

# تجسد سیاسی همچون آرشیو زنده اندیشیدن همراه با «ال» در زمانه‌ی انقلابی

ویلیام مازارلا

ترجمه‌ی تهمورث امیران



## پیش‌گفتار انکار

در وضعیتی به سر می‌بریم که جهان گذشته و آینده، به هم گره خورده‌اند، رخدادها در چندماه گذشته، در پی هم آمدند و رفتند و اثراتی از خود بر جای گذاشته و می‌گذارند که بر تن آینده، حک می‌شود. بازیگران اصلی این وضعیت، زنان و مردمانی بودند که به‌طور روزمره با تبعیض‌های ساختاری مواجه

می شوند. اما در این میان، مسئله‌ی زن و خود زن بود که به گره‌گاه خیزشی تبدیل شد که شعار «زن، زندگی، آزادی» نمایندگی‌اش می‌کند. اکنون، درحالی که صدای «زن، زندگی، آزادی» هنوز در شهر، خیابان، دانشگاه و مدارس انعکاس می‌یابد و فضا را همچنان از موجودیت خود متأثر می‌کند، به روز جهانی زن رسیده‌ایم. این روز می‌تواند دوباره چهره‌ی زن را به صورت گسترده به تصویر بکشد. در این تصویر گسترده، می‌توان هر زنی را از بی‌چهرگی در اذهان خارج کرد و «قدرت ساختن و قدرت ساخته شدن» را ترسیم کرد، می‌توان بدن زنانه را به پروبلماتیکی دیگرگون برای فهمی از سیاست، مبدل کرد، بدنی که این بار از منظری درون میدان، به تصویر کشیده و نقد می‌شود. به همین خاطر متنی برای انتشار انتخاب شده که ذهن‌ها را بیش از پیش به سوی تصویری از خلق یک وضعیت یگانه هدایت می‌کند. متنی که تلاش دارد، همزمان که بدن را تبدیل به موضوعی برای سیاست و کنش می‌کند، آن را هم از تفسیرهای رایج راجع به آن نجات دهد. اهمیت متن حاضر در این است که به عوض طرد «اندرکنش تصاویر و بدن‌ها»، آن را به منزله‌ی جزئی اساسی از هر سیاست مردمی برجسته می‌سازد، اما نه همچون غایت و نه در سطح استراتژی.

این مقاله، سومین متنی است که از ویلیام مازارلا، انسان‌شناس سیاسی دانشگاه شیکاگو در «انکار» منتشر می‌شود. مانند دو متن قبلی، این مقاله نیز در امتداد و تکمیل پروژه‌ی فکری ویلیام مازارلا، بحث‌های قابل توجهی را درباره‌ی ساخته شدن «مردم» در زمانه‌ی احیای سیاست به میان می‌کشد که می‌تواند در وضعیت ما بصیرت‌آفرین باشد. اما نکته‌ی جالب توجه متن حاضر این است که با اشاره به جنبش «زن، زندگی، آزادی» و با ارجاع به متنی درباره‌ی آن نوشته شده که ابتدا در وب‌سایت «دیده‌بان آزار» منتشر و بعدها به زبان‌های دیگر ترجمه شده و به بحث گذاشته شده است.

بدین سان گرچه متن حاضر را بیشتر می‌توان تلاشی نظرورزانه تلقی کرد، اما خود این واقعیت که از متنی به زبان فارسی و در ارتباط با اضطرار وضعیت داخل ایران الهام گرفته، نشان می‌دهد که چگونه تفکر مفهومی می‌تواند از ریشه‌های خود در وضعیت خاص و جزئی فراتر رفته و افقی کلی را بگشاید.

به‌واقع این درعین‌حال خود بهترین گواه پیوند تفکر و سیاست، و در نتیجه، بهترین توجیه ضرورت انتشار و مواجهه با ترجمه‌هایی از این دست است.

به‌دلیل اشارات متعددِ متنِ حاضر به آثار پیشین نویسنده، به‌ویژه سخنرانی «[پوپولیسم همچون الاهیات سیاسی](#)» و همچنین ارجاعات آن به مقاله‌ی «[انقلاب فیگوراتیو زنانه؛ اندرکنش بدن‌ها و تصاویرشان](#)»، پیشنهاد می‌شود که مخاطب در کنار این مقاله، به آن دو متن نیز توجه داشته باشد.

می‌ماند ذکر این نکته که این مقاله تاکنون تنها به‌صورت پیش‌نویس از سوی نویسنده منتشر شده و هنوز شکل نهایی پیدا نکرده است. به‌همین خاطر در ترجمه نیز تلاش شده که شکل ابتدایی آن حفظ شده و روانی متن بر دیگر جنبه‌ها غلبه داشته باشد. پانویس‌های متن از مترجم اند.

\*\*\*

## همه چیز عادی بود: یک گپ<sup>۱</sup>

آن جا ست، در خیابان، در میانه‌ی اعتراضات. می‌دود. ناگهان احساس دوپارگی به او رخنه می‌کند: "بین من تماشاگر و من در خیابان گپی وجود داشت که لحظاتی کوتاه نیاز بود برای شناسایی آن." {۱}

اما احساس بیگانگی نمی‌دهد. به‌عوض، او همه چیز را عادی توصیف می‌کند. عادی، نه به معنای بی‌اهمیتی و یا قابل پیش‌بینی بودن و یا یاس. دست‌برقضا درست برعکس: حس برانگیختگی، سرزندگی و بی‌باکی. او ادامه می‌دهد "خیابان برای من، دیگر نه آن محمل هراس آور بلکه یک فضای عادی بود. همه چیز عادی بود حتی وقتی باتوم و تفنگ و شوکر بدستان برای متفرق کردن ما معترضان حمله می‌کردند. نمی‌دانم این کلمه‌ی عادی را چطور توضیح دهم یا از چه معادل بهتری می‌توانم استفاده کنم."

نویسنده‌ی نقل‌قول‌های بالا، «ال» است، کسی که در پاییز ۲۰۲۲، در آن اعتراضات عظیمی مشارکت داشت که پس از آن که یک زن جوان کورد، مهسا ژینا امینی، در بازداشت کشته شد، ایران را لرزاند و باعث برافروخته شدن جماعت‌ها<sup>۲</sup> در سراسر جهان شد. اعتراضات با عنوان «زن، زندگی، آزادی» شناخته شده است. آن‌ها انتظامی‌گریِ پدرسالارانه بر بدن و پوشش زنان، به‌ویژه حجاب اجباری در معابر عمومی را هدف می‌گیرند. متن «ال»، اواخر سپتامبر در فضای آنلاین به فارسی منتشر شد و ترجمه‌ی انگلیسی که در این جا از آن استفاده می‌شود در اوایل ماه اکتبر بیرون آمد. عنوان متن چنین است: "انقلاب فیگوراتیو زنانه؛ اندرکنش بدن‌ها و تصاویرشان". و من می‌خواهم با همان چیزی بیانیدم که ال می‌خواهد درباره‌ی اندرکنش بدن‌ها و تصاویرشان، و رابطه‌ی میان امر تصویری و فیگورال بگوید. چرا که من نیز مشغله‌های فکری خودم را دارم و به‌نظر می‌رسد متن ال به‌طرز دل‌چسبی به این مشغله‌ها پرداخته است. آن‌ها به‌شکل جدیدی در این متن جلوه‌گر می‌شوند.

۱ به‌جهت حفظ یک‌دستی متن، در ترجمه‌ی این مقاله از معادل‌های فارسی مناسب برای واژه‌هایی که از متن «ال» اخذ شده‌اند، اجتناب شده است. به‌طور مثال در این‌جا «شکاف» می‌توانست ترجمه‌ی مناسبی باشد، اما خود ال از «گپ» استفاده کرده است.

۲ crowds

متن «ال» یک روز قبل از آن که می‌خواستم بازنویسی مقاله‌ی قدیمی‌ام با عنوان «پوپولیسم همچون الاهیات سیاسی» را آغاز کنم، به دستم رسید. در آن زمان، احساس می‌کردم زیر بار هر دو اصطلاح کلیدی‌ام - «پوپولیسم» و «الاهیات سیاسی» - دارم خم می‌شوم. آن‌ها همچنان به‌نظم بااهمیت می‌آمدند، اما همچنین گویی من را گرفتار مجموعه‌ی پرسش‌هایی می‌کردند که دست‌آخر، به من ارتباطی نداشتند.

هرگاه کلیدواژه‌ها به سنگ سرطاق<sup>۳</sup> بدل می‌شوند، ممکن است این‌طور به‌نظر برسد که کل قوسِ طرح توسط نیروهای خارجی نگه‌داری شده‌اند. بدین دلیل که کلیدواژه‌ها، به‌معنای روان‌کاوانه، انتقال‌های<sup>۴</sup> قدرت‌مندی را احضار می‌کنند. ما همگی در پروژه‌های خود وابسته به این انتقال‌ها هستیم تا با یکدیگر طنین‌اندازی<sup>۵</sup> کنند. اما این مسئله چالش برانگیز نیز است. از یک‌واژه استفاده می‌کنی و ناگهان، از ناکجا درگیر مکالمه‌ای می‌شوی که کل نیروی نامنتظر آن متعلق به درگیری‌های شخص دیگری است. به‌همین دلیل است که احساس آسودگی می‌کردم که متن ال نه از پوپولیسم استفاده کرده و نه از الاهیات سیاسی. اما امیدوارم بتوانم نشان دهم که به آن‌ها نور می‌تاباند.

بنابراین: پوپولیسم. من چندان درگیر پرسش سودمندی یا زیان‌باری پوپولیسم برای دموکراسی نبوده‌ام، یا این که آیا می‌توانیم یک پوپولیسم مترقی را از انواع ارتجاعی آن تمیز بدهیم یا نه. آنچه برای من جذاب است، آن اضطرابی است که صحبت از پوپولیسم در پایگاه‌های لیبرالی به‌وجود می‌آورد. واضح است که با چیز حساسی در تخیلات لیبرالی تماس برقرار می‌کند، چیزی که، چنان‌که در زیرتیر قطعه‌ی ال آمده، با اندرکنش بدن‌ها و تصاویرشان سروکار دارد. چراکه به‌واقع هر دو اصطلاح «بدن‌ها» و «تصاویر» با نظریه‌ی دموکراتیک ناهم‌ساز اند. هر دو، به‌نظر می‌رسد که برانگیزاننده‌ی فانتزی آزارنده‌ی

۳ منظور مهم‌ترین بخش یک طرح است که تمام دیگر اجزاء طرح به آن وابسته اند.

۴ transferences

۵ resonate

بی‌واسطگی، ریسک واپس‌گرایی و پسرفت، و دست‌کشیدن از نوعی تدبیر عقلانی اند که بناست اجزاء سیاست فرهیخته باشد.

و این نیز آن‌جایی است که الاهیات سیاسی وارد می‌شود. مسئله‌ی الاهیات سیاسی نیز اندرکنش بدن‌ها با تصاویرشان است؛ و به‌ویژه مسئله‌ی ماهیت آن بدن‌ها و تصاویر، و همچنین مرجعیت و اقتدار آن‌ها؛ به‌علاوه، هستی‌شناسی رابطه‌ی بین بدن‌ها و تصاویر. آیا حاکمیت مردمی، رابطه‌ی سکولار میان مردم با قدرت تاسیسی و برسازنده‌ی آن‌هاست؟ یا دلالت بر نوع دیگری از تقدس دارد، تجسم دال مقدسی که، چنان‌که کسانی گفته‌اند، از سلطنت الاهی و مناسک عشا وام می‌گیرد؟ آیا یک بدن مقدس وجود دارد، و آیا آن بدن متعلق به رهبر است و یا مردم؟ آیا مردم به‌هر شکل منسجم یک بدن هستند؟ آن‌ها یک تصویر اند؟ آیا تصاویر بازنمایی<sup>۶</sup> بدن‌ها هستند، و یا چیزی در بعضی تصاویر وجود دارد که با الهام از واژگان جیسون فرانک، آن‌ها را به تصاویر زنده<sup>۷</sup> بدل می‌سازد؟ و اگر چنین تصاویر زنده‌ای از مردم وجود دارند، پس آن‌ها چه رابطه‌ای با بدن‌ها - بدن‌های فردی و تن<sup>۸</sup> انبوه‌خلق - دارند؟

اگر اجازه داشته باشم تمام این پرسش‌ها را تحت عبارتی یگانه گرد آوردم، آن عبارت «تجسد سیاسی»<sup>۹</sup> خواهد بود. می‌دانم که به‌محض گفتن این حرف، این عبارت نیز انواع شبهه‌ها و سوء تفاهم‌ها را به‌راه خواهد انداخت. اما شاید دقیقاً به‌همین علت باید با آن ادامه دهیم. شاید نشانه‌ی چیزی دردنشانی<sup>۱۰</sup> باشد. به‌هنگام هم‌نشینی با این درد نشان‌ها و تلاش برای معنا دار ساختن رابطه‌ی خودم با آن‌ها بود که متن ال من را پیدا کرد.

۶ representations

۷ living images

۸ flesh

۹ political incarnation؛ شاید تجسم یا جسمانیت‌یابی سیاسی نیز ترجمه‌های مناسبی باشند اما در این جا با توجه به دلالت‌های الاهیاتی مفهوم incarnation در مسیحیت، «تجسد» ترجیح داده شد.

۱۰ symptomatic

اما این که می‌گوییم «من را پیدا کرد»، به چه معناست؟ هر چه باشد، من خیلی کم درباره‌ی ایران می‌دانم. هیچ پس‌زمینه‌ی واقعی از اعتراضاتی که ال درباره‌شان می‌نویسد ندارم. به چه حقی و با کدامین مرجعیت فرض می‌کنم که می‌توانم درباره‌ی موقعیتی اظهارنظر کنم که به‌وضوح به من تعلق ندارد؟ پاسخ کوتاه این است که چنین کاری نمی‌کنم. این مقاله‌ای درباره‌ی اعتراضات در ایران نیست. خود این واقعیت که متن ال چیزی را در درون من فعال کرده است، گواهی ست بر پافشاری آن بر عمومیت. البته، ال مشخصاً از بطن لحظه‌ای تاریخی درباره‌ی تجربه‌ی خود می‌نویسد، کلماتش از گرمای آن می‌جوشد. اما او همچنین از ما می‌خواهد که عادتِ زمینه‌مندسازی و محلی‌سازی «کارشناسانه» و «مسئولانه» را به‌حالت تعلیق درآوریم. می‌توان گفت قمار متن او در این است که توصیفی به‌شدت متمرکز از شرایطی بسیار خاص<sup>۱۱</sup>، با امر کلی<sup>۱۲</sup> اتصال کوتاه<sup>۱۳</sup> برقرار می‌کند. و همین است که به من جرات خیز برداشتن به‌سوی بحث می‌دهد.

واقعیت آن است که این کاملاً درست نیست. تا آن زمان که به این نتیجه برسم که خیز برداشتن به این بحث برای من قابل قبول است، پیشاپیش پرش را انجام داده بودم.

## اتصال کوتاه

پس برگردیم به گپ. بین من تماشاگر و من در خیابان گپی وجود داشت که لحظاتی کوتاه نیاز بود برای شناسایی آن. چنان که گفتم، برای ال هیچ چیز بیگانه‌ساز و یا ناامیدکننده درباره‌ی این گپ وجود ندارد؛ منطقه‌ی مرده‌ای نیست، کاملاً برعکس، جایی ست که چیزی در آن حیات می‌یابد.

آتش اعتراض در سراسر ایران وسعت می‌یابد؛ به شهر ال می‌رسد. تا آن زمان که به ال و دوستانش می‌رسد، آن‌ها پیشاپیش توسط تصاویر اعتراض زنان در دیگر جاهای کشور برافروخته شده‌اند. سیلی از تصاویر سرازیر می‌شود. ال بعضی از آن‌ها را توصیف می‌کند: "تصویر زنان کورد که در قبرستان

۱۱ particular

۱۲ universal

۱۳ short-circuit

آیچی روسری‌شان را در هوا تکان دادند. ... عکس سنگ‌قبر ژینا، فیگور زن مشعل به‌دست بلوار کشاورز، فیگور زن تنها در وسط خیابان در برابر ماشین آب‌پاش در میدان ولیعصر، فیگور زن نشسته، فیگور زن ایستاده، فیگور زن پلاکارده‌دست در تبریز چشم‌درچشم نیروهای سرکوب، فیگور زنی که موهایش را می‌بندد، عکس حلقه‌ی رقص دور آتش در بندرعباس و بسیاری فیگورهای دیگر."

بار دیگر، ال گپ را فرا می‌خواند. این بار اما، او گپ را به‌منزله‌ی "گپی میان تماشای ویدئوها و عکس‌های اعتراضات، و حضور در خیابان" توصیف می‌کند. و دوباره، این گپ یک انسداد نیست. سرزنده است، الکتریکی است: "اتصال کوتاهی که در این مومنت تاریخی در گپ بین این دو عرصه - فضای مجازی و واقعیت خیابان- برقرار شده است." اتصال-کوتاه به‌منزله‌ی یک استعاره، هم فوق‌العاده باردار<sup>۱۴</sup> است و هم دوسویه؛ یک گپ ناپایدار و درحال فروپاشی است - ولی همچنان همواره یک گپ است.

اجازه دهید با بخش درحال فروپاشی آن آغاز کنیم. ال می‌گوید که معترضان می‌خواهند که به آن تصویر بدل شوند. "همه می‌خواستند به خیل تصاویری بپیوندند که از ویدئوهای اعتراضات روزهای قبل و مردم شهرهای دیگر دیده بودند. در این فرصت‌ها به‌ندرت شعار داده می‌شد و شعاردهندگان از چند نفر فراتر نمی‌رفتند. این «میل» به «آن تصویر» شدن، آن تصویر مقاومت که مردم شهر من در روزهای قبل دیده بودند، برای من به‌وضوح مشهود بود."

من تنها می‌توانم درباره‌ی دلیل در گیومه قرار دادن «میل» و «آن تصویر» دست به حدس و گمان بزنم. شاید ال حس می‌کند که «میل» واژه‌ی کاملاً مناسبی نیست، چرا که به قسمی نه‌هنوز اشاره دارد، به چیزی که هنوز به‌دست نیامده است. سوژه‌ای در این جا به ابژه‌ای در آن جا میل می‌ورزد. شاید به‌همین دلیل هم باشد که «آن تصویر» نیز به گونه‌ای آیرونیک ارائه شده است. دیگر نمی‌تواند واقعا «آن تصویر» باشد، وقتی معلوم می‌شود خود شما هستید.



ال میلی به آن تصویر شدن را توصیف می کند. "فاصله‌ی من با تصاویری که در آرزوی شان بودم بسیار کم شده بود. من خود آن تصاویر بودم." یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های اتصال کوتاه، چنان که ال توصیف می کند این است که نوعی حلقه‌ی زمانی است: چیزِ مطلوب در همان لحظه، پیش از آن که بدانی به آن میل داری، در حال وقوع است. تو پیشاپیش به آن تصویر بدل شده‌ای، پیش از آن که بدانی آن را می خواهی.

آن جا که ال به اتصال-کوتاه فضای مجازی و واقعیت خیابان اشاره می کند، به سادگی می توان چنین تصور کرد که منظور او ادغام تمام تصاویری ست که در حال انتشار اند، و یا پیشاپیش در حال گردش بوده اند، با آن چه در خیابان‌ها در حال وقوع است. قسمی ادغام مشتاقانه، چنان که گویی تصاویر الگوهای بودند از چیزی که باید به دست آورد، باید تحقق یابد. اما شاید در این جا، فضای مجازی همچنین آن وقفه‌ای باشد میان آن چه بدن می داند با آن چه سوژه می خواهد.

در نظریه‌ی تاثیر عاطفی<sup>۱۵</sup> آدمی اغلب با ارجاعاتی به یک وقفه‌ی کوتاه مواجه می شود، چیزی در حدود نصف یک ثانیه، بین زمانی که شروع به انجام کاری می کنیم و آن لحظه‌ی بعدی که خود را در حال تصمیم گیری برای انجام آن تجربه می کنیم؛ {۲} چیزی که مغز اسکن می کند و پلی گراف‌ها آن را تشخیص می دهند. نکته این است که خود<sup>۱۶</sup> آگاه ما، که به عنوان عامل قصدمند به خود می بالد، دائما به نوعی به تصمیم‌هایی می رسد که توسط چیزی دیگر در درون ما اتخاذ شده اند. اما پس شاید «تصمیم» واژه‌ی مناسبی نیست. شاید «فعال سازی» یا «فعلیت بخشی» به مقصود نزدیک تر باشند.

ال این امر را چنین توصیف می کند: "در خیابان، یک لحظه فکر می کنی که باید بدوی و می بینی که پیشتر شروع کرده‌ای به دویدن. با خود می گویی باید سیگاری روشن کنی و خودت را می بینی که «آنجایی» در بین مردم و داری سیگار می کشی." (در ضمن به «آن جا» توجه کنید که بار دیگر به گونه‌ای آبرونیک نشانه گذاری شده است: حس پیشاپیش در «این جا» در حال انجام بودن آن چه فرد بعدتر

۱۵ affect theory

۱۶ self

درمی یابد که دارد «در آن جا» انجام می دهد، به تعبیری در تصویر مردمی که خود بخشی از آن است) ال ادامه می دهد: "بدن جلوتر از ادراک حرکت کرده و سینک نمی شود."

یا به این توجه کنید: یک چرخش ناگهانی از «نگاه کردن-به» به «بودن-در»: "به خودم می آمدم و می دیدم که در حلقه ای مشغول آتش زدن روسری هستیم، انگار که همواره پیش از این داشتیم همین کار را می کردیم. به خودم می آمدم و می دیدم که چند لحظه پیش داشتم کتک می خوردم." در صحنه ای، حافظه تا صبح بعدی، تا زمانی که ال کبودی های بدن خود را در خانه و در مقابل آینه بررسی می کند، یاری نمی کند و عقب می ماند: "بدنم ناخودآگاه آنچه را که از معترضان دیگر دیده بودم، اجرا کرده بود. چهره ی متعجب گاردی هایی که زیر دست شان بودم را به یاد آوردم. تازه بعد از این وقفه ی زمانی، حافظه ام به بدنم رسیده بود."

بگذارید در این جا با احتیاط گام برداریم، نه فقط بدین دلیل که با کبودی سروکار داریم. تفاسیر آماده و مهیایی از این که در این جا چه خبر است وجود دارد. شاید این داستان میمسیس {=تقلید، محاکات} جماعت است، داستان غرق شدن ال و همراهانش در جنون میمیتیک جماعت. گم کردن خود، فراموش کردن خود، و بار دیگر به خود بازگشتن. آیا این داستان قدرت هیپنوتیک تصاویر نیست که با جوشش یک جمع تهییج شده<sup>۱۷</sup> تقویت و تشدید شده است؟ آیا کبودی ها، که به نظر می رسد متعلق به زمان ازدست دادن عقل باشد، مدرک ناشفاف ولی دردناک انفکاک<sup>۱۸</sup> نیست؟

## بی واسطگی و ناخرسندی های آن

چندی قبل به این اشاره کردم که نظریه ی لیبرال دموکراتیک با بدن ها و تصاویر در نزاع است. چرا؟ چون بدن ها و تصاویر، فانتزی های بی واسطگی و اشباح واپس گرایی را برمی انگیزانند، سقوط آزادی از آن چه مفروض در نظر گرفته شده و از وساطت های بالغانه ی کلمات شفاهی و یا مکتوب. هر میلی به آن تصویر شدن تمام آن زنگ خطرهای تصورات لیبرالی را به صدا درمی آورد. چراکه چالش اخلاقی و

<sup>۱۷</sup> mob

<sup>۱۸</sup> dissociation

نشان بلوغ در نظریه‌ی لیبرال دموکراتیک، توانایی تاب‌آوری در برابر وسوسه‌های تجسد است. و در تاب‌آوری این وسوسه، بازنگشتن به بی‌واسطگی، که به معنای بازنگشتن به بت‌پرستی حاکمیتی است که به مثابه‌ی یک بدن و یا یک تصویر ادراک می‌شود. همان‌طور که به صورت مشهوری کلود لوفور گفته است، در لیبرال دموکراسی "لوکوس قدرت، یک مکان خالی است، نمی‌تواند اشغال شود - به گونه‌ای است که هیچ فرد یا گروهی نمی‌تواند با آن هم‌جوهر<sup>۱۹</sup> باشد". {۳}

به نظر می‌رسد که پوپولیسم، چه دست‌راستی باشد و چه دست‌چپی، از این فرمان لیبرالی تخطی می‌کند. در سیاست پوپولیستی، اغلب دقیقاً رویای هم‌جوهری وجود دارد. چنان‌که در جایی دیگر نوشته بودم، پوپولیسم رویای "تجلی مستقیم و بلاواسطه‌ی جوهر مردم را در سر می‌پروراند، و همچنین قسمی ابراز وجود مجدد، پدید آوردن<sup>۲۰</sup> تن<sup>۲۱</sup> جمعی - آن‌جا که واژه‌ی matter به هر دو معنا جلوه‌گر می‌شود: هم جوهر محسوس امر اجتماعی، تن، و هم طُرُق معناداری که آن را به موضوعی مهم بدل می‌سازند. {۴}

این اصلاً فکر بکری نیست. برای مثال، رابرت سامت می‌نویسد: "پوپولیسم به دنبال حل مسئله‌ی بازنمایی، به واسطه‌ی فروپاشاندن تفکیک بین حاکم و محکوم است. دعوی هر جنبش پوپولیستی تجسم‌بخشیدن به اراده‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی مردم است." {۵} یا به بیان مارگارت کانوان، در پوپولیسم "نوعی تکانه‌ی قدرتمند ضد-نهادی وجود دارد: تکانه‌ای رومانیتیک به خودانگیختگی،

۱۹ consubstantial؛ منظور این است که نمی‌توان آن‌ها را به صورت جوهری و ذاتی یکی دانست. این عبارت هم بار الهیاتی دارد و در الهیات مسیحی بیشتر در خصوص تثلیث (پدر، پسر، روح‌القدس) به‌کار می‌رود.

۲۰ mattering-forth؛ در این‌جا از دلالت دوگانه‌ی واژه‌ی matter بهره برده شده است: هم اشاره به بُعد مادی، و هم اشاره به موضوعیت‌یافتن و اهمیت پیدا کردن. ضمناً با توجه به ترکیب این واژه با واژه‌ی forth، که به نظر می‌رسد به قیاس ترکیب bring forth ساخته شده باشد، از نوعی پدیدآمدن و ایجادشدن صحبت می‌شود. با توجه به آن‌که پدیدآمدن در زبان فارسی، در درون خود کمابیش دلالت بر تکوین مادی دارد، و از آن‌جاکه پدیدارشدن یک چیز با موضوعیت‌یافتن آن هم بی‌ارتباط نیست، این ترجمه ترجیح داده شد.

۲۱ Flesh؛ این واژه را می‌توان به تن، بدن، کالبد، گوشت و واژه‌هایی از این دست ترجمه کرد. در این‌جا «تن» ترجیح داده شد، چراکه اولاً تمایز خود را از آن بخش‌هایی از متن حفظ می‌کند که در ترجمه‌ی واژه‌ی body، مشخصاً به بدن اشاره کرده‌ایم. ثانیاً دلالت‌های ضمنی «راه‌تن» و «لذت جسمانی» را در خود دارد. اما حتی این انتخاب هم نمی‌تواند به قدر کفایت بارمعنایی و فضای مفهومی این واژه را بازگو کند و بخشی از دلالت‌های واژه‌ی فِلش از دست می‌رود. به‌منظور توضیحات بیشتر به ترجمه‌ی «پوپولیسم همچون الهیات سیاسی» مراجعه کنید که بیشتر در «انکار» منتشر شده است.

بی‌واسطگی و غلبه بر بیگانگی. " {۶} در عمل، این می‌تواند به معنای نوعی سیاست پهلوانی یا پارتیزانی باشد که از طرف «مردم»، محدوده‌های قانونی و نهادی را با مه‌آلودگی کاریزماتیک کنش بی‌حد و حصر کنار بزند - آن‌جا که «مردم» اغلب عملاً به معنای مردم ما است. {۷} یا شاید هم به معنای اشتیاق ارتجاعی و ارگانیک باورانه به یک زادگاه<sup>۲۲</sup> گم شده باشد، یک موطن و یا سرزمین مرکزی که تعلق به آن می‌تواند کامل، تفکیک نشده و بدون مزاحمت «خارجی‌ها» باشد.

به عنوان یک لیبرال خوب، آدمی بناست اغواگری تجسد پوپولیسم را بفهمد، شاید حتی با آن همدلی هم بکند. اما به دقت باید حواسش باشد که با آن با اغماض رفتار نکند. به عنوان یک لیبرال خوب، آدمی عجولانه این حرف را تکرار می‌کند که هیچ راه مستقیمی به چیز-در-خود<sup>۲۳</sup> وجود ندارد، و هر ادعای بی‌واسطگی به وضوح ایدئولوژیک است و از این قبیل. گویی اشاره دارد به شکست خوردن در تحمل چالش عهده‌دار شدن بار مکان خالی قدرت.

برونولاتور میل به تجسد سیاسی را به سخره می‌گیرد: "ما از بازنمایی چیزی می‌خواهیم که نمی‌تواند به ما بدهد، یعنی «بازنمایی فاقد هرگونه باز-نمایی»<sup>۲۴</sup>، فاقد هر اظهار مشروط، بری از هر نشان ناکامل بودن، بدون هر لایه‌ی غیرشفافی از ترجمه، انتقال و خیانت، فاقد هر دم‌ودستگاه پیچیده‌ی گردهم‌آیی، وکالت، مدرک، استدلال، مذاکره و جمع‌بندی." {۸}

به نظر قانع‌کننده می‌آید. بامعنا است. هر بازنمایی همواره باز-نمایی است؛ همیشه به تعویق می‌افتد تا این‌که پُر باشد. همواره دلالت است تا این‌که تجسد باشد. علاوه بر این، آیا این بیش از حد آبرونیک نیست که هر کس بخواهد در این روزگار، در این دوران حاد-واسطه‌گری<sup>۲۵</sup> که سیاست در آن چیزی به جز بازی عظیم نشانه‌ها نیست، ادعای سیاسی کند باید از بی‌واسطگی سخن بگوید؟ {۹}

۲۲ Heimat

۲۳ the thing-in-itself

۲۴ representation *without any re-presentation*

۲۵ hyper-mediation

اما آدمی می خواهد پرسد: اگر آنقدر واضح است که بی واسطگی یک فانتزی است، اگر بازنمایی بدون باز-نمایی ناممکن است، پس اصلا چه لزومی دارد که دائما این حرف را تکرار کنیم؟ احتمالا باید به این خاطر باشد که مردم مدام اشتباه می کنند. شاید مردم احمق یا پخمه‌اند و یا به سادگی گول می خورند. مردم به سادگی فریب می خورند وقتی که قسمی هاله‌ی نور به دور یک بدن، یک تصویر و یا یک موقعیت احساس می کنند، وقتی نمی توانند ببینند که سیاست تنها می تواند -به قول لاتور- "لایه‌های ناشفاف ترجمه، انتقال و خیانت" باشد. شاید این توهم را بتوان فهمید -مردم مستاصل هستند، خشمگین‌اند، می خواهند به صحنه بیایند و خود را نشان دهند- اما به هر حال این یک توهم است.

در یک سطح، به ما اینطور گفته‌اند که تمام آن‌ها که می خواهند آن تصویر شوند، در حال ارتکاب به یک خطای منطقی‌اند. بار دیگر با نقل قول از لوتور، ما از بازنمایی چیزی می خواهیم که نمی تواند به ما بدهد. اما در این ژست‌های مرزبندی با وسوسه‌های بی واسطگی، همچنین اتمسفری قوی از اضطراب اخلاقی نیز وجود دارد، به خصوص از آن جا که بسیاری از دعاوی بی واسطگی، بسیار نفرت‌انگیز‌اند: نژادگرا، بیگانه‌هراس، کویرهراس و دیگری‌هراس در هر شکل ممکن.

اما آیا چیزی مشکل‌زا دقیقا در این قاب‌زدن امر منطقی به امری اخلاقی وجود ندارد؟ آیا ممکن نیست که پرسش تجسد، این پرسش که آن تصویر شدن به چه معنا می تواند باشد، از طریق همانندسازی دائمی آن با نفرت‌انگیزترین اشکال‌اش، به راحتی طرد<sup>۲۶</sup> شده و به لحاظ اخلاقی خوارشمرده<sup>۲۷</sup> می شود؟

همچنین، چرا ما انقدر عجولانه هر رویای تجسد سیاسی را با میل ارتجاعی به سکون و تمامیت معادل‌سازی می کنیم؟ بازگشت به زهدان همواره پاسخ نهایی نیست. کمی بعد، به پروبلماتیک تمایل به معادل‌سازی تجسد با ایستایی و تمامیت و ارتجاع بازمی‌گردم. اما فعلا، شاید مفید باشد که به ال

<sup>۲۶</sup> foreclosed

<sup>۲۷</sup> abjected

بازگردیم و تکرار کنیم که در تجربه‌ی او، از قضا آن تصویر شدن همان جایی است که چیزی زنده می‌شود و به حرکت درمی‌آید.

یا بار دیگر - و فکر می‌کنم این بسیار حیاتی و مهم باشد - این طور نیست که کسی با این تصور که بی‌واسطگی و تمامیت بدین صورت واقع می‌شوند، دارد گناه نابخشودنی دست‌یابی به یک تصویر را مرتکب می‌شود. بلکه آن‌ها خود را پیشاپیش در آن تصویر می‌یابند، با آن فعال می‌شوند، به حرکت درمی‌آیند و می‌زایند.

### ضربان تاریخ می‌ایستد

می‌زایند؟ بله. مطابق حرف ال، آن‌چه اتفاق می‌افتد تولد یک بدن است. که همزمان مرئی‌سازی یک تاریخ مشترک و خاموش نیز است؛ تاریخی سرکوب‌شده؛ تاریخ بدن‌هایی که اکنون سخن می‌گویند. این سخن‌گفتنی است که در آن هیچ مرز مشخصی میان عاملیت و واسپاری<sup>۲۸</sup> نیست، {۱۰} بین گفتن و گفته‌شدن. بین قدرتِ ساختن و قدرتِ ساخته‌شدن.

ال می‌نویسد: "تصاویری که ما زنان از مقاومت زنان دیگر دیده‌ایم، درکی تازه از بدن‌مان به ما داده است." این همچنین معنای میل به آن تصویر شدن است. نه تطبیق‌دادن با آن تصویر، بلکه اجازه‌دادن به تصویر برای توانا ساختن منابعی که بدن‌های دیگر حمل می‌کنند. بار دیگر ال: "این میل با وجود اینکه از مجرای یک تصویر تحریک شد، به واسطه‌ی تاریخی که آن بدن حاملش بود، میلی انقلابی و شکوفا

<sup>۲۸</sup> Patience؛ این مفهوم نزد مازارالا را نمی‌توان به سادگی به خودداری و یا شکیبایی برگرداند. Patience نوعی خودداری عامدانه است که نباید با انفعال در تقابل با عاملیت یکی گرفته شود، نوعی ناعاملیتِ عاملانه. بدین‌سان شکیبایی لازم اما ناکافی است. مازارالا می‌خواهد که با این واژه‌سازی به قسمی تاثیرپذیری فعالانه اشاره کند که با نوعی گشودگی پیوند دارد؛ گشودگی به تاثر عاطفی و طنین‌اندازی، و آن‌چه طنین‌اندازی می‌تواند در رابطه‌ی فرد با چیزی بیرون از او به وجود آورد. این مفهوم در مقاله‌ای مفصل به بحث گذاشته شده است و بناست به زودی در انکار ترجمه شود. بنگرید به:

- Mazzarella, William. ۲۰۲۱. "On Patience, or, Don't Just Do Something, Stand There!"

شد. این میل فیگوراتیو، مشخصه‌ی این خیزش فمینیستی است. بروز تاریخ سرکوب شده. زاییدن بدنی که سال‌ها حاملش بوده‌ایم."

درست بعد از آن که ال از میل به «آن تصویر» شدن می‌نویسد، توضیح می‌دهد: "این اعتراضات ... نه شعارمحور بلکه فیگورمحور" است. واژه‌ی فیگور، آن‌طور که من از متن ال برداشت می‌کنم، طریقه‌ی توصیف این اتصال-کوتاه است که در آن تصویر و بدن یکدیگر را شریک می‌شوند {بهره‌مند ساخته و اثرگذاری متقابل دارند} <sup>۲۹</sup>- و من در این جا عمداً از فعلِ «participate» به صورت متعدی و در یک فضای الاهیاتی استفاده می‌کنم. تصویر و بدن در یکدیگر در فیگور مشارکت نمی‌کنند و درگیر نمی‌شوند؛ بلکه یکدیگر را درگیر کرده و شریک می‌کنند. بیش از همپوشانی است: یک فعال‌سازی. این عمل اتصال-کوتاه است که یکی از طرقی است که ال به یاری‌اش آن‌چه فیگور انجام می‌دهد را توصیف می‌کند: حس سوژه‌بودن و ابژه‌بودن همزمان، هم هر دو و هم هیچ کدام، گپ همزمان ماندگار و در حال فروپاشی، اما بالاتر از همه نیرو گرفته، فعال شده. زاییدن بدن جدید. چنان که ال می‌گوید: "بروز تاریخ سرکوب شده. زاییدن بدنی که سال‌ها حاملش بوده‌ایم."

۲۹ Participate؛ در این جا واژه‌ی «مشارکت» ترجمه‌ی مناسبی به نظر نمی‌آید چرا که به نظر می‌رسد مشارکت همواره در چیزی روی می‌دهد. هر چند که بی‌تردید participate دلالت بر مشارکت نیز دارد و چنان که در سخنرانی «پوپولیسیم همچون ال‌هیات سیاسی» خوانده‌ایم، در کنار مفهوم بازنمایی (representation) بسیار معنادارتر می‌شود. اما در این جا چنان که مازارلا توضیح می‌دهد صرفاً چیزی در چیز دیگر مشارکت نمی‌کند. بلکه در فضایی الاهیاتی، قسمی فعلیت‌بخشی و دمیدن حیات نیز روی می‌دهد. در این جا مناظره‌ی کلاسیک مسیحی درباره‌ی استحاله (transubstantiation) اهمیت می‌یابد: آیا شراب عشای ربانی صرفاً بازنمای خون مسیح است؟ یا آن به واقع در خون مسیح مشارکت می‌کند؟

این چه بدنی ست؟ بدن کیست؟ محرز است که تنها بدن ال نیست. با این حال، یک بدن خاص تاریخی ست. شاید حتی بتوان آن را پادتن<sup>۳۰</sup> هم نامید، هم به معنای نوعی تصویر منفی از پیکره‌ی<sup>۳۱</sup> پدرسالارانه‌ی حوزه‌ی سیاسی و هم در معنای بالقوگی قدرت‌مندی برای مصونیت سیاسی. آدم با خواندن متن ال حس می‌کند که این پادتن یک مکان مجازی ست، آرشیو مجازی، آن جا که امر «عادی» به طرز شگفت‌آوری همانا بی‌باکی ست: "برای آن لحظه‌های خرد از دست‌گریزنده، برای بازپس‌گیری آن‌ها، برای آن بغض، برای آن ترس، برای آن شور، برای آن کلمه، برای آن لحظه که تاکنون ادامه یافته، خود را تا به امروز کشانده، در زیر پوست‌مان، در زیر ناخن‌مان، در بغض توی گلوی‌مان استار کرده است."

نظریه پردازان کلاسیک جماعت در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، همواره جنون جماعت را به منزله‌ی نوعی سرایت<sup>۳۲</sup> طرح کرده‌اند. {۱۱} اما برای ال، همزمان با گسترش آتش انقلاب از شهری به شهر دیگر در سراسر ایران، تصاویر رفقای او در خیابان‌ها، تصاویری که اجازه می‌دهد بروز یک تاریخ سرکوب‌شده به گردش درآید نیز متعاقبا به طرزی جهانی<sup>۳۳</sup> مسری‌اند. سرایت میمیتیک است ولی نه همسان‌ساز. نیازمند این نیست که همان فیگورها از همه‌جا برخیزند، یا تسلیم تمرکز کاریزماتیک یک رهبر یا حتی کلکسیون موجهی از تصاویر شوند. بدین معنا، ال انقلاب جاری را نه صرفاً فمینیستی بلکه همچنین زنانه<sup>۳۴</sup> درک می‌کند - چرا که قدرت برانگیزنده‌ی آن چندریختی<sup>۳۴</sup> ست. توزیع‌شده و پخش‌شده در سراسر بدن، به جای تمرکز یافته به صورت فالیکی. "آنچه که پس از آغاز، این خیزش را به شکلی فمینیستی و زنانه امتداد داده و حالا امیال زنان را در عرصه‌ی جهانی برانگیخته است، همین

۳۰ antibody؛ در ترجمه‌ی این متن تلاش شده که تمایز «تن» و «بدن» حفظ شود. با این حال، در این جا آنتی‌بادی علاوه بر نوعی منفیت نسبت به بدن‌مندی پدرسالارانه و حاکمیتی، اشاره به نوعی مصونیت نیز دارد که در فارسی می‌توان معادل پذیرفته‌شده‌ی پادتن را برای آن به کار برد.

۳۱ Corpus؛ در این جا می‌توان Corpus Mysticum در لاتین را نیز در نظر داشت که در انگلیسی به mystical body برگردانده شده و منظور از آن بدن عرفانی یا پیکر رازورزانه‌ی مسیح است و بعدها نیز با از طریق آن به کلیسا به مثابه‌ی این پیکر یا بدن اشاره می‌شد.

۳۲ contagion

۳۳ feminine

۳۴ polymorphous



نقاط تحریکِ فیگوراتیو متکثرِ بدن‌های معترض می‌دانم. فیگورهایی که تبدیل شدن به آن‌ها یکی از امیال مشهود حاضران در تظاهرات است " ... "این «نقاط تحریک»، نقاط متکثر و پراکنده‌ی تحریک در خیابان. نقاط تحریکی که چون ارگاسم زنانه در هیچ نقطه‌ای از بدن/خیابان متمرکز و متعین نیست."

## بدن بزرگ زنده<sup>۳۵</sup>

پیشاپیش بابت کنارهم قرارگیریِ تکان‌دهنده‌ای که در ادامه اتفاق می‌افتد عذرخواهی می‌کنم. اما هرچه بادا باد؛ دلیلی دارد.

کمی بعد از پیروزی دونالد ترامپ در انتخابات ریاست‌جمهوری آمریکا در ۲۰۱۶، میک تاوسینگ چنین نوشت: "پیش‌بینی پذیربودنِ ملال‌آور و کسل‌کننده‌ی رئیس‌جمهور-وکلائی نظیر اوباما و کلینتون، دیگر چیزی برای ارائه به رأی‌دهندگان ندارد که ولع گوشت قرمز دارند." ترامپ به‌عنوان بدیل برانگیزاننده، گرچه رقت‌بار ظاهر شد: "در این جا مردی سراپا بدن‌مند وجود داشت". {۱۲}

در این جا مردی سراپا بدن‌مند وجود داشت. و چه بدنی هم بود: اغراق‌آمیز؛ مغرور؛ خودبین؛ قلدر. کلمات تاوسینگ قدرت و نیروی فویای لیبرال را تصدیق می‌کنند: مشخصاً به‌نظر می‌رسد حس حاکمیت دموکراتیک که از بدن پادشاه در دوران انقلاب بورژوازی قرن‌های هفدهم و هجدهم از جادرفت، اکنون به این بدن‌های قلدرِ شخصی، اقتدارگرا و حتی شاید فاشیست بازفروگشته است. ترامپ، اردوغان، مودی، اوربان، پوتین. سیاهه‌ای ادامه‌دار.

اما بار دیگر، بگذارید کمی آهسته‌تر پیش برویم. تعجیل نظریه‌ی دموکراتیک در معادل گرفتنِ تجسد با پسرفت و ارتجاع، و سپس با توتالیتاریسم، مقهورکننده است. برای نمونه، اندرو آراتو استدلال می‌کند که پوپولیسم با تصاویر کاریزماتیک خود، با بازافسون‌گری ارتجاعی اصول سکولاری که به‌سختی به‌دست آمده همسان است. او مصرانه معتقد است که هر شکل از تجسد سیاسی، دلالت بر تکانه‌ای اقتدارگرایانه دارد و با "توجیه دیکتاتوری" لاس می‌زند. {۱۳} نزد آراتو، اشتیاق پوپولیستی به بدن

مردم ذاتا ضددموکراتیک است، بازگشتی ست به نیروی زیبایی شناسانه و شک برانگیز "ابزار بلاغی فاقد عقلانیت". {۱۴} تنها یک انتخاب میان پسرفت و پیشرفت وجود دارد. و پیشرفت به معنای "سکولاریزاسیون و افسون زدایی هرچه بیشتر مفاهیم سیاسی ست؛ حفظ و استقرار مجدد کاراکتر عقلانی و سکولار." {۱۵}

نادیا اوریناتی نیز تجسد سیاسی را به منزله‌ی "بخشی از پسرفت در فرهنگ و کردار گشودگی" توصیف می‌کند. {۱۶} چندان سخت نیست که بینیم برای اوریناتی، جست‌وجوی تجسد حاکمیت مردمی، به خاطر حضور بی‌واسطه‌ی آن، به‌طور خلاصه اشتیاق به آن تصویر شدن، مانند میل به بازگشت به زهدان است، به زمانی پیش از آن که زحمت طولانی حفظ سوئزکتیویته آغاز شده بود. اشتیاقی ست به رها شدن از بار قضاوت، معذوریت از کار سخت عقل و خرد.

ممکن است بعضی این را رانه‌ی مرگ بخوانند، اما نزد اوریناتی، آراتو و دیگرانی که در این سنت قلم می‌زنند، ابژه‌ی نامناسب در این جا ایمان است، و ادعا می‌کنند که ایمان تمامیت‌ساز است و نسبت به تقسیم و تمایز ناشکیبا. آن جا که ایمان وجود دارد، جای چندان برای شک باقی نمی‌ماند. تجسد، حاکمیت در شکل یک بدن، کل اشیاء خرافی را همچون یک شیء به هم می‌چسباند. اوریناتی می‌نویسد: "نماینده‌ی/بازنمایی به مثابه‌ی جسمانیت در صورتی موفق است که ایمان مردم به رهبرشان در بست و بی‌قید و شرط باقی بماند. این درست نقطه‌ی مقابل نمایندگی/بازنمایی متعهدانه است، که بدگمانی تولید کرده و از آن تغذیه می‌کند. موتور بازنمایی پوپولیستی اعتماد از خلال ایمان است، به عوض آن که اعتمادی از خلال بحث آزاد و گشوده باشد." {۱۸}

اما چرا تجسد سیاسی باید ضرورتاً به معنای تمامیت‌بخشی باشد؟ طریقه‌ی به‌شدت جانبدارانه‌ای که نظریه پردازانی نظیر ارویناتی و آراتو در آن از ایمان می‌نویسند - به منزله‌ی صغارت در تقابل با عقل و خرد - بدین معنا ست که نزد آنها ایمان همان کارکردی را اجرا می‌کند که «پوپولیسم» در مقابل ایده‌آل

دموکراسی. این به آن‌ها اجازه می‌دهد که کل مسئله‌ی تجسد سیاسی را به «بدن بزرگ زنده» آشکار برانند و بدین طریق به منزله‌ی الاهیات سیاسی آن را رد کنند.

اولاً، این تفسیری به شدت مغرضانه و جانب‌دارانه از الاهیات‌های تجسد است. برای نمونه، ایو سینتومر استدلال می‌کند که تا زمان جنبش ضداصلاحات و ظهور مطلقه‌گرایی سیاسی، پیکره یا بدن تجسد یافته‌ی اجتماع مسیحی ضرورتاً تمام بخش‌ها را به درون یک اقتدار حاکم یگانه در رأس جذب نکرده بود. اما این تصویر ساده‌انگارانه‌ای است که نظریه‌ی سیاسی دموکراتیک میراث‌دار آن است و بر طبق آن بهتر است کل بحث تجسد را یک‌جا رد کنند. بدین سان در موقعیتی قرار می‌گیریم که در آن تنها موقعیت‌های در دسترس، یا قرارگیری در طرف بد ماجرا، «بدن بزرگ زنده» - توپر و تمامیت‌ساز - است و یا طرف خوب ماجرا، مکان خالی قدرت. که به معنای فقدان بدن است.

گویی ما به ناچار تنها می‌توانیم بین حدودنهایی و افراطی انتخاب کنیم. در یک طرف، سیما یا فیگور رهبر اقتدارگرا وجود دارد که به صورت چشم‌گیری با مردم و با سرزمین در یکدیگر ذوب شده‌اند، نام رهبر تجسد اجتماع یکپارچه و یکسان است. این بدن تمامیت‌ساز و وحدت‌بخش است. همان بدنی که اگر بار دیگر به اوربیناتی استناد کنیم، مشوق سرسپردگی بی‌چون و چرا، حتی شاید بتوان گفت هینوتیک است، تسلیمی که در بست و بی‌قید و شرط است. «این‌دیرا<sup>۳۶</sup> همان هند است»؛ «فیدل»؛ «ما همه ایو هستیم!»؛ گروه‌های حامی مودی {نخست‌وزیر هند} ماسک او را بر چهره زده و همگی همزمان رو به دوربین‌ها می‌کنند. این چیزها عموماً با اصطلاحاتی توصیف می‌شوند که به واقع از زمانی که گوستاوو لوبن به حماقت و کودک‌صفتی جمعیت‌ها در قرن اوایل نوزدهم تاخت هم تغییر چندانی نداشته است. در طرف دیگر، به مثابه‌ی پادزهر این بدن توپر و کامل، ما تنها فیگورهای خالی و یا تعلیق می‌یابیم. تا همین جا دیدیم که نظریه‌ی لیبرال‌گرایش به این دارد که کل این تن را به یک‌باره تخلیه کند، و آن را با مکان خالی قدرت جایگزین کند، مکانی که در آن خرد ارتباطی آن‌چه لازم است را انجام می‌دهد.

۳۶ منظور Indira Gandhi است.

اما نظریه‌ی حتی رادیکال‌تر سیاسی گویی می‌خواهد خودِ تن را به مثابه‌ی نوعی درون‌ماندگاری، غیابی آستن امکان‌شدن، به‌حالت تعلیق درآورد. قدرت‌های جهان‌سازی که جمع‌شده و منتظر تحقق یافتن هستند. اما نه هنوز. بالقوگی ناب انبوه‌خلق.

به‌نظر می‌رسد که تجسد سیاسی نقطه‌ی دردشانی مشترک لیبرال‌ها و رادیکال‌ها است. لیبرال‌هایی نظیر اوربیناتی و آراتو، با پیش‌کشیدن سویه‌های تاریک فقدان عقل و خرد و وابستگی به «بدن بزرگ زننده»ی قلدرهای اقتدارگرا، تر و خشک را با هم می‌سوزانند. اما توجه کنید که یک متفکر رادیکال نظیر اسلاوی ژیزک نیز به‌هنگام مواجهه با تجسد پوپولیستی تا چه حد سمپتوماتیک می‌شود. در یک مقاله، با عنوان گویای «علیه وسوسه‌ی پوپولیستی»، ژیزک به ما درباره‌ی خطر اعطا کردن هر شکلی از جوهر مثبت به فیگور مردم انداز می‌دهد. {۱۹} در این‌جا، آن‌چه در خطر است، اخلاقیات انتقادی منفیت‌برسازنده است، اخلاقیات اجتناب از خطای هوایی‌شدن به وسوسه‌ی ایجابیت‌بخشی هستی‌شناختی به مردم - درواقع مقاومت در برابر فریب تجسد. {۲۰} اما تنها چندسال قبل، در واکنش به حملات ۱۱ سپتامبر، خود ژیزک به شباهت ناخوش‌آیند میان اخلاقیات منفیت و اصل لیبرالی مکان خالی قدرت توجه کرده بود. از این منظر، پوپولیسم دست‌راستی، هر مشکل که دارد، دست‌کم این فایده را داشت که احشایی و جسمانی باشد: ژیزک نوشته بود "جنبه‌ی تراژیک ماجرا این است که امروزه تنها نیروی سیاسی جدی «زننده»، پوپولیسم جدید دست‌راستی است. آیا ما دموکرات‌ها، تا آن‌جا که ما به بازی دموکراتیک خالی‌نگاه‌داشتن مکان قدرت مشغول هستیم و گپ میان این مکان با اشغال‌شدن آن توسط خود را (که همان شکاف اختگی است) می‌پذیریم، ... به اختگی وفادار نیستیم؟" {۲۱}

می‌گویند که مسئله‌ی تجسد سیاسی به‌سرعت به فیگور فالوس بازمی‌گردد. البته ژیزک با سبک و سیاق درست و حسابی لاکانی دارد درباره‌ی اختگی نمادین صحبت می‌کند. آیا چنین است؟

به ال برگردیم...

## سنکوپ تاریخی

تصاویر همچون شراره‌ها و جرقه‌ها به گردش درمی آیند و منتشر می‌شوند. فیگورها آن مکانی اند که در آن چیزی اتصال-کوتاه می‌کند، جایی که مشارکت روی می‌دهد. این فیگورها، همچنین به یک معنا تصویر هستند چرا که می‌توانند ثبت شده و دوباره به گردش در آیند و منتشر شوند. آن‌ها حاوی مغناطیس متضمن ژست هستند که میل به مشارکت را به سنگین‌ترین معنای کلمه جهت‌دهی می‌کنند: سهم‌شدن و شریک‌شدن. میل به آن فیگور شدن، و در حین آن فیگور شدن، تکثیر تصاویر جدید. ال می‌نویسد: "این تصاویر آیکون شده، متقابلاً بر تمنای انباشتن فضا از چنین تصاویری تاثیر می‌گذارند. من این میل نمایشگری را دیدم. بدن‌هایی که می‌خواستند «آن» فیگور باشند، دیده بودند که بدنشان امکان آن فیگور شدن دارد و برای گرفتن آن فیگور خطر کرده و در میدان حاضر شدند."

به شکل رادیکالی دموکراتیک است. به روی همه گشوده است. هرکس می‌تواند در امر سیاسی مشارکت کند. بار دیگر ال می‌گوید: "هرکس و به‌راستی که در این چند روز دیدیم هرکس «می‌تواند» به تنهایی یک موقعیت مقاومت رادیکال باورناپذیر خلق کند، طوری که تماشایش آدم را مبهوت می‌کند. باور به این توانستن بسیار گسترش پیدا کرده است. هرکس می‌داند که با آن فیگور مقاومت، یک موقعیت فراموش‌ناشدنی خلق می‌کند. افراد و به‌خصوص زن‌ها - این پیگیران سرسخت و کله‌شق امیال‌شان - بدجوری دنبال این میل تازه را گرفته‌اند و همین میل، زنجیره‌ی تحریک امیال خلق موقعیت و فیگور مقاومت را هرروز بیشتر به‌پیش می‌راند؛ من می‌خواهم آن زن با فیگور مقاومت باشم، همان که عکسش را دیدم، و یک فیگور خلق می‌کنم."

اما آیا این صرفاً یک تقلید<sup>۳۷</sup> برده‌وار نیست؟ خیر. حتی چندان در این جا مناسب نیست که از نقل مجدد<sup>۳۸</sup> صحبت کنیم، گرچه تکرار ژست‌ها حتماً مطابق خلق و خوی انقلابی نوظهور و برآمده، بخشی از آن چیزی است که دارد اتفاق می‌افتد. باین حال، آیا ال، با تمام گیومه‌هایی که دور «توانایی» و «من می‌توانم»

<sup>۳۷</sup> imitation

<sup>۳۸</sup> citation

به کار می‌برد، به این اشاره ندارد که حتی آن‌جا که زنان مشارکت‌کننده در انقلاب نیز خود را همچون عاملیتی رادیکال تجربه می‌کنند، برای توصیف آن‌چه در حال وقوع است، عامل چندان واژه‌ی مناسبی نیست؟ بله و نه. این زنان بی‌تردید عامل هستن - و از قضا عاملینی قدرت‌مند. اما آن‌ها عامل چیزی بسیار بزرگتر از خودشان هستند. شاید بهتر باشد که از یک فعال‌سازی صحبت کنیم. این که تصاویر محرک زایش بدن جدید هستند، بدین خاطر است که بدن جدید پیشاپیش به تاریخ کهنه‌ای بدل شده که در بدن‌های زنان در شکل فیگورهای ناخودآگاه و پنهان حمل شده است. بار دیگر، نه فقط قدرت عاملیت؛ بلکه همچنین قدرت واسپاری: نه فقط قدرت ساختن، بلکه همچنین قدرت ساخته‌شدن.

ال این امر را چنین بیان می‌کند: "این فیگورها بدون اینکه تمرین شده باشند، در ناخودآگاه معترضان بودند، طوری که انگار سال‌ها آن را تمرین کرده‌اند. این فیگور مقاومت، این بدن ثبت‌شونده در عکس‌ها، در حلقه‌ی بعدی این زنجیره‌ی تحریک امیال، محرک میل فیگورگرفتن برای زنان دیگری است. چه امیالی که از محبس بدن‌های ما زنان در این روزها آزاد شد!"

می‌ارزد که چند لحظه با نحوه‌ی توصیف این لحظه‌ی فعال‌سازی نزد ال سروکله بزنیم، آن‌جا که یک تصویر شخصی را فرامی‌خواند تا فیگوری را بپذیرد - که همچنین به معنای آشکار ساختن آن است. او این امر را "ساخت موقعیت" می‌خواند، همچنین "فرصت کوتاه" و لحظه‌ای که در آن "جمع معترض بارها در بازه‌ی کوتاه رسیدن نیروهای سرکوب، حول یک موقعیت شکل می‌گرفت تا چیزی خلق کند."

به‌هنگام خواندن توصیف ال، یک جریان گردابی تصور می‌کنم، سکونی در مرکز یک طوفان. و ورای این سکون، با هیاهویی که از هر سو برمی‌خیزد، یک فیگور پذیرفته شده، به‌صحنه آمده، مانند یک "فریز-فریم" سینمایی اجرا می‌شود: "زنی می‌پرید روی سطل زباله و مشتش را رو به ماشین‌ها بالا می‌برد و چند ثانیه در همان فیگور فیکس می‌شد. زن دیگری می‌پرید روی ماشین و روسری‌اش را در هوا تکان

می داد. چند زن میانسال از اول تا آخر، همراه هسته‌های شکل گرفته درگیری مانده بودند و به محض دستگیر شدن افراد برای آزاد کردن آن‌ها می‌رفتند."

با پذیرش آن فیگور برای لحظاتی اندک، برای چند ثانیه مشت بالا رفت. این حس یک لحظه، از جریان زمان تصاحب شد تا زمان را بگشاید. می‌توان نام آن را یک سنکوپ تاریخی گذاشت. بله، آن فیگور یک تصویر سزاوار نقل قول تولید می‌کنند که مناسب دوربین‌هاست. اما در این جا میل فیگورال بنیادین است. بگذارید به یکی از تصاویری برگردم که ال بیشتر توصیف کرده بود: تصویر زنان کورد که در قبرستان آیچی روسری‌شان را در هوا تکان دادند. ال بلافاصله بعد از آن، میل به آن کسری از ثانیه را چنین بیان می‌کند: "از تمام آن رخداد ما چه می‌خواهیم ببینیم: آن لحظه، آن لحظه را که روسری‌ها در اهتزاز و چرخش در هوا ساکن اند." و سپس لیستی از تصاویر ارائه می‌دهد: عکس سنگ قبر ژینا، فیگور زن مشعل به دست بلوار کشاورز، و غیره.

از تمام آن رخداد ما چه می‌خواهیم ببینیم. همان فریز-فریمی که از جریان زمان گرفته شده و زمان را به طریق متفاوتی می‌گشاید. فریز-فریم همانا پدیدارشناسی فیگور است - هم بدین معنا که در فیگور بودن یا آن فیگور بودن چه معنایی دارد، و هم بدین معنا که مواجهه با آن به مثابه‌ی یک تصویر چه معنایی دارد. در درون این فیگور فریز-فریمی است که بدن سریع‌تر از ادراک حرکت می‌کند و بدنی جدید می‌زاید. بدین معنا، در نظر یک ناظر معمولی، ظاهراً ممکن است فریز-فریم در یک ثانیه به‌تمام برسد، یا شاید در بهترین حالت، چند ثانیه. و «تنها» یک تصویر به نظر خواهد آمد. اما در نظر کسی که در آن مشارکت دارد، و کسی که در آن سهیم شده است، این فیگوری ست که در درونش طول عمرهای بسیاری در حال جنب و جوش اند.

اولین باری که متن ال را خواندم، به خاطر تاکید او بر عکس‌ها و اسکرین‌شات‌های ساکن به‌عوض ویدئوها غافل گیر شدم. اما همان‌طور که عمیق‌تر می‌شدم، فهمیدم که تصویر ساکن، دقیقاً بدین خاطر برای ال نیرومند است که حاوی چنین کشش فیگورال قدرتمندی در خود است. زمان و تاریخ در آن

متراکم شده‌اند. به عوض بسط روایی، با ضخامت و چگالی بالا فشرده شده‌اند. ال می‌پرسد: "چه چیز یک عکس را در برابر یک ویدئو حامل چنین قدرت تحریک شگرفی می‌کند؟" پاسخ او چنین است: "زمان محبوس در عکس. زمان محبوس در عکس آن را چگال می‌کند، حامل تمام تاریخی که آن بدن در آن به انقیاد درآمده."

این لحظات فریز-فریمی، یک موقعیت سیاسی را توضیح نمی‌دهند که ما بی‌درنگ بتوانیم با ترم‌های بیرونی آن را تبیین کنیم. آن‌ها خودشان موقعیت هستند. این دست‌کم دو معنا دارد. آن‌ها بدین معنا موقعیت هستند که دروازه‌هایی اند به سوی یک ناخودآگاه مجسم. ال می‌نویسد که این فیگورها "الزاما نه بازنمایانده‌ی شدت درگیری و سبیت سرکوب، نه بازنمایانده‌ی سیر یک اتفاق، بلکه حامل تاریخ بدن‌ها ست؛ یک پاز، سنکوپ، این بدن را ببین، به تمامی این تاریخ را نظاره کن، اینجا. فیگور زن مشعل به دست، چیزی که به تنهایی و بدون ارجاع به ثانیه‌های قبل و بعد، خودبسنده و حامل تاریخ است." همچنین این فریز-فریم‌ها به یک معنای رخدادی نیز موقعیت هستند. آن‌ها نقش‌هایی را رد می‌کنند که از پیش مطابق روایت‌های تاریخی و سیاسی در دسترس اند. آن‌ها آن مانورهای زمینه‌مندسازی «مسئولانه» و معمولی را مخدوش می‌کنند که به واسطه‌شان، نظریه‌پردازان سیاسی و اجتماعی، همچون روزنامه‌نگاران، به دنبال «تبیین» آن چیزی اند که در حال وقوع است. ال در این باره کاملاً صریح است. می‌گوید که ما نباید خیزش جاری را با همان ترم‌هایی تفسیر کنیم که برای مثال در اعتراضات پس از انتخابات ۲۰۰۹ روی دادند. این فقط بدین دلیل نیست که زمانه عوض شده است. همچنین بدین دلیل است که این بار بدن‌ها سخن می‌گویند، بدن جدیدی دارد زاده می‌شود.

زنان در خیابان برای مشارکت در فیگورهای انقلاب به منزله‌ی فعال‌سازی عظیم یک تاریخ سرکوب شده فراخوانی شده‌اند. اما بقیه‌ی ما، ما که متن را می‌خوانیم و عکس‌ها را تماشا می‌کنیم نیز به چالش کشیده شده‌ایم تا با این فیگورها، از طریق تعلیق عادات حرفه‌ای خود درگیر شویم؛ یعنی عادات زمینه‌مندسازی، تبیین و روایت‌گری. تا آن‌ها را از دیدگاه یک تاریخ سیاسی و یک فرم فرهنگی که از پیش موجود



است توضیح‌پذیر نساخته و فاصله‌ی خود را با آن‌ها حفظ کنیم. این کار به‌سختی و درعین‌حال به‌ضرورت ساکن و ساکت‌ماندن در میانه‌ی یک غوغاست. این همان سنکوپ تاریخی است که به‌مثابه‌ی زندگی ساکن در کلام ال منعکس شده است: "فیگور، پاز. به بعد و قبل این لحظه در ویدئو نیازی نیست چون فیگور نه در یک پیوستار زمانی بلکه در یک سنکوپ تاریخی است که خلق می‌شود؛ در یک پاز. همانجا که قلب تاریخ برای لحظه‌ای می‌ایستد."

بار دیگر، حس گسستِ رخدادی: فیگوری که طالب این است که عادات معنابخشی به‌تعلیق درآید تا آن تاریخ‌های متجسد دیگر بتواند در معرض عموم قرار بگیرد، تا آرشیوهای دیگر بتوانند فعال شوند. من این‌طور کلمات ال را قرائت می‌کنم، کلماتی که به‌نظر می‌رسد از گسست، از خلال فیگوری که آن را می‌طلبد، عبور می‌کند سپس می‌پرد روی آن چه ال سکوی چگال اجراگری تاریخی می‌خواند؛ گویی ناگهان تمام نویزها بار دیگر به‌راه می‌افتند.

این قطعه این‌گونه است: "نقطه‌ی گذار از ویدئو به عکس. گذار از روایت وضعیت روزمره به خلق موقعیت تاریخی. گذار از فردی که در مورد خودش و خواستش صحبت می‌کند به فیگوری ساکت و ثابت. فیگور مقاومت. اینجا تصویر زن مبارز از پیوستار زمانی ویدئو خود را بیرون کشید، از بازنمایی موقعیت هرروزه پرید روی سکوی چگال اجراگری تاریخی."

کات، فریز-فریم ساکت، و سپس، همچون با شک از دل یک رویا برآمدن و ظاهر شدن، تمام همه‌ها، تمام تحریک‌های بیشتر برای آن که این فیگور ساکت و ساکن در آن میان به‌طور ناگهانی ظهور کند. روی سکوی چگال اجراگری تاریخی.

ضمناً این فیگوری بدون چهره است. یا دست‌کم فیگوری که چهره در آن توجه‌ها را در خود متمرکز نمی‌کند، نگاه خیره‌ای را به‌خود جلب نمی‌کند. چنان‌که ال مشاهده می‌کند، این‌ها فیگورهایی اند که نگاه خیره‌ی مردسالارانه‌ای را که هر تصویر را زیبایی‌شناختی و سانتی‌مانتال می‌کند به عقب می‌رانند، تا آن‌جا که بتوانند به‌مثابه‌ی نشانه‌ی کامل مقاومت اصیل زنان جلوه‌گر شوند. سوژه‌ی ال پاسخ می‌دهد:

"می خواهم من را اینطور ببینید: تصاویر موهای باز با مشت گره کرده. فیگور بدن‌ها روی سطل آشغال‌ها و ماشین‌ها." مرکززدایی از چهره، این بدن‌ها را بدون آن که آن‌ها را ژنریک کند، عمومی می‌سازد. به بیان دیگر، این تصاویر را فعال می‌سازد به جای آن که صرفاً آن‌ها را منتشر کند.

با چهره‌زدایی، تجسیدی مشترک می‌تواند در فیگور فعال شود. ال می‌نویسد: "اکنون این فیگور خود را از قید چهره آزاد کرده و یک فیگور عمومی بی‌چهره است."

اما درباره‌ی، به تعبیری، جذبه‌ی<sup>۳۹</sup> آن چه می‌توان گفت؟ چیست آن چه یک فیگور معین را روی سکوی چگال اجراگری تاریخی زنده می‌کند؟

### آن چه درمی‌گیرد و آن چه در پی دارد

پژواک جالبی برقرار است میان خطوط ال درباره‌ی آزادشدن فیگور از قید چهره، با مقاله‌ی تام میچل با عنوان «تصویر، فضا، انقلاب» که در آن جهان‌های تصویری بهار عربی و جنبش اشغال وال استریت مورد توجه قرار می‌گیرد. میچل "اصرار آشکاری بر نمایش تصاویر ضدآیکونی<sup>۴۰</sup> و ناخاکمانه" می‌یابد. {۲۲} برخلاف کیش شخصیت «بدن بزرگ زنده» در رهبران پوپولیست، این تصاویر چنان که میچل می‌گوید، "نه تصاویر چهره، بلکه تصاویر فضا هستند؛ نه فیگورها، بلکه آن فضا یا زمین منفی که درمقابل‌اش فیگور ظاهر می‌شود." {۲۳} از طریق گردهم‌آیی، عرصه‌ای گشوده می‌شود. میچل می‌گوید جنبش اشغال "اجتناب می‌کرد از این که جهانی را که می‌خواهد خلق کند با جزئیات توصیف یا تعریف کند، درحالی که این جهان را در حضور بالفعل‌اش به‌عنوان یک اجتماع نوظهور نمایش می‌داد." {۲۴} گویی در این‌جا، به تن اجازه‌ی پرسه‌زنی داده شده است، اما تنها به‌مثابه‌ی درون‌ماندگاری، تنها به‌منزله‌ی بالقوگی. پیش‌فیگوربودن به‌عوض فیگوربودن. هر حرکتی به‌سمت

<sup>۳۹</sup> uptake؛ در زیست‌شناسی به‌معنای جذب و ادغام یک ماده در یک بافت زنده است.

<sup>۴۰</sup> anti-iconic

فیگورسازی، بار دیگر همچون یک لغزش، ازدست دادن تنش خلاق، بازگشتی به تجسد ایستا به نظر می‌رسد. خطر همچنان باقی است.

یادآوری این نکته می‌تواند مفید باشد که نقد پروتستانی بر تصاویر تجسد با چه عمقی می‌تواند از درک لیبرالی امروز از نمایندگی/بازنمایی سیاسی اطلاع دهد. سینتومر به این اشاره می‌کند که برای مارتین لوتر، "مرجعیت‌های کلیسایی نمی‌توانند خود کلیسا باشند، یا به طریق اولی، کلیسا نبودند." {مگر آن که} مرد درون نقاشی صرفاً یک مرد باشد. این «کلیسای نقاشی شده» که تنها یک «تصویر» بود، نباید وزن «کلیسای واقعی» را به خود بگیرد که متشکل از اجتماع مومنان است." {۲۵}

این مدل عقل سلیم<sup>۴۱</sup> امروزی است: تصویر مردم - چه رسد به بدن رهبر - نمی‌تواند خود مردم باشد. مفهوم پیشنهادی جیسون فرانک، یعنی تصویر زنده‌ی مردم، خط ظریفی می‌پیماید. گویی او می‌خواهد به قسمی *Aufhebung* دست یابد، به رفع و تعالی تنش قدیمی؛ تنش میان نقد پروتستانی از تصاویر تجسد و تمام آن احیاگران اقتدارگرای کاتولیکی تجسد سیاسی، به ویژه کارل اشمیت و پیروان او. فرانک هشدار می‌دهد "اشتباه است که جماعت‌ها، گردهم‌آیی‌ها و جمع‌های تهییج‌شده را بیان‌گر مستقیم چنین حاکمیتی {مردمی} در نظر بگیریم - آن‌ها تنها به‌عنوان یک تصویر و بازنمایی سیاسی قوی باقی می‌مانند ... هرچند تصویری زنده و نیرومند." {۲۶} نزد فرانک، تصویر همان تجسد نیست؛ آشکارسازی است. بازنمایی است، اما بازنمایی زنده.

شاید مفید باشد که مسئله را مجدداً صورت‌بندی کنیم. شاید مسئله بر سر هویت‌یابی و همسان‌سازی<sup>۴۲</sup> نیست. به عبارت دیگر، شاید ربطی به این ندارد که مانند یک معادله، تصویر مساوی با مردم است. شاید مسئله مربوط به مشارکت باشد. با گفتن این که تصویر مردم را شریک می‌کند و برعکس، مسئله به‌عوض دیدگاه هویت، از دیدگاه طنین‌اندازی زنده مطرح می‌شود.

۴۱ common sense

۴۲ identity

گرچه این همچنین بدین معناست که ظرفیت طنین اندازی یک رابطه‌ی تجسیدی نمی‌تواند پیشاپیش شناخته شود. همچنین هیچ نسخه‌ی پیشینی که طبق آن بدانیم کدام طنین اندازی خوب و کدام بد خواهد بود نیز وجود ندارد، کدام روشن و کدام تاریک است. نه فقط بدین دلیل که بالقوگی‌ها از مکان یکسانی نشأت می‌گیرند، بلکه بدین دلیل که تا آن زمان که این پرسش مطرح می‌شود، پیشاپیش در حال وقوع است.

جملات ال در این جا به طور ویژه اهمیت دارد. آن طور که او می‌گوید، شاید قضیه کمتر به این ارتباط دارد که مردم چه تصاویری می‌گیرند تا این که تصاویر چطور مردم را ثبت می‌کند و درمی‌گیرد. یا با استناد به وقفه‌ی زمانی که چند لحظه قبل به آن اشاره شد - بله، فکر من تازه الان دارد به تصویر می‌رسد - شاید مسئله دریافتن این باشد که در همان زمان که پرسش گرفتن تصاویر مطرح می‌شود، تو پیشاپیش آن فیگور هستی.

ال می‌نویسد: "چه بسیار تصاویری که متولد نمی‌شوند (گرفته نمی‌شوند)". نکته‌ی صاف و ساده‌ای است. اما او چیز بسیار مهمی اضافه می‌کند: "چه بسیار تصاویری که (در) نمی‌گیرند (منجر به اعتراضی نمی‌شوند)". "فیگورهای ال موقعیت‌هایی اند که در آن‌ها تصویر (در) می‌گیرد - بدین معنا که موقعیتی است که تصویر در آن میل بدن‌ها به شدن را برمی‌انگیزد. درون این فیگورهای فعال شده، درون این مشارکت، زنان به طریق جدیدی سربر می‌آورند. اما در این جا «جدید» به معنای تحقق چیزی قدیمی است، شاید بتوانیم بگوییم رستگاری. چنان که ال می‌گوید: "فیگورها در گرفتند، چون آینده‌ی تاریخی زنان بودند."

انتخاب آینه به عنوان استعاره نزد ال به سختی می‌تواند بی‌غرض باشد. از منظر روان‌کاوی، آینه‌ها ما را می‌سازند - بدین معنا که نه تنها ما در آینه‌ها دریافتی تصویری از خود به مثابه‌ی موجودات منسجم و یکپارچه داریم، بلکه بدین معنا نیز که آینه هم نوعی اتصال - کوتاه است. به نظر می‌رسد که به ما تصویری

ارائه می‌دهد که بی‌واسطه برای ما ست، بی‌واسطه خود ما ست. باین حال، بنا بر تاکید مشهور ژاک لاکان، گپ باقی می‌ماند. آن چه ما از این گپ استنباط می‌کنیم، مسئله‌ی دیگری ست.

### رویا/بازنمایی/تصویر

مارگارت کانوان، در نوشته‌های خود درباره‌ی پوپولیسم، تمایزی قائل است میان آن چه بُعد پراگماتیک و بُعد رستگاری بخش دموکراسی می‌خواند. طبق انتظار، پوپولیسم به شدت بر وجه رستگاری بخش تکیه دارد، تمام آن چه پیشتر درباره‌ی تکنانه‌ی رومانیتیک به بی‌واسطگی، خودانگیختگی و غلبه بر بیگانگی اشاره کردم. اما کانوان همچنین با مقداری تاسف اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد ما دست کم گرفتار مقدار اندکی از امر رستگاری بخش هستیم. چرا که بدون آن، چیزها از هم می‌پاشند. او می‌گوید "در بسیاری از سیاست‌ها، بالقوگی‌های قدرت به خاطر فقدان ایمانی مشترک به دموکراسی رستگاری بخش هدر می‌روند." {۲۷} تشبیه مذهبی صریح است. کانوان به رغم تلاش در جهت طرد کلی جنبه‌ی رستگاری بخش دموکراسی، چنین اشاره می‌کند که "نسبتاً شبیه تلاش برای تداوم کلیسا بدون ایمان است." {۲۸}

چرا این گونه است که تقریباً تمام فیگورهای نظریه‌ی سیاسی که برای تجسد امر سیاسی داریم، یک نقطه‌ی وصل متمرکز و یگانه را فرامی‌خوانند؟ اگر بدن انسان نباشد، پیکر رازورزانه‌ی<sup>۴۳</sup> کلیسا ست. تنها نظریه‌ی سیاسی اینطور نیست. عبارت کم‌ویش پُرشکوه کلیفورد گرتس را در مقاله‌ی «مراکز، شاهان و کاریزما» -عنوان پیشاپیش برداشت او را فاش می‌کند- در نظر بگیرید. آن جا که می‌گوید: "جهانی که کاملاً رازآمیختگی‌اش زدوده شده باشد، جهانی کاملاً سیاست‌زدوده است." {۲۹} دقت کنید، نه جهانی کاملاً/فسون‌زدوده<sup>۴۴</sup>؛ جهانی کاملاً سیاست‌زدوده. ارزش تکرار دارد. جهانی که کاملاً رازآمیختگی‌اش زدوده شده باشد، جهانی کاملاً سیاست‌زدوده است. اما بار دیگر، کل این دیدگاه به

۴۳ corpus mysticum

۴۴ disenchanté

یک رموزراز مرکزی منحل می‌شود، یک راز کیمیاگری<sup>۴۵</sup> در قلب یک نظم مرکز‌گرای فرهنگی، و یک بدن، بدنی شاهوار که آن را تجسد می‌بخشد.

به واژه‌ی «رستگاری‌بخش» توجه کنید. از واژه‌ی لاتین redimere می‌آید که به معنای بازخرید است. ظاهراً حس رستگاری به منزله‌ی نجات از آنگاه از اواخر قرن پانزدهم آمده است. اما در نامه‌ی پل قدیس به کلوسیان و افسسیان تاکید متفاوتی وجود دارد که بعدها از طریق شاعران بعدی به منزله‌ی نشان رستگاری تلقی شد. حس گریختنِ زمان در لحظه‌ی خطر و یا انحراف. "مراقب نحوه‌ی زندگی‌کردنات باش"، "نه هم‌چون مردم نادان، بلکه همچون دانایان که بهترین استفاده را از زمان می‌برند، چرا که ایام شر هستند." {۳۰}

پل تا آن‌جا پیش می‌رود که با عجز و لابه به افسسیان بگوید که انرژی‌شان را به هرزگی هدر ندهند و پیش از آن که دیر شود با اراده‌ی خداوند وفق یابند. باین همه، قضیه صرفاً اطاعت نیست. چیزی در تمایل او وجود دارد - ضرورت بهترین استفاده از زمان، بدین دلیل که ایام شراند - که نشان‌گر نوع دیگری از دستور رستگاری ست، دستوری که در ضمن یک فرصت نیز است. چیزی شبیه چالشی برای بازیابی منابع مشترک. بازخریدشده، پرداخت‌شده با خطر کنشی انقلابی؛ رستگاری درون‌ماندگار. نه ضرورتاً ملودراماتیک، شاید حتی عادی، به همان شکل چشمگیر بی‌باکانه‌ای که ال اشاره می‌کند.

این یک دیالکتیک باز و نامتناهی تصویر و فیگور است. عقب‌نشینی در کار نیست، هیچ وقفه‌ای ندارد. ال می‌نویسد "در یک دور نامتناهی تصویر و فیگور به هم تبدیل می‌شوند." تصاویر ظرفیت خلاق بدن‌ها را، که همچنین حافظه یا آرشیوهای اندک بدن‌ها حفظ می‌کنند، تحریک می‌کنند.

ال ادامه می‌دهد "تصاویر منتشر و تکثیر شده و تخیل کالبدها را می‌انگیزانند. افراد دیگر نه با آن بدنی که هستند بلکه با آن بدنی که می‌توانند و می‌خواهند باشند به خیابان می‌روند. با تخیل خود."

این تجسد است، اما تجسیدی که نه در تصویر و نه در بدن نیست، بلکه در اتصال-کوتاه میان آنها قرار دارد. و این اتصال-کوتاه در خیابان‌ها روی می‌دهد. سرزنده ست، الکتریکی ست.

با توصیف بدن‌هایی که به خیابان‌ها می‌ریزند، ال می‌نویسد: "اکت انقلابی آنها، تعبیر کردن این تخیل است. در حقیقت در این گره خوردن تصویر و خیابان، بازنمایی و واقعیت متقابلا به هم جهت می‌دهند." واقعیت به ظرف و صحنه‌ای بدل می‌شود که در آن، رویا، تصویر و تن با یکدیگر کار می‌کنند. آنها برای ال آتش درهم جوشی می‌شوند که در آن هر بخش مجزا ولی جدایی‌ناپذیر است.

حرکتی لاینقطع: "رویا/بازنمایی/تعبیر"<sup>۴۶</sup> رویا به خوبی می‌تواند خودش را بر واقعیت تحمیل کند. تبدیل شدن به آن تصویر و درعین حال برانگیختن میل کالبدی دیگر.

چنین است معنای بازگویی که کلام او را، به مثابه‌ی نقل قول، به خودش بازمی‌گرداند. "زنجیره‌ی تصاویر: «اتصال-کوتاه فضای مجازی و خیابان.»"

در این هنگام، اگر نه پیشتر، آن فضای مجازی از آن ما نیز خواهد بود.

• این مقاله، ترجمه‌ای ست از:

William Mazzarella, "Political Incarnation as Living Archive: Thinking with 'L' in a Revolutionary Time", academia.edu. November ۲۰۲۲

---

<sup>۴۶</sup> در این جا نیز از فعل Incarnation استفاده شده است که بر تجسد دلالت دارد.

## یادداشت‌ها

۱. L, 'Figuring a Women's Revolution: Bodies Interacting with their Images,' trans. Alireza Doostdar, Jadaliyya.com October ۴, ۲۰۲۲; <https://www.jadaliyya.com/Details/۴۴۴۷۹>.

تمام نقل قول‌های بعدی ال از این منبع اتخاذ شده‌اند. با تشکر از علیرضا هم برای ترجمه‌ی متن و هم برای آن که توجه من را دقیقاً در بهترین لحظه جلب کرد.

۲ Brian Massumi, 'The Autonomy of Affect' in *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, NC: Duke University Press, ۲۰۰۲, pp ۲۳-۴۵

Daniel Wegner, 'Who is the Controller of Controlled Processes?' in Ran Hassin et al, *The New Unconscious*, Oxford: Oxford University Press, ۲۰۰۵: ۱۹-۳۶.

۳ Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, ۱۹۸۹, ۱۷.

۴ William Mazzarella, 'The Anthropology of Populism: Beyond the Liberal Settlement,' *Annual Review of Anthropology* ۴۸: ۴۵-۶۰ (۲۰۱۹).

۵ Robert Samet, 'The Photographer's Body: Populism, Polarization, and the Uses of Victimhood in Venezuela,' *American Ethnologist* ۴۰(۳): ۵۳۷, n۴ (۲۰۱۳).

۶ Margaret Canovan, 'Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy,' *Political Studies XLVII*: ۱۰ (۱۹۹۹).

۷ Daniel Smith, 'The Bakassi Boys: Vigilantism, Violence, and Political Imagination in Nigeria,' *Cultural Anthropology* ۱۹(۳): ۴۲۹-۴۵۵ (۲۰۰۴)

Thomas Blom Hansen and Oskar Verkaaik, 'Introduction – Urban Charisma: On Everyday Mythologies in the City,' *Critique of Anthropology* ۲۹(۱): ۵-۲۶ (۲۰۰۹)

Thomas Blom Hansen, 'On Law, Violence, and Jouissance in India,' *Cultural Anthropology*, <https://culanth.org/fieldsights/on-law-violence-andjouissance-in-india>, November ۱, ۲۰۱۷, and 'Whose Public, Whose Authority? Reflections on the Moral Force of Violence,' *Modern Asian Studies* ۵۲(۳): ۱۰۷۶-۱۰۸۷ (۲۰۱۸).

۸ Bruno Latour, 'From *Realpolitik* to *Dingpolitik*, or How to Make Things Public,' in Bruno Latour and Peter Weibel, eds, *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press, ۲۰۰۵: ۶.

۹ Benjamin Moffitt, 'Populism ۲.۰: Social Media and the False Allure of 'Unmediated' Representation,' in Gregor Fitz et al, eds, *Populism and the Crisis of Democracy*, London: Routledge, ۲۰۱۸, pp ۳۰-۴۶.



۱۰ William Mazzarella, 'On Patience, or, Don't Just Do Something, Stand There!' (manuscript ۲۰۲۱), [https://www.academia.edu/42891870/On\\_Patience\\_or\\_Dont\\_Just\\_Do\\_Something\\_Stand\\_There](https://www.academia.edu/42891870/On_Patience_or_Dont_Just_Do_Something_Stand_There)

۱۱ William Mazzarella, 'The Myth of the Multitude, or, Who's Afraid of the Crowd?' *Critical Inquiry* ۳۶(۴) (Summer ۲۰۱۰): ۶۹۷-۷۲۷

Christian Borch, *Social Avalanche: Crowds, Cities, and Financial Markets*, Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۲۰

Stefan Jonsson, *Crowds and Democracy: The Idea and Image of the Masses from Revolution to Fascism*, New York: Columbia University Press, ۲۰۱۳.

۱۲ Michael Taussig, 'Trump Studies,' *Cultural Anthropology*, <https://culanth.org/fieldsights/trump-studies>, January ۱۸, ۲۰۱۷.

از خیلی جهات، اثر کلاسیک آشیل امبیه درباره‌ی وقاحت به‌منزله‌ی زیبایی‌شناسی سیاسی، همین خط استدلالی را از پیش نشان داده است.

۱۳ Andrew Arato, 'Political Theology and Populism,' in Carlos de la Torre, ed, *The Promise and Perils of Populism*, Lexington, KY: University Press of Kentucky, ۲۰۱۵, ۵۱.

۱۴ *Ibid*, ۴۴.

۱۵ *Ibid*, ۳۱.

۱۶ Nadia Urbinati, *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, ۲۰۱۹, ۱۹۶.

۱۷ *Ibid*, ۱۵۰.

۱۸ *Ibid*, ۱۶۴.

۱۹ Slavoj Žižek, 'Against the Populist Temptation,' *Critical Inquiry* ۳۲(۳) (Spring ۲۰۰۶): ۵۵۱-۵۷۴.

۲۰ همچین بنگرید به:

- See also Yannis Stavrakakis, 'Re-Activating the Democratic Revolution: The Politics of Transformation Beyond Reoccupation and Conformism,' *Parallax* ۹(۲): ۵۶-۷۱ (۲۰۰۳).

۲۱ Slavoj Žižek, *Welcome to the Desert of the Real: Five Essays on September ۱۱ and Related Dates*, London and New York: Verso, ۲۰۰۲, ۱۵۱.

۲۲ W J T Mitchell, 'Image, Space, Revolution: The Arts of Occupation,' *Critical Inquiry* ۳۹ (Autumn ۲۰۱۲), ۹.

۲۳ *Ibid.*

۲۴ *Ibid*, ۱۰.

۲۵ *Ibid*, ۲۶.

۲۶ Jason Frank, *The Democratic Sublime: On Aesthetics and Popular Assembly*, New York: Oxford University Press, ۲۰۲۱, ۷۰.

۲۷ Canovan, 'Trust the People!', ۱۳.

۲۸ *Ibid*, ۱۶.

۲۹ Clifford Geertz, 'Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power,' in Joseph Ben-David and Terry Clark, eds, *Culture and its Creators: Essays in Honour of Edward Shils*, Chicago, IL: University of Chicago Press, ۱۹۷۷: ۱۵۱.

۳۰ *The New Oxford Annotated Bible, New Revised Standard Version, with the Apocrypha*, Fifth Edition, Oxford: Oxford University Press, ۲۰۱۸: ۲۰۹۵.