلی می‌کند، موضوع آثار جیمز هیلمن نیز هست. هیلمن می‌گوید: «شعور خاصی که ما آن را علمی و غربی و مدرن می‌خوانیم، آن ابزار ذهن مذکر است که بخش‌هایی از وجود خود را - که «حوا» و «مؤنث» و «کهنتر» می‌نامد - جدا کرده و دورانداخته است (اسطوره تحلیل، ۲۵۰). اولین فوکس کلر در تأملات در

جنسیت و علم، به شیوه‌ای نظام‌مند ارتباط میان مذکر بودن و علم جدید را در ابعاد مختلف (از جمله بُعد توسعه) بررسی می‌کند.

باید تأکید کنم که مرجع توصیف علم جدید به «مذکر شدن تفکر» امری است که در نظر این نویسندگان، تعصب شناختی و نظری خاص علم مذکر محور است نه خود تسلط مذکر یا نگرش‌های علم به زنان. تبعیض نسبت به زنان در علم البته سابقه‌ای دیرین دارد، همواره اصرار داشته‌اند که زنان نمی‌توانند به حد دقت و پشتکار و وضوحی که لازمه علم است برسند. علم در زن‌گریزی آشکار هم - مثل آبای کهنش، ارسطو و جالینوس - سهم است. اما در جالب‌ترین مباحث عصر حاضر درباره سرشت «مذکر محور»ی علم جدید، جنبه‌ای متفاوت، هر چند مرتبط، از مذکر محوری آن وصف می‌شود. این جنبه شیوه خاص ادراک و موضعی شناختی است که امروزه از مردان و زنان اهل علم خواسته می‌شود. به قول ایولین فوکس کلر:

«ذهن علمی از آنچه باید معلوم شود، یعنی از طبیعت، جدا شده و استقلال آن، با جدا کردن نحوه شناختش از شیوه‌هایی که در آنها این دوگانگی به خطر می‌افتد... تضمین شده است. در این فرایند، مذکر وصف کردن ذهن علمی و نحوه دستیابی آن به شناخت، به راستی با معناست. مذکر در این جا هم - مثل بیشتر موارد - بر استقلال و جدایی و فاصله... و رد قاطع هرگونه آمیختگی ذهن و عین دلالت دارد» (۷۹).

این گونه است که فرهنگ علمی و فلسفی رایج در قرن هفدهم، به راستی - چنان که فرانسیس بیکن اعلام کرده بود - «تولد حقیقتاً مذکر عصر» را رسماً آغاز کرد (فارینگتن). این هم جالب است که هنری الدنبرگ، دبیر انجمن سلطنتی، در سال ۱۶۶۴ اظهار کرد که وظیفه انجمن اعتلای «فلسفه‌ای مردانه» است (ایزلا، ۱۵۲). کلر در پژوهش عمیق و ابتکاری خود درباره استعاره‌های جنسی در تاریخ شناخت‌شناسی، به این ارتباط‌های میان جنسیت و «نحوه ادراک» بسیار توجه می‌کند، امری که شاید به گمان ما از آن ذهنیت خاص این روزگار باشد اما در حقیقت گهگاه در مباحثات انجمن سلطنتی ظاهر شده است. مجادلات بیکن و پاراسلسوس - چنان که کلر روایت می‌کند - به تضادی آشکار میان اصول مذکر و مؤنث تبدیل شد، یعنی سر در برابر دل، تسلط بر شیء در برابر آمیختگی با شیء، رویکرد منزه به شناخت در برابر رویکرد شهوانی به آن، غیر اینها (۴۳-۶۵). کلر می‌گوید: «عمیق‌ترین نگرش‌های خود بیکن پیچیده‌تر و تردیدآمیزتر از آن بودند که تصورات بارها بازگو شده و

مشهور او درباره اغوا و نفوذ و تجاوز مردانه به طبیعت ممکن است نشان دهد.» اما به رغم همه ظرایف رفتار متفکران، به وضوح معلوم است که تصور علم «مذکر» بدعتی قرن بیستمی یا خیال‌پردازی فمینیستی نیست. مؤسسان علم جدید آگاهانه و به صراحت «مذکر بودن» علم را سر فصل عصری نو می‌دانستند. آنان این مذکر بودن را با نسبت علمی واضح‌تر و ناب‌تر و عینی‌تر و به قاعده‌تر با عالم مرتبط می‌کردند.

## مؤسسان علم جدید آگاهانه و به صراحت

«مذکر بودن» علم را سر فصل عصری نو می‌دانستند.

آنان این مذکر بودن را با نسبت علمی واضح‌تر

و ناب‌تر و عینی‌تر و به قاعده‌تر

با عالم مرتبط می‌کردند

ظهور چنین ارتباط‌هایی در روزگاری که از آگاهی وسیع و مدرن ما نسبت به مسئله بودن جنسیت بهره‌ای نداشت، شایان توجه است. این ارتباط‌ها نشان می‌دهد که این تصور امروزی که تفکر در برهه‌ای خاص از زمان «بیش از حد مذکر» شد، به خلاف نظر بعضی، مُد تازه‌ای برای انگ زدن و محکوم کردن تغییر جهت قرن هفدهم به سوی عینیت نیست: که بسیاری ممکن است بگویند قبلاً وایتهد و هیدگر و بعداً ریچارد رورتی آن را خوب وصف و نقد کرده‌اند و کلام آخر را درباره‌اش گفته‌اند. بلکه استعاره بیکن ما را بی‌درنگ به رو به رو شدن با «گریز از مؤنث»ی شدید در قلب اصالت عقل دکارتی و اصالت تجربه بیکنی می‌کشاند. اما برای ارزیابی ابعاد این «گریز»، بازگشت به بینش روان‌شناسی رشد ضروری است «تولد دوباره» دکارت و سودای «پدر خود شدن»

«دکارت برای خود نوعی تولد دوباره پیش‌بینی می‌کند. رستگاری فکری تنها از آن کسانی است که دوباره زاده می‌شوند.» فرانکفورت، دیوان و سودابیان و دیوانگان.

نظریه روان‌کاوی ما را برمی‌انگیزد تا در آنچه به سبب غم فراق فعالانه رد می‌کنیم، بازنگری نماییم. فروید در «فراسوی اصل لذت» از پسرکی هجده ماهه حکایت می‌کند، پسرکی که بنا به توصیف فروید مطیع و سر به راه بود و هر چند «وابستگی زیادی به مادرش داشت» وقتی

مادر چند ساعتی ترکش می‌کرد فریاد و زاری نمی‌کرد. «اما این پسر کوچولوی خوب عادت‌ی نگران‌کننده داشت، هر چیز کوچکی را که می‌توانست بگیرد برمی‌داشت و به گوشه‌ای - مثلاً زیر تخت - پرت می‌کرد، طوری که جست‌وجوی اسباب‌بازی‌ها و جمع‌کردنشان اغلب دردسرساز بود. او هنگام این کار فریادی از سر رضایت و علاقه سرمی‌داد، فریادی شبیه صدای شبیه «اووو». مادر پسرک و نگارنده توافق نظر داشتند که این صدا فقط

## امکان تفوق و نظارت بر آن که آدمی وابسته به اوست... تصورات مشهور بیکن درباره تجاوز و غلبه خشونت‌آمیز بر طبیعت لجوج سرکش... مسلماً معنای روانی و فرهنگی تازه‌ای پدید می‌آورد

عبارت تعجب نیست بلکه واژه آلمانی fort (رفته) را نشان می‌دهد. سرانجام دریافتم که این کار بازی بود... این بازی کامل... گم شدن و بازگشت... [بود] مسئله... روشن شد. این مسئله به پیشرفت کودک از جنبه فرهنگی ارتباط داشت، یعنی ترک غریزه (چشم‌پوشی از ارضای غریزه) که او با اعتراض نکردن به دور شدن مادر انجام می‌داد. او گویی این مسئله را با آماده کردن خود برای ناپدید شدن و بازگشت اشیا در دسترسش جبران می‌کرد... پرت کردن شیء به نحوی که انگار رفته است شاید میلی را در کودک ارضا می‌کرد که در زندگی واقعی او سرکوب شده بود، میل به انتقام از مادر برای دور شدن از او. این کار در این مورد به معنای اعتراض بود: «خب، پس گم شو! به تو نیاز ندارم. خودم تو را به دورها می‌فرستم.» (۳۵-۳۳).

بازی (fpit-da) و تفسیر فروید از آن، قابلیت دکارتی را برای تبدیل اضطراب و فقدان به اطمینان و تفوق در چشم‌انداز جالب جدیدی قرار می‌دهد. درون زمینه اضطراب جدایی فرهنگی وصف شده da به معنای «آن‌جا» است، منظور این است که شیء حاضر است، مثل dal (این‌جاست!).

در این تحقیق، «تولد دوباره» مذکر عالم و نفس به صورت اموری کاملاً متمایز نزد دکارت، نه صرفاً شکل‌گیری آرمان ایجابی تازه‌ای برای شناخت، بلکه واکنش - شکل‌دهی به عدم «با عالم بودن» که مولود

فروپاشی کیهان زنده متمرکز مؤنث قرون وسطی و رنسانس بود، به نظر می‌رسد. بازسازی دکارتی عالم، بازی fort-da است، حرکتی معترضانه به نشانه استقلال از کیهان مؤنث، حرکتی که در عین حال جبران‌فقدانی است سخت.

بیابید به نظریه پیشرفت در فهم برگردیم و تفسیر پیشنهادی مذکور را به تفصیل بررسی کنیم. برنامه رشد در هر مرتبه (بسته به فرهنگ و شیوه پرورش کودک) برنامه جدایی و آموزش سازگاری با این امر مسلم است که مادر و کودک دیگر یکی نیستند و مایه خشنودی همیشه در دسترس نیست. تدابیر اجتماعی و شخصی برای موفقیت کودک در این کار متنوع‌اند. بی‌تردید هر فرهنگی روش‌های خاص خود را برای تسهیل جدایی مادر و کودک - تا حدی که لازمه آن فرهنگ است - دارد. نظریه روان‌کاوی به سازوکارهای درونی توجه داشته و واکنش‌های مختلفی - چون اشتیاق و اندوه درد - را که کودک ممکن است نسبت به جدایی نشان دهد وصف کرده است. سازوکار رد برای مقصود من‌جاذبه خاص دارد. متفکران روان‌کاو گفته‌اند که هر چند ممکن است آرزوی اتحاد کامل در سراسر عمر باقی بماند، یک برنامه متضاد دیگر را می‌توان طراحی کرد که بر محور رد هرگونه اشتیاق نسبت به اتحاد مادرانه از دست رفته متمرکز است. کودک به جای آرزوی اتحاد، جویای غلبه بر درد فراق است و این امر از طریق ابراز وجود در برابر مادر و هر آنچه او نماینده آن است و از طریق رد هر نوع وابستگی به او حاصل می‌شود. شگفت آن‌که به این ترتیب درد فراق با جدایی قاطعانه‌تری تسکین می‌یابد. جدایی‌ای که این بار «انتخاب شده» و جسورانه دنبال شده است. در این صورت، جدایی نه درماندگی حاصل از نبودن پیوند میان خود و مادر، بلکه استقلال است.

یک شیوه ابراز وجود، در سودای پدر خود شدن است، «دوباره زادن» خود، ایفای نقش پدر فعال، نه کودک منفعل و درمانده. این تصور از «تولد دوباره» و «پدری دوباره» خود، هم در نظام فرویدی ظاهر می‌شود و هم در ساختارهای مربوط به روابط اشیا. راس با استفاده از دریافت وینیکت از «شیء انتقالی» (پتو، اسباب‌بازی یا عروسکی که به سازگار شدن کودک با روند جدایی از مادر و تفوق نهایی بر آن کمک می‌کند)، می‌گوید که چنین اشیایی به نحو نمادین نقش خود کودک را بازی می‌کنند. کودک با سرزنش کردن و در آغوش گرفتن شیء، نقش والد و فرزند خود بودن را بازی می‌کند. این والد خود بودن به کودک امکان می‌دهد که خود را کمتر در حمایت بی‌ثبات مادر و بیشتر تحت سلطه سرنوشت خود بداند. نورمن براون که در نظامی فرویدی تر کار می‌کند،

فراهم می‌آورد.

### گریز قرن هفدهم از مؤنث

«قتل» فلسفی زمین زنده مؤنث که در بخش گذشته به عنوان واکنش و شکل‌دهی به زوال وحدت خود و عالم در پایان قرون وسطی مطالعه شد، باید در زمینه مسائل دیگر در سیاست جنسیت قرن شانزدهم و هفدهم، قرار گیرد. به لطف تحقیقات تاریخی کسانی چون کارولین مرچنت، بریان ایزلا، باربارا ارنریچ، دیر درانگلیش و آدرین ریچ توانسته‌ایم از ۱۵۵۰ تا ۱۶۵۰ را قری به ویژه زن‌گریز بشناسیم. به خصوص مسئله‌ای که در این مقطع زمانی به صورت دل‌نگرانی واقعی درباره قدرت طبیعی و رام‌نشده زاینده‌ی زنانه و تلاش برای مهار شدید آن از جنبه فرهنگی، پدیدار شد، (به مدد این تحقیقات) روشن شده است.

کابوس قدرت مؤنث بر تولید مثل و تولد در سراسر این دوره جریان داشت. *Malleus Maleficarum*، کتابچه رسمی تعقیب ساحران نوشته کریمر واسپرنگر، «ساحره‌ها» را به انواع جرم‌های قابل تصور طبیعی و فوق طبیعی در مورد آبستنی و تولد متهم می‌کرد. کمی جمعیت و سقط جنین ناخواسته به ساحران منسوب می‌شد. آنان هم به «تمایل کردن مردان به شهوترانی» متهم می‌شدند و هم به ایجاد سترونی در مردان و زنان....



چنین توهمات محدود به اقلیت متعصب نبود. در گروه عالمان [هم] تصویر ساحره لجوج وحشی شرور را می‌یابیم که بر طبیعت خلاق منطبق شده و نیز کاوش‌های علمی را که همان‌طور که مرچنت می‌گوید به نحو استعاری به محاکمه ساحره‌ها تشبیه می‌شود (۱۶۹-۱۷۰). دانشمندان تصور می‌کنند «رازهای» طبیعت رندانه و مزورانه از آنان «مخفی» شده است (ایزلا، ۲۱۴). ماده که در تیمایوس پذیرنده مستعمل صورت‌های

تمایل اودیپی به تملک «جنسی» مادر را، سودای «پدر خود شدن» (نه فرزند درمانده مادر بودن) تعبیر می‌کند (۱۲۷). در این مورد، فعال بودن جنسی (بلکه سودای آن) وسیله‌ای می‌شود برای انکار انفعال واقعی ناشی از زاده شدن و انتقال از آن وضع اصیل اتحاد، به «جسمی با نیروهای محدود در زمان و مکانی که [آدمی] هرگز برنگزیده» (دوبووار، ص ۱۴۶). و دستخوش اراده مادر که حال بیگانه است. مادر هم چنان «دیگری» است، اما این دیگر افسار قدرتش در دست اراده کودک است. به این ترتیب جبران درد فراق مزایای خاص آن است: امکان تفوق و نظارت بر آن که آدمی وابسته به اوست... تصورات مشهور بیکن درباره تجاوز و غلبه خشونت‌آمیز بر طبیعت لجوج سرکش... مسلماً معنای روانی و فرهنگی تازه‌ای پدید می‌آورد. حال می‌توان برنامه رندانه تر دکارت را برای شروع دوباره از راه ابطال دوره کودکی حقیقی (که در طی آن آدمی غرق در جسم و طبیعت بود) و خلق (دوباره) عالمی که در آن جدایی مطلق (هم از جنبه شناخت و هم از لحاظ وجود) از جسم و طبیعت، کلید نظارت است و نه منشأ اضطراب، سودای «پدر خود شدن» در سطحی بسیار نمادین اما عمیق دانست. گسستن رشته‌های ارگانیک خود و عالم - که دیدیم در آغاز از حیث شناخت، بیگانگی و فاصله افتادن میان خود و عالم دانسته شد، این بار به یاری بشر در مقام مهندس و معمار این جدایی، دوباره مقرر شده است. با «تولد دوباره» دکارتی، نظریه «مذکر» تازه‌ای درباره شناخت عرضه شده است که در آن جدایی از طبیعت، به لحاظ شناخت، ارزش مثبت دارد. و حال عالمی نوساخته شده، عالمی که در آن هر نوع زاینده‌ی و آفرینندگی به تسخیر خدا، پدر روحانی و نه «تن» مؤنث عالم، درمی‌آید. با همان حرکت استادانه - مانعة‌الجمع بودن امر روحانی و امر جسمانی - زمین مؤنث سابق به ماده ساکن تبدیل می‌شود و عینیت علم تضمین می‌گردد.

«او»، «آن» می‌شود و «آن» را می‌توان فهم و مهار کرد. و البته نه از راه «همدلی» که به واسطه خود «عینیت» آن. در عین حال، جراحی جدایی از طریق انکار این که روزی اتحادی در کار «بود» التیام یافته است: نزد مکانیست‌ها، به خلاف دان<sup>۱۱</sup>، روح - عالم مؤنث نمرده، بلکه عالم مرده است. دلیلی برای ماتم گرفتن و سوگواری نیست. در واقع اضطراب تازه‌ای در عرصه شناخت زنده شده است، اضطرابی که نه به سبب فقدان که به جهت «خاطره» یا نشانه آن اتحاد است؛ واکنش «همدلانه» و ارتباطی و جسمانی، عینیت را می‌پوشاند، همدلی با طبیعت، دریاچه ذهن را گل‌آلود می‌کند. اکنون، «دیگری بودن» طبیعت، آن چیزی است که امکان شناخت طبیعت را



انتظام بخش و شکل دهنده است. نزد بیکن به «هرجایی ای» با «حرص و میل به انحلال عالم و پس رفتن به هاویه قدیم» تبدیل می شود و بنابراین باید «مقید گردد و تحت نظم درآید.» (مرچنت، ۱۷۱). زهدان طبیعت نیز (سخنان ملانی کلین در این باره جالب است) دیگر مادر خیر نیست، بلکه محتر فلزات و کانی های ارزشمند است که باید «کاوش» و «کشف» شود (مرچنت، ۱۶۹-۱۷۰).

همین محاکمه ساحره ها بود که - به یاری انتقال تدریجی فرایند تولد و سلامت به مردان - عملاً فنون درمان قابله های مؤنث را نابود کرد. تغییرات حاصله در مامایی که زنان را در روند تولد منفعّل و وابسته کرد، موجب یکی دانستن تولد با قوه بی نظمی و نیاز به مهار شدید مذکر شد، چنان که بیکن خود طبیعت را با این قوه یکی دانسته بود... ایدئولوژی زن حریص سیری ناپذیر شاید منحصر به قرن شانزدهم و هفدهم نباشد. اما همیشه هم در تاریخ ظهور نداشته است، از نیمه دوم قرن نوزدهم، علم طب اعلام کرد که زنان طبیعتاً منفعّل اند و «چندان نگران احساس جنسی از هر نوع نیستند» (وکیلوس، ۸۲). پترگای می گوید این توهم طبی، واکنش - شکل دهی بود به «حس فراگیر در خطر بودن مردانگی» در آن عصر، که آشفتگی های خاص اجتماعی در روابط دو جنس و خانواده، آن را پدید آورده بود. من هم به پیروی از همین طریق می گویم که تغییرات عمده در نظریه علمی قرن

زنی نباشد» (ایزلا، ۴۹). زن که حتی نقش محدودش در سنت ارسطویی، یعنی فراهم کردن ماده زنده - که با صورت نطفه مذکر شکل می گیرد و در جنین ثمر می دهد - انکار و صرفاً تبدیل شد به جایی برای منزل دادن و پرورش موقت بشر از قبل شکل گرفته که در آغاز خدا در صلب آدم جا داد و در طی زمان بین همه انبای او تقسیم شد.

جملگی اینها فقط بررسی سطحی آثاری است که در دهه گذشته کاملاً گسترش یافت. هرچند حتی این ارزیابی مختصر نمونه های قابل توجهی را آشکار می کند. می بینیم که از جنبه نظری، ماشینی کردن طبیعت «هرجایی» ماده را «رام کرد» (و استثمار طبیعت را مجاز شمرد)، و از جنبه علمی نیز فلسفه تجربی بیکن همان تأثیر را داشت. نظریه مکانیست ها درباره تولید مثل، با موفقیت هر نقش فعال و خلاق را برای زنان در روند لقاح و بارداری حذف کرد و نظارت فعال بر تولید مثل و تولد، با محاکمه ساحران و تأسیس طب مذکر از دست زنان بیرون آورده شد.

این غلیان ترس از زایندهی زن را چه چیز می تواند توضیح بدهد؟ بی شک عوامل بسیاری - اقتصادی و سیاسی و نهادی - مؤثرند. اما سخن من این است که مضامین «زایمان» و «اضطراب جدایی» مورد بحث در این تحقیق، می توانند زمینه روانی - فرهنگی این زن گریزی قرن هفدهم را به روشنی نشان دهند.

فرهنگ مورد بحث، در پی زوال نظام فکری و نوع تصورات قرون وسطایی، عالمی را که در آن بشر می توانست با حس یگانگی و پیوند میان همه چیز پرورش یابد، از دست داده بود. جهان بی کران نو، خانه ای سرد بود و «اراده ای بیگانه» که انسان به شدت از آن احساس جدایی می کرد. او نه فقط «دیگری» بود، بلکه دیگری لاجوج و مهار ناشدنی می نمود. در طی سال های ۱۵۵۰ تا ۱۶۵۰ - قرن که بدترین قحط سالی تاریخ، جنگ های وحشیانه و طاعون و فقر خانمانسوز را پدید آورد، تصور بیکن از طبیعت خبیث سرکش، توهمی بی اساس نبود. از این مهم تر، سنگدلی عالم، دیگر با احساس قرون وسطایی قدیمی عدالت ارگانیکی، پذیرفتنی و خوشایند نمی شد، یعنی عدالت در حد کل ای که هویت آدمی با آن درمی آمیخت و، با آن که شاید کاملاً معقول نبود، کمابیش قابل اعتماد بود. حال دیگر وحدت ارگانیکی در میان نبود، تنها «من» بود و «او» - «او» بی پیش بینی نشدنی و علی الظاهر مستبد که افعالش با هیچ یک از شیوه های «همدلانه» قدیمی نمی توانست فهم شود.

«او» دیگری است. و «دیگری بودن» خود هولناک است، خاصه دیگری بودن مؤنث، که نیروهای همواره

## برنامه ای که هم به علم تجربی

و هم به «اصالت عقل» منتهی می شد، برای رام کردن جهان مؤنث بود. علم تجربی این کار را از طریق هجوم خشونت آمیز و تجاوز به «رازهای» او انجام داد

هفدهم راجع به تولید مثل، کارکردی شبیه این داشت، هر چند در واکنش به خطرات و آشفتگی هایی از نوع دیگر بود.

مرکز خیال پردازی های قرن هفدهم درباره انفعال مؤنث، نه خصوصیات جنسی که زایندهی بود. نظریه مکانیستی در تولید مثل (برایان ایزلا به طعنه می گوید: «خوشبختانه») در توصیف های «علمی» لقاح و بارداری موجب شد که «دیگر اصلاً ضرورتی برای توسل به هیچ

برای مردان اسرارآمیز و یادآور معمای خود وجود بوده است. مؤنث چونان عالم بی‌کران که هر آن ممکن است فرد را چون ذره‌ای در خود فرو ببرد، با ضرب‌آهنگ‌های غریبش - که از دیرباز قرابت‌های مهمشان با ضرب‌آهنگ‌های عالم طبیعت (که حال بیگانه است) تصدیق شده، یادآور آن است که تا چه حد از دسترس مرد به دور است.

همان‌طور که دوروتی دینرستین می‌گوید «تجسد اثیری» آنچه برای مردان، «اسرارآمیز» و نیرومند و غیرخود می‌نماید، «جسم بارور زن» است (۱۲۵). به نظر کلین مسلماً جسم مادر نیز این معانی را برای نوزاد دارد. اگر حق با دینرستین باشد، زنان - خاصه مادران که «نماینده اصلی عالم طبیعت‌اند» و برای نوزاد عملاً از آن جدانشدنی‌اند - همواره هدف‌های مناسبی برای خشم بزرگسالان نسبت به طبیعت‌اند. شرح بسیار نظری دینرستین را یافته‌های بین فرهنگی پگی ریوز سندی حمایت می‌کند، بر اساس این یافته‌ها در دوره‌های آشوب فرهنگی و فشار محیطی، سلطه اجتماعی مردان - به خصوص بر زاینده‌گی زنان - اوج می‌گیرد (۱۷۲-۱۸۴). در قرن هفدهم که جهان به دیده ادبی آشکارتر از قبل «جز خود» می‌نمود و بلهوس‌تر و ویرانگرتر ظاهر می‌شد، هم معمای کیهان و هم معمای مؤنث، به راه حلی قطعی‌تر از آن که لازمه دیدگاه جهان ارگانیک بود، نیاز داشت.

برنامه‌ای که هم به علم تجربی و هم به «اصالت عقل» منتهی می‌شد، برای رام کردن جهان مؤنث بود. علم تجربی این کار را از طریق هجوم خشونت‌آمیز و تجاوز به «رازهای» او انجام داد. اصالت عقل چنان که می‌دانیم، عالم مؤنث را با خنثی کردن سرزندگی به نحو فلسفی رام کرد. سترونی ماده نیز شور دوباره بشر به فتح طبیعت را (در این مورد از طریق شناخت نه به زور) تضمین کرد. هرچند تفوق مؤنث به سادگی با ابزار فلسفی در بند مرد نمی‌شد و این برنامه به ابزارهای بی‌واسطه‌تر و عینی‌تر «خنثی‌سازی» نیاز داشت. در این اوضاع و احوال است که محاکمه سحرها و انتقال فرایند تولید مثل و زایمان به طبیبان مذکر را می‌توان - صرف نظر از علل اجتماعی و سیاسی آن - دارای بعد روانی و فرهنگی عمیقی نیز دانست.

### بازاندیشی درباره مؤنث در عصر حاضر

در این بخش به ظهور و بازاندیشی ابعاد شناختی و اخلاقی «طرز تفکری دیگر» در این اواخر و در محافل علمی می‌پردازم. این طرز فکر که نویسندگان نیز همانند نویسندگان سنتی آن را مرتبط با امر می‌دانند (مثلاً کارول

گیلیگان، سارا رادیک، نانسی چودورو)، مدعی بنیادی طبیعی برای شناخت است که نه بر مبنای جدایی و فاصله بلکه بر اساس آنچه «همدلی» خوانده‌ام، قرار دارد: بر اساس نزدیکی و پیوستگی و همناوی. این طرز فکر، علت عمده نقص در فهم را نه آشفته شدن مرزها، بلکه ناتوانی از ارتباط می‌داند.

در قرن هفدهم وقتی پاراسلسوس تصور کیمیاگرانه از شناخت - یعنی امری که درآمیزنده ذهن و طبیعت است -

## کارول گیلیگان وصف کرده که

### چگونه این تفاوت‌های مربوط به رشد

### در مردان و زنان موجب تفاوت در ارزیابی

### جدایی و استقلال، و به همین نسبت، موجب

### تصورات متفاوت درباره اخلاق می‌شود

را شکل می‌داد، سرشت مؤنث این آرمان برایش نوعی استعاره بود هم‌چنان که آرمان متضاد بیکن، یعنی دانش مردانه و مذکر، چنین بود. در نیمه دوم قرن ما که بیشتر متوجه جامعه‌شناسی بود، خود زنان - نه اصل مؤنث انتزاعی - را صاحب طرح بدیل ارزش‌ها یعنی طرح «همدلانه» شناختند. به خصوص تحقیقات چودورو و گیلیگان نشان داده که مواجهه با وقایع و فهم آنها در مردان و زنان (ضمن تأکید بر این که در یک ساختار فرهنگی مشخص رشد کرده باشند)، متفاوت به نظر می‌رسد. محور تفاوت‌های کلیدی، دریافت‌های متفاوت از رابطه خود/عالم و خود/دیگری است: «دختران با شالوده‌ای برای حس همدلی شکل می‌گیرند که به صورت نخستین تعریف آنان از خود درمی‌آید، اما پسران آن‌گونه شکل نمی‌گیرند. دختران با شالوده‌ای قوی‌تر برای درک نیازها و احساسات دیگری هم‌چون نیازهای خود (با تصور این‌که نیازها و احساسات دیگری از آن خود ماست) شکل می‌گیرند... دختران به تدریج کمتر از پسران خود را متفاوت با شیء/عالم خارجی و بیشتر پیوسته و مرتبط با آن، و به همان میزان به شکل متفاوتی متوجه به شیء/عالم درونی خود حس می‌کنند.»

کارول گیلیگان وصف کرده که چگونه این تفاوت‌های مربوط به رشد، در مردان و زنان موجب تفاوت در ارزیابی جدایی و استقلال، و به همین نسبت، موجب تصورات

م تفاوت درباره اخلاق می‌شود.

هرگونه ارتباط میان جنسیت و نوع ادراک، اسطوره‌ای ارتجاعی و فاقد ارزش تبیینی است. چرا که تقسیم‌کار جنسی در خانواده عصر جدید در واقع تقریباً همواره تفاوت‌های ادراکی و عاطفی مهمی را مطابق با مرزهای جنسیتی ایجاد می‌کند. اهمیت محوری اثر چودورو در این است که نشان داده پسران مثل دکارتی‌ها به رشد دانش برای آزمون عالم‌گرایی دارند، حال آن‌که دختران این گونه نیستند، و علت این امر نه زیست‌شناسی و ساخت بدن و «طبیعت» که بی‌تناسبی رشد [دو جنس] است. اما بسیار اهمیت دارد که محققان فمینیستی مثل چودورو صریح‌تر و قاطعانه‌تر بر این امر تأکید دارند که مؤلفه‌هایی از ساختار اجتماعی را وصف می‌کنند که مشخصه بعضی (نه همه) انواع خاص نظام جنسیت است نه دوگانگی‌های قالبی طبیعت «جاودانه مؤنث» و «ذاتاً مذکر». انشعاب کنونی فمینیست‌ها تا حد زیادی مبتنی بر فقدان وضوح و فهم این تمایز است. این امر ناگواری است چرا که تأکید جامعه‌شناسانه و فهم جنسیت به مثابه ساختاری اجتماعی، اختلافی اساسی است میان بازاندیشی «مؤنث» نزد فمینیست‌های معاصر، عقیده به برتری اخلاقی زنان در قرن نوزدهم. این دو اخیراً بسیار با هم درآمیخته‌اند. اختلافی باز هم اساسی‌تر میان فمینیسم قرن نوزدهم و قرن بیستم، عبارت است از تأکید فمینیست‌های معاصر بر نقص هر نوع اخلاق یا عقلانیت - «مؤنث» یا «مذکر» - که فقط با یک شیوه و بدون استفاده از تدابیر و چشم‌انداز نوع دیگر عمل می‌کند. ستایش ذوق و اخلاق آشکارا مؤنث در قرن نوزدهم در خدمت تفکر مذکر محض بود ضمن اینکه تأکید داشت هر حوزه نسبت به حوزه دیگر متمایز و تداخل‌ناپذیر می‌ماند. البته این همان چیزی بود که با مذکر شدن تفکر در قرن هفدهم به انجام رسیده بود. طرد و جوه مؤنث دانستن نه از فرهنگ به طور کلی بلکه از عرصه علم و فلسفه که عینیت و خلوص‌شان باید تضمین می‌شد. خوب جلوه‌دادن «مؤنث» درون جایگاه «خاص خود»، جانشین تفکر دکارتی نیست زیرا مدعی است که مؤنث شأن «مناسب» (خانگی) دارد. فقط با تثبیت اقتدار علمی و فلسفی دیگر و جوه دانستن در عرصه عمومی (و نه تجلیل بی‌جای جایگاه زنان در روابط خانوادگی آنان)، جانشین حقیقی تفکر دکارتی را خواهیم یافت.

### فمینیسم، گرایش «نهفته» در فلسفه

امروز به آرمان‌های دکارت در فلسفه حمله می‌کنند و فیلسوفانی که با آن آرمان‌ها - چه به صورت تحلیلی و چه به صورت پدیدارشناسانه - موافقت دارند، در موضع دفاع‌اند. [غلبه دیدگاه دکارتی بر فلسفه بسیار بوده و از این رو زوال دکارت‌گرایی را به «مرگ فلسفه» تعبیر کرده‌اند و

نسبت نحوه ادراک با جنسیت فی‌نفسه چیز تازه‌ای نیست. آن را در اساطیر قدیم، در روان‌شناسی کهن الگویی، در نوشته‌های فلسفی و علمی، در بسیاری از تصورات قالبی رایج و دیرین درباره مرد و زن (مثلاً این که زنان شهودی‌تر و مردان منطقی‌ترند و مانند اینها)، می‌یابیم. در نیمه دوم قرن نوزدهم، هم فمینیست‌ها و هم سنتی‌ها از نوعی حساسیت اخلاقی که به طرز بارزی

### در کندوکاو فمینیست‌های متأخر

در جنسیت و نحوه ادراک، آنچه تازه است تأکید (مشخصاً مدرن) آنهاست بر اینکه جنسیت ساختاری اجتماعی است نه امر مسلم زیستی یا وجودی

مؤنث بود، تجلیل می‌کردند. در کندوکاو فمینیست‌های متأخر در جنسیت و نحوه ادراک، آنچه تازه است تأکید (مشخصاً مدرن) آنهاست بر اینکه جنسیت ساختاری اجتماعی است نه امر مسلم زیستی یا وجودی. آنها می‌گویند این‌که مردان و زنان به انحاء گوناگون می‌اندیشند، به سبب جنسیت‌هایی که لاجرم مظهر اصل‌های مردانه و زنانه وجود باشد نیست، بلکه به سبب جنسیت‌هایی است که متفاوت تربیت شده‌اند و توانایی‌های اجتماعی متفاوتی را به دست آورده‌اند و مواضع قدرت بسیار متفاوتی را در بیشتر فرهنگ‌ها اشغال می‌کنند. نانسی چودورو از معیاری روان‌کاوانه استفاده می‌کند و منشأ این تفاوت‌ها را در تفاوت آن میزان تفرّد از مادر که از پسران و دختران خواسته می‌شود، می‌جوید.

ارزیابی ماهیت تاریخی الگوی مذکر شناخت که «صدای متفاوت» امر مؤنث اغلب با آن مغایر بوده است، تأکید می‌کند بر این که بروز و ظهور این چشم‌اندازهای مربوط به جنسیت در مردان و زنان، پدیده‌ای فرهنگی است نه زیستی. فرهنگ‌هایی بوده‌اند که در آنها (از اصطلاحات خودمان استفاده می‌کنم نه حتماً اصطلاحات این فرهنگ‌ها) مردان بیشتر «شبهه زنان» می‌اندیشند و شاید در آینده نیز روزگاری چنین شود. در عصر خود ما بسیاری زنان ممکن است هر چه بیشتر به اندیشیدن «شبهه مردان» بگرایند. اما حاصل سخن این نیست که



اصالت تاریخ است که از دهه ۱۹۶۰ در حال شتاب گرفتن بوده‌اند.

خود این جریان‌ها را نهضت‌های «آزادی‌بخش» متعدد آن دهه به راه انداخته بودند. در این جریان‌ها شباهتی با دورهٔ رنسانس هست: توجه دوبارهٔ فرهنگی به کثرت چشم‌اندازهای ممکن بشر و نقش فرهنگ در شکل دادن به آن چشم‌اندازها. اما در عصر ما این توجه دوباره در زمینهٔ شناسایی نه صرفاً «دیگری» کشف نشده بلکه دیگری «سرکوب شده» رخ داده است.

زنان و رنگین پوستان و گروه‌های نژادی و ملی مختلف، فرهنگ را واداشته‌اند تا دوباره نه فقط تنوع را (چنان که در فرهنگ رنسانس رخ داد) بلکه عواملی را که بر تنوع نقاب می‌زنند، نقادانه بررسی کند. آنچه «غالب» می‌نماید از همین رو در معرض تردید قرار می‌گیرد: در چشم‌اندازهای دیگری که این امر غالب مشروع‌شان را انکار کرده و در شرایط تاریخی و سیاسی خود این غلبه لابد حکایتی پنهان است.

علم اخلاق و نظریهٔ شناخت فمینیستی امروزه با استفاده از سنت اصالت تاریخ در بحث شناخت، تفکر روان‌کاوانه، فعالیت سیاسی برای حقوق زنان، نمایندگی و مشارکت زنان در فعالیت فرهنگی، از مهم‌ترین عوامل توسعهٔ کانون و سرمشق (پارادایم) مابعد دکارتی به نظر می‌رسد. پرده برداشتن فمینیست‌ها از تعصبات جنسی در

بسیاری از مباحث کنونی در میان فیلسوفان با این اصطلاحات مطرح شده است. اما اگر مرگی باشد مرگ قاعدهٔ عقلی یک نمونهٔ خاص شناخت و واقعیت است. برای فیلسوفانی که با این قاعده پرورده شده‌اند و آموخته‌اند که فلسفه را با آن یکی بدانند، ممکن است پایان آن نشانهٔ «ختم فلسفه» باشد. اما در حقیقت فلسفه همواره به زبان‌های بسیاری سخن گفته (هر چند گوش «ناظر فرهنگی» دکارت کمتر شنوای آنها بوده) که بعضی‌شان امروزه احیا و نوسازی شده‌اند. مهم‌تر این که آواهای تازه از آن گروه‌هایی است که فلسفه را به شکل سنتی از الگوهای غالب خود طرد کرده‌اند و حال شیوه‌های احیای فلسفه را نشان می‌دهند. این حقایق و ارزش‌ها در دورهٔ دکارتی حیاتی پنهانی داشته‌اند و حال سر بی‌می‌آورند تا داد خود را از فرهنگ بستانند.

درک درست این ظهور میسر نمی‌شود مگر این که آن را در برابر اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی چند دههٔ گذشته ببینیم. فیلسوفان شاید گمان کنند که نقادی و خودسنجی شایعی که امروز فلسفه به آن مشغول است، با انتشار «فلسفه و آیین طبیعت» ریچارد رورتی آغاز شده، اما (شاید رورتی اولین کسی باید که اذعان کند)، تأثیر این کتاب تا حد زیادی به سبب تبلور به موقع جریان‌های

### ارزیابی ماهیت تاریخی الگوی مذکر

شناخت که «صدای متفاوت» امر مؤنث اغلب

با آن مغایر بوده است، تأکید می‌کند بر این که

بروز و ظهور این چشم‌اندازهای مربوط به

جنسیت در مردان و زنان، پدیده‌ای

فرهنگی است نه زیستی

تصورات غربی غالب ما از علم و اخلاق - یعنی افشای این که تاریخ بسط این تصورات، عینک‌هایی که عالم را از پس آن می‌دیدند، روش‌ها و مسائل مهم‌شان، قطعاً با این امر شکل گرفته که مردان بوده‌اند که مسیر خود را تعیین کرده‌اند - برای بسیاری فیلسوفان مذکر عصر ما، وقوف و درک تکان دهنده‌ای بوده است.

نظریهٔ فمینیستی تحت تأثیرگیلیگان و چودور و هاردینگ و کلر، در یکی دانستن عقلانیت و خرد و «تفکر

خوب» و امثالهم با شیوه‌های مذکر بی‌طرفی و وضوح در طول تاریخ، با روشی خاص تردید کرده و نمونه‌های بدیل رهیافت‌های تازه‌تر و انسانی‌تر و امیدبخش‌تری را به علم و اخلاق عرضه داشته است.

بروز این پدیده، منحصر به نوشته‌های صریحاً فمینیستی نیست. اساس بسیاری از «پارادایم‌های جدید» که در طغیان اخیر ادبیات بر ضد مدرنیته و علم مدرن مطرح شده‌اند، جانشین‌های مبتنی بر هم‌نوایی و مشارکت برای تفکر دکارتی است (به ویژه بنگرید به برمن و کاپرا). در فلسفه نیز انبوهی از بررسی‌های دوباره «مسائل» سنتی بحث شناخت، از قبیل نسبی‌باوری و اصالت چشم‌انداز و نقش عواطف و جسم در شناخت و امکان بنیادهای نهایی، گویی چشم‌انداز مؤنث را از در عقب به داخل آورده است. فیلسوفان به رغم نداشتن التزام صریح به فمینیسم یا «امر مؤنث» در اعترافی (بسیار دیر هنگام) به محدودیت‌های الگوی مذکر دکارتی، سهم می‌شوند و وقوف می‌یابند که این الگو بخش اعظم فلسفه جدید را چه سخت در مشب خود داشته است.

منظور این نیست که بی‌طرفی و وضوح و دقت دیگر ارزش چندانی در فرایند فهم نخواهد داشت بلکه فرهنگ ما به درک دوباره شأن و منزلت آنچه دکارت بدان بی‌اعتنا بود، نیاز دارد.

این ارزیابی دوباره دکارت تا به حال گرایشی

### اساس بسیاری از «پارادایم‌های جدید»

که در طغیان اخیر ادبیات بر ضد مدرنیته و علم

مدرن مطرح شده‌اند، جانشین‌های مبتنی بر

هم‌نوایی و مشارکت برای تفکر دکارتی است

همیشگی - هرچند «نهفته» - در تاریخ فلسفه بوده است. قول لایبنیتس که هر مُثَد به شیوه خود «آیین» طبیعت است، اصراً هیوم بر اینکه «عقل اسیر انفعالات است و باید باشد» شاید مهم‌تر از همه اینها افشاگری کانت که خود عینیت حاصل ساختار وجودی بشر است، درهای بسیاری را گشود که حال وقتی دوباره می‌نگریم آغازهایی نقادانه می‌نمایند.

مثلاً هیوم را به سبب اعتراض نقادانه به این تصور

دکارتی که عقل می‌تواند و باید قلمرو «پاک» از آلودگی عاطفه و غریزه و اراده و احساس و ارزش باشد، اکنون می‌توان به حق در کنار نیچه و شلر و پیرس و دیویی و جیمز و وایتهد و - بعدتر - رابرت نویل جای داد. در این اعتراض هم بسط انسان‌شناختی «طبیعت‌گرایی» آرمان‌های دکارتی دقت و قطعیت و بی‌طرفی (نیچه و شلر و دیویی و جیمز) را می‌بینیم و هم مابعدالطبیعه‌ای مکمل (پیرس و وایتهد و نویل) را که در آن «مبهم بودن» و نیز خاص بودن و موقتی بودن و ارزش، ضروری تفکر دانسته شده، گرامی داشته می‌شوند.

کانت با تأکید بر سرشت فعال و سازنده ادراک، این تصور دکارتی را که آنچه را در عالم هست ذهن بازمی‌نماید و دانشمندان «قوائت می‌کنند»، تضعیف کرد. البته عالم کانتی استعلایی است و آغاز و انجام «ساختمان‌گرایی» کانت، مانند فکر غالب در دوره روشنگری، با تصور قانون عام است. که در این مورد عبارت است از ضروریات اساسی و غیرتاریخی «شناخت‌پذیری» که مقولات آنها را نشان می‌دهند. اما شگفت این است که انقلاب کپرنیکی در اندیشه با تأیید فعال بودن ذهن شناسا راه را بر فهمی تاریخی‌تر و متنی‌تر از دانستن می‌گشاید. حال نه معلوم که عالم تحت بازرسی دقیق قرار می‌گیرد - و نه آن‌گونه که دکارت عالم را در جست‌وجوی آن عناصر آلوده‌ای که باید ادراک از آنها پاک شود، تفتیش می‌کرد - بلکه به قول نیچه در جست‌وجوی «عوامل فعال و مفسری که از طریق آنها دیدن صرف تبدیل می‌شود به دیدن چیزی». فرض دیده‌ای درونی که گمان می‌رود این عوامل در آن نیست، پوچ و بی‌معناست. سرمشق پارادایم فکر مدرن را می‌توان شکل دادن به تعینات تاریخی و فرهنگی چیزی دانست که نیچه چشم‌انداز می‌خواند. مقولات نظری عمده این پارادایم را به شیوه‌های متعدد بیرون کشیده‌اند: «انسان‌شناسی فلسفی» ماکس شلر، کارهای کارل مانهایم درباره ایدئولوژی و ماتریالیسم دیالکتیک اولیه کارل مارکس (که البته در مباحث شناخت در درجه اول مورد توجه نبوده است). با این حال مارکس به سبب تأکید بر تاریخی بودن کل فعالیت‌ها و افکار بشر و «آگاهی کاذب» گاهگاهی ماز این امر، مهم‌ترین فیلسوف در توسعه اصالت تاریخ جدید است. مارکس بود که ورق را به زیان‌گری برگرداند و به تشکیک در تمامی تصوراتی که مدعی عرضه و جوه کلی و بنیادی و ذاتی یا طبیعی واقعیت‌اند، یاری رساند. آرمان دکارتی وجود ناظر بی‌طرف و کاملاً خنثی را نوعی گیجی و سردرگمی دانسته‌اند و آرمان‌های عینیت مطلق و بنیادهای نهایی را آزمون‌های تاریخی ضروری شمرده‌اند. در دوره جدید با بررسی‌های مارکسیست‌ها و

Easley, Brian. *Witch - hunting, Magic and the New Philosophy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1980.

و ...

#### پی‌نوشت:

۱. این نوشته گزیده‌ای است از فصل ششم کتاب بوردو با این مشخصات:

*Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture* (Albany: State University of New York Press, 1987)

2. Susan Bordo

۳. گفتار در روش، بخش دوم (ترجمه محمدعلی فروغی)

4. *tabula rasa* (لوح سفید)

5. *res cogitance*

6. *res extensa*

۷. مطابق همین تصور را در سنت خود نیز داریم، مثلاً در رسائل «اخوان الصفا» آمده است: «عناصر چهارگانه را «امهات» گویند... و حیوان و نبات و معادن را «متولدات جزویات» گویند. و افلاک و سماوات را «آباء» نام نهادند.» (مجموع الحکمه، چاپ ایرج افشار و محمدتقی دانش پزوه، تهران ۱۳۷۵، ص ۱۶۳).

۸. فیلسوفان قرون وسطی بین طبیعت فعال و طبیعت منفعل *natura naturance, natura naturata* فرق می‌گذاشتند.

9. *res cogitances*

۱۰. *Da* به معنای «آن‌جا» ست، منظور این است که شیء حاضر است، مثل «*Da!*» (این‌جاست!)

۱۱. John Donne (۱۵۷۲ - ۱۶۳۱) انگلیسی، که در «تشریح عالم» مرگ همسرش را با اضمحلال عالم مرتبط می‌کند.



انسان‌شناسان و نظریه‌پردازان انتقادی و فمینیست‌ها و فیلسوفان علم و ساخت‌زدایان، «امور کلی» یکی پس از دیگری از اعتبار می‌افتند. در صحت دعاوی مختلف درباره ذات بشر و جنسیت بشر («طبیعی بودن» تنازع، «ضرورت» سرکوب جنسی، «زیستی» بودن تفاوت‌های جنسی) تردید شده است. رورتی و فوکو بحث کرده‌اند که ذهن و جنسیت اختراعات تاریخی‌اند و پاتریک هیلن نشان داده که بنیادی‌ترین تصورات ما از مکان، تاریخچه فرهنگی دارد.

هیچ یک از اینها نشانه پایان فلسفه نیست. هرچند به این معنا بوده است که امروز برای فیلسوفان دکارتی سخت دشوار است که آسوده بر سریر ناظر فرهنگی بنشینند و «بی‌طرفانه» قانون وضع کنند که «چگونه می‌توان به توافق عقلانی رسید و دیگران کجا به بیراهه رفته‌اند. آرمان خلوص مطلق فکر و اعتقاد به عالم واضح و متمایز - هر چند همراه با اعتراضاتی - کنار نهاده شده‌اند. بسیار زود است که بگوییم کدام نوع بازسازی فمینیستی یا انواع دیگر بازسازی بر بسط فلسفه، قطع نظر از حیات کلی فکری و سیاسی فرهنگ در آینده اثر خواهد داشت. اما آنچه واضح می‌نماید این است که جانشین‌های معقول تفکر دکارتی از خود ظلمات آن تفکر به درآمده‌اند. اگر، چنان که گفته‌ام، «گریز از مؤنث» موجب تولد آرمان‌های دکارتی شد، بازاندیشی مؤنث در عصر ما در عالمی که جانشین آنها خواهد شد، سهم زیادی دارد.

#### منابع:

- Aries, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social history of Family Life*. New York: Vintage, 1962.
- Berman, Morris. *The Re-enchantment of the World*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Bordo, Susan. "The Cultural Overseer and the Tragic Hero: Comedic and Feminist Perspectives on the Hubris of Philosophy" *Soundings*, LXV, No. 2, Summer 1982, pp. 181-205.
- Brown, Norman O. *Life Against Death*. New York: Random House, 1959.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point*. New York: Simon and Schuster, 1983.
- Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- "Family Structure and Feminine Personality." In *Woman, Culture and Society*, pp. 43-66. Ed. Michele Rosaldo and Louise Lamphere. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- de Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. New York: Alfred A. Knopf, 1957.
- Descartes. *Philosophical Works*. Vols I and II. Ed. Elizabeth Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Dinnerstein, Dorothy. *The Mermaid and the Minotaur*. New York: Harper and Row, 1977.