



درباره نظریه‌ی دیدگاه فمینیستی

نانسی هارتسوک
روزبه آقاجری

کتاب‌های پروبلماتیکا

۴

پروبلماتیکا

درباره‌ی نظریه‌ی دیدگاهِ فمینیستی

نانسی هارتسوک

روزبه آقاجری

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا

هرگونه استفاده از این کتاب با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

درباره‌ی نظریه‌ی دیدگاهِ فمینیستی

نانسی هارتسوک

روزبه آقاجری

مقدمه

تقدیم به زنان و مردانِ کارگر
و به ناسی هارتسوک

آثار فمینیست‌هایی که خود را متعلق به رویکردِ دیدگاهِ فمینیستی می‌دانند، به‌شکلی پراکنده به فارسی در آمده است. وضعِ بسط‌وشرحِ نظراتِ آن‌ها نیز همین‌گونه است. گویا صرفاً بنا به اقتضائاتی گذرا به آثارِ پایه‌ایِ این نظریه‌پردازان توجه شده است. به هر حال، این‌جا و آن‌جا می‌توان به آثاری ترجمه‌ای یا تألیفی اشاره کرد که می‌توانند زمینه‌ی آشنایی با این نظریه را فراهم کنند. یکی از مقالاتِ کتابِ *مدرنیسم و پسامدرنیسم* (نشر نی، ۱۳۸۱) با عنوان *از تجربه‌گرایی فمینیستی تا شناخت‌شناسی‌های دارای دیدگاه فمینیستی* درواقع فصل ششم از کتاب مهمِ ساندرا هاردینگ با عنوان *مسئله‌ی علم در فمینیسم* است؛ کتابی با عنوان *معرفت‌شناسی فمینیستی از دیدگاه لیندا مارتین آلکوف* (انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۹۱) به قلم مریم رویایی به چاپ رسیده است که به نظراتِ آلکوف می‌پردازد؛ فصلی از کتاب *زنان و نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی* (نشر شیرازه، ۱۳۸۹) نوشته‌ی جانیس مک‌لافین با حمیرا مشیرزاده به نظریه‌ی دیدگاه می‌پردازد؛ پایان‌نامه‌ی مریم نصر به‌تمامی به نظراتِ ساندرا هاردینگ اختصاص یافته است؛ کتابی از دانا هاراوی با ترجمه‌ی امین قضایی به چاپ رسیده است و نمونه‌های دیگری که این‌جا و آن‌جا سهمی در شناساندن این نظریه داشته‌اند. اما با وجود این آثار، هنوز متن‌های پایه‌ای بسیاری از متفکران این نظریه به فارسی در نیامده‌اند. مقالاتی که در کتاب *کشف واقعیت* (discovering reality) گرد آمده‌اند، اهمیتی اساسی دارند که همین مقاله‌ی ناسی هارتسوک هم از میان آن‌ها برگزیده شده است. یا کتاب *نظریه‌ی دیدگاه فمینیستی* (The Feminist Standpoint Theory Reader) که مجموعه‌ای از مقالاتِ بسیار مهمِ درباره‌ی این نظریه و به دستِ ساندرا هاردینگ ویراستاری شده است. به هر حال، قصدِ من از ترجمه‌ی این مقاله‌ی مشهور و اثرگذارِ ناسی هارتسوک سهم‌شدن در شناساندنِ متن‌های

پایه‌ای نظریه‌ی دیدگاه به خوانندگان فارسی‌زبان است. در میان همه‌ی این متن‌ها و نوشته‌ها، مقاله‌ی هارتسوک چه از نظر استدلالی و چه از نظر تاریخی راهگشا و پیش‌تاز بوده است. کاری هارتسوک اهمیتی تام برای فهم چارچوب نظری نظریه‌ی دیدگاه دارد. هارتسوک، به‌خاطر کارهای برجسته‌اش در معرفت‌شناسی و نظریه‌ی دیدگاه و ادغام آن با نظریه‌های ملانی کلاین درباره‌ی روان‌کاوی و بحران ادیپی شناخته می‌شود. نظریه‌ی دیدگاه او همان‌طور که در این مقاله آمده است، از این هسته‌ی نظری مارکسیستی برآمده است که پرولتاریا دارای چشم‌انداز متمایزی نسبت به روابط اجتماعی است که دستیابی او را به حقیقت ممکن می‌کند و چنین چشم‌اندازی برآمده از جهان واقعی و شرایطی است که او در آن‌ها قرار دارد. او همین منظر یا دیدگاه یا چشم‌انداز متمایز را هم به زنان نسبت می‌دهد و می‌کوشد از طریق واکاوی شرایط واقعی و جهانی که زنان در آن می‌بالند و به آن تداوم می‌بخشند، وجود چنین دیدگاه متمایز و «نزدیک‌تر به حقیقت»ی را اثبات کند. نوشته‌ای را که به دنبال مقاله‌ی هارتسوک آورده ام، درواقع شرح و بسط استدلال‌هایی است که نظریه‌ی دیدگاه از طریق آن‌ها خود را متمایز می‌کند. امیدوارم این نوشته بتواند تا حدی زمینه و زمانه‌ی نظریه‌ی دیدگاه را بنمایاند و به کار آید.

در بی‌خبری کامل، بعد از نوروز، پیامی را برای نویسنده فرستادم تا از او برای ترجمه‌ی این مقاله اجازه بگیرم. در کمال تأسف، فهمیدم که ناتسی هارتسوک در آخر اسفند سال گذشته (۲۸ اسفند ۱۳۹۳ و ۱۹ مارس ۲۰۱۵) درگذشته است.

به هر حال، ترجمه‌ی این اثر را به او تقدیم می‌کنم که دستاوردهای نظری‌اش نه تنها برای نظریه و جنبش بین‌المللی فمینیستی اهمیتی فوق‌العاده داشته بلکه فکر می‌کنم می‌تواند اثری ماندگار بر جنبش زنان در ایران داشته باشد و پایه‌ی نظری قدرتمندی برای آن فراهم کند. امیدوارم - هم‌چنان که او خود تأکید بسیار داشت - ترجمه‌ی این مقاله، بتواند اهمیت و اولویت یکتای زندگی را بر مرگ نشان دهد.

ر. آ.

دهم خرداد ۱۳۹۴

دیدگاهِ فمینیستی:

بسطِ پایه‌ای برای یک ماتریالیسمِ تاریخیِ مشخصاً فمینیستی*

نانسی هارتسوک

قدرتِ نقدِ مارکسیِ سلطه‌ی طبقاتی بر این پیشنهادِ ضمنی قرار گرفته است که فمینیست‌ها باید به امتیازهای اتخاذِ رویکردی ماتریالیستیِ تاریخی برای فهمِ سلطه‌ی نرینه‌سالاری (philocratic) توجه کنند. یک ماتریالیسمِ تاریخیِ مشخصاً فمینیستی می‌تواند ما را توانا کند تا از قانون‌هایِ حاکم بر گرایشی پرده برداریم که ساختارِ پدرسالاری را در طولِ زمان ایجاد کرده است و [بتوانیم] رشد و گسترشِ اش را در و از طریقِ جامعه‌های طبقاتیِ غربی که مارکس بر آن‌ها تمرکز داشت، دنبال کنیم. ماتریالیسمِ فمینیستی می‌تواند افزون بر این، ما را توانا کند تا روایتِ مارکسی را چنان بسط دهیم که به جای تمرکزِ صرف بر فعالیت‌هایی که در سرمایه‌داری بیشتر مردانه به حساب می‌آیند، همه‌ی فعالیت‌های انسانی را در بر گیرد. بسط و گسترشِ چنین شرحِ ماتریالیستی و تاریخیِ وظیفه‌ای بس دشوار است و به مشارکتِ نظری و سیاسی بسیاری از فمینیست‌ها نیاز دارد. در این جا تنها به موضوعِ زیرسازی‌هایِ معرفت‌شناختیِ لازم برای چنین ماتریالیسمی می‌پردازم. به‌شکلی بسیار خاص‌تر، کوششِ فراهم کردنِ بنیادِ روش‌شناختیِ فراهم‌شده توسطِ نظریه‌ی مارکسی، یک ابزارِ معرفت‌شناختیِ معتبر را برای فهم و مخالفت با همه‌ی شکل‌هایِ سلطه بسطِ دهم - یک دیدگاهِ (standpoint) فمینیستی.

به‌رغمِ اشکالاتی که فمینیست‌ها به نظریه‌ی مارکسی وارد می‌کنند، دلایلِ بسیاری وجود دارد که قانع‌مان می‌کند که در رویکردِ مارکس چیزهایِ بیشتری برای اخذ کردن وجود

دارد. نخست این که این جا و آن جا استدلال کرده ام که روش مارکسی و روش بسط یافته توسط جنبش معاصر زنان عمیقاً یکدیگر را جمع بندی می کنند (recapulate) [۱]. چنین چیزی امکان اخذ سویه های از روش مارکسی را برای فمینیست ها فراهم می کند. در این جا تمایز مارکسی میان پدیدار و ذات، گردش (circulation) و تولید، انتزاعی و انضمامی را اخذ می کنم و از این تمایزها میان سطح های دوگانه ی واقعیت برای بیرون کشیدن شکل های نظری مختص هر سطح استفاده می کنم، در حالی که نه از دیدگاه پرولتاریا بلکه از دیدگاهی مشخصاً فمینیستی به آن نگاه می کنم. در این فرایند، آن استدلال مارکسی را که برهم کنش به شکل اجتماعی وساطت یافته با طبیعت در فرایند تولید، هم انسان ها را و هم نظریه های شناخت را شکل می دهد، تشریح می کنم و بسط می دهم. مقوله ی مارکسی کار، آن چنان که هم برهم کنش با دیگر انسان ها و هم برهم کنش با جهان طبیعی را در بر گیرد، می تواند به برگزشتن از دوگانگی طبیعت و فرهنگ یاری برساند و به فمینیست ها برای اجتناب از گزینه ی نادرست توصیف موقعیت زنان چه به عنوان موقعیتی «به شکلی ناب طبیعی» چه به عنوان موقعیتی «به شکلی ناب اجتماعی» کمک کند. در مقام انسان هایی پیکریافته، بی شک به شکلی جدایی ناپذیر، هم طبیعی و هم اجتماعی هستیم، با این وجود، امروزه، نظریه ی فمینیستی، بنا به دلایل راهبردی مهمی، توجه خود را بر سویه ی اجتماعی متمرکز کرده است.

من از این طرح پیشنهادی مارکس آغاز می کنم که دید درست از جامعه ی طبقاتی تنها از یکی از دو موضع عمده ی طبقاتی در جامعه ی سرمایه داری دسترسی پذیر است. بر پایه ی این دعوی متناظره ای بود که مارکس توانست نقدی قدرتمند را بر سلطه ی طبقاتی بسط و گسترش دهد. قدرت نقد مارکس به معرفت شناسی و هستی شناسی ای وابسته است که این دعوی متناظره ای را پشتیبانی می کنند. مارکسیست های فمینیست و فمینیست های ماتریالیست به شکلی کلی تر استدلال کرده اند که موقعیت زنان به شکلی ساختاری از موقعیت مردان متفاوت است و واقعیت های زیسته ی زندگی های آن ها نیز عمیقاً چنین است. [۲] با این وجود، آن ها پی گیرانه، به پیامدهای معرفت شناختی چنین

دعوی‌ای نپرداخته‌اند. در مواجهه با ژرفای نقدِ مارکس از سرمایه‌داری، تحلیل فمینیستی، آن‌چنان که ایریس یانگ اشاره می‌کند، اغلب

نظریه‌ی مارکسی سنتی روابط تولید، دگرگونی تاریخی و تحلیل ساختار سرمایه‌داری را اساساً به‌شکلی تغییرنیافته می‌پذیرد. [تحلیل فمینیستی] به‌درستی آن نظریه را به دلیل جنسیت‌کوب بودن آن، نقد می‌کند و از این‌رو، در پی تکمیل نظریه‌ی مارکسیستی سرمایه‌داری با نظریه‌ی فمینیستی نظام سلطه‌ی مردانه است. به هر حال، با پیش‌گرفتن چنین مسیری، تلویحاً بر این موضع سنتی مارکسی صحنه می‌گذارد که «مسئله‌ی زن» نسبت به مسائل مرکزی نظریه‌ی مارکسی جامعه، حاشیه‌ای است. [۳]

با حرکت از متانظریه‌ی مارکسی، به‌شکلی ضمنی نشان می‌دهم که این دستاورد نظری، بیش از نقدِ او به سرمایه‌داری، می‌تواند به کار فمینیست‌ها بیاید. برخی پیامدهای معرفت‌شناختی این دعوی را که زندگی‌های زنان از نظر ساختاری از زندگی‌های مردان متفاوت‌اند، تشریح خواهم کرد. به‌ویژه نشان خواهم داد که مانند زندگی‌های پرولترها بنا بر نظریه‌ی مارکسی، زندگی‌های زنان مزیتی ممتاز و خاص را نسبت به تفوقِ مردانه در اختیار قرار می‌دهد؛ مزیتی که می‌تواند پایه‌ای فراهم کند برای نقدی قدرتمند از نهادهای نرینه‌سالار و ایدئولوژی‌ای که شکل‌های سرمایه‌دارانه‌ی پدرسالاری را بر می‌سازد. پس از خلاصه‌ای درباره‌ی سرشت یک دیدگاه به عنوان یک تدبیر معرفت‌شناختی، به این پرسش می‌پردازم که آیا می‌توان دیدگاهی فمینیستی یافت که برای یک ماتریالیسم تاریخی مشخصاً فمینیستی پایه‌ای ایجاد کند؟

نشان خواهم داد که تقسیم جنسی کار پایه‌ای برای چنین دیدگاهی فراهم می‌کند و استدلال خواهم کرد که بر بنیاد ساختارهایی که فعالیت زنان را به عنوان طرفِ سهیم در امرار معاش و به‌عنوانِ مادر تعیین می‌کنند، می‌توان - هر چند به‌شکلی ناکامل - ساختِ چنین ابزار معرفت‌شناختی‌ای را آغاز کرد. امیدوارم نشان دهم، همان‌طور که فهم مارکسی جهان از منظرِ پرولتاریا، او را به نفوذِ زیر پوستِ ایدئولوژی بورژوایی توانا کرد، یک دیدگاه فمینیستی می‌تواند ما را برای فهمِ نهادها و ایدئولوژی‌های پدرسالار به عنوان انحراف‌های گمراه‌کننده‌ای از روابط اجتماعی انسانی‌تر توانا کند.

سرشت یک دیدگاه

یک دیدگاه، موضعی نیست که صرفاً ذی‌نفعانه (interested) (به عبارتی تعصب (bias)) باشد بلکه به معنای درگیرانه و متعهدانه‌ی آن، ذی‌نفعانه است. این درست است که میل به پنهان کردن روابط اجتماعی واقعی می‌تواند دست به دست تفسیری تاریک‌اندیش دهد و این نیز حقیقت دارد که جنسیت و طبقه‌ی حاکم، منافع مادی در فریب‌کاری دارند. یک دیدگاه، به هر حال، این مجادله را در خود دارد که برخی چشم‌اندازها درباره‌ی جامعه، اگرچه ممکن است حسن نیت داشته باشند، روابط واقعی انسان‌ها را با یک‌دیگر و با جهان طبیعی پنهان می‌کنند. این مجادله، از دعوی‌های سیاسی و معرفت‌شناختی متمایزی سر برآورده است: ۱) زندگی مادی (موقعیت طبقاتی در نظریه‌ی مارکسیستی) نه تنها ساختاریافته است بلکه حدهایی را بر فهم روابط اجتماعی اعمال می‌کند، ۲) اگر زندگی مادی به شیوه‌هایی اساساً متضاد برای دو گروه متفاوت ساختار یافته است، می‌توان انتظار داشت که نگرش هر یک از این دو گروه، انحرافی را نسبت به دیگری نشان دهد و در نظام‌های سلطه، نگرش در دست‌رس حاکمان هم جزئی است و هم گمراه‌کننده، ۳) نگرش طبقه (و جنسیت) حاکم، به روابط مادی‌ای که همه‌ی طرف‌ها وادار به مشارکت در آن‌ها شده‌اند و از این‌رو نمی‌توانند آن‌ها را همچون یک اشتباه صرف نادیده بگیرند، ساختار می‌دهد، ۴) در نتیجه، نگرش در دست‌رس گروه سرکوب‌شده باید از طریق مبارزه کسب شود و نشان از دستاوردی دارد که هم محتاج به علمی برای دیدن زیر سطح روابط اجتماعی‌ای است که همه وادار به مشارکت در آن‌ها شده‌اند و هم به آموزشی نیاز دارد که تنها در مسیر مبارزه برای دگرگونی این روابط می‌بالد، ۵) فهم سرکوب‌شدگان، در مقام نگرشی در گری، اتخاذ دیدگاهی است که روابط واقعی میان انسان‌ها را به عنوان [روابطی] نائسانی افشا می‌کند، به فراسوی اکنون نظر دارد و نقشی از نظری تاریخی آزادی‌بخش به عهده می‌گیرد.

مفهوم دیدگاه به‌شیوه‌ای خاص به معرفت‌شناسی شکل می‌دهد و به جای دوگانه‌انگاری‌ای ساده، دوگانگی لایه‌های واقعیت را - به‌شکلی که لایه‌ی ژرف‌تر یا ذات، «سطح» یا پدیدار را

هم در بر می‌گیرد و هم تبیین می‌کند - فرض می‌گیرد و حاکی از منطقی است که به وسیله‌ی آن، پدیدار، واقعیتِ ژرف‌تر را کُزَدیسه و تحریف می‌کند. به‌علاوه، مفهوم دیدگاه با این انگاره در پیوند است که معرفت‌شناسی به‌شیوه‌ای متناقض و پیچیده در خاکِ زندگی مادی می‌بالد. هر کوششی برای بسط‌و‌گسترش یک دیدگاه، به‌شکلی جدی باید این حُکمِ مارکس را در نظر بگیرد که «همه‌ی رازهایی که نظریه را به سمت رازآلودگی می‌برند، راه حلِ عقلانی‌شان را در پراتیک انسانی و در فهمِ این پراتیک می‌یابند» [۴]. مارکس می‌گوید، آن منبعی که هم دیدگاهِ پرولتاریا و هم نقد به سرمایه‌داری را ممکن می‌کند، در فعالیتِ پراتیکی یافت می‌شود. اهمیتِ معرفت‌شناختی (و حتا هستی‌شناختی) فعالیتِ انسانی در استدلالِ مارکس نه تنها در این‌که اشخاص کنشگر و فعال اند بلکه در این‌که خودِ واقعیت، عبارت از «فعالیتِ حسانی انسانی، پراتیک» [۵] است، بازتاب می‌یابد.

از این‌رو مارکس می‌تواند از محصولات به عنوانِ تبلورِ یافتگی و انجامِ فعالیتِ انسانی یا کار، به عنوانِ شکلی دیگر از فعالیتِ آگاهانه‌ی انسانی سخن بگوید. او می‌تواند توضیح دهد که حتا گیاهان، جانوران، نور و مانند آن نیز به‌شکلی نظری بخشی از آگاهی انسانی و بخشی از زندگی و فعالیتِ انسانی را بر می‌سازند. [۶] مارکس و انگلس این‌موضع را به این صورت جمع‌بندی می‌کنند:

افراد همان طوری هستند که از زندگی خود سخن می‌گویند. از این‌رو، آن‌چه آن‌ها هستند، منطبق است با تولیدشان، هم با آن‌چه تولید می‌کنند و هم با این‌که چگونه آن را تولید می‌کنند. از این‌رو سرشتِ افراد وابسته است به شرایطِ مادی‌ای که تولیدشان را تعیین می‌بخشد. [۷]

این نقطه‌ی آغاز، پیامدهایی جدی برای نظریه‌ی شناختِ مارکس دارد. اگر انسان‌ها نه آن‌چه می‌خورند بلکه آن چیزی اند که انجام می‌دهند، به‌ویژه آن چیزی که در روندِ تولیدِ معاش‌شان به انجام می‌رسانند، پس باید انتظار داشت که هر ابزارِ تولیدِ معاش هم حاملِ روابطِ اجتماعی و هم حاملِ روابطی با جهانِ طبیعت باشد که فهمِ اجتماعی موجود در آن شیوه‌ی تولید را بیان می‌کند. و در هر جامعه‌ای با فعالیت‌های پراتیکی متفاوت، می‌توان رشدِ نگرش‌های از نظرِ منطقی متفاوت را انتظار داشت. یعنی می‌توان انتظار داشت که هر

تقسیم کاری، چه بر اساس طبقه چه بر اساس جنس، پیامدهایی برای شناخت به بار بیاورد. بنا بر نظر مارکس، در جامعه‌ی طبقاتی، این نگرش دوگانه، محصول شکل نگرش حاکم و فهمِ دردسترسِ حاکمان است.

در توصیف مارکس از فعالیتِ مبادله‌ی کالایی در سرمایه‌داری، از شیوه‌هایی سخن گفته شده است که مقولاتِ مسلط بر تفکر صرفاً رازآلودگیِ شکل کالایی را بیان می‌کنند. این [مقولات] وابستگی‌ای به کمیت، دوگانگی و تضادِ طبیعت و فرهنگ و جداییِ سفت‌وسخت میانِ ذهن و بدن و قصد و رفتار را در بر دارند. [۸] از منظرِ مبادله، آن جایی که کالاها صرفاً به شکلی کمی از هم متمایز می‌شوند، بی‌معنی است که بگوییم نیروی کار از دیگر کالاها متفاوت است. خرید و فروشِ نیروی کار از منظرِ سرمایه، صرفاً قراردادی میانِ عامل‌های آزاد است که در آن، «توافق [طرفین]... [نتیجه نهایی‌ای] است که در آن، اراده‌ی مشترک‌شان تجلی‌ای حقوقی می‌یابد». این، رابطه‌ای برابر است،

زیرا هر کدام مانند مالکانِ صرفِ کالاها با هم ارتباط می‌گیرند و هم‌ارز را با هم‌ارز مبادله می‌کنند... تنها نیرویی که آن‌ها را کنار هم می‌آورد و بین‌شان رابطه برقرار می‌کند، خودخواهی، سود و منافع شخصی هر یک است. هر کدام فقط به خود توجه دارند و کسی نگرانِ دیگری نیست. و دقیقاً به همین دلیل یا در انطباق با هماهنگی از پیش مستقرِ امور، یا در سایه‌ی حمایتِ پروردگاری قادر، همه‌ی آن‌ها برای آن‌چه متقابلاً مفید است، و سود مشترک و منافع مشترک شمرده می‌شود، با هم کار می‌کنند.

این، صرفاً توصیفی از سپهرِ گردشِ یا مبادله‌ی کالاها، یا آن‌چنان که مارکس تعبیر می‌کند، در سطحِ پدیدار است. اما در سطحِ تولید، جهان بسیار متفاوت به چشم می‌آید. آن‌چنان که مارکس می‌گوید،

با ترکِ سپهرِ گردشِ ساده یا سپهرِ مبادله‌ی کالاها... به نظر می‌رسد تغییراتِ معینی در سیمایِ بازیگرانِ نمایش (dramatis personae) رخ می‌دهد. آن که پیش از این صاحبِ پول بود، اکنون در مقامِ سرمایه‌دار با گام‌های بلند پیشاپیش می‌رود؛ صاحبِ نیروی کار در مقامِ کارگرش به دنبال او روان است. آن یکی خودپسندانه لبخندی از رضایت بر لب دارد و سخت به کارش می‌اندیشد؛ آن دیگری خجول و مردد، همانند کسی که پوستِ خود را به بازار آورده باشد، اکنون انتظار دیگری جز آن ندارد که پوست از تنش بکنند.

این شرحی به‌تمامی متفاوت از روابط اجتماعی خریدار و فروشنده‌ی نیروی کار است. [۹] تنها با دنبال کردن این دو در قلمرو تولید و اتخاذِ منظرِ در دسترسِ کارگر است که مارکس می‌تواند آن‌چه را که خریدوفروشِ نیروی کار در بر دارد، آشکار کند؛ به عبارتِ دیگر، آشکار کردنِ فرایندی که از طریقِ آن، ارزشِ اضافی تولید می‌شود و به سرمایه‌دار اختصاص می‌یابد و [افشای] ابزارهایی که به وسیله‌ی آن‌ها، کارگران به‌شکلی سیستماتیک متضرر می‌شوند. [۱۰]

در واریِ شرحِ مارکس از تولید و بیرون کشیدنِ ارزشِ اضافی، می‌توان به شرحی دقیق از دعاوی‌ای دست‌یابیم که مفهومِ دیدگاه در بر دارد. نخست، این مجادله که زندگیِ مادی به فهمِ شکل می‌دهد، به اهمیتِ پیامدهایِ معرفت‌شناختیِ مدل‌های متضادِ مبادله و تولید اشاره دارد. آشکار است که اولی به دوگانه‌انگاری‌ای می‌انجامد که بر جداییِ مبادله از مصرف و فرضِ مبادله به عنوانِ تنها بخشِ مهمِ این دوگانگی بنا شده است. اگر دلالت‌های مبادله را پی‌گیریم، نتیجه‌ی معرفت‌شناختی‌ای جز زنجیره‌ای از ثنویت‌های متخالف و سلسله‌مراتبی - ذهن/بدن، امر/ایده‌ای/امر مادی، اجتماعی/طبیعی، خود/دیگری - حتا نوعی از نفس‌پرستی (solipsism) - به دست نمی‌آید که تنزلِ مصرف را نسبت به مبادله مسجل می‌کنند. برتری‌دادنِ مارکسی و پرولتاریایی مصرف بر مبادله بر پایه‌ی دخالت در تولید و کار، بیش از آن که به معرفت‌شناسی‌ای دوگانه‌انگار بینجامد، به معرفت‌شناسی‌ای دیالکتیکی راه می‌برد: یگانگیِ دیالکتیکی و برهم‌کنشانه (جدایی در یگانگی) میان انسان و جهانِ طبیعی، ذهن و بدن، امر/ایده‌ای و امر مادی، و همکاریِ خود با دیگری (اجتماع).

به عنوانِ دومینِ دعوی برای یک دیدگاه، شرحِ مارکسی از مبادله در برابرِ تولید، حاکی از آن است که معرفت‌شناسی برآمده از مبادله نه تنها آن‌چه را که در فرایندِ تولید حاضر است، قلب می‌کند بلکه به‌علاوه هم به‌شکلی جزئی و هم بنیادی، گمراه‌کننده است. مقصودِ واقعی تولیدِ کالاها و خدمات، پیش از همه، چیزی جز تداومِ نوع نیست؛ امکانی که به مصرف‌ما وابسته است. معرفت‌شناسیِ مستتر در مبادله، در کنار روابطِ اجتماعیِ بازنموده در آن، نه تنها فقط یک طرف از دوگانگی‌های بر ساخته را در بر می‌گیرد بلکه همچنین نظم‌و ترتیبِ

درست هر سلسله‌مراتبی در دوگانه‌انگاری‌ها را وارون می‌کند: مصرف، اساسی است، نه مبادله.

سومین دعوی برای یک دیدگاه، دربردارنده‌ی بازشناسی واقعیت‌های قدرت اثرگذار بر اجتماع و توجه‌دادن به شیوه‌هایی است که نگرش گروه حاکم می‌تواند هم گمراه‌کننده باشد و هم از رهگذر این که قدرت گروه، شرایط اجتماع به مثابه یک کل را تعریف می‌کند، واقعی شود. در تحلیل مارکسی، این قدرت هم در کنترل تولید ایدئولوژیک و هم در مشارکت واقعی کارگر در مبادله به کار گرفته شده است. معرفت‌شناسی دوگانه‌ای را که از مبادله بر می‌آید، نه به عنوان یک کذب صرف می‌توان رد کرد، نه به عنوان معرفت‌شناسی‌ای منتسب به شماری ناچیز از افراد: کارگر به همان اندازه‌ی سرمایه‌دار در خریدوفروش کالاها درگیر است و این اصل که زندگی مادی به آگاهی سامان می‌دهد، نمی‌تواند در اینجا ادر مورد کارگران بی‌اثر شود. چنین چیزی به دعوی چهارم برای یک دیدگاه راه می‌برد - فهم و درکی اکتسابی و واسطه‌مند، نه بدیهی و بی‌واسطه. به این دلیل که گروه حاکم، ابزارهای ذهنی را به همان اندازه‌ی ابزارهای فیزیکی و تولید ایدئال‌ها را به همان اندازه‌ی تولید کالاها در کنترل دارد، دیدگاه سرکوب‌شدگان مظهر دست‌یابی به یک علم (تحلیل) و به مبارزه‌ای سیاسی بر پایه‌ی آن چیزی است که این تحلیل می‌تواند به بار آورد.

در آخر، از آن جایی که یک دیدگاه می‌تواند پایه‌ای را برای افشای گمراهی و انحراف زندگی و تفکر، نائسانیت روابط انسانی، فراهم کند، قادر است پایه‌ای را نیز برای رفتن به فراسوی این روابط فراهم آورد. در بافت تاریخی نظریه‌ی مارکس، نگرش درگیر در دسترس تولیدکنندگان، با بیرون کشیدن ظرفیت موجود در این واقعیت، یعنی با بهره‌گرفتن از امکان وفوری که سرمایه‌داری خلق کرده است، به فراوی (transcendence) راه می‌برد. از این رو، پرولتاریا تنها طبقه‌ای است که امکان خلق یک جامعه‌ی بی‌طبقه را دارد. او می‌تواند این کار را به سادگی (!) با تعمیم وضعیت خودش یعنی با ساختن یک جامعه‌ی تولیدکننده‌ی بی‌مالکیت انجام دهد. [۱۱]

این‌ها شاخص‌های عام دیدگاهِ پرولتاریا هستند. فمینیست‌ها از چنین بحثی چه رهنمودی به دست می‌آورند؟ من فکر می‌کنم که نگرشِ قدرتمند به این گمراه‌کنندگی (انحراف) و واقعیتِ سلطه‌ی طبقاتی که با اتخاذِ دیدگاهِ پرولتاریا توسطِ مارکس ممکن شد، حاکی از این است که یک دیدگاهِ مشخصاً فمینیست می‌تواند - بیش از آن‌چه تاکنون به انجام رسانده است - به نقدِ ژرفِ ایدئولوژی‌ها و نهادهای نرینه‌سالار (phallocratic) بپردازد. اثرگذاریِ نقدِ مارکس، برآیندِ تمرکزِ سازش‌ناپذیرِ او بر فعالیت‌های حیاتیِ مادی است و پیشنهاد می‌کند که از این مجادله‌ی مارکسی آغاز کنیم که اشخاص نه تنها فعال اند بلکه خودِ واقعیتِ برساخته‌ی «فعالیتِ حسانیِ انسانی، پراتیک» است. اما به جایِ این که با کارِ مردان آغاز کنیم، بر فعالیتِ حیاتیِ زنان و آن نهادهایی تمرکز می‌کنم که به آن فعالیت‌ها شکل می‌دهند. درواقع می‌خواهم به این پرسش پاسخ دهم که آیا این فعالیت می‌تواند زمینه‌ای را برای یک دیدگاهِ متمایز فراهم کند، یعنی، مشخص شود که آیا می‌تواند الزاماتِ یک دیدگاهِ فمینیستی را برآورده کند یا نه (ترم «فمینیستی» را به جای «زنانه» به کار می‌برم، هم برای نشان دادن منشِ به‌دست‌آوردنی و اکتسابیِ یک دیدگاه و هم این‌که یک دیدگاهِ بنابه‌تعریفِ توانِ رهایی‌بخشی دارد). کارِ زنان در هر جامعه‌ای به‌شکلی سیستماتیک از کارِ مردان متفاوت است. قصد دارم این طرح را پی بگیرم که این شکل از تقسیمِ کار، اولین و در برخی جامعه‌ها، تنها شکلِ تقسیمِ کار است و علاوه بر این، به‌شکلی عام‌تر، در سازمان‌دهیِ کارِ اجتماعیِ نقشی محوری دارد. با شرحی از تقسیمِ جنسیِ کار، می‌توانیم کاوش در تضادهای میانِ فعالیت‌های زنان و مردان و پیامدهای آن را برای معرفت‌شناسی آغاز کنیم. تا زمانی که نتوانم شرحی کامل از آن ارائه کنم، با شرحی شماتیک و ساده‌شده از تقسیمِ جنسیِ کار و پیامدهای آن برای معرفت‌شناسی پیش می‌روم. خطوطِ کلیِ نمونه‌ای مثالی (ideal type) از روابطِ اجتماعی و جهان‌بینیِ مختصِ برآمده از فعالیتِ مردان و زنان را ترسیم می‌کنم تا معرفت‌شناسیِ گنجانده‌شده در تقسیمِ جنسیِ نهادینه‌شده (تثبیت‌شده)ی کار را بکاوم. در انجامِ چنین کاری، نمی‌خواهم بیش از آن‌چه مارکس (یا لوکاچ) نظریه‌ی آگاهیِ طبقاتی‌شان را به این یا آن کارگرِ خاص یا گروهی از کارگران مربوط دانستند، چنین

نگرشی را به مردان و زنان نسبت دهم. تمرکز من بر پراتیک‌های اجتماعی نهادینه‌شده و بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص وضوح‌یافته از طریق تقسیم جنسی نهادینه‌شده‌ی کار است. افراد در مقام افراد می‌توانند فعالیت‌هایشان را به شیوه‌ای تغییر دهند که آن‌ها را از چشم‌انداز مجسم این نهادها خارج کند اما چنین حرکتی آن زمانی می‌تواند اهمیت داشته باشد که در سطح جامعه به مثابه یک کل روی دهد.

من از «تقسیم جنسی کار» به جای «تقسیم جنسیتی کار» بحث خواهم کرد، نخست، به خاطر پافشاری بر باورم به این که تقسیم کار میان زنان و مردان نمی‌تواند صرفاً به ابعاد اجتماعی آن^۱ فروکاسته شود. می‌توان میان آن‌چه سارا رودیک سوبه‌های «ثابت و تقریباً دگرگونی‌ناپذیر» زندگی انسانی خوانده است و آن سوبه‌هایی که به رغم «تقریباً عام» بودن، «قطعاً دگرگونی‌پذیر» اند، تمایز قائل شد.^[۱۲] از این رو، این واقعیت که زنان - نه مردان - فرزند می‌زایند، (هنوز) یک انتخاب اجتماعی نیست اما این که زنان - نه مردان - کودکان را در جامعه‌ای بزرگ می‌کنند که از طریق دگرجنس‌خواهی و سلطه‌ی مردانه ساختار یافته است، آشکارا یک انتخاب اجتماعی است. دلیل دوم برای به‌کاربردن اصطلاح «تقسیم کار جنسی»، توجه دادن سفت‌وسخت به جنبه‌ی تنانی (bodily) وجود است - [و] شاید چنگ‌زدنی مجدانه برای حفظ آن از نابودی کامل. وجود انسانی، اجزای سازنده‌ی زیست‌شناختی، تنانی، دارد اما اندازه و محتوای حقیقی این اجزای سازنده تا زمانی که جنبه‌های قطعاً دگرگونی‌پذیر تقسیم جنسی کار دگرگون شوند، ناشناخته خواهند ماند.

بر پایه‌ی خوانشی دقیق از مارکس، مطمئناً کار من موجه است. آن‌گاه که از یک سو، مارکس می‌گوید که تقسیم اولیه‌ی کار در مراوده‌ی جنسی روی می‌دهد، استدلال می‌کند که تقسیم کار تنها زمانی «حقیقاً به این شکل» در می‌آید که تقسیم کار یدی و فکری پدیدار شده باشد. بنابراین او تقسیم جنسی کار را چنان که گویا اهمیتی تحلیلی ندارد، کنار می‌گذارد. در همان حال، خوانشی دیگر از اظهارات‌اش - مانند این دعوی که تقسیم یدی/فکری کار بر بنیاد تقسیم «طبیعی» کار در خانواده بنا شده است - به نظر می‌رسد از موجه بودن و درستی توجه من به تقسیم جنسی کار پشتیبانی می‌کند و حتا به این

استدلال فمینیسمِ رادیکال که سرمایه‌داری نتیجه‌ی طبیعیِ سلطه‌ی مردانه است و نه برعکس، اعتبار می‌بخشد.

بر پایه‌ی شرحی شماتیک از تقسیمِ جنسیِ کار، به شرحِ محتوایِ خاصِ دیدگاهِ فمینیستی می‌پردازم. می‌خواهم معین کنم که زندگی‌های زنان چگونه به فهمی از روابط اجتماعی سامان می‌دهد یعنی می‌خواهم به پیامدهای معرفت‌شناختی تقسیمِ جنسیِ کار بپردازم. در پرداختن به تقسیمِ جنسیِ نهادینه‌شده‌ی کار، تفاوت‌های عمده میان زنان و مردان از حیثِ مرزهای نژادی و طبقاتی را کنار می‌گذارم و در عوض به جست‌وجوی اشتراکاتِ محوری می‌پردازم. برخی توجیهات را از استراتژی‌ای مشابهِ استراتژیِ مارکس در ساختِ مدلِ ساده‌شده‌ی دو طبقه، دو انسان اخذ می‌کنم که در آن، همه‌چیز بنا به ارزش‌اش مبادله می‌شود. شرحِ شماتیکِ مارکس در جلدِ یکِ سرمایه، توضیحِ فاکتورهایی مانندِ امپریالیسم، مزدهای متفاوتِ کار، شرایطِ کارِ ایرلندی‌ها، تفاوت‌های میانِ [کارِ زنان، مردان، کودکان و مانند آن‌ها را کنار می‌گذارد. هر چند همه‌ی این فاکتورها برای واکاوی سرمایه‌داری متأخر مهم هستند، اما [کنار گذاشتن‌شان] تغییری در نظریه‌ی ارزش‌اضافیِ مارکس و نظریه‌ی بیگانگی که هر دو، سویه‌هایی بنیادی از واکاویِ مارکسیِ درباره‌ی سرمایه‌داری اند، ایجاد نمی‌کند. تلاشی من در این‌جا در تلاش برای رفتن به سویِ نظریه‌ای درباره‌ی استخراج و تصرفِ فعالیتِ زنان و خودِ زنان، شکلی مشابه پیدا می‌کند. با مقداری بی‌میلی چنین استراتژی‌ای را به کار می‌گیرم، چراکه خطرِ نادیدن و محو کردنِ تجربه‌ی لزبین‌ها و زنانِ رنگین‌پوست را در خود دارد. [۱۳] ضمناً، تصدیق می‌کنم که چنین تلاشی برای انکشافِ دیدگاهِ فمینیستی، این فرض را در خود دارد که چیزهایی عمومی و مشترک در میانِ زندگی‌های زنان در جامعه‌های طبقاتیِ غربی وجود دارد.

دیدگاهِ فمینیستی که از واریِ فعالیت‌های زنان بر می‌آید، در پیوند با دیدگاهِ پرولتری است اما ژرفایی بیشتر می‌یابد. زنان و کارگران، ساکن در جهانی اند که در آن، به جای سکون، تأکید بر تغییر است، جهانی که مشخصه‌ی آن به جای جدایی از طبیعت، برهم‌کنش با موادِ طبیعی است، جهانی که در آن، کیفیتِ اهمیتی بیشتر از کمیت دارد،

جهانی که در آن، یگانگی ذهن و بدن در کالبد هر نوع فعالیتی تنیده شده است. هنوز برخی تفاوت‌های مهم وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که با این واقعیت مشخص می‌شوند که پرولتر (به فرض مرد) تنها در زمانی که نیروی کارش توسط سرمایه‌دار به کار گرفته می‌شود، در این جهان غوطه می‌خورد. اگر آن‌چنان که مارکس می‌گوید، کارگر را از خانه تا کارخانه دنبال کنیم، بار دیگر تغییری را در بازیگران نمایش می‌بینیم. او که پیش از این، به عنوان کارگر، ترس خورده و خمیده، بدون هیچ انتظاری جز این که پوستش کنده شود، به نظر می‌آمد، اکنون پیشاپیش گشادگشاد راه می‌رود، آن‌گاه که یک شخص سوم که به‌ویژه در شرح مارکس از تعامل سرمایه‌دار و کارگر غایب است (هر دو آن‌ها مرد اند)، ترس خورده از عقب می‌آید و خوردوخوراک و بچه و پوشاک را با خود حمل می‌کند.

تقسیم جنسی کار

فعالیت زنان چنان امری نهادینه شده دو جنبه دارد - سهم‌شان در امرار معاش و سهم‌شان در کودک‌پروری. چه بخواهیم چه نخواهیم، همه ما زنان این کارها را انجام می‌دهیم، زنان در مقام یک جنس، بنا به جایگاه نهادی‌شان مسئول تولید توأمان کالاها و انسان‌ها هستند و همه‌ی زنان مجبور اند به کسانی بدل شوند که می‌توانند هر دو کار را انجام دهند. اگر چه سرشت همکاری زنان در امرار معاش در زمان و مکان تغییر می‌کند، تمرکز اولیه‌ی من در این‌جا بر سرمایه‌داری است، همراه با تمرکز ثانویه بر جامعه‌های طبقاتی غربی که بر آن مقدم بوده اند. [۱۴] در سرمایه‌داری، زنان هم در تولید برای مزد سهیم اند و هم در تولید کالاها در خانه، به عبارت دیگر آن‌ها مانند مردان نیروی کار خود را می‌فروشند و دست در تولید کالاها و ارزش اضافی دارند و در خانه، ارزش مصرفی تولید می‌کنند. زندگی زنان، کم یا بیش، برخلاف مردان، با تولید ارزش اضافی در خانه تعریف می‌شود. [۱۵] و در این‌جا است که با محدودیت‌های برداشت مارکس از تولید روبه‌رو می‌شویم. تولید ارزش مصرفی توسط زنان در خانه به‌درستی توسط سوسیالیست‌ها فهم نشده است. برای نمونه، این پرسش انگلس که زنان چگونه می‌توانند هم در خانه کار کنند و هم در تولید بیرون از خانه فعالیت داشته باشند، فمینیست‌ها را غافلگیر نمی‌کند. مارکس هم مسئولیت زنان در کار

خانگی را مسلم فرض می‌کند. او، گویی که حرفِ خودش باشد، پرسش یک بازرس بلژیکی کارخانه را تکرار می‌کند: اگر مادر برایِ مزد کار می‌کند، «چگونه اقتصاد داخلی [خانوار] حفظ و نگهداری می‌شود؛ چه کسی از کودکان کم‌سن‌وسال تر مراقبت می‌کند؛ چه کسی می‌پزد، می‌شوید و رفو می‌کند؟» [۱۶]

اجازه بدهید به‌شکلی دقیق‌تر هم این طرح‌های کلی را و هم سهمِ دوگانه‌ی زن را در امرار معاش در نظام سرمایه‌داری دنبال کنیم. کارِ زنان مانندِ کارِ کارگرانِ مرد با ضرورتی مادی پیوند دارد. سهم‌بودن‌شان در امرارِ معاش، مانندِ کارگرانِ مرد، آن‌ها را با جهانی درگیر می‌کند که در آن، رابطه با طبیعت و فراهم‌آوردنِ احتیاجاتِ انسانی - چه در شکلِ کارکردن با موادِ طبیعی آن جایی که کیفیت برای تولیدِ خوراک، پوشاک و... از کمیت مهم‌تر است، چه در قالبِ توجهِ دقیق به دگرگونی‌های طبیعی در این مواد - محوری است. کارِ زنان، چه برای مزد چه در تولیدِ خانگی، مستلزمِ یگانگیِ ذهن و بدن با هدفِ دگرگون کردنِ موادِ طبیعی به کالاهای اجتماع‌معیّن است. این، همچنین درباره‌ی کارِ کارگرِ مرد هم صادق است.

در این جا به هر حال تفاوت‌های مهمی وجود دارد. نخست این که زنان به عنوانِ یک گروه، بیش از مردان کار می‌کنند. ما همگی با پدیده‌ی «کارِ روزانه‌ی مضاعف (double day)» و با قرائنی که نشان می‌دهند کارِ زنان نسبت به کارِ مردان ساعت‌های بیشتری را در هفته به خود اختصاص می‌دهد، آشنایم. [۱۷] دوم این که نسبتِ بیشتری از زمانِ کاریِ زنان نسبت به مردان به تولیدِ ارزشِ مصرفی اختصاص می‌یابد. تنها برخی از چیزهایی که زنان در تولیدِ آن‌ها دست دارند، کالا به حساب می‌آیند (هر چند در جامعه‌ای شکل‌یافته از تولید و مبادله‌ی کالایی زندگی می‌کنند). سوم این که تکرار (repetition)ی که در تولیدِ توسطِ زنان وجود دارد، از تکرار در کارِ مردان متفاوت است. آن جایی که تکرار برای کارگران زن و مرد شکلِ تولیدِ مکررِ چیزی یکسان - چه پایِ سیب، چه لنتِ ترمز - را به خود می‌گیرد، کارِ خانه‌داریِ زنان شاملِ تمیزکاریِ ای تکراری می‌شود. [۱۸]

از این رو، هر چند کارگر مرد در فرایند تولید، با ضرورت (امر اجتناب‌ناپذیر، necessity) و تبادل با طبیعت به همان اندازه‌ی دیگر انسان‌ها درگیر است اما فرایند تولید و کار، کل زندگی او را تحلیل نمی‌برد. فعالیت یک زن در خانه به همان اندازه‌ی کاری که برای مزد انجام می‌دهد، پیوسته او را در پیوند با جهان کیفیت‌ها و دگرگونی قرار می‌دهد: غوطه‌وری او در جهان مصرف - در فرایندهای مادی مشخص در حال دگرگونی چندکیفی - از غوطه‌وری مرد در چنین جهانی کامل‌تر است. و اگر خود زندگی عبارت باشد از فعالیت حسانی، منظر ممتاز در دسترس زنان بر پایه‌ی سهم‌شان در امرار معاش نشان از تشدید و ژرفیافتن آگاهی و جهانی‌بینی ماتریالیستی در دسترس تولیدکنندگان کالا در سرمایه‌داری دارد، تشدید آگاهی طبقاتی. دسترس‌پذیری این منظر برای حتا زنان کارگر در اتاق زنان اثر ماریلین فرنچ صورت‌بندی شده است

میرا با خود فکر می‌کند، شستنِ توالتی که سه مرد از آن استفاده می‌کنند و کف و دیوارهای آن، رودرو شدن با ضرورت است و این را که چرا زنان عاقل‌تر از مردان اند، با هیچ کدام از طرح‌های کلی بی‌معنی و دیوانه‌واری که مردان می‌پروانند، نمی‌شود فهمید؛ آن‌ها [زنان] در تماس با ضرورت اند؛ آن‌ها باید کاسه‌توالت و کف دستشویی را بسابند. [۱۹]

تمرکز بر فعالیت زنان برای امرار معاش، به مدلی راه می‌برد که در آن، سرمایه‌دار (مرد) زندگی‌ای پیوندخورده با مبادله‌ی کالایی - نه با تولید - را از سر می‌گذراند و در دورترین فاصله از نقطه‌ی تماس با زندگی مادی مشخص قرار دارد. کارگر مرد نشانگر ایستگاهی در راه رسیدن به حد دیگر برخورد مداوم با ضرورت مادی است یعنی آن جایی که به سهم زنان در امرار معاش می‌رسیم. مطمئناً در این جا با لحاظ کردن خطوط نژاد و طبقه، تفاوت‌های مهمی به وجود می‌آید. برای نمونه، به نظر می‌رسد که مردان طبقه‌ی کارگر بیش از مردانی که در ساختار طبقاتی جایی بالاتر را اشغال کرده اند، به کار خانه - تعمیر خودرو، نجاری و مانند آن - می‌پردازند. و تا همین اواخر، کار مزدی اغلب زنان رنگین‌پوست المثنای کار خانگی مورد نیاز خانوارهایشان بود. هنوز هم عمومیت‌هایی در تقسیم جنسی نهاده شده‌ی کار وجود دارد که زنان را مسئول هم کار خانه و هم کار مزدی می‌کند.

همکاری زنان در تأمین معاش، به‌هرحال، تنها بخشی از کار زنان را پوشش می‌دهد: زنان همچنین در تولیدِ مثل/بازتولیدِ مردان (و زنانِ دیگر) چه به صورت روزانه چه در بلندمدت دست دارند. این جنبه از «تولید» زنان، نابسندگی‌های ژرفِ مفهومِ تولید را در مقامِ توصیفی از فعالیتِ زنان نشان می‌دهد. نمی‌توان انسانی دیگر را به همان شکلی که کسی شی‌ای مانندِ صندلی را تولید می‌کند، به وجود آورد. فعالیتِی را که نتوان به‌سادگی به بازی یا کار بخش کرد، فعالیتِی بغرنج‌تر است. کمک به رشدِ دیگری، چشم‌پوشیدنِ تدریجی از کنترل‌کردنِ او و تجربه‌ی محدودیت‌های انسانیِ کنشِ فرد، همه‌ی این‌ها جنبه‌های مهمی از فعالیتِ زنان در مقامِ مادر است. زنان در مقامِ مادر حتا بیشتر از کارگران، به‌شکلی نهادینه در فرایندهای دگرگونی و رشد درگیر اند و بیش از کارگران باید اهمیتِ دست‌کشیدن از کنترلِ مفرط برای کمک به رشدِ دیگری را درک کنند. [۲۰] آن‌چه چنین فعالیتِی در بر دارد، بسیار پیچیده‌تر از کارکردنِ ابزاری با دیگران برای تغییرِ شکلِ اشیاء است. (جالب این‌که بیشترِ کارهای مزدیِ متعلق به زنان - پرستاری، مددکاری اجتماعی و برخی کارهای منشیانه به‌طور خاص - به مهارت‌هایِ ارتباطی و بیناشخصی نیاز دارند که زنان چنین مهارت‌هایی را از طریقِ مادری کردن آموخته‌اند).

این جنبه از فعالیتِ زنان بدونِ پیامد نیست. درواقع، تضاد میانِ تجربه و طرزِ تلقیِ فمینیستی با تجربه و طرزِ تلقیِ نرینه‌باور (masculinist) ریشه در زادن و پرورشِ مردانِ توسطِ زنان و تصرفِ این کار و خودِ زنان توسطِ مردان دارد و در این‌جا است که جنبه‌هایی از نگرشِ پرولتری به زن اصلاح و تعدیل می‌شوند و جنبه‌هایی از این نگرش به مرد سست می‌شوند. تجربه‌ی زنانه‌ی تولیدِ مثل، نشان از یگانگی‌ای با طبیعت دارد که به فراسویِ تجربه‌ی پرولتری از تعامل با طبیعت می‌رود. آن‌چنان که نظریه‌پردازِ می‌نویسد، «می‌شود گفت کارِ تولیدِ مثل، کارِ معمار و زنبور را ترکیب می‌کند: شبیهِ معمار، ماما می‌داند که زن دارد چه می‌کند و مانندِ زنبور، نمی‌تواند به آن‌چه انجام می‌دهد، کمک کند.» و درست همان‌طور که عمل‌کردنِ کارگر بر جهانِ بیرونی، هم جهان و هم سرشتِ کارگر را دگرگون می‌کند، «یک زندگیِ نوین، جهان و آگاهیِ زن را دگرگون می‌کند.» [۲۱] به‌علاوه در فرایندِ

زادن و پرورش انسان‌ها، رابطه با دیگران نسبت به همکاری ساده با دیگران برای اهداف عمومی، می‌تواند شکل‌هایی متنوع‌تر و اهمیتی عمیق‌تر پیدا کند - شکل‌هایی که از یگانگی‌ای ژرف با دیگری از طریق ارتباط‌هایی در سطوح مختلف و متغیر خبر می‌دهند، چنان ارتباط‌هایی که مادران با فرزندان در حال رشد خود برقرار می‌کنند. در آخر این‌که تجربه‌ی زنانه از زادن و پرورش کودکان دربردارنده‌ی یگانگی ذهن و بدن است، عمیق‌تر از آن چیزی که می‌توان برای فعالیت‌های ابزاری کارگر تصور کرد.

مادری در معنای کلان آن، یعنی مادری به عنوان یک نهاد به جای یک تجربه - که بارداری و آماده‌سازی برای مادری را شامل می‌شود، آن چنان که تقریباً همه‌ی کودکان مؤنث، آن را به عنوان بخشی از اجتماعی‌شدن‌شان دریافت می‌کنند - هستی زنانه را در مرکز یک پیوند رابطه‌ای پیچیده قرار می‌دهد. [۲۲] یک جنبه از این هستی رابطه‌ای، متوجه زندگی در یک پیکر زنانه به جای پیکری مردانه است. در این جا زنجیره‌ای از چالش‌های حدی وجود دارد که ملازم روان‌شناسی زنانه اند - چالش‌هایی که جدایی سفت‌وسخت از جهان اشیاء را ناممکن می‌کند. قاعدگی، نزدیکی جنسی، بارداری، زایمان، شیردهی، همگی نشان از چالش‌هایی با حد‌ها (مرزها)ی تنائی دارند. [۲۳] آدریان ریچ تجربه‌ی بارداری را به مثابه تجربه‌ای توصیف کرده است که در آن، جنین هم در درون است و هم

روزانه بیشتر جدا می‌شود، در مسیر خود به سوی جداشدن از من و از خودش. در اوایل بارداری، جنب‌وجوش جنین ریشه‌هایی شبح‌وار را در بدن‌ام ایجاد می‌کرد، بعد به حرکت موجودی محبوس در من شبیه شد؛ اما هر دو این احساس‌ها، احساس‌های من بودند، حسم از فضای روانی و فیزیکی خودم. [۲۴]

به نوبه خود، این واقعیت که زنان - نه مردان - از آغاز مسئول کودکان نوپا هستند به این معنی است که نوزاد خود را نخست به مثابه چیزی نه‌چندان متمایز از مادر تجربه می‌کند و سپس، خود را به مثابه یک من (I) در رابطه با آن (It) که بعداً به عنوان یک زن شناسایی می‌شود، قرار می‌دهد. [۲۵]

جین فلکس و نانشی چودوروف استدلال کرده اند که مکتب روابط ابژه در نظریه‌ی روان‌کاوی، روان‌شناسی‌ای ماتریالیستی را ارائه می‌کند که پیشنهاد می‌کنم به مثابه نوعی

فرضیه‌ی تجربی تلقی شود. اگر شرحی که مکتبِ روابطِ ابژه از رشد و بالیدنِ انسان به دست می‌دهد، درست باشد، باید انتظارِ پیامدهایی - چه فیزیکی چه اجتماعی - را داشت. بنا بر نظریه‌ی روابطِ ابژه، فرایندِ تمایزباییِ کودکانِ مؤنث و مذکر از یک زن، پریشانیِ حدی (مرزی) در الگوهای زنانه و تشدیدهای حدی (مرزی) در مردان را تقویت می‌کند. فردیت‌باییِ کودکانِ مذکر بسیار برخوردآمیزتر از کودکانِ مؤنث است، تا حدی به این دلیل که مادر و پسر یکدیگر را به مثابه «دیگری» ای مسلم و قطعی تجربه می‌کنند. تجربه‌ی یکی‌بودن از طرفِ هم مادر و هم فرزند برای دخترها بیشتر دوام می‌آورد. [۲۶]

جهانِ رابطه‌ای پیچیده‌ای که زنان در آن سکنا دارند، با تجربه و حلِ بحرانِ ادیپی آغاز می‌شود؛ بحرانی که به‌راحتی برای پسرها حل‌وفصل می‌شود، در حال که به احتمال زیاد، هم پدر و هم مادر برای دختر در مقامِ ابژه‌های عشق باقی می‌مانند. سرشتِ بحران به واسطه‌ی جنس متفاوت می‌شود: عشقِ پسر به مادر در امتدادِ یگانگیِ مادر - فرزند است و از این‌رو، اساساً من (ego) پسر و استقلال‌اش را تهدید می‌کند. شکل‌گیریِ منِ مردانه ضرورتاً سرکوبِ این رابطه‌ی آغازی و نفیِ مادر را لازم می‌آورد. [۲۷] در مقابل، عشقِ دختر به پدر هر دو را کمتر تهدید می‌کند چرا که بیرون از آن یگانگی و در سطحی دیرتر از رشد روی می‌دهد. برای پسرها مسئله‌ی اصلی، رشدِ روانی - جنسی است. [۲۸] چودوروف نتیجه می‌گیرد که برای دخترها مسئله‌ی اصلی، رشدِ روانی - جنسی است. [۲۸] چودوروف نتیجه می‌گیرد که خروجِ تدریجیِ دخترها از دوره‌ی ادیپی به شکلی روی می‌دهد که همدلی (empathy) به تعریفِ اولیه‌شان از خود وارد می‌شود و آن‌ها قابلیت‌های متنوعی برای تجربه‌ی احساسات و نیازهای دیگران درست مانند احساسات و نیازهای خود به دست می‌آورند. دخترها راهی دیگر در پیش می‌گیرند و به دلیل پرورشِ زنانه، کمتر از پسرها از دیگران تمایز می‌یابند و پیوسته‌تر و مرتبط‌تر با جهانِ اشیاء بیرونی باقی می‌مانند. آن‌ها به‌همان اندازه به‌شکلی متفاوت رو به جهانِ ابژه‌های درونی خود می‌آورند. [۲۹]

جهانِ رابطه‌ای پیچیده‌تر زن با فرایندِ اجتماعی شدن تقویت می‌شود. دخترها، نقش‌ها را با نگاه کردنِ مادران‌شان یاد می‌گیرند؛ پسرها باید نقش‌ها را از قاعده‌هایی بیاموزند که زندگی

یک هیئتِ مردانه‌ی غایب را شکل می‌دهد. دخترها می‌توانند با یک نمونه‌ی مشخص حاضر در زندگی هرروزه‌شان یکی شوند؛ پسرها باید با مجموعه‌ای انتزاعی از سخن‌های حکیمانه یکی شوند که گاهی در هیئتِ پدر شکلی مشخص پیدا می‌کنند. از این‌رو، نه تنها دخترها نقش‌ها را با مهارت‌هایی بیناشخصی تر و رابطه‌ای تر می‌آموزند بلکه خودِ فرایندِ یادگیری نقش در رابطه‌ای مشخص با مادر تجسم می‌یابد. مرد، در مقابل، باید با یک کلیشه‌ی فرهنگی انتزاعی هویت‌یابی کند و رفتارهای انتزاعی را بدون اتکا به شخصی آشنا بیاموزد. مردانگی برای پسرها ایده‌ای و آرمانی می‌شود در حالی که زنانگی برای دخترها شکلی متعین و مشخص دارد. [۳۰] به همین دلیل، مردان و زنان، با شخصیت‌هایی متأثر از تجربه‌های حدی (مرزی) متفاوت بزرگ می‌شوند، به‌شکلی متفاوت جهان درونی و بیرونی را می‌سازند و تجربه می‌کنند و دل‌مشغول مسائل ارتباطی متفاوتی می‌شوند. این تجربه، زمینه‌ای مهم را برای حسِ زن درباره‌ی خود به‌عنوان موجودی ارتباط‌یافته با جهان و برای حسِ مرد درباره‌ی خود به‌عنوانی موجودی متمایز، جدا و نامرتبط با جهان بر می‌سازد. با به‌یادسپردنِ تعلقی پیش‌آدیبی به مادر، دختران، خود را به‌مثابه موجودی در پیوند با دیگران تجربه و تعریف می‌کنند. خلاصه این‌که دخترها با شبکه‌ای پیچیده‌تر از علقه‌های عاطفی و مجموعه‌ای درونی از روابطِ ابژه‌ای غنی و در حال تکوین پا به بزرگسالی می‌گذارند. پسرها با وضع ادیبی ساده‌تر و ثباتِ قدمی آشکار و پیش‌رس، علقه‌ی پیوند به دیگری را فرو می‌خورند و سرکوب می‌کنند. در نتیجه، زنان خود را به‌شکلی رابطه‌ای تعریف و تجربه می‌کنند اما مردان چنین نمی‌کنند. [۳۱]

مردانگیِ انتزاعی و دیدگاهِ فمینیستی

این گشت‌وگذار در نظریه‌ی روان‌کاوی، بر تفاوت‌های تجربه‌ی مردان و زنان از خود، به دلیل تقسیم جنسی کار در کودکی تأکید می‌گذارد. این تجربه‌های (روانی) متفاوت از طریق الگوهای متفاوتِ فعالیتِ زن و مرد که تقسیم جنسی کار آن‌ها را الزام‌آور کرده است، هم شکل می‌یابند و هم تقویت می‌شوند و عیناً به‌مثابه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تکثیر می‌شوند. فعالیتِ حیاتیِ متفاوتِ زن و مرد در جامعه‌ی طبقاتی، از یک سو به دیدگاه

فمینیستی راه می‌برد و از سوی دیگر به مردانگی انتزاعی. به این دلیل که مسئله برای پسر، تمایز خود از مادر و حمایت از خود در برابر تهدید واقعی‌ای است که او [مادر] برای هویت‌اش ایجاد می‌کند، تلاشِ ناهم‌ساز (متناقض) و برخوردآمیزش به شکل‌گیریِ الگویی با مرزهای سفت‌وسخت می‌انجامد. راهی که فروید برای تضمینِ تمایزِ سفت‌وسخت میانِ «من و نه‌من» در پیش گرفت، به‌روشنی در این گفت‌وورد بیان شده است: «معمولاً برای ما چیزی عمده‌تر از احساسی نیست که نسبت به خودمان، نسبت به من‌مان داریم. این من برای ما چیزی خودآیین و یکدست جلوه می‌کند که به‌شکلی متفاوت از هر چیزِ دیگر تمایز یافته است.» دستِ کم در مقابل بیرون، «به نظر می‌رسد این من، خطوط آشکار و روشنِ مرزبندی را حفظ می‌کند».[۳۲] از این‌رو، ساخته‌شدنِ خودِ (self) پسرها در تقابل با یگانگی با مادر، ساخته‌شدنِ هویت‌اش در تمایز با دیگری، دوگانه‌انگاری‌ای پر خاشجو و متخاصم را از رهگذرِ آن‌چه از زندگی‌شان درک می‌کنند، در قلبِ اجتماعِ مردساخته و در جهان‌بینیِ مردانه جای می‌دهد.

نمی‌خواهم بگویم که تمامیتِ روابطِ انسانی را می‌توان با روان‌کاوی توضیح داد. در عوض، می‌خواهم به شیوه‌هایی اشاره کنم که از طریقِ آن‌ها، تجربه و فعالیتِ مردانه به جای تجربه و فعالیتِ زنانه، خود را عیناً در نهادهایِ سلسله‌مراتبی و دوگانه‌انگارِ جامعه‌ی طبقاتی و در چارچوب‌های تفکرِ ایجادشده توسطِ این تجربه‌ها جای داده است. خواندنِ شرحِ هگل از رابطه‌ی خود با دیگری به عنوانِ بیانی از تجربه‌ی مردانه جالب است: رابطه میانِ دو آگاهی، شکلِ مبارزه تا سرحدِ مرگ را پیدا می‌کند. آن‌چنان که هگل آن را توصیف می‌کند، «هر کس خواهانِ مرگِ دیگری است».

رابطه‌ی دو خودآگاهی با هم، بنابراین، به گونه‌ای تعین یافته است که در پیکار برای زندگی و مرگ، هر یک از آن‌ها به [ضرورت] تثبیتِ خویشتنِ خویش و دیگری پی می‌برد. آن‌ها چاره‌ای جز درگیرشدن در این پیکار ندارند، زیرا باید یقین به برای‌خودبودیِ خویش را در دیگری و در خودِ خویش به [مرتبه‌ی] حقیقت برکشند. [۳۳]^۱

^۱ برگرفته از هگل، پدیدارشناسیِ جان؛ باقر پرهام؛ نشرِ کندوکاو؛ ۱۳۹۰؛ ص ۲۴۷

ساختن خود در تضاد با دیگری‌ای که تهدیدی برای آن خود است، در سرتاسر ساختمان جامعه‌ی طبقاتی و جهان‌بینی مردانه‌طنین‌انداز می‌شود و به دوگانه‌انگاری‌ای سلسله‌مراتبی و ژرف‌شونده می‌انجامد. نخست این که تجربه‌ی مردانه با دوگانگی انضمامی در برابر انتزاعی مشخص می‌شود. واقعیت مادی آن چنان که در خانواده توسط پسر تجربه می‌شود، هیچ الگویی فراهم نمی‌آورد و در دست‌یابی به مردانگی بی‌اهمیت است. با خانواده‌بودن برای پسرها ارزش به حساب نمی‌آید و مردانگی به آرمانی انتزاعی برای غلبه بر زندگی هرروزه بدل می‌شود. [۳۴] مردانگی باید در مسیری مخالف با جهان انضمامی هرروزه، با فرار از پیوند با جهان زنانه‌ی خانوار به جهان مردانه‌ی زندگی عمومی، به دست آید. تجربه‌ی دو جهان، یکی ارزشمند اما انتزاعی و تحقق‌ناپذیر و دیگری بی‌فایده و بی‌معنا اما انضمامی و ضروری، در قلب زنجیره‌ای از دوگانه‌انگاری‌ها جای دارد - انتزاعی/انضمامی، ذهن/بدن، فرهنگ/طبیعت، ایده‌ای/واقعی، ایستا/پویا. و این دوگانه‌انگاری‌ها را جنسیت لاپوشانی می‌کند: تنها بخش اول از هر جفت به مرد مربوط است.

دوگانه‌انگاری، همراه با سلطه‌ی یک بخش از دوگانگی بر بخش دیگر، نشان از جامعه و نظریه‌ی اجتماعی‌ای نرینه‌محور دارد. این دوگانه‌انگاری‌ها در شکل‌های متنوعی نمودار می‌شوند - در فلسفه، فناوری، نظریه‌ی سیاسی و سازمان خود جامعه‌ی طبقاتی. برای نمونه می‌توان به ظهور آشکار آن‌ها در کار افلاتون اشاره کرد، هر چند در بسیاری از شکل‌های دیگر هم نمودار می‌شوند. [۳۵] در این جا دوگانه‌ی انتزاعی/انضمامی، شکل تضاد امر مادی در برابر امر ایده‌ای (آرمانی) و انکار ارتباط جهان مادی با آن چه نیل به آن اهمیتی بنیادی دارد، به خود می‌گیرد: عشق به شناخت، فلسفه (مردانگی). دوگانگی میان طبیعت و فرهنگ، شکل ارزش‌زدایی از کار یا ضرورت را به خود می‌گیرد و برای دست‌یافتن به آوازه‌ای نامیرا، تفوق و برتری جویی بر جای برهم‌کنش عمیقاً اجتماعی می‌نشیند. فلسفه، خود، جدا از طبیعت است و درواقع، صرفاً بنا بر غلبه‌ی فطرت (برخی) فیلسوفان وجود دارد. [۳۶] از این رو، به نظر می‌رسد که مردانگی انتزاعی به روابط اجتماعی غربی و به

شیوه‌هایی از تفکر که آن روابط را دستِ کم از زمانِ پایه‌گذاریِ شهر (polis) به وجود آورده اند، شکل داده است.

ریشه‌های ادیبی این دوگانه‌انگاری‌های سلسله‌مراتبی، روکش کردنِ دلالت‌های ضمنی مردانه و زنانه را به خاطر می‌آورند: تصادفی نیست که زنان در پیوند با طبیعتِ نائسانی یا تقریباً انسانی قرار می‌گیرند، تصادفی نیست که امرِ زنانه در پیوند با بدن و زندگی مادی است، تصادفی نیست که زندگی‌های زنان به‌شکلی سیستماتیک به‌عنوانِ زندگیِ آن‌هایی که به جای ذهن‌هایشان تحتِ تسلطِ بدن‌هایشان هستند، مثال آورده می‌شوند. [۳۷]

هم شکنندگی و هم نادرستی بنیادی ایدئولوژیِ مردانه و سرشتِ عمیقاً مسئله‌دارِ روابطِ اجتماعی‌ای که از آن بر می‌آید، خود را در اتکایش به زنجیره‌ای از فرض‌ها و مدعاهای خلافِ واقع آشکار می‌کند. قابلِ توجه این‌که مدعاهای مذکور تا حد زیادی خلافِ تجربه‌ی زیسته [هرروزه] هستند: بدن نامرتبط و در تضاد با خودِ (واقعی) است، اختلالی است که ذهن را از پا انداخته است؛ ذهنِ زنانه یا وجود ندارد (آیا زنان روح دارند؟) یا به‌شیوه‌ای فهم‌ناشدنی و ناعقلانی عمل می‌کند («معمایِ زن»؛ آن‌چه واقعی و اصلی است، به واسطه‌ی حس‌ها درک‌ناشدنی و نسبت به طبیعت و دگرگونیِ طبیعی نفوذناپذیر است. آنچه قابلِ ذکر است صرفاً این نیست که مقدارِ زیادی انرژی فلسفی صرفِ این دعوی‌ها شده است بلکه این است که این‌ها، به همراه زنجیره‌ای از خلافِ واقع‌های دیگر، برای سده‌ها به روابطِ اجتماعی شکل داده اند.

جالب این‌که معرفت‌شناسی و جامعه‌ی ساخته‌شده توسطِ مردان که به اندازه‌ی کافی از اثراتِ مردانگیِ انتزاعی آسیب دیده است، حال باید با آن‌چه توسطِ مبادله‌ی کالایی تحمیل شده است، دست‌وپنجه نرم کند. جدایی و تضاد میانِ جهانِ اجتماعی و طبیعی، میانِ امرِ انتزاعی و انضمامی، میانِ استمرار (permanence) و دگرگونی، کوشش برای تعریفِ بخشِ اولِ آن جفت به عنوان چیزی که اهمیت دارد و اتکا بر زنجیره‌ای از فرض‌های خلافِ واقع، همگی دست در دستِ انتزاعِ مبادله می‌گذارند. مردانگیِ انتزاعی در دیگر جنبه‌هایش همچنان با انتزاعِ مبادله هم‌پیوند است: [مردانگیِ انتزاعی] پایه‌ای را برای یک هم‌نهادِ

اجتماعی مسئله‌دارتر فراهم می‌کند. واکاوی هگل، روابط اجتماعی مسئله‌داری را افشا کرد که در دسترس خود (self)ی هستند که از طریق متضادش خود را حفظ می‌کند: هر یک از دو سوژه‌ی در حال نبرد برای بازشناسی، خطر مرگ خود را در مبارزه برای کشتن دیگری می‌پذیرند اما اگر دیگری کشته شود، سوژه بار دیگر تنها می‌شود. [۳۸] از این‌رو، تجربه‌ی مردانه هنگامی که عیناً به معرفت‌شناسی بدل شود، به جهانی راه می‌برد که درک می‌شود از طریق یا (درواقع) مملو شده است از شماری دیگرهای اساساً متخصص که تنها از طریق تضاد (حتا مبارزه‌ی مرگ و زندگی) به شناخت در می‌آیند و هم‌زمان، برای بقا باید روابط اجتماعی‌ای را با آن‌ها برقرار کرد.

برساختن زنانه‌ی خود در پیوند با دیگران به مسیری دیگر راه می‌برد - به سوی ضدیت با هر گونه دوگانه‌انگاری، به سوی ارزش‌دهی به امر انضمامی، زندگی روزمره، حس تکثر ارتباط‌مندی‌ها و پیوستگی‌ها با اشخاص دیگر و با جهان طبیعی. اگر زندگی مادی به آگاهی ساخت می‌دهد، باید انتظار داشت که هستی از نظر رابطه‌ای متمایز زنان - تجربه‌ی تنانی چالش‌های حدی (مرزی) و فعالیت دگرگون‌کننده‌شان روی ایزه‌های فیزیکی و انسان‌ها - به جهان‌بینی‌ای بینجامد که دوگانگی‌ها با آن ناسازگار باشند. زنان، خود و دیگران را در امتداد یک پیوستار تجربه می‌کنند؛ پیوستاری که ابعاد آن در استدلال آدریان ریچ مستند شده است: کودکی را که طی ۹ ماه حمل شده است، «ه می‌توان به‌مثابه من تعریف کرد و نه به‌مثابه غیر من» و او استدلال می‌کند که درون و بیرون، متضادهای قطبی نیستند بلکه یک پیوستار اند. [۳۹] آن‌چه در تقسیم جنسی کار به عنوان کار زنان تعریف می‌شود، به جای ایستایی با دگرگونی سروکار دارد، دگرگونی‌هایی در تولید ارزش مصرفی و کالاها اما به‌شکلی عمیق‌تر درگیر در کار پروراندن انسان‌هایی است که به شیوه‌هایی بس زیرکانه‌تر و خودآیین‌تر از هر ایزه‌ی بی‌جانی دگرگون می‌شوند. در کار زنان نه تنها کیفیات چیزها بلکه کیفیات کسان نیز اهمیت دارند: کمیت به امری ثانوی بدل می‌شود. به علاوه،

به چیزی فراتر از همکاری ابزاری در کارگاه نیاز است؛ رابطه‌ی مادر - فرزندی و مراقبت از خانواده هر چند جنبه‌های ابزاری نیز دارند اما با آن جنبه‌ها تعریف نمی‌شوند. در آخر این‌که

یگانگیِ کارِ یدی و فکری، سرشتِ مستقیم‌أحسیِ کارِ زنان، نسبت به آن‌چه توسطِ کارگرانِ مرد در سرمایه‌داری تجربه می‌شود، به یگانگی‌ای عمیق‌تر میانِ کارِ یدی و فکری، جهانِ طبیعی و اجتماعی، راه می‌برد. آن یگانگی از این واقعیت بر می‌آید که بدن‌های زنان، بی‌شابهت به مردان، می‌توانند ابزارهای تولید باشند: در مورد بارداری، بچه‌داری و شیردهی، بحث درباره‌ی جداییِ کارِ فکری از کارِ یدی اساساً نامربوط است.

این‌که درواقع آن‌چه در نظریه و پراتیکِ جنبشِ معاصرِ زنان مستند شده است، تجربه‌ی زنان است، نیاز به بسطِ بیشتر ندارد. [۴۰] پرسشِ مهم‌تر در این‌جا این است که آیا تجربه‌ی زنانه و جهان‌بینیِ ساخته‌شده بر پایه‌ی فعالیتِ زنانه می‌تواند معیارهایی برای یک دیدگاه فراهم کند؟ اگر به آن ۵ دعوی منسوب به مفهومِ دیدگاه بر گردیم، به‌روشنی می‌بینیم که فعالیتِ حیاتیِ مادیِ زنان، پیامدهایِ معرفت‌شناختی و هستی‌شناختیِ مهمی هم برای فهمِ روابطِ اجتماعی و هم برای ساختِ آن‌ها به بار می‌آورد. پس، فعالیتِ زنان مقتضیاتِ اولیه‌ی یک دیدگاه را بر می‌آورد.

اکنون دعویِ دومی را مطرح می‌کنم که توسطِ یک دیدگاه ساخته می‌شود: تجربه‌ی زنانه نه تنها تجربه‌ی امرِ مردانه را واژگون می‌کند بلکه به پایه‌ای شکل می‌دهد که بر آن، مردانگیِ انتزاعیِ چنان چیزیِ ناقص و از بنیاد معیوب به نمایش در می‌آید؛ نه تنها به مثابه اشغالِ صرفاً یک طرفِ دوگانگی‌هایی که ساخته است بلکه به مثابه وارون‌کننده‌ی ارزیابی‌ای درخورِ فعالیتِ انسانی، نقصان و غرض‌ورزیِ نگرشِ مذکرگرا و جامعه‌هایی که از آن پشتیبانی می‌کنند، از اینجا محرز می‌شود که آن‌ها فعالیتِ مناسب برای مردان را به تنها یک سویِ آن دوگانه‌انگاری‌ها منحصر می‌کنند. شرارت‌اش اما جایی دیگر رو می‌شود. شاید دراماتیک‌ترین (اگرچه نه فقط همین) واژگونیِ نظمِ درستِ چیزها که مشخصه‌ی تجربه‌ی مردانه است، نشاندنِ مرگ به جای زندگی باشد.

نشاندنِ مرگ به جایِ زندگی دستِ کم براینِ بخشی از تقسیمِ جنسیِ کار در کودکی است. محصور کردنِ خود با حدودِ مرزهایِ سفت‌وسختِ من، پاره‌ای از آن‌چه درونی و آن‌چه بیرونی است، خودی که چنان شهری محصور به تجربه در می‌آید، چیزی نیست جز گسستگی

(انفصال، discontinuity) از دیگران. ژرژ باتای به شکلی ستودنی راههایی را آشکار کرد که در آن‌ها، مرگ چونان تنها راه حل ممکن برای این گسستگی پدیدار می‌شود و با پی‌گرفتن این منطق، استدلال کرد که تولید مثل (بازتولید، reproduction) نباید به مثابه خلق زندگی که باید به مثابه مرگ فهمیده شود. تجربه‌ی اصلی‌ای که به فهم در می‌آید، تجربه‌ی گسستگی و پیامدهای آن است. به عنوان پیامدی از تجربه‌ی گسستگی و تنهایی، دخول در حدودمرزهای من یا آمیزش با دیگری می‌تواند چونان چیزی خشن به تجربه در آید. از این‌رو، میل به آمیزش با دیگری می‌تواند شکل سلطه بر دیگری (the other) به خود بگیرد. در این صورت، چنین وضعی صرفاً به آمیزش با دیگری‌ای تهدیدگر می‌انجامد: آن‌گاه که دیگری دست از زندگی در مقام هستی‌ای جداافتاده و به همین دلیل، تهدیدگر می‌کشد. تأکید بر این که دیگری تسلیم اراده‌ای می‌شود، صرفاً شکلی خفیف از تخریب گسستگی با مرگ دیگری است تا آن جایی که در این مورد، به رغم صورت‌بندی گسسته (نامتداوم، discontinuous) اش، دیگر با اراده‌ای گسسته و مخالف روبه‌رو نیستیم. این، شاید منبعی برای [کشف] پیوندهایی میان فعالیت جنسی، سلطه و مرگ باشد.

باتای طرح می‌کند که کشتن و فعالیت جنسی، در ممنوعیت‌ها و دلالت مذهبی با هم سهیم اند. یگانگی‌شان را [اندیشیدن به مفهوم] قربانی مذهبی لو می‌دهد نظر به این که دومی

قصدمندانه است، شبیه عمل انسانی که قصد می‌کند، تمایل می‌یابد و می‌خواهد به قربانی‌اش دخول کند. عاشق، معشوق را از هویت‌اش برهنه می‌کند، نه کم‌تر از کشیش خون‌آلودی که با قربانی انسانی یا حیوانی‌اش چنین می‌کند. وجود زن در دست‌های متجاوز (assaultant)‌ش غارت می‌شود... [ازن] حائل سختی را که از دیگران جدایش می‌کند، از دست می‌دهد... او دست خشونت بی‌رحمانه‌ی انگیزش‌های جنسی آزادشده در اندام‌های تولید مثل را باز می‌گذارد؛ باز گذاشتن دست خشونت غیرشخصی که او را از بیرون پایمال می‌کند. [۴۱]

به کارگیری لفظ «عاشق» و «متجاوز» به عنوان هم‌ارز و هم‌معنی و حضور زن به عنوان قربانی را به یاد بسپاریم.

اهمیتِ تحلیلِ باتای در این واقعیت نهفته است که می‌تواند به آشکارشدنِ پیوندهای میانِ خشونت، مرگ و آمیزشِ جنسی با دیگری کمک کند؛ پیوندهایی که مطلقاً نظری نیستند و در شکل‌های تجاوز و هرزه‌نگاری تحقق می‌یابند؛ تصاویرِ زنانِ درزن‌جیر که کتک خورده‌اند و با हमه‌ی پیام‌های اجتماعی وقیحانه‌ای مانند این که «مردِ نرمال از نظرِ جنسی به‌شیوه‌ای وحشیانه و تحقیرگرانه پرخاشگر است» [۴۲] تهدید شده‌اند. تحلیلِ باتای می‌تواند به فهمِ این که چرا «مردانِ جار می‌زنند و مباحثات می‌کنند که فیلم‌شان «خونین‌ترین فیلم بر پرده‌ی سینما» [۴۳] است، کمک کند. روان‌کاوی با پشتیبانی از تحلیلِ باتای می‌گوید که اگر چه یکی از پویش‌های مهمِ هرزه‌نگاری، خصومت (دشمنی، hostility) است، «می‌توان این پرسش احتمالاً بحث‌برانگیز را پیش کشید که آیا در انسان‌ها (به‌ویژه مردان) هیجانِ جنسیِ قدرتمند می‌تواند بدونِ سببیت وجود داشته باشد یا بدونِ سببیت باشد؟» [۴۴]

تحلیلِ باتای می‌تواند کمک کند به توضیحِ این که چه چیزِ اروتیکی در فیلم‌هایِ اِسناف (snuff) که نه تنها شکنجه و قطعِ عضوِ زنان را به نمایش می‌گذارند بلکه ادعا می‌کنند که بازیگر زن درواقع کشته نمی‌شود، وجود دارد. تحلیلِ او حاکی از این است که شاید او (بازیگر زن) قربانی‌ای مذهبی است که وجودِ گسسته‌اش در مرگ‌اش، از طریقِ «استمرارِ ارگانیکیِ زندگیِ نشت‌کرده در زندگیِ عمومیِ بینندگانِ تداوم می‌یابد». [۴۵] از این‌رو، جفتِ «عاشق - متجاوز» نه تصادفی است، نه نقطه‌ای اتصالِ تولیدِ مثل و مرگ است.

باتای استدلال می‌کند که «تولیدِ مثل بر وجودِ موجوداتی گسسته دلالت دارد». این، از آن بر می‌آید که «موجوداتی که تولیدِ مثل می‌کنند، جدا از یکدیگر اند و موجوداتی نیز که به وجود می‌آیند، جدا از یکدیگر اند، درست به همان شکلی که جدا از والدین‌شان بوده‌اند. هر موجودی جدا از دیگران است. تولدش، مرگ‌اش، رویدادهایِ زندگی‌اش ممکن است علاقه‌ی دیگران را بر انگیزد اما او به‌تنهایی با آن‌ها رودررو می‌شود. او به‌تنهایی به دنیا می‌آید و به‌تنهایی می‌میرد. میانِ یک موجود و دیگری گردابی (gulf)، یک گسستگی وجود دارد». [۴۶] (بهتر است به جای گرداب، آن را به مثابه شکافِ بفهمیم). در تولیدِ مثل،

اسپریم و تخمک به شکل یک موجود (entity) جدید یگانه می‌شوند، اما آن‌ها با مرگ و ناپیدایی دو موجود جدا از هم موفق به چنین کاری می‌شوند. بنابراین، یک موجود جدید در درون خود «گذار به پیوستگی، آمیزش محتوم دو هستی جدا از هم» [۴۷] را حمل می‌کند. از این رو، مرگ و تولید مثل به شدت مرتبط اند، با این وجود باتای تأکید می‌کند که «این تنها مرگ است که با پیوستگی یکسان گرفته می‌شود». از این رو به رغم یگانگی تولد و مرگ در این تحلیل، باتای به «واقعیتی عذاب‌آور: اشتیاق به عشق، آن گاه که به حدِ انهایی آتش هل داده شود، اشتیاقی به مرگ است» [۴۸] وزن بیشتری می‌دهد. باتای این موضع را به رغم تصدیق این که تولید مثل شکلی از رشد (growth) است، اخذ می‌کند. به هر حال، او، رشد را نه چیزی «از آن‌ما» بلکه به مثابه چیزی «غیرشخصی» [۴۹] در نظر می‌گیرد. در تجربه‌ی زنانه، تولید مثل به سختی غیرشخصی است و به مثابه مرگ هم تجربه نمی‌شود. تجربه‌ی مرگ، به معنای دقیق کلمه، متعلق به اسپریمی است که از منبع‌اش جدا می‌شود و از بین می‌رود. پس تعجبی ندارد، در اشتغال نرینه‌سالارانه به مرگ، و در این احساس که رشد، «غیرشخصی» است، هیچ ملاحظه‌ی بنیادی نسبت به کسی وجود ندارد. اما این گسستگی کامل از تجربه‌ی دیگری حاکی از فقدان ژرفِ همدلی و امتناع از تصدیق آن در دیگری است. این، تظاهری است از آن شکافی که هر انسانی را از هر موجود دیگر و از جهان طبیعی جدا می‌کند؛ شکافی که هم وجه تمایز مسئله‌ی اجتماع است و هم آن را تعیین می‌کند.

دل‌مشغولی به مرگ به جای دلمشغولی به زندگی به روشنی در این استدلال که توانایی کشتن (و برای سده‌ها، عمل) است که انسان‌ها را بالادست حیوانات قرار می‌دهد، نمود می‌یابد. حتا سیمون دوبووار نیز می‌پذیرد که «نه در زندگی بخشیدن که در به‌خطرانداختن زندگی است که انسان بر حیوان برتری یافته است: این است دلیل این که چرا در بشریت، برتری (superiority) با جنسی نیست که بارور می‌شود بلکه با جنسی است که می‌کشد» [۵۰]. شکی در این نیست که برتری، به آن جنسی که می‌کشد، اعطا شده است. اما چه نوع تجربه و نگرشی می‌تواند تولید مثل، خلقِ زندگی‌ای نو و نیروی زندگی در

جنسیت را اختیار کند و - نه صرفاً در نظریه بلکه در عمل تجاوز، هرزه‌نگاری و قتل ناموسی - آن را به مرگ تبدیل کند؟ چرا شأنی والا به کشتن داده شده است؟ این، صرفاً واژگونی‌ای در نظم درست امور نیست بلکه همچنین امتناع از تصدیق فعالیت‌های واقعی‌ای است که در آن، مردان به اندازه‌ی زنان درگیر اند. تولید کالاها و تولید مثل موجودات انسانی قطعاً فعالیت‌هایی برای حفظ زندگی اند. و حتا مرگ‌های قهرمانان باستانی در جست‌وجوی آوازه‌ای نامیرا، در طلب زندگی بوده و نشان از تلاش برای اجتناب از مرگ با به‌دست آوردن جاودانگی داشته است. پس، جست‌وجوی زندگی، مظهر آن واقعیت ژرف‌تری است که زیر تکریم مرگ و نابودی قرار گرفته است.

با این حال، نمی‌توان جانشینی مرگ به جای زندگی را به عنوان یک کذب ساده کنار گذاشت. قدرت مردان در نظم‌دادن به روابط اجتماعی بنا به تصورشان، به این معنی است که زنان نیز در روابط اجتماعی‌ای که مظهر مردانگی انتزاعی‌اند و بیانی برای آن فراهم می‌کنند، دست دارند. مهم‌ترین فعالیت‌های حیاتی مداوماً به تصرف قدرت‌هایی درآمده است که لیاقت آن‌هایی را ندارند که اساساً به دلیل پیوندهای نزدیک‌شان با ضرورت و زندگی - مادری (پرورش کودکان)، کارخانه، و از هنگام برآمدن سرمایه‌داری در غرب، هر کار ضروری برای امرار معاش - در تمامیت خود انسان‌اند. علاوه بر این، این فعالیت‌ها در سرمایه‌داری متأخر به شیوه‌ای سامان داده شده‌اند که به‌شکلی نظام‌مند ذهن‌ها و بدن‌های آن‌هایی را که آن کارها را انجام داده‌اند، تنزل دهد و ویران کند. [۵۱] سازمان‌دهی مادری به مثابه نهادی که در آن، یک زن با کودکان تنها است، جدایی زنان از یکدیگر در کار خانگی، آسیب‌شناسی زنانه‌ی از دست‌دادن خود در خدمات‌دهی به دیگران - همگی نشان از دگردیسی زندگی به مرگ، کژدیسی فعالیت‌هایی که باید عمومی و خلاقانه باشد به رنجی سرکوبگرانه و ویرانی امکان تحقق اجتماعی بر محور خودتعیین‌کنندگی رابطه‌ای زنان دارد. علاقه‌ی جنس و طبقه‌ی حاکم به تداوم روابط اجتماعی [موجود] از طریق این واقعیت به‌روشنی اثبات می‌شود که هر گاه زنان ساختارهای دیگری برپا کرده‌اند که در آن‌ها، مادر با کودکان‌اش تنها نمی‌ماند و از دیگران جدا نمی‌افتاد - آن‌چنان‌که مکرراً در اجتماع‌های

طبقه‌ی کارگر یا اجتماع‌های رنگین‌پوستان دیده می‌شود - چنین تنظیماتی را به عنوان انحراف‌های آسیب‌شناختی مقوله‌بندی کرده اند.

بی‌سامانی واقعی روابط اجتماعی مشخصه‌ی مردانگی انتزاعی، زیر لایه‌های ایدئولوژی پنهان می‌شود. نظریه‌ی مارکسی نیاز دارد برای کشف سطوح متفاوت تعین‌یافتگی‌ای که رابطه‌ی سرمایه‌دار و کارگر (مرد) را تعریف می‌کنند، به زیر سطح نفوذ کند. این سطوح تعین‌یافتگی و قانون‌های حرکت و گرایش جامعه‌ی نرینه‌سالار، باید بر پایه‌ی تجربه‌ی زنانه فهم شوند و پاسخی برای آن‌ها یافت شود. چنین چیزی مرا به چهارمین دعوی برای یک دیدگاه می‌کشاند - سرشت یک دیدگاه در مقام دست‌یابی به تحلیل و مبارزه‌ی سیاسی، واقع در یک فضای تاریخی خاص. این واقعیت که تقسیمات طبقاتی پیش از آن که مارکس بتواند ارزش اضافی را فرمول‌بندی کند، به‌سختی تن به تحلیل می‌داند و مبارزه‌ی سیاسی طولانی‌مدت را لازم می‌آورند، حاکی از دشواری این دستاورد است. و مسلماً کنترل عقلائی تولید به دست نیامده بود.

فمینیست‌ها صرفاً فرایند ارزیابی دوباره‌ی تجربه‌ی زنانه را آغاز کرده اند، جست‌وجو برای رشته‌پیوندهایی عمومی که تجربه‌های متنوع زنان را به هم مرتبط می‌کند و جست‌وجو برای تعیین‌گرهای ساختاری این تجربه‌ها. دشواری مسائل پیش روی نظریه‌ی فمینیستی را می‌توان از طریق این واقعیت به تصور در آورد که حتا برای تعریف خانه‌داری به عنوان کار، هرچند برای مزد انجام نمی‌شد، به مبارزه نیاز داشت و استدلال می‌کرد که آن‌چه به عنوان رفتارها و اعمال عاشقانه فرض می‌شود، چه مزدی برای آن‌ها پرداخت شود چه مزدی پرداخت نشود، باید به عنوان کار به رسمیت شناخته شوند. [۵۲] هم ارزیابی تجربه‌ی زنانه و هم استفاده از این تجربه به عنوان پایه‌ای برای نقد الزامی است. شاید بتوان یک دیدگاه فمینیستی را بر پایه‌ی رشته‌پیوندهای عمومی تجربه‌ی زنانه صورت‌بندی کرد اما چنین چیزی نه واضح است و نه بدیهی.

در آخر این که یک دیدگاه به این دلیل که راهی را برای آشکارکردن گمراهی‌ها و نانسانیت روابط انسانی می‌گشاید، پایه‌ای را برای رفتن به فراسوی این روابط شکل می‌دهد. درست

همان‌طور که دیدگاهِ پرولتری از میانِ ناهم‌سازی‌ها و تناقضاتِ پدیدار و ذات در سرمایه‌داری با فهمِ این که [این روابط] اساساً تاریخی و برساخته‌ی رابطه‌ی میانِ سرمایه‌دار و کارگر اند، سر بر می‌آورد، دیدگاهِ فمینیستی هم از قلبِ ناهم‌سازی‌ها و تناقضاتِ ساختارِ به‌شکلی نظام‌مند متفاوت‌شده‌ی فعالیتِ حیاتی زن و مرد در میانِ فرهنگ‌های غربی سر بر آورده است. این، تجربه‌ی زنانه‌ی فضا و زمانی خاص، مستقر در مجموعه‌ی خاصی از روابطِ اجتماعی را بازگو می‌کند. مارکس نوشت، سرمایه‌داری نمی‌تواند آن جایی گسترش یابد که مفهومِ برابری انسانی به جایگاهِ حقیقتی عام بر کشیده شده است. [۵۳] به رغمِ بهره‌کشی از زنان هم به عنوانِ مولدانِ بی‌موجبِ نیروی کار و هم به عنوانِ نیروی کار از نظرِ جنسی منفک در دسترس با مزدِ پایین، سرمایه‌داری مشکلاتی را سر راهِ سرکوبِ مداومِ زنان به وجود می‌آورد. درست همان‌طور که سرمایه‌داری، پرولتاریا را به پروراندنِ امکانِ جامعه‌ای آزاد از سلطه‌ی طبقاتی توانا می‌کند، پس فضایی را نیز برای پروراندنِ امکانِ جامعه‌ای رها از هر شکلِ سلطه فراهم می‌کند. مفصل‌بندیِ یک دیدگاهِ فمینیستی، خودتعیین‌گری (self-definition) رابطه‌ای زنانه، فعالیت برای افشای جهانی که مردان ساخته اند و خودفهمی‌ای برای درکِ این روابطِ چنان‌روابطی جزئی و کژدیده را مبنا قرار می‌دهد. مهم‌تر این که با بیرون‌کشیدنِ ظرفیتِ موجود در این فعلیت و از این‌رو در معرض قرار دادنِ نالانسانیتِ روابطِ انسانی، [دیدگاهِ فمینیستی] دردورنجی را تجسم می‌بخشد که [تلاش برای رسیدن به] یک راه حل را لازم می‌آورد. تجربه‌ی پیوستگی و رابطه - با دیگران، با جهانِ طبیعی، میانِ ذهن و بدن - پایه‌ای هستی‌شناختی را برای بسطِ یک هم‌نهاد (synthesis) اجتماعی بی‌معضل فراهم می‌کند؛ هم‌نهادی اجتماعی که ضرورتی ندارد از طریقِ نفیِ بدن، حمله به طبیعت یا نبردِ مرگ و زندگی میانِ خود و دیگری کار کند؛ هم‌نهادی اجتماعی که به هیچ‌یک از شکل‌هایی که مردانگی انتزاعی به خود گرفته است، متکی نیست.

تعمیمِ این تواناییِ در دسترس قرار گرفته توسطِ فعالیتِ زنان ضروری است - تعریفِ جامعه به مثابه یک کل، در مقامِ تولیدکننده‌ی نامالکِ هم ارزشِ مصرفی و هم انسان‌ها. برای فهمِ آن چه چنین دگرگونی‌ای لازم می‌آورد، باید به آن دگرگونیِ محدودی توجه کنیم که

جامعه به مثابه یک کل را به تولیدکنندگان نامالک ارزش مصرفی تبدیل می‌کند - یعنی انقلاب سوسیالیستی. الغای تقسیم کار یدی و فکری نمی‌تواند به‌سادگی از طریق به‌روزکردن تکنیک‌های خودمدیریتی کارگری ممکن شود بلکه در عوض، به الغای مالکیت خصوصی، تصرف قدرت دولتی و مبارزه‌ی طبقاتی پسانقلابی بلندمدت نیاز دارد. از این‌رو باور ندارم که با سهم‌کردن مرد و زن در نگهداری از کودکان می‌توان تقسیم جنسی کار را لغو کرد. خاتمه‌دادن به تقسیم جنسی کار بدون شک به نهادینه‌سازی مشارکت مردان و زنان در نگهداری از کودکان نیاز دارد اما همان‌طور که کنترل آگاهانه و عقلانی تولید کالاها و خدمات به دگرگونی اجتماعی گسترده و وسیع نیاز دارد، سازمان‌دهی آگاهانه و عقلانی تولید مثل نیز، هم دگرگونی هر رابطه‌ی انسانی را و هم دگردیسی روابط انسانی با جهان طبیعی را لازم می‌آورد. بزرگی و گستردگی این کار آشکار است اگر بخواهیم بدانیم که جامعه‌ای بدون تفاوت‌های جنسیتی نهادینه‌شده به چه چیزی شبیه خواهد بود.

نتیجه

تحلیلی که از تقسیم جنسی کار - نه به عنوان یک تابو بلکه به عنوان فعالیت مادی و واقعی انسان‌های مشخص - آغاز می‌کند، باید پایه‌ای را برای تحلیل ساختارهای واقعی سرکوب زنان ایجاد کند، تحلیلی که ضرورتی نمی‌بیند زیست‌شناسی را از جامعه و طبیعت را از فرهنگ جدا کند؛ تحلیلی که شیوه‌هایی را نشان می‌دهد که زنان، از طریق آن‌ها، هم در انقیاد خود مشارکت می‌کنند و هم با آن می‌ستیزند. بسط و تفصیل چنین تحلیلی نمی‌تواند دشوار نباشد. زندگی‌های زنان، شبیه زندگی‌های مردان، از طریق روابط اجتماعی‌ای بسط یافته‌اند که تجربه‌ی طبقه و جنسیت مسلط را بیان می‌کنند. توانایی فرارفتن از سطح پدیده‌ها و برآفتاب‌افکندن روابط اجتماعی واقعی (اما پوشیده) نیاز به فعالیت سیاسی و نظری دارد. نظریه‌پردازان فمینیست باید خواستار این شوند که نظریه‌پردازی فمینیستی بر بنیاد فعالیت مادی زنان قرار گیرد و به همان اندازه، بخشی از مبارزه‌ی سیاسی برای گسترش حیطه‌هایی باشد که بر پایه‌ی این فعالیت قالب‌ریزی شده‌اند. نتیجه، باید گسترش اقتصاد سیاسی‌ای باشد که فعالیت زنان را به همان اندازه‌ی فعالیت مردان در بر گیرد و به

همان اندازه، گامی روبه‌جلو برای بازتعریف و بازنظم‌دهی جامعه به مثابه یک کل بر پایه‌ی فعالیت زنان بردارد.

تعمیمِ فعالیتِ زنان به نظام اجتماعی به مثابه یک کل می‌تواند برای اولین بار در تاریخ انسانی، امکانِ [پدیدآیی] اجتماعی تماماً انسانی را بیشتر کند؛ اجتماعی ساختاریافته از ارتباط به جای جدایی و سرکوب. پس می‌توان نتیجه گرفت که فعالیتِ حیاتیِ زنان پایه‌ای را برای یک ماتریالیسمِ مشخصاً فمینیست ایجاد می‌کند؛ ماتریالیسمی که می‌تواند پهنه‌ای را برای نقد و کار علیه ایدئولوژی و نهادهای نرینه‌سالار فراهم کند.

استدلالِ من در این جا راه‌گذرهایی را برای کارهای آینده باز می‌کند. مشخصاً نقدِ نظام‌مندِ مارکس بر پایه‌ی فهمی بسط‌یافته‌تر

از تقسیم جنسی کار درست بود. و این کار را درواقع شماری از فمینیست‌ها بر عهده گرفته‌اند. راه‌گذر دوم به واری‌های بیشتر درباره‌ی رابطه‌ی میانِ مبادله و مردانگیِ انتزاعی بر می‌گردد. پژوهشِ مائوس (Mauss) با عنوانِ **هدیه** (the gift) نقشی مهم در این پروژه داشت، آن جایی که او، منیّتِ مبادله را به مثابه‌ی پوششی بر و جایگزینی برای دشمنی‌ای عمیق‌ترشونده در نظر گرفت؛ مبادله‌ی هدایا به مثابه جایگزینی برای جنگ. فهمیدیم که ضرورتِ به رسمیت شناختنِ دیگری و به رسمیت شناخته شدن توسطِ او چونان مبارزه‌ی مرگ و زندگی، چیزی نیست جز تجربه‌ای مردانه از شکل‌گیری شخص در تضاد با یک زن [مادر] در زمینه‌ی جهانی عمیقاً نرینه‌سالار. اگر اجتماع مبادله‌کنندگان (سرمایه‌دارها) به مبارزه‌ی مرگ و زندگی خصمانه‌ی مستقیم و آشکار میانِ خود و دیگری نیاز دارد، می‌توان استدلال کرد که آن چه مبنایِ انتزاعِ مبادله را ایجاد می‌کند، مردانگیِ انتزاعی است. پس می‌توان به این پرسش برگشت که آیا سرمایه‌داری به پدرسالاری تکیه دارد و از آن برآمده است؟ شاید فمینیست‌ها بتوانند تحلیلی به دست دهند که بتواند به خوانشی درست از مارکس دست زند: «گرچه جامعه‌ی طبقاتی خود را به عنوانِ یک منبع [سرکوب] می‌نماید، علتِ سرکوبِ زنان پیامدِ چیزی بیشتر از آن است». از این رو «تنها در آخرین نقطه‌ی اوجِ توسعه‌ی جامعه‌ی طبقاتی است که بار دیگر، رازِ آن آشکار می‌شود، یعنی این که از یک سو،

محصول سرکوب زنان است و از سوی دیگر، ابزاری است که زنان از طریق آن در سرکوب خود مشارکت می کنند و آن را باز می سازند». [۵۵]

پانوشته ها

* من این عنوان را از فراخوانِ ایریس یانگ به بسط و توسعه‌ی یک ماتریالیسم تاریخی مشخصاً فمینیستی بر گرفته ام. ن. ک: فمینیسم سوسیالیستی و محدودیت‌های نظریه‌ی سیستم‌های دوگانه در سوسیالیست ریویو شماره‌ی ۱۰، ۳/۲ (مارس - جون، ۱۹۸۰). کارِ من در این مقاله عمیقاً مدیونِ زنانی است که ایده‌های آنان در این جا به هم پیوسته است، اگرچه نه همیشه به همان شیوه‌ای که آرزو می کرده اند، استفاده شده است. بحث‌های من با دونا هاراوی و ساندرا هاردینگ با شدت و به صورت مداوم در دوره‌ای در جریان بود. همچنین بحث‌هایی مفید و مهم با جین فلکس داشته ام و پروژه‌ی من در این جا هم از این ارتباط‌ها بهره برده است و هم از خواندن مقاله‌اش: فلسفه‌ی سیاسی و ناخودآگاه پدرسالار: چشم‌اندازی روان‌کاوانه بر معرفت‌شناسی و متافیزیک. به علاوه بحث‌های جمعی با آنت بیگل، سارا بگاس و آلکسا فریمن به شدت به من کمک کرده است. همه‌ی این افراد (علاوه بر ایریس یانگ و ایرنه دیاموند) دست‌نویس‌های این مقاله را خواندند و بر آن‌ها کامنت گذاشتند. همچنین دوست دارم تشکر کنم از آلیسون جاگر برای پرسش مداوم از من درباره‌ی پایه‌ای که بر آن، می‌توان از برتری یک دیدگاه فمینیستی گفت و برای فرصتی که برای ارائه‌ی این مقاله در کنفرانسِ بخش فلسفه‌ی دانشگاه سین سیناتی به من داد. و باید تشکر کنم از استفان رُز برای خواندن و کامنت گذاشتن بر دست‌نویسی به‌هم ریخته از این مقاله در نقطه‌ی بحرانی‌ای از بسط آن.

[۱] نک. به مقاله‌ی من با عنوان نظریه‌ی فمینیستی و رشد و توسعه‌ی استراتژی انقلابی

Zillah Eisenstein, ed., در (Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy) *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York, Monthly Review, 1978)

[۲] نوشتارگان متأخر درباره‌ی مادری کردن از این نظر جزئیات بسیاری ارائه می کنند. See Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur* (New York: Harper and Row) and

Nancy Chodorow, **The Reproduction of Mothering** (Berkeley: University of California Press, 1978)

Iris Young, 'Socialist Feminism and the Limits of Dual Systems Theory,' in *Socialist* [۳] Review 10, 2/3 (March-June, 1980), p. 180

Eighth Thesis on Feuerbach, in Karl Marx, 'Theses on Feuerbach,' in *The German Ideology*, C. J. Arthur, ed. (New York: International Publishers, 1970), p. 121

[۵] همان. از این رو پراتیکِ آگاهانه‌ی انسانی، هم‌زمان هم مقوله‌ای معرفت‌شناختی و هم پایه‌ای برای فهمِ مارکس از خود سرشت بشریت است. برای به‌دست‌دادنِ بیانی قدرتمندتر از آن، مارکس استدلال می‌کند که فعالیتِ انسانی، هم شأنی معرفت‌شناختی و هم شأنی هستی‌شناختی دارد، استدلال می‌کند که احساساتِ انسانی «پدیداری صرفاً

انسان‌شناختی» نیست بلکه «تأییدات حقیقاً هستی‌شناختی وجود» هستند. See Karl Marx, **Economic and Philosophic Manuscripts of 1844**, Dirk Struik, ed. (New York: International Publishers, 1964) pp. 113, 165, 188

[۶] مارکس؛ دست‌نوشته‌ها؛ ۱۱۲. برای مارکس، خودِ طبیعت به مثابه‌ی شکلی از کار انسانی پدیدار می‌شود، آن جایی که او استدلال می‌کند که انسان‌ها خود را فعالانه تکثیر می‌کنند و در جهانی که خود ساخته‌اند، دست به اندیشیدن می‌زنند. (همان: ۱۱۴) درباره‌ی یکی دیگر از مسائل کلی‌تر رابطه‌ی میان جهانِ طبیعی و انسانی بنگرید به شرح بسیار قابل توجهِ آلفرد اشمیت، **مفهوم طبیعت نزدِ مارکس** (the concept of nature in Marx) ترجمه‌ی بن فاکس (لندن، کتاب‌های چپ نو، ۱۹۷۱).

Marx and Engels, *The German Ideology*, pp. 42 [۷]

[۸] نگاه کنید به Alfred Sohn-Rethel, **Intellectual and Manual Labor: A Critique of Epistemology**

(London: MacMillan, 1978) باید اشاره کنم که تحلیل من هم به تحلیل سان‌رِثِل وابسته است و هم در تقابل با آن قرار می‌گیرد. سان - رِثِل استدلال می‌کند که مبادله‌ی کالایی شاخص همه‌ی جامعه‌های طبقاتی است - که در سرمایه‌داری به اوج می‌رسد یا در سرمایه‌داری شکلی بسیار توسعه‌یافته پیدا می‌کند. پروژه‌ی او که پروژه‌ی من نیست، حول این استدلال می‌گردد که (a) مبادله‌ی کالایی، شاخص همه‌ی جامعه‌های طبقاتی، منبع

اصلی انتزاع (تجريد) است، (b) این انتزاع حاوی عنصر صوری اساسی برای قوه‌ی شناختی تفکر مفهومی است و (c) انتزاع عملیاتی در مبادله، انتزاع در عمل، منبع انتزاعی است که برای فلسفه‌ی یونانی و علم مدرن بنیادی است (نک. همان، ۲۸). جدا از هدف‌های متفاوت‌مان، باید به تفاوت‌های بزرگ خودم با سان‌رثل اشاره کنم. نخست این که او نیروهای مولد را چونان چیزی جدا از روابط تولیدی جامعه در نظر می‌گیرد و خودآیینی‌ای بیش از اندازه به آن‌ها نسبت می‌دهد. (نک. برای نمونه، بحث‌های او در صص ۸۴-۸۶ و ۹۵). موضع من این است که تمایز میان این دو صرفاً وسیله‌ای است که برای تحلیل کاربرد دارد، نه این که جنبه‌ای از جهان واقعی باشد. دوم این که سان‌رثل دوره‌ی ماقبل تولید کالایی تعمیم یافته را کمونیسیم اولیه قلمداد می‌کند. (نک. ۹۸) اما چنین چیزی شاخصی نابسند و ناکافی برای جامعه‌های قبیله‌ای است.

[۹] Karl Marx, *Capital*, I (New York: International Publishers, 1967), p. 176

[۱۰] من این موضوع را در جایی دیگر به شکلی نظام‌مند توضیح داده‌ام. برای این واکاوی، بنگرید به بحثم درباره‌ی انتزاع مبادله در پول، جنس و قدرت: جستاری درباره‌ی **سلطه و اجتماع** (نیویورک، لانگمن؛ ۱۹۸۳)

[۱۱] این، نظر ایریس یانگ است. من مدیون استدلال‌های قانع‌کننده‌اش درباره‌ی آن چیزی هستم که او «تفاوت‌یابی جنسیتی کار» (gender differentiation of labor) می‌خواند و من آن را چونان مقوله‌ی محوری تحلیل اخذ کرده‌ام. (یانگ، «نظریه‌ی نظام‌های دوگانه» (dual systems theory) ص ۱۸۵) باین‌حال، استفاده‌ی من از این مقوله، در برخی گستره‌ها متفاوت است. تحلیل یانگ از زنان در سرمایه‌داری، به نظر نمی‌رسد ازدواج را به مثابه بخشی از تقسیم کار در بر بگیرد. او بیشتر بر تقسیم کار در بخش تولیدی متمرکز است.

[۱۲] See Sara Ruddick, 'Maternal Thinking,' *Feminist Studies* 6, 2 (Summer, 1980) p. 364

[۱۳] برای بحث درباره‌ی این مخاطره، ن. ک. Adrienne Rich, 'Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynophobia' in *On Lies, Secrets, and Silence* (New York: W. W. Norton Co., 1979), pp. 275-310; and Elly Bulkin, 'Racism and Writing: Some Implications for White Lesbian Critics' in *Sinister Wisdom*, No. 6 (Spring, 1980)

[۱۴] برخی شواهد میان‌فرهنگی حاکی از این است که وضعیت زنان بنا به کاری که انجام می‌دهند، متفاوت است. به همان اندازه که زنان و مردان مشارکتی برابرتر در امرار معاش داشته باشند، وضع زنان بهتر از زمانی است که کار مربوط به امرار معاش برای زنان تماماً متفاوت از کار مردان برای امرار معاش باشد؛ یعنی اگر آنان همیشه یا اغلب همه‌ی کار امرار معاش را انجام می‌دهند، وضع‌شان بدتر است. See Peggy Sanday, 'Female Status in the Public Domain,' in Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, eds., *Women, Culture, and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), p. 199. از تقسیم جنسی کار در سرمایه‌داری نگاه کنید که در بالا به آن اشاره شد.

[۱۵] این، مرتبط است به استدلال در این‌جا که کار مزدی زنان در اوضاع و احوالی متفاوت از مردان معین می‌شود - یعنی، مزدهای پایین‌تر آن‌ها، محدودشدن‌شان به چند جایگاه شغلی معدود و مانند آن. من، در مقابل، بر جنبه‌های صوری و ساختاری کار زنان تمرکز کرده‌ام. کوشش‌هایی صورت گرفته تا استدلال شود که کار خانگی زنان منبع ارزش اضافی است، یعنی قراردادن آن در قلمرو نظریه‌ی ارزش مارکس در مقام کار مولد، یا این استدلال که از آن جایی که این کار، ارزش اضافی تولید نمی‌کند، باید به شیوه‌ی تولیدی یکسره

متفاوت متعلق باشد. استراتژی من در این‌جا کاملاً متفاوت از این استدلال‌ها است. See, for the British debate, Mariarosa Dalla Costa and Selma James, *The Power of Women and the Subversion of the Community* (Falling Wall Press, Bristol, 1975); Wally Secombe, 'The Housewife and Her Labor Under Capitalism' *New Left Review* 83 (January-February 1974); Jean Gardiner, 'Women's Domestic Labour' *New Left Review* 89 (March, 1975) and Paul Smith, 'Domestic Labour and Marx's Theory of Value' in Annette Kuhn and Ann Marie Wolpe, eds., *Feminism and Materialism* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978). A portion of the American debate can be found in Ira Gerstein, 'Domestic Work and Capitalism' and Lisa Vogel, 'The Earthly Family' *Radical America* 7, 4/5 (July-october, 1973); Ann Ferguson, 'Women as a New Revolutionary Class' in Pat Walker, ed., *Between Labor and Capital* (Boston: South End Press, 1979).

[۱۶] Frederick Engels, *Origins of the Family, Private Property and the State* (New York: International Publishers, 1942); Karl Marx, *Capital*, Vol. I, p. 671. همچنین تقسیم جنسی کار را به عنوان امر طبیعی یا خودجوش توصیف کرده‌اند. نگاه کنید به Mary O'Brien, 'Reproducing Marxist Man' in Lorraine Clark and Lynda Lange,

eds., *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche* (Toronto: University of Toronto Press, 1979).

[۱۷] برای بحثی درباره‌ی کارِ زنان، نگاه کنید به Elise Boulding, 'Familial Constraints on Women's Work Roles,' in Martha Blaxall and B. Reagan, eds., *Women and the Workplace* (Chicago, University of Chicago Press, 1976), esp. the charts on pp. 111, 113. اشاره‌ی تاریخی بسیار قابل توجه این است که نائوسیکا (Nausicaa) دخترِ یک پادشاهِ هومری، یک رختشویخانه‌ی خانگی داشت. (See M. I. Finley, *The World of Odysseus* (Middlesex, England: Penguin, 1979), p. 73). از آن جایی که زنان اشراف کمتر درگیرِ زحمتِ واقعی بودند، این تفاوت یک مرتبه‌ای اجتماعی بود. و همان‌طور که ارستو در کتابِ *سیاست* می‌نویسد، نظارت بر برده‌ها یک فعالیتِ مشخصاً نشاط‌انگیز نیست. زندگیِ مجلل و فلسفه، آن‌چنان که هدفِ هر مردِ اشرافیِ آتنی به حساب می‌آمد، اغلب برای هر زنی تصورناپذیر بود.

[۱۸] سیمون دو بووار می‌گوید که تکرار، معنا و اهمیتی عمیق‌تر دارد و این که سرنوشتِ هر زن، تکرار است. نک. *The Second Sex*, tr. H. M. Parshley (New York Knopf, 1953), p. 59. همچنین نگاه کنید به بحثش درباره‌ی کارِ خانه در همین اثر صفحه ۴۳۴. تلقیِ دوبووار از کارِ خانه مشخصاً منفی است. برای دوبووار، فراروی (transcendence)، در نبردِ تاریخیِ خود با دیگری و با جهانِ طبیعی ممکن می‌شود. تضادهایی که او از آن‌ها حرف می‌زند، ایستایی در برابرِ دگرگونی نیست بلکه فراروی، فرار از انضمامیتِ تیره‌ی زندگیِ هرروزه، از تکرارِ ایستا، زیست‌شناختی و انضمامیِ «زنانگی آرام» است.

[۱۹] Marilyn French, *The Women's Room* (New York: Jove, 1978), p. 214.

[۲۰] سارا رودیک، در «تفکرِ مادری»، بحثی جالب را درباره‌ی این‌ها و دیگر جنبه‌های آنِ تفکری ارائه می‌دهد که از فعالیتِ مادری بر می‌آید. هر چند که برای من مشکل است که با زبانِ منافع و خواسته‌ها آن‌چنان که او به کار می‌برد سخن بگویم اما او اشاراتِ باارزشِ زیادی دارد. تمایزی که او میانِ تفکرِ مادری و تفکرِ علمی ایجاد می‌کند، هم بسیار جذاب و به‌صورت بالقوه مفید است.

O'Brien, 'Reproducing Marxist Man' p. 115, n. 11 [۲۱]

[۲۲] به این موضوع باید دقت شود که من در این جا بر تجربه‌ی زنان در فرهنگ غربی تمرکز کرده‌ام. تفاوت‌های میان فرهنگی‌ای وجود دارند که می‌توان انتظار داشت اثراتی متفاوت بر جا بگذارند. برای نمونه توجه کنید به تفاوت‌هایی که از مقایسه میان کودک‌پروری در جامعه‌ی یونان باستان و کودک‌پروری امبوتی (Mbuti)های متأخر در قلب آفریقا عیان شده است. نگاه کنید به Phillip Slater, *The Glory of Hera* (Boston: Beacon,

The Politics of Non-Aggression. in Ashley Montagu, ed., 1968) and Colin Turnbull *Learning Non-Aggression* (New York: Oxford University Press, 1978).

[۲۳] نک. Nancy Chodorow, 'Family Structure and Feminine Personality' in Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, *Woman, Culture, and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), p. 59

Of Woman Born (New York: Norton, 1976), p. 63 [۲۴]

[۲۵] نک. Chodorow, **The Reproduction of Mothering**, and Flax, 'The Conflict Between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relations and in Feminism,' *Feminist Studies* 4, 2 (June, 1978) من با تحلیل دینرستاین و چودوروف مشکلی ندارم اما مسائلی در این وجود دارد که آن‌ها تلاش می‌کنند توضیح دهند که چرا انسان‌ها، چه مردان چه زنان، از امر زنانه هم می‌ترسند و هم متنفر اند. هدف من در این جا این است که استدلال آن‌ها را برعکس کنم و با دادن شرحی اثباتی از پیامدهای معرفت‌شناختی این وضعیت گامی به جلو بگذارم. آن‌چه در پی می‌آید خلاصه‌ای است از باز تولید مادری (reproduction of mothering) چودوروف.

[۲۶] Chodorow, **Reproduction**, pp. 105–109

[۲۷] این نظر جین فلکس است.

[۲۸] Chodorow, **Reproduction**, pp. 127–131, 163

[۲۹] Ibid., p. 166

[۳۰] Ibid., pp. 174–178 چودوروف هم‌بطنی‌ای را میان غیاب پدر و ترس از زنان (p. 213) مطرح می‌کند و می‌توان این را فرضیه‌ای تجربی انگاشت، جز شماری تفاوت‌های فرهنگی

که بر پایه‌ی سطح غیاب پدر قرار دارند. در این جا یونانیان باستان و امپوتی‌ها تقابلی فریبنده با هم دارند. (نک. پانوش ۲۲)

[۳۱] Ibid., p. 198. حدومرزهای پراکنده و انعطاف‌پذیرِ خودِ زنانه می‌تواند به آسیب‌شناسیِ فقدانِ خود (self) در تعهد کامل نسبت به دیگران و وابستگی به آن‌ها بینجامد. (مشاهده‌ی آسیب‌شناسیِ مردانه از تجربه‌ی خود (self) چونان شهری محصور).

[۳۲] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: Norton, 1961), pp. 12-

13

[۳۳] Hegel, *Phenomenology of Spirit* (New York: Oxford University Press, 1979), trans

A. V. Miller, p. 114. See also Jessica Benjamin's very interesting use of this discussion in 'The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination,' *Feminist Studies* 6, 1 (June, 1980).

[۳۴] الوین گاردنر استدلالی مشابه دارد در مجادله‌اش درباره‌ی این‌که تأکید افلاتون بر سلسله‌مراتب و نظم، از تضادی آموخته از زندگی روزمره برآمده است و در تجربه‌ی اشرافیتِ جوان از آموختن رفتارِ مناسب از برده‌هایی ریشه دارد که خودشان نمی‌توانستند آن رفتار را انجام دهند. Enter Plato (New York: Basic Books, 1965), pp. 351-355.

[۳۵] می‌توان استدلال کرد، همان‌طور که تحلیل چودوروف پیش می‌نهد، که شکل نهاییِ آن‌ها در فلسفه‌ی او وضع یک غیابِ حداکثری پدر (محرومیت از پدر؟) را باز می‌نماید. نقدی فراگیرتر از دوگانه‌انگاریِ نرینه‌محور را سوزان گریفین در کتابِ *زن و طبیعت (New York: Harper & Row, 1978)* ارائه داده است.

[۳۶] جدیداً ضدیت با جهانِ طبیعیِ شکلِ فناوریِ ویرانگر را به خود گرفته است. نک. Evelyn Fox Keller, 'Gender and Science' *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 1, 3 (1978), reprinted in this volume

[۳۷] Elizabeth Spelman, 'Metaphysics and Misogyny: The Soul and Body in Plato's

Dialogues, mimeo. یک تحلیلگر استدلال کرده است که بنیادِ آن قرار دارد بر این واقعیت

که «مادرِ اولیه، مظهرِ تمام‌قدِ طبیعت، مانندِ طبیعت، به همان اندازه که منبع لذتِ بی‌پایان است، منبعِ محنتِ بی‌پایان نیز هست. شبیهِ طبیعت، او هم غذا می‌دهد و هم ناامید می‌کند، هم جذب می‌کند و هم تهدید می‌کند... کودک او را دوست دارد... و نفرت دارد از او

به این دلیل که مانند طبیعت، نه تماماً از او حمایت می‌کند و نه به طور کامل شکمش را سیر می‌کند. بنابراین، مادر - مانند طبیعت که به همان اندازه که کولاک و ملخ می‌فرستد، آفتاب و توت فرنگی می‌دهد - چونان آدمی دمدمی مزاج و گاهی مُجدانه بدخواه به تصور در می‌آید». Dinnerstein, p 95

[۳۸] نک. Benjamin, p. 152. باقی تحلیل‌اش به سمتی خلاف تحلیل من می‌رود، گرچه شرح‌اش از داستان اُ (O) را می‌توان به‌شکلی که گویا روشنگر مسائل هر هم‌نهاد اجتماعی مبنی بر مدل هگلی است، قرائت کرد.

[۳۹] Of Woman Born, p. 64, p. 167. برای شرح توصیفی‌ای مشابه، اما تحلیل نامشابه، نک.

David Bakan, *The Duality of Human Existence* (Boston: Beacon, 1966)

[۴۰] استدلال‌های من پشتوانه‌ی نیروی قابل توجه هم نظری و هم عملی جنبش معاصر زنان را دارند. در نظریه، این موضوع به‌شکل‌هایی متفاوت در Dorothy Riddle, 'New Visions of Spiritual Power' *Quest: a Feminist Quarterly* 1, 3 (Spring, 1975); Susan Griffin, *Woman and Nature*, esp. Book IV: 'The Separate Rejoined'; Adrienne Rich, *Of Woman Born*, esp. 'On Male and Female Principle' *The Second Wave* 1, 2, pp. 62-68; Linda Thurston (Summer, 1971). بازتاب یافته است. در سازمان‌دهی سیاسی فمینیستی، این نگرش در ضدیت با رهبری و سلسله‌مراتب، چونان تلاشی برای جلوگیری از گسترش سازمان‌هایی تقسیم‌شده به رهبران و پیروان معنا پیدا کرده است. آن همچنین شکل پافشاری بر یگانگی امر شخصی و امر سیاسی، پافشاری بر اصول انضمامی به جای اصل‌های انتزاعی (معارض به نظریه) و پافشاری بر سیاست زندگی هرروزه را یافته است. برای یک نمونه‌ی اولیه و جذاب نک. Pat Mainardi, 'The Politics of Housework,' in Leslie Tanner, ed., *Voices of Women's*

Liberation (New York: New American Library, 1970)

George Bataille, *Death and Sensuality* (New York: Arno Press, 1977), p. 90 [۴۱]

Women Against Violence Against Women Newsletter, June, 1976), p. 1 [۴۲]

Aegis: A Magazine on Ending Violence Against Women, November/December, [۴۳] 1978), p. 3

Robert Stoller, *Perversion: The Erotic Form of Hatred* (New York: Pantheon, [۴۴] 1975), p. 88

Bataille, p. 91. See pp. 91ff for a more complete account of the commonalities of [۴۵] sexual activity and ritual sacrifice.

Death and Sensuality, p. 12 (italics mine). See also de Beauvoir's discussion in *The* [۴۶] *Second Sex*, pp. 135, 151

Bataille, p. 14 [۴۷]

[۴۸] Ibid., p. 42 هنگامی که آدریان ریچ به احساساتِ خشن میان مادران و کودکان اعتراف می‌کند، او این‌ها در قلبِ آن رابطه قرار نمی‌دهد. (of woman born)

[۴۹] Bataille, pp. 95–96

[۵۰] *The Second Sex*, p. 58 باید اشاره کرد که کشتن و به‌خطرانداختنِ زندگی شیوه‌هایی اند مشعر بر تحقیرِ بدن و همین‌طور مواردی اند از جست‌وجویِ افلاتونی برای جسم‌زدایی (disembodiment).

[۵۱] برای نمونه، توجه کنید به بحثِ ریچ درباره‌ی بارداری و زایمان در Ch. VI and VII, *Of Woman Born* و همچنین نگاه کنید به بحثِ شارلوت پرکینز گیلمان در *The Home* (Urbana, 111.: The University of Illinois Press, 1972)

[۵۲] تلاش‌های فمینیستی مارکسیستی برای مشخص کردن این‌که آیا کارِ خانه ارزش اضافی تولید می‌کند و استراتژیِ سیاسی فمینیستی مزدخواهی برای کارِ خانه، نشان از دو تلاشِ (اشتباه) برای به‌رسمیت‌شناخته‌شدنِ فعالیتِ غیرمزدیِ زنان به مثابه کار دارد. شاید این‌که زحمتِ خانگی منزلتِ کار را ندارد، یکی از دلایلی باشد که چرا مردهای چنین کاری – به‌شکلی نامتناسب به زنان رنگین‌پوست پرداخت می‌شود – بسیار پایین است و شرایطِ کاریِ آن فقیرانه است.

[۵۳] *Capital*, Vol. I, p. 60

[۵۴] The phrase is O'Brien's, p. 113

[۵۵] نک. Marx, 1844, p. 117

طرحی کلی درباره‌ی تجربه‌ی زنانه و نظریه‌ی دیدگاه

روزبه آقاجری

مقدمه

هنگامی که موضوع نوشته‌ای معرفت‌شناسی باشد، دشوارترین کار نشان دادنِ این است که مباحث جاری در چنین عرصه‌ای برآمده از ضرورت‌ها، چالش‌ها و مسائلی است که عاملان در زندگی روزمره با آن برخورد کرده‌اند. این که در وبگاهی دختران و زنان از مواجهاتِ خود با کسانی سخن می‌گویند که به آن‌ها متلک پرانده‌اند، در نگاهِ اول ربطی به نظریه‌ی دیدگاه (viewpoint theory) فمینیستی پیدا نمی‌کند. چه بسا، و معمولاً هم چنین است که رویکردی فمینیستی این تلنگر را وارد کرده که باید پای تجربه‌گویی و مشاهده‌ی زنان نشست تا به درکی دیگرگونه از جهان رسید. و چه بسا، آن رویکرد هم صرفاً از طریقِ صورت‌بندیِ تجربه روزمره‌ی زنان به چنین نتیجه‌ای نرسیده باشد و از طریقِ نقدِ رویکردهای نافمینیستی فهمیده باشد که آن‌چه در میان این رویکردها حذف شده است، تجربه‌ی «خاص» زنان از زندگی‌شان است؛ تجربه‌ای که رویکردِ مردسالار نادیده گرفته است. هر چند در این‌جا به روایتی ساده‌شده از روند رشدِ واپسینِ بسیاری از رویکردهای

فمینیستی مواجه هستیم اما کار به این سادگی‌ها نیست. پرسش‌هایی پیش می‌آید که پاسخ به آن‌ها بسیار دشوار و چالش‌برانگیز است. حال اگر بر پایه‌ی آن رویکردها و آن تجربه‌ها ادعاهایی درباره‌ی امکان و شکل شناختِ آدمی مطرح شود، قضیه رسماً بیخ پیدا می‌کند. فمینیست‌ها چنین کرده‌اند. به‌چالش کشاندن رویکردها و صورت‌بندی‌های پیشینی از شناخت، دانایی، علم، فهم و مانند آن کاری بنیادی بوده است که امکان شکل‌گیری معرفت‌شناسی‌های فمینیستی را فراهم کرده است.

اما از کجا باید آغاز کرد؟ در این نوشتار برخلاف آن‌چه در روند تاریخی شکل‌گیری رویکردهای فمینیستی روی داده است، از سطح داده‌های - به اصطلاح - خام تجربه و مشاهده آغاز می‌کنیم تا به سطح‌های انتزاعی‌تر برسیم.

مسئله و پرسش این است که رویکردی فمینیستی درباره‌ی شناخت (knowledge) مانند نظریه‌ی دیدگاه که مورد بررسی در این نوشتار است، تا چه اندازه توانسته است صورت‌بندی‌ای از نظر درونی منسجم (internally coherent) از شناختی به دست دهد که زندگی و تجربه‌ی زیسته و مشاهده‌ی زنانه را لحاظ کرده است؛ شناختی که گفته می‌شود در این رویکرد، همواره موقعیت‌مند (situated) است.

معرفت‌شناسی تجربه‌گرا

زنی از تجاوز می‌گوید، دختری از متلک‌پرانی. زنی افغانی از این‌که چطور هم از شوهرش کتک می‌خورد و هم از همسایه درباره‌ی افغانی‌بودنش حرف می‌شنود. دختری که از خودسوزی جان به در برده، از رنج‌هایش می‌گوید و کودکان کار از تجربه‌ی کودک کار بودن و هم دختر بودن‌شان. وبگاه‌ها و کتاب‌های مربوط به زنان از این‌گونه بازگویی تجربه (experience) لبالب‌اند. چرا؟ این بازگویی‌ها چه کمکی قرار است انجام دهند؟ آیا صرفاً برای شنیده‌شدن دردهای‌شان، خاطره‌گویی می‌کنند؟ پس چرا اهمیت دارد دختران از تجربه‌ی سکس حرف بزنند، در حالی که به معنایی که خودسوزی دردآور است، این یکی نیست. گویا در بازگفتن از تجربه‌ها چیزی به دست می‌آید که مثلاً از راه مشاهده (observation)ی آن

تجربه یا برای نمونه، از راه بررسی جامعه‌شناختی به دست نمی‌آید. آن چیزی که به دست می‌آید چیست؟

مشاهده

تاریخ مردسالاری، تاریخ مشاهده‌ی زنان از دید مردان بوده است. زنان دیده می‌شدند، درباره‌شان حرف زده می‌شد و از طریق مردان داوری می‌شدند. مشاهداتی که از دید مردان درباره‌ی زنان به دست آمد، پایه‌ای را فراهم کرد که بر آن معرفت‌هایی درباره‌ی زنان فراهم شود.

این گزاره که زنان ناقص‌العقل اند، تنها در صورتی قابل اثبات است که با انبوهی از مشاهدات متراکم در دین، فرهنگ و سنت پشتیبانی شود؛ مشاهداتی که نشان می‌دادند زنان، ناقص‌العقل‌وار یا مکارانه، رفتار می‌کنند. این مشاهدات متراکم در دین و فرهنگ هم از طریق تجربه‌ها تقویت می‌شدند و هم به تجربه‌ها شکل می‌دادند.

در سطحی بالاتر، می‌شود گفت که تفکر نظری یا فلسفه، هم از این مشاهدات بهره می‌گرفت، هم صورتی منطقی به آن‌ها می‌بخشید.

مقابله با آن چه در مشاهدات درباره‌ی زنان بازگویی می‌شد، در گام نخست از طریق مقابله به مثل یعنی بازگویی مشاهداتی دیگرگونه تجلی می‌یافت. **معایب الرجال**، تماماً

گردآوری مشاهداتی دیگرگونه برای رد مشاهدات بازگویی‌شده در **تأدیب النساء** است.

آن چه در این سطح ایجاد می‌شود دانشی تجربه‌گرایانه (empiricist) است. دانش تجربه‌گرا بر دو محور بنیادی قرار دارد: مشاهده و تکرار. این یا آن پدیده مشاهده می‌شوند و این یا آن رویداد تکرار می‌شود. حال اگر آن مشاهده، سیستماتیک و «علمی» باشد و شرط تکرار هم برآورده شود، با علمی پوزیتیو روبه‌رو می‌شویم. باید توجه کنیم که تکرار، آزمون‌پذیری را لازم می‌آورد. قرار است نتیجه‌ی کار، علمی باشد متقن، یقینی و ارزش‌خندا.

بگذارید به موردِ خودمان بازگردیم. آن مشاهدات متراکم تا زمانی که دین و فرهنگ، مشروعیتی تام و تمام داشتند، بی‌چون و چرا فرض می‌شدند. آن چه در قالب آن دو (دین و فرهنگ) درباره‌ی زنان به بیان می‌آمد، درست و یقینی فرض می‌شد و پشتوانه‌ی این

درستی و یقینی بودن، اقتدارِ دین و فرهنگ بود. از زمانی که مشروعیتِ این دو به پرسش گرفته شد، علم - آن هم علمِ تجربی - مشروعیتی تام و تمام پیدا کرد.

علمِ تجربی در آغاز کوشید برای آن مشاهدات توجیهِ علمی بترشد، هر چند در این روند با تناقضاتی در آن مشاهدات روبه‌رو می‌شد که نمی‌توانست راهی برای رفعِ آن‌ها پیدا کند. مشاهده‌ی سیستماتیکِ علمِ تجربی هر چند بسیاری از مشاهدات متراکمِ دین و فرهنگ را باطل اعلام کرد اما در درونِ خود به بازتولید گزاره‌هایی دست زد که کلیشه‌های دیگری را بازتولید می‌کردند.

مشاهده‌ی تجربی نمی‌توانست از سطحِ پدیدارها (phenomena) فراتر رود. آن، هر چند دست به مشاهده‌ی سیستماتیک و دقیق می‌زد اما دستِ آخر به توصیف (description) بسنده می‌کرد.

بی‌شک در علمِ طبیعی، توصیف را می‌توان سطحی ارزش‌خنثا فرض کرد اما در علمِ اجتماعی هیچ توصیفِ ارزش‌خنثایی - دستِ کم در آغاز - نمی‌تواند وجود داشته باشد. در علمِ اجتماعی مشاهده و به تبع آن توصیف، مملو از ارزش (value-laden) اند اما علمِ تجربه‌گرا چنین چیزی را رد می‌کند. استدلال‌اش این است که روش‌هایِ علم، به‌دقت ارزش‌ها را غربال می‌کنند. از سویی دیگر، استدلال می‌کند که اگر چنین مملو از ارزش‌بودنی را در نظر بگیریم، درک و شناختِ واقعیت ناممکن می‌شود و به دامنِ نسبی‌گرایی (relativism) می‌غلطیم.

جدا از این، دغدغه و میلِ هراسناکِ علمِ تجربه‌بنیاد به فراهم کردنِ چارچوبی که وراموقعیت باشد، عملاً به این جا می‌انجامد که دست به تعمیم‌های نادرست و مسئله‌دار می‌زند؛ تعمیم‌هایی که نه تنها مشاهدات را عام فرض می‌کند بلکه به‌شکلی ضمنی ارزش‌های نهفته در آن مشاهدات را هم عام می‌کند.

تمرکز بر مشاهده و تکرار، این باور نادرست را دامن می‌زند که مذاقه‌ی نظری در علمِ کاری بیهوده است: هر چه را از علم می‌خواهیم، تجربه و تکرارِ همبسته‌ی رویدادها در اختیارمان می‌گذارند.

تجربه

تجربه (experience)، سطحی بالاتر و پیچیده‌تر از مشاهده را در بر می‌گیرد. تجربه پای عامل (agent) را به روند شناخت باز می‌کند. آن چه مشاهده می‌شود با آن چه تجربه می‌شود، چه از سوی یک مشاهده‌گر بیرونی چه از سوی خودِ عامل، برابر نیست. چه از منظری بیرون از وضعیت، چه از منظرِ عاملانی که در وضعیت اند، تجربه همواره چیزی بیشتر از مشاهده در خود دارد. تنها از طریق مفاهیم (concept) می‌شود، تجربه را صورت‌بندی کرد. تجربه‌گرایی به دلیل اصالت‌دادن به تجربه و صورت‌بندیِ مفهومیِ آن، برخوردی ناانتقادی با آن در پیش می‌گیرد. این برخورد ناانتقادی در چند سطح خود را نشان می‌دهد: یک تجربه‌گرا از موضوع خود فاصله می‌گیرد، دو عقل را یگانه منبع شناخت می‌انگارد، سه فرد را پیش‌فرض می‌گیرد و چهار خود را نامتأثر از وضعیت می‌پندارد. توجه به زمینه‌ی فلسفی/تاریخی درک این بخش را آسان‌تر می‌کند.

یک گریزِ کوتاهِ فلسفی

هنگامی که دکارت از «می‌اندیشم پس هستم» یعنی آن سطحی که شک در آن راه ندارد، سخن می‌گفت، از یک سو هیچ شکافی را میان تجربه (experience) و نفس در نظر نمی‌گرفت و آن را ناشی از مشاهده (observation) ای شکاکانه و بی‌ارتباط به زمان و مکان می‌انگاشت و از سوی دیگر، آن را صرفاً به توانایی درونیِ عقل مرتبط می‌کرد بدون آن که این امکان را در نظر بگیرد که آن شناخت در رابطهای ساختاری ممکن شده است.

دکارت به قوت تمام منکر این فکر پیشینیان قرون وسطایی خود بود که نفس به اجزایی منقسم است و عقل که مایه امتیاز اصلی بشر است با اجزای کوچک‌ترِ نفس در حالِ مبارزه. از نظرِ دکارت، نفس را نباید به اجزای برتر (عقل) و فروتر (حسی) تقسیم کرد؛ نفس وحدتی بخش‌ناپذیر است و مشخصه‌ی آن قوه‌ی فاهمه‌ی محض. (لوید، ۱۳۸۱: ۷۹)

حس (sense) و تجربه‌ی حسی نیز به‌تمامی از پیکره‌ی چنین شناختی کنار گذاشته شده بود. عقل، عقلِ انتزاعی عام، همه‌چیز را در بر می‌گرفت و هر شناختی را ممکن می‌کرد. او تقسیم‌دوتایی ذهن و جسم را به جای تقسیم‌بندی اجزای نفس به برتر و فروتر گذاشت که از آن فیلسوفان قرون وسطا بود. [...] دکارت تعدی خواست‌های غیرعقلانی، حسی و قوه‌ی

متخیله را نه ناشی از مراتب یا وجوه پست‌تر نفس بلکه یکسره ناشی از قلمرو بیرون از سیطره‌ی نفس - تجاوزات تن - می‌دانست. (همان: ۷۹ و ۸۰)

تجربه‌گرایی مانند لاک و مهم‌تر از او، هیوم که پس از دکارت آمدند، کوشیدند شأن از دست‌رفته‌ی تجربه را در رویکرد عقل‌باور دکارت بازیابی کنند. آن‌ها عقل را آن‌جایی انگاشتند که قرار است تأثرات برآمده از تجربه ثبت و ترکیب شوند تا تفکر ممکن شود. طبیعی بود که «از نظر دکارت سازگاری با عقل، تعیین‌کننده‌ی هر آن چیزی است که باید یا نباید «طبیعی» شمرده شود» در حالی که «در نظر هیوم، عکس آن صادق است: عقل باید متکی بر تمایلات طبیعی و سازگار با آن‌ها باشد» (همان: ۸۶). تجربه‌گرایان، معرفت را برآمده از توانایی عقل در ثبت و پردازش داده‌های حسی و استنتاج از آن‌ها می‌دانستند. هم عقل‌باوران و هم تجربه‌گرایان هر چند آن مشاهدات متراکم در دین و فرهنگ را در سطح منطقی و فلسفی به نقد کشیدند اما نتوانستند از پیش‌فرض‌های جنسیتی نهفته در آن‌ها فراتر روند و به‌شکلی دیگر استنتاج‌های خود را به‌شکلی صورت‌بندی کردند که نه در صورت و فرم که در محتوا آن کلیشه‌ها را تثبیت می‌کرد.

در تحلیل دکارت جایی برای بازگویی تجربه‌ی خاص وجود نداشت و با کمی ژرف‌نگری می‌شد فهمید که «عقل»ی که از آن حرف می‌زند، چیزی جز عقلی مردانه نیست.

تجربه‌گرایان وضعی متفاوت داشتند. به جای این‌که برای آن‌ها، جهان تجربی ذیل اصول انتزاعی عقل قرار گیرد، ذیل جهان تجربی قرار دادن عقل، امکان بیشتری را برای بیان تجربه‌های دیگرگونه فراهم می‌کرد اما آن‌ها هم به این باور داشتند که یگانه‌منبع شناخت، عقل است، به یک «من (I)» منفرد تعلق دارد و متافیزیکی است.

تجربه‌گرایی فمینیستی

برای آن فمینیسمی که فرد را نقطه‌ی آغاز می‌پندارد، تجربه‌ی زندگی زنان و بازگویی‌شان از آن را تنها راه نبرد با کلیشه‌های مردسالارانه می‌داند و این وسوسه را دارد که یک «علم زنانه» را در برابر علم مردانه برپا کند، تجربه‌گرایی، نظریه‌ای آرمانی به حساب می‌آید؛ هم فردگرا، هم تجربه‌بنیاد و هم پوزیتیو. مسئله برای چنین فمینیسمی این است که شناختی تمام‌آزانه از جهان و برآمده از زندگی و تجربه‌ی ویژه‌ی زنان ممکن است.

خیلی زود فهمیده شد که تجربه‌گرایی فمینیستی هر چند گزاره‌های دینی و فرهنگی جافتاده را با چالش‌هایی جدی روبه‌رو می‌کند اما از آن جایی که ارزش‌های نهفته در تجربه‌ی زنانه و مشاهده‌ی این تجربه را نادیده می‌گیرد، کلیشه‌های جنسیتی را دست‌نخورده باقی می‌گذارد و حتا می‌کوشد از طریق روش‌های علمی تجربی آن‌ها را توجیه کند و از این لحاظ، در کنار مردسالاری می‌ایستد. همین موضوع، دو تناقض مهم یعنی تناقض جهت‌گیری و تناقض تأسیس اجتماعی را در تجربه‌گرایی فمینیستی آشکار کرد. تناقض جهت‌گیری در تجربه‌گرایی فمینیستی این است که از یک سو می‌گویند که «جهت‌گیری در معرفت به لحاظ معرفت‌شناختی یک مؤلفه‌ی نادرست است زیرا نتایج و نظریه‌های نادرست به بار می‌آورد. اما از سوی دیگر خود به دنبال وارد کردن ارزش‌های زنانه به فرایند معرفت هستند» (روایی، ۱۳۹۱: ۸۵) تناقض تأسیس اجتماعی به این بر می‌گردد که «دانشمندان یا سوژه‌ها همواره از جهت‌گیری‌های جنسی و مردسالارانه‌ی جوامع معرفتی خود متأثر می‌شوند» حال این فمینیست‌ها «از یک سو خواهان حذف این جهت‌گیری‌ها هستند و از سوی دیگر، حذف جهت‌گیری‌های کلی در جوامع معرفتی به منزله‌ی فردگرایی در تبیین‌های علمی و معرفتی است» (همان: ۸۵) و این، چیزی نیست جز حذف جنبه‌ی اجتماعی علم.

معرفت‌شناسی برآمده از چنین رویکردی نه تنها کمکی به یکی از بنیادی‌ترین هسته‌های فکری/عملی فمینیسم یعنی رهایی‌بخشی (emancipation) نمی‌کند بلکه در همدستی با رویکردهای پوزیتیو در علم‌هایی مانند زیست‌شناسی و انسان‌شناسی، زنان را یکسره در کلیشه‌های جنسی و جنسیتی گرفتار می‌کند.

۲. نظریه‌ی دیدگاه

آن‌چه چرخش زبانی می‌خوانیم، اهمیتی تعیین‌کننده در شکل‌گیری نظریه‌هایی داشته است که زیر پای علم خودمحور پوزیتیو را خالی کرده اند. نزدیک به دو دهه طی شد تا کسانی در میان فیلسوفان قاره‌ای بر آمدند و علم را همراه با همه‌ی دیگر چیزهایی که روایت‌های کلان از جهان و انسان می‌خواندند، دور ریختند. فمینیسم نخست با دل و جان با

آن چرخش زبانی همراه شد و رویکردهای پسامدرن را با آن حادنسی‌گرایی زبانی‌شان هم‌پیمانی قدرتمند یافت تا بتواند با انقیادها، سرکوب‌ها و تبعیض‌ها بجنگد. اما در این میان اتفاقی افتاد. پیش‌رویِ رادیکالِ پسامدرنیسم صرفاً جزم‌های معرفتی و نظام‌های کلانِ فکری را از هم نپاشاند بلکه در فرایندِ رشد و توسعه‌ی خود، هر معرفتی را نسبت به موضوع‌اش، نسبی کرد. این، برای فمینیسمی که تازه داشت در برابر معرفتِ مردسالارانه، معرفتی تازه برپا می‌کرد یا ادعایش این بود که می‌تواند چنین کند، فاجعه‌آمیز بود. معرفتِ نسبی‌شده دیگر نمی‌توانست پشتیبانی نیرومند برای رهایی‌بخشی باشد. معرفتِ فمینیستی که قرار بود ناتبعیض‌آمیز، برابری‌خواهانه و آزادی‌خواهانه باشد، از منظرِ پسامدرنیسم، هیچ برتری مفهومی، تاریخی و استدلالی بر ساده‌ترین و تبعیض‌آمیزترین شکلِ معرفتی بدوی نداشت. نظریه‌ی دیدگاه (viewpoint) از قلبِ چنین مناقشاتی سر بر آورد. این نظریه، نه می‌خواست به معرفت‌شناسی‌های پیشین تن بدهد و نه خود را گرفتارِ هاویه‌ای از تفسیرهای ممکن و ناممکن کند که هر گونه کنشِ دگرگون‌کننده را سلب می‌کرد.

نظریه‌ی دیدگاه از تجربه‌ی متفاوتی آغاز می‌کند که زن‌بودن در بر دارد،

تجربه‌ی زنان به‌شکلی سیستماتیک متفاوت از تجربه‌ی مردانه‌ای است که شناخت ادعا می‌کند بر آن بنا شده است. از این‌رو آن تجربه‌ای که ادعاهای غالب درباره‌ی شناختِ طبیعی و اجتماعی بر آن بنا شده اند، پیش از هر چیزِ دیگر، صرفاً تجربه‌ی جزئی انسانی است که به‌شکلی جزئی فهمیده می‌شود؛ یعنی، تجربه‌ی مذکر آن‌چنان که توسطِ مردان فهمیده می‌شود. (HARDING and HINTIKKA, 2004: x)

این به آن معنا نیست که صرفاً با «افزودنِ داده‌هایی درباره‌ی زندگی زنان به آن پیکره‌های شناخت که مردان، زندگی‌شان و باورهایشان را هنجارِ انسانی فرض می‌کند» (ibid: ix) می‌توان شناخت و معرفت‌شناسیِ مردسالار را دگرگون کرد. هارتسوک هم همین سمت‌وسو را دارد: «تجارب زنان را نمی‌توان در چارچوبِ آگاهی کسانی که حاکم اند، فهمید؛ در عوض لازم است که فمینیسم به یک صورتِ اجتماعی بیان و فهم‌پذیری (intelligibility) شکل دهد که جدا از نظرگاهِ مذکر باشد.» (مک‌لافین، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

تلاش برای برپاکردن نظریه‌ای متمایز که تجربه‌ها و نظرگاه زنان را صورت‌بندی کند و البته از شکل‌های تجربه‌گرایانه متفاوت باشد، به پرسش‌هایی درباره‌ی تجربه‌ی زنان دامن می‌زند. اما مسلم این است که

زنان توانایی این را دارند که چارچوب‌های بدیلی برای کلاش در معنا و اهمیت تجربه‌ی خود در پدرسالاری به وجود بیاورند زیرا خارج از گفتمان‌های مسلطی قرار دارند که تبیین‌های جانبدارانه و خطا ارائه می‌دهند. [...] بازنمایی هارتسوک و اسمیت از جهان رابطه‌محور (relational) زنان که در مقابل جهان دوجویی مردان قرار می‌گیرد، به زنان هویتی می‌بخشد که به سهولت می‌توان آن را به عنوان هویتی موثق (authentic) قرائت کرد. (همان: ۱۰۱)

نظریه‌ی دیدگاه قائل به این نیست که تجربه‌ی زنان به خودی خود واجد شأنی دیگرگون است بلکه به این قائل است که موقعیت طبیعی، اجتماعی و سیاسی آنان این امکان را برای‌شان فراهم کرده است که بیرون از ساختارهای قدرت و ثروت قرار بگیرند و همین سبب شده است که بتوانند از منظری متفاوت به جهان بنگرند. هر چند چنین توصیفی به این پرسش که پس از چه لحاظ چنین دیدگاهی قرار است تصویر و توصیفی موثق‌تر به دست دهد، پاسخی نمی‌دهد اما تأکید آن بر این که هر دیدگاهی از منظری موقعیت‌مند می‌نگرد، گامی اساسی است و اهمیتی بنیادی دارد.

این نکته‌ای اساسی است که «به اعتقاد هاردینگ زنان یا دیدگاه فمینیستی، به سبب حاشیه‌نشینی، قابلیت ویژه‌ای برای گسترش افق‌های علم دارند. به همین دلیل هر چند هر دیدگاه معرفت‌شناختی، واقعیت را تا حدی تحریف می‌کند، اما دیدگاه فمینیستی به سبب وضع خاص خود، کم‌تر در معرض این تحریف قرار دارد و بنابراین می‌تواند عینیتی اصیل‌تر و غنی‌تر برای علم فراهم آورد.» (قوامی، ۱۳۹۲)

نظریه‌ی دیدگاه تأکید می‌کند که «دانش‌دانگان (knower) با تکیه بر جایگاه تاریخی و ساختارهای اجتماعی خود، دانش‌های مختلفی را چه از اجتماع و چه از جهان اطراف خود به دست می‌آورند» (روایی، ۱۳۹۱: ۹۷)

چنین نگرشی به علمی جزئی، متکثر، نسبی و تاریخی راه می‌برد و این گزاره‌ی بنیادی را پیش رو قرار می‌دهد که «واقعیت برساخته‌ای اجتماعی است» و اینکه «دعوی شناخت همیشه از جایی می‌آید» (مک‌لافین، ۱۳۸۹: ۱۰۵)

یک نظریه‌ی مبارزاتی

برای نظریه‌ی دیدگاه، این موضوع اهمیت بسیاری دارد که «شناخت تولیدشده چه می‌تواند بکند» (همان؛ ۱۰۵) نکته این است که نظریه‌ی دیدگاه «نه نظریه‌ای خنثا بلکه نظریه‌ای تجویزی برای قدرت‌بخشیدن به گروه‌های ستم‌دیده است و به رشد آگاهی برای مقابله کمک می‌کند» (شهایی، ۱۳۹۳: ۴۴۰) این، همان چیزی است که در کلام دانا هاراوی با دقت صورت‌بندی شده است و می‌تواند چشم‌انداز استراتژیک نظریه‌ی دیدگاه را صورت‌بندی کند

فمینیسم به عنوان یک هستی سیاسی (political entity) باید کاری بیش از شالوده‌شکنی کند. باید مانند مارکسیسم برای نیل به «توضیحی بهتر از جهان» بکوشد. و نیل به چنین توضیحی مستلزم تعهدی معنادار به توضیحات وفادار به جهان «واقعی» است. تعهدی که بتوان به طور نسبی در آن سهیم بود و نسبت به پروژه‌های جهان‌گستر برای آزادی محدود، وفور مادی کافی، و توجهی معتدل به رنج و سعادت محدود نظر مساعد داشته باشد. (مک‌لافین، ۱۳۹۱: ۱۰۹)

منابع ++++++

ژنویو لوید؛ عقل مذکر؛ محبوبه مهاجر؛ نشر نی؛ ۱۳۸۱

ویلهلم فردریش هگل؛ پدیدارشناسی جان؛ باقر پرهام؛ نشر آگاه؛ ۱۳۹۰
SANDRA HARDING and MERRILL B. HINTIKKA; *Discovering reality*; KLUWER
ACADEMIC PUBLISHERS; 2004

جانیس مک‌لافین؛ زنان و نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی؛ حمیرا مشیرزاده؛ نشر شیرازه؛ ۱۳۸۹

مریم روایی؛ معرفت‌شناسی فمینیستی از دیدگاه لیندا مارتین آلکوف؛ انتشارات
روشنگران و مطالعات زنان؛ ۱۳۹۱

نسرین قوامی؛ فمینیسم و فلسفه؛ نظریه‌پردازی در فمینیسم؛ در وبگاهِ انسان‌شناسی و فرهنگ؛ به نشانی www.anthropology.ir/node/18885
 محمود شهبایی؛ مطالعاتِ فرهنگی فمینیستی؛ در محمد رضایی؛ درآمدی بر
 روش‌شناسی مطالعات فرهنگی؛ نشر پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی؛ ۱۳۹۳.