

به سگ‌ها: گونه‌گرایی همراه و ماتریالیسم فمینیست نو

مانوئلا روسینی

ترجمه: بابک سلیمی زاده

مقدمه: ماده اهمیت دارد

تولیدات فمینیستی در عرصه‌های مطالعات ادبی، فرهنگی و اجتماعی تقریباً منحصرأ – اگرچه به دلایلی خوب - آگاهی‌یافته به واسطه‌ی یک ساخت‌گرایی رادیکال هستند. چنین کاری در حالی که ملهم از تحلیل گفتمان و نشانه‌شناسی است، عمدتاً بر جنسیت به عنوان مقوله‌ای از تحلیل تکیه دارد تا برساخت اجتماعی، فرهنگی، و روانی سوژکتیویته را بیازماید، درحالی‌که از پرسش‌های سکس زیست‌شناختی غفلت می‌ورزد. امتناع عمومی دانشوران متعلق به آن رشته‌ها از پرداختن به مادیت بدن‌ها، با جزئیات، شکل‌ها و صورت‌بندی‌های روان‌شناختی، زیست‌شیمیایی یا ریززیست‌شناختی‌شان، حاکی از یک ایستایش ضد-ذات‌گرایانه است که از یک چشم‌انداز تاریخی-سیاسی بسیار قابل فهم است: وقتی که سیاستمداران و دانشمندان طی قرن‌ها به تفاوت‌های «طبیعی» (از آنرو که زیست‌شناختی) بازگشتند تا تبعیض، سرکوب و نابرابری اجتماعی میان سکس‌ها و میان هستی‌های انسانی از طبقات و قومیت‌های متفاوت را توضیح دهند و مشروع کنند، بیش از هر چیز

ضروری بود که استدلال‌های زیست‌شناختی را اگر نه مستقیماً انکار، با آنها مخالفت کرد. با اینحال، در این ضمن رویکرد خصمانه نسبت به علوم طبیعی و پژوهش تجربی خود را «طبیعی» کرد و قاب‌بندی اجتماعی-فرهنگی بدن‌ها و جنسیت به‌سادگی به نقطه‌ی مقابل ایدئولوژی‌ای که به عنوان تقلیل‌گرایی زیست‌شناختی شناخته می‌شد تبدیل گشت، تا جایکه تاثیرات محیط و جامعه و نیز تکنولوژی‌های فردی خود به عنوان عوامل تعیین‌کننده به حساب می‌آیند حالا که، به نوبه‌ی خود، می‌تواند توسط سوژه‌ی فمینیستی مطابق با آنها عمل شود.

به عنوان پیامد این تقسیم‌کار رشته‌ای، مباحثات علمی میان و درون عرصه‌های آکادمیک متفاوت در دام خیابان بن‌بست دوالیسم‌های طبیعت/فرهنگ، ذات‌گرایی/ساخت‌گرایی، مادیت/گفتمان و سکس/جنسیت باقی می‌ماند. تلاش جودیت باتلر (در معضل جنسیتی و حتی بیشتر از آن در بدن‌هایی که/اهمیت دارند) برای حل دوگانگی سکس/جنسیت با نفی کردن مادیت پیشینی جنسیت یا، برعکس، با فرض کردن سکس به عنوان یک سازه‌ی گفتمانی و اجراگرانه، به‌ویژه برای الگوهای ترارشته‌ای توضیحات و پرسش‌های پژوهشی و رای تفکیک طبیعت/فرهنگ یا طبیعت/پرورش مفید فایده نیست.^۱ من در جهت رهاکردن روش ساخت (شکنی)‌گرایی در مطالعات جنسیت بحث نمی‌کنم - بر خلاف: همانطور که بعدتر با جزئیات بیشتری بحث خواهم کرد، مایلم یک فهم گسترده‌تر و به معنای واقعی کلمه عمیق‌تر از ساخته‌بودن بدن‌ها به عنوان «ماتریال» را بیروانم. این فهم رویکردی را موجب می‌شود که تاکید بیش از حد تحلیل‌های گفتمانی را متعادل می‌کند نه تنها با دربرگرفتن جنبه‌های (خود-)تجربه‌ی تنانه، چگونه بدن‌ها در فضا و زمان حاضرند، و کردارهای اجتماعی امر جسمانی، بلکه نیز وزن ابعاد زیست‌شناختی را در ساخت سوژکتیویته‌ها وارد می‌کند - منتها بدون تقویت فرضیات طبیعت‌گرایانه-ذات‌گرایانه. اگر این اشتغال با ماتریال (پته‌های) جسمانی از اتفاق افتادن در مطالعات جنسیت بازمی‌ماند، آنگاه، همانطور که فمینیست‌هایی از فرهنگ‌های پژوهشی مختلف اکنون بیش از یک دهه است که تاکید کرده‌اند، فمینیسم در خطر بازی در دستان یک سیاست واپس‌گرایانه قرار دارد. طبق نظر الیزابت ویلسون، که از او در اینجا به عنوان نماینده‌ای از شمار رو به رشد توضیح‌دهندگان یک فمینیسم ماتریالیستی نو نقل قول می‌کنم، دانشوران فمینیست باید از ایستایش ضد-

زیست‌شناختی و به‌طور گسترده ضد-تکنوع‌علمی دست بردارند دقیقاً به این خاطر که نظریه‌ی فمینیستی را پیشرو و متفاوت‌شده نگه دارند:

اگر عادات و رویه‌های انتقادی ما بتوانند به نحوی بازجهت‌دهی شوند که زیست‌شناسی و عصب‌شناسی دشمنان طبیعی سیاست نباشند - یعنی، اگر نظریه‌ی جنسیت را از همان آغاز به تعویق اندازیم - آنگاه قابلیت تولیدی بزرگتری را در زیست‌شناسی می‌یابیم نسبت به آنچه نظریه‌های جنسیت ما را به باور آن سوق می‌دهند.^۲

ویلسون با فراخوانش بیش از هر چیز قصد دارد فمینیست‌ها را تشویق کند که پتانسیل انتقادی برای به‌چالش‌کشیدن و ساخت‌شکنی ثبات بدیهی‌فرض‌شده‌ی ساختارهای مادی و تغییرناپذیری آنچه احتمالاً درون علوم طبیعی داده شده است را ردیابی کنند. بدین ترتیب کتابش *جغرافیا‌های عصبی* دعوتی را به فمینیست‌ها ارائه می‌کند «برای در نظر داشتن این امکان که عصب‌شناسی می‌تواند پیشاپیش انعطاف‌پذیری، سیاست و تفاوتی را وضع کند و بپراکند که آنها صرفاً به نیروهای غیرعصب‌شناختی نسبت می‌دهند.»^۳ ویلسون به کمک یافته‌های پژوهشی جدید در علوم طبیعی، با این دیدگاه ارتدکس که طبیعت/سکس تغییرناپذیر است و، ازینرو، یک مداخله در آن حیطه‌های پژوهشی برای یک سیاست فمینیستی دگرگونی اجتماعی بی‌هوده است مخالفت می‌کند؛ هدف راستین برای مقاومت فمینیستی، چنان که داستان توام با آن پیش می‌رود، از طریق گفت‌وگوهای مخالف، تصاویر آلترناتیو و روایت‌هایی در سطح فرهنگ/جنسیت است - حتی اگر واضح باشد که چگونه بازنمایی‌های دگر(هم)جنس‌گرایانه‌ی به‌طور خیره‌سرانه کلیشه‌ای از جنسیت و نقش‌های جنسیتی در رسانه، در هنرها، در ادبیات و، در آخر اما به همان اهمیت، در زندگی روزمره، سماجت می‌کنند. بنابراین، به جای هدر دادن انرژی‌های فمینیستی در مباحثاتی که یا حول این پرسش می‌گردند که آیا تفاوت جنسیتی این را که چرا دخترها نمی‌توانند به‌طور انتزاعی بیان‌دیشند و ازینرو تحصیل در رشته‌ی ریاضیات، برای مثال، را انتخاب نمی‌کنند توضیح می‌دهد، و یا اینکه آیا این انتخاب در نهایت توسط نمونه‌های سنتی در تحصیل تعیین نمی‌شود، باید در عوض آغاز به اندیشیدن به طرز متفاوتی درباره‌ی طبیعت، زیست‌شناسی، بدن و مادیت کنیم. اصطلاح ویلسون، فمینیسم روده‌ی^۴، برای این رویکردهای آلترناتیو، به‌شمار روبره‌رشدی از پژوهش‌ها می‌پیوندد که من آنها را به عنوان مثال‌هایی از

ماتریالیسم فمینیست نو یا «نئو-ماتریالیسم» در نظر می‌گیرم. این اصطلاح اخیر توسط رزی برای دوتی برای فلسفه‌ی ایلیاتی متأثر از دلوزش که در آن درون‌ماندگاری *رادیکال* به عنوان یک مفهوم مرکزی مجسم می‌شود به کار رفته است: «یک دید عمیقاً جاسازی‌شده از سوژه‌ی جسمیت‌یافته... بدن را در تمام سطوح فرامی‌گیرد، همچنین، و بخصوص، بدن زیست‌شناختی را.»^۵

یکی از پیشگامان یک جهت ماتریالیستی-فمینیستی نو در مطالعات جنسیت، زیست‌شناس مولکولی آنه فائوستو-استرلینگ، به‌طور متقاعدکننده‌ای نشان داده است که در رابطه با ساخت سکسوالیته، مقوله‌های تفاوت نه تنها خود را بر سطح بدن‌ها حک‌و‌ثبت می‌کنند، بلکه به معنای واقعی کلمه به زیر پوست می‌روند: «رویدادهای خارج از بدن در گوشت ما ترکیب می‌شوند.»^۶ در هر لحظه از طول عمر شخص، نمونه‌های رفتاری به‌طور اجتماعی فرهنگی شکل یافته و نیز واکنش‌های نظام عصبی به علائم خارجی بر عضله‌ها، استخوان‌ها، عصب‌ها و حتی معماری سلول شخص اثر می‌گذارند. به بیان دیگر، سلول‌ها در یک فرایند بی‌پایان (باز) صورت‌بندی قرار دارند و به روابط مادی با محیط درونی‌شان (که داخل یک نظام/بدن را متأثر می‌سازد) و نیز با محیط بیرونی یا خارج آن (که بر کردارهای فرهنگی، هنجارها و ارزش‌های یک جامعه تأثیر می‌گذارد) وارد می‌شوند. با توجه به این فرایندهای پویا، دیگر هیچ معنایی ندارد (اگر هیچگاه واقعاً معنایی داشت) که طبیعت را در تقابل با فرهنگ به عنوان مدعیان شکل دادن به بدن‌ها و سوژکتیویته‌ها قرار دهیم. در عوض، همان‌طور که فائوستو-استرلینگ پیشنهاد می‌کند، باید از یک «نظام‌های زیست‌فرهنگی که در آن سلول‌ها و فرهنگ یکدیگر را ساخت می‌دهند»^۷ صحبت کنیم. انتخاب کلمه‌ی *نظام* پیشاپیش به‌طور ضمنی یک تغییر در پارادایم از یک اندیشیدن تقلیل‌گرایانه به یک اندیشیدن نظام-محور را علامت‌دهی می‌کند که نسبتاً برای مدتی می‌تواند در زیست‌شناسی مشاهده گردد. همان‌طور که امیدوارم بعدتر با مراجعه به باصطلاح *نظریه‌ی نظام‌های توسعه‌ای نشان دهم*، اتخاذ فرضیه‌های مرکزی یک رویکرد نظام‌ها می‌تواند همچنین برای مطالعات جنسیت فمینیستی و تحلیل فرهنگی به‌طور گسترده‌تری مفید فایده باشد همچنانکه برای پیش‌بردن پروژه‌های پژوهشی به‌راستی بینارشته‌ای یا، در عوض، ترارشته‌ای.

نظریه‌ی نظام‌ها، و نیز نئو-ماتریالیسم فمینیست، مفاهیم و موضوعاتی را به مطالعات جنسیت و مطالعات فرهنگی معرفی می‌کند که، در منظر نخست، نه ارتباطی به گونه‌های انسانی دارند و نه

مستقیماً به پرسش جنسیت یا زن می‌پردازند اما می‌توانند نظریه‌پردازی فمینیستی را غنی سازند و استدلال تمام جنبش‌های رهایی‌بخش را تندوتیز نمایند. از میان چنین موضوعات به ظاهر نامناسبی من به‌وضوح به «پرسش حیوان» توجه می‌کنم (در قیاس با و نقد تمرکزهای دیگر بر پرسش هستی به‌عنوان پرسش تکنولوژی) که آن را دارای بیشترین پتانسیل نظری و نیز سیاسی از لحاظ بازجهت‌دهی بنیادی به علوم انسانی در نظر می‌گیرم و، به همین دلیل، در مرکز مقاله‌ی حاضر قرار داده شده است.

به‌طور انضمامی‌تر، این مقاله این دستور را دنبال می‌کند که مفاهیم و نظریه‌های متعلق به علوم زندگی را به کارگمارد تا پارادایم‌های پسانسانگرایانه‌ی مسلط را مورد تجدید نظر قرار دهد. تشخیص من این است که - و این ممکن است کمی تحریک‌کننده به نظر رسد، اگرچه من مطمئناً نمی‌خواهم فمینیسم پساساختارگرایانه و برخی گرایش‌های نظریه‌ی پسانسانگرایانه را بر پایه‌ی کیفی و سیاسی یکسانی قرار دهم - یک فمینیسم که تقریباً منحصراً بر ساخت اجتماعی‌فرهنگی جنسیت و نقش‌های جنسیتی متمرکز می‌شود به‌طور مشابه به‌عنوان پسانسانگرایی‌ای که تنها می‌تواند هیبریدیته‌ی وجود انسانی را در فیگور سایبورگ تصور کند و تلاش دارد که بدن مادی را از ذهن غیرمادی جدا کند تا به آسیب‌ناپذیری قهرمانانه، کمال و نامیرایی دست یابد بی‌خاصیت شده است. بعد از نقد من از آنچه متداولاً به‌عنوان پسانسانگرایی «سایبرنتیک» یا «عامیانه» به آن رجوع می‌شود، رویکردهای ضد-گونه‌گرایی را ارائه خواهم داد که منتقد ادبی کری ولف در راستای اندیشیدن ژاک دریدا در مورد حیوان بسط داده است و نیز به‌طور مختصر مانیفست جدید زیست‌شناس و تاریخ‌نگار علم دانا هاراوی را معرفی خواهم کرد. من با یک طرح پیشنهادی متواضعانه خاتمه می‌دهم که عمدتاً معطوف به دانشوران متعلق به علوم انسانی است تا از ایستایش وسیعاً آنتروپوسنتریک خود دست بردارند و در بناکردن علوم پسانسانی مشارکت کنند با الهام از باز هم یک تغییر پارادایم دیگر که اخیراً شماری از عرصه‌ها را علامت‌گذاری می‌کند؛ یعنی تغییر از پرسش‌ها از هستی به پرسش‌ها از سیورورت.

پسانسانگرایی به سمت سگ‌ها رفته است

از بسیاری جهات، مباحثه‌ی من (اینکه پسانسانگرایی به سمت سگ‌ها رفته است) هم درست است و هم غلط. پسانسانگرایی به عنوان بخشی از جنبش‌های پسامدرن و ضد-انسان‌گرایانه‌ی اندیشه و نظریه‌ی پسا ساختارگرایانه، نخست در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ بر صحنه‌ی آکادمیک پدیدار شد، در درجه‌ی اول در دپارتمان‌های ادبی آمریکای شمالی. ریشه‌های فلسفی آن را می‌توان تا اندیشمندان اروپایی فردریش نیچه و مارتین هایدگر ردیابی کرد. بعد از اعلامیه‌ی نیچه در مورد مرگ خدا در *Die fröhliche Wissenschaft* (علم شاد، ۱۸۸۲)، *Brief über den Humanismus* (نامه درباره‌ی انسانگرایی، ۱۹۴۷) هایدگر بخصوص می‌تواند به عنوان مبتکر بحث پسا/انسانگرایی نگریسته شود که سپس با شرط‌بندی میشل فوکو که در جمله‌ی نهایی کتابش *Les Mots et les Choses* (نظم چیزها، ۱۹۶۶) انگیزش تازه و قدرتمندی دریافت کرد، اینکه «انسان محو خواهد شد، همانند چهره‌ای که در شن‌های کنار دریا فرو رفته است.»^۸ پدیده‌ی «پسانسانگرایی» در ابتدا همراه با «درماندگی»^۹ خاصی شناخته شد و با مقاومت مواجه شد اما به خاطر نقد رادیکالش از انسان‌گرایی سنتی و تمدن به طور فزاینده‌ای احترام کسب کرد. در این ضمن، تلاش‌هایی همچون آنها که توسط دانشمند سیاسی ایالات متحده-آمریکایی فرانسیس فوکویاما^{۱۰} در جهت تقویت باور به یک طبیعت انسانی ذاتی انجام شد همچون پاسخ‌هایی «درمانده» به بحران مدرنیته نگریسته می‌شوند و - فکر می‌کنم به درستی - توسط بسیاری همچون مشارکت‌هایی واکنشی در بحث پسا-انسانگرایی طبقه‌بندی می‌شوند. اندیشه‌ی پسا-انسانگرایی، هنر پسا-انسان‌گرایانه و بدن‌های پسا-انسان‌گرایانه، در مقابل پیشرو، عالی و سکسی تلقی می‌شوند. بنابراین هنوز پایان پسانسانگرایی را ندیده‌ایم؛ پسانسانگرایی به هر چیزی رفته است مگر به سمت سگ‌ها.

و با اینحال به نظرم می‌رسد که پسانسانگرایی فیگوری کاملاً فقیر را قالب‌ریزی می‌کند: فرمول‌اش به چیزی نظیر یک کلیشه تبدیل شده است و دم خودش را گاز می‌گیرد. وقتی از فرمول پسانسان‌گرایانه صحبت می‌کنم، منظورم کلان روایت پیشرفت تکنولوژیکی و فرهنگی است که از تفاوت‌گذاری سلسله‌مراتبی در انسانگرایی سنتی، که قویاً با روشنگری مرتبط است، به دست‌کم امکان و «اتوپیای فعال» تفاوت‌غیر-سلسله‌مراتبی در پسانسانگرایی منجر می‌شود. ناخشنودی من از این داستان کمتر بر این مشاهده‌ی تا حدی پیش پا افتاده متکی است که فرضیه‌های مردم‌دارانه، قوم‌مدارانه و انتروپوسنتریک [انسان‌مدارانه‌ی] انسان‌گرایی سنتی هنوز نمرده‌اند، بلکه بر این مشاهده متکی است

که این فرضیه‌ها همچنین روایت‌هایی فراموش‌نشده‌اند که ادعای ضد- یا پسا-انسان‌گرایانه بودن دارند، ادبیات، فیلم باشد یا هنرها و علوم به‌طور گسترده‌تر. اگر طرح‌وار مطرح کنیم: متون پساانسان‌گرایانه غالباً بسیار انسان‌گرایانه‌اند.

این هم نباید تعجب‌آور باشد. ن. کاترین هایلز پیشتر در تبارشناسی امر پساانسانی‌اش نشان می‌دهد که تصادفی نبود که بازتعریف طبیعت انسانی یا، به‌طور دقیق، آنچه او *پسا/انسان‌گرایی سایبرنتیک* لقب می‌دهد، در طی و پس از جنگ جهانی دوم اتفاق افتاد: در زمانی از اضطراب و ناامنی عمومی - اما بخصوص مردانه - بصیرت‌هایی که نوربرت وینر و دیگران در کنفرانس‌های ماسی درباره‌ی سایبرنتیک بین سالهای ۱۹۴۳ و ۱۹۵۴ ارائه دادند نه تنها به سمت فراهم‌کردن یک موضع سلطه و کنترل برای سوژه‌ی انسان‌گرایانه‌ی در بحران هدف‌گیری کرده بود بلکه همچنین در نظر داشت که نظم و ثبات را با کمک یک نظریه‌ی اطلاعات که قویاً بر پایه‌ی اصل هومیوستیسیس [خودپایداری] شکل گرفته بود به آشوب رساند.^{۱۱} هایلز پارادایم پساانسان‌گرایانه را که در طی این زمان توسعه یافت و در سرتاسر دهه‌های بعد رادیکالیزه شد به عنوان نوعی از جهان‌بینی مورد ملاحظه قرار می‌دهد که بر چهار فرض عمده استوار است: (۱) «زندگی» به ناگزیر وابسته به جسمیت یافتن در یک زیرلایه‌ی زیست‌شناختی نیست؛ یعنی، اطلاعات بر مادیت پیروز می‌شود؛ (۲) (خود-)آگاهی یک پدیده‌ی نسبتاً متاخر است در تاریخ تکاملی نوع بشر و در نسبت با طبیعت و هویت انسانی کاملاً بی‌اهمیت است؛ (۳) بدن انسان یک پروتز است و بنابراین می‌تواند توسعه یابد و اجزایش تا بی‌نهایت جایگزین شوند؛ (۴) ماشین‌های هوشمند زاده‌های «طبیعی» هوموساپینس هستند.^{۱۲} این نکته‌ی آخر یکی از برجسته‌ترین توضیح‌دهندگان را در هانس موراوک می‌یابد که در «تاریخ خانواده»‌اش روبات‌ها همچون «فرزندان ذهنی» هستی‌های انسانی مجسم می‌شوند، که «در تصویر و تشابه ما، خودمان را در شکلی قوی‌تر ساختند».^{۱۳} این توصیف مشخصه‌ی میل پساانسان‌گرایان سایبرنتیک برای پیشینه‌سازی و کامل‌سازی امر انسانی به روشی پیمان‌های است. پساانسان‌گرایی سایبرنتیک با اینکه در ساخت‌شکنی، مرکززدایی و تکه‌تکه‌کردن انگاره‌های روشنگری از سوژه‌ی واحد و خودآیین مشارکت می‌کند، دیدش نسبت به یک آینده‌ی جسمیت‌زدوده یا پسازیست‌شناختی در نهایت چیزی جز ادامه و حک‌و‌ثبت دوباره‌ی سنت دکارتی اندیشه در لباس‌های گفتمانی تازه نیست.

نسخه‌ی فوق از پسانسانگرایی، که هایلز آن را یک «کابوس»^{۱۴} می‌داند و در نقد فرهنگی^{۱۵} به عنوان «پسانسانگرایی عامیانه» از آن یاد می‌شود، کاملاً در تضاد است با تلاش شمار روبه‌رشدی از نظریه‌پردازان برای پیش‌بردن یک *پسانسانگرایی انتقادی* یا، همانطور که استفان هربرشر و ایوان کالوس اخیراً پیشنهاد کرده‌اند، یک *متاپسانسانگرایی*، همراه با پیشوند «متا-» که اشاره بر یک ایستایش به‌طور انتقادی-توام‌بافاصله و نه به‌تمامی (آنچنانکه در اندیشه‌ی متافیزیکی) دارد؛ یعنی: موضع‌گیری نظریه به منظور عقب‌نشینی از هیجان بی‌نفس در قبال امر دیجیتال، امر سایبرنتیک، و امر به‌طور تکنولوژیک پروتزی به منظور قالب‌ریزی یک نگاه هوشمندانه در قبال ارتدکسی پسانسانگرایانه.^{۱۶}

با اینحال، آنچه به همان اندازه هوشمندانه است این امر واقع است که رادیکال‌ترین متاپسانسانگرایی‌ها (و علوم انسانی به‌طور گسترده‌تر) کاملاً مباردت به یک گسست معرفت‌شناختی از انسان‌گرایی لیبرال نمی‌کنند، تا جاییکه نوشتار آنها نیز با یک «گونه‌گرایی» بلامنازع علامت‌گذاری می‌شود؛ یعنی، در تعریف پتر سینگر اتیک‌شناس که سه دهه پیش در کتابش *رهایی حیوانی* به این اصطلاح عمومیت داد، «یک پیش‌داوری یا تعصب با التفات به منافع اعضای گونه‌ی خود و علیه منافع اعضای گونه‌های دیگر»^{۱۷} هم نظریه‌های پسااستعماری، فمینیست و کوپیر و هم مباحثه‌ی سوپژکتیویته، هویت، و تفاوت و نیز دعویات در مورد حق آزادی توسط جنبش‌های اجتماعی جدید توسل به یک مفهوم روشنگری از سوژه دارند که شرطش که بدون آن نمی‌تواند باشد کنترل مطلق آن سوژه بر زندگی دیگری‌ها/ابژه‌های غیرانسانی است. استراتژی رتوریک جداکردن بنیادین هستی‌های انسانی غیر-سفید، غیر-مرد و غیر-دگرجنس‌گرا از حیوان‌ها به منظور به‌رسمیت شناخته‌شدن جایگاه سوپژکتیو این اعضای گونه‌ی انسانی موفقیت‌آمیز و نیز مشروع بوده و هست – با توجه به اینکه گفتمان نژادپرستانه، سکسیست و هوموفوبیک حیوانیت یا یک «طبیعت» حیوانی تا کنون به محروم‌کردن بیشترین افراد آن گروه‌ها از مردم از بسیاری امتیازها خدمت کرده است – اما منطق گونه‌گرایانه‌ی سلطه‌ی حیوان‌های انسانی بر حیوان‌های غیر-انسانی در جای خود باقی مانده است. اگر ما با نژادپرستی و (هترو)سکسیسم می‌ستیزیم چون تبعیض بر پایه‌ی مشخصات خاص و قابل‌شناسایی – نظیر «سیاه»، «زن» یا «لزبین» – را اشتباه و ناعادلانه تشخیص می‌دهیم، آنگاه باید همچنین به تندی

با استثمار، زندانی کردن، کشتن و خوردن حیوان‌های غیرانسانی بر پایه‌ی هویت گونه‌ای‌شان مخالفت کنیم. بعلاوه، اگر پژوهش و آموزش ما به عنوان منتقدان فرهنگی در تلاش است که عدالت را در مورد تنوع تجربه‌ی انسانی و سبک‌های زندگی انجام دهد و نسبت به دیگری‌های به حاشیه‌رانده شده احساس مسئولیت کند، آیا نباید آنگاه به طور جدی به پرسش‌گری و لطف بیاندیشیم، «چگونه خود کار ما باید تغییر کند وقتی که دیگری‌ای که می‌کوشد عدالت را در مورد آن انجام دهد دیگر انسان نیست؟»^{۱۸}

ولف در اینجا ادعایی برای حقوق حیوانات مطرح نمی‌کند - دست‌کم نه در درجه‌ی اول. به همین خاطر نیز هست که جناسی در مورد «مراسم/حقوق» می‌سازد: «مراسم حیوانی مداخله‌ی منتقد فرهنگی ضد-گونه‌گرا است که تشریفاتی را که هستی‌های انسانی حول فیگورهای حیوانات شکل می‌دهند مورد مذاقه قرار می‌دهد، از جمله تصویب‌های ادبی و سینمایی آدمخواری، هیولایت و هنجارمندی. ولف تمام این به‌صحنه‌آوردن‌ها را تحت عنوان گفتمان گونه‌ها رده‌بندی می‌کند، همراه با گفتمان که به معنای میشل فوکو به عنوان نه تنها یک رتوریک بلکه بیش از هر چیز به عنوان شرط تولید و نظم‌یابی معنا و دانش در نهادهایی همچون پزشکی، قانون، کلیسا، خانواده یا دانشگاه‌ها فهمیده می‌شود. بعلاوه، ولف می‌خواهد هشیاری ما را نسبت به اینکه یک متافیزیک گونه‌گرا همچنان اثری مرگبار بر حیوان‌های انسانی دارد تندوتیز کند، بخصوص به این خاطر که گونه‌گرایی در یک سازوبرگ دولتی حقوقی بنا نهاده شده است: «استعلای کامل 'انسان' مستلزم قربانی کردن امر 'حیوانی' و حیوان‌گرایانه است، که به نوبه‌ی خود یک اقتصاد نمادین را ممکن می‌سازد که در آن ما با آنچه دریدا یک 'به قتل رساندن غیر-مجرمانه'ی سایر/انسان‌ها نیز، با علامت‌گذاری/آنها به عنوان حیوان، [می‌نامد] درگیر می‌شویم.»^{۱۹}

سگ در امر تکین دفن شده است: «حیوان - چه کلمه‌ای!»، دریدا بانگ برمی‌آورد: «حیوان یک کلمه است، وجه تسمیه‌ای که انسان‌ها بنیاد نهاده‌اند، نامی که آنها به خودشان این حق و اقتدار را داده‌اند که به یک موجود زنده‌ی دیگر [à l'autre vivant] بدهند.»^{۲۰} دریدا به منظور مسئله‌آمیز کردن این نامگذاری نوواژه‌ی *l'animot* را ابداع نمود:

مایلم صیغه‌ی جمع حیوانات را داشته باشم که به صورت مفرد شنیده می‌شود. [...] ما باید وجود «موجودات زنده»‌ای را در نظر داشته باشیم که کثرت‌شان نتواند درون فیگور مفرد یک

حیوانیت که به سادگی در تضاد با انسانیت است گرد آید. [...] پسوند *mot* در *l'animot* باید ما را به کلمه بازگرداند. به سوی تجربه‌ی ارجاعی چیز به خودی خود گشوده می‌شود، به عنوان آنچه در هستی‌اش است، و ازینرو به نقطه‌ی ارجاعی که به وسیله‌ی آن شخص همیشه به دنبال آن بوده که حد ترسیم کند، حد منحصر بفرد و غیر قابل تقسیمی که برای جداسازی انسان از حیوان نگه داشته شده است.

همانطور که در آنچه در ادامه می‌آید پیشنهاد می‌کنم، این به وضوح وقفه‌ی «ماشین انسان‌شناختی» را تعریف نمود،^{۲۱} که طبق نظر جورجو آگامبن پیشاپیش توسط یونانیان قدیم و اندیشمندان مسیحایی به حرکت درآمده بود و سپس توسط طبقه‌بندی‌های علمی و تولد انسان‌شناسی شتاب پیدا کرد، و می‌تواند به کمک یک رویکرد حیوان‌هستی‌شناختی و گونه‌گرایی همراه پیموده شود.

حیوان‌هستی‌شناسی‌های پسانسانگرایانه

فریاد ناامیدانه‌ی شخصیت تاریخی جوزف کری مریک (در فیلم *مرد فیلی* ۱۹۸۰)، «من یک حیوان نیستم! من یک انسان‌ام! من ... یک مرد ... هستم!» - به خاطر به رسمیت شناخته شدن هویت انسانی‌اش که به واسطه‌ی آن حق‌اش برای ادغام اجتماعی و صحت شخصی را مطالبه می‌کند، بسیار قابل فهم است و جریحه‌دار می‌کند. با این وجود اما کلماتش فقر ایستایش انسانگرایانه را منعکس می‌نماید، تا جاییکه انسانگرایی سنتی می‌تواند تنها ذات «*humanitas*» را از طریق یک جدایی صلب از *animalitas* تامین کند. اگر شخص گزارشات قربانیان و شاهدان شکنجه‌ها در زندان نظامی ابو غریب را مطالعه کند، به نظر می‌رسد که دقیقاً پایایی و تقویت تداوم یافته‌ی سرحد حیوان-انسان است که قساوت‌های انجام‌شده را مشروعیت می‌بخشد:

برخی از کارهایی که با من انجام دادند این بود که مجبورم کنند مثل یک سگ بنشینم، ... و ... مثل یک سگ پارس کنم و آنها به من می‌خندیدند ... یکی از پلیس‌ها به من گفت خزیده بروم. چند روز قبل [از این] ... مردی که عینک به چشم دارد، لباس زیر زنانه‌ی قرمز بر سرم گذاشت،

بر من شاشید و به من خندید ... بخشی از چماقش را ... توی کون ام کرد ... او [مونث] با کیرم بازی می‌کرد ... و آنها در طی تمام این لحظات از من عکس می‌گرفتند ... [یک زندانی دیگر] را مجبور کردند یک انگشت را توی مقعدش کند و آن را لیس بزند. او را همچنین مجبور کردند کفشی را بلیسد و بجود ... سپس به او گفتند که انگشتش را در طی بازجویی توی دماغش کند ... بازوی دیگرش در هوا باشد. مترجم عرب به او گفت او شبیه فیل بود. [به آنها] نشان‌هایی با حرف 'C' بر آن داده شده بود.^{۲۲}

سربازان ایالات متحده زندانیان‌شان را به هستی جسمانی‌شان، به هستی حیوانی، تقلیل می‌دهند و سپس این «حیات برهنه»^{۲۳} را مسخره می‌کنند. شکنجه‌گران به جای آنکه آسیب‌پذیری و میرایی خودشان را که با قربانیان‌شان و نیز با سایر موجودات زنده به اشتراک دارند بپذیرند، از «حیوانی‌سازی نظام‌مند»^{۲۴} زندانیان استفاده می‌کنند تا حس خودشان از آزادی و خودآیینی را تقویت کنند و همراه با آن حق حفاظت که توسط حقوق بشر دوستانه‌ی کنوانسیون ژنو تضمین شده است را بردارند؛ گذشته از همه‌ی اینها، به عنوان سگ‌های پارس‌کننده، حشرات خزنده و «مردهای فیلی»، این «موجودات» نمی‌توانند به نام، کلمه، استیضاح «انسان» پاسخ دهند.

قیاس‌های ضمنی و صریح میان نژادپرستی، سکسیسم، هوموفوبیا که توصیف فوق از روش‌های شکنجه را همراهی می‌کنند، تصدیق می‌کنند که قدرت «گفتمان گونه‌ها» برای متاثر ساختن دیگری‌های/انسانی وابسته به پذیرش پیشینی نهاد «گونه‌گرایی» است؛ یعنی به بدیهی فرض کردن اینکه تحمیل درد و کشتن حیوان‌های غیرانسانی توسط حیوان‌های انسانی یک عمل مجرمانه را بر نمی‌سازد بلکه، بر خلاف، قانونی است. به این خاطر است که دریدا از «کارنوالوگوسنتریسم»^{۲۵} متافیزیک غربی سخن می‌گوید. و در اینجا مباحثه‌ی ولف به نقطه‌ی آغاز بازی می‌گردد:

از آنجا که گفتمان انسان‌گرایانه‌ی گونه‌ها همواره جهت استفاده توسط برخی انسان‌ها علیه انسان‌های دیگر نیز در دسترس خواهد بود، تا خشونت علیه دیگری اجتماعی متعلق به هر گونه‌ای - یا جنسیتی، یا نژادی، یا طبقه‌ای، یا تفاوت جنسی‌ای، را تایید کنند ... نیاز داریم بفهمیم که فوریت اتیکی و فلسفی مقابله با نهاد گونه‌گرایی و ساختن یک نظریه‌ی پساانسانگرایانه‌ی سوژه ربطی به این ندارد که آیا حیوانات را دوست دارید. ما همه، انسان و

غیرانسان به طور یکسان، در گفتمان و نهاد گونه‌گرایی سهمی داریم؛ این سهم به هیچ وجه محدود به اثرات به‌طور قاطع مستقیم و نامتناسب آن بر حیوانات نیست.^{۲۶}

ابزار تحلیلی ولف برای آنچه قطعاً یک ایستایش ضد-گونه‌گرا از اندیشه‌ی پسانسان‌گرایانه است حیوان‌هستی‌شناسی است، اصطلاحی که هم کاملاً ساخت‌شکنانه‌ی انتروپوسنتریسم روشنگری است و هم به طور همزمان خود-ساخت‌شکنانه است؛ از یکسو، این اصطلاح دلالت بر به‌رسمیت‌شناختن این دارد که حیوان‌ها (*zoon* معادل یونانی «حیوان» است) شایسته‌ی تحقیق هستی‌شناختی‌اند یا، اگر به طور متفاوت عنوان کنیم، هستی‌شناسی فقط در مورد هستی‌شناسی انسان نیست. از دیگر سو، با اینحال، این اصطلاح روشن می‌سازد که جدی‌گرفتن پرسش از حیوان‌هستی (یعنی هستی‌شناسی) خود هستی‌شناسی را به پرسش می‌کشد؛ به بیان دیگر، آشکار می‌شود که هستی‌شناسی خود یک رویکرد انسان‌گرایانه به اتیک و سیاست است.^{۲۷} یک رویکرد به‌طور خالص هستی‌شناختی، درحالی‌که بنیاداً انسان‌گرایانه است، به نظر غیرقابل‌مقایسه می‌رسد با یک نظریه‌پردازی پسانسان‌گرایانه‌ی ضد-گونه‌گرا که باید همچنین عدالت را در مورد «گونه‌ها»ی مختلف هستی‌های انسانی انجام دهد. ولف، بر پایه‌ی این فرضیات، یک مواجهه‌ی فلسفی شدیدتر با جسمیت‌یابی‌های مادی و چندگانه‌ی سوژه را فرامی‌خواند به جای یک دغدغه‌ی مداوم نسبت به پرسش‌های «انسان-هستی‌شناختی» در مورد طبیعت یا هویت «انسان».^{۲۸} این تغییر در کانون توجه همچنین اشاره بر یک بازگشایی پرسش از اخلاق و انسان‌گرایی (و پسانسان‌گرایی) دارد که آنچه دریدا «موجود زنده به طور کل»^{۲۹} می‌نامد را در مرکز توجه انتقادی قرار می‌دهد. به علاوه، این تاکید تازه علوم انسانی را با پرسش از حقوق (و مراسم) حیوانات درگیر می‌کند تا دقیقاً موضوعات یکسانی/هویت و تفاوت را با توجه به هستی‌های انسانی خارج از پارامترهای انسان‌گرایانه به بحث گذارد. دانا هاراوی با *مانیفست گونه‌های همراه (CSM)* به این پروژه‌ی انتقادی-پسانسان‌گرایانه می‌پیوندد و – کاملاً به معنای واقعی کلمه – به سمت سگ‌ها رفته است.

تجدیدنظرهای شعارهای فمینیستی: از «سایبورگ‌ها برای بقای زمینی!» تا «سریع بدو؛ محکم گاز بگیر!»^{۳۰}

پرسش مرکزی هاراوی، که «مانیفست سایبورگ» سوسیالیستی و فمینیستی‌اش در رشته‌های آکادمیک مختلف و فراتر از آن بسیار پر نفوذ بوده است، از قرار ذیل است: «چگونه یک اتیک و سیاست که متعهد به نشو و نمای دیگربودگی قابل توجه است می‌تواند از جدی‌گرفتن روابط سگ-انسان آموخته شود».^{۳۱} در عصر تکنوعلم، به نظر می‌رسد که سایبورگ‌ها دیگر نمی‌توانند ما را راهنمایی کنند: «من سایبورگ‌ها را به انجام کار فمینیستی در دوران جنگ ستارگان ریگان در اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ اختصاص دادم. در پایان هزاره، سایبورگ‌ها دیگر نمی‌توانند کار یک سگ‌گله‌ی مناسب جهت جمع‌آوری نخ‌های لازم برای جستار انتقادی را انجام دهند.»^{۳۲}

«نوشتار سگی» هاراوی - همچون بسیاری از داستان‌های هاراوی - با یک اعتراف شخصی و کاملاً صمیمی آغاز می‌شود:

خانم کاینه پپر به استعمار تمام سلول‌هایم ادامه می‌دهد - یک مورد مطمئن از آنچه لین مارگولیس زیست‌شناس پیدایش همزیستانه می‌نامد. [...] مطمئنم که ژنوم‌هایمان بیش از آنچه باید به هم شبیه‌اند. باید نوعی ضبط مولکولی از لمس‌هایمان در رمزگان‌های زندگی وجود داشته باشد که ردهایی را در جهان باقی خواهد گذاشت، بی‌توجه به اینکه هر دو به لحاظ تولید مثل زنانی خاموش‌ایم، یکی به‌واسطه‌ی سن، یکی به‌واسطه‌ی عمل جراحی. زبان فرز و نرم سگ چوپان استرالیایی قرمز طرقله‌ای‌اش بافت‌های لوزه‌هایم را، با تمام گیرنده‌های سیستم ایمنی مشتاق‌شان، گردگیری کرده است. که می‌داند کجا گیرنده‌های شیمیایی‌ام پیغام او را برد، یا چه او برداشت از سیستم سلولی‌ام تا خود را از دیگری متمایز کند و خارج را به داخل پیوند زند؟

ما گفتگوی ممنوع داشته‌ایم؛ ما مقاربت دهانی داشته‌ایم؛ [...] یکدیگر را در عمل‌های ارتباطی که به سختی می‌فهمیم تعلیم می‌دهیم. ما، به‌طور برسازنده‌ای، گونه‌های همراه‌ایم. یکدیگر را، شخصاً، آرایش می‌کنیم.^{۳۳}

مبادله‌ی بافت ارگانیک میان دانای زن و کاینه‌ی سگ، و نیز فرض ذاتی این مانیفست که انسان‌ها و سگ‌ها باهم-تکامل یافته‌اند، در واقع مثال‌های بسیار خوبی از برنهاد مذکور لین مارگولیس هستند، که مجدداً در کتاب *اخیرش ژنوم‌های بدست‌آینده* (که همراه با پسرش دوریون ساگان تالیف شده است) بر آن تاکید شده است، اینکه «ما مردم واقعاً سرهم‌بندی‌های راه‌رونده‌ایم، هستی‌هایی که انواع دیگر مختلف ارگانیسم‌ها را با هم درآمیخته‌ایم.»^{۳۴} نظریه‌ی مارگولیس که به عنوان *درون‌همزیستی* یا *پیدایش همزیستانه* شناخته می‌شود آلترناتیوی برای ایده‌ی داروینیستی باصطلاح *همنهاد مدرن* ارائه می‌دهد که مطابق با آن تنوع زیستی و پدیدارشدن گونه‌های تازه در جریان تکامل از انتخاب طبیعی جهش تصادفی ژن منتج می‌شود. مارگولیس پیشاپیش برای دهه‌ها و با رد کردن رتوریک نظامی و سرمایه‌دارانه‌ی *بقای اصلح*، از این برنهاد دفاع کرده است که سلول‌های یوکاریوتی گیاهان و حیوانات (غیر) انسانی وجودشان را مدیون باکتری‌های (بدون هسته‌ی) پروکاریوتی هستند که یکدیگر را میلیون‌ها سال پیش «بلعیدند»: انواع تازه‌ی سلول‌ها و اندام‌ها، و حتی گونه‌های تازه، نخست، به‌واسطه‌ی زندگی مشترک متقابلاً انگلی سلول‌های باکتریایی تکامل یافتند و، بعدتر، به‌واسطه‌ی مبادله‌ی ماتریال ژنتیکی میان هستارهای زنده. به بیان دیگر، تازگی زیست‌شناختی و پیچیدگی روبه‌رشد نتیجه‌ی ژن‌های جذب‌شونده است که در اصل به یک نظام تعلق نداشتند اما پس از آن جزئی دائمی در ژنوم شکل زندگی هستند. «ما» به عنوان ارگانیسم‌هایی که همواره پیشاپیش ماتریال «بیگانه» در گوشت و خون‌مان داریم، افراد خودآیین و خود-بسندگی مدرنیته نیستیم که می‌توانند خودشان را در تصویر خود شکل دهند و از هستارهای زنده‌ی دیگر متمایز باشند.

این امر واقع ساده که هستی‌های انسانی بیش از هر چیز بدن‌هایی ارگانیک و میرا هستند و نیز این مشاهده که «سیلان چندجهتی ژن - سیلان‌های چندجهتی بدن‌ها و ارزش‌ها - همواره نام بازی زندگی بر زمین است و بوده است»،^{۳۵} دلایلی اضافی در اختیار هاروی برای رهاکردن دیگر خودش، سایبورگ، و متقاعدکردن خوانندگانش گذاشت که سگ‌ها می‌توانند راهنماهای بهتری در میان بیشه‌های تکنوزیست‌سیاست قرن ۲۱م باشند. توجه شدید هاروی به سگ‌ها - او و کاینه یکدیگر را برای شرکت در مسابقه‌ی چابکی تعلیم می‌دهند - با اینحال، به این معنا نیست که فیگور سایبورگ به طور کامل سودمندی‌اش را به عنوان یک الگوی فمینیستی از تحلیل از دست داده است؛ با بسط انگاره‌ی پیدایش

همزیستانه‌ی مارگولیس، می‌توانیم بگوییم که سایبورگ‌ها نیز گونه‌های همراه‌اند، که با هستی‌های انسانی در نوعی از «تکنوپیدایش همزیستانه» زندگی می‌کنند. گونه‌های همراه ارگانیک و تکنیکی یک «خانواده» از فیگورهای ماتریال-نشانه‌شناختی را شکل می‌دهند که باید به ما در فرمول‌بندی آلترناتیوهای پسانسانگرایانه در برابر تعریف تبعیض‌آمیز و انسانگرایانه و موکداً دوالیستی انسان و مذکر/مونث یاری رسانند. ورای خیالبافی در مورد رابطه حیوان و انسان، نیز ورای یک تکنوفیلیای [فن‌دوستی] غیرانتقادی، و به نفع یک سیاست به‌طور رادیکال دموکراتیک، هاراوی ما را برمی‌انگیزد که پیکربندی‌های مواجهات به‌طور اجتناب‌ناپذیری نزدیک میان انسان‌ها، حیوان‌ها، ماشین‌ها، و هیبریدهای مختلف در یک دوره‌ی تکنوعلمی را در آغوش گیریم تا به سرعت و به‌طور موثری به‌گفتمان منفی و عمدتاً نئولیبرال واکنش نشان دهیم - سریع‌بدو، محکم‌گاز‌بگیر.

مفصل‌بندی یک نقد از سوژه‌ی انسانگرایی کلاسیک و مدرنیته ضرورتاً لازم نیست که مترادف با اعلام مرگ سوژه‌ی انسانی در یک روح پسامدرنیستی غیرمسئولیت‌پذیر باشد. در عصر تکنوعلم جهانی شده، گفتمان آخرالزمانی «پایان انسان» نیاز دارد دقیقاً به نام انسانیت و حقوق انسان مورد بازنگری قرار گیرد. با اینحال، برای مقابله با این رتوریک رایج لازم نیست درون سنت لیبرال-انسانگرایانه‌ی تفکیک «من» از «جهان» باقی بمانیم، همچنانکه لازم نیست ایستایش اخلاقی-فلسفی آنطور که، برای مثال، توسط مارتا نوسبائوم «کشت شده است»^{۳۶} را دنبال کنیم، بلکه لازم است در فرهنگی مشارکت کنیم که فرایندهای تراجمانیت را برجسته می‌نماید و در آن هستی‌های انسانی (در) مرکز عالم نیستند: بدن‌های انسانی و غیر-انسانی در مبادله‌ای ثابت با یکدیگر و با محیط‌زیست‌شان‌اند؛ آنها یکدیگر را به‌میانجی نسبت و فعل‌وانفعالات پویا برمی‌سازند.

فرض بالا نقطه‌ی آغاز نظریه‌ی نظام‌های توسعه‌ای (DST) است، که من آن را شاخه‌ای از نئو-ماتریالیسم به حساب می‌آورم: با توجه به توسعه‌ی نظام زیست‌شناختی، DST فتیشیسم ژنی یا تعیین‌گرایی زیست‌شناختی را رد می‌کند، اما به تأثیر محیط بر نظام هم‌ارجحیت نمی‌دهد، همچنانکه هر نظام یک لوح سپید بود؛ بلکه، DST تأکید می‌کند که (باز-) ترکیبی از ژن‌های درون یک نظام و عوامل محیطی که بر نظام از بیرون اثر می‌گذارند، یک نتیجه‌ی منحصر‌بفرد و، بیش از همه، غیرقابل محاسبه را باهم-تولید می‌کنند. این چشم‌انداز اندیشه‌ای ورای خیابان بن‌بست طبیعت-در‌مقابل-فرهنگ را

فراهم می‌آورد بدون رهاکردن پارادایم تفسیری ساخت‌گرایی. هستی‌های زیست‌شناختی در واقع «برساخته‌شده» اند اما، همانطور که سوزان اوایاما، کسی که اصطلاح *DST* را ابداع نمود، ملاحظه می‌کند:

نه تنها به این معنا که آنها فعالانه و بطور گفتمانی توسط خودشان و دیگران تعبیر می‌شوند، بلکه همچنین به این معنا که آنها، در هر لحظه، محصولات و شرکت‌کنندگان در فرایندهای توسعه‌ای خود و دیگران اند. آنها خود-تعیین‌کننده به هیچ معنای ساده‌ای نیستند بلکه تاثیرات بر خودشان را متاثر می‌سازند و «انتخاب می‌کنند»، با توجه‌کردن به و تفسیر محرک‌ها، با جستجوی محیط‌ها و همراه‌ها، با حساس‌بودن نسبت به عوامل مختلف، با برانگیختن واکنش‌ها از دیگران.^{۳۷}

پتانسیل به‌لحاظ سیاسی و اتیکی مناسب *DST* عبارت از این استدلال است که نظام و محیط یکدیگر را مشروط می‌سازند: قدرت، کنترل و عاملیت با هیچ یک از دو سمت ساکن نمی‌شوند، نه با خود و نه با دیگری، بلکه ثابت می‌شود که چندگانه و توزیع‌شده‌اند. بنابراین آنچه ما به عنوان «من» تجربه می‌کنیم یک خود است که در یک فرایند نسبی شکل یافته بود و به شکل یافتن ادامه می‌دهد که بر پایه‌ی یک تفاوت منفی میان خود و دیگری استوار نیست – چه طبیعت باشد، یک حیوان یا یک هستی انسانی از جنسیتی متفاوت، قومیتی یا دینی متفاوت، الخ. در همین راستا، *DST* همچنین اثرات تعریفی از اطلاعات که بیش از هر چیز در زندگی مصنوعی و پژوهش هوش مصنوعی با آن مواجه می‌شویم را قویاً تخفیف می‌دهد: اطلاعات به عنوان رمزگانی دوتایی از یک‌ها و صفرها، یک طرح، برنامه‌ی ثابت یا بازنمایی پایدار از آنچه چیزی یا کسی به‌طور اجتناب‌ناپذیر و ابدی هست. یک رویکرد نظام‌مند و فرایند-محور خطوط پروازهای پژوهشی‌ای را می‌گشاید که تنها تعیین ژنتیکی را در نظر نمی‌گیرند بلکه همچنین به‌طور جدی به عوامل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در پدیدارشدن و تکامل بدن‌ها توجه دارند؛ چشم‌اندازی که همچنین تمرکز تحلیلی را از هستی/هستی به سیروورت تغییر می‌دهد.

این گردش در اندیشیدن به سمت پویایی و فرایندمندی جهان، واقعیت و سوژکتیویته بیشتر توسط فیلسوف علم آلفرد نورث وایتهد در مجموعه سخنرانی‌های ۲۸-۱۹۲۷ پیشنهاد شده است^{۳۸} و ادامه‌ی خود را در فلسفه‌ی ریزومی، مولکولی یا ایلیاتی ژیل دلوز و فلیکس گتاری می‌یابد که الهام‌بخش

نسل‌های بعدی اندیشمندان و دانشوران از تمام‌گرایش‌ها بوده‌اند. در چارچوبی که توسط ایلیاتی‌گری فلسفی ارائه می‌شود، همانطور که برایدوتی خلاصه می‌کند، سوژه‌ی انسانی «کاملاً فرورفته در و درون‌ماندگار شبکه‌ای از روابط غیر-انسانی (حیوانی، گیاهی، ویروسی) است».^{۳۹} در مباحثات اتیکی و سیاسی این جاسازی‌شده‌بودن و جسمیت‌یابی همزیستانه‌ی انسان در یک شبکه‌ی مادی از روابط پیچیده و چندگانه و نیز پیوستگی و وابستگی متقابل میان محیط انسانی و غیر-انسانی نیازمند آن است که بسیار بیشتر از آنچه تاکنون انجام شده در نظر گرفته شود: انتروپوسنتریسم نیازمند آن است که رها شود و، همانطور که برایدوتی اصرار می‌ورزد، با «تساوی طلبی زیست‌محور» و «همبستگی ترا-گونه‌ای» جایگزین گردد تا طرز برخوردی مبتنی بر همدلی اکولوژیک و صمیمیتی فراتر از مانع‌گونه‌ای بتواند پرورش یابد که نیز احتمالاً می‌تواند به نحوی مثبت بر رابطه‌ی میان اعضای مختلف گونه‌های انسانی اثر گذارد.

در تمام رویکردهایی که تا کنون معرفی شده‌اند بدن زیست‌شناختی عاملیت داده‌شده است: برای مثال، جهش ژنتیکی و تکامل به‌میانجی پاسخ انطباقی یک ارگانیسم به عناصر پیرامونی و تغییرات‌اش رخ می‌دهد. تعریف ماده‌ی جسمانی به عنوان اصل (باهم-آفریننده اجازه‌ی رهنابیدن همچنین بدن جنسی (سکس) از انفعالی که تا کنون در نظریه‌ی جنسیتی به آن نسبت داده شده است را می‌دهد. برای کردارهای پژوهشی فمینیستی نئو-ماتریالیستی تفکیک سکس/جنسیت به‌وضوح مناسب و پتانسیل تحلیلی‌اش را از دست می‌دهد. در عوض، به «هسته‌ی سکسوالیته/سکس» و مقوله‌ی تفاوت جنسی - یعنی به ساختار مادی و جنسی‌شده‌ی سوژه، (دوباره) اهمیت داده می‌شود.^{۴۰} این تمرکز دوباره بر سکس و تجلیل از سکسوالیته در تمام شکل‌های بیان آن به ویژه در این روزهای محافظه‌کاری پدرسالارانه و هوموفوبیک که در غرب خود را به شکل خصومتی عظیم نسبت به سکس نشان می‌دهد امری فوری به نظر می‌رسد. وقتی که - احتمالاً به عنوان بخشی از واکنش شدید علیه تعاریف تازه‌ی سکسوالیته توسط نیروهای همجنس‌گرا، ترنس‌سکسوال، تراجنسیتی و کویر - به سکس تولیدمثلی، دگر جنس‌گرایانه و تولیدمثل بدون مقاربت جنسی در کشورهای نئولیبرال و سرمایه‌دارانه اهمیت داده می‌شود، آنگاه فضایی از ژئوپولسیکس نیازمند آن است که در نظریه‌های انتقادی بازگشایی شود.

در عمل جنسی لذت‌بخش، انسان‌ها به معنای واقعی کلمه حیوان‌هایی می‌شوند که همیشه بوده‌اند، همانطور که آلفونسو لینگیس در یک متن «حیوانی‌شاعرانه»^{۴۱} زیبا ملاحظه می‌کند: «وقتی که ما ... با کسی از گونه‌ی خودمان عشق‌ورزی می‌کنیم، همچنین با اسب و گوساله، بچه‌گربه و طوطی کاکل سفید، پروانه‌های پودری و جیرجیرک‌های شهوانی عشق‌ورزی می‌کنیم» و، وقتی به ارگاسم می‌رسیم، «تکانه‌هایمان، اشتیاق‌هایمان، به بی‌مسئولیتی حیوانی بازمی‌گردند». چشم‌انداز لینگیس شدیداً در تضاد با فروید و پیروان است: روانکاوی فرویدی، مطابق با خط سیر گونه‌گرایی همایند آن، چنین فانتزی‌هایی از حیوان-شدن را به عنوان جلوه‌گرشدن میل «منحرف» برای محوکردن سرحدات میان انسان و حیوان تفسیر می‌کند، انحرافی که می‌تواند از نظر درمانی با رام‌کردن جنبه‌ی حیوان‌گرایانه‌ی انسان شفا یابد، با ریشه‌کن‌کردن تمام آنچه «خالصاً» انسانی نیست. به بیان برایدوتی:

... رانه‌های غیر-انسانی برای مواجهات چندگانه، انگیزه‌های تنانه‌ی وحشی، ادراک حسی افزایش‌یافته و فعالیت جنسی افسارگسیخته، باید در یک ارگانیسم به‌خوبی-سازمان‌یافته و دارای عملکرد، و به تناسب در ارگاسم‌های به‌خوبی تنظیم‌شده و به‌هنجار جذب یا ترکیب گردند.^{۴۲}

این به جریان اصلی آوردن اعمال جنسی مرتبط است با شکاف مرکزی‌ای که فوکو در تاریخ سکسوالیته‌اش در شروع مدرنیته در جوامع غربی تشخیص می‌دهد؛ یعنی، شکاف میان *ars erotica* [هنر/روتیک] و *scientia sexualis* [علم جنسی]. ایلیاتی‌گری فلسفی دلوز و گتاری یک پادزهر را برای این گفتمان‌های علمی و فالوگوسنتریک و محدودیت‌های هنجاری فراهم می‌آورد که در آن میل را به عنوان نیرویی آری‌گویانه و مولد‌گرامی می‌دارد. بیش از هر چیز مفهوم «حیوان-شدن» که توسط این دو اندیشمند ایجاد شده است می‌باشد که برای ما شیوه‌ای کاملاً متفاوت از نگرستن به رابطه‌ی انسان-حیوان را فراهم می‌آورد. دلوز و گتاری، در تباین با فروید، تلاش نمی‌کنند که رانه‌ها و فانتزی‌هایی را که هستی‌های انسانی را به حیوان‌ها نزدیک‌تر می‌کنند اهلی و بدین ترتیب انسانی کنند. نزد آنها، حیوان‌های انسانی و غیرانسانی اهلی‌شده، حیوان‌های خانگی و جیرجیرک‌های ماده بر روی اجاق، به مقوله‌ی حیوان‌های ادیپی متعلق‌اند.

تحریک به حیوان-شدن اغلب مورد سوءفهم واقع می‌شود: دلوز و گتاری منظورشان این نیست که هستی‌های انسانی باید واقعاً به حیوان‌ها تبدیل شوند یا به سکس با یک سگ مشغول شوند. بلکه، ایده این است که در حالی که داریم سکس می‌کنیم اندام‌هایمان مانند اندام‌های حیوان‌ها عمل می‌کنند و، طی این مدت، مبادرت به فرار از قدرت سازمانی و چینه‌ای هنجارهای اجتماعی می‌کنند:

سکسوالیته تولید یک هزار سکس است، که چندین و چند سیورورت غیرقابل کنترل‌اند. سکسوالیته از طریق زن-شدن مرد و حیوان-شدن انسان پیش می‌رود: یک نشر ذرات... حیوان-شدن‌ها اساساً متعلق به قدرتی دیگرند، چون واقعیت‌شان نه در قدرتی که شخص تقلید می‌کند یا با آن مطابقت پیدا می‌کند بلکه در خودشان مستقر است، در آنچه ناگهان ما را درمی‌نوردد و باعث می‌شود بشویم - یک مجاورت، یک تمیزناپذیری که به نحو بسیار موثرتری نسبت به آنچه هرگونه اهلی‌سازی، بهره‌برداری، یا تقلید بتواند، عنصری مشترک را از حیوان‌ها بیرون می‌کشد: «جانور».^{۴۳}

بنابراین حیوان-شدن نه فقط یک استعاره بلکه محوری از دگرگونی انسان و، بدین ترتیب، پارادایمی مناسب برای استفاده در یک نظریه‌ی انتقادی-پسانسانگرایانه و ضد-گونه‌گرا است که تشخیص می‌دهد که این حیوان (یا جانور) درون ماست که ما را «بسیار انسانی» می‌کند. فرض نیچه، همانطور که دیانا فوس استدلال می‌کند، «به طور نحوی در مرکز انسان قدری اضافه‌ی بی‌نام - قدری باقی‌مانده، فراوانی بیش از حد، یا مازاد را قرار می‌دهد.» فوس اضافه می‌کند که این مازاد «می‌تواند درونی تعریف انسان باشد، یک بیرونیت که داخل انسان به عنوان شرط امکان‌اش جاسازی شده است.»^{۴۴} به این معنا ما هیچگاه انسان نبوده‌ایم بلکه همواره نوعی از ترکیبات پسانسانی بوده‌ایم که تکنولوژی‌های زیستی و اطلاعاتی به‌طور فزاینده تولید کرده‌اند و همچنین در فرهنگ عامیانه به تعدادشان افزوده می‌شود. علوم انسانی همچنان ناگزیر خواهند بود که مفاهیم، الگوها و روش‌های متناسب را برای تحلیل و مقاربت اتیکی با آن هیبریدهای مادی-نشانه‌شناختی ایجاد کنند. اما باید این کار را در گفتگو با تکنوعلوم انجام دهند.

پس‌گفتار: به‌سوی علوم پسانسانی

در این قطعه‌ی آخر کوتاه، مایلم خویشاوندی به‌طور رو به رشدی مشهود میان حیوان‌ها، ماشین‌ها و انسان‌ها را به موازات هیبریدی‌سازی تولید دانش قرار دهم. برای برقراری این قیاس، از نظرات جامعه‌شناس علم بروتو لاتور بهره می‌جویم که باصطلاح «انسان‌شناسی متقارن» (anthropologie) ^{۴۰} (symétrique) روشی را پیشنهاد می‌کند و به‌طور موثر به تصویب می‌رساند که عدالت را در مورد انفعالات و درهم‌تنیدگی‌های میان طبیعت، فرهنگ و بازنمایی انجام می‌دهد و مقوله‌هایی سودمند را برای پژوهش ترارشته‌ای تدارک می‌بیند. ادبیات، هنرها و سایر عرصه‌های علوم انسانی منبع فوق‌العاده‌ای برای توسعه‌های فرهنگی و به‌لحاظ اجتماعی قابل قبول هر جامعه‌ی دانش مدرن هستند. بااینحال، برای آنکه این پتانسیل عظیم هدر نرود بلکه برای پرداختن به وظایف عاجل و مسائل جهان معاصر سودمند واقع شود، رشته‌های سنتی باید به مطالعات فرهنگی تبدیل شوند. تغییر پارادایم مورد نیاز پیشاپیش در بسیاری از موسسات اروپایی اتفاق افتاد و در برخی از این مکان‌ها در تلاش‌شان برای پل ساختن میان علوم طبیعی و انسان‌گرایانه بازتاب یافته است. من به چنین تلاش‌هایی به عنوان یک استراتژی ضروری از بقا نمی‌نگرم، و نه همچون صمیمی شدن با علوم «سخت» یا تعظیم در برابر اقتدار مفروض‌شان – اگر چه این در واقع باور من است که علوم انسانی تنها به شرطی آینده‌ای دارند که با تکنو‌علم‌ها همکاری کنند یا، درست همانطور که تکنو‌علم‌ها (و آکادمی به‌طور کل) نیازمند آن هستند که خودشان را از طریق برنامه‌ها و پروژه‌های پژوهشی ترارشته‌ای که هنرمندان و اندیشمندان خارج از دیوارهای دانشگاه را وارد می‌کنند بازسازی نمایند. همانطور که امیدوارم در این مشارکت نشان داده باشم و همانطور که اشتغال‌ام با نظریه‌ی نظام‌های زیست‌شناختی و سایبرنتیک و نیز فلسفه‌ی فرایند متوجه‌ام کرده است، ما می‌توانیم در رشته‌هایی نظیر زیست‌شناسی یا علوم اعصاب الگوهای پارادایمی تازه‌ای برای تجدیدنظر در مفاهیم سنتی جنسیت، سوژکتیویته و انسان بودن بیابیم که به وسیله‌ی آنها دگرگونی از علوم انسانی به علوم پسانسانی بتواند شتاب گیرد. علوم پسانسانی بیش از هر چیز خانه‌ی مطالعات فرهنگی پسا-انترپوسنتریک و ضد-گونه‌گرایانه خواهد بود که متخصصان‌اش آگاه‌اند که «فرهنگ» فقط «متعلق به ما» نیست اما با این وجود مسئولیت پیامدهای فرهنگ انسانی برای

دیگری‌های غیر-انسانی را بر عهده می‌گیرند، به خاطر خودشان، به خاطر انسان و به خاطر نگاه‌داشتن
معنای انسانیت و انسان‌گرایی در پسانسانگرایی.



ژورنال بین‌المللی و بینارشته‌ای صدا، متن و تصویر فرهنگی پسامدرن

جلد ۳، سپتامبر ۲۰۰۶، ISSN ۱۵۵۲-۵۱۱۲

کتاب‌شناسی

آگامبن، جورجو: *امرگشوده. انسان و حیوان*. استنفورد: انتشارات دانشگاه استنفورد ۲۰۰۴.

بالیبیار، اتین: *نژادپرستی و ملی‌گرایی*. در: اتین بالیبیار و امانوئل والرستین (ویراستاران): *نژاد، ملت، طبقه: هویت‌های
مبهم*. لندن: ورسو ۱۹۹۱، ۳۷-۶۷.

برایدوتی، رزی: *دگردیسی‌ها. به‌سوی یک نظریه‌ی ماتریالیستی صیوروت*. کمبریج: انتشارات پولیتی ۲۰۰۲.

- برایدوتی، رزی: *ترانهش‌ها. درباره‌ی/تیک/یلیاتی*. کمبریج: انتشارات پولیتی ۲۰۰۶.
- باتلر، جودیت: *باطل کردن جنسیت*. لندن: راتلج ۲۰۰۴.
- دریدا، ژاک: 'خوب خوردن'، یا محاسبه‌ی سوژه: مصاحبه‌ای با ژاک دریدا. در: ادواردو کاداوا، پیتر کونور و ژان لوک-نانسی (ویراستاران): *چه کسی پس از سوژه می‌آید؟ نیویورک: راتلج ۱۹۹۱، ۹۶-۱۱۹*.
- دریدا، ژاک: حیوانی که ازینرو من هستم (بیشتر برای دنبال کردن). در: پیتر اترتون و متیو کالارکو (ویراستاران): *فلسفه‌ی حیوانی*. لندن: کانتینیوم ۲۰۰۴، ۱۱۳-۱۲۸.
- دلوز، ژیل/گتاری، فلیکس: *هزار فلات. سرمایه‌داری و شیزوفرنی*. انتشارات دانشگاه مینسوتا ۱۹۸۷.
- فائوستو استرلینگ، آنه: *سکسی کردن بدن: سیاست جنسیتی و ساختن سکسوالیته*. نیویورک: کتاب‌های پایه ۲۰۰۰.
- فوکو، میشل: *نظم چیزها*. لندن: راتلج، ۱۹۸۹.
- فوکویاما، فرانسیس: *آینده‌ی پسانسانی ما. پیامدهای انقلاب زیست‌تکنولوژی*. نیویورک: فرار، استراوس، و گیروکس ۲۰۰۲.
- فوس، دیانا: مقدمه: انسانی، بسیار انسانی. در: دیانا فوس (ویراستار): *انسانی، بسیار انسانی*. نیویورک: راتلج ۱۹۹۶، ۱-۷.
- هاراوی، دانا: *مانیفست گونه‌های همراه. سگ‌ها، مردم، و دیگربودگی قابل توجه*. شیکاگو: انتشارات پریکلی پارادایم ۲۰۰۳.
- هاراوی، دانا: از سایبورگ تا گونه‌های همراه: سگ‌ها، مردم، و تکنوفرنگ، دانشگاه برکلی، سپتامبر ۱۶، ۲۰۰۳.
<http://webcast.berkeley.edu/events/archive.html>.
- هربرشتر، استفان و ایوان کالوس: *پسانانگرای چه اشکالی دارد؟ در: ریزوم‌ها ۷*، ۲۰۰۳.
<http://www.rhizomes.net/issue7/callus.htm>.
- حسن، ایهاب: پرومتئوس به عنوان اجراگر: به سوی یک فرهنگ پسانانگرایانه؟ یک بالماسکه‌ی دانشگاهی در پنج صحنه. *نشریه‌ی جورجیا* ۳۱، ۴، ۱۹۷۷، S. ۸۵۰-۸۳۰.
- هایلس، کاتارین: *ما چگونه پسانسان شدیم؟ بدن‌های نهفته در سایبرنتیک، ادبیات و انفورماتیک*. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو ۱۹۹۹.
- لاتور، برونو: *ما هیچگاه مدرن نبوده‌ایم: مقاله‌هایی درباره‌ی انسان‌شناسی متقارن*. پاریس ۱۹۹۱.

- لینگیس آلفونسو: بدن حیوانی، چهره‌ی نانسانی. در: کری ولف (ویراستار). حیوان‌هستی‌شناسی‌ها. پرسش حیوان. مینئاپولیس: انتشارات دانشگاه مینسوتا ۲۰۰۳، ۱۶۵-۱۸۲.
- مارگولیس، لین و دوریون ساگان: ژنوم‌های به‌دست‌آمده. نظریه‌ای از خاستگاه‌های گونه‌ها. نیویورک: کتاب‌های پایه ۲۰۰۲.
- نوسبائوم، مارتا: کاشتن انسانیت: یک دفاع کلاسیک از اصلاحات در آموزش لیبرال. کمبریج، ماساچوست: انتشارات دانشگاه هاروارد ۱۹۹۹.
- اویاما، سوزان: چشم تکامل. یک نمای سیستمی از تفکیک زیست‌شناسی-فرهنگ. دورهام: انتشارات دانشگاه دوک ۲۰۰۰.
- سینگر، پیتر: رهایی حیوانی. نیویورک: کتاب‌های آون ۱۹۹۰.
- وایتهد، آلفرد ن.: فرایند و واقعیت. یک مقاله در کیهان‌شناسی. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج ۱۹۲۹.
- ویلسون، الیزابت: جغرافیاهای عصبی. فمینیسم و ریزساختار شناخت. نیویورک: راتلج ۱۹۹۸.
- ویلسون، الیزابت: روان‌تنی: فمینیسم و بدن عصب‌شناختی. دورهام: انتشارات دانشگاه دوک ۲۰۰۴.
- ویلسون، الیزابت: فمینیسم روده‌ای. در: تفاوت‌ها: ژورنال مطالعات فرهنگی فمینیستی، ۱۵، ۳، ۲۰۰۴، ۶۶-۹۴.
- ولف، کری (ویراستار): حیوان‌هستی‌شناسی‌ها. پرسش حیوان. مینئاپولیس: انتشارات دانشگاه مینسوتا ۲۰۰۳.
- ولف، کری: مراسم حیوانی. فرهنگ آمریکایی، گفتمان گونه‌ها، و نظریه‌ی پسا/سانگرایانه. شیکاگو: انتشارات دانشگاه شیکاگو ۲۰۰۳.

یادداشت‌ها

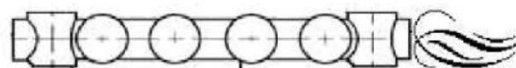
^۱ - برای منصف‌بودن در مورد باتلر، مایلم اضافه کنم که بدن‌هایی که/همیت دارند قطعاً به طرز اساسی در موضوعیت‌دادن به ماده در مباحثات فمینیستی و در یک دغدغه‌ی تجدیدشده در مورد رابطه‌ی میان ماده و گفتمان مشارکت کرده است.

^۲ - ویلسون (۱۹۹۸): ۶۲.

^۳ - ویلسون (۱۹۹۸): ۱۷.

- ۴- ویلسون (۲۰۰۴): «فمینیسم روده‌ای».
- ۵- برایدوتی (۲۰۰۲): تگر دیسی‌ها، ص ۶۳. در کنار ویلسون و برایدوتی، فهرست‌ام از فمینیست‌های نئو-ماتریالیست، و محدود به زمینه‌ی انگلیسی-زبان که با آشنایم، را قرار می‌دهم، افراد ذیل: استیسی آلیمو، کارین باراد، آنه فائوستو-استرلینگ، دانا هاروی، لین مارگولیس (اگر چه نه صراحتاً فمینیست)، مویرا گاتنس، الیزابت گروس، میرا هیرد، ویکی کیری، لوسیانا پارسی و نانسی توانا.
- ۶- فائوستو-استرلینگ (۲۰۰۰): سکسی کردن بدن، ص ۲۳۸.
- ۷- فائوستو-استرلینگ (۲۰۰۰): سکسی کردن بدن، ص ۲۴۲.
- ۸- فوکو (۱۹۸۹): ۳۸۷.
- ۹- در ۱۹۹۷ منتقد ادبی ایهاب حسن عنوان کرد: «ما نخست نیاز داریم بفهمیم که شکل انسانی - از جمله میل انسانی و تمام بازنمایی‌های بیرونی آن - می‌تواند به‌طور بنیادین در حال تغییر باشد، و بنابراین باید مورد تجدید-نظر قرار گیرد. نیاز داریم بفهمیم که پانصد سال انسانگرایی می‌تواند به پایان رسد همانطور که انسانگرایی خود را به چیزی تبدیل می‌کند که باید با درماندگی آن را پسا-انسانگرایی بنامیم» (۸۴۳؛ تاکید از من، م. ر. ۰).
- ۱۰- فوکویاما (۲۰۰۲).
- ۱۱- مقایسه کنید با هایلِس (۱۹۹۹): بخصوص فصل ۳.
- ۱۲- مقایسه کنید با هایلِس (۱۹۹۹): ۲-۳.
- ۱۳- از خلاصه‌ی کتاب‌اش ماشین صرف تا ذهن/استعلایی (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۸) بر روی وبسایت موراک: <http://www.frc.ri.cmu.edu/~hpm/book97/index.html>.
- ۱۴- هایلِس (۱۹۹۹): ۵.
- ۱۵- تقد فرهنگی ۵۳، مجلد ویژه دریا‌هی پسانسانگرایی.
- ۱۶- هر برشتر و کالوس (۲۰۰۳): متن الکترونیکی. همچنین نگاه کنید به مجموعه کتاب‌هایشان پسا/انسانگرایی‌های انتقادی (Rodopi).
- ۱۷- سینگر (۱۹۹۰): ۶.
- ۱۸- ولف (۲۰۰۳): ۷.
- ۱۹- ولف (۲۰۰۳): ۶.
- ۲۰- دریدا (۲۰۰۴): ۱۱۸. نیازی به گفتن نیست که عنوان اصلی فرانسوی “L'animal que donc je suis (à suivre)» با اصل موضوعه‌ی مشهور دکارت *cogito ergo sum* بازی می‌کند که نه تنها دوالیسم میان بدن و ذهن را علامت‌گذاری می‌کند بلکه همچنین آگاهی را به عنوان مشخصات تعیین‌کننده‌ای تعریف می‌کند که انسان‌ها را از ماشین‌ها و حیوان‌ها جدا می‌کند.
- ۲۱- آگامبن (۲۰۰۴): فصل ۹.
- ۲۲- نشریه‌ی نیویورک، ۲۴ ژوئن، ۲۰۰۴: ۷۰-۷۱.
- ۲۳- انگاره‌ی «حیات برهنه»ی آگامبن بر «نه یک زندگی حیوانی و نه یک زندگی انسانی، بلکه تنها بر یک زندگی که از خودش مجزا و مستثنی شده است» (۲۰۰۴: ۳۸) دلالت دارد.
- ۲۴- بالیبار (۱۹۹۱): ۵۶.
- ۲۵- دریدا (۱۹۹۱): ۱۱۳.
- ۲۶- ولف (۲۰۰۳): ۷ و ۸.
- ۲۷- حیوان‌هستی‌شناسی‌ها عنوان مجموعه مقالاتی است که ولف در ۲۰۰۳ ویرایش کرد. از کری سپاسگزارم که این اصطلاح را در گفتگویی خصوصی برایم توضیح داد.
- ۲۸- ولف (۲۰۰۳): ۹.
- ۲۹- دریدا در متون مختلفی به «موجود زنده به طور کل» می‌پردازد اما به طور کامل تر در «حیوانی که ازینرو من هستم (بیشتر برای دنبال کردن)»، دریدا (۲۰۰۴): ۱۱۳-۱۲۸.

- ۳۰- هاراوی (۲۰۰۳): ۵.
- ۳۱- هاراوی (۲۰۰۳): ۳.
- ۳۲- هاراوی (۲۰۰۳): ۴.
- ۳۳- هاراوی (۲۰۰۳): ۲-۳؛ در متن اصلی ایتالیک.
- ۳۴- مارگولیس/ساگان (۲۰۰۲): بدست آوردن، S. ۱۹.
- ۳۵- دانا هاراوی (۲۰۰۳): «از سایبورگ‌ها تا گونه‌های همراه»، سخنرانی صوتی آنلاین.
- ۳۶- نوسبائوم (۱۹۹۹): کشت کردن انسانیت.
- ۳۷- اوپاما (۲۰۰۰): چشم تکامل، S. ۱۸۱-۱۸۰.
- ۳۸- وایتهد (۱۹۲۹): فرایند و واقعیت.
- ۳۹- برایدوتی (۲۰۰۲): دگردیسی‌ها، ۱۲۲.
- ۴۰- مقایسه کنید با برایدوتی (۲۰۰۲): دگردیسی‌ها، ۳۳.
- ۴۱- لینگیس (۲۰۰۳): «بدن حیوانی»، ۱۷۱ و ۱۷۲.
- ۴۲- برایدوتی (۲۰۰۲): دگردیسی‌ها، S. ۱۴۰.
- ۴۳- دلوز/گتاری (۱۹۸۷): هزار، ۲۷۹؛ تاکید از من، م. ر.
- ۴۴- فوس (۱۹۹۶): مقدمه، ۴.
- ۴۵- لاتور (۱۹۹۱): ما.



www.mindmotor.info