

پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران
دوره ۱۲، شماره پیاپی ۲۳
بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۸۳-۱۱۸

زیبایی‌شناسی کوئیر:

از سیاست هویت به سیاست کوئیر به مثابه سیاست مبتنی بر برابری

سعید اسلامی‌راد^۱

امیلیا نرسیسیانس^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

چکیده

این مقاله تأملی بر سویه کوئیر در روش‌شناسی نظریه سیاسی ژاک رانسیر است. برای رانسیر امر سیاسی بیش از هر چیز کنشی زیبایی‌شناختی است که توزیع امر حسی در نظم پلیس و چگونگی مواجهه با جهان را تغییر می‌دهد. نظم پلیس به مثابه نظم نمادین، نظمی بدنی و فضایی است که با توزیع امر حسی، برخی شیوه‌های اندیشیدن، گفتن، دیدن و رؤیت‌پذیری خاصی را به کمک بدن‌ها ایجاد می‌کند. وجه زیبایی‌شناختی کنش سیاسی به دلیل نوآوری و گستراندن مرزهای حواس، به بازتوزیع این نظم می‌پردازد. به منظور درک چگونگی کنش سیاسی در نفی نظم پلیس و هویت‌های نمادین، به روش‌شناسی نظریه کوئیر و نظریات رانسیر اشاره شده است. سپس با تأسی از رژیم‌های سه‌گانه هنری رانسیر، الگوی سه‌گانه‌ای از رژیم‌های بدن در مطالعات جنسیت ارائه شده است تا نشان دهد بدن کوئیر به مثابه بدنی زیبایی‌شناختی، ذیل مفهوم بدن بدون اندام (ژیل دلوز و فلیکس گتاری) چگونه به بدن / سوژه سیاسی مدنظر رانسیر نزدیک می‌شود. برای درک وجه کوئیر به نظریه سیاسی رانسیر و بعد سیاسی نظریات جودیت باتلر ذیل ایده اجراگری توجه شده است. در ادامه به منظور تحلیل سیاست‌های هویت / تفاوت و سیاست کوئیر آرای رانسیر با اکسل هونت (نظریه به رسمیت‌شناسی) تطبیق داده شده است. در پایان، برای روشن کردن بهتر پیوند نظریات رانسیر با سیاست کوئیر به نظریه تأثر و توزیع عواطف و کارکرد آن بر بدن‌ها و میان آن‌ها اشاره شده است تا از یک سو اقتصاد سیاسی عواطف در نظم پلیس و از سوی دیگر نحوه و امکان کنش سیاسی از سوی فرودستان در برابر این توزیع بررسی شود.

واژه‌های کلیدی: توزیع امر حسی، زیبایی‌شناسی و سیاست، سوژه‌سازی، نظم پلیس، نظریه کوئیر.

۱. کارشناس ارشد مردم‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،

saeid.eslamirad@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه انسان‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، enercciss@ut.ac.ir

مقدمه

مواجهه ژاک رانسیر^۱ با نظریه کوئیر

این مقاله پیوند نظریه کوئیر با آرای ژاک رانسیر را بررسی کرده، اما رانسیر هیچ‌گاه به مسئله جنسیت و جنس به‌طور کل و به نظریه کوئیر به‌طور مشخص اشاره نکرده است. درحالی‌که تحقیقات فمینیستی تمایلی به آثار رانسیر نداشته، نظریه کوئیر به‌تازگی به نظریه او علاقه نشان داده است (چمبرز و اورورک، ۲۰۰۹؛ چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۵۸). آنچه رانسیر را به نظریه کوئیر پیوند می‌زند، معطوف به روش‌شناسی او از امر سیاسی است که واسازانه سعی در ساخت‌شکنی از مفاهیم موجود دارد. رانسیر با فرایندی پیش می‌رود که به بهترین وجه می‌توان آن را بازتعریف نامید؛ یعنی او با پدیده‌ها و ایده‌هایی شروع می‌کند که خوانندگان از قبل درک روشنی از آن‌ها دارند؛ آن‌هایی که به‌راحتی می‌توانند از ایشان نام ببرند. او سپس به‌سرعت نام این پدیده‌ها را تغییر می‌دهد؛ حرکتی مفهومی که پیامدهای مهمی برای نظریه او درباره سیاست دارد (چمبرز، ۲۰۱۰).

امر سیاسی برای رانسیر با سوژه بدن‌مندی رخ می‌دهد که شیوه‌های بودن، اندیشیدن و گفتن را تغییر می‌دهد؛ بنابراین لحظه سیاسی، لحظه‌ای کوئیر است (چمبرز، ۲۰۰۹). آثار رانسیر گسترده و چندرشته‌ای است و به موضوعاتی مانند نظریه ادبی، آموزش، سینما، زیبایی‌شناسی، مارکسیسم و... می‌پردازد. وی در آغاز پیرو لوئی آلتوسر و مارکسیسم فرانسوی بود، اما در مواجهه با رویداد مه ۶۸ فرانسه و جنبش کارگری و دانشجویی از استاد خود، آلتوسر جدا شد و خود را وقف تاریخ ملموس نزاع‌های کارگری و جنبش‌های کمتر دیده‌شده به‌ویژه در سنت مارکسیستی کرد. فعالیت او مبتنی بر کار بایگانی و تولید نسخه تاریخ از پایین^۲ و فرودستان است. رانسیر برای راه‌یافتن به حقایق مربوط به توده‌ها تلاش می‌کند تا خطوط آن لحظات جادویی و شاعرانه‌ای از سوژه‌سازی سیاسی را توضیح دهد که در آن طردشدگان (طبقات پایین) ادعای خود مبنی بر سخن‌گفتن از جانب خودشان را طلب می‌کنند تا ادراک جهانیان از فضای اجتماعی را ایجاد کنند؛ به‌گونه‌ای که ادعای آن‌ها جایگاه مشروعی در آن داشته باشد (ژیژک، ۲۰۱۳: ۶۵)؛ از این‌رو می‌توان رویکرد رانسیر را در تقابل با سنت مارکسیستی به‌ویژه آلتوسری و نیز آن دسته از جامعه‌شناسانی یافت که سعی در نظریه‌سازی وضعیت سلطه برای افراد فرودست دارند و مقاومت را در حرکتی مبتنی بر رهبری یک روشنفکر ممکن می‌دانند. رانسیر در کتاب *استاد نادان* (۱۹۹۱) دربارهٔ برابری در اندیشه نزد انسان‌ها اذعان می‌کند که هر حرکت روشنفکران برای نفی فاصله و تضادهای اجتماعی لاجرم

1. Jacques Rancière
2. History from Below

به بازتولید آن منتهی می‌شود. برای رانسیر سیاست به معنای اعمال قدرت نیست (رانسیر، ۱۹۹۹: ۲۷) و نمی‌توان آن را صحنه مبارزه بر سر منافع گروه‌ها و طبقات دانست.

سیاست برای رانسیر در پیوند با هنر و به‌طور مشخص زیبایی‌شناسی است. آنچه پیوند میان هنر و سیاست را مشخص می‌کند، امکانی است که هریک در فراروی وضعیت موجود ایفا می‌کنند. سیاست در بطن نظریه رانسیر قرار دارد، اما او سعی می‌کند سیاست را در لحظه وقوع و به‌مثابه وضعیتی پویا بررسی کند. آنچه برای رانسیر به‌منزله سیاست معنا می‌شود، لحظه‌ای است که برابری رؤیت‌پذیر و شنیدنی^۱ می‌شود و تنها در لحظات سیاسی رخ می‌دهد (چمبرز، ۲۰۱۲: ۲۹)؛ بنابراین روش‌شناسی امر سیاسی از دیدگاه رانسیر مبتنی بر حرکتی است که در آن درباره نظم طبیعی چیزها پرسش می‌شود و این نظم وارونه می‌شود.

نظریه کوئیر ضد‌هنجار است و نظم اجتماعی هویت‌ها و سوژگی‌ها را در امتداد دوگانه دگرجنس‌گرا/ هم‌جنس‌گرا و نیز امتیازدادن به دگرجنس‌گرایی به‌منزله امری طبیعی و هم‌جنس‌گرایی به‌عنوان دیگری و منحرف به چالش می‌کشد. درحالی‌که مطالعات جنسیت و نظریه فمینیستی ممکن است وجود سوژه را مفروض بگیرند، اما نظریه کوئیر بررسی و واسازی این مقوله‌ها را انجام می‌دهد و بر عدم قطعیت و بی‌ثباتی همه هویت‌های جنسی و جنسیتی تأکید می‌کند (سلیح، ۲۰۰۲: ۹). نظریه کوئیر با رد هرگونه هویتی می‌کوشد اساس آن را بر نگاشت هنجارهای اجتماعی بر بدن تحلیل کند؛ چراکه چیزی وجود ندارد تا کوئیر به‌ضرورت بر آن دلالت کند و کوئیر هویتی بدون ذات است (پیکت، ۲۰۲۰). نظریه کوئیر به‌دنبال آن است تا به‌کمک بدن و نیروهای آن، مرزبندی‌ها و توزیع امر حسی^۲ و بدنی را نفی و حالت‌ها و شیوه‌های دیگربودن و میل‌ورزی را رؤیت‌پذیر کند. سوژه کوئیر مانند سوژه سیاسی سعی می‌کند آنچه را به‌عنوان نظم پلیس^۳ یا نظم نمادین شیوه‌های بودن بدن‌ها است، به چالش بکشد؛ بنابراین سیاست نه اعمال قدرت یا مبارزه برای آن، بلکه پیکربندی فضای مخصوص و چارچوب‌بندی سپهر خاصی از تجربه و ابژه‌هایی است که به‌صورت مشترک و امری همگانی فرض شده‌اند (رانسیر، ۲۰۰۹: ۲۴).

پیوند مشترک نظریه کوئیر و نظریه رانسیر را می‌توان کوئیرسازی^۴ سیاست و زیبایی‌شناسی کوئیر دانست؛ به همین دلیل رانسیر می‌گوید دغدغه من در سراسر تحقیقات تاریخی و سیاسی‌ام اشاره به بعد استتیک^۳ تجربه سیاسی بود (رانسیر، ۲۰۰۵). رانسیر درباره هم‌پوشانی‌های بین پروژه کوئیر و ویژگی هویت‌زدایی در نظریه‌اش در کتاب *فیلسوف و فقرا* *ایش*

1. Visible and Audible
2. Distribution of the Sensible
3. Police Order
4. Queering

(۲۰۰۳) اذعان می‌کند مجذوب نظریه کوئیر شده است، اما در ادامه ادعا می‌کند سکسوالیته در قلب پروژه نظریه کوئیر نهفته است و ادامه می‌دهد این پرسش جایگاه ویژه‌ای در آثار او ندارد (چمبرز و اورورک، ۲۰۰۹)؛ پس می‌توان با پیوند میان نظریه کوئیر و آرای رانسیر بر غنای نظری و پژوهشی هریک افزود. همان‌گونه که کار رانسیر در تلاش‌های علمی اخیر برای بررسی طیف وسیعی از مبارزه‌ها و جنبش‌های سیاسی از جمله «بسیج پناهندگان و مهاجران در اروپا و آمریکای شمالی، جنبش‌های اشغال در سراسر جهان، کنشگری کوئیر و جنبش جان سیاهان مهم است» بسیار مؤثر بوده است. بسیاری از محققان به تلاش‌های رانسیر برای درک سیاست از منظر مبارزه‌های گروه‌های محروم یا به‌حاشیه رانده‌شده جذب می‌شوند که برابری خود را با استفاده از همان ظرفیت‌هایی که به‌ظاهر آن‌ها را ندارند و با اعمال حقوقی که حق ادعای آن‌ها را ندارند، نشان می‌دهند (گوندوگدو، ۲۰۱۷).

بیان مسئله و پرسش‌های پژوهش

در این مقاله درک پیوندهای آرای رانسیر با نظریه کوئیر به‌مثابه نظریه‌ای صورت گرفته است که می‌تواند به‌عنوان سیاست مدنظر رانسیر معرفی شود؛ به همین منظور ابتدا نظریه‌های رانسیر درباره امر سیاسی و نظم پلیس در پیوند با مفاهیمی مانند برابری، اختلاف^۱، رهایی^۲ و سوزده‌سازی^۳ بیان شده است. سپس براساس رژیم‌های هنری رانسیر به خوانش نظریات مربوط به بدن در مطالعات جنسیت پرداخته شده است تا روش‌شناسی کوئیر مبتنی بر قلمروزدایی^۴ از نظم پلیس بهتر درک شود. کوئیرسازی بدن، کنشی زیبایی‌شناختی است که اهداف سیاسی خاص خود را شامل می‌شود؛ یعنی رهاشدن بدن از اندام‌وارگی و برنامه‌مداری منبعت از نقش‌های اجتماعی. قلمروزدایی از نظم پلیس با ایده بدن بدون اندام^۵ ژیل دلوز و فلیکس گتاری^۶ پیگیری می‌شود. تطبیق اندیشه‌های جودیت باتلر^۷ و رانسیر در این مقاله بعد کوئیر اندیشه رانسیر و بعد زیبایی‌شناختی و سیاسی آرای باتلر را روشن می‌کند. این مقاله از دو جهت نظریه کوئیر و نظریه رانسیر را با یکدیگر تلفیق کرده است. در دهه اخیر نظریه کوئیر با واردشدن به دیگر حوزه‌های مطالعاتی آن را از نظریه‌ای منحصر به اقلیت‌های جنسی و جنسیتی خارج کرده است. نظریات رانسیر در باب رهایی و برابری نیز بنیان بسیاری از مطالعات

-
1. Dissensus
 2. Emancipation
 3. Subjectivation
 4. Deterritorialisation
 5. The Body Without Organs
 6. Gille Deleuze & Felix Gautturari
 7. Judith Butler

درباره اقلیت‌ها و گروه‌های فرودست اجتماعی بوده است. همین امر نشان می‌دهد تلفیق این دو نظریه می‌تواند هرچه بیشتر نظریه کوئیر را به نظریه‌ای برای برابری و رهایی افراد فرودست، و رای مسئله جنسیت به نظریه‌ای همگانی و سیاسی بدل کند. این مقاله از این‌رو دارای نوآوری پژوهشی است؛ به‌ویژه آنکه با وجود توجه و اهمیت بدن در پروژه رانسیر، هیچ پژوهشی مبنی بر ارائه رژیم‌های بدن براساس رژیم‌های هنری رانسیر انجام نشده است.

به‌منظور بررسی اشکال مقاومت نزد رانسیر که رهایی را نه در جنبش‌های کلان اجتماعی، که وابسته به کنش‌های زیبای‌شناختی در زندگی روزمره می‌داند، در پایان با بهره‌گرفتن از نظریه تأثیر^۱ ضمن بررسی توزیع امر حسی به این امر پرداخته شده است که عواطف نه مسئله‌ای شخصی و درونی که سیاسی و وابسته به توزیع سیاسی آن است. به عبارت دیگر توزیع عواطف یکی از اشکال توزیع امر حسی در نظم پلیس است؛ بنابراین یکی از راه‌های برهم‌زدن نظم پلیس، مقاومت به‌وسیله بازتوزیع عواطف است که ضمن نفی انحصارگرایی احساسات، برابری در میل و در میان افراد را نشان می‌دهد؛ بدین‌منظور در این مقاله به این پرسش‌ها پاسخ داده شده است که برابری به‌مثابه پیش‌فرض سیاست در نظر رانسیر چگونه امر سیاسی را در تقابل با نظم پلیس ممکن می‌کند. همچنین چگونه رژیم‌های سه‌گانه هنری رانسیر می‌تواند به‌مثابه یک الگو در ترسیم نوعی از رژیم‌های بدن در مطالعات جنسیت کمک کند. بدن کوئیر همچون بدنی زیبای‌شناختی چگونه با خلق بدنی بدون اندام به رهایی‌بخشی بدن از نظم نمادین/ پلیس و محدودیت‌های آن کمک می‌کند. همچنین سیاست کوئیر (با فرض برابری میان بدن‌ها/ سوژه‌ها، میل‌ها و عواطف) به‌مثابه سیاستی ضدذات‌گرا چگونه با کوئیرسازی نظم پلیس و نظم عواطف می‌تواند سیاستی دموکراتیک و همگانی معرفی شود و اینکه اندیشه رانسیر درباره برابری مانند رویکردی انسان‌شناختی می‌تواند برای صدابخشیدن به افراد، گروه‌ها و فرودستان در جهت مشارکت در صحنه سیاسی در مطالعات انسان‌شناسی به‌کار گرفته شود.

۱. کوئیر به‌مثابه روش و چرخش زیباشناختی

۱.۱. ظهور سیاست: نظم پلیس و ناخوشی‌های آن

برای رانسیر فلسفه سیاسی به معنای فروکاست سیاست به فلسفه است. در اندیشه افلاطون، فلسفه در حکم پایه‌گذار جمهوری مبنای نظم اجتماعی بود و سیاست چیزی جز این نظم نبود. رانسیر بر این باور است که متون فلسفی تلاش واحدی را عیان می‌کنند؛ تلاش برای جای‌دادن اجتماع تحت یک قانون واحد به‌منظور تقسیم و خارج کردن بخش خالی دموس (مردم) از پیکره اجتماع (رانسیر، ۲۰۱۰: ۴۰). فلسفه سیاسی همواره تلاش کرده است سیاست را که برای

رانسیر در معنای اختلاف و نبود اجماع است، به یک اجماع^۱ بسته از افراد نابرابر از کسانی که حق حکمرانی دارند و عده‌ای که باید اطاعت کنند، تنزل دهد. سیاست موجود در فلسفه سیاسی که در حکم تخصیص بدن‌ها بر ویژگی‌های منتزعه شده است، تنها بر مکان‌یابی دقیق در نظم نمادین استوار است که نظارت و بررسی هر نقطه از حیات اجتماعی را ممکن می‌کند؛ به همین دلیل رانسیر معنای سیاست در فلسفه سیاسی را ناظر به ایده‌ای می‌داند که افلاطون بر مبنای آن به دنبال ایجاد نظم نمادین اجتماعی است که در واقع نظم فضایی و بدنی محسوب می‌شود، اما برای رانسیر سیاست قبل از هر چیز راهی برای چارچوب‌بندی در میان داده‌های حسی و مشخص کردن سپهر خاصی از تجربه است. این یک تقسیم‌بندی از امر حسی، امر مرئی و امر گفتنی است که اجازه می‌دهد (اجازه نمی‌دهد) برخی داده‌های خاص ظاهر شوند.

سیاست به برخی سوژه‌ها اجازه می‌دهد و به برخی اجازه نمی‌دهد تا خود را متعین کنند و درباره خود سخن بگویند. این یک درهم‌تنیدگی مشخص از شیوه‌های بودن، روش‌های انجام‌دادن و شیوه‌های صحبت‌کردن است (رانسیر، ۲۰۱۰: ۱۵۲). برقراری نظم بدن‌ها و تخصیص آن‌ها به مرزهای مشخص تجربه، برساننده آن چیزی است که رانسیر آن را پلیس می‌نامد. پلیس بیش از هر چیز نظم بدن‌هاست که شیوه‌های انجام‌دادن، گفتن و دیدن را تخصیص می‌دهد و برای هر بدن نام، مکان و وظیفه مشخصش را تعیین می‌کند (رانسیر، ۱۹۹۹: ۲۹). نظم پلیس نظامی سلسله‌مراتبی است و به کمک توزیع امر حسی عمل می‌کند.

استفاده رانسیر از اصطلاح پلیس مشابه کارکرد پلیس نزد فوکو نیست. فوکو از این اصطلاح در معنای نیروهای پلیس و سرکوب استفاده می‌کند. با این حال مانند فوکو استفاده رانسیر از این اصطلاح ایده پلیس را متضمن نظم اجتماعی می‌داند که نه تنها با مداخله به سبک نظامی - مردان مسلح یونیفرم پوش - بلکه به‌طور چشمگیری با ایده نظم اجتماعی مناسب اجرا می‌شود (می، ۲۰۰۸: ۴۲). رانسیر برای تأکید بر ماهیت گسترده مفهوم خود از پلیس، بر ارتباط استفاده پلیس در کار خود و فوکو تأکید دارد. او در هسته استدلال خود از پلیس برای اشاره به سازمان‌دهی جامعه، تقسیم و توزیع بخش‌های مختلف که کلیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند، استفاده می‌کند (چمبرز، ۲۰۱۰). همچنین همواره عبارت «نظم پلیس» را برای اشاره به هر نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی و نظم‌هایی که همه ما هر روز در آن در حال چرخش هستیم، استناد می‌کند؛ بدین معنا پلیسی‌سازی تنها کنش افراد پلیس و تنها مجموعه‌ای از نیروها نیست، بلکه پلیسی‌سازی نحوه توزیع بدن‌ها است (رانسیر، ۱۹۹۹: ۲۸). پلیس به معنای تعلیق و توقف سیاست است. همچنین نه یک کارکرد اجتماعی، که ساخت نمادین امر اجتماعی

1. Consensus

محسوب می‌شود. ذات پلیس نه سرکوب و نه نظارت بر زندگان، بلکه شیوه معینی از تقسیم‌بندی امر محسوس است (رانسیر، ۲۰۱۰: ۳۶). در همین راستا سیاست زمانی رخ می‌دهد که افراد از نقش‌های پیشین و هویت‌های داده‌شده به خود خارج شوند و در فرایند قلمروزدایی و هویت‌زدایی به بازآرایی و چینش نظم پلیس بپردازند. سیاست اتفاقی معمول یا هر روزه نیست (چمبرز، ۲۰۱۲: ۶۶). اینکه سیاست به ندرت اتفاق می‌افتد و همه‌چیز از نظر رانسیر سیاسی نیست، نیازمند درک سازوکار پلیس است. سیاست تنها زمانی آغاز می‌شود که گسستی در نظم پلیس ایجاد شود؛ یعنی وقتی نظم طبیعی سلطه به دلیل قرارگرفتن بخش بدون سهم‌های فرودستان گسست می‌یابد (رانسیر، ۱۹۹۹: ۱۱).

برابری معطوف به توزیع نظم پلیسی است که اقدام به گسست میان افراد می‌کند و برخی را دارای مشروعیت در سخن‌گفتن و برخی را در خاموشی نگاه می‌دارد. به باور رانسیر تقدیر سیاسی بشر با یک نشانه تأیید می‌شود، برخوردار از لوگوس؛ یعنی برخوردار از سخن یا گفتار به‌مثابه آن چیزی که بیان می‌کند؛ درحالی‌که صدا تنها نشان می‌دهد (رانسیر، ۱۹۹۹: ۲). این ابزار بیان یا سخن دو نوع حیوان را از هم تفکیک می‌کند و هریک را با یک شیوه مشارکت در تجربه حسی قرار می‌دهد. برخی صدایشان به‌مثابه سخن معناداری قابل بیان و شنیده‌شدن تلقی می‌شود و برخی دیگر صدایشان مانند صدای حیوان‌ها تنها به‌منزله نوعی سروصدا فهم می‌شود. برای رانسیر برابری هدفی نیست که لازم باشد با سیاست یا دیگر ابزارها محقق شود (بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۳۳). اگر رهایی سنتی از فرض نابرابری شروع می‌شود و رهایی را کنشی می‌بیند که با آن کسی از طریق مداخله‌ای از بیرون به برابری می‌رسد، رانسیر رهایی را کنشی می‌داند که مردم برای خودشان انجام می‌دهند؛ بنابراین آن‌ها مجبور نیستند منتظر بمانند کسی شرایط عینی‌شان را برای آن‌ها توضیح دهد. رانسیر کنش سیاسی را در دل نظم پلیس از طریق افرادی می‌داند که در این نظم سهمی ندارند و صدایشان شنیده نمی‌شود (می، ۲۰۱۰، آ).

سیاست از دل نظم پلیس و در برابر آن صورت می‌گیرد و ابژه «مختص» به خود ندارد؛ زیرا همه ابژه‌های آن با ابژه‌های پلیس آمیخته شده‌اند (رانسیر، ۲۰۱۱). امر مشترک یا صحنه زندگی با نظم پلیس احاطه شده است، اما همواره حفره‌ها و نقاطی باقی می‌مانند که این نظم در کنترل تمام آن موفق عمل نمی‌کند؛ به همین دلیل رانسیر میان پلیس بهتر و بدتر تمایز قائل است که این تمایز مبتنی بر امکانی است که در نظم پلیس بهتر برای کنش سیاسی وجود دارد؛ پس اگرچه ممکن است «بیرون» خالصی از نظم پلیس وجود نداشته باشد، این بدان معنا نیست که «درون» همه نظام پلیس برابر و همسان است (چمبرز، ۲۰۱۰). آنچه هسته نابرابری در نظم پلیس را شکل می‌دهد، منطق شمارشی است که در آن مردم در معنای عام، برابر و همگانی آن، به جمعیت‌های قابل شمارش و مقوله‌های هویتی بدل می‌شوند. در این شمارش

نیز همواره کسانی از این نظم بیرون گذاشته می‌شوند و بدن‌ها و زیست‌نشان به حساب آورده نمی‌شود؛ پس اگر اجماع به معنای تلاش برای خلاصی از سیاست با بیرون‌راندن سوزده‌های مازاد و جایگزینی آن‌ها با شرکای واقعی، گروه‌های اجتماعی، گروه‌های هویتی و مانند آن است (رانسیر، ۲۰۰۴)، سیاست برهم‌زدن برابری طلبانه در چنین توزیعی است (پلوت، ۲۰۱۴: ۹۶). نظم پلیس نظمی تمام‌شده و ساکن نیست و کمبود یا مازاد در این نظم درست همان لحظه برساننده امر سیاسی است؛ بنابراین سیاست امکانی دائمی با اموری است که نظم پلیس داده است؛ به این معنا که این امور نه ابژکتیو که جدلی هستند (دیکچ، ۲۰۰۵).

اگر پلیس مبتنی بر طرد و بیرون‌گذاری است، سیاست برای رانسیر منطقی برابری خواهانه است که پلیس را آشکار و منطقی آن را آشفته می‌کند (بورگولت، ۲۰۲۲). سیاست تلاشی است که علیه این منطق قد علم می‌کند و به چیزی مربوط می‌شود که رانسیر آن را بخشی می‌نامد که هیچ سهمی ندارد یا همان‌طور که او می‌گوید سیاست، شمارش شمارش‌نشده‌ها است (رانسیر، ۲۰۱۱). آن‌هایی که سهمی ندارند یا بی‌شمارش هستند، در چنین اجتماعی خاصی یا در یک جنبه از آن کمتر از دیگران برابری دارند. آن‌ها سیاه‌پوستان، زنان، بومیان، تراجنس‌ها، پناهندگان، پناهجویان و کارگرانی هستند که هیچ نقشی در تصمیم‌گیری نظم پلیس ندارند؛ زیرا پست‌تر تلقی شده‌اند. از نظر رانسیر، سیاست شامل ایجاد فضاها و زمان‌هایی است که در آن کسانی که معمولاً نابرابر تصور می‌شوند، برابری خود را نشان می‌دهند. این نظریه از سیاست به‌منزله اختلاف، مدل‌های هابرماسی کنش ارتباطی را که هدفشان اجماع است، تضعیف می‌کند (تانکه، ۲۰۱۱: ۶۴). رانسیر از سیاست به‌مثابه‌ای شکل‌یافته از روابط میان جهان‌ها و نه‌تنها همچون درگیری بر سر قدرت میان جهان‌ها صحبت می‌کند؛ بنابراین امر سیاسی کنشی است که در لحظه کوئیرسازی نظم پلیس رخ می‌دهد؛ تلاشی که افراد فرودست در برهم‌زدن نظم جاری می‌کنند و اشکال‌بودن خود را که نامتعارف خوانده می‌شود، فریاد می‌زنند. لحظه سیاسی در روایت رانسیر از سیاست و پلیس، فراتر از هر چیز یک لحظه کوئیر است. نیروی پیچشی که سیاست بر نظم پلیس اعمال می‌کند، نیروی کوئیرسازی است (چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۶۵).

۱.۲. جماعت برابران در صحنه اختلاف

رانسیر در کتاب *اختلاف* می‌نویسد سیاست زمانی اتفاق می‌افتد که مکان و راهی برای رویارویی دو فرایند ناهمگن یعنی فرایند پلیس و برابری وجود داشته باشد (رانسیر ۱۹۹۹: ۳۰)؛ بنابراین سیاست صحنه اختلاف است، نه صحنه تعارض و جنگ بر سر قدرتی که تهدیدکننده سیاست و برابری باشد (رانسیر، ۱۹۹۲). برای رانسیر توزیع امر حسی به‌منزله چیزی است که شیوه‌های ادراک و احساس را تعریف می‌کند. هر پیکربندی از جهان که ممکن است با آن روبه‌رو شویم،

به توزیع/ تقسیم‌بندی/ اشتراک‌گذاری پیشین قلمرو حسی بستگی دارد (چمبرز، ۲۰۱۲: ۷۰). شکل مواجهه با جهان را از پیش نظم حسی به ما داده است؛ اینکه چگونه با بدن و بودن خود رفتار کنیم، بیش از هر چیز به توزیع امر حسی وابسته است. همین سیستم توزیع سبب می‌شود با فرایند سرشت-سرنوشت، برخی انسان‌ها از شمول انسانیت خارج شوند و زندگی‌شان تهدید یا به فراموشی سپرده شود. فرایند سرشت-سرنوشت را می‌توان در آرای افلاطون پیگیری کرد که معتقد بود جایگاه هر انسانی با توجه به طبقه‌ای که به آن تعلق دارد، از پیش مشخص شده و مقرر است در همان نقش و هویت عمل کند (چمبرز، ۲۰۱۰).

نگاه افلاطون دربردارنده اجتماعی اخلاقی است که موجب می‌شود نقش‌ها براساس خصلت و جایگاه اجتماعی در اجتماع تعریف شوند. براساس این تصور درباره طبیعت اجتماعی، شکل‌های سلطه به نابرابری حسی مربوط می‌شدند. انسان‌هایی که مقدر بود بیندیشند و حکومت کنند، سرشت بشری انسان‌هایی را نداشتند که مقدر بودند به کار و امرار معاش و تولید بپردازند. به باور افلاطون، شخص باید باور می‌کرد خدا، طلا را در روح حاکمان و آهن در روح صنعتگران قرار داده است. این طبیعت مسئله‌ای مربوط به انگار بود، به صورت انگار وجود داشت و باید طوری عمل می‌شد که انگار وجود داشته است. لازم نبود صنعتگران در وجودشان با این داستان مجاب شوند، بلکه کافی بود آن را حس کنند و بازو و چشم و ذهن خود را به کار بگیرند؛ به طوری که انگار این داستان حقیقی بود (رانسیر، ۲۰۲۱: ۷۰). رانسیر به ویژه در کتاب *شب‌های پرولتاریا* (۲۰۱۲) به این امر می‌پردازد که چگونه کارگران از نقش‌های محول شده خود تخطی می‌کردند و چگونه زمان روزمره خود را که مبتنی بر کار یدی روزانه و استراحت شبانه بود، به منظور چارچوب‌بندی مجدد مکان-زمان اشتغال خویش بی‌اعتبار می‌کردند. انقلاب زمان عبارت بود از فتح شب برای انجام دادن کاری غیر از خوابیدن؛ بنابراین نظم پلیس علاوه بر نظم بدن و مکان، نظمی معطوف به آرایش زمان نیز محسوب می‌شود.

صحنه سیاست برای رانسیر معطوف به پیش فرض برابری است که با توزیع امر حسی نادیده و نفی شده است. رانسیر بر این عقیده است که همه افراد توانایی تفکر، یادگیری و برقراری ارتباط با دیگران را دارند و این تز هر آنچه را که او درباره زندگی سیاسی-اجتماعی، هنر و آموزش می‌گوید، بیان می‌کند. برای رانسیر برابری نه یک اصل هستی‌شناختی که زمینه‌ای برای سیاست یا هدفی (آینده‌محور) است که با اصلاحات اجتماعی مختلف دنبال می‌شود (بورگولت، ۲۰۲۲). نقد رانسیر به آن دسته از روشنفکرانی که مدعی نمایندگی از توده‌ها و طبقه‌ها به منظور رهایی از ستم و سلطه هستند، معطوف به ایده‌ای است که آن را در کتاب *استاد نادان* (۱۹۹۱) بیان می‌کند. برای رانسیر، رأی دادن به نمایندگان منتخب حتی شرکت در تظاهرات مسائل سیاسی نیست. سیاست به برابری مربوط می‌شود و برابری تنها زمانی به وجود

می‌آید که مکانیسم‌های سنتی -آنچه معمولاً تحت نام سیاست است- کاوش می‌شود (می، ۲۰۰۸: ۴۰). نقد رانسیر از جامعه‌شناسان سیاسی مانند بوردیو و هابرماس، مبتنی بر این دیدگاه است که مردم به نماینده‌ای که به کمک روشنفکری بخواهد وضعیت موجود را برای آن‌ها تشریح کند، نیاز ندارند. برای رانسیر برابری مترادف است با مردم و افرادی که در اندیشیدن برابر هستند.

برابری در روایت رانسیر همواره ثابت می‌کند برابری هوش، برابری همه‌کس و هرکس است (چمبرز، ۲۰۱۲: ۲۸). برابری نقشی اساسی در روایت رانسیر از سیاست دارد. از نظر او، سیاست فرایند صحنه‌سازی تضاد میان دنیای سلسله‌مراتبی و جهانی است که براساس فرض برابری شکل گرفته است (تانکه، ۲۰۱۱: ۳۹). برابری سیاسی برای رانسیر با طبیعت‌زدایی از خط جداکننده میان امر حسی و غیرحسی آغاز می‌شود. نابرابری مدنظر رانسیر از توزیع، توزیعی است که سلسله‌مراتبی را میان کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند، بین کسانی که از گفتارشان صداهای خوب می‌سازند و کسانی که گفته‌هایشان تنها سروصدا است، ایجاد می‌کند (پاناجیا، ۲۰۱۸: ۳۱-۳۰).

نکته اساسی برای رانسیر در وقوع سیاست آن است که برابری به‌طورکلی هدفی نیست که باید به آن دست یافت. این یک نقطه عزیمت است؛ پیش‌فرضی که باید با کمک توالی اعمال خاص تأیید شود (بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۹). این تأیید مداوم از آن رو است که هر سیاستی می‌تواند به دامن پلیس بلغزد و خود بدل به آن چیزی شود که سعی داشته است آن را به چالش بکشاند. برابری و نابرابری بدین‌معنا همواره با یکدیگر گره خورده‌اند. برابری در فضای خود ساکن نیست یا آن را ایجاد نمی‌کند و هیچ حوزه‌ای وجود ندارد که در آن برابری ناب حاکم باشد. از نظر رانسیر مسئله نابرابری و رهایی مسئله داوری سیاسی نیست، بلکه مسئله همبستگی، اشغال و مشارکت است (پاناجیا، ۲۰۱۸: ۲۹). برابری نه اصلی نظم‌دهنده که مکانیسمی برهم‌زننده است؛ منطقی که هر نظامی از سلطه را با پرسش مواجه می‌کند. برابری پیرو بیشتر نظریه‌های سیاسی سنتی چیزی است که مردم از دولت یا برخی نهادهای دولتی دریافت می‌کنند. این پیش‌فرض -که برابری به‌جای ایجاد شدن دریافت می‌شود- ذاتی بیشتر نظریه‌های سیاسی، از راست به چپ است و این پیش‌فرضی محسوب می‌شود که دیدگاه سیاسی رانسیر درباره آن بحث می‌کند. برای رانسیر مانند سایر نظریه‌های سیاسی، برابری ارزش اصلی است. با این حال برابری برای او توسط مردم ایجاد می‌شود تا برای آن‌ها. سیاست دموکراتیک سیاست مردمی است. همچنین متعلق به آن‌هاست و نه به کسی که ادعای نمایندگی آن‌ها را دارد (می، ۲۰۱۰، آ).

بنابراین رانسیر با نقد آن دسته از کنش‌های رهایی‌بخش سنتی، دموکراسی‌های فعلی را نیز از همان نوع می‌داند و بر این باور است که دموکراسی واقعی قدرت آنانی است که هیچ صلاحیت خاصی برای حکمرانی ندارند. رانسیر این بی‌صلاحیت‌ها را به معنای جمعیت فقرا نمی‌داند، بلکه آن را به معنای بخشی مکمل و بخشی توخالی می‌داند که اجتماع سیاسی را از شمارش بخش‌های جمعیت جدا می‌کنند (تمایز میان شمارش‌شده‌ها و شمارش‌ناشده‌ها) (رانسیر، ۲۰۰۴)؛ بنابراین هر رژیمی که داعیه دموکراسی دارد، اگر به بازتولید نابرابری در توزیع پلیسی عمل کند، از نظر رانسیر حکومتی الیگارشسی است. این منطق رانسیر که ناظر به افتادن سیاست و دموکراسی به دام نظم پلیس و حکومت‌های الیگارشسی است، این اصل را به یاد می‌آورد که همه نظم‌های اجتماعی با سلسله‌مراتب و سلطه مشخص می‌شوند و همه نظم‌های اجتماعی (همه رژیم‌های سیاسی) به‌دنبال طبیعی‌کردن همان نابرابری هستند که نظم پلیس پیش‌فرض می‌گیرد و اجرا می‌کند (چمبرز، ۲۰۱۰)، اما از آنجا که سیاست در خدمت به‌چالش‌کشیدن، مختل کردن و به‌طور مداوم مداخله در اجرای هموار نظم پلیس است، کنش سیاسی زمانی رخ می‌دهد که برابری فریاد شود؛ به همین دلیل اختلاف تضاد منافع یا عقاید نیست، بلکه تولیدی در جهان متعین و حسی است که با آن جهان ناهمگن است (رانسیر ۲۰۰۳: ۲۲۶).

آن چیزی کنش سیاسی معنا می‌دهد که بتواند جهان حسی جدیدی را رؤیت‌پذیر کند؛ یعنی بدنی که بتواند از نقش‌های محوله خود رها شود؛ بنابراین هیچ چیز درون خود سیاسی نیست (بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۳۳)؛ مگر آنکه رویارویی میان دو جهان حسی، پلیس و سیاست رخ دهد. سیاست انواع جدیدی از بیان جمعی را ذکر می‌کند و کار آن بر ساختن این موارد است: شیوه‌های جدید درک امر محسوس، پیکربندی‌های جدید میان امور رؤیت‌پذیر و رؤیت‌ناپذیر و میان امور شنیدنی و غیرشنیدنی، نحوه‌های جدید توزیع مکان و زمان و ظرفیت‌های بدنی نو.

۱.۳. سوژگی سیاسی به‌مثابه سوژگی بدن‌مند

آنچه رانسیر از منطق پلیس به‌منظور توزیع امر حسی یاد می‌کند، وابسته به معنا و دریافتی است که از امر حسی فهم می‌شود. آنچه نظم پلیس را می‌سازد، اجماعی مبتنی بر فهم‌پذیری امر حسی است که مشروعیت‌بخشی آن فهم را نیز به‌دنبال دارد؛ به همین دلیل شیوه‌های بودن و زیستنی که در توزیع پلیس جایی ندارند، امکان فهم آن به‌مثابه امری حسی وجود ندارد و فهم‌نکردن آن به غیراخلاقی پنداشتنش منجر می‌شود. در این معنا، اجماع تقلیل دموکراسی به شیوه زندگی یک جامعه یا اتوس (خلقیات) آن -هم به معنای محل زندگی و هم به معنای

سبک زندگی یک گروه- است (رانسیر، ۲۰۰۴). اگر سیاست به‌منزلهٔ صحنهٔ اختلاف عنوان می‌شود، ناظر به رویارویی جهان‌های مختلف و امور حسی متفاوت است؛ چراکه جوهرهٔ دموکراسی/ سیاست، اختلاف است (رانسیر، ۲۰۰۳: ۲۲۶). آنچه اختلاف معنا می‌دهد، سامانه‌ای حسی در جایی است که نه واقعیتی در پس ظواهر پنهان شده است و نه رژیم یگانه‌ای از بازنمایی و تفسیر از امور متعین وجود دارد تا بدیهی‌بودن خود را بر همه‌چیز وارد کند. اختلاف به معنای هر وضعیتی است که می‌توان آن را از درون شکافت و در رژیم ادراکی و دلالتی متفاوتی بازپیکربندی کرد (رانسیر، ۲۰۲۱: ۴۹).

امر سیاسی برای رانسیر به‌کمک فرایند سوژه‌سازی صورت‌بندی می‌شود. سیاست با یک کنش ناسازهٔ زیبایی‌شناختی و با شکل‌گیری مجدد خطی که امر حسی و غیرحسی را از هم جدا می‌کند، شکل می‌گیرد (پاناجیا، ۲۰۱۸: ۳). این کنش زیبایی‌شناختی جزء سوژه‌سازی یک فرد نیست؛ آفرینش سوژه برای رانسیر جزء آمیخته به سیاست است؛ البته این امر مستلزم آن است که ما میان هویت‌هایی که در نظم پلیس به افراد تحمیل می‌شود و سوژه‌های سیاسی که آن‌ها برای شکستن این تخصیص‌ها ایجاد می‌کنند، تمایز قائل شویم. درواقع سیاست برای رانسیر تنها با گسترش بدن‌ها و صداهایی شکل می‌گیرد که در توزیع امر محسوس شناسایی نشده‌اند (تانکه، ۲۰۱۱: ۶۷). دریافت بعد زیبایی‌شناختی سیاست مبتنی بر درهم‌شکستن توزیع و مرزهای پلیس است که به‌کمک سوژه‌شدن کسی که سوژه نبوده است (در نظم پلیس جایگاهی برای شناخته‌شدن، رؤیت‌شدن و شنیده‌شدن نداشته است) رخ می‌دهد؛ بنابراین رهایی را می‌توان به‌مثابهٔ فرایند سوژه‌شدن درک کرد (بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۳۳).

این تعریف در نظریهٔ رانسیر، در تضاد با مفهوم سوژه‌شدن نزد فوکو است. از نظر فوکو، سوژه‌شدن فرایندی است که طی آن انسان خود را براساس گفتمان‌های علمی یا هنجارهای رفتاری می‌شناسد، درونی می‌کند و می‌سازد (تانکه، ۲۰۱۱: ۶۶). در این نگاه، سوژه‌شدن هم به معنای بدل‌شدن به سوژه و هم فرایندی انقیادی است که در آن، شخص تنها با سوژهٔ یک قدرت شدن می‌تواند به خودآیینی برسد؛ انقیادی که مستلزم وابستگی ریشه‌ای است. این فرایند برای فوکو، به‌طور مرکزی با بدن رخ می‌دهد (باتلر، ۱۹۹۷: ۸۳)، اما رانسیر سوژگی را جایگاه سخن‌گفتن فرد می‌داند؛ فرایندی که به‌کمک آن فرد به سخن می‌آید و خود را نشان می‌دهد. وقتی کسانی که هیچ نقشی ندارند، به‌منزلهٔ یک موجود ظاهر می‌شوند، سیاست نقش ایفا می‌کند که رانسیر این فرایند را سوژه‌سازی می‌نامد. برخلاف رویکردهای عدالت توزیعی به مسئلهٔ رهایی، رهایی مانند برابری در فرایند سوژگی رخ می‌دهد. اساساً وجه سیال اندیشهٔ رانسیر آن است که امر سیاسی، برابری و رهایی و نیز سوژه‌سازی فرآورده و هدف نهایی نیست، بلکه فرایندی و سیال است. از نظر رانسیر، هیچ سوژهٔ دموکراتیکی نمی‌تواند وجود داشته باشد

که کنش سیاسی را برای ایجاد لحظه‌ی سیاسی انجام دهد؛ زیرا چنین سوژه‌هایی تا پیش از سیاست وجود ندارند (چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۶). وقتی فردی که در توزیع امر حسی و نظم پلیس جایی ندارد، خود را صاحب صدا می‌سازد و فردی که برنامه‌مداری میل و بدن را آن‌گونه که در این نظم تعریف شده است، خط می‌زند، به سوژه‌ای سیاسی بدل می‌شود. برای رانسیر سیاست با کثرت سوژه‌های سیاسی ممکن می‌شود که برای تجلی اختلافشان، همزیستی دو جهان در یک جهان، فضایی را با بدل‌شدن به سوژه‌های سیاسی از طریق پیکربندی و دگرگونی از آن خود می‌کنند (دیکچ، ۲۰۰۵).

از سوی دیگر، سوژه‌شدن نیازمند رهاشدن از هرگونه هویت و نقش است و هرگونه فرایند سوژه‌سازی که به هویت نوین بدل شود، لاجرم به بازتولید نظم پلیس منجر می‌شود؛ از همین رو تمایز میان سیاست‌های مبتنی بر هویت/ تفاوت و سیاست کوئیر با توجه به نظریه‌ی رانسیر خود را نشان می‌دهد. سوژه‌ی سیاسی برای رانسیر تا آنجا سوژه است که از فرارگفتن ذیل عناوین، برجسب‌ها، هویت‌ها و نقش‌ها طفره می‌رود. تلاش سیاست‌های هویت مبتنی بر به‌رسمیت‌شناختن^۱ برای رانسیر پذیرفتنی است، اما آن را تنها بازتوزیع امر حسی می‌داند، ولی تلاش اصلی رانسیر بازنگه‌داشتن صحنه‌ی اختلاف و سیاست است. آنچه با سوژه‌سازی، یعنی بدل‌شدن توده یا جمعیت به دموس^۲ یا مردم معنا می‌شود، به کمک بدن و جسمانیته‌ی صورت می‌گیرد که نظم فضایی را برهم می‌زنند. پیوند فرایند سوژه‌سازی رانسیر با نظریه‌ی کوئیر در رد هویت‌های موجود در لحظه‌ای است که سیاست هم‌هنجار را افشا می‌کند و هم تسلط آن را به نام چیزی که آن را کوئیر می‌کند، به‌چالش می‌کشد (چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۶۸) و این همان روش‌شناسی کوئیر است که امر آشنا را آشنایایی می‌کند. نظریه‌ی کوئیر که نظریه‌ای ضد ذات شناخته می‌شود، به‌دنبال تولید هویت‌های جدید برحسب تکنیکی‌ها و تفاوت‌ها نیست، بلکه اساس تولید هویت را آشکار و آن را متوقف می‌کند.

این نظریه به‌ندرت برای هویت مطرح شده است و به افشا و بازاندیشی مکانیسم‌ها یا تکنیک‌های تولید هویت می‌پردازد (گرتمن، ۲۰۱۴). سوژه‌سازی به‌منزله‌ی کوئیرشدن بدنی است که سعی می‌کند از تخصیص بدن به فضا و نقشی مشخص فراتر برود؛ به همین دلیل پیوند میان نظریه‌ی رانسیر و نظریه‌ی کوئیر به کمک بدن شکل می‌گیرد؛ زیرا توزیع امر حسی بیش از هر چیز توزیع امر بدنی است. پیوند این دو نظریه علاوه بر پررنگ‌کردن وجه کوئیر نظریه‌ی رانسیر، اهمیت بدن را در این نظریه‌ی سیاسی آشکار می‌کند. همچنین نظریه‌ی کوئیر را از توجه مشخص به بدن‌ها از نظر جنسی/ جنسیتی خارج و به نظریه‌ای تبدیل می‌کند که می‌تواند برای هر نوع مقاومت سوژه

1. Recognition
2. Demos

که نظم حسی و بدنی را برنمی‌تابد، به کار گرفته شود. از آنجا که تبدیل شدن به یک سوژه سیاسی به معنای شنیده شدن و دیده شدن است و سیاست، فرایند بازپیکربندی شیوه‌هایی است که در آن سوژه‌ها شنیده و دیده می‌شوند (دیویس، ۲۰۱۰: ۹۱) هر بدنی که از نظم پلیس تخطی می‌کند، علاوه بر آنکه بدنی سیاسی است، بدنی کوئیر نیز خواهد بود. در نهایت رهایی با جابه‌جایی زیرکانه بدن شکل می‌گیرد که به تخصیص مجدد حرکت و تجربه زیسته بدن مربوط می‌شود، اما تخصیصی که سبب تغییر می‌شود و سلب مالکیت می‌کند (کینتانا، ۲۰۱۸).

۲. زیبایی‌شناسی کوئیر و واسازی پلیس

۲.۱. از سیاست تفاوت/ هویت به سیاست کوئیر/ برابری

هویت در نظم نمادین مبتنی بر تفاوت عمل می‌کند و آنچه مطالعات مرتبط با هویت به دنبال آن هستند بازشناسی افرادی است که به کمک هویت، تکینگی خود را بازنمایی و بیان می‌کنند. مطالعات گی و لزبین و نیز مطالعات فمینیستی قائل به سوژه‌های هویت‌مندی هستند که به دنبال به رسمیت‌شناسی هویت‌های حاشیه‌ای و فرودست‌اند. برخلاف این شکل از تلاش‌ها و مبارزه‌های مدنی برای رؤیت‌پذیری افراد مطرود، نظریه کوئیر مکانیسم و سازوکار تولید هویت از منظر برساخت‌گرایی اجتماعی را تحلیل کرده است. با توجه به آرای کسانی مانند جودیت باتلر، برساخت‌گرایی تلاش می‌کند ایده غیرطبیعی بودن و نیز تاریخی بودن جنس/ جنسیت را نشان دهد (باتلر، ۱۹۸۶، ۱۹۸۸، ۱۹۹۹، ۲۰۱۱). تلاش باتلر برای نشان دادن ساخت اجتماعی جنسیت به کمک ایده اجراگری مبتنی بر تکرار نقش‌ها و الگوهای فرهنگی از جنسیت و هرچه بیشتر بر واسازی سیاست‌های هویت متمرکز بوده است. اگرچه نظریه/ سیاست کوئیر به دنبال تعریف هویت یگانه‌ای تحت نام کوئیر نیست، نهادینه شدن و نرمال‌سازی آن می‌تواند در خطر بدل شدن به همان چیزی باشد که این سیاست می‌کوشد آن را از کار بیندازد؛ بنابراین سیاست کوئیر آنجا که در خطر بدل شدن به یک هویت باشد، کوئیرزدایی و به نظم پلیس وارد می‌شود. هدف و الزام سیاست کوئیر در نفی سلسله‌مراتبی بودن و هویت در نظم نمادین هرچه بیشتر آن را به فرایند سوژه‌سازی رانسیر نزدیک می‌کند؛ چراکه نزد رانسیر فرایند سوژه‌سازی یک فرایند هویت‌زدایی یا طبقه‌زدایی است (رانسیر ۱۹۹۲ و پاناجیا، ۲۰۱۸: ۲۱).

رؤیت‌شدگی در نظم پلیس هم‌زمان با اعلان فرد از طریق نشان دادن تکینگی خود است که این تکینگی به معنای نفی و خارج کردن خود از هویت‌های موجود است. درک چیستی کنش سیاسی نزد سوژه رانسیر، مستلزم درک رابطه میان بدن و فضا است؛ زیرا فضا با سیاست رابطه دارد و آنچه به چالش کشیده می‌شود، همین توزیع و بخش‌بندی کردن فضا است (دیکچ، ۲۰۰۵ و ۲۰۱۳). امر سیاسی نشان می‌دهد فضا ممکن است به مکانی برای به چالش کشیدن

اصول ساختاری نظم موجود تبدیل شود و آن را از نو تعریف کند. فضایی مانند یک خیابان می‌تواند در لحظه‌ای ورای کارکرد مشخص خود که محل عبور و مرور است، به صحنه‌ی اعلان عمومی و تظاهرات بدل شود. همین تغییر کارکرد هم‌زمان یک فرد را سوژه‌ی سیاسی می‌کند. همچنین یک فضا را از توزیع امر حسی و نقش متعین آن جدا می‌کند و همه‌ی این امور را به کمک بدن انجام می‌دهد. رانسیر نیز به این نکته اشاره می‌کند که مسئله‌ی بدن در بعد زیبایی‌شناختی رهایی چقدر حیاتی است و اشاره دارد که رهایی به معنای تغییر از نظر دانش نیست، بلکه از نظر موقعیت بدن‌ها است (کینتانا، ۲۰۱۸). از آنجا که براساس ایده‌ی اجراگری، هویت جنسیتی مقوله‌ای ثابت نیست و گروه‌های خاصی از سوژه‌ها را بازشناسی و بازنمایی نمی‌کند، یک شخص هرگز جنسیتش نیست مگر در شرایط انجام آن (لوید، ۱۹۹۸).

سوژگی سیاسی نیز هم‌زمان در کنش سیاسی محقق می‌شود. امکان کنش چه در نظریه‌ی کوئیر و چه نزد رانسیر به این معنا است که علاوه بر آنکه این کنش‌ها در نظم پلیس صورت می‌گیرند، این نظم به دلیل وجود حفره‌ها و مرزها این امکان را ایجاد می‌کند. به باور رانسیر، جایی بیرون از پلیس وجود ندارد، اما روش‌های متناقضی برای انجام چیزها با «مکان‌هایی» که اختصاص یافته‌اند، وجود دارند: جابه‌جایی، تغییر شکل یا افزون کردن آن‌ها (رانسیر، ۲۰۱۱). حیات سیاست در نظر رانسیر معطوف به حفظ سوژگی و نه کسب هویت است؛ بدین معنا تلاش برای به رسمیت‌شناسی افراد حاشیه‌ای موجب بازتوزیع امر حسی می‌شود که در فرایند هویت‌سازی، افراد دیگری را از شمولیت خود خارج می‌کند. نظریه‌ی کوئیر نیز با توجه به فعالیت‌هایش از دهه‌ی ۱۹۹۰ در خطر بدل‌شدن به شکلی از هنجار است؛ چراکه وقتی کوئیر به جریان اصلی تبدیل می‌شود، براساس تعریف معنای خود را از دست داده است؛ زیرا نرمال‌بودن دقیقاً به معنای کوئیر نبودن است. کوئیر باید عناصر انحرافی را حفظ کند. به علاوه نظریه‌ی کوئیر باید رژیم‌های نرمال‌سازی را به چالش بکشد و مقاومت و براندازی کند (چمبرز و اورورکه، ۲۰۰۹). اهمیت بدن در نظم پلیس که کوشیده می‌شود به نقش‌ها و کارکردهای مشخصی پیوند داده شود، اهمیت و توانش بدن را هم در نظریه‌ی کوئیر و هم در نظریه‌ی رانسیر مشخص می‌کند؛ به طوری که می‌توان گفت ارتباط آثار باتلر درباره‌ی جنس/ جنسیت در ارتباط با درک رانسیر از سیاست روشن می‌شود (چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۶۲).

پتانسیل بدن در رژیم زیبایی‌شناختی به دلیل موقعیتی است که بدن ناهنجار در نظم پلیس دارد؛ یعنی آن موقعیت آستانه‌ای که می‌تواند در مرزهای پلیس شناور باشد؛ بنابراین درک زیبایی‌شناختی آرای رانسیر را می‌توان چرخشی بدنی در نظر گرفت که بر تنظیمات حیاتی آن تأثیر می‌گذارد و در نتیجه راه‌هایی را برای رهایی سیاسی باز می‌کند (کینتانا، ۲۰۱۸). بدن کاملاً با اعمالی که آن را مشروط می‌کند تعیین نمی‌شود، اما می‌تواند خود را براساس آن‌ها

تعیین کند و اختلاف بین دو رژیم حسی ایجاد کند. از یک سو اشکال عینی‌سازی و انضباط که بدن‌ها تابع آن هستند و در نتیجه تجربه‌های خود را با آن محدود می‌کنند و از سوی دیگر، شیوه‌هایی که در آن بدن‌ها به حرکات خود برمی‌گردند و کارهایی را برای تأیید توان این حرکات انجام می‌دهند.

همان‌گونه که از نگاه باتلر، هنجارهای موجود در نظم نمادین امکان تخطی و وارونه‌سازی الگوهای بدنی و جنسیتی را با کثرت شیوه‌های بودن به دست می‌دهد (باتلر، ۱۹۸۶)، نظم پلیس نیز در نگاه رانسیر، امکان فراروی از هویت و کارکردهای بدن را موجب می‌شود؛ تا آنجا که سیاست، راه‌های بودن، دیدن و گفتن را ابداع و سوژه‌های جدید و اشکال نوین بیان جمعی را تولید می‌کند (کرکران، ۲۰۱۰: ۷). به عبارت دیگر، هم رانسیر و هم باتلر اذعان دارند فضایی بیرون از نظم پلیس و گفتمان وجود ندارد و تنها فضای مختص به کنش، نظم نمادین یا پلیس است؛ چراکه این نظم کوشیده است همه‌چیز را در کنترل خویش نگاه دارد (تانکه، ۲۰۱۱: ۴۹؛ لوید، ۱۹۹۸)؛ پس سیاست از دل نظم پلیس صورت می‌گیرد، نه به‌عنوان چیزی که از بیرون حادث شده است و بخواهد به تمامی جای آن را بگیرد؛ زیرا هدف از امر سیاسی پدیدآوردن نظم پلیسی دیگر نیست، بلکه رویارویی و برپاساختن دو جهان حسی متفاوت در صحنه اختلاف میان پلیس و سیاست است. همان‌طور که باتلر اجازه نمی‌دهد امکان جنسیت بر زمینه جنس استوار شود، رانسیر نیز در برابر وسوسه‌دادن هرگونه بستر هستی‌شناختی بر سیاست مقاومت می‌کند (چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۶۳). برای باتلر و رانسیر، سوژه تنها در/ براساس کنش وجود دارد، نه پیش از اجراگری جنسیت و کنش سیاسی؛ در نتیجه می‌توان گفت سوژگی و کنش سیاسی در نظریه رانسیر وابسته به حرکت کوئیر برای وارونه‌سازی هنجارهای پلیس است؛ زیرا روش‌شناسی هردو تأیید این نکته است که سیاست کوئیر به همان شیوه‌ای که رانسیر می‌گوید مانند سیاست، مختل‌کننده است (چمبرز و اورورک، ۲۰۰۹).

۲.۲. بدن در میانه زیبایی‌شناسی سیاست و سیاست زیبایی‌شناسی

توزیع امر محسوس به همان اندازه که سیاسی است، زیبایی‌شناختی نیز محسوب می‌شود. پیوند میان نظریه و مطالعات سیاسی رانسیر از دهه ۱۹۹۰ وارد مباحث زیبایی‌شناسی شد. این چرخش از امر سیاسی به امر زیبایی‌شناختی به باور ژیتک، در ذات امر سیاسی جای دارد (۲۰۱۳: ۷۲)، اما آنچه این پیوند میان هنر و سیاست را ممکن می‌کند، امکانی است که این دو در طرح صورت‌بندی‌های مخالف‌آمیز دارند. به گفته رانسیر، کار من درباره سیاست تلاشی بود برای نشان‌دادن سیاست به‌منزله یک «امر زیبایی‌شناختی». منظور من از اصطلاح «زیبایی‌شناختی‌کردن سیاست» هیچ ربطی به «سیاسی‌کردن هنر» آن‌گونه که در نظر والتر

بنیامین بود، ندارد (رانسیر، ۲۰۱۱). باید دقت کرد برای رانسیر زیبایی‌شناسی نه در معنای محدود قلمرو هنر که ورای آن و به گستره حساسیت‌ها و امر حسی و ارتباط آن با ادراک و تفکر تعلق دارد. به عبارت کلی‌تر، هنر و سیاست ذیل زیبایی‌شناسی و زیبایی‌شناسی نیز در ذیل سیاست قرار می‌گیرند. چرایی اهمیت زیبایی‌شناسی و سیاست در محوکردن تمایزها میان سوژگی‌ها، فعالیت‌ها و روابط آن‌ها است (پاناجیا، ۲۰۱۸: ۵۴). رانسیر سیاست و زیبایی‌شناسی را اشکال متفاوتی از اختلاف می‌داند که می‌توانند سبب توزیع مجدد امر محسوس شوند و شکافی در نظم جاری ایجاد کنند. با گشودن افق‌های نو در مرزهای تجربه امر حسی صورت‌بندی دوباره می‌یابد. همین امر شیوه‌های حسی مواجهه با جهان و بدن را تغییر می‌دهد و همین چرخش و دگرگونی در ساحت حسی واجد بعد سیاسی است. از دید رانسیر، هیچ هنری بدون شکل خاصی از رؤیت‌پذیری و گفتمان‌بودگی که آن را این‌گونه هویت‌یابی می‌کند و نیز هیچ هنری بدون توزیع مشخص امر حسی که سعی در نسبت‌دادن آن به اشکال خاص سیاست است، وجود ندارد (رانسیر، ۲۰۰۹؛ ۴۴)؛ بنابراین هر کنش زیبایی‌شناختی می‌تواند ابعاد سیاسی داشته باشد؛ بدین معنا که توزیع امر محسوس را دوباره چارچوب‌بندی می‌کند و امکانات حسی جدید می‌آفریند و هر کنش سیاسی، زیبایی‌شناختی است؛ چراکه می‌تواند افق‌های نوینی از شیوه‌های بودن و دیدن را ارائه دهد و آن را فهم‌پذیر کند.

تلقی رانسیر از زیبایی‌شناسی به معنای علم حسانیت و قلمرو حسی است؛ البته نه آن‌گونه که در مطالعات هنر از زیبایی‌شناسی تعبیر می‌شود. در نگاه وی، زیبایی‌شناسی رژیم خاصی از تفکر درباره هنر و شیوه‌ای از اندیشه است که براساس آن آثار هنری مربوط به اندیشه هستند (رانسیر، ۲۰۱۰، آ: ۵). زیبایی‌شناسی حالت و شیوه‌ای از تفکر است که ضمن ارائه اشکال نوین حسی، توزیع امر مشترک را بازتعریف می‌کند و همین امر، کنشی سیاسی است. در این راستا، بدن‌ها که براساس نظم پلیس دارای نقش‌ها، هویت‌ها و کارکردهای تعریف‌شده هستند (دیویس، ۲۰۱۰: ۷۸) به محض کناره‌گرفتن از این وظایف، به بازتوزیع امر حسی و بدنی می‌پردازند. بدن‌های فرودستی که بدل به سوژه می‌شوند، مانند فعالیت‌های هنری، متضمن بدعت در امر حسی و نوآوری در اندیشیدن به بدن هستند. بدنی که پیرو نظم پلیس نباید در فضا/مکان/زمان مشخصی رؤیت شود، به محض دیده‌شدن علاوه بر بدل‌شدن به سوژه سیاسی و نیز متحول‌کردن آن فضا، توزیع امر حسی را هم به چالش می‌کشد؛ چراکه در نظر رانسیر، زیبایی‌شناسی در این معنا، امری مربوط به هنر و ذوق نیست، بلکه بیش از هر چیز امری مربوط به زمان و مکان است (رانسیر، ۲۰۰۵). بدین‌منظور کنش سیاسی علاوه بر بازتوزیع امور مربوط به بدن‌ها، نحوه توزیع فضا/مکان/زمان را نیز به چالش می‌کشد. زیبایی‌شناسی در این معنا نه به معنای دیدن آثار هنری، بلکه رابطه فرد با جهان ادراکی است (رانسیر و انگلمان، ۲۰۱۹؛ ۱۰).

بدن‌ها در رژیم زیبایی‌شناختی این توانایی را دارند که در نحوهٔ چینش امور و تجربه‌های زیستی مداخله کنند و این مداخله تلاشی است که با به بررسی هنجارها، ماهیت بدن را آن‌گونه که می‌تواند باشد، نه آن‌گونه که باید باشد، نشان می‌دهد. این سوژگی بدن‌مند در صحنه‌ای از اختلاف است که دیگر بدن‌های هنجارمند در نظم نمادین را نیز در رهایی و برابری با نگاهی انتقادی به بدنشان رویارو می‌کنند؛ چراکه رهایی اجتماعی، رهایی زیبایی‌شناختی است؛ گسست از شیوه‌های احساس کردن، دیدن و گفتن (رانسیر، ۲۰۲۱: ۳۵).

۲.۳. رژیم‌های بدن: بدن زیبایی‌شناختی به‌مثابهٔ بدنی سیاسی

اهمیت بعد زیبایی‌شناختی برای رانسیر موجب شد به‌دنبال پیگیری و ردیابی شیوه‌های تفکری باشد که در هنر و تصاویر صورت‌بندی شده‌اند. رژیم هنر مشخص می‌کند چگونه به شیوه‌هایی از اندیشه مرتبط می‌شود که بیان‌های انسانی در ارتباط با جهان قرار دارند و چه واژه‌ها و عباراتی را از جهان برمی‌گیرند. این رژیم براساس ارتباط میان حس و معنا عمل می‌کند و نشان می‌دهد چه کارکردهایی در زندگی اجتماعی به‌طور کل و در رابطه با سایر فعالیت‌های اجتماعی به‌طور خاص وجود دارند. اگرچه رانسیر این دوره‌ها را از یونان باستان تا به امروز پیگیری می‌کند، این دوره‌بندی‌ها لزوماً تاریخی نیستند، بلکه حالت‌هایی از تفکرند که می‌توانند هم‌زمان نیز حاضر باشند. رانسیر سه نوع رژیم اصلی هنر را فهرست می‌کند: اخلاقی، بوطیقای یا بازنمایی و زیبایی‌شناسی^۱ (رانسیر، ۲۰۱۳: ۱۸-۱۶؛ درانتی، ۲۰۱۰). با توجه به اهمیت بدن در مطالعات علوم اجتماعی و جنسیت و به‌طور مشخص نظریهٔ کوئیر با بهره‌گیری از رژیم‌های سه‌گانهٔ هنر، رژیم سه‌گانه‌ای از بدن و نحوهٔ نگاه به آن ارائه شود. به‌دلیل کارکرد بدن در رژیم زیبایی‌شناسی مدنظر رانسیر و بدن اجراگری نزد باتلر، در ادامه به نحوهٔ کنش بدن زیبایی‌شناختی ذیل مفهوم بدن بدون/ند/م پرداخته و بررسی شده است.

۲.۳.۱. رژیم اخلاقی هنر / رژیم اخلاقی بدن

نخستین رژیمی که رانسیر معرفی می‌کند، رژیم اخلاقی است که مبتنی بر آرای افلاطون تنظیم شده است. همان‌گونه که اشاره شد، افلاطون نه به‌دنبال سیاست، که سعی می‌کرد اجتماعی اخلاقی را با نفی سیاست و به‌کارگیری بدن‌ها در موضع‌های مشخص ایجاد کند. این رژیم به‌هیچ‌وجه یک رژیم هنری نیست و افلاطون دغدغهٔ تأثیر تصاویر مدنظر بر اتوس یا شیوهٔ بودن افراد و اجتماع را داشت. تصویر، پرسش‌های اخلاقی را مطرح می‌کند و از نظر اخلاقی در این معنای گسترده ارزیابی می‌شود (دیویس، ۲۰۱۰: ۱۳۴). برای افلاطون، هنر در معنای یگانهٔ

1. Ethics, Poetics, Aesthetics

آن (هنر به‌مثابه هنر) وجود نداشت، بلکه هنرها و شیوه‌های انجام‌دادن کارها مهم بود (هنر به‌مثابه ابزار و هدف)؛ بنابراین میان دو نوع هنر تمایز قائل بود؛ آن هنرهایی که از شیوه‌های موجود در انجام کارها بهره می‌بردند و هدفشان تأثیر بر خلیات مردم به‌منظور تأیید نظم طبیعی چیزها بود و هنرهایی که تقلید از ظواهر بودند. تصاویر در این رژیم موضوع پرسشی دوگانه هستند: مسئله منشأ آن‌ها و در نتیجه محتوای حقیقت آن‌ها و همچنین پرسش درباره هدف یا غایت آن‌ها؛ یعنی کاربردهایی که دارند و تأثیراتی که از آن‌ها منتج می‌شود (رانسیر، ۲۰۱۳: ۱۶)؛ بنابراین با توجه به غایت و هدف هنر و تصاویر می‌توان گفت آنچه اهمیت دارد، حفظ نظم نمادین با ارائه تصاویری است که نحوه بودن افراد را تأیید می‌کند و آن را بدیهی می‌انگارد؛ بنابراین رژیمی است که در آن شیوه‌ها و مصنوعات هنری براساس ارزش مستقیم اخلاقی و سیاسی آن‌ها قضاوت می‌شوند (درانتی، ۲۰۱۰).

اگر بتوان نحوه بودن افراد از طریق بدن‌هایشان را تصویری در نظر گرفت که از بدن ارائه می‌دهند، آنگاه می‌توان شیوه‌های بدن‌مندی ارائه‌شده را به کمک نظم نمادین ارزیابی و قضاوت کرد. از آنجا که نداشتن جایی در نظم پلیس به معنای نامفهوم‌بودن است (جمبرز، ۲۰۱۰) همین فهم‌ناپذیری، مشروعیت اخلاقی را با پرسش مواجه می‌کند؛ از همین رو مسائل مربوط به بدن‌های فرودست و حاشیه‌ای در بیشتر موارد در نظم پلیس بر پایه مفاهیم برخاسته از گفتمان اخلاقی تبیین می‌شوند. سارا احمد در کتاب *سیاست فرهنگی/احساس بر این باور است که* هنجارها نه تنها دارای شیوه‌ای از ناپدیدشدن از دید هستند، بلکه می‌توانند به نحوی باشند که ما آگاهانه آن‌ها را احساس نکنیم (۲۰۱۵: ۱۴۸)؛ پس اگر بدن را رژیم هنر، یعنی شیوه‌ای از تفکر بدانیم، نحوه رفتار و رؤیت‌پذیری یا رؤیت‌ناپذیری ما ارتباط مستقیمی دارد با آنچه از یک بدن انتظار می‌رود تا بدان عمل کند. جنسیت به‌مثابه صورت بیرونی بدن بر این توزیع امر حسی و بدنی دلالت دارد؛ در نتیجه بدنی که از نقش‌های هنجارین تبعیت نمی‌کند، علاوه بر فهم‌ناپذیری، بدنی غیراخلاقی، آلوده و شورشی است که مرزهای امر نمادین را جابه‌جا می‌کند (کریستوا، ۱۹۸۲؛ داگلاس، ۲۰۰۱، ۲۰۰۴).

بدن طبیعی در این رژیم به‌مثابه بدنی اخلاقی فهم می‌شود و بدنی که طبیعی نباشد، بدنی آلوده است؛ چراکه تأثیر مثبتی بر اتوس (خلقیات) اجتماعی ندارد. رویکردهای اخلاقی به بدن را می‌توان در نظریه‌هایی پیگیری کرد که به تفاوت‌های زیستی به‌مثابه امری طبیعی و بدیهی نگاه می‌کنند و هر بدن را تنها به شیوه خاصی از بدن‌مندی بر پایه طبیعت‌گرایی ملزم می‌دانند.

۲،۳،۲. رژیم بازنمایی هنر / رژیم بازنمایی بدن

آنچه در این رژیم اهمیت دارد، ارزیابی تصاویر براساس ویژگی‌های ژانری و اصول بازنمایی است که تصاویر براساس آن الگوبرداری می‌شوند. رژیم بوطیقایی، جوهر هنر را در زوج پوئیس/ میمیس^۱ یعنی تقلید و خلاقیت شناسایی می‌کند (رانسیر، ۲۰۱۳: ۱۶). این رژیم بوطیقایی یا پوئیتیک است؛ به این معنا که ابزارهای خلاقیت هنر را به‌مثابه ژانر برای الگوبرداری ارائه می‌کند و از سوی دیگر، بازنمودی و تقلیدی است؛ چراکه تقلید، امکان رؤیت‌پذیری را ممکن می‌کند. نظم بازنمایی قاعده معینی است از نسبت میان آنچه می‌تواند گفته شود، آنچه می‌تواند دیده شود و آنچه چیزهایی که نباید دیده و گفته شود. ماهیت گفتار در این نظم نشان‌دادن است (رانسیر، ۲۰۱۰، آ: ۱۷). این رژیم براساس نظریه‌های ارسطو درباب ژانرها و نظام‌های هنری و ادبی شکل گرفته است و آنچه مهم است، رعایت دقیق و اصولی از ارزش‌های منطبق بر آن‌ها است؛ به این معنا که تنها آن چیزهایی به‌مثابه هنر دریافت می‌شوند که اصول ژانری را رعایت کنند. رژیم بازنمایی ذاتاً سلسله‌مراتبی است و اساسی‌ترین خواسته‌اش این است که بازنمایی (ژانر و زبان آن) انطباق مناسبی برای موقعیت در سلسله‌مراتب اجتماعی از موضوع بازنمایی شده باشد (دیویس، ۲۰۱۰: ۱۳۵). آنچه مهم است، بازنمایی براساس قراردادهای است. اهمیت قراردادهای اجتماعی نظامی سلسله‌مراتبی از ژانرها را می‌سازد. این رژیم مبتنی بر این ایده است که آنچه قرار است به تصویر کشیده شود، چگونه، برای چه کسی و چه صورتی باید شکل بگیرد (رانسیر و انگلمان، ۲۰۱۹: ۳۹).

ارائه بدن در این رژیم نه دربردارنده چستی و ماهیت آن، که مبتنی بر اصول و هنجارهایی است که بدن را مرئی و فهم‌پذیر می‌کند. در مطالعات مربوط به بدن، آرای اروینگ گافمن^۲ به‌خوبی التزام به هنجارهای بدنی را در قالب مفهوم چارچوب‌بندی نشان می‌دهد. اگرچه گافمن به بعد نمایشی بودن بدن در صحنه اجتماع تأکید دارد، امکان تخطی از آن در جامعه را به‌منزله داغ‌ننگی صورت‌بندی می‌کند که به‌خوبی نشان‌دهنده اهمیت خلیقات اجتماعی در حفاظت از بدن است (گافمن ۱۹۵۶، ۱۹۸۶)؛ بنابراین بدن نمادین بدنی است که از هنجارها تبعیت می‌کند و خود را براساس اصول بدن‌مندی معینی سامان می‌بخشد. گافمن همراه با باتلر ذات‌گرایی را رد می‌کنند و توافق دارند تفاوت‌های طبیعی مقدم بر تفاوت‌های اجتماعی نیست، بلکه ایده تفاوت‌های طبیعی نتیجه تأثیر تفاوت‌های اجتماعی است (بریکل، ۲۰۰۵). پیرو آنچه در نظریه کوئیر به برساختی‌بودن جنس/جنسیت تأکید شده است، جنسیت مانند اجراگری برحسب الگوهای فرهنگی که در وضعیتی زمان‌مند و تاریخی تعریف می‌شوند، معنای دیگری

1. Poies / Mimesis

2. Erving Goffman

ندارد. به باور باتلر، بدن به‌مثابه مجموعه‌ای از امکان‌ها دال بر این است که ظاهر بدن در جهان برای ادراک، به‌کمک منش درونی ذاتی از پیش تعیین نشده است و بیان عینی بدن در جهان باید به‌منزله مرجعی خاص از مجموعه امکان‌های تاریخی درک شود (باتلر، ۱۹۸۸).

برای باتلر (۱۹۹۹) جنسیت تنها زمانی از طریق بدن به نمایش گذاشته و فهم می‌شود که این بدن در گستره‌ای از هنجارها و قراردادهای اجتماعی و فرهنگی، شکل خاصی از بدن‌مندی را اجرا کند؛ بنابراین از دید باتلر اگر مبنای هویت جنسیتی تکرار سبک‌وار کنش‌ها در طول زمان باشد و نه هویتی به‌ظاهر یکپارچه، امکان دگرگونی جنسیت در رابطه‌ای دلخواه میان این قبیل کنش‌ها در صورت امکان نوع متفاوتی از تکرار، در شکستن یا تکرار خرابکارانه آن سبک وجود دارد، اما در نظم نمادین اجتماعی، بدن‌ها با تکرار برخی ایما و اشاره‌ها و نه برخی دیگر از آن‌ها یا به‌واسطه جهت‌مندبودن در برخی جهات و نه جهت دیگر کنترل می‌شوند. آن‌ها به شکل‌هایی درمی‌آیند که تنها تا آنجا که توانایی برای انواع دیگری از کنش را محدود می‌کنند، می‌توانند برخی کنش‌ها را انجام دهند (احمد، ۲۰۱۵: ۱۴۵)؛ یعنی به‌ناچار باید میان شیوه‌های مفروض و موجود انتخاب کنند. باتلر میان دو شکل اجرا و اجراگری تمایز می‌گذارد. اجرا به آن دسته از کنش‌هایی اختصاص دارد که سعی می‌کنند با تکرار مقیدانه هنجارها، بدهت جنسیت و بدن جنسی را تأیید کنند. اجراگری نیز به آن دسته از کنش‌هایی مرتبط است که به‌کمک هنجارهای نظم نمادین سعی در شکاف و تخطی از توزیع امر حسی دارد؛ کنشی که پیرو رژیم‌های مدنظر رانسیر، بیش از هر چیز زیبایی‌شناختی و البته سیاسی است؛ چراکه از نظم پلیس عدول می‌کند؛ بنابراین اجرا، انقیاد بدن به ژانرهای بدنی و اجراگری چیزی جز تخریب این ژانرها نیست.

۲.۳.۳. رژیم زیبایی‌شناختی هنر / رژیم زیبایی‌شناختی بدن

در این رژیم تجربه زندگی به‌طور فی‌نفسه مهم است. رژیم زیبایی‌شناختی زمینه‌ای را ایجاد می‌کند که در آن هنر در تماس با زندگی تجدید قوا می‌کند (تانکه، ۲۰۱۱: ۸۴). همچنین به‌مثابه توزیعی جدید از امر حسی در برابر رژیم بازنمایی و اخلاقی خود را نشان می‌دهد، اما قرار نیست آن را از بین ببرد؛ چراکه این رژیم با برپاساختن شکل تازه‌ای از هنر و تجربه، اختلاف میان جهان‌های حسی را ممکن می‌کند. دستگاه حسی زیبایی‌شناختی دستگاهی است که با نداشتن هدف (کارکردها و اهداف اخلاقی) نشان‌دار می‌شود (رانسیر، ۲۰۲۱: ۷۰). رژیم زیبایی‌شناختی با معیار بیانگری شناخته می‌شود؛ بنابراین هر چیزی می‌تواند به موضوع هنر و تصاویر بدل شود. این رژیم با برچیدن ارتباط میان موضوع و هدف اخلاقی و نیز میان ژانر و نظام بازنمایی، به گستراندن اشکال حسی و تجربه‌های بدیع می‌پردازد. وضعیت زیبایی‌شناختی

نمونه نابی از تعلیق (محتوا) است؛ لحظه‌ای که در آن فرم تنها به‌منزله خود تجربه می‌شود (رانسیر، ۲۰۱۳: ۱۹). نیروی رهایی‌بخش این رژیم در همین وارونه‌سازی رژیم اخلاقی و بازنمایی است. اجراگری باتلر به دلیل نشان‌دادن شکاف میان بدن زیستی (جنس) و بدن فرهنگی (جنسیت)، اشکال نوینی از بدن‌مندی و سیالیت جنسیت را شکل می‌دهد. اثر جسمانیت بدن بر خود بدن، به بدن‌ها اجازه می‌دهد امکان‌اتشان را فراتر از مکانی که به آن‌ها اختصاص داده شده است، دوباره تجربه کنند. می‌توان گفت این جابه‌جایی‌های فردی و جمعی روش دیگری برای تخیل بدن به‌وجود می‌آورد که دیگر نه به‌عنوان یک بدن ارگانیک، قابل بازنمایی با اجزا و عملکردهای خاص است، بلکه به‌منزله یک بدن تکه‌تکه بدون بیان مشخص ابراز می‌شود (کینتانا، ۲۰۱۸).

سوژه درگ یا مبدل‌پوش در نگاه باتلر یک بدن شورشی است که توزیع امر حسی/ جنسیت را برهم می‌زند. آنچه درباره درگ اهمیت ویژه‌ای دارد و باتلر آن را تصدیق می‌کند، این است که این یک رویه فرهنگی است که اعتقاد به هویت جنسیتی اصیل را رد می‌کند. در درگ که می‌کوشد هنجارهای جنسیتی را هجو کند، سه بعد محتمل جسمانی دلالت‌بخش تشخیص داده می‌شوند: جنس زیست‌شناختی (مردبودگی یا زن‌بودگی احتمالی)، اجرای جنسیتی (فیگور زنانه یا مردانه نشان‌داده‌شده در جعل نقش) و هویت جنسیتی (دگرجنس‌گرایی در برابر هم‌جنس‌گرایی). این سوژه درگ می‌تواند ساختار تقلیدی جنسیت را آشکار کند. این امر نشان می‌دهد هیچ اصلی برای تقلید وجود ندارد؛ در نتیجه درگ غیرطبیعی فرض می‌شود، ماهیت مصنوع فرهنگی از انسجام جنسیتی را آشکار می‌کند و همه جنسیت‌ها را تنها به‌عنوان هجو و موجودات جنسیتی خیالی نشان می‌دهد (لوید، ۱۹۹۸). این رابطه بر سه دسته از دعاوی استوار است: لکانی؛ اینکه شکست در تجسم امر آرمانی اجتناب‌ناپذیر است و سوژه‌ها قادر به دست‌یابی به هویت جنسیتی پایدار نیستند. دریدایی: تکرار برای ابقا و ساخت جنسیت همیشه تکراری با یک تفاوت (یک تعویق) است. آخرین مورد فوکویی است که این تکرار فضایی را برای دگرگونی ایجاد می‌کند.^۱ درنهایت بدن زیبایی‌شناختی به‌مثابه بدنی کوئیر به مرئی‌سازی بدن‌هایی می‌پردازد که در نظم پلیس به‌منزله یک بدن فهم نمی‌شوند.

چنین مداخلاتی به شیوه‌ای مشروط و زمینه‌خاص می‌تواند با تغییر رابطه بین مرئی و نامرئی و با آوردن سوژه‌ها، روابط و فهم جدید در هستی‌شناسی و اجتماعی، نظم پلیس را

۱. برای آشنایی بیشتر در این زمینه نگاه کنید به مقاله:

اسلامی‌راد و نرسیسیانس (۱۴۰۰). «سوژه تراجنس به‌مثابه سوژه زبان و میل: تحلیل انسان‌شناختی از برساخت اجتماعی جنسیت به‌مثابه اجراگری». پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران. دوره ۱۱، شماره ۲۱. صص ۹-۴۰.

مختل و بازیگر بندی کند (دیویس، ۲۰۱۰: ۸۸-۸۹). صحنه اختلاف از بدن‌های متفاوت، از هنجارین تا کوئیر سبب می‌شود بدن‌هایی که دیده نمی‌شدند، در صحنه عمومی به سوژه‌هایی بدل شوند که عرصه عمومی را تصاحب کرده‌اند. گسست زیبایی‌شناختی شرایطی برای بدن فراهم می‌کند که به موجب آن بدن دیگر نه در بند وظیفه و نه تعیین خود است (رانسیر، ۲۰۱۰: ۱۴۰)، بلکه تنها یک بدن با همه پتانسیل‌هایش برای شدن در برابر بودن است.

۳. سیاست کوئیر و اندیشه رهایی

۳.۱. بدن بدون اندام و قلمروzdایی از میل و بدن

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر باتلر هیچ امکان عاملیت یا واقعیتی خارج از کنش‌های گفتمانی وجود ندارد. وظیفه این نیست که چیزی تکرار شود، بلکه چگونه تکرار کردن به کمک تکثیر بنیادین جنسیت، تکرار و جابه‌جایی همان هنجارهای جنسیتی است که خود این تکرار را موجب می‌شود (باتلر، ۱۹۹۹: ۱۸۹). این ایده دقیقاً متناظر با ایده رانسیر درباره کنش سیاسی در نظم پلیس است؛ بنابراین آنچه رژیم زیبایی‌شناختی را شکل می‌دهد، از پیش در نظم نمادین جای دارد؛ اگرچه تنها رؤیت‌پذیر نباشد و به سخن درنیامده باشد. آنچه شیوه عمل این رژیم را نشان می‌دهد، از نظر دلوز و گتاری تحت فرایند قلمروzdایی صورت می‌گیرد و همین فرایند ذات سیاست انقلابی را شکل می‌دهد (پتون، ۲۰۰۰: ۷). اهمیت میل و نیروهای آن نشان می‌دهد آنچه نظم نمادین کنترل می‌کند، نیروهای میل در جهت نقش‌ها و کارکردهایی است که این نظم آن را جهت می‌بخشد. تز اصلی کتاب *آنتی/دیپ* (۱۹۸۳) این است که وظیفه هر جامعه‌ای رمزگذاری جریان‌ها است و آن جریانی که کابوس وحشتناک هر جامعه است، می‌تواند جریانی باشد که از رمزهایش بگریزد؛ یعنی یک جریان رمزگان‌زدوده یا رمزگذاری‌نشده (اسمیت، ۲۰۱۲: ۱۶۰).

دلوز و گتاری میل را نیرویی تصور می‌کنند که انقلابی و آشوبگر است. برای آن‌ها میل از بدن آغاز نمی‌شود، بلکه این بدن است که از میل تولید می‌شود؛ بنابراین بدن می‌تواند تولیدی اجتماعی از طریق کنترل میل باشد؛ همان‌گونه که تولید بدن به کمک میل نشانه قدرت، تولیدگری و آفرینش‌گری میل است که می‌تواند ماشین‌هایی را تولید کند (بدن به مثابه ماشین میل). برخلاف قانون نمادین که بدن‌ها با نفی و طرد امیال و رانه‌ها تولید می‌شوند، میل حیات‌گر با تولید نیروی حیات‌بخش، زیستن را به حرکت وامی‌دارد؛ بنابراین نمادین شدن بدن، حیات میل را در برابر حیات زیستن قرار می‌دهد که خود چیزی غیر از زندگی است. دلوز تأکید می‌کند آنچه وجود دارد، چیزی غیر از جریان شدن نیست. همه موجودات تنها لحظات نسبتاً پایداری در جریان تبدیل شدن به زندگی هستند (کولبروک،

۲۰۰۲: ۱۲۵). فلسفه برای دلوز در قالب بازاندیشی در باب پدیده‌ها از طریق مفهوم‌پردازی از مقوله‌های پیشین اندیشه برای برساختن افق‌های نوپدید است. روش‌شناسی دلوز و گتاری در حرکت میل و اندیشه فلسفی با روش‌شناسی رانسیر یکسان است و آن فراتر رفتن از مرزهای موجود برای خلق وضعیت‌های جدید محسوب می‌شود. روش‌شناسی دلوز مبتنی بر طبقه‌زدایی، هویت‌زدایی و قلمروزدایی برای حرکت از بعد بودن (تملک بر هویت) به سمت حرکت و شدن (تملک بر بدن) است.

نگرش ماشینی به بدن مستلزم کنار نهادن غایت‌گرایی، کارکردگرایی و قانون است. برای دلوز ماشین فقط در حالت هدفمند ابزاری‌اش یا براساس قانونی مکانیکی که بر کنش آن مترتب است، ماشین تلقی نمی‌شود، بلکه ماشین‌ها دقیقاً به دلیل کنار نهادن هدفمندی و غایت‌مندی است که می‌توانند متحول شوند و ضد ساختار عمل کنند. این مقاومت در برابر نمادین شدن میل می‌تواند به منزله یک بدن بدون اندام یعنی یک اصل برهم‌ریزنده سامانه ارگانیک عمل کند. این بدن می‌تواند با هرگونه اتصال میان سطوح برخورد با دیگر ماشین‌ها، ماشین نوینی را شکل دهد؛ نوعی از حرکت شبکه‌ای یا ریزومی که می‌تواند از قلمروها و مقوله‌های مرزبندی‌شده عبور کند. به گفته دلوز و گتاری، بدن بدون اندام یک مفهوم نیست، بلکه یک شیوه کنش و مجموعه‌ای از شیوه‌ها است و به این ترتیب، چیزی نیست که هرگز انجام شود یا تحقق یابد (پوکسون، ۲۰۰۰). بدن بدون اندام، نفی بدنی است که براساس الگوهای تنظیمی و هنجارین عمل می‌کند. میل، گرایش به جریان و تفاوت است؛ به این معنا که ذاتاً انقلابی یا مخرب هر نظم بسته است (کولبروک، ۲۰۰۳: ۱۰۰). کوئیر شدن پتانسیل قلمروزدایی از نظم پلیس است. کوئیربودگی نیز به منزله موقعیتی آستانه‌ای مانند نیرویی میل‌کننده عمل می‌کند. میل‌ورزیدن به معنای آرزومندی چیزی نیست، بلکه ایجاد راه‌های جدیدی برای احساس، درک و تصور است (کونلی، ۲۰۰۹).

در روش‌شناسی دلوز و گتاری، اگر بدن‌های رؤیت‌پذیر در نظم پلیس به دلیل تبعیت از قوانین و هنجارها به‌طور خطی یا درختی حرکت می‌کنند که غایت اندام‌ها را تحقق می‌بخشند، سوژه‌های کوئیر برای پیوند و آمیختگی در حرکت میل (به سمت آینده) هستند. اگر هویت‌های مشروع اجتماعی نتیجه حرکت میل براساس اصل درختی هستند، سوژه‌های کوئیر بر پایه اصل ریزومی عمل می‌کنند. هر نقطه یک ریزوم می‌تواند و می‌باید به هر نقطه دیگری متصل شود. این بسیار متفاوت است با درخت یا ریشه که نقطه‌ای را ثابت و نظمی را برقرار می‌کند (دلوز و گتاری، ۱۹۸۷: ۷). دلوز مانند نظریه کوئیر به دنبال یک صورت‌بندی از میل است که در آن میل نه به‌واسطه محدود شدن و قالب‌یافتگی که به کمک نیروی محرک و تولیدگری‌اش شناخته می‌شود؛ نیرویی که خود را از محاط شدن می‌رهاند؛ از همین رو سوژه‌سازی سیاسی همواره

مستلزم هویتی ناممکن با سوژه‌ای متفاوت یا به‌طور کلی با دیگری است، این ایده که سوژه‌سازی هرگز به صراحت دعوی هویت نیست و همیشه شامل باهم‌بودن تا آنجاست که در آن، در میانه هستیم: بین نام‌ها، هویت‌ها و فرهنگ‌ها (دیویس، ۲۰۱۰: ۸۷).

سوژه کوئیر مانند سوژه رانسیری وضعیتی درمیانه، آستانه‌ای و در گریز از مرزها است و این دقیقاً یکی از معانی این عبارت است که «من کوئیر هستم». گفتن این جمله، هویت‌یابی از طریق هویت‌های موجود نیست، بلکه یک ضد‌هویت است (چمبرز، ۲۰۱۲: ۱۶۴). آستانگی‌ای که کوئیر مشخص می‌کند، در یک خارج از زمان بودن و درمیانه‌بودن را پیشنهاد می‌دهد. سوژه رانسیر و سوژه کوئیر هر دو به‌دلیل موقعیت در مرزبودن می‌توانند امکان شکستن آن را فراهم کنند. تفاوت هویت‌یابی با سوژه‌سازی نیازمند فرایندی سلبی است که پیش‌فرض‌های بدن‌مندی را نفی می‌کند و نیز فرایندی ایجابی است که در آن به خلق سوژه‌های جدید و بدن‌های نوین ذیل هویت‌های ناممکن می‌انجامد؛ یعنی آنچه در نظم پلیس جایی ندارد (می، ۲۰۱۰: ۱۳؛ تانکه، ۲۰۱۱: ۶۷؛ بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۳۳). در مقابل بدن به‌عنوان ارگانیسم و بدن الهیاتی، بدن بدون اندام بدنی نفسانی، فشرده و آنارشستی است. برای رانسیر، سیاست مستلزم تولید یک بدن و ظرفیتی برای بیان آن چیزی است که پیش از این در یک حوزه تجربی مفروض، قابل شناسایی نبوده است (تانکه، ۲۰۱۱: ۴۹).

بدن بدون اندام در حرکتی کوئیر، به بدن‌های مطرود امکان می‌دهد تا خود را در صحنه عمومی نشان دهند. بازپس‌گرفتن فضای عمومی از طریق بدن‌ها، هم‌زمان به خلق بدن‌ها و فضاهای سیاسی منجر می‌شود. بدن‌های بدون اندام نیروهایی هستند که می‌توانند صحنه سیاست را زنده نگه دارند. زنانی که نمی‌خواهند در نقش‌های تعریف‌شده مادرانگی خود را تعریف کنند، نمونه‌ای از بدن کوئیر هستند که غایتی برای اندام‌هایشان در باروری و مادرانگی نمی‌بینند. مرزنشینان، پناهندگان و مهاجرانی که به محدوده‌های جغرافیایی خاصی چسبانده شده‌اند یا نیروهای کارگر بدون مدرک مانند افغانستانی‌ها در ایران که به‌دلیل دسترسی‌نداشتن به وضعیت‌های شغلی باید از دید نیروهای پلیس و کنترل دور باشند و به‌نوعی خود را نامرئی بسازند، بدن‌هایی هستند که می‌توانند خطوط گریزی را شکل دهند که فضا را قلمروزدایی می‌کند. ورود بدن به خیابانی که محل عبور افراد فرودست نیست، هم‌زمان تولیدکننده بدن‌های سیاسی و دگرذیسی خیابان به فضایی سیاسی برای ابراز برابری از طریق استحاله پلیس به سیاست است؛ در نتیجه خیابان به‌تنهایی فضایی سیاسی نیست، بلکه تنها زمانی سیاسی می‌شود که محلی برای اعلان سوژگی سیاسی و اختلاف باشد.

۳.۲. رهاورد سیاست: اختلاف یا به رسمیت‌شناسی؟

ذات سیاست اختلاف است (رانسیر، ۲۰۱۰: ۴۲؛ می، ۲۰۰۸: ۴۷). رانسیر در این اختلاف به دنبال نشان دادن خطایی است که نظم پلیس و دموکراسی‌های کنونی با آن شکل گرفته‌اند؛ این خطا^۱ بیش از هر چیز استحالهٔ مردم یا دموس به توده‌ها و جمعیت است. هدف سیاست، مانند آنچه هابرماس^۲ در اجماع آن را دنبال می‌کند، نیست. هدف سیاست برای رانسیر اختلاف است؛ یعنی مخالفت با نظم پلیس. جوهر سیاست تجلی اختلاف است، به‌منزلهٔ حضور دو جهان حسی در یک جهان (می، ۲۰۱۰: ۱۵). دموکراسی‌های کنونی از نظر رانسیر چیزی جز خطایی نیستند که برخی را قادر به انتخاب و حکومت کردن می‌کنند و برخی را تابع و حکومت‌شونده. خطای سیاست شمارش‌نشدن برخی مردم و کنار گذاشته شدن آن‌ها از نظم پلیس است. رانسیر اختلاف را کنش ایجاد صحنه‌ای توصیف می‌کند که در آن فرد می‌تواند به‌عنوان برابر با مخالف خود ظاهر شود (تانکه، ۲۰۱۱: ۶۲). تلاش رانسیر شنیده شدن این صداها است؛ تا آنجا که دیگر به‌منزلهٔ سروصدا نباشند. خطا از طریق برابری آن بخش از جامعه که در نظم پلیس به‌عنوان برابر شناخته نشده است، آشکار می‌شود. خطا دقیقاً در شکست بازشناسی این برابری از سوی پلیس است (می، ۲۰۱۰، آ). سیاست به معنای تفکری نیست که نحوهٔ سازمان‌دهی افراد در یک اجتماع را در نظر بگیرد، بلکه مخالفتی است دربارهٔ ماهیت این اجتماع. در واقع سیاست امری متخالف و منازع است، اما نباید آن را تنها منازعه‌ای میان گروه‌ها دانست، بلکه باید به‌عنوان تنازع میان جهان‌ها درک کرد (رانسیر و انگلمان، ۲۰۱۹: ۱۷). به همین دلیل است که سیاست صحنهٔ نزاع یا مبارزهٔ گروه‌ها برای قدرت و حاکمیت نیست و اجماع در آن جایی ندارد. اجماع نتیجه و مبتنی بر عملیات پلیس است که مرزهای امر محسوس، امر قابل اندیشیدن و امر ممکن را مشخص می‌کند (تانکه، ۲۰۱۱: ۴۵). در تلاش برای اجماع، درگیری‌ها به مسائلی تبدیل می‌شوند که باید متخصصان آموزش‌دیده مطرح کنند و به‌کمک مذاکره بر سر تعدیل منافع حل شوند. اجماع به معنای بستن فضاهای اختلاف‌نظر از طریق بستن فواصل و وصله کردن شکاف‌های احتمالی بین ظاهر و واقعیت یا قانون و واقعیت است (رانسیر، ۲۰۰۴). رانسیر زمانهٔ کنونی را زمانهٔ اجماع می‌داند و مخالف نظریهٔ کسانی چون هابرماس است که تلاش می‌کنند اختلاف‌ها را حل و فصل کنند. وی بر این باور است که اختلاف و خطا حل‌شدنی نیستند، بلکه حفظ همین اختلاف است که سیاست را ممکن می‌کند. تلاش برای اجماع به ایجاد نظم پلیس می‌انجامد که در آن این نظم از طریق هویت‌ها، برخی را در دایرهٔ شمولیت

1. Wrong

2. Jurgen Habermas

خود قرار می‌دهد و برخی دیگر را حذف می‌کند؛ بنابراین دموکراسی به شکلی از حکومت یا شیوه‌ای از زندگی اجتماعی تقلیل نمی‌یابد (گرتمن، ۲۰۱۴ و رانسیر، ۲۰۱۳: ۴۹).

از نظر رانسیر سیاست دموکراتیک به دنبال نهادسازی یا حق‌دادن برای حاکمیت به گروهی نیست که تا پیش از این حق سیاسی نداشته است، بلکه به معنای شکل‌هایی از بیان است که منطق برابری را با منطق نظم پلیسی مقابله می‌دهد؛ بنابراین می‌توان گفت دموکراسی دعوی برابری است (بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۳۵)، اما در اینجا نکته‌ای که مطرح می‌شود، تفاوت آرای رانسیر با نظریات اکسل هونت فیلسوف آلمانی است. هونت (۱۹۹۶) در آرای خود به دنبال حق به رسمیت‌شناسی افراد حاشیه‌ای با بازشناسی هویت است؛ برخلاف رانسیر که اندیشه‌ی رهایی را نه در شکل‌بخشیدن به هویت‌های جدید، بلکه هویت‌زدایی از نظم پلیس می‌داند. براساس نظریات هونت، عاملان اجتماعی به کمک کنش‌های سیاسی خود به دنبال بازشناسی خودشان از سوی دیگران هستند تا احساس عزت‌نفس، اعتماد به نفس و احترام به خود^۱ را کسب کنند. همچنین امکان برقراری روابط مشابه در جامعه را فراهم آورند (کینتانا، ۲۰۲۰: ۱۳۶). اگرچه رانسیر فرایند سوژه‌سازی را هویت‌زدایی می‌داند، به رسمیت‌شناسی و شکل‌بخشیدن به هویت‌های جدید را انکار نمی‌کند (دیویس، ۲۰۱۰: ۹۷-۹۸). ممکن است فرودستان در ابتدا با هویت‌زدایی از نظم پلیس به مثابه سوژه سیاسی قد علم کنند، اما در ادامه به بازتوزیع امر حسی و ایجاد هویتی جدید در نظم پلیس نائل می‌شوند که همان به رسمیت‌شناسی هویت خودشان است، اما سیاست رانسیر برای آنکه بتواند پویا بماند، باید اختلاف‌آمیز باشد و در هر نظم و هویتی مداخله کند. سیاست کوئیر از این رو می‌تواند سیاست مدنظر رانسیر را زنده نگاه دارد، اما هر سیاست هویتی نیز در ابتدا بر پایه سیاست کوئیر عمل می‌کند؛ به این معنا که اگر قرار است به رسمیت‌شناسی کاربردی باشد، باید نظم موجود را به چالش بکشد؛ زیرا سیاست ایجاد پیکربندی اصیل جهان است (درانتی، ۲۰۱۶). به رسمیت‌شناسی ساختار انتظارات متقابلی را نام‌گذاری می‌کند که سوژه‌ها را در زندگی اجتماعی به هم پیوند می‌دهد و شرایط را برای تحقق اهداف فردی در هم‌تنیده خود بازنمایی می‌دهد. هویت‌ها و به رسمیت‌شناسی درحالی‌که برخی افراد را بازشناسی می‌کند، در دل همان هویت‌ها برخی افراد را طرد می‌کند و به یک نظم پلیسی نوین بدل می‌شود؛ بنابراین به رسمیت‌شناسی همچنان نقش شرطی خودآیینی را ایفا می‌کند و به مثابه بنیان هنجاری مدل باقی می‌ماند، اما معنای روان‌شناختی آن دیگر تعیین‌کننده نیست. اگرچه هونت و رانسیر هر دو اندیشه‌ی رهایی را در ذهن دارند، هونت به دنبال حق به رسمیت‌شناسی تفاوت‌ها از طریق بدل کردن آن‌ها به هویت از طریق بازشناسی از سوی اکثریت است (مانند رأی‌گیری‌هایی که به کمک آن از اکثریت درباره امتیازهایی که قرار است به

1. Self-Esteem, Self-Confidence & Self-Respect

گروه‌های اقلیت داده شود، نظرسنجی می‌شود)، اما برای رانسیر به رسمیت‌شناسی نه به معنای بازشناسی هویت تکین افراد و گروه‌ها بلکه به معنای به رسمیت‌شناسی ایده‌برابری میان همه و هرکس است. به نظر می‌رسد ایده به رسمیت‌شناسی برابری برای رانسیر، فضای بازتری برای رؤیت‌پذیری افراد با وجود هویت‌هایشان باشد تا تلاش برای احقاق حقوق تک‌تک افراد یا گروه‌های اجتماعی، آن‌گونه که هونت آن را دنبال می‌کند. سیاست کوئیر در این معنا با هویت‌زدایی، از انحصار برخی شیوه‌های بودن به‌مثابه ذاتی برخی افراد، به برابری می‌پردازد.

۳.۳. برابری در میل و مقاومت بدن‌ها: بازتوزیع عواطف

با فرارفتن از چارچوب روان‌شناختی، تأثر و احساسات (گرگ و سگورث، ۲۰۱۰) دیگر پدیده‌های ذهنی، شخصی و درونی نیستند (احمد، ۲۰۰۴)، بلکه نیروهای اجتماعی و سیاسی هستند که برآمده از وضعیت‌های فرهنگی و سیاسی (احمد، ۲۰۱۵)، جهانی‌شدن، مصرف (برلانت، ۲۰۱۱) و نظم نمادین (بارگنز، ۲۰۱۵) است که باید از منظرهای متفاوتی به آن نگریسته شود (ماسومی، ۲۰۱۵). رویکرد اجتماعی به تأثر و احساس به دنبال نحوه ساخت اجتماعی تأثرات و کارکرد آن در پویایی‌های اجتماعی است؛ بنابراین احساس و تأثر کارکردهایی سیاسی دارند که مرزهای نظم اجتماعی را با واردکردن نیروهای تأثر به حیات جمعی کنترل می‌کنند. این نیروها می‌توانند مرزهای حسی را جابه‌جا کنند و در میان/بر بدن‌ها مؤثر باشند. تأثر در نظریات رانسیر درباره برابری وارد نشده است، اما پیوند نظریه تأثر با آرای اکسل هونت به منظور داشتن یک زندگی احترام‌مند بررسی شده است (۱۹۹۶، ۲۰۰۷). وقتی به رسمیت‌شناسی متقابل از بین می‌رود، سوژه‌ها در برابر تجربه آنچه هونت بی‌احترامی می‌نامد، آسیب‌پذیر می‌شوند. به باور هونت، پیامد طرد و نفی حقوق برابر فرد به از دست رفتن خودآیینی اخلاقی شخص منجر می‌شود و وی را به شهروند درجه دوم تنزل می‌دهد (هونت، ۱۹۹۶: ۱۳۳). بی‌احترامی و مقوله‌های اخلاقی مرتبط با آن، مانند تحقیر برای تعیین رفتاری به‌کار می‌روند که نشان‌دهنده یک بی‌عدالتی است، نه تنها به این دلیل که به افراد آسیب می‌رساند یا آزادی عمل آن‌ها را محدود می‌کند، بلکه به این دلیل که با توجه به درک مثبتی که از خودشان به‌طور بیناسوژگانی به دست می‌آورند، آسیب می‌رساند؛ بنابراین اگرچه روش‌شناسی سیاسی هونت با رانسیر متفاوت است، واردشدن مسئله تأثر و احساس می‌تواند ارتباط میان اهمیت تأثر در برابری (رانسیر) و احترام متقابل (هونت) را نشان دهد.

واردشدن تأثر در نظریه سیاسی رانسیر به نزدیکی آن با نظریات فمینیست‌هایی مانند سارا احمد کمک می‌کند که زندگی اجتماعی را به‌مثابه شکلی از توزیع احساسات می‌دانند. توزیع امر حسی بیش از هر چیز مربوط به شیوه‌های حسی و بدنی است که بر توزیع عواطف و

احساسات نیز دلالت دارد. خطای سیاسی مدنظر رانسیر در سهم‌داشتن از حیات تجربه و امر حسی سبب گسست میان افرادی می‌شود که در داشتن برخی عواطف آزاد هستند و دیگرانی که از آن بی‌بهره‌اند؛ بنابراین تأثر به نشانه‌ای از نقد سیاسی تبدیل می‌شود؛ چراکه حالتی از بسیج شرایط نابرابری را ارائه می‌دهد که به‌طور عاطفی توزیع می‌شود (بارگتز، ۲۰۱۵). باتلر در کتاب *زندگی بی‌ثبات* (۲۰۰۴) در شرح زندگی‌هایی می‌نویسد که برحسب نگاه پارانوئیک در وضعیت استثنایی ایجاد می‌شوند؛ زندگی‌هایی که در اثر این تمایز به آنان که حق حیات دارند و حیاتشان ارزشمند است و آنان که از این حق بی‌بهره‌اند و زندگی و مرگشان اهمیتی ندارد، تقسیم می‌شوند. باتلر به گسست و شکاف میان زندگی‌ها و مرگ‌هایی می‌پردازد که حق حیات و حق سوگواری را تنها به افراد خاصی اعطا می‌کند. در این معنا، سوگواری به‌منزله تجربه فردی آن نیست، بلکه به معنای حق سوگواری و ارزش نمادین آن زندگی‌ای است که از دست رفته است؛ بنابراین سوگواری می‌تواند به منبعی سیاسی بدل شود (باتلر، ۲۰۰۴: ۳۰). باتلر در نقد اخلاقی از خشونت‌هایی که زندگی‌ها را تقسیم‌بندی می‌کند، به حق سوگواری به‌مثابه حقی سیاسی برای دادخواهی اشاره می‌کند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت آن زندگی‌هایی که مرگشان سوگواری‌پذیر نیست، حیات بی‌ثبات و مرگشان نیز دادخواهی‌ناپذیر شمرده می‌شود (باتلر، ۲۰۲۰: ۷۳). باتلر نیز مانند رانسیر به‌دنبال برابری است، اما برابری برای باتلر در دادخواهی‌پذیری زندگی است؛ فارغ از اینکه زندگی یک فرد چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند، زندگی فی‌نفسه باید محافظت شود و دادخواهی‌پذیر باشد.

سارا احمد (۲۰۱۵) در باب عواطف کوئیر به انحصارگرایی عواطف در نظم نمادین می‌پردازد که بدن‌های کوئیر را از آن محروم می‌کند. این نظم نیز می‌کوشد به کمک امیال و عواطف، سوژه‌های کوئیر را هنجارین کند؛ از این‌رو سیاست کوئیر را مدافع سیاستی می‌داند که مبتنی بر مقاومت در برابر تمامی هنجارها است و امید سیاست کوئیر را نزدیک‌تر شدن ما به دیگرانی می‌داند که از آن‌ها منع شده‌ایم و این امر می‌تواند شیوه‌های متفاوتی از زیستن با دیگران را به ما ارائه دهد. توزیع امر حسی تمایزی را میان کسانی که احساساتشان، توزیع امر حسی موجود را تشکیل می‌دهد و کسانی که احساساتشان طرد می‌شود، مشخص می‌کند؛ بنابراین توزیع امر حسی ممکن است یک تقسیم عاطفی خوانده شود که در نتیجه آن، تأثر و عواطف یک خط مرزی سیاسی درنظر گرفته می‌شود (بارگتز، ۲۰۱۵)؛ برای نمونه در اینجا به‌طور مختصر به احساس شرم و اینکه چگونه بدن‌های کوئیر به‌مثابه بدن‌هایی که از نظم پلیس بیرون گذارده شده‌اند و آن را تجربه می‌کنند، پرداخته می‌شود.

شرم در طیف وسیعی از رشته‌ها مانند انسان‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی به‌مثابه احساسی قدرتمند شناخته می‌شود (مک درموت و همکاران، ۲۰۰۸). حس

شرم ناشی از این امر است که نوعی نقصان، کمبود یا پلیدی و نادرستی در فرد جایگذاری شده است که شخص را از رسیدن به اهداف و جایگاه اجتماعی بازمی‌دارد یا در ارتباط با دیگران به کردار و قضاوتی غیراخلاقی منتهی می‌شود. شرم سبب می‌شود در مواجهه با این حس افراد سعی کنند هرچه بیشتر از نظم پلیس خود را پنهان نگاه دارند یا سعی کنند با هنجارهای رایج همسو شوند تا از حس شرم و داغ ننگ آن دوری کنند. احساس شرم می‌تواند با مشروعیت‌ناپذیری، بدن را نامرئی کند. بدن‌های مهاجران، پناهندگان، کارگران بدون مدرک، زنان و مردان تن‌فروش، افراد دارای ناتوانی‌های جسمی، همجنس‌گرایان و تراجنسیتی‌ها بدن‌هایی هستند که هم‌زمان با توزیع شرم آن‌ها را از نظم نمادین دور نگاه می‌دارند و کنترل می‌کنند. در این معنا، اشکال تنفر مانند هوموفوبیا، دیگرهراسی یا هراس از گروه‌ها و اقلیت‌ها نه در معنای روانی آن به مثابه شکلی از مکانیسم روانی، بلکه در معنای سیاسی و ایدئولوژیک آن باید فهم شود. اشکال دیگرهراسی وابسته به توزیع عواطفی است که گروهی را به نفرت‌پراکنی علیه گروهی دیگر وامی‌دارد تا مرزهای هویتشان و نظم نمادین را پایدار و آن را ابقا کنند. تأثر در گردش میان بدن‌ها، روشی که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و می‌توانند بر یکدیگر اثر بگذارند، اشکال ادراک و تمایلات آن‌ها عبارت است از نحوه قرارگیری بدن‌ها با توجه به زمان‌مندی به آنچه اتفاق می‌افتد، آثار آن در گذشته و به روشی که می‌توانند وعده چیزهایی را در آینده باز کنند یا ببندند (کینتانا، ۲۰۲۰: ۲۳۹). ابراز در برابری با آشکارشدن^۱ در زمان/ مکان ممنوع‌شده می‌تواند خطای نظم پلیس که بدن‌ها را از داشتن عواطفی محروم ساخته است، نشان دهد و نیز به بازتوزیع در امر حسی بپردازد. حس شرم که در نظریه استرس اقلیت^۲ به آن پرداخته شده است (میر، ۱۹۹۵، ۲۰۰۵، ۲۰۰۷؛ میر و فراست، ۲۰۰۹) تمرکز خود را بر اقلیت جنسی و جنسیتی می‌گذارد، اما می‌تواند درباره هر اقلیت دیگر به کار گرفته شود. پیرو این نظریه، افراد در اقلیت در مقایسه با دیگر افراد به دلیل وضعیت اجتماعی خود که دربردارنده تجارب آسیب‌زننده و پرچالش در سطح زندگی روزمره است، با میزان فراوانی از آسیب به خود، اضطراب و افسردگی ناشی از شرم مواجه می‌شوند؛ تا آنجا که درونی‌کردن شرم می‌تواند استرس را افزایش دهد و شرم را نرمال‌سازی کند؛ بنابراین شرم و اضطراب به مثابه تأثر نتیجه توزیع نمادین عواطف در میان افراد است. سارا احمد در این ارتباط از مفهوم اقتصاد احساس استفاده می‌کند تا نشان دهد احساسات تولید می‌شوند و در میدان اجتماعی و روانی توزیع و ارزشمند می‌شوند (احمد، ۲۰۰۴)؛ بنابراین احساسات به مثابه چیزی در گردش تولید و به همین دلیل به سرمایه بدل می‌شود.

1. Coming Out
2. Minority Stress Theory

فرض برابری در میل نیازمند آشکارشدن به‌مثابه سوژه سیاسی است. بدن‌های کوئیر به‌عنوان بدن‌هایی که نمی‌خواهند با تجربه و احساسی که به آن ملزم شده‌اند، روبه‌رو شوند، سوژه‌های سیاسی هستند که مقاومت در برابر پلیس را نه در حرکت‌های کلان سیاست که در سطح زندگی روزمره و خردسیاست نشان می‌دهند. مسئله، رسیدن به آگاهی از استثمار برای گریز از آن نیست، بلکه این است که انسان چگونه می‌تواند جهان حسی و جهان ادراکی خود را تغییر دهد (رانسیر و انگلمان، ۲۰۱۹: ۶۹). تغییر جهان حسی و چرخش تأثیری در حیات تجربی یک بدن، رهایی را با دستیابی به احساساتی ممکن می‌کند که بدیع است؛ از این‌رو سیاست مولد یا شاعرانه است که به‌جای اینکه به نوع خاصی از سوژکتیویته سیاسی وابسته باشد، نوع جدیدی از سوژگی را تولید می‌کند (بینگهام و بیستا، ۲۰۱۰: ۳۶). رهایی بدین معنا، چیزی جز انکشاف بدن‌هایی نیست که از منظری زیبایی‌شناختی امکان‌های متفاوتی از بودن را ترسیم می‌کنند. رهاورد سیاست و برابری نه در اجماع یا متکثرکردن هویت‌ها، بلکه در کنار هم قرارگرفتن افراد دارای هویت و بی‌هویت (کوئیر) صورت می‌گیرد؛ آنجا که دیگر داشتن هویت، التزام دستیابی به حقوق برابر نیست.

درنهایت آنکه سیاست دموکراتیک رانسیری به‌مثابه سیاستی وابسته به فرم و شکلی خاص از حکومت‌مندی نیست، بلکه فرایند به‌چالش‌کشیدن مداوم، فرایند خلق اشکال سوژه‌مندی و موارد نظارتی است که در خلاف مسیر خصوصی‌سازی دائمی زندگی عمومی حرکت می‌کند (رانسیر، ۲۰۱۳: ۶۲). فرایند دموکراسی محدوده و مرزهای امر عمومی و خصوصی، امر سیاسی و اجتماعی را جابه‌جا می‌کند و در این معنا، شیوه‌ای از اندیشیدن و حرکت است، نه شکلی از جامعه‌پذیری یا فرمی از حکومت‌مندی. این فرایند با قلمروزدایی مداوم و مداخله در نظم پلیس، اشکال کوئیر را در صحنه اختلاف‌آمیز سیاست در کنار دیگر اشکال هویت قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

درک ارتباط میان نظریه سیاسی رانسیر و نظریه کوئیر به‌کمک روش‌شناسی واسازانه آن در بازتعریف مفاهیم، گسترش مرزهای تفکر، تجربه و رؤیت‌پذیری نادیدنی‌ها مشخص می‌شود. در این مقاله تلاش شد ضمن پرداختن به این روش‌شناسی به مفاهیم اصلی در اندیشه رانسیر اشاره شود. برابری میان انسان‌ها به‌مثابه یک پیش‌فرض امکان حرکت کوئیر در نفی سلسله‌مراتب نظم نمادین را به‌دست می‌دهد؛ امری که می‌تواند به‌مثابه یک پیش‌فرض رهایی‌بخش آغازگاه حرکت افراد و گروه‌های در اقلیت باشد. نقد رانسیر به اندیشه رهایی در سنت‌های پیشین فلسفی که آن را به‌کمک جنبش‌های مدنی و سیاسی ممکن می‌دانند، سبب می‌شود او رهایی را نه در مقیاس‌های کلان اجتماعی، بلکه در خردترین سطح زندگی، یعنی

زندگی روزمره جست‌وجو کند؛ بنابراین رهایی با برهم‌زدن نظم حسی چیزها و بدن‌ها در سطح فردی آغاز می‌شود. آنگاه که یک بدن از مرزهای مشخص‌شده و نقش‌های تعیین‌شده عدول می‌کند و از پذیرفتن هویت‌های موجود سر باز می‌زند، مقاومت و رهایی برای بازپس‌گرفتن بدن آغاز می‌شود. بدن کوئیر به‌مثابهٔ بدنی بدون اندام که ذیل هنجارهای پلیس قرار نمی‌گیرد، در حرکت و آفرینش‌گر است. همچنین به‌مثابهٔ بدنی سیاسی براساس رژیم‌های سه‌گانهٔ هنری رانسیر، بدنی زیبایی‌شناختی است؛ زیرا امکان حرکت از رژیم‌های بازنمایی و اخلاقی بدن را به‌دلیل کنش سیاسی‌اش ممکن می‌کند.

نظریهٔ کوئیر در پیوند با نظریهٔ رانسیر، سوژه‌ای را شکل می‌دهد که با گسست از نظم طبیعی‌انگاری‌شدهٔ چیزها سعی می‌کند هرچه بیشتر وضعیت تکین و موجودیت آشوبگر خود را نشان دهد. این بدن با نفی محدودیت‌های واردشده بر بدن ورای هویت و ناخوشی‌های آن حرکت می‌کند؛ ناخوشی‌هایی که نظم پلیس با واردکردن نقش‌ها، عواطف و احساسات میان بدن‌ها مرز و گسستی حسی ترسیم می‌کند. شرم به‌مثابهٔ یکی از انواع عواطف نشان می‌دهد چگونه اقتصاد سیاسی عواطف از طریق نظم نمادین تولید و با چرخش میان/ بر بدن‌ها، آن‌ها را کنترل و هدایت می‌کند. توجه به بعد سیاسی عواطف، علاوه بر درک چگونگی تولید آن از طریق توزیع امر حسی می‌تواند به روش‌ها و کنش‌هایی نائل شود که چرخهٔ اقتصاد سیاسی عواطف را برهم می‌زند. بدن کوئیر با آشکارکردن خود در سپهر اجتماعی و فضای مشترک و همگانی، علاوه بر برهم‌زدن نظم فضایی/ بدنی سعی می‌کند از یک سو، برساختی‌بودن نظم حسی را افشا کند و از سوی دیگر، در تقابل با شرمی که فرد کوئیر را به انزوا و رؤیت‌ناپذیری سوق می‌دهد، مقابله و با رؤیت‌پذیری بدن، برابری خود را اعلام و ابراز کند.

مرزهای حسی، بدنی و جهانی بیش از آنکه آستانه‌هایی بدیهی و طبیعی باشند، تولیدی سیاسی و وابسته به توزیعی هستند که جهان حسی افراد را شکل می‌دهند. توزیع حواس در نظم پلیس مبتنی بر چارچوب‌زدن عواطفی است که به برخی امکان دسترسی به آن را می‌دهد و برخی را از آن محروم نگاه می‌دارد؛ درحالی‌که پیرو ایدهٔ برابری نزد رانسیر، افراد در یک گسترهٔ همگانی از توانش مشترکی در حس کردن چیزها برخوردار هستند؛ بنابراین سوژهٔ کوئیر که سوژه‌ای سیاسی (در معنای رانسیری آن) است، می‌تواند برابری در دست‌یابی یا تجربهٔ عواطف را نشان دهد. در این مقاله، سوژهٔ کوئیر ورای معنای آن در مطالعات کوئیر در نظر گرفته شد؛ بنابراین این سوژه می‌تواند شامل تمام کسانی شود که خود را از دید نظم پلیس حاشیه‌ای، فرودست، در اقلیت و نامرئی می‌پندارند. موقعیت آستانه‌ای سوژهٔ کوئیر به‌دلیل حرکت بر مرزهای توزیع امر حسی می‌تواند انحصارگرایی نظم پلیس دربارهٔ عواطف، هویت‌ها، بدن‌ها و زندگی‌ها را بشکند و همین وجه در مرزبودن یا در میانه‌بودن میان جهان‌های حسی سوژهٔ

کوئیر را به سوژه‌ای مضاعف بدل می‌کند. این سوژه از یک سو در نظم نمادین از داشتن برخی عواطف و امیال دور نگاه داشته می‌شود و امکان بروز آن را پیدا نمی‌کند؛ چراکه این‌گونه القا می‌شود که افراد فرودست/ شمارش‌ناشده‌ها در بعد تجربی از آن بی‌بهره هستند، اما از سوی دیگر به دلیل برابری در تجربه و توانش بدنی می‌توانند برخوردار از درک و فهم عواطف و امیال را اظهار و اعلام کنند. در این میان، آن‌هایی که تنفر می‌ورزند و شرم را تغذیه می‌کنند، نه به این دلیل که از نظر تجربی تنها این حس را می‌توانند زیست کنند، بلکه تنها به دلیل توزیع عواطف در نظم پلیس از امکان اظهار آن علیه فرودستان برخوردارند.

سوژه کوئیر به مثابه سوژه سیاسی رانسیری می‌تواند امکان تجربه‌گری خود را افزایش دهد و مقاومت در برابر نظم حسی چیزها را در خردترین سطح زندگی روزمره از طریق بدن انجام دهد. رهایی در این معنا رسیدن به وجهی از بدن‌مندی است تا بدن بتواند امکانات خود را آن‌گونه که وجود دارد، تجربه کند، امیال خود را ابراز کند و وجه نامعمول و غریب بدن‌های مطرود را در رویارویی با نظم پلیس و بدن‌های نمادین به ظهور برساند. هدف حرکت کوئیر در این معنا، تولید هویت‌های جدید یا نابودی هویت‌های موجود نیست (اگرچه به مکانیسم تولید هویت‌ها و برساخت اجتماعی آن می‌پردازد)، بلکه در یک حرکت هویت‌زدایی سعی می‌کند بدن‌هایی را که تمایلی به فرارگرفتن ذیل نظم و هویت‌های موجود ندارند، به کنش و رهایی برساند. روش‌شناسی رانسیر می‌تواند به مثابه حرکتی از پایین به بالا، ضمن تحریک‌بخشیدن به بدن‌های فرودست و مطرود در جهت کنش سیاسی، به صدادار کردن آن‌ها برای ابراز مخالفت خود با نظم پلیس کمک کند؛ به همین دلیل، نگارنده‌های این مقاله معتقد هستند اندیشه سیاسی رانسیر می‌تواند به مثابه یک رویکرد و روش در مطالعات انسان‌شناختی به‌ویژه در ارتباط با گروه‌های حاشیه‌ای و فرودستان استفاده شود تا ابعاد سیاسی و مقاومت آنان با نفی توزیع امر حسی برحسب بدن‌هایشان، عواطف و امیال را در زندگی روزمره شناسایی و مشاهده کنند.

منابع

- Ahmed, S. (2015). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2004). Affective economies. *Social Text*, 22(2), 117-139.
- Bargetz, B. (2015). The distribution of emotions: Affective politics of emancipation. *Hypatia*, 30(3), 580-596.
- Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Duke University Press.
- Bingham, C. & Biesta, G. (2010). *Jacques rancière: education, truth, emancipation*. NY/London: Continuum.
- Bourgault, S. (2022) *Jacques rancière and care ethics: four lessons in (feminist) emancipation*. *Philosophies* 7, 62.
- Brickell, C. (2005). Masculinities, performativity, and subversion: A sociological reappraisal. *Men and Masculinities*, 8(1), 24-43.
- Butler, J. (2020). *The force of nonviolence; an ethico-political bind*. London: Verso.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter, on the discursive limits of sex*. London: Routledge.
- Butler, J. (2004). *Precarious life; the powers of mourning and violence*. London: Verso.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble, feminism and the subversion of identity*. London: Routledge.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531.
- Butler, J. (1986). Sex and gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*. *Yale French Studies*, (72), 35-49.
- Chambers, S. (2012) *The Lessons of Rancière*. Oxford University Press.
- Chambers, S. (2010). Police and oligarchy. In *Jacques Ranciere; Key Concepts*. Edited by Jean-Philippe Deranty. Pp: 57-68. Durham: Acumen Publishing (2010)
- Chambers, S. (2009). *A Queer Politics of the Democratic Miscount*. *Borderlands*, 8,1-23.
- Chambers, S and O'Rourke, M. (2009). Jacques Rancière on the Shores of Queer Theory. *Borderlands*, 8, 2.
- Colebrook, C. (2011). Queer Aesthetics. In *Queer Times, Queer Becomings*. Ed by: E.L. McCallum, Mikko Tuhkanen. Pp: 25-46. NY: State University of New York Press.
- Colebrook, C. (2009). On the Very Possibility of Queer Theory. In *Deleuze and Queer Theory*. Chrysanthi Nigianni and Merl Storr (Edited). Pp: 11-23. Edinburgh University Press.
- Colebrook, C. (2003). *Understanding Deleuze*. Australia: Allen & Unwin.
- Colebrook, C. (2002). *Gilles Deleuze*. London: Routledge.
- Conley, V. (2009). Thirty-six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari. In *Deleuze and Queer Theory*. Chrysanthi Nigianni & Merl Storr (Edited). Pp: 24-36. Edinburgh University Press.
- Corcoran, S. (2010). *Introduction*, In *Dissensus; on Politics and Aesthetics*. Translated by Steven Corcoran. pp 1-26. Continuum Books.
- Davis, O., & Dean, T. (2022). *Hatred of sex*. USA: University of Nebraska Press.
- Davis, O. (2010). *Jacques Rancière*. Cambridge: Polity.
- De Genova, N. (2010). The queer politics of migration: Reflections on "illegality" and incorrigibility. *Studies in social justice*, 4(2), 101-126.
- Deleuze, G and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Deranty, J Ph. (2016). Between Honneth and Rancière: Problems and Potentials of a Contemporary Critical Theory of Society. In *Recognition or Disagreement: A Critical*

- Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. Edited by Katia Genel & Jean-Philip Deranty. Pp: 33-82. NY: Columbia University Press.
- Deranty, J. Ph. (2010). *Regimes of the Arts*. In Jacques Ranciere; Key Concepts. Edited by Jean-Philippe Deranty. Pp: 116-131. Durham: Acumen Publishing.
- Dikeç, M. (2013). Beginners and equals: political subjectivity in Arendt and Rancière. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38(1), 78-90.
- Dikeç, M. (2005). Space, politics, and the political. *Environment and planning D: Society and Space*, 23(2), 171-188.
- Douglas, M. (2004). *Natural Symbols, Explorations in cosmology*. London: Routledge.
- Douglas, M. (2001). *Purity and danger, an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Goffman, E. (1986). *Stigma; notes on the management of spoiled identity*. Touchstone.
- Goffman, E. (1956). *The presentation of self in everyday life*. University of Edinburgh.
- Gregg, M., & Seigworth, G. (2010). *The affect theory reader*. Duke University Press.
- Greteman, A. J. (2014). Dissenting with queer theory: Reading Rancière queerly. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 35(3), 419-432.
- Gündoğdu, A. (2017). Disagreeing with Rancière: Speech, violence, and the ambiguous subjects of politics. *Polity*, 49(2), 188-219.
- Hooneth, A. (2007). *Disrespect; the normative foundation of critical theory*. Polity Press.
- Hooneth, A. (1996). *The struggle for recognition; moral grammar of social conflicts*. Translated by Joel Anderson. Polity Press.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of horror: an essay on abjection*, Roudiez, L. S. (trans.) New York: Columbia University Press.
- Lloyd, M. (1998). Sexual politics, performativity, parody: Judith Butler. In *Politics of Sexuality: Identity, Gender, Citizenship*. Edited by Terrell Carver, Veronique Mottier. pp: 124-134. Routledge.
- Massumi, B. (2015). *The politics of affect*. UK: Polity.
- May, T. (2010) *Contemporary political movements and the thought of Jacques rancière; equality in action*. Edinburgh University Press.
- May, T. (2010a). Wrong, disagreement, subjectification. In *Jacques Ranciere; Key Concepts*. Edited by Jean-Philippe Deranty. Pp: 69-79. Durham: Acumen Publishing (2010)
- May, T. (2008). *The political thought of Jacques ranciere; creating equality*. Edinburgh University Press.
- McDermott, E., Roen, K., & Scourfield, J. (2008). Avoiding shame: Young LGBT people, homophobia and self- destructive behaviours. *Culture, health & sexuality*, 10(8), 815-829.
- Meyer, I. H. (2015). Resilience in the study of minority stress and health of sexual and gender minorities. *Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, 2(3), 209.
- Meyer, I. (2007). Prejudice and discrimination as social stressors. In *the Health of Sexual Minorities, Public Health Prospective on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Populations*. Ed by: Ilan H. Meyer and Mary E. Northridge. Pp: 242-367. Springer.
- Frost, D. M., & Meyer, I. H. (2009). Internalized homophobia and relationship quality among lesbians, gay men, and bisexuals. *Journal of counseling psychology*, 56(1), 97.
- Meyer, I. H. (1995). Minority stress and mental health in gay men. *Journal of health and social behavior*, 38-56.
- Panagia, D. (2018). *Rancière's sentiments*. Durham and London: Duke University Press.
- Patton, P. (2000). *Deleuze and the political*. London: Routledge.
- Pickett, B. (2020). *Homosexuality*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/homosexuality>
- Plot, M. (2014). *The aesthetico-political; the question of democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*. USA: Bloomsbury Academic.

- Poxon, J. (2009). Embodied Anti-theology: the body without organs and the judgement of God. In *Deleuze and Religion*. Edited by Mary Bryden. Pp: 42-50. London/ NY: Routledge.
- Quintana, L. (2020) *The Politics of Bodies; Philosophical Emancipation with and Beyond Rancière*. Rowman & Littlefield.
- Quintana, L. (2019). Jacques Rancière and the emancipation of bodies. *Philosophy & Social Criticism*, 45(2), 212-238.
- Rancière, J., & Engelmann, P. (2019). *Politics and aesthetics*. Translated by Wieland Hoban. Polity Press.
- Rancière, J. (2013). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Translated by Gabriel Rockhill. Bloomsbury.
- Rancière, J. (2012). *Proletarian nights; the workers' dream in nineteenth-century France*. London: Verso.
- Rancière, J. (2011). The thinking of dissensus: politics and aesthetics. In *Reading Rancière; Critical Dissensus*. Paul Bowman, Richard Stamp (editors). pp: 1-17. London/ NY: Continuum.
- Rancière, J. (2010). *Dissensus; on politics and aesthetics*. Translated by Steven Corcoran. Continuum Books.
- Rancière, J. (2010a). *The aesthetic unconscious*. Polity Press.
- Rancière, J. (2009). *Aesthetics and its discontents*. Polity Press.
- Rancière, J. (2005). From politics to aesthetics?. *Paragraph*, 28(1), 13-25.
- Rancière, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man?. *South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 297-310.
- Rancière, J. (2003). *The philosopher and his poor*. Durham & London: Duke University Press
- Rancière, J. (1999). *Disagreement: politics and philosophy*. Minneapolis, MN/London: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (1992). *Politics, identification, and subjectivization*. *October*, Vol. 61, in Question. pp. 58-64.
- Rancière, J. (1991). *The Ignorant Schoolmaster; Five Lessons in Intellectual Emancipation*. Translated by Krisitin Ross. Stanford University Press.
- Rancière, J. (2013). *Hatred of democracy*. Translated by Steve Corcoran. London: Verso.
- Rancière, J. (2021). *The emancipated spectator*. Translated by Gregory Elliot. London: Verso.
- Salih, S. (2002). *Judith Butler*. London: Routledge.
- Smith, D. W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh University Press.
- Tanke, J. (2011) *Jacques Rancière: an introduction*. London/NY: Continuum
- Zizek, S. (2013). *The lesson of Rancière*. In *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. pp 65-75. Bloomsbury.