

## پسانسانی، بسیار انسانی

بسوی یک هستی‌شناسی فرایند نو

### رزی برایدوتی

ترجمه: بابک سلیمی زاده

#### سایبورگ‌ها، گونه‌های همراه و سوژه‌های ایلیاتی

من آثار دانا هاروی را به عنوان فلسفه‌ی قاره‌ای خوانش می‌کنم، بخصوص در سنت ماتریالیسم تنانه که، همراه با ژرژ کانگویلهم، این بحث را مطرح می‌کند که هر نظریه‌ی سوژکتیویته که شایسته‌ی عنوانش باشد، باید ساختار جسمیت‌یافته و ارگانیک سوژه را در نظر گیرد. هاروی سنتی از اندیشه را حفظ می‌کند که بر اهمیت سوژه بر حسب حساب‌پذیری اخلاقی و سیاسی هر دو تاکید می‌گذارد. از این لحاظ، او در نظریه‌ی انتقادی به عنوان رشته‌ای از اندیشه و نیز در نقد اجتماعی علم مشارکت می‌کند. من همچنین اندیشه‌ی هاروی را به عنوان همراه سفر خویش در طی مسیرهای ایلیاتی چندگانه‌ی تامل و کردار در نظر می‌گیرم. متن‌های او تلاشی پیشگام را برای برقراری یک اتصال میان فرهنگ علوم زیست‌تکنولوژیکی معاصر و فرهنگ علوم انسانی و اجتماعی برمی‌سازند. این پروژه پیچیده است با توجه به این واقعیت که، در عصر تاریخی پسامدرنیته‌ی پیشرفته، همین انگاره‌ی «امر انسانی» نه تنها توسط روابط اجتماعی بطورتکنولوژیکی وساطت‌شده در یک

دنیای به طور جهانی متصل به هم بی ثبات گشته است، بلکه نیز طرح بازتعریف‌های متناقض از آنچه دقیقاً انسان به حساب می‌آید را گشوده است. هاراوی، نه بی‌شبهت به دلوز و گتاری (۱۹۷۲، ۱۹۸۰)، همچنین عوامل غیرانسانی را به طرزی ژئوپولتیکی و نیز اکو-فلسفی مورد ملاحظه قرار می‌دهد.

در نتیجه من آثار هاراوی را به عنوان «پسا-انسان‌گرایی اعلی» دسته‌بندی می‌کنم و بلافاصله آن گزاره را با اشاره به یک بعد دوگانه درون این مقوله‌ی پیچیده متعین می‌کنم. نخستین درباره‌ی پسا-انسان‌گرایی فلسفی است که مشخصه‌ی نسل پسا-ساختارگرا است؛ دومی شکلی بیشتر نشان‌گذاری شده از پسانتروپوسنتریسم است که به آن میزان گسترش یافته نیست. هاراوی درباره‌ی اصطلاح «پسا-انسان» بسیار محتاط است، همانطور که مصاحبه‌ی موجود در این شماره به وضوح نشان می‌دهد. او در عوض ارجحیت را به حساب‌پذیری جنبه‌های تاریخی فرهنگ اروپایی می‌دهد، نظیر استعمار و فاشیسم، که در تناقض آشکار با باورهای تصریح‌شده‌ی اروپا به ایدئال‌ها و اصول انسان‌گرایانه قرار دارد. دانا هاراوی به طور تحسین‌برانگیزی این امتزاج عواطف را خلاصه می‌کند:

من که به عنوان یک داخلی و یک خارجی نسبت به قدرت و گفتمان‌های هژمونیک ماترک اروپایی و آمریکای شمالی‌ام شکل گرفتم، به یاد می‌آورم که یهودستیزی و زن‌ستیزی در رنسانس و انقلاب علمی اوایل دوران مدرن اروپا شدت یافت، و اینکه نژادپرستی و استعمار در طی عادت‌های مسافرتی روشنگری جهان‌وطنی توسعه یافت و اینکه بدبختی بیلیون‌ها مرد و زن به نظر در اصل ریشه در آزادی‌های سرمایه‌داری فراملی و تکنوساینس دارد. اما همچنین رویاها و دستاوردهای آزادی‌های مشروط، دانش‌های موقعیت‌یافته، و رهایی از رنج را به یاد می‌آورم که از این میراث تاریخی سه گانه‌ی ناپاک جدایی‌ناپذیرند. من فرزند انقلاب علمی، روشنگری، و تکنوساینس باقی می‌مانم. (۱۹۹۷:۳)

من هاراوی را به عنوان پیگیر خط مادیت تنانه به شیوه‌ای فمینیستی می‌نگرم، گرچه او به زبان علم و تکنولوژی صحبت می‌کند به جای زبان فلسفه‌ی پسا-متافیزیکی. او متفکری کاملاً غیر-نوستالژیک و پسا-انسانی است: عالم مفهومی او جهان تکنولوژی پیشرفته‌ی انفورماتیک و ارتباطات از راه دور است. از این لحاظ، او از نظر مفهومی بخشی از همان سنت معرفت‌شناختی‌ای است که باشلار به آن تعلق دارد، که نزد او *ratio* علمی لزوماً در تخصص با رویکردها و ارزش‌های انسان‌گرایانه نیست. بعلاوه، در این خط از اندیشیدن کردار علم به عنوان امری صرفاً عقل‌گرایانه نگریسته نمی‌شود، بلکه در عوض تعریفی گسترده‌تر از این اصطلاح را در نظر می‌گیرد، تا بازی ناخودآگاه، رویاها، و خیال را در تولید گفتمان علمی شامل کند. هاراوی، پیرو فوکو (۱۹۷۵)، توجه ما را به برساختن و دستکاری بدن‌های رام و قابل‌شناسایی در نظام اجتماعی حال حاضر ما جلب می‌کند.

او از ما دعوت می‌کند که به این بیاندیشیم که چه انواع تازه‌ای از بدن‌ها همین الان در حال برساخته‌شدن‌اند؛ یعنی چه نوعی از نظام جنسیتی در همین پیش‌اروی ما در حال برساخته‌شدن است.

اما رویکرد پسا-انتروپوستریستی فمینیستی همچین مردسالاری ماتریالیسم جسمانی پسااختارگرایان را به چالش می‌کشد. بدین ترتیب هاراوی، درحالی‌که در بسیاری از فرضیات فوکو در مورد رژیم مدرن حقیقت به عنوان «زیست-قدرت» سهیم است، همچین بازتعریف او از قدرت را به پرسش می‌کشد. هاراوی این نکته را مطرح می‌کند که قدرت معاصر دیگر با ناهمگنی هنجاری شده کار نمی‌کند، بلکه در عوض با شبکه‌سازی، بازطراحی‌های ارتباطات و بیناتصالات چندگانه کار می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که فوکو «یک شکل قدرت را در لحظه‌ی انفجارش مشخص می‌کند. گفتمان زیست-قدرت جای خود را به تکنو-همه‌می‌دهد» (هاراوی، ۱۹۹۱: ۲۴۵، پانوش ۴). دو نکته در اینجا شایان ذکر است: نخست اینکه هاراوی انقلاب علمی معاصر را در عبارات رادیکال‌تری نسبت به آنچه فوکو انجام می‌دهد تحلیل می‌کند، بیشتر به این خاطر که آن را برپایه‌ی دانش دست اول درباره‌ی تکنولوژی امروز قرار می‌دهد. کارآموزی هاراوی در زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی علم در اینجا بسیار سودمند است. در مقایسه با رویکرد او، تحلیل فوکو از انضباطدهی بدن‌ها پیشاپیش منقضی‌شده می‌نماید، سوای آنکه البته فی‌نفسه مردسالارانه است.

هاراوی نکته‌ای را مطرح می‌کند که دلوز (۱۹۸۶) نیز در تحلیل‌اش از فوکو بدان اشاره می‌کند، یعنی این که نمودارهای فوکویی قدرت آن چیزی را توصیف می‌کنند که ما پیشاپیش از آن بودن دست کشیده‌ایم. نظیر تمام نقشه‌نگاری، آنها به طور پسینی عمل می‌کنند و ازینرو از پرداختن به موقعیت اینجا و اکنون بازمی‌مانند. درحالی‌که تحلیل فوکو برپایه‌ی دیدگاهی متعلق به اوایل سده‌ی بیستم نسبت به نظام تولیدی استوار است، هاراوی تحلیل‌اش از وضعیت زنان را درون یک تحلیل روزآمد در مورد نظام پسا-صنعتی تولید قرار می‌دهد. هاراوی با طرح این بحث که پدرسالاری سرمایه‌دارانه‌ی سفید به «انفورماتیک سلطه» تحول یافته است (هاراوی، ۱۹۹۱: ۱۶۲) اظهار می‌کند که زنان توسط تکنولوژی‌های تازه کانپالیزه شده‌اند و از عرصه‌ی عوامل اجتماعی رویت‌پذیر ناپدید گشته‌اند. نظام پسا-صنعتی ابداع یک سیاست تازه بر اساس فهمی مناسب‌تر از اینکه سوژه‌ی معاصر چگونه عمل می‌کند را به امری ضروری تبدیل می‌کند.

سایبورگ هاراوی یک آگاهی تقابلی را در قلب مباحثه پیرامون جوامع تکنولوژیکی تازه که در حال شکل‌گیری‌اند می‌گنجانند، به طرزیکه موضوعات جنسیت و تفاوت جنسی را درون یک بحث گسترده‌تر درباره‌ی بقا و عدالت اجتماعی برجسته نماید. ازینرو بیش از همیشه پرسش از روابط قدرت و پرسش از مقاومت اخلاقی و سیاسی به عنوان امری مربوط در دوران انفورماتیک سلطه پدیدار می‌شود.

بنابراین پسا-انسان‌گرایی فلسفی ضد-شالوده‌گرایی را موجب نمی‌شود. بلکه بر نیاز به هستی‌شناسی فرایند تاکید می‌کند. اندیشیدن یک فعالیت ایللیاتی است، که در گذارها میان مواضع بالقوه متناقض اتفاق می‌افتد. به لحاظ مکان‌شناختی ملتزم نیست، به خصوص در دوران اقتصاد جهانی و شبکه‌های دوربرد، اما این آن را بی‌زمینه نمی‌کند، همچون نقطه‌نگاهی از هیچ‌کجا. در فرایند یا گذار بودن سوژه‌ی اندیشنده را بیرون از تاریخ یا زمان قرار نمی‌دهد: پسامدرنیته به عنوان لحظه‌ای خاص از تاریخ‌مندی ما یک موضع عمده است که باید گزارش داده شود. یک موضع عبارت از یک حافظه‌ی جای‌گرفته و جسمیت‌یافته است: مجموعه‌ای از حافظه‌های متقابل است که توسط اندیشمند مقاوم علیه تمایل بازنمایی‌های مسلط از سوژکتیویته فعال می‌شوند. یک موضع عبارت از یک محل زمانی و فضایی ماتریالیستی از تولید مشترک سوژه، و بنابراین هر چیزی به جز نمونه‌ای از نسبی‌گرایی است. سیاست موضع، یا دانش‌های موقعیت‌یافته، برپایه‌ی هستی‌شناسی فرایند استوار است تا ارجحیت نسبت‌ها بر جوهرها را مطرح کند.

آثار دانا هاراوی مرکزیت امر انسانی را به نفع امر نا/غیر/پسا-انسانی و تساوی‌طلبی زیست-محور برهم می‌زند. بدین ترتیب، هاراوی (۱۹۹۷) در انتقادش از منطق استثماری تکنو-ساینس‌های غربی از درون، بر شماری از ویژگی‌های تعیین‌کننده تاکید می‌گذارد. نخست عبارت است از قدرت به عنوان بافته‌ای دینامیک از بیناتصالات یا آلودگی‌های هیبرید، و به عنوان اصلی از نا-خالصیت رادیکال. دومی عبارت است از اجتناب از افتادن به دام تفکیک کلاسیک طبیعت/فرهنگ: هیچ *telos* یا نظم طبیعی، به عنوان امری مجزا از میانجی‌گری تکنولوژیکی وجود ندارد. هاراوی برای بازساختاری‌دهی رابطه‌ی جمعی ما با همتافت طبیعت/فرهنگ نوین تکنو-ساینس‌های معاصر، یک نظام خویشاوندی تجدیدشده را فرامی‌خواند، که با پیوندهای عاطفه‌مند انضمامی با «دیگری‌ها» غیر-انسانی رادیکالیزه شده است. هاراوی (۱۹۹۲) استدلال می‌کند که تفکیک‌های سوژه-ابژه، طبیعت-فرهنگ، با روایت‌های پدرسالارانه، ادیبی و خانوادگی پیوند دارد. علیه آنها، او معنایی وسعت‌یافته از اجتماع، برپایه‌ی همدلی، حساب‌پذیری و بازشناسی را به جریان می‌اندازد (هاراوی، ۱۹۹۷). بعلاوه، او این امتیازات را به عوامل یا سوژه‌های غیر-انسانی، نظیر حیوان‌ها، گیاهان، سلول‌ها، باکتری‌ها و زمین به عنوان یک کل تعمیم می‌دهد.

### سوژه‌های ایللیاتی آشوب/کیهان متحد شوید!

دلوز و هاراوی هر دو از کم‌اهمیت‌جلوه‌دادن تناقض‌ها و ناپیوستگی‌ها میان محیط زیست انسانی و نا-انسانی امتناع می‌کنند. آنها همچنین از رمانتیزه کردن فعل‌وانفعالات میان آنها امتناع می‌کنند. این ستایش احساساتی

از مجاورت انسان‌ها با حیوان‌ها بخصوص در فرهنگ معاصر مسئله‌برانگیز است، به همان میزان که جو اجتماعی دترمینیسم اجتماعی-زیست‌شناختی احیاشونده‌ی فرهنگ حیوانات خانگی. مفهوم دلوز از حیوان-شدن نسخه‌ی مفهومی رادیکالی از ضد-انتروپوسنتریسم است (دلوز و گتاری، ۱۹۸۰) هیچ بعد متافیزیکی‌ای در انگاره‌ی دلوز از حیوان-شدن وجود ندارد - همچنانکه هیچ حلقه‌ی تنگی از تفکر پساساختارگرایانه که، برای مثال در دریدا (۲۰۰۲) حیوانیت را به یک پیکربندی عمومی از دیگربودگی فرومی‌کاهد. برخلاف آنچه هارای خودش در مصاحبه در این شماره عنوان می‌کند، من چندان هم‌نوایی‌ای میان برنامه‌ی به‌طورزبان‌شناختی میانجی‌گری‌شده‌ی شالوده‌شکنی دریدا و پیکربندی‌های قدرت‌بخش هارای نمی‌یابم. همچنانکه چندان اشتراکی میان باز-زمینه‌دهی نیرومند پراکسیس هارای در قرابت زیست-نشانه‌شناختی و تجلیل دریدا از تصمیم‌ناپذیری نمی‌بینم. همچنانکه در مورد آثار وولف (۲۰۰۳) این رویکرد کاربرد متافیزیکی از تصویرسازی حیوانی به شیوه‌ای باز‌نمایانه را همیشگی می‌کند، که بسیار کمتر متقاعدکننده است از تساوی‌طلبی و پیوند اجتماعی ترا-گونه‌ای هارای (۱۹۹۷). من پیوندی بسیار عمیق‌تر را میان گونه‌های همراه او و فلسفه‌ی صیروت چندگانه که در قلب سوژه‌ی ایلیاتی من قرار دارد می‌یابم، که بطورهمزمان ماتریالیستی، ازینرو نه متن‌محور، و نئو-لفظی است، یعنی با عزم ثابتی متافیزیکی نیست. هارای دو ویژگی کلیدی را با دلوز به اشتراک دارد. ماتریالیسم نئو-شالوده‌ای جدی از یک سو و یک نظریه‌ی سفت‌وسخت از نسبیت از سوی دیگر.

سایبورگ، یا گونه‌ی همراه، به عنوان یک هیبرید، یا بدن-ماشین، یک هستار اتصال-ساز است: فیگوری از نسبت‌های متقابل، پذیرندگی و ارتباطات جهانی که عمداً تمایزهای مقوله‌ای (انسان/ماشین؛ طبیعت/فرهنگ؛ مردانه/زنانه؛ ادیبی/غیر-ادیبی) را محو می‌کند. به هارای اجازه می‌دهد که اختصاصی‌بودن را بیانیدشد بدون افتادن در ورطه‌ی نسبی‌گرایی در تلاش برای باز‌نمایی مناسب یک انسانیت عام پسا-طبیعت‌گرایانه. امر تعیین‌کننده برای این عملکرد عدم‌پذیرش یک روش رویکرد نشانه‌شناختی است. در خوانش من، کارکرد پیکربندی‌هایی نظیر سایبورگ یا گونه‌های همراه نه انتزاعی بلکه در عوض سیاسی است. اشاره بر این دارد که چطور باید به باز-اندیشی در مورد وحدت هستی انسانی بیانیدشیم. ما به اشکال تازه‌ای از سواد برای رمزگشایی از جهان امروز نیازمندیم. پیکربندی‌ها همچنین مستلزم یک اخلاق گفتمانی است: اینکه آدمی نمی‌تواند به درستی بداند، یا حتی آغاز به فهمیدن کند، که با چه چیز قرابتی ندارد. هوش انتقادی، نزد هارای، شکلی از همفکری است. آدمی هرگز نباید آنچه را نقد کند که با آن شراکتی ندارد. انتقاد باید با شیوه‌ای غیر-واکنشی توأم باشد، یک ژست خلاقانه، تا از طرح ادیبی نظریه‌ی فالو-لوگوسنتریک اجتناب کند.

در اندیشه‌ی ایلیاتی، یک بدن شدید به طور رادیکال درون‌ماندگار عبارت از سرهم‌بندی‌ای از نیروها، یا سیلان‌ها، شدت‌ها و اشتیاقات است که در فضا متبلور شده و در زمان تحکیم می‌شوند، درون پیکربندی تکینی که به طور معمول به عنوان یک خود «فردی» شناخته می‌شود. این هستار شدید و دینامیک با برشماری قوانین درونی عقل‌گرایانه منطبق نیست، همچنانکه صرفاً آشکارسازی داده‌ها و اطلاعات ژنتیکی هم نیست. بلکه در عوض بخش‌بندی‌ای از نیروها است که به اندازه‌ی کافی پایدار است که جریان‌های مداوم، و با اینحال غیر-مخرب، دگرگونی را تاب آورد و متحمل شود.

### ضد-ادیپ

یک حسانیت ضد-ادیپی عمیق در هاراوی، همچنانکه در دلوز، در کار است، اگرچه در مورد او، و با تصدیق خودش، به مقاومتی علیه روانکاوی نزدیک می‌شود (پنلی و روس، ۱۹۹۱). من با هاراوی موافقم که انگاره‌ی که تعاریف روانکاوانه از ضمیر ناآگاه را دربرمی‌گیرد عمیقاً محافظه‌کارانه، خانواده‌محور و هتروسکسیست است. اما سپس، اگر به عنوان یک نقشه‌نگار سخن بگویم، فکر می‌کنم این یک تامل کاملاً مناسب در مورد فرهنگ ما و هنجارهای مسلط بر آن است، بنابراین هیچگاه روانکاوی را برای آوردن این خبر بد که ما تحت یک رژیم فالوگوسنتریک زندگی می‌کنیم سرزنش نمی‌کنم. با اینحال با روانکاوی مخالفت خواهم کرد وقتی که در مورد ضرورت تاریخی و تغییرناپذیری رژیم فالوگوسنتریک بحث می‌کند. من در تقابل با این محافظه‌کاری سیاسی، سیاست تحول‌خواهانه‌ای را برمی‌گزینم که فمینیسم بهترین نمونه‌ی آن است و ایلیاتی‌گری فلسفی به تئوریزه کردن آن کمک می‌کند. بنابراین، پروژه‌ی سایبورگ فمینیستی هاراوی به دنبال بیرون‌راندن روایت‌های ادیپی از جایگاه‌های بطورفرهنگی هژمونیک‌شان و بدین ترتیب کاستن از قدرت‌شان بر بساختن هویت است. هاراوی، بطورمحکم جای‌گرفته درون شکم جانور تکنو-فرهنگ معاصر و انگاره‌ی اجتماعی تغییرپذیر یا هیبرید آن، می‌خواهد با طرح پیکربندی‌های آری‌گویانه و نیروبخش برای فعل‌وانفعال تازه با حیوان‌ها، جهش‌یافتگان و ماشین‌ها، که برسازنده‌ی عصر تاریخی ماست، مقابله به مثل کند.

قدرت پروژه‌ی هاراوی در نیروی الهام‌بخش آن است: او می‌خواهد یک گفتمان تازه را برای ضمیر ناآگاه بسازد، گفتمانی که بتواند شرایط تاریخ‌مندی ما را مورد تامل قرار دهد. پیکربندی‌های متقابل برای این ناآگاه غیر-ادیپی شده نوعی از حیوان-شدن را ترسیم می‌کند: سایبورگ، کایوت، شیاد و oncomouse ساختارهای آلترناتیوی از دیگربودگی را تولید می‌کنند. هاراوی درست نظیر دلوز بردباری اندکی برای پارادایم زبان‌شناختی

که ضمیر ناآگاه درون آن مفهوم‌پردازی شده است دارد، با دوتایی‌های ذاتی‌اش، معادل‌ساختن میل با فقدان و قوانین جایگزین‌سازی، تراکم و محرومیت. هاراوی، نه بی‌شبهت به سوژه‌ی ایلیاتی من، در عوض چندگانگی‌ها را ترجیح می‌دهد و هویت‌های جابجاشده را چندگانه می‌کند. عدم-خطیت، عدم-ثبات، و سوپژکتیویته‌ی غیر-وحدت‌مند در اولویت‌اند، و در مجاورتی نزدیک با زن، بومی، سلب‌مالکیت‌شده، آزاردیده، محروم‌شده، «دیگری» بدن‌های پاکیزه و کارآمد تکنولوژی-پیشرفته که فرهنگ معاصر آنها را حمایت می‌کند قرار می‌گیرند. این با تلاش دلوز برای بازاندیشی حیوان-شدن به عنوان پیکربندی‌ای برای هیبریدهای انسان‌گونه که ما داریم به آنها تبدیل می‌شویم قابل مقایسه است.

دانا هاراوی پیشنهاد می‌دهد که آغاز به بازاندیشی در این وضعیت تاریخی کنیم، به شیوه‌ی پراگماتیک‌تر و ایجابی‌تر نسبت به پیکربندی oncomouse به عنوان نخستین حیوان اختراع‌شده در جهان، یک ارگانیسم ترنس‌ژنتیک که به منظور پژوهش ابداع شده است. oncomouse یک تکنو-بدن به تمام معنای آن است: به منظور داد و ستد منفعت‌زا میان لابراتوارها و بازار ابداع شده بود، و بدین‌ترتیب میان ادارات به‌ثبت‌رسانی و کرسی‌های پژوهشی در عبور و مرور است. هاراوی می‌خواهد نوعی خویشاوندی و پیوند با این حیوان ترنس‌ژنتیک را برقرار کند و نیرو بخشد. هاراوی با خواندن او به عنوان «هم‌نیای خود ... مذکر یا مونث ... او خواهر من است» (۱۹۹۷: ۷۹)، همچنین بر میزانی تاکید می‌گذارد که oncomouse هم قربانی و هم بلاگردان است، فیگوری مسیح-مانند که خود را قربانی می‌کند تا درمانی برای سرطان پستان پیدا شود و بدین‌ترتیب زندگی بسیاری از زنان را نجات دهد. یک پستاندار که پستانداران دیگر را می‌رهاند. از آنجا که oncomouse خلوص اصل‌ونسب را می‌گسلد، همچنین یک فیگور شبح‌وار است: هرگز-نمرده‌ای که نظم طبیعی را آلوده می‌کند به‌سادگی به این خاطر که ساخته شده و نه زاده. او، به بیان من، یک سازوبرگ سایبر-تراتولوژیستی است که رمزگان‌های مسلط را برهم‌می‌زند و بدین‌ترتیب سوژه را بی‌ثبات می‌کند: یک ابزار ایلیاتی.

این شیوه‌ی مرکب یا غیر-معصومانه برای رویکرد به oncomouse وجه نشانگر پروژه‌ی هاراوی است، که دربردارنده‌ی زاویه‌ای شناختی و نیز اخلاقی است. درباره‌ی اندیشیدن از میان مقوله‌های مسلط، نظیر طبیعت/فرهنگ، زاده‌شده/انسان‌ساخته، اما همچنین درباره‌ی نقد فetišیسم کالایی و باصطلاح اقتصاد بازار در مرحله‌ی شرکتی و جهانی آن است. بخش اخلاقی این پروژه مربوط به ابداع یک نظام خویشاوندی تازه است: یک پیوند اجتماعی تازه و اشکال تازه‌ای از اتصال اجتماعی با این دیگری‌های تکنولوژیک. چه نوع پیوستگی‌هایی می‌تواند برقرار شود و چگونه می‌توانند دوام یابند؟

دانا هاراوی در اثر اخیرش «گونه‌های همراه» (۲۰۰۳) یک خط مستقیم را میان پیکربندی‌های اولیه‌ی سایبورگ و oncomouse از یک سو، و گونه‌های همراه نظیر سگ‌ها از دیگر سو ترسیم می‌کند. آنها سرحدات متغیر روابط عاطفی و دینامیک خویشاوندی را نشان می‌دهند. نزد هاراوی، این روابط در زمینه‌ی یک جهان تکنو-علمی که جایگزین نظم طبیعی سنتی با یک همتافت طبیعت-فرهنگ شده است نیازمند بازتعریفاند. یک پرسش معرفت‌شناختی ازینرو یک بعد اخلاقی تازه را به وجود می‌آورد. در نتیجه، رابطه‌ی انسان-حیوان باید بیرون از روایت ادیپی و کودکانه‌ای که تاریخاً در آن محصور بوده است آورده شود. یک سگ به عنوان یک همتافت طبیعت-فرهنگ - نه بی‌شبهت به دیگر محصولات تکنو-علم - یک دیگری بنیادین است، هرچند یک دیگری مهم. ما باید یک نظام خویشاوندی نمادین را ابداع کنیم که با چنین پیچیدگی‌ای مطابق باشد. این ارجاعی به رساله‌ی ادبی راجع به حیوانات به عنوان یک ژانر مسلط، با گرامر خاص خودش و ارجاعی استعاری به حیوانات نظیر حروف در یک الفبای بدیل نیست (برایدوتی، ۲۰۰۲). امری کمتر تصنعی و بیشتر مادی در دوران معاصر دارد اتفاق می‌افتد، فرایندهای حیوان-شدن، که ربطی به استعاره‌های حیوانیت ندارد.

در این سطح است که نوعی عدم‌تقارن میان هاراوی و دلوز اتفاق می‌افتد: هر دو تصدیق می‌کنند که قدرت حیوان‌ها بر این واقعیت مبتنی است که درون‌ماندگار قلمروهایشان هستند و به لحاظ زیست‌محیطی مقیداند، اما حرکت بعدی‌شان را متفاوت از یکدیگر به بحث می‌گذارند. دانا هاراوی قدمی فراتر از پیکربندی ادیپی فرهنگ حیوانات آشنا برمی‌دارد با طرح یک نظام خویشاوندی تازه که دربردارنده‌ی «گونه‌های همراه» در جوار دیگر هم‌تباران و خویشاوندان باشد. از دیگر سو، در ایلیاتی‌گری فلسفی دلوز این همجواری به شالوده‌های ماتریالیستی قلمرویی‌ای که از آن آمده است بازگشته است. Zoe، یا نیروی زاینده‌ی زندگی غیر-انسانی، به میانجی یک بیناتصالات ترا-گونه‌ای و ترنس‌ژنتیک حکم می‌راند، و یا زنجیره‌ای از اتصالات که به بهترین نحو می‌تواند به عنوان یک فلسفه‌ی اکولوژیکی غیر-وحدت‌مند، سوژه‌های جسمیت‌یافته و تعلق‌های چندگانه توصیف گردد. فی‌الواقع این درست است، همانطور که هاراوی در مصاحبه‌اش مطرح می‌کند، که گاهی اوقات متون دلوز در مورد زن/حیوان-شدن می‌تواند مسئله‌ساز باشد، اگر نه مطلقاً مایوس‌کننده. من در این مورد به طور گسترده در آثار خودم توضیح داده‌ام. با اینحال باور پیدا کردم که این یک تراژدی نیست. دلوز برآستی ضد-ادیپی است، همچنین و بخصوص در موضوع حساس دریافت آثار خودش. هیچ دلوزی‌ای وجود ندارد، همانطور که کنستانتین بونداس (بونداس و اولکوسکی، ۱۹۹۴) به درستی مطرح می‌کند؛ فقط کسانی وجود دارند که با اندیشه، پیکربندی‌ها و شدت‌مندی‌های فکری دلوز درگیر می‌شوند - تا شیوه‌های بدیل اندیشیدن را برسانند. اگر هدف نظریه‌ی انتقادی ابداع مفاهیم تازه است، سپس پرسش این است که آیا ایلیاتی‌گری



می‌تواند یک نیروی الهام‌بخش و قدرت‌بخش باشد یا خیر. به بیان دیگر: برای ما سوژه‌های ایلیاتی، هیچ تبعیتی به صدای ارباب وجود ندارد، بلکه تنها عمل‌های شاد نافرمانی و خیانت ملایم اما مصمم وجود دارد. من بر این گمانم که این همچنین بهترین شیوه برای خوانش متون خود هاراوی است و اینکه تمام مقلدان، یا تکرارکنندگان، از همان آغاز محکوم به فنا هستند.

## ایجابیت هیولاها

سایبورگ‌ها، گونه‌های همراه و سایر پیکربندی‌های هاراوی، وقتی که در کنار ریزوم‌های دلوز خوانش می‌شوند، این نکته را پیش می‌نهند که ضروری است که برنامه‌های مفهومی‌ای ابداع شوند که به ما اجازه دهند که به وحدت و وابستگی متقابل امر انسانی، امر تنانه و «دیگری‌ها»ی تاریخی آن در همان نقطه‌ای از زمان بیان‌دیشیم که این دیگری‌ها باز می‌گردند تا شالوده‌های جهان‌بینی انسان‌گرایانه را برهم‌زنند.

نیاز است به ژانرهای «مینور»، اگر نگوئیم ژانرهای حاشیه‌ای و هیبرید، نظیر ساینس فیکشن، وحشت ساینس فیکشن و سایبر پانک چرخش کنیم تا تصویرپردازی‌های فرهنگی مناسب تغییرات و دگرگونی‌هایی را بیابیم که دارند به شکل روابطی که در حال حاضر پسا-انسانی ما دردسترس‌اند اتفاق می‌افتند. ژانرهای فرهنگی سطح‌پایین، نظیر ساینس فیکشن، خوشبختانه آزاد از دعویات بزرگ‌نمایانه - از نوع استتیک و شناختی - اند و ازینرو تجسمی درست‌تر و صادق‌تر از فرهنگ معاصر از کار درمی‌آیند، نسبت به سایر ژانرهایی که بیشتر به طور خودآگاهانه «بازنمایانه» اند. جستجو برای بازنمایی‌های اجتماعی و فرهنگی ایجابی از دیگری‌های هیبرید، هیولایی، فرومایه و بیگانه به شیوه‌ای که برساختن و مصرف تفاوت‌های تحقیرآمیز را واژگون کند، ژانر ساینس فیکشن را به زمین بارور ایدئالی برای کاوش در رابطه‌ی ما با آنچه هاراوی (۱۹۹۲) مهربانانه به عنوان «وعده‌های هیولاها» توصیف می‌کند تبدیل می‌کند.

سبک نوشتاری متمایز و ویژه‌ی هاراوی بیانگر نیروی مرکز-زداینده‌ای است که او در سطح مفهومی به کار می‌اندازد، و خوانندگان را وادار به تنظیم دوباره، یا نابودی، می‌کند. این نیروی قدرت‌بخش هیچ‌کجا آشکارتر از رویکردهای هاراوی به حیوان‌ها، ماشین‌ها و «دیگری‌ها»ی هیولایی و هیبرید نیست. هاراوی عمیقاً غوطه‌ور در فرهنگ معاصر، از جمله ساینس فیکشن و سایبر پانک، مجذوب تفاوتی است که توسط دیگری‌های بازسازی شده، جهش‌یافته یا تغییر یافته جسمیت می‌یابد. تکنو-هیولاها و شامل وعده‌های مسحورکننده‌ی باز-جسمیت‌یابی‌های ممکن و تفاوت‌های فعلیت‌یافته است. آنها که چندانگانه، ناهمگن، و تمدن‌نیافته‌اند، راه را به

سمت امکان‌های نهفته‌ی چندگانه نشان می‌دهند. سایبورگ، هیولا، حیوان - این «غیر از انسان»های کلاسیک بدین ترتیب از مقوله‌ی تفاوت تحقیق‌آمیز رهایی‌یافته و در نوری ایجابی‌تر نشان داده می‌شوند. دانش نزدیک هاروی از تکنولوژی ابزاری است که این جهش کیفی را تسهیل می‌کند؛ از این لحاظ، او یک سایبر-تراتولوژیست حقیقی است.

حاد-واقعیت وضعیت پسا-انسانی ایلیاتی یا سایبورگ سیاست را یا نیاز به مقاومت سیاسی را محو نمی‌کند: صرفاً این را به امری ضروری‌تر از همیشه تبدیل می‌کند که در جهت یک بازتعریف رادیکال از کنش سیاسی تلاش کنیم. بعلاوه، جسمیت‌یابی پسا-انسانی، همانطور که چلا سندوال (۱۹۹۹) خاطر نشان می‌کند، درون رابطه‌ی نقدی درج شده است. سایبراسپیس یک فضای به شدت مورد مناقشه است که به موازات واقعیت‌های اجتماعی به‌طور فزاینده پیچیده وجود دارد. واضح‌ترین نمونه‌آوری قدرت‌های اجتماعی این تکنولوژی‌ها عبارت از سیلان پول به‌میانجی مبادله‌های سهام اداره‌شده با کامپیوتر است که همیشه کار می‌کند و به خواب نمی‌رود، در سرتاسر جهان. سیلان داده‌های محض گویای زوال کلان-روایت‌های مدرنیسم است، اما همانطور که بوکاتمن (۱۹۹۳) با هوشمندی تشخیص می‌دهد، همچنین بر سازنده‌ی نوعی کلان-روایت مختص خودش است، که گویای زوال انسان‌گرایی و طلوع دوران پسا-انسانیت است.

علاوه بر این، سرمایه به مایعات بدن چنگ می‌زند و آنها را مبادله می‌کند: عرق و خون نیروی کار ارزان قابل عرضه در سراسر جهان سوم؛ اما همچنین رطوبت میل مصرف‌کنندگان جهان اول همچنان که وجود خود را به یک خرفتی فوق-اشباع‌شده کالایی می‌کنند. حاد-واقعیت روابط طبقاتی را از میان نمی‌برد: صرفاً آنها را تشدید می‌کند. پسامدرنیته بر کالایی‌شدن و کانفورمیسم همزمان فرهنگ‌ها استوار است، درحالی‌که ناهمخوانی میان آنها، و نیز نابرابری‌های ساختاری، را تشدید می‌کند.

یک وجه حائز اهمیت این موقعیت قدرت مطلق رسانه‌ی بصری است. عصر ما بصری‌سازی را به شکل غایی کنترل تبدیل کرده است. این نشان‌دهنده‌ی نه تنها مرحله‌ی نهایی در کالایی‌شدن امر دیداری، بلکه نیز پیروزی بینایی بر سایر حواس است. این همچنین از نقطه‌نظر فمینیستی دغدغه‌ای خاص به حساب می‌آید، چون می‌خواهد سلسله‌مراتبی از ادراک تنانه را که بینایی را نسبت به سایر حواس، بخصوص لامسه و شنوایی، ارجحیت ممتاز می‌دهد دوباره برقرار کند. اولویت بینایی توسط نظریه‌های فمینیستی به چالش کشیده شده است، که امور الهام‌بخشی برای گفتن درباره‌ی اسکوپوفیلی، یعنی یک رویکرد بینایی-محور نسبت به اندیشه، دانش و علم دارند. از نقطه‌نظری روانکاوانه، این شکل یک نقد تعصب فالوگوسنتریکی را به خود می‌گیرد که درون بینایی کار گذاشته شده است. به عنوان مثال ایریگاری (۱۹۷۴) آن را به قدرت‌های فراگیر امر نمادین

مردانه پیوند می‌دهد. فوکس کلر (۱۹۹۲) در عوض آن را همچون رانشی تجاوزگر نسبت به نفوذ شناختی «رازهای طبیعت» خوانش می‌کند، که دربردارنده‌ی پیوندی مستقیم با برساخت اجتماعی و روانی مردانگی است. در چارچوبی بیشتر اجتماعی-سیاسی، هاراوی (۱۹۹۱) به اولویتی حمله می‌کند که فرهنگ ما به تسلط لوگوسنتریکی بینایی جسمیت‌نیافته می‌دهد، که بهترین نمونه‌اش توسط ماهواره/چشم در آسمان ارائه شده است. او در مقابل این یک بازتعریف جسمیت‌یافته و ازینرو حساب‌پذیر از عمل دیدن به عنوان شکلی از اتصال با ابژه‌ی بینایی را مطرح می‌کند، که او آن را برحسب «جداسازی شورمندانه» تعریف می‌کند.

در نتیجه زمان یا فضای اندکی برای نوستالژی وجود دارد. خودهای ایللیاتی هیبرید دلوز: زن-شدن چندگانه‌ی بطور فمینیستی فعال‌شده‌ی زنان: زن ایریگاری به عنوان نه-یک: سایبورگ‌های هاراوی، نه بی‌شبهت به مدوسای نو سیکسو (۱۹۷۵)، اغلب در تصور اجتماعی کهنه به عنوان منحرفان هیولایی، هیبرید و ترسناک ارائه می‌شوند. اما چه می‌شود اگر آنچه در اینجا بر خطاست همین تصور اجتماعی بوده باشد که فقط می‌تواند تغییرات در این مقدار را بر انگاشت اخلاق‌گرایانه‌ی سراسیمه‌ی انحراف ثبت کند؟ چه می‌شود اگر این برنامه‌ریزی‌نشده-برای دیگران اشکالی از سوژکتیویته بوده باشد که بسادگی سایه‌ی منطق دوتایی و منفیت را بی‌اهمیت تلقی کرده و به پیش رفته است؟ فرایند دگرگونی سوژه ادامه می‌یابد و ما برای ارائه‌ی گزارش‌های مناسب آن به هستی‌شناسی فرایند نیاز داریم.

## زهد نو

عاطفه‌مندی نقشی عمده هم در آثار هاراوی و هم در سوژه‌ی ایللیاتی من ایفا می‌کند: هر دو یک سبک مفهومی تازه ابداع می‌کنند که از درگیری در نقد منفی برای خودش اجتناب می‌کنند و در عوض مطابق با روابطی ایجابی و قدرت‌بخش به متون، مولفان و ایده‌ها عمل می‌کنند. این تاکید در یک نوع شناختی از همدلی، یا نزدیکی شدید روی می‌دهد: این قابلیت شفقت است، که قدرت فهم را با نیروی تاب‌آوردن در همدردی با یک مردم، تمام انسانیت، سیاره و تمدن به طور کل ترکیب می‌کند. این یک قابلیت فوق-شخصی و ترا-شخصی است، که باید از هرگونه کلی‌گرایی دور گردانده شود و در عوض در یک درون‌ماندگاری رادیکال حسی از تعلق به و حساب‌پذیر بودن برای یک اجتماع، یک مردم و یک قلمرو کار گذاشته شود.

خط اخلاقی تراگذرندگی یک «سبک نظری» متمایز را به وجود می‌آورد. برای نمونه، سبک دلوز شفیقانه، همدلانه، و با اینحال همچین بسیار خشک و سختگیرانه است. او بر جنبه‌های ایجابی یا شادمانه‌ی کار یک

فیلسوف تاکید می‌گذارد، بر اثرات اندیشه‌ی آنها تاکید می‌گذارد، به همان میزان که یک نقاش در مورد کیفیت یک چشم‌انداز توضیح می‌دهد. امری دقیق و سرد، ناسازگار و غیراحساساتی در مورد آن وجود دارد. فی‌الواقع سبکی غیرشخصی و زاهدانه است، به همان اندازه تیز که نگاه یک نقشه‌نگار، اما به همان اندازه گرفتار که نگاه یک عاشق. سبک یک پرسونای مفهومی فیلسوف است، بدن دگردیسنده‌ی او؛ آنچه او مقدر است بدان تبدیل شود. همچون شکلی از مقاومت علیه فراگیربودن دوکسا و نیز به عنوان یک استراتژی در زندگی نهادی عمل می‌کند. نهادهای اجتماعی تمایل به ساخت، القاء و پاداش‌دادن به بازتولید اشتیاق‌های منفی‌ای دارند که شرکت‌کنندگان تحت انقیاد ادیپی را وادار به کار تحت منطق دوتایی نارسسیسیسم و پارانویا می‌کند. این قابلیت برای گسستن از خود-پیوند-پارانوئید-نارسیستی، برای فعال‌سازی مجموعه‌ای ایجابی‌تر از اشتیاق‌ها به طور همزمان یک عمل پس‌کشیدن (یک منها) و افزایش (یک بعلاوه) را وضع می‌کند. سوژه خود را از عواطف واکنشی کسر می‌کند با قدم گذاشتن بیرون از مدار منفیت. او به موجب آن از منفیت فراتر می‌رود، و بدین طریق فضایی برای نیروهای آری‌گویانه‌تر می‌سازد و می‌گشاید. این کردار زاهدانه هم بصیرتی برای خود و هم نقشی برای روشنفکر ایجاد می‌کند که دیگر نه عبارت از هدایت افکار (دوکسا)، وضع کردن حقیقت (دوگما) یا مدیریت پروتکل‌های زندگی روشنفکری، بلکه در عوض ابداع و انتشار مفاهیم و ایده‌های تازه است. مسئله‌اش بر سر بازنمایی کردن دیگران، یا سخن‌گفتن از طرف آنان، نیست، بلکه در عوض تزریق مقداری از ایجابیت به کردار نهادی و آکادمیک است، تا آن را به ابزاری برای تولید امر نو تبدیل کند. پیوند میان عقل و تخیل، نظریه و اشتیاق، امری تعیین‌کننده برای این پروژه است.

امری قابل‌قیاس با این زهد در انتخاب دانا هاراوی از پیکربندی «شاهد فروتن» برای توصیف فعالیت اندیشه‌ی انتقادی در کار است. هاراوی (۱۹۹۷) به دنبال اولویت‌دهی‌اش به اشکال موقعیت‌یافته و جزئی دانش، انگاره‌ی فروتنی را به عنوان شکلی از حساب‌پذیری، گفتگوی پایان-گشوده و اندیشیدن انتقادی پیشنهاد می‌دهد که هدفش شاهدبودن و نه قضاوت کردن است. او تصریح می‌کند که یک انگاره‌ی فمینیستی از فروتنی نه تنها نسبت به قدرت آلرژیک نیست، بلکه نیز یک تعریف گسترش‌یافته از عینیت علمی را به عنوان یک دستاورد محلی، جزئی و با اینحال ارزشمند ارائه می‌دهد. «رویکردی که من سعی می‌کنم با آن کار کنم»، او عنوان می‌کند، «به سختی متعهد است به آزمایش کردن و تصدیق کردن. درگیرشدن و فهم اینکه این همواره یک درگیری تفسیری، درگیرشده، ممکن‌خاص، و اشتباه‌پذیر است. هیچگاه یک گزارش فارغ از قید نیست. هاراوی که به طور خود-آگاهانه «توسط پروژه‌ی بازپیکربندی مادیت‌یافته مصرف شده است» (۱۹۹۷:۲۳)، موضع پژوهشگر و اندیشمند انتقادی را بر حسب همدلی و نزدیکی بازندیشی می‌کند. «شاهد فروتن» نه جداسده

است و نه بی‌توجه، بلکه یک فیگور مرزی-عبورکننده است که سعی می‌کند کردار خویش را در افق‌های اجتماعی به سرعت در حال تغییر باززمینه‌دهی کند. پذیرفتن حال حاضر تکنولوژیک بدون قربانی‌شدن به خاطر سببیت آن: اشتیاق برای دانش و ژرفا، در یک فرهنگ به سرعت در حال حرکت اینفوسرگرمی-مصرفی: آرزو برای عدالت اجتماعی در جهانی از نابرابری‌های گلوبال. اینها برخی از ارزش‌های اخلاقی‌ای هستند که در نظرگاه هاراوی در مورد سوژه مجسم شده‌اند. امتناع از جایگاه‌های هژمونیک، ضمن به حساب آوردن ناهمخوانی‌های آشکار در دسترسی و وسایل، شیوه‌ای از بازفرمول‌بندی دانش در یک جهان تکنو-علمی است. فروتنی و یک تخیل قوی فضیلت‌های کلیدی‌اند.

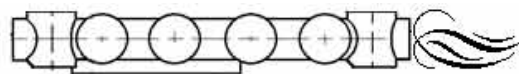
وجه پیامبرانه در آثار دانا هاراوی زنده و کامل است، که خواستار احترام معرفت‌شناختی و سیاسی نسبت به اندیشه‌ی انتقادی است، آنجا که خلاقیت بدون اندکی سوخت رویابینانه یا روحانی غیرقابل‌تصور است. این اندیشه‌ی پسا-سکولار در بهترین نوع خود است.

ذهن‌های پیامبرانه، ایللیاتی یا رویابینانه اندیشمندان آینده‌اند. آینده به عنوان یک ابژه‌ی فعال از میل ما را به پیش می‌برد و ما می‌توانیم از آن نیرو و انگیزه برای فعال بودن در اینجا و اکنون یک حال که در میان «نه دیگر» و «نه هنوز» پسا-مدرنیته‌ی پیشرفته معلق است استخراج کنیم. زمان حال همواره حال آینده است: یک تفاوت مثبت را در جهان به وجود خواهد آورده بود. تنها آرزو برای آینده‌های دوام‌پذیر می‌تواند یک حال قابل زیستن را برسازد. چمدانست استقامت، اینکه آن را به یک «فردا»ی ممکن تبدیل کنیم، انرژی‌ها را از آینده به حال برمی‌گرداند. اینگونه است که دوام‌پذیری شیوه‌های شدن خلاقانه را در یک الگوی غیر-انتروپیک از انرژی-سیلان، و ازینرو از انتقال میل، وضع می‌کند (برایدوتی، ۲۰۰۲، ۲۰۰۶). استخراج انرژی از اندیشه‌پذیری آینده بدین معناست که امیال ما دوام‌پذیرند تا آنجا که شرایط امکان برای آینده را به وجود می‌آورند. برای رسیدن به آنجا، موقعیت سوژه‌ی ایللیاتی از سیلان و چند-لایگی یک تسهیل‌کننده‌ی عمده است. این نه یک جست‌بر حسب ایمان، بلکه یک جابجایی فعال، یک دگرگونی در سطحی ژرف، یک تغییر در فرهنگ مناظر با جهش‌های ژنتیکی است، درعین‌حال که در سطح اخلاقی نیز ثبت شده است. در این پروژه، سایبورگ‌ها و سوژه‌های ایللیاتی گونه‌های همراهی هستند که تاب می‌آورند.

- بونداس، کنستانتین و دوروتتا اولکوسکی (ویراستاران) (۱۹۹۴) *ژیل دلوز و تئاتر فلسفه*. نیویورک و لندن: راتلج.
- برایدوتی، رزی (۲۰۰۲) *دگرذیسی: بسوی یک نظریه‌ی ماتریالیستی صیورت*. کمبریج، UK and Malden, MA: Polity Press/Blackwell.
- برایدوتی، رزی (۲۰۰۶) *جایابی‌ها: درباره‌ی اخلاق ایلیاتی*، کمبریج، UK and Malden, MA: Polity Press/Blackwell.
- بوکتمن، اسکات (۱۹۹۳) *هویت علاج‌ناپذیر: سوژه‌ی نهفته در ساینس فیکشن پسامدرن*. دورهام، NC، انتشارات دانشگاه دوک.
- سیکسو، هلن (۱۹۷۵) «*خنده‌ی مدوسا*»، ۶۱ *L'Arc*.
- دلوز، ژیل (۱۹۸۶) *فوکو*. پاریس: مینویت. (ترجمه‌ی انگلیسی، توسط سین هند. فوکو. مینئاپولیس. انتشارات دانشگاه مینسوتا، ۱۹۸۸).
- دلوز، ژیل و فلیکس گتاری (۱۹۷۲) *ضد-ادیپ: سرمایه‌داری و شیذوفرنی I*. پاریس: مینویت. (ترجمه‌ی انگلیسی از روبرت هورلی، مارک سیم و هلن ر. لین: ضد-ادیپ: سرمایه‌داری و شیذوفرنی. نیویورک: انتشارات وایکنینگ/ریچارد سیور، ۱۹۷۷).
- دلوز، ژیل و فلیکس گتاری (۱۹۸۰) *هزار فلات: سرمایه‌داری و شیذوفرنی II*. پاریس: مینویت. (ترجمه‌ی انگلیسی از برایان معصومی: *هزار فلات: سرمایه‌داری و شیذوفرنی*. مینئاپولیس: انتشارات دانشگاه مینسوتا، ۱۹۸۷).
- دریدا، ژاک (۲۰۰۲) «*حیوانی که ازینرو من هستم*»، *تحقیق انتقادی* ۲۸(۲): ۳۶۹-۴۱۷.
- فوکو، میشل (۱۹۷۵) *انضباط و تنبیه*. پاریس: گالیمار. (ترجمه‌ی انگلیسی: *انضباط و تنبیه*. نیویورک: کتاب‌های پانتئون، ۱۹۷۷).
- فوکس کلر، اولین (۱۹۹۲) *رازهای زندگی، رازهای مرگ: مقالاتی درباره‌ی زبان، جنسیت و علم*. نیویورک و لندن: راتلج.
- هاراوی، دانا (۱۹۹۱) *بوزینه‌ها، سایبورگ‌ها و زنان: بازاختراع طبیعت*. لندن: کتاب‌های انجمن آزاد.
- هاراوی، دانا (۱۹۹۲) «*وعده‌های هیولاها: یک سیاست احیاکننده برای دیگری‌های نامناسب/شده*»، در *لاورنس گروسبرگ، کری نلسون، و پاولا آ. تریچلر (ویراستاران) مطالعات فرهنگی*. لندن و نیویورک: راتلج.
- هاراوی، دانا (۱۹۹۷) *شاهد فروتن @ هزاره‌ی دوم*. ماده‌مرد © با-*Oncomouse* دیدار-می‌کند *TM*. لندن و نیویورک: راتلج.
- هاراوی، دانا (۲۰۰۰) *چگونه مانند یک برگ: مصاحبه‌ای با تیرزا نیکولز گودایو*. نیویورک و لندن: راتلج.
- هاراوی، دانا (۲۰۰۳) *مانیفست گونه‌های همراه: سگ‌ها، مردم و دیگربودگی مهم*. شیکاگو: انتشارات پریکلی پارادایم.
- ایریگاری، لوسی (۱۹۷۴) *سپکولوم: زن دیگر*. پاریس: مینویت. (ترجمه‌ی انگلیسی از ژیلین ژیل: *سپکولوم زن دیگر*. ایتاکا، NY: انتشارات دانشگاه کورنل).
- پنلی، کونستنس و اندرو روس (ویراستاران) (۱۹۹۱) *تکنوفرهنگ*. مینئاپولیس: انتشارات دانشگاه مینسوتا.
- سندوال، چلا (۱۹۹۹) «*زنان یک انتخاب را ترجیح می‌دهند*»، در *جنی ولمارک (ویراست) سایبرسکسوالیته‌ها*، ادینبورگ: انتشارات دانشگاه ادینبورگ.
- وولف، کری (ویراست) (۲۰۰۳) *جانور هستی‌شناسی‌ها: پرسش امر حیوانی*. مینئاپولیس: انتشارات دانشگاه مینسوتا.

منبع:

*Theory, Culture & Society* ۲۰۰۶ (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. ۲۳(۷-۸): ۱۹۷-۲۰۸  
DOI: ۱۰.۱۱۷۷/۰۲۶۳۲۷۶۴۰۶.۶۹۲۳۲



[www.mindmotor.info](http://www.mindmotor.info)