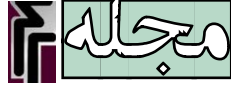


مجله ۴۲ - شماره هفتم - شهریور ۱۳۹۷



فکر



شماره هشتم - پاییز ۹۷

«فمنیسم»

سردبیر: زهیر باقری نوع پرست

m.z.bagheri.noaparast@gmail.com

همکاران این شماره: شمیم شرافت،

بنفشه جمالی، سارا صیادی، ناهید

خاصی، اصلان شیعتی، سمیه رضایی،

رامتین شاهین فر، سارا حسینی

طراح جلد: فرزاد شیعتی

نقاشی مجله: فاطمه نیازی

مقدمه ۱

فلسفه هنر فمینیستی ۵

مفهوم تقاطع (intersectionality)

در نظریه ی فمینیستی ۱۹

فلسفه سیاسی فمینیستی ۲۸

نقدی بر کتاب

«هانا آرنت و مسئله ی سیاه پوستان»

نوشته ی کاترین تی. گاینز ۴۱

زن در حکمت شادان نیچه ۴۷

جنس دوم اثر سیمون دوبووار ۵۴

مقدمه فمینیسم

زهیر باقری نوع پرست

ضرورت عقلانی ایجاب می‌کند که انسان فمینیست باشد. از آن جا که ایسم‌ها طبیعی نیستند، به سوژه‌ی یکی از این ایسم‌ها تبدیل شدن یک دستاورد است. انسان با هیچ ایسمی به دنیا نمی‌آید بلکه بعدتر به ایسمی گرایش پیدا می‌کند. گاهی فرد با اندیشیدن و نگاه نقاد به یک ایسم می‌گرود و گاهی بر اثر فشار گروه‌های متفاوت در جامعه چه فشار نرم و چه فشار سخت به یک ایسم می‌گرود. در حالت اول ایسم دستاوردی برای خود فرد است و در حالت دوم گرویدن آن فرد به ایسم دستاوردی برای افرادی دیگر یا کلیت آن گروه است که توانسته فردی را به خودش جذب کند.

از آنجایی که ایسم‌ها اموری هنجاری‌اند در صورتی که دو ایسم یکدیگر را نقض کنند هر دو آن‌ها نمی‌توانند عقلانی باشند و تنها دعوت یکی از آن‌ها به عقلانیت مشروع خواهد بود؛ در نتیجه وقتی فمینیسم ایسم دیگری را نقض کند هر دو آن‌ها نمی‌توانند درست باشند. می‌توانیم تمام ایسم‌هایی که فمینیسم را نقض می‌کنند آنتی‌فمینیسم بنامیم؛ در نتیجه فمینیسم و آنتی‌فمینیسم نمی‌توانند هر دو صحیح باشند و یک فرد نمی‌تواند هم فمینیست و هم آنتی‌فمینیست باشد. فمینیست شخصی است که در اموری که جنس و جنسیت در آن دخیل است پیرو عقل باشد و نه سنت، دین و یا فرهنگ. مادامی که حکمی عقلی در رابطه با جنس و جنسیت وجود داشته باشد فمینیست به آن‌ها توجه دارد و در غیر این صورت آن‌ها را نمی‌پذیرد، چرا که مصداق تبعیض یا تعصب خواهند بود. در نتیجه آنتی‌فمینیست شخصی است که در امور مرتبط به جنس و جنسیت پیرو عقل نیست و منبع دیگری را برای توجیه دیدگاه خود بر می‌گزیند.

جدال بین فمینیسم و آنتی‌فمینیسم شکل بخصوصی از جدال بین عقل‌گرایی و عقل‌ستیزی خواهد بود. برای فمینیست هر گونه ادعایی در رابطه با جنس و جنسیت باید با شواهد کافی پشتیبانی شود، چرا که معیار باور عقلانی این است که شواهد کافی برای آن باور وجود داشته باشد. در نتیجه وقتی کسی برای هر نوع رویکرد متفاوتی بر اساس جنس یا جنسیت ادعایی می‌کند، به حکم عقل باید شواهد معتبر برای

در هر ایسمی پای سوژه‌ای در میان است. مثلاً در رئالیسم، پای رئالیستی در میان است یا در ایدئالیسم سوژه‌ای که این ایسم مطرح می‌کند ایدئالیست است. سوژه فمینیسم هم زن یا مرد نیست بلکه فمینیست است.

ایسم‌ها نه اموری طبیعی که اموری هنجاری‌اند و سوژه هر ایسم بر این باور است که ایسم مورد نظرش هنجاری است، یعنی پیروی از آن ضروری است و منظور از ضرورت در این موارد ضرورتی عقلانی است. به همین شکل فمینیسم نیز امری طبیعی نیست و امری هنجاری است و فمینیست بر این باور است که فمینیست بودن امری هنجاری است یعنی

ادعای خود مطرح کند و در صورتی که نتواند، ادعای او غیر عقلانی و غیرقابل باور خواهد بود. به عنوان مثال از آنجا که فعلا توانایی بچه‌دار شدن منحصر به زنان است برای زنان شاغل که باردار هستند یا بچه‌دار می‌شوند نیاز به تدابیری است که می‌تواند مرخصی با حقوق برای آن زن در دوره‌های بخصوصی از بارداری و پس از بچه‌دار شدن باشد. در صورتی که بخواهیم تمایزی در این زمینه بین زن و مرد قائل شویم و همچنین تصمیم‌های دیگر، برای پی بردن به این که چه زمانی از بارداری زن باید مرخصی داده شود نیاز به شواهد علمی داریم. از خود شواهد نمی‌توانیم به صورت مستقیم ارزش‌ها و هنجارها را استخراج کنیم. هنگامی که شواهد مشخص کنند زنان به چه میزان مرخصی در دوران بارداری خود نیاز دارند، تصمیمی که بر اساس این شواهد گرفته می‌شود وابسته به ارزش‌هایی است که داریم. اگر ارزشی اساسی برای فردی بازار و سرمایه باشد، ممکن است بگویید که در نتیجه به زنان باید گفت در صورتی می‌توانید کار کنید که میلی به فرزنددار شدن نداشته باشید یا در صورتی که زنی باردار شود، شخصی را جایگزین او خواهند کرد و پس از باردار شدن نیز به آن زن امکان برگشت به آن کار را نخواهند داد. یا در صورت وجود قانونی که به فرد صاحب فرزند هم امکان مرخصی بدون حقوق را ندهد همین محدودیت‌ها بر او اعمال شود. ولی اگر ارزشی اساسی برای ما فمینیسم باشد به جای تعیین تکلیف برای افراد و محدود کردن آزادی آن‌ها، با توجه به شواهد بررسی خواهیم کرد چه مدت زمانی افراد درگیر بچه‌دار شدن نیاز به مرخصی دارند و سپس بهترین راه حل را پیدا کنیم. در این مورد اختلاف بر سر شواهد نیست بلکه بر سر ارزش‌هاست. هم شخصی که به بازار و سرمایه اصالت می‌دهد و هم شخصی که به ارزش‌های فمینیستی اصالت می‌دهند می‌توانند بر سر اینکه شواهد علمی و عقلانی موجود چه میزان از مرخصی را برای زن باردار تجویز می‌کند موافقت کنند. اختلاف نظر آن‌ها بر سر این است که بر اساس این شواهد چه تصمیمی باید بگیریم و این تصمیم بر اساس ارزش‌های مورد نظر افراد انجام می‌گیرد.

از آنجا که همواره امکان دست یافتن

به شواهد جدید وجود دارد فمینیسم نمی‌تواند موضعی ایستا و ثابت باشد بلکه موضعی پویاست که همواره چشم به راه شواهد جدید دارد و فمینیسم با بروز شواهد جدید در موضع‌گیری‌های موردی‌اش تغییر خواهد کرد. این اصلی کلی است که در رابطه با جنس و جنسیت می‌گیریم پیرو عقل خواهیم بود. مثلا ممکن است بررسی‌های جدیدتر نشان دهد که میزان مرخصی لازم برای زنی باردار قدری بیشتر یا کمتر از آنچه بررسی‌های قبلی نشان می‌داده، است. در این صورت با توجه به این شواهد جدید موضع خود را تغییر می‌دهیم. دلیل این تغییر پیروی از اصل عقلانی توجه به شواهد است. مادامی که مواضع خود را بر اساس شواهد تنظیم کنیم به لحاظ معرفت‌شناختی کوتاهی و کاستی نداریم. اگر شواهد موجود نشان دهد موضعی بخصوص را باید اتخاذ کرد و در حال حاضر چنین موضعی را اتخاذ کنیم ولی پس از آن شواهد جدید حکم بر موضعی دیگر کنند در عین اینکه موضع خود را تغییر می‌دهیم تقصیری متوجه موضع قبلی ما نخواهد بود. البته این به معنای بهانه‌ای نیست که هر شخصی بتواند موضع دلخواه خود را اتخاذ کند و با نادیده گرفتن برخی شواهد و تنها با تکیه بر برخی شواهد تایید کننده نظرش، ادعا کند نظرش با شواهد علمی پشتیبانی می‌شود. بلکه بررسی واقعی و صادقانه شواهد مطرح است. پافشاری بر این نکته که منظور از شواهد صرفا آنچه که دانشمندان علوم تجربی بدان دست می‌یابند نیست، ضروری است. حتی تجربه شخصی افراد هم می‌تواند در حکم شواهد بررسی شود.

به طور کلی وقتی پای تصمیمی در مورد دیگر انسان‌ها در میان است توجه به تجربه و احساسات آن‌ها هم ضروری است. این به معنای دعوت به عوام‌گرایی یا احساسات نیست. طبعا نظر تخصصی از نظر غیرتخصصی برتر است ولی نظر تخصصی بدون توجه به تجربه و احساسات انسان‌هایی که در یک قضیه دخیل هستند به شیء‌انگاری انسان می‌انجامد. منظور از تخصص هم حتما داشتن مدرک آکادمیک نیست. یک فعال سیاسی امور زنان که چندین سال در این راستا فعالیت کرده



نیز متخصص محسوب می‌شود همچنان که شخصی که در رشته مطالعات جنسیت تحصیل کرده است.

تاکید بر کلمه تخصص به معنای تاکید بر ارزشهای بروکراتیک هم نیست. هر فردی به خوبی درد و رنج و منافع و لذتهای خودش را درک می‌کند و از آن‌ها آگاه است و هیچ متخصصی نمی‌تواند این شواهد دست اول هر فرد در مورد خودش را نادیده بگیرد که این کار بی‌توجهی به شواهد است و خود به خود به معنای سلب صلاحیت متخصص است.

با این حال نمی‌توان انکار کرد که در بررسی شواهد، شواهد علمی نقش بسیار پررنگی بازی می‌کنند. به همین دلیل دانشگاه و مراکز پژوهشی که قرار است متخصصان آن شواهدی به و برای جامعه ارائه کنند تا باورهای خود را در زمینه‌های مختلف با آن همخوان کنیم اهمیت زیادی در رسالت عقلانیت دارند. ضرورت حاکمیت فمینیسم بر فرهنگ دانشگاه نیز یک ضرورت عقلانی است چرا که فمینیسم خود نگرشی عقلانی به مسائل مرتبط با جنس و جنسیت است. وقتی دانشگاه بر اساس فرهنگ، سنت و یا مجموعه ارزش‌های موجود بر روابط جنس و جنسیت بنا شده باشد آسیبی چند وجهی به عقلانیت وارد می‌شود.

در رشته‌هایی که با انسان و به پیروی از آن جنس و جنسیت سر و کار داریم، مثلاً علوم انسانی و علوم زیستی، حاکم نبودن ارزش‌های فمینیستی زمینه را برای بازتولید خرافه و جهل موجود در جامعه در رابطه با جنس و جنسیت به نام علم فراهم می‌آورد و اعضای دانشگاه مجبور خواهند شد رفتار و افکار خود را بر اساس تبعیض‌های جنسیتی موجود که غیر عقلانی‌اند تنظیم کنند. در مواردی این تبعیض‌ها خود مانع از حضور برخی افراد در دانشگاه خواهند شد. در نتیجه دانشگاه، هم در عرصه نظر و هم در عرصه عمل در معرض ضدیت با عقل قرار خواهد گرفت که مشخصاً در تعارض با رسالت دانشگاه است. بودجه‌هایی که در دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی به فلسفه و علوم انسانی اختصاص داده می‌شوند نیز نشانه مناسبی برای فهم جهت‌گیری دانشگاه است. زمانی که بودجه‌های پژوهشی در راستای اعتلای مفاهیمی همچون آزادی، برابری،

فمینیسم، مبارزه با نژادپرستی و ... باشد، این دانشگاه کارکردی دارد و زمانی که بودجه صرف ترویج و تثبیت و توجیه فرهنگ و سنت و مذهب موجود در جامعه شود، این دانشگاه کارکرد دیگری دارد. ولی در دانشگاهی ایده‌آل نیز امکان اینک دو متخصص فمینیست بر سر یک موضوع با توجه به شواهد موجود اختلاف نظر داشته باشند وجود دارد. در چنین شرایطی اگر دو متخصص تمامی شواهد موجود را بررسی کرده باشند و وزن شواهد به نفع هیچ‌یک از این دو دیدگاه نباشد، برای دست یافتن به موضع برتر از نظر عقلانی لازم است به جستجوی شواهد بیشتری پردازند تا مشخص شود که شواهد از کدام دیدگاه پشتیبانی می‌کند. ممکن است مساله به شکلی باشد که ما نیاز به تصمیم‌گیری سریع داشته باشیم که در این صورت وقتی شواهد دو موضع مخالف به یک میزان حمایت می‌شوند می‌توان بر اساس دیگر معیارها بین آن دو موضع یکی را اتخاذ کرد. مثلاً وقتی دو روش درمانی داریم که شواهد موجود برتری هیچ‌یک را نشان نمی‌دهد، هزینه کمتر برای بیمار، یا درد کمتر برای بیمار و ملاحظات دیگری از این قبیل می‌توانند راهنمای تصمیم بین دو موضع باشند.

فمینیسم یکی از مصداق‌های امکان تغییر پرسپکتیو نیز به شمار می‌رود. در سده‌های گذشته، در نهادهای سیاسی، مذهبی و علمی در بخش‌های عمده‌ای از جهان، نگرش رایج به جنسیت، ذات‌گرایانه بوده است. ولی پیدایش فمینیسم امکان به چالش کشیده شدن این پرسپکتیو غلط را فراهم کرده است. فمینیسم به خوبی نشان می‌دهد که ما محکوم به یک پرسپکتیو خاص نیستیم و در صورتی که اندیشه نقاد را فعال نگه داریم امکان نقد نگرش‌های موجود و فراتر رفتن از آن‌ها وجود دارد. باید پذیرفت که هر یک از باورهای ما ممکن است خطا باشد و تنها در صورتی باوری را می‌پذیریم که عقلانی باشد و شواهد موجود آن را پشتیبانی کنند و از آنجایی که امکان خطا بودن باورهای ما را پذیرفته‌ایم هرگاه شواهد جدید باور جدیدی را پشتیبانی کردند بدان باور پیدا خواهیم کرد و این بدان معنا نیست که عینیتی وجود ندارد و دانش و مواضع ما نسبی است.

فمینیسم و آنتی‌فمینیسم هر دو درست



نیستند. فمینیسم درست است و آنتی فمینیسم نادرست است. فمینیسم برای ادعاهای خود به دنبال توجیه عقلانی است در حالی که آنتی فمینیسم به توجیه عقلانی توجهی ندارد و تنها ممکن است در توجیه موضع غیرعقلانی خود به برخی شواهد به صورت انتخابی استناد کند و تظاهر به عقلانی بودن هم بکند از آنجایی که می توانیم بین فمینیسم و آنتی فمینیسم یکی را انتخاب کنیم یعنی ما در هیچ یک از این دو نوع ایسم گیر نکرده ایم و این تصمیم ماست که در کدام طرف این اختلاف بایستیم. علاوه بر این، بین انواع فمینیسم های موجود و انواع فمینیسم هایی که در آینده مطرح می شوند و انواع آنتی فمینیسم های موجود و آنتی فمینیسم هایی که در آینده مطرح خواهند شد نیز امکان انتخاب داریم. نه تنها ما در یک جهان بینی یا ایسم زندانی نیستیم که بسیار بیش از یک انتخاب داریم و می توانیم خود با اندیشه ای نقاد و با بررسی مسائل حتی نوآوری کنیم و یک گزینه جدید و یا انتخابی جدید را طرح کنیم. در هر یک از این انتخاب ها عقل و شواهد به داور می خواهند نشست و حکم خواهند کرد کدامیک از گزینه های موجود عقلانی تر است.

پیشتر گفتم که فمینیسم یک دستاورد است. بگذارید قدری بیشتر توضیح دهم: در حال حاضر کسی نمی تواند به لحاظ عقلانی به مرکزیت کره زمین در جهان باور داشته باشد، ولی زمانی این باور نداشتن به مرکزیت کره زمین به منزله کفر بود و مجازاتی سهمگین داشت. حال که علم و عقل نادرست بودن آن دیدگاه را مشخص کردند برای هر فرد پایبند به عقلی تکلیف آن موضع مشخص است. به مرکزیت کره زمین باور ندارید ولی این به آن معنی نیست که شخصا آن موضع را بررسی کرده اید. بلکه برخی از دانشمندان آن را بررسی کرده اند و ما بر اساس یافته ها و شواهدی که آن ها ارائه کرده اند این سخن را می پذیریم. در نتیجه این باور عقلانی دستاوردی بشری است. ولی فمینیسم یکی از مواضع عقلانی است که هنوز فراگیر نشده و انواع مقاومت های فردی و ساختاری علیه آن وجود دارد. در این حالت افراد بسیاری در محیط هایی بزرگ می شوند که فمینیسم یا اولویت ندارد یا آنتی فمینیسم ترویج می شود

در این حالت فمینیست شدن می تواند دستاوردی فردی باشد به این معنا که شخصی با بررسی محیط اطراف خود متوجه می شود که تبعیض هایی وجود دارد که غیرعقلانی اند و شواهد و دلیلی برای آن ها وجود ندارد و به این نتیجه برسد که باید فمینیست شود در حالی که ممکن است فردی در محیطی بزرگ شود که فمینیست بودن هنجاری مورد پذیرش بوده باشد. در این حالت نیز فمینیسم یک دستاورد است در صورتی که آگاهانه پذیرفته شود و مورد بررسی قرار گیرد و صرفا به مثابه یک عادت کورکورانه پذیرفته نشود. به خصوص با توجه به اینکه انواعی از فمینیسم داریم که تصمیم گیری بین اینکه کدام یک عقلانی ترند همیشه آسان نیست. پیروی کورکورانه از آنچه در اطرافمان وجود دارد می تواند مانع از انتخاب گزینه عقلانی تر موجود باشد یا مانع از خلق گزینه های جدید شود.

برخی از دستاوردهای فمینیستی همچون برخی دیگر از دستاوردهای آزادی خواهانه و عقل گرایانه نه با بحث و بررسی شواهد بلکه با خشونت به دست آمده برخی با اشاره به این مثال ها سعی دارند بر عمل تکیه کنند ولی گاه به قیمت نادیده انگاشتن اهمیت شواهد و عقلانیت در بدست آوردن آزادی. عمل جمعی و فردی باید بر مبنای باوری شکل بگیرد. یعنی ما باید ابتدا باوری داشته باشیم که تبعیض جنسیتی نادرست است و سپس بر مبنای این باور اراده و برای تغییر تلاش کنیم. در نتیجه نباید این دو را مقابل هم قرار داد. تغییر باورها و نگرش های اکثریت یک جامعه در حکم پیش شرطی برای موفق بودن عمل جمعی است. اگر اکثریت یک جامعه به برابری باور نداشته باشد نه تنها در تلاش هایی که در این راستا صورت می گیرد شرکتی نمی کنند که ممکن است خودشان نیز مانع از آن شوند در نتیجه عمل به طور کلی برای تغییر نمی تواند در خلاء رخ دهد و باید بر باورهایی استوار باشد. در نتیجه فمینیسم همچون دیگر مواضع عقلانی نمی تواند به تعارض بین نظر و عمل پایبند باشد بلکه این دو عرصه را در تلازم با یکدیگر می خواهد.

می‌شود.^۱ فکر نمی‌کنم نیاز باشد من به تکرار این مباحث پردازم، بخصوص اینکه شک دارم بتوانم چیزی هم به آن‌ها اضافه کنم. به همین دلیل آنچه من اینجا ارائه می‌دهم ارزیابی جزئی و تا حدی فردی و انتقادی از تاریخچه و وضعیت فعلی این حوزه است.

من با شروطنی آغاز می‌کنم. نخست اینکه، گرایش کلی من به سمت فلسفه‌ی تحلیلی است، بنابراین ضمن اینکه از برخی آثار فیلسوفان قاره‌ای^۲ بحث می‌کنم، قصد خلاصه کردن یا دسته‌بندی دیدگاه‌های آن‌ها را ندارم. ترجیح می‌دهم این کار را به فرد شایسته‌تری واگذار کنم. دوم اینکه، تمرکز این مقاله بر فلسفه‌ی هنر است، نه زیبایی‌شناسی، به این معنا که من به مسائل بسیار جذابی همچون جنسیت و واکنش‌های زیبایی‌شناختی به چیزهایی که هنر نیستند (همچون طبیعت، بدن و صورت انسان‌ها و غیره) نمی‌پردازم. سوم، در خصوص فلسفه‌ی هنر من تمرکز را به هنرهای تجسمی محدود می‌کنم.^۳ نه به این خاطر که فکر کنم هنر تجسمی مهم‌تر از ادبیات و فیلم و موسیقی و رقص است، بلکه به این علت که جنبش‌های تاریخ هنر و هنرهای تجسمی پیشگامان فلسفه‌ی هنر فمینیستی بوده‌اند. همچنین باید اشاره کنم که هنرهای تجسمی حوزه‌ی تخصصی من هستند. چهارم و آخرین مورد هم اینکه قصد من پرداختن به جنبش‌های هنری و فلسفی خارج از سنت اروپایی نیست، چراکه من به شدت شک دارم که بسیاری از مسائل فلسفه‌ی فمینیستی هنر از چالش‌های صریح و آگاهانه‌ی این سنت‌ها نفعی ببرند. به هر حال متأسفانه برای چنین نقدی شایستگی لازم را ندارم و کاملاً معتقدم ما که در سنت اروپایی تعلیم دیده‌ایم هنگامی که تلاش می‌کنیم سنت‌های دیگر را بدون آموزش و پیشینه‌ی کافی

۱ به این موارد رجوع کنید: نوشته‌های سیلورز، برند، فلوسی و برادسکی تحت عنوان «فمینیسم» در مایکل کلی دایره المعارف زیبایی‌شناسی، کرسمیر، جنسیت و زیبایی‌شناسی؛ «زیبایی‌شناسی فمینیستی»؛ هانسون، زیبایی‌شناسی فمینیست. همچنین نگاه کنید به کتابچه نقد و بررسی نوشته‌های جاشوا شاول در فمینیسم و زیبایی‌شناسی در مارک و دیوروکس ۲۵۸-۷۲.

۲ continental tradition philosophers

۳ اصطلاح «هنرهای تجسمی» به طراحی، هنرهای ترسیمی، نقاشی، عکاسی، مجسمه‌سازی، ویدئو گرافی و کارهای چندرسانه‌ای برمی‌گردد. این اصطلاح معمولاً شامل فیلم‌سازی و معماری نمی‌شود.

۱ دانشگاه ایلینویز شیکاگو. ۲۰۰۸

بیوگرافی مختصر

ای، دلبلیوایتون، مدرک دکترای خود را در دو رشته‌ی تاریخ هنر و فلسفه در سال ۲۰۰۳ از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد. او آثاری درباره‌ی زیبایی‌شناسی فمینیستی در هپاتیا و نسخه‌ی دوم دانشنامه‌ی فلسفه‌ی مک میلان و همچنین درباره‌ی پورنو گرافی و تخصیص فرهنگی و فیلم ارائه کرده است. علاقه‌ی فعلی او به نظریه‌ی ارزش، ارتباط بین اخلاق و زیبایی‌شناسی و کارکرد هنری است. او از همکاران موسسه فرانک مرکز علوم انسانی شیکاگو در حوزه‌ی علوم انسانی و مرکز ارزش‌های انسانی پرینستون بوده است. پیش از آمدن به دانشگاه ایلینوی در شیکاگو، او مدرس دانشگاه باکنل در پنسیلوانیا بود.

فلسفه‌ی هنر فمینیستی تنها یک موضع نیست و تعلق روش‌شناختی واحدی نیز ندارد. بلکه مجموعه‌ی متنوعی از رویکردهای نسبتاً متفاوت در توصیف هنر و تجربه‌ی زیبایی‌شناختی را پیرامون هدف مشترک پایان‌دهی به انقیاد زنان در هنر و گفتمان‌های هنری در هم می‌آمیزد. فلسفه‌ی هنر فمینیستی نیز همچون دیگر فلسفه‌های فمینیستی بین‌رشته‌ای بوده و از هنر، نقد هنری، تاریخ هنر، مطالعات فیلم، روانکاوی و سایر زیرمجموعه‌های فلسفه‌ی فمینیستی برخاسته است.

در سال ۲۰۰۷ که من مشغول نوشتن این مقاله هستم، آثار جدید پر بار و ثمربخشی در خصوص فلسفه‌ی هنر فمینیستی یافت



پوشش دهیم بیش‌تر از آنکه نفع برسانیم به آن‌ها آسیب می‌زنیم.

حال با طرح این شروط، آغاز می‌کنیم.

موقعیت مندی^۴

تمام رویکردهای متفاوت پایان‌دهی به انقیاد زنان در هنر و گفتمان‌های هنری نقطه‌ی عزیمت خود را بر موقعیت مندی می‌گذارند. ایده‌ی اصلی شیوه‌ای است که تولیدکنندگان هنر (هنرمندان) و مخاطبان آن (کسانی که هنر را دوست دارند، قضاوت، مطالعه، نقد و ارزیابی می‌کنند، می‌خرند و می‌فروشند و درباره‌ی آن نظریه‌پردازی می‌کنند) با توجه به موقعیت‌های اجتماعی خاص خودشان دنیا را بازنمایی، تجربه و ارزش‌گذاری می‌کنند.^۵ موقعیت یا جایگاه اجتماعی سوژه‌ی موردنظر (این اصطلاحات عموماً به‌جای هم بکار می‌روند) ابعاد مختلفی دارد، اما نزدیک‌ترین مورد به پروژه‌ی پایان‌دهی به انقیاد زنان در هنر و گفتمان‌های هنری، جنسیت است: نقش‌های مختلف، هنجارها و معانی که جوامع مختلف بر اساس تفاوت‌های آناتومیک (واقعی یا صوری) به دو جنس می‌دهند. زنان و مردان باید بر اساس تفاوت‌های آناتومیک، نقش‌های اجتماعی متفاوتی را بر عهده بگیرند و در واقع می‌گیرند، و این‌گونه از برخی فضاها محروم شده و به برخی دیگر پیوند داده می‌شوند، آن‌ها باید از هنجارهای رفتاری خاصی تبعیت کنند، توانایی‌های متفاوتی را اخذ کنند و بکار گیرند، و در طلب ارزش‌ها و صفات شخصیتی متفاوتی باشند. این‌ها تنها برخی از بستری‌هایی هستند که تفاوت‌های جنسیتی به‌طور خاص در آن‌ها برجسته‌اند.^۶



Situatedness ۴

۵ تأکید بر موقعیت مندی ضرورتاً به زیبایی‌شناسی فمینیستی برنمی‌گردد، بلکه نقطه‌ی شروعی برای معرفت‌شناسی فمینیستی و فلسفه‌ی علم است (برای مرور به اندرسون مراجعه کنید)

۶ هالسنگر به‌دقت، وضوح و به نحو متقاعدکننده‌ای به ابعاد مختلف جنسیت پرداخته است.

فمینیست‌ها علاوه بر جنسیت، بر جنس به‌عنوان بعد شاخص وضعیت اجتماعی فرد تمرکز دارند. جنس معمولاً از جنسیت متمایز می‌شود چراکه اولی به تفاوت آناتومیک بین زنان و مردان بر اساس ویژگی‌های بازتولیدی و جنسی مشخص هر منطقه برمی‌گردد، درحالی‌که جنسیت همان‌طور که در بالا ذکر شد، تمایز گذاری جامعه است.^۷ مسلماً از آنجایی که تولید و پذیرش هنر هر دو درونی هستند^۸، زن یا مرد بودن در اتخاذ موضعمان در فلسفه‌ی هنر فمینیستی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. چنانچه در ادامه توضیح خواهیم داد فکر می‌کنم عمیق‌ترین پرسش‌ها در فلسفه‌ی هنر فمینیستی از جنس ما برمی‌خیزد تا جنسیتمان.

شایان ذکر است که مسئله‌ی فمینیسم تنها به موقعیت متفاوت افراد بر اساس جنس و جنسیت ختم نمی‌شود. مسئله اینجا است که همه‌ی ما به‌طور نظام‌مند در دنیایی که ساختار سلسله‌مراتبی دارد قرار گرفته‌ایم، جایی که مردان صرفاً به خاطر مرد بودن از مزیت‌هایی بهره‌مند می‌شوند و زنان در شرایط بسیاری صرفاً به خاطر زن بودن دچار محرومیت می‌شوند. برای همین می‌توان گفت که جنسیت و جنس انواع سلسله‌مراتب وضعیت اجتماعی هستند که همه، همچون تولیدکنندگان هنر و مخاطبان‌شان در آن جای گرفته‌اند. تا اینجا تمام فلاسفه‌ی زن با من هم عقیده‌اند. اما سؤال اینجا است که ما از موقعیت مندی چه می‌فهمیم؟

موقعیت مندی در تولید یا پذیرش هنر چه تغییری ایجاد می‌کند (اگر تغییری ایجاد کند)؟ اگر تغییری ایجاد می‌کند این تغییر چه باید باشد؟ آن‌طور که من می‌بینم، این سؤال‌ها دستور کار کم‌تر توافق شده‌ای را برای هر مداخله‌ی فمینیستی در فلسفه‌ی هنر فراهم می‌کنند. برای شفاف کردن برخی از پیچیدگی‌های موجود سؤالات محوری را توضیح می‌دهم تا به متغیرهای مربوط

۷ این روش تمایز یابی شفاف جنس و جنسیت را اندرسون پایه‌گذاری کرده است.

۸ منظور من این است که هنر همیشه با استفاده از بدن تولید می‌شود و حس‌گرهای لمسی و بصری تولیدکننده را در برمی‌گیرد. علاوه بر این هنر معمولاً بدن انسان را بازنمایی می‌کند. نهایتاً ادراک و پذیرش هنرهای تجسمی از طریق حواس لمسی و بصری اتفاق می‌افتد و معمولاً موجب تولید لذت‌های جسمانی و ذهنی می‌شود.



دست یابم. این پیشنهاد من بیش تر به جای آنکه بازتاب دقیق مسائل برخاسته از این ادبیات باشد، به صورت نقشه‌ی فضای مفهومی عمل می‌کند. چراکه برخی از این سؤال‌ها هنوز توجه درخوری نیافته‌اند.

(1) آیا جنس یا جنسیت به‌طور نظام‌مند در آگاه‌سازی، شکل‌دهی، تحدید یا تأثیرگذاری بر این موارد نقش دارد؟ بر اقدام هنری، تجربه‌ی زیبایی‌شناختی یا قضاوت زیبایی‌شناختی، سلیقه و استانداردها و دسته‌بندی‌ها، و نقد هنر چه طور؟ اگر چنین است این تأثیرگذاری به چه صورت است؟

(الف) تولید: آیا زنان و مردان به‌صورت نظام‌مند هنرهای متفاوتی تولید می‌کنند؟ آیا هر جنس یا جنسیت دارای سبک و روش هنری خاص خود است، یا آیا هر کدام از آن‌ها سوژه‌ها یا مواد متفاوتی اتخاذ می‌کنند؟ آیا در مجموع تولید هنر در یک گروه بیش از گروه دیگر است؟

(ب) پذیرش: آیا زنان و مردان هنر را به شیوه‌های مختلفی می‌پذیرند، می‌فهمند و ارج می‌نهند؟ آیا آن‌ها استانداردهای متفاوتی در سلیقه و درک هنر دارند؟ آیا یک گروه به نسبت دیگری به‌طور کلی بیش تر به هنر یا نوع خاصی از هنر علاقه دارد؟

(پ) اگر چنین تأثیرگذاری وجود دارد، تا چه میزان است؟ جنس یا جنسیت تأثیر کم یا زیادی بر تولید و درک هنر دارند؟

(ج) اگر در تولید و پذیرش هنر میان دو جنس یا جنسیت تفاوت وجود دارد، تا چه حد ثابت است؟ آیا زنان می‌توانند دیدگاه‌های هنری مردانه داشته باشند؟ آیا مردان می‌توانند دیدگاه‌های زنانه داشته باشند؟ اگر نه چه موانعی بر سر راهشان است؟

(۲) آیا چارچوب‌های مسلط فلسفه‌ی هنر همچون نظریات هنر، سلیقه‌های استاندارد، درک از عمل هنری، دیدگاهی مرد محور دارند؟^۹ اگر چنین است این سوگیری چگونه است؟ چارچوب زن محور چگونه می‌تواند باشد؟ آیا بی‌جنسی در فلسفه‌ی

^۹ همچون اندرسون (۷) من دیدگاه مرد محور را دیدگاهی می‌دانم که دنیا را اساساً در ارتباط با مردان و علائق، احساسات، نگرش‌ها و ارزش‌های مردانه تعریف می‌کند.

هنر ممکن است؟

(۳) آیا جنس یا جنسیت باید بر این موارد تأثیرگذار باشد: عمل هنری، تجربه‌ی زیبایی‌شناختی یا قضاوت زیبایی‌شناختی، سلیقه و استانداردهای آن و دسته‌بندی‌هایش، یا نقد هنری؟

(الف) اگر اثبات شود که تولید هنری زنان یا تجربه‌ی زیبایی‌شناختی آن‌ها متمایز است، آیا این تمایز صرفاً یکی از علائم انقیاد دائمی و گسترده است؟ اگر چنین است، آیا می‌توان بر تفاوت‌های جنسی و جنسیتی در تولید و دریافت هنر غلبه کرد؟ آیا حذف نهایی دیدگاه‌های جنسی هنری می‌تواند هدف فمینیسم باشد؟

(ب) آیا زنان در برخی جنبه‌های اساسی برتری دارند؟ اگر چنین است، این مزیت در چیست و شرایط آن چیست؟

آیا روابط اجتماعی خاص زنان، یا کار خاص آن‌ها، با تعهد بر ارزش‌های هنری خاصی است؟ آیا آگاهی انتقادی درباره‌ی سرکوب جنسی منجر به دستیابی به مزیت هنری خاص یا حساسیت زیبایی‌شناختی می‌شود؟

۴. اگر سنت فلسفی تحت تأثیر دیدگاه‌های مردسالار قرار گرفته است، ما چه باید بکنیم؟ آیا ما باید تلاش کنیم تا سنت غالب مرد محور را تطهیر کنیم؟ و یا اگر غیرممکن بود نظریات بی‌جنس جدیدی را ایجاد کنیم؟ آیا ما کلاً به نظریات زن محور نیاز داریم که این سنت فلسفی را متعادل کنند؟ اگر چنین است این نظریات جدید در چه جایگاهی قرار می‌گیرند؟ آیا آن‌ها به تکمیل یا رقابت با سنت غالب کنونی برمی‌خیزند؟

(الف) اگر ما قصد تولید نظریات هنر زن محور را داریم، آیا نیازمند نظریه‌ای جداگانه برای هر وضعیت اجتماعی مربوط به فمینیسم هستیم؟ این سؤال بخصوص با توجه به تأکید موج سوم فمینیسم که فهم سرکوب جنسیتی را بدون پرداختن به سایر کشمکش‌های گروه‌های محروم ممکن نمی‌داند مطرح می‌شود.^{۱۰} آیا در آن صورت ما نیاز به نظریات متمایزی از هنر داریم که چندگونگی انواع سرکوب‌های منقطع را

^{۱۰} گاهی اوقات به آن «نقد متقاطع (اینترسکشنال)» می‌گویند. گریلو مقدمه‌ی روشنی از این مفهوم ارائه می‌کند.

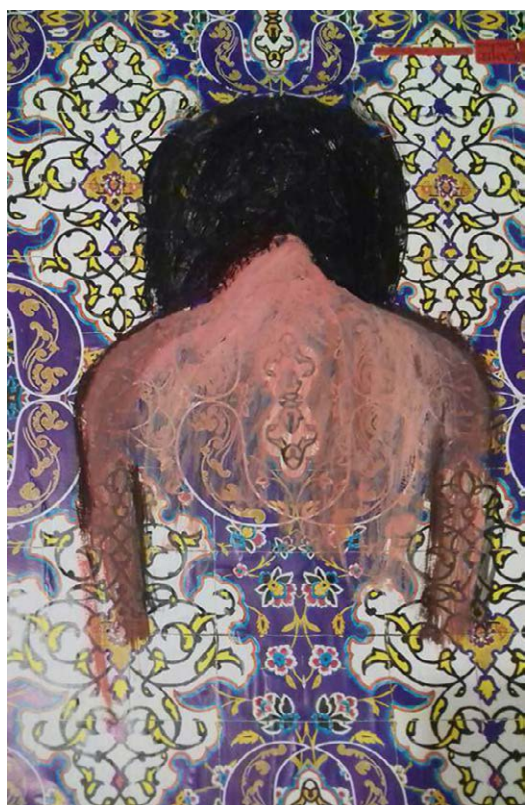
بررسی کنند؟ برای مثال نظریه‌ی متمایزی برای لژیون‌های لاتین طبقه‌ی متوسط؟ یا زنان سفیدپوست کارگر دو جنس‌گرا؟ یا آفریقایی آمریکایی‌های ترنس؟ در این صورت چطور جلوی متلاشی شدن این فرآیند به قطعات بی‌شمار آشتی‌ناپذیر را بگیریم؟ یا آیا این نتیجه‌ای است که باید با آن کنار بیاییم؟

این سؤال‌ها نیاز به توضیح دارند:

اول از همه باید تصریح کنم که بسیاری از این سؤال‌ها بخصوص موارد یک و دو تجربی هستند، پاسخ‌های آن‌ها باید از تاریخ هنر، روانشناسی، علوم شناختی و تاریخ فلسفه برآید. نه به این معنا که ما فیلسوفان به علت هنجار بودن پاسخ‌ها باید نادیده بی‌انگاریمشان. همچنین منظورم این نیست که پاسخ به دو سؤال اول ساده است، برعکس معتقدم پاسخ دادن به آن‌ها به شدت دشوارتر است. بخصوص اینکه نیازمند استفاده از روش‌های علمی و تاریخی‌اند که خود نسبت به مسائل فمینیستی حساس هستند. فکر می‌کنم ما فمینیست‌ها تمایل به این اشتباه داریم که یا فرض کنیم موضع‌گیری درباره‌ی جنس، تولید یا پذیرش هنر را بر اساس تعهدات پیشینی فلسفی تحت تأثیر قرار می‌دهد یا با فرض فلسفی بودن این سؤال‌ها سعی داریم به آن‌ها تنها با بحث منطقی پاسخ دهیم.

دوم اینکه، من با وجود اینکه بسیاری از این سؤال‌ها را در رابطه با جنس و جنسیت پوشش می‌دهم، فکر می‌کنم این سؤال‌ها بخصوص سؤال‌های تجربی در سطح جنس به درک واقعی می‌رسند. در نهایت با توجه به این که زنان در طول تاریخ کارهای متفاوتی انجام داده‌اند، وارد روابط اجتماعی متفاوتی شده‌اند، و فرصت‌های آموزشی بسیار کم‌تری داشته‌اند (بخصوص آموزش‌های هنری)، برای اینکه تنها جنبه‌های مربوط به تمایز اجتماعی را مطرح کنم، بسیار تعجب‌آور بود اگر جنسیت تأثیر شگرفی بر تولید هنری و پذیرش آن نداشته باشد. البته کار دشوار توضیح اینکه جنسیت چگونه منجر به تفاوت شده است باقی می‌ماند اما سؤال مهم‌تر این است که آیا تفاوت اجتماعی کاملاً مسئول این تفاوت‌ها است یا نه.

فیلسوفان فمینیست هنر، به‌استثنای چند تن از آن‌ها، از سؤالات مربوط به جنس به خاطر ضرورت شناختی‌شان دوری می‌کنند. (در ادامه با جزئیات بیشتر به این نکته می‌پردازم). من این مسئله را به دلایلی چند یک اشتباه می‌دانم. اول، چنانچه در بالا اشاره شد، اینکه جنس در تولید هنر و پذیرش آن تفاوت ایجاد می‌کند یا خیر سؤالی تجربی است که ما نباید صرفاً جوابش را بر اساس تعهدات فلسفی پیشین (در این مورد ضد ذات‌گرایی^{۱۱}) نادیده بگیریم. ثانیاً باور به این که جنس موجب تفاوت می‌شود، ضرورتاً فرد را وجود گرا نمی‌کند چراکه جنس نباید به‌عنوان مجموعه‌ای از ویژگی‌های جسمی ذاتی و تغییرناپذیر انگاشته شود. جنس چنانچه طرح آن رفت، باید با اصطلاحات تجربه‌ی پدیدار شناختی از تفاوت‌های آناتومیک حاصل هنجارهای اجتماعی شناخته شود. این مفهوم از جنس، تمایز جنس/جنسیت را چنانچه باید، کم‌تر می‌کند.^{۱۲}



فکر می‌کنم این‌ها مسائل اساسی هستند که فلسفه‌ی فمینیستی باید با آن‌ها مواجه شود. اکنون با نگاهی به پیشرفت‌های واقعی این حوزه بررسی می‌کنیم که تا

۱۱ Anti-essentialism

۱۲ برای دستیابی به استدلالی متقن درباره‌ی این اثر به کتاب آریس یانگ، «بدنی که در آن زندگی می‌کنیم در برابر جنسیت: بازتاب ساختار اجتماعی و محوریت سوژه در یونگ، در تجربه‌ی بدن زن» مراجعه کنید.



چه میزان به این مسائل پرداخته شده است.

مشکل تعیین آثار برجسته^{۱۳}

وقتی هنرمندان اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ شروع به تولید کارهای مشخصاً فمینیستی کردند، منتقدان و تاریخ‌نگاران هنرهای مختلف بررسی تبعیض‌های جنسیتی نادیده‌انگاشته شده در ساختار هنر برجسته را آغاز کردند (هنر برجسته اینجا به کارهایی گفته می‌شود که شکوه هنری‌شان آن‌ها را کانون حوزهی خود کرده است)^{۱۴} این تبعیض‌ها در دو سطح شناخته شده‌اند:

اول از همه نقد فمینیست‌ها این مسئله را روشن کرد که کارهای هنری برجسته به صورت نظام‌مند زنان و مردان را با توجه به کلیشه‌های به شدت مرزبندی شده بازنمایی می‌کنند. تفاوتی که در شمایل و سناریوی کارها نهفته است. چنانچه مورخ هنری جان برگر جمله‌ی معروفی در ۱۹۷۲ گفت که: «مردان عمل می‌کنند و زنان پدیدار می‌شوند» (۴۷). در حالی که مردان همواره قوی، فعال، قهرمان و در ایفای نقش‌های مهم تاریخی ظاهر می‌شوند زنان تقریباً همیشه ضعیف، بی‌تحرک و شکننده، در نقش‌های خانگی و پرورشی، همراه با طبیعت، و آماده برای ارضای نیازهای جنسی مردان نشان داده می‌شوند. بخصوص در هنرهای تجسمی که در اغلب دوره‌های تاریخی زنان را برهنه، منفعل، ناشناس و آسیب‌پذیر نمایش می‌دهند.^{۱۵} بر اساس نشانه‌شناسی، روانکاوی و نظریه‌ی مارکسیستی فمینیست‌ها به دنبال کشف و تحلیل راه‌هایی بودند که در آن‌ها دیدگاه‌های مرد محور به ویژگی‌های ساختاری هنرهای تحسین‌آمیز سنتی شکل داده‌اند.

یکی از مفاهیم اساسی در ابتدای این دوره از انتقادهای گسترده، اشاره به «نگاه خیره مردانه»^{۱۶} بود. این اصطلاح را ابتدا لورا مالوی در نقد فیلم مطرح کرد. اما خیلی زود تاریخ‌نگاران و منتقدان آن را

The Problem of Canon Formation ۱۳

۱۴ مداخلات فمینیستی در هنر با موج دوم فمینیسم آغاز شد. در حالی که موج اول فمینیسم در قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ بر نابرابری‌های قانونی و غیررسمی حکومت (مانند حق رای) متمرکز بود، فمینیست‌های موج دوم در دهه‌ی ۱۹۶۰ به نابرابری‌های غیررسمی در رفتارهای عادی روزمره تاکید داشت.

۱۵ برای مرور به نید مراجعه کنید.

Male Gaze ۱۶

برای هنرهای تجسمی ایستا بکار بردند. «نگاه خیره مردانه» به نگرش مرد محور یک تصویر اشاره دارد که تصویر او از دنیا و به‌طور خاص از زن با توجه به منافع، احساسات، نگرش‌ها و ارزش‌های مرد یا مردانه است. به‌طور خاص «نگاه خیره مردانه» به نگرش ابژه‌سازی جنسی برمی‌گردد که موجب می‌شود بازنمایی سوژه‌ی مورد بررسی زنانه شده و به صورت ابژه‌ی منفعلی برای ارضاء لذت جنسی مرد دگر جنس خواه نمایش داده شود (این مسئله به‌ندرت دیده می‌شود اما باید یادآوری کرد که نگاه مرد معمولاً نگاه مرد دگر جنس خواه است نه مرد همجنس‌گرا).



یک اشتباه رایج این است که این مسئله شیوه‌ی مشاهده‌ی شخصی افراد قلمداد شود.^{۱۷} برای اینکه یک تصویر نمایانگر «نگاه خیره مردانه» باشد، نباید لزوماً مردان دگر جنس خواه به آن بنگرند، چراکه این اصطلاح به رویکرد و نگرشی که تصویر اخذ می‌کند و واکنشی که مخاطبشان دارند برمی‌گردد - مردان و زنان، همجنس‌گرا و دگرجنس‌گرا، دیدگاه زن یا زنان ابژه را ترجیح می‌دهند.^{۱۸} این به این معنا نیست که

۱۷ برای مثال کارن هانسن پیشنهاد می‌کند که مفهوم نگاه خیره مردانه اگر شیوه‌ی بسیار ساده انگارانه‌ای از نحوه‌ی درک مردان از زنان باشد، یا اگر در «دنیای واقعی» این نحوه‌ی خاص نگرستن به زنان منسوخ شود، بی‌معنا می‌شود. او ادامه می‌دهد: اگر زنان همیشه و در همه جا در همه سن و دوره‌ها احساس دیده شدن نکنند، چطور می‌توانیم با اطمینان نحوه‌ی لذت یک زن در صحنه‌ی فیلم را پیش بینی کنیم؟ (زیبایی‌شناسی فمینیستی، ۵۲۵). اما این نکته، این مسئله را نادیده می‌گیرد که نگاه مرد، مفهومی تجربی نیست و شیوه‌ی نگاه کردن ناظران و تفسیر تصاویر (متحرک یا ثابت) را توضیح نمی‌دهد. بلکه نگاه خیره مردانه نوعی واکنش-چنانچه برگر می‌گوید شیوه‌ی نگرستن - است که برخی تصاویر به بینندگان خود تجویز می‌کنند. این تصور که این تجویز می‌تواند با مقاومت یا حذف مواجه شود-چنانچه بیننده همجنس‌گرا یا فمینیست باشد- این واقعیت که نگاه مردانه ویژگی ساختاری تصاویر مورد بحث است را نفی نمی‌کند.

۱۸ دورو (در برند و کرسمیر) و کرسمیر (در جنسیت



نمی‌توان با نگاه خیره مردانه مقابله کرد حتی برخی کارهای فمینیستی تلاش برای حفظ نگاه مردانه داشته‌اند^{۱۹} نکته اینجا است که در چنین مواردی تصویر موردنظر تقاضاهایی دارد (مثلاً می‌خواهد به شیوه‌ی خاصی نگریسته شود) که مخاطب با آن مخالف است. کاری که فلسفه‌ی فمینیستی هنر هنوز انجام نداده است ایجاد چهارچوب نظری برای مفهوم «نگاه مردانه» است. به‌طور خاص بررسی معنای «خواستن» و «تجویز و اکنش» بدون اتکای صرف بر قصد خاصی بسیار مفید خواهد بود.^{۲۰}

مرحله‌ی دیگر باور فمینیست‌ها به وجود تبعیض در شکل‌گیری جنسیتی اثر برجسته است. فمینیست‌ها معتقدند که اشاره‌ی تمام و کمال به نابرابری جنسی در هنر در کنار سایر موارد به دو دلیل نیازمند زیر سؤال بردن مفهوم اثر برجسته است. اولاً با وجود اینکه زنان تقریباً نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دهند در پانتئون هنرمندان برجسته کاملاً غایب‌اند. دوماً انواع مصنوعات‌ی که به‌طور سنتی زنان تولید کرده‌اند - همچون پوشاک، سفال، سوزن‌دوزی و بافندگی - به‌صورت جدی هنر انگاشته نشده‌اند بلکه به دسته‌بندی‌های سطحی‌تر هنرهای تزئینی یا صنایع‌دستی کاسته شده‌اند. (به‌اختصار این آثار را مصنوعات زنانه^{۲۱} می‌نامیم).

در مجموع: فمینیست‌ها توجه را به سه نوع تبعیض جلب می‌کنند: (۱) کلیشه‌های جنسیتی گسترده و دیدگاه‌های مرد محور که در کارهای برجسته فراوان‌اند. (۲) غیبت تمام و کمال زنان از پانتئون هنرمندان

و زیبایی‌شناختی، (۵۴) «نگاه خیره مردانه» را به چیزی همچون موقعیت ایده آل مشاهده که تصاویر تجویز کرده‌اند تا توصیف تجربی خود عمل دیدن، تشبیه می‌کنند. برای دریافت بحث مجمل اما عالی مالوی و مناقشات کار وی به فریلند «نظریه‌ی فیلم» مراجعه کنید.

۱۹ برای مثال بل هوکس در «نگاه متقابل»، نگاه‌های مردانه‌ی دورو و «متن‌های سرکوب‌گر، خواننده‌های مقابله‌گر و بیننده‌ی جنسیت زده» از برند و کرسمیر را ببینید.

۲۰ آن زیبایی‌شناس‌های فمینیست که نگاه خیره‌ی واقع‌ی افراد وضعیت ایده‌آل مشاهده می‌دانند تا عمل مشاهده‌ی واقعی افراد بر نیت هنرمند برای توضیح این پدیده متکی هستند. برای مثال کرسمیر بحث خود را از نگاه خیره‌ی مردانه این چنین پایان می‌دهد: در حالی که بسیاری از زنان هنر را ارج می‌نهند، با نگرش ادراکی مردانه به تقدیر آثار می‌پردازند (جنسیت و زیبایی‌شناسی، تاکید من، (۱) اما مفهوم قصد هنری به شدت هم در فلسفه‌ی هنر و هم در سایر رشته‌ها همچون تاریخ هنر در معرض مباحثه است و به همین دلیل مستلزم بررسی و اصلاح بیش‌تر است. به نظر من حوزه‌ی پربراری برای پژوهش‌های فیلسوفان فمینیست هنر است.

برجسته. (۳) حذف کامل مصنوعات زنان از میان آثار برجسته. این سه مورد در کنار یکدیگر مشخصاً نشان می‌دهند که جنس یا جنسیت - که در این مرحله نامعلوم است - مسلماً در تولید و پذیرش هنری تفاوت ایجاد کرده‌اند.^{۲۲} یک توضیح ساده این است که زنان نمی‌توانند هنر عالی حقیقی تولید کنند. تمام فمینیست‌ها هم این توضیح را نه صرفاً به دلیل ایدئولوژیک رد می‌کنند. واقعیت این است که همواره دنیایی که هنر در آن آفریده و ستایش شده است دنیایی بوده که در آن زنان به‌صورت نظام‌مند از بسیاری جنبه‌های زندگی محروم بوده‌اند. تقارن این نابرابری جنسی دائمی و گسترده با سوگیری جنسی در آثار برجسته نشان‌دهنده‌ی آن است که برجستگی تحت تأثیر چیزی فراتر از مشغله‌های زیبایی‌شناختی ناب بوده است.



اما همبستگی صرف به معنای اثبات علیت نیست. دقیقاً ارتباط بین نابرابری اجتماعی، سیاسی و عدم حضور زنان در کنون هنری چیست؟ چه چیزی موجب قلت زنان هنرمند برجسته و کم‌ارزش دانستن مصنوعات ساخته‌ی دست‌زنان در سلسله مراتب حاکم شده است؟

دو توضیح:

دو رویکرد کلی درباره‌ی مشکل تعیین آثار برجسته وجود دارد که من آن‌ها را به تاسی از ماریون یانگ انسان‌گرایی و زن‌محوری می‌نامم.^{۲۳} این دو موضع که بازتاب دو رویکرد اساسی نسبت به سرکوب در فلسفه‌ی فمینیستی و سیاست به‌طور کلی هستند، در مجموع در پرسش از چگونگی اهمیت جنس و جنسیت و

۲۲

۲۳ برای روشن‌تر شدن بحث پیشنهاد اینکه جنس و جنسیت تجلیل هنر را تحت تأثیر قرار می‌دهند از این واقعیت که چیزی به جهان هنری اضافه کند نشأت می‌گیرد. با قرض مفهومی از دانتو باید آن را سنتا مردانه بدانیم.

چنانچه جلوتر خواهیم دید چگونگی لزوم اهمیت این دو در تولید، نقد و ارزیابی هنر تفاوت دارند.

انسان گرایی

انسان گرایی در فلسفه‌ی فمینیستی هنر بر این مدعا است که با وجود اینکه جنسیت در تولید و پذیرش هنر تفاوت ایجاد کرده است جنس اصولاً تفاوتی ایجاد نمی‌کند. زنان توانایی یکسانی با مردان در تولید هنر برجسته دارند و در غیبت پدرسالاری هنرمندان زن با هم‌تایان مردشان تفاوت چندانی نخواهند داشت. به این معنا که مصنوعات خاصی در حوزه‌ی قلمروی یک جنس یا دیگری نیست یا یک جنس نمی‌تواند آثار هنری بارزش‌تری نسبت به دیگری تولید کند. آنچه به نظر تفاوت ذاتی هنرمندان زن و مرد است و آنچه به‌طور خاص موجب کهنتری زنان هنرمند نیز می‌شود نظام پدرسالاری است که هنر در آن تولید و پذیرش می‌شود. اما دقیقاً پدرسالاری چگونه این تأثیر را داشته است؟ فمینیست‌های انسان‌گرا دو نوع پاسخ ارائه می‌دهند:

برخی محرومیت هنرمندان زن و مصنوعات آن‌ها را از مجموعه‌ی آثار برجسته تبعیض در سلیقه‌های غالب و استانداردهای برتر هنری می‌دانند.^{۲۴} از آنجایی که تولیدکنندگان سلیقه، غالباً مردان بوده‌اند و از آنجایی که تاکنون هیچ توجهی به نابرابری جنسی در دنیای هنری نشده است انتخاب «هنر برجسته» یا حتی «هنر» مطابق با ارزش‌ها و ترجیحات مردانه تحریف شده است. این بی‌توجهی اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند. ترجیح کارهایی که تجربه‌ها و تمایلات مردان دگر جنس خواه را بازنمایی می‌کنند، یا تعصب نسبت به آنچه زنان تولید کرده‌اند، صرفاً به خاطر اینکه زنان آن‌ها را تولید کرده‌اند یا تعصب نسبت به چیزهای خاصی به خاطر پیوند عمیق آن‌ها با امور خانگی. از بین بردن این تعصبات و به‌کارگیری استانداردهای مناسب برای ارزش هنری باید امکان مشارکت هنرمندان زن و مصنوعات آن‌ها را در مجموعه‌ی آثار برجسته فراهم کند. موضوعی که جلوتر در این مقاله به آن خواهیم پرداخت.

تفسیر در نظر نگرفتن آثار زنان در میان آثار برجسته با شک و تردید همراه است. چراکه به نظر می‌رسد هرچقدر هم استانداردهای برجستگی هنری بدون سوگیری باشند، و هرچقدر هم هنرمند یا صور هنری گران‌قدر اما نادیده انگاشته شده بیابیم، کشف مجدد «زنان شایسته» منجر به پیشی گرفتن از رقیبی که سقف کلیسای سیستین^{۲۵} را کشیده یا کشف زنانی هم‌رتبه با لئوناردو یا پیکاسو نمی‌شود.^{۲۶} نه به این معنا که پروژه‌ی کشف مجدد به کار نمی‌آید، بلکه برخی نگران‌اند که هر تلاشی بر بازیابی اشکال هنری و هنرمندان نادیده انگاشته شده، ممکن است به تقویت نکته‌ای منجر شود که تمام فمینیست‌ها منکر آنند، اینکه زنان ذاتاً قادر به تولید آثار عالی هنری نیستند.

به همین دلیل برخی فمینیست‌های انسان‌گرا رویکردی ماتریالیستی‌تر و تاریخی‌تر برای توضیح محرومیت زنان از آثار برجسته اتخاذ می‌کنند. با توجه به این رویکرد مسئله، استانداردهای متعدد تبعیض‌آمیز سنت برتری هنری نیست بلکه مشکل، کمبود هنرمندان زن است. مسلماً زنان هنرمند بسیاری نبوده‌اند، اما مسئله‌ی اصلی توضیح محرومیت زنان از مشارکت در حوزه‌های کلیدی هنری است.

ویرجینیا وولف به‌وضوح این مسئله را در اتاقی از آن خود (۱۹۲۹) تبیین کرده است و بعدها هم لیندا نوچلین آن را در مفهوم هنر تجسمی ادامه داد. وولف و نوچلین هر دو توضیح دادند که چگونه موانع اجتماعی، اقتصادی و ساختاری مانع تولید هنری زنان شده‌اند. وولف می‌گوید که زن برای اینکه نویسنده‌ای موفق باشد نیازمند فضای کاری از آن خود و پول کافی برای حمایت از خود است. وضع نسبتاً نامناسب اقتصادی، مادی و اجتماعی زنان در طول تاریخ به این معنا است که زنان بسیار اندکی امکان شکوفایی استعدادهای ادبی خود را داشته‌اند و اگر زنان تا این حد در مضیقه نبودند، می‌توانستیم شاهد زنانی هم‌رتبه با شکسپیر باشیم.

۲۴ به یونگ «انسان گرایی» مراجعه کنید. کلینگر (زیبایی‌شناسی، ۳۴۷) هم این مقوله بندی‌ها را بکار می‌گیرد. آنا سیلورز در مرور عالی خود از زیبایی‌شناسی فمینیستی و فلسفه‌ی هنر، اصلاح (gynesis) و «نظریه‌ی جنسیت» را برای توصیف موقعیت‌های مشابه بکار می‌گیرد.

۲۵ Sistine Ceiling

۲۶ پارکر و پولاک، از گروه دختران چریک، (اعترافات، همبستران دختران چریک) مدافعان این دیدگاه هستند.



تا بر تبعیض‌ها در استانداردهای غالب برتر هنری تمرکز کنیم.

شاید ذکر است که با وجود اینکه فمینیست‌های انسان‌گرا، تمایل دارند به گونه‌ای طرح مبحث کنند که گویی این دو رویکرد در توصیف تبعیض‌های جنسیتی در آثار برجسته متقابلاً از هم جدا هستند، دلیلی برای آن وجود ندارد. من فکر می‌کنم این احتمال وجود دارد که هر دو عامل یعنی تبعیض‌های جنسیتی در استانداردهای هنری، و موانع اجتماعی، اقتصادی در تولید هنری، در حذف زنان و مصنوعات آن‌ها از آثار هنری برجسته نقش داشته‌اند.

زن محوری

زن محوری در فلسفه‌ی هنر بر این مدعا است که جنس در تولید هنر نقش محوری دارد. با وجود دیدگاه‌های متعددی درباره‌ی شکل این تفاوت، فمینیست‌های زن محور درباره‌ی اینکه تفاوت در تولیدات هنری زنان و مردان تنها بازتاب نهادهای تحت سلطه‌ی مردان نیست، توافق عمومی دارند. در عوض حداقل برخی از این تفاوت‌ها بروز صور منحصرآ جنسی تجربه‌ی جسمی یا حساسیت هنری هستند.^{۲۸}

به این ترتیب زن محوران ادعا می‌کنند که برای نقد، ارزیابی و فهم تلاش‌های هنری زنان، نمی‌توان تنها به استانداردهای یکسانی که در قضاوت تولید هنری مردان بکار برده می‌شوند اکتفا کرد، چرا که معیار مشترکی در سنجش هردوی آن‌ها وجود ندارد. در عوض تولید هنری زنان باید با توجه به معیارهای برجستگی خودش ارزیابی و درک شود.^{۲۹}

این تغییر اساسی در انسان‌گرایی منجر به انتقاد تندتری به آثار برجسته‌ی هنری می‌شود. نه استانداردهای تبعیض‌آمیز و نه موانع تولید هنر مسئول محرومیت زنان از آثار برجسته‌ی هنری نیستند بلکه مقصر اصلی جامعه‌ی مردسالاری است که تجربه‌ی زنان و تولیدات مادی

۲۸ گروه فعالان هنری دختران چریک کارهای فوق

العاده ای در پیگیری حذف هنرمندان زن از میان آثار برجسته ی معاصر انجام داده اند. برای اطلاعات بیشتر تر به اعترافات دخترانه ی چریکی، همبستری دختران چریک و همچنین وبسایت آن ها : <http://www.guerrillagirls.com> مراجعه کنید.

۲۹ فروه برای مثال معتقد است که حساسیت هنری زنانه به پاسخ درونی به مواد و احساسات درباره ی تصویرسازی روشنگر و احساسی است.

نوپلین اشاره می‌کند که در اروپای قرن ۱۹ زنان اجازه‌ی شرکت در کلاس‌های طراحی بدن انسان را نداشتند برای همین از آموزش‌ها و تمرین لازم برای بازنمایی شکل انسانی یعنی سوژه‌ی غالب هنری در آن زمان، بی‌بهره بوده‌اند. وولف و نوپلین هردو نمونه‌هایی از فمینیسم انسان‌گرا هستند چراکه متوجه این جنبه از سرکوب زنان، یعنی محرومیت آنان از آثار برجسته‌ی هنری و تحریف و مهار پتانسیل هنری ما توسط جامعه‌ای که پیشرفت هنری مردان را بیش از اندازه ارج می‌نهد شده‌اند. وقتی زنان آموزش و منابع لازم برای تولید هنر برجسته را دریافت کنند ما هم می‌توانیم توقع داشته باشیم که شاهد برابری در تولید هنری باشیم.

با وجود اینکه ضعف‌های اجتماعی و کمبود فرصت مطمئناً منجر به پیکربندی یک‌جانبه‌ی آثار برجسته شده است، توضیح تاریخی نمی‌تواند به‌طور کامل سه نکته را دربر بگیرد. اول اینکه با وجود شرایط نامساعد، برخی از زنان نقاشی رنگ‌روغن یا مجسمه‌سازی و کارهای مشابه دیگری طی قرن‌ها داشته‌اند و همچنان هیچ‌کدام در زمره‌ی هنرمندان برجسته‌ی پانتئون نیستند. دوم اینکه اگر زنان امروز با موانع مشارکت کامل در حوزه‌های خلاق هنری مواجه شوند این موانع در مقایسه با گذشته قابل چشم پوشی‌اند. اما زنان هنوز هم تعداد بسیار اندکی از هنرمندان برجسته‌ی دنیای هنر معاصر را شامل می‌شوند.^{۳۰} سوم اینکه توضیح تاریخی در بررسی محرومیت انواع مصنوعات ساخته‌ی دست زنان مشکل دارد. زنان در طول قرن‌ها دسترس‌ی تقریباً انحصاری به آنچه اصطلاحاً «تولید صنایع دستی» نامیده می‌شود را داشته‌اند و با این وجود این تولیدات خلاقانه به پای پایگاه و منزلت ساخته‌های دست مردان نمی‌رسد. این ایرادات ما را وادار می‌کند



آن‌ها را نادیده گرفته و سرکوب می‌کند. راه‌حل، تجلیل از تجربه و تولیدات مادی آن‌ها است. اکنون به‌زودی می‌بینیم که شامل چه چیز می‌شود.

بسیاری از فمینیست‌ها با وجود تندتر بودن دیدگاه زن محور از دو رویکرد پیشینی که سعی بر تبیین محرومیت از آثار برجسته داشتند، به دلایل متعددی نسبت به این دیدگاه به دیده تردید می‌نگرند. اول اینکه برخی معتقدند که ادعای وجود سبک منحصر به فرد متفاوت زنان در به‌کارگیری مواد و محتوا و ویژگی‌های معنایی و مقید خود از اساس اشتباه است. بررسی تاریخ مختصر هنرمندان زن نشان می‌دهد که آن‌ها با هم‌تایان مرد معاصر و هم‌مکان خود شباهت‌های بیش‌تری داشته‌اند تا با زنان هنرمندی از مکان‌ها و زمان‌های دور دست.^{۳۰}



دوم اینکه برخی فمینیست‌ها نگران‌اند که زن محوری بر مفهوم بیش‌ازاندازه کلی «زن» یا «زنانه» تمرکز دارد و تفاوت‌های مهم هنری میان زنان را در حوزه‌های قومیت، نژاد، طبقه، گرایش جنسی، توانمندی‌ها، سن و مسائلی این‌چنین (برای مثال فلسفی) نادیده می‌گیرد.^{۳۱}

۳۰ باترزیای مدل بسط یافته تری از این دیدگاه ارائه می‌کند.

۳۱ ناچلین اولین کسی بود که به این مسئله پرداخت. (فلسفی، چرا فمینیسم به زیبایی‌شناسی نیازی ندارد، ۴۳۴) با توجه به اطلاعات موزه ملی هنر زنان در واشنگتن دی سی، به نکات مشابهی اشاره می‌کند.

سوم اینکه معمولاً این مسئله توسط دیگر فمینیست‌های وجود‌گرا که بر جنس به‌عنوان بعد شاخص موقعیت مندی تأکید می‌کنند، طرح می‌شود.^{۳۲} من فکر می‌کنم این تفکر عموماً بر این فرض استوار است که ویژگی‌های جنسی آناتومیک و بازتولیدی ما به‌عنوان مجموعه‌ای از خواص غیرقابل تغییر و ذاتی یگانه‌کننده‌ی تمام زنان شناخته می‌شود، که اشتباه است.^{۳۳}

به دنبال واژه‌ی ابتکاری سیمون دوبووار در جنس دوم در فمینیسم درک پیچیده و عمیق‌تری از تفاوت جنسی هست که بر پدیدارشناسی تجسم استوار است. ایده‌ی اصلی این است که بدن رشد می‌یابد و بستر فرهنگی اجتماعی را تجربه می‌کند که به‌شدت توسط سلسله‌مراتب جنسیتی شکل یافته است. به این معنا که فمینیست‌ها معتقدند ویژگی‌های آناتومیک بدن به‌شدت توسط هنجارها و معناها از دو جنس شکل می‌گیرند. برای مثال قوانین رسوم قاعدگی (هنجارهایی که زنان را وادار می‌کنند قاعدگی خود را پنهان کنند) و کلیشه‌های همراه با قاعدگی درباره‌ی خلق و خوی زنان در این دوران به‌شدت تجربه‌ی زنان را از دوران قاعدگی خود و از بدن خود تحت تأثیر قرار می‌دهند.^{۳۴}

درباره‌ی این محدودیت وجود شناختی فمینیسم بیش‌تر می‌توان صحبت کرد اما ما با توجه به هدف خود تنها اشاره می‌کنیم که زمانی که جنس به‌عنوان تجربه‌ی وجود شناختی تفاوت آناتومیک و تحت تأثیر هنجارهای اجتماعی شناخته شد، یک مفهوم وجود شناختی نیست، بلکه بعدی شاخص از جایگاه اجتماعی

۳۲ این نقد اشتباها با نقد وجودگرایی ترکیب می‌شود. یعنی اینکه زن محوری بر شناسایی برخی عناصر مشترک در تمام تولیدات هنری زنان تأکید دارد که تفاوت‌های هنری مهم زنان هنرمند با دلمشغولی‌های وجود گرایی را نادیده می‌گیرد.

۳۳ برای مثال آن‌ها در مقدمه‌ی خود بر ویژه‌نامه‌ی هایپاتیا درباره‌ی «زنان هنر و زیبایی‌شناسی» در سال ۲۰۰۳ به طور خلاصه وضعیت را ترسیم می‌کنند. پگ برند و ماری دورو این‌گونه می‌نویسند: «بسیاری از فمینیست‌های معاصر ایده‌ی زیبایی‌شناسی فمینیستی واحدی و تفکر وجودشناختی درباره‌ی زنان و هنر متکی به آن را رد می‌کنند.»

۳۴ این مسئله از دو جنبه اشتباه است. اول همانطور که در ادامه توضیح خواهیم داد جنس نباید با اصطلاحات وجودشناختی فهمیده شود. دوم اینکه برخی زن محوران فرانسوی مثل کریستوا، صراحتاً گرایش فمینیستی به وجودشناسی را نقد می‌کنند. کلینگر (زیبایی‌شناسی، ۲۵۰) صراحتاً اشاره می‌کند که برچسب وجودشناسی به این دیدگاه‌ها در بسیاری از جنبه‌ها بیش از اندازه ساده‌انگارانه است.



را اخذ می‌کند. با توجه به اینکه هنر اساساً توسط بدن ساخته و ارزیابی می‌شود، بی‌توجه به این‌که بدن سوژه‌ی موردعلاقه‌ی هنرهای تجسمی در طول تاریخ بوده است، می‌توان پذیرفت که جنس، برای ایجاد تفاوت در ارزیابی و تولید هنر به این صورت درک شود.^{۳۵}

مواجهه با سنت فلسفی

چالش‌های دیدگاه‌های زن محور و انسان‌گرا موجب ضرورت کنکاش در فهم سنتی هنر جهت تدقیق در خود آثار برجسته‌ی فلسفی می‌شود. با در نظر داشتن این وظیفه بیش‌تر کار زیبایی‌شناختی فمینیستی به بررسی انتقادی نظریات هنر استعداد هنری و تجربه و ارزش هنری معطوف می‌شود.

فمینیست‌ها در بررسی انتقادی خود از سنت فلسفی غربی سوگیری‌های ناشناخته‌ی پیشین از نظریات هنر از افلاطون به بعد را برملا و تحلیل می‌کنند. ما برخی مثال‌های کلیدی را اینجا می‌آوریم. برخی معتقدند که مفاهیم زیبایی‌شناختی کانونی همچون «نبوغ» و «شاهکار» به‌طور سنتی مرد محور بوده و این مسئله نه‌تنها موجب تفاوت در فهم تلاش‌های هنری زنان می‌شود، بلکه در نحوه‌ی رفتار با هنرمندان زن نیز تأثیرگذار است.^{۳۶} همچنین بسیاری معتقدند که افرادی همچون برک، کانت، شیلر و دیگران با اصطلاحات به‌شدت جنسیتی بازتولید کننده‌ی کلیشه‌های منفی درباره‌ی زنان تفاوت بین زیبا و والا را مطرح کرده‌اند.^{۳۷}

دیگران معتقدند که نظریات تأثیرگذار در درک زیبایی‌شناختی به‌طور ضمنی تجربیات مردان را با ترجیحات بصری و

۳۵ تجزیه و تحلیل نافذ آیریس ماریسون از یونگ «تمرین‌های قاعدگی» در تجربه‌ی بدن زن را مشاهده کنید. یونگ خود را از دبووار کاملاً متمایز می‌کند.

۳۶ برای مثال برخی فمینیست‌های فرانسوی، معتقدند زنان به شیوه‌ی مادی (سیکوز و کلمنت، سیکوز در رابینسن، ایریگاری) یا تجربی (کریستوا) خود را مجسم و ابراز می‌کنند. این روش‌های متمایز نیازمند استانداردها، مفاهیم و تعاریفی از هنر متفاوت با پیشینیان خود از نظر کیفی هستند. برای دستیابی به تحلیل ادراکی و دقیق درباره‌ی برخی از این متفکران به کرسمیر، جنسیت و زیبایی‌شناسی بخش ۶ مراجعه کنید. با توجه به هنرهای تجسمی همچنین به مقاله‌ی پربار سن مککول «زن در کاغذ» در هین و کورسمیر ۶۸-۱۵۰، درباره‌ی هنرمندانی همچون جورجیا او کیفه و جودی شیکاگو رجوع کنید.

۳۷ به پارکر و پولاک؛ باترسبای؛ فری لند، (اما آیا این هنر است؟ بخش ۵) و کورسمیر، (جنسیت و زیبایی‌شناسی، ۲۹) مراجعه کنید.

۳۸ به کرلینجر، «مفاهیم انقیاد»، گولد در برند و کورسمیر، کورسمیر، جنسیت و زیبایی‌شناسی، بخش ۲ و ۶ مراجعه کنید.

شنیداری بارز در زندگی آن‌ها، الگوی خود قرار می‌دهند و اهمیت زیبایی‌شناختی برخی حواس مهم را در نقش‌های اجتماعی منصوب به زنان، همچون حس لامسه، شنوایی و چشایی نادیده می‌انگارند.^{۳۹} نهایتاً بسیاری از فلاسفه‌ی فمینیست به دسته‌بندی‌های نظری و مفهومی توجیه‌گر خودمختاری هنر و درک و ارزیابی نقد دارند (برای مروری اجمالی به دورو مراجعه کنید). برای مثال برخی معتقدند که اصرار رایج بر جدایی هنر از امور تجربی به جدایی هنر/صنایع‌دستی و محرومیت سیستماتیک زنان و مصنوعات آنان منجر می‌شود. دیگران معتقدند که دکتترین زیبایی‌شناختی فرمالیستی^{۴۰} که ارزش هنری را به ویژگی‌های صوری کار محدود می‌کند، عملاً با بازنمایی ترجیحات مردانه در موضوعات خاصی همچون زنان برهنه از دل مشغولی‌های کاملاً صوری برمی‌خیزد. فمینیست‌ها استدلال می‌کنند که این‌گونه بی‌طرفی و قضاوت زیبایی‌شناختی جهانی در نظریات دنباله‌روی کانت بخشی از استانداردهای جزئی در ترجیحات، تجربه‌ها و احساسات مردانه را پنهان می‌کنند.^{۴۱}

مسئله اینجا است که زمانی که این تبعیض‌ها آشکار شوند ما چه می‌کنیم؟

غلبه بر تبعیض‌ها

زمانی که منابع متعدد انقیاد زنان در هنر و گفتمان‌های هنری برملا و تحلیل شدند، هنرمندان فمینیست، تاریخ‌نگاران هنر، منتقدان و فلاسفه با فراهم کردن فرصت‌های برابری که تاکنون برای زنان در دنیای هنر ایجاد نشده بود^{۴۲}، درصد تلاش برای غلبه بر آن‌ها برمی‌آیند. ادراکات غالب از هنر و تولید هنری (به انضمام استعداد)، نظریات تجربه و قضاوت هنری و استانداردهای مرجح سلیقه و برجستگی هنری باید بازنگری شوند.

منظر گرایی^{۴۳}

موقعیت مندی یا سلیقه برای بسیاری از زیبایی‌شناسان فمینیست، همواره مشروط

۳۹ کورسمیر، معنی دادن به سلیقه؛ «دیدگاه‌ها، لذت‌ها، هنرها»؛ جنسیت و زیبایی‌شناسی بخش ۴؛ جنسیت عمیق.

۴۰ doctrine of aesthetic formalism
برند و دورو در مقدمه‌ی مجموعه‌ی خود چنین اشاره می‌کنند: «فمینیست‌ها به منافع درگیر در واکنش‌های ظاهری بی‌طرف به هنر توجه نشان داده‌اند» (۶).

۴۱ به نکته‌ی شماره‌ی ۲۰ مراجعه کنید.

۴۲ perspectivism



به شرایط اجتماعی و تاریخی اثر است (برخی هم می‌گویند این شرایط به تحریف منجر شده است) ۴۴. پگ برند اشاره می‌کند که «وفاق عمومی» یعنی هیچ ناظری نسبت به تصاویر بصری بی‌طرف نیست، مگر کسی که با عشق نگاه کند (بی‌طرفی، ۱۶۰). حالا باید کارهای زیادی انجام داد. اول از همه، غیرممکن است که سلیقه بی‌طرف باشد؛ یعنی از نفوذ امور ذاتی جزئی و موقعیت فرد و ترجیحاتش، گرایش‌ها، تمایزات، بزرگ‌بینی‌ها و جهت‌گیری‌های وی بری باشد. دوم اینکه هیچ معیاری برای شکوه زیبایی‌شناختی که تمام افراد از تمام دوره‌ها را، بی‌توجه به عواملی همچون جنس و نژاد و ملیت و دین و غیره دربرگیرد، وجود ندارد.

به‌علاوه بسیاری از ایدئال‌های بی‌طرفی و معیارهای جهانی به‌عنوان «بخشی از ایدئولوژی زیبایی‌شناختی مسلط که فمینیسم قصد مقابله با آن را دارد» هستند ۴۵.

بسیاری افراد، از بین بردن ایدئولوژی زیبایی‌شناختی غالب را رهایی کامل از مفاهیم پروبلماتیک، روش‌ها و دسته‌بندی‌ها می‌دانند: که می‌تواند نه‌تنها ایدئال‌های بی‌طرفی و معیارهای جهانی را شامل شود، بلکه مفاهیمی همچون خودمختاری زیبایی‌شناختی، صورت‌گرایی (فرمالیسم)، تمایز هنر/صنایع‌دستی، و حتی گاهی خود مفهوم «ارزش هنری» و «هنر عالی» را به هم پیوند می‌دهد ۴۶. در عوض این

۴۴ کتی دیپول در مجموعه‌ی پراهمیت خود (نقد جدید فمینیستی هنر) به این نکته اشاره می‌کند: «نقد فمینیست‌ها به مشاهده گر بی طرف وقتی با خوانش‌های پرتطرفدار مواجه می‌شود (زمانی که مدل «خنثی» مرد طبقه متوسط سفید پوست از آب درآمد) شروع به فکر می‌کرد که چگونه خواندن تحت تاثیر موقعیت‌های سیاسی است (۸). اخیراً کرسمیر این دیدگاه را خلاصه کرده است: «فمینیست‌ها نتیجه گرفته اند آنه تنها وجود دیدگاهی بی طرف و جهانی غیرممکن است، بلکه هر تلاشی برای تدوین آن توسط طبقه، جنسیت، ملیت و دیدگاه تاریخی تدوینگر تحریف می‌شود (جنسیت و زیبایی شناسی، ۵۶).

۴۵ «ایدئولوژی مسلط زیبایی‌شناختی» اصطلاحی است که کورنلیا کلینجر (زیبایی شناسی) هنگام خلاصه سازی آراء فمینیست‌هایی که به نقد ویژگی‌های مردانه و تبعیض مردانه‌ی زیبایی‌شناسی متداول می‌پردازند استفاده می‌کند.

۴۶ چند مثال از این دیدگاه که در زیبایی شناسی فمینیستی رواج یافته است ارائه می‌کنیم. هیلد هین در ۱۹۹۵ نوشت: فهرست مشکلات رها شده شامل این موارد است: ویژگی زیبایی‌شناختی «بی‌طرفی»، تمایز انواع مختلف هنری، همچون تفاوت بین کار دستی و هنر، هنر والا و هنر عامی، هنرهای کاربردی و هنرهای تزئینی، کار عالی و کار زیبا، اصالت و سرگشتگی‌های بسیاری که به ویژگی‌های شناختی، در برابر ویژگی‌های کاربردی تجربه‌ی زیبایی‌شناختی برمی‌گردند (۴۵۵). کرسمیر در مقدمه‌ی خود در نسخه ۱۹۹۳ زیبایی شناسی از دیدگاه فمینیستی اشاره می‌کند که: یکی از تجدیدنظرهای فمینیسم رد دکتترین معتقد به وضعیت بی‌طرفی است که توجه مبذول را ویژگی پذیرش هنری و

فمینیست‌ها نوعی پرسپکتیویسم مبتنی بر درک کثرت‌گرا را از هنر و ارزش هنری می‌پذیرند ۴۷. کرسمیر (جنسیت و زیبایی‌شناسی، ۵۶) می‌نویسد: «اهمیت نگاه خاص به وضع پدیدده در جامعه و تاریخ، بدون ادعای جهانی بودن جایگزین ایدئال‌های جهانی شده است.» نظر مشابهی نیز درباره‌ی دعوی استانداردهای جهانی برتری زیبایی‌شناختی موجب شده تا برخی از مورخان و منتقدان، مفهوم کلیه‌ی آثار برجسته‌ی هنری را انکار کرده و گفتمان «هنر» را جایگزین فرهنگ بصری و مادی کنند (برای مثال پولاک).

من نسبت به این نگرش تقریباً نگرانم. اولاً اتهام بی‌طرفی، جهانی بودن و عینیت و مسائلی این‌چنین به نظر اشتباه می‌رسد، بخصوص خلط من‌ها مردانه و کاربرد تعصب‌آمیز مفاهیم و هنجارها بجای خود خلا‌های مفهومی و هنجاری. این‌که برای مثال «صدای جهانی» قضاوت زیبایی‌شناختی مرسوم به سمت منافع مردانه رفته، به این معنا نیست که تمام ایدئال‌های جهانی، بی‌طرفی، عینیت و انصاف اساساً مردانه‌اند. من استدلال قانع‌کننده‌ای خلاف آن ندیدم، اما اینکه فمینیسم غالباً بر انسان‌گرایی متکی بوده - که مبتنی بر ایده‌های جهانی توانمندی انسانی بوده است - را باور دارم ۴۸.

دوم اینکه این رویکرد، نسبی‌گرایی را سرکوب کرده و هر ادعای اصولی نسبت به ارزش زیبایی‌شناختی یا اقتدار را از می‌شمارد. این پیامد بخصوص با توجه به تلاش‌های متعدد برای اثبات شایستگی هنری تولیدات هنری زنان ناخوشایند است. این روزها فمینیست‌ها به راحتی صحبت از برتری برخی کارها نسبت به سایرین را با کاربرد زبان ارزش‌بانه در زمره‌ی اصطلاحات ارزشمند در گیومه می‌گذارند. من فکر می‌کنم این رویکرد به خاطر بی‌توجهی به سرآغاز پروژه‌ی فمینیستی که زنان را قادر به تولید کارهای حداقل خوب می‌داند (لااقل به‌خوبی مردان، شاید بهتر از مردان، اما دقیقاً خوب نه «خوب» داخل گیومه) دچار خودزنی

توجه ویژه به هنر می‌داند. در این نسخه هیچ تلاشی برای توصیف ماهیت پذیرش و توجه به هنر به هیچ صورت کلی و جهانی دیده نمی‌شود. بنابراین مسائل «کیفیت زیبایی‌شناختی» می‌توانند از نقاط ضعف متداول خود جدا شوند (viii).

۴۷ برای مثال هین و لاتر در هین و کرسمیر را ببینید.
۴۸ برای مثال به ناسباتوم مراجعه کنید.

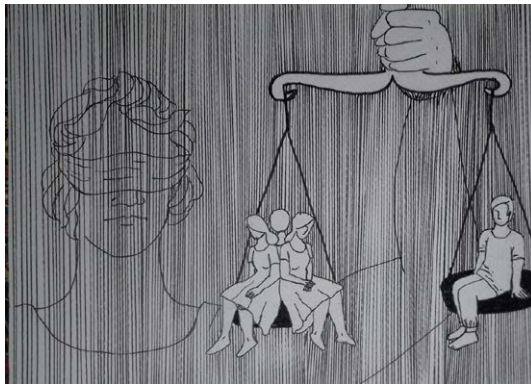


تبعیض‌های جنسیتی شده است، هشدار می‌دهند (فلسکی، «فمینیسم: نقد») و به پیشرفت‌های اخیر این رشته اشاره می‌کنند، همچون نقد نگرش زیبایی‌شناختی بی‌طرف که به اهداف فمینیستی پیوسته است (سیلورز). دیگران معتقدند که ما نیازمند توجه به برخی جنبه‌های ایدئال‌های بی‌اعتبار همچون خودمختاری هنری هستیم، چرا که آن‌ها در واقع برای اهداف فمینیستی مفیدند (دورو؛ برند، بی‌طرفی). این تحولات نشان‌دهنده‌ی آن‌اند که شاید فمینیسم نیازی به دگرگونی مفهومی در فلسفه‌ی هنر نداشته باشد. در عوض ما باید برای بهبود نسخه‌های مفهومی و هنجاری غیر معتبر - همچون بی‌طرفی، نبوغ و سلیقه - تلاش کنیم. که موقعیت مندی را به رسمیت می‌شناسند و از طرفی هم اصولی‌اند و نه نسبی‌گرا و درعین‌حال از تعصب‌های ضد زن و مرد محور به دورند. من فکر می‌کنم این فشرده‌ترین پروژه‌ی فلسفه‌ی هنر فمینیستی است. از آنجایی که مسائل مشابه تا مدت‌ها موضوع معرفت‌شناسی فمینیستی و نظریه‌ی ارزش بوده‌اند، فلسفه‌ی هنر فمینیستی از تعامل گسترده و مستمر با این زمینه‌های مشترک بهره‌ی زیادی می‌برد.

در عمل، یک رویکرد تجدیدنظرطلب به دو موضوع اشاره دارد: (۱) تطبیق تلاش‌های هنری زنان با آثار برجسته‌ی هنری و (۲) ارزیابی مجدد آثار برجسته‌ی مرد محور و ضد زن. چنانچه (۱) سینتیا فری لند گفته است که رویکرد «زنان را اضافه کنید و هم بزنید» به‌خوبی در دست انجام است^{۵۴}، چند کار باید انجام داد (۲) مثلاً زیر سوال بردن جایگاه برجسته‌ی بسیاری از کارهایی که به نظر می‌رسد موقعیت ارزشمند خود را تا حدی به خاطر مرد محور بودن و ضد زن بودنشان کسب کرده‌اند^{۵۵}. اینجا هم جای دیگری است که ما فلاسفه‌ی فمینیست باید در کنار مورخان و منتقدان هنری تلاشمان را متمرکز کنیم.

زن محوری^{۵۶}

۵۴ برای مثال هنرمندان زن در نسخه‌های فعلی اکثر کتب تاریخ هنر، مانند جنسن، عمدتاً حضور اندکی دارند. دختران چریک هم (دختران چریک، همبستری) کتاب مشابهی نوشته‌اند که در آن هنرمندان زن به آثار برجسته اضافه شده‌اند.
۵۵ برای مثال به ایتون و «نقد من به تجاوز تیتتان در اروپا» یکی از آثار ارزشمند رنسانس ایتالیایی مراجعه کنید. دایان والفهل تاریخدان هنر نیز سوالات مشابهی درباره‌ی کل سنتی که وی «نقاشی‌های قهرمانانه‌ی تجاوز» می‌نامد مطرح کرده است.
۵۶ gynocentrism



مشکل سوم و مرتبط با این مبحث، چنانچه در بالا ذکر شد این است که، فمینیسم در هنر با افشای تبعیض‌های مرد محور و ضد زن در میان آثار برجسته‌ی هنری شروع به کار کرد. اما اگر جنسیت، تمام قضاوت‌های سلیقه‌ای و سایر جنبه‌های موقعیت اجتماعی را به‌طور مساوی تحریف کند، چنانچه این فمینیست‌ها به دنبال آن هستند، پس افشای این‌ها چه فایده داشت؟^{۴۹} مسئله صرفاً آشکار کردن سرنوشت محتوم نبود- آن قضاوت‌های جزئی و سوگی رانه زیر پرچم بی‌طرفی خود را جا زده بودند- بلکه قرار بود که این‌ها به‌عنوان تحریف‌های تبعیض‌آمیز قضاوت^{۵۰} - برملا شوند. نه صرفاً جزئی کوچک از راه‌های بسیاری که موقعیت اجتماعی سلیقه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به نظر من ما دو گزینه داریم: یا الگویی از بی‌طرفی را به‌عنوان معیاری برای سنجش تبعیض‌ها حفظ کنیم^{۵۱}، یا اگر اصرار داشته باشیم که کلیه‌ی قضاوت‌های هنری تحریف‌شده‌اند (چنانچه کرسمیر و دیگران تأکید دارند)، باید راهی برای تمیز تبعیض‌های بد و خوب بیابیم^{۵۲}. (شایان ذکر است که این پروژه‌ی جدیدی نیست، هیوم و سایر فلاسفه‌ی روشنگری اسکاتلندی این کارها را البته بی‌توجه به جنسیت انجام داده‌اند).

تجدیدنظرطلبی^{۵۳}

برخی فمینیست‌ها در واقع علیه فرض اینکه کل فلسفه‌ی هنر آلوده به

۴۹ لوبیز آنتونی سوال‌های مشابهی را با توجه به تبعیض معرفت‌شناختی مطرح می‌کند (۱۳۶).

۵۰ prejudicial distortions of judgment

۵۱ حتی اگر درست هم باشد، عملاً چنین بی‌طرفی غیرممکن است. نه این که با نگاه ایدئال از آن‌ها چشم‌پوشیم، این ایدئال‌گرایی مفرط است که امکان فرموله کردن مفهوم تحریف و سوگیری را از همان ابتدا ممکن می‌کند.

۵۲ دومی پروژه‌ای است که معرفت‌شناسان فمینیست برای خودشان تعریف کرده‌اند. به آنتونی، وایلی و اندرسون مراجعه کنید. ۲۴-۵.

۵۳ revisionism



فمینیست‌های زن محور تأکید دارند که مشارکت زنان در میان آثار برجسته‌ی هنری باعث از دست رفتن عامل تمایز در هنرشان می‌شود. همچنین نظریات رایج هنری نمی‌توانند به‌خوبی خود را با پذیرش تجربه‌ی منحصر به فرد زنان، ترجیحات، ارزش‌ها، احساسات و نحوه‌ی ابراز آن تطبیق دهند. برای همین اینجا نباید آثار برجسته‌ی هنری کنونی را (چنانچه مدنظر تجدیدنظر طلبان است) اصلاح کرد، چراکه هنگام تلاش برای ادغام هنر زنان در میان آثار برجسته، با محدود کردن هنرشان با معیارهای نامناسب مردانه کارشان خدشه‌دار می‌شود. فمینیست‌های زن محور بجای این کارها خواستار مجموعه‌ی آثار برجسته‌ی جداگانه‌ای هستند که حوزه‌های منحصرآ زنان‌ه‌ی مبتنی بر مفاهیم هنر و نظریات متنوع زیبایی‌شناختی جایگزین در آن جای‌گیرند (باترزیبای؛ فروه؛ رابینسن؛ تلاش‌های بارول؛ دانوان، فرنچ و لورین در هین و کرسمیر).

همان‌گونه که دیدیم، برخی از فمینیست‌ها از وجود سبک هنری منحصر به فرد زنانه یا فمینیستی تردید دارند یا معتقدند که مفهوم زن محوری در آثار زنان بیش‌ازحد عمومی است. علاوه بر این دل‌مشغولی‌ها برخی به‌حق نگرانند که جدایی اصول و دسته‌بندی‌های برجستگی هنری و تجربه‌ی زیبایی‌شناختی، آثار برجسته‌ی هنری را با تبعیض‌های خود دست‌نخورده باقی می‌گذارند و هنر زنان را ایزوله می‌کنند (برای مثال ناچلین و پولاک). نکته‌ی چهارم و البته مرتبط این است که جدا کردن آثار برجسته، مفاهیم و معیارهای رایج هنری را حفظ می‌کند و زنان را به‌عنوان مورد خاص جدا می‌کند؛ هنرمندان مانند سایر نقش‌های باپرستیژ در جامعه مردانه تصور شده‌اند مگر آنکه جز آن ثابت شود. موزه‌ی ملی هنرهای زنان در واشنگتن دی سی^{۵۷} با جداسازی کارهای زنان از مجموعه‌های تقریباً باپرستیژ گالری ملی و موزه‌ی هیرش هورن و باغ مجسمه همین کار را کرده است. وقتی کسی از پایتخت دیدن می‌کند به موزه‌های هنری می‌رود و آخر سر اگر زمان داشته باشد می‌تواند سری به موزه‌ی هنرهای زنان هم بزند.

آینده‌ی زیبایی‌شناختی فمینیستی

این بخش تلفیقی از استدلال‌هایی است
۵۷ <<http://www.nmwa.org>>.

درباره‌ی اینکه فلسفه‌ی هنر فمینیستی به کجا می‌رود و اینکه به کجا باید برود.

من با ذکر این نکته شروع می‌کنم که فلسفه‌ی هنر فمینیستی شامل الزامات و روش شناختی‌های فلسفی متنوعی پیرامون هدف پایان انقیاد زنان در هنرها و گفتمان‌های هنری است. فلسفه‌ی هنر تاکنون به میزان کافی به این ضرورت اخلاقی مطروحه‌ی فمینیسم نپرداخته و به همین دلیل باید گفت که کار ما هنوز اتمام نیافته است.

اما ما دقیقاً از اینجا به کجا می‌رویم؟ من در طول این مقاله مشکلات و موضوعاتی که فکر می‌کنم باید دنبال کنیم را مطرح کرده‌ام. اما مطابق با دیدگاه من مهم‌تر از همه پاسخ به سؤالات اساسی است که ابتدای مقاله مطرح کردم. برای مثال، آیا جنس به‌طور نظام‌مند اقدام هنری یا تجربه‌ی زیبایی‌شناختی را تحت تاثیر قرار می‌دهد؟ و اگر بلی، چگونه؟ آن‌چنان‌که توضیح دادم این‌گونه سؤال‌ها عموماً - و به اشتباه - به‌عنوان سؤالاتی وجود شناختی محکوم شده‌اند. من اشاره کردم که این سؤالات نباید با اصطلاحات وجود شناختی شکل داده شوند. بلکه ما باید نسبت به این سؤالات اساسی آگاه باشیم تا بتوانیم به مسائل هنجاری مورد نظر بسیاری از فمینیست‌ها پردازیم. (برای مثال اگر تفاوت‌های شایان ذکر وجود ندارند پس موقعیت توصیفی و هنجاری زن محوری اساساً ضعیف می‌شود). ما هنوز پاسخ‌های مشخصی برای سوال‌های تجربی اساسی نداریم، پس باید تمرکزمان را بر این نقطه معطوف کنیم. من فکر می‌کنم این بدان معنا است که فلسفه‌ی فمینیستی هنر باید با رویکردهای تجربی - همچون روانشناسی و علوم شناختی - که کارشان پاسخ به این‌گونه سوال‌ها است، پیوندی جدی برقرار کند.

اگر چه بحث در مورد چگونگی مواجهه با تعصب جنسیتی در آثار هنری، آثار برجسته و نظریه‌های رایج هنر، همچنان در دست انجام است، این نگرانی‌ها دیگر همچون گذشته بر فلسفه هنر فمینیست غلبه ندارند. از آنجایی‌که فلاسفه مواضع متعددی در این زمینه دارند این رشته به سمت انفعال کم‌تر و بهتر شدن پیش رفته است.

برای مثال بسیاری به حوزه‌هایی رو

آورده‌اند که قبلاً توجه فلسفی کافی دریافت نکرده بودند، بخصوص در موارد معطوف به بدن که تا همین امروز توجه فلسفی کافی را دریافت نکرده بود. «بدن» و مفاهیمی که عموماً زنانه و مربوط به زنان قلمداد شده‌اند، این کار را مشخصاً تبدیل به مداخله‌ی فمینیستی در زیبایی‌شناختی می‌کند.^{۵۸}



فمینیست‌ها مفاهیم زیبایی‌شناختی رایج و روش‌هایشان را با اصلاحاتی چند اخذ کرده‌اند و یا مفاهیم و روش‌های جدید زیبایی‌شناختی ایجاد کرده‌اند تا پدیده‌های جسمی مانند اختلالات غذایی (لینتات)، زیبایی سازی بدن (کاهیل) و مد (هانس، «پوشش رسمی و غیررسمی»، «مد و فلسفه») را تفسیر کرده و توضیح دهند. رویکرد مشترکی نیز به غذا، لذت خوردن و سلیقه‌ی چشایی (مربوط به زبان و حس بویایی) به‌عنوان مسئله‌ی زیبایی‌شناختی توجه خاصی دارد (کرسمیر، جنسیت و زیبایی‌شناختی، بخش ۴، «جنسیت عمیق»، «درک، لذت، هنر»، معنای مزه). دیگران به دنبال ارزیابی مجدد جنبه‌های بدن زن که عموماً نفرت‌آور تلقی شده‌اند همچون واژن یا خونریزی قاعدگی هستند (فروه، «زیبایی‌شناسی واژینال»).

مسائل فلسفی برخاسته از کار هنرمندان حوزه‌ی جنسیت از دیگر موضوعات غنی برای زیبایی‌شناسی فمینیستی است. برای مثال اخیراً کارهای هنری که معیارهای رایج کوتاه‌فکرانه درباره‌ی بدن زبان را به چالش می‌کشند توجه زیادی جلب کرده‌اند (برای مثال به مقاله‌ی میگر درباره‌ی کار جنی سوپل در برنند

۵۸ باید اشاره کنم که در این توضیحات خیلی روشن نیست که جنسیت مندی مفهوم بخشی از علت نادیده انگاری این مفهوم است یا جنسیتی کردن مفهوم تنها شیوه‌ی برای ابراز این نادیده انگاری است. به نظر من مورد قبلی غیرقابل دفاع است چراکه «زنانگی» به ندرت در منطق فلاسفه برای نادیده انگاره‌ی بدن مطرح می‌شود) چراکه به نظر می‌رسد مورد دوم، پروژه‌ی احیای بدن فمینیست‌ها برای جلب توجه فلاسفه را خنثی می‌کند (چراکه ما نیاز داریم تا الف) تفسیر زنانه از اصطلاح افسردگی را متوقف کنیم و ب) جلوی ارتباط سنتی بدن با زنان را بگیریم).

و دورو مراجعه کنید). کارهای هنری که دستور کار فمینیستی را خیلی بارز ترویج می‌دهند و تمایزهای معمول بین زیبایی‌شناسی و سیاست یا هنر و فعالیت سیاسی را زیر سؤال می‌برند هم حوزه‌ی دیگری است (برای مثال مقاله‌ی مولین در برنند و دورو را ببینید). مورد دوم لزوماً به هنرمندان معاصر (به گزارش جرارد از اهمیت لئوناردو به زنانگی که در برنند و کرسمیر آمده مراجعه کنید) یا هنر در برنامه‌ی فمینیستی محدود نمی‌شود (برای مثال ایتون).

زیبایی‌شناسی معمولاً در پاسخ دادن به ایده‌ها، مشکلات و روش‌های جدید در حوزه‌های مربوطه و سایر عرصه‌های فلسفی کند عمل می‌کند. این مسئله درباره‌ی فلسفه‌ی فمینیستی هنر در شناخت نقد اینترسکشنالیتی (این ایده که نمی‌توان مشغله‌های فمینیستی را از دیگر گروه‌های محروم جدا کرد) نیز صدق می‌کند.^{۵۹} ما همچنین در شناسایی آثار هنری، زیبایی‌شناختی و نژادی نظریه‌پردازان خارج از رشته‌ی فلسفه نیز ضعیف بوده‌ایم (برای مثال هوکس، نگاه‌های سیاه؛ هنر در ذهن من؛ واقعی به واقعی؛ والانس؛ پایپر، که خودش یک فیلسوف و هنرمند است!). البته اخیراً فیلسوفان هنر به مسائل فلسفی مربوط به تقاطع نژاد، جنسیت و زیبایی‌شناسی و هنر توجه کرده‌اند (برای مثال، هابسن در برنند و دورو؛ ریثلفس، "نژادی کردن؛ فرهنگ) رویکردی که وعده‌ی تغییر شکل این حوزه را داده است.

تقدیر و تشکر

تشکر ویژه از پگ برنند، ماری دورو، سینتیا فری لند، هایلد هین، کارولین کرسمیر و همه‌ی کسانی که فلسفه‌ی هنر فمینیستی را رشته‌ای شناخته شده و پذیرفته شده کرده‌اند. من از آرون مسکین که مرا برای نوشتن این مقاله تشویق کرد و ماری سترآود و یک منتقد ناشناس در این مجله به خاطر نظرات مفیدشان سپاسگزارم.

۵۹ چنانچه پیش تر اشاره شد، گریلو مقدمه‌ی سلیسی از مفهوم اینترسکشنالیتی ارائه می‌کند.



مفهوم تقاطع (intersectionality)

در نظریه فمینیستی

آنا کاراستائیس

برگردان سارا صیادی

بیوگرافی کوتاه :

آنا کاراستائیس استاد یار فلسفه فمینیسم در دپارتمان فلسفه دانشگاه ایالتی کالیفرنیا در لس آنجلس است. جایی که در زمینه مطالعات زنان، جنسیت و سکسوالیته تدریس می‌کند. تحقیقات انتقادی اش در زمینه تقاطع در مجلات معتبر زیادی به چاپ رسیده‌اند:

مجله‌ی زنان در فرهنگ و جامعه (در موضوعی خاص، «تقاطع: تئوریزه کردن قدرت، نظریه‌ی توانمندسازی» ویراست کیمبرلی کرنشاو، زلی مک کال، سومی چو)

هیپاتیا: ژورنال فلسفه فمینیستی (مقاله اش «زیرزمین‌ها و تقاطع‌ها» برنده ی جایزه ی سالانه ی افتتاحیه ی جایزه ی تنوع جستار شد.)

و در جنگ چرا نژاد و جنسیت هنوز اهمیت دارد: رویکردی تقاطعی (ویراست نامیتا گوسوامی، مائیو او دانوان و لیسایوننت، پیکرینگ و چاتو)

کاراستائیس موقعیت‌های تحقیقی و تدریسی مختلفی در دانشگاه‌های مکگیل، کونکوردیا، مونترئال و بریتیش کلمبیا داشته است. او دکترای فلسفه اش را از دانشگاه مکگیل گرفته و لیسانسش در فلسفه را از دانشگاه آلبرتا.

تقاطع در نظریه فمینیستی به شیوه‌ای غالب برای مفهوم‌پردازی روابط بین سیستم‌های سرکوبی تبدیل شده است که هویت‌های چندگانه‌ی ما و جایگاه اجتماعی‌مان را در سلسله مراتب قدرت و منفعت، بنیان می‌نهند. هدف این جستار شفاف کردن خاستگاه‌های تقاطع به عنوان یک استعاره و نظریه‌ی آن به عنوان مفهومی پیش‌انگاران در کار کیمبرلی کرنشاو (Kimberle Williams Crenshaw) است. در ادامه این مفهوم چنان به دست نظریه‌پردازان فمینیستی جذب، و به مثابه پارادایم تبدیل به جریان اصلی شده است که گستره‌ای زمانی با استفاده‌ی همه‌گیر و بلامنازعه‌ی این مفهوم - هرچند گاه سطحی و بی‌توجه -

نشانه‌گذاری شده است. من چهار مزیت تحلیلی را برای تقاطع به عنوان پارادایمی تحقیقی برشمرده‌ام: همزمانی، پیچیدگی، تقلیل ناپذیری، گنجانندگی (شمول عام). سپس نقدهایی را که در سال‌های اخیر، پیرامون تقاطع شکل گرفته‌اند، نشان خواهم داد.

در نظریه فمینیستی، این ادعایی معمول است که زندگی‌های زنان با سیستم‌های چندگانه و متقاطع ساخته شده است. خاستگاه این بینش - که سرکوب فرایندی واحد یا رابطه‌ی سیاسی دوقطبی نیست، بلکه بهتر است به عنوان برساخت سیستم‌های چندگانه، همگرا و درهم‌بافته فهمیده شود - در نقد فمینیسم ضدنژادپرستی بر این ادعا است که سرکوب زنان را تنها با تحلیل جنسیت می‌توان صورتبندی کرد. نظریه‌ی تقاطع به عنوان چاره‌ای سیاسی و نظری برای حادترین مسأله‌ی فمینیسم معاصر پیش نهاده شد: «میراث طولانی و دردناک محروم‌سازی‌های آن» (ک. دیویس ۷۰) نظریه‌ی تقاطع به عنوان «مهمترین دستاوردی که مطالعات زنان تا کنون به آن دست یافته» (مککال ۱۷۷۱) پاس داشته شده است. در واقع نظریه‌ی تقاطع نفوذش را از آکادمی به گفتمان‌های حقوق بشری بین‌المللی گسترانده است. و ارجاعات پلتفرم عملی پکن سازمان ملل متحد (۲۰۰۰) کمیته‌ی بین‌المللی تبعیض نژادی (۲۰۰۰) و کمیته‌ی جهانی حقوق بشر (۲۰۰۰) نیز، این بازتاب را نشان داده اند. کمیسیون حقوق بشر در قطعنامه‌ی خود درباره‌ی حقوق بشر زنان «اهمیت بررسی تقاطع چندین نوع تبعیض را به رسمیت شناخته است.» (۲۰۰۲) (یووال دیویس ۱۹۳. همچنین نک پتل).

با این حال تصاحب نظریه‌ی تقاطع به دست حوزه‌های «مطالعات زنان» و «نظریه فمینیستی» (که گفتمان‌هایی سفیدپوست محور مانده‌اند)، می‌تواند خاستگاه‌های آن در اندیشه‌های فمینیسم سیاه را پنهان کند. ژان آیت بالخیر (Jean Ait Belkhir) بر نقش مولدی که فمینیسم سیاه در توسعه‌ی رویکردهای هم‌آمیز تئوریزه کردن سرکوب داشته، تاکید کرده است: «تا زمان ظهور فمینیسم سیاه در ایالات متحده، حتی یک نظریه‌پرداز اجتماعی هم همزمانی متقاطع (جنسیت، نژاد و طبقه) را در زندگی مردم جدی



نگرفته بود. این مفهوم یکی از ارزنده‌ترین موهبات مطالعات زنان سیاه به نظریه‌ی اجتماعی به مثابه یک کل است.» (۳۰۳) وفاق آشکاری که علامت مشخصه‌ی استیلا و جریان اصلی شدن نظریه‌ی تقاطع است، نیروی محرکه‌ی انتقادی آن - که این استعاره نقدی است بر خودتنه‌انگاری سفیدپوستی در گفتمان‌های فمینیستی - را از قلم می‌اندازد. علاوه بر این بر ساخت اجتماعی فمینیستی پیرامون نظریه‌ی تقاطع، کشمکش‌های مدام میان درک «جریان اصلی» و درک «انتقادی» از این نظریه را نهان می‌کند (نک به: دامون، کاراستائیس، احیای نظریه‌ی تقاطع) یا به عبارتی جدال میان «نسخه‌ای قدرتمندتر از نظریه‌ی تقاطع که دغدغه‌ی گروه‌های محروم را دارد» و «نسخه‌ای سترون و سیاست‌زدایی شده» از آن. (کالینز، تقاطع‌های نوظهور)

استعاره‌ی مقولات متقاطع تبعیض، به دست کیمبرلی ویلیامز کرنشاو - که یکی از چهره‌های فمینیسم سیاه و از بنیانگذاران نظریه‌ی انتقادی نژاد در آکادمی حقوق قانونی ایالات متحده است - معرفی شد و سپس بسط یافت. با این حال سبقه‌ی نظریه‌ی تقاطع در فمینیسم سیاه، قدیم‌تر از اینهاست. پیشینه‌های آن را می‌توان در اندیشه‌های «منع مجازات دوباره» (بیل)، «منع مجازات چندباره» (کینگ) «سرکوب‌های همبسته» (انجمن رودخانه کمبی) یافت. همانطور که آنا جولیا کوپز (Anna Julia Cooper) در نخستین کتاب فمینیسم سیاه - «صدایی از جنوب» چاپ شده به سال ۱۹۸۲ - آورده، در همان سده‌ی نوزدهم فمینیست‌های سیاه با تقارن مساله‌ی زنان و مساله‌ی نژاد مواجه شدند. (گای-شفثال ۴۵) زمانی که کرنشاو استعاره‌ی تقاطع را به عنوان نقدی بر مفهوم‌پردازی‌های غالب در حقوق و جنبش‌های اجتماعی معرفی کرد، زبان «تقاطع» فی‌الحال در اندیشه‌های فمینیسم ضدنژادگرایی معاصر در حال گردش بود. (نک نش، حقایق خانه) در آغاز کار کرنشاو، مفهوم تقاطع به قدری عامه‌پسند شده بود که استفاده‌ی متداول از آن در برخی حلقه‌ها به نحوی بود که آن را معادل سرکوب در نظر می‌گرفتند بدون آنکه ملاحظه کنند در واقع چه چیزهایی و چگونه یکدیگر را قطع کرده‌اند. یکی از مفسران بر این باور بوده که «شاید ابهام و باز بودن مفروض این مفهوم، راز

موفقیت آن بوده است.» (ک دیویس ۶۹) با این حال کاربرد نابه‌جا و مبهم نظریه‌ی تقاطع شاید به گنگ کردن این مفهوم دامن زده است. مفهومی که اساساً نقدی بر انحصار عمیق عادات شناختی فراگیر در اندیشه‌ورزی فمینیسم و ضدنژادپرستی حول سرکوب و منافع بوده است. همانطور که کرنشاو در شرح روند این مفهوم اظهار می‌کند، عبارت تقاطع گسترش وسیعی داشته اما این گسترش عمیق نبوده است: «این مفهوم مورد استفاده‌ی افراطی و تفریطی قرار گرفته است، به طوری که گاهی حتی نمی‌توانم آن را در ادبیات مربوط تشخیص دهم.» (مصاحبه در بارگر و گیدورز ۶۵ تا ۷۶)

در ۱۹۸۹ کرنشاو تقاطع را به عنوان استعاره‌ای صرف معرفی کرد (حاشیه زدایی) و در ۱۹۹۱ آن را به عنوان مفهومی پیش‌نگرانه توسعه داد تا عدم کفایت رویکردهایی را نشان دهد که سیستم‌های سرکوب را از یکدیگر جدا کرده و یکی را ایزوله کرده و روی آن متمرکز می‌شوند و باقی را نادیده می‌گیرند (نقشه‌نگاری ۲۴۸) در مصاحبه‌ای متاخر او اشاره می‌کند:

استفاده‌ی شخص من از تقاطع صرفاً به عنوان استعاره بود. من به سادگی همپوشانی سیستم‌های مختلف سرکوب را نظاره می‌کردم. مهم‌تر اینکه چطور در ادغام ساختاری، سیاست‌های رتوریک و سیاست‌های هویتی - مبتنی بر این ایده که سیستم‌های استیلا با هم همپوشانی ندارند - افراد، مسائل و عللی را که در واقع متأثر از سیستم‌های همپوشان استیلا هستند، مطرود می‌گذارند. (گیدورز و برگر)

جدایی‌پذیری انواع سرکوب ناشی از تمرکز بر تجربه‌های درونی شده‌ی برخی از اعضای گروه‌های سرکوب‌شده است که نسبت به سایر اعضای این گروه‌ها از امتیازاتی برخوردارند (هریس) با این همه تمایز تحلیلی برای مثال میان ستم نژادی و ستم جنسیتی، عملکرد همزمان آنها را در زیست افرادی که هر دو را تجربه می‌کنند تحریف می‌کند. (انجمن رودخانه کمبی ۲۱۳) اگر ستم نژادی و ستم جنسیتی در مقابل هم تعریف شوند، آنگاه کسی که به عنوان یک زن، ستم‌دیده تلقی می‌شود گویا نمی‌تواند تحت ستم مربوط به افراد





رنگین پوست واقع شده باشد به بیان دیگر امتیاز نژادی فهمی یکتانگارانیه از ستم جنسیتی را تضمین می‌کند. همانطور که چاندرا موهانتی (Chandra Mohanty) نوشته: «مفروض است که مقولات نژاد و طبقه نامرئی انگاشته شوند تا جنسیت مرئی باشد.» (فمینیسم ۱۰۷)

هدف این جستار شفاف کردن خاستگاه‌های تقاطع به عنوان یک استعاره و نظریه‌ی آن به عنوان مفهومی پیش-انگارانیه در کار کیمبرلی کرنشاو است. در ادامه این مفهوم چنان به دست نظریه‌پردازان فمینیستی جذب، و به مثابه پارادایم تبدیل به جریان اصلی شده است که گستره‌ی زمانی با استفاده‌ی همه‌گیر و بلامنازعه‌ی این مفهوم - هرچند گاه سطحی و بی‌توجه- نشانه‌گذاری شده است. در پایان پاره‌ی از نقدهای متاخر بر این مفهوم را توضیح داده و به آنها پاسخ خواهم داد.

خاستگاه‌ها

مسلم عبارت «تقاطع» چیزهای زیادی را از مفهوم متقدم «سیستم‌های همبسته‌ی سرکوب» یدک می‌کشد. مفهوم «سیستم‌های همبسته‌ی سرکوب» در بیانیه‌ی فمینیسم سیاه، به دست «انجمن رودخانه‌ی کِمبی» در زمینه‌ی جنبش‌های اجتماعی، به عنوان لنگرگاه ساختاری تجربه‌ی سرکوب‌های همزمان و با هدف یکپارچه-سازی نزاع سیاسی، تعین یافت. در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ متون زیادی در نظریه‌ی فمینیستی ضدنژادپرستی انتشار می‌یافت که زبان نظریه‌ی تقاطع یا دست کم پدیده‌ای که این مفهوم بر آن اطلاق می‌شود، در آنها پرورده شده بود. (موراگا و آنزالدوا، دیویس، اسمیت، لرد، هوکس، موهانتی، زیر چشمان غربی) این نکته‌ای مهم است که ریشه‌های مفهوم تقاطع را در جنبش‌های سیاسی زنان سیاه، چیکانا، لاتین و سایر زنان رنگین‌پوستی ببینیم که عمدتاً هویتی همجنس‌خواه داشتند. کرنشاو با بهره‌گیری از تاریخ این جنبش

۱ این فهرست از نشریات منحصر به ایالات متحده و تبعا ناقص است. با این حال همانطور که نیرا یووال-دیویس اشاره می‌کند، مفهوم سیستم‌های متعدد سرکوب و تلاقی آنها در تجارب زنان اقلیت و زنان تحت نژادگرایی در دهه‌ی ۱۹۸۰ در بریتانیا نیز مورد کندوکاو قرار گرفته بود. مشخصا در «سازمان زنان آفریقایی و آسیایی تبار» و همچنین در کار فلویا آنثیاس و یووال-دیویس (که رویکرد افزایشی در سازمان زنان آفریقایی و آسیایی تبار را نقد کرد.) (نک آنثیاس و یووال-دیویس، یووال-دیویس تقاطع ۱۹۳) در این جستار تمرکز اصلی من بر مفهوم تقاطع در نظریه‌ی فمینیستی انگلو-آمریکایی است.

و با ارجاع به آن، استعاره‌ی تقاطع را در زمینه‌ی حقوقی-دانشگاهی معرفی می‌کند. فعالیت کنشگرانه‌ی کرنشاو در شکل‌های ضدخشونت بود که او را به این کار واداشته بود (کرنشاو در گیدورز و برگر ۶۵) در «حاشیه‌زدایی از تقاطع: نژاد و سکس» کرنشاو نشان می‌دهد که «مرزهای دکتترین تبعیض‌های نژادی و جنسی به ترتیب با استناد به تجارب مردان سیاه و زنان سفید تعیین شده است» (۱۴۳) تحلیل کرنشاو از سه دعوی مطرح شده علیه کارفرمایان به دست شاکی-های زن سیاهپوست نشان می‌دهد که قوانین ضد تبعیض تنها در صورتی حامی زنان سیاهپوستند که تجربه-هایشان منطبق با تجارب مردان سیاهپوست و یا با زنان سفیدپوست در نظر گرفته شود. (۱۴۳) قرار دادن زنان سیاهپوست در مرکز تحلیل قوانین ضد تبعیض ایالات متحده - در محل تقاطع مقولات قانونی تبعیض‌های جنسی و نژادی - عدم کفایت دکتترین‌های موجود تبعیض را برای به چنگ آوردن و ترمیم تجارب بنیادی زنان سیاهپوست، نشان می‌دهد. کرنشاو از ما می‌خواهد:

رفت و آمد در یک چهارراه را به عنوان یک تمثیل در نظر بگیریم که در هر چهار جهت این چهارراه آمد و شد در جریان است. تبعیض مانند رفت و آمد در چهارراه ممکن است در هر یک از جهات در جریان باشد. اگر تصادفی در چهارراه رخ دهد می‌تواند حاصل برخورد ماشین‌های در حال حرکت در یک مسیر یا ماشین‌هایی از هر چهار مسیر باشد. به طور مشابه اگر زنی سیاهپوست آسیب ببیند این جراحت می‌تواند برآمده از تبعیض ۲ در این جستار تمرکز عمده‌ی من بر مفهوم تقاطع است و در مورد مفاهیم هم دوره و مربوط به تقاطع از جمله نظریه‌های شکاف‌ها (اسپیلرز)، ماتریکس سلطه (کالینز)، محاکمه‌ی چندباره (کینگ) چیزی نگفته‌ام. در حالی که اینها با مفهوم تقاطع در پیوندند، به نظر من هر یک مفهومی متمایز و درخور تحقیق دقیق فلسفی هستند.

۳. به هر حال از نظر کالینز، مداخله‌ی کرنشاو جلودار دورانی از پژوهش‌های مبتنی بر تقاطع سیاست زدایی شده بود: «برای من دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ روزهای بی‌پروایی پژوهش‌های تقاطع‌گرا بودند - طلایه دار؟- زمانی که عدسی انتقادی تحلیلی تقاطع-گرایی برای این هماهنگ شده بود که مسائل مهم اجتماعی را ارزیابی کند، از خلال سازوکارهای سیستم‌های متقاطع قدرت ببانداشد و برای نابرابری‌های اجتماعی دست به کاری بزند. به طرز طعنه آمیزی برخی قطعه‌ی ۱۹۹۱ کرنشاو را بلوغ عبارت تقاطع تلقی کردند، در حالی که تفسیر دیگر این است که این دقیقه راه‌انداز دهه‌یست که تصویر تقاطع‌گرایی آغازین در جامعه‌ی جریان اصلی محو شد.»

نژادی و یا تبعیض جنسیتی باشد، اما بازسازی یک تصادف همیشه امری سهل-الوصول نیست. گاهی جای لاستیک اتومبیل‌ها و در تناظر با آن جراحات‌ها اینچنین می‌نمایند که این اتفاق‌های متمایز همزمان رخ داده‌اند، و این تلاش برای یافتن راننده‌ی مقصر را طاقت‌فرسا می‌کند. (۱۴۹)

کرنشاو نشان می‌دهد که چطور تعابیر یگانه‌انگار از تبعیض، که جنسیت و نژاد را متقابلاً مقولاتی منحصر به فرد تعریف می‌کنند، تجارب همزمان نژادپرستی جنسیت‌زده را نادیده انگاشته و دعاوی حقوقی مبتنی بر تبعیض‌های پیچیده و مرکب را غیر قابل قبول جلوه می‌دهند. او استدلال می‌کند که اگر قرار است مفاهیم حقوقی تبعیض چاره‌ای برای سرکوب تاریخی و ساختاری باشند، باید در آنها تجدید نظر شود. تبعیض باید مبتنی بر تجارب بنیادی زنان سیاه‌پوست از نو مفهوم‌سازی شود. در مقاله‌ی معروفش به سال ۱۹۹۱ با عنوان «نقشه‌نگاری حاشیه‌ها» تعبیر ایجابی سه لایه‌ای از مفهوم تقاطع ارائه می‌دهد که وجه نخست آن - «تقاطع ساختاری» - معمولاً برای عملی‌سازی این مفهوم در ادبیات مربوط دست‌آویز قرار می‌گیرد. «تقاطع ساختاری به شیوه‌هایی اطلاق می‌شود که از خلال آن موقعیت زنان رنگین‌پوست در نقطه‌ی تقاطع جنسیت و نژاد تجربه‌ی واقعی ما از خشونت خانگی، تجاوز و اصلاحات چاره‌اندیشانه‌ای که با موارد مشابه برای زنان سفیدپوست متفاوتند، را برمی‌سازد.» (کرنشاو ۱۲۴۵) «تقاطع سیاسی» این واقعیت را شرح می‌دهد که به لحاظ تاریخی سیاست‌های فمینیستی و ضدنژادگرایی در ایالات متحده «دو موتور دست‌اندرکار به حاشیه راندن مسائل زنان سیاه‌پوست هستند» (کرنشاو ۱۲۴۵) کرنشاو می‌گوید: «زنان رنگین‌پوست حداقل در دو گروه تحت انقیاد قرار دارند که معمولاً دستور کار سیاسی متناقضی را دنبال می‌کنند.» (۱۲۵۲) هیچ کدام این دستور کارها بر اساس تجارب، نیازها و منظرگاه سیاسی زنان رنگین‌پوست ساخت نیافته است. و این در حدی است که ضدنژادپرستی موجود، پدرسالاری را و فمینیسم موجود، نژادپرستی را باز تولید می‌کنند. از زنان رنگین‌پوست خواسته می‌شود تا میان دو تجزیه و تحلیل

نابسند دست به انتخاب بزنند که هر کدام «نافی ابعادی از استیلای ماست.» (کرنشاو ۱۲۵۲) «تقاطع بازنمایانه» به تولید تصاویر زنان رنگین‌پوست در روایت‌های جنسیت‌زده و نژادپرستانه و شیوه‌هایی که نقد این بازنمایی‌ها شیئی‌سازی زنان رنگین‌پوست را به حاشیه می‌راند و یا باز تولید می‌کند، می‌پردازد. (کرنشاو ۱۲۸۳)

تقاطع به مثابه پارادایم

علاوه بر سه سویه‌ای که کرنشاو برای تقاطع معرفی می‌کند، این عبارت در حال حاضر در ادبیات مربوط برای ارجاع به تئوری و روش‌شناسی‌ای استفاده می‌شود که برای شناسایی و مطالعه‌ی ساختاری، سیاسی و باز نمودی تقاطع به عنوان پدیداری در دنیای واقعی به کار می‌رود. در این بخش تقاطع را به عنوان پارادایمی در نظریه‌ی فمینیستی معاصر بررسی می‌کنم. (نک هنکوک) پاتریشیا هیل کالینز (Patricia Hill Collins) اشاره می‌کند که تقاطع به عنوان یک روش‌شناسی و هیوریستیک می‌تواند برای مطالعه‌ی خرد، میانی و کلان پدیده‌های اجتماعی به کار رود. (چند مسئله‌ی به هم پیوسته) به خصوص همانطور که بانی تورنتون دیل (Bonnie Thornton Dill) و روث انید زامبرانا (Ruth Enid Zambrana) نوشته‌اند: «تقاطع، سازوکارهای قدرت را که در تمام سطوح روابط اجتماعی چه فراگیر و چه سرکوبگر فهمیده می‌شوند، هویدا می‌کند.» با بهره‌گیری از گزارش تاثیرگذار کالینز از قدرت در اندیشه‌ی فمینیسم سیاه، دیل و زامبرانا این بحث را پیش می‌کشند که: «تحلیل‌های تقاطع‌گرا، از آنجا که دانش از و درباره‌ی گروه‌های سرکوب‌شده نشات می‌گیرد، وجوه ساختاری، انضباطی و ۴ تقاطع‌گرایی (آنطور که کرنشاو و پیش از او روشنفکران فمینیسم سیاه توصیف کرده‌اند) به طور قابل ملاحظه‌ای نقدی است بر خودتئرانگاری (solipsism). توکنیسم و محروم‌سازی در گفتمان‌های سیاسی فمینیستی تحت سلطه‌ی سفیدپوستان و همچنین گفتمان‌های سیاسی ضدنژادگرایی تحت سلطه‌ی مردان (مانند ناسیونالیسم سیاه) با تاکید بر شرح و بسط تقاطع‌گرایی درون نظریه‌ی فمینیستی، این جستار شعبه‌ی نخست نقد دولاپی تقاطع‌گرایی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. ۵ جامعه‌شناسان به لحاظ تحلیلی میان سه سطح واقعیت اجتماعی تمایز قائل شده‌اند: سطح خرد راجع به فرد و تجربه‌ی بیناسوژگانی است. سطح میانی به عضویت در گروهی اجتماعی مبتنی بر موقعیت‌های اجتماعی مشترک که بر ساخته‌ی تجارب تاریخی و روابط قدرت نامتقارن هستند، می‌پردازد. سطح کلان راجع به ساختارهای سرکوب است که از طریق نهادها اعمال و باز تولید می‌شوند.



هژمونیک قدرت را نمایان کرده و چگونگی ساخت‌یابی و تثبیت سرکوب در جنبه‌های مختلف هویتی را آشکار می‌کنند.» (کالینز ، اندیشه فمینیسم سیاه)

چهار مزیت تحلیلی برای تقاطع به عنوان روش تحقیق یا چارچوب نظری برشمرده شده است: همزمانی، پیچیدگی، تقلیل‌ناپذیری و گنجانندگی. در تقابل با رویکردهای تک‌گرا یا افزایشی برای نظریه‌پردازی سرکوب، که عموماً به نفع گروهی پایه‌اند و سایر گروه‌ها را نادیده می‌انگارند یا به ندرت آنها را به این گروه پایه به نحو پسینی می‌افزایند، تقاطع بر این اصرار می‌ورزد که مقولات تحلیلی مختلف با هم کنش‌های نهادی شده و تجربه‌های زیسته را می‌سازند و به یک اندازه کارآ و برجسته هستند. از آنجا که یک فرد در زندگی واقعی اینگونه نیست که دوشنبه‌ها زن باشد، سه شنبه عضوی از طبقه‌ی کارگر باشد، و چهارشنبه زنی با تبار آفریقایی، مطالبه‌ی نظری تقاطع این است که این مقولات همزمان خوانده شوند. (راسل ۴۷) در اینکه تقاطع با این مطالبه‌ی نظری مطابقت دارد، دو رویکرد متفاوت هست. نخست رویکردی پدیدارشناسانه که مدعی است تقاطع تجربه‌ی همزمان سرکوب را فراچنگ می‌آورد. دومی ادعایی هستی‌شناسانه است که تقاطع می‌تواند همگرایی، هم‌برنهادی و همپوشانی یا همبستگی سیستم‌های سرکوب را تئوریزه کند. مفهوم تقاطع ساختاری کرنشاو در پی این است که تجارب پدیدارشناسانه‌ی همزمان افراد در مواجهه با سرکوب‌های مختلف را بی‌آنکه دست به مقوله‌بندی آن بزند، نشان دهد. و این (مفهوم کرنشاو از تقاطع ساختاری) لنگرگاه هستی‌شناسانه‌ی آنها را در ساختارهای اجتماعی همبسته که اهمیت توضیحی برابری دارند مفهوم‌پردازی می‌کند. در تقابل همانطور که آنجلا هریس (Angela Har-ris) می‌نویسد: «ساختارهای ذات‌گرایانه‌ی مقولات یکه، تجارب زنان سیاه را به نحوی تکه‌پاره می‌کنند که برخی فقط به نژاد و برخی فقط به جنسیت تعلق دارند.» (هریس ۵۸۹)

دومین مزیت نظری تقاطع این است که برخلاف رویکردهای یگانه‌انگار توان توجیه و توضیح پیچیدگی ساختاری و تجربی را دارد. لزی مک کال (Leslie McCall) میان سه نوع پیچیدگی که تقاطع به عنوان

یک هیوریستیک فراچنگ می‌آورد، تمایز قائل می‌شود که در تناظر با سه رویکرد متفاوت برای «مدیریت پیچیدگی» اند. (۱۷۷۳) رویکرد بینامقوله‌ای «بر پیچیدگی روابط میان گروه‌های اجتماعی متعدد درون و پیرامون مقوله‌های تحلیلی تمرکز می‌کند.» (مک کال ۱۷۸۶) رویکرد درون‌مقوله‌ای، پیچیدگی را درون یک گروه اجتماعی بررسی می‌کند. این گروه‌ها که در «نقاط مغفول تقاطع محورهای سرکوب» واقع شده‌اند، با عدسی‌ای درون‌مقوله‌ای مطالعه می‌شوند تا پیچیدگی تجربه‌ی زیسته‌ی اعضایشان آشکار شود. (مک کال ۱۷۷۴) در نهایت سومین رویکرد تقاطعی که مک کال شرح می‌دهد، رویکرد پادمقوله‌ای است که «بر روش‌شناسی‌ای مبتنی است که مقولات تحلیلی را واکاوی می‌کند. زندگی اجتماعی چنان تقلیل‌ناپذیر پیچیده است که ساختن مقولات تثبیت شده چیزی جز داستان‌های اجتماعی نیست.» (مک کال ۱۷۷۳) هر سه رویکرد توافق نظر دارند که رویکردهای یگانه‌انگار و تک‌محور (که تقاطعی نیستند) در فراچنگ آوردن پیچیدگی ساختارها و تجربه‌های سوپرتکیو ناموفقند. در واقع ادعا این است که رویکردهای یگانه‌انگار تقلیل‌گرایانه‌اند: آنها پیچیدگی تجارب متقارن سرکوب را به دسته‌های تک افتاده‌ی ساده، فرو می‌کاهند.

برآمد مزایای همزمانی و پیچیدگی، مزیت تقلیل‌ناپذیری است. به جای تقلیل پدیدار سرکوب به مقوله‌ای توضیحی پایه (مثلاً طبقه) و اعطای امتیاز هستی‌شناسانه به آن مقوله، نظریه‌پردازان تقاطع معتقدند که سرکوب، حاصل میانکنش محورهای متعدد، مرکزگریز، و هم‌برسازنده است. برای مثال با مورد بحث قرار دادن رویکردهای مارکسیستی ارتودوکس که ادعا می‌کنند مقوله‌ی طبقه، تقدمی علی و توضیحی بر نژاد و جنسیت دارد که پدیدارهایی دست دوم محسوب می‌شوند. پس غافلگیرکننده نیست که مارکسیست فمینیست‌ها اولین گروهی بودند که تقاطع را نقد کردند. (خیمنز) تقلیل‌ناپذیری به عنوان یک ارزش معرفتی، تقدم علی یا توضیحی‌ای را که برخی مارکسیست‌ها به طبقه و مبنای اقتصادی داده‌اند، رد می‌کند. خصیصه‌ی نشانگر تقاطع همانطور که



دبورا کینگ (Deborah King) درباره‌ی اندیشه‌ی فمینیسم سیاه معمولاً می‌گوید - « ضرورت نشان دادن تمامی سرکوب هاست.» (۴۳) با این حال، در حالی که در سطح تئوری این سه مزیت تحلیلی برای تقاطع در نظر گرفته شده‌اند، در عرصه‌ی تحقیق تجربی روشن نیست که چطور باید سرکوب‌های همزمان را مورد بررسی قرار داد بی اینکه آنها را به مقولات یک‌ه‌فرو بکاهیم یا نهایتاً رویکردی افزایشی پیشه کنیم. (بولگ، بلخیر، بارنت) لیزا بولگ (Lisa Bowleg) در پژوهش‌های کمی و کیفی‌اش پیرامون استرس و انعطاف‌پذیری در زنان لزبین سیاهپوست در ایالات متحده، به این نتیجه رسید که طرح پرسش‌های تقاطع باور به ویژه در پژوهش کمی، به نحوی که ذاتاً افزایشی نباشد، تقریباً امکان‌ناپذیر است. (۲) علاوه بر این بولگ نتیجه گرفت که «افزایش، اغلب گامی مهم در مراحل مقدماتی تحقیق است: جداسازی هر مقوله و تاثیرات آن بر تجربه‌ی سوژه مرحله‌ی تحلیلی ضروری ای است ... محقق باید هر نابرابری ساختاری را علاوه بر تحلیل همزمان، جداگانه نیز بررسی کند.» (۷) ژان ایت بلخیر و برنیس مک نر بارنت (Bernice McNair Barnett) معتقدند: «با وجود هشدار به پژوهشگران مبنی بر عدم جداسازی نژاد، جنسیت و طبقه، این گامی ضروری در فهم نهایی تقاطع است.» (۱۶۳-۱۶۴) ما می‌توانیم این دست‌ورالعمل‌های روش‌شناسانه را با توجه به مدعای تقلیل‌ناپذیری به یک یا دو شیوه تفسیر کنیم. نخست اینکه تقاطع ممکن است تقلیل‌ناپذیری تجربه به هر مقوله‌ی منفردی را با بازی دادن همزمان مقولات متعدد سرکوب، به چنگ آورد. بنابراین پژوهشگر از فروکاست تجربه‌ها به یک مقوله‌ی سرکوب یا دو مقوله یا هر تعداد محور منفرد که نهایتاً به هم افزوده می‌شوند، اجتناب می‌کند. دوم اینکه ممکن است تقاطع بیش از آنکه به عنوان روشی برای تحقیق کارآمد باشد، هیوریستیکی برای تفسیر نتایج تحقیقات کمی و کیفی به دست دهد. در این تفسیر، تقلیل‌ناپذیری تعهدی نظری در سمت محقق است که او را از این آگاه می‌کند که به تحلیل داده‌هایی دست بزند که ممکن است از مقولات یگانه‌انگار برآمده باشند. به هر حال این دو تفسیر نشان می‌دهند که تقلیل‌ناپذیری به عنوان تعهدی روش‌شناسانه در پژوهش‌های

کمی و کیفی ممکن است جای همزمانی را بگیرد. در بهترین حالت، همزمانی تابعی از یک متا-آنالیز منسجم‌کننده است که اساساً داده‌های افزایشی را سنتز می‌کند.^۶ آخرین مزیتی که برای تقاطع برشمرده‌اند، گنجانندگی آن است. ادعا این است که به عنوان یک پارادایم نظری، تقاطع می‌تواند خودتئوهاانگاری (so-lipsism) سفیدها، هترونورماتیویتی، نخبه‌گرایی، ابلیسیم (ableism) موجود در قدرت مسلط و تئوری فمینیستی هژمونیک را با مرئی‌سازی موقعیت‌های اجتماعی و تجربه‌ها که در برساخت‌های ذات‌گرایانه و انحصاری مقوله‌ی «زنان» پوشانده می‌شوند، تصحیح کند. (نک اسپلمن) انجی ماری هانکوک (Ange-Ma-rie Hancock) می‌گوید: رویکردهای تقاطعی «جامع و صریح» هستند و «همبستگی عمیق سیاسی» را تقویت می‌کنند. (هانکوک ۱۸۳) این مزیت تحلیلی در تناظر با تحلیل کرنشاو از تقاطع سیاسی است که نشان می‌دهد چطور جنبش‌های اجتماعی دگرگون شونده، محروم‌سازی‌های بازنمودی و شناختی را در عمل سیاسی بازتولید می‌کنند.

تعاملات انتقادی با تقاطع

اگر دهه‌ی ۱۹۹۰ و اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰ با جذب پرشور مفهوم فراگیر «تقاطع» (گری ۴۹۵-۴۹۴) و احتمالاً بی-توجهی همه‌گیر به خاستگاه‌ها، زمینه، و پیامدهای برآمده از این مفهوم، نشان‌دار شده بود، در سال‌های اخیر تقاطع در نظریه‌ی فمینیستی با نقدهایی مواجه شده است. انتقادات معدودی که قصد پیش کشیدن آنها را دارم، چهار مزیت تحلیلی برشمرده در این جستار را به چالش می‌کشند.

آلیس لودویگ (Alice Ludvig) استدلال می‌کند که: به رغم وعده‌ی تحلیلی تقاطع برای فراچنگ آوردن پیچیدگی ساختاری انواع تجارب سرکوب،

۶. پرداختن به حل و فصل مسائل پیچیده‌ی روش‌شناختی که در ادبیات مربوط نامتعیین باقی مانده‌اند، از محدوده‌ی این جستار خارج است. با این حال بر اساس خوانش دقیق کرنشاو (نقشه نگاری ۱۲۴۵-۱۲۴۴) در مجالی دیگر من به تبیین این دیدگاه پرداخته‌ام که «تقاطع یک مفهوم پیش‌انگازانه است که هدفش تکوین روش‌شناسی یکپارچه ایست که تلقی اشتباه از مقولات متقابل منحصر به فرد را به سمت ادغام پیش خواهد برد، با این حال روش‌شناسی مورد نظر، خود تقاطع‌گرایی نیست.» (کاراستائیس، احیای تقاطع)



بی فروکاست همزمانی آنها به دسته‌هایی تکه تکه شده، این واقعیت که جهان اجتماعی به طرز گریزناپذیری پیچیده است مشکلاتی اساسی برای تقاطع پیش می‌آورد. لودویگ ادعا می‌کند «به نظر می‌رسد بی‌پایانی تفاوت‌ها، نقطه ضعفی برای نظریه‌ی تقاطع است.» (۲۴۷) برجستگی مقولات و دسته بندی‌ها را بر چه اساس باید در نظر گرفت که قضاوت ممکن شود؟ برای مثال لودویگ اشاره می‌کند که در تجربه‌ای از زیست روزمره معمولاً تشخیص اینکه تجربه‌ای از تبعیض به چه میزان به کدام مقوله‌ی سرکوب تعلق دارد، غیرممکن است. «معمولاً برای یک زن غیرممکن است که به نحوی سوپژکتیو تشخیص دهد تبعیضی که متحمل می‌شود برآمده از جنسیتش است یا برآمده از دلیلی دیگر، مثلاً لهجه‌ی خارجی‌اش.» (۲۴۶) مانند لودویگ، شادهاباراتا سنگوپتا (- Shaddhabarata Sengupta) این بحث را پیش می‌کشد که پدیدارشناسی سرکوب نهایتاً در مقابل فروکاستش به «محورها»، «ساختارها» و حتی «سیستم‌ها» می‌ایستد. «جبر جهان ما» به قدری تقلیل‌ناپذیر، پیچیده و ضد و نقیض است که حتی رویکردی را که قصد در نظر گرفتن این تقلیل‌ناپذیری را دارد به ریشخند می‌گیرد. (۶۳۵) لب ادعای لودویگ این است که نظریه‌پردازان تقاطع با مشکل تعریفی جدی‌ای روبه‌رو هستند، اینکه: «چه کسی مشخص می‌کند که چه زمانی، کجا، کدام، و چرا به پاره‌ای از تفاوت‌ها رسمیت بخشیده می‌شود و نه به بقیه؟» (لودویگ ۲۴۷) به همین ترتیب کاترین راسل (Kathryn Russell) استدلال می‌کند که «ما با فقدان استدلال‌هایی مواجهیم که ما را مجاز می‌کنند در موقعیتی خاص بر عاملی بیش از عوامل دیگر تأکید کنیم.» و همچنین فقدان «تحلیل‌هایی که نشان دهند نژاد، جنسیت و طبقه چطور با هم مرتبط می‌شوند.» (۳۵) راسل می‌گوید: «پژوهش‌های جاری در دامی گرفتار آمده‌اند که یا باید مقولات و دسته‌بندی‌های اجتماعی را در هم بشکنند یا آنها را فهرستوار از هم جدا کنند.» (۳۵) با این حال، دقیقاً همین ناهماهنگی بین ادغام یا جداسازی تجارب اجتماعی سرکوب‌های متعدد، در بحث اصلی کرنشاو پیرامون تقاطع پیش‌بینی شده است. (حاشیه زدایی ۱۴۹-۱۴۸) این مجموعه انتقادهای نشان می‌دهد چالش روش شناختی و

مفهومی‌ای که تقاطع به ذات‌گرایی مقوله‌محور وارد آورده، به دست بیشتر پژوهشگران تقاطع به حاشیه رانده شده است، که ثبات و قدرت توضیحی مقولات جایگزین برای آنها می‌گردند، مفروض می‌گیرند. (کاراستائیس، احیای تقاطع) این مقولات با تجارب زیرگروه‌های نسبتاً ممتاز به عنوان «مبنای تاریخی» آنها، تعریف شده است. (کرنشاو، حاشیه زدایی ۱۴۸) دامی که راسل تشخیص می‌دهد و مشکل تعریفی‌ای که لودویگ برای تقاطع بیان می‌کند، بیش از آنکه بسندگی تمایزهای تحلیلی میان سیستم‌های سرکوب و وجوه هویتی را پروبلماتیزه کنند، پیشفرض می‌گیرندشان. تلفیق «پیچیدگی» و «فردی» با گروه‌های تحت سرکوب‌های متعدد (مثل زنانی با لهجه‌ی خارجی) و تلفیق متناظر «سادگی» و «کلی» با گروه‌های نسبتاً ممتاز (زنان بدون لهجه‌ی خارجی برای مثال)، پیشفرض چارچوبی تک‌محوری را آشکار می‌کند.

در مجموعه‌ای دیگر از نقدهایی که حصول نردبانی و سنجش‌پذیر تقاطع را مورد نظر قرار می‌دهند، بحثی وجود دارد بر سر اینکه تقاطع به عنوان یک هیوریستیک در چه سطحی عمل می‌کند؟ سطح کلان، میانی و یا خرد؟ کالینز بین دو عبارت «همبستگی» و «تقاطع» تمایز گذاشته و اولی را راجع به پدیدارها در سطح کلان و دومی را راجع به پدیدارها در سطح خرد می‌داند:

مفهوم سرکوب‌های همبسته راجع به اتصالاتی در سطح کلان است که سیستم‌های سرکوب یک، مانند طبقه و نژاد و جنسیت را به هم ربط می‌دهد. این مدلی است که ساختارهای اجتماعی شکل‌دهنده به موقعیت‌های اجتماعی را شرح می‌دهد. در وهله‌ی دوم، مفهوم تقاطع فرایندها را در سطح خرد تشریح می‌کند. اینکه چطور هر فرد یا گروهی موقعیتی را در ساختارهای همبسته‌ی سرکوب توضیح داده شده با استعاره‌ی تقاطع، تصرف می‌کند. این‌ها با هم سرکوب را تشکیل می‌دهند (سمپوزیوم ۴۹۲)^۷

۷ به نظر می‌رسد که کالینز در کارهای بعدی، این تمایز را در نظر نمی‌گیرد و از تقاطع برای ارجاع به هر سه سطح واقعیت اجتماعی استفاده می‌کند. (برخی امور گروهی)

بحث مارتا خیمنز (Martha Gimenez) این است که این مدل، روابط پدیدارها در سطوح خرد و کلان با یکدیگر را پیشفرض می‌گیرد اما تئوریزه نمی‌کند: تقاطع ساختاری به عنوان یک مدل هویتی، هیچ تدبیری برای مرتبط کردن تقاطع با شرایط امکان‌ش در سطح کلان - با ساختارهای همبسته‌ی سرکوب - پیش نمی‌گذارد. در تقابل با خیمنز، دورثه استاونس (Dorthe Staunæs) تقاطع را به عنوان نظریه‌ای در سطح کلان تفسیر می‌کند. با این بحث که اینکه مقولات اجتماعی جنسیت و نژاد در تجربه‌ی زیسته‌ی یک سوژه‌ی واقعی چگونه عمل می‌کنند روشن نیست و این مدل باید با نظریه‌ی شکل‌گیری سوژه تکمیل شود. شرین رزاک (Sherene Razack) ادعا می‌کند که تمایز میان رویکردهای مبتنی بر «همبستگی» و رویکردهای مبتنی بر «تقاطع» باید برقرار باشد اما نه با ابتناء به سطوح توضیح. او می‌گوید: «ابزارهای تحلیلی‌ای که چگونگی همبستگی سیستم‌های سرکوب را مد نظر دارند در میزان تاکیدشان با آنهایی که تقاطع را مورد تاکید قرار می‌دهند، متفاوتند. سیستم‌های همبسته محتاج یکدیگرند، و در ردیابی راه‌های پیچیده‌ای که این سیستم‌ها برای تثبیت یکدیگر پیش می‌گیرند، چگونگی تولید زنان در موقعیت‌های همزیستانه اما سلسله‌مراتبی را خواهیم آموخت.» (رزاک، نگریستن ۱۳) برخلاف کالینز که تفاوت بین همبستگی و تقاطع را برآمده از مناسب بودن برای سطح تحلیلی خاص (کلان یا خرد) می‌داند، برای رزاک تفاوت کلیدی در ظرفیت هر کدام از این دو برای مواجهه با همزمانی پدیدارشناسانه و تاسیس مشترک هستی‌شناسانه‌ی سرکوب است. در جستاری متاخرتر رزاک از ترجیح «همبستگی» نسبت به «تقاطع» برای توضیح چگونگی ارتباط سیستم‌های سرکوب، می‌گوید. لفظ «تقاطع» بر برخورد مقطعی سیستم‌های منفرد دلالت دارد. به نظر من سیستم‌ها یکدیگر هستند و به هم محتوا می‌دهند. رویکرد همبستگی همانند این است که در لحظه توپ‌های متعدد را در هوا نگه داریم با امید به اینکه بر روند متعاقبی که زبان بر ما تحمیل می‌کند، فائق آمده و بر راه‌هایی تمرکز کنیم که از خلال آنها بدن‌ها سلسله مراتب اجتماعی قدرت

را بیان می‌کنند. (رزاک، استیلای سفید ۳۴۳)

همانطور که تا به حال دیده‌ایم، همزمانی و تقلیل‌ناپذیری - همزمان در هوا نگه داشتن چندین توپ - مزایای تحلیلی‌ای هستند که عموماً به تقاطع منسوب شده‌اند. علاوه بر این همانطور که سیرما بیلجی نشان داده، بعضی نظریه‌پردازان تقاطع، تاسیس مشترک را نیز فرض مقدم این رویکرد در نظر گرفته‌اند، اگرچه دیدگاه‌ها پیرامون پیامدهای هستی‌شناسانه‌ی این ادعا متفاوت است. (بیلجی ۶۳-۶۵) به عنوان مثال آن گری (Ann Garry) استدلال می‌کند «این واقعیت که سرکوب‌ها در شبکه‌ی زندگی‌های مردم قرار دارند، ترکیب مفهومی پیشینشان را ضروری نمی‌کند.» (۸۴۰) با این وجود به نظر می‌رسد تمایز میان رویکردهای مبتنی بر همبستگی و رویکردهای مبتنی بر تقاطع، مساله‌ای قراردادی با مبنای نظری اندک در ادبیات موجود باشد. در حال حاضر این تمایز فاقد استدلال‌هایی است که حفظ آن را حمایت کنند. همچنین پاره‌ای دیگر از نقدها بر تقاطع به تمایز مذکور میان رویکردهای بیناگروهی با رویکردهای درون‌گروهی وابسته‌اند. (مک کال) عموماً اولی دغدغه‌ی تفاوت‌ها میان گروه‌های اجتماعی مختلف را دارد در حالی که دومی تفاوت افراد درون گروهی واحد را مد نظر قرار می‌دهد. یووال دیویس به نقد رویکرد بیناگروهی در قبال تقاطع می‌پردازد. وی می‌گوید: «این رویکرد اگر با رویکردی درون‌گروهی همراه نشود، بیش از آنکه رویکردش نسبت به رابطه‌ی میان گروه‌های اجتماعی حاکی از بر ساخت مشترک باشد، رویکردی افزایشی خواهد بود.» (۷) برای مثال، پژوهشی که ثبات، پایداری و همگن بودن گروه‌های اجتماعی را پیشفرض می‌گیرد، می‌تواند به ورطه‌ی پوزیتیویسم فرو غلطیده و مقولات هویتی یگانه‌انگار را صرفاً به یکدیگر بیفزاید. الیزابت کول (Elizabeth Cole) استدلال قانع‌کننده‌ای را پیش می‌کشد. اینکه رویکرد پوزیتیویستی بیناگروهی به تقاطع که «تعین و عملیاتی‌سازی مقولات اجتماعی/ساختاری را به عنوان متغیرهای مستقل پیشفرض می‌گیرد» از «نشان دادن فرایندی که این مقولات را می‌سازد و تثبیت می‌کند، باز می‌ماند.» (۴۴۵) در



نهایت چهارمین مجموعه انتقادهای متوجه هدف هنجاری «گنجانندگی» منسوب به تقاطع است. آیا نظریه‌ی تقاطع قادر است به وعده‌اش مبنی بر دگرگون کردن سیاست‌ها و نظریه‌ی فمینیستی با مرکزیت‌بخشی به تجارب گروه‌های تحت سرکوب‌های متعدد عمل کند؟ یا به نحوی در شکلی از سیاست‌های هویتی واپس‌گرایانه مشارکت خواهد جست؟ در پایان «نقشه‌نگاری حاشیه‌ها» کرنشاو ما را به این فرا می‌خواند که گروه‌های هویتی را یکپارچه نبینیم، بلکه به آنها به مثابه ائتلاف‌هایی نگاه کنیم که همانقدر که برساخته‌ی اشتراک‌ها هستند، برساخته‌ی تفاوت‌های درونی نیز هستند. این فراخوان کرنشاو معمولاً نادیده گرفته شده اما کول مبتنی بر همین فراخوان می‌گوید «اگرچه کژفهمی تقاطع ممکن است آن را پیش‌گزار سیاست‌های هویتی گروه‌هایی بسیار کوچک نشان دهد، اما در واقع این مفهوم وعده دهنده‌ی گشایش عرصه‌های جدید همکاری است.» (۴۴۷ نک کرنشاو، نقشه‌نگاری ۱۲۹۹) در نقطه‌ی مقابل ناومی زک (Naomi Zack) نسبت به اینکه تقاطع چقدر می‌تواند نسبت به وعده‌ی «گنجانندگی» اش پایبند باشد، مردد است. زک استدلال می‌کند که اگرچه تقاطع ممکن است بر بساخت‌های ذات‌گرایانه‌ی هویتی چیره شود، «به لحاظ سیاسی، به راحتی به پراکندگی زنان منجر می‌شود و این امر از حصول اهداف مشترکی مانند همدلی پایه‌ی جلوگیری می‌کند. جدایی‌سازی نژادی بالفعل نقادی و رهایی‌طلبی در امتداد سرکوب تاریخی، در نقادی حال حاضر و رهایی‌طلبی آینده کارشکنی می‌کند. چرا که زنان رنگین‌پوست تنها با خودشان سخن می‌گویند.» (۷) زک ادعا می‌کند که زنان رنگین‌پوست تنها زمانی در گفتمان‌های فمینیستی سفید شنیده می‌شوند که «خود را بازنمایاننده‌ی این یا آن گروه محروم قومی یا نژادی ارائه کنند». آنها توان این را از دست داده‌اند که به عنوان «زنان» سخن بگویند و زنان سفیدپوست آنها را بشنوند.» (۷۸) مانند گروه کوچکی از نظریه‌پردازان «ساقاطع‌گرا» در آکادمی حقوقی (ارنرایک، کوان، چانگ و کالپ، همچنین نک نش) زک نظریه‌ی فمینیستی را فرامی‌خواند تا برای نیل به فمینیسمی حقیقتاً گنجاننده از نظریه‌ی تقاطع فراتر برود. گرچه انتقاد شدید زک به سیاست‌های نژادی تثبیت‌شده‌ی

گفتمان فمینیستی ایالات متحده، به خوبی پذیرفته شده است، توکنیسم (نمونه‌کاری) ای که او به چالش می‌کشد، به سختی مخصوص و ذاتی نظریه‌ی تقاطع به نظر می‌رسد. علاوه بر این ممکن است ما مفهوم «گنجانندگی» را مورد پرسش قرار دهیم - که به نظر می‌رسد، عدم تقارن قدرتی که تقاطع به آن معترض است را، پیشفرض می‌گیرد - و در عوض به ائتلاف به مثابه استلزام هنجاری‌ن تحلیل تقاطعی جامه‌ی عمل بپوشانیم. (کاراستائیس، مقولات هویتی)

نتیجه‌گیری:

اگرچه من به نحوی موجز نقاط قوت نقدهای مذکور را بررسی کردم، مهم‌تر آن است که این واقعیت را مورد ملاحظه قرار دهیم که این مواجهات انتقادی با تقاطع، بیش از آنکه کار اولیه‌ی خود کرنشاو و یا بدنه‌ی وسیع‌تر دانش یکپارچه‌ای که فمینیست‌های سیاه تولید کردند را، مورد ملاحظه قرار دهند، گذار این مفهوم به رشته‌های مختلف، حوزه‌های تجربی و عرصه‌های ایدئولوژیک را لحاظ کرده‌اند. در واقع، بسیاری از نقدهای وارد بر تقاطع هر چند شاید با تصدیقی اجباری صرفاً یک بار به کرنشاو ارجاع داده‌اند، به جستارهای ۱۹۸۹ و ۱۹۹۱ وی بی توجه بوده‌اند. علاوه بر این تعداد بسیار کمی از مولف‌ها (به ویژه فمینیست‌های سفید) تقاطع را در متن مسیر فلسفی اندیشه‌ی فمینیسم سیاه قرار دادند، به جای آن تقاطع را به عنوان یک مداخله‌ی تاریخی جدید در روایت ظاهراً متقدم فمینیسم سفید از سرکوب تدوین کردند. تقاطع در نظریه‌ی فمینیستی به «پروژه‌ی روشنفکری نهادی شده» ای تبدیل شده است. (نش ۱۳) با این حال به طرز طعنه‌آمیزی، استقرار تقاطع در برخی موارد به ابهام و بازتولید پدیدارهایی می‌انجامد که در اصل قصد تقاطع، روشن‌سازی و غلبه بر آنها بود. کالینز اظهار می‌دهد: «به رغم اعتقاد گسترده به محقق شدن تقاطع، مهم است که درنگ کنیم و بفهمیم این شیوه‌ی نگرستن به جهان و زیستن در آن، حوزه‌ی پژوهشی جدیدی را برمی‌سازد که هنوز در مرحله‌ی نوزادی است.» (نوظهور vii) اگر قرار است تقاطع آینده‌ی امیدوارکننده‌ای در نظریه‌ی فمینیستی داشته باشد، تاریخ فکری آن باید با شدت، یکپارچگی و توجه به اهداف نظری و سیاسی‌ای که اساساً به آن جان بخشیدند، از نو درگیر شود.

آن‌گونه که معمولاً درک می‌شود، بنگرد یا نمایانش کند و نیز در خدمت آشکار کردن روش‌هایی است که زنان و جریان [جنبش] آن‌ها و دغدغه‌های تاریخی‌شان را به صورت ضعیف و ناقصی ترسیم و نمایان می‌کنند و مورد توجه قرار می‌دهند. فلسفه‌سیاسی‌فمینیستی، به عنوان شاخه‌ای از فلسفه‌سیاسی، به مثابه عرصه‌ای عمل می‌کند تا در راستای اینکه نهادها و کاربردهای سیاسی چگونه باید سازمان یافته و بازسازی شوند، ایده‌آل‌ها، شیوه‌ها، و توجیهات جدیدی را توسعه دهد.

در حالی که فلسفه‌فمینیستی در نقد و بازسازی بسیاری از شاخه‌های فلسفه، از زیبایی‌شناسی تا فلسفه‌ی علم، سودمند بوده است، فلسفه‌سیاسی‌فمینیستی شاید شاخه پارادایماتیک فلسفه‌فمینیستی باشد چرا که بهترین مثال برای فهم اصل تئوری‌فمینیستی است، که با قرض گرفتن عبارتی از مارکس، از این قرار است: نه تنها فهمیدن جهان بلکه تغییر دادن آن (Marx and Engels ۱۹۹۸). و، گرچه سایر عرصه‌ها اثراتی دارند که ممکن است جهان را تغییر دهند، فلسفه‌سیاسی‌فمینیستی از همه مستقیم‌تر بر فهم روش‌هایی تمرکز دارد که از طریق آن‌ها زندگی جمعی می‌تواند ارتقا یابد. این پروژه مستلزم فهم این است که قدرت از چه روش‌هایی پدیدار می‌شود و در زندگی عمومی مورد استفاده یا سوءاستفاده قرار می‌گیرد. به مانند انواع دیگری از تئوری‌فمینیستی، موضوعات مشترکی به منظور بحث و نقد ظهور کرده‌اند، اما در باب اینکه بهترین راه درک آن‌ها چیست، اجماع اندکی بین نظریه‌پردازان فمینیست وجود داشته است. این مقاله مقدماتی، مکتب‌های فکری متنوع و حیطه‌های علاقه‌مندی و اهمیت را که این عرصه پر جنب‌وجوش فلسفه را در چهل سال گذشته تصّرف کرده‌اند، در معرض می‌گذارد. این [مقاله] درک گسترده‌ای از فلسفه‌فمینیستی دارد تا کارهایی را شامل شود که نظریه‌پردازان فمینیست در سایر رشته‌ها پیش برده‌اند، آثار فلسفی‌ای که خصوصاً در علوم سیاسی و همچنین انسان‌شناسی، ادبیات تطبیقی، حقوق، و سایر برنامه‌ها در علوم انسانی و علوم اجتماعی به عمل رسانده‌اند.

فلسفه‌سیاسی‌فمینیستی حوزه‌ای از فلسفه است که تا اندازه‌ای، بر فهم و تحلیل و انتقاد از روشی که معمولاً فلسفه‌ی سیاسی را تفسیر می‌کنند - اغلب بدون هیچ توجهی به دغدغه‌های فمینیستی - و نیز بر تبیین اینکه چگونه تئوری‌سیاسی ممکن است به شیوه‌ای بازسازی شود که دغدغه‌های فمینیستی را به پیش برد، متمرکز است. فلسفه‌سیاسی‌فمینیستی شاخه‌ای از هم فلسفه‌فمینیستی و هم فلسفه‌سیاسی است. به عنوان شاخه‌ای از فلسفه‌فمینیستی، مانند فرمی از انتقاد یا یک هرمنوتیک سوءظن به کار گرفته می‌شود.^۱ یعنی به مثابه‌ی روشی به کار می‌رود تا به دنیای سیاسی،



۱- زمینه و تحولات تاریخی

جنس/جنسیت ابزاری قدرتمند به فمینیست‌ها اعطا کرد تا راه‌هایی را برای مواجهه با ظلم و ستم علیه زنان بجویند.



با این مفهوم سازه اجتماعی بودن جنسیت، نظریه‌پردازان اولیه موج دوم در پی درکی از [مفهوم] زن به عنوان سوژه‌ای جهان‌شمول و عامل سیاست فمینیستی بودند. همانطور که نظریه مارکسیستی در پی سوژه‌ای جهان‌شمول در شخص کارگر بود، نظریه‌پردازان فمینیستی در یک وضعیت مشترک که موجب رنج زنان در سراسر فرهنگ‌ها می‌شد، به دنبال آن بودند. اما این مفهوم از زنانگی جهان‌شمول توسط متفکران دیگر متوقف شد، برای مثال بل هوکس بیان داشت این ایده، تجربیات و دغدغه‌های زنان غیرسفیدپوست و غیر از طبقه متوسط را حذف می‌کند. کتاب سال ۱۹۸۱ هوکس به نام آیا من زن نیستم؟ جریان اصلی فمینیسم را به عنوان جنبش گروهی کوچک از زنان سفیدپوست طبقه متوسط و بالاتر نشان داد که تجربه‌شان بسیار ویژه، و به سختی جهان‌شمول بود. کار هوکس و بعدتر چری موراگا، گلوریا انزالدوا، ماریا لاگونز، الیزابت اسپلمن، و دیگران نیاز به در نظر گرفتن هویت‌ها و تجربیات پیچیده و چندگانه زنان را برجسته کرد. تا دهه ۱۹۹۰ بحث درباره اینکه آیا یک مفهوم کلی منسجم از زن وجود دارد تا بتواند زمینه سیاست فمینیستی باشد، توسط زنان غیرغربی بیشتر مورد چالش قرار گرفت؛ [آن‌ها] جنبش زنان غربی را به عنوان آرمان‌های گرفتار در فرهنگ اروپایی که منجر به استعمار و تسلط بر مردم «جهان سوم» شد، به چالش کشیدند. بنابراین آنچه اکنون به عنوان نظریه پسااستعماری شناخته می‌شود، بحث بین فمینیست‌هایی که

فلسفه سیاسی فمینیستی حال حاضر مرهون کار نسل‌های اولیه کنشگری و آموزش (scholarship) فمینیستی است، از جمله موج اول فمینیسم در جهان انگلیسی‌زبان، که از سال‌های ۱۸۴۰ تا ۱۹۲۰ رخ داد و بر توسعه نظام سیاسی، آموزشی، و اقتصادی، به طور عمده برای زنان طبقه متوسط، تمرکز داشت. بزرگترین دستاوردهای آن شامل توسعه یک زبان حقوق برابر برای زنان و دستیابی به حق رای زنان بود. همچنین مرهون موج دوم فمینیسم است که در سال‌های ۱۹۶۰ آغاز شد، و به زبان جنبش‌های حقوق مدنی (برای مثال زبان آزادی‌بخشی) و به آگاهی فمینیستی تازه‌ای رهیافت. [این آگاهی] به واسطه جنبش‌های همبستگی زنان و صورت‌های جدیدی از تامل و اندیشه ظهور کرد که موانع و نگرش‌های سکسیستی در سرتاسر جامعه را آشکار کرد. چنانکه در مدخل فلسفه فمینیسم [دانشنامه فلسفه استنفورد] اشاره می‌شود، تا دهه ۱۹۷۰ فمینیسم با انتشار کتاب شولامیث فایراستون، دیالکتیک جنس (Firestone ۱۹۷۱)؛ کتاب کیت میلِت، سیاست جنسی (Millett ۱۹۷۰)؛ و کتاب رابین مرگان، خواهری قدرتمند است (Morgan ۱۹۷۰)، از کنشگری به آموزش (scholarship) گسترش یافته بود.

یکی از نخستین پیشرفت‌های نظری فمینیسم موج دوم جدا کردن مفاهیم زیستی هویت زن از مفاهیم ساخته اجتماع بود تا این عقیده را رد کند که زیست‌شناسی تقدیری اجتناب‌ناپذیر بوده و بنابراین نقش اصلی زنان مادر بودن و مراقبت کردن است. گایل رابین، انسان‌شناس، با بهره‌گیری از علوم اجتماعی و نظریه روانکاوی، شرحی از یک «نظام جنس/جنسیت» را بسط داد (Rubin ۱۹۷۵، 401). Dietz 2003, 401. تمایز جنس/جنسیت اشاره داشت به «مجموعه‌ای از تمهیدات که توسط آن‌ها مواد خام زیستی جنس انسان توسط ابداعات اجتماعی انسانی شکل پیدا می‌کند» (Rubin ۱۹۷۵، ۱۶۵). از نظر رابین، در حالی که جنس زیستی ثابت بود، جنسیت سازه‌ای اجتماعی بود که برای مجزا کردن جنس‌ها و امتیاز بخشیدن به مردها به کار گرفته می‌شد. از آنجا که جنسیت تغییرپذیر بود، تمایز

خواستار مشخص کردن سوژه فمینیستی جهان‌شمول از زن هستند (مانند اوکین، نوسبام، و آکرلی)، و آن‌هایی که خواهان به رسمیت شناخته شدن چندگانگی، تنوع، و اینترسکشنالیتی‌اند (مانند اسپواک، نارایان، محمود، و جاگر)، بیش از پیش افزایش داده است.

اثرات این جنبش گوناگونی در دهه ۱۹۹۰ و بعد از آن بیشتر احساس می‌شد. در این ضمن، نظریه فمینیستی در سال‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ در حیطه‌های متنوع علوم اجتماعی و علوم انسانی شروع به گسترش یافت، و در فلسفه، در سنت‌های مختلف فلسفی و عرصه‌های پژوهشی ظهور پیدا کرد. به عنوان شاخه‌ای از فلسفه سیاسی، فلسفه سیاسی فمینیستی تقسیمات متنوع تاثیرگذار در فلسفه سیاسی را اغلب به طور گسترده‌تری انعکاس داده است. پیش از سقوط دیوار برلین و پایان جنگ سرد، فلسفه سیاسی به طور معمول به دسته‌هایی مانند لیبرال، محافظه‌کار، سوسیالیستی، و مارکسیستی تقسیم می‌شد. به استثنای محافظه‌کاری، در هر دسته اغلب فمینیست‌هایی در کنار آن، مشغول به کار و نقد بودند. از این رو، همانطور که آلیسون جاگر در کتاب کلاسیکش، سیاست فمینیستی و طبیعت انسان، به روشنی توضیح داده، هر رویکرد ایدئولوژیکی متفکران فمینیستی را به دنبال خود می‌کشید که می‌بایست هم ایما و اشارات را از ایدئولوژی خاصی بگیرند و هم زبان آن ایدئولوژی را اقتباس کنند (Jaggar ۱۹۸۳). متن جاگر فلسفه سیاسی فمینیستی را در چهار جناح گروه‌بندی کرد: فمینیسم لیبرال، فمینیسم سوسیالیستی، فمینیسم مارکسیستی، و فمینیسم رادیکال. سه گروه اول از خطوط تقسیمات سیاسی جهانی دوران جنگ سرد پیروی می‌کردند: لیبرالیسم آمریکایی، سوسیالیسم اروپایی، و یک کمونیسم انقلابی (هرچند کمتر کسی در غرب کمونیسم سبک شوروی را می‌پذیرفت). فمینیسم رادیکال بین فلسفه‌های فمینیستی بومی‌ترین بود، [بدین معنی که] واژگان سیاسی خود را با بنیان‌های خود در نقد عمیق پدرسالاری که آگاهی فمینیستی در موج اول و دوم خود موجب شده بود، توسعه می‌داد. در غیر این صورت، فلسفه سیاسی فمینیستی به طور گسترده خطوط فلسفه سیاسی سنتی را دنبال نمود. اما این هرگز

دنبال کردنی غیرانتقادی نبود. به عنوان عرصه‌ای که مایل به تغییر جهان است، حتی نظریه‌پردازان فمینیست لیبرال تمایل داشتند لیبرالیسم را به همان اندازه که مورد پذیرش قرار می‌دهند و [حتی] بیشتر از آن، نقد کنند، و از سوسیالیسم و دیگر دیدگاه‌های رادیکال بیشتر استقبال می‌کردند تا اینکه ردشان کنند. با این حال، در مجموع، این نظریه‌پردازان عموماً، درون زبان و چهارچوب رویکردی که در قبال فلسفه سیاسی برگزیده بودند، عمل می‌کردند.

فلسفه سیاسی در اواخر ۱۹۸۰، درست قبل از پایان جنگ سرد، با فراخوانی تازه یک رده قدیمی هگلی شروع به تغییر فوق‌العاده‌ای کرد: جامعه مدنی، عرصه‌ای برای زندگی سیاسی که میانجی بین دولت و خانواده است. این عرصه‌ی انجمن‌ها، کلیساها، اتحادیه‌های کاری، باشگاه‌های کتاب، جمعیت‌های سرودخوانان و چندین سازمان غیردولتی اما عمومی، بود. در سال‌های ۱۹۸۰ نظریه‌پردازان سیاسی تمرکز خود را از دولت به سوی این قلمروی میانجی برگرداندند، که [این میانجی‌ها] در اروپای شرقی در نهادهایی که قدرت دولت را به چالش کشیدند و در نهایت منجر به فروپاشی رژیم‌های کمونیستی شدند، به طور ناگهانی در مرکز اهمیت قرار گرفتند.

پس از پایان جنگ سرد، فلسفه سیاسی همراه با زندگی سیاسی به طور اساسی بازسازی شد. توجهات جدید بر جامعه مدنی و حوزه عمومی متمرکز شد، خصوصاً با ترجمه به هنگام یکی از آثار اولیه یورگن هابرماس، دگرگونی ساختاری حوزه عمومی (Habermas ۱۹۸۹). به زودی کتاب‌هایی در باب جامعه مدنی و حوزه عمومی ظاهر شدند، که بیش از تمرکز بر راه‌هایی که دولت از طریق آن قدرت خود را به دست آورده و به کار گرفته است، بر شیوه‌هایی تمرکز داشتند که مردم خود را از آن طریق سازماندهی می‌کردند و قدرت عمومی را توسعه می‌دادند. در واقع، این حس ایجاد می‌شود که شاید حوزه عمومی در نهایت قدرتی بیشتر از دولت اعمال کند، حداقل در آن مسیر اصلی که اراده عمومی شکل می‌گیرد و در خدمت مشروعیت دادن - یا ندادن - به قدرت دولت به کار گرفته

habib ۲۰۰۲ and ۲۰۰۸, Butler ۲۰۰۰, (Gould ۲۰۰۴, and Zerilli ۲۰۰۹)

همچنین کار فلسفی جدید درباره معلولیت، چنانچه مدخل چشم‌اندازهای فمینیستی در باب معلولیت شرح می‌دهد، توسط بسیاری از نظریه‌های فمینیستی، از فلسفه دیدگاه (standpoint) تا پدیدارشناسی فمینیستی، همچنین مسائل فلسفی سیاسی در باب هویت، تفاوت، و تنوع اشباع شده است. (Carlson & Kittay, ۲۰۱۰ را نیز ببینید.)

در نهایت، شمار رهیافت‌هایی که می‌تواند در مورد هر یک از این موضوعات به کار گرفته شود، به اندازه تعداد فیلسوفانی است که بر روی آن [موضوعات] کار می‌کنند. با این حال، برخی شباهت‌های خانوادگی عمومی در گروه‌بندی‌های معینی یافت می‌شود، که کاملاً بی‌شباهت به طبقه‌بندی سال ۱۹۸۳ جاگر نیست. ادامه این مدخل به شناخت این خواهد پرداخت که چگونه الگوی پیشین تغییر یافته و چه صورت‌بندی جدیدی ظهور کرده است.

۲-۱- فمینیسم لیبرال

بنا بر طبقه‌بندی جاگر، فمینیسم لیبرال در اندیشه‌های سیاسی فمینیستی به عنوان جریانی قدرتمند باقی می‌ماند. دغدغه اصلی آن حفظ و تقویت خودمختاری فردی و سیاسی زنان است، که اولی آزادی شخص در زندگی کردن آن‌گونه که خود می‌خواهد و دومی آزادی برای کمک به تصمیم‌گیری درباره تعیین جهت جامعه سیاسی است. این رویکرد با انتشار کتاب جان رالز، نظریه‌ای در باب عدالت (Rawls ۱۹۷۱) و متعاقباً اثرش [به نام] لیبرالیسم سیاسی (Rawls ۱۹۹۳) تقویت شد. سوزان مولر اوکین (Okin et al. ۱۹۹۹; Okin ۱۹۸۹, ۱۹۷۹) و ایوا کیتی (Kittay ۱۹۹۹) از اثر رالز به طور سازنده‌ای بهره گرفته‌اند تا نظریه او را جهت مشارکت در دغدغه‌های زنان بسط دهند. از منظری انتقادی‌تر، برخی نظریه‌پردازان فمینیست استدلال کرده‌اند که بعضی از دسته‌های اصلی لیبرالیسم دغدغه‌های زیسته زنان را خفه می‌کنند؛ برای نمونه، ایده مرکزی لیبرال [مبنی بر] تمایز خصوصی/عمومی، حوزه خصوصی را مجزا و پنهان کرده، و هر صدمه و آسیبی که ممکن است در آنجا برای زنان رخ

می‌شود. در نهایت، کار جان رالز با ایجاد یک نظریه عدالت که مشروعیت نهادها را به داوری‌های هنجاری ساخته شده توسط یک انسان متفکر و ژرف‌نگر پیوند می‌داد، تاثیرگذار بود (Rawls ۱۹۷۱). تا اوایل دهه ۱۹۹۰، به نظر می‌رسید مارکسیست‌ها ناپدید شده‌اند یا حداقل بسیار محتاط گشته‌اند (گرچه فروپاشی رژیم‌های کمونیستی نباید به درستی تاثیری بر تحلیل مارکسیستی داشته باشد، چرا که [تحلیل مارکسیستی] هرگز اندیشه‌های لنینیستی یا مائوئیستی را تصدیق نکرده است). سوسیالیست‌ها نیز عقب‌نشینی کرده یا خود را به "دموکرات‌های رادیکال" تغییر دادند (Mouffe ۱۹۹۲, ۱۹۹۳, ۲۰۰۰).

حال، الگوی قدیمی فمینیسم‌های لیبرال، رادیکال، سوسیالیستی، و مارکسیستی کم‌رنگ‌تر بود. بحث‌های کمتری در مورد اینکه چه نوع تشکیلات دولتی و ساختار اقتصادی برای زنان بهتر است، وجود داشت و بحث‌های بیشتری پیرامون ارزش حوزه خصوصی خانواده و فضای غیردولتی انجمن‌ها وجود داشت. در کنار فلسفه سیاسی به طور گسترده‌تر، بیشتر فیلسوفان سیاسی فمینیستی به معنا و تفسیر جامعه مدنی، حوزه عمومی، و خود دموکراسی روی آوردند.

۲-۲- بحث‌ها و رویکردهای معاصر

اکنون در دهه دوم قرن بیست و یکم، نظریه‌پردازان فمینیست در یک تنوع خارق‌العاده بر روی موضوعات سیاسی و دموکراتیک کار می‌کنند که از جمله اخلاقیات جهانی، حقوق بشر، مطالعات معلولیت، اخلاق زیستی، تغییر اقلیم، و توسعه بین‌الملل را دربرمی‌گیرد. (به مدخل سرفصل‌های فمینیسم نگاه کنید.) برخی از کشمکش‌هایی که در دهه‌های گذشته برجسته شده بودند، عملکردشان در همه این عرصه‌ها به پایان رسیده است.

برای مثال، در اخلاقیات جهانی بحث بر سر این است که آیا ارزش‌های جهان‌شمول عدالت و آزادی وجود دارد که باید عامدانه در کشورهای در حال توسعه برای زنان ترویج شود یا اینکه تنوع فرهنگی باید با ارزش تلقی شود. نظریه‌پردازان فمینیست تلاش کرده‌اند تا به این سوال به روش‌های مختلف و قانع‌کننده‌ای پاسخ دهند. (به عنوان برخی نمونه‌ها نگاه کنید به، Ack-erly ۲۰۰۰, Ackerly & Okin ۱۹۹۹, Ben-



شناسایی، و یک خود واحد که زیربنای خودمختاری است. منتقدان (مانند Zerial-۲۰۰۹) استدلال کرده‌اند که ارزش‌های جهان‌شمول که لیبرال‌های چون اوکین ذکر کردند در واقع امور جزئی (-particular) بسط‌یافته بودند، که نظریه‌پردازان لیبرال به اشتباه ارزش‌هایی که به طور نژادپرستانه‌ای از آن‌ها نشأت گرفته بودند، به عنوان [ارزش] جهانی تلقی کردند. در عین حال، همزمان برخی منتقدان فمینیست نشان می‌دهند که چگونه بسیاری از ارزش‌های لیبرالیسم می‌تواند به طور اجرایی (performative) بازسازی شود. (بخش ۲-۵ را ببینید).

با این وجود کار بسیار مهمی در این زمینه در جریان است. برای مثال، کارول پیتمن و چارلز میلز در سنت لیبرال کار کرده‌اند تا محدودیت‌ها و کاستی‌های نظریه قرارداد اجتماعی برای زنان و سیاه‌پوستان را نشان دهند. کتاب مشترک آن‌ها، قرارداد و سلطه، انتقادی ویران‌کننده را علیه نظام‌های سلطه جنسی و نژادی نشان می‌دهد. این اثر برخی از غالب‌ترین گرایش‌های فلسفه سیاسی را درگیر کرده و نقد می‌کند.

۲-۲- فمینیسم‌های رادیکال، سوسیالیستی، و مارکسیستی

در حالی که لیبرالیسم فمینیستی همچنان شکوفا می‌شود، تحولات تاریخی و بحث‌های نوظهور که در بخش‌های پیشین شرح داده شد، سه دسته‌ی فمینیسم رادیکال، مارکسیستی، و سوسیالیستی از [طبقه‌بندی] جاگر را تحت شعاع قرار داده یا عمیقاً تغییر شکل داده است (Jaggar ۱۹۸۳). همچنین «کلان روایت‌ها»یی که در لایه زیرین این دیدگاه‌ها، خصوصاً دو مورد آخر، قرار دارند، مقبولیت خود را از دست داده‌اند (Snyder ۲۰۰۸). این زیربخش به طور خلاصه دغدغه‌ها و تحولات این رویکردها را پوشش می‌دهد.

کسانی که به کار در فمینیسم رادیکال ادامه می‌دهند متعهد می‌مانند که با درک منشأ اختلافات قدرت، به ریشه سلطه مردانه دست یابند، که برخی از فمینیست‌های رادیکال، از جمله کاترین مک‌کینون، این [اختلافات قدرت] را از سکسوالیته مردانه و این عقیده که رابطه

دهد به دور از بررسی سیاسی نگاه می‌دارد (Pateman ۱۹۸۳). شاید بیش از هر رویکرد دیگر، نظریه فمینیستی لیبرال با پیشرفت در فعالیت‌های فمینیستی لیبرال موازی است و همخوانی دارد. در حالی که فعالان فمینیست درگیر نبردی قانونی و سیاسی بوده‌اند تا به عنوان یک نمونه، خشونت علیه زنان را (که پیش از این، در روابط زناشویی، به عنوان جرم در نظر گرفته نمی‌شد) غیرقانونی کنند، فیلسوفان سیاسی فمینیستی که درگیر واژگان لیبرال شده‌اند نشان داده‌اند که چگونه تمایز بین قلمروهای خصوصی و عمومی با ترسیم روابط قدرت در خانواده به عنوان «امر طبیعی» و مصون نگه داشتن آن از تنظیم و تعدیل سیاسی، در خدمت حمایت از سلطه مردان بر زنان بوده است. این فلسفه سیاسی آشکار می‌کند که چگونه دسته‌بندی‌های ظاهراً بی‌ضرر و «معقول»، دارای زیرلایه‌های پنهان قدرت هستند. برای مثال، تصورات قدیمی از تقدس فضای خصوصی خانواده و نقش اصلی زنان به عنوان فرزندآوران و مراقبت‌کنندگان، در این راستا به کار گرفته می‌شد تا سلطه مردان بر زنان در خانواده را از بررسی عمومی مصون نگه دارد. انتقادات فمینیستی از دوگانگی خصوصی/عمومی از پیشرفت‌های قانونی‌ای حمایت کرد که سرانجام منجر به این شد که در دهه ۱۹۸۰ در ایالات متحده تجاوز زناشویی غیرقانونی شود (Ha-gan and Sussman ۱۹۸۸).



در حالی که فمینیسم لیبرال به شکوفا شدن ادامه می‌دهد، [ولی] این [شکوفا شدن] بدون منتقدانش ممکن نیست، خصوصاً این را در نظر بگیرید که فمینیسم لیبرال بسیاری مفاهیم را غیرمناقشه‌برانگیز تلقی می‌کند که [این مفاهیم] در دهه ۱۹۹۰ و بعد از آن مساله‌ساز شده‌اند، مانند [ایده] «زن» به عنوان یک رسته پایدار و قابل



جنسی دگرجنس‌گرایانه، سلطه مردانه بر زنان را به نمایش می‌گذارد، استنتاج می‌کنند. «زنان و مردان بر اساس جنس تقسیم می‌شوند، توسط الزامات شکل غالب آن، [یعنی] دگرجنس‌گرایی، به جنسیت‌ها تغییر می‌یابند همان‌طور که ما آن‌ها را می‌شناسیم، که این سلطه جنسی مردانه و تسلیم جنسی زنانه را رسمی می‌کند. اگر این درست باشد، سکسوالیته نقطه محوری نابرابری جنسی است» (Mackin- non ۱۹۸۹, ۱۱۳). فمینیست‌های رادیکال دهه ۱۹۸۰ تمایل داشتند قدرت را به صورت جریان یک‌طرفه ببینند، از سوی کسانی که در قدرت بودند به سوی کسانی که مورد ظلم واقع می‌شدند. همان‌طور که ایمی آلن می‌گوید، «برخلاف فمینیست‌های لیبرال، که قدرت را به عنوان یک منبع اجتماعی مثبت می‌بینند که باید به طور منصفانه توزیع شود، و پدیدارشناسان فمینیست، که سلطه را با توجه به کشمکش بین تعالی و im- manence درک می‌کنند، فمینیست‌های رادیکال تمایل دارند که قدرت را با توجه به روابط دوگانه سلطه/تبعیت درک کنند، که اغلب در قیاس با رابطه بین ارباب و برده قابل فهم است.» (بخش رویکردهای فمینیستی رادیکال در مدخل چشم‌اندازهای فمینیستی در باب قدرت را ببینید). برخلاف بیشتر سیاست‌های اصلاح‌طلبانه فمینیسم لیبرال، فمینیست‌های رادیکال سال‌های ۱۹۸۰ عمدتاً خواستار رد کردن یک‌سره‌ی نظم غالب، و گاهی اوقات طرفدار جدایی‌طلبی بودند (Daly ۱۹۸۵, ۱۹۹۰). اما نسل جدیدی از نظریه‌پردازان فمینیست رادیکال برخی از تعهدات فمینیست‌های پست‌مدرن را که در زیر مطرح شده به اشتراک دارند، مانند شک‌گرایی درباره هرگونه هویت جنسی تثبیت‌شده یا دوگانه‌های جنسی و یک رویکرد سیال و اجرایی‌تر در قبال سکسوالیته و سیاست (Snyder ۲۰۰۸).

نظام‌های کمونیستی در اتحاد جماهیر شوروی و بعداً در چین انتقاد کردند. اندیشه مارکسیستی عمدتاً ضد کمونیستی غربی، در ایتالیا (با آثار آنتونیو گرامشی)، انگلستان (با آثار استوارت هال و ریچارد ویلیامز)، فرانسه (با گروه Socialisme ou Barbarie)، و ایالات متحده (but less so there after McCarthyism yet renewed somewhat in the ۱۹۶۰s with the New Left) شکوفا شد. کتاب جاگر در سال ۱۹۸۳ به خوبی شیوه‌ای را خلاصه می‌کند که فمینیست‌ها [از طریق آن] ایده‌های مارکسیستی و سوسیالیستی را به کار می‌گرفتند تا نحوه استثمار زنان را و اینکه کار کارگری و باروری آن‌ها برای کارکرد درست سرمایه‌داری بی‌مزد و بی‌مقدار ولو ضروری است، بفهمند. در مدخل چشم‌اندازهای فمینیسم در باب طبقه و کار، نویسندگان به بیشتر کارهایی که در این زمینه در اواسط دهه ۱۹۹۰ جریان داشت، اشاره می‌کنند. اما نویسندگان خاطر نشان می‌کنند، که بعد از آن، نظریات پست‌مدرن، پسااستعماری، پسااستراتگرایانه، و شالوده‌شکنانه (de-constructive) مبنای تفکر سوسیالیستی و مارکسیستی، از جمله «کلان روایت» جبرگرایی اقتصادی و فروکاستن همه چیز به روابط اقتصادی و ماتریالیستی را نقد کرده‌اند. در عین حال، تحلیل‌های مارکسیستی بخش مهمی از آثار دیگر فیلسوفان فمینیست معاصر است. (Dean ۱۹۸۸, Spivak ۲۰۰۹, Fraser ۲۰۰۹) را ببینید). بنابراین در حالی که گروه‌های فمینیسم مارکسیستی و سوسیالیستی امروزه کمتر مورد توجه هستند، بسیاری از فیلسوفان فمینیستی هنوز نیاز به سر و کار داشتن با شرایط مادی زندگی و درگیر شدن در هرمنوتیک ظن و تردید را که تحلیل‌های مارکسیستی لازم می‌دانند، جدی می‌گیرند.

۲-۳- فمینیسم‌های تفاوت‌گرا

از دهه ۱۹۹۰ مجموعه‌ای از خطوط گسست در اندیشه فمینیستی بر روی پرسش‌هایی است حول مبحث «زن». بنا بر مقاله سال ۲۰۰۳ مری دپیتز که این حوزه را ارائه می‌دهد، دو گروه عمده در اینجا وجود دارد. یکی [از این دو گروه] از دسته‌ی زنان (به صورت منفرد و جهانی) با این استدلال حمایت می‌کند که ویژگی هویت زنان، [یعنی] تفاوت جنسیتی زنان از مردان،

در طول قرن بیستم، بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی در اروپا، ایالات متحده و آمریکای لاتین به متون مارکسیستی و سوسیالیستی نزدیک شدند تا نظریات تغییر اجتماعی را با توجه به مسائل مربوط به روابط و استثمار طبقاتی در اقتصادهای مدرن سرمایه‌داری، توسعه دهند. پس از اطلاع از دهشت استالینیسم، اکثر مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های غربی به شدت از



باید قدر دانسته و ارزش گذاری شود. (در مورد دومی در زیربخش بعدی بحث شده است.) این «فمینیسم تفاوت‌گرا» شامل دو گروه متمایز است: ۱. کسانی که به این نگاه می‌کنند که چگونه تفاوت جنسیتی جنس‌ها (منظور تفاوت جنسیتی بین دو جنس مونث و مذکر است م.) به صورت اجتماعی شکل گرفته است و ۲. کسانی که بررسی می‌کنند که تفاوت جنسیتی چگونه به صورت نمادین و روانکاوانه شکل گرفته است. اولی، فمینیسم تفاوت‌گرای اجتماعی، شامل نظریه‌هایی است که مادر بودن و مراقبت کردن را دوباره ارزش گذاری می‌کند و به طور عمده در زمینه [فرهنگی] انگلیسی-آمریکایی توسعه یافته است. (به عنوان مثال ۱۹۹۳ Tronto and Held ۱۹۹۵ را ببینید.) دومی، فمینیسم تفاوت‌گرای نمادین، آن نوعی است که اغلب به فمینیست‌های فرانسوی، از جمله ایریگاری، سیکسو و کریستوا ارجاع دارد. آن‌ها به این گروه تعلق دارند تا آن اندازه که تفاوت جنسیتی خاص زنان از مردان را تشخیص داده و ارزش می‌نهند. تمرکز ایریگاری بر تفاوت جنسیتی حاکی از این است. فمینیسم‌های تفاوت‌گرای اجتماعی و نمادین ارتباط بسیار کمی با هم دارند، اما دیتز استدلال می‌کند که هر دو در این ایده مشترکند که یک سیاست فمینیستی به یک category woman نیاز دارد که دارای معنایی تعریف‌شده است (Dietz ۲۰۰۳, ۴۰۳; Nicholson ۱۹۹۴, ۱۰۰).

فمینیسم تفاوت‌گرای اجتماعی: نسل جدید فمینیست‌های رادیکال که مختصراً در بالا توصیف شدند، می‌توانند به عنوان جزئی از فمینیسم تفاوت‌گرای اجتماعی در نظر گرفته شوند، حداقل تا آنجا که این نظریه‌پردازان طبقه‌بندی زنان را جدی تلقی کرده و خواستار آنند که یک اخلاقیات و سیاست را بر مبنای آن توسعه بخشند. نمونه خوب دیگری از فمینیسم تفاوت‌گرای اجتماعی، [نظریه] اخلاق مراقبت است، که در ابتدا به عنوان جایگزینی برای نظریه اخلاقی جریبان اصلی ایجاد شد، و برای مقابله با نظریه سیاسی لیبرال تحت کنترل درآمده است (Gilligan ۱۹۸۲; Held ۱۹۹۵). (نگاه کنید به مباحثه‌ای که در مدخل اخلاقیات فمینیستی آمده است.) با نزدیک شدن پژوهش‌های فمینیستی به روانشناسی اخلاقی (Gilligan ۱۹۸۲; Held ۱۹۹۵)، این

رشته به بررسی روش‌هایی می‌پردازد که از طریق آن فضایی که جامعه و مادر بودن در زنان پرورده است، می‌تواند برای موازین سنتی در فلسفه سیاسی و اخلاقی پیرامون جهان‌شمولی، عقل و عدالت، جایگزینی فراهم آورد. برخی از فیلسوفان اخلاق مراقبت به دنبال فضایی بودند که مدت‌ها به قلمروی خصوصی واگذار شده بودند، تا از آن‌ها همچنین در قلمروی عمومی استفاده کنند، [فضایی] مانند توجه ویژه نشان دادن نسبت به افراد آسیب‌پذیر، یا شرایط را در نظر گرفتن و فقط تابع اصول انتزاعی نبودن. این رویکرد به بحث‌های شدید بین لیبرال‌هایی که طرفدار آرمان‌های جهان‌شمول عدالت بودند و فیلسوفان اخلاق مراقبت که طرفدار توجه به موارد خاص، روابط و مراقب کردن بودند، منجر شده است. با این حال، تا دهه ۱۹۹۰ بسیاری از فیلسوفان اخلاق مراقبت در نظراتشان تجدیدنظر کردند. به جای اینکه مراقبت و عدالت را به عنوان جایگزین‌های ناسازگار ببینند، آن‌ها شروع به تصدیق این امر کردند که توجه به مراقبت باید توأم با توجه به انصاف (عدالت) باشد تا در موقعیت کسانی که با آن‌ها رابطه بی‌واسطه نداریم، درگیر شویم (Koggel ۱۹۹۸)

رویکرد اخلاق مراقبت، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا زنان به مثابه مراقبت‌کنندگان در نظر گرفته می‌شوند، و اگر چنین است چگونه دارای فضیلت‌های متمایز هستند. فمینیست‌ها به طور کلی خود را از ایده‌هایی مبنی بر اینکه زنان ذات و ماهیت ویژه‌ای دارند، دور نگاه داشته‌اند، در عوض انتخاب کرده‌اند که زنانگی و فضیلت‌های همراه با آن را به عنوان برساخته‌های اجتماعی ببینند، وضعیتی که از فرهنگ و شرطی‌سازی نتیجه شده، و قطعاً پیامد داده‌های زیستی نیست. بنابراین برای فیلسوفان اخلاق مراقبت، دفاع کردن از فضیلت‌هایی که زنانگی تلقین شده دارند، به نظر می‌رسد همچنین دفاع کردن از یک نظام پدرسالاری است که نقش مراقبت‌کننده را به یک جنس واگذار می‌کند. پاسخ فیلسوفان اخلاق مراقبت به این مسأله تا حد زیادی تلنگر زدن بر سلسله‌مراتب بوده است، این ادعا که کار خانگی معنادارتر و پایدارتر از کار polis



است. اما منتقدانی مانند دروسیللا کرنل، مری دیتتز، و شانتال موف، استدلال می‌کنند که چنین بازارش‌گذاری‌ای دوگانگی خصوصی و عمومی و نیز وابستگی کهن‌گار زنان به مراقبت از فرزند را دست‌نخورده نگه می‌دارد. (Butler and Scott ۱۹۹۲; Phillips and NetLibrary Inc ۱۹۹۸, pp. ۳۸۶-۳۸۹)

فمینیسم تفاوت‌گرایی نمادین: لوس ایریگاری در میان فمینیست‌های فرانسوی برای داشتن یک فلسفه سیاسی مشهور است، که چندین کتاب درباره حقوق جدیدی که باید برای دختران و زنان فراهم شود، نوشته است. کارهای اولیه ایریگاری (۱۹۸۵a و ۱۹۸۵b) این را مطرح کرد که در تاریخ فلسفه، زنان اوداشته شده‌اند [ذات یا هویت خود را انکار کنند. بلکه به عنوان وارونه‌ی آینه‌ای مردان مقام یافته‌اند. به طوری که مرد بودن به معنی زن نبودن است و بنابراین زن تنها برابر است با نا-مرد. استراتژی او در پاسخ به این مساله سخن گفتن از حاشیه‌هایی است که به زنان اختصاص داده شده و نیز این ادعا که نوعی از «ذات» برای زنان وجود دارد، و در کنار این‌ها مجموعه‌ای از حقوق را خصوصاً برای دختران و زنان در نظر می‌گیرد. (Irigaray ۱۹۹۴ and ۱۹۹۶). از دیدگاه‌های او انتقاداتی برانگیخته شده است، از جمله در میان خود فمینیست‌ها، به ویژه کسانی که در قبال هر نوع تلفیق بیولوژیکی و ذات‌باورانه از هویت زنان، محتاط هستند. تا آنجایی که ایریگاری یک ذات‌باور است، دیدگاهش در واقع به رویکردی اختصاص دارد که در اینجا به عنوان فمینیسم تفاوت‌گرایی نمادین تعیین شد، درست مانند دیتتز (۲۰۰۳). اما استدلال‌های قانع‌کننده‌ای وجود دارد که ایریگاری ذات‌باوری را به طور استراتژیک یا استعاری به کار می‌برد، چرا که او ادعا نمی‌کند که زنان واقعا نوعی ماهیت غیر قابل فروکاستن دارند که تاریخ متافیزیک آن را انکار کرده است (Fuss ۱۹۸۹). این خوانش متفاوت ایریگاری را بیشتر در گروه اجرایی (performative) قرار می‌دهد که در ادامه توصیف شده است. همان نوع از استدلال را می‌توان برای کار ژولیا کریستوا ساخت که برای مثال، استعاراتش از مونث کورا (chora)، تصور غربی و نه هر نوع از واقعیت زنانه را توصیف می‌کند. بنابراین، اینکه آیا تفکر فمینیستی فرانسوی باید

به عنوان فمینیسم تفاوت‌گرا گروه‌بندی شود یا فمینیسم اجرایی، هنوز هم بسیار بحث‌برانگیز است. تا آنجا که دو نوع تئوری فمینیستی فوق برخی از انواع تفاوت به خصوص را بین جنسیت‌ها را مشخص می‌کنند، فمینیسم‌های تفاوت‌گرا پیرامون ذات‌باوری یا شناسایی ارزش‌های متمایزی که زنان به عنوان زن دارا هستند، دغدغه‌هایی ایجاد نموده‌اند. چنین دغدغه‌هایی بخشی از مجموعه انتقادات بزرگتری است که از دهه ۱۹۷۰ نظریه‌پردازی فمینیستی را با زنان غیرسفیدپوست، غیرطبقه متوسط و غیرغربی بازرسی کرده است و طبقه‌بندی دقیق «زن» و این مفهوم را که این عنوان می‌تواند یک طبقه‌بندی bound-ary-spanning باشد که بتواند اقشار مختلف زنان را متحد کند، به پرسش کشیده است. (مدخل سیاست هویت و چشم‌اندازهای فمینیستی در باب جنسیت و جنس را ببینید). انتقادات پیرامون یک هویت واحد از «زن» توسط نگرانی‌هایی انگیزش یافته‌اند، از این بابت که بیشتر نظریه فمینیستی از نقطه‌نظر طبقه خاصی از زنان آغاز شده که آن‌ها به اشتباه نقطه‌نظر خاص خود را جهان‌شمول در نظر گرفتند. بل هوکس در کتابش در سال ۱۹۸۱ [با نام] آیا من زن نیستم؟: زنان سیاه‌پوست و فمینیسم، اشاره می‌کند که جنبش فمینیستی وانمود می‌کند که برای تمام زنان سخن می‌گوید اما عمدتاً از زنان سفیدپوست طبقه متوسط تشکیل شده است، که به دلیل چشم‌انداز محدودشان، نیازهای زنان فقیر و زنان رنگین‌پوست را نمایندگی نمی‌کنند و به تقویت کلیشه‌های طبقاتی ختم می‌شوند (hooks ۱۹۸۱). آنچه در این نوع انتقاد بسیار محکوم‌کننده است، این است که همان چیزی را منعکس می‌کند که فمینیست‌ها علیه نظریه‌پردازان سیاسی جریان اصلی نشان داده‌اند، آن‌ها که دسته‌بندی خاصی از مردان را به عنوان طبقه‌بندی جهان‌شمولی از نوع بشر در نظر گرفته‌اند، طرحی که در واقع زنان را شامل طبقه‌بندی نوع بشر نمی‌داند و آن‌ها به عنوان دیگری علامت‌گذاری می‌کند (Lloyd ۱۹۹۳).

۲-۴- فمینیسم‌های تنوع‌گرا (Di-versity Feminisms)



بنابراین، یکی از وخیم‌ترین مضامینی که نظریه فمینیستی به طور کلی و فلسفه سیاسی فمینیستی به خصوص با آن روبرو است، موضوع هویت است. (نگاه کنید به مدخل سیاست هویت). سیاست هویت عموماً عملی سیاسی جهت بسیج برای تغییر بر اساس یک هویت سیاسی است (زنان، سیاهان، چیکانا، و غیره). بحث فلسفی این است که آیا چنین هویت‌هایی بر اساس برخی تفاوت‌های واقعی بنا شده‌اند یا بر اساس تاریخ ظلم و ستم، و همچنین اینکه آیا مردم باید هویت‌هایی را که به طور تاریخی آن‌ها را مورد تعدی قرار داده‌اند، پذیرا باشند. سیاست هویت در کنش فمینیستی حداقل در راستای دو محور است: اینکه آیا به طور کلی هیچ ذات یا هویت واقعی از زن وجود دارد و اگر چنین است رسته‌ی زن را می‌توان برای نمایندگی تمام زنان به کار گرفت. افرادی که در تقاطع هویت‌های حاشیه‌ای چندگانه قرار دارند (مانند زنان سیاه‌پوست) پیرامون اینکه کدام هویت مقدم است یا اینکه آیا هر یک از این دو هویت مناسب هستند، پرسش‌هایی را مطرح کرده‌اند. چنین سوالاتی همراه با پرسش بازنمایی سیاسی بروز می‌یابند - اینکه چه جنبه‌هایی از هویت از نظر سیاسی برجسته و حقیقتاً نماینده است، نژاد، طبقه یا جنس (Phillips ۱۹۹۵; Young ۱۹۹۷, ۲۰۰۰). آنگاه که موضوعات بازنمایی سیاسی، حقوق گروه، و اقدام مثبت در نظر گرفته می‌شوند، پرسش هستی‌شناختی هویت زنان رخ می‌دهد و بسط می‌یابد. مبارزه ابتدایی حزب دموکرات آمریکا در سال ۲۰۰۸ بین سناتور باراک اوباما و سناتور هیلاری کلینتون این پرسش فلسفی را از سوی زنان سیاه‌پوست سراسر آمریکا به سوالی واقعی و داغ تبدیل کرد. آیا زن سیاه‌پوستی که از کلینتون حمایت می‌کرد خائن به نژادش بود، یا زن سیاه‌پوستی که حامی اوباما بود، به جنسیتش خیانت می‌کرد؟ یا اینکه آیا صحبت کردن درباره هویت به گونه‌ای که منجر به اتهام خیانت شود، هیچ مفهومی دارد؟ از رویکردهای مورد بحث در بالا، به نظر می‌رسد فمینیسم مادرانه و فمینیسم رادیکال به خصوص به سیاست هویت فمینیستی می‌پیوندند.

گروه بزرگ دیگری از فیلسوفان فمینیست معاصر که دییتز (۲۰۰۳) توصیفشان

می‌کند، کاملاً با این ایده مخالفند که یک دسته یکتا و جهان‌شمول از «زن» وجود دارد یا لازم است وجود داشته باشد. دییتز به این گروه به عنوان فمینیسم تنوع‌گرا اشاره دارد، که با آنچه که پیش از این شرح دادم، آغاز شدند: زنان رنگین‌پوست و دیگران خاطرنشان کردند که پیش‌فرض‌های فمینیسم جریان اصلی بر پایه نژاد و طبقه بسیار ویژه‌شان بود. در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ فلسفه همراه با باقی فرهنگ غربی شروع به گلاویز شدن با تقاضاها برای دیدگاه‌های چندفرهنگی کردند. اندکی پس از آن، نظریه پسااستعماری نیاز به آگاهی از دیدگاه‌های جهانی متعدد را مطرح کرد. همانطور که شارون کراوس شرح می‌دهد، «این توسعه "تنوع بخشی جهانی" فمینیسم را درگیر یک ساختاری کاری جهانی‌تر، نسبی‌تر، و متمایز شده‌تر می‌کند» (Krause ۲۰۱۱, ۱۰۶). کراوس خاطرنشان می‌کند که این تنوع‌بخشی همچنین به دلیل ادبیات جدید در مورد اینترسکشنالیتی است؛ یعنی راه‌هایی که از طریق آن‌ها، تلاقی هویت‌های چندگانه ما (نژاد، جنس، گرایش، قومیت، و غیره) همه باید در گفتگو پیرامون تغییرات سیاسی شرکت کنند (Krause ۲۰۱۱, ۱۰۷). اینترسکشنالیتی همچنین به بحث‌های مربوط به «درهم‌آمیزی» (hybridity) در ادبیات پسااستعماری، مذهب و جهانی‌سازی، و تجربیات افراد LGBTQ ارتباط می‌یابد. «نتیجه آن یک انفجار دانش درباره تجربه زیسته زنانی است که به طور متفاوتی دسته‌بندی شده و به طور چندگانه‌ای موضع یافته‌اند» (Krause ۲۰۱۱, ۱۰۷).

۲-۵- فمینیسم‌های اجرایی (-Perfor- mative Femenisms)

اگر حق با فمینیست‌های تنوع‌گرا، از متفکران چندفرهنگی‌گرا تا متفکران پسااستعماری و اینترسکشنال، باشد، در این صورت هیچ دسته‌بندی قابل اتکایی از زنان وجود ندارد که بر اساس آن سیاست فمینیستی پایه‌گذاری شود. تا اواخر دهه ۱۹۹۰ برخی این را به عنوان یک خطر نسبی‌گرایی رادیکال دیدند، و به نظر می‌رسید این عرصه در یک بن‌بست قرار دارد. اما سپس رویکرد دیگری شروع به پدیدار شدن کرد. چنانچه مری دییتز در جستار سال ۲۰۰۳ خود در مورد مناقشات



جاری در نظریه فمینیستی می‌نویسد،

در سال‌های اخیر، نظریه‌پردازان سیاسی درگیر بحث‌هایی شده‌اند پیرامون آنچه که ممکن است به معنای مفهوم‌سازی یک پراکسیس سیاسی فمینیستی باشد که با دموکراسی هم‌سو است اما از نظام دوجنسی آغاز نمی‌شود. در کنار این خطوط کاری، برای مثال، موف (۱۹۹۲، صص ۳۷۶، ۳۷۸؛ ۱۹۹۳) مفهومی فمینیستی از شهروندی دموکراتیک طرح می‌کند که تفاوت جنسیتی را «به طور موثری نامربوط» ارائه خواهد کرد. شاید ویژگی برجسته چنین مفاهیمی چرخش به سوی تکثر است، که جامعه دموکراتیک را به عنوان عرصه‌ای از تعامل فرض می‌کند که در آنجا محورهای متعدد تفاوت، هویت، و تبعیض جنبه سیاسی می‌یابند و تقسیم می‌شوند (برای مثال، Phelan ۱۹۹۴، Young ۱۹۹۰، ۱۹۹۷b، ۲۰۰۰؛ Benhabib ۱۹۹۲؛ Honig ۱۹۹۲؛ Ferguson ۱۹۹۳؛ Phillips ۱۹۹۳، ۱۹۹۵؛ Mouffe ۱۹۹۳؛ Yeatman ۱۹۹۴، ۱۹۹۸؛ Bickford ۱۹۹۶؛ Dean ۱۹۹۶؛ Fraser ۱۹۹۷؛ Nash ۱۹۹۸؛ Heyes ۲۰۰۰؛ (McAfee ۲۰۰۰، ۴۱۹) Dietz ۲۰۰۳).

شارون کراوس با پی‌گیری آنچه که از زمان مقاله دیبیتز در نظریه سیاسی فمینیستی رخ داده است، می‌نویسد، این کار «مورد تردید قرار دادن این فرض قدیمی است مبنی بر اینکه عاملیت برابر با خودمختاری است» و «درون عاملیت برای صورت‌هایی از سوژکتیویته و کنش» جا باز می‌کند «که nonsovereign اما با این وجود نیرومند هستند» (Krause ۲۰۱۰، citing Allen ۲۰۰۷، Beltrán ۲۰۱۰، Butler ۲۰۰۴، Hirschman ۲۰۰۲، and Zerilli ۲۰۰۵). کراوس می‌نویسد، «برای برخی نظریه‌پردازان این تغییر مسیر، تفکر درباره عاملیت و آزادی را وارد روش‌های جمعی‌تری می‌کند، که [این روش‌ها] بر همبستگی، پیوند داشتن، و -constitutive intersubjectivity تأکید می‌کنند» (Krause ۲۰۱۱، citing Butler ۲۰۰۴، Cornell ۲۰۰۷، ۱۰۸، citing Butler ۲۰۰۴، Cornell ۲۰۰۷، and Nedelsky ۲۰۰۵).

می‌توان گفت این ترکیب از متفکران در زمینه آنچه که می‌توان فلسفه سیاسی اجرایی نامید، در حال کار هستند، اجرایی، از چندین جهت: در تئوریزه کردن اینکه چگونه عاملیت شکل گرفته است، چگونه قضاوت‌های سیاسی در غیاب

قواعد شناخته‌شده می‌توانند ساخته شوند (Honig ۲۰۰۹، ۳۰۹)، چگونه جهان‌شمول‌های جدید می‌توانند ایجاد شوند و اجتماع‌های تازه تشکیل گردند. سیاست فمینیست‌های اجرایی بابت اینکه آیا ممکن است یک تعریف واحد از «زن» یا هر هویت سیاسی دیگر تولید شود، نگرانی ندارند؛ [چرا که] هویت را به عنوان چیزی می‌بیند که به صورت اجرایی خلق می‌شود. دروسیلا کرنل می‌نویسد، «اینکه چگونه ما این هویت‌ها را تقبل می‌کنیم هرگز چیزی "غیرعادی" نیست که به طور موثری مشخص کند که ما به عنوان مردان و زنان چه می‌توانیم باشیم - همجنس‌گرای مذکر، همجنس‌گرای مونث، دگرجنس‌گرا، کوئیر، ترنس‌کچوال، ترنس‌جندر، یا اشکال دیگر» (Cornell ۲۰۰۳، ۱۴۴). این، آن چیزی است که ما همانطور که زندگی می‌کنیم و برای هویت‌ها واقعیت خارجی می‌سازیم، شکل می‌گیرد. از دیدگاه یک فمینیست اجرایی، فمینیسم پروژه‌ای برای پیش‌بینی و خلق کردن آینده‌های بهتر سیاسی در غیاب بنیان‌ها است. چنانچه لیندا زریلی می‌نویسد، «سیاست درباره ادعا و قضاوت کردن - و داشتن شجاعت برای انجام این کار - در غیاب معیارها یا قواعدی عینی است که بتواند دانشی معین و این تضمین را که سخن زنان پذیرفته شده یا از سوی دیگران مورد توجه قرار بگیرد، میسر کند» (Zerilli ۱۷۹، ۲۰۰۵). زریلی با استفاده از [مطالعات مستمرش در زمینه آرای آرنت و باتلر، خواستار یک "فمینیسم آزادی‌محور" است که «تلاش کند تا موجب دگرگونی در مفاهیم هنجاری جنسیت شود بدون اینکه به مفهوم کلاسیک آزادی به مثابه حق حاکمیت، بازگردد» که فمینیست‌ها به مدت طولانی آن را مورد انتقاد قرار داده‌اند اما مقاومت کردن را دشوار یافته‌اند (همانجا).

این دیدگاه، در تجسم‌های فمینیستی‌اش، همچنین نشانش را از گزارش اجرایی جودیت باتلر از جنسیت، همین‌طور مشاهده هانا آرنت مبنی بر اینکه حقوق بشر به طور سیاسی به وجود آمده است، همچنین ایده‌های دیگر متفکران می‌گیرد تا ایده‌آلی پیش‌بینانه از سیاست را توصیف کند. لیندا زریلی شرح این نوع از سیاست فمینیستی را به عنوان



[این گونه] توصیف می‌کند «تمرین عمومی که به طور مشروط بنیان نهاده شده، به منظور درخواست برای توافق دیگران به آنچه هر یک از ما ادعا می‌کند که جهان‌شمول است» (Zerilli ۲۰۰۵, p. ۱۷۳). از یک چشم‌انداز اجرایی، مطالبات سیاسی هنجاری از دیگر افراد درخواست می‌شوند، نه از بنیان‌ها و حقایق مفروض.

این دیدگاه بسیاری از آرمان‌های روشنگری را بهبود می‌بخشد -مانند آزادی، خودمختاری، و عدالت- اما به طریقی که مفروضات متافیزیکی روشنگری درباره خرد، پیشرفت، و طبیعت انسانی را رها می‌کند. این دیدگاه به جای اینکه این آرمان‌ها را به صورت مبتنی بر برخی حقایق متافیزیکی ببیند، آن‌ها را به مثابه ایده‌هایی می‌بیند که افراد دارا هستند و سعی می‌کنند تا از طریق تمرین و تخیل با مثال نشان دهند. در جایی که بسیاری از آرمان‌های کهن و مدرن سیاست بر اساس مفروضاتی حول ماهیت واقعیت یا سرشت بشر بنا شده‌اند، فلسفه‌های سیاسی معاصر عموماً بدون فرض گرفتن اینکه حقیقت ابدی یا جهان‌شمولی وجود دارد، عمل می‌کنند. برخی ممکن است این وضعیت را برای نهیلیسم، خودسری، یا به کارگیری قدرت خشن مهیا ببینند. گزینه اجرایی (performative) قرار است دنیای بهتری را با پیش‌بینی کردن، مدعی شدن، و درخواستن از دیگران که باید چنین باشد، تصور کرده و سعی کند که بسازد. حتی اگر هیچ حقیقت متافیزیکی‌ای وجود نداشته باشد مبنی بر اینکه انسان‌ها دارای منزلت و ارزش بی‌حد و حصر هستند، مردم می‌توانند به نحوی عمل کنند که انگار حقیقت دارد تا اینکه دنیایی بسازند که در آن چنین به نظر برسد.

فلسفه سیاسی فمینیستی اجرایی در قدردانی نسبت به آرمان‌های روشنگری، با فمینیسم لیبرال سهیم است اما به طریقی که در مورد بنیان‌ها شک و تردید دارد. درست همانطور که زربلی به طور اجرایی مفهوم آزادی را بازسازی می‌کند، دروسیلا کرنل ایده‌های خودمختاری، منزلت، و شخصیت را، در یک ظرفیت اجرایی جدید، به مثابه آرمان‌هایی که افراد به آن‌ها مشتاقند، بهبودشان می‌بخشد، به جای آن‌ها را به عنوان حقایق اخلاقی [ببیند] که منتظرند کشف شود، به کار گرفته

شود، و فهمیده شوند.

علی‌رغم نظریه‌پردازی پس‌بنیادین مشترک بین فمینیست‌های اجرایی، وقتی به تفکر پیرامون سیاست دموکراتیک می‌رسیم، انشعاب‌های شدیدی وجود دارد، برای مثال در باب مسأله‌ی «آنچه که به معنای واقعی‌سازی فضاهای عمومی و به صورت قانون درآوردن سیاست دموکراتیک است» (Dietz ۲۰۰۳، ۴۱۹). در این مسائل نظریه‌پردازان تمایل دارند به دو گروه انشعاب یابند: پیوندی و جدلی. نظریه‌پردازان پیوندی (برای مثال، Benhabib ۱۹۹۶، ۱۹۹۲; Benhabib and Cornell ۱۹۸۷; Fraser 1989; Young ۱۹۹۰، ۱۹۹۷، ۲۰۰۰) بیشتر به سوی نظریه دموکراتیک گفتگویی گرایش دارند، در حالی که نظریه‌پردازان جدلی (نظیر Mouffe ۱۹۹۲، ۱۹۹۳، ۱۹۹۹; Ziarek ۲۰۰۱; Honig ۱۹۹۵) نگران این‌اند که نظریه‌های دموکراتیکی به بر اجماع متمرکزاند می‌توانند مباحثه را خاموش کنند و بنابراین آن‌ها بیشتر بر تکرار، مخالفت، و بحث و جدل پیوسته درون سیاست تمرکز دارند.

این تفاوت‌ها از خوانش‌های متفاوت از [آثار] فیلسوفی که بیشترین الهام‌بخشی را برای نظریه سیاسی اجرایی داشته است، ناشی شده، یا [حتی] شاید منجر به این [خوانش‌های متفاوت] می‌شود: هانا آرننت، برای نمونه ایده‌های آرننت در باب گفتار و کنش در فضای عمومی، معنای تکرار، روش‌هایی که از طریق آن انسان‌ها می‌توانند خودشان را تشخیص دهند. همانطور که بانی هونینگ، یک مدافع مدلی جدلی می‌نویسد،

نظریه‌پردازان سیاسی و خصوصاً فمینیست‌ها، به مدت طولانی آرننت را به خاطر ابعاد جدلی سیاستش نقد کرده‌اند، با این اتهام که آگونیسیم (جدلی‌گرایی) عملی مردانه، قهرمانانه، خشونت‌آمیز، رقابتی، (صرفاً) زیبایی‌شناختی یا لزوماً فردگرایانه است. برای این نظریه‌پردازان، مفهوم فمینیسم جدلی بایستی، در بهترین حالت، یک تناقض در اصلاحات، و در بدترین حالت، یک ایده درهم و برهم و شاید خطرناک باشد. دیدگاه آن‌ها به طور موثر توسط سلیا بن‌حبیب تایید شده است، که او در یک مجموعه اخیر از مقالات قوی، تلاش می‌کند آرننت را



می‌بینند که کمتر در مورد منطق و استدلال و بیشتر در مورد یک فرایند باز عملکرد از طریق انتخاب است. (McAfee ۲۰۰۴).



همه نظریه‌پردازانی که به مدل اتحادی گرایش دارند نظریه گفتگویی را خیلی بی‌درنگ نمی‌پذیرند. کتاب پیشروی آیریس یانگ، عدالت و سیاست تفاوت و چندین اثر بعدی او بسیار تأثیرگذار بوده و منجر به تردید زیادی در جوامع نظریه فمینیستی درباره ادعاهای نظریه گفتگویی شده است. جایی که بن‌حیب اطمینان می‌دهد که شرایط می‌تواند طوری باشد که همه کسانی که متاثر واقع می‌شوند می‌توانند صدایی در گفتگو و مشورت داشته باشند، یانگ خاطر نشان می‌کند کسانی که به طور تاریخی ساکت شده‌اند فرصت دشواری دارند که نظراتشان شنیده شود یا مورد توجه قرار گیرد. یانگ نسبت به ادعاهای نظریه دموکراتیک جریان اصلی مبنی بر اینکه فرایندهای گفتگویی می‌توانند منجر به نتایجی گردند که برای همه پذیرفتنی باشد، تردید دارد (Young ۱۹۹۰, ۱۹۹۷). یانگ به همراه نانسی فریزر (Fraser ۱۹۸۹) و دیگران، نگران بودند که فرایند تلاش برای رسیدن به یک اجماع، صداهای بی‌تجربه زنان و دیگرانی که به حاشیه رانده شده‌اند، ممکن است در جمع‌بندی نهایی کنار گذاشته شوند. انتقادات یانگ بسیار مجاب‌کننده بود، و منجر به نسلی از فیلسوفان سیاسی فمینیستی شد که در قبال نظریه دموکراتیک گفتگویی محتاط بودند. در اواسط دهه ۱۹۹۰، به جای دموکراسی گفتگویی، یانگ یک نظریه دموکراسی ارتباطی پیشنهاد کرد، که امید داشت تا برای مفهومی گفتگویی راهی را بسازد که به روی شیوه‌های بیانی فراتر از بیان منطقی نظریه دموکراتیک گفتگویی جریان اصلی، باز باشد. یانگ نگران این بود که شور و مشورت آنچنان که هابرماس تعریف کرده بیش از حد مبتنی بر منطق

برای فمینیسم با حذف کردن آگونیسم از اندیشه‌هایش، نجات دهد. (Honig ۱۹۹۵، ۱۵۶)

در میان تمام تفاوت‌ها و پرسش‌هایی که درباره فقدان بنیان‌ها وجود دارد، نظریه‌پردازان پیوندی مایل‌اند به دنبال روش‌هایی بگردند، که ممکن است در باب مسائل مربوط به دغدغه مشترک به توافقی برسند. این در نظریه دموکراتیک فمینیستی دیده می‌شود، شاید به واسطه آثار سلیا بن‌حیب پیش از همه شناخته شده (Benhabib ۱۹۹۲، ۱۹۹۶)، که از خوانش غیرجدلی خود از آرنت و از کار نظریه‌پرداز انتقادی آلمانی، یورگن هابرماس، بسیار الهام گرفته است. کار بن‌حیب نه تنها نظریه‌پردازان فمینیستی، بلکه نظریه‌پردازان دموکراتیک را تا حد گسترده‌ای درگیر می‌کند. این پاراگراف از او، کمک می‌کند تا آنچه که او بهترین هدف یک فلسفه سیاسی در نظر می‌گیرد، روشن شود: حالتی از امور که طی آن، همه کسانی که تحت تأثیرند، موافقت خواهند کرد. چنانچه او می‌نویسد،

می‌توان گفت تنها آن هنجارهایی (یعنی قواعد کلی کنش و ترتیبات سازمانی) اعتبار دارند، که مورد توافق همه کسانی است که تحت تأثیر عواقب آن قرار دارند، [البته] اگر چنین توافقی به عنوان نتیجه یک فرایند شور و مشورتی به دست آمد و دارای ویژگی‌های زیر بود: ۱. مشارکت در چنین شور و مشورتی توسط هنجارهای برابری و تقارن کنترل می‌شود؛ همه شانس یکسانی دارند تا کنش‌های گفتار را شروع کنند، پرسیدن، استنتاج کردن، و باز کردن بحث؛ ۲. همه حق دارند درباره موضوع معین مکالمه پرسشش کنند؛ و ۳. همه حق دارند در مورد قواعد واقعی فرایند مباحثه (discourse) و روشی که آن‌ها به کار گرفته شده یا اعمال می‌شوند، استدلال‌های واکنشی آغاز کنند. (Benhabib ۱۹۹۶، ۷۰)

متعاقب هابرماس، بن‌حیب ادعا می‌کند که شرایط خاصی باید در جای درست وجود داشته باشد تا اعضای یک اجتماع سیاسی به نتایج دموکراتیک دست یابند، برای مثال اقداماتی که لازم است گفتگویی و مشورتی باشند. برخی شور و مشورت را موضوعی از استدلال منطقی در نظر می‌گیرند؛ دیگران آن را به عنوان امری

و خرد است و شکل‌های ارتباطی را که زنان و افراد رنگین‌پوست تمایل دارند که به کار بگیرند، مانند خوشامدگویی، فصاحت و بلاغت (rhetoric)، و قصه گفتن، کنار می‌گذارد. یانگ استدلال کرد که این طریقه‌های ارتباطی جایگزین، طریقه‌هایی که زنان و رنگین‌پوستان و سایر افراد به حاشیه‌رانده شده تمایل به استفاده از آن‌ها دارند، می‌تواند پایه‌های یک نظریه ارتباطی دموکراتیک‌تر را فراهم کند. یانگ در آخرین کتاب مهم خود، شمول و دموکراسی (Young ۲۰۰۰)، به وضوح تغییر مسیر داد تا خود نظریه گفتگویی را بپذیرد و راه‌هایی بیابد که از طریق آن‌ها بتوان آن نظریه گفتگویی را طوری ساخت تا کسانی که به حاشیه رانده شده‌اند، بتوانند افکار و احساسات خود را مطرح کنند. تازه‌ترین نظریه دموکراتیک فمینیستی به طور مثبت‌تری شرکت داده است. (McAfee and Snyder ۲۰۰۷ را ببینید).

در حالی که فمینیست‌های لیبرال که از جان رالز الهام گرفته‌اند و فمینیست‌های دموکراتیک که از یورگن هابرماس و/یا جان دیویی الهام گرفته‌اند، این امید را دارند که شور و مشورت‌های دموکراتیک به توافق‌های دموکراتیک منجر شود، فمینیست‌های جدلی نسبت به اجماع به عنوان امری ذاتا غیردموکراتیک، محتاط‌اند. فلسفه سیاسی فمینیستی جدلی از سنت‌های فلسفی و فمینیستی قاره‌ای پساساختارگرایانه بیرون آمده و مطرح شده‌اند. از مارکسیسم، امید برای آرسیدن به [جامعه‌ای را می‌گیرد که به طور رادیکالی تساوی‌گرایانه‌تر است. از فلسفه قاره‌ای معاصر، مفاهیم سوپژکتیویته و همبستگی را به عنوان امر تاثیرپذیر و ساخته‌شده می‌گیرد. با همراهی تفکر پست‌مدرن، هر مفهومی از حقایق یا اصول اخلاقی یا سیاسی پیشین را رد می‌کند (Ziarek ۲۰۰۱). ادعای مرکزی آن این است که مبارزه فمینیستی، مانند مبارزات دیگر برای عدالت اجتماعی، در سیاست به مثابه منازعه‌ای دائمی درگیر است. دیدگاه‌های جدلی ماهیت سیاست را به مانند امری ذاتا نزاع‌آمیز می‌بیند، که جنگ در برابر قدرت و هژمونی وظیفه مرکزی مبارزه دموکراتیک است. طرفداران سیاست جدلی نگران این هستند که نوعی از اجماع که نظریه‌پردازان دموکراتیک (که در بالا مطرح شد) به دنبال آن هستند، با خاموش کردن مبارزات جدید، به نوعی از ظلم یا بی‌عدالتی منجر شود.

همانطور که شانتال موف می‌گوید، «ما باید بپذیریم که هر اجماعی به عنوان نتیجه‌ای زودگذر از یک هژمونی موقت، به مثابه یک تثبیت قدرت، وجود دارد و آن همواره مستلزم برخی صورت‌های حذف و محرومیت است» (Mouffe ۲۰۰۰، ۱۰۴).

در آنجا که نظریه‌پردازان اتحادی به دنبال روش‌هایی هستند که افراد بتوانند به طور نظام‌مند بر ارتباط و گفتگوی تحریف‌شده فائق آیند، دیتز یادآور می‌شود که جدلی‌ها از این طرح اجتناب می‌کنند چرا که آن‌ها سیاست را به عنوان «اساساً یک عمل خلق، بازتولید، تحول، تفسیر» درک می‌کنند. «... به زبان ساده، فمینیست‌های اتحادی شرایط حذف و محرومیت را موشکافی می‌کنند تا رهایی‌بخشی سوژه در حوزه عمومی از تعامل ارتباطی را تئوریزه کنند؛ فمینیست‌های جدلی فرایندهای رهایی‌بخشی را تشریح می‌کنند تا آشکار کنند که چگونه سوژه هم به واسطه حذف‌های سیاسی ساخته می‌شود و هم در برابر آن‌ها قرار می‌گیرد» (Dietz ۲۰۰۳، ۴۲۲).

کارهای جدید در نظریه دموکراتیک و خوانش‌های تازه از فلسفه آرنست، امید به حرکت فراتر از تقسیم جدلی/اتحادی را در سیاست فمینیستی اجرایی عرضه می‌کند (Barker et al. ۲۰۱۲). رویه‌گرایی بن‌حیث با نسخه‌های پراثرتری از شور و مشورت پیش افتاده است (Krause ۲۰۰۸). نظریه‌پردازان به جای استدلال منطقی رفت و برگشتی، شروع کرده‌اند که گفتگوی مشورتی را به عنوان صورت‌هایی از تشکیل دادن سوژه، قضاوت کردن بدون حقایق پیش‌فرض، و ایجاد طرح‌های سیاسی جدید به صورت اجرایی، ببینند.

در مجموع، فلسفه سیاسی فمینیستی یک زمینه‌ی همچنان در حال تحول از اندیشه‌هایی است که چیزهای بسیاری برای ارائه به فلسفه سیاسی جریان اصلی دارد. در دو دهه گذشته تاثیر قوی‌تری بر نظریه‌پردازی جریان اصلی اعمال کرده است، و اعتراضاتی مطرح کرده‌اند که فیلسوفان جریان اصلی مجبور شده‌اند با آن‌ها روبرو شوند و پاسخ گویند، گرچه همیشه خیلی قانع‌کننده نبوده‌اند. و در جدیدترین تحولاتش بیشتر از این‌ها را وعده می‌دهد.

نقدی بر کتاب

«هانآرنت و مسئله‌ی سیاه‌پوستان»

نوشته‌ی کاترین ت. گاینز

بلومینگتون: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۲۰۱۴

نوشته‌گریسون هانت، ۲۰۱۵

برگردان سمیه رضایی

گریسون هانت (Grayson Hunt) استاد پار فلسفه در دانشگاه وسترن کنتاکی در بولینگ‌گرین کنتاکی است. او دکترایش را در مدرسه‌ی جدید برای تحقیقات اجتماعی (New School for Social Research) به اتمام رساند و برنده‌ی جایزه‌ی فلوشیپ پست‌داک مرکز هانا آرنت برای علوم سیاسی و انسانی در کالج بارد (Bard College) شد. او در آنجا به تدریس در چارچوب ابتکار عمل بارد برای زندانیان پرداخت که برنامه تحصیل در زندان است. او متخصص نظریه‌ی فمینیست و فلسفه‌ی تحلیلی قرن نوزدهم و بیستم به ویژه نیچه و آرنت است. آثار او به کاوش ارزش اخلاقی و سیاسی آزدگی برای زنان و گروه‌های ستم‌دیده می‌پردازد.

نیستند؛ اما کتاب «هانآرنت و مسئله‌ی سیاه‌پوستان» نقدی نوآورانه و جامعی به نوشته‌های اصلی آرنت ارائه می‌کند. گاینز «تحلیلی ادامه‌دار از نحوه‌ی برخورد آرنت با تجربه‌ی سیاه‌پوستان در ایالات متحده» (xii) و هم چنین خشونت نژادی در زمینه‌ی انقلاب‌های امریکا، فرانسه و هایتی و امپریالیسم و استعمار فرانسه و انگلستان ارائه می‌نماید. در این نقد، من ابتدا شمایی کلی از کتاب ارائه داده و سپس به ارزیابی دامنه‌ی نقد گاینز تا جایی که مربوط به داوری‌های نادرست آرنت و نظریه‌ی داوری اوست، می‌پردازم.

پیام اصلی این کتاب این است که آرنت علی‌رغم تعهدش به رویکردی جهان‌شمول و بی‌طرفانه به ادراک، نقدی مناسب از یهودستیزی و تجربه‌ی شخصی که از تعصب داشته، رویکردهای برتری‌جویانه‌ی سفیدپوست را علیه جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در ایالات متحده و افریقا بازتولید کرده است. بدتر این است که تعریف آرنت از داوری منجر به بی‌عدالتی معرفت‌شناختی می‌شود که آتش نژادپرستی علیه سیاه‌پوستان را برافروخته‌تر می‌کند. به عبارت دیگر، مفاهیم سیاسی و اخلاقی به ظاهر جهان‌شمول آرنت موجب می‌شوند که او نتواند نیات خانواده‌های سیاه‌پوستی را که در پی دسترسی برابر به آموزش با کیفیت بالا بودند درک کند.



کتاب کاترین گاینز به بررسی تفصیلی تعصبات نژادی و مفهومی هانا آرنت علیه مردم سیاه‌پوست در ایالات متحده امریکا و افریقای پسااستعماری می‌پردازد. گاینز با استفاده از راهبردهای مختلف فمینیست و ضداستعماری مانند نظریه‌ی چشم‌انداز^۱ و چندسویگی^۲ برای تحلیل مقالات و مفاهیم سیاسی آرنت، خدمات خلاقانه و مهمی به فلسفه‌ی فمینیستی می‌کند. انتقادهای فمینیستی آرنت به طور عام، و انتقادهای نژادی به مقاله‌ی «تأملات در صخره‌ی کوچک»^۳ به طور خاص جدید

standpoint theory	۱
multidirectionality	۲
Reflections on Little Rock	۳



از هفت فصل کتاب، گاینز سه فصل را به تحلیل «تأملات در صخره‌ی کوچک» اختصاص می‌دهد. او این اتهام را به او وارد می‌کند که آرنت باور داشته پاسخ به مسئله‌ی سیاه‌پوستان (یعنی این مسئله که آیا آفریقایی-آمریکایی‌ها از تمامی حقوق مانند شهروندان سفیدپوست آمریکایی برخوردار هستند) این است که این مشکل سیاه‌پوست‌ها است (افراد سیاه‌پوست می‌خواهند در جامعه هم‌آویزی وجود داشته باشد، زیرا آنان به دنبال سود اجتماعی، نه سیاسی، هستند) و مشکل سفیدپوست‌ها نیست (سفیدپوست‌ها می‌خواهند از قدرت یافتن سیاه‌پوستان جلوگیری کنند). از نظر آرنت، والدین سیاه‌پوستی که می‌خواستند فرزندانشان را به مدارس تبعیض‌زدایی شده بفرستند قصد بالارفتن از پله‌های اجتماعی را داشتند و شهروندانی آگاه از امور سیاسی در جدال برای رسیدن به برابری نبودند.

فصل دوم نشان می‌دهد که آرنت متوجه نبوده است که قانون منع ازدواج میان افراد از نژادهای مختلف - که آرنت آن را «تکان‌دهنده‌ترین قانون ایالت‌های جنوب آمریکا» خوانده بود - به طور نزدیکی با قوانین تبعیض نژادی در مدارس ارتباط دارد، زیرا بخشی از مقاومت در برابر آن میان برداشتن تبعیض‌های نژادی این بود که عدم وجود قوانین تبعیض‌آور به سیاه‌پوستان اجازه می‌داد کنار سفیدپوستان زندگی کنند. چنین مقاومتی به از میان برداشتن تبعیض به ویژه به ترس از دسترسی مردان سیاه‌پوست به زنان سفیدپوست و آمیزش جنسی میان آنها برمی‌گردد (۳۷). گاینز نشان می‌دهد که دفاع از ازدواج میان نژادی و در عین حال محکوم کردن از میان برداشتن تبعیض‌های موجود توسط آرنت، غیرمنطقی، غیرمعقول و نادرست و از همه مهم‌تر نشان‌دهنده‌ی آمادگی آرنت برای اذعان به «سلسله مراتب حقوق» است که به بازتولید «رتبه‌بندی مرد سفیدپوست در تبعیض» می‌پردازد و در آن حق ازدواج بر حق دسترسی به آموزش برتری دارد (۳۳).

فصل سوم دلایل مفهومی را برای تحلیل نادرست آرنت در «تأملات در صخره‌ی کوچک» توضیح می‌دهد. برای این کار، گاینز از تمایز مشهور و بسیار نقدشده‌ی

موجود در کتاب «وضع بشر»^۴ میان امور سیاسی، اجتماعی و خصوصی استفاده می‌کند. گاینز عدم توانایی آرنت را برای درک انگیزه‌های سیاسی رفع تبعیض‌های نژادی از دیدگاه افراد سیاه‌پوست مربوط به این می‌داند که آرنت آموزش و فقر را منحصر به «مسائل اجتماعی» می‌داند.

در کل سه فصل اول کتاب، گاینز رویکرد به ظاهر جهان‌شمول و بی‌طرف آرنت را به ادراک از منظر نظریه‌ی چشم‌انداز مورد بررسی قرار می‌دهد. ابتدا، گاینز انگیزه‌های واقعی سیاه‌پوستان آن زمان را با مراجعه به فعالیت‌ها و نوشته‌های دانشگاهی راجع به رفع تبعیض معرفی می‌کند. سپس، گاینز به بررسی درک و انگیزه‌ی آرنت با توجه به مکاتبات او با بالدوین^۵، ایسون^۶ و دیگر رهبران سیاه‌پوست آن زمان می‌پردازد. در این مرحله که گاینز تجربیات و انگیزه‌های آرنت و رهبران سیاه‌پوست، هر دو، را مورد کاوش قرار داده است به این نتیجه‌گیری می‌رسد که آرنت برابری آموزشی را به طور نادرست به عنوان راهی ترقی اجتماعی برای والدین سیاه‌پوست تفسیر کرده، حال آن که تلاش سیاسی صحیحی بوده است. گاینز پیشنهاد می‌کند که «آرنت مانند بسیاری از نژادپرستان سفیدپوست از تبعیض نژادی به عنوان رسمی اجتماعی دفاع می‌کند و اجرای قوانین عدم تبعیض را رد می‌نماید» (۳۷). گرچه آرنت حق ازدواج با فرد دلخواه را حقی اساسی می‌داند، «تبعیض در استخدام، مسکن و تحصیل را مسائل مربوط به فرصت‌های اجتماعی در نظر می‌گیرد و آنها را حقوق اساسی بشر یا حقوق سیاسی به شمار نمی‌آورد» (۳۷). وقتی این نظر آرنت را راجع به این که نژادپرستی علیه سیاه‌پوستان مسئله‌ای اجتماعی حاصل از رویکردهای شخصی است در کنار اصرار او بر سیاسی بودن یهودی‌ستیزی قرار دهیم، دیدگاه او به طور خیره‌سرنانه‌ای ناآگاهانه یا بدتر، به طور آشکار، نژادپرستانه به نظر خواهد رسید.

در فصل‌های ۴، ۵ و ۶، گاینز به دیگر غفلت‌های موجود در آثار اصلی آرنت

The Human Condition	۴
Baldwin	۵
Ellison	۶





اشاره می‌کند: پیرامون انقلاب^۷، ریشه‌های توتالیتاریسم^۸، و خشونت^۹. فصل ۴، به کتاب پیرامون انقلاب می‌پردازد و در آن گاینز توجه ما را به این جلب می‌کند که آرنت به تحسین انقلاب امریکا می‌پردازد؛ زیرا، بر حقوق مبتنی بر قانون اساسی به عنوان موفقیتی سیاسی تمرکز داشته است نه بر ظلم اجتماعی؛ امری که سبب انقلاب فرانسه بود و منجر به فاجعه‌ای استبدادی گشت. اما کاستن انقلاب فرانسه به صرفاً امور اجتماعی موجب حذف برده‌داری در فرانسه و مقاومت در هایتی هم می‌شود. به نظر می‌رسد درک اشتباه آرنت در اینجا حاصل از تقسیم‌بندی مشکل‌دار او در وضع بشر میان امور سیاسی و اجتماعی باشد که طی آن فقر و برده‌داری به عنوان مسائل اقتصادی در نظر گرفته شده و به هیچ وجه مشکلات اجتماعی در نظر گرفته نمی‌شوند.

مهم‌تر آن که، تحسین انقلاب امریکا توسط آرنت به معنای این است که وی به طور عمدی رابطه‌ی پیچیده‌ی میان اساس آزادی سیاسی در ایالات متحده و برده‌داری نهادی را نادیده می‌گیرد. این تنها یک نمونه از کاربرد غیرمسئولانه‌ی تمایزهای مشکل‌دار آرنت است.

در خارج از ایالات متحده، توصیفات نژادپرستانه‌ی آرنت از مردم افریقا و ناتوانی او در مشاهده‌ی رابطه میان امپریالیسم و نازیسم مورد انتقاد شدید چند نظریه‌پرداز از جمله آن نورتون^{۱۰} و دانا ویلا^{۱۱} قرار گرفته است. گاینز نظرات آنها را به تفصیل در فصل ۵ مورد بحث قرار می‌دهد. اما گاینز بینش‌هایی نو از خود هم ارائه می‌دهد؛ به ویژه زمانی که به توصیف و رد تمایزات فنی میان نژاداندیشی و نژادپرستی، عقیده و ایدئولوژی، استعمارگری و امپریالیسم، ملی‌گرایی و نازیسم که آرنت از آنها دفاع می‌کرد می‌پردازد. دانش حاصل از تجربه‌ی شخصی آرنت راجع به اوج گرفتن نازیسم منبع درک او از پیوند میان یهودستیزی، امپریالیسم و ملی‌گرایی است، اما موجب می‌شود از دیدن پیوند میان نژادپرستی، استعمار و امپریالیسم

On Revolution	۷
Origins of Totalitarianism	۸
On Violence	۹
Anne Norton	۱۰
Dana Villa	۱۱

غافل شود. از آن جایی که آرنت تمایزهای بحث‌برانگیزی میان «نژاداندیشی» استعمار و نژادپرستی امپریالیسم ارائه می‌کند، می‌تواند از استثناء بودن نازیسم و هولوکاست توتالیترین دفاع کند. اما گاینز «بی‌فکری» آرنت را - که باید به یاد داشته باشیم از نظر اخلاقی برای آرنت از قصد داشتن بدتر است - فاش می‌کند. گاینز اشاره می‌کند که برای آرنت، امپریالیسم در مقایسه با استعمار تاریخ کوتاه‌تر و ظالمانه‌تری داشته است. گرچه امپریالیسم از بسط قوانین جلوگیری می‌کرد، استعمار «شامل حتی بیشتر از بسط قوانین و ایده‌آل‌های کشور مادر به قلمروی استعماری» بود (۷۸). شاید امپریالیسم از بطن استعمار رشد کرده باشد، اما آرنت آن را چیزی «کاملاً متفاوت و تازه در تاریخ فکر و عمل سیاسی» می‌داند (۷۸، برگرفته از آرنت ۱۹۷۳/۱۹۵۱، ۱۲۵).

فصل ۶ به بررسی تعصب آرنت نسبت به خشونت می‌پردازد: یعنی رویکرد به شدت انتقادی او نسبت به مقابله به مثل خشونت‌آمیزی که افراد مظلوم و به استعمار کشیده شده انجام می‌دادند و پذیرش بدون انتقاد از خشونت در عرصه‌ی سخن و عمل سیاسی. آرنت خشونت را که یهودیان به کار برده‌اند در ریشه‌های توتالیترینیسم به طور همدردانه توصیف کرده و اغلب از آن دفاع می‌کند. علاوه بر این، او همین رویکرد را به خشونت اعمال شده از جانب طبقه‌ی اشرافی ملاک زمین در یونان باستان در وضع بشر و انقلابیان سفیدپوست امریکایی در پیرامون انقلاب دارد، اما به هر حال خشونت ضداستعماری را در کتاب خشونت نکوهش می‌کند.

اما گاینز فراتر از صرف نشان دادن تعصب‌های خلق شده توسط تمایزی که آرنت میان سیاسی و اجتماعی قائل می‌شود می‌رود (چنین نقدی چندان جدید نیست). گاینز مفهوم حافظه‌ی چندسویه‌ی مایکل روتبرگ را در سرتاسر فصول ۴، ۵ و ۶ مورد استفاده قرار می‌دهد تا نشان دهد آرنت قادر به دیدن ارتباط میان میراث‌های به ظاهر ناسازگار قربانیان نبوده است. نوآوری رویکرد گاینز زمانی مشخص می‌شود که او رویکرد همه یا هیچ آرنت را به حافظه به چالش می‌کشد



و نشان می‌دهد که خاطرات خود آرنت از کودکی‌اش به عنوان یهودی آزار دیده، توانایی او را برای درک درد و رنج کودکان افریقایی-آمریکایی زیر سؤال برده است. آرنت نمی‌تواند تشخیص دهد که خاطرات جمعی از برده‌داری و نسل‌کشی نازی‌ها، امپریالیسم و استعمار، یهودی‌ستیزی و نژادپرستی علیه سیاه‌پوستان همه به هم ارتباط دارند. اشتباه است که چنان خاطراتی را در رقابت با هم دید و نه در ارجاع به یکدیگر (روتبرگ، ۲۰۰۹، ۳).

فصل ۷ دوباره به مسئله‌ی آموزش و نقش خشونت در مطالبات سیاسی برای فرصت‌های برابر باز می‌گردد. آرنت به بررسی درک نادرست آرنت از جنبش قدرت سیاه^{۱۲} پرداخته و به این نتیجه می‌رسد که «برای آرنت، از «تأملات در صخره‌ی کوچک» گرفته تا «اندیشه‌هایی راجع به سیاست و انقلاب»^{۱۳}، هم‌آمیزی منجر به تحقیر سفیدپوست‌ها و آلوده شدن فضای سفیدپوست (فیزیکی و فکری) توسط بدن‌های سیاه می‌شود» (۱۱۵).

در این هفت فصل، گاینز سه ادعای اصلی را مورد بررسی قرار داده است: (۱) آرنت مسئله‌ی سیاه‌پوستان را مشکل سیاه‌پوستان می‌داند نه سفیدپوستان؛ (۲) آرنت نمی‌تواند تحلیل خود را از مسئله‌ی یهودیان به طور سازنده‌ای به تحلیلش از مسئله‌ی سیاه‌پوستان ارتباط دهد؛ و (۳) توصیف کردن مسئله‌ی یهودیان به عنوان سیاسی و مسئله‌ی سیاه‌پوستان به عنوان مسئله‌ای اجتماعی یا خصوصی باعث زیر سؤال بردن اعتبار معیار آرنت برای امور سیاسی، اجتماعی و خصوصی می‌شود (۱۲۳). فصل پایانی گاینز به بررسی نقش داوری در رویکرد آرنت به مسئله‌ی سیاه‌پوستان با ارتباط دادن تحلیل آرنت از داوری و تفکر بازنمایانه می‌پردازد، که از نظر گاینز به جای آن که درک آرنت را از مسئله‌ی سیاه‌پوستان ارتقا دهد آن را محدود می‌کند.

به عبارت دیگر، در فصل پایانی، گاینز ارتباطی میان تعصبات شخصی آرنت و نظریه‌ی داوری او برقرار می‌کند. از نظر گاینز، ناتوانی آرنت در داوری انتقادی

سفیدپوست بودن امریکایی و امپریالیسم برخاسته از مفهوم کانتی او از داوری در کتاب میان گذشته و آینده^{۱۴} است. به این معنا که برای درک جهان، باورسازی نیازمند قدرت خیالی بی‌طرف است، «آزاد شدن از علایق شخصی» که بر اساس آن «من در این جهان هم‌بستگی جهان‌شمول باقی می‌مانم؛ جهانی که در آن می‌توانم خود را نماینده‌ی هر فرد دیگری در نظر بگیرم» (۲۲۰)، نقل شده در آرنت (۱۹۶۱/۲۰۰۶، ۲۱۹). داوری برای آرنت «باید خود را از «شرایط خصوصی شخصی» آزاد کند» (۲۲۰)، نقل شده در گاینز، (۱۲۴) و گاینز به ما یادآوری می‌کند که «شامل حضور در فضای عمومی، به زبان آوردن عقاید شخصی، به توافق رسیدن با دیگران و در نظر گرفتن دیگر دیدگاه‌ها برای حرکت فرای عقاید و علایق خصوصی است» (۱۲۴).

از آنجایی که برخی صداها و علایق، چون اجتماعی و خصوصی در نظر گرفته می‌شوند هرگز به نظر سیاسی نمی‌رسند، داوری به معنای دربرگرفتن دیگران غایب از طریق این دیدگاه بی‌طرف یا تفکر بازنمایانه خواهد بود که در مقاله‌ی «حقیقت و سیاست»^{۱۵} به رشته تحریر درآورده شده و بر طبق الگوی «ظرفیت فکری بزرگ‌تر شده»^{۱۶}ی کانت است. برای آرنت «تفکر سیاسی بازنمایانه است. من با در نظر گرفتن یک موضوع از جوانب مختلف و با به حساب آوردن دیدگاه‌های افرادی که غایب‌اند عقیده‌ام را شکل می‌دهم؛ به عبارت دیگر، من نماینده دیگران هستم» (آرنت ۱۹۶۱/۲۰۰۶، ۲۴۱)، نقل شده در گاینز، (۱۲۵). اما، گاینز ادعا می‌کند که «آرنت به جای بازنمایی و حاضر کردن دیدگاه افراد ستم‌دیده، رویکرد افرادی که از قبل در عرصه‌ی عمومی حاضر هستند یعنی افراد ظالم را اتخاذ کرده و آن را بازنمایی می‌کند» (۱۲۴). کتاب هانا آرنت و مسئله‌ی سیاه‌پوستان با این ادعای گاینز به پایان می‌رسد که آرنت علی‌رغم تلاش‌هایش در درک و بازنمایی دیدگاه افریقایی-آمریکایی‌ها راجع به تقلای سیاسی‌شان برای برابری ناکام

مانده و این ناکامی در سرتاسر آثار اصلی او آشکار است.

به طور کلی، هانا آرنت و مسئله‌ی سیاه‌پوستان تحقیقی بسیار غنی است که برای دانشگاهیان و دانشجویان آموزش عالی علاقه‌مند به چگونگی کارکرد تعصبات نژادی در آثار اصلی آرنت ارزشمند خواهد بود. سبک نگارش گاینز روان و هدفمند و او به طور جامع از منابع دست دوم استفاده کرده است. با سی و پنج صفحه یادداشت، کتاب، خواننده را به میان شبکه‌ای از روابط می‌کشاند که آثار آرنت و درک ما از آن آثار را شکل می‌دهد. گاینز علاوه بر این، عکس‌ها و نامه‌هایی را که آرنت با رالف ایلسون و جیمز بالدوین رد و بدل نموده است در کتاب جای داده است که به عمق و غنای اثر او می‌افزاید.

پیش‌تر، کلارنس شلوئه جانسون^{۱۷}، در نقدش از مقاله‌ی «هانا آرنت، لیبرالیسم و نژادپرستی: مناقشات راجع به خشونت، تبعیض نژادی و آموزش»^{۱۸} (گاینز، ۲۰۰۹) گاینز را به چالش کشیده بود که بایستی در نقدش از آرنت قطعیت بیشتری از خود نشان بدهد. جانسون عنوان می‌کند: «گاینز تا حدی برای محکوم کردن آرنت تردید دارد، حال آن که شواهدی که علیه او جمع کرده است به چنان محکومیتی فرا می‌خوانند. آیا آرنت از نژادپرستی علیه سیاه‌پوستان حمایت می‌کرد؟ پاسخ از نظر من «بله» است (جانسون ۲۰۰۹، ۸۲). به نظر من، گاینز نه تنها چالش جانسون را پاسخ داده بلکه از آن بسیار فراتر رفته است. من فکر می‌کنم نقد گاینز به مفاهیم فلسفی آرنت، اگر قوی هم نباشد نوآورانه و قانع‌کننده است. از دیدگاه من، نقد گاینز دو جنبه دارد: او نه تنها نشان می‌دهد که آرنت دیدگاه‌های ضدسیاه‌پوستان و نژادپرستانه داشته است، بلکه مهم‌تر از این نشان می‌دهد چگونه نظریه‌ی داوری او منجر به چنان دیدگاه‌هایی شده است.

گاینز موفق می‌شود نشان دهد آرنت درک ناکافی از تجربه سیاه‌پوستان و فعالیت سیاسی آنها در ایالات متحده و آفریقا داشته

است. به طور مثال، گاینز این فرض آرنت را مورد چالش قرار می‌دهد که والدین دانش‌آموزان آفریقایی-آمریکایی که به تازگی در مدارس تبعیض‌زدایی شده (که پیش‌تر مختص سفیدپوست‌ها بودند) قرار داده شده بودند، آن «حمایت کامل و احترامی» را که مادرش به او به عنوان کودکی یهودی که در معرض یهودی‌ستیزی بود داده بود، از فرزندانشان دریغ کردند (۱۹). گاینز در مخالفت می‌گوید: «هانا آرنت این را که والدین سیاه‌پوست به فرزندانشان مشابه درس‌هایی را بدهند که مادرش به او داده غیرممکن می‌داند» (۲۰). علاوه بر این، گاینز استدلال می‌کند که ناتوانی یا عدم تمایل آرنت برای ارتباط دادن درس‌هایی که او از مادرش آموخت با درس‌های مشابهی که والدین سیاه‌پوست به فرزندانشان یاد می‌دادند در مورد داوری آرنت راجع به رأی دیوان عالی امریکا برای تبعیض‌زدایی کردن مدارس مشخص می‌شود که آرنت آن را قراردادن کودکان سیاه‌پوست در موقعیتی تحقیرآمیزتر از موقعیت پیشینشان در مدارس جدا می‌دانست (۲۰). طبق منطق آرنت این موقعیت تحقیرآمیزتر است زیرا والدین سیاه‌پوست از فرزندانشان برای درستی پیدا کردن به اجتماعات سفیدپوستان استفاده می‌کنند و موجب حمایت از آنها در برابر نژادپرستی سفیدپوستان نمی‌شوند. از نظر من، انتقاد گاینز در این مورد به درستی بیان شده است: با نشان دادن ناتوانی آرنت برای ارتباط برقرار کردن میان آنچه که باید برای او آشکار می‌بوده و عدم تمایل او برای مقابله با نژادپرستی علیه والدین و فرزندان سیاه‌پوست متأثر از آن.



اما گاینز نشان می‌دهد که مشکل آرنت تنها این نیست که داوری‌هایش

Clarence Sholé Johnson ۱۷
Hannah Arendt, Liberalism, and ۱۸
Racism: Controversies concerning Violence,
Education Segregation, and



ضعیف‌اند؛ نظریه‌ی داوری او هم نادرست است. در این جاست که قوت نقد گاینز خود را نشان می‌دهد. نقطه‌نظراتی که آرنت می‌تواند در عرصه‌ی عمومی نماینده‌ی آنها باشد باید سیاسی در نظر گرفته شوند و روشن است که آرنت فقر و آموزش را در دسته‌ی امور اجتماعی طبقه‌بندی می‌کند و والدین سیاه‌پوست را افراد در صدد بالا رفتن از پله‌های ترقی اجتماعی به حساب می‌آورد. بر اساس معیار خود آرنت برای آنچه سیاسی محسوب می‌شود تجربه‌ی سیاه‌پوستان قابلیت درک شدن نداشته و نمی‌توان در مورد آن نظریه‌پردازی نمود، اما بر اساس معیار تفکر بازنمایی، سازوکار اصلی نظریه‌ی او داوری است.

به عدم کفایت تفکر بازنمایانه در سراسر کتاب هانا آرنت و مسئله‌ی سیاه‌پوستان اشاراتی شده و به طور مستقیم در نتیجه‌گیری مورد بحث قرار گرفته است. گاینز به روشنی نشان می‌دهد که برای آرنت تفکر بازنمایانه کلید داوری بی‌طرفانه است. ایده‌ی آرنت این است که در صورتی که افراد غایب هنگام داوری راجع به خیر عمومی نماینده‌ای نداشته باشند، تصمیمات حاصل مغرضانه محسوب می‌شود. اما طبق نظر آرنت، فرآیند تفکر بازنمایانه «به طور کورکورانه به اقتباس دیدگاه‌های افرادی که دیدگاه دیگری دارند نمی‌پردازد و از این رو به جهان از دیدگاهی دیگر نظر می‌کند؛ این مسئله مربوط به همدلی به معنای تلاش برای درک احساسات دیگری و یا شمردن تعداد افراد و پیوستن به اکثریت نیست، بلکه در جایی که واقعاً حضور ندارم به معنای حفظ هویت شخصی و تفکر بر اساس آن است» (آرنت ۲۰۰۶/۱۹۶۱، ۲۴۱، نقل شده در گاینز، ۱۲۵). بر این اساس، تفکر بازنمایانه واقعاً شامل چه چیزی است؟ به جای آن که تجربیات و صداهای دیگران را هم‌و‌ند کنیم، تصور می‌کنیم در جای دیگری هستیم. طبق نظر گاینز، معنای تفکر بازنمایانه این خواهد بود که «دیدگاه [افراد سیاه‌پوست در محل اشتباه عرضه شود] یعنی خود را به جای آنها گذاشته و تصور کنیم آنها چه می‌خواهند ولی هرگز از آنها در مورد تجربه‌شان نپرسیم» (۱۲۵). نقد گاینز با این ادعا به اوج خود می‌رسد که «گرچه آرنت فرض

می‌کند که دارد به عنوان یک فرد بی‌طرف و بدون پیش‌داوری از بیرون می‌نویسد و دیدگاه‌های افراد غایب را بازنمایی می‌کند، اما رویکردی که او در مقاله‌ی «صخره‌ی کوچک» دارد در واقع دیدگاه یک سفیدپوست نژادپرست است» (۱۲۷).

نژادپرستی آرنت صرفاً حاصل سهل‌انگاری یا داوری ضعیف نیست. بلکه نتیجه‌ی سازوکارهای نظریه‌ی داوری او است. در نهایت، از نظر گاینز، ظرفیت فکری بزرگ‌تر شده‌ی آرنت به «منحصراً تفکر سوءبازنمایانه» می‌رسد (۱۲۷)، نوعی تکبر معرفت‌شناختی که آرمان‌های سیاه‌پوستان را حذف نموده و متعهد به حذف شرط مورد نیاز برای سیاست هم هست؛ یعنی تکثرگرایی.

اگر به این سؤال حیاتی بازگردیم که آیا کاترین گاینز به حد کافی در محکوم کردن فلسفه‌ی آرنت در هانا آرنت و مسئله‌ی سیاه‌پوستان پیش می‌رود؟ پاسخ در نظر من «بله» است.

منابع

Arendt, Hannah. 1951/1973. *Origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

----- .1961/2006. *Between past and future*. New York and London: Penguin Classics.

Gines, Kathryn T. 2009. Hannah Arendt, liberalism, and racism: Controversies concerning violence, segregation, and education. *Southern Journal of Philosophy* 47, s1: 53-76.

Johnson, Clarence Sholé. 2009. Reading between the lines: Kathryn Gines on Hannah Arendt and anti-black racism. *Southern Journal of Philosophy* 47, s1: ۷۷-۸۳.

Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional memory: Remembering the Holocaust in the age of decolonization*. Stanford: Stanford University Press.



زن در حکمت شادان نیچه

نویسنده: لیدئا ویلیامز

ترجمه: رامتین شاهین فر

توسط نیچه، اشتباه یا شرم‌آور نیست.

«حکمت شادان» پاسخ نیچه به بیماری نیهیلیسم قرن نوزدهم است. همان‌طور که خودش در مقدمه می‌گوید «اعتماد به زندگی از بین رفته است. یعنی زندگی، خود به یک مشکل بدل شده است.» اما در جمله بعد، پاسخ خودش را مطرح می‌کند. «با این حال، نباید به این نتیجه رسید که این ضرورتاً برای فرد غم‌انگیز است. عشق به زندگی برای کسی که متفاوت عشق بورزد، همچنان امکان‌پذیر است.» «حکمت شادان» درد را تشخیص می‌دهد و برای آموزش روش متفاوت عشق‌ورزیدن به زندگی، پیشنهاداتی مطرح می‌کند.

«حکمت شادان» از کتاب‌های سراسر است نیچه است. کتاب اول درباره تأثیر نیهیلیسم بر اخلاق بعد از داروین است. کتاب دوم، تلاشی برای محو کردن مرز واقع‌گرایی و آفرینش اثر هنری است. کتاب سوم درگیر تأثیر نیهیلیسم بر دین (که شامل گزیده‌های مهشور «دیوانه» است) و عواقب متافیزیکی، معرفت‌شناسانه و اخلاقی در جهانی بی‌خدا می‌باشد. در نهایت در کتاب چهارم، نیچه در برابر نومییدی نیهیلیستی ما، خلاصه دیدگاهش درباره چگونگی غلبه بر نومییدی نیهیلیستی را عرضه می‌کند و در پایان، بازگشت جاویدان و زرتشت را معرفی می‌کند که بازیگر اصلی «چنین گفت زرتشت» خواهد شد. به نظر می‌رسد نیچه پس از بازبینی «حکمت شادان» در ۶۸۸۱ تصور کرد کتاب چهارم نیاز به توضیح مفصل‌تری دارد که به خلق کتاب پنجم انجامید. این امر نیچه را قادر ساخت تا برخی از ایده‌های جدیدترش درباره اخلاق و طبیعت انسانی را با دیدگاهش درباره روش متفاوت عشق‌ورزیدن به زندگی، ترکیب کند.

اگرچه نیچه در «حکمت شادان» هر از گاهی به زنان اشاره می‌کند، کافمن معتقد است پانزده مورد ابتدایی کتاب دوم در کنار هم، می‌تواند یک مجموعه باشد. او می‌گوید این موارد نقاط ضعف فصل را نشان می‌دهد و کل آن‌ها را با عنوان یاوه‌سرایی و جنجال‌های فریدریش

نیچه در ابتدای کتاب دوم [فصل دوم] «حکمت شادان»، مجموعه‌ای گزین‌نویسی درباره زنان ارائه می‌کند. در پایان این مجموعه، والتر کافمن در پاورقی ترجمه خود می‌نویسد «با این جملات پوچ، صفحات مربوط به زنان (بخش ۰۶ تا ۵۷) به حسیض خود رسیده و پایان می‌یابند. در ادامه کتاب دوم (از بخش ۷۰۱) به هنر می‌پردازد.» پی‌نوشت کافمن، گزیده‌های نیچه درباره زنان را نه تنها یک ناهنجاری، بلکه یک ناهنجاری نسبتاً شرم‌آور در کتاب دوم می‌داند. امیدوارم در این مقاله بتوانم نشان دهم که اگر جایگاه کتاب دوم را در مسیر کلی کتاب، دقیق‌تر بررسی کنیم، قراردادن این گزیده‌ها



بلکه این مسایل را نادیده گرفته و بر ظاهر بیرونی تمرکز کند. یک واقع‌گرا برای عشق ورزیدن، باید در دیدن برخی محدوده‌ها کور باشد، همان‌طور که هنرمند این‌گونه است. وقتی به چیزی نگاه می‌کنیم، تفسیر ما وابسته به دوری و نزدیکی ما از آن چیز است.

ما اکنون در نقطه‌ای هستیم که «زن‌ها و تاثیر آن‌ها از دور» را بررسی کنیم. به استعاره‌سازی درخشان نیچه نگاه کنید: «آیا هنوز می‌شنوم؟ آیا سراپا گوش هستم و چیزی جز گوش نیستم؟ در میانه حریق امواج هستم و زبانه‌های سفید کف آن پاهایم را می‌لیسند. دریا از هر طرف فریاد می‌کشد، می‌غرد، تهدید می‌کند و با صدای زیر و نافذش وجود مرا لبریز می‌سازد، در حالی که در عمیق‌ترین اعماق، سکان‌دار پیر زمین آهنگ گنگ خود را چون گاو نری که می‌غرد سر داده و آواز خود را با چنان ضربه‌هایی تنظیم می‌کند که قلب اهریمن پیر صخره‌ها به لرزه می‌افتد.» در این جا او وجود خود را نوعی مکان جهنمی می‌داند. حریق امواج پاهایش را می‌سوزاند، فریاد می‌کشد، در گوشش می‌غرد و زمین را به لرزه می‌اندازد. این تصویر مردی است که نیچه آن را ایستاده در میان «هیاهو»، افکار و اندیشه‌های خود می‌خواند. این اندیشه‌ها زمان و فکر او را می‌طلبند. آن‌ها مهلت، وظیفه، تعهد و مسئولیت‌های او را تعیین می‌کنند.

در این صحنه خروشان و دیوانه‌وار از دریا، قایق‌های بادبانی که برفراز این غوغا می‌لغزند به آرامی پیش می‌آیند: زنان!

«اما ناگهان در آستانه این دخمه جهنمی و در نزدیکی من کشتی بزرگی ظاهر می‌شود که گویی یکباره از نیستی به در آمده و آرام چون اشباح بر روی امواج می‌لغزد، وه که با ظهور این زیبایی چه افسونی بر من مستولی می‌شود! چطور؟ آیا تمام سکوت و آرامش دنیا بر این کشتی سوار نشده؟ آیا حتی خوش‌بختی من، من خوش‌بخت‌تر و من دیگر و ابدی در این مکان آرام‌بخش قرار نگرفته؟ نه کاملاً مرده و نه هنوز زنده است؟ شاید یک موجود بینابینی است، یکی از آن ارواح

نیچه پیر زن‌ستیز، کنار می‌گذارد. گمان کافمن درباره جایگاه این موارد، در بحث واقع‌گرایی در برابر هنر، همانند دیگران است. حال، من می‌خواهم حدس بزنم چرا نیچه آن‌ها را در جایی که هستند قرار داد. از این رو، روی گزیده اول نیچه درباره زنان در کتاب دوم تمرکز می‌کنم: «۰۶- زن‌ها و تاثیر آن‌ها از دور»

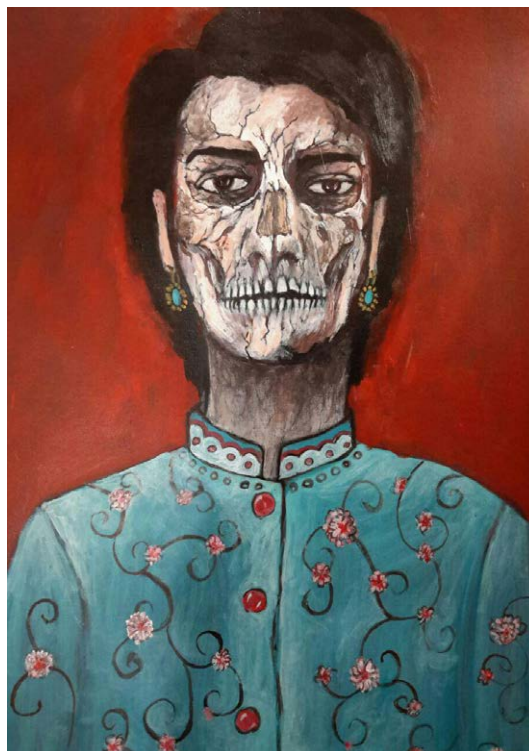


همانند آغاز هر کتاب، در «حکمت شادان» هم، اولین گزیده هر بخش به خواننده می‌گوید که بقیه بخش درباره چه خواهد بود. برای کشف آن چه کتاب دوم را در بر می‌گیرد، باید به «۷۵-خطاب به واقعیت‌گرایان» بازگردیم. در این جا نیچه خواننده را آگاه می‌کند که کتاب دوم حمله به «عاقلانی» است که خود را واقع‌گرا می‌خوانند. این حمله به صورت مقایسه واقع‌گرایان با هنرمندان انجام می‌گیرد. تنها تمایز دیدگاه نیچه این است که هنرمند، آگاهانه جهانش را از شور خودش می‌سازد، در حالی که واقع‌گرایان معتقدند جهان را «کشف» می‌کنند. هدف کتاب دوم این است که واقع‌گرا را متقاعد کند جهان «واقعی» او نیز آفرینش یک تفسیر، از تمایل به عینی‌بودن جهان است. تمایلی که از عشق یک هنرمند به دیدگاهش در تفسیر جهان، شدیدتر نیست.

نیچه در گزیده شماره ۹۵ با عنوان «ما هنرمندان»، که کافمن آن را آغاز بخش مربوط به زنان می‌داند، می‌نویسد یک زن با «کارکردها و ضرورت‌های طبیعی و ناخوشایندی که هر زنی گرفتار آن است» دوست داشتنش دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین برای عشق، فرد نباید بر آن چه که در زیر پوست می‌گذرد تمرکز کند،

جوینده و بیننده که در سکوت شناور است؟ لغزنده که در سکوت شناور است؟ شناور! به سان سفینه‌ای که با بادبان‌های سفید خود چون پروانه‌ای غول‌آسا از دریای ظلمانی گذر می‌کند! آری گذر از فراز وجود و زندگی باید این‌طور باشد!... اما، آیا هیاهوی دریا مرا غرق در هذیان می‌کند؟ حاصل هر صدایی بلند آن است که ما خوش‌بختی را در سکوت و در دور دست‌ها جستجو کنیم. وقتی مردی خود را در میان غوغا و هیاهوی خویش و در معرض جزر و مد امواج زندگی و پستی و بلندی‌های آن می‌بیند، گاه حضور موجوداتی آرام و پری‌گونه را احساس می‌کند که از کنارش می‌لغزند و میل شدید به آرامش و خوش‌بختی را در او زنده می‌کنند: این‌ها زنان هستند. تقریباً چنین فکر می‌کند که بهترین خویشتن خویش را در آن‌جا در کنار زنان پیدا می‌کند. مکان آرامی است که در آن صدای سهمگین‌ترین امواج به سکوت مرگ، و زندگی خود به رویای زندگی مبدل می‌شود.»

برای مردان گرفتار در زندگی اجتماعی و مسئولیت‌های کاری، زنان به عنوان تسخیرگران آشفتگی زندگی، پدیدار می‌شوند.



زنان در کناره دریای خروشان افکارها و اندیشه‌ها، آرام و شاد به نظر می‌رسند. اگر مردان بتوانند این موجودات را به دام

ببندازند و از قایق‌های بادبانی بالا بروند، می‌توانند بر بلندای هرچ و مرج وجودی خویش قرار گرفته و آن را فراموش کنند.

«اما با این حال، ای رویای اصیل، حتی روی زیباترین کشتی‌ها هم سروصدا و مشاجره، آن هم مشاجرات متاسفانه حقیر بسیار است!» با این حال، برای صعود به کشتی‌های بادبانی، مردان باید بسیار به زنان نزدیک شوند و آن‌جا، به گفته نیچه، اصطکاک رخ می‌دهد. برای اولین بار بر روی کشتی، به نظر نمی‌رسد سکوت و آرامش برقرار باشد. در حقیقت، سروصدای زیادی روی کشتی وجود دارد و هیاهو، ظاهراً خسته‌کننده و ملال‌آور و یکنواخت است. مسلماً به فریبندگی و جذابی فریاد و غوغای دریا نیست. نیچه این بخش را با این جملات به پایان می‌رساند که «جذابیت و قوی‌ترین تاثیر زن به زبان فلاسفه تاثیر از راه دور است: و لازمه این تاثیر قبل از هر چیز فاصله و دوری است.»

در نگاه اول، این یکی دیگر از نشانه‌های زن‌ستیزی نیچه است که کافمن معمولاً در ترجمه‌هایش برجسته می‌کند. برای کسی که در جستجوی یافتن زن‌ستیزی نیچه باشد، نکته اصلی این بخش چنین است که زنان، زمانی که دور باشند در نظر مردان بهتر جلوه می‌کنند. شاید حتی نیچه توصیه می‌کند که مردان فاصله خود را از زنان، و آن مشاجرات حقیر بی‌اهمیت، حفظ کنند. اولین بارهایی که این بخش را خواندم، واکنشی مشابه کافمن داشتم که این متن نشان‌دهنده دیدگاه دهاتی، ضدآزادی و از مد افتاده قرن نوزدهمی نیچه به زنان بوده است. بهترین کار این بود که روی آن جهل آشکار خط بکشم و سراغ بحث‌های پربارتر درباره متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق در «حکمت شادان» بروم. حداقل قادر بودم آن تصویرهای زنده توصیفی نیچه را تحسین کنم. در نهایت، توانستم این گزیده را در بستری از قطعات پیرامونش قرار دهم. همه چیز در جای خود قرار گرفت. کلید اصلی این گزیده تاکید بر جنسیت نیست، بلکه بر فاصله است.



فاصله برای هنرمند بسیار مهم است. از آن جایی که منظور نیچه از هنرمند در این بحث نقاش است، من هم نکاتم را به نقاشی محدود می‌کنم. اما می‌توان آن را به سایر حوزه‌های هنری نیز گسترش داد. وقتی یک نقاش تصویری را تصور می‌کند، چیزهایی مانند ترکیب، پرسپکتیو و نور را در ذهن دارد. نقاش باید تصمیم بگیرد چیزها را در چه فاصله‌ای در نقاشی خود قرار دهد. تپه‌ها در چه فاصله‌ای باشند؟ ابرهای شناور کجا باشند؟ چه چیز نسبت به بقیه به پیش‌نما نزدیک‌تر باشد؟ حتی در نقاشی انتزاعی، نسبت و ترکیب برای اثر هنری اهمیت حیاتی دارند و شامل مسائل مربوط به فاصله می‌شوند.

ما مخاطبانی که مقابل یک تصویر ایستاده‌ایم، سوالات مشابهی پیرامون فاصله داریم. فاصله مطلوب برای مشاهده چقدر است؟ بیش از حد نزدیک ایستادن، اثرات قلمو را ظاهر خواهد کرد و بیش از حد دور ایستادن، برخی از تصاویر را تار می‌کند. پس فاصله ایده‌آل کدام است؟ این بستگی به کار شما دارد. اگر می‌خواهید اثری جعلی بسازید، رد قلم‌مو بسیار مهم می‌شود. اگر می‌خواهید هماهنگی تصویر در مقایسه با طرح دیوار را بسنجید، باید دور بایستید. فاصله مناسب به بستری که تصویر در آن بررسی می‌شود، بستگی دارد.

این مساله چه ارتباطی با «زن‌ها و تاثیر آن‌ها از دور» دارد؟ مهم این است مشاهده‌گر کیست و در چه زمینه‌ای مشاهده را انجام می‌دهد. اگر مخاطب یک فمینیست باشد و زمینه بحث «جستجو برای نوشته‌های ضدزن در آثار نیچه» باشد، جنبه‌های خاصی از متن برجسته می‌شود. از جمله این ادعای نیچه که زنان هیاهوی حقیر و کوچک برپا می‌کنند و توصیه‌اش به حفظ فاصله از آن‌ها. حال، من زمینه‌ای جایگزین را برای تفسیر پیشنهاد می‌کنم و شما را به نگاه کردن از زاویه دید خودم دعوت می‌کنم.

من هم با اندیشه‌ها و برنامه‌های دانشگاهی سروکار دارم که مانند حس لیسیدن پاهایم توسط حریق امواج است. نیچه خوب می‌داند معنی آکادمیسین بودن چیست، یعنی باید چیزی منتشر کنی یا نابود

شوی. اما باید متذکر شد که من نیز با توجه به تصور قرن نوزدهمی «مردانه» هستم. من «زن تحصیل کرده» خلاف آن‌چه نیچه نکوهش کرده، هستم. در این مورد، کلیشه‌ای از اندیشه، برنامه، تعهدات و مسئولیت‌هایی که نیچه برای زن، قرن نوزدهم، مناسب می‌دانسته توصیف می‌کنم. زن خانواده را اداره کرده و از کودکان مراقبت می‌کند. اجازه بدهید جنبه‌ای از این را دقیق‌تر بررسی کنیم. زمانی که مرد از سرکار باز می‌گردد، وعده‌های غذا باید در زمان خاصی سرو شوند. برای این منظور، غذا باید خریداری و آماده شود. مگر اینکه کسی در مزرعه زندگی کند. فقط در زمان‌های خاصی که بازار باز است می‌توان غذا تهیه کرد. زن باید برای ورود و خروج از بازار برنامه‌ریزی کند تا در زمان مناسب غذا آماده شود. برای آماده کردن غذا، باید ظروف و کاسه‌ها و وسایل وعده‌های قبل شسته و خشک‌شده مهیا باشند. اجاق‌ها و تنورها باید خوب نگهداری شده و آماده باشند، کوچکترین شاهکار برجسته‌ای برای زنان قرن نوزدهمی وجود ندارد. پیشخوان و میزها برای تدارک غذا باید مرتب و تمیز و آماده باشند. همزمان که به وقت شام نزدیک می‌شود، کودکان و همسایگان وقفه‌هایی در کار ایجاد می‌کنند. او [زن] در میان حریق امواج ایستاده‌است و زبانه‌های سفید کف آن، پاهایش را می‌لیسند، در میانه هیاهوی خودش، و در میانه امواج افکارها و اندیشه‌هایش. سپس او مستعد دیدن این ماشین‌های بخار شگفت‌انگیز است که در خلال کار تکراری روزانه‌اش، با گام‌های بلند از مقابلش عزیمت می‌کنند و مشتاق قدرت و آزادی هستند: مردان! تقریباً چنین فکر می‌کند که بهترین خویشتن خویش را در آن‌جا در کنار مردان پیدا می‌کند و در این مکان قدرتمند و حمایت‌گر است که صدای سهمگین‌ترین امواج به سکوت مرگ، و زندگی خود به رویای زندگی مبدل می‌شود.

هنوز! هنوز! ای خاطر خواه نجیب، حتی بر بزرگترین کشتی‌های بخار، سروصدای فراوانی وجود دارد و متأسفانه سروصدای بسیار زیاد و حقیری است. مرد درباره

بر هنر برتری داشته باشد؟ واقع‌گرایی همان آفرینش هنری است که واقع‌گرا از تصدیق خودش به عنوان خالق اثر، شانه خالی می‌کند.

از منظر علمی، می‌دانیم که میز از مولکول‌هایی متحرک با آرایشی خاص تشکیل شده است. اگر دارای میکروسکوپی به اندازه کافی قدرتمند باشیم، می‌توانیم آن‌ها را ببینیم. با این حال بهتر نیست میز را مثل گذشته، به شکل بخشی از مبلمان ساکن و جامد ببینیم؟ «ظاهر» می‌تواند بیش از «واقعیت» علمی ارزشمند باشد، خصوصاً زمانی که چیزی احتیاج داریم تا ظرف غذا را روی آن قرار دهیم. نقاشی از یک میز می‌تواند لذت زیبایی‌شناسانه به ما بدهد. چرا «ظاهر» را مهم‌تر از «واقعیت» نمی‌دانیم؟

نیچه اغلب از زن برای نمادین‌سازی ظاهر استفاده می‌کند. قابل توجه‌ترین مثال آن پیشگفتار «فراسوی نیک و بد» است که نیچه از خواننده خواسته است تا حقیقت را چون زن تصور کند. این کار به این معنی است که باید نگاه جزئی به حقیقت یا دیدگاه حقیقت عینی فاقد چشم‌انداز از جهان را رد کنیم. بارها و بارها نیچه «زن» یا «زنان» را با توهم، ظاهر، ماسک و حجاب یکسان می‌گیرد.



در «حکمت شادان» هم تفاوتی وجود

چیزهای مهم زندگی مثل ارتباطش با شما، فرزندان، اعضای دیگر خانواده‌اش و دوستانش با شما صحبت نخواهد کرد. نه! بحث درباره سیاست، شاخص‌های سهام و هوای بارانی فردا خواهد بود. این موجود ظاهراً قوی هنگام عوض کردن پوشک بچه کمرش را قوز می‌کند، در برابر یک سرماخوردگی معمولی درمانده می‌شود و احتمالاً نمی‌تواند خودش را برای پاک کردن استفراغ یک کودک بیمار برساند. بله، به زبان فلسفی، سحرانگیزترین و قوی‌ترین اثر مردان، کنش از دور است که در وهله اول و پیش از همه چیز به «فاصله» نیاز دارد.

از منظر زن، مردان نیز از دوردست بهتر به نظر می‌رسند. شاید نزدیک شدن زیاد، احترام هر دو جنس را از بین ببرد. من معتقدم جنبه مهم این گزیده با توجه به زمینه‌اش، نه جنسیت بلکه دیگربودگی مشاهده‌گر است. چیزی که در دوردست و خارج واقع است، جادویی و جذاب به نظر می‌آید و در بررسی دقیق‌تر، جذب خود را از دست می‌دهد. بنابراین اجازه دهید این بخش را در چارچوب بحث هنر و واقعیت که در کتاب دوم آمده، بررسی کنیم.

نیچه در کتاب دوم می‌خواهد واقع‌گرایان را متقاعد کند که جهان آن‌ها هم مانند نقاشی یک هنرمند، وابسته به آفرینش هنری است. نگرستن به جهان به شیوه واقع‌گرایانه، مانند چشم‌بند باعث می‌شود از دیدن آن به شیوه‌های دیگر ناتوان شویم. واقع‌گرایان راه خود را تنها راه راست، راه حقیقت عینی، عاقلانه و جدی برای دیدن جهان می‌دانند. هنر، وهمی، احساسی، پرشور و تحریف‌گری عامد و ناصواب است. اما، طبق نظر نیچه، هنرمند بیش از واقع‌گرا صادق است. هنرمند می‌داند چه چیزی می‌آفریند، در حالی که واقع‌گرا می‌پندارد که جهان را صرفاً در قالب خامش بدون احساس، تعصب و حتی تفسیر دریافت می‌کند. چیزی که نیچه از فارغ بودن ادراک انسان از احساس و تعصب، خود تعصب است. چرا چنین ارزشی به واقعیت می‌دهیم؟ چرا این اندازه ترس از غیرواقعی بودن، وهم، ظاهرنگری یا تحریف شدن داریم؟ چرا باید واقعیت

ندارد. در گزیده ۴۶ نیچه می‌نویسد زنان کهن‌سال بیش از مردان شکاک هستند، زیرا آن‌ها می‌دانند که جوهر زندگی در سطحی بودن آن است و تلاش برای عمیق شدن فقط حجابی بر این «حقیقت» است که نیچه آن را در نقل‌قول‌هایی خوفناک قرار می‌دهد. اما چرا نقل‌قول‌های خوفناک؟ اگر جوهر واقعیت، ظاهر باشد، تصور ما از حقیقت که معمولاً با واقعیت مرتبط است، وضعیت عینی خود را از دست می‌دهد. هنرمند می‌داند که اثر هنری خود را ساخته است. به نظر نیچه، دانش هنرمند حقیقی‌تر از واقع‌گرایان است، چرا که باور دارد حقیقتش ساختنی است و نه کشف کردنی. به همین ترتیب، زنان کهن‌سالی که می‌دانند جهان فاقد ژرفا است، شکاک‌تر از فرد شکاکی هستند که امکان وجود جهان واقعی، عاقلانه و حقیقی را در نظر می‌گیرد تا به آن شک کند. بخش مربوط به زنان در «حکمت شادان» در بستر استعاره‌سازی نیچه از زن برای ظاهر دنبال می‌شود. در گزیده ۱۷ به نظر می‌رسد نیچه از بیچارگی زنان قرن نوزدهم کاملاً باخبر و با آن‌ها همدرد است. زنانی که تصور می‌شد معصومانه و خجالتی به شوهرداری می‌پردازند. از زنان بعد از ازدواج انتظار می‌رفت به عشاقی شگفت‌انگیز و مدیران زبده خانواده تبدیل شوند. تنها آموزش واقعی آن‌ها، در اغواگری و پنهان کردن نقایص فیزیکی احتمالی که موجب رنجش خواستگاران بود، خلاصه می‌شد.



آن‌چه نیچه بارها تاکید می‌کند، این است که از نظر واقع‌گرایان، وهم وضعیت «حقیقی» جهان است. مردان، ظاهر را برای جهان می‌آفرینند. اما نیچه در گزیده ۸۶ یادآوری می‌کند که مردان برای خلق تصویر خود آزادی بیشتری دارند، در حالی که زنان در موضع ضعیف‌تری در رابطه با مردان قرار دارند. زنان باید مطابق ظاهری باشند که ساخته

خودشان نیست و از تخیل مردان نشات گرفته است. این امر از زنان «بی‌گناهی دوجانبه» می‌سازد. در این‌جا اشاره به مخالفت نیچه با آموزش زنان است. اگر زنان با نقاب‌های ساختگی که به منظور اغوای مردان پوشیده‌اند، جهانی حقیقی‌تر از منظر مردانه نشان دهند، آن‌گاه برای ارتقای زنان و رساندن آن‌ها به جایگاهی مشابه مردان، «حقیقی» که زنان نماینده‌شان هستند، نابود می‌شود. حقیقی که از نظر نیچه مزورانه بوده و ظاهری چندگانه دارند. در نگاه نیچه در بستر کتاب دوم، واقع‌گرایان-جزم‌اندیشان پیروز خواهند شد.

آیا گزیده‌های این مجموعه قادر هستند به عنوان روشن‌کردن مسایل مربوط به دوگانگی واقع‌گرایی-ظاهرنگری و نه واقعیتی نیچه‌ای درباره زنان، تفسیر شوند؟ من اعتقاد دارم در اکثر موارد پاسخ مثبت است. برای مثال، گزیده ۳۷ به هیچ وجه روی زنان تمرکز ندارد، بلکه بر کودکی ناقص‌الخلقه متمرکز است. مرد مقدس از وحشت جمعیت، پیشنهاد کشتن او را می‌دهد. با این ادعا که اجازه زندگی به کودک، ظالمانه‌تر است، از خود دفاع می‌کند. اگر به یاد بیاوریم واقعیت برای بخشی از جامعه ما، انحراف از یک ظاهر مشخص است، در اینجا هم تقابل ظاهر و واقعیت را خواهیم دید. این گزیده ارتباطی با زنان ندارد و شواهد متنی بیشتری مبنی بر ارتباط کمتر این مجموعه با جنسیت، نسبت به قصد نیچه برای از بین بردن تمایز واقعیت-ظاهر، به من می‌دهد.

به نظر می‌رسد نکته کتاب دوم این باشد که هر تفسیر انسانی، حتی خلق جهان «واقعی»، «عینی» و «حقیقی» تلاشی خلاقانه و هنرمندانه است. پرسش درباره درستی و غلطی یک تفسیر، واقعی یا ساختگی بودن آن، توهین‌آمیز یا محترمانه بودن آن، خواننده را به درجه وابستگی‌اش به تمایز واقع‌گرایی-ظاهرنگری و ارزیابی آن که واقع‌گرایی درست و واقعی و خوب و ظاهرنگری، غلط و ساختگی و بد است، بازمی‌گرداند.

من تلاش کردم نشان دهم اظهارات

را از دست می‌دهیم. بارها و بارها نیچه به ما یادآوری می‌کند که شیفته نقاب‌ها و لایه‌های معانی است. یکی از لایه‌های نیچه ممکن است توصیف‌های کلیشه‌ای‌اش از زنان باشد. اما آن‌طور که امیدوارم در این نمونه خاص نشان داده باشم، این همیشه تنها لایه و البته هوشمندانه‌ترین‌شان نیست.

نیچه درباره زنان در ابتدای کتاب دوم در «حکمت شادان» احمقانه و نابجا نیست. اما ممکن است برای گوش‌های قرن بیست و یکمی ما منسوخ به نظر برسد. در بستر کلی‌تر کتاب دوم، این گزیده‌ها و استعاره‌ها برای طرح جامع نیچه به قصد نابودی دوگانگی واقع‌گرایی-توهم، مناسب به نظر می‌رسد.



نیچه، تاکید بیش از حد بر واقع‌گرایی و دانش را به عنوان حقیقتی عینی برای جایگزینی با خدا، توسط نهیلیست‌های قرن نوزدهم دید. سپس، علم به مینایی برای معرفت و اخلاق عینی بدل شد. همان‌طور که خداناباوران ایستاده در میدان شهر، مهربانانه به مرددیوانه که مرگ خدا را اعلام می‌کند می‌خندند، نیچه هم به آن‌هایی که علم را به جای خدا احیا می‌کنند، می‌خندد. زن، که جوهر و «واقعیت‌اش» برای نیچه، ظاهر است، سقوط این دوگانگی را نشان می‌دهد. برای تفسیر جهان، واقع‌گرایی به سادگی راهی می‌شود در میان راه‌های متعدد دیگر و نه راهی درست‌تر یا باارزش‌تر از هر دیدگاه هنری دیگری.

با وجود دفاع من در این متن از استفاده نیچه از این گزیده‌ها، مدعی نیستم که نوشته‌های نیچه رنگ و بوی تنفر از زن ندارند. او به وضوح مخالف تحصیل زنان بود. زیرا در آن نابودی جذابیت‌شان را می‌دید. و البته شخصا عقیده دارم که در آن نابودی توانایی خودش در استفاده از زنان به عنوان استعاره را مد نظر داشت. بسیاری از اظهارات او درباره زنان، آلمانی‌ها، انگلیسی‌ها و... به فتنه‌انگیزی معنا شدند. اگر ما هم چون والتر کافمن به سرعت و به سادگی از هرچه نیچه درباره زنان می‌گوید عبور کنیم، بعضی راه‌های درخشان تفسیر این قسمت‌ها

جنس دوم اثر سیمون دوبوواریا

سایه شولتز جریان های اصلی اثر مهم سیمون دوبوواریا
ترسیم می کند.

برگردان: سیده سارا حسینی

پروفسور سلی جی شولتز ۲۰۰۸

سلی جی. شولتز، استاد فلسفه‌ی دانشگاه ویلانوا است. درباره‌ی دوبوواریا (وڈزورث، ۲۰۰۲) از جمله آثار منتشرشده‌ی اوست. او به همراه شین مایست، ویراستار کتاب تناقضات آزادی: جستارهایی فلسفی در باب «ماندارین‌ها»ی دوبوواریا بوده و مقالاتی را درباره‌ی خشونت علیه زنان، ستم، و نظریه‌ی جنگ منصفانه منتشر کرده است. وی سردبیر سابق خبرنامه‌ی فمینیسم و فلسفه‌ی انجمن فلسفی آمریکا بوده است.

اطلاعات تماس:

ude.avonalliv@zlohcs.yllas

سیمون دوبوواریا (۶۸۹۱-۸۰۹۱) یکی از روشنفکران پیشتاز قرن بیستم و بی شک مهم‌ترین فمینیست آن قرن بوده است. کتاب او، جنس دوم، نظریه‌ی سیاسی و اگزستانسیالیستی را به شکلی بنیادین به چالش کشید. اما ماندگارترین تأثیر وی بر فهم زنان از خودشان، روابطشان، جایگاهشان در جامعه و برساخت جنسیت بوده است.

اخلاق اگزستانسیالیستی دوبوواریا، آزادی را امری جهانشمول در نظر می‌گیرد، بدین معنی که هر برنامه‌ای که متعهد انجام آن می‌شویم، یا باید از آزادی رو برگرداند و یا آن را برای ما و دیگران آشکار سازد.

این امر مستلزم کسب آزادی توسط افراد است. با این حال، ما به واقع تمایل داریم از زیر مسئولیت‌هایی که آزادی برایمان ایجاد می‌کند در برویم، حتی تا آن جا که خواهیم بیشتر شبیه یک ابره باشیم تا یک انسان. اعضای گروه‌های تحت ستم، موقعیت بسیار دشوارتری در به دست آوردن آزادی دارند. ستمی که بر آنان می‌رود، توانایی ایشان برای کنش‌ورزی را محدود می‌کند: جامعه برای برنامه‌ها محدود تعیین می‌کند، انتخاب‌ها محدود می‌شوند، و انتظارات با محدودیت زیادی مواجه می‌شوند. حتی ممکن است سرنوشت ایشان با این توجیه که ظلم و تعدی طبیعی است، شکل یابد.



دوبوواریا درباره اشکال متعدد ستم از جمله ستم بورژوازی بر طبقه‌ی کارگر، سفیدپوست بر سیاه‌پوست و ستمی که بر یهودیان رفته بحث می‌کند، اما این ستم بر زنان است که برای وی در جنس دوم اهمیت می‌یابد. ستم بر زنان از دیگر اشکال ستم که تاکنون برشمرده شد متمایز می‌شود، چرا که به نظر می‌رسد نه نقطه‌ی آغازین تاریخی برای این قشر تحت ستم وجود دارد، نه همبستگی‌ای با اهداف اقتصادی و نه حتی «جایگاهی اجتماعی». زن‌ها به عنوان زن سرکوب می‌شوند اما از یکدیگر انفصال می‌یابند و غالباً با مردان هم طبقه‌ی خود، علایق و منافع مشترک بیشتری دارند تا با سایر زنان متعلق به دیگر طبقات اجتماعی.

هدف دوبوواریا در اولین بخش این کتاب، کشف چرایی تحت ستم بودن زنان است، این که چرا آن‌ها «جنس دوم» اند. آیا زن‌ها به نحوی بیولوژیک پست‌تر



از مردان‌اند؟ آیا زنان مسیر تسلیمی که توسط روان‌کاوی توصیف شده‌است را پی می‌گیرند؟ آیا این موضوع پیامد نقش آن‌ها به عنوان مادر و یا مادر بالقوه است؟ پس از مطالعه و رد توجیهات زیستی، روان‌کاوی و اقتصادی محض، دوبوووار رو به سوی هستی‌شناسی می‌گذارد. «هستی‌شناسی» یعنی «مطالعه‌ی وجود». توضیح دوبوووار از چرایی ستم بر زنان، بر موجودیت زنان بنا شده‌است که خود به معنی بودن به مثابه‌ی زن است. جامعه به دختران حین بزرگ‌شدن می‌آموزد که چگونه هم‌چون زنان، یعنی منفعل و ابژه‌مانند باشند. زن موجودیتیست آزاد که سردرگم شده‌است تا باور کند محکوم به قبول نقش‌هایی ویژه و بنابراین آزادی‌ای محدود است. دوبوووار با استفاده از زبانی اگزستانسیالیستی می‌گوید که زنان به مثابه‌ی دیگری تعریف شده‌اند. سیستم فکری‌ای که از «امر زنانه» یا «رمز و راز زنانه» سخن می‌گوید، با انتقال این ایده‌ها از نسلی به نسل دیگر، آن را جهت ابقای سرکوب زنان به کار می‌بندد.

دوبوووار از مفاهیم «درون‌بودگی» و «استعلا» برای توضیح بیشتر موقعیت زنان بهره می‌گیرد. درون‌بودگی، ایستایی در یک وضعیت است حال آن‌که استعلا، حرکت به سوی آینده از خلال اعمالیست که آزادی را آشکار می‌سازند. گاهی این دو مفهوم به ترتیب به عنوان «بدن» و «آگاهی» ادراک شده‌اند اما این تفسیر اشتباهی از فلسفه‌ی دوبوووار خواهد بود. ما همه آگاهی‌های بدنمندی‌م: این شرط امکان آزادی ماست.



اگرچه هر «وجود»ی - هر انسانی - هم برخوردار از درون‌بودگی و هم متعالیست، برخی پراتیک‌های اجتماعی ممکن است فرد را در درون‌بودگی‌ای گرفتار سازند که سبب ناتوانی آن شخص از حصول استعلا (آزادی) می‌شود. این مسأله در تک تک

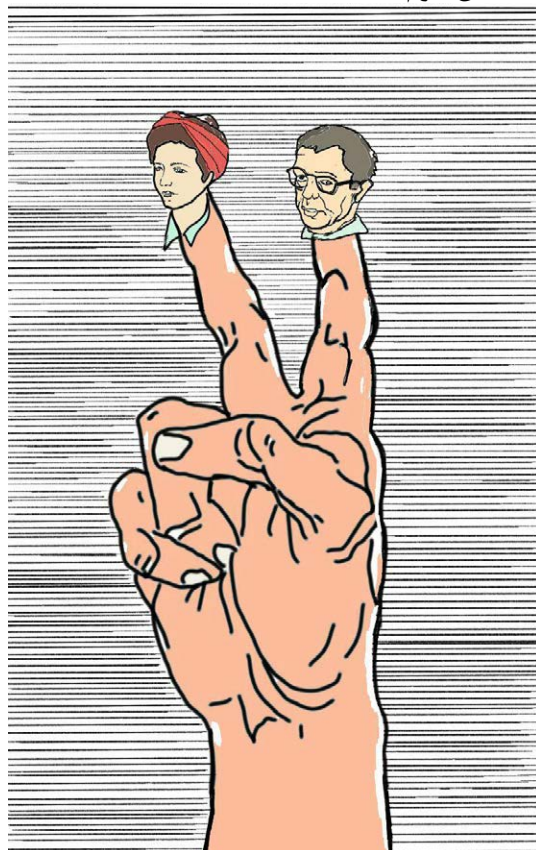
وضعیت‌هایی که ستم در آن‌ها جریان دارد، اتفاق می‌افتد. تا به این‌جا، همچنان که مردان و زنان به اعمال معناداری اشتغال می‌ورزند که رو به سوی آینده دارد، مردان سپهر استعلا را اشتغال می‌کنند حال آن‌که سرکوب زنان، آنان را به سپهر درون‌بودگی تسلیم می‌دارد. قاعدگی، یادآور ماهانه‌ایست که وابستگی زن‌ها به بدنشان را نشان می‌دهد، بدن به مثابه‌ی چیزی که بندگی در ساحت انواع را از طریق تولید مثل به انجام می‌رساند. این مسأله (در میان مسائل دیگر) زنان را به عنوان «طبیعی» نشان‌گذاری می‌کند، طبیعی هم - چون چیزی در تعارض با آزادبودن. آنان برخلاف مردان، مطیع و منقاد تغییرات ناخواسته‌ی بدن‌هایشان هستند.

زنان تا اندازه‌ای از خلال گریز مردان از آن‌چه طبیعی خوانده می‌شود، به دیگری بدل می‌شوند. دوبوووار استدلال می‌کند که مرد خود را «شخص» یا «خود» و زن را دیگری اعلان می‌دارد. خود، صورت هنجاری و استاندارد است. هر انحرافی از استاندارد، تو را به عنوان دیگری برجسته می‌سازد. در این‌جا ذکر این نکته اهمیت دارد که خود برای هویت‌یابی، به دیگری نیاز دارد. خود در ارتباط با دیگریست که خود است. متقابلاً مقرر است که دیگری نیز هویتش را از خود بگیرد.

تا حدودی بازشناسی این رابطه است که خود را مجبور به ابقای سرکوب دیگری می‌کند. علاوه بر این، مرد آن‌چه فاقد آن است و میل بدان دارد را در زن می‌بیند. بدین ترتیب او باید زن را به انقیاد درآورد تا آن‌چه از آن برخوردار نیست را با کنترل یا سلطه تصرف کند. اما دیگری نیز نوعی تهدید اگزستانسیالیستی را در برابر خود قرار می‌دهد، زیرا دیگری نمونه‌ی زنده آن وضعیت‌یست که می‌توانست برای خود اتفاق بیفتد. نکته‌ی مهمی که باید در خاطر داشته باشیم این است که دوبوووار، زنان را تنها گروه اجتماعی تحت ستم تصور نمی‌کند. سیاه-پوست‌ها در نسبت با سفیدپوست‌ها و فقرا در نسبت با ثروتمندان، مورد ستم واقع می‌شوند. در این‌جا سفیدپوستان و ثروتمندان صورت هنجاری می‌یابند، حال آن‌که سیاهان

و فقرا از هنجار انحراف می‌یابند و بدل به دیگری مُنقاد می‌شوند. اما علاوه بر این واقعیت که زنان همیشه تحت ستم بوده‌اند، تفاوت مهم دیگری نیز میان ستم بر زنان با اشکال ستم مبتنی بر طبقه یا نژاد وجود دارد. زنان در ستمی که بر آنان می‌رود مشارکت دارند. به بیانی اگزیستانسیالیستی، زنان نگاه خیره‌ی مردانه را به همراه انتظارات آن از جنسیت، درونی می‌سازند. آن‌ها از شیوه‌ای که به ایشان نگریسته می‌شود، باخبر اند و افکار خود زنان با این آگاهی همانند می‌شود. بدین ترتیب زنان می‌کوشند تا الگوی «زن ابدی» را متحقق سازند. به بیانی دیگر، آن‌ها درست همان چیزی می‌شوند که از ایشان انتظار می‌رود: وجودی استعلایی که اسیر درون‌بودگی بودن شده‌است. دوبووار مفصلاً «اسطوره‌ها و بت‌واره‌ها»ی را شرح می‌دهد که برای حفظ تصویر زنانگی به کار می‌روند، تصویری که از زنان انتظار می‌رود آن را سرمشق قرار دهند.

جمله معروف دوبووار که می‌گوید «هیچ زنی، زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود»، بحث محوری مجلد دوم کتاب جنس دوم است.



این مجلد از جایی آغاز می‌کند که دوبووار در آن به شرح مجدد زندگی زنان

از تولد تا بزرگسالی می‌پردازد. این بخش از جنس دوم بسیاری از قیود بی‌شماری را آشکار می‌سازد که بر زنان از زمان تولد تحمیل می‌شود و بر توانایی آن‌ها در دستیابی به استعلا/ آزادی مهار می‌زند. افشاگری این بخش از کتاب به خصوص زمانی بیشتر نمایان می‌شود که در کنار شرح وی از اخلاق اگزیستانسیالیستی در اخلاقیات ابهام خوانده شود. دوبووار ابتدا ما را به دوران کودکی می‌برد و درباره‌ی چیزهایی همچون عروسک‌بازی دخترها اظهار نظر می‌کند که آن‌ها را برای نقش آینده‌شان آماده می‌سازد، یعنی دوران بلوغ که دختران در آن دو چیز را درمی‌یابند: این که آزادند و در عین حال ظلم و ستم وارد بر ایشان، موقعیتی را فراهم می‌آورد که کنش‌ورزی آزادانه در آن تقریباً غیرممکن است.

از نظر دوبووار، تمام زنان بر این باورند که باید برای ایفای نقش زنانگی تلاش کنند. با این حال، او در جنس دوم از سه قسم از زنان نام می‌برد که به باور وی نقش «زن» را با بیشترین حد وضوح بازی می‌کنند: فاحشه، خودپسند (نارسیسیست)، راهبه. فاحشه، دیگری مطلق است، یعنی ابژه. با این حال او نیز استثمارگر است. او هم به خاطر پول فاحشه است و هم به سبب به رسمیت شناختن دیگری‌بودنی که مردان به او نسبت می‌دهند (همان-طور که ممکن است حدس زده باشید، این تحلیل با انتقادات بسیاری از سوی گروه‌های متعدد روبرو شده‌است). خودپسند، به طریقی مشابه قابلیت سوژه بودن را ندارد، این بدان معنیست که وی از پیگیری آزادانه‌ی برنامه‌ها و اهدافش ناتوان است. او در عوض به دیگری‌بودنش رو می‌کند و ابژه‌ی خود می‌شود. راهبه می‌کوشد وجود خود را در خدا گم کند، تا با خدا یکی شود. او بیشتر از جستجوی آزادی، به دنبال تصرف شدن است.

دوبووار به عنوان یک اگزیستانسیالیست، هرگونه ذات قائل شدن برای زن را منکر می‌شود: هیچ خصیصه‌ی طبیعی یا جهان‌شمولی که با آن بشود «زن» را تعریف کرد، وجود ندارد. هویت او به نحوی اجتماعی برساخت می‌شود. «زنان» را مردان و جامعه‌ای برساخته‌اند



۳) زنان باید بکوشند جامعه را به جامعه‌ای سوسیالیستی تغییر دهند (که عدالت اقتصادی را به عنوان عامل محوری در راه رهایی می‌جوید).

اثر سترگ دوبووار درباره زنان را نباید کم‌اهمیت پنداشت. او با توصیف شفاف و جزئی‌نگرانه‌ی راه‌های بی‌شماری که زنان محدودیت‌های زنانگی را تجربه می‌کنند، راهی برای ایشان در سراسر دنیا گشود تا اهمیت اجتماعی و سیاسی تجارب شخصی خود را بازشناسند. آثار وی، به سبب جسارتی که در عمومیت بخشیدن به تجارب اجتماعی، خانوادگی، جسمی، سیاسی و فرهنگی زنان به خرج داد، طلعه‌دار موج جدیدی از اکتیویسم فمینیستی بوده‌است.

که نظام‌های ایدئولوژیک را جهت تعیین بخشیدن به انقیاد آنان برقرار می‌دارند، نظام‌هایی که خود زنان نیز در آنها مشارکت دارند. این موقعیت، آزادی یک زن را محدود می‌کند و برنامه‌های زندگی او را تعیین می‌کند. به بیانی دیگر، جامعه مانع از کسب آزادی یا استعلا توسط زنان می‌شود. بنابراین رهایی، دگرگونی فردی و اجتماعی توامان است. زن باید خود را هم‌چون مرد، به مثابه‌ی سوژه و نه یک ابژه ببیند. او باید آزادی خود را بپذیرد و نیز برنامه‌هایی را بپذیرد که بعدها آزادی را برایش آشکار سازند. اما زنان هم‌چنین باید خود را به عنوان گروهی اجتماعی به رسمیت بشناسند. آنها باید اتحاد خود بر مبنای شرایط سرکوبگرانه‌ی مشترکی که در آن قرار دارند را بازشناسند. شکست در این راه، به ابقای ظلم و سرکوب یاری می‌رساند.



دوبووار سه استراتژی را به زنان در مسیرشان به سوی استعلا و سوژگی پیشنهاد می‌کند:

۱) زنان باید کار کنند.

۲) زنان باید به دنبال کنش‌های روشنفکرانه بروند و در آنها مشارکت داشته باشند (که منجر به تغییر برای زنان می‌شود).