

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۱۰۸-۹۱»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۷۱

بهار و تابستان ۱۳۹۲، No.68/1، Knowledge

نگاهی به مفهوم امر متعال در اندیشه هانا آرنست و فمینیسم

نیکو سرخوش*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۰

چکیده

امروز به نظر می‌رسد که مفهوم‌پردازی در مورد سیاست و ارائه چارچوبی دقیق از مختصات آن، از مسائل اصلی فلسفه سیاسی است. در این میان هانا آرنست با ترسیم مرزبندی دقیقی میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی و یا شهروند و انسان، وضعیتی متعال را برای قلمروی قائل می‌شود که بنابر تعریف، تنها در آن جاست که کنش سیاسی انجام‌پذیر است. به نظر می‌رسد که از این پس فلسفه سیاسی و نحله‌های متفاوت آن، از جمله فمینیسم، از این صورت‌بندی گریزی نداشته است. در اینجا کارکردها یا نارسائی‌های پیش روی فلسفه تعالی مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس می‌بینیم که چگونه فلسفه درون‌ماندگاری با به چالش کشیدن هرگونه مرزبندی دقیقی میان قلمروها، میان امر عمومی و امر خصوصی و سرانجام با به چالش کشیدن امر متعال، راهی دیگر با امکان‌هایی نوین را به روی سیاست می‌گشاید.

واژگان کلیدی: حوزه عمومی، حوزه خصوصی، تعالی، درون‌ماندگاری، هانا آرنست.

*. دکترای رشته علوم سیاسی، دانشگاه پونا. مدرس دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.

آدرس الکترونیک:

nikoo_sarkhosh@yahoo.com

مقدمه

به زعم ارسطو، انسان «حیوانی سیاسی است». اما این سیاسی بودن همواره محقق نمی‌شود، بلکه انسان سیاسی یا «شهروند»، با حضور در دولت‌شهر یونان یعنی پولیس می‌تواند این شاخصه را که در جهت نیل به «زندگی نیک» است، به منصفه ظهور برساند. به عبارتی برخورداری از یک زندگی خوب سیاسی، فضیلتی است که انسان صرفاً با حضور فعال در پولیس می‌تواند بدان دست یابد. در این معنا پولیس شکلی از گردهمایی شهروندان است که از برهم‌کنش میان آنها هدفی خیر تعقیب می‌شود. اما پولیس به منزله والاترین شکل گردهمایی، خود بر دو شکل بدوی و فرودست گردهمایی یعنی خانواده و دهکده استوار است؛ به عبارتی شهروند پولیس نمی‌تواند خود را منتزع از خانواده و دهکده خویش کند و به آنها نیازمند است: خانواده متشکل از مردان آزاد، زنان، کودکان و بردگان است و دهکده متشکل از خانوارها. اما پولیس هر چند اثری از این دو گردهمایی را با خود دارد، اما ممتاز و متعال از آن دو است، چرا که هر دو آنها یعنی خانواده و دهکده برای زیستن یا برای بقای نوع بشر شکل گرفته‌اند، اما پولیس برای به‌روزی و به‌زیستن انسان شکل گرفته است.

از این رو، هانا آرنت با بهره‌گیری از آرای ارسطو، تمایز کلاسیک و ساری خود را میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی توسعه می‌دهد و این‌چنین اساس فلسفه سیاسی خود را پی می‌ریزد. از این پس تمایز میان این دو قلمرو چنان در فلسفه و فلسفه سیاسی بدیهی و فراگیر می‌شود که اکثر نحله‌های فلسفه سیاسی و از آن جمله فمینیسم از آن بی‌تاثیر نمی‌ماند. در این‌جا تلاش می‌شود تا پس از نگاهی اجمالی به آرای آرنت و فلسفه سیاسی‌اش، به اندیشه فمینیستی دو تن از چهره‌های برجسته فمینیسم، یعنی ژولیا کریستوا و آدرین ریچ نظری افکنده شود تا رویکرد متفاوت این دو به مسئله تمایز، به کارکردهای آن و به نقش زنانگی مورد کاوش قرار گیرد. و در ادامه با مروری بر آرای فیلسوف فرانسوی، ژیل دلوز، رویکرد متفاوت او را از منظر فلسفه درون‌ماندگاری، به تمایز و امر متعال دنبال می‌کنیم. و در نهایت به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا فلسفه تعالی و مرکز‌کشی‌های کلاسیک آن امکانی برای مبارزه و دری به سوی رهایی می‌گشاید؟ و خواهیم دید که چگونه درون‌ماندگاری به منزله قلمروی ناشناخته در عرصه سیاست، چشم‌اندازی نوین را با امکانات و کارکردهایی متفاوت به روی فلسفه سیاسی باز می‌کند. بی‌شک در این پژوهش نگارنده تمام هم خود را به کار می‌بندد تا از هرگونه تلاش معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) برای جداسازی صدق از کذب

بپرهیزد، و درمقابل با رویکردی تبارشناختی، اثرها و کارکردهای دو دستگاه متفاوت فلسفی را واریسی کند.

آرنت و فلسفه تعالی

نظریه سیاسی هانا آرنت متضمن اولویت امر سیاسی بر امر اجتماعی، اصالت ساحت عمومی بر ساحت خصوصی، و نهایتاً تفوق کنش^۱ بر کار^۲ و زحمت^۳ است. او با ارجاع به یونان باستان و ستایش از سیاست در آن دوران، به پولیس به منزله خاستگاه اصلی دموکراسی و مکان آرمانی تحقق حیات سیاسی اشاره می‌کند. شیوه منحصر به فرد زندگی سیاسی در یونان باستان مبتنی است بر مشارکت فعالانه شهروندان در امور عمومی، گردهمایی شهروندان، مباحثه میان آنها و برابری میان‌شان در مقام «شهروند آزاد». در سپهر این فضای متمایز سیاسی و در این تجربه آتنی، شاهد تمایز سفت و سختی هستیم میان ساحت عمومی و ساحت خصوصی که آرنت آن را با تمایزگذاری جدیدی میان امر سیاسی و امر اجتماعی همراه می‌کند. او در بازخوانی فلسفه یونان باستان، ساحت خصوصی را برحسب وظایف خانه یا تولید مثل گونه بشر و نیز نیازهای اصلی بدن صورت‌بندی می‌کند، وظایفی که مسئولیت آن بر گردن زنان، بردگان و شهروندان غیرآزاد است. آرنت می‌گوید:

«ساحت خصوصی خانه عرصه‌ای است که در آن نیازهای اصلی حیات، بقای فرد و نیز تداوم نسل‌ها تضمین می‌شود. [...] در این فضا انسان نه به‌منزله موجودی به واقع انسانی، بلکه به‌منزله انسانی از گونه حیوان وجود دارد.»^۴

ساحت خصوصی، مکان برآوردن ضرورت‌های زیستی بدن بیولوژیک انسان و در نتیجه، ساختی غیرسیاسی یا پیشاسیاسی است. درمقابل، ساحت عمومی، عرصه‌ای است مبتنی بر تعامل، مباحثه و تصمیم‌گیری میان شهروندان آزاد و برابر در مورد مسائل مشترک‌شان. به زعم آرنت ساحت عمومی، مکان فعالیت عمومی، کنش زبانی، سیاست و نهایتاً آزادی است. او تصریح می‌کند:

«آزادی منحصرأ در حوزه عمومی قرار دارد و ضرورت، اساساً پدیده‌ای پیشاسیاسی و ویژگی سازمان خصوصی خانواده است؛ زور و خشونت [در حوزه خصوصی] قابل توجیه است، چون یگانه ابزار تسلط بر ضرورت است — مثلاً به‌منظور تسلط بر بردگان — و

1. Action
3. Labor

2. work
4. Arendt 1998: 45-46

ابزاری برای رهاشدن. از آنجا که تمام انسان‌ها تابع ضرورت‌اند، مجاز به استفاده از خشونت نسبت به دیگران‌اند؛ خشونت عملی پیشاسیاسی است برای رهانیدن خود از قید ضرورت حیات و درجهت آزادی^۱ جهان.^۲

آرنت این چنین نتیجه می‌گیرد که حوزه خصوصی به‌منزله مکان ضرورت‌ها، اعمال خشونت و زور، ماهیتاً نمی‌تواند جولانگاه سیاست راستین و نهایتاً جلوه‌گاه آزادی باشد؛ هرچند به‌گونه‌ای ناسازگون معتقد است که نمی‌توانیم از برکات حیات عمومی برخوردار شویم اگر از گذرگاه حوزه خصوصی عبور نکنیم. به عبارت دیگر، شهروند تنها پس از برآوردن نیازهای جسمانی- حیوانی‌اش است که می‌تواند در فضای عمومی مشارکت کند. پس فضای خصوصی پیش شرطی خواهد بود برای ورود به فضای عمومی:

«اما این حقیقت دارد که بدون داشتن خانه، انسان نمی‌تواند در امور جهان مشارکت کند، چرا که مکانی ندارد که به‌راستی از آن او باشد.»^۳

درحقیقت، آرنت با وام‌گیری تمایز ارسطویی میان دو گونه از حیات یعنی *zoe* و *bios*^۴ می‌کوشد تا ریشه‌های دموکراسی را در آتن جست‌وجو کند. *zoe* اشاره دارد به حیات ناب یا حیات زیست‌شناختی که آرنت آن را با حوزه خصوصی و مسائل آن برابر می‌داند، یعنی حوزه ضروریات، زحمت و کار. و درمقابل *bios* اشاره دارد به حیات سیاسی و عمومی انسان که ناظر است بر مباحثه آزاد، پراکسیس، کنش زبانی و نهایتاً آزادی، که در آن شهروندان آزاد، از آنجا که متمایزند از بردگان، زنان، کودکان و غیرآنتی‌ها، می‌توانند در *پولیس*، به عبارتی عرصه حقوق، تکثر و دموکراسی مشارکت کنند:

«*politikos bios* به‌وضوح و صرفاً اشاره دارد به قلمرو امور انسانی که با تأکید بر کنش یا به عبارتی پراکسیس، این قلمرو را ایجاد می‌کند و تداوم می‌بخشد. نه کار نه

۱. در اینجا آرنت تمایزی را میان رهایی (*liberation*) و آزادی (*freedom*) ترسیم می‌کند. به اعتقاد او «رهایی» به معنای رهاشدن از قید ضروریات زندگی خصوصی است، به عبارتی برآوردن نیازهای زیستی. درحالی‌که «آزادی» به معنای حضور در حوزه عمومی، مشارکت و گفت‌وگو است. بر این اساس آرنت مارکس را مورد نقد و نکوهش قرار می‌دهد، چرا که به زعم او مارکس با نادیده‌گرفتن «آزادی» تنها به «رهایی» کارگر از قید زحمت می‌اندیشید و همچنان در پی یافتن راهی برای حل و فصل معضلات زندگی خصوصی (یافتن غذا و سرپناه) بود و از این رو «آزادی» را در معنای سیاسی و عمومی‌اش نادیده می‌گرفت.

2. Ibid: 31

3. Ibid: 29-30

4. *bios politikos*

زحمت، هیچ‌یک دارای شأن کافی برای برساختن bios نیستند، یعنی آن شیوهٔ خودمختار و اصیل زندگی.»^۱

بنابراین آرنست می‌کوشد تا با واردکردن فلسفهٔ سیاسی یونانیان به اندیشهٔ اگزیستانسیالیست-های زمانه‌اش، به‌قولی بر بی‌عملی و انفعال آنها فائق آید و مرگ‌هراسی، جاودانگی‌خواهی و جست‌وجوی معنا در رویکرد اگزیستانسیالیستی را با کنش‌گری یونانی پیوند زند. به‌اعتقاد او، فلسفهٔ یونان متأثر از اندیشهٔ افلاطون با مرجح دانستن اندیشه بر عمل، پراکسیس را به بوتۀ فراموشی سپرد؛ اما او می‌کوشد با تأسی جستن از آرای ارسطو، این پایگان‌بندی را وارونه کند و با ممتاز دانستن زندگی فعال^۲ نسبت به زندگی تأملی^۳، اقلیم سیاست را با کنش انسانی بارور کند. آرنست در کتاب مشهورش، وضعیت انسانی^۴، با ترسیم سه فعالیت اصلی انسان در جهان یعنی زحمت، کار و کنش و نیز تعیین مختصات آنها، تعریفی نسبتاً نوین از کنش انسانی و سیاست مرتبط با آن ارائه می‌دهد.

«زحمت» که در جهت برآوردن نیازهای بیولوژیک و زیستی انسان است، چرخهٔ حیات را تداوم می‌بخشد. فعالیت حیوان زحمت‌کش^۵ فعالیت زیستی است که از چرخهٔ حیات پیروی می‌کند و محصولاتی که تولید می‌کند، کم دوام و فسادپذیرند. اما انسان سازنده^۶ از طریق «کار» جهان غیرطبیعی و مصنوعاتش را می‌سازد. عمر این مصنوعات هر چند طولانی‌تر از محصولات حاصل از زحمت است، اما آنها نیز در این فرایند تولید به منظور مصرف، تمام و فرسوده می‌شوند، بنابراین این تولیدات نیز بی‌دوام و غیرجاودانه‌اند. از سوی دیگر، هر دوی این فعالیت‌ها در این جهت‌اند که تولید شوند تا مصرف شوند و در واقع تولید می‌شوند تا هدفی را برآورده کنند و پس از برآورده‌شدن، خود به وسیله‌ای برای تحقق هدفی دیگر بدل می‌شوند. و از آنجا که در این چرخهٔ هدف-وسیله، همواره هدف وسیله را توجیه می‌کند، اعمال خشونت و تخریب اجتناب‌ناپذیر است و این به زعم آرنست، سوگ‌نامهٔ حیوان زحمت‌کش و انسان سازنده است؛ یا همان چرخهٔ دائمی و تراژیکی که حوزهٔ خصوصی از آن گریزی ندارد:

1. Ibid: 13

3. vita contemplative

5. animal laborans

2. vita activa

4. *The Human Condition*

6. homo faber

«حقیقت دارد که هدف وسیله را توجیه می‌کند؛ و حتی بیش از آن وسیله را تولید و سازمان‌دهی می‌کند. هدف خشونتِ رواداشته شده بر طبیعت را به منظور به‌دست‌آوردن ماده خام توجیه می‌کند، به عبارتی همان‌گونه که چوب، کشتن درخت را توجیه می‌کند و میز، نابودکردن چوب را [...]، از همین رو، هر کس و هر چیز برحسب مناسب‌بودن و مفید بودن برای محصول نهایی و مورد نظر مورد داوری قرار می‌گیرد و لاغیر.»^۱

به همین ترتیب، آرنت تمایز قاطعی میان امر سیاسی و امر اجتماعی قائل می‌شود. جامعه مجموعه‌ای از خانواده‌ها است که هدف‌شان برآوردن نیازها و ضروریات زندگی خصوصی است. جامعه در این معنا مجموعه‌ای است از کارگران یا «بله‌ان»ی که برای برآوردن نیازهای حیاتی و منافع شخصی و اقتصادی‌شان تلاش می‌کنند، افرادی جداافتاده از یکدیگر و از خودبیگانه. در حالی که کنش‌گران سیاسی در عرصه ناب سیاسی، دغدغه جهان عمومی و در نهایت دغدغه آزادی را دارند. بنابراین به‌اعتقاد آرنت: «بیرون از جهان جمعی، امور ابلهانه - است.»^۲

پس آرنت در برابر دو فعالیتِ دون‌پایه یعنی کار و زحمت، کنش را قرار می‌دهد. فعالیتی بیش از پیش زبانی که فرد از طریق آن و با سخن‌گفتن نشان می‌دهد که هست. کنش، آن فعالیتی است که برای دیده‌شدن و جاودان‌ماندن، باید در حضور دیگران انجام شود و نمی‌توان آن را فرادا انجام داد و این‌چنین است که کنش با مفهوم کثرت و زبان پیوند می‌خورد. و سرانجام اینکه هدف کنش، صرفاً اجرای آن^۳ است و قرار نیست از پس انجام آن، هدفی برآورده شود یا محصولی تولید شود؛ آنچه اهمیت دارد خود اجرا است. در نتیجه و بنابر تعریف، کنش از دور باطل هدف-وسیله رها می‌شود و محصول نهایی آن پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود:

«کنش هرچند دارای آغازی قطعی است، اما همان‌گونه که می‌بینیم، دارای نتیجه قابل پیش‌بینی نخواهد بود.»^۴

بدین ترتیب، حوزه عمومی، فضای بدیع عرصه سیاست را می‌گشاید که در آن کنش‌گر سیاسی یا به‌عبارت دقیق‌تر، شهروند در قالب کنشی جمعی و البته زبانی و رها از ضروریات زندگی خصوصی، گام بر صحنه پرمخاطره پالیسی می‌گذارد و در این کنش‌گری سیاسی، به فردی نام‌دار بدل می‌شود که عمل‌اش در تاریخ ثبت و «جاودان» می‌شود؛

1. Aendt 2002: 369

2. Arendt 1998 : 38

3. Performance

4. Aerntd 2002: 368

«کنش بدون نام یا "کسی که" به آن متصل باشد، بی‌معنا خواهد بود، درحالی که هنر کار به ربط و دخل آن است، خواه نام سازنده را بدانیم یا ندانیم»^۱

بنابراین برای آرتنت حفظ خط فاصلی که بتواند حوزه عمومی را از حوزه خصوصی جدا کند از ملزومات اساسی فلسفه سیاسی‌اش است. خط فاصلی که ضامن متعال‌بودن این دو حوزه نسبت به یکدیگر باشد، چرا که ورود امر خصوصی به امر عمومی موجب فروکاستن سیاست به تقاضاهای غیرسیاسی و دون پایه خانواده یا جامعه خواهد شد که پیامدهای آن، به زعم آرتنت، خشونت است و توتالیتراریسم. از همین رو تمایز میان امر خصوصی و امر عمومی و تمایز جامعه و سیاست در حقیقت تمایز میان شهروند است از یک سو، و کارگران، زنان، کودکان و بردگان، از سوی دیگر. بر این اساس آرتنت معتقد است که زنان با بدن خود ضامن حفظ بقای گونه و نیازهای ضروری و طبیعی خانواده‌اند و این چنین هم زنان و هم بردگان «در یک زمره‌اند و از دیده‌ها پنهان‌اند، نه از آن رو که مایملک فرد دیگری‌اند، بلکه به این دلیل که زندگی‌شان "زحمت‌کشانه" و وقف کارکردهای جسمانی است»^۲

جدا از این رویکرد، آرتنت در مثال‌های دیگر به نحوی به مسائل زنان، مشاغل زنانه و حوزه خصوصی می‌پردازد که اگر نگوییم رویکردی ضد زن دارد، به سختی می‌توان در آن نشانی از تعلق خاطر به دغدغه‌های زنانه و فمینیستی مشاهده کرد. مثلاً می‌گوید:

«من همواره فکر می‌کنم که مشاغلی وجود دارد که برای زنان مناسب نیست [...] وقتی زنی فرمان می‌دهد صورت خوبی ندارد. زنان اگر می‌خواهند زن بمانند، باید از چنین موقعیت‌هایی پرهیز کنند»^۳

البته این استدلال در چارچوب فلسفه سیاسی‌اش قابل توجیه به نظر می‌رسد، چرا که هرگونه توجه به امور خاص، برای مثال پرداختن به مسائل زنان، به معنای نادیده‌گرفتن امور عام و نهایتاً افتادن در دور باطل هدف- وسیله خواهد بود.

بنابراین فمینیست‌ها مواضع متفاوتی را له یا علیه او اتخاذ کرده‌اند که در اینجا می‌کوشم به دو چهره اصلی از دو اردوگاه متفاوت فمینیستی اشاره کنم.

1. Ibid: 371

2. Arendt 1998: 72

3. Cited in Ludz 2006: 348

آدرین ریچ و جزیره زنان

آدرین ریچ را شاید بتوان نخستین فمینیستی دانست که در مقاله کوتاه اما مشهورش به نام *گزیده‌هایی از "شرایطی برای کار"*: جهان عمومی زنان، با نقدی رادیکال و با رویکردی فمینیستی، تمام قد در برابر آرنت و فلسفه سیاسی‌اش ایستاد. به اعتقاد او، آرنت متفکری مردم‌محور است که جهان عمومی مردانه را بر نقش زنانه زنان در جامعه، بر خانواده و نهایتاً بر زندگی خصوصی رجحان می‌دهد. به‌دیگرسخن، ریچ معتقد است که آرنت ساحت خصوصی زنان و کار غیرعمومی آنان را خوار می‌شمرد، دیدگان‌اش را بر شرایط روزمره زنان می‌بندد و از همین رو «اثر بزرگ» او کاری است «متفرعن و مفلوج» که ارتباطی با تجارب روزمره زنان و بدن آنها ندارد و ساختار کتاب مبتنی است بر «ذائقه ایدئولوژی مردانه» و نهایتاً نتیجه می‌گیرد:

«خواندن چنین کتابی به قلم زنی با چنین روح بزرگ و دانشی عظیم دردناک است، چرا که نشان از تراژدی یک ذهن زنانه دارد که از ایدئولوژی مردانه ارتزاق کرده است.»^۱

ظاهراً به نظر می‌رسد که ریچ منتقد سرسخت این گسست آرنتی میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی است که در آن، کار زنان تا حد حوزه پیش‌یا افتاده خصوصی فروکاسته می‌شود؛ و کار مردان تا حد حوزه متعال عمومی ارتقاء می‌یابد. به اعتقاد او، وضعیت زنان در حوزه خصوصی بنا بر صورت‌بندی آرنتی صرفاً خلاصه می‌شود به «تلاش زنان در وضع حمل»^۲، به-دنیا آوردن کودکان مرده، کودکانی که در نتیجه طاعون یا کودک‌کشی جان‌شان را از دست می‌دهند؛ تلاش زنان برای زدودن کثافات و پلشتی‌ها، برای شستن لباس‌های کثیفی که مردان برای گام‌نهادن به جهان عمومی به تن می‌کنند»^۳.

همان‌طور که دیدیم، آرنت معتقد است زن برای «زن ماندن» باید از انجام نقش‌های مردانه و ورود به حوزه عمومی پرهیز کند. اما ریچ معتقد است که این نقش‌های زنانه نقش‌هایی ماهوی نیستند، بلکه نقش‌هایی تاریخی‌اند و از همین‌رو قابل تغییر. در واقع، ریچ سندورم آرنتی مبتنی بر تمایز میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی یا همان دوپارگی سنتی میان مرد - شهروند/ زن - برده را تشخیص می‌دهد. اما نکته در اینجا است که این دوپارگی آن‌چنان در

1. Rich 2006: 334

۲. در این جا ریچ labor را در هر دو معنای آن یعنی «وضع حمل» و «زحمت» به کار می‌برد.

3. Ibid: 333

تاریخ فلسفه مسری است که خود او را نیز مبتلا می‌کند. به عبارتی او همچون آرنت به رهایی‌بخش بودن ساحت عمومی اذعان می‌کند، اما تلاش فلسفی-فمینیستی‌اش نه حذف زنان از این حوزه (همچون آرنت) و نه برچیدن این تمایز، بلکه جا دادن و تشویق زنان به ابداع حوزهٔ عمومی از نوع «زنانه» است، ابداع اجتماعی زنانه، که در آن زنان مخاطب یکدیگر، مشوق یکدیگر و حتی حریف یکدیگر باشند، که البته به اعتقاد او «زنان این امور را در قبال هم انجام داده‌اند، یکدیگر را در اجتماع طلبیده‌اند، حتی اگر در خفا [...] ما با محروم-شدن از دانشگاه‌ها و آزمایشگاه‌های علمی و مشاغل، شبکه‌های خود را ابداع کرده‌ایم».^۱

در یک کلام، ریچ به رغم تمامی نقدش بر آرنت، همچون او بر وجود این تمایز صحنه می‌گذارد و به هیچ رو درصدد برچیدن آن بر نمی‌آید، بلکه فقط آن را با لعابی فمینیستی جلا می‌دهد. او نیز بر ممتاز بودن حوزهٔ عمومی، حذف زنان از این حوزه و نیز فرودست بودن حوزهٔ خصوصی اذعان دارد. از همین رو تلاش فکری او عبارت است از جادادن زنان در مقام شهروند در جزیرهٔ عمومی زنانه‌ای که زنان پس از برون‌رفت از حوزهٔ دوقمرتبهٔ خصوصی، بتوانند مقتدرانه در آن عمل کنند و از آن منتفع شوند. در این معنا آدرین ریچ نیز در نقد *رادیکال‌اش* بر آرنت، نمی‌تواند از اهمیت ممتاز حوزهٔ عمومی و حضور فعال در آن و خوارش کردن حیات خصوصی خلاصی یابد.

ژولیا کریستوا و ایدهٔ «کسی که»^۲

برخلاف ریچ که آرنت را به مردم‌محوری متهم می‌کند، کریستوا به حمایت از آرنت برمی‌خیزد و می‌کوشد تا به یاری دیالکتیک هگلی و شالوده‌شکنی دریدایی، بالقوه‌گی‌های زنانه را در اندیشهٔ سیاسی آرنت احیاء کند. به اعتقاد کریستوا، زندگی فعال متشکل است از عناصر زحمت، کار و کنش، و زندگی تأملی متشکل از «اندیشه، اراده و داور».^۳ کریستوا تصدیق می‌کند که آرنت ارزش بیش‌تری برای زندگی فعال در مقایسه با زندگی تأملی قائل است. اما او تمام هم خود را به کار می‌بندد تا ذهن طردشده یا در سایه‌مانده را در فلسفهٔ آرنت وارد یک رابطهٔ دیالکتیکی با کنش کند. به اعتقاد کریستوا ویژگی حیات انسانی که آن را متمایز می‌کند از حیات حیوانی و زیست‌شناختی، «توانایی روایت کردن است».^۴ از این رو رابطهٔ میان معنا و

1. Ibid: 335-336

2. who

3. Kristeva 2001: 9

4. Ibid: 8

کنش هم‌گستره است با رابطهٔ میان سخن^۱ و کنش. اما سخن مورد نظر کریستوا چیزی نیست جز «بوطیقا»^۲ که به باور او «شیئی‌واره نمی‌شود و به ابژه‌ای فایده‌گرایانه بدل نمی‌شود» و سخن بوطیقایی در دل پولیس و با «استادی قهرمانانش» به نمایش گذارده می‌شود.^۳ اما این قهرمانان دارای چه ویژگی‌هایی‌اند؟ به اعتقاد کریستوا، «کسی که» یک کنش-گر صرف نیست و کنش انسانی باید برای *جاودان ماندن* به‌خاطر سپرده شود. در اینجا است که کریستوا می‌کوشد تا عناصر زندگی تأملی را وارد زندگی فعال کند، یا در معنای هگلی، دیالکتیکی برقرار کند میان این دو زندگی. پس نتیجه می‌گیرد که بدون اندیشیدن و به-خاطر سپردن، هیچ کنشی به کمال خود نخواهد رسید:

«عمل کردن، دیدن، و به‌یاد سپردن، به‌عبارتی به‌خاطر آوردن تمام‌عیار از رهگذر روایت»
جادهٔ شکوه‌مندی است به انکشاف کسی که، [هم او که] در اندیشهٔ آرنت، یک روایت
به‌واقع سیاسی را می‌سازد.^۴

کریستوا تمایز روشنی میان زبان و روایت-سخن-بوطیقا ترسیم می‌کند، زبانی که فی‌نفسه فاقد هرگونه پتانسیل سیاسی و رهایی‌بخشی است، هرچند که می‌تواند به ابزار حرکتی رهایی‌بخش بدل شود:

«از خلال روایت است نه زبان صرف (که باوجود این ابزار و وسیلهٔ این بازی است) که اندیشهٔ اساساً سیاسی متحقق می‌شود.»^۵

با همین شیوهٔ استدلال و به‌زعم خود او با رویکردی دیالکتیکی، کریستوا می‌کوشد نتیجه بگیرد که در نظریهٔ آرنت، بدن به‌منزلهٔ جلوه‌گاه حیات زیست‌شناختی یعنی ZOE این پتانسیل را دارد که کالبد خود را بدرد و به کسی که یا به‌عبارتی به سوژهٔ bios بدل شود. از این رو زنانگی یا بدن، داده‌ای طبیعی و ثابت نیست، بلکه در کشاکش‌های کسی که تحقق می‌یابد، یا به‌عبارتی، در کشاکش میان زندگی تأملی و زندگی فعال؛ و دست آخر، همین دیالکتیک میان بدن و ذهن است که یک «زن به‌درستی پرورش‌یافته» را به منصبهٔ ظهور می‌رساند.^۶ از همین رو کریستوا بر آن می‌شود تا با شالوده‌شکنی از ارزش‌هایی چون «حوزه‌عمومی»، پولیس و کنش، این پایگان‌بندی سنتی را فروبریزد و با احیای فلسفهٔ آرنت، جایگاه آبرومندی

1. Speech

2. poetry

3. Ibid: 15

4. Ibid: 19

5. Ibid: 26-27

6. Ibid: 48

را برای مفاهیمی چون حوزهٔ خصوصی، حیات و زنانگی فراهم آورد. امکانی که به اعتقاد کریستوا در اندیشهٔ آرنت مستتر است و نیاز به انکشاف دارد.

اما در این بت‌شکنی، کریستوا نیز همچون پدر شالوده‌شکنی برخی بت‌ها را دست‌نخورده باقی می‌گذارد، و برخی از ارزش‌های مثالی از زیر چکش شالوده‌شکنی‌اش می‌گیرند. چرا که به نظر می‌رسد در این جدال دیالکتیکی با صیغهٔ شالوده‌شکنانه، آن محصول نهایی و مورد نظر تضاد، محتوم به ظهور است: پیروزی کسی که بر بدن، روایت بر زبان، bios بر zoe و قس‌علی‌هذا. در این معنا، کریستوا تن به همان پایگان‌مندی ارزش‌گذارانه‌ای می‌دهد که در آغاز با آن سر نزاع داشت، چرا که در پایان نبرد، بدن باید بتواند برای رهایی از وضعیت فرودست و شیعی‌واره‌اش، کالبد تن را پاره کند و به عرصهٔ متعال کسی که گام گذارد:

«کسی که» به‌منزلهٔ مازاد، از رهگذر گسستن مدام خود از حیات زیست‌شناختی، از هم‌زیستی متابولیسمی با طبیعت و از شیعی‌شدگی «کار» و «محصول» ظهور می‌کند.^۱

در عمل، کریستوا نیز همان راهی را طی می‌کند که آرنت طی کرده بود. برای آرنت حوزهٔ خصوصی چیزی نیست جز پیش‌شرط، وسیله یا ابزاری برای رسیدن به محصول نهایی سیاست. و زنانگی نیز در رویکرد کریستوا برای تبدیل شدن به «زن به‌درستی پرورش‌یافته» باید از نیازهای زیست‌شناختی تن فراتر رود و به کسی که ارتقاء یابد. در واقع، کریستوا هرچند می‌کوشد بدن را به روشی دیالکتیکی با کسی که درهم‌آمیزد، اما این آمیزش هرگز وضعیتی درون‌ماندگار نمی‌یابد و از همین‌رو همواره جایگاه متعال کسی که در مقایسه با بدن مشهود است.

ژیل دلوز و مفهوم درون‌ماندگاری

به اعتقاد ژیل دلوز، رد پای تعالی را می‌توان تا ساحت الهیات دنبال کرد، در اینجا است که قلمرو فرودست، ارزش و شأن خود را در نسبت و وابستگی به قلمرو فرادست به‌دست می‌آورد و رابطهٔ علی برحسب تعالی، بر تمایز میان جوهرها استوار است. از همین‌رو دلوز تعالی را برحسب رابطه «با» چیزی توصیف می‌کند که به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر دلالت دارد بر جدایی و تفاوت‌گذاری. رابطهٔ بدن با ذهن که در آن بدن نسبت به ذهن در وضعیت ثانوی قرار می‌گیرد، رابطهٔ خلقت با خداوند که در آن خداوند مستقل از خلقت است، تمایزی که در آن ساحت فرودست اعتبار خود را از ساحت فرادست کسب می‌کند.

1. Ibid: 59

او با مردودش مردن مناسبات استعلایی، وضعیتی رادیکال را برای درون‌ماندگاری توصیف می‌کند که در آن درون‌ماندگاری دلالت دارد بر شکلی از رابطه «در» چیزی به جای رابطه «با» چیزی. در این معنا، درون‌ماندگاری دربرمی‌گیرد، به جای آن که طرد کند و تعالی یابد. از این رو «دلوز با نقد دیالکتیک هگلی که در آن خودِ اصلِ نفی، تعالی می‌یابد، به یکی از اصلی‌ترین اهداف فلسفهٔ درون‌ماندگاری‌اش نظر دارد»^۱. از سوی دیگر رابطهٔ علی در نظریهٔ درون‌ماندگاری مبتنی است بر معلولی که در علت‌اش و نیز علتی که در معلول خود جای دارد. از این دیدگاه، هیچ تمایز ارزش‌گذارانه‌ای میان علت و معلول وجود ندارد و درون‌ماندگاری براساس روابط تعریف می‌شود نه براساس تمایزها. در این رویکرد، هیچ‌گونه پایگان‌مندی مبتنی بر مناسبات علی و متعال میان بدن و ذهن یا خداوند و مخلوق که یکی را تابع و زیردست دیگری قرار دهد وجود ندارد. او می‌گوید:

«اهمیت اسپینوزاگرایی برای من این است که درون‌ماندگاری را به منزلهٔ یک اصل تأیید می‌کند و بازنمودن^۲ را از سرسپردگی به علیتی خاصگاهی و مثالی رها می‌کند [...] خداوند علت همه چیز است در همان معنایی که علت خودش است [...]». بنابراین او چیزها را در همان شکلی که جوهر خود او را می‌سازند، تولید می‌کند»^۳

برای دلوز هیچ چیز مثالی در مفهوم خداوند وجود ندارد، چرا که او خود نیز تولید می‌شود. از لحاظ سیاسی، مناسبات درون‌ماندگاری در تضاد کامل قرار دارد با هرگونه قدرت مطلق، مرکزباوری جهان‌شمول یا وحدت. درمقابل، این مناسبات اشاره دارد به فرایندهای شدن در بس‌گانگی‌هایی که امکان مشارکت و تجربه را فراهم می‌آورد. از این رو دلوز با رد مفهوم استعلا، چنین استدلال می‌آورد:

«هیچ چیز جهان‌شمولی، هیچ امر متعالی، هیچ وحدتی، هیچ سوژه (یا ابژه)‌ای، هیچ عقلی وجود ندارد؛ صرفاً فرایندها وجود دارند که گاهی وحدت می‌بخشند، سوژه‌مند می‌کنند، عقلانی می‌کنند، اما فقط فرایندهایی همگی یکسان. اینها فرایندهایی‌اند که در قالب بس‌گانگی‌های معینی عمل می‌کنند. [...] این بس‌گانگی‌ها اینند که عرصهٔ درون‌ماندگاری

1. Parr 2005: 127

۲. Expression مفهومی دلوزی است که ارتباط تنگاتنگی با یکی دیگر از مفاهیم او یعنی «ازتابا شدن» دارد. در این معنا بازنمودن عبارت است از قدرت زندگی برای ازتابا کردن خود به شیوه‌های متفاوت.

3. Deleuze 1990: 180

را پُر می‌کنند، تا حدودی همچون قبائلی که صحرا را پُر می‌کنند، بدون این‌که صحرا تغییر کند.^۱

برخلاف نوافلاطونی‌ها، برای دلوز هیچ خط جداکننده‌ای میان بدن و ذهن، عمومی و خصوصی، *zoe* و *bios* و ... وجود ندارد. ذهن مستقل از بدن نیست و بدن مطیع و فرمانبردار ذهن نیست. اینها دو جوهر مستقل از هم و متعال نسبت به یکدیگر نیستند که یکی علت دیگری باشد. در این نگاه، بدن و ذهن یا ساحت عمومی و ساحت خصوصی را باید برحسب فرایندهایی دید که به دور از هرگونه جایگاه پایگان‌مند و ویژه‌ای‌اند. پس با دو دستگاه متفاوت فلسفی مواجهیم؛ فلسفه تعالی و فلسفه درون‌ماندگاری. فلسفه تعالی به منزله فلسفه‌ای کهن و ریشه‌دار مبتنی است بر دور باطل نفی، تمایز و تفاوت‌گذاری که با اعتباربخشیدن به یک وضعیت، یک قلمرو یا یک جوهر به‌منزله خاستگاه، علتی جهانشمول، متعال و رهایی‌بخش، امکان حرکت، تجربه یا ماجراجویی در قلمروهای دیگر را سد می‌کند و با پاس‌داشتن یک شیوه از زیست یا مبارزه، دیگر گونه‌های زیستن، مقاومت و مبارزه را بدنام می‌کند و نهایتاً تکثیر بس‌گانگی‌ها، فردیت‌ها، شدن‌ها و دگرگونی‌ها را برنمی‌تابد. بدین ترتیب محصول نهایی فلسفه تعالی چیزی نخواهد بود جز «یک» مطلق و استبدادی که در شکل-های متفاوتی متجلی می‌شود: «نوشتار»، «امر زنانه»، «حوزه عمومی»، «شهروند»، «سیاست» و غیره.

درمقابل، فلسفه درون‌ماندگاری بر جهانی از فرایندها، ترکیب‌ها و مشارکت‌ها دلالت دارد. با حذف خط جداکننده میان حیوان/انسان، اجتماعی/سیاسی، خصوصی/عمومی، انسان/شهروند، و نوشتار/گفتار، مناسبات درون‌ماندگاری امکان قلمرودایی، مبارزه و مقاومت را در کثرتی از روش‌ها بدون هرگونه ارزش‌گذاری ماتقدمی فراهم می‌آورد. در این رویکرد، سلسله مراتبی وجود ندارد که در آن جوهری بر جوهری دیگر اولویت بیابد، هیچ اثری از سیاستی ناب و تجویزی جهان‌شمول مانند گام‌نهادن بر حوزه عمومی یا تشکیل جزیره‌های زنانه به‌منزله یگانه عمل رهایی‌بخش وجود ندارد. درون‌ماندگاری عرصه زندگی و بس‌گانگی تاکتیک‌ها و استراتژی‌هایی است که از مسیری یک‌طرفه به‌سمت چیزی حکایت نمی‌کند، بلکه همواره دوسویگی روابط وجود دارد. از همین‌روست که دلوز نتیجه می‌گیرد: «با توسل به امر متعال، مانع از حرکت می‌شوید و بدین ترتیب به‌جای تجربه‌کردن، تأویل‌کردن را وارد می‌کنید.»^۲

1. Deleuze 1995: 145-146

2. Ibid: 146

شاید بتوان قرائت میشل فوکو از نخستین دیالوگ افلاطون، آلفییداس، را مثالی از اندیشهٔ درون‌ماندگاری تلقی کرد. فوکو در چارچوب مفهوم «دغدغهٔ خود»، رابطهٔ آلفییداس با خودش، با عشق‌اش یعنی سقراط و سپس با جامعه‌اش را این‌چنین تحلیل می‌کند:

«آلفییداس در نقطهٔ آغاز زندگی عمومی و سیاسی‌اش قرار دارد. او می‌خواهد مردم را مخاطب قرار دهد و در شهر قادر مطلق باشد. او از جایگاه سنتی و امتیازاتی که تبار و میراث‌اش به او ارزانی داشته‌اند، راضی نیست. او می‌خواهد قدرت شخصی به دست آورد و آن را بر دیگران، هم در درون و هم در بیرون شهر، اعمال کند. در این نقطهٔ تلاقی و دگرگونی، سقراط وارد می‌شود و عشق خود را به آلفییداس اعلام می‌کند. آلفییداس دیگر نمی‌تواند معشوق باشد؛ او باید عاشق باشد. او باید مشارکتی فعال در بازی سیاست و در بازی عشق داشته باشد.»^۱

در این قطعه به وضوح می‌توان درهم‌آمیختگی، «تلاقی» و دوسویگی میان دل‌بستگی اروتیک و سیاست را مشاهده کرد، به‌عبارتی رابطهٔ درون‌ماندگار میان حیات خصوصی و حیات عمومی. آلفییداس برای آنکه به یک حکمران و یک سیاستمدار خوب بدل شود، باید حیات خصوصی‌اش را مدیریت کند. او باید توأمان هم برای زندگی خصوصی هم برای زندگی عمومی‌اش تصمیم بگیرد. به‌سخن دیگر، شیوه‌ای که آلفییداس زندگی خصوصی‌اش را مدیریت می‌کند، کاملاً در پیوند است با مدیریت زندگی عمومی. خواست او برای مسلط‌بودن و «نه تحت سلطه‌بودن»^۲، خواست و اراده‌ای توأمان هم برای زندگی عمومی و هم برای زندگی خصوصی‌اش است. به‌عبارتی، این خواست چیزی نیست جز تاخوردگی حیات خصوصی بر حیات عمومی. درواقع، فوکو با طرح این مثال از اخلاق یونانی تلاش می‌کند رابطهٔ درون‌ماندگار میان امر عمومی و امر خصوصی و شیوهٔ درهم‌آمیختهٔ میان راه‌بری خود و راه‌بری دیگری را تبیین کند. او می‌کوشد نشان دهد که چگونه ادارهٔ یک شهر در پیوند است با دغدغهٔ خود و ادارهٔ خود.

در این رهیافت، هرگز نمی‌توان خط فاصل و جداکننده‌ای میان حکومت بر خود و حکومت بر دیگری را ترسیم کرد؛ نمی‌توان «انسان» را از «شهروند» پولیس مجزا کرد. هرگز نمی‌توان به‌شیوهٔ استعلایی آرنت و پس‌آرنتی‌ها تعیین کرد که کدام ساحت پیش‌شرط ساحتی دیگر است، کدام یک بر دیگری تفوق دارد و نهایتاً کدام‌یک محصول نهایی سیاست ناب است.

حکومت بر خود و حکومت بر دیگری رابطه‌ای دوسویه است: شیوهٔ ادارهٔ حیات خصوصی مبین شیوهٔ ادارهٔ حیات عمومی، و قواعد حیات عمومی تعیین‌گر زندگی خصوصی است. در این‌جا انتخاب شخصی و اروتیک با امور عمومی در هم «قلاب» می‌شوند، یک‌دیگر را «آستر» می‌کنند و روی هم «تا می‌خورند». در این رویکرد، لازم نیست تا برای گام نهادن به قلمرو رهایی‌بخش سیاست، نیازهای زیست‌شناختی پشت سر گذاشته شوند. و این است «روایت فوکو دربارهٔ نوآوری یونانیان»^۱ از همین‌رو یونانیان نمونه‌ای‌اند از تا کردن خارج به داخل، عمومی به خصوصی، شهروند به انسان. نیرویی که بر دیگران تأثیر می‌گذارد، جدائی-ناپذیر است از نیرویی که بر خود تأثیر می‌گذارد: «ازیک‌سو نسبتی با خود وجود دارد که از نسبت با دیگران مشتق می‌شود؛ ازسوی دیگر، "ساختن خود وجود دارد" که از رمزگان اخلاقی به‌مثابه قاعدهٔ دانش مشتق می‌شود.»^۲ بنابراین آلفیاداس هرگز نمی‌تواند زندگی خصوصی‌اش را بدون ارجاع به رمزگان ساحت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مدیریت کند و نیز نمی‌تواند زندگی عمومی‌اش را بدون توجه به انتخاب‌های زندگی شخصی و اروتیک‌اش سامان دهد. از همین‌رو است که سقراط به وی می‌گوید: «اگر دغدغهٔ خود را نداشته‌باشی، حاکمی ناتوان خواهی بود.»^۳

شاید از گفتهٔ فوکو چنین سوءتعبیر شود که او با ارجاع به آراء و زیست یونانیان همچون آنت می‌کوشد تا قانونی کلی و تجویزی جهان‌شمول برای کنش سیاسی ارائه دهد. اما وقتی از او سؤال می‌شود که آیا او به زیست یونانیان به منزلهٔ گزینه‌ای جذاب و قابل قبول می‌نگرد، صراحتاً چنین پاسخ می‌دهد:

«ته! من به دنبال یک راه حل یدکی و گزینه نیستم؛ نمی‌توان راه حل یک مسئله را در مسئله‌ای دیگر که مردمانی متفاوت در دوره‌ای متفاوت طرح کرده‌اند، یافت. آنچه می‌خواهم انجام دهم، تاریخی از راه حل‌ها نیست و از همین‌رو است که کلمهٔ گزینه را نمی‌پذیرم. ما یلیم از مسئله‌ها، از مسائل^۴ تبارشناسی کنیم.»

رویکرد فوکو نه در جهت ارائهٔ یک دستور عمل و قانون‌گان ثابت برای زیستن، بلکه تبارشناسی تاکتیک‌ها و تکنیک‌هایی است برای خلق و ابداع یک «زندگی زیبا». تکنیک‌ها و

۲. همان: ۱۴۹

۱. دلوز ۱۳۸۶: ۱۵۰

3. Foucault 1997: 293

4. problematiques

۵. فوکو ۱۳۸۹: ۴۶۱

تاکتیک‌هایی که با انتخاب و تصمیم فردی هر فرد برای زیست‌اش در پیوند است. نه تلاشی برای مشروعیت بخشیدن به آنچه پیشاپیش می‌دانیم، بلکه تلاشی «برای دانستن این‌که چگونه و تا چه حد می‌توان به گونه‌ای دیگر اندیشید»^۱، فارغ از الگوهای سرنمونی چون حوزه عمومی و حوزه خصوصی. در این معنا، قلمرو سیاست، انتشار تکینگی‌ها و ساحت کثرت‌هاست که از حوزه خصوصی تا حوزه عمومی، از داخل تا خارج، از انسان تا شهروند را درمی‌نوردد، پیوستاری بدون هیچ خط جداکننده و بدون هیچ نظام پایگان‌مندی.

نتیجه‌گیری

رد پای سیاست را تا اندیشهٔ تعالی دنبال کردیم و در این گذار، کارکردهای این سبک از اندیشیدن و امکان‌هایی را که می‌تواند و یا نمی‌تواند برای کنش سیاسی فراهم کند، رصد کردیم. در این کندوکاو نظری دیدیم که نظریهٔ سیاست در اندیشهٔ آرنست با ارائهٔ صورت‌بندی مبهمی از کنش سیاسی می‌کوشد تا از دور باطل هدف-وسیله رها شود، چرا که معتقد است با فرض کردن هر هدفی برای سیاست، سیاست به ابزاری برای نیل به هدفی دیگر بدل می‌شود. پس سیاست ناب چیزی نخواهد بود جز خود اجرا و دیگر هیچ. شیوه‌ای از سیاست‌ورزی که به‌ناچار به نخبه‌گرایی بی‌دردی رهنمون می‌شود و هرگونه مسئله‌کردن امور اقتصادی، صنفی، فرهنگی، نژادی، قومیتی، جنسیتی و غیره را فروکاستن سیاست به اموری غیرسیاسی روایت می‌کند و نهایتاً با انگ «به ابزار بدل شدن سیاست»، پیوسته به بدنام کردن کنش‌ها با برچسب «پیشاسیاسی» سرگرم است.

از این‌رو به نظر می‌رسد تمایز متعال میان دو حوزهٔ عمومی و حوزهٔ خصوصی و جادادن کنش سیاسی صرفاً در ساحت عمومی راه به جایی نمی‌برد جز خودکامگی فکری و سیاسی که در آن دیگر کنش‌گران و دیگر امکان‌های کنش‌گری از صحنهٔ مبارزه حذف و هرگونه تلاش مبارزه‌جویانه‌شان بی‌اعتبار و بدین ترتیب «غیرسیاسی» جلوه داده می‌شود. فمینیسم حال چه موافق چه مخالف آرنست، از سمپتوم‌های آن در امان نمی‌ماند و به ناچار «راه‌حلی» که ارائه می‌دهد از دایرهٔ محدودی از راه‌ها و امکان‌ها فراتر نمی‌رود. در این میان، درون‌ماندگاری با به چالش گرفتن هرگونه جهان‌شمولیت یا وضعیتی متعال به‌منزلهٔ کنش ناب سیاسی یا ساحت راستین سیاست، به هیچ امر ماتقدمی دل نمی‌بندد؛ و درمقابل، گسترهٔ نامحدودی از

امکانات، تجربه‌ها، مقاومت‌ها، مبارزه‌ها و نهایتاً قلمروزدایی‌ها را پاس می‌دارد، در عین آن که به شکل‌گیری هرگونه قلمرو پایدار و متعالی به دیده‌ی تردید می‌نگرد. در چنین گستره‌ای از سیاست شاید مجال تازه‌ای برای امکان‌ها و شیوه‌های دیگری از زیستن فراهم شود و کنش‌ها به دست کنش‌گرانی صورت گیرد که در تعاریف مرسوم و کلاسیک سیاسی هرگز نامی و ذکری از آنها در میان نبوده است. ■

فهرست منابع:

- دلوز، ژیل، **فوکو**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
- فوکو، میشل، «تکنیک‌های خود»، *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
- فوکو، میشل، «در باب تبارشناسی اخلاق: مروری بر کار در حال انجام»، *تئاتر فلسفه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
- Arendt, H. *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press 1998.
- _____, "Labor, Work, Action", *The Phenomenology Reader*, edited by Dermot Moran & Timothy Mooney, London & New York: Routledge 2002.
- Deleuze, G. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Jouglin, New York: Zone Books 1990.
- Deleuze, G. *Negotiations*, trans. Martin Jouglin, New York: Columbia University 1995.
- Foucault, M. "The Ethics of The Concern of The Self As A Practice of Freedom", *Ethics*, edited by Paul Rabinow New York: The New Press 1997.
- Kristeva, J. *Hanna Arendt: Life Is A Narrative*, trans. Frank Collins, Toronto: University of Toronto 2001.
- Ludz, U, "Hanna Arendt: femini generis", *Hannah Arendt: Critical Assessment of Leading Political Philosophers* (volume II), edited by Garrah Williams, London & New York: Routledge 2006.
- Parr, A. *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2005.
- Rich, A. "Excerpts from 'Conditions for Work': The Common World of Women", *Hannah Arendt: Critical Assessment of Leading Political Philosophers* (volume II), edited by Garrah Williams, London & New York: Routledge 2006.