الغيرية وإشكاليات الهوية النّسوية
عند لوس إيريغاراي
نضالات الذات النّسوية أمام الهيمنة الذكورية

محمد بكاي
باحث من جامعة تلمسان
الجزائر

تقديم:

تعد المحللة النفسانية وعالمة اللسانيات الفرنسية ذات الأصول البلجيكية **لوس إيريغاراي** (Luce Irigaray) واحدة من أهمّ وأصعب رائدات الحركة النسوية في فرنسا. وغالبا ما تمت مقارنتها بهلين سكسو (Hèléne Cixous)، وسيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva) لتبنيها لنظريات التحليل النفسي من أجل مناقشة المسائل النسوية وإثارة القضايا التي تشدد من خلالها على الاختلاف.

وتركت آثارا بينة على رُوَّاد الأدب والفكر النسوي ونقاده، من خلال أعمالها الرائدة: نظرة تأملية للمرأة الأخرى (*Speculum. De l'autre femme*)[1]، هذا الجنس الذي ليس بواحد (*Ce sexe qui n'en est pas un*)[2]، والواحدة لا تتحرك من دون الآخر (*Et l'une ne bouge pas sans l'autre*)[3]، جسدًا إلى جسد مع

1 Éditions de Minuit, 1974
2 Éditions de Minuit, 1977
3 Éditions de Minuit, 1979

الأم (*Le Corps-à-corps avec la mère*)[1]، وإتيقا الاختلاف الجنسي (*Éthique de la différence sexuelle*)[2]، وزمن الاختلاف: نحو ثورة هادئة (*Le Temps de la différence. Pour une révolution pacifique*)[3]، وأنا، أنت، نحن: من أجل ثقافة للاختلاف (*Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*)[4].

وهي تنتمي إلى الجيل الثاني للحركة النسوية، الذي "كثيرا ما يستلهم الاستبصارات (insights) الخاصة بالتحليل النفسي على طريقة لاكان، والذي يبين أن الوعي أو الأنا، ليس مركز الذاتية، ويتحدّى التّحيّز المتعلق بالجندر أو الجنس (gender bias) في اللغة والقانون والفلسفة، ويحاجج بأنه ينبغي على النساء أن لا يهدفن إلى أن يصبحن مثل الرجال، بل ينبغي عليهن تطوير نوع جديد من اللغة والقانون والأساطير، والذي يتصف بكونه نسويا/أنثويا بصور محددة"[5].

لذلك فإنّ البعد الأكثر شهرة في فكر إريغاراي، يستغل التناقضات والافتراضات الجندرية في عمل كل من فرويد وزميله جاك لاكان، مستخدمة نهجا تفكيكيا، إذ قدمت نظرية التحليل النفسي من خلال التركيز على الأساليب اللغوية والثقافية بين الرجال والنساء، وتحليها بشكل مختلف خلال المرحلة الأوديبية للتطور الإنساني. فعندما تكتسب اللغة تتشكل الذاتية.

إيريغاراي... مسيرة فكرية حافلة:

وُلِدت **لوس إيريغاراي** في مدينة بلاتون البلجيكية سنة 1930، وتحصلت على درجة ما بعد الثانوية في الفلسفة والأدب من جامعة لوفان سنة 1954. وكتبت أطروحتها للدراسات العليا حول الشاعر الفرنسي بول فاليري في إطار التحضير للعمل كمدرسة بالمدارس الثانوية. بين 1956 و1959، درَّست إريغاراي في

1 La Pleine lune, 1981
2 Éditions de Minuit, 1984
3 L.G.F., «Le Livre de poche. Biblio», 1989
4 Grasset, 1990 ; L.G.F., «Le Livre de poche. Biblio» n°4155, 1992
5 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 327.

المدرسة العليا في بروكسل قبل دخولها جامعة باريس سنة 1961، أين حازت على دبلوم في علم النفس المرضي.

بعد تخرجها، ولفترة وجيزة فقط، عادت إلى بلجيكا واتخذت موضعا لها مع المؤسسة الوطنية للبحث العلمي (FNRS)[1] كمركز علمي للبحث. هناك اشتغلت إيريغاراي إلى غاية سنة 1964، بعدها انتقلت إلى مؤسسة مماثلة لها في باريس وهي: المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)[2]؛ حيث عملت منذ ذلك الحين إلى أن تم قبول تعيينها لمنصب مديرة الأبحاث في الفلسفة سنة 1982.

طوال هذه الفترة، سعت إلى درجة دكتوراه في اللسانيات من جامعة باريس نانتير، وعالجت في تلك الأطروحة البنى اللسانية المستعملة من طرف المصابين بالفصام والمرضى المختلين عقليا. وقد نشرته في وقت لاحق في كتاب تحت عنوان: لغة المجانين (*Le Langage des déments*)[3].

بين 1969 و1974 درّست إريغاراي في جامعة باريس في فانسان أين كانت تابعة للمدرسة الفرويدية في باريس. في الوقت ذاته، شاركت في حركة تحرير النساء في فرنسا، وبعد تحصيلها الدكتوراه بدأت في تحضير دكتوراه ثانية في التحليل النفسي. أطروحة إيريغاراي التي أصبحت لاحقا معروفة باسم **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (*Speculum. De l'autre femme*)[4]، قد أحدثت من خلاله عاصفة، وأثارت الكثير من الجدل بين أصحاب نظرية التحليل النفسي.

وبناء على ذلك، تمّ طرد إيريغاراي من المدرسة الفرويدية، وإنهاء منصبها في التدريس. ومع ذلك واصلت إيريغاراي مهنة التحليل النفسي وممارستها، واستُقبِلت كأستاذة زائرة في العديد من الجامعات في أوروبا وشمال أمريكا. بالإضافة إلى ذلك، استمرت إيريغاراي في الكتابة ضمن مجموعة من التخصصات الأكاديمية، مثل الدراسات النسوية، واللسانيات، والتحليل النفسي.

---

1 le Fonds national de la recherche scientifique.

2 Le Centre national de la recherche scientifique.

3 Mouton/De Gruyter, 1973.

4 Éditions de Minuit, 1974.

أعمالها:

تكتب **لوس إيريغاراي** بأسلوب كثيف التعقيد، حيث وظّفت – أثناء كتابتها عن النسوية– اطلاعها وخبرتها في مجالات متعددة، لذلك يمكن أن يخلط عملها أولئك القراء غير المعتادين على بعض الكلمات الجديدة، والتشييدات النظرية، والتضمينات والتلميحات والاستعارات.

ومع ذلك، فمنهجية إيريغاراي المعقدة مستمدة من تنقيحات وملاحظات النسوية الفرنسية حول الفلسفة الكلاسيكية والقارية. وتحدثت في أطروحتها الشاملة أن تفكيك اللغة ضروري لإنشاء نظير نسوي لنظريات التحليل النفسي التقليدية. إن النساء باعتبارهن ذوات، يقبعن تحت وضع مقلق، ومتناقض "بسبب الاضطهاد: ذلك لأن المرأة كي تتكلم يجب أن تتكلم كالرجل، ولكي تعرف جنسانيتها إطلاقا يجب أن تقارنها بالنسخة الذكورية: أي إنها يجب أن تكون نقض القضيب"[1].

تحقيقا لهذه الغاية، قدمت في كتابها **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** نقدا لنظريات فرويد ولاكان حول تشكيل الهوية في الذات الأنثوية. والتي تعتمد على المعايير الذكورية للتطور والتكوين. على الرغم من أن النص يفسد التمثيلات الأبوية البطريركية النموذجية للنساء؛ "إن نقد إريغاراي لمؤسسات التحليل النفسي واللغة والثقافة هو نقد جذري؛ لأنها ترى حتى ما يبدو ظاهريا إيماءات للمساواة بين الرجل والمرأة، إنما هو تسوية (مذهلة ومشبوهة) منذ البداية، لأنها ستفترض مسبقا، وبصورة حتمية، أن النساء هنّ في جانب العجز من سجل الموازنة وبأنه ينقصهن شيء ما (سواء بالمعنى الاجتماعي أو الجنسي) وهو ما يمتلكه الرجال وتستحق النساء، بكل إنصاف، أن تحصل عليه (المكانة الاجتماعية، والحياة العامة، والحكم الذاتي والاستقلال، والهوية المنفصلة)"[2].

وتقوم إريغاراي باستكشاف العلاقة بين اللغة والجنسانية. مشيرة إلى أن النساء يستخدمن تراكيب نحوية فريدة من نوعها. مستقلة عن التعارضات

---

1 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ترجمة: فاتن البستاني، ص 331.

2 المرجع نفسه، ص 330.

والثنائيات المركزية في عملية إنتاج المعنى. وقد درست العراقيل التي تواجه السياسات النسوية في المجتمع الذكوري. و"ليس غرض إيريغاراي في مشروعها التغلب على عجز المرأة التي لا يرمز إليها كامرأة. إن الهدف هو إدخال المرأة إلى النظام الرمزي بشروطها الخاصة. تحتاج النساء إلى أن يكون باستطاعتهن تمثيل أنفسهن لأنفسهن (ولكن بطريقة تختلف تماما عن الرجال) حتى يكون بالإمكان تكوين أنفسهن ككائنات اجتماعية بحق تستطيع أن تشكّل علاقات إيجابية فيما بينها[1].

لذلك نجد أن النساء قد تمّ إسكاتهنّ ببعض التنازلات السياسية، جزئية أو محلية، و لم تنشأ قيم جديدة من تلك التي طالبن ونافحن عنها، وتآكلت كثير من المكاسب التي فازت بها حركة حقوق المرأة، وذلك بسبب الفشل في تغيير الأسس الجوهرية للمجتمع.

فما يتم الاشتغال عليه والبحث فيه تم إنشاؤه من قبل الرجل، وظلت حقوق النساء مجرد احتمالات تائهة بين هذه الأساسيات الذكورية، فالتقاليد الغربية ثقافيا ودينيا رأت في الرجل ذاتا مفردة لا لبس فيها، لذلك تم حشر المرأة – تاريخيا– في أعمال ثانوية: مثل الفنون والطبخ والحياكة ومثيلاتها[2].

قد بلغت هذه المواضيع المطالبة بتحرير الذات الأنثوية من السيطرة الذكورية، ذروتها لاحقا في أعمال إريغاراي من خلال: **إتيقا الاختلاف الجنسي** (*Éthique de la différence sexuelle*) سنة 1983، كما حقّقت في التحيزات الذكورية في البلاغة الخطابية. وفي عملها **التكلم ليس دائما موضوعيا** (*Parler n'est jamais neutre*) سنة 1985، تقول أن مسألة التنوع في السياق الاجتماعي، قد تؤثر في الأشكال اللسانية والاستعمالات الخطابية للذوات (رجالا ونساء). وتكرّر في كتابها **الأجناس والقرابة** (*Sexes et parentés*) سنة 1987 نموذجا للذات الأنثوية لذلك الذي اقترحته في **نظرة تأملية للمرأة الأخرى**، كمسألة نقل وليس رغبة،

---

1 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ص 333.

2 Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, edited by William McNeil & Karen S Feldman (Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell, 1998), p. 422.

لاسيما آثاره على العلاقات بين النساء، والنتائج التي تؤول لها في تعصبها مع غيرها من النساء أو دخولها في الصمت المدقع.

وبداء بكتبها التالية **زمن الاختلاف: من أجل ثورة هادئة** (*Le Temps de la différence: pour une revolution pacifique*) سنة 1989 و**أنا، أنت، نحن: نحو ثقافة للاختلاف** (*Je, tu, nous: pour une culture de la différence*) سنة 1990 عملت بشكل متزايد على تحليل على أساس الوحدة بين الأنظمة التمثيلية ومصالح الهرمية والطبقية للنظام الاجتماعي الذي بناها وأقامها. وتشمل هذه الأعمال **أنا أحب.. إليك: رسم من السعادة في التاريخ** (*J'aime à toi: esquisse d'une félicité dans l'histoire*) سنة 1992، و**زفرات النساء** (*Le souffle des femmes*) سنة 1996، و**بين الشرق والغرب: من الفردانية إلى المجتمعاتية** (*Entre Orient et Occident: De la singularité à la communauté*) (1999).

إريغاراي والاختلاف الجنسي:

أثّرت لوس إيريغاراي في تيار النسوية في القرن العشرين، وركزت على الحاجة إلى ثورة شاملة للفكر والأخلاقيات في عملها المعنون بالاختلاف الجنسي. حيث تعتبر هذا واحدًا من أبرز وأهمّ القضايا الفلسفية في عصرنا[1].

ويُعدّ الاختلاف الجنسي قضية كامنة ومتجذرة في العديد من المشاكل التي تواجه المجتمع المعاصر. ومع ذلك تدعي، أنّ الوضع الراهن يقاوم التقدم على هذه الجبهة على حد سواء نظريا أو تطبيقيا.

شجَّعت إيريغاراي كلا من النساء والرجال لإعادة تكوين أفكارهم حول علاقتهم مع المجتمع ودور الأجناس مع ما ورد في السلوكات الثقافية والطبيعية.

وقد كتبت إريغاري عن أهمية تعريف الهوية الجنسية والوزن الفلسفي الذي يرتبط به. إذ تقول أنها واحدة من أهم المناقشات في أيامنا. في حين يعرف التفريق الجنسي أو الاختلاف الجنسي عادة من طرف التعريف التشريحي للأجناس.

1 Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, p. 421.

وآراؤها في ذلك تأتي جنبا إلى جنب مع آراء جاك لاكان؛ إذ كلاهما يؤمن أن الاختلاف الجنسي هو نتاج للغة وللسانيات، وأنّ تشكيل هوية الطفل، تأتي من تأويل وتفسير وجود جسم وهمي متخيل، ويتم تعيين دور الجنسين من خلال اللغة. لا لعلم التشريح.

ومع أن التحليل النفسي قد قال الكثير في الحديث عن دخول الإنسان إلى عالم اللغة، وانفصال الطفل عن أمه، "لكن قلما جرى الحديث عن حقيقة أن هذا الطفل قد تمّ فهمه على أنه الابن، فالابن عليه أن يفصل نفسه عن أمه من خلال تدخّل اللغة أو اسم الأب، فالابن هو أب محتمل – أب من حيث الإمكانية – ليس هذا فحسب، ولكنه أيضا "ذات": إنه رجل. أما الابنة، فهي على العكس من ذلك، مجرد "أم" محتملة، أم بالإمكانية. ونسويتها يجب أن تُجمَع من تجربة الأمومة"[1].

وكما تنتقد إريغاراي لاكان، تنتقد تأويلات سيغموند فرويد أيضا، ونظريته حول تكوين الذات. حيث قامت "بإعادة تفحّص فكرة الأنوثة – بما في ذلك العلاقة بين الأم وابنتها– عند فرويد والتحليل النفسي، سعى إلى تطوير – طريقة أنثوية محددة في الكتابة– وهي كتابة من شأنها أن تقوّض زعامة خيال ذكوري (male imaginary) يحكم على المرأة بالصمت لكونها امرأة"[2].

كما قدمت إريغاراي تفسيرات عن الرغبة – مختلفة مع سابقاتها التقليدية التي تعدها لحظة توتر فاصلة-، لذلك ينبغي تغيير تلك الديناميكية، وإصلاح النظام الحالي للرغبة، معلنة أن المساواة الحقيقية لا يمكن الحصول عليها: "إذا لم تكن هناك رغبة مزدوجة، حيث سيقوم القطبان الإيجابي والسلبي بتقسيم نفسيهما إلى جنسين اثنين، بدلا من تأسيس حلقة مزدوجة يكون فيها كل واحد أن يذهب نحو الآخر، ويعود إلى نفسه "[3].

---

1 جون ليشته، "خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة"، ص ص 332 و333.

2 المرجع نفسه جون ليشته، ص 329.

3 Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, p. 423.

لقد لعبت إريغاراي دورا مهما في حركة تحرير النساء (MLF)[1] في باريس منذ سبعينيات القرن الماضي. لكنها رفضت أن تنضوي تحت مجموعة واحدة محددة، في نقطة واحدة، وكانت مدافعا قويا عن حقوق وسائل منع الحمل والإجهاض. وتحدثت في مؤتمرات وندوات مختلفة في أصقاع أوروبا عن النضال النسوي لتأكيد الذات الأنثوية، وأغلبها قد تم نشره. في سنة 1982، أصبحت إريغاراي رئيس قسم الفلسفة في جامعة إيراسموس في روتردام. خلال هذا الوقت، كتبت أخلاقيات الاختلاف الجنسي، ما جعلها تعرف كواحدة من أبرز الفلاسفة القاريين الأكثر تأثيرا في الدراسات النسوية المعاصرة.

النسوية وقضايا الأمومة عند إريغاراي:

كتبت إريغاراي عن فكرة الأمومة، مشيرة إلى أن النساء على مرّ التاريخ، تم تعريف هويتهن من طرف دور الأم والأمومة، حتى لو لم يكن لديهن أطفال. تقول إريغاراي أنه منذ بداية زمن النساء، قد ارتبطت المرأة مع الطبيعة وغفلت عن تناقضها مع الرجال، الذين يرتبطون بالثقافة والذاتية. وفقا لهذه الفكرة، بُنِيَت جميع تصورات المجتمع الحالي، حول الدعم المقدم من قبل النساء والأمهات.

بالتركيز على فكرة إريغاراي التي تقول أن وظيفة الذكور في المجتمع غير ممكنة دون وجود الإناث. ودورهن المستمر كأم. تجادل بأن الاختلافات الحقيقية الجنسية والخاصة بالأنواع غير موجودة؛ لأن الاختلاف الجنسي يتطلب أن يحقق الرجال والنساء الذاتية نفسها. هذه الذاتية في الثقافة الغربية كانت فالوسية أو قضيبية، وقائمة وفق الأفكار الذكورية. مما يجعل من المستحيل على الإناث الوجود على حدة.

في حين أن إريغاراي، ومنذ أن كانت طالبة متعاطفة مع الفلسفة والتحليل النفسي، قد أدت بكثير من دراساتها إلى تطوير نظريتها القائلة أن الهوية الأنثوية لم يتم ذكرها، بل نسيانها وتهميشها، وأعلنت بالتالي أنها بمثابة هوية مستقلة عن أفكار المركزية الذكورية. وهي بذلك تشجع النساء لإعلان وتحديد هذه الهوية الجديدة التي يرونها صحيحة ومناسبة.. ومع أن إريغاري تحترم الكثير من أفكار التحليل

1 le Mouvement de libération des femmes

النفسي ونظرياته، إلاّ أنها تؤمن أكثر بأن المرأة يجب أن يكون لها دور آخر، وليس فقط دورها الوحيد كأم.

لهذا تدعو إيريغاراي النساء إلى أن تجدن أنفسهن في تاريخ الجنس اللطيف وليس في الجينالوجيات والأعمال التي شكّلها الرجل، لا ينبغي للنساء السماح لأنفسهم بتعريفهن كفضاء، كظرف للرجل، لأنه يحددها كشيء: أي تكون جزءا لا يتجزأ من الرجل وإبداعاته. فيصبح الرجل يعرف المرأة كنقطة انطلاق منه. بهذه الطريقة وهذا الأسلوب يحافظ ويكرس الرجل لجدلية العبد السيد. أي أن الفضاء النسوي يعرف ويحدد من قبل الرجل. وكنتيجة لهذا، فعلى النساء أن تبحثن عن طرق أكثر جدية لإثبات هويتهن وكرامتهن المتساوية مع الرجل، وليس الإقدام أمام التحيز الذكوري على سلوكات غير مقبولة من قبيل العناد والعري والتي لا مكان لها عند الرجال[1].

إريغاراي في ضوء القراءة النقدية:

تبنت النسوية الألمانية والإيطالية رغبة إيريغاراي في إنشاء لغة خاصة بالمرأة (*écriture au feminine*)، لكن النسويات الراديكاليات في فرنسا ندّدن بأفكار بإريغاراي حول النظام الأبوي. هذه الانتقادات تجادل أن تصور إريغاراي للمرأة قد أتى من خطاب ذكوري قائم بالفعل.

أما العالم المتحدث بالانجليزية، فقد عرقلت – عملية التأخر في ترجمة أعمال إريغاراي – العلماء في التعرف على هذه الأفكار الثورية. والتي أسفرت على اطلاعهم فقط على بعض الآراء المستندة إلى نصوص صغيرة وقصيرة ومعزولة عن سياقها المتوفر كاملا في مؤلفاتها.

وبناء على ذلك، تركز أغلب النقد الأنجلو-أمريكي على النقاشات المحيطة سواء بمفهوم إريغاراي للمرأة كإنشاء أو بناء غير أساسي، أو كائن أساسي. بينما تتبَّع العديد من النقاد تأثير فلاسفة أمثال: مارتن هيدجر، وإيمانويل ليفناس، وجاك دريدا، وإميل بنفنست، في كتابات إريغاراي. وقد لاحظوا أيضا ميل إريغاراي لإعادة كتابة أفكارهم لتتناسب مع فرضياتها واقتراحاتها.

---

1 Luce Irigaray, Sexual Difference in Continental Philosophy: An Anthology, p. 423 & 424.

وفضل العلماء الأدبيون المقاربة التفكيكية لأعمالها المبكرة، عن نهجها التقدمي في أعمالها اللاحقة. وتوفر مزيد من أعمالها المترجمة. وبالفعل، فقد بدأ النص الكامل لدراسات إريغاراي يظهر منذ وقت مبكر في مطلع تسعينيات القرن الماضي، على الرغم من الجدل الدائر حول جوهر النسوية المتواصل، ولا سيما مدى الآثار الرمزية والنفسية لصور إريغاري عن الجسد الأنثوي، وقد بدأت العديد من الانتقادات تدرس تصورات وجوانب أخرى من أفكارها. بما في ذلك المرأة وعلاقتها بأفكار اللاهوت، وإعادة بناء العلاقات بين الجنسين لتحسين المجتمع، وغيرها من وسائل الاتصال خارج الأنماط اللسانية الذكورية.

المرأة وسؤال الآخر عند لوس إريغاراي:

لقد زجّ منطق المركزية الآخر في قلاع اللوغوس واختزل الأنثى داخل سجن الذكورية. وقد عارضت **إريغاراي** أسر الهوية الأنثوية أو النسوية وجعلها تابعة للذات الذكورية؛ إذ "تذهب المجتمعات الذكورية (المتمركزة حول الذكر) إلى أن الرجل هو الأصل الثابت (المبدأ الأول- اللوغوس) والمرأة هي العكس. هذه هي الثنائيات الأولية التي نظن أنها تتسم بالصلابة والتحدد. ولكن المرأة في واقع الأمر، هي الأصل الآخر المسكوت عنه. والمرأة عكس الرجل، ولذا يمكن أن يشار إليها على أنها الرجل الآخر فهي ليست برجل وإنما هي رجل معيب ناقص (حسب تصور المجتمعات الذكورية)"[1].

لذلك تقف **إريغاراي** إلى جانب كثير من رائدات الحركات النسوية في تبديد الحُجب التي أُسدِلت على الآخر (المرأة خاصة). فعملن على تعرية المنظومات الثابتة للمفاهيم واليقينيات، ونسف تلك المسلمات التي أبّدت الأصول والمركزيات، فـ "لا هوية ذات بُعد واحد أو وجه واحد، بل هوية مركبة لها غير وجه وتنفتح على أكثر من عالم"[2]. بذلك تنسف هذه التيارات النسائية أحادية الأنا وتخلخل

1 عبد الوهاب المسيري، "دريدا في القاهرة: التفكيكية والجنون"، ضمن كتاب: "جاك دريدا والتفكيك"، تحرير: د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص ص 170 و171.

2 علي حرب، "الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2005، ص 106.

مركزية الذات الذكورية، وما تصريحات **إريغاراي** في النّص الذي سنقدمه فيما سيأتي[1] إلاّ اعتراف بالمختلف ويقين بالآخر، ودعوة مفتوحة للهويات للتعرف على الغيريات، والتداخل والتشابك بينها.

"سؤال الآخر"- بقلم لوس إريغاراي -

تكوَّنت الفلسفة الغربية (إن لم نقل كلّ الفلسفة) وركّزت اهتمامها على موضوع محدّد هو المفرد أو الفردانية. ولعدة قرون، لم يفكر شخص بأنه قد توجد مواضيع مختلفة تخرج عن دائرة اهتمام هذه الفردانية؛ وعلى رأس تلك المواضيع: الرّجل والمرأة باعتبارهما ذاتَيْن مختلفتين.

لقد جذبت مسألة الآخر، ومنذ نهاية القرن التاسع العاشر، كثيرا من الانتباه. حيث أصبح هذا الموضوع الفلسفي، من الآن فصاعدا، أكثر من مجرد كونه موضوعا سوسيولوجيا، وأقل بقليل من كونه موضوعا إمبرياليا. مع الإقرار بأن الهويات تختلف في واقعه الخاص الموجود له؛ فعلى سبيل المثال يحتشد في الواقع الاجتماعي: الأطفال، والمجانين، والمتوحشون، والعمال... الخ

لذلك كان لزاما احترامُ هذه الاختلافات بين التجارب البشرية المتنوعة، فليس الجميع سواسية ولا يمثلون ذاتا واحدة. فمن الجدير أن نولي اهتماما بالآخرين وتنوعاتهم. ومع ذلك فإنّ النموذج أو المعيار الرئيس والأساسي للكائن البشري ظلّ على حاله دون تغيير: واحد، ومفرد، وانفرادي، وخاضع للتّاريخية الذكورية، ونموذجية الذكور البالغين الغربية، وعقلاني، وقادر أو متمكن. لذلك ظلّ كل هذا التنوع الملحوظ بين ذوي البشر خاضعا للطريقة الهرمية والطبقية؛ حيث الجمع أو الكثرة (the *many*) تخضع دائما وعادة للمفرد والواحد (the *one*).

الآخرون (والنساء خاصة) هم مجرد نسخ عن فكرة الرجل المثالية، لذلك لا تسعى تلك النسخ إلى الكفاح من أجل التكافؤ، بل تظل تابعة لأصل لا يقبل النَّسخ. علاوة على ذلك، هذه النسخ الأقل مثالية وكمالا، لم يتم تعريفها في حد

---

1 Luce Irigaray, The Question of the Other, Yale French Studies, No. 87, Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism. (1995), pp. 7-19

ذاتها. بعبارة أخرى، تم تعريف تلك الذوات، لا كذات مختلفة، بل كذات فيها من النّقص والقصور ما يكفي لجعلها في تبعية للذات المثالية.

نموذج هذا الموضوع الفلسفي ظلّ فيه المفرد هو المثال، والبقية الأخرى مجـــرّد أمثلة أقل مثالية وكمالا. هذا النموذج الفلسفي يقابل، علاوة على ذلك، النموذج السياسي للزعيم أو القائد الذي يُعتبر الأفضل، ويُعدّ القادر الوحيد علـــى حكـــم المواطنين الأكثر أو الأقل استحقاقا لهوياتهم ككائنات بشرية ومدنية.

لا شكّ أنّ هذا الوضع المتصل بمفهوم الغيرية يفســـر موقـــف **ســـيمون دي بوفوار** الرافض لتحديد المرأة بالآخر، أو ربطها وتحديدها به؛ فهي ليست لها رغبة في أن تكون في مرتبة ثانية، تحترم الذات الذكورية، وتجعل من نفسها دونه وتابعـــة له. دي بوفوار تطرح أسئلة ونقاشات، من حيث مبدأ الذاتية، لتكون والرجل على قدم المساواة، لتكون هي "هو نفسه" أو ما شابه ذلك.

من وجهة نظر الفلسفة، يتطلّب هذا الموقف عودة إلى المفرد والتتبع التـــاريخي للذكورية، والذات، وإبطال إمكانية وجود ذات أخرى بخلاف الرجل. وإذا العمل النقدي لسيمون دي بوفوار، حول تخفيض قيمة المرأة كعنصر ثانوي أو ذات ثانوية في الثقافة، صالح على مستوى واحد، فرفضها النظر في سؤال المرأة كآخر يمثـــل، فلسفيا وحتّى سياسيا، تراجعا أو انحسارا كبيرا له دلالته. في الواقع، إنّ تفكيرهـــا، تاريخيا، أقل تقدما من بعض الفلاسفة، الذين تأملوا مفهوم العلاقة الممكنة بين ذاتين أو أكثر، أمثال: الفلاسفة الوجوديين، والذاتيين، والسياسيين. كما أنها ليســـت في طليعة النّضال النّسوي من أجل الاعتراف بهويتهنّ.

إنّ التأكيدات الإيجابية لسيمون دي بوفوار تمثل، في نظري، خطـــأ نظريـــا وتطبيقيا. نظرا لأنّ "هم" (they) تنطوي على إنكار "الأخرى" (*d'un(e) autre*) التي تعادل قيمتها كذات أخرى مختلفة.

إنّ المحور الرّئيس الذي أركز عليه في عملي حول الذاتية النسوية، هو ما تعلّق بسؤال الآخر أو "الأخرى" الذي تشدني إشكاليته وتقلقني بقد ما تهمني. فبدلا من أن تقول سيمون دي بوفوار: "لا أريد أن أكون هذا الآخر التابع للذات الذكورية، من أجل تجنب أن تكون ذلك الآخر، أزعم أن تكون مساوية له". أقول بأنّ سؤال الآخر قد تمت صياغته صياغة سيئة في التقليد الغربـــي؛ حيث يُنظر للآخر دومـــا

كآخر غريب عن الأنا أو الذات عينها. وبدلا من التفكير فيها كـذات أخـرى (un autre sujet) غير قابلة للاختزال في الذات الذكورية، لا بدّ أن تتقاسـم أو تتعادل معه في الكرامة نفسها. وهذا ما لا نجده في تقاليدنا الفلسفية، إذ لم يكـن هناك – حقا – "آخر" في الموضوع الفلسفي، أو أكثر عمومـا، في الموضـوعين الثقافي والسياسي.

"الآخر (l'autre) يجب أن يكون مفهوما كاسم. في الفرنسية، ولكن أيضا في لغات أخرى مثل الإيطالية والإسبانية، يفترض هذا الاسم دلالة على الرّجل والمرأة. مع هذا العنوان الثانوي، تمنيت إظهار الآخر، في الحقيقة، ليس محايدا، لا نحويا (غير خاضع لشؤون النحو وقواعد التّصريف مثلا)، ولا دلاليا، إنه ليس من ذلك القبيل، أو أنه لم يعد قادرًا أن يعين بحيادية كلا من الذكورية والأنثوية بالكلمة ذاتها. هذه الممارسة الحالية في الفلسفة، والدين، والسياسة: تجعلنا نتحدث عن وجود الآخـر، عن محبّتنا له، عن قلقنا بشأنه...

ولكننا لم نطرح السؤال: من وماذا يمثله هذا الآخر؟ هذا الافتقار إلى الدقة في مفهوم غيرية الآخر، شلّت التفكير – بما في ذلك الطريقة الجدلية– في حلم مثـالي مخصص من قبل ذات مفردة (الذكر)، في الوهم من مطلق المفرد، وتـرك الـدين والسياسة للتجريبية التي تفتقر في الأساس لأخلاقيات بقدر احترامنا للآخرين...

في الحقيقة، إذا لم يتمّ تعريف الآخر وفقا للواقع الفعلي، ليس أكثر من كونه ذات أخرى (أو هو أخرى)، ليس آخرا صحيحا، وبالتالي يمكن أن يكون أكثر أو أقل من "أنا"، وعليه يمكن أن يمثل لي، مطلق العظمة، أو مطلق الكمـال. ذلـك الآخر: الله، الحاكم، اللوغوس. كما يمكن أن يعين الأصغر، الأكثر فقرا: الأطفال، والمرضى، الفقراء، الغرباء، فإنه يمكن تسمية الواحد الذي أعتقد أنه علـى قـدم المساواة معي. فعلا أو حقا، فإنه لا يوجد آخر في كل هذا الجمع. وما الأصـغر، والأكبر، إلا على قدم المساواة بالنسبة لي"[1].

بدلا من رفض أن يكون النوع الآخر (l'autre genre) هو الجـنس الآخـر (L'autre sexe)، ما أطلبه هو أن تعتبر في الواقع "امرأة أخـرى"، غـير قابلـة

---

1 Irigaray, J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire (Paris: Editions Grasset, 1992, p. 103-04.

للاختزال في الذات الذكورية. من وجهة النظر هذه، قد يبدو العنوان الفرعي لكتابي **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)[1] هجوما على سيمون دي بوفوار في عملها: "للمرأة الأخرى". في ذلك الوقت من تاريخ نشره، أرسلت لها كتابي بكل حسن نية، آملة في الحصول على دعم منها نظرا للصعوبات التي واجهتها. لكني لم أتلق أي ردّ. وفقط في الآونة الأخيرة، فهمت سبب صمتها. بدون شك، أكون قد أسأت لها دون رغبة مني. فلا حيلة لي!

لقد قرأت مقدمة كتابها "الجنس الثاني" جيدا قبل أن أكتب **نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)، وممكن لم أعد أذكر ما الذي هو على المحكّ في إشكالية الآخر في عمل سيمون دي بوفوار. ربما، من جهتها، لم تفهم أنه بالنسبة لي: أن نوعي أو جنسي بأي حال من الأحوال هو الثاني، لكن أيضا الأنواع والأجناس هما اثنان: دون أن يكون أحدهما الأول (رئيسي) والآخر هو الثاني (فرعي).

سعيت على طريقتي الخاصة إلى إشكالية تقترب من تلك التي يروّج لها الأمريكيون للنسوية الجديدة. هذه النسوية التي تقيم الاختلاف، وتقدره، هي أكثر كثبا وارتباطا بالثورة الثقافية لأحداث مايو 1968، من تلك المساواة النسوية التي دعت إليها سيمون دي بوفوار. دعونا نتذكر، بإيجاز، ما هو على المحك في هذه الإشكالية. إنّ استغلال المرأة يأخذ حيزا في الاختلاف بين الأنواع أو الأجناس (les genres)، ولذلك يجب أن تحلّ ضمن الاختلاف وليس ضمن عملية إلغائها.

في كتابي **نظرة تأملية للمرأة الأخرى**، قمت بتفسير ونقد كيف أن الموضوع الفلسفي الذكوري، تاريخيا، قد خفض جميع الغيريات إلى علاقة مع "نفسه هو" داخل عالمه وآفاقه، كمكمل، أو كإسقاط، أو كجانب ثاني أو وجه جانبي، كأداة، أو كطبيعة. لذلك أسعى، من خلال النصوص الفرويدية كما من خلال الوسائل الفلسفية الكبرى لتقاليدنا، أن أظهر كيف أنّ الآخر هو دائما "آخر" للذات عينها، وليس غيريتها الفعلية.

وهكذا فانتقاداتي لفرويد، جميعها تصبّ في تفسير وحيد، أنت (يا فرويد) لا ترى سوى "جنسانية وهوية" الفتاة الصغيرة، والفتاة المراهقة، أو المرأة في

1 Speculum. De l'autre femme (Éditions de Minuit, 1974).

مصطلحات "جنسانية وهوية" الفتى الصغير، والفتى المراهق، أو الرجل. على سبيل المثال، من وجهة نظركم، فإن الشبقية الذاتية للفتاة الصغيرة، تدوم فقط طالما تواصل التشويش على فرجها (الكليتوريس *clitoris*) بقضيب صغير. بعبارات أخرى، تتصور الفتاة الصغيرة أنّها تمتلك الجهاز التناسلي ذاته الذي يملكه الفتى. لكنها تكتشف من خلال أمّها، أن المرأة لا تملك الجهاز التناسلي نفسه الذي يملكه الرجل.

فتنبذ هذه الطفلة هويتها الأنثوية وتتّجه نحو الأب، نحو الرّجل، ساعية للحصول على قضيب بواسطة التقرب للاكتساب، ويتم توجيه جميع جهودها نحو الاستيلاء على الجهاز التناسلي الذكوري. حتّى في الحمل أو بعد ولادة طفل، يظل للمرأة هدف واحد، هو الاستيلاء على القضيب (*the phallus*). ولهذا الحال، يكون الطفل الذكر أفضل من الطفلة الأنثى. ولذلك لا يمكن للمرأة أن تصبح زوجة صالحة، حتّى تعطي زوجها طفلا ذكرا!

في أيامنا هذه سيُضحك هذا الوصف العديد من النساء، وأيضا كثيرا من الرجال. ولكن فقط قبل بضع سنوات، بالكاد عشرين سنة خلت إلى الوراء، توجه اهتمام المرأة وعنايتها إلى ثقافة الرجولة المذهلة (الفحولة). فتمّ الضّحك عليها و لم يسمح لها بالتدريس في الجامعة.

بعد اليوم، لم تصبح الأمور واضحة بقدر ما قد يبدو. صحيح، أنه قد تمّ تسليط قليل من الضوء على هذا الموضوع، لكن، إذا كانت النظرية الفرويدية عن الفحولة، مجرد إعادة إنتاج لنظامٍ ثقافي واجتماعي موجود وقائم بذاته، فإن فرويد بهذا المعنى، لم يخترع الفحولة أو الرجولة، بل أشار إليها فقط. وكان يذهب على نحو خاطئ في معالجاته، مثل دو بوفوار، إلى اللاّاعتراف بالآخر كآخر، وإن كان ذلك بطرق مختلفة، فكلاهما يقترح أن الرجل يبقى النموذج المفرد والفريد للذات، وعلى المرأة أن تعمل للمساواة معه. لكن الرجل والمرأة، من خلال استراتيجيات مختلفة تماما، يجب أن يصبحا على حد سواء.

هذا يتوافق مع ما ذهبت إليه الفلسفة التقليدية، التي تسعى إلى نموذج واحد وفريد للذاتية، هو المذكر. في أحسن الأحوال، هذا النموذج الأحادي يسمح، بتحقيق التوازن بين الواحد والمتعدد، ولكن الواحد لا يزال النموذج الذي يتحكم

في التسلسل الهرمي للتعددية. إنّ المفرد هو الرّجل، وحيد وفريد من نوعه لأنه مثالي. وما الفردانية الملموسة، سوى نسخة من المثالي، أو صورة منه. إنّ النظرة الأفلاطونية للعالم، من خلال مفهومها عن الحقيقة، تنعكس يومًا بعد يوم في الواقع العملي. فبينما أنت تعتقد أنك واقع، أو حقيقة مفردة، إلاّ أنّك مجرد نسخة جيدة نسبيا من فكرة مثالية عن ذاتك، وهي تقع خارجك (خارج ذاتك نفسها).

هنا أيضا، لا يمكننا أن نضحك لوقت قريب جدا، يجب علينا أن نفكر في أن الوقت لا يزال ملائما لمفهوم عن العالم من هذا القبيل: نحن أطفال من اللحم (أو الجسد) ولكن مكونين أيضا من كلمة (بنية لسانية)، هي ذات بنية طبيعية لكن أيضا ثقافية. الآن، أطفال الثقافة يؤشرون على أطفال الفكرة من أجل الارتقاء إلى هذا النموذج المثالي.

هذه هي كل الوسائل الأفلاطونية من أجل الوجود والفعل. وكلها تتوافق مع مفهوم ذكوري للحقيقة. حتى في انعكاسات شكلت من قبل امتياز الجمع (the many) أكثر من الواحد (the one)، حاليا هذه الانعكاسات تسمى بالديمقراطية. حتى في امتياز الآخر (أنت) أكثر من الذات (أنا) (أنا أفكر مثلا، بعمل معين خاص بليفناس، حيث هذه الامتيازات تكون أكثر أخلاقية ولاهوتية منها فلسفية).

نحن فقط في نهاية المطاف في قائمة بذاتها، في الوقوف أمام نموذج الواحد والجمع، والواحد ونفسه، في أي موضوع بصيغة المفرد يلحق معنى واحد بدلا من آخر. في الطريق نفسه، إنّ التفضيل أو الامتياز الذي يلامس التفرد والفردانية، لا يسمح لنا من خلال التفرد المثالي، بالطعن في شرف وامتياز فئة عالمية صالحة لجميع الرجال والنساء. في الواقع، كل تفرد وفردانية ملموسين لا يمكن أن يرسما مثالا ساري المفعول لكل من الرجال والنساء، لضمان التعايش بين الذوات، لا سيما داخل جمهورية، فقط ما لا يقل عن عالمية مطلوبة.

للخروج بكل قوة من هذا النموذج الخاص بالواحد والجمع، يجب علينا أن ننتقل إلى نموذج الاثنين: اثنان ليسا تكرارا لنفسيهما؛ لا واحد كبير أو آخر صغير. ولكن تآلفا من اثنين مختلفين حقا. ويكمن نموذج الاثنين (أو الزوج) في الاختلاف الجنسي. لماذا هناك بالذات؟ لأن هناك ذاتين موجودتين أو متحققتين وجوديا،

وليس من اللازم أن توضعا في علاقة هرمية، وكذلك لأن هاتين الـذاتين عليهمـا تبادل الهدف المشترك للحفاظ على الجنس البشري وتطوير ثقافتهما ومنح الاحترام لاختلافهما.

إنّ التفاتي النظري الأول كان بإخراج الاثنين من الواحد، أو الاثـنين مـن الجمع، والآخر من الذات عينها، والقيام بذلك أفقيا، أي تعليق سـلطة الواحـد: الرجل، الأب، الحاكم، الرب الواحد، الحقيقة المفردة... إنه ينطوي علـى جعـل الآخر (الأخرى) يـ(ـتـ)خرج ويـ(ـتـ)ـبرز مـن الـذات عينـها، ويـ(ـتـ)ـرفض أن يـ(ـتـ)ـنخفض إلى "آخر للذات نفسها". إلى "آخر (رجل أو امرأة) للواحد"، ليس أن يُـ(ـتُـ)ـصبح هو، أو يُـ(ـتُـ)ـصبح مثله. ولكن عن طريق ابتكار نفسي، وذات مستقلة ومختلفة.

بوضوح فإن هذه الالتفاتة تشكك في كامل تقاليدنا النظرية والعملية، وبخاصة الأفلاطونية، ولكن دون التفاتة أو حركة من هذه القبيل، لا يمكننا أن نتحدث عن تحرير المرأة، ولا عن وجود سلوك أخلاقي مـرتبط بـاحترام الغـير، ولا عـن الديمقراطية. بدون هذه الالتفاتة، الفلسفة نفسها مهددة بمخاطر الزوال الخاصة بها، مهزومة جنبا إلى جنب مع أشياء أخرى.

وباستعمال التقنيات، نفسها التي توظف في بناء اللوغوس، قمـت بتقـويض ذاتية الرجل وتفكيكها. وسيكون نصرا سهلا وسريعا، إذا المرأة لم تعـد تحـتفظ بالقطب الذي يظل واقفا معاكسا لطبيعتها: القطب الذكوري. إنّ وجودَ اثنين من الذوات ربما هو الشيء الوحيد، الذي يمكن أن يُعيد هذه الـذات الذكوريـة إلى وجودها وكينونتها، وهذا بفضل وصول المرأة إلى كينونتها الخاصة بها.

لتحقيق هذا الهدف، على الذات الأنثوية أن يتم إطلاق سراحها، من عـالم الرجل، ذلك لإفساح الطريق لفضيحة فلسفية: الذات ليست واحدا، ولا مفردا.

إن الذات النسوية، بالكاد تعرف، فهي تفتقر للخطوط العريضة والحـواف، من دون قواعد أو وساطات، بحاجة ليتم تعيينها خارجا، من أجل تغذيتها، وضمان تكوينها أو صيرورتها (devenir son)، بعد هذه المرحلة الحرجة من عملي، لقـد واجهت تلك الذاتية الواحدة، والجنسانية الأحادية، والسلطة الأبوية، والقضـيبية، أي ما له صلة وثيقة بالهيمنة الذكورية في الفلسفة والثقافة، محاولة تحديد وتعريـف

بعض خصائص الذات النسوية، أي الخصائص الضرورية لتأكيدها على هذا النحو، خوفا من أن تستسلم مرة أخرى لعدم وجود تمايز، ويتم إخضاعها مرة ثانية للذات المفردة.

هناك بُعْد واحد مهم، هو المساعدة كي تستقل الذات النسوية بنفسها، وهكذا تصبح صيرورتي إلى ذات مستقلة هروبا من هذا الوجه الواحد للسلطة الجينالوجية. فللحفاظ على هذه الأخيرة يشيع أني "قد وُلِدت من رجل وامرأة، وهذه السلطة الجينالوجية ينتمي إليها كلا من الرجل والمرأة". ولذا، كان من المهم استرداد الجينالوجيات النسوية من طي النسيان، لا من قمع الوجود الخالص والبسيط للأب، في نوع من الانعكاس الذي يعتزّ بالمناهج الفلسفية السابقة. وهذا من أجل العودة إلى واقع الاثنين. صحيح أن الأمر يتطلب بعض الوقت لتحديد موقع واستعادة هذين الاثنين، لكنه – طبعا – لن يكون هذا عمل امرأة واحدة فقط.

وبصرف النظر عن العودة إلى مصالحة مع الجينالوجيا، أو مع جينالوجيات نسوية، والتي لا تزال بعيدة المنال. فالمرأة أو النساء بحاجة إلى لغة، وصور، وتمثيلات، والتي تكون مناسبة لهن على المستوى الثقافي، وحتى على المستوى الديني، فالله سيكون الذات الفلسفية المسماة المتواطئ الأكبر. لقد بدأت العمل على هذا في كتابي "**نظرة تأملية للمرأة الأخرى** (Speculum)"، وفي "**هذا الجنس الذي ليس واحدا**" (ce sexe qui n'en est pas un). واستمر المشروع لا سيما في "**الأجناس والقرابة** (sexes et parenté) وزمن الاختلاف (Le temps de la différence)، وأنا، أنت، نحن (Je, tu, nous). في هذه الأعمال، ناقشت خصوصيات العالم النسوي، هذا العالم المختلف عن عالم الرجل، مع احترام اللّغة، والجسد (العمر، والصحة، والجمال وطبعا الأمومة). مع الاحترام العمل، والطبيعة، ولعالم الثقافة.

أنا أحاول إظهار أن الحياة تتجلّى مختلفة، بالنسبة للمرأة وللرجل أيضا؛ نظرا لأنها تتألف كثيرا – بالنسبة للمرأة – بالتربية البدنية أو الجسمية: (سن البلوغ، وفقدان العذرية، والأمومة، وسن اليأس أو انقطاع الطمث). هذا ما جعلها ذاتا أكثر تعقيدا من الرجل.

وتبيَّن لي أن العدالة الاجتماعية والاقتصادية لا تتكون من مجرد وضع قاعدة في البراكسيس والممارسة: عمل متساو من أجل دفع متساو (بين النساء والرجال). ولكن تكون أيضا باحترام وتقييم النساء عن طريق: المؤهلات المهنية، والعلاقات في أماكن العمل، والاعتراف الاجتماعي في العمل...

في هذه الأعمال، بدأت بالحديث عن ضرورة حقوق محددة للنساء. كما كنت قد كتبت سالفا، إنها وجهة نظري في أنّه لا يمكن التقدم في مسألة تحرير النساء دون اتخاذ هذه الخطوة على مستوى الاعتراف الاجتماعي بقدر ما على نمو الفرد، والعلاقات الاجتماعية بين النساء أنفسهن من جهة، وبين النساء والرجال من جهة ثانية.

هذه المقترحات القانونية، يُنظر إليها باهتمام ملحوظ تارة، وبعدم ثقة تارة أخرى: نجد اللاّهتمام من طرف غير المختصين، والنسوة اللانسويات اللواتي لا يفهمن ما هو على المحك، والاهتمام كان من جانب النسويات في بلدان معينة، اللواتي لديهن باع طويل أو حقبة طويلة مع مسألة ضرورة الوساطة القانونية في تحرير الجنس الإنساني، وبالخصوص في تحرير النسوة.

خلقت المقاومة نساءً لصالح المساواتية (مذهب المساواة)، ولم تفهمن ضرورة الحقوق الخاصة بالنساء؛ ووافقن على وجوب الحصول على حقوق متساوية مع الرجال؛ وأنهن مستعدات للنضال ضدّ التمييز، لكنهن لم يأخذن حذرهن من حقيقة أنّ النساء مضطرات إلى فعل خيارات محددة في علاقاتهن مع الرجال. وأن تلك الخيارات لا يمكن أن تظل فردية أو خاصة، بل وجب أن يكفلها القانون ويحميها: حرية الاختيار في إعادة الإنتاج، وأنماط العمل، والحياة الجنسية، وتربية القُصّر في حالة الطلاق أو الانفصال، مع الأخذ بعين الاعتبار سياق الزيجات المتعددة الثقافات (مثلا بين البيض والسود، والمسلمين وغير المسلمين، والآسيويين والأوروبيين،...). حيث تميز تقاليد الحقوق الزوجية وتفرق بين الثقافات. من وجهة نظري، عدم وجود حقوق خاصة بالنساء لا تسمح لهن بالانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الحضارية: فالغالبية الساحقة لا تزال ذات هيئات طبيعية، تابعة للدولة، للكنيسة، للأب أو للزوج، دون الوصول إلى حالة من التمدّن والمدنية؛ حيث تصبحن مسئولات عن أنفسهم وعن المجتمع.

النساء هن أكثر حساسية لثقافة أو سياسة الاختلاف، لذلك أركز على ضرورة الحقوق المدنية الخاصة بالنساء. بالنسبة لهن، هناك خوف من القانون الذي يتطلب العبودية للدولة. وبعد فإن الحقوق المدنية للأشخاص المفردين تمثل، على العكس من ذلك، ضمانا يمكّن المواطنين من الوقوف أمام قوة وصلابة السلطة. وبالمحافظة على التوتر بين الأفراد والدولة. يمكن ضمان تطور الدولة وصيرورة المجتمع إلى مجتمع مدني. طابعه ديمقراطي يعتمد على حقوق الناس الفردية.

لا أستطيع إلا أن نأمل أن تفهم النساء وتعززن حصتهن في الحقوق الفردية، لأن هذه الحقوق ضرورية لحمايتهن، ولتأكيد هويتهن. فالذات النسوية على استعداد لاتخاذ مزيد من الاهتمام في مجال الحقوق التي لها علاقة بالفرد، وبالعلاقات بين الأفراد، وليس في الحقوق التي تحددها أصول الحقوق، والممتلكات، والملكيات، في توابع وملحقات، التي تشكل الغالبية العظمى من القوانين المدنية للذات الذكورية.

إنّ الطابع الفريد للعبقرية النسوية، يؤدي بي إلى سؤال "الآخر" في هذا القسم الأخير من مقالتي. وبعد أن أصبَحَت ذاتا مستقلة، إنه الآن منعطف المرأة نحو وضع نفسها احتراما لخصوصية هويتها وغيريتها، ما يسمح لها بإيلاء اهتمام أكبر لأبعاد الغيرية في عملية التكوين الذاتي. تقضي التقاليد بأن تكون المرأة حارسة أو وصية على الحب، وقد فُرِضت عليها من واجب المحبة، على الرغم من محن الحب، دون توضيح الأسباب لاختيارها لتنفيذ هذه المهمة.

أنا بالتأكيد لن أصبح شريكا أو طرفا في هذا النوع من الحتمية على موضوع الحب، ولا لضرورة مقابلتها بالكراهية. بالأحرى، سأنقل إليكم النتائج المتحصّل عليها من البحث على طريقة الفتيات الصغيرات، والمراهقات، والنساء اللواتي تحدثن وسوف تقترحن تأويلا لخصائص اللغة النسوية.

اللغة أكثر دراية بالآخر، تعالج الفتاة الصغيرة نفسها بالآخر، في عينة من بحثي: طلَبَت الفتاة من أمها، موافقتها فيما يتعلق على أي نشاط سيفعلانه معا: "أمي هل ستلعبين معي؟"، "أمي هل يمكنني مشط شعرك؟" في مثل هذه التصريحات، تحترم الطفلة دائما وجود ذاتين اثنتين، ولكل منهما الحق في الكلام. إضافة إلى ذلك، ما تقترحه هو النشاط الذي ينطوي عليه مشاركة كلا الذاتين.

في هذا الصدد أو الاحترام، قد تُعدّ الطفلة نموذجا لجميع النساء والرجال، بما في ذلك الأم، التي تجيب ابنتها باستخدام كلمات من قبيل هذه: "سيكون عليك وضع أغراضك بعيدا، إذا أردت مشاهدة التلفاز"، "اقتني بعض الحليب أثناء قدومك من المدرسة إلى المنزل". إن الأم تعطي أوامر لابنتها دون أن تحترم حق الذاتين معًا في الحديث. إنها تقترح لاشيء يمكن أن يفعلاه كلاهما معا.

ومن المثير للاهتمام، أن تتحدث الأم بشكل مختلف مع الصبي، فهي أكثر احتراما لهويته، في جمل ومحادثات من قبيل: "هل تريدني أن أحضر لغرفتك، وأقبلك قبل النوم؟" أما بالنسبة لطفل صغير، فإنه يتحدث وكأنه زعيم أو قائد صغير: "أريد أن ألعب بالكرة"، "أريد لعبة السيارة". والأم تقدم للفتى الصغير "الأنت" نفسها التي تقدمها للفتاة الصغيرة.

لماذا تحب الفتاة الصغيرة الحوار كثيرا؟ ما من شكّ لأنها امرأة، وُلِدَت من امرأة، بسمات ومميزات امرأة، بما في ذلك القدرة على الولادة. ستجد الفتاة الصغيرة نفسها، حالما وُلِدَت، في موقف امتلاك علاقة بين ذاتين اثنتين. وهذا يفسر أيضا ميلها وتذوقها للدمى، فتخطط مع دُمَاها وتهندس لنوستالجيا في الحوار، ذلك الذي لم ترض عنه الأم دائما، فلم تلق الفتاة الصغيرة استجابة من أمها.

حتى الآن سوف تفقد الفتاة الصغيرة هذا الشريك النسوي في الحوار، وتتعلم من ثقافة هي: أنّ الذات تظل دائما مذكرا: "هو، هم"، سواء أكان حاضرا في أجناس لسانية بالمعنى الدقيق للكلمة، أو داخل استعارات متنوعة التي – من المفترض لها أن – تمثل الذات الإنسانية.

لأجل ذلك، لا الفتاة الصغيرة، ولا الفتاة المراهقة، تنبذ علاقتها بالآخر: هن دائما يفضلن العلاقة بالآخر خلال علاقتهن بالكائن (هو). وهكذا، عندما سألت الإناث أو النسوة لإعطاء جملة لغوية تستخدمن فيها حرف الجر "مع"، أو الصفة "سويا/معا"، فإن الإناث المراهقات، والطالبات، والعديد من النساء البالغات، أجبن بعبارات من قبيل: "سأخرجه معه هذه الليلة"، أو "سوف نعيش دائما معا"، بينما تميل الذوات الذكورية إلى إجابات من نوع: "سآتي مع/بـ دراجتي النارية"، "كتبت هذه الجملة بقلم رصاصي"، أو "أنا وغيثارتي بحال جيدة معا".

هذا الفرق بين الجمل المستخدمة من قبل الـذاتين: الـذكور والإنـاث تم الإعراب عنها في طريقة واحدة في جميع الأنحاء. وكانت الأجوبة على سلسلة مـن الأسئلة التي تسعى إلى تحديد الخصائص الجنسية للغة (وقـد أجـري البحـث في مجموعة متنوعة من اللغات والثقافات بخاصة الرومانسية والأنجلوساكسونية).

بالإضافة إلى الاختلاف بـين الاختيـار الـذكوري "ذات- موضـوع" في العلاقات، والاختيار الأنثوي "ذات- ذات" في العلاقات كذلك، هناك خصـائص أخرى مهمة للفرق والاختلاف، فالنساء تفضلن جمل الزمن الحاضر والمسـتقبل، والتجاور والتماس، والبيئة الملموسة، والعلاقات التي تقوم على الاختلاف، وتفضلن أن تكون ذاتا من اثنين. أما الرجال، من جهة مقابلة، فيفضلون الزمن الماضـي في جملهم، والاستعارات، والعلاقات بين المماثلات، لكن فقط من خلال العلاقة مـع الموضوع، والعلاقات بين الواحد والعديد.

يحتل الرجال والنساء تكوينات ذاتية مختلفة، وعوالم مختلفة. وهي ليست مجرد سؤال اجتماعي تاريخي حاسم، ومحدد ومحتوم، أو بعض الاغتراب عن النسـوية، والتي يمكن جعلها متساوية مع الذكورية. صحيح أن اللغة النسائية تشير بالفعل إلى أنواع مختلفة من الاغتراب والسلبية، لكنها تُظهر أيضا ثراء أصيلا، الأمر الـذي لا يترك شكًّا لتكون مرغوبة ومطلوبة من طرف اللغة الرجالية. بخاصة، فـإن طعـم التذاوتية (بين الذوات) سيكون من العار التخلي عنه لصالح العلاقات التي يحبـذها الرجال "ذات- موضوع".

ثم كيف أنّ الذات النسوية، بدءا مني، تقدم لتستثمر تجربة مشتركة مع الآخر من دون اغتراب؟ هذه الالتفاتة التي يجب اتخاذها هي نفسها التي تحدثت عنـها في كتابـي "**نظرة تأملية للمرأة الأخرى**": يجب علينا أن نكون حذرين في تصـنيف ومعالجة الآخر وتناوله كغيرية. للتأكد من ذلك، إنني كامرأة، أو نحن كنساء، لدينا حنين للحوار وللعلاقة، ولكن نأتي إلى نقطة فيها نتعرف على الآخرين كـآخرين. فهل لنا نتصدى له أو لها وفقا لذلك؟ في الحقيقة، في حين أن كلمـات الفتيـات المراهقات والنساء يظهر منها ميل واضح نحو العلاقات مع الآخرين، نجـد هنـاك رغبة في علاقة بين "أنا- أنت" التي لا تعترف دائما بمجرد أن "أنـت" (toi, you) قد تكون الرغبات الخاصة به أو بها.

بالتالي تفضل الذات النسوية العلاقة مع الجنس الآخر. وهو أمر لا تستطيع الذات الذكورية فعله أو القيام به. هذا التفضيل للذات الذكورية كشريك في الحوار من جهة الاغتراب الثقافي، يشير أيضا إلى جوانب أخرى مختلفة للذات النسوية. فالنساء تعرفن الجنس الآخر أفضل مما يعرفه الرجال. حيث كانت أمهاته منذ الولادة، لقد غذّته من جسدها الخاص، وهي تعاني منه في داخلها أثناء فعل الحب.

علاقتها بترنسندنتالية الآخر، بناء عل ذلك، مختلفة عن تلك المختبرة من طرف الرجال، إنها لا تزال دائما الخارجي/البراني عنه، وقد نُقِشت دائما مع الأسرار، والتناقض مع الأصل، سواء كانت العلاقة أموية أو أبوية.

ترتبط علاقة المرأة بالرجل على نحو أوثق، بجسد مشترك، بتجربة جنسية، تجربة عمر جوهرية، بما في ذلك إعادة الإنتاج. لا شكّ أنها تُجرّب غيرية الآخر من خلال سلوكه الغريب، مقاومته لأحلامها، ولرغباتها. ولكن يجب عليها بناء ترنسندنتالية ضمن الأفقية نفسها، في تقاسُمِ الحياة التي يُحترَم فيها الآخر كآخر بشكل قاطع، وتتجاوز فيها كل البديهيات، والحساسيات، والتجارب، والمعرفة التي قد تمتلكها منه. وتذوقها للحوار يمكّنها من جعل الآخر – في نهاية المطاف – كآخر داخل التفاتة اختزالية، إذا هي لم تشيد ترنسندنتالية الآخر على نحو لا يقبل الاختزال مع توفير الاحترام لها: من خلال الانصهار، والتماس، والتعاطف مع الغير، وتقليده.

لقد حاولت كيفية التحرك نحو بناء ترنسندنتالية الآخر في من خلال (J'aime à toi) ومن خلال (Essere due)[1]. أشرت إلى أن هذه العملية تروم إلى الانتقال إلى مستوى أعلى في عملية تكوين الذات نفسها. يجب أن تشارك نفسها وذاتها في عملية جدلية، بدلا من أن تشارك ذاتين، لكي لا يقلل من اثنين إلى واحد أو يتم اختزال الآخر في الذات نفسها.

بطبيعة الحال يتم تطبيق السلبية مرة أخرى عليّ، في تحول ذاتي، ولكن في هذه الحالة، فهو يساعد على وضع علامة على عدم قابلية الآخر على الاختزال داخلي "في أنا"، وليس تصنيفي في تلك الخارجية داخل نفسي وذاتي. من خلال هذه

1 Essere due (Turin: Bollati Boringhieri, 1994).

الالتفاتة، هذا الموضوع يتخلى عن كينونة واحدة بصيغة المفرد. إنه يحترم الآخر، والاثنان في علاقة تذاوتية أو بينذاتية.

يمكن تطبيق هذه البادرة أولا في العلاقة بين الأجناس، فالغيرية بين الجنسين هي حقيقية وتمكننا من علاقة أكثر صدقا مع الثقافة، وأكثر أخلاقية، وبالتالي ارتفاع أعلى في تحول حياتنا الروحية، التي استنكرها هيغل أثناء حديثه عن المنفى والموت في الأنتيغون في كتاب فينومينولوجيا الروح.

هذه الحركة التاريخية المهمة وانتقالها من الذات الواحد والمفرد إلى وجود ذاتين لهما حقوق وكرامة متساويتين، يبدو لي أن تكون هذه المهمة - بحق- للمرأة، على حد سواء على المستوى الفلسفي والسياسي. النساء، كما وسبق أن أشرت إلى ذلك، هن أكثر من الرجل متوجهات إلى علاقات تجمع الاثنين (La relation à deux)، وخصوصا في العلاقة التي تجمعها بالآخر.

نتيجة لهذا الجانب أو التصور في ذاتيتهن، فإنهن يمكنهن توسيع آفاق الواحد، والمماثلة، وحتى في الجمع (*The many*)، وبذلك نؤكد أنهن "ذات أخرى"، وفرضية من اثنين، وهي ليست أبدا بذلك العنصر الثاني.

تتجسد هذه المهمة المنوطة للنساء عن طريق الكفاح من أجل تحررهن، هن يعنين، علاوة على ذلك، أنهن يعترفن بالآخر كونه آخر، وإلاّ سيغلقن الدائرة التي تحيط بها الذات المفردة. مع الاعتراف بأن الرجل هو "آخر" بشكل واضح، مشكلاً مناسبة أخلاقية مهمة بالنسبة للنساء، ولكنها أيضا خطوة ضرورية نحو تأكيد استقلاليتها.

علاوة على ذلك، نشر السلبية مطلوب لإكمال هذه المهمة ليسمح لهن بالانتقال من هوية طبيعية إلى أخرى مدنية وثقافية، دون التخلي عن الطبيعة، نظرا لأنها تنتمي إلى الجندر. من الآن فصاعدا، سوف تدخل السلبية في علاقاتها مع الآخر: في اللغة طبعا، لكن أيضا في التصور من خلال العيون والآذان، حتى عن طريق اللمس. في كتابي (être deux) أسعى إلى تقديم تعريف جديد لأساليب التعامل مع الآخر، بما في ذلك العناق وطرقه المتنوعة.

خاتمة:

حسب إريغاراي، لتحقيق النجاح في هذا التحرك النسوي/الثوري المتمثل في تأكيد الذات كآخر، ومن أجل التعرف على الرجل كآخر، التفاتة تسمح لنا بتعزيز الاعتراف على جميع أشكال الآخر، بدون تسلسل هرمي أو عنصرية أو امتياز، أو سلطة تعلو عليهم، سواء كان هذا الاختلاف في العرق، والعمر، أو الثقافة والدين.

ليحل محل الواحد اثنين في الاختلاف الجنسي، ويشكل بالتالي حسما فلسفيا، والتفاتة سياسية، حيث يتخلى الواحد عن ذات صيغة المفرد أو صيغة الجمع، من أجل أن يصبح ذاتا مزدوجة (l'être deux). هذا هو الأساس الضروري لأنطولوجيا جديدة، لأخلاقيات وسياسات جديدة، حيث سيسلّمون بالآخر ويعترفون به كآخر، وليس كالذات عينها، أكبر أو أصغر مني، أو في الأحسن الأحوال متساويا معي.