

هایدگر و مسئله جنسیت، در آثار لوس ایریگاری و ژاک دریدا

سیده آمنه میرخوشخو*

سهیلا صادقی فسایی**

چکیده

از دهه هشتاد میلادی، نظرات هایدگر، از مهم‌ترین فیلسوفان حوزه پدیدارشناسی، مورد توجه برخی از نظریه‌پردازانی قرار گرفت که رویکرد جنسیتی را وارد فلسفه می‌کردند و یا از منظر جنسیت به فلسفه می‌پرداختند. متفکران اروپایی و به‌ویژه شاخه فرانسوی آن، از پیشگامان این رویکرد بودند. ژاک دریدا، فیلسوف ساختارشکن پست مدرن، و لوس ایریگاری، فمینیست معروف در حوزه فلسفه و روانکاوی، آثار هایدگر را با ابتنا به دغدغه‌های نظری و فکری خویش بازخوانی کردند. اولی با رویکرد ساختارشکنی با تمرکز بر مفهوم دازاین و عدم توجه به ویژگی‌های جنسیتی آن، «فاقد جنسیت بودن» دازاین را کانون نقد خود از فلسفه هایدگر قرار داد و دیگری با تمسک به فلسفه هوا و «فراموشی هوا» در تفاسیر خود از هایدگر، بنیان تفسیری جنسیت‌مدار بر فلسفه هایدگر نهاد. در این مقاله، ضمن شرح و بیان نظرات فلسفی این دو با استفاده از رویکرد تشریحی، به دنبال پاسخ برای این پرسش هستیم که چه نسبتی میان اندیشه فلسفی هایدگر با فراموشی جنسیت برقرار است؟ و رابطه میان جنسیت و اندیشه هایدگر در جریان فرانسوی چیست؟ این نوشته، بازنمایی تفسیری جنسیت‌مدار از اندیشه هایدگر با استفاده از نظریه دریدا و لوس ایریگاری است.

واژگان کلیدی: هایدگر، جنسیت، دریدا، ساختارشکنی دازاین، لوس ایریگاری، فراموشی هوا

مقدمه

بی‌شک می‌توان هایدگر را از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان سده بیست دانست. اهمیت تفکر و اندیشه او بر جریان‌های فلسفی قاره‌ای و پدیدارشناختی پوشیده نیست. نقد او از سنت فلسفی متافیزیکی که با افلاطون آغاز شده و تا عصر جدید و حتی قرن حاضر ادامه یافته، گریز او به سرچشمه‌های تفکر یونان باستان، اسطوره و پرسش‌آغازین تفکر در باب هستی، ترسیم فلسفه پیچیده و جذاب خود در اثر گرانسنگ و قطور هستی و زمان، سخن درباره اهمیت شعر و شاعر در زمانه کنونی و تلاش برای به یادآوری سرمنشأ آثار هنری^۱ هایدگر را در زمره جذاب‌ترین فیلسوفان قرن بیستم قرار داده است.

غرض در اینجا سخن درباره میزان اهمیت فلسفه هایدگر و تأثیر آن بر جریان‌های فلسفی پس از او و یادکرد شرح و تبیین مفصلی از اندیشه او نیست؛ بلکه سعی می‌شود به نقاط مغفول تفکر وی به‌ویژه در رابطه با جنسیت پرداخته شود. هایدگر از آن‌رو در این نوشتار اهمیت می‌یابد که او پیش و بیش از همه خود را مسؤول واکاوی سرچشمه‌ها می‌داند: سرچشمه‌های هستی، سرچشمه‌های تفکر و سرچشمه‌های بودن در جهان. از این منظر، هایدگر تنها فیلسوفی است که نقد خود را از جریان فکری مدرن، متوجه آن چیزی می‌نماید که در عصر باستان وجود داشته ولی هم‌زمان با شکل‌گیری دوران فلسفی یونان به تدریج فراموش شده است و این فراموشی تا زمانه کنونی ادامه داشته است. هایدگر، فیلسوف امور مغفول، فراموش‌شده و مسکوت است. به بیانی نه چندان اغراق‌گونه، می‌توان از او به عنوان فیلسوف «دیگری» نام برد. آنان که با متون و نوشته‌های هایدگر آشنا هستند، می‌دانند که دیگری، بودن با دیگران و حتی ساختار هستی‌شناختی‌آزاین چه اهمیتی در تفکر و اندیشه هایدگر و به‌ویژه در کتاب هستی و زمان دارد. در اولین اثر فلسفی فمینیسم، جنس دوم^۲، سیمون دوبووار، زنان را به «دیگری» یا Others تعبیر کرد. بعدها واژه «دیگری» به تأسی از دوبووار بیش از هر چیزی به زنان و یا گروه‌های مغفول همچون اقلیت‌ها اشاره داشت.

چنانچه هایدگر را فیلسوف دیگری بدانیم، تمرکز او به بنیادها و سرچشمه‌هاست که حائز اهمیت است؛ سرچشمه‌هایی که در میانه هیاهوی ریاضی‌گونه کردن جهان به مثابه «روحیه جدید علمی» به فراموشی سپرده و مهر سکوت بر آن گذاشته شد؛ سکوتی که پیامد اهمیت دادن و معتبر

۱. The Origine of the Work of Art عنوان مقاله‌ای از هایدگر که نخستین بار در کتاب راه‌های جنگلی توسط منوچهر

اسدی ترجمه و به چاپ رسید.

2Others

3Being With Others

۴. Second Sex یا جنس دوم (دو جلد)، در سال ۱۳۸۰ توسط قاسم صنعوی ترجمه و از سوی انتشارات توس منتشر شد.

شمردن درک دکارتی از جهان و اعتبار مقولات منطقی و لوگوس مدرن بر جهان بود. هر آنچه که غیر از چنین درکی می‌توانست وجود داشته باشد یا می‌توانست پدیدار شود، لاجرم به فراموشی سپرده شد. هایدگر فیلسوف کاوش و کنکاش در بنیادها به منظور پدیدار ساختن امور محتمل و مغفول است. جهت ایضاح مطلب چند مفروض در این مقاله مد نظر است:

مفروض اول این است که اصولاً معرفت، امری کلی و جهانی نیست که در همه مکان‌ها و زمان‌ها به صورت یکسان و واحد تعریف شود. معرفت یا دانش موقعیت‌مند^۱ بر حسب واقع شدن در وضعیت‌هایی که به لحاظ مکانی و زمانی و حتی از نظر جسمانیت تعیین‌کننده هستند، وجوه متفاوتی دارد. امروزه مشخصه جنسیت^۲ و جسمانیت‌مندی^۳ تنها در فلسفه بلکه در علوم شناختی نیز پذیرفته شده است. واقعیت این است که چه بخواهیم و چه نخواهیم نیمی از بشر از گذشته تاکنون به لحاظ خاصیت کروموزومی و تفاوت در XY ها از نیمه دیگر متفاوت است؛ این تفاوت به صورت تفاوت در جنس یا زنانگی/ مردانگی خود را نشان می‌دهد.

تفاوت بیولوژیکی در سطحی از جامعه‌پذیری با تفاوت‌های برآمده از نقش‌ها، انتظارات، تجربه‌ها و مشغولیت‌های زندگی همراه می‌شود و به صورت تفاوت‌های هم جنسی (Sex) و هم جنسیتی (Gender) اشکال متفاوتی از هستی و بودن‌های زنانه و مردانه را ایجاد می‌کند. پرسش از هستی به زعم هایدگر نخستین و اصلی‌ترین پرسش می‌تواند باشد. آیا هستی و بودن زن/ مرد از یکدیگر متفاوت است؟ اگر هستی و هستی‌شناسی را بر اساس ادبیات واژگانی هایدگر نوعی مشغولیت، درگیری، بودن با دیگری و «بودن_با» بدانیم، چه بسا هستی مردانه از هستی زنانه به-لحاظ همین درگیری‌ها و مشغولیت‌ها در زندگی روزمره از یکدیگر متفاوت باشد.

این تفاوت در هستی‌شناسی نه صرفاً تفاوتی است که بیانگر نوعی از خاص‌گرایی درون یک کلیت منسجم و همگن باشد؛ بلکه تأکید خود را بیشتر بر «تفاوت» می‌نهد. بدین نهج که تفاوت لزوماً به معنای جداگشتگی و تقسیم‌شدگی یک گروه خاص از گروه بزرگتر و کلی نیست؛ بلکه این نوع از تفاوت در هستی مردانه و زنانه مدعی عدم مشروعیت کلی بودگی همان گروه بزرگتر است و

1 Situated Knowledge

۲. معرفت یا دانش موقعیت‌مند متأثر از زمینه‌های فلسفی متعددی است: برای مثال از نظریه انتقادی (مکتب فرانکفورت)، انسان‌شناسی (ویگوتسکی)، فلسفه (مارتین هایدگر)، تحلیل گفتمان (فرکلاف) و نظریه‌های های زبان-جامعه‌شناسی Sociolinguistics Theories (باختین) که مفهوم شناخت عینی صحیح و قواعد تجربی کانتی را رد می‌کردند.

3 Gender Factor

4 Embodiment

۵. برای مثال نگاه شود به:

Richard A. Menary (2010), "Introduction to the special issue on 4E cognition", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 9, No. 4, pp. 459-463.

لذا خود را نه به صورت یک خاص‌گرایی درون عام‌گرایی کلی بلکه بیشتر خود را هم‌وزن و هم‌رتبه با گروه دیگر می‌پندارد.

از این منظر زنان نه خود را یک گروه خاص مجزاشده از درون کلیت عام انسانی، بلکه خود را یک گروه هم‌رتبه و هم‌شأن در کنار دیگری‌نا- زن و یا دیگری مرد می‌دانند. مجموع این دو گروه - زن و مرد- است که ترکیبی از انسان به صورت کلی را تشکیل می‌دهد. در مباحث معرفت‌شناسی و تفکر، آنچه که زنان خواستار بیان یا تبیین آن هستند، وجود دو معرفت زنانه و معرفت مردانه است که به صورت کلی در ترکیب با هم و در کنار بودگی هم، معرفت بشری را به صورت عام تشکیل می‌دهد.

مفروض دوم، رابطه میان جنسیت و مباحث فلسفی است. بی‌شک در جنبش سوم فمینیستی که از آن به فمینیسم دانشگاهی نیز یاد می‌کنند، سطح مباحث مربوط به زنان از مسئله جنبش‌ها و دعاوی حقوقی یا سیاسی به حوزه نظریه‌پردازی و چالش‌های نظری تغییر کرده است. در این میان، اشتغال فکری بسیاری از پژوهشگرانی که دغدغه مسائل جنسیتی دارند به سوی فلسفه کشیده شد؛ از این‌رو، بسیاری از آثار فلسفی و آراء فلاسفه با رویکردی جنسیتی دگرباره تفسیر و نقد شدند. در برخی از آثار به دنبال نشانه‌های جنسیتی مغفول‌مانده در مکاتب و نظریات فلسفی بودند و در بسیاری دیگر، آثار و نتایج بالقوه‌ای که فلسفه می‌توانست به عنوان راهگشای مباحث جنسیتی در موضوع دعاوی نظری و فلسفی داشته باشد، مد نظر قرار گرفت.

چه به صورت خوشبینانه، فلسفه را حاوی نکات بالقوه در وزن کردن مباحث و نظریه‌های جنسی بدانیم و چه به شکلی بدبینانه، فلسفه فمینیستی را تنها توالی و دنباله‌رو نظرات فلسفی در نظر بگیریم، امروزه پیوند میان فلسفه و جنسیت را نمی‌توان انکار کرد. این پیوند محصول نقطه- نظرات بدیعی است برآمده از اندیشه فلاسفه زن و نیز معدود مردانی از فلسفه که دغدغه‌های زنان درباره جنسیت موضوع علاقه ایشان می‌باشد. در این میان، پیوند فمینیسم پست‌مدرن و به- خصوص شاخه فرانسوی آن و نقد دیدگاه‌های فلسفی و استفاده از امکانات بالقوه فکری آن حائز اهمیت است. به خصوص در راستای این مقاله که نقطه تمرکز آن، پیوند میان فیلسوف پدیدارشناس مارتین هایدگر با دو نظریه‌پرداز پست‌مدرن فرانسوی، ژاک دریدا و لوس ایریگاری در مباحث جنسیتی است.

در این مقاله با تمرکز بر اهمیت جنسیت در فلسفه و با تأکید بر تفکر زنان به مثابه دیگری مغفول یا فراموش شده در جریان‌های فکری و فلسفی به ارائه بحث خواهیم پرداخت؛ البته قصد نگارنده این نیست که میان چیزی که هنوز صورت و مرزهای معین و مشخصی برای آن ترسیم

نشده - اندیشه و تفکر زنانگی - که گاهی در بیان و ارائه کلیتی از آن دچار پریشانی‌ها و تضادها و سردرگمی‌هایی هستیم و آرا و نظریات هایدگر به دنبال نقاط اشتراک یا افتراق و یا شباهتی باشیم.^۱ آنچه که مد نظر می‌باشد، پاسخ به یک سؤال صریح و روشن است؛ آیا تفکر زنانگی یا معرفت زنانگی با همه پیچیدگی‌ها، نقصان‌ها و نارس‌بودگی‌هایش، امری مغفول‌مانده یا مسکوت‌مانده و به سخن نیامده است؟

این همان سؤال اساسی می‌باشد که بنیاد این بخش را به خود اختصاص داده است. به نظر نگارنده، زنانگی، مقصودم تفکر و اندیشه زنانه، با خاستگاهش یعنی پرسش و سؤال از موضع زنانگی، یا آغاز نگشته و یا نتواسته است که آغاز شود. اینکه چه شرایطی برای ظهور و حضور این پرسش و تفکر نیاز است در حال حاضر به آن نخواهم پرداخت؛ بلکه مقصودم آن است که شرایط این مغفول‌ماندگی را با نگاهی به فلسفه و اندیشه هایدگر توضیح دهم. از دیگر سؤالات مرتبط با موضوع این مقاله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: چه نسبتی میان اندیشه فلسفی هایدگر با فراموشی جنسیت برقرار است؟ آیا هایدگر در ترسیم دازاین، جنسیت او را مد نظر داشته است؟ یا آن را مفهومی ورای جنسیت یا در وجه دیگر، فاقد جنسیت می‌دانست؟ چه مفاهیم دیگری از جنسیت، با توجه به فلسفه هایدگر می‌توان استخراج نمود که در ارتباط با بحث فراموشی یا مغفول‌ماندگی در فلسفه اوست؟ جهت پاسخ به این پرسش‌ها با نگاهی به آراء دو فیلسوف فرانسوی، ژاک دریدا و لوس ایریگاری سعی در بازنمایی تفسیری جنسیت‌مدار بر اندیشه و تفکر هایدگر داریم.

هایدگر و بیطرفی جنسیتی دازاین

در تاریخچه رویکرد فمینیست به هایدگر و فلسفه او، نخستین توجهاتی که از موضعی مبتنی بر جنسیت و زنانگی به آرا و نظریات هایدگر شد و شاید بتوان آن را به‌طور کلی به دو مقطع تقسیم کرد که توسط دو نویسنده فرانسوی هدایت می‌شد به‌واسطه ژاک دریدا و لوس ایریگاری بود. پیش از آنکه به ذکر خلاصه‌ای از مباحث مطروحه این دو متفکر درباره هایدگر بپردازم، لازم است به ذکر این نکته پرداخت که اصولاً علائق فمینیستی به فلسفه هایدگر که اوج آن در دهه ۱۹۹۰ و بیشتر در کشورهای انگلیسی‌زبان بود، بی‌شک متأثر از نوشته‌های دریدا و ایریگاری درباره هایدگر است که پیش از این و در دهه هشتاد منتشر شده بود.

۱. اگرچه جای این مباحث در ایران بسیار خالی است، اما حدود یک دهه پیش جمعی از نویسندگان زن عمدتاً با دغدغه‌های فلسفی و فمینیستی به هایدگر و نقاط اشتراک فمینیسم و فلسفه هایدگر پرداختند که با عنوان *تفسیرهای فمینیستی از هایدگر* انتشار یافت.

اگرچه هیچ‌یک از این دو نفر در آثار خود رویکرد مثبتی به هایدگر نداشتند بلکه عمدتاً با تفسیری انتقادی با هایدگر مواجه شده‌اند، اما توانستند جریان نسبتاً خوبی از توجه به فلسفه هایدگر و ارتباط آن با جنسیت و زنانگی برقرار کنند. این توجهات در دهه نود میلادی مبنای ترسیم مقالات و کتبی شد که نه تنها رویکرد انتقادی به هایدگر نداشتند؛ بلکه بیشتر با وام‌گیری مفاهیمی از هایدگر، درصدد بازسازی فلسفه‌ای جنسیتی یا پسامردانه بر بنیان‌های تفکر هایدگری بودند. در ادامه تلاش می‌شود به اجمال دو اثر دریدا و ایریگاری درباره هایدگر و جنسیت معرفی شود.

نخستین اثری که با موضوع جنس و هستی‌شناسی مطرح است و اولین تلاش در ترسیم علائق مربوط به جنسیت در اندیشه هایدگر می‌باشد، مقاله دریدا با عنوان «جنسیت؛ تفاوت جنسی، تفاوت آنتولوژیکال»^۱ در سال ۱۹۸۳ است. این مقاله که عنوان اصلی آن با واژه آلمانی *Geschlecht* همراه شد، با روش دریدایی و اساسی^۲ و بن‌افکنی جمله‌ای معروف از هایدگر درباره دازاین سعی می‌کرد میان جنسیت و دازاین هایدگر ارتباطی بجوید.

غرض دریدا این بود که ارتباط مستقیم هایدگر با جنسیت را در ترسیم دازاین نشان دهد و بیشتر درصدد بود آشکار کند که چرا دازاین بنا به گفته هایدگر نمی‌تواند به‌لحاظ جنسی «بی‌طرف» باشد. در جهت ایضاح این مطلب، دریدا مقاله خود را با یک پرسش بنیادین آغاز می‌کند: آیا اصولاً هایدگر درباره جنسیت نظر خاصی ایراد نمود؟ پاسخ دریدا در این باره صریح و ساده است، هرگز؛ و شاید بهتر است بگوییم در کمترین میزان آن (دریدا، ۱۹۸۳، ۶۸)؛ اما به‌زعم دریدا، این سکوت خود نشان از جنسیت‌گرایی^۳ هایدگر دارد، سکوتی که معنای خود را در پشت مضامین هایدگری درباره دازاین آشکار می‌کند و می‌توان با روش بن‌افکنی، این مضامین نهفته را آشکار نمود.

آن سکوتی که به‌زعم دریدا نشان از جنسیت‌گرایی پنهان اندیشه هایدگر دارد، در مقدمه درس-گفتارهای ماربورگ هایدگر در سال ۱۹۲۸ در توضیح دازاین بیان می‌شود. هایدگر در این درس-گفتار در اشاره به نام‌گذاری دازاین در کتاب هستی و زمان می‌گوید: «برای هستی که موضوع این بحث را تشکیل می‌دهد، عنوان «Man» (Mensch) انتخاب نشده؛ بلکه عنوان بی‌طرفانه «Da-» زاین «Da-sein» انتخاب شده است.» (دریدا، ۱۹۸۳، ۶۹). این جمله همان نقطه آغازی است که به‌زعم دریدا، هایدگر را درگیر جنسیت‌گرایی کرده است.

دریدا ضمن بیان همین جمله از هایدگر، تأکید می‌کند چرا اصولاً باید برای هایدگر از همه

1 *Geschlecht*, "Sexual Difference, Ontological Difference", in *Research in Phenomenology* 13, 1983.

۲. از نظر دریدا این واژه به معنای جنس، نژاد، خانواده، نسل، اعقاب، گونه، نوع و قسم است.

3 Deconstruct

4 Sexualism

صفات انسانی قابل حذف درباره دازاین، توجه او به جنسیت باشد. این واژه «بی‌طرفی» که مورد توجه دریداست؛ از آن‌رو اهمیت دارد که هایدگر قصد داشت دازاین را به لحاظ جنسیتی بی‌طرف نشان دهد و به همین سیاق او به جای استفاده از واژه انسان یا Man/ Mensch که در زبان انگلیسی و آلمانی مترادف مرد-انسان است. از واژه بی‌طرفانه‌تری به نام دازاین استفاده می‌کند.

ابتدای امر به نظر می‌رسد در سامان فکری هستی‌شناسانه هایدگر جایی برای طرح یک گفتمان مبتنی بر میل یا جنسیت‌گرایی نباشد. اگر دازاین تحلیلی از بودن-در-جهان^۱ به مثابه بودن-با-دیگران^۲ است، می‌توان نتیجه گرفت که ترسیم تفاوت جنسی نمی‌تواند یک خصیصه یا جنبه ضروری باشد؛ زیرا وابسته به ساختار وجودی دازاین نیست. دازاین یا آنجا-بودن، به عنوان طریق یا جایی از بودن است که البته هیچ نشانه جنسی ندارد. بنابراین، هایدگر در هستی و زمان به وضوح دازاین را در نسبت با هستی و در مطالعه درباره هستی نشان می‌دهد و هیچ ضرورتی از باب تقسیم‌بندی دازاین به انواع خصایص انسانی احساس نمی‌کند.

اما دریدا به این نشانه‌های گفتاری هایدگر به عنوان انتخاب یک لغت‌شناسی می‌نگرد که می‌تواند توجیه عمیقی در کلیت بحث هایدگر و هستی و زمان ایفا کند. از نظر دریدا، اگر هایدگر می‌خواست به ارائه نمونه‌هایی از تعیین‌هایی اشاره کند که از تحلیل دازاین بیرون گذاشته شدند، به خصوص صفات انسانی که باید خنثی می‌شد، تنها مسئله‌ای که انتخاب کرد، جنسیت بود. با این حال در تفکر دریدا، هایدگر خودش را از این طریق محدود به جنسیت‌گرایی و به طور خاص تفاوت‌های جنسیتی کرد. اظهاراتی که منطق‌شان با «انضمامیت واقعی»^۳ تحلیل دازاین پیوسته است و توسط هایدگر با بی‌طرف‌سازی آغاز می‌شود. اگر که بی‌طرفی عنوان «دازاین» ضروری می‌باشد، از آن‌روست که به زعم دریدا تفسیر آنجا بودن (Da-zain) - که ما هستیم - از قبل بیرون از انضمامیت این نوع قرار داده شد؛ درحالی که اولین مثال «انضمامیت» باید متعلق به یکی از دو جنس باشد، هایدگر شک ندارد که آنها دو تا هستند؛ درحالی که او در ادامه جمله خود در درس گفتار ماریبورگ تأکید می‌کند: «این بی‌طرفی همچنین بدین معناست که دازاین هیچ‌یک از دو جنس نیست» (دریدا، ۱۹۸۳، ۶۹).

لذا از نظر دریدا ما شاهد نوعی شتاب یا تعجیل در بیان و گفته هایدگر هستیم که نمی‌تواند بی‌طرف یا بی‌تفاوت باشد. در میان همه صفات انسانی نباشده با انسان‌شناسی، اخلاق، یا متافیزیک، نخستین چیزی که توسط هایدگر مورد تأمل قرار می‌گیرد در واژه «بی‌طرفی» و اولین

1 Being-in-the World

2 Being-with-Others

3 Factual Concretion

چیزی که هایدگر در هر صورت به آن فکر می‌کند، جنسیت‌گرایی است. برای دازاین، گذر از آدم همانا گذر از مرد است و قطعاً گذر از مردانگی است که بی‌طرف است، درحالی‌که تصور یا گفته می‌شود دازاین به معنای آنجا بودگی است. همچنین این گذر نوعی ورود به درون یک بی‌طرفی خاص است. هایدگر به جای تشریح بی‌طرفی دازاین، آن را به‌عنوان ساختار وجودی دازاین ترسیم کرد. اما چرا او ناگهان به این همه تعجیل اصرار دارد؟

به‌زعم دریدا، خود واژه *Neutralität* (بی‌طرف، خنثی) در جمله هایدگر اشاره به منشأ دوتایی بودن دارد. (دریدا، ۱۹۸۳، ۷۰). اگر در نظر هایدگر دازاین خنثی است و اگر آن مرد (*Mensch/Man*) نیست، اولین نتیجه‌ای که می‌شود گرفت، این است که هایدگر نمی‌توانست یک تقسیم‌بندی دوقطبی یا دوتایی را که به خودی خود «تفاوت جنسیتی» را سامان دهد، ارائه کند. از نظر دریدا، اشاره به هر نوع منشأ دوتایی خود نشان از برتریت یک عامل بر دیگری است. دریدا که شروع چنین طرز تفکر دوقطبی را به دوران افلاطون باز می‌گرداند، معتقد است که اساساً فلسفه خود را زندانی مقولات دوتایی کرده: «از جمله حضور در مقابل غیاب، حقیقت در برابر مجاز، ذهن در برابر عین، روح در برابر جسم، فرهنگ در برابر طبیعت، زن در برابر مرد، گفتار در برابر نوشتار و نظایر آن» (دریدا، ۱۹۷۶).

این تقابل‌ها همواره اندیشه متافیزیکی را به خود مشغول کرده است و در بیشتر موارد یکی از این دو مفهوم مستلزم نفی دیگری بوده است؛ اما در مواردی هم یکی بر دیگری برتری دارد. مثلاً در جامعه پدرسالار، مرد اصل و زن کم‌ارزش محسوب می‌شود؛ یعنی زن همواره همزاد ناقص مرد است و در قیاس با اصل نخستین یعنی مرد دارای ارزش کمتری است و به دیگر سخن این دوگانگی پیوسته در سلسله‌مراتبی تحقق می‌پذیرد که در آن ارزش و اعتبار یک قطب بر قطب مقابل خود بیشتر است (ضیمران، ۱۳۷۹، ص ۱۲).

دریدا معتقد است اگر در جمله معروف هایدگر دازاین یا «بودن-در آنجا» به معنای «مرد» نیست، دلیل قوی‌تر این بود که آن به‌عنوان نه «مرد» و نه «زن» ترسیم شود؛ چنانچه به‌لحاظ انسان-شناسی دازاین خنثی شده است و اگر همان‌گونه که پیشتر بیان شد دازاین نمی‌تواند تقلیل داده شود به بودن-انسانی و نه به اگو، نه به خودآگاه و ناخودآگاه، نه به سوژه یا شخص و نه حتی به حیوان عقلانی، آیا چنین دازاینی اصولاً می‌تواند مشغول پرسش از هستی بشود؛ درحالی‌که با آن درگیر است و آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که بر این اساس سؤال از تفاوت جنسی هیچ شانس بررسی در پرسش از هستی و تفاوت هستی‌شناختی ندارد؟ با وجود این، عکس آن چیزی که تصور می‌شد

اتفاق افتاد. هایدگر به یکباره در مقدمه درس‌های ماربورگ، خنثی بودن دازاین را یادآوری و تلاش کرد آن را توضیح دهد: به بیان دریدا، بی‌طرفی یا خنثی بودن، همچون بیانی از تفاوت جنسی (دریدا، ۱۹۸۳، ۷۰). پس از آن بود که سؤالاتی از انضمامیت دازاین توانست در ذهن شنوندگان، خوانندگان، دانشجویان و دانشگاهیان شکل گیرد که از هایدگر پرسند، چه چیزی در مورد زندگی جنسی دازاین شما وجود دارد؟

دریدا تأکید می‌کند چنین دقتی نشان می‌دهد که بی‌طرفی^۱ جنسیتی یا خنثی بودن جنسیتی، به معنای جنسیت‌زدایی نیست (دریدا، ۱۹۸۳، ۷۱). اگر هایدگر تصور می‌کرد دازاین متعلق به هیچ‌یک از دو جنس نیست و خنثی است، بیشتر باید بر این نکته تأکید می‌کرد که اساساً هستی دازاین محروم از جنسیت است و لذا از نظر دریدا او باید به نوعی از پیشا-تفاوتی^۳ یا پیشا-دوتایی بودن^۴ جنسیتی به معنای همگن، هم‌جنس^۵ یا غیر تمایز یافته تأمل می‌کرد.

این نوع از جنسیت‌گرایی که ریشه‌ای تر از تقسیم‌بندی جنسی دوگانه است، می‌توانست با خنثی معرفی کردن دازاین نوعی صراحت و «عظمت» در کار هایدگر را نشان دهد که با نام نبرد از جنسیت‌گرایی خود را آغشته به منطق دو قطبی موجود در انسان‌شناسی و متافیزیک نکرده است و بدین ترتیب می‌تواند صورتی از همه امکان‌های «جنسیتی» دیده شود. به اعتقاد دریدا اگر این‌گونه بود، چنین تعریفی از بی‌جنس‌بودگی^۶ یا فاقد جنسیت بودن، می‌توانست به همان اندازه مفهوم کلیدی فلسفه هایدگر، آلتیا، خنثی باشد (دریدا، ۱۹۸۳، ۷۲)؛ اما حقیقت آن است که هایدگر نیز در عمل با ذکر «بی‌طرفی» که به معنای بی‌طرفی جنسیتی است و البته در درون خود منطق دو تایی مرد/زن را نهفته دارد و قرار است که دازاین هیچ‌یک از این دو نباشد، عملاً به لحاظ هستی‌شناسی دچار خطا شده است.

از نظر دریدا واژه «بی‌طرفی» نمی‌تواند با واژه «خنثی» یکی باشد؛ درحالی‌که اولی به منطق دو تایی اشاره دارد؛ دومی می‌توانست همه انواع جنسیت‌ها و دگرجنسی‌ها، همجنس‌خواهی‌ها و جنسیت‌نایافتگی‌ها را شامل باشد. دازاین می‌توانست مثل هر مفهوم انتزاعی دیگری خنثی باشد؛ اما چنین نشد. به کلام هایدگر، ازاین قرار شد که به لحاظ پیشا هستی‌شناختی «مرد» نباشد؛ ولی

1 Neutrality

2 Asexuality

3 Pre-Differential

4 Pre-Dual

5 Homogeneous

6 Undifferentiated

7 Geschlechtslosigkeit (asexuality)

این شیوه تبری جستن از مردانگی، نمی‌توانست نقطه عزیمت بی‌طرفی باشد. این کاری بود که دریدا با روش ساختارشکنی یا بن افکندن به آن رسید: هایدگر هنوز درگیر ذهنیت متافیزیکی درباره منطق دو تایی مرد/زن است. او هنوز قادر نیست خود را از منطق دوتایی در هستی‌شناسی و خودی‌نگی اصیل دازاین رها کند. هایدگر نتوانست در ترسیم دازاین نشان دهد که چگونه می‌تواند تفاوت‌های جنسیتی به تفاوت‌های هستی‌شناختی منجر شود. او به‌هیچ‌وجه نتوانست تاثیر جنسیت را در آنتولوژی ببیند.

فراموشی «هوا» در هایدگر

اگرچه دریدا اولین فردی بود که به هایدگر از منظر جنسیت توجه داشت، اما برداشت او از هایدگر پیش از آنکه با مشغولیت‌های جنسیتی همراه باشد در راستای نظریه او به متافیزیک تفکر غربی از منظر ذهنیت‌های دوتایی است. شاید بیش از دریدا، این ایریگاری بود که با دغدغه زنانگی به سراغ اندیشه و تفکر هایدگر رفته باشد. ایریگاری -روانکاو، زبان‌شناس و فیلسوف فرانسوی که تحصیلاتش را در دو رشته روانشناسی و فلسفه ادامه داد- پیشروترین زنی است که از جایگاه تفکر مبتنی بر جنسیت و تفاوت‌های جنسیتی با اندیشه هایدگر روبه‌رو شد.

بسیاری، آثار او را در زمره کسانی قرار می‌دهند که تحت تاثیر تفکر هایدگر بوده هر چند که فاصله و تمایز خود را با او حفظ کرده است. لعمده استفاده و البته انتقاد ایریگاری از هایدگر با کتاب فراموشی هوا: در مارتین هایدگر (۱۹۸۳) بیان شده است. در این کتاب ایریگاری بحث خود را با موضوع «فراموشی» در فلسفه سنتی و متافیزیک غرب آغاز نمود.

ایریگاری کتاب خود را با خوانشی از آرای هایدگر در مقاله‌ای از او، «پایان فلسفه و وظیفه تفکر» (۱۹۶۴)، آغاز کرده است که در آن هایدگر وظیفه تفکر را در «نگهداشت تفکر به نوعی از

۱. برای مثال نگاه کنید به:

Joanne Faulkner, *Amnesia at the Beginning of Time: Irigaray's reading of Heidegger in The Forgetting of Air*, *Contretemps* 2, May 2001, 124-141; Tina Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York: Routledge, 1995; Ellen Mortensen, *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Oslo: Scandinavian UP, 1994; Joanna Hodge, "Irigaray Reading Heidegger", *Engaging with Irigaray*, ed. Carolyn Burke, Naomi Schor, Margaret Whitford, New York: Columbia UP, 1994, 191-210.

۲. با عنوان فرانسوی *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger* و مشخصات انگلیسی زیر انتشار یافت:

The Forgetting of Air: In Martin Heidegger, translate by Mary Beth Mader, University of Texas Press, 1999.

3 "The End of Philosophy and the Task of Thinking", in David Farrell Krell (1977) *Basic Writing*, New York: Harper San Francisco, PP.373-392.

پوشیده ماندن در تاریخ فلسفه از آغاز تا پایانش» می‌داند. «پوشیدگی»^۱ نوعی از تسلط ایده در متافیزیک است که در آن تفکر به مثابه بازنمایی تلقی می‌شود. از نظر هایدگر، بازنمایی که یکی از بنیادهای تفکر متافیزیکی است با این فرض آغاز شده که هستنده یا موجود را به مثابه شی‌ای در نظر می‌گیرد که می‌توان به منزله ابژه بازنمود شده آن را فهمید.

این وجه از تفکر بازنمایی که از زمان دکارت و با «من می‌اندیشم» آغاز می‌شود، در نزد هایدگر نقطه اوج جدایی هستی و هستنده است و تفکیک آنها در دو دنیای مجزا است. نقد هایدگر به تفکر عقلانی-فلسفی مدرن از آن روست که این تفکر نه تنها هستی را به عنوان ضروری‌ترین و مهم‌ترین موضوع به فراموشی سپرده است -عصر فراموشی هستی یا پرسش از هستی از زمان افلاطون آغاز شده است- بلکه از دکارت به بعد خطا دوچندان شده است؛ زیرا هستنده به اشتباه به جای هستی گرفته و ادعا بر این شد که می‌توان با تصور بازنمایی آن را به مثابه ابژه جدا از سوژه شناخت.

به اعتقاد هایدگر فیلسوفان باید به آشکارسازی آنچه پیردازند که موجب «نگهداشت» تفکر در اختفا و پوشیدگی شده اما چنان است که در نزد بسیاری از متافیزیسین‌ها این امر به فراموشی سپرده شده است. هایدگر می‌گوید آنچه که در نزد دیگران به فراموشی سپرده شد، برای او حاضر است و او به همین امر «نا اندیشیده» و در اختفامانده می‌اندیشد (هایدگر، ۱۳۸۹). او در بیان رابطه حقیقت یا آلتیا با آشکارگی می‌گوید که در یونان باستان حقیقت به مثابه «ناپوشیدگی» یا به درآمدن از اختفاست: «ناپوشیدگی به سخن می‌آید، به عنوان مؤلفه‌ای از آنچه که هستی و تفکر وجود می‌یابد» (هایدگر، ۱۳۷۸). در نزد هایدگر، حقیقت همان چیزی است که در طول تاریخ فلسفه همچون امری که پوشیده مانده روزبه‌روز به فراموشی سپرده شد و لذا عصر جدید از زمانی آغاز می‌شود که فلسفه به پایان رسد و احکام مبتنی بر تصور بازنمایی از زمان افلاطون تا دوران مدرن کنار زده شوند و چهره در اختفا مانده حقیقت و هستی خود را آشکار نماید.

از همین جا می‌توان شباهت‌هایی میان روش هایدگر و ایریگاری پیدا کرد. ایریگاری نیز همچون هایدگر منتقد مفهوم تفکر به مثابه بازنمایی در متافیزیک غرب و اندیشه مدرن است؛ به-ویژه در اثر اسپیکلوم زن دیگر^۲، او تحت تأثیر هایدگر درباره تفکر و متافیزیک است، اما در فراموشی هوانسبت ایریگاری با هایدگر بیشتر به جهت اشتراک هر دوی آنها به دغدغه‌های شبیه هم است.

1 Concealment

2 Speculum of the Other Woman. (Trans. Gillian C. Gill) Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985.

اسپیکلوم که به‌طور معمول در ترجمه‌های فارسی معادل‌سازی نمی‌شود به معنای آینه طبی و یا وسیله‌ای است که با وارد کردن آن به مداخل بدن، از طریق بازتابش آیینهای به معاینه جسم بیمار می‌پردازند.

ایریگاری در این کتاب با استفاده از واژگان هایدگری همچون «ناندیشیده» که سعی در فهم و نشان دادن آن دارد، تلاش می‌کند درباره آن امر مغفول‌مانده و به فراموشی سپرده‌شده سخن بگوید: آن امری که به‌زعم ایریگاری در تاریخ تفکر و فلسفه و حتی در آرای خود هایدگر مغفول باقی ماند، تفاوت جنسیتی و رابطه با بدن‌مندی است؛ لذا شاهدیم اگر نزد هایدگر فراموشی هستی به‌عنوان امر ناندیشیده تاریخ تفکر معرفی می‌شود، برای ایریگاری فراموشی بدن‌مندی (رابطه تفکر با بدن و جسم) و تفاوت جنسیتی، آن امر ناندیشیده در متافیزیک غربی است (فولکنر، ۲۰۰۱، ۱۲۵-۲۶). با لحاظ این انتقادات، تلاش ایریگاری به‌عنوان پاسخی به فلسفه غرب به شکلی است که با نگاه مداوم به شرق بتواند در آن گذشته و حال، شرق و غرب را درآمیزد. در تلاش برای تجدیدنظر تفکر فلسفی غرب، ایریگاری تلاش می‌کند محوریت فلسفه‌اش را بر مؤلفه ضروری قرار دهد که توسط بسیاری از فیلسوفان به فراموشی سپرده شد: هوا.

در کتاب فراموشی هوا، ایریگاری تلاش می‌کند برای تغییر مسیر فلسفه غربی که بر مرکزیت عمل تفکر متمرکز شده، هوا را به‌عنوان شرط لازم برای زندگی، تفکر و عمل معرفی کند و آن را در نسبت با تنفس به‌عنوان امری مرتبط با بدن می‌داند که در رابطه با بودن دو جنس و رابطه فی‌مابین اهمیت می‌یابد. او معتقد است که تفکر غربی در هوا شکوفا شده، اما به‌جای تحلیل هستی‌اش، آن را به‌طور کامل نادیده گرفته و متعاقباً «بدون آنکه درباره خود هوا سخن شود، از هوا برای سخن گفتن استفاده می‌شود» (ایریگاری، ۱۹۹۹، ۵).

ایریگاری با نامیدن فلسفه‌ای که تا پیش از این وجود داشت و او آن را فلسفه فراموشی می‌نامد، سعی می‌کند به منظور تعادل آن، «فلسفه تنفس» را پیشنهاد دهد که فلسفه‌ای مبتنی بر هواست (ایریگاری، ۲۰۰۱، ۳۵). از نظر او، هوا توسط فلسفه غرب نادیده گرفته شد؛ زیرا «هوا خودش را نشان نمی‌دهد. به این ترتیب، گریزش، هستی‌اش را پدیدار می‌کند. همین اجازه می‌دهد که خودش به فراموشی سپرده شود.» (ایریگاری، ۱۹۹۹، ۵) حضور همه جا حاضر هوا به یک غیاب و یک طریقی برای نسیان تبدیل می‌شود؛ همان‌طور که می‌دانیم هستی انسان متشکل از جسم و نفس (جان) و زندگی او بر روی زمین و همچنین استفاده از هواست؛ اما بر اساس آنچه که ایریگاری می‌گوید، فیلسوفان غربی مانند هایدگر بحث هوا را در سامان اندیشه فکری و فلسفی خود به فراموشی سپردند؛ به‌ویژه آنجا که هایدگر می‌گوید: «آیا هستی از زمین است یا از لوگوس» (ایریگاری، ۱۹۹۹، ۷)؛ لیکن از نظر ایریگاری او تنها یک قسمت از این دو بنیاد را در نظر گرفته است - زمین - و از قسم دیگر که شامل هوا باشد، غفلت می‌ورزد.

به منظور قرابت با پرسش‌های فلسفی در رابطه با هستی، ایریگاری فلسفه تنفس را با هوا آغاز می‌کند. از نظر ایریگاری ما توسط هوا محاصره و تحت نفوذ آن قرار گرفته‌ایم؛ به‌طوری‌که هیچ تفکر و یا آفرینش هنری بدون آن امکان‌پذیر نیست. در مخالفت با هایدگر که ادعا می‌کرد «هست بودن انسان به معنای بودن بر زمین به مثابه یک فناپذیر است» (هایدگر، ۲۰۰۱، ۱۶۱)، ایریگاری می‌پرسد: «آیا انسان می‌تواند در جایی بدون هوا زندگی کند؟» و البته آن غیر ممکن است؛ به‌ویژه که اگر ما هوا را در معنای فلسفی «مکانی از هرگونه حضور و غیاب» (ایریگاری، ۱۹۹۹، ۷) در نظر بگیریم.

برخی بر این باورند اگرچه ایریگاری فراموشی هوا را اغلب به‌عنوان یک انتقاد از تفکر هایدگری مطرح می‌کرد، اما اساساً این اندیشه برخلاف خط سیر فلسفی هایدگر نیست؛ بلکه به نظر می‌رسد بیشتر به گسترش آن انجامیده است (گرامتیکو پلو، ۲۰۱۴). خود ایریگاری در مقاله‌ای از کتاب تفسیرهای فمینیستی از مارتین هایدگر (۲۰۰۱) با عنوان «از فراموشی هوا تا دو بودن»^۱ می‌گوید که می‌خواهد از طریق کار خودش تلاش هایدگر را تجلیل کند و برای این منظور نیاز ندارد که تفکر هایدگر را تصاحب کند؛ بلکه در متفاوت بودنش آن را تکریم می‌کند.

او برای ادای احترام به مارتین هایدگر در رابطه‌اش با زمین، آسمان، خدایان و فناپذیران، پیشفرض‌هایی را اتخاذ کرده که به آشکارسازی و تأکید بر رابطه احتمالی متفاوتی نسبت به این چهارگانه اشاره دارد. (ایریگاری، ۲۰۰۱، ۳۱۰). در توضیح نظر هایدگر درباره این چهارگانه - زمین، آسمان، خدایان و فناپذیران - و رابطه آن با هستی و آشکارشدگی و پوشیدگی به همین خلاصه می‌پردازیم که او عالم را به مثابه چهارگانگی زمین و آسمان، میرایان و خدایان ارائه می‌دهد. از نظر هایدگر در ظاهر ما عادت کرده‌ایم به عالم بر حسب ساختارهای فیزیکی، اجتماعی و فرهنگی بیندیشیم؛ اما هایدگر قصد دارد این حقیقت را یادآوری کند که عالم زندگی روزمره ما واقعاً از «چیزهای» غیر انتزاعی شکل گرفته است و نه از انتزاعات علمی؛ از این‌رو می‌گوید: «زمین سرچشمه نعمت، رشد، باروری، سرشار از آب و سنگ، منشأ گیاه و حیوان است ... آسمان مسیر حرکت خورشید، مسیر ماه و اهله آن، جایگاه درخشش ستارگان، فصل‌های سال، فلق و شفق روز، سیاهی و ظلمت شب، اعتدال و نامساعدی هوا، گردشگاه ابرها و ژرفای لاجوردی اثر است».

ایزدان پیام‌آوران اشارتگر ربانیت‌اند. به واسطه قدرت قدسی‌اش، خداوند آن‌گونه که هست ظاهر می‌شود که او را در مقایسه با سایر موجوداتی که هستند، برتری می‌بخشد. میرایان آدمیانند.

¹From "The Forgetting of Air to To Be two", in Nancy Holland, Patricia Huntington. *Feminist Interpretations of Martin Heidegger*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001, p.310.

آنان میرا خوانده می‌شوند؛ زیرا می‌توانند بمیرند؛ مردن یعنی توانایی مرگ به مثابه مرگ. «هر یک از این چهارتایی همانی است که هست، چرا که آن سه دیگر را «منعکس» می‌سازد». آنها همگی در این «بازی انعکاسی آینه‌ای» که عالم را برقرار می‌کند به یکدیگر متعلق‌اند. این بازی انعکاسی چه بسا به عنوان «مابین» گشودگی^۱ فهمیده شود؛ یعنی در آنجا چیزها آن گونه که هستند، ظاهر میشوند. هایدگر با ذکر خطابه‌ای از یوهان پیتر هبل^۲ درباره قرار گرفتن انسان «مابین زمین و آسمان، بقا و فنا، شادی و غم، اثر و واژه» سخن می‌گوید و از آن به عنوان «مابین چندگانگی»^۳ عالم نام می‌برد. بدین طریق روشن می‌شود که عالم هایدگری، تمامیتی غیر انتزاعی است؛ به جای آنکه وجود به-عنوان عالم مبهمی از مثل درک شود به عنوان چیزی که اینجا و حالا داده شده است فهمیده می‌شود (شولتز، ۱۳۸۸).

جایی دیگر هایدگر در توضیح پدیدارشناختی درباره مکان به بحث این چهارگانه می‌پردازد. آنجا که انسان را به عنوان وجودی هستنده در عالم و در ارتباط با چهارگانه یادشده می‌بیند. او در سخنرانی معروفی به نام «ساختن، سکونت‌گزیدن و اندیشیدن»^۴ در سال ۱۹۵۱ با استدلال‌هایی زبان‌شناختی، تأکید می‌کند که من هستم یعنی من سکونت دارم و «انسان بودن یعنی همچون میرنده‌ای بر روی زمین بودن، یعنی سکونت داشتن» (شولتز، ۱۳۸۸، ص ۳۱). او حفظ ذات انسان به عنوان یکی از عناصر یک چهارگانه قدیمی را بدین طریق می‌داند: موجودی فانی بر روی «زمین»، زیر «آسمان» در پیشگاه «خدایان» و در ارتباط با سایر «فانیان».

او می‌گوید که فناپذیران، سکنی دارند مادام که زمین را رهایی می‌بخشند - نه فقط رهایی از خطر بلکه استثمار نکردن و رها کردنش تا به ذات خودش باشد - فناپذیران، سکنی می‌گزینند مادام که آسمان را همچون آسمان درمی‌یابند و خدایان را انتظار می‌کشند و منتظر نشانه‌های ورود آنها هستند؛ یعنی خود، خدایان خویش را نمی‌سازند. فناپذیران سکنی می‌گزینند مادام که ذات خاص خود را که توانایی‌شان بر مردن است، درک کنند. (شولتز، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۵). با تأکید هایدگر بر اهمیت وجودشناختی «زمین»، لوس ایریگاری با انتقاد به فلسفه غرب و به‌ویژه فلسفه هایدگر، تأکید می‌کند که چگونه «هوا» در سامان این اندیشه فراموش شده است. ایریگاری می‌خواهد هوا را در نسبت با جسمانیت و زنانگی قرار دهد و بدین طریق نشان دهد حتی هایدگر که فیلسوف امور مغفول‌مانده است نیز می‌تواند از امری بدیهی غافل شود و چه بسا این غفلت موضوعی مرتبط با

1 Open Between

2 Johann Peter Hebel (1760 – 1826)

3 Multivarious Between

4 “Building Dwelling Thinking” in Poetry, Language, Thought, translated by Albert Hofstadter, Harper Colophon Books, New York, 1971.

جسمانیت یا جنسیت فیلسوف باشد.

بر اساس نظر ایریگاری، هوا نفس است و جایی که نفس نباشد، محل ناپدید شدن است. البته ایریگاری معتقد است که هایدگر به طور کلی نسبت به هوا بی اعتنا نیست؛ به ویژه که او در تشریح ماهیت چیز (شی) با استفاده از استعاره کوزه تلاش می کند که نشان دهد «شیئیت ظرف نه به خاطر مواد تشکیل دهنده آن است، بلکه در اجتنابش از نگهداشتن است» (هایدگر، ۲۰۰۱، ۱۶۷)؛ اجتناب از نگهداری و نگهداشتن آنچه که در آن ریخته می شود؛ این استعاره انعکاسی از نظر ارسطو بود که می گفت: «به نظر می رسد که مکان نه فقط دیوارهای ظرف بلکه همچنین تهی میان آنهاست»؛ بنابراین چیزبودگی کوزه، نه بر اساس آن چیزی است که دیواره هایش متشکل از آن می باشد، خاک؛ بلکه محتوای الباقی درونش محسوب می شود، هوا؛ به عبارت دیگر، این هواست که از حاضر بودن و شی شدن اجتناب می کند؛ اما با نگهداشتن دیوارهای کوزه و پر کردنش و نگهداری شیئیت کوزه، حضور فعال شیء را به دست می دهد (کارول، ۲۰۰۱، ۱۷۳). از نظر ایریگاری اگر ما کوزه را استعاره ای از بدن انسان بدانیم، می توان گفت که نفس همان هوای حیاتی است که حضور و زنده بودن او را به عنوان هستنده حاضر می آید.

از سوی دیگر در نظر ایریگاری، جسمانیت، موضوع مهم دیگری است که مورد غفلت فلسفه غرب قرار گرفت و در ارتباط با اندیشه او در باب هوا حائز اهمیت است. ایریگاری بیان می کند که بر طبق شیوه های شرقی، جسم با نفس در ارتباط تنگاتنگ است. در مقایسه با تفکر غرب، او معتقد است در حالی که فلسفه غرب با لوگوس آغاز شده و بر این کلمه توجه دارد، در تفکر شرقی ریشه هر اندیشه ای در بدن و تجربه از بدن بنیان دارد.

در فلسفه شرق رابطه میان بدن و ذهن به عنوان یک هم ارتباطی پویا تلقی می شود که می تواند به شکل آگاهانه ای عمل و تفکر را تغییر دهد. برخلاف جهان غرب که در آن تسلط دکارتیسم و ایجاد دوگانه های سلسله مراتبی ذهن/ بدن، سوژه/ ابژه، عقل/ احساس برای مدت زمان طولانی وجود داشت و منجر بر برتری و اولویت یکی بر دیگری شد - تا آنجا که پدیدارشناسی این سنت را شکست، فلسفه شرقی بر فرضی بنیان داشت که در آن بدن و ذهن به صورت دوگانه ای متقابل و مکمل وجود دارد که هیچ یک از آن دو نمی تواند به صورت وجود جداگانه درک شود؛ در حالی که در سنت مسیحی «در آغازگاهش لوگوس وجود داشت»، در سنت هندی «خداوند در تعالی غیرقابل دسترسی واقع نشده است؛ بلکه آن چیزی است که من می توانم تبدیل به آن شوم» (ایریگاری،

1 Breath

2 The Thing

3 Thingness

4 Breath

(۲۰۰۲، ۴۳).

ایریگاری پیشنهاد می‌دهد می‌توان با نگاه به سمت شرق، جایی که خود بدن می‌تواند از طریق تهذیب تنفس (نفس) تبدیل به جان شود، طریق جایگزینی یافت که ما را به سوی فهم منتهی باشد (ایریگاری، ۲۰۰۲، ۷). بر این اساس می‌توان از نفس پلی میان دوگانگی‌های بدن و آگاهی، کنش و انفعال، درون بودی و تعالی زد. در جهان فکری غرب، تقسیم‌بندی‌های دوگانه سلسله‌مراتبی که در تضاد با هم قرار گرفته‌اند - و نقطه ثقل آن در دو انگاری سوژه/ اژه دکارتی بازتاب می‌یابد - مبنای فهم جهان غرب و به تبع آن بیشتر مردمان عصر ما از تفاوت‌های میان دو جنس شده است. ایریگاری ضمن انتقاد از چنین دو انگاری‌ها بیان می‌کند که این تقسیم‌بندی‌های سلسله‌مراتبی منتج به نتایج معناداری خواهد شد که در آن زنان با جسم و بدن هویت داده می‌شوند و مردان نماد آگاهی، ذهنیت و روح دانسته می‌شوند. به همین سیاق، زنان متصدی و کارگزار هدایت احساسات می‌شوند که تبدیل به کلیشه‌هایی شد که در آن زنان را فاقد عنصر «نبوغ» می‌دانستند.

انعکاس این تقسیم‌بندی در نقش‌های سنتی والدینی مردان و زنان تا آنجا پیش می‌رود که زنان کسانی بودند که تنها از طریق بدن خود به حمل و تغذیه کودک - از طریق خون و شیر - یاری می‌رسانند؛ درحالی‌که قرار می‌شود مردان صرفاً به آموزش و مراقبت از نیازهای غیرمادی یا غیر جسمانی کودک پردازند (ایریگاری، ۲۰۰۲، ۸۱).

این جداسازی بدن و آگاهی که منجر به جداسازی‌های دیگری از این قسم شد از نظر ایریگاری جایی در فلسفه شرق نداشت تا آنجا که به توصیه او می‌توان با تمرین و مراقبه و تربیت نفس به شیوه‌ای که در شرق مرسوم است به آگاهی از خود دست یافت و بدین طریق با اجتناب از تضادهای مسئله‌دار تفکر غربی، شامل تقابل‌های میان زمان و مکان، صورت و ماده، ذهن و بدن، خود و دیگری، مرد و زن بر آن غلبه کرد.

ایریگاری با استفاده از نفس به عنوان ابزار نظری که بتواند کلیشه‌های دو جنس را فرو بریزد، پلی میان تقسیم دوگانه بدن و آگاهی می‌زند. در فلسفه یونان و هند نفس مفهومی (ماده‌ای) در نظر گرفته می‌شود میان بدن و روح؛ اگر بدن به عنوان ویژگی «زنانه» در نظر گرفته شود و روح به عنوان ویژگی «مردانه»، فلسفه نفس ایریگاری این پتانسیل را داراست که زن و مرد را با همدیگر و در یک موضوع واحد فرا بیاورد. او با تأکید بر اینکه چگونه نفس می‌تواند در خلقت انسان نقش داشته باشد به تبیین نفس از دوران جنینی و پس از تولد می‌پردازد. ایریگاری می‌گوید همه انسان‌ها از درون رحم، نفس‌شان با مادرشان مشترک است؛ ولی پس از آنکه آنها رحم مادر را ترک می‌کنند،

1 Immanence

2 Transcendence

تنها به وسیله نفس خودشان است که مستقل می‌شوند و تنفس، نخستین نشانه استقلال انسان زنده است؛ آمدن به درون جهان با دم و بازدم مستقل کودک آغاز می‌شود (ایریگاری، ۲۰۰۲، ۸۱). بنابراین از روز تولد تا روز مرگ، تنفس انسان نشانه استقلال وجود اوست. در همان زمان که تنفس مستقل کودک او را از مادرش فاصله می‌اندازد و نوع جدیدی از رابطه با مادر را تأسیس می‌کند؛ تنفسی که جداکننده او (از مادر یا طبیعت) بود، دوباره متولد می‌شود و اشتراک در نفس با مادر را دوباره به او برمی‌گرداند: از طریق هوا، از طریق نیایش، از طریق زیست و روح زندگی. از نظر ایریگاری نفس کشیدن ترک انفعال قبل از تولد است، ترک موقعیت کودکانه، وابسته و تقلیدی، ترک مجاورت ساده با جهان طبیعی به منظور حفظ و پرورش یک موجود مستقل زنده (ایریگاری، ۲۰۰۱، ۳۰۹)؛ به عبارت دیگر، نفس کشیدن مراقبت از زندگی خود است، حک کردن مسیر خود از طریق زندگی است. بر اساس آنچه که ایریگاری می‌گوید دو سطح از تنفس وجود دارد: نفس طبیعی که تنفس بدنی است و با تولد آغاز می‌شود و نفس فرهنگی که تنفس معنوی است. با وجود این، از نظر او اصل استقلال و زندگی آگاهانه با تنفس همراه است، «ما واقعاً متولد نشدیم و واقعاً مستقل نمی‌شویم یا زندگی نمی‌کنیم مادامی که از نفس ما آگاهانه و داوطلبانه مراقبت نکنیم». ایریگاری در اینجا با استفاده از روش‌های شرقی مراقبه و تهذیب، توصیه به آموزش تنفس با تمرین‌های روزانه مثل یوگا می‌کند. او معتقد است با تبدیل آگاهانه‌تر تنفس، ما می‌توانیم تنفس طبیعی را به تنفس معنوی تبدیل کرده که در نتیجه موجب افزایش معنویت ما باشد (ایریگاری، ۲۰۰۲، ۷۵-۷۶).

به اعتقاد ایریگاری، هوا به عنوان جایی است که هم زمان برای حضور و غیاب محسوب می‌شود که به مثابه تضمین فردیت ماست. این همان نقطه‌ای است که دو جنس، یکدیگر را ملاقات کرده و در عین حال که مراقب فردیت‌شان هستند، ولی زندگی مسالمت‌آمیزی نیز دارند؛ به عبارت دیگر ایریگاری با پذیرش تفاوت جنسی ضمناً بر همزیستی دوجانبه متقابل تأکید می‌کند که با گردهمایی وجود ما از طریق تنفس می‌تواند برآورده شود؛ لذا می‌بینیم که هوا هم زمان وسیله‌ای برای مجاورت و نیز فاصله، و همچنین برای استقلال از یک‌سو و برای همزیستی از دیگر سو مناسب است.

ایجاد فاصله، نوعی جداسازی است؛ یک سازگاری درخور که از چسبندگی به محیط اطراف مانع می‌شود، ولی در عین حال نزدیک شدن به یک نفر، از طریق هواست. همان‌گونه که تنفس من را از دیگری دور می‌کند، اما به معنای اشتراک با جهانی است که اطراف من است یا جامعه‌ای که در آن ساکن هستم. تغذیه و یا حتی گفتار تا اندازه‌ای می‌تواند از آن من باشد، اما هوا چنین نیست.

من می‌توانم به روش خود نفس بکشم، اما هوا هرگز به سادگی از آن من نیست (ایریگاری، ۲۰۰۲، ۳۰۹)؛ لذا هوا مولفه‌ای است که ما هرگز نمی‌توانیم به طور کامل آن را به خود اختصاص دهیم. ما به سادگی می‌توانیم درون آن وجود داشته باشیم، از آن برای بقای جسم و روح خود استفاده کنیم و با دیگران آن را به اشتراک گذاریم؛ اما نمی‌توانیم هوا را از آن خود کنیم. برای این موضوع، تنفس، ما را با دیگران وحدت می‌بخشد، در همان زمان که بر فردیت ما تأکید می‌گذارد؛ پس آن، به طور همزمان منجر به قرابت و فاصله می‌شود. تحت تأثیر تعالیم و شیوه‌های شرقی، ایریگاری سعی در اصلاح فلسفه غرب از طریق تعریف تنفس، دفاع از نفس به‌عنوان اولین حرکت مستقل هستی، که نشانه‌ای از جداسدن از مادر و آوردن ما به درون محیط و دیگران است، می‌کند. برای ایریگاری، معرفت به (اطلاع از) تنفس می‌تواند پلی باشد میان بدن و آگاهی؛ او اعتقاد داشت که هوا همان جایی از همزیستی هارمونیک است که در آن مفاهیمی مانند مادی و معنوی، مردانه و زنانه، الهی و غیر الهی، تعادل ایده‌آل خود را پیدا می‌کنند.

بدین ترتیب، در سامان اندیشه ایریگاری، هوا به‌عنوان مولفه‌ای فراموش شده در فلسفه و به‌ویژه اندیشه هایدگر مطرح است که می‌توانست در رابطه با تأکید هایدگر بر زمین به‌عنوان مکمل اندیشه او مطرح باشد. ایریگاری جهت تنظیم چنین منظومه‌ای، فلسفه تنفس را در ارتباط با بدن‌مندی قرار می‌دهد و از آن به‌مثابه واسطه‌ای برای پیوند دو هستنده استفاده می‌کند که همزمان نشان از استقلال و نیز پیوند و ارتباط با دیگری است. در حقیقت لوس ایریگاری نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به امور مغفول در فلسفه توجه نمود - که از قضا همیشه عرصه‌ای از اشتغالات فکری مردانه بوده و لذا مولفه‌های فکری زنانه یا مبتنی بر جنسیت در آن راه ندارد- و از آن، راهی برای بازسازی فلسفه ساخت؛ راهی نو و اندیشه‌ای بدیع که بتواند وجود انسانی را به معرفت بهتر و کامل‌تری رهنمون سازد.

نتیجه‌گیری

سخن گفتن از رابطه میان جنسیت و هایدگر، در جمع دوستداران و علاقه‌مندان فلسفه، در گام نخست سخنی اگر نه به غایت متناقض، بلکه بیشتر عجیب و دور از ذهن است. از این منظر، به قاطعیت ابراز می‌شود هیچ‌گاه نمی‌توان در آثار یا اعمال مارتین هایدگر، کوچکترین نشانه‌ای از تمایل او به مباحث مربوط به جنسیت یا جنبش‌های فمینیستی یافت. به نظر می‌رسد این طنز دنیای فلسفه، شامل هایدگر شده باشد که از میوه رسیده‌اش، بذر دیگری در حال شکوفایی باشد. اگرچه

آغاز این بذردهی با دریدا آغاز و با اندیشه و اثر لوس ایریگاری شکوفا شد، اما امروزه، به بیان پاتریشیا هانتینگتون^۱ از طریق مولفه‌های کلیدی تفکر هایدگر، آرا و نظریه فمینیسم می‌تواند بیشتر و بهتر با اندیشه او مرتبط شود و از آن چیز بیاموزد (هانتینگتون، ۲۰۰۱، ۳). این فراگیری از طریق موضوعاتی است که برای زنان فیلسوف نیز جالب توجه است، مواردی مانند: فروافتادن دزاین در روابط نا-آزاد و غیر اصیل، آنچه که می‌تواند از طریق زبان به متفکر اعطا شود، ماهیت شعرگونه وجود انسانی و نیاز فوری انسان در عصر سلطه تکنولوژی و عقلانیت به ترمیم و بازسازی مفهوم تعادل، توازن و آرامش هستی.

اندیشه فمینیسم با بسط این موضوعات از منظر جنسیت و زنانگی، تفسیری زنانه‌نگر از آرای هایدگر ارائه می‌دهند که از طریق بنیانی فلسفی و تا اندازه‌ای پدیدارشناختی، ضمن تعمیق مباحث جنسیت در گفتگوهای فلسفی، به نوعی باززایی و بازآرایی نظریات خود از چشم‌انداز نگاه فلسفی نیز می‌پردازد. در این نوشتار، ضمن ارائه و شرحی از نظرات دو فیلسوف پیشگام در مرتبط نمودن اندیشه هایدگر با مباحث جنسیت، امکانی از صورت‌های بالقوه استفاده از نظر و آرای هایدگر درباره مسائل نظری مربوط به زنان داده شد که می‌تواند به صورت توالی مباحث میان فلسفه و زنانه‌نگری ادامه یابد.

فهرست منابع

- شار، ادم (۱۳۸۹)، کلبه هایدگر، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر ثالث.
- شولتز، کریستین نوربرگ (۱۳۸۸)، روح مکان؛ به سوی پدیدارشناسی معماری، ترجمه محمدرضا شیرازی، تهران: رخداد نو.
- ضمیران، محمد (۱۳۷۹) ژاک دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس.
- کرنک، مارک (۱۳۸۳)، جغرافیای فرهنگی، ترجمه مهدی قرخلو، تهران: سمت.
- کوشن، کادیر (۱۳۹۰)، «روایت هایدگر از ایده آلیسم دکارت رابطه سوژه و ابژه»، کتاب ماه فلسفه، تینا فرنام، تیر ۱۳۹۰، شماره ۴۶، ص ۱۰-۱۵.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۸)، راه های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: انتشارات درج.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۹)، سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیا شهابی، تهران: هرمس.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

- Bigwood, Carol (2001), "Sappho. The She-Greek Heidegger Forgot", in Holland, Nancy J.; Huntington, Patricia J. *Feminist Interpretations of Martin Heidegger*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Chanter. Tina, (1995), *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1983), "Geschlecht; Sexual Difference, Ontological Difference", in *Research in Phenomenology*, 13, pp. 65-83
- Derrida, Jacques (1976), *Of Grammatology*, Trans. Gayatri C. Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Faulkner, Joanne (May 2001), "Amnesia at the Beginning of Time: Irigaray's reading of Heidegger in The Forgetting of Air", *Contretemps* 2, pp.124-141.
- Grammatikopoulou, Christina (2014), "Remembering the air: Luce Irigaray's ontology of breath", <http://interartive.org/2014/05>
- Heidegger, Martin (2001), *Building dwelling thinking, Poetry, Language and Thought*, New York: Harper & Row.
- Hodge, Joanna (1994), *Irigaray Reading Heidegger, Engaging with Irigaray*, ed. Carolyn Burke, Naomi Schor, Margaret Whitford, New York: Columbia UP, PP.191-210.
- Holland, Nancy J. and Patricia Huntington (2001), *Feminist Interpretations OF Martin Heidegger*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Irigaray, Luce (1985), *Speculum of the Other Woman*, (Trans. Gillian C. Gill) Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (1999), *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*, London: Athlon Press.
- Irigaray, Luce (2001), "From The Forgetting of Air to To Be two", in *Nancy Holland; Patricia Huntington. Feminist Interpretations of Martin Heidegger*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Irigaray, Luce (2002), *Between East and West*, New Delhi: New Age Books.
- Merchant, Carolyn (1980), *The Death of Nature*, San Francisco: Harper and Row.
- Mortensen. Ellen (1994), *The Feminine and Nihilism: Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, Oslo: Scandinavian UP.