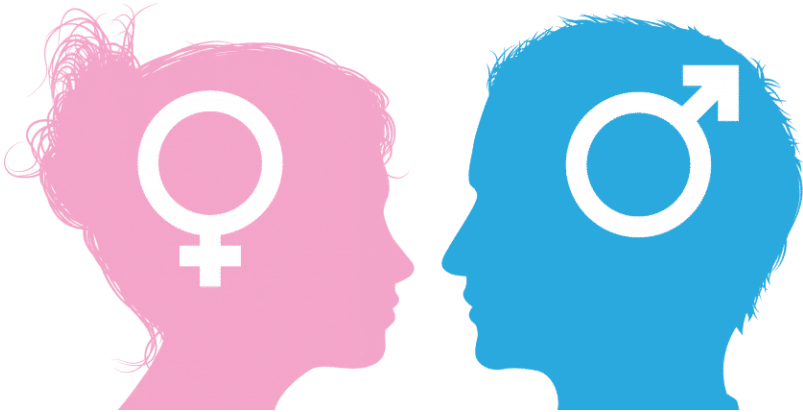


تفاوت سکشوال

مردان و زنان

آلیسون استون

ترجمه‌ی شقایق مشایخی



چکیده

در این نوشتار مفاهیم اصلی تفاوت سکشوال، مؤثر بر نظریه‌ی فمینیستی را توضیح می‌دهیم و ریشه‌های آن‌را در روانکاوی فروید و لاکان پی خواهیم گرفت. سپس به معرفی بازاندیشانه ریشه‌ای تفاوت سکشوال که لوس ایریگاری ارائه کرده، می‌پردازیم. برای ایریگاری، در نظم نمادین غربی تنها سلسله‌مراتب جنسی وجود دارد و تفاوت سکشوال از اعتبار برخوردار نیست. برنامه‌ی سیاسی او تغییر نظم نمادین به منظور ایجاد موقعیت سوپژکتیوِ ایجابی زنانه است - موقعیتی که صرفاً نقطه‌ی مقابل یا نفی موقعیت مردانه نیست - در عمل برخی فمینیست‌های ایتالیایی به توسعه‌ی این برنامه پرداخته‌اند. مفاهیم تفاوت سکشوال به نظریه‌پردازان فمینیست کمک کرده تا بدنمندی را فراتر از تفاوت جنس/جنسیت بازاندیشی کنند. این نوشتار با در نظر گرفتن این که چگونه مفاهیم تفاوت سکشوال از جهات گوناگون، نظریه‌ی فمینیستی کنونی، از جمله فمینیسم‌های ماتریالیستی را ممکن ساخته به پایان می‌رسد.

خانواده‌ای از مفاهیم مرتبط با تفاوت سکشوال به بخشی از نظریه‌ی فمینیستی بدل شده‌اند که از دو منبع اصلی آبخور می‌گیرند: نظریه‌های روان‌کاوانه‌ی فروید و لاکان و دیگری کار فیلسوف بلژیکی تبار لوس ایریگاری، که در حیطه‌ی روان‌کاوی فعالیت دارد. از دهه‌ی ۱۹۷۰، ایده‌های آنها در مورد تفاوت سکشوال به دلایل متعددی مورد استقبال برخی از نظریه‌پردازان فمینیست انگلیسی‌زبان، قرار گرفته است. این دلایل چارچوبی را برای ساختار این نوشتار فراهم آورده که هر یک به نوبه‌ی خود بررسی خواهد شد.

اول: مفهوم تفاوت سکشوال چارچوبی ایجاد کرده که در آن تشخیص دهیم روان قابل تقلیل به جامعه نیست و مردانگی و زنانگی ریشه‌های عمیق و پایداری در روان ما همراه با فانتزی‌های بنیادی و عوامل شکل‌دهنده‌ی روان (میل، سرکوب، وجدان و غیره)

دارند. دوم: مفهوم تفاوت سکشوال، فمینیست‌ها را قادر می‌سازد تا ماهیت نظم نمادین را نظریه‌پردازی کنند. نظم نمادین این‌همان با جامعه نیست. یک نظم نمادین مجموعه‌ای از معانی بنیادی و منظم سازمان یافته است که روان ما را در طیف متنوعی از فرهنگ‌ها و جوامعی که همگی در نظم یکسانی دخیل هستند، ساختار می‌دهد. هر نظم نمادین، در زبان که صرفاً یک ابزار بی‌طرف ارتباط نیست، بلکه افق فراگیر معنا و چارچوبی است برای تجربه در دیگر نظام‌های گفتمانی و دلالتی: هنر تجسمی، دین، موسیقی، معماری و تمامی دیگر ابعاد بازنمایی‌ها، تبلور می‌یابد. در غرب، موافق با اظهارات ایریگاری و دیگران، نظم معانی تجسم یافته در تمامی این زمینه‌ها حول محور تقابل سلسله‌مراتبی مرد/زن می‌گردد. سوم: تحلیل فمینیستی از امر نمادین غربی، سیاست تفاوت سکشوال را ایجاد کرده است. هدف آن تغییر نظم نمادین همراه با عمل اجتماعی برای ایجاد موقعیت سوژکتیو ایجابی زنانه است. مطابق سنت، غرب با تلقی از زن صرفاً به‌مثابه یک نسخه‌ی پست از مرد، این امر را نادیده گرفته است. مانند زمانی که فروید، کلیتوریس را یک قضیب معیوب و کوچک‌شده می‌داند. چهارم: مفهوم تفاوت سکشوال به فمینیست‌ها یاری رسانده تا بدنمندی را فراتر از تفاوت جنس/جنسیت بازاندیشی کنند. در نهایت، طیفی از مواجهات معاصر با ایده‌های تفاوت سکشوال، از جمله «فمینیسم‌های ماتریالیستی» جدید، رویکرد بدنمندی فمینیسم را بر تفاوت‌های سکشوال بنا و آن را نقد می‌کنند.

ریشه‌های روانکاوانه مفهوم تفاوت سکشوال

روان کاوی سنت فکری کلیدی است که از طریق آن مفهوم تفاوت سکشوال وارد نظریه‌ی فمینیستی شده است. باید روایت فروید از مردانگی و زنانگی و سپس تجدیدنظر لاکان را که در این گزارش برای دریافت روان‌کاوانه‌ی فمینیستی بسیار مهم بوده است، دوباره بررسی کنیم. فروید در اواخر کار فکری خود به زنانگی توجه جدی کرد. تا آن زمان، او با همان نظریه‌ی عقده‌ی ادیپ که در ابتدا با اشاره به پسران خردسال مطرح کرده بود، به زنانگی نزدیک شد. با کنار گذاشتن مشکلات فراوان پیرامون این نظریه، اجازه دهید اصول آن را از نظر بگذرانیم. از نظر فروید، هر پسر

جوان، از سه تا پنج سالگی، تمایلات سکشوال نسبت به مادرش دارد و از رقیب خود، پدری که پسر می‌خواهد او را بکشد، متنفر است. این تمایلات سکشوال خاص آمیزش نیست، بلکه به شکل ابهام‌آمیزی برای انواع مختلف نزدیکی بدنی با مادر، انگاشته شده است.

برای تنبیه، پسران از آن‌رو که چنین تمایلاتی دارند، چه از سوی پدر و چه دیگر مردان خانواده تهدید به اختگی می‌شوند. پدر در نهایت پسر را وامی‌دارد تا عقده‌ی ادیپ خود را از بین ببرد.

از دیگر سو پسر نفرتِ معارضِ خود نسبت به پدرش را، در ازای این اطمینان که خودش پدر خواهد شد و همسرش را به‌جای مادرِ محبوبش در اختیار خواهد داشت سرکوب می‌کند. در ابتدا فروید تصور کرد که دختر خردسال دارای عقده‌ی ادیپ متقارن معکوس است که تمایلات سکشوال نسبت به پدرش دارد و در نفرت از مادر با او رقابت می‌کند. به تدریج این فرض را کنار گذاشت. موضع اصلاح شده‌ی خود را در مقاله‌ی ۱۹۲۵ «برخی پیامدهای روانی تمایز آناتومیک بین دو جنس»، «جنسیت زنانه» در سال ۱۹۳۱ و «زننگی» در سال ۱۹۳۳ بیان کرد. از آن پس اذعان می‌داشت که دختران و پسران ابتدا مادران خود را دوست دارند. احتمالاً دلیل آن قرارداد اجتماعی است که زنان و مادران را به‌مثابه مراقبان اصلی کودکان می‌داند. گرچه فروید شرحی نمی‌دهد. ظاهراً دختر مادرش را به همان روش «فالیک» پسر دوست دارد و می‌خواهد با مادرش با استفاده از کلیتوریس او به گونه‌ای که گویی قضیب است، اعمال سکشوال انجام دهد. در حالی که پسر به دلیل تهدید به اخته شدن، از عشق خود به مادرش چشم‌پوشی می‌کند. دختر پنج ساله با «کشف» اینکه او و مادرش قبلاً اخته شده‌اند و قضیب ندارند، مادر را طرد می‌کند. پس از رسیدن به مرحله‌ی ادراک، دختر مادرش را به خاطر تمام ناامیدی‌های دیگر؛ از شیر گرفتن، آموزش توالت، خلاء عاطفی پس از به‌دنیا آمدن خواهر و برادر کوچک‌تر و غیره سرزنش می‌کند.

این دختر که اکنون از مادرش متنفر است نسبت به زنان دیگر از جمله خود نیز بیزار می‌شود. با فرض این‌که مسیر نرمال زننگی را پی خواهد گرفت؛ پدرش را در جایگاه عشق جدید جای‌گذاری کرده و می‌خواهد به‌واسطه‌ی پدر به قضیب دست پیدا کند. زین پس عقده‌ی ادیپ خواهد داشت. پدر را دوست دارد و از مادر متنفر است.

دختر هرگز به درستی این عقده را رها نمی‌کند. چراکه در مورد او با تهدید به اختگی نمی‌توان روند ازاله‌ی عقده را پیش برد. بلکه عقده‌ی اختگی نیز او را به سمت عقده‌ی ادیپ سوق می‌دهد. و تقریباً همان‌جا رهاش می‌کند. در بهترین حالت متوجه می‌شود که هرگز نمی‌تواند قضیب داشته باشد. به‌جای آن ارزو می‌کند که ابتدا از پدرش و سپس یک جایگزین برای پدر (همسرش) بچه‌دار شود- در حالت ایده‌آل یک نوزاد پسر- که به‌واسطه‌ی او بتواند به قضیب دسترسی پیدا کند.

در عین حال، کار فروید نمایش تمایز بین تفاوت سکشوال با تفاوت جنسی آناتومیک است. تفاوت^۱ سکشوال با تفاوت جنسی یکسان نیست. بلکه پیامد روانی آن است. تفاوت سکشوال، تفاوت میان موقعیت سوژه یا هویت‌های جنسی متفاوتی است که دختران و پسران برای خود فرض می‌گیرند و زنان و مردان از آن مراقبت می‌کنند. این موقعیت‌ها ناشی از روابط متفاوتی است که زن و مرد با دیگران اتخاذ می‌کنند. دوست داشتن در مقابل نفرت از مادر، تصورات متفاوت از خود در مقام پدران آینده یا اخته شده، و مجموعه‌ای از خواست‌ها و تمایلات برای جایگزینی مادر در برابر قضیب. این تفاوت روانی برای فروید سکشوال است چراکه از دوره‌های مختلف رشد اروتیک که دختران و پسران متحمل می‌شوند، روش‌های متفاوتی که خواست‌هایشان ساختار و شیوه‌های متفاوتی که روان‌هایشان حول این خواست‌ها سازمان می‌یابد، سرچشمه می‌گیرند.

فروید به انحای گوناگون این نکته را تصریح کرده که کودکان تنها در خلال مسیرهای پرپیچ‌وخم رشد به هویت جنسی دست می‌یابند و بدون هویت جنسی ثابتی زندگی را آغاز می‌کنند. آنها در اصل چند دگردیس یا دوجنسه هستند. این امر تفاوت سکشوال را از تفاوت جنسی متمایز می‌سازد: دومی در بدو تولد داده می‌شود در حالی که اولی از طریق فرآیندهای پیچیده و دشوار به دست می‌آید. هویت جنسی در این فحوا هیچگاه به‌تمامی ثابت یا کامل نیست: از آنجایی که همیشه هویت جنسی از گذشته‌ی پیشا-جنسی فرد نشئت می‌گیرد؛ همه، نیروهای روانی و امیالی دارند که هویت جنسی اکتسابی آنها را بی‌ثبات می‌کند. با وجود این، علی‌رغم بی‌ثباتی‌هایی که دائماً هویت‌های جنسی را درگیر می‌کنند، عموماً پایدار می‌مانند. اکنون فرض می‌کنیم جنس ثابت

است. هویت جنسیتی و تفاوت سکشوال متزلزل و بی‌ثبات هستند. از آنجایی که تفاوت سکشوال آناتومیکی نیست، بلکه روانی و وابسته به عشق اروتیک، اکتسابی و ناپایدار است، آیا وضعیت تفاوت سکشوال در برابر تفاوت جنسی همانند وضعیت جنس در برابر جنسیت است؟ آیا تفاوت سکشوال صرفاً نام دیگری برای جنسیت است؟ ببینیم چرا اینگونه نیست.

تمایز جنسیت/جنس، برای اولین بار از سوی روان‌شناسان به کار رفت و در اندیشه‌ی فمینیستی معرفی و به شکل گسترده‌ای به شرح زیر درک شد. جنس تفاوت بیولوژیکی بین زن و مرد و جنسیت متشکل از انتظارات و نقش‌های متفاوت جوامع برای آنهاست. (پرخاشگر در مقابل صلح‌طلب). تفاوت‌های شخصیتی زن و مرد با این انتظارات شکل می‌گیرد. مردان و زنان بیولوژیک با پذیرش جنسیت اجتماعی، مردانه و زنانه می‌شوند. بسیاری از فمینیست‌ها این تمایز جنسیت/جنس را پذیرفتند چراکه به این معناست که شخصیت‌ها و نقش‌های اجتماعی زن و مرد به جای تأثیر مستقیم بیولوژیک به واسطه‌ی هنجارهای اجتماعی شکل می‌گیرند. و در حالی که بیولوژی ثابت است، نقش‌ها و هنجارها در جوامع مختلف متفاوت هستند. پس می‌توانیم این هنجارها را طوری تغییر دهیم که هدایت زنان و مردان در مسیرهای معارض و نابرابر را مانع گردد.

در مقابل، فروید بر این است که روان‌پویایی‌ها، صرف‌نظر از هنجارهای جنسیتی حاکم در جامعه، امکانات و مسیرهای خاص خود را دارد. در واقع، تنها بر اساس دستیابی به اصول اولیه‌ی هویت روانی در جایگاه مردانه یا زنانه، به نقش‌های مردانه یا زنانه پاسخ‌گو می‌شویم. این کار را در خلال مراحل اختگی و عقده‌های ادیپ انجام می‌دهیم که هر فردی بدون توجه به موقعیت‌های اجتماعی متنوع خود باید از حیث روانی از آنها عبور کند. بینش اصلی روان‌کاوانه این است که روان و رشد آن دارای سطح استقلالی از جامعه است. تفاوت روانی بین دو جنس به تفاوت جنسیتی اجتماعی قابل‌تقلیل نیست. بلکه در هر جامعه‌ای این تفاوت روانی باید وجود داشته باشد و به‌نحوی پذیرفته شود.^۲ از نظر فروید، روان برخلاف بدن قابل‌تقلیل به ذهن نیست، تحت تمایز جنسیت/جنس، همان‌طور که در ابتدا دیدیم، جنسیت در ذهن و جنس در بدن به‌وجود می‌آید. در عوض فروید با روان و هر یک از عوامل تشکیل‌دهنده‌ی آن (ایگو، سوپرایگو

و غیره) به‌مثابه سازمانی از ایده‌ها و انرژی‌های فیزیکی در آن واحد برخورد می‌کند. همان‌طور که ایده‌ها در الگوهای ثابت تثبیت می‌شوند، انرژی‌های فیزیکی متناظر ما به خواست‌ها، انگیزه‌ها، الگوهای فعالیت، حرکات، عادت‌ها و غیره محدود می‌مانند. برای مثال، وقتی فردی که از هیستری رنج می‌برد افکار سکشوال خود را سرکوب می‌کند، انسداداً لزوماً بر بدنش نیز تأثیر می‌گذارد: اندام ممکن است فلج و گفتار مختل شود. روان به‌نحو همزمان یک آرایش بدن‌دار و ذهنی است.

متأسفانه، فروید تمام این بینش‌ها را با تأکید بر تأثیرات علی تفاوت جنسی آناتومیکی به‌گونه‌ای سازش می‌دهد، که این امر باعث می‌شود معلوم نگردد روان تا چه اندازه دارای پویایی مستقل از بیولوژی است. هویت‌های جنسی تا چه حد ناپایدار هستند، و بدن تا چه حد چیزی است که از طریق-با روان شکل گرفته است.

افزون بر این، تأکید فروید بر آناتومی، انبوهی از مشکلات را همراه آورد که در ابتدا فمینیست‌ها را از توسعه‌ی بینش‌های او باز می‌داشت. می‌پذیرد که دختران، مادران خود را «فالیک» دوست دارند. قضیب تنها اندام سکشوال ارزشمند است. اینکه هر دو جنس به ناچار بدن زن را «اخته» می‌بینند. این چشم‌انداز تهدید اختگی را برای پسرها به بار می‌آورد. و اینکه کل زندگی عاطفی زنان حول محور «حسادت قضیب» می‌گردد. خصومت فمینیستی با فروید تا اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ ادامه داشت. تا آن زمان که کتاب روان‌کاوی و فمینیسم، اثر ژولیت میچل در سال ۱۹۷۴ تحولی اساسی را موجب شد. نکته‌ی اصلی میچل این است که فروید به ما توصیف تا حد زیاد دقیقی از این که زن شدن تحت حاکمیت مردسالاری چیست ارائه می‌دهد. در تمدنی که منزلت برتر برای پدر قائل است، مردسالاری به معنای «حکومت پدر» و به همین ترتیب، برای مردان و نمادهای مقام پدری و مردانه است. دختران نمی‌توانند از پذیرش این نکته که چون زن هستند، جایگاه پایین‌تری دارند، احتراز کنند. دختران که بدن زنان را با معیارهای مردانه می‌سنجند، خود را معیوب و درجه‌دو می‌پندارند. اشتباه فروید این بود که این فرآیند را به‌مثابه اثر آناتومی و نه فرهنگ به تصویر می‌کشید. میچل از تجدیدنظر روان‌کاوانه که ژاک لاکان در فرانسه پی افکند، به‌ویژه در مرحله‌ی «ساختارگرایانه»ی او در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، که در سال ۱۹۶۶ تبلور یافت، تأثیر پذیرفت. گرچه

لاکان مدعی بازگشت به فروید بود، اما در واقع تمرکز روان‌کاوی را از بیولوژی به زبان و فرهنگ تغییر داد. عقده‌های اختگی و ادیب را به‌مثابه انعکاس‌دهنده‌ی ساختار زبان، نه واقعیت‌های آناتومی، بازاندیشی کرد. از آنجایی که لاکان به این ترتیب از دیدگاه فروید مبنی بر این که حقارت زنان به شکل بیولوژیکی تعیین می‌شود دور شد، میچل و بسیاری دیگر از نظریه پردازان فمینیست روان‌کاوی لاکانی را مفید فایده دانستند.

برای فروید، تهدید اختگی از سوی پدر یا به نام او صورت می‌گرفت. لاکان از این نظر ایده می‌گیرد که کارکردی پدران، یعنی «نه» گفتن، وجود دارد. (این کارکرد را «نام پدر» اسم‌گذاری می‌کند) ممنوعیت پیوند بدنی با مادری که کودک خواهان او است.

لاکان این «نه» پدران را با تابوی محارم برابر می‌داند. تابوی جهانی که فرهنگ را از طبیعت جدا می‌کند. این تابو در همه‌ی فرهنگ‌ها و جوامع و در تمام نظام‌های روابط خویشاوندی مشترک است که به موجب آن خود را از حیوانات جدا می‌کنیم. در تمام این سیستم‌ها، موقعیت‌های خویشاوندی در رابطه با یکدیگر تعریف می‌شوند: فقط پدر می‌تواند با مادر رابطه‌ی جنسی داشته باشد. موقعیت پدر همیشه «نه» گفتن است. برای این که کودک این معانی؛ پدر، مادر، فرزند، را درک کند، «نه»، کلید ورود به زبان و نظام تمایزات آن است.

این نکات به دیدگاه ساختارگرایانه‌ی لاکان بستگی دارد که در آن زبان نه ابزار بی‌طرف ارتباطی و نه وسیله‌ای ساده برای بیان ایده‌های از پیش موجود که به نوبه‌ی خود منعکس‌کننده‌ی جهان بیرونی است. از نظر لاکان، زبان نحوه‌ی دیدن جهان، و افقی از معنا را موجب می‌شود که همه‌ی تجربه‌ها به میانجی آن شکل می‌گیرند. هر زبانی با مزیت برخورداری از نظامی کامل از تفاوت‌ها به این امر می‌پردازد: هر اصطلاح، معنای خود را از تفاوت‌ها و روابطش با سایرین بدست می‌آورد. برای مثال، در زبان فرانسوی *mouton* می‌تواند به معنای گوسفند یا گوشت گوسفند بکار می‌رود. دیدگاه متفاوتی نسبت به گوشت گوسفند - مثل همیشه مفهوم بالقوه‌ی گوشت - به انگلیسی راه پیدا می‌کند که این دو اصطلاح را از یکدیگر متمایز می‌سازد. بنابراین، اصطلاحات خویشاوند صرفاً موقعیت‌های پیشاوجودی را توصیف نمی‌کنند. بلکه موقعیت‌های

خویشاوندی را با ظرفیت‌های خاص خلق می‌کنند. خویشاوندی از کل نظام معانی زبانی جدا نیست. با آن درآمیخته است که به نوبه‌ی خود، تمام تجربیات ما را سازمان می‌دهد. در مجموع: اصل بنیانی برای کسب زبان، یادگیری معنای پایه‌ای موقعیت‌های خویشاوندی است که جایگاه هر فرد در جهان را مشخص می‌سازد. و مستلزم فراگیری این نکته است که تنها پدر ممکن است به مادر تمایل داشته باشد. بنابراین ممنوعیت اتحاد با مادر را درک می‌کند. پدر- به‌مثابه یک شخصیت نمادین - نماینده‌ی تمدن و فرهنگ و «نماینده‌ی اصلی اقتدار قانون است».

این «پدر» آن پدر تجربی و واقعاً موجود نیست که نیازی به تهدید ندارد. آنچه اهمیت دارد این است که پدر در مقام کسی که به‌تنهایی می‌تواند مادر را «مالک» باشد جایگاه نمادین خواهد داشت و این را افراد و فرهنگ یکسر در کسوت «پدران کلیسا»، ریاست پدران‌هی دولت، تجلیل از سلحشوران در فرهنگ و انقلابیون، به کودک انتقال می‌دهند.

هر تمدنی برای انجام این کارکرد پدران‌ه، یعنی جدا کردن کودک از وابستگی اولیه به مادر و هدایت او سمت زندگی عمومی و اجتماعی، نیازمند تمهیداتی است. لاکان عقده‌ی ادیپ را به‌مثابه میل اشغال جایگاه پدر نمادین و داشتن نشان مرکزی آن، فالوس، نه قضیب اناتومیک، از نو می‌سازد. لاکان در مورد فالوس چیزهای زیادی می‌گوید: نشان موقعیت پدری، تمایل سکشوال پدر به مادر، و اتحاد کامل با مادر که فقط پدر می‌تواند از آن لذت ببرد. مجموعه‌ی اختگی به نوبه‌ی خود بر درک کودک متمرکز است که ممکن است موقعیت پدر را اشغال نکند یا فاقد فالوس باشد. حتی پسر خردسال نیز تحت این نوع از اختگی قرار می‌گیرد. از این پس می‌خواهد به احتمال زیاد با شورش علیه پدران نمادین جامعه به مقام پدری دست یابد. زیرا شورشیان ادعای اقتدار در برابر صاحبان قدرت را دارند. قانون و شورش به یکدیگر وابسته هستند.

با این حال، از نظر لاکان، هیچ پسر یا مردی هرگز به لحاظ روانی نمی‌تواند به مقام پدری دست یابد. زیرا هر مردی «نه»ی پدر را به روان خود وارد می‌کند. جایی که این «نه» پدر به هسته‌ی سوپرایگوی او تبدیل می‌شود (به عاملیت اخلاقی بازدارنده و تنبیه‌کننده در روان) و فیگور پدر آرمانی درونی شده‌ای که در برابر او هر مردی خود

را ناکافی می‌دانند. از این رو فالوس توأمان هم نماد چیزی است که می‌خواهیم داشته باشیم و هم چیزی که فقط در خواست‌مان فاقد آن هستیم. همین‌طور نشان‌دهنده‌ی فقدان موقعیت پدری-اختگی است. برای لاکان دختران نیز باید از طریق نام پدر وارد تمدن شوند. برای خروج از پیوند پیشا-کلامی با مادر و ورود به زندگی اجتماعی گسترده‌تر، به میانجی زبان، دختر باید به اندازه‌ی پسر با ایده‌آل پدری و نه ایده‌آل مادری، ارتباط داشته باشد. زیرا مادر در حوزه‌ی ماقبل اجتماعی است که باید از آن خارج شود. در ماهیت زبان، تنها موقعیت سوژه‌ی ممکن، موقعیتی است که تحت «عملکرد پدری» تنظیم شده‌است: تبدیل شدن به سوژه‌ی ناطق تبدیل شدن به یک سوژه‌ی مذکر است. محدودیت‌های ساختاری زبان، زنان را از احراز سوژه‌های خاص زن، نطق کردن یا تمایل به هر شیوه‌ی خاص زنانه باز می‌دارد.

پس زنان به چه معنا زنانه می‌شوند؟ پاسخ این است که آنها هرگز نمی‌توانند کاملاً موقعیت سوژه (مردانه) را به خود اختصاص دهند. اما با ورود به زبان، عملاً میان سوژکتیویته و زنانگی آنها شکافی ایجاد می‌شود که آنها را به‌مثابه ابژه و نه سوژه‌ی میل و گفتار قرار می‌دهد. این به‌واسطه‌ی نقش فالوس رخ می‌دهد. در حالی که فالوس قضیب نیست. همچنان دختران را وامی‌دارد با شرایط متفاوتی نسبت به پسران، اخته شوند. با این حال، پسر می‌تواند با به‌غلط یکی‌پنداشتن قضیب خود با فالوس در جایگاه فاقد و مایل به رسیدن به موقعیت پدری یعنی داشتن مادر یا زن قرار گیرد. دختر نمی‌تواند به همین ترتیب تمایل خود را به‌مثابه فالیک نشان دهد و تجربه کند. زیرا قضیب ندارد. پس ناچار است رابطه‌ی متفاوتی با فالوس پدری برقرار کند. تنها گزینه‌ی موجود در این‌جا این است که بخواهیم هدف میل فالیک پدر یا مرد باشیم. تا آن جایی که دختر این موقعیت زنانه را به دست می‌گیرد، ابژه است. تا جایی که حرف می‌زند، می‌خواهد، و غیره، او (اثرگذار است) مردانه است.

ممکن است از کار لاکان چندین نکته‌ی اساسی را مطرح نظر قرار دهیم. نخست، تفاوت سکشوال، در برگیرنده‌ی هردو تفاوت نمادین بین موقعیت‌های پدر/مرد و مادر/زن است که به سوژه/ابژه پیوند می‌یابد و هم تفاوت روانی بین سوژه‌هایی که این موقعیت‌های متمایز را به خود می‌گیرند. زبان و روان درهم‌تنیده هستند. لاکان مجموعه‌ی کلی آنها را «نظم نمادین» می‌نامد. تفاوت سکشوال، آن گونه که در این

نظم وجود دارد، نه به تفاوت جنسی بیولوژیکی و نه به جنسیت اجتماعی آن گونه که هنجارهای اجتماعی تعریف می‌کنند قابل تقلیل نیست. بلکه تفاوت سکشوال نمادین است. یعنی در عین حال زبانی و روانی است. تفاوت سکشوال از آن جایی که زبانی است، در گسست از ماهیت ماقبل کلامی که از طریق آن وارد تمدن می‌شویم، به وجود می‌آید. به گونه‌ای که هویت جنسی ما همیشه نامن، ناقص و به انحای گوناگون در مواجهه با کمبود و نارسایی تعریف می‌شود نه این که به ما احساس یکپارچگی جنسی بدهد.

نظریه‌پردازان مختلف فمینیست در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تأکید لاکان را بر این موضوع که هویت جنسیتی هرگز کامل نیست مطرح و سرسختانه علیه هر فهمی از «زن کامل» یا «مرد کامل» مبارزه کردند. به‌ویژه آدامز و کاوی ۱۹۹۲. با این حال، برای لاکان این امر نمادین است. نظمی که این هویت‌های ناقص را تنظیم می‌کند برای همیشه ثابت است. «نه» پدری باید قانون باشد و فالوس «دال اصلی» در هر جامعه‌ای است. هر جامعه‌ای که این محدودیت‌ها را برآورده نمی‌کند با فروپاشی مواجه می‌شود. لاکان هیچ چشم‌اندازی برای تغییر محرومیت زنان به‌مثابه زن از تمدن ندارد. پس: علی‌رغم این نقصان، هویت جنسی ما پذیرفته شده است. این مشکل ناشی از مفهوم تفاوت سکشوالی است که نزد لاکان شکل گرفته است. در معنای مثبت، این مفهوم نشان می‌دهد که روان‌ها و نظام‌های معنایی ما سازمان خاص خود را دارند که قابل تقلیل به سازمان جامعه نیستند. بلکه محدودیت‌هایی بر روان و نظام‌های معنایی ممکن وجود دارد که همه‌ی جوامع باید آن‌ها را رعایت کنند. با این حال، در معنای منفی، لاکان در مرکز این محدودیت‌ها، ضرورت جدایی از مادر را با ارجاع به ایده‌آل پدری قرار می‌دهد. با توجه به این محدودیت، هر زبان و هر نظام سازماندهی روانی در زنان شکافی بین سوژکتیویته‌ی گفتاری و زنانگی عینیت یافته ایجاد می‌کند. چیزی که هیچ تغییری در هنجارهای جنسیتی اجتماعی نمی‌تواند بر آن فائق آید.

ممکن است با کنار گذاشتن روان‌کاوی یا به‌کارگیری مجدد آن بدون مفهوم تفاوت^۳ سکشوال از این مشکلات فرار کنیم. اما در پی آن بینش‌هایی را که از این مفهوم متصور است از دست می‌دهیم: این که روان، پویایی خاص خود را دارد. از فرآیندهای

پیچیده‌ای نیرو می‌گیرد که ما هویت‌های جنسی همیشه در نوسان و ناپایدار را، به‌دست می‌آوریم؛ و این که این پویایی‌های روانی با ساختارهای دروغین معنایی عمیقی که بر تنوع‌های زبانی و اجتماعی خاص استوار هستند پیوند خورده‌اند. ما با «بن‌بست» بین فمینیسم و روان‌کاوی، بین بینش روان‌کاوی و پروژه‌ی فمینیستی تأثیرگذاری تغییر اجتماعی مواجه هستیم. مسلماً لوس ایریگاری بود که کارش به این بن بست خاتمه داد.

فلسفه‌ی سکشوال تفاوت‌گرای لوس ایریگاری، برجسته‌ترین فیلسوف تفاوت‌گرای سکشوال

آثار ایریگاری در ابعاد وسیع بر اندیشه‌ی فمینیستی تأثیر گذاشته است. به‌ویژه آثار قبلی او در دهه‌ی ۱۹۷۰، که از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد به دنیای انگلیسی‌زبان ترجمه و وارد شد.^۴

ایریگاری در ابتدا به مکتب روان‌کاوانه‌ی لاکان، مکتب پارسی فرویدی تعلق داشت. اما اخراج شد. زیرا در سراسر نوشته‌های قبلی‌اش، (غیر مستقیم) از لاکان انتقاد می‌کرد که به دروغ پرچم پدرسالاری را در شرایط تمدن جهانی بشری برافراشته.

با این حال، ایریگاری در نظریه‌ی لاکان اساس نقد رادیکال تمدن غرب را به دلیل محروم‌سازی از هرگونه امکان صحبت کردن، تفکر یا عمل زنان به‌مثابه زنان در می‌یافت. نماد سوبژکتیویته، فالوس، از قسمتی از بدن مردانه الگوبرداری شده‌است. هیچ عضوی از بدن زنانه نمادی معادل ارائه نمی‌دهد که زنان را به صحبت و تمایل خاص به‌مثابه یک زن برانگیزاند. این امر دلالت دارد بر اینکه چگونه زن در مقام ابژه و نه سوژه، در موقعیت ناطق یا متفکر منحصراً سوژه‌ی مردانه شده است؛ هر نظریه‌ای درباره‌ی سوژه همیشه به مقام مردانه تخصیص داده می‌شود. در شکل وسیع‌تر، امر مؤنث تنها به شکل نسخه‌ی منفی، پست‌تر، یا معارض مذکر تعبیر شده است: در رابطه با، در برابر و ذیل مذکر، و به‌طور پارادایمی به‌مثابه ابژه در مقابل سوژه‌ی مذکر تعریف می‌شود. ماده همیشه به شکل کمبود، آتروفی، فقدان جنسی که ارزش را در انحصار دارد: جنس مذکر، توصیف می‌شود.

این معانی سلسله‌مراتبی مذکر و مؤنث، مردانه و زنانه، هسته‌ی اصلی نظم نمادین غربی است. مجموعه‌ی کاملی از تقابل‌های دوتایی سازنده‌ی نظم را سازماندهی می‌کنند. یعنی ساختار زیربنایی معنا که ستون فقرات فرهنگ غربی را تشکیل می‌دهد. تضادهای ذهن / بدن، فرهنگ / طبیعت، عقل / احساس، واقعیت / ظاهر، حقیقت / فریب، خوب / بد، فعال / منفعل، نظم / هرج و مرج. همگی با معنای جنسی مشخص می‌شوند: زنان به طبیعت نزدیک‌تر، همه دروغگو، تحت تأثیر احساسات خود هستند و غیره.⁵

زن بودن منشأ هویت سوپژکتیو مستقل نبوده است. بلکه صرفاً معکوس مرد بودن که هویتی ایجابی تلقی می‌شود، مصداق پیدا کرده است. زنان تنها با قرار گرفتن در جایگاه غیر زنانه می‌توانند از وضعیت درجه‌دو فرار کنند: شاید همچون استدلال‌گران یا ناطقان خنثای جنسی، (اما در واقع به‌طور پنهانی موقعیت مردانه‌ای را اتخاذ می‌کنند که زنانگی‌شان همیشه تهدیدی برای به زمین زدن‌شان است). ایریگاری نتیجه می‌گیرد که هیچ تفاوت جنسی واقعی هرگز در سطح نمادین وجود نداشته است. به این معنا که تنها در جایگاه یک مرد است که می‌توان سوژه‌ای متفکر، ناطق و کنشگر باشید. به‌جای تفاوت واقعی، تنها سلسله‌مراتب و تضاد دوتایی بین ۱ و ۰ وجود داشته‌است که در آن ۱ مرد است، ۰ زن به‌مثابه فقدان صرف تعبیر می‌شود. با این حال، ایریگاری به این امتناع سنتی از تفاوت واقعی همچون تفاوت جنسی، تحت تعبیر سلسله‌مراتبی و معارضی که تا کنون داشته است، اشاره می‌کند.

برخلاف لاکان، ایریگاری استدلال می‌کند که این نظم نمادین که بر غرب حکومت کرده تنها یکی از بسیار نظم‌های نمادین ممکن است. نظم خاص ما از یونان کلاسیک سرچشمه گرفته است. در این جا به سه‌گانه‌ی تراژیک اورستیا، اثر آیسخولوس اشاره می‌کند. قهرمان، اورستس، مادرش کلیتمنسترا را به انتقام قتل پدرش آگاممنون می‌کشد. دادگاه آتن سرانجام اورستس را تبرئه می‌کند و «قتل مادر» را در حکم اصل پایه‌ی نظم اجتماعی کلاسیک بنا می‌گذارد. از نظر ایریگاری، این نشان می‌دهد که چگونه، در این برهه از تاریخ، تخیلی خاص به قانون تبدیل شد. یعنی در نظم نمادینی که از آن زمان حاکم بوده است.

تخیلی به معنای مجموعه‌ای از خیال‌پردازی‌های ساختاریافته و مرتبط که در آن فانتزی دربرگیرنده‌ی ایده‌هایی درباره‌ی آنچه ما می‌خواهیم همراه با انرژی‌های بدنی است که آن‌ها را شارژ و اروتیک می‌کند. فانتزی‌هایی که امر نمادین غربی را خاطر نشان می‌سازد. مانند همه‌ی بنیادی‌ترین خیالات، بسیار عمیق‌اند و تحت کنترل آگاهانه نیستند. ایریگاری معتقد است این تخیلات به شخصیت‌های مادر و پدر مربوط می‌شوند و از مشکلات عجیبی که پسران خردسال پس از تولد با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کنند، نشأت می‌گیرند. همه‌ی کودکان تلاش می‌کنند تا از نظر عاطفی خود را از مادرشان جدا و این احساس را ایجاد کنند که از نظر ذهنی و جسمی با مادرشان متفاوت هستند. اما برخلاف دختران، پسران از زنانی متولد می‌شوند که به لحاظ جنسیت با آنها تفاوت دارند. جدایی از مادر برای پسرها شدیدتر از دخترها است. پسرها انگیزه پیدا می‌کنند که در سطح عاطفی و فانتزی، تمام پیوندها را با مادرشان قطع کنند و ارزش مادر و همه‌ی چیزهایی که او مطرح می‌کند را از بین ببرند: بدن، وابستگی، روابط نزدیک، احساسات. به‌طوری‌که پسرها می‌خواهند انکار کنند که با جدا شدن از مادر، چیزی را از دست می‌دهند و تمام قلمرو او را در حکم قلمرویی که پسرها هرگز واقعاً به آن تعلق نداشتند بی‌ارزش تلقی می‌کنند.

برای انجام این کار، پسران شخصیت پدری را درحکم واجد تمام ارزش‌هایی که در برابر مادر و وابستگی‌های دوران نوزادی که مادر نماد آن است، برجسته می‌سازند: استقلال؛ جدایی از دیگران؛ عقل در مقابل احساس. پسر آرزوی بدنمند کردن این ارزش‌ها را دارد که در موقعیت ایده‌آل پدران قرار می‌گیرد. وقتی تخیلات همچون یک نظم نمادین بیان می‌شوند، فرهنگ با تقابل‌های دوتایی که در امتداد خطوط جنسی مشخص شده‌اند، ساختار می‌یابد. همان‌طور که در اسنادی مانند اورستیا آمده است. از این‌رو نظم نمادین پدرسالارانه که لاکان توصیف کرده است، اکنون ایریگاری ریشه‌هایش را در رابطه اولیه پسر خردسال با مادرش و ارسی می‌کند.

ایریگاری با در نظر گرفتن نظم نمادین همچون بیان فانتزی‌های مردانه، بر ریشه‌های بدنی معنا که تا حدودی در آثار لاکان و دریافت اولیه‌ی فمینیستی آن گم شده بود، اصرار می‌ورزد. ایده‌ها و انرژی‌های بدنی در خیال‌پردازی‌ها به هم نزدیک می‌شوند. طوری که وابستگی جسمانی سرسختی به آنها داریم. خیال‌پردازی‌هایی که

زیربنای نظم نمادین غربی هستند. به مادر و پدر در مقامِ فیگورِ بدنمند مربوط می‌شوند. چراکه در دوران نوزادی به این شکل تجربه‌اش می‌کنیم. بنابراین، تقابل نمادین مرد/زن که این خیال‌پردازی‌ها را بیان می‌دارد، معانی سلسله‌مراتبی را به بدن مرد و زن نسبت می‌دهد. مانند زمانی که افلاطون رحم و اندام تناسلی زن را الگوی خود برای غار جهل و توهم حسی می‌داند که معتقد است همه‌ی ما در آن گرفتار شده‌ایم. اما ایریگاری چگونه فکر می‌کند که نظم نمادین را می‌توان تغییر داد، اگر فانتزی‌های مردانه را پسران، به این دلیل تصریح می‌کنند که از مادرانی -زنانی که مجذوبشان می‌شوند- به دنیا می‌آیند؟ دیدگاه ایریگاری مبنی‌براین است که تغییر نمادین ممکن است بر این باور که رابطه‌ی متقابلی بین امر نمادین و خیالی وجود داشته، استوار باشد. همان‌طور که مارگارت ویتفورد در توضیح خود از ایریگاری بیان می‌کند؛ امر خیالی یک «ماگما» است که تنها زمانی به شکل معینی در می‌آید که در جایگاه نظم نمادین بیان شود. قبل از این نوع بیان، خیالات کاملاً معلوم و معین نیستند. بلکه زودگذر و سیار هستند. پس موقعیت نوزادان پسر، آنان را به سمت خیال‌پردازی‌های خاصی سوق می‌دهد. اما این خیال‌پردازی‌ها تنها از طریق بیان نمادین در یک الگوی ثابت قرار می‌گیرند. اگر نظم نمادین خود را تغییر دهیم، می‌توانیم فانتزی‌های خود را به سمت پیکربندی‌های متفاوت هدایت کنیم.

از آن‌جا که نظم نمادین فانتزی‌های ما را که از انرژی‌های محرکه استفاده می‌کنند، ساختار می‌دهد، ما این نظم را به بدن خود وارد می‌کنیم. انرژی‌ها و خواست‌ها به الگوهای مشخصی تبدیل می‌شوند که بر نحوه‌ی حرکت، احساس و عمل تأثیر می‌گذارند. این که یک زن بفهمد که زنانه بودن چیزی معیوب است، نسخه‌ی پست‌تری از مردانه، به این معناست که این زندگی و این وضعیت را در بدن خود احساس می‌کند. شاید در حکم بیزاری یا شرم از بدن خود که مثلاً در اختلالات خوردن ظاهر می‌شود. یا با شرمندگی قسمت‌هایی از بدنش را پوشیده می‌دارد. ایریگاری این فرایند ادغام را با استفاده از اصطلاح «مورفولوژی» یا «مورفولوژی خیالی» درک می‌کند. به‌وسیله‌ی آن هم به معانی فرهنگ جمعی پیرامون بدن‌های جنسیتی و هم به روش‌هایی که در مقام افراد به تجربه، احساس و زندگی خود مبادرت می‌ورزیم، اشاره می‌کند. مورفولوژی

پسران از اصطلاحات یونانی مورف، فرم و لوگوس، در فحوای الگوی انرژتیک و معنا، برآمده است.

اما چه انگیزه‌ای برای تغییر نظم نمادین داریم، اگر فانتزی‌ها و بدن ما را به گونه‌ای ساختار دهد که از نظر عاطفی به مردسالاری وابسته شویم؟ خوشبختانه تناسب خیالی-نمادین هرگز کامل و یکپارچه نیست. روان ما همیشه دربرگیرنده‌ی عناصر خیالی فراتر از منابع بیانی امر نمادین است. مردان بقایای روانی از دل‌بستگی‌های اولیه‌ی خود به مادرشان دارند. و زندگی فانتزی زنان، در انواع مختلف آن، تنها در امر نمادین کنونی اندک مجرای بروز یافته است. برای مثال، هنگامی که دختر خردسال می‌آموزد که زن بودن موقعیت درجه‌دو است، علیه مادرش می‌شود. احساسات پرخاشگری و خصومت دختر نسبت به مادرش بیان نمادینی پیدا می‌کند. اما نه دل‌بستگی و عشق قبلی به مادرش یا عشق او به بدن خود در مقام یک زن. بسیاری از خواست‌های بالقوه‌ی زنان، خیال‌پردازی‌ها، عشق به خود، احساسات بدنی در حال حاضر هیچ شکل‌شناسی ندارند. زیرا نظم نمادین، به آن هیچ مجالی برای بروز نمی‌دهد.

برای تغییر نظم نمادین باید این عناصر جایگزین را در روان و بدن خود فعال و بیان کنیم. به این منظور ایریگاری تصویری از دو لب زنان در دو مجموعه از لب-دهان و ناحیه‌ی تناسلی-ارائه می‌دهد که یکدیگر را لمس می‌کنند و پیوسته در ارتباط هستند. این دو لب در حکم نمادی ضد فالوس، امکان نمایش آناتومی زنان را به نشانه‌ای از این که چگونه زنان می‌توانند به‌گونه‌ای خاص به‌مثابه یک زن صحبت کنند، افزایش می‌دهد. این تصویر حاکی از تمهیدی است که به میانجی آن عشق به خود، عزت نفس و میل زن می‌تواند وارد فرهنگ شود. از طریق آن بدن زن می‌تواند مورفولوژی خاص خود را به‌دست آورد.

این تصویر نشان می‌دهد که ایریگاری طرفدار چه نوع خاصی از تغییر است. به‌نظر او، باید فرهنگ تفاوت سکشوال و نه یک فرهنگ خنثی جنسیتی را ایجاد کنیم. فرهنگی که برای اولین بار تفاوت سکشوال واقعی را به رسمیت بشناسد و از آن تجلیل کند. زنانه بودن باید کاملاً به‌مثابه مبنای هویتی ایجابی به خودی خود دوباره بدنمند شود. سپس، زن بودن به معنای نوع خاصی از سوژه‌ی گفتاری، فکری و عملی بودن است. گفتار مجموعه‌ای از فانتزی‌ها و فرآیندهای بدنی را مجسم می‌کند. متقابلاً، هویت

مردانه باید دوباره در مقام یک هویت خاص یکی از دو هویت موجود و نه به تنهایی تصور شود. می‌بینیم که چرا ایریگاری اعلام می‌کند که «استثمار زنان بر اساس تفاوت سکشوال است. راه حل آن تنها از طریق تفاوت سکشوال حاصل می‌شود». مشکل تفاوت سکشوال، فقدان تفاوت واقعی، یک تقابل دوتایی، یعنی شیوهی درک غرب از آن است. راه حل، تفاوت سکشوال واقعی است که از طریق ایجاد نظم نمادینی که در نهایت آن را به رسمیت می‌شناسد، به وجود می‌آید.

در مجموع، برای ایریگاری، غرب دارای معانی نمادین بنیادی در رابطه با مرد و زن، پدر و مادر است. مجموعه‌ای کامل از تضادهای دوتایی که در میان طرح‌های بازنمایی موجود به شکل آشکارتری در این فرهنگ بازتاب پیدا کرده است.

این معانی اساسی از تفاوت سکشوال را در اولین مجموعه حسی که این اصطلاح برای ایریگاری دارد، یعنی تفاوت نمادین (سلسله‌مراتب) بین مرد و زن، تعریف می‌کند. در این مفهوم اول، تفاوت سکشوال، تفاوت بین زن و مرد، زنانه و مردانه است. همانطور که در فرهنگ غربی تصور، خیال پردازی و نمادسازی شده است. دوم، تفاوت سکشوال، تفاوت روانی بین زن و مرد واقعی، تخیلات، امیال و زندگی درونی متفاوت آنهاست. تفاوتی ناشی از موقعیت‌های مرد یا زن به شکلی که نظم نمادین تعریف‌شان می‌کند.

از آن جایی که روان تا حدودی جسمانی است، این تفاوت شامل تفاوت بدنمندی بین مرد بودن و زن بودن است. آن‌سان که در سطح احساسی و بدنی تجربه‌اش می‌کنیم. تفاوت سکشوال به گونه‌ای که ایریگاری فهم می‌کند از چند جهت با جنسیت اجتماعی متفاوت است. اگر منظور از «جامعه» مجموعه‌ای از ترتیبات جمعی باشد که هر فرد در آن سربرآورده و به یاری آنها شکل می‌گیرد؛ تفاوت سکشوال همچون یک تقابل نمادین و تخیلی، تخیلات عمیقی را مراد می‌کند که مستقیماً منشاء اجتماعی ندارند. در عوض، خیال‌پردازی‌های مشترک درباره‌ی تفاوت‌های سکشوال، در پاسخ به اولین روابط فرد با دیگران، به ویژه مادرش، از سوژه (مرد) نشات می‌گیرد. این روابط بین فردی هستند. بین سوژه‌ها پدید می‌آیند. بیشتر یا به همان میزان که چارچوب روابط بین فردی را سامان می‌دهند انعکاس‌دهنده‌ی درون سوژه هستند. تا آن‌جا که نظم

نمادین ریشه در زندگی روانی سوژه دارد، مستقیماً اجتماعی نیست. آن طور که ایریگاری می‌گوید: سوژه‌ی انسانی، زن یا مرد، یک اثر اجتماعی صرف نیست. در نگاه ایریگاری، مردان و زنان با لحاظ کردن معانی نمادین، موقعیت‌های سوپژکتیو متفاوتی را اتخاذ می‌کنند. فرآیندی که هویت اصلی ما را به‌مثابه مرد و زن (پسر و دختر) تثبیت می‌کند. تنها با ملاحظه‌ی مبانی هویت‌ها، می‌توانیم به هنجارهای جنسیتی خاص - از نظر اجتماعی و تاریخی در حال تغییر- پاسخ دهیم و آنها را بپذیریم. هویت جنسی ما بر خلاف نقش‌های جنسیتی که به‌جای بدن توسط ذهن اتخاذ می‌شود، روانی و بدنی است. با این حال، معطوف شدن توجه از هنجارهای جنسیتی به تفاوت‌های سکشوال ممکن است بی‌فایده دانسته شود. جابه‌جایی به سطح بسیار انتزاعی از تجزیه و تحلیل، دور از مشکلات عملی مانند دست‌مزد نابرابر یا خشونت خانگی است. اما انتزاع صرفاً نظری کار قبلی ایریگاری مورد انتقاد قرار گرفته است. شاید در پاسخ به این نقد، نوشته‌های خود را در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ کاربردتری و سیاست تفاوت سکشوال را ترسیم کرد. اجازه دهید به این موضوع بپردازیم.

سیاست تفاوت سکشوال، بیش از هر چیز، در تقابل با سیاست پیگیری برابری‌خواهانه برای زنان تعریف می‌شود. هدف سیاست برابری‌خواهان - مرتبط با فمینیسم لیبرال گروه‌هایی مانند سازمان ملی زنان - این است که زنان را قادر سازد تا به شیوه‌ی برابر در دنیای عمومی کار و سیاست، مشارکت کنند. این امر ابتدا مستلزم تضمین برابری رسمی قانونی زنان با مردان (پرداخت حقوق برابر، در برابر تبعیض جنسی و غیره) و سپس برابری واقعی و اساسی است. مورد دوم مستلزم برچیدن انبوه موانع غیررسمی است که زنان را عقب‌نگه می‌دارد. مانند: توزیع نابرابر کارهای خانه و مراقبت از کودکان، که عمدتاً کار زنان باقی مانده است. سوگیری‌های ضمنی علیه زنان که توسط هیئت‌های انتصاب و ترفیع اعمال می‌شود. فرهنگ‌های طولانی‌مدت در سیاست و تجارت و شبکه‌هایی مانند اولدبویز.

سؤال بلیغانه‌ی ایریگاری از طرفداران این سیاست این است: برابری با چه کسی؟ مراد از برابری، برابر بودن با مردان است: هدف سیاست برابری آوردن زنان به حوزه‌هایی است که از چشم‌انداز تاریخی در حکم ولایت مردان تعریف شده‌است. تعریفی که ساختار و اهمیت آنها را شکل داده است. کار با دست‌مزد، سیاست و غیره، این مفاهیم

ریشه‌دار مردانه را فقط به این دلیل که زنان به آن حوزه راه می‌یابند، نمی‌توان از استیلای آنها خارج ساخت. در عوض، زنانی که وارد این حوزه‌ها می‌شوند به‌ناچار از معانی مردانه‌ی از پیش موجود پیروی می‌کنند و از مردان الگو می‌گیرند - مانند زمانی که سیاستمداران زنی همچون مارگارت تاچر یا سارا پیلین همان لفاظی‌ها و سیاست‌های ستیزه‌جویانه‌ی (بسیاری) سیاستمداران مرد را اخذ می‌کردند.

از دیدگاه ایریگاری، دور از به چالش کشیدن مردسالاری، سیاست برابری با تداوم سیستم دیرینه‌ای که تنها یک آرمان یعنی آرمان مردانه را به رسمیت می‌شناسد، این که مردان و زنان همانند هم باید تمنای آن را داشته باشند، تقویت می‌کند. ایریگاری (و سایر فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرا) نسبت به این امر معترض هستند که دنبال کردن برابری به معنای دنبال کردن یکسان‌سازی است که زنان را مانند مردان می‌کند. این به‌نظر نقدی به سیاست ناعادلانه‌ی برابری‌خواهانه است. مسلماً زنان نمی‌توانند به برابری واقعی دست یابند مگر این که نهادهایی که به آنها وارد می‌شوند تغییر کنند. شاید تفاوت‌های زنان را به رسمیت بشناسند و در آن بگنجانند. رفتار برابر با مردان و زنان ممکن است مستلزم این باشد که از برخی جهات با آنها متفاوت رفتار شود. برای مثال، شاید زنان به مرخصی زایمان با حقوق، گزینه‌ی برنامه‌ی کاری منعطف، مراقبت از کودکان با یارانه‌ی دولتی در محل کار، و تسهیلات در محل کار برای مراقبت از نوزادان نیاز داشته باشند. قبل از این که بتوانند با توجه به «تفاوت»شان، در این مورد، مسئولیت مراقبت از کودکان که از طرف جامعه (و شاید تا حدی بیولوژی) به زنان محول می‌شود، امیدوار به مشارکت در کار با دستمزد برابر باشند. با این حال، چنین مقرراتی که برای مشارکت بیشتر زنان در حوزه‌ی عمومی در نظر گرفته شده، ممکن است تقویت‌کننده‌ی همان تفاوتی باشد که مانع دستیابی زنان به شمول کامل می‌شود. در هر حال، سیاست سکشوال تفاوت‌گرا، سیاست تفاوت به معنای سابق‌الذکر نیست. هدف فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرا تغییر شکل نهادهای اجتماعی به گونه‌ای نیست که تفاوت‌های زنان را همان‌طور که از قبل وجود دارد، ارج نهند و تقدیر کنند، به رسمیت بشناسند یا از آن حمایت کنند. زیرا برای فمینیست‌ها این تفاوت واقعی نیست. برای مثال، نقش سنتی زنان به‌مثابه مادر، تنها در جایگاه مسیری است که در

آن زنان در رابطه با مردان تعریف شده‌اند. همچون زنان خوب اگر مردان را دوست داشته باشند و از آنها مراقبت کنند (مثلاً مریم باکره که از نوزاد عیسی مراقبت می‌کند)، و زنان بد در صورت آسیب رساندن به مردان یا علائق مردانه. مادری نه در حکم بخشی ممکن از سوپژکتیویته‌ی زنانه، بلکه صرفاً همچون یک «عملکرد»، یعنی فراهم کردن زمینه‌ی مراقبتی که در آن سوپژکتیویته (نوزادان پسر) شکل می‌گیرد. انطباق با تفاوت‌های سنتی زنان، فقط مسیر دیگری برای تداوم مردسالاری خواهد بود.

ممکن است متعجب شویم، با این حال، در دفاع دوباره از سیاست برابری، لازم به تاکید است که دستیابی به برابری واقعی برای زنان مستلزم دگرگونی بنیادی تری در نهادهای کار دستمزدی و سیاست است نه به گونه‌ای که تفاوت‌هایی متراکم را منحصرأ بر زنان تحمیل کنند بلکه با همه‌ی افراد، متفاوت از روش سنتی و تقسیم‌بندی جنسیتی رفتار کردن را تمرین کنند. می‌توان محل‌های کار را با فرض این‌که همه‌ی کارگران مزدبگیر از اعضای خانواده نیز مراقبت می‌کنند و ارزش یکسانی برایش قائل می‌شوند بازسازی کرد. فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرا با این‌که دگرگونی بنیادی مورد نیاز است موافق هستند. اما از چه نوع؟ برای آنها، هدف این نیست که با همه‌ی افراد یکسان رفتار کنند، بلکه هدف ایجاد ساختارهای اجتماعی است که تفاوت سکشوال واقعی را تشخیص دهد و با انجام این کار، تغییر را برای اولین بار ایجاد کند. فمینیست‌های برابری در نهایت تمایل به ارزش‌گذاری آینده‌ای بی‌طرف نسبت به جنسیت دارند. فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرا برای نظم نمادین دو جنس در آینده ارزش قائل می‌شوند. هدف آنها ابداع شیوه‌های اجتماعی جدید به‌منظور تحقق بخشیدن به آن نظم است.

پیشنهاد‌های ایریگاری در این زمینه عمدتاً تدوین قوانین جدید است. «تعریف مجدد حقوق متناسب با دو جنس برای جایگزین شدن حقوق انتزاعی متناسب افراد خنثی و ناموجود، با حقوق جدید و گنجاندن این حقوق در قانون... قانون مدنی را تغییر دهیم تا به هر دو جنس هویت خود را در مقام شهروند بدهد.» به‌ویژه، پیشنهاد می‌کند که (۱) زنان باید از حق برابری اقتصادی و نمایندگی برابر در همه‌ی نهادهای مدنی و مذهبی، (۲) حق دفاع از فرهنگ و سنت‌های خود، (۳) حق «کرامت انسانی»، بالاخص

از طریق بازنمایی ایجابی از زنان در انظار عمومی و (۴) حق انتخاب آزادانه‌ی مادری و بهره‌مندی از «یکپارچگی فیزیکی و اخلاقی» برخوردار باشند.

این حقوق قانونی، در جهت ایجاد هویت ایجابی زنان به‌مثابه زن در نظر گرفته شده است. ایریگاری پیشنهادِ بازنمایی برابر از زنان در تمام نهادهای مدنی و مذهبی را به‌مثابه زن طرح می‌کند که بدین ترتیب می‌توانند با دیدگاه‌هایی کاملاً زنانه در این نهادها مشارکت کنند (پیاپی‌سازی این دیدگاه در ابتدا صرفاً با طرح این مساله آغاز می‌شود). ایریگاری با ورود زنان به مشاغل یا سازمان‌های دولتی مخالف نیست. در واقع از این امر دفاع می‌کند. اما به دنبال راه‌هایی است که بتوانند به‌مثابه یک زن این کار را انجام دهند. بدون این که زنانگی خود را کنار بگذارند. کاربردهای بیشتری از سیاست سکشوال تفاوت‌گرا را می‌توان در تاریخ فمینیسم ایتالیا یافت. ایتالیا، مانند سایر کشورها، همیشه دارای جریان‌های مختلف فمینیستی بوده است. از اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به بعد، چندین گروه ایتالیایی شروع به طرح تفاوت‌های سکشوال در یکی از این جریان‌های سیاسی کردند. ایتالیایی‌ها (که آدریانا کواررو برای انگلیسی‌زبانان بیش از سایرین نام‌آشناست) با وارد کردن ایده‌های روان‌کاوانه و فلسفی به فمینیسم رادیکال ایالات متحده و نظریه‌ی ایریگاری، از پرداختن مستقیم به مسائل اجتماعی-اقتصادی دور شدند تا به دنبال دگرگونی بنیادی در ساختارهای اساسی ذهنیت و معنا باشند. قرار بود جهان اجتماعی دگرپسیده شود تا دو نوع سوژه‌ی مختلف را در خود بگنجاند. برای نمونه، در سال ۱۹۸۶ L'Unità از زنان خواست تا در واکنش به «حادثه‌ی فاجعه‌بار هسته‌ای در چرنوبیل» که پیامد قابل پیش‌بینی فعالیت علمی بی‌اعتنا به زندگی مادی و انتزاع شده از بدن‌های ما بود، تظاهرات کنند. بدن‌هایی که لزوماً جنسیت دارند (بونو و کمپ ۱۹۹۱: ۳۱۷). از آن‌جایی که اندیشه‌ی ما در واقع جنسیت‌زده است - محصول فعالیت فکری موجودات بدنمند و جنسیت‌یافته - چنین علمی برخلاف مسیری که تصور می‌کند در پی پاسداشت آن است؛ زندگی ... [که] همیشه با زنان همراه بوده است، و در حالی که تنها اولویتهای مخرب جنس مذکر را ابراز می‌دارد، به گونه‌ای مزورانه، تن‌آزاد جلوگر می‌شود. چنین اظهاراتی در مورد این که آیا تظاهرات‌کنندگان، مردان را اهریمنی و زنان را به‌ناروا تحلیل می‌کردند، به بحث‌های

داغی دامن زد. لیا ملاندری با این مطلب که زنان با علم مدرن و نتایج آن شریک هستند، مخالفت کرد.

اعضای مجموعه‌ی کتاب‌فروشی زنان میلان، یکی از گروه‌های اصلی ایتالیایی است که سیاست‌های سکشوال تفاوت‌گرا را بازتاب می‌داد. با وجود این، زنان همچنان از مؤسسات ساخته شده توسط -برای مردان پیروی می‌کنند. کالکتیو می‌افزاید: همیشه بخش‌هایی از خواست‌های زنان فراتر می‌رود و می‌تواند آنان را علیه نظم موجود بشوراند. گروه، راهبردهای مختلفی برای ایجاد فرهنگ تفاوت سکشوال ایجاد کرد. یکی از آنها رویه‌ی بحث انگیز *affidamento* تعهد یا حضانت (به مجموعه‌ی کتاب‌فروشی زنان میلان ۱۹۹۰؛ زریلی ۲۰۰۴ مراجعه کنید) بود. ایده این است که زنان تنها زمانی می‌توانند استعدادهای و توانایی‌های خود را کاملاً درک کنند که نابرابری‌هایشان (سن، موقعیت و غیره) را بپذیرند و از آنها استفاده کنند. نه این‌که به نام برابری ساختگی، پتانسیل‌هایشان را سرکوب کنند. یک زن جوان‌تر یا کوچک‌تر باید خود را تحت سرپرستی یا قیمومیت زنی از نظر سنی یا موقعیت حرفه‌ای بالاتر قرار دهد که از او یاد گیرد چگونه توانایی‌های خود را به‌مثابه یک زن با ارجاع به یک الگوی زن به کار گیرد. در سطح فرهنگی گسترده‌تر نیز، زنان باید مقامات زن، مادران نمادین، را به رسمیت بشناسند. این موقعیت منجر به تأسیس کتاب‌فروشی‌ها و کتابخانه‌های زنان در شهرهای مختلف، مؤسسات انتشاراتی اختصاص داده شده به نویسندگی زنان و مرکز فرهنگی ویرجینیا وُلف در رم شد. این نهادها مظهر ایده‌آل یک مادر نمادین، یک زن حامل اقتدار و دانش است که زنان می‌توانند آرزو داشته باشند تصدی موقعیتش را به‌مثابه زن به‌دست‌آورند.

با همه‌ی اینها ممکن است طرفداران فمینیسم سکشوال تفاوت‌گرا، در نهایت متعهد به برابری زنان در یک شمّ اخلاقی بنیادی باقی بمانند. آنها می‌خواهند که در سطح اخلاقی، با زنان به‌مثابه سوژه‌هایی کاملاً برابر با مردان رفتار شود اما، این امر مستلزم آن است که زنان به تنهایی هویت سکشوال داشته باشند. به‌نحوی که زنان تنها در مرتبه‌ی مردان درجه‌دو شمرده نشوند. فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرا ممکن است پاسخ دهند که هدف آنها برابری نیست، چراکه به‌طور کلی برابری جنسیتی، رفتار یکسان با همه‌ی افراد است.

دست‌کم، فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرا، معنای برابری را تغییر می‌دهند. اگر زبان برابری این دگرگونی را پنهان دارد، بهتر است از آن حذر شود. روشن است که مفهوم تفاوت سکشوال، هر چند انتزاعی و نظری، جرقه‌ای از مداخلات و راهبردهای سیاسی را برانگیخته که تنوع و سرزندگی فمینیسم را موجب گردیده است.

بدن‌های جنسی: فراتر از تمایز جنسی/جنسیتی

از مفهوم تفاوت سکشوال گاهی اوقات به این دلیل دفاع می‌شود که فراتر از مشکلات درک شده در مورد تمایز جنس/جنسیت است.

مویرا گاتنز، به شکل خاصی در «نقد تمایز جنس/جنسیت»، مقاله‌ای که بسیار تأثیرگذار بوده و همچنان مهم است، استدلال می‌کند: تمایز جنسیت/جنس مشکلات متعددی دارد. بدن بیولوژیکی را صراحتاً از ذهن با این تصور که از طریق ذهن خود هنجارهای جنسیتی را می‌پذیریم، متمایز می‌کند. این تمایز جنسیت را در شخصیت‌ها، بدون این که این فرآیند هیچ ارتباط ذاتی با بدن ما، بدنی که در خلال اکتساب جنسیت، هیچ دخالتی ندارد، متصور می‌شود.

این تمایز میراثی از دوگانگی ذهن/بدن دکارت است. با این حال، فمینیست‌ها باید مراقب دوگانگی ذهن/بدن باشند، که با سلسله‌مراتب نمادین دیرپایی که بدن را با زن و ذهن را با مرد هماهنگ می‌کند، تداوم می‌یابد. گیتس معتقد است، تمایز جنسیت/جنس به این موضوع نزدیک می‌شود که ذهن در بدو تولد یک صفحه‌ی خالی است که «درس‌های اجتماعی» در مورد جنسیت بر آن نوشته شده است. جایگزین پیشنهادی گیتس، که از منظر تفاوت سکشوال مطرح می‌کند، با موقعیت ایریگاری قرابت دارد. از نظر گیتنز، هنجارهای جنسیتی در واقع با تعابیر مملو از معانی ارزش بدن مردانه و زنانه که در سطحی اجتماعی و تخیلی قرار دارند، پیوند خورده است. برای مثال، هنجار جنسیتی که زنان نباید پرخاشگر باشند، منعکس‌کننده‌ی تصورات اجتماعی ما است که بدن زن را پرورش‌دهنده، صلح‌آمیز و مادرانه به تصویر می‌کشد. به این دلیل است که بدن زن چنان تصور می‌شود که مجموعه‌ای از هنجارهای جنسیتی مربوط به آن پدید می‌آید. گاتنز می‌گوید، این‌طور نیست که نهادهای اجتماعی ما صرفاً

برای آن صفاتی که برای مردانگی عادی (یا هنجاری) تلقی می‌شوند، مانند مهارت‌های علمی و استدلالی، ارزش قائل‌اند. در آن صورت، این ویژگی‌ها در زنانی که در علم یا استدلال موفق هستند به یک اندازه ارزشمند شمرده می‌شدند. در واقع، گاتنز خاطر نشان می‌کند که جامعه برای مردانگی «مردان» ارزش قائل است. ویژگی‌هایی که برای مردانگی طبیعی تلقی می‌شوند، تنها زمانی ارزش دارند که مردان آن‌ها را نشان دهند. اگر زنانی که دارای بدن زنانه هستند، آن ویژگی‌ها را بروز دهند، مثلاً در علم یا استدلال برتری یابند، در این صورت ارزشی ندارد. بلکه به دلیل غیر زنانه کردن خودشان (سرد، غیر جذاب و غیره) سرزنش می‌شوند.

گیتس استدلال می‌کند که افراد، هنجارهای جنسیتی و معانی خیالی را در رابطه با اهمیت بدن‌های جنسی به اندازه‌ی جسمانی و ذهنی در نظر می‌گیرند. در واقع، نباید ذهن و بدن را همچون موجودات جداگانه به‌شمار آوریم. قبلاً دیده‌ایم که فروید و ایریگاری روان را سازمانی از ایده‌ها و انرژی‌های بدنی هردو می‌دانند. گیتنز بینش‌هایی را به تجسم توسعه یافته در سنت پدیدارشناسی اضافه می‌کند. محور اصلی گیتس، رویکرد موریس مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک است. از نظر مرلوپونتی، من هر دو بدنم را دارم - همچون ابژه که می‌توانم آن‌را از بیرون درک کنم، همانطور که شخص ثالثی می‌تواند - و من بدنم هستم - کسی که بدن من را سرشار از ادراک حیاتی از خود همچون موجودی زنده و باهوش درک می‌کند همان بدن است.

بر این اساس گیتنز بیان می‌کند که من به‌مثابه بدنی که هستم، هنجارهای جنسیتی و معانی خیالی را درک، آن را معنا و درونی می‌کنم. من این معانی جمعی را همچون بدن در درون خود می‌پذیرم. جایی که آنها به معنایی تبدیل می‌شوند که بدن من در سطح مداوم روزمره برای من دارد. از آنجا که دو طرف تجسم من (داشتن و بدن من بودن) به شکل جدایی‌ناپذیر وجود دارند، این معانی بدن من را از جنبه‌ی عینی و محسوس‌اش اشباع می‌کنند: آن‌ها در عادات، مهارت‌ها و الگوهای حرکتی ریشه‌ای بدن من، ژست‌ها و ویژگی‌های آن نفوذ می‌کنند. برای مثال، زنان یاد می‌گیرند که به شیوه‌ای متفاوت از مردان، شاید محدودتر و متواضعانه‌تر، حرکت کنند. گاتنز این موضع را از نظر تفاوت سکشوال تا حدی به دلیل پیامدهای سیاسی آن می‌داند. با سیاست «دژنراسیون» که به اعتقاد او از تمایز جنس/جنسیت سرچشمه می‌گیرد،

مخالف است. بر اساس آن سیاست، ما باید هنجارهای جنسیتی را از بین ببریم و ریشه‌کن کنیم تا با همه‌ی افراد یکسان رفتار شود. جنسیت آنها هیچ تأثیری بر نحوه رفتار با مردم نداشته باشد: زندگی اجتماعی باید تا آنجا که ممکن است از بدن منتزع شود. گیتنز، اولاً مخالفت می‌کند که این سیاست خنثی‌سازی بدن نشان‌دهنده سلسله‌مراتب طولانی‌مدت مرد/زن از فرهنگ ماست. زیرا این سیاست به آنچه به‌شکل نمادین مردانه است؛ ذهن، فرهنگ، جامعه درمقابل با آنچه که بدن‌های نمادین زنانه است، ارزش می‌بخشد. دوم، به دلیل این‌که این سیاست، این واقعیت را که ما بدن خود هستیم و صرفاً اشیاء بیولوژیکی نیستیم (همان‌طور که تمایز جنسیت/جنس فرض می‌شود) نادیده می‌گیرد. هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند واقع‌بینانه امیدوار باشد که اهمیت بدن‌ها را از بین ببرد.

به سیاست متفاوتی نیاز داریم، سیاستی که با شناخت اهمیت احترازناپذیر بدن‌های جنسی ما آغاز می‌شود، اما تلاش می‌کند تا معانی وابسته به آن‌ها را به‌گونه‌ای تغییر دهد تا غیر سلسله‌مراتبی بروز یابند. این سیاستی است که گیتنز از آن حمایت می‌کند، پیوندهای روشنی با سیاست تفاوت سکشوال دارد که از سوی ایریگاری و دیگران مطرح شده است. با این حال، گیتنز هدف تغییر نظم نمادین برای شناخت دو جنس واقعاً متفاوت را تأیید نمی‌کند. از نظر گیتنز، هدف ما بیشتر تغییر معانی بدن‌های زن و مرد به‌گونه‌ای است که دیگر در تقابل شدید با یکدیگر قرار نگیرند و مجدداً در مقام هم‌پوشانی در طول یک طیف تصور شوند. اعتراض شده که موضع گیتنز نسبت به تمایز جنس/جنسیت ناعادلانه است. برای وال پلاموود، تمایز جنسیت/جنس ذاتاً شامل دوگانگی ذهن/بدن نیست. درعوض، پلاموود معتقد است، «جنسیت» همیشه به هنجارها و معانی متفاوت مورد انتظار و نسبت داده شده به زنان و مردان اشاره داشته است. این هنجارها را در سطحی مجسم می‌پذیرند و مشخص می‌کنند که چگونه باید به‌عنوان افراد با بدن زن یا مرد باشند. برای پلاموود، تمایز جنسیت/جنس در حال حاضر اساساً تمام آنچه را که گیتنز می‌گوید در خود دارد. جایگزین دیگری که جودیت باتلر در اثر قبلی‌اش، با استفاده‌ی مجدد از تمایز آشکار جنسیت/جنس اما به روشی جدید و رادیکال بازآرایی کرده است. باتلر معتقد است که

معمولاً فرض را بر این می‌گذاریم که یک فرد باید جنسیتی را داشته باشد که «مطابق» با جنس او است: زنان باید زنانه و مردان باید مردانه باشند. به‌واقع، انتظار می‌رود که جنسیت بیانگر جنس باشد. از نظر باتلر، تمایز جنسیت/جنس به ما اجازه می‌دهد که این پارادایم («ماتریس دگرجنس‌گرا») را زیر سؤال ببریم. پارادایم مضرى که به‌طریق مختلف بر سیطره‌ی جنسیتی یا جنسی دست‌درازی کرده و از جمله بین‌جنس‌گرایان،^۶ ترانس‌کشوال‌ها، آن‌هایی که جنسیت‌شان با جنسشان «متناسب» نیست، آن‌هایی که سکشوالیته‌شان «متناسب» با جنس یا جنسیت‌شان نیست را به حاشیه رانده یا «غیر قابل‌درک» می‌کند.

برای باتلر، تمایز جنسیت/جنس جایگزین مناسبی به‌وجود می‌آورد: این امر مستلزم آن است که هر جنسیتی می‌تواند با هر جنسی باشد؛ یک زن می‌تواند مذکر و یک مرد مؤنث باشد. یک زن می‌تواند زنان را بخواند و یک مرد به مردان تمایل داشته باشد. لازم نیست جنسیت مانند زمانی که انتظار می‌رفت از جنس «پیروی» کند قطبی شود. طیفی از عبارات جنسیتی می‌تواند تکثر یابد. از دیدگاه باتلر، در تمایز جنسی/جنسیتی پتانسیل رادیکال‌تری نسبت به آنچه گیتس به آن مجال می‌داد، وجود دارد. این تمایز سیاست براندازی جنسیتی را امکان‌پذیر می‌کند که در نهایت آزادی‌بخش‌تر از سیاست تفاوت سکشوال است. جهت‌گیری‌های بیشتر ایده‌های تفاوت سکشوال تأثیر گسترده‌ای بر نظریه‌ی فمینیستی معاصر و نه تنها بر کسانی که به‌صراحت فمینیسم سکشوال تفاوت‌گرا را پذیرفته‌اند، داشته‌است. تقلیل‌ناپذیری روان به جامعه؛ ماهیت تجسم‌یافته‌ی روان و اهمیت اجتناب‌ناپذیر بدن‌های جنسی. تفاوت نمادین بین مردان و زنان؛ زبان به‌مثابه یک افق معنا و نه ابزاری بی‌طرف برای ارتباط، همه‌ی این ایده‌ها به‌شکل گسترده، هرچند نه در سطح جهانی، پذیرفته شده‌اند. با این حال انتقادهای عمده‌ای از مفهوم تفاوت سکشوال وجود دارد. باتلر متذکر می‌شود؛ ساخت تفاوت سکشوال درحکم یک سلسله‌مراتب، اگرچه به خودی خود مشکل‌ساز است، ممکن است دلیل آن، طرد عمیق‌تر اقلیت‌های جنسی که دوتایی جنسیتی را به چالش می‌کشند یا زیرورو می‌کنند، پنهان سازد. مشکل دیگر این است که فمینیست‌ها تمایل دارند به تفاوت سکشوال توجه کنند، نه طبقه یا نژاد، زیرا مشکل بنیادین، اجتماعی نمادین است که ایریگاری به‌صراحت می‌گوید: «مشکل نژاد» «ثانویه» است،

اولویت دادن به یک شکل از ظلم به این روش، ستمدیدگان را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد و منطقاً اشتباه است: روشن است که ستم جنسیتی برای نظم سرمایه‌داری مدرن بنیادی‌تر از طبقات یا نژاد نیست.

به‌نحو سازنده‌تر، فمینیسم‌های سکشوال تفاوت‌گرا تا حدی از طریق رویه‌های مداوم نظریه‌پردازان انگلیسی‌زبان که ایده‌های مربوط به تفاوت‌های سکشوال را جذب می‌کنند، موجب شده‌اند تا مجموعه‌ای از جریان‌های جدید در تفکر فمینیستی پدیدار شوند. در میان این جریان‌ها، جهت‌گیری‌های جدید در آثار بعدی ایریگاری است. دیدگاهش به‌تمامی نسبت به تفاوت سکشوال تغییر پیدا می‌کند. می‌پرسد: چگونه می‌توان روابط میان زنان و مردان در مقام سوژه را با تفاوتِ تقلیل‌ناپذیر ترویج کرد؟ او اکنون معتقد است که طبیعتاً دو جنس متفاوت وجود دارد و فرهنگ ما باید تغییر کند تا ماهیت هر دو را بیان دارد. این تغییر به بحث‌های گسترده‌ای دامن‌زده که هنوز در مورد چگونگی تفسیر ایده‌های ایریگاری و پیشبرد آنها ادامه دارد. فراتر از ایریگاری، فمینیسم سکشوال تفاوت‌گرا به ظهور فمینیسم ماتریالیست که بطلان تمایز جنس/جنسیت را رواج می‌دهد کمک کرده است. «فمینیست‌های ماتریالیست» به‌جای روی‌گردانی از بدن بیولوژیک به سمت جنسیت اجتماعی به دلیل ترس از افتادن در جبرگرایی بیولوژیکی، مادیت را همچون نیرویی فعال، پویا، خلاق و عامل تغییر و بازنگری به‌شمار می‌آورند و از تلاش‌ها برای تغییر جامعه باهدف بهتر شدن آن حمایت می‌کنند. نظریه‌پردازان تفاوت‌های سکشوال به بدن در اهمیت روانی و فرهنگی، آن‌گونه که به تجربه درآمده، توجه کرده‌اند. به شکل مؤثر، این نظریه‌پردازان بدن را به دامن فرهنگ می‌آورند. اما فمینیست‌های ماتریالیست، تاثیر جنبه‌های بیولوژیکی بدن و چگونگی تاثیر این جنبه‌ها بر اهمیت روانی و فرهنگی را نادیده می‌گیرند. فمینیست‌های ماتریالیست قصد دارند به جنبه‌های خاص بیولوژیکی بدن بپردازند. زیرا به‌واسطه‌ی علمی مانند نظریه‌ی تکامل داروینی، نوروبیولوژی یا فیزیک کوانتومی نظریه‌پردازی شده‌اند.

بر اساس توجه نظریه‌ی تفاوت سکشوال به بدن زنده، تعداد فزاینده‌ای از فمینیست‌ها با پدیدارشناسی درگیر هستند تا پیرامون بدنمندی تأمل کنند. این بررسی

شامل وضعیت زادوولد ما به‌مثابه موجوداتی است که از زنان متولد شده‌ایم و به تجربیات زندگی زنان از بارداری، زایمان و مادر شدن می‌پردازد؛ و دوباره توجه خود را به تجربه‌ی ما به‌مثابه موجودات جسمانی و مادی معطوف می‌کند. آخرین جریانی که شایسته‌ی ذکر است، روان‌کاوی فمینیستی است. اگر روان، پویایی‌های خاص خود را دارد، این‌ها لزوماً فقط عقده‌های ادیپ و اختگی نیستند. چراکه ممکن است آن عقده‌ها تحت حاکمیت پدرسالاری باشند. ممکن است فانتزی‌ها، عقده‌ها، فرآیندهای دیگری وجود داشته باشد که از دید فروید و لاکان پنهان مانده‌اند. امبر جاکوبز قانون مادر را تشریح می‌کند؛ شما نباید در جایگاه مادر مولد (دختر یا پسر)، که غرب با سرکوب او به‌نحو پنهانی قدرت بزرگی را کسب کرده‌است، قرار بگیرید. خود فروید با تأخیر متوجه اهمیت مادام‌العمر پیوندهای اولیه پیشا ادیپی زنان با مادرانشان شد. از این نقطه‌ی شروع، من یک الگوی روانی برای مادران ترسیم کرده‌ام تا به‌واسطه‌ی فرزندان خردسال‌شان، خاطره‌ی اولین روابط با مادرانشان را زنده کنند. این بررسی اجمالی از جهت‌گیری‌های نوظهور نشان از این است که ایده‌های مربوط به تفاوت سکشوال همچنان به تنوع و سرزندگی تفکر فمینیستی معاصر خوراک می‌دهد و با توجه به این‌که به موضوعات اساسی تأملات فمینیستی می‌پردازند، بعید است که تأثیر خود را از دست بدهند. موضوعاتی از جمله: اهمیت بدن، این‌که تغییرات اجتماعی تا چه حد می‌تواند روان را تغییر دهند؟ چگونه زن بودن می‌تواند یا شاید بتواند به یک هویت ایجابی بدل شود؟ می‌توان انتظار داشت که تفاوت سکشوال در آینده در جهت‌های جدید غیرمنتظره بازفهم شود.

پی‌نوشت‌ها

^۱ فروید به لحاظ ترمینولوژی این تمایز را قائل نمی‌شود. علاوه بر این، نه از سوژه‌ها - اصطلاحی متأخر و در عین حال مفید - بلکه از مرد بودن روانی و زنانگی روانی صحبت می‌کند.

^۲ از آن جایی که تفاوت جنسی، نه اجتماعی و نه بیولوژیکی است، فمینیست‌های سکشوال تفاوت‌گرای انگلیسی‌زبان تمایل ندارند استفاده‌ی مشابهی از تمایزات صریح مرد/مردانه و زن/زنانه که فمینیست‌های

جنس/جنسیت به کار می‌بردند، داشته باشند. در عوض، هویت جنسی به‌مثابه مثلاً زن گاهی به همان روش قبل و گاهی به‌مثابه هویت زنانه توصیف می‌شود.

^۳ نانسی چودورو (۱۹۷۸) تفاوت جنسی را همچون تفاوت جنسیتی بین دختران و پسران، ناشی از شرایط اجتماعی، که در آن تنها زنان، مادر و مردان، نان‌آور خانه هستند، می‌داند. از آن جایی که مادران به‌طور ناخودآگاه با دختران خود بیشتر همذات‌پنداری و پسرانشان را از خود دور می‌کنند، دختران همدلی، دلسوزی و احساس مخدوش شده از خود را شخصی‌سازی می‌کنند. در حالی که پسران منتزع، نادلبسته و مستقل می‌شوند. به‌این ترتیب تقسیم کار جنسیتی در این کشور بازتولید می‌شود.

^۵ همانطور که هلن سیکسو می‌گوید:

آن زن کجاست؟

فعالیت/انفعال

خورشید/ماه

فرهنگ/طبیعت

روز/شب

پدر/سر

مادر/قلب

^۶ تا به حال به‌گونه‌ای صحبت می‌کردم که گویی از نظر بیولوژیکی، همه یا مرد هستند یا زن. اما اقلیتی از مردم بیناجنسیتی متولد می‌شوند. این که آیا نظریه‌ی سکشوال تفاوت‌گرا می‌تواند تغییری با هدف اصلاح این شکل از دوگانگی‌انگاری جنسی یا هر شکل دیگر از آن را تکافو نماید یا خیر، محل بحث است.

فهرست منابع

Adams, Parveen, and Elizabeth Cowie. 1992. *The Woman in Question*. Cambridge, Mass: MIT Press

. Alaimo, Stacy and Susan Hekman, eds. 2008. *Material Feminisms*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC: Duke University Press.

Bono, Paola and Sandra Kemp, eds. 1991. *Italian Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Blackwell. Brennan, Teresa. 1991. 'An Impasse in

Psychoanalysis and Feminism'. In *A Reader in Feminist Knowledge*, ed. Sneja Gunew, 114-138. London: Routledge.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Cavarero, Adriana. 1995. In *Spice of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*. Trans. Serena Anderlini-d'Onofrio and Aine O'Healy. Cambridge, UK: Polity Press.

Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, CA: University of California Press.

Cixous, Hélène and Catherine Clément. 1986. *The Newly Born Woman*. Trans. Betsy Wing. Manchester: Manchester University Press.

Deutscher, Penelope. 2002. *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Freud, Sigmund. 1973. *Femininity*. In *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, trans. James Strachey, 145-69. Harmondsworth: Penguin.

Freud, Sigmund. 1977a. *Some Psychological Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes*. In *On Sexuality*, ed. Angela Richards, 323-43. Harmondsworth: Penguin.

Freud, Sigmund. 1977b. *Female Sexuality*. In *On Sexuality*, edited by Angela Richards, 371-92. Harmondsworth: Penguin.

Gatens, Moira. 1996. *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.

Grosz, Elizabeth. 1990. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. New York: Routledge.

Grosz, Elizabeth. 2004. *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*, Durham, NC: Duke University Press.

Irigaray, Luce. 1985a. *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce. 1985b. *This Sex Which Is Not One*. Trans. Catherine Porter with Carolyn Burke. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Irigaray, Luce. 1988. Interview with E. H. Baruch and J. L. Serrano. In *Women Analyze Women*, ed. Baruch and Serrano, 149-164. New York: New York University Press.

Irigaray, Luce. 1991. *The Bodily Encounter with the Mother*. In *The Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford. Oxford: Blackwell.

Irigaray, Luce. 1993. *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*. Trans. Alison Martin. London: Routledge. Irigaray, Luce. 1994. *Thinking the Difference*. Trans. Karin Montin. London: Athlone.

Irigaray, Luce. 1995. 'Je – Luce Irigaray': A Meeting with Luce Irigaray. Interview with Elizabeth Hirsh and Gary A. Olson. *Hypatia* 10 (2): 93-144.

Irigaray, Luce. 1996. *I Love to You: Sketch for a Possible Felicity in History*. Trans. Alison Martin. London: Routledge.

Irigaray, Luce, and Sylvère Lotringer. 2000. *Why Different? A Culture of Two Subjects*. Trans. Camille Collins. New York: Semiotext(e).

Jacobs, Amber. 2007. *On Matricide: Myth, Psychoanalysis, and the Law of the Mother*. New York: Columbia University Press.

Lacan, Jacques. 2002. *Écrits: A Selection*. Trans. Bruce Fink. New York: Norton.

Merleau-Ponty, Maurice. 2002. *The Phenomenology of Perception*. Reprint edn.

Trans. Colin Smith. London: Routledge.

Milan Women's Bookstore Collective. 1990. *Sexual Difference: A Theory of Social Symbolic Practice*. Trans. Patricia Cigogna and Teresa de Lauretis.

Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mitchell, Juliet. 1974. *Psychoanalysis and Feminism*. Harmondsworth: Penguin.

Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Society*. London: Maurice Temple Smith.

Plumwood, Val. 1989. Do We Need a Sex/Gender Distinction? *Radical Philosophy* 51: 2-11.

Schott, Robin May, ed. 2010. *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment*. Bloomington, IN: Indiana University Press. Stone, Alison. 2011. *Feminism, Psychoanalysis and Maternal Subjectivity*. London: Routledge.

Whitford, Margaret. 1991. *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London: Routledge.

Wilson, Elizabeth. 2004. *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Durham, NC: Duke University Press.

Zerilli, Linda. 2004. Refiguring Rights Through the Political Practice of Sexual Difference. *differences* 15 (2): 54-90.