

فلسفه‌ی سیاسی فمینیسم

آسفن‌دی‌آر طبری*

فشرده:

فمینیسم در سنت فلسفه سیاسی یعنی بررسی و نقد این پدیده از زاویه‌ی اخلاقی و هنجاری در جامعه‌ی انسانی. به عبارت دیگر فلسفه‌ی سیاسی تنها به امر سیاسی از زاویه‌ی قدرت نمی‌نگرد، بلکه به مؤلفه‌های اجتماعی و اخلاقی آن نیز می‌پردازد. هدف این نوشته این است که موضوع فمینیسم را به شیوه‌ای نظام‌مند در چارچوب یک فلسفه سیاسی ارائه دهد، زیرا در میان بسیاری از روشنفکران و فیلسوفان این تفکر حاکم است که بحث فمینیسم بیش از همه یک بحث سیاسی و اجتماعی نامنسجم است که بنا به ویژگی‌های سوژه‌ی ای بافت کاملاً متناقضی می‌یابد. اما، اگر از دیدگاه فلسفه سیاسی به عبارت دیگر از زاویه‌ی هنجارهای اخلاقی به این پدیده بنگریم به پیچیدگی در استدلال این طیف‌های متفاوت تئوریک پی‌می‌بریم. امری که نشان دهنده‌ی اهمیت گفتمان و روشنگری در جهت رشد خود آگاهی و حساسیت فکری نسبت به این پدیده‌ی مهم اجتماعی است.

ایده‌ی برابری و تفاوت بین زن و مرد

ایده‌ی برابری بین زن و مرد از آغاز روشنگری و انقلاب فرانسه در قرن ۱۸ میلادی تا به امروز اشکال و بافت‌های گسترده‌ای یافته است. امروز در این عرصه به دستاوردهای بزرگی رسیده‌ایم، هر چند که در بسیاری از کشورهای دنیا به دلیل سنتی و دینی هنوز راه درازی در راه آزادی و رفع ستم به زنان در پیش است. درحالی‌که در بسیاری از کشورهای اروپائی پیشرفت‌های مهمی در این سو حاصل شده است، در کشورهای اسلامی با استقرار رژیم‌های اسلامی و سنتی به تحولی معکوس رسیده ایم. در ایران، انقلاب بهمن ۵۷ به روی کار آمدن یک نظام اسلامی انجامید که در آن حقوق اجتماعی و آزادی زنان سیری منفی یافت. در افغانستان نیز چنین پسرستی با فزونی قدرت سیاسی و اجتماعی طالبان قابل مشاهده است. در ترکیه امروز نیز با روی کارآمدن حزب اسلامی شاهد تحولات منفی در این راستا هستیم. اما بر خلاف زمان انقلاب ۵۷، زنان و مردان امروز در ترکیه یا دیگر نقاط دنیا از آگاهی گسترده‌ای نسبت به حقوق خود برخوردارند و به ویژه به دنبال انقلاب دیجیتالی حمایت‌های جهانی از حقوق زنان نقش مهمی ایفا می‌کند. شاید بتوان در یک آزمایش فکری چنین تصور نمود، که اگر در سال‌های پس از انقلاب ۵۷ در ایران تکنیک دیجیتالی در پخش اخبار و نزدیکی بین انسان‌ها همچون امروز بود، حکومت اسلامی ایران نمی‌توانست به راحتی قوانین ضد زن نظیر حجاب اجباری، چند همسری، وراثت و غیره را صادر کند.

از دیدگاه امروز می‌توان با شگفتی پرسید، که چرا اقداماتی قوی از سوی اپوزیسیون آن زمان برای مقابله با چنین تدابیر ضد زنان صورت نگرفت؟ بدون شک می‌توان گفت که در اپوزیسیون که همواره اندیشه مردانه بر آن مسلط بوده و تا حد زیادی نیز هست، چنین خود آگاهی نسبت به برابری بین حقوق زن و مرد وجود نداشته است. و اگر هم داشته، فاقد اهمیت لازم بوده است، زیرا برای اپوزیسیون معادلات قدرت سیاسی اهمیت بیشتری نسبت به نابرابری و ستم اجتماعی به ویژه نسبت به زنان داشته است. رشد جنبش فمینیستی در سال‌های اخیر به مفهوم رشد خود به خود آگاهی سیاسی نسبت به برابری زن و مرد در میان زنان و به ویژه در میان مردان نیست. لازم است که با این پدیده فمینیسم از پایه آشنا شویم و البته به جریان‌های متفاوت آن از دیدگاهی انتقادی به گفتگو و پرسش بپردازیم.



فلسفه سیاسی فمینیسم^[۱] بسیار گسترده است، به ویژه اگر نظر خود را به تئوری‌های بسیار متفاوت لیبرالی، سوسیالیستی و پست استروکتورالیستی^[۲] بیافکنیم. آنچه که تمام این تئوری‌ها را به هم پیوند می‌دهد، تعهد به انهدام سلطه مرد و تبعیت زن است. بسیاری از تئوریسین‌های مرد تا همین اواخر معتقد بودند، که نوعی ریشه و انگیزه طبیعی برای محدود ساختن زن در جامعه وجود دارد که او را بیش از مرد به خانواده وابسته می‌سازد و تحت تبعیت مرد نگاه می‌دارد. از این منظر حقوق شهروندی و سیاسی زن که به او نقش دیگری خارج از خانواده بدهد، محدود می‌شود. اما تئوریسین‌های امروز از اینگونه تئوری‌ها فاصله گرفته‌اند و به زن همچون مرد به عنوان انسان‌هایی آزاد و مساوی با حس عدالت طلبی و خود مختاری می‌نگرند. در کشورهای دموکراتیک به سرعت، گرایش در به رسمیت شناختن حقوق زنان در تمامی عرصه‌های جامعه در حال رشد است و هر نوع تبعیض در این رابطه ممنوع می‌شود. اما با این همه رفع تبعیض به عدالت در استفاده از امکانات و برابری جنسیت‌ها نیانجامیده است. به طور مثال در کشورهای دموکراتیک در عرصه اشتغال، کسب کار و درآمد هنوز تبعیض وجود دارد یا در عرصه خانواده هنوز آزار و ستم زن از سوی مرد تداوم دارد. به عبارت دیگر قوانین حقوقی در این کشورها بر مبنای تساوی حقوقی زن و مرد تدوین نشده‌اند. در عمل زنان به دلیل بارداری، زایمان و نگاهداری نوزاد، در شرایط بسیار متفاوتی نسبت به مردان قرار دارند، به گونه‌ای که بدون توجه به تفاوت بین زن و مرد نمی‌توان به یک اصل تساوی رسید. در این رابطه مک‌کینون^[۳] رویکرد تفاوت^[۴] را عنوان می‌کند و معتقد است که بدون به رسمیت شناختن تفاوت در جنسیت نمی‌توان به رفع تبعیض در جنسیت رسید.^[۵] حمایت از یک زن آبستن یا جدایی ورز زنان و مردان تفاوت در جنسیت را در نظر دارد و با این وجود کسی آن را غیرعادلانه نمی‌بیند. تفاوت

1- Feminism

2- Poststrukturalisim

3- MacKinnon

4- Difference approach

5- MacKinnon: 1991, S. 220ff

در جنسیت می‌تواند به این دلیل تا حد مشخصی عادلانه باشد. تبعیض در جنسیت به مفهوم داشتن مزایایی مشخص در ارتباط با نوع جنسیت است. اگر یک زن به دلیل زن بودنش از یک شغل مشخص محروم شود، او مورد تبعیض قرار گرفته است، زیرا مسئله جنسیت در هیچ رابطه‌ای با آن شغل قابل توجه نیست. به این دلیل رویکرد تفاوت در این مفهوم خصلتی تبعیض آمیز دارد. اما در موارد دیگری نظیر حمایت از زن حامله رویکرد تفاوت قابل توجه است. رویکرد «تفاوت» در مورد مک کینون را با دیگر تئوری‌های فمینیستی «تفاوت» باید متمایز دانست. در حالی که در تئوری‌های فمینیستی دیگر تفاوت به طور سیستماتیک در سطوح مختلف نظیر تفاوت در اشکال هویتی زنان یا تفاوت بین مرد و زن موضوعیت می‌یابد، در تئوری مک کینون رویکرد تفاوت کاملاً مفهوم دیگری دارد: منظور در اینجا تفاوت جنسی بین زن و مرد زیر سایه تساوی هر دو جنس است. به عبارت دیگر در چنین درکی از تفاوت، همواره تساوی بین دو جنس مرد و زن مورد نظر است. اگر در یک جامعه تفاوت بین مرد و زن نادیده گرفته شود، چنین جامعه‌ای قادر به رفع تبعیض علیه زنان نخواهد بود. این رویکرد تفاوت در بسیاری از کشورهای دمکراتیک غربی در مبارزه با تبعیض جنسی موفقیت‌هایی داشته است. به طور مثال در شرایطی که زنان به دلیل حاملگی از محیط کار دور می‌شوند، قوانین ویژه‌ای برای تضمین قرارداد کاری آنها وجود دارد. و یا اینکه در بسیاری از احزاب سیاسی درصد مشخصی از زنان باید در شورای رهبری این احزاب حضور داشته باشند، زیرا به همان دلایل خانوادگی برای بسیاری از زنان امکان رسیدن به پست‌های رهبری وجود ندارد. نظیر چنین بحثی در حال حاضر در مورد حضور زنان در ریاست شرکت‌های خصوصی نیز مطرح است. رویکرد تفاوت این نتیجه را به دنبال داشته است، که مزایا و مقام‌های اجتماعی و رقابت برای کسب آنها فارغ از محدودیت‌های جنسی باشد. اما در بسیاری از موارد بسیاری از مزایا یا شغل‌های اقتصادی و اجتماعی چنان از سوی مردان تعیین شده‌اند، که حضور زنان در چنین شغل‌هایی در اصل و اساس خود در نظر گرفته نشده و به این دلیل یک رویکرد تفاوت نیز می‌تواند کمکی برای مقابله با این تبعیض‌ها باشد. به طور مثال شغل‌هایی که بر این فرض استوارند که متقاضی آن شغل، مسئولیتی در سرپرستی و مراقبت کودکی را ندارد. از آنجا که معمولاً زنان چنین وظایفی را دارند، مردان در



پذیرش چنین شغل‌های در الویت قرار می‌گیرند. به این دلیل رویکرد تفاوت نمی‌تواند علیه این تبعیض باشد زیرا نفس چنین واقعیتی با موقعیت اجتماعی زن در تناقض است.

اگر گروهی همواره از طیف مشخصی از شغل‌ها یا فعالیت‌های مشخص اجتماعی و اقتصادی به دور باشند، این بدیهی است که نوع فعالیت‌ها برای این گروه غیر قابل دسترسی می‌شود. به این دلیل این هم بدیهی است، که زنان از بسیاری از شغل‌های اجتماعی اجباراً به دور می‌مانند. نمونه واضح آن، همانگونه که اشاره شد، بسیاری از شغل‌هایی هستند که با شرایط زندگی یک زن به عنوان مادر در تناقض است. اگر زنان از آغاز در روند شکل‌گیری شغل‌ها در ردیف مردان شرکت داشتند، چنین وظایفی نیز متناسب با شرایط زنان نیز قابل تعریف می‌بود.^[۶] واقعیت این است که بسیاری از شغل‌ها در طول سالیان سال بنا به شرایط مردان و بدون در نظر گرفتن امکانات زنان تکامل یافته و شکل امروزی را یافته‌اند.

در بیانی واضح‌تر می‌توان چنین گفت، که هر چه در یک جامعه وظایف و امور اجتماعی بیشتر بر اساس جدایی بین دو جنس مرد و زن تعیین شوند و حقوق فردی بیشتر پایمال شود، از نظر رویکرد تفاوت کمتر می‌توان به تبعیض بین مرد و زن رسید. البته که این رویکرد یک سفسطه است و در اصل تبعیض تغییری نمی‌دهد. به طور مثال آنگاه که قوانین، شرایط کاری برای زنان را دشوار می‌سازد و به زن هویت خانه‌داری می‌دهد، بسیاری از مشاغل و روند‌های اجتماعی خود را با شرایط مردان انطباق می‌دهند و در دراز مدت حذف زن از مشاغل مهم اجتماعی امری بدیهی می‌شود. در چنین شرایطی مردان از طریق تصمیم‌های سیاسی خود تضمین‌کننده شانس زندگی برای زنان می‌شوند و در محیط خانوادگی زن از نظر مادی کاملاً به مرد وابسته می‌شود. هر چه قدرت تسلط مرد بر زن قوی‌تر باشد، یک زن بسیار کمتر می‌تواند شانس برای موفقیت داشته باشد و از این نظر موردی برای تبعیض جنسی در سطح اجتماعی کمتر می‌تواند پیش‌آید زیرا زن در سطح دیگری حذف شده است. به عبارت دیگر وقتی ساختار اجتماعی جامعه مردانه باشد و زن‌ها را از موقعیت‌های مهم اجتماعی دور سازد، دلیلی برای تبعیض ارادی و آگاهانه علیه زن نمی‌تواند

6- Richards: 1980, 113f

موجود باشد. زن در چنین شرایطی شانس برای شکوفایی خود ندارد، که بتواند در سطح دیگری مورد تبعیض قرار گیرد. به این دلیل جوامعی که از راه جدایی کامل زن و مرد به دنبال رفع تبعیض می‌شوند، بدیهی است، که در این موارد در اصل و پایه، حقوق اولیه زن متلاشی شده و رویکرد تفاوت در این بافت به شکل اغراق آمیزی، نه تنها به تفاوت بین مرد و زن می‌پردازد، بلکه حقوق فردی زن را نیز پایمال می‌کند، به طوری که در سطحی دیگر چنین ستمی به نظر نمی‌آید. می‌توان چنین نتیجه گرفت که مشکل اصلی ستم علیه زن نه تفاوت جنسی بین زن و مرد بلکه سلطه مرد علیه زن است، که به خود اجازه می‌دهد، تفاوت بین مرد و زن را برای تقسیم مزایا به نفع مرد به گونه‌ای تغییر دهد، که مرد به طور عمده از مزایای آن سود جوید. به عبارت دیگر ریشه اصلی تبعیض و بی‌عدالتی نسبت به زن نه در تفاوت بین دو جنس بلکه در تسلط مرد است و حل این مشکل نه تنها در رفع تبعیض از راه‌های ممکن بلکه کسب قدرت از مرد توسط زن است. برابری بین زن و مرد نه تنها در برابری در وجود امکانات و شانس مساوی بلکه در وجود قدرت برابر بین مرد و زن می‌تواند قابل تصور باشد. نتیجه چنین تقسیم قدرتی می‌تواند هم برای مردان و هم برای زنان مثبت باشد، به طوری که امکانات شغلی و اجتماعی متناسب با نیاز و شرایط این دو جنس رشد و تکامل سالم خود را بیابد.

تفاوت اونتولوژیک^[۷] بین زن و مرد

هایدگر بین وجود^[۸] و موجود^[۹] یک تفاوت اونتولوژیک^[۱۰] قابل است که به فارسی می‌توان آن را آموزه هستی‌نامید، که به این مفهوم است که وجود از طریق مفاهیمی که موجود آفریننده آن است قابل فهم نیست. مفاهیمی که موجود از آن استفاده می‌کند از یک نوع هستی است که به موجودیت او وابسته است^[۱۱] ولی وجود مفاهیم خاص مربوط به خود را می‌طلبد که در دسترس

7- Ontological difference, Ontologische Differenz

8- Sein, existence

9- Seiende, existent

10- ontologic

11- ontisch



موجود نیست. به این دلیل بین موجود و وجود جدایی است اما این جدایی مطلق نیست، زیرا موجود خود دارای ویژگی‌های وجودی است و به این دلیل قادر است مفاهیمی را که به موجودیت او وابسته است خلق کند.^[۱۲] تفاوت اونتولوژیک هایدگر ریشه تفاوت بین وجود و موجود است که در بافت فلسفه او بسیار نقش مهمی دارد. تفاوت اونتولوژیک نظر هایدگر تفاوت ریشه‌ای و اصلی بین وجود و موجود است. موجود آن کسی است که فکر می‌کند و به این دلیل تفاوت بین وجود و موجود تفاوت بین وجود و فکر است. فکر از نظر هایدگر یک روند دریافتی دیالکتیک نیست بلکه فکر در باره آنچه که در گذشته به فراموشی سپرده شده است. برای او آنچه که فکر نشده نیروی درونی فکر است که توسط هیچ روند فکری قابل دریافت نیست.^[۱۳] وجود و فکر را هرگز نمی‌توان جدا از یکدیگر در رابطه متقابل دید زیرا نفس هر دو به یکدیگر متعلق است. به این دلیل مشخص کردن رفتار فکر و وجود در یک چرخه متوالی است که برای تفکر فلسفی ذاتی است.^[۱۴] دلیل اصلی این چرخه این است که تحول آن به تفاوت اونتولوژیک بین وجود و فکر نمی‌انجامد. این چرخه به یک مارییچ تبدیل می‌شود، آنگاه که ما این دگرگونی را به عنوان تفاوت در تفاوت بنگریم: هستی^[۱۵]، که وجود موجود است، یک وجود ویژه‌ای است، زیرا این موجود خود ما هستیم که جسمانی‌تی در زمان دارد، به طوری که ساختار این هستی به عنوان سبکی^[۱۶] از زمانگذری^[۱۷] است.^[۱۸] هستی، که وجود انسان است، در ساختار وجود در زمان بدون تغییر می‌ماند. آنچه که در رابطه با یک تئوری فمینیستی و از نظر دریدا^[۱۹] مورد نظر است، این است که این هستی هایدگری خصلتی خنثی و بی‌طرفانه دارد. دریدا در این رابطه به تفاوت جنسی می‌رسد.^[۲۰] از این

12- Heidegger: 2006, §12 S. 53

۱۳- Kühn: ۱۹۷۴, S. ۵۰

14- Kühn: 1974, S. 91

15- Dasein

16- modi

17- Zeitlichkeit

18- Heidegger: 2006, §5 S. 17

19- Jacques Derrida (1930-2004)

20- Derrida: 1988

دیدگاه موجود در فلسفه هایدگر عنوان انسان را ندارد بلکه یک مفهوم خنثی به نام هستی دارای چنین عنوانی است.^[۲۱]

به موازات تئوری هایدگر به این دلیل دریدا به یک تفاوت اونتولوژیک بین مرد و زن می‌رسد. انسان یک مفهوم خنثی نیست، و باید از نظر جنسی، متافیزیکی و اخلاقی نیز در نظر گرفته شود، با این هدف که بتوان به یک رابطه حداقلی با وجود دست یافت. بدون توجه به این تفاوت در وجود انسان نمی‌توان به یک رابطه فردی با وجود دست یافت.^[۲۲] برای هایدگر تفاوت اونتولوژیک یک تفاوتی است حل‌نشده. اینکه تا چه حد تفاوت اونتولوژیک در جنسیت برای دریدا نیز چنین خصلتی دارد، نمی‌توان از اثر دریدا بیرون آورد. ولی این مقایسه در سطح فلسفه ساختارشناسی^[۲۳] فرانسوی یک تحول تئوریک مهم در فلسفه فمینیستی به شمار می‌رود که الهامی است برای فمینیست‌هایی ساختارشناسی که به آن اشاره خواهد شد.

بافت فمینیستی تئوری‌های لیبرالی عدالت اجتماعی

از منظر قدرت باید تغییر و تحولات بسیاری در رابطه بین مرد و زن رخ دهد. در این رابطه این پرسش به میان می‌آید که چه تغییراتی در عرصه تئوری‌های لیبرالی عدالت اجتماعی باید داده شود، که این مسئله تقسیم قدرت بین مرد و زن خصلتی عادلانه یابد؟ از نظر الیزابت گروس^[۲۴] برای آنکه زنان بتوانند توسط خود نقش اجتماعی خود را تعریف کنند، نه رسیدن به تساوی و عدالت بلکه خود مختاری باید هدف اصلی باشد. « خود مختاری یعنی روابط انگونه تنظیم شوند، که مورد قبول واقع شود و در این رابطه شاید لازم باشد که با گروه‌ها یا افراد دیگر ادغام صورت گیرد یا نه. اما تساوی به یک مقیاس احتیاج دارد که چیزی را با چیز دیگر بتوان در تطابق گذاشت و هنجار یک نقش مهم بازی می‌کند. مبارزه برای تساوی و عدالت به مفهوم به رسمیت شناختن این هنجارها و مقیاس‌ها است و مبارزه برای خود مختاری به مفهوم از میان بردن

21- Dasein

22- Derrida: 1988, S. 17

23- Structuralism

24- Elisabeth Gross



این هنجارها یا یافتن و آفرینش هنجارهای جدید است.^[۲۵] اما اینکه این نوع تقابل بین خود مختاری و تساوی تا چه حد دقیق است، جای پرسش دارد، زیرا خود مختاری به مفهوم هنجاری و اخلاقی آن می‌تواند به عنوان بخشی از تساوی و عدالت به شمار رود. تساوی به عنوان یک هنجار اخلاقی یعنی تساوی انسان‌ها و نه تساوی با مردان و لازمه آن این است که انسان‌ها در امکان رشد و سرنوشت زندگی خود مختار باشند. یکی از انتقاداتی که از طرف تئوری فمینیستی به تئوری‌های لیبرالی عدالت اجتماعی می‌شود این است که این تئوری‌ها خود را به عرصه‌های عمومی در جامعه محدود می‌کنند و به عرصه‌های خصوصی و به طور مشخص روابط درون خانوادگی توجهی نمی‌کنند. به طور مثال یکی از موارد در عرصه خصوصی، نقش زن در خانواده به عنوان خانه دار است که اغلب ریشه نابرابری‌ها و ظلم و ستم علیه زن است. از این دیدگاه روابط خانوادگی به عنوان یک مسئله خصوصی و در یک تئوری عدالت اجتماعی لیبرالی در سطح جامعه مورد توجه قرار نمی‌گیرد. به طور مثال برای جان استوارت میل خانه داری زن یک پدیده طبیعی و بدیهی است. هر چند که میل در سطح جامعه برای زن حقوق مساوی با مرد می‌طلبد، اما تقسیم کار در خانواده از نظر او و بسیاری از تئوری‌های لیبرالی نتیجه یک توافق طبیعی بین زن و مرد در حریم خانواده است که نمی‌توان در آن دخالت کرد. از این رو زن وظیفه خانه داری و مرد کسب درآمد را به عهده می‌گیرد.^[۲۶]

حتی در تئوری‌های عدالت اجتماعی مدرن نظیر رولز، روابط درون خانوادگی به عنوان یک مبحث اجتماعی که موضوع عدالت اجتماعی باشند عنوان نمی‌شود، زیرا چنین روابطی عادلانه فرض می‌شوند و در چهارچوب اندیشه لیبرالی مربوط به حوزه خصوصی افراد است و به این دلیل یک موضوع عمومی به شمار نمی‌روند. یکی از نکات مورد انتقاد فمینیسم این است که کار خانگی یکی از موانع مهم در استقلال زن از مرد به شمار می‌رود. و مانع رشد شغلی او در جامعه می‌شود. در جامعه‌ای که کار خانگی و بچه داری رسمیت شغلی ندارد و زن مسئول آن شناخته می‌شود نمی‌توان انتظار داشت که زن امکان آن را یابد که به تکامل شغلی و اجتماعی و آزادی از سلطه مرد برسد. به این دلیل

25- Gross : 1997, S. 208f

26-Mill: 1997, S. 210

خانواده مرکز مهم برای رسیدن به خود مختاری و استقلال و مبارزه علیه سلطه مرد می‌شود. در چنین مبارزه‌ای هدف فمینیسم، عمومی ساختن یک موضوع خصوصی است یا به بیان دیگر از میان بردن چنین تفاوتی است که در جامعه بین مسائل عمومی نظیر آزادی و رسیدن به امکانات مساوی برای رسیدن مثلاً به شغل مورد نظر خود ولی از سوی دیگر هر آنچه که در محیط خانواده مانع اصلی در رسیدن به چنین حق یا امتیاز عمومی وجود دارد به عنوان یک امر خصوصی و در کل جامعه بی اهمیت به شمار آوردن است.

در مخالفت با این انتقاد فمینیستی به تئوری عدالت اجتماعی لیبرالی، کیملیکا^[۱۷] چنین استدلال می‌کند که از نظر لیبرال‌ها خانواده، مرکزی برای زندگی خصوصی و شخصی نیست، زیرا در لیبرالیسم دو درک متفاوت در مورد عمومی و خصوصی وجود دارد: یکی درک جان لاک است که بین سیاسی و اجتماعی فرق می‌گذارد و دیگری درکی است که بین اجتماعی و شخصی تمایز قائل می‌شود. هیچ کدام از این دو دیدگاه به خانواده به عنوان یک محفل خصوصی نمی‌نگرند یا آن را از حوزه قانون خارج نمی‌کنند^[۱۸]. اما واقعیت این است که لیبرال‌ها به نقش خانواده در حوزه خصوصی و نه در حوزه عمومی توجه چندانی نکرده‌اند. مثالی برای تمایز لیبرالی بین عمومی و خصوصی تفاوتی است که بین آزادی به مفهوم کلاسیک و مدرن آن گذاشته می‌شود. آزادی به مفهوم کلاسیک آن به معنای شرکت فعال در قدرت سیاسی بود و نه به مفهوم امروزی که به حوزه شخصی افراد مربوط می‌شود. مردم اثن قدیم آزاد بودند، زیرا همگی با هم در قدرت سیاسی شهر اتنی پولیس شرکت داشتند. اما آنها هیچگونه استقلال شخصی نداشتند. آنها مجبور بودند برای تضمین آزادی سیاسی خود همواره در خدمت پولیس یا حکومت شهری خود باشند. آزادی به مفهوم امروزی آن، آزادی از نوع شهروندی آن است که به استقلال شخصی احترام می‌گذارد و حاکمیت، تضمینی است برای حفظ استقلال و آزادی فردی همگی در جامعه. این مفهوم لیبرالی آزادی مورد انتقاد مارکس بود، زیرا آزادی لیبرالی از نظر مارکس یک دیدگاه اتمیستی به انسان است که فردیت او را از دیگران جدا و آزاد می‌سازد، که نتیجه آن حقوقی است که یک فرد نسبت به دیگران دارد و نه حقوقی که همه انسان‌ها

27- Will Kymlicka

28- Kymlicka: 1997, S. 214ff



ها را در جامعه با هم متحد سازد. اما در اصل خاستگاه آزادی لیبرالی، همبستگی اجتماعی است و حکومت موظف به تضمین آزادی فردی است. اما آزادی نیز تضمینی است برای حمایت فرد از رفتار حکومت. حکومت ضامن آزادی‌های فردی برای افرینش روابط اجتماعی پایدار در جامعه است. به بیان دیگر این ضمانت به مفهوم جدا ساختن فرد از جامعه در آن تعبیری که مارکس داشته، پایه ای ندارد. پرسش اصلی در جدایی بین عمومی و خصوصی در این نیست، که تا چه حد فرد به جامعه احتیاج دارد بلکه در این است که تا چه اندازه جامعه به حکومت احتیاج دارد.

اخلاق فمینیستی

اخلاق فمینیستی را می‌توان به عنوان واکنشی نسبت به اخلاق سنتی ارزیابی نمود که نسبت به زن بی توجه است یا اساساً خصلتی زن ستیز دارد. در اخلاق ارسطویی زنان و بردگان به عنوان شهروند پولیس به شمار نمی‌روند. از نظر او زنان فاقد خصلت خردمندانه هستند و در روند گفتمانی و دیالکتیکی نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند. از آنجا که زن همواره بر اساس احساسات خود عمل می‌کند، از قدرت قضاوت اخلاقی به دور است. از این رو زن نمی‌تواند سوژه‌ای برای یک روند فکری اخلاقی باشد. چنین دیدگاهی نیز امروز در افکار سنتی دینی وجود دارد. عدالت مبادله‌ای^[۲۹] ارسطو بر این اساس است که « هر کسی آنچه که سزاوار است، دریافت می‌کند.» یعنی به این مفهوم که برابر برابر است و نابرابر نابرابر. بر این پایه برخی چنین تعبیر می‌کنند که از آنجا که زن و مرد بر اساس رویکرد تفاوت نابرابر هستند پس باید از حقوق نابرابر برخوردار باشند^[۳۰]. برای کانت نیز، زنان جایگاه بالایی ندارند، زیرا آنان خود را از هرگونه باید اخلاقی آزاد می‌بینند. در این رابطه کانت در سنت ارسطویی مانده و زن را فاقد قدرت قضاوت اخلاقی می‌داند. ریشه اخلاق فمینیستی در اعتراض به این بی توجهی و حذف است، که باعث شده آنها قرن‌ها از هیچ حقوق اجتماعی و حقوقی برخوردار نباشند. اخلاق فمینیستی از نظر بسیاری ایده یک نوع اخلاق از سوی

29- Commutative Justice

30- Maihofer: 1995, S. 33-75

زنان اما برای همه است که در بافت‌های متفاوت وجود دارد: درک رابطه مادر-فرزند به عنوان یک پارادایم اخلاقی، تمرکز بر مشکلات ویژه زنان در جامعه آنجا که منافع آنها مورد نظر نیست، تساوی در شانس تکامل و شکوفایی در حوزه عمومی و خصوصی، رهایی از آزار جنسی، پورنوگرافی، تجاوز، تبعیض. برخی فمینیست‌های دیگر به بعد اخلاقی از زاویه سلطه و کسب قدرت می‌نگرند.^[۳۱] یکی از اولین اثری که در آن مباحث مربوط به فمینیسم اخلاقی مطرح می‌شود، نوشته سیمون دوبووار^[۳۲] به نام «جنس دوم»^[۳۳] است. در این اثر او به ساخت زن به عنوان جنس دیگری از جنس مرد می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که مفهوم انسان مفهومی مردانه است و مرد زن را نه به عنوان زن بلکه انگونه که مرد در رابطه با او قرار می‌گیرد، تعریف می‌کند. زن نه به عنوان موجودی خود مختار و در خود بلکه به عنوان موجودی وابسته به مرد نگریسته می‌شود. یعنی موجودیت زن وابسته به موجودیت مرد است و می‌توان اینطور خلاصه کرد که مرد سوژه و موجود مطلق است و زن «کسی دیگر». این ساخت زن به عنوان کس دیگر ریشه در آن دارد که مقوله کسی دیگر یک فکر مردانه است و در تار و پود اندیشه نفوذ دارد.^[۳۴] دوبووار در نوشته خود به دنبال نقطه مقابل چنین تعارض فکری است و به این فرمول معروف خود می‌رسد که انسان به عنوان زن به دنیا نمی‌آید بلکه از او زن می‌سازند.^[۳۵] دوبووار در جستجوی راهی است برای دوری زن از این خصلت دیگری بودن. برای این منظور او به یک اخلاق اگزیستانسیالیستی^[۳۶] می‌رسد. از منظر چنین اخلاقی هر سوژه ای به عنوان یک ترانسندز^[۳۷] یا موجودی متعالی به آزادی خود در سایه کسب آزادی بالاتری می‌رسد و از این رو وجود محدود هر سوژه ای به وجود نامحدودی

31- Z.B.: Pauer-Studer: 1996, S. 15f

32- Simon de Beauvoir (1908-1986)

33- de Beauvoir: 1989

۳۴- همانجا، ص. ۱۲ به بعد .

۳۵- همانجا، ص. ۲۶۵: جمله‌ی فرانسوی‌اش را می‌توان این طور ترجمه کرد: «زن می‌شود» اصل جمله‌ی فرانسوی آن این است: On ne naît pas femme, on le devient که ترجمه‌ی آن به فارسی این است: «زن به دنیا نمی‌آیم بلکه، زن می‌شویم.» یا «انسان زن به دنیا نمی‌آید بلکه، زن می‌شود»

36- existensialist

37- transzendenz



در آینده‌ی ای باز و گسترده تبدیل می‌شود. هر گاه که این تعالی به درونمان یا ایمانز^[۳۸] سقوط کند، وجودنیز به وجود در خود نزول می‌کند و آزادی به دنبال آزادی گسترده تری در آینده نمی‌رود و بیش از واقع بودگی^[۳۹] نمی‌شود. این سقوط یک سقوط اخلاقی است که می‌تواند از طریق تأیید سوژه یا فشار سوژه به رضایت بیانجامد. از آنجا که هر فردی نگران توجیه وجود خود است، ضرورت تعالی را حس می‌کند. اما آنچه که به شکل منحصر به فردی وجود یک زن را محدود می‌کند این است که با وجود اینکه او یک آزادی خود مختارانه دارد و خود را می‌یابد و در دنیای مردان انتخاب می‌کند، او همچنان خود را به عنوان «دیگری» می‌نگرد زیرا این فشار وجود دارد که او به عنوان یک ابژه و شئی منجمد شده و محکوم به درونمانی است، اما تعالی او توسط خصلت خود آگاهانه دیگری همواره امکان تکامل و شکوفایی را دارد.^[۴۰] هدف دوبوار توصیف تحلیلی سنت فلسفی نیست بلکه یک تحول هنجاری در زندگی زنان است که از آنها می‌خواهد مقام یک سوژه را کسب کنند. از طریق آزادی، انسان می‌تواند سوژه رفتار، کردار، افکار و عواطف خود باشد. سوژه آنکس است که به آزادی خود تحقق بخشد و آنکس که سوژه است استعداد و لیاقت آزادی را دارد. آزادی این امکان را می‌دهد که به آزادی‌های دیگر نایل شود و سوژه‌های دیگر را نیز به رسمیت شناسد.

چنین تصویری از خود آگاهی و سوژه را، پیش از آن هگل در فنومنولوژی خود ارائه داده بود. به این دلیل زن خود این توانایی را برای متعالی شدن دارد و باید برای رسیدن به آن مبارزه کند، در غیر اینصورت به درونمانی و سقوط اخلاقی می‌رسد. تحقق این آزادی برای دوبوار یک رفتار و کنش اخلاقی و واقعی است. چنین اخلاقی، اخلاقی برای زندگی خوب و رسیدن به خوشبختی یا انجام وظیفه نیست، بلکه اخلاق سوژه‌ای است، که آزادی و ترانسندنز را هدف خود قرار می‌دهد. چنین اخلاقی صرفاً برای زنان نیست بلکه برای همه ولی به ویژه به دلیل هویت «دیگرانه‌ای» که دارد، برای زنان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اما چگونه می‌توان به آن رسید و چگونه چنین چیزی ممکن است؟ دوبوار خواهان

38- immanenz

39- Faktizität

تغییر و تحول اساسی در ساختار جامعه است. از نظر او تا وقتی که خانواده و توانایی شخصی اساس یک جامعه را تشکیل می‌دهد، زن نمی‌تواند حقوقی داشته باشد. به این دلیل اخلاق اگزیستانسیالیستی دوبروار تنها یک در خواست از زنان نیست بلکه خواهان تحول ریشه‌ای در جامعه مرد سالارانه است. هم تحولی در جامعه و هم مبارزه و تلاش زن برای رسیدن به آزادی شرط لازم برای رهایی زنان از زندان ایمانز و درونماندگی است. ایده ال دوبروار یک جامعه سوسیالیستی است که بر اساس تساوی و عدالت اجتماعی استوار باشد. به این دلیل اخلاق برای رسیدن به عدالت و تساوی نیز هست.

رهیافت دوبروار انگیزه‌ای برای بسیاری از فمینیست‌های دیگر شد، که خود را با تئوری‌های فلسفی و اخلاقی مشغول کنند که می‌توان به دو جریان تقسیم کرد:^[۴۱] از یک سو تئوری‌هایی که به انتقاد از اخلاق هنجاری می‌پردازند که با اخلاق فمینیستی و هنجاری سازگاری چندانی ندارند. از سوی دیگر تئوری‌هایی که مسئله جنسیت را از اخلاق حذف می‌کنند ولی همچنان خود را وابسته به یک اخلاق هنجاری به شکل فمینیستی آن می‌دانند.

انتقاد فمینیستی به اخلاق کانتی در بافت مدرن آن همان پایه انتقادی را دارد که هگل و شلر^[۴۲] از کانت کرده‌اند. از این دیدگاه اخلاق کانتی یک نوع "باید" انتزاعی، مطلق و به دور از واقعیت دارد و در بسیاری از موارد با رفتار اخلاقی در شرایط مشخص در تناقض است. از سوی دیگر جنبه دیگر این انتقاد این است که اخلاق کانتی یک "باید" فرمانی است و نهایتن به یک اصلی تبدیل می‌شود که پیامد اخلاقی، شفافیت خود را از دست می‌دهد. علاوه بر آن این انتقاد از سوی فمینیسم وجود دارد که اخلاق کانتی فاقد احساس و عواطف است و صرفاً خود را به دستور و قانون موظف می‌بیند. احکام اخلاقی از نظر فمینیست‌هایی نظیر نودینگ^[۴۳] همواره جانبدارانه هستند و از یک دیدگاه فرمال (صوری) جنسی و بی‌طرفانه نمی‌توان به یک موضع اخلاقی رسید. عواطف می‌توانند در شرایط مشخص نقش بسیار مهمی در اتخاذ یک موضع اخلاقی داشته باشند. انتقاد فمینیست‌ها تنها به اخلاق کانتی نیست، بلکه به تئوری‌های لیبرالی عدالت

41- Wendel: 2011, S. 26f

42- Max Scheler (1874-1928)

43- Nel Noddings



اجتماعی و به ویژه تئوری جان رولز است، که بدان اشاره شد. تئوری عدالت رولز در وهله نخست یک تئوری قراردادی است که در سنت چنین تئوری‌هایی شرط‌هایی فرض می‌شود به نام شرایط نخستین که در آن نمایندگان بنیادهای اجتماعی و سیاسی بدون آگاهی از منافع و جایگاه شخصی خود در جامعه در یک بافت التروستی^[۴۴] یا نوع دوستانه به اصول عدالت می‌رسند. چنین شرایطی برای رسیدن به قرارداد عادلانه در جامعه مورد انتقاد فمینیست‌ها است، زیرا سوژه در چنین شرایطی یک نقش مطلق و گوشه‌گیرانه دارد و علایق شخصی او در نظر گرفته نمی‌شود. همینطور تئوری‌های گفتمانی هابرماس مورد انتقاد فمینیست‌ها است، زیرا چنین تئوری از نظر آنها یک تعریف بسیار تنگی از عقلانیت دارد و تمایلات و عواطف را به طور کلی نفی می‌کند. از سوی دیگر جریان دیگر فمینیستی در عین اینکه به نقد تئوری‌های کانت، رولز و هابرماس می‌پردازد، تلاش می‌کند بر اساس این تئوری‌ها به یک اخلاق فمینیستی نایل شود. به طور کلی اما می‌توان گفت که تمامی تئوری‌های اخلاقی فمینیستی به دنبال این هدف هستند که زندگی زنان بهبود یابد و به ستم و ظلم علیه آنان پایان داده شود. اخلاق فمینیستی اما تنها تئوری نیست بلکه در عمل به دنبال افزونی نقش زنان در جامعه و در قدرت سیاسی است.

یکی از مهمترین جدال‌های اخلاقی در درون اخلاق فمینیستی، جدال فکری بین اخلاق اونیورسالی^[۴۵] یا جهانی از یک سو و اخلاق مضمونی^[۴۶] از سوی دیگر است. در حالی که اخلاق جهانی به اعتبار جهانی احکام اخلاقی معتقد است، از نظر اخلاق مضمونی احکام اخلاقی تنها در یک مضمون و بافت مشخصی معتبر هستند.^[۴۷] انتقاد اصلی فمینیست‌ها را به اخلاق اونیورسالی و جهانی که، از نظر آنان خصلتی هنجاری دارد را می‌توان چنین خلاصه کرد: از نظر آنان چنین اخلاقی انتزاعی است و به ویژه اینکه احساس و همدردی و مراقبت و سرپرستی در این اخلاق نقشی ندارد.^[۴۸] علاوه بر این اخلاق جهانی یا اونیورسالی

44-altruism

45- Universal

46- contextually

47- Wendel: 2011, S. 38

48- Wendel: 2011, S. 38

بر موازین تساوی و عدالت و تقارن^[۴۹] اکتورها استوار است در حالیکه در جامعه چنین تقارنی نمی‌توان یافت. همچنین از این نقطه نظر اخلاق جهانی به فرد موجودیتی بی‌قید و شرط و مستقل و انزوایطلبانه می‌دهد، که حتی در مواردی با هنجارهای موجود اجتماعی در تضاد است. به این دلایل برای فمینیسم، اخلاق جهانی همچون اخلاق هنجاری است که بر اساس اصول و قواعد خاصی به حقوق و وظایف یک سوژه خود مختار وابسته است. اما زن در عمل از چنین خودمختاری برخوردار نیست. مهمترین انتقادی که به این اخلاق وارد می‌شود این است که این اخلاق از موضع مردانه است و زن در آن، همانطور که دوبووار اشاره کرده است، صرفاً نقش «دیگری» را دارد. سوزان شروین^[۵۰] نماینده یک اخلاق فمینیستی است، که هم به روابط بین انسانها و هم بین افراد می‌پردازد. او یک مدل شبکه‌ای بین افراد را مرکز توجه خود قرار داده و به آن نسبت به خود مختاری فردی ارجحیت می‌دهد. در تئوری اخلاقی او وضعیت مشخص انسانها و روابط بین آنان و نه رفتار و کنش آنها مرکزی است. انتقاد اصلی شروین به اخلاق جهانی، همچون دیگر جریانهای فمینیستی، جنبه صوری آن و مفهوم سوژه و رابطه خود مختارانه آن است. از نظر او اخلاق جهان‌شمول خطرناک است، زیرا چنین اخلاقی ساختی ظالمانه دارد. اما به عقیده او اخلاق فمینیستی نمی‌تواند همچنین یک اخلاق نسبی‌گرا^[۵۱] باشد، که بنا به شرایط و فرهنگ جوامع هنجارهای تازه‌ای تبیین کند و نسخه‌ای علیه ستم بر زنان در چنین جوامعی باشد. چرا که بنا به اخلاق نسبی‌گرا، در یک روابط فرهنگی مشخص می‌تواند رابطه اخلاقی ستمگرانه علیه زنان را در وضعیت مشخصی توجیه کنند. به طور مثال در جوامعی که محدودیت زنان از نظر فرهنگی حتی از سوی بسیاری از خود زنان امری پذیرفته شده است، اخلاق نسبی‌گرا که تابع چنین هنجارهای فرهنگی نسبی است، سخنی برای اعتراض ندارد.^[۵۲]

49- symmetry

50- Susan Sherwin

51- Relativism moral theory

52- Sherwin: S. 59ff



کارول گیلیگان^[۵۳] نیز نظیر شروین از یک اخلاق مضمونی فمینیستی جانبداری می‌کند. او به یک تئوری پست کنونسیونی مضمونی^[۵۴] می‌رسد، که همزمان خود را به یک اخلاق جهانی اصولی متعهد می‌بیند. او بین توجیه صوری و کاربست مادی احکام اخلاقی تفاوت می‌گذارد، زیرا احکام اخلاقی وابسته به وضعیت‌مشخصی هستند و توجیه این احکام با کاربست آن در تطابق است. گیلیگان این روش فرا هنجاری را که کاربست و اجرا ی اصول اخلاقی را مرکز توجه قرار می‌دهد، هماهنگ با روح اخلاقی زمانه می‌بیند. اخلاق مضمونی در چنین بافتی یک نوع اخلاق نگرانی یا مراقبتی^[۵۵] شناخته می‌شود^[۵۶]. چهار مرحله در اخلاق مراقبتی از یکدیگر متمایز می‌شود: همدردی^[۵۷]، حمایت^[۵۸]، مراقبت^[۵۹] و واکنش دیگران (دریافت مراقبت)^[۶۰]. نگرانی و مراقبت برای او یک کنش است که برای وجود و بازسازی دنیا و در دنیا بودن مسئولیت می‌پذیرد. جنس مرد و زن در دو پروژه اخلاقی مختلف می‌گنجد: هنجارهای اخلاقی از یک سو و ارزش و فضیلت اخلاقی از سوی دیگر.^[۶۱] این دو مسیر اخلاقی بر پایه و اساس خود متفاوت نگریسته می‌شوند: اخلاق جزئی^[۶۲] زنانه به ویژه در محیط خانه نقش مهمی ایفا می‌کند. در حوزه عمومی اما عدالت اجتماعی نقش مهمی بازی می‌کند. پژوهش گیلیگان در باره تکامل اخلاقی زن انگیزه ای برای رشد تتوریک اخلاق فمینیستی برای دیگران شد. از نظر اینگونه اخلاق فمینیستی مشکل اخلاق ناشی از رقابت های بین حقوق عمومی متفاوت نیست بلکه سرچشمه آن مسئولیت‌های

53- Carol Gilligan

54- Postconventional contextual Moraltheory

55- Care, Sorge, Fürsorge

56- J. Tronto: Moral boundaries, London, 1993. S. 103f

57- Caring about

58- Taking care of

59- Care-giving

60- Care-receiving

61- Kymlicka: 1997, S.226

62- particular

متناقض است که برای حل آن باید به رابطه مضمونی تعریفی^[۶۳] توجه داشت و نه به اشکال صوری و انتزاعی. چنین درکی از اخلاق به مسئولیت، مراقبت و نگرانی^[۶۴] مربوط می‌شود که احساس مسئولیت را در مرکز قرار می‌دهد، در حالیکه درک اخلاق منصفانه لیبرالی به تکامل اخلاقی حقوق و قواعد و اصول مربوط به آن توجه اصلی دارد. از نظر گیلیگان اخلاق عدالتی و اخلاق مراقبتی^[۶۵] دو جریان اخلاقی ناسازگار هستند. از نظر او می‌توان ناسازگاری این دو مسیر اخلاقی را در نکات زیرین خلاصه کرد توانایی اخلاقی، فکر اخلاقی و مفهوم اخلاقی^[۶۶].

اخلاق فمینیستی مراقبتی به علایق انسان‌ها و شناخت این علایق و اینکه چگونه می‌توان چنین علایقی را به گونه‌ای اخلاقی محقق ساخت، مربوط است. اما اینکه تا چه حد این جدایی بین تئوری اخلاقی عدالت و تئوری اخلاقی مراقبت میسر باشد، قابل شک است، زیرا تئوری عدالت اجتماعی لیبرالی نیز به دنبال اصل عدالت اجتماعی در جامعه بر اساس علایق اخلاقی و انسانی است که به گونه‌ای بی‌طرفانه برای همه مردم جامعه اعتبار داشته باشد. با وجود این می‌توان گفت که تئوری‌سین‌های عدالت اجتماعی لیبرالی نیز تا حدی به علایق فردی در محیط خانواده و به ویژه در رابطه بین زن و مرد و کودک در محیط شخصی بی‌توجه بوده‌اند. شاید یکی از دلایل این امر این باشد که از کودک نمی‌توان انتظار داشت که از حس عدالت برخوردار باشد، زیرا در این سن قبل از هر چیز منافع خودخواهانه مورد نظر است. به این دلیل یافتن اصل عادلانه در محیط خانواده که بتواند تمامی اعضای آن را تحت پوشش قرار دهد بسیار دشوار است و این اصول حداقل نمی‌توانند از یک تئوری قراردادی لیبرالی استنتاج شوند. اما نقش خانواده در تئوری رولز به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. از نظر رولز خانواده مدرسه اخلاق است که اولین نهاد اجتماعی برای شهروند اخلاقی و عادل است. اما این درست است که رولز به وجود عدالت و تساوی بین دو جنس مختلف در

63- narrative

64- care

65- Care ethik, Ethik der Fürsorge

66- Giligan:



خانواده، شاید به دلیل ذکر شده بالا، توجهی نمی‌کند. او همچون بسیاری از تئوریسین‌های دیگر فرض را بر این می‌گذارد که نهاد خانواده از درون خود یک نهاد عادلانه است.

در مقوله فکر اخلاقی می‌توان چنین پرسشی را عنوان کرد، که کنشگر اخلاقی چگونه می‌تواند بر اساس توانایی اخلاقی اش خود را در مقابل اصول اخلاقی ببیند؟ همانطور که اشاره شد، کنشگر اخلاقی به توانایی کلی اخلاقی احتیاج دارد. اما اصول هنجاری اخلاقی که در تئوری عدالت اجتماعی، اکتورها به آن می‌رسند، نمی‌توانند پاسخگوی رفتار اخلاقی آنان در شرایط مشخص باشد. به این دلیل با فکر و انعکاس اخلاقی باید بتوان حتی برخلاف اصول پذیرفته شده هنجاری عمل نمود. به بیان دیگر درک شرایط مشخص و تفکر در باره آن می‌تواند فرد را به یک نتیجه اخلاقی که برخلاف هنجارهای پذیرفته شده باشد، سوق دهد. شرایط مشخص می‌تواند کنشگر اخلاقی را به فکر وادارد و در این مفهوم او نمی‌تواند کورکورانه عمل اخلاقی خود را از اصل هنجاری مورد قبول همه استنتاج کند.

بنابراین پرسش این نیست که آیا ما به اصول اخلاقی احتیاج داریم یا نه، بلکه اینکه، این اصول بر چه رابطه‌ای استوار هستند: بر اساس حق و قانون اخلاقی و انصاف یا بر اساس مسئولیت و روابط اجتماعی. تفاوت بین این دو مفهوم اخلاقی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

- اصول انصاف و حق و قانون به دنبال اعتبار جهانی^[۶۷] هستند، در حالیکه اصل مسئولیت و رابطه به روابط مشخص توجه دارد و اعتبار جهانی موضوعیتی ندارد.

- در حالیکه اصول عدالت منصفانه لیبرالی به کل انسانیت توجه می‌کنند، مرکز توجه اصل مسئولیت و رابطه، فردیت است.

- عدالت منصفانه لیبرالی به حقوق انسانی توجه می‌کند ولی اخلاق مسئولیتی و رابطه‌ای قبل از هر چیز به مسئولیت فردی.

تئوری‌های ساخت‌گرایی^[۶۸] و ساخت‌شکنی^[۶۹] فمینیستی

انسان آزاد به دنیا آمده اما همه جا در زنجیر است. این گفته روسو در مورد زن مصداقی مضاعف دارد. پیش از اینکه مسئله جنسیت به یک گفتمان فمینیستی تبدیل شود، این مسئله از سوی مردان یک راه حل طبیعی یافته بود: زن تنها به دلیل زن بودنش، بدون اینکه در رابطه علی با حاکم و محکوم قرار گیرد، انگونه که هانا ارنت اشاره کرده است، از بدیهی‌ترین حقوق انسانی بدور بود.

اواسط دهه هشتاد قرن بیستم اورزولا بیر^[۷۰] از جنسیت به عنوان یک مقوله ساختی یاد کرد، که بر خلاف افکار رایج آنزمان زن یا مرد بودن تنها یک نقش تعریفی که از تقسیم کار از خانواده بر خیزد، ندارد، بلکه مخزنی از مجموعه رفتارهایی به شمار می‌رود که در مبادله با چنین تقسیم کاری متبلور می‌شود. بیر بر یک بعد دیگری تاکید می‌کند که بنا به آن تأثیر ساختاری اجتماعی بر اساس تفاوت بین زن و مرد در تار و پود فرهنگی، سیاسی و اقتصادی رسوخ کرده است و از این رو ویژگی‌های اجتماعی جنسیت باید مورد توجه قرار گیرد. چنین ویژگی اجتماعی اما خود را به صورت یک بافت تاریخی نشانده است که در هر جامعه‌ای متفاوت است. به طور مثال تکامل صنعتی که به جدایی بین حوزه خصوصی و حوزه کاری انجامید، شدیداً به زیان زن شد، زیرا وضعیت حوزه کاری در تناقض جدی با وضعیت حوزه خصوصی و خانوادگی رشد نمود و نهایتاً به وابستگی مادی زن به مرد انجامید.

در مباحث فمینیستی بین دو مفهوم جنس یا جندر^[۷۱] و جنسی یا سکس^[۷۲] تفاوت گذاشته می‌شود. جندر هویت جنسی است که خصلتی اجتماعی دارد ولی جنسی مربوط به جنس جسم است که دارای خصلتی فردی است. این تفاوت از دهه هفتاد قرن بیستم میلادی به این سو به بحث‌های فراوانی انجامیده و ریشه اصلی آن را باید در اهداف مشخص سیاسی برای

68- Constructivism

69- Deconstructivism

70- Ursula Beer

71-Gender

72-Sex



رد استدلال‌های بیولوژیک جست که بر آن پایه تفاوت بین مرد و زن در یک سطح طبیعی و بیولوژیک کاهش داده می‌شود تا بتوان نابرابری بین مرد و زن را توجیه کرد. در نتیجه تفاوت بین جندر و سکس دو جریان مختلف فکری در تئوری‌های فمینیستی قابل مشاهده است:

جریان کنستروکتیویستی یا سازندگرای، که در اصل به کنستروکتیویسم اجتماعی پایبند است و بر این پایه که طبیعت و فرهنگ ریشه واحدی دارند به این پرسش می‌پردازند که آیا «تفاوت» و «سلسله مراتبی» ریشه‌ای مشترک دارند؟ منظور این است که آیا اصل تفاوت بین زن و مرد مترادف با یک مفهوم سلسله مراتبی بین این دو است؟ در این رابطه به ویژه پژوهش‌های تجربی زیادی انجام شده است. به طور مثال یکی از تازه‌ترین این پژوهش‌ها را می‌توان در نشریه هفتگی دی-تسایت خواند، که بر آن اساس، زن‌ها آنگاه می‌توانند به یک دینامیک گروهی دست یابند که نسبت به مردان در اقلیت نباشند. در غیر اینصورت اقلیت زن در نتیجه ساختار فکری و اجتماعی سلسله مراتبی، خود را با مردان هماهنگ و منطبق می‌کند.^[۷۳] روش ساخت گرائی به این پرسش می‌پردازد، که مرد و زن چگونه تصور می‌شوند و چگونه افراد خود را به عنوان مرد یا زن درک می‌کنند و چه ویژگی‌هایی این دو جنس را در عمل متمایز می‌سازد. از پیامدهای دیدگاه کنستروکتیویستی در عرصه تجربه زن و مرد این است که پرسش «چه کسی، چگونه است؟» جای خود را به پرسش «چگونه و در چه روندی انسان به عنوان چه جنسی می‌شناسند و درک و احساس می‌کنند؟» بنابراین، پرسش مربوط به جنسیت از شکل سوژه‌ای آن به عنوان زن یا مرد بودن خارج شده و به طور متقابل وابسته به وضعیت مشخص می‌شود، که چگونه مرد یا زن بودن در عمل ساخته و پرداخته می‌شود.^[۷۴] در این رابطه شیوه‌های قوم‌نگارانه^[۷۵] برای پژوهش‌های ساخت گرائی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به نقش نمادین مفاهیم مرد و زن در جوامع مختلف می‌پردازد. مسئله تغییر جنسیت یا فرا جنسیت اما با دوگانگی ساخت گرائی بین مرد و زن به تناقض می‌انجامد.

73- Bund: 2012, S. 23

74- Becker-Schmidt: 2011, S. 76 ff

75- ethnomethodology

به این دلیل در مقابل تئوری کنستروکتیویستی که بر ساخت دوگانه جنسی و جدایی بین جندر و سکس استوار است تئوری دکنستروکتیویستی به از میان بردن این مرزها می‌رسد.

جریان ساختارشکنی که مفهوم مقابل برساختارگرایی (سازندگرایی) است، مرزی بین جندر و سکس نمی‌بیند و آن را به طور کامل تابع فاکتورهای اجتماعی و تاریخی می‌داند. بانی این تئوری جو دیت باتلر^[۷۶] است. اثر باتلر به نام اشفتگی جنس^[۷۷] که در دهه ۹۰ میلادی منتشر شد از شهرت زیادی برخوردار شد، به طوری که اثر او تا به امروز تاثیر بسیار زیادی بر جریانهای فمینیستی گذارده است. تئوری باتلر به ویژه از نظر استحکام و استدلال تئوریک و فلسفی حایز اهمیت است و شاید بتوان گفت که اولین اثر فلسفی مستدل در مقوله فمینیسم است. از نظر باتلر تفاوت جنسی میدانی است برای نبرد سیاسی که تماماً در خدمت اهداف سیاسی قرار گرفته است. نمی‌توان یک تعریف معتبر در رابطه بین سکس و جندر ارائه داد. مهم این است که این مفاهیم را در فرهنگ جاری به طور مشخص مورد بررسی قرار داد. باتلر به یک نظریه انتقادی در گنالوژی^[۷۸] یا شجره نامه جنسیت می‌رسد که از تئوری جنسیت فوکو^[۷۹] و دریدا الهام می‌گیرد. فوکو در تئوری خود به ترکیب قدرت و آگاهی می‌پردازد. باتلر به دنبال پاسخ به این پرسش است که فکر تمایز بین دو جنس ناشی از کدام ماتریس قدرت است و چنین فکری در چه مسیری حرکت می‌کند؟ دوگانگی جنسی از نظر او از طریق طبیعی شمردن آن پایه‌های محلی یافته است. باتلر معتقد است که هویت جنس به فورمول تازه‌ای احتیاج دارد که می‌تواند روابط قدرت را نیز منعکس کند. باتلر در تئوری خود مرز بین سکس و جندر را از میان می‌برد و برای او سکس همواره جندر است، تا آنجا که سکس یک ساخت هنجاری گفتمانی می‌شود. یودیت باتلر به یک جنبش فمینیستی فرا هویتی می‌اندیشد و در مصاحبه‌ای چنین استدلال می‌کند: «به نظر من، زمانی که ما تنها به گروه یا

76- Judith Butler

77- Butler: 1991

78- Genealogy

79- Michel Foucault



رده‌ای زیر عنوان زنان نمی‌پردازیم، و مبانی دیگری از قدرت بیرون از دسته بندی‌های مبتنی بر جنسیت را می‌پذیریم، امکان تحلیل‌ها و کنار هم ایستادن‌های پیچیده‌تری را فراهم می‌آوریم. من فکر نمی‌کنم که ما نیازمند شکل‌گیری یک هویت فمینیستی هستیم، الویت، به نظر من، با مجموعه‌ای از تعهدات فمینیستی تجدیدنظرشده در شرایط جغرافیای سیاسی گوناگون جنبش فمینیستی است. یک فرآیند و یک جنبش، حتی یک اتحاد، نیازمند یک هویت واحد نیست. گاهی لازم است از هویت‌ها بگذریم، یا دست کم، نگذاریم هویت‌ها جای اصول یک حرکت را بگیرند، تا بتوانیم کنار همدیگر بایستیم. هدف ما از ایجاد اتحاد ساختن هویت نیست، برکشیدن جنبش است. من حتماً فکر می‌کنم که زنان باید با هم کار کنند، ولی مطمئن نیستم که این همکاری نمی‌تواند مردان را نیز در خود جای دهد. فکر می‌کنم زنان می‌توانند، و می‌باید زنان ترانس (فراجنسیتی) را نیز، که به اندازه‌ی من به این گروه یا رده تعلق دارند، شامل شوند.^[۸۰]

* اسفندیار طبری، نویسنده و استاد فلسفه سیاسی از دانشگاه توپینگن (آلمان)

کتاب‌شناسی

- Becker-Schmidt, R., Knapp, G.: 2011, „Feministische Theorien“, Junius
 Bittner, C.: 1998, *Recht als interpretative Praxis*, Berlin : Duncker u. Humblot
 Bund, K. / Heuser, U.J.: 2012. „Verändern sie die Welt?“, DIE ZEIT, Nr. 49
 Butler, J.: 1991, „Das Unbehagen der Geschlechter“, Frankfurt a.M.
 Cooley, C.H.: 1916, „Social Organization“, New York
 Coser, L.: 1956, „the functions of social conflict“, New York, free press
 Derrida, J.: 1988, „Geschlecht“, Hrsg. Peter Engelmann, Edition Passagen
 Dewey, J.: 1964, „Demokratie und Erziehung“, Braunschweig
 Gross, E.: 1997, „What is Feminism Theory?“, in C. Pateman / E. Gross (Hgg.): *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Boston, Mass. 1986 in W. Kymlicka, *Politische Phi-*

۸۰- نشریه فلسفه خرمگس شماره ۶، مصاحبه نیره توحیدی با یودیت باتلر. ۴۹-۵۷. مرداد ۱۳۹۵.

Philosophie heute, Campus

Heidegger, M.: 2006, „Sein und Zeit“, 9. Auflage, Max Niemeyer Verlag Tübingen

Locke, J.: 1995, „two treatises of government“, London, Everyman

MacKinnon, C.: 1991. „Towards a Feminist Theory of the State“, Cambridge

Mill J.S.: 1940, „utilitarianism, liberty, and representative government“, London

Mill, J.S.: 1997, Essays on Sex Equality, 1970, S. 179, In W. Kymlicka, Politische Philosophie heute, Campus

Münch, R.: 2008, „Soziologische Theorien“, B1-3, Campus

Richards, R. J.: 1980, „The Sceptical Feminist“, London

Sen, A. K.: 1992, Inequality reexamined. New York et al.

Sherwin, S.: Feministische Ethik und In-vitro-Fertilisation, in: Nagel-Docekal, Herta & Pauper-Studer. Herlinde (Hgg.), Jenseits der Geschlechtsmoral, S. 59ff

Wendel, S.: 2011, Feministische Ethik, Julius