

فمینیسم و فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم

دکتر مرتضا مردیها

استادیار گروه فلسفه، دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

مقاله‌ی حاضر، با استفاده از یک مطالعه‌ی کیفی-مقایسه‌ی ژرفانگر، به بررسی ریشه‌های اگزیستانسیالیستی بعضی نوشته‌های فمینیستی میانه‌ی قرن بیستم، همچون آثار دو بووار، دیلی، رودر، بارتکی، و اتکینسون، می‌پردازد و مشابهت دغدغه‌ها و شیوه‌ها، یا به عبارت دیگر، هم‌سویی ارزش‌ها و روش‌های فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم و فمینیسم متفکران نام‌برده را نشان می‌دهد. مبنای نظری پژوهش حاضر بر این است که فمینیسم، بیش از آن که مکتبی تفسیری باشد، مکتبی تغییری و تابع ایدئولوژی‌های مختلفی است که برنامه‌ی تغییر داشته‌اند؛ بنا بر این شناخت و نقد روایت‌های مختلف فمینیسم، بدون یافتن و سنجیدن مکتب‌هایی که این روایات به آن‌ها متکی است، از عمق کافی برخوردار نخواهد بود. فرضیه‌ی پژوهش نیز بر آن است که یکی از مهم‌ترین این مکتب‌ها، اگزیستانسیالیسم است و فمینیسم اگزیستانسیالیستی، به عنوان مقدمه‌ی فمینیسم رادیکال، نیز همانند اصل فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، به دلیل جذابیت‌های این فلسفه اوج گرفت و به دلیل ناستواری‌ها و ناکارآمدی‌های آن دچار فتور شد.

واژگان کلیدی

فمینیسم؛ اگزیستانسیالیسم؛ خود/دیگری؛ زن/مرد؛

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم^۱، در ابتدا نقدی بود برای رد فلسفه‌ی که انسان را صرفاً از منظر موجودی دارای عقل مورد توجه قرار می‌داد، اما بعدها از طرح ساده‌ی این موضوع فراتر رفت و مبانی فلسفی نسبتاً پیچیده‌ی را برای پیش‌برد عقاید خود مطرح کرد، که مباحثی همچون خود^۲، دیگری^۳، بیگانگی فرد با خود^۴، تفاوت‌های ظریف میان ابعاد شخصیتی انسان، تمایل به یک حالت دوگانه‌ی تمایز از دیگران و تشبه به دیگران، توانایی انسان برای تغییر خود، و انتخاب به جای تقلید، تحت عناوین اختیار، انتخاب، و خودسازی، از مبانی مورد توجه آن بود. همین ایده‌ها مورد توجه بعضی فمینیست‌ها قرار گرفت و مبنای روایتی از این مکتب شد که مشکلات زنان را، به این دلیل که حساسیت و باخودبیگانگی انسان در تجربه‌ی زنان به شکلی شفاف‌تر خودنمایی می‌کند، در قالب مفاهیم خود، دیگری، باخودبیگانگی، و نظایر آن، بازسازی کرد.

در پژوهشی که خلاصه‌ی آن مقاله‌ی حاضر را تشکیل داده‌است، پژوهش‌گر، با استفاده از آرای فمینیست‌های الهام‌گرفته از اگزیستانسیالیسم، در پی بررسی ریشه‌های این فلسفه، انگیزه و شیوه‌ی به‌کارگیری، و نقد کلیات آن در آثار این نویسندگان است.

بنیان‌گذاران ایده‌ی اگزیستانس

در فرانسه‌ی اوایل قرن بیستم، تفسیری از فلسفه‌ی هگل^۵ ارائه شد که در بر گیرنده‌ی برداشتی جدید از انسان بود و آنان را موجوداتی می‌دانست که، بیش از آنچه گمان می‌رود، قادرند به هدفی که برای خود تعریف کرده‌اند برسند و آن را برآورده سازند. با این تعریف، انسان یک موجود بیولوژیک یا یک نوع زیست‌شناختی نیست، بلکه بیش‌تر، یک فرآیند یا یک نوع آگاهی است که برای درک خود، به عنوان فاعل شناخت، باید از آگاهی فراتر رود. «من آن‌گاه به راستی انسان ام که به‌رسمیت شناخته‌شدن انسانیت‌ام را از سوی انسان‌های دیگر، به بقای صرف زیست‌شناسی‌ام ترجیح دهم.» (ماتیوز^۶ ۱۳۷۸: ۱۶۶).

کرکگار^۷ دانمارکی، منتقد جدی هگل بود و با الهام از دغدغه‌ی اگزیستانسیالی انسان هگل، این موضوع را مورد بررسی انتقادی قرار داد. مهم‌ترین چیز برای کرکگار، به عنوان یک فردگرا، موجودیت منفرد بود و تلاش فکری-فلسفی او نیز متوجه هدایت همین موجودیت منفرد به سوی یک زندگی معنادار بود. وی با انکار یک راه حل جمعی برای

^۱ Existentialism

^۲ Self

^۳ Other

^۴ Alienation

^۵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

^۶ Matthews, Eric

^۷ Kierkegaard, Søren (Aabye) (1813-1855)



حل مشکلات وجودی، عقیده داشت که هر فرد باید به‌تنهایی راه خاص خود را برود و این مسئله که وجود بر ماهیت مقدم است و هر انسان با به‌دست‌آوردن آزادی و اختیار باید خودسازی کند، می‌تواند دست‌مایه‌ی ایده‌ی مهم اگزیستانسیالیستی باشد: «تنها طبایع پست، قانون اعمال‌شان را در مردمان دیگر می‌جویند و مقدمات اعمال‌شان را در بیرون از خود جست‌وجو می‌کنند.» (کرکگار ۱۳۸۰: ۷۱).

هرچند ابتدا کرکگار و هگل به صورتی محدود موضوع را طرح کرده‌بودند، اما این آموزه‌های هایدگر^۱ بود که سرچشمه‌ی فلسفه‌ی اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم شد و با این وجود که سایر متفکران اگزیستانس، به‌خصوص ژان پل سارتر^۲، شهرت بیشتری نزد عامه‌ی مردم یافتند و بیش از او در راه ترویج اندیشه‌های اصالت وجودی، در بیرون از چهاردیوار فلسفه‌ی دانشگاهی کوشیدند، ولی بی‌تردید استاد مسلم‌شان هایدگر بود و حتا عنوان مهم‌ترین کتاب فلسفی سارتر، *بودن و نیستی*^۳، که تلویحاً اشاره‌ی به هستی و زمان دارد، نیز حاکی از اذعان به تأثیر هایدگر بر او است (مگی^۴ ۱۳۷۲: ۴۱۵).

از نظر اگزیستانسیالیسم هایدگر، انسان فعلیت نیست، بلکه همواره در حال شکل گرفتن است و هیچ شکل او، شکل نهایی به حساب نمی‌آید. او همواره خودش را طراحی می‌کند، هرگز به آخر نمی‌رسد، و همواره توان‌مندی است. نادرست است که او را تا حد یک ابژه^۵ طبیعی فروکاهیم، زیرا امکان، در مورد انسان بارها مهم‌تر از فعلیت است (احمدی ۱۳۸۱: ۵۵۵). انسان—یا همان دازاین^۶—آزاد است. این آزادی به معنای اراده‌ی مطلقه و کیفیتی که انسان دارای آن باشد نیست، بلکه تعینی است که دازاین بر خود تحمیل می‌کند و بر اساس آن می‌تواند بگوید «من طرز بودن خود را انتخاب می‌کنم تا له یا علیه بعضی امکانات خود عمل کنم»، یا «من چه‌گونه هستی خود را انتخاب می‌کنم و به همین دلیل هم مسئول ام» (کوروز^۷ ۱۳۷۸: ۳۰). نکته‌ی مهم از منظر اگزیستانسیالیستی، گذر از یک گوهر^۸ یا ماهیت ثابت و مفروض برای انسان است. انسان قبل از این که به مرحله‌ی وجودی «من» برسد، دیگران وجود او را غصب کرده‌اند؛ بدین ترتیب، دازاین هر کس در کیفیت هستی دیگران مضمحل می‌شود و این استبداد «دیگری» است (بارت^۹ ۱۳۶۲: ۴۵). هایدگر انسان را به عنوان موجودی می‌شناسد و معرفی می‌کند که مهم‌ترین

^۱ Heidegger, Martin (1889–1976)

^۲ Sartre, Jean-Paul (1905–1980)

^۳ *Being and Nothingness* (1943)

^۴ Magee, Bryan

^۵ Object (Objet)

^۶ Dasein

^۷ Corvez, Maurice

^۸ Essence

^۹ Barret, William

خصوصیت اجتماعی آن در جهان، رودرویی با دیگران و جذب شدن درون این دیگران است. او می‌گوید: «این بودن یکی با دیگری، موجودیت و خودیت دازاین (یا همان انسان) را در بودن دیگران حل می‌کند و به این شکل، دیگران به عنوان چیزی قابل‌تمایز و صریح، به تدریج محو می‌شود.» (هایدگر ۱۹۶۲: ۱۲۶). سارتر هم در کتاب مشهور *بودن و نیستی* همین مسیر را دنبال کرد. او با تقسیم وجود انسان به دو بُعد «در خود»^۱ و «برای خود»^۲، اولی را محصول تصادف، نتیجه‌ی امور غیرارادی و غیراختیاری، و در نهایت بی‌ریشه دانست و دومی را مسیر تعالی، خلاق، رو به آینده، و بنابراین ریشه‌دار محسوب کرد. ریشه‌دار بودن بُعد دوم دقیقاً به معنای این است که آینده‌اش لوحی سفید است که باید با عمل آگاهانه‌ی خود روی آن نقش بکشد و به آن تحقق دهد؛ کاری که چندان آسان و یک‌نواخت نیست و از طریق جدالی دائمی (دیالکتیک^۳) میان این دو بعد وجودی انسان صورت می‌گیرد (سارتر ۱۹۶۶) و اصیل بودن بُعد اول در این است که به صرف آشکار شدن «دیگری» است که من در موقعیتی قرار می‌گیرم که خود را ابژه می‌بینم؛ زیرا به عنوان ابژه بر دیگری ظاهر می‌شوم (کمبر^۴ ۲۰۰۰: ۵۸).

در اگزیستانسیالیسم، دو عنصر خودآگاهی^۵ و فعالیت^۶، عناصر اصلی اند و آنچه به عنوان آزادی، محور این مکتب است، محصول این دو عنصر انگاشته می‌شود. «از نظر سارتر، آزاد بودن یعنی گرفتار بودن در مصیبتی تراژیک؛ یعنی جور نبودن با دنیایی که در آن هستیم و طرد و تبعید شدن به دلیل خمیره‌مان که موجود آزادی هستیم.» (باتلر^۷ ۱۳۸۲: ۱۱) و در بطن جوانان اگزیستانسیالیست نیز همین بیگانگی و بیزاری از سبک زندگی خشک و بی‌روح و تن دادن والدین‌شان به انقیاد هنجارهای دست‌وپاگیر اجتماعی نهفته بود (دیرکه^۸ ۱۳۸۱: ۳۸).

فمینیسم اگزیستانسیالیست^۹ — یا به تعبیر فریدن^{۱۰} اگزیستانسیالیسم فمینیست^{۱۱} — هم، این نگرش را پشتوانه‌ی عقاید زن‌باور خود قرار داد (فریدن ۱۹۹۸: ۴۸۹). «من» همان زن بود و «دیگری» مرد. مطابقت با معیارهای مردانه، تسلیم به «بودن» تلقی شد، و «شدن» چیزی نبود جز وداع با بودن بر وفق مذاق جامعه‌ی مردسالار.

¹ In Itself

² For Itself

³ Dialectic

⁴ Kamber, Richard

⁵ Consciousness

⁶ Action

⁷ Butler, Judith

⁸ Dirke, Sabine von

⁹ Existentialist Feminism

¹⁰ Freeden, Michael

¹¹ Feminist Existentialism



فمینیسم اگزیستانسیالیست

در حالی که فمینیسم لیبرال^۱ قرن نوزدهم به موفقیت‌هایی در مورد به زور وارد کردن اخلاقی زنان در حوزه‌ی عمومی به دست آورده بود (مک‌کینون^۲ ۱۹۸۷: ۳۳)، نوعی نارضایتی از روش‌های مبتنی بر فلسفه‌ی رایج لیبرالی مطرح شد، که پس از جنگ جهانی دوم خود را بروز داد. نوشته‌های *استن‌تون*^۳ و *گیل‌من*^۴ در قرن نوزدهم، اولین رگه‌های رادیکالیسم^۵ را در فمینیسم پایه‌گذاری کرد و این مسیر در سخنان *سیمون دو بووار*^۶ به شکلی کمابیش متفاوت پی گرفته شد. فمینیسم اگزیستانسیالیست *دو بووار* را، که در قالب کتاب *جنس دوم*^۷ در سال ۱۹۴۹ منتشر شد، معمولاً جزء فمینیسم رادیکال قرار نمی‌دهند، اما به نظر می‌رسد به نوبه‌ی خود حرکتی رادیکالیزسیون در مسیر مطالعات و فعالیت‌های زنان بود. مهم‌ترین سخن او، که نام کتاب هم از آن گرفته شده است، این بود که در فرهنگ مسلط، مرد به عنوان عنصر درجه‌ی یک، به عنوان یک هنجار، و به عنوان یک اصل در نظر گرفته می‌شود؛ در حالی که زن یک زائده و یک ناهنجاری است. به این ترتیب او نظریه‌ی اگزیستانسیالیستی خود/دیگری را به صورت دوگانه‌ی مرد/زن توسعه داد. بنا بر نظر او، زن عبارت است از مردی ناقص، که موجودی تصادفی است؛ بشریت نر است و مرد، زن را نه فی‌نفسه، بلکه نسبت به خود تعریف می‌کند؛ زن جز آنچه مرد درباره‌اش تصمیم بگیرد نیست و به این ترتیب است که او را «سکس» می‌نامند، چون به این طریق می‌خواهند بگویند او به صورت موجودی دارای جنسیت متفاوت بر مرد آشکار می‌شود؛ زن نسبت به مرد تعیین و متفاوت می‌شود، نه مرد نسبت به زن؛ زن در برابر اصل، غیراصلی است؛ و مرد نفس مدرک است و مطلق، و زن، دیگری است. *دو بووار* با الهام از دیالکتیک هگلی بر این نکته تأکید می‌کند که هر سوژه‌ای خود را در برابر دیگری تعریف می‌کند. او خود را به مثابه‌ی موجودی اساسی و اصلی در مقابل دیگری قرار می‌دهد که فرعی و ابزاری است. هر کسی می‌خواهد سوژه باشد و دیگران ابژه‌ی او باشند و در بحث دو جنس، این مرد است که توانسته با قدرت و موفقیت، خود را در مقام سوژه و زن را در مقام ابژه قرار دهد (بووار ۱۳۸۰: ۳۲)؛ بدین ترتیب، بحثی که سارتر راجع به تعارض میان دو بُعد انسانی، یعنی بُعد «در خود» و بُعد «برای خود» مطرح کرده بود، به

^۱ Liberal Feminism

^۲ MacKinnon, Catharine A.

^۳ Stanton, Elizabeth Cady (orig. Elizabeth Cady) (1815–1902)

^۴ Gilman, Charlotte A. Perkins (orig. Charlotte Anna Perkins) (1860–1935)

^۵ Radicalism

^۶ Beauvoir, Simone (Lucie-Ernestine-Marie-Bertrand) de (1908–1986)

^۷ *The Second Sex* (1949)

^۸ Subject (Sujet)

وسیله‌ی نویسنده‌ی جنس دوم به گونه‌یی به کار گرفته‌شد که مطابق آن، مرد همان «برای خود» و زن، «در خود» است؛ یکی حرکت می‌کند و مستقل است، دیگری صرفاً وجود دارد.

برای اولین بار در تاریخ مطالعات فمینیستی، به وسیله‌ی این نویسنده، بر مسئله‌ی بازآوری زن تأکید می‌شود؛ مسئله‌یی که، بنا بر این دیدگاه، از ابتدای تاریخ زمینه‌ساز یک تقسیم کار اجتماعی بوده، که بر اساس آن، زنان به دلیل ناتوانایی‌ها و مشکلات ناشی از بازآوری و پی‌آمدهای آن مجبور به خانه‌نشینی شده‌اند و همین خانه‌نشینی با این وجود که سهم بیش‌تری از کار و تلاش را به آن‌ها اختصاص داده، ریاست خانواده و بلکه محوریت و اصالت آن را به مرد سپرده‌است؛ بدین ترتیب، مرد کسی است که به شکار می‌رود، می‌جنگد، و پول و امنیت و افتخار می‌آورد؛ در حالی که زنان به امور کم‌اهمیت خانگی مشغول اند. حوزه‌ی عمومی در انحصار مرد است و خانواده، که بیرون از جامعه‌ی مدنی است (موضع مساوات لیبرالی)، متعلق به زن است و کاملاً هم طبیعی جلوه می‌کند (جگر^۱ ۱۹۸۳:۱۹۹). این تفکر که مرد موجودی برای خود، رو به رشد، و محور است و زن، موجودی در خود، دیگری، ساکن، و وابسته است نیز بر همین مبنا شکل گرفت.

آزادی مهم‌ترین اصل اگزیستانسیالیسم است و معنای آن این است که انسان‌ها از موقعیتی که به آن‌ها تحمیل شده فرار می‌کنند و مایل اند موجودیت‌شان را خود تعریف کنند و در کمال آزادی، آن هویتی باشند که با حرکتی خودساخته خواسته‌اند. آن‌ها نمی‌خواهند برده و تابع آن وضعیتی باشند که طبیعت و اجتماع به ایشان تحمیل کرده‌است. به رغم وجود چنین اصلی در اگزیستانسیالیسم، تعداد اندکی از انسان‌ها این کار را انجام می‌دهند و عموم آنان به سادگی می‌خواهند همان باشند که هستند؛ یعنی در پی چیزی اند که طبیعت از طریق خصلت‌ها، و اجتماع از طریق عادت‌ها به آنان داده‌است. اگزیستانسیالیست‌ها این خصوصیت را به فرار از آزادی، یعنی عدم میل به انتخاب چه‌گونه بودن تعبیر کرده‌اند. فمینیسم اگزیستانسیالیست هم، بر اساس همین فرمول، میل زنان را به این که همان باشند که شرایط طبیعی مثل باروری، و شرایط اجتماعی مثل تقسیم کار از آنان خواسته‌است، گریز از آزادی می‌داند.

ایده‌ی اگزیستانسیالیستی سارتر و هایدگر پس از آن که به وسیله‌ی دو بووار برای نوشتن اولین کتاب مهم و به‌خصوص پرفروش وی مورد استفاده‌ی فمینیسم قرار گرفت، به سرزمین‌های آنگلساکسون، به‌ویژه آمریکا، رفت و علاوه بر فراهم کردن زمینه‌ی

¹ Jaggar, Allison M.



فکری-فلسفی برای افراد و جریان‌های متعدد، از فمینیست‌های سیاه تا فمینیست‌های مسیحی طرف‌دار الهیات آزادی‌بخش، زمینه‌ی ورود به فمینیسم دهه‌ی هفتاد را نیز که به اوج رادیکالیسم و حتا آنتاگونیسم^۱ مشهور است، به‌نوعی تقویت کرد. مری دیلی^۲ از کسانی بود که پایه‌ی کار خود را بر کلیسا و تفسیر مذکر از کتاب مقدس قرار داد و با تکیه بر مبانی اگزیستانسیالیسم، به نقد و برآورد تأثیر تاریخ مسیحی-یهودی در پیدایش موقعیت فعلی زنان پرداخت. کتاب مهم او که بیش از سایر کتاب‌هایش مبتنی بر سنت وجودگرایی است و تا حدودی با الهام از متأله‌ی اگزیستانسیالیست، پل تیلش^۳، نوشته شده، *فراتر از خدای پدر*^۴ نام دارد. او متعلق به جریانی است که خدای مسیحی را از آنچه کلیسا توصیف می‌کند، می‌پیراید و آن را نوعی تجربه‌ی رو به رشد بودن تلقی می‌کند. از نگاه او، خدا دیگر یک فراموجود مذکر، چنان که در ادبیات دینی کلیسا معرفی می‌شود، نیست و واژه‌ی «خدا» نیز اشاره به یک شخص ندارد، بلکه به فعلی جمعی و فعالیتی که همه در آن مشارکت دارند اشاره می‌کند. از این دیدگاه، جنبش زنان یک انقلاب روحانی است که با درگذشتن از خدای پدر، معنای شدن یا فرا رفتن را دوباره کشف می‌کند و با کنار گذاشتن هویت دیگری بودن، نجات‌بخش می‌شود. «این جنبش با نفی جنسیت‌پرستی، در پی جست‌وجوی معنای نهایی واقعیت است، که بعضی آن را خدا می‌نامند.» (دیلی ۱۹۷۳: ۶)؛ بر این اساس، هر مؤنثی باید روح خود را از پلیدی هر گونه تابع دیگری بودن و فرعی بودن پالوده کند و این در نهایت برای کلیت جامعه مفید است. دیلی، با این سخن که جامعه‌ی مردان و کل جامعه، به دلیل وضعیت زنان، در حالت نامطلوبی قرار دارد، به لیبرال‌هایی مثل جان استیوارت میل^۵، بیش‌تر از رادیکال‌هایی که نفع زنان را در زیان مردان می‌بینند نزدیک می‌شود. او جامعه را یک کل می‌بیند که با آلودگی‌زدایی از آن می‌توان به شرایطی بهتر رسید و این آلودگی‌زدایی هیچ نیست جز تغییر تلقی از زن به عنوان ابژه، و حرکت به سوی تلقی او به عنوان سوژه (همان: ۴۰)؛ هرچند که به نظر می‌رسد دیلی صرفاً به ارائه‌ی یک امیدواری پرداخته‌است و اشاره نمی‌کند چه‌گونه این خواسته‌ی مطلوب ایجاد می‌شود.

رودر^۶، نویسنده‌ی کتاب *زن جدید، زمین جدید*^۷، اظهار کرد که مریم مقدس (سانتا ماریا)^۸ یک تجربه‌ی سفید است و برای زن سیاه‌پوست نمی‌تواند معیاری برای بازگشت به

^۱ Antagonism

^۲ Daly, Mary

^۳ Tillich, Paul (Johannes) (1886-1965)

^۴ *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973)

^۵ Mill, John Stuart (1806-1873)

^۶ Ruether, Rosemary Radford

^۷ *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation* (1975)

^۸ Santa Maria, St. Mary, or Virgin Mary

خوبستن باشد، اما به دلیل قابل قبول بودن اصل رستگاری مسیحی، مشروط بر این که تفسیری رهایی‌بخش از آن ارائه شود که با مبنای اگزیستانسیالیسم و آزادی اراده و ساختن دوباره‌ی خود بر مبنای آنچه اختیار شده نه آنچه الزام شده‌است سازگار باشد، کسانی همچون رودر متن انجیل و سنت کلیسایی را به گونه‌ی تفسیر کردند که با اهداف رهایی از تبعیض دوگانه‌ی زن بودن و سیاه بودن همراه باشد. از نظر رودر، نجات و رستگاری، یک پدیده‌ی اجتماعی و نه فردی است. نجات مسیحی فرار زاهدانه از طبیعت ملعون نیست، بلکه تلاش جمعی مسئولانه برای ساختن جهان، و تلاش برای تغییر آفرینش و فائق آمدن بر رنج است (رودر ۱۹۷۵: ۶۱). با این تعریف، واژه‌ی گناه نیز در فرهنگ مسیحی عبارت خواهد بود از مخالفت با رهایی‌بخشی اگزیستانسیالیستی؛ غیرانسانی کردن دیگران به وسیله‌ی جداسازی و کنار نهادن آنان از کلیت بشری؛ هر فعالیتی که به ستم و تبعیض کمک کند و مانع از تجمع کلیت نسبی بشر در شرایط مساوی شود؛ و در یک کلام، تولید «دیگری» — اعم از این که زن، سیاه، فقیر، و یا جز آن باشد. بر این مبنای تعبیر دیگر مسیحی، یعنی شر، عبارت می‌شود از هر نهادی که به نهادینه کردن تولید و تثبیت «دیگری» و ثانوی بودن کمک کند و مبارزه با آن نیز چیزی نیست جز تلاش برای برکندن سکسیسم^۱ و راسیسم^۲ و آماده کردن جهان برای «شدنی» جدید (همان: ۴۰۰).

عموم اگزیستانسیالیست‌ها، از جمله فمینیست‌های متعلق به این مکتب، بر دو چیز تأکید کرده‌اند؛ یکی توجه به مشکل درونی شدن حس «دیگری بودن»، و دوم ضرورت بازسازی دید فرد از واقعیت، که برای فرآیند رهایی مهم است. درونی کردن حس دیگری بودن، که سارتر و شاگردان او همچون فرانتس فانون^۳، امه سه‌زر^۴، و دیگران در مورد کشورها و جوامع استعمارشده به کار گرفته‌اند تا بعضی رفتارهای مردمان استعمارشده را توضیح دهند، به این معنا است که هر فرد سعی می‌کند خود را به گونه‌ی بشناسد و معرفی کند که گروه مسلط در جامعه (مثلاً اروپایی‌ها، سرمایه‌داران، یا مردها) قبول دارد؛ یعنی نگاه به خود از چشم گروه مسلط، که باعث شیئی‌شدگی فرد و سقوط او به موقعیت موجودی برای طبقه‌ی مسلط، نه برای خود می‌شود و این بیانی دیگر از همان شکایتی است که دو بووار از زنان داشت که در شکل‌گیری تلقی مردانه از خود مشارکت می‌کنند؛ مثلاً مشارکت در تلقی از زن به عنوان مبنای «اخلاق مسئولیت و مواظبت» و تلقی از مرد به عنوان مبنای «اخلاق عدالت و حق» (فریدمن^۵ ۱۹۸۷: ۹۴).

¹ Sexism

² Racism

³ Fanon, Frantz (Omar) (1925–1961)

⁴ Césaire, Aimé (-Fernand) (1913–)

⁵ Friedman, Marilyn



بارتکی^۱ نیز از تحلیل *فانون* در مورد ذهنیت مردم کشورهای استعمارشده، استفاده کرد و رابطه‌ی استعمارکننده/استعمارشونده را به حوزه‌ی روابط مرد/زن توسعه داد. او از تجاوز روان‌شناختی سخن گفت و توضیح داد هنگامی که زن در میان مردان قرار می‌گیرد و انواع مواجهه‌های غیراخلاقی آنان را می‌بیند، حس می‌کند، همان گونه که سارتر می‌گوید، به وسیله‌ی گاز خفگی‌آور «دیگری» احاطه شده و در حال اضطراب و بر جای خود خشک شدن است. بارتکی در دوره‌ی تلاش کرد اگزیستانسیالیسم را با مارکسیسم ترکیب کند. او بر اساس چنین ترکیبی، «دیگری» را موجودی معرفی کرد که میل دارد هویت زن را به یک هویت غلط، یعنی مجموعه‌ی از مدل‌های زیبایی تبدیل کند و این همان مایه‌ی اصلی صنعت میلیارد دلاری فروش لوازم آرایش به زنان است. از نگاه بارتکی، این تنوع مدل‌های زیبایی و لوازم و شیوه‌های زیبایی و جذابیت، عاملی مهم در توسعه و تقویت اضطراب در زنان است؛ همان اضطراب یا به تعبیر دیگر، ترس و لرز و هول و ولایی که محور اصلی دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی بوده و ناشی از فکر همواره‌ی زنان است که آیا با این ابزار یا آن مدل زیبایی توانسته‌است تمامی ظرفیت‌های خود را از این نظر بروز دهد، یا نه. این نویسنده، نظام تجاری، طراحی، تولید، و توزیع مواد آرایشی را به نظام کلیسایی تشبیه می‌کند و معتقد است همان طور که کلیسا به طور مداوم الگوهایی مثل قدیس‌ها و قدیسه‌ها را برای رستگاری مطرح می‌کند و مسیحیان را در این اضطراب دائم نگاه می‌دارد که چه قدر توانسته‌اند به معیارهای استاندارد ایمان متجلی در نمونه‌ها نزدیک شوند، به همین شکل هم طرح بعضی زنان به عنوان مدل زیبایی، همواره زنان را در این اضطراب نگاه می‌دارد که تا چه اندازه با نمادهای برتر این زیبایی و جذابیت، که گاه ستارگان سینما یا تاپ‌مدل‌های آرایش و زیبای کمپانی‌های لباس و لوازم آرایشی اند، مطابقت دارند (بارتکی ۱۹۸۲). یکی از دلایلی که مواظبت از بدن، به‌ویژه لاغری، تراشیدگی، و خوش‌ترکیبی آن، در میان زنان به یک واجب عینی و امر قدسی تبدیل شده و ادبیات گسترده‌ی آن با دقت مطالعه و اجرا می‌شود نیز همین است. زن جامعه‌ی غربی از طریق وسایل ارتباط جمعی هم‌چون رادیو و تلویزیون و نیز از طریق مواجهه‌ی رودرو با تصاویر و تبلیغات سوپرمارکت‌ها، مدام در حال ترک «خود» و پذیرش «خودی دیگر» است که درون او می‌نشیند. او همواره مقابل خود مدل‌های زیبایی و سوسه‌انگیز را دارد که ناگزیر به طرف تطابق بیشتر با آن‌ها رانده می‌شود و این یک خسارت دوگانه است؛ اول، تسلیم به میل مردانه و از دست دادن اختیار و انتخاب برای خود بودن، که همان باخودبیگانگی است، و

^۱ Bartky, Sandra L.

دوم برکت دادن به بازار تجارت وسایل زیبایی، اعم از لباس و لوازم آرایش تا وسایل ورزشی و حتا انواع خوردنی، نوشیدنی، و دارو، که بنا به ادعا، بدن را خوش‌ترکیب نگاه می‌دارند. ترکیب آگزیستانسیالیسم و مارکسیسم و نیز دوجانبه بودن نگرانی نویسنده از همین مورد آشکار است. هنگامی که زنان از نظر زیبایی، خود را با معیارهای مردانه تطبیق می‌دهند، استقلال و خود-آنان خدشه‌دار می‌شود (آگزیستانسیالیسم) و از سوی دیگر، جریان سود و سرمایه و تجارت نیز به دست زنان، به رغم این که باید به عنوان بخشی از طبقه‌ی فرودست با آن مبارزه کنند، تقویت می‌شود (مارکسیسم) و این ترکیبی است از بی‌عدالتی فرهنگی و بی‌عدالتی اقتصادی (چگر ۲۰۰۱: ۲۵۷-۲۶۱).

اتکین‌سون^۱ را (از لحاظ فکری و نه تاریخی) شاید بتوان حلقه‌ی میانی فمینیسم آگزیستانسیالیست و فمینیسم رادیکال، به معنای خاص آن در دهه‌ی هفتاد، دانست. مطابق نظر او، طبقه از منظر سیاسی به مردمی گفته می‌شود که بنا به کارکردی که در جهت خدمت به گروهی دیگر دارند، یک گروه را تشکیل داده‌اند. وقتی چنین تعریفی پذیرفته و درونی می‌شود، چون در جهت خدمت به دیگری تعریف شده‌است، این فرد را از آزادی محروم می‌کند. بر اساس تعریف طبقاتی، زن نیز یک فرد یا یک اراده‌ی آزاد نیست، بلکه دنباله‌ی مرد است و به گفته‌ی *اتکین‌سون*، «هدف فمینیسم رادیکال، تخریب این هویت‌یابی جنسی-طبقاتی است» (اتکین‌سون ۱۹۷۴: ۵۵)؛ بنا بر این، بر زنان واجب است که هویتی مستقل از هویت سیاسی-طبقاتی برای خود ایجاد کنند و از آن جا که هویت زنان از خارج ساخته و به آنان داده می‌شود، یک دگرگونی بزرگ فرهنگی لازم است تا مبدأ هویت، از یک پدیده‌ی تحت فرمان دیگری، به یک پدیده‌ی تحت فرمان خود تبدیل شود. *اتکین‌سون* روابط نر-ماده را به عنوان مثال برای آسیب‌شناسی شکل‌گیری هویت تحت فرمان دیگری مطرح می‌کند و با جست‌وجوی ریشه‌های انقیاد زنان در روان‌شناسی هویت مردانه و تکیه بر مبانی آگزیستانسیالیستی، معتقد است که هویت مذکر از طریق نوعی آدم‌خواری متافیزیکی صورت می‌گیرد؛ یعنی از آن جا که انسان‌ها خود را ناقص و دیگران را اصیل و کامل تلقی می‌کنند، مردان، جوهر و ذات زیرطبقه‌ی انسانی، یعنی زنان را تصاحب می‌کنند تا اضطراب خود را تخفیف دهند؛ پس در این حالت، امنیت روانی مذکر به هزینه‌ی زنان فراهم می‌شود و ریشه آن هم در ماقبل تاریخ است. از همان زمان، زن وسیله‌ی خودتوجیهی مرد شد و ظلم مردانه پوششی شد تا زن را وسیله‌ی خودتوجیهی^۲ نداند. *اتکین‌سون* می‌گوید «ستم‌گر باید ستم‌دیده را ببلعد تا خود را کامل حس کند» (همان: ۷۹) و

^۱ Atkinson, Ti-Grace

^۲ Self-Justified



تمامی نهادهای موجود نیز مبتنی بر این اند که زندگی فردی، با اتکا بر وابستگی آسیب‌شناختی، نتواند آزاد، مستقل، و قادر به توجیه خود باشد. از نگاه او، به‌دست‌آوردن استقلال و خودی که به خودی خود برای زنان موجه باشد نیاز الان ما است و چیزی نیست که امید بریم در آینده از خلال یک انقلاب به دست آید. او در این موضوع با آنارشیست‌ها و دیگر کسانی که به انقلاب به مثابه‌ی عمل فردی اعتقاد دارند هم‌آوا می‌شود و تأکید می‌کند که هر کدام از ما در هر لحظه یک انقلاب است، اما فمینیسم انقلابی او هم چندان انقلابی نیست و به اخلاق ختم می‌شود. او با تکیه به جمله‌ی معروف کانت^۱، «چنان رفتار کن که بتوان همگانی شدن آن رفتار را بپذیری»، می‌گوید: «انقلابی کسی است که چنان عمل کند که فکر می‌کند هر کسی در یک جامعه‌ی سالم و عادلانه باید چنان رفتار کند» (همان: ۱۱۹) و بدین ترتیب، نظریه‌ی لیبرال-فمینیستی «مساوات زن و مرد» جای خود را به نظریه‌ی رادیکال «استقلال زن از مرد» داد (گروس^۲ ۱۹۸۶).

نقد و نتیجه

هسته‌ی سخت طیف نگرش اگزیستانسیالیستی (اعم از باخدا و بی‌خدا)، متکی به فلسفه‌ی بود که از روان‌شناسی اعماق مایه می‌گرفت و از این حیث خالی از نوآوری نبود. تأکید بر وجوه عاطفی و احساسی انسان‌ها، تمرکز بر عنصر درد و رنج به عنوان مهم‌ترین مشغله‌ی افراد، تأکید بر لایه‌ی بودن شخصیت انسان و تقابل خود/دیگری، و طرح مسئله‌ی تقدم وجود بر ماهیت و نتیجه‌ی آن، یعنی امکان گسترده‌ی انتخاب و امکان خودسازی، از نوآوری‌های جالب‌توجه این جریان فکری بود؛ هرچند لیبرتاریانیسم^۳ اگزیستانسیالیست، که مبلغ نوعی آزادی عمل مطلق در انسان بود، چنان با اغراق درآمخته‌بود که از قدرت آن به عنوان راهنمای عمل به مقداری زیاد کاسته‌شده‌بود. واقعیت، گاه به قدری خشن و صلب است که اراده‌ی تغییرخواه انسانی، آن هم در اصول و ارکان، در مقابل آن راه به جایی نمی‌برد و علاوه بر این، خطر مصداقیابی‌های گاه سیاسی دوگانه‌ی خود/دیگری هم به‌شدت تهدیدکننده است. هایدگر این خود/دیگری را فاشیست/لیبرال و کمونیست قرار داد و سارتر، کمونیست/لیبرال و فاشیست، و بعدها مستعمره/استعمارگر نامید. بر اساس چنین فرمول‌هایی، جنگ‌های نژادی تنها رهنمودهای قابل ارائه است؛ چیزی که قطعاً دنیای بهتری را نوید نمی‌دهد و در مورد فمینیسم اگزیستانسیالیستی هم قضاوتی این چنین ممکن است.

^۱ Kant, Immanuel (1724-1804)

^۲ Gross, Elizabeth

^۳ Libertarianism

دیدگاه‌هایی که دو بووار، دلیلی، رودر، بارتکی، و اتکینسون درباره‌ی زن و مسائل زنان مطرح کردند، شامل دقایقی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته‌است؛ مثلاً تفسیر رابطه‌ی نابرابر میان زن و مرد با این تعبیر که در جامعه‌ی معاصر، مرد موجودی است برای خود، رو به رشد، و محور، و زن موجودی است در خود، دیگری، ساکن، و وابسته، و یا توضیح از خودبیگانگی زنان با بیان این که در کنار تمایل هر زن به آشکار کردن خود به عنوان سوژه (یا همان فاعل آگاه انتخاب‌کننده)، که یک میل اخلاقی است، و سوسه‌ی راحت‌طلبانه و تسلیم‌پذیر گریختن از آزادی خویش و تبدیل شدن به ابژه (یا همان موجودی که دیگران برایش تصمیم می‌گیرند) نیز وجود دارد، می‌تواند موضوعی جالب تلقی شود. دیدن جامعه به عنوان یک کل که با آلودگی‌زدایی از آن، یعنی تغییر تلقی از زن-ابژه به زن-سوژه، می‌توان شرایط بهتری را فراهم کرد نیز نمونه‌ی دیگر از نگاه جدید است.

این موارد و نکات باریک دیگری که در نوشته‌های فمینیست‌های اگزیستانسیالیست مطرح شد، هرچند به تقویت تئوریک جنبش زنان کمک می‌کرد، اما مصداق‌یابی خود/دیگری، هم‌چون در خود اگزیستانسیالیسم، خطرناک بود؛ یعنی معادل اعلام جنگ نژادی، که تا حدی از فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم مایه گرفت، نوعی اعلام جنگ جنسی هم با الهام از خود/دیگری فمینیستی ایجاد شد. این مصداق‌یابی در مرد/زن، در کنار تفسیر رادیکال، به‌راحتی زمینه‌ساز رادیکالیسم و دشمن‌جویی زنان نسبت به مردان شد و فمینیسم اگزیستانسیالیستی راه را برای فمینیسم خشمگین دهه‌ی هفتاد باز کرد. رادیکالیزه شدن مطالعات زنان در نوشته‌های دو بووار به جایی می‌رسد که در مورد مسائلی هم‌چون ازدواج، خانواده، و عشق نیز تقریباً تفاوتی با خشمگین‌ترین فمینیست‌های بعد از او هم‌چون میل^۱، فایرستون^۲، و دیگران ندارد. راسیسمی که نظریه‌ی خود/دیگری سارتر پیش روی او نهاد و او را واداشت فتوای قتل هر سفیدپوستی (به مثابه‌ی دیگری) را به دست هر رنگین‌پوست (به مثابه‌ی خود) صادر کند، رودر را هم واداشت که بگوید مریم مقدس یک تجربه‌ی سفید است و نمی‌تواند برای زن سیاه‌پوست معیاری برای بازگشت به خویشتن باشد و حتا بعضی فمینیست‌های تندرو را هم بر آن داشت که به توصیه‌ی جهانی مردزده، شبیه افسانه‌ی شهر هروم در شاهنامه، عمل کنند.

به این ترتیب گرچه تأملات فیلسوفانه‌ی و روان‌شناختی-روان‌کاوانه‌ی اگزیستانسیالیستی، موجب پیشرفت نظریه‌ی فمینیستی شد، اما به همین نسبت آن راه، به لحاظ عملی، در معرض تندروی و رادیکالیسمی قرار داد که چاره‌ی جز افول نداشت و این چیزی بود که

^۱ Millet, Kate (1934-)

^۲ Firestone, Shulamith (1945-)



دو دهه‌ی بعد عملی شد. اگزیتانسیالیسم در اواخر دهه‌ی هفتاد به علت ناکارآمدی در عمل افول کرد و فمینیسم اگزیتانسیالیستی نیز که مقدمه‌ی فمینیسم خشمگین و رادیکال بود، در اوایل دهه‌ی هشتاد به همان سرنوشت دچار شد و علت مهم آن نیز این بود که جهان و جامعه‌ی زنان نمی‌توانستند از عشق، ازدواج، فرزند، و هم‌دلی و همراهی با مردانی که نظام حقوق متقابل را جای‌گزین نظام حق/ تکلیف می‌کردند چشم‌پوشد.

در مقام انتقاد به فلسفه‌ی اگزیتانسیالیسم گفتیم که لیبرتاریانیسم آن قابل دفاع نبود، زیرا انسان‌ها نمی‌توانند هر کاری را که درست می‌شمارند و اراده می‌کنند، انجام دهند. همین سخن به فمینیسم رادیکال ملهم از اگزیتانسیالیسم هم وارد است. دنیای روابط انسانی قراردادی ساده نیست که هر کس به محض این که احساس کرد در آن متضرر است، بتواند آن را بر هم زند. سائق‌های زیست‌شناختی، نهادهای اجتماعی، و مبانی اقتصادی بسیار قوی‌تر از آن اند که با کشف رمزهای‌شان (حتا به فرض عدم شک در صحت آن‌ها) به راحتی قابل تغییر باشند؛ بنا بر این گاه این فکر به ذهن خطور می‌کند که آیا متفکران مورد بحث واقعاً این نسخه‌های خود را برای دنیای واقعی انسان‌ها می‌پیچند، یا برای دنیایی دیگر در ساحت فانتزی. اگر قرار باشد با این دید که بازآوری، زنان را از مسابقه با مردان ناتوان می‌کند، توصیه کنیم که زنان، بازآوری را رها کنند، می‌توان سلسله‌یی از استدلال‌ها ساخت که نتیجه‌ی آن این است که این دنیا را رها کنیم و جهانی دیگر و انسانی دیگر از نو بسازیم و این همان فانتاسمی بود که اگزیتانسیالیسم داشت و فمینیسم رادیکال ملهم از آن را هم دچار وسوسه کرد، اما طولی نکشید که واقعیت‌ها، سنگینی خردکننده‌ی خود را بر تخیلات هیجان‌آور دهه‌های میانی قرن بیستم نشان داد و دیگر، حتا در میان طرف‌داران جدی حقوق زنان، کم‌تر کسی گوشی شنوا برای شنیدن آن سخنان، به مثابه‌ی راه حل عملی مشکلات زنان، داشت.

منابع

- احمدی، بابک. ۱۳۸۱. *هایدگر و تاریخ هستی*. تهران: نشر مرکز.
- باتلر، جودیت. ۱۳۸۲. *ژان پل سارتر*. برگردان خنساوار دیهیمی. تهران: نشر ماهی.
- بارت، ویلیام. ۱۳۶۲. *اگزیستانسیالیسم چیست؟* برگردان م. مشکین پویش. تهران: آگاه.
- بوواره، سیمون دو. ۱۳۸۰. *جنس دوم*. برگردان قاسم صنعوی. جلد ۱. تهران: توس.
- . ۱۳۸۰. *جنس دوم*. برگردان قاسم صنعوی. جلد ۲. تهران: توس.
- دیرکه، ساینه فون. ۱۳۸۱. *مبارزه علیه وضع موجود*. برگردان محمد قائد. تهران: طرح نو.
- کرکگار، سورن. ۱۳۸۰. *ترس و لرز*. برگردان عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- کوروز، موریس. ۱۳۷۸. *فلسفه‌ی هایدگر*. برگردان محمود نوالی. تهران: حکمت.
- ماتیوز، اریک. ۱۳۷۸. *فلسفه‌ی فرانسه در قرن بیستم*. برگردان محسن حکیمی. تهران: ققنوس.
- مگی، بریان. ۱۳۷۲. *فلاسفه‌ی بزرگ*. برگردان عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- Atkinson, Ti-Grace. 1974. *Amazon Odyssey*. New York, NY, USA: Links Books.
- Bartky, Sandra L. 1982. "Narcissism, Femininity, and Alienation." *Social Theory and Practice* 8(2): 127-143.
- Daly, Mary. 1973. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, MA, USA: Beacon.
- Freeden, Michael. 1998. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. New York, NY, USA: Oxford University Press.
- Friedman, Marilyn. 1987. "Beyond Caring: The Demoralization of Gender." Pp. 87–110 in *Science, Morality, and Feminist Theory (Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume 13)*, edited by Marsha Hanen and Kai Nielsen. Calgary, Alberta, Canada: University of Calgary Press.
- Gross, Elizabeth. 1986. "Conclusion: What is Feminist Theory?" Pp. 1–13 in *Feminist Challenges: Social and Political Theory* edited by Carole Pateman and Elizabeth Gross. Boston, MA, USA: Northeastern University Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York, NY, USA: Harper and Row.
- Jaggar, Allison M. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ, USA: Rowman and Allanheld.
- . 2001. "Feminism and the Objects of Justice." Pp. 251–269 in *Social and Political Philosophy: Contemporary Perspectives*, edited by James P. Sterba. New York, NY, USA: Routledge.
- Kamber, Richard. 2000. *On Sartre*. Belmont, CA, USA: Wadsworth.
- MacKinnon, Catharine A. 1987. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA, USA: Harvard University Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1975. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*. New York, NY, USA: Seabury Press.



Sartre, Jean-Paul. 1966. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*.
Translated by Hazel E. Barnes. New York, NY, USA: Washington Square Press.

نویسنده

دکتر مرتضا مردیها،

استادیار گروه فلسفه، دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه علامه طباطبائی
mortazamardiha@yahoo.com

دانش‌آموخته‌ی دکترای فلسفه، دانشگاه نانت (Université de Nantes)، فرانسه
پژوهش‌های وی در زمینه‌های فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی علم است و در این زمینه کتاب‌های
بسیاری نگاشته یا به فارسی برگردانده‌است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی