

پساآنا رشیسم و فضا

فانتزی های انقلابی و مناطق خودآیین

سال نیومن

فهرست

3	چکیده
4	آنارشيسم و برنامه ريزی
6	انقلاب به مثابه‌ی فانتزی فضایی
8	فضاهای گشوده: سياست و برنامه ريزی
9	انقلاب/شورش
11	فضاهای پساآنارشیستی و پروژه‌ی خودآیینی
12	تخیلات رادیکال و امیال اتوپيایی
13	خاتمه: به سوی نظریه‌ی پساآنارشیستی برنامه ريزی

چکیده

من در این مقاله خواهان بازنگری در آنارشیسم و راه‌های بدیل آن جهت مفهوم‌پردازی فضاها برای سیاست رادیکال هستم. در اینجا تحلیل لکانی از تخیل اجتماعی¹ را برای کاوش در فانتزی‌ها و امیال اتوپایی به کار می‌بندم که شاکله‌ی فضاها و گفت‌مان‌ها و اعمال اجتماعی - از جمله برنامه‌ریزی و سیاست انقلابی - را تشکیل می‌دهند. در ادامه - بر اساس کار کاستوریادیس² و دیگران - برداشت متمایز پساآنارشیستی از فضای سیاسی را حول محور پروژه‌ی خودآیینی³ و انتقال فضای سیاسی به خارج از دولت خواهیم پروراند. این امر، عواقب مستقیمی برای برداشت بدیل از نظریه و عمل برنامه‌ریزی خواهد داشت.

«فقط خودآیین است که می‌تواند خودآیینی را برنامه‌ریزی کند، برای آن سازماندهی کند، آن را بیافریند» (بی،⁴ 1991: ص. 100).

نظریه‌ی اجتماعی در دوران اخیر چرخشی فضایی داشته است. در چارچوب نظریه‌ی سیاسی، بحث‌ها حول تصورات و ابعاد فضایی سیاست از جغرافیای سیاسی برای کندوکاو خطوط فاصل پلورالیسم و فضای عمومی و دموکراتیک آگونیسیم⁵ و جنبش‌های اجتماعی و فضاها و پسااملی جهانی‌سازی بهره برده‌اند (نک. مسی،⁶ 2005؛ ساسن،⁷ 2008؛ موف،⁸ 2000؛ کانلی،⁹ 2005). مسئله‌ی برنامه‌ریزی - برنامه‌ریزی شهرها، مناظر شهری، فضاها و خودگردان،⁹ اجتماعات زیبایی‌شناختی و غیره - به‌ناگزیر در اینجا مطرح می‌شود. به‌راستی، سیاست و برنامه‌ریزی شهری همواره ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر داشته‌اند، چه به خیالات اتوپایی فوریه یا سن‌سیمون یا اجتماعات برنامه‌ریزیده‌ی عقلانی آن‌ها ببیندیشیم، چه به نحوه‌ای که شیخ شورش و نارضایتی همواره سر در پی برنامه‌ریزی شهرها و کلان‌شهرهای مدرن داشته است. رویه‌ها و گفت‌مان‌های برنامه‌ریزی را می‌توان به‌مثابه پالایش سیاست و همچنین تبلور تضاد دانست. اگر امروز نگاه پارالکسی¹⁰ به شهرهای خود بیندازیم، در همه‌جا ردهایی را از بُعد سیاسی سرکوب‌شده می‌یابیم.¹¹ بنابراین، فضا همیشه سیاسی است. به‌راستی، همان‌طور که آتری لوفور نشان می‌دهد، فضا مجمع‌الکواکب خاصی از قدرت و دانش است که روابط تولید اجتماعی را بازتولید می‌کند؛ فضا کارکردی سیاسی در تأمین نوعی چارچوب یکپارچه‌ساز برای شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه و قدرت سیاسی دارد (1991: ص. 9).

با این حال، اگر فضا به‌عنوان چارچوبی برای منافع سیاسی و اقتصادی مسلط در نظر گرفته شود، هدف من در اینجا یعنی کندوکاو در راه‌هایی که این فضای هژمونیک به چالش کشیده می‌شود، و به یک اندازه، فانتزی‌ها و امیال سرمایه‌گذاری‌شده در فضاها و سیاسی مورد منازعه قرار می‌گیرند و از نو پیکربندی می‌شوند. در همین بستر است که مایلیم مسئله‌ی فضا را برای سیاست رادیکال و به‌ویژه برای آن بدعت‌گذارترین سنت سیاسی رادیکال - آنارشیسم - در نظر بگیریم. پس از نشان‌دادن این که آنارشیسم چیزی بیش از صرفاً ازهم‌گسیختگی آنارشیک فضاست - به‌راستی، اندیشه و سیاست آنارشیستی بر ساخت بدیلی از فضا را پیشنهاد می‌کنند - در ادامه شیوه‌ای را مورد کاوش قرار خواهم داد که فضاها و اجتماعی و سیاسی در گفت‌مان انقلابی تصور می‌شوند. در اینجا است که تحلیل لکانی از مخیله‌ی اجتماعی اهمیت می‌یابد زیرا نه تنها فانتزی‌ها و امیال اتوپایی را آشکار می‌کند که شاکله‌ی فضاها، گفت‌مان‌ها و اعمال اجتماعی - از جمله برنامه‌ریزی - را تشکیل می‌دهند بلکه پیوند ساختاری پنهان میان سیاست انقلابی و اقتدار سیاسی را نیز رؤیت‌پذیر می‌سازد؛ میان میل به تخلف انقلابی و تصدیق ارباب جدید. با در نظر گرفتن لکان به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت انتقادی در اینجا، در ادامه - بنا بر نظرات کاستوریادیس و دیگران - برداشت متمایز پساآنارشیستی از فضای سیاسی را حول محور پروژه‌ی خودآیینی خواهیم پروراند. همان‌طور که نشان خواهیم داد، این امر عواقب مستقیمی برای برداشت بدیل از عمل برنامه‌ریزی دارد.

Social imaginary¹

Castoriadis²

Autonomy³

Hakim Bey⁴

Agonism⁵

Massey⁶

Sassen⁷

Connolly⁸

autonomous spaces⁹

Parallax¹⁰

¹¹ استیو پابل ناخودآگاه سرکوب‌شده شهرها و فضاها و شهری را مورد کندوکاو قرار می‌دهد و نوعی «کارکرد رؤیا»ی فرویدی را برای روشن ساختن این بُعد پیشنهاد می‌کند (نک. پابل، 2000: صص. 75-86). به طریقی مشابه، آیا نمی‌توان گفت که نوعی کار رؤیا در محور سیاست رادیکال قرار دارد و تلاش میکند آنتاگونیسیم‌هایی را آشکار سازد که در شالوده‌ی فضاها و اجتماعی آرام و صلح‌آمیز قرار دارند و به تسخیر آن‌ها ادامه می‌دهند؟

آنارشیسم و برنامه‌ریزی

آیا سیاست رادیکال صرفاً از هم‌گسیختگی نظم موجود فضا است یا اینکه خیالات فضایی بدیل خودش را ابداع می‌کند؛ و اگر چنین است، این تخیل‌ها چیستند؟ فضای سیاست رادیکال امروز چگونه است؟ چه فضاهایی را به اشغال درمی‌آورد و به نوازه می‌کشد و تصور می‌کند؟

در مکان نمادین که دیر زمانی به دلیل فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی دولتی خالی مانده بود، شاهد ظهور تخیل فضایی رادیکال جدیدی بوده‌ایم که نه با نهادها و احزاب سیاسی بلکه با جنبش‌های اجتماعی‌ای تعریف می‌شود که در اعمال و گفت‌وگوها و شیوه‌های کنش خود، فضاهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جدید و تخیل‌های جدیدی را می‌آفرینند. به ادعای من، آنچه به این فضای سیاسی بدیل شکل می‌دهد، ایده‌ی خودآیینی است. بسیاری از کنشگران و جنبش‌های معاصر به‌جای تلاش برای به‌دست‌گرفتن قدرت دولتی یا مشارکت در نهادهای دولتی در سطح سیاست پارلمانی، سعی در آفرینش فضاها و روابط و اعمال اجتماعی خودآیین دارند؛ خواه از طریق اشغال دائم یا موقت فضاهای فیزیکی - تصرف منازل خالی و مراکز اجتماعی و تعاونی‌ها یا اشغال محل کار یا تظاهرات توده‌ای و همگرایی‌ها¹² - خواه از طریق آزمون و خطای پراتیک‌هایی مانند تصمیم‌گیری غیرمتمرکز و کنش مستقیم یا حتی اشکال بدیل مبادله‌ی اقتصادی که شیوه‌های سازماندهی دولت‌گرایانه و سرمایه‌دارانه آن‌ها را آلوده یا مشروط یا «قیضه» نکرده‌اند.

این فرم جدید از سیاست، مستلزم بازنگری معینی در آنارشیسم است. من تمایل دارم که آنارشیسم - یا به تعبیر من، پس‌آنارشیسم - را همچون راهی جدید برای تفکر درباره‌ی سیاست فضا و برنامه‌ریزی درک کنم که به نظر من امروزه موضوعیت بیشتری می‌یابد. این امر بی‌تردید عجیب به نظر می‌رسد. آنارشیسم معمولاً به‌عنوان سیاست و رویه‌ی اختلال و شورش خودانگیخته، با نوعی بی‌نظمی و وحشیانه در فضا، ملازم دانسته می‌شود. درست برعکس برنامه‌ریزی. آیا نباید حکم می‌خائیل باکونین، آنارشیست قرن نوزدهم، درباره‌ی «انگیزش ویران‌سازی¹³» را به یاد آوریم؟ یا این حال، باید به خاطر داشته باشیم که برای باکونین، این «انگیزش ویران‌سازی» همچنین «انگیزشی خلاق» بود. آنارشیسم همان‌قدر پروژه‌ی ساخت و آفرینش است که پروژه‌ی ویرانی. به‌راستی، برای آنارشیست‌ها، نظم دولت و قدرت اقتصادی سرمایه‌دارانه، با چپاول‌ها و ازهم‌گسیختگی حیات اجتماعی خودآیین، به طرز خشونت‌آمیزی ویرانگر است. مردم اگر به حال خودشان رها شوند، راه‌هایی را برای تعاون مسالمت‌آمیز با یکدیگر پیدا خواهند کرد. به‌قول معروف: آنارشی نظم است، دولت بی‌نظمی. بنابراین، آنارشیسم باید همان‌قدر پروژه‌ی نظم را لحاظ کند که بی‌نظمی را؛ یا شاید پروژه‌ی بی‌نظمی منظم یا (نظم بی‌نظم) را. بدون تردید، لحظاتی از طغیان خودانگیخته و شورش و کندن آسفالت و برپا کردن سنگرها وجود خواهند داشت؛ مقابله‌ای - احتمالاً خشونت‌آمیز - با سازوکارهای قدرت دولتی. اما این امر با فرآیند برنامه‌ریزی عقلانی، بر اساس امکانات شیوه‌های تعاونی و جمعی حیات، همراه می‌شود. ما به نمونه‌هایی فراوان از برنامه‌ریزی اتویایی در نوشته‌های آنارشیستی برمی‌خوریم؛ علیرغم این ادعای آنارشیست‌های کلاسیک که آن‌ها نه اتویایی بلکه «ماتریالیست» هستند. مدل‌های گوناگونی از فدرالیسم و کلکتیویسم لیبرترین پیش کشیده شدند؛ استدلال‌هایی در دفاع از اشکال غیرمتمرکز برنامه‌ریزی کشاورزی و تولید روستایی و محلی در مقیاس کوچک به‌جای صنعت در مقیاس بزرگ (نک. کرویتکین، 1985).

متفکران آنارشیست معاصر به‌طور گسترده‌ای درگیر مسائل زیست‌محیطی نیز شده و پیوند میان سلطه بر انسان و چپاول اکولوژیک را تحلیل کرده‌اند. برخی مدعی‌اند که ما باید از منظر قسمی «اکولوژی اجتماعی¹⁴» کلی بیندیشیم: نه تنها ویرانی محیط‌زیست طبیعی بازتاب اشکال سلطه و سلسله‌مراتب و استثمار است که در روابط اجتماعی و اقتصادی یافت می‌شوند بلکه همچنین امکانات جامعه‌ای آزاد و عقلانی را منعکس می‌کند. همان‌طور که موری بوکچین¹⁵ می‌گوید: «استمرار ما با طبیعت غیرسلسله‌مراتبی نشان می‌دهد که جامعه‌ی غیرسلسله‌مراتبی همان‌قدر تصادفیست که اکوسیستم» (1982: ص. 37). در قلب نظریه‌ی آنارشیستی تصویر جامعه‌ی به‌شکلی عقلانی برنامه‌ریزی شده قرار دارد اما نه اینکه نظم از بالا توسط طبقه‌ای از تکنوکرات‌های روشن‌نگر تحمیل شود - ایده‌ای که آنارشیست‌ها مطلقاً از آن بیزار بودند - بلکه برعکس، نظم عقلانی و غیرسلسله‌مراتبی‌ای که در روابط اجتماعی درون‌ماندگار است و به‌طور ارگانیک از پایین پدیدار می‌شود.

این دغدغه نسبت به اکولوژی اجتماعی و محیط‌زیست انسانی دلیل علاقه‌ی آنارشیست‌ها به جغرافیا و فضاهای فیزیکی و تاریخ و طراحی شهرها است. الیزه رکلو¹⁶، جغرافیدان بزرگ آنارشیست، درباره‌ی تأثیر طرح شهرها بر سکنه‌ی آن‌ها و اثر مخرب ازدحام بیش‌ازحد و برنامه‌ریزی ضعیف و آلودگی و عدم‌رعایت بهداشت نوشت. وی شهر و ساکنان آن را به ارگانیک جمعی‌ای تشبیه می‌کرد که سلامت و کیفیت زندگی آن از طریق برنامه‌ریزی خوب و نوسازی شهری، توجه به نظافت خیابان‌ها، دفع زباله و همچنین تأسیس پارک‌های شهری،

convergence¹²

urge to destroy¹³

Social Ecology¹⁴

¹⁵ برای ارزیابی تأثیر بوکچین نه فقط بر نظریه آنارشیستی بلکه همچنین بر اکولوژی و برنامه‌ریزی شهری، نک. وایت (2008)

Élisée Reclus¹⁶

بهبود می‌یابد. ركلو و بسیاری از دیگر آثارشست‌ها، از ایده‌ی باغ‌شهر به‌عنوان راهی برای زیست‌پذیرتر ساختن شهرها دفاع می‌کردند.¹⁷ آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه‌تنها پروژه‌ی طراحی شهرها حول نیازهای مردم عادی بلکه همچنین اجازه‌دادن به بیان خودانگیخته و ارگانیک زیبایی منحصربه‌فرد یک شهر، متناسب با محیط‌زیست طبیعی فردی آن، به‌جای تحمیل طراحی متصلب و یکنواختی بر آن به‌طور بوروکراتیک از بالا است. همان‌طور که ركلو عنوان کرد: «هنر حقیقی همیشه خودانگیخته است و هرگز نمی‌تواند خودش را با دیکته‌های کمیسیون امور دولتی انطباق دهد» (به نقل از کلارک¹⁸ و مارتین¹⁹، 2004: ص. 193).

علاوه بر این، شهر اغلب به‌مثابه‌ی فضایی سیاسی تصور می‌شود؛ عرصه‌ای - یا عرصه‌ای بالقوه - برای تعیین سرنوشت مردمی و تصمیم‌گیری غیرمتمرکز دموکراتیک. کروپتکین، جغرافیادانی دیگر، شهر قرون‌وسطایی را فضای سیاسی خودآیینی با مجموعه‌ی قواعد و آداب‌ورسوم و پراتیک‌ها و نهادهای خاص خودش می‌دانست؛ جایی که آزادی فردی و حیات فرهنگی در آن شکوفا میشد (نک. 1943). با این حال، این خودآیینی به‌تدریج از دست رفت و زیر سایه‌ی نوظهور دولت حاکم ناپدید شد. بنابراین، شهر به‌عنوان فضای مهم حیات سیاسی مستقل، در تضاد با دست‌درازی سازوبرگ دولتی اقتدارگرا و متمرکز، تلقی می‌شود. در همین راستا، بوکچین تاریخ شهرها را به‌عنوان فضاهای مشارکت عمومی در سیاست بررسی می‌کند و به سنت‌های دموکراتیک آگورای آتن می‌نگرد. بنابراین، شهر به‌عنوان مدلی برای احیای حیات عمومی، همچون شکلی از هستی مشترک سیاسی، تصور می‌شود که با مجهول‌الهیگی فرایندهای بوروکراتیک «دمودستگاه دولتی²⁰» تفاوت دارد. (نک. بوکچین، 1995: ص. 4).

پس آثارشستیم به‌جای اینکه صرفاً ضدسیاست اخلاقی در نظم موجود باشد، همچنین - به‌راستی در درجه‌ی اول - سیاست برنامه‌ریزی است. محور اصلی نظریه‌ی آثارشستیم تعارض میان دو تخیل فضایی متضاد، دو شیوه‌ی متضاد سازماندهی حیات سیاسی و اجتماعی، است: از یک سو، فضایی عقلانی و لیبرتارین و فدراسیون کمون‌ها و شهرهای آزاد و از سوی دیگر، نظم سرمایه‌دارانه - دولتی و فضای اقتدار غیرعقلانی و سلسله‌مراتب و خشونت. آزادی فردی و تعاون و برابری و همچنین دخالت نزدیک مردم عادی در فرایندهای تصمیم‌گیری را مناسبات فضایی مورد اول ترویج می‌دهد. دومی باعث سلطه و نابرابری و بندگی و بیگانگی مطلق مردم از قدرت سیاسی می‌شود.

بنابراین نظریه‌ی برنامه‌ریزی می‌تواند از تعامل با آثارشستیم نفع بسیاری ببرد. به‌راستی، همان‌طور که پیتر هال²¹ تشخیص می‌دهد، آثارشستیم در طی تاریخ تأثیر نیرومندی بر جنبش برنامه‌ریزی داشته و الهام‌بخش مرام برنامه‌ریزی حول محور اجتماعات خرد و تعاون داوطلبانه و انجمن آزاد بوده است: «چشم‌انداز این پیشگامان آثارشستیم نه صرفاً صورت بدیلی نباشده بلکه جامعه‌ای بدیل بود، نه سرمایه‌دارانه نه بوروکراتیک‌سوسیالیستی: جامعه‌ای مبتنی بر تعاون داوطلبانه بین مردان و زنان که در جمهوری‌های مشترک‌المنافع کوچک و خودگردان زندگی و کار می‌کنند.» (1996: ص. 3). شاید واضح‌ترین نماینده‌ی اصول آثارشستیم در مسائل برنامه‌ریزی و طراحی شهری کالین وارد باشد که درباره‌ی بینش آثارشستیم در پس پراتیک‌های کنش مستقیم همچون تصرف منازل خالی و برپایی «خودت انجام‌ده» و تعاونی‌های مستأجران و باغبانی اجتماعی، وسیعاً قلم زد. به گفته‌ی وارد، ایده‌ی محوری در این پراتیک‌ها این بود که افراد به‌منظور اعاده‌ی کنترل فضاها برای بقا به‌طور مشارکتی و خودآیین تلاش کنند و به‌این ترتیب، محیط فیزیکی خود را از اول به‌طور رادیکالی تغییر دهند. (نک. وارد، 1982، 2000، 2002 کراوج²² و وارد، 1997).

علاوه بر این، آثارشستیم این سؤال حیاتی را مطرح می‌کند که چه کسی برنامه‌ریزی می‌کند؟ آن‌گونه که معمولاً تصور می‌شود، عمل و گفت‌وگومانی نخبه‌گراست: ایده‌ی تحمیل نظم فضایی معینی توسط کادری که مدعی دانش فنی برتر هستند، از بالا بر روابط اجتماعی از پیش موجود. به نظر می‌رسد که نفس انگاره‌ی برنامه‌ریزی ایده‌ی فعالیت تکنوکراتی را منتقل می‌کند که در آن دیدگاه خاصی به‌طور بوروکراتیک بر جامعه تحمیل می‌شود. آثارشستیم‌ها به‌ویژه نگاه انتقادی به این نوع ذهنیت دارند. باکونین، به‌عنوان مثال، مارکس و پیروان وی را به نخبه‌گرایی علمی متهم می‌کرد: «کمونست‌های علمی» به دنبال سازماندهی مردم «مطابق با برنامه‌ای بودند که پیشاپیش توسط اذهان «برتر» انگشت‌شماری ترسیم شده و بر توده‌های نادان تحمیل می‌شد» (1953: ص. 300). بنابراین، اگر بتوانیم از «برنامه‌ریزی آثارشستیم» سخن بگوییم، باید شکلی از سازماندهی باشد که به‌طور خودانگیخته ظاهر می‌شود و مردم آن را آزادانه برای خودشان تعیین می‌کنند. ما هیچ دلیلی برای این باور نداریم که این امر پره‌رج و مرج خواهد بود و به‌راستی، نمونه‌های بسیاری از کمون‌ها و جماعت‌های خودسازمان‌یافته وجود دارد که فضاهای خودشان را به شیوه‌های بسیار کارآمد و عقلانی نظم و نسق بخشیده‌اند. ما در اینجا به جماعت‌های آثارشستیم در اسپانیا طی جنگ داخلی فکر می‌کنیم که به‌صورت دموکراتیک و غیرسلسله‌مراتبی سازماندهی شده بودند و خدماتی مانند مراقبت بهداشتی رایگان و آموزش و مراقبت از سالمندان را ارائه می‌دادند؛ علاوه بر اداره‌ی صنایع تعاونی، کارگاه‌ها، مزارع، مراکز توزیع غذا، رستوران‌ها، هتل‌ها و سامانه‌های حمل‌ونقل عمومی. یا در زمان ما، می‌توانیم اجتماعات خودآیین زاپاتیستا را در نظر

¹⁷ ایده‌های ركلو از همبستگی اجتماعی و تعادل اکولوژیک، تأثیر نیرومندی بر پاتریک گدس، جامعه‌شناس و برنامه‌ریز شهری، داشتند که برنامه‌های او برای طراحی شهری در شهرهای مختلف جهان در اوایل قرن بیستم اتخاذ شدند (نک. الو، 2005: صص. 19-4؛ گدز، 1927).

¹⁸ Clark
¹⁹ Martin
²⁰ statecraft
²¹ Peter Hall
²² Crouch

آوریم که مدارس و تسهیلات خدمات درمانی را به مردم بومی چپاپاس عرضه می‌کنند. بنابراین، نکته‌ی رویکرد آناارشیستی به برنامه‌ریزی، عبارتست از زیرسؤال‌بردن و درهم‌شکستن ساختارهای سلسله‌مراتبی و تقسیم کار فکری که معمولاً با فرایند برنامه‌ریزی همراه می‌شوند؛ نشان‌دادن اینکه افراد از ظرفیت برنامه‌ریزی برای خودشان و کار تعاونی به‌هدف سازماندهی فضای فیزیکی برخوردارند. رویکرد آناارشیستی حول آنچه ژاک رانسیر برابری هوش²³ می‌نامید، بنا شده است (نک. 1991)؛ برنامه‌ریزی باید بیانگر پیش‌فرض برابری باشد؛ ظرفیت برابر همگان در برنامه‌ریزی برای خودشان و تعاون با دیگران. برنامه‌ریزی به رشته یا طبقه‌ای نخبه تعلق ندارد و نباید امتیاز انحصاری حکومت‌ها باشد؛ علم یا گفتگمانی حرفه‌ای نیست بلکه در عوض بیان فعال سیاست برابری خواهی لیبرترین است.

انقلاب به‌مثابه‌ی فانتزی فضایی

اگر آناارشیسم راه‌هایی جدید برای تفکر درباره‌ی فضا و برنامه‌ریزی به ما می‌دهد، پس چگونه باید به مسئله‌ی انقلاب روی آورد؟ انقلاب حکایت از بی‌نظمی خشونت‌آمیز و برنامه‌زدایی از فضاها و وجود و جایگزینی یک برنامه‌ی اجتماعی - نظم فضایی - با برنامه‌ای دیگر دارد. همانطور که دیده‌ایم، آناارشیسم طالب لغو فضای سیاسی سلسله‌مراتب و اقتدار - فضایی که توسط قدرت دولتی و سرمایه‌داری شکل گرفته - و آفرینش فضای اجتماعی بدیل با مناسبات جمعی آزاد است. با این حال، هنگامی که از منظر فضایی به انقلاب - مفهومی که جایگاه محوری در سنت سیاسی رادیکال دارد - به‌مثابه‌ی فضای سیاسی می‌اندیشیم، تصویر تا حدودی مبهم می‌شود. انقلاب دقیقاً چیست؟ چه نوع فضایی را تصور و اشغال می‌کند؟

مدل کلاسیک انقلاب حول تصویر یک مکان متمرکز قدرت - فضای سیاسی دولت - بر ساخته شده است که می‌تواند قبضه شود و به تصرف درآید و تحت تسلط پیشاهنگ انقلابی قرار گیرد. باید توجه داشت که این مفهوم‌پردازی خاص از انقلاب، نه آناارشیستی بلکه مارکسیستی یا به بیان دقیق‌تر لنینیستی است.²⁴ این مفهوم بر پایه‌ی مدل ژاکوبینی از رهبری انقلابی است که کنترل دولت را به دست گرفته و از قدرت دولتی برای انقلاب در جامعه استفاده می‌کند. همانطور که گرامشی متوجه شد، استراتژی لنینیستی بر اساس نقشه‌برداری فضایی معینی از جامعه استوار بود، متناسب با شرایط روسیه‌ی تزاری در آن زمان: دولت مطلقه و متمرکز، با کاخ زمستانی به‌عنوان مکان نمادین قدرت آن که در آنچه گرامشی جنگ «جبهه‌ای» یا «مانور» می‌نامید، تصرف شد. این مفهوم در تقابل با «جنگ موضعی»²⁵ بود که شامل ایجاد پراونیک‌ها و نهادهای ضد‌هژمونیک در جامعه‌ی مدنی می‌شود؛ استراتژی‌ای که بیشتر متناسب با ساختارهای جامعه/دولت پیچیده‌تر و توسعه‌یافته‌تر در دموکراسی‌های غربی بود (نک. گرامشی، 1971). با این حال، اگر این استراتژی انقلابی جنگ جبهه‌ای که گرامشی به‌این ترتیب تشخیص داد، فراخور جوامع پیچیده‌تر در روزگار وی نبود، شاید امروزه حتی کمتر چنین باشد؛ وقتی اشکال جدید حاکمیت «شبهه‌ای» در دنیای بیش‌ازپیش جهانی شده و یکپارچه‌شده گسترش یافته‌اند و تشخیص مرکز نمادین قدرت بسیار دشوارتر است (نک. هارت و نگری، 2000). دیگر هیچ کاخ زمستانی برای یورش به آن وجود ندارد و نظریه‌ی سیاسی رادیکال با وظیفه‌ی نقشه‌برداری از میدان بسیار پیچیده‌تر و چندپاره‌تر روابط قدرت روبه‌رو می‌شود.²⁶

شاید نظریه‌ی روانکاوی در اندیشیدن به این مسئله مفید واقع شود - به‌ویژه اندیشه‌ی ژاک لکان که برای تحلیل تخیل‌های اجتماعی و امیال و فانتزی‌های اتوپایی به کار بسته شده است که شاکله‌ی اعمال و گفتمان‌های سیاست (نک. ژینک، 1989، 2000؛ استاوراکاکیس²⁷، 1999؛ دین²⁸، 2007) و برنامه‌ریزی (نک. گوندر²⁹ و هیلر³⁰، 2004؛ هیلر³¹، 2003؛ گوندر، 2004، 2010) را تشکیل می‌دهند. دو جنبه‌ی اصلی از نظریه‌ی لکانی وجود دارد که من برای تأمل انتقادی بر ایده‌ی انقلاب به‌ویژه سودمند می‌دانم. نخست، نظریه‌ی لکان درباره‌ی چهار گفتمان که در واکنش به رادیکالیسم مه 68 مفصل‌بندی شد، پیوند ساختاری میان میل انقلابی و موضع اقتدار مورد منازعه را آشکار می‌سازد. در اینجا می‌توانیم هشدار نامیمون لکان به دانشجویان مبارز را به خاطر آوریم:

²³ equality of intelligence

²⁴ باید درباره‌ی کشیدن خط بیش‌ازحد پررنگی میان سنت‌های آناارشیستی و مارکسیستی در اینجا احتیاط کرد. باید به خاطر داشته باشیم که مارکس همان آرزوی آناارشیست‌ها را برای جامعه بدون دولت مبتنی بر انجمن آزاد داشت. ما همچنین باید به یاد آوریم که حتی لنین، علیرغم استراتژی پیشاهنگ‌گرایی خود برای تصرف کنترل دولت، با وجود این در رابطه با دولت به‌مثابه ابزار سلطه که فراروی نهایی از آن غایت نهایی انقلاب کمونیستی بود، قرابت معینی را با آناارشیست‌ها اعلام می‌کند: «ما در باب مسئله لغو دولت به‌عنوان هدف اصلاً اختلاف‌نظری با آناارشیست‌ها نداریم. ما معتقدیم که برای دستیابی به این هدف، باید به‌طور موقت از ابزارها و وسایل و روش‌های قدرت دولتی علیه استثمارگران استفاده کرد، درست همانطور که دیکتاتوری طبقه ستم‌دیده موقتاً برای نابودی طبقات ضروری است.» (نک. 1990: ص. 52)

²⁵ War of position

²⁶ البته درک فوکو از قدرت به‌صورت پراکنده و هم‌گستره با حیات اجتماعی، روایت انقلابی کلاسیک را به‌مراتب مبهم‌تر ساخته است. این ایده که مرکز قدرت نمادینی وجود دارد که باید تصرف شود، این واقعیت را پنهان می‌کند که روابط قدرت به طرز بسیار خردتری در بافت اجتماعی رسوخ کرده‌اند و بنابراین انقلاب‌ها اغلب قادر به حل مسئله قدرت نیستند. (نک. فوکو، 2002: ص. 123)

²⁷ Stavrakakis

²⁸ Dean

²⁹ Gunder

³⁰ Hiller

³¹ Hillier

«اشتیاق انقلابی تنها یک نتیجه‌ی ممکن دارد - ختم‌شدن به گفتمان ارباب. این موضوع را تجربه ثابت کرده است. آنچه شما به عنوان انقلابیون تمنایش را دارید، یک ارباب است. یکی هم به دست خواهید آورد...» (2007: ص. 207)³² منظور او دقیقاً چه بود؟ لکان به دنبال درک ارتباط، و روابط اجتماعی به‌طور اعم، برحسب مواضع ساختاری یا «گفتمان‌ها» بود: گفتمان به مواضع ساختاری متشکل از روابط زبان اشاره دارد، اما با این حال فراتر از کلمات و اظهارات بالفعل است (نک. فراهنگ، 1995). چهار گفتمان وجود دارند - دانشگاه، ارباب، هیستریک و تحلیل‌گر - و آن‌ها را می‌توان راه‌های گوناگون مفصل‌بندی روابط و کارکردهای اجتماعی دانست. به این معنا، آن‌ها برای مسئله‌ی سیاست رادیکال بسیار اهمیت دارند زیرا راهی برای توضیح تغییرات و تحولات اجتماعی هستند. برای اهداف این بحث، من بر دو مورد از این گفتمان‌ها - ارباب و هیستریک - و رابطه‌ی پارادوکسیکال میان آن‌ها تمرکز می‌کنم.

گفتمان ارباب، گفتمانی است که سروری بر نفس را تجسم می‌بخشد - تلاش برای تشکیل آگوی خودآیینی که هویت آن در خودشناسی کامل از امنیت برخوردار است. این گفتمان با استیلای آنچه لکان «دال اعظم (ارباب)³³» می‌نامد، مشخص می‌شود که سوژه از طریق آن، توهم این‌همان‌بودن با دال خودش را حفظ می‌کند. این گفتمان به‌منظور حفظ این خودهمانی، امر ناخودآگاه - دانشی که ناشناخته است - را حذف می‌کند، زیرا حس قطعیت و خودآیینی آگورا به خطر می‌اندازد. بنابراین، گفتمان ارباب در رابطه‌ی اقتدار خاصی با دانش قرار می‌گیرد که به دنبال تسلط بر آن و طرد دانش ناخودآگاه است. موضع اقتدار ارباب بر دانش همچنین موضع اقتدار سیاسی را نشان می‌دهد: به‌عنوان مثال، گفتمان‌های سیاسی بر اساس این ایده استوارند که می‌توانند تمامیت جامعه را در بر بگیرند؛ چیزی که از نقطه‌نظر لکانی غیرممکن است. پس این گفتمان به‌شکلی ضمنی دربردارنده‌ی تلاش برای استفاده از دانش با هدف کسب سروری بر کل میدان اجتماعی است؛ این گفتمان حکمرانی است (نک. بریکر³⁴، 1997: ص. 107). به این معنا، می‌توانیم پراتیک‌های برنامه‌ریزی از بالا به پایین را نمونه‌هایی از گفتمان ارباب بدانیم.³⁵

در مقابل، گفتمان هیستریک با پراتیک اعتراض در پیوند است و به این معنا همیشه علیه اقتدار ارباب می‌ایستد. هیستریک از منظر روانکاوی، تمثالی است که با فقدان خود، با غیاب *ابژه‌ی کوچک*³⁶ - ابژه‌ی گمشده‌ی میل، *ژئوسانس*³⁷ ناممکن - همانند انگاری می‌کند و از «دیگری» می‌خواهد که این فقدان را پر کند؛ به این ترتیب، فقدان او خطاب به ارباب است که از وی می‌خواهد تا حقیقت میلش را به او بگوید. با این حال، ارباب نمی‌تواند دانشی را که خودش در اختیار ندارد، به او بدهد و بنابراین از طریق این طلب (دانستن) هیستریک، ناتوانی و حیل‌گری ارباب، اختگی نمادین وی، آشکار می‌شود. همانطور که کیرستن کمپل³⁸ توضیح می‌دهد: «گفتمان هیستریک، «حقیقت» گفتمان ارباب را مفصل‌بندی می‌کند: یعنی اینکه بر مبنای عملکرد اختگی بنیان نهاده شده و ناخودآگاه معلول آن است» (2004: ص. 52).

این رابطه‌ی پارادوکسیکال میان ارباب و هیستریک چه پیامدهای سیاسی می‌تواند داشته باشد؟ آنچه در اینجا مورد کاوش قرار می‌گیرد، دیالکتیک میان قانون و تخلف، میان اقتدار سیاسی و اجتماعی و میل انقلابی، است. لکان نشان می‌دهد که این دو موقعیت در واقع وابسته و قائم به یکدیگرند، بسیار مانند دیالکتیک خدایگان/بنده (ارباب و برده) در هگل که هویت ارباب وابسته به بازشناسی آن از سوی برده است. به این ترتیب، تفکر سیاسی رادیکال باید با این امکان کنار بیاید که اعمال انقلابی ممکن است در واقع موضع نمادین اقتدار - مکان قدرت (نک. نیومن، 2004) را حفظ کنند که به چالش کشیده شده‌اند. ما می‌توانیم این موضوع را از جهات متعددی مشاهده کنیم: برای مثال، فعل اعتراض و مقاومت می‌تواند در واقع به‌طور نمادینی به دولت به‌عنوان «دموکراتیک» و «مداراگر با مخالفان» مشروعیت ببخشد³⁹ یا شیوه‌ای که اکتیویست‌ها با طرح مطالبات رادیکال از دولت - مطالباتی که ماهیتاً برآورده‌شدنی نیستند - ممکن است به یک معنا وارد بازی هیستریک با قدرت شوند؛ بازی‌ای که فقط آن قدرت را از نو تأیید می‌کند. همانطور که اسلاووی ژیزک در انتقاد خود از سیمون کریچلی که موضع او بیشتر منش‌نمای آناشیسیم است، اظهار می‌دارد: «عامل اخالقی سیاسی آناشیک کریچلی مانند یک سوپراگو عمل می‌کند و دولت را با فراغ‌بال زیر بمباران مطالبات می‌گیرد؛ و هرچه دولت بیشتر برای برآوردن این مطالبات تلاش کند، گناهکارتر به نظر می‌رسد.» (ژیزک، 2007).

با این حال، استراتژی بدیل نئولنیستی ژیزک - که راه برون‌رفت از این بن‌بست انگل‌وارگی متقابل را در «گذر به عمل» و به‌دست‌گرفتن کنترل قدرت دولتی، به‌جای مقاومت ناتوان در برابر آن، می‌بیند - به نظر من چندان مزیتی ندارد. اگرچه ممکن است از جایگاه هیستریک بگریزد، اما فقط به دامان ارباب ختم می‌شود: به‌راستی، استراتژی پیشاهنگ‌گرا با قبضه‌ی کنترل دولت و استفاده از آن برای انقلاب در جامعه، فقط قدرت دولتی را بازتأیید و بازتولید می‌کند. بنابراین، از دیدگاه لکانی، گفتمان ارباب حتی آن دسته از نظریات و استراتژی‌های سیاسی انقلابی را در خود می‌گنجاند که درصدد سرنگونی آن هستند. همانطور که لکان می‌گوید:

³² برای بحثی گسترده‌تر درباره اهمیت چهار گفتمان لکان برای نظریه سیاسی رادیکال، (نک. نیومن 2004)

³³ Master Signifier

³⁴ Bracher

³⁵ برای بحثی گسترده درباره چهار گفتمان لکان و برنامه‌ریزی (نک. گوندر، 2004)

³⁶ objet petit a

³⁷ Jouissance

³⁸ Kirsten Campell

³⁹ ژیزک اعتراضات توده‌ای علیه جنگ عراق در سال 2003 را مثال می‌زند و نشان می‌دهد که چگونه آن‌ها به جورج بوش اجازه دادند که در واقع به جنگ مشروعیت ببخشد و ادعا کند که همان دموکراسی و آزادی مخالفت را برای مردم عراق به ارمان خواهد آورد (نک. ژیزک، 2007).

مرادم این است که گفتمان ارباب همه چیز را دربرمی گیرد، حتی آنچه خودش را انقلابی می پندارد، یا دقیقاً آنچه به طور رمانتیکی انقلاب با «آر» بزرگ نامیده می شود. گفتمان ارباب، انقلاب خودش را به معنای دیگر این اصطلاح، یعنی گردش به دور یک چرخه‌ی کامل، به انجام می رساند (2007: ص. 87).

انقلاب درون گفتمان ارباب گرفتار می ماند و بنابراین نمی تواند موجب تحول حقیقی شود. انقلاب معتقد است که می تواند بر دولت سروری یابد و زمام آن را به دست بگیرد و کنترلش کند؛ اما آنچه همیشه اتفاق می افتد، این است که دولت بر انقلاب تسلط می یابد. یا به بیان بهتر، انقلاب بر تاج و تخت قدرت جلوس می کند و به ارباب جدید تبدیل می شود (که همان چیز است). چرخه به فرجام می رسد. شاید انقلاب‌ها در نهایت دقیقاً به این خاطر شکست می خورند که گفتمان‌هایی تمامیت‌انگار هستند. زیرا به عبارت دیگر، آن‌ها پیشنهاد گسست مطلق از شرایط موجود و دگرگونی رادیکال تمامیت روابط اجتماعی را می دهند؛ آن‌ها «رخداد»ی را تصور می کنند که همه چیز را دربرمی گیرد و ما را از ستم‌ها و شرایط موجود رهایی می بخشد و نوع متفاوتی از نظم اجتماعی را تولید می کند. این موضوع مرا به دومین نکته‌ام می رساند: لکان به ما اجازه می دهد تا فانتزی اتوپییایی در شالوده‌ی هر انگاره از کلیت یا تمامیت اجتماعی را ادراک کنیم؛ از جمله و به ویژه، آنچه در روایت تحول انقلابی تصور می شود.

انگاره‌ی امر واقعی جایگاه محوری در نظریه‌ی لکان دارد؛ آنچه نمی تواند مورد بازنمایی یا دلالت قرار گیرد. نوعی خال یا غیاب در زنجیره‌ی دال‌ها که معناآفرینی می کنند. به راستی، به خاطر همین شکاف در دلالت است که سوژه نمی تواند به هویت کل و کاملی شکل دهد. اگرچه او مجبور است که درون جهان خارجی زبان به دنبال معنا باشد اما همیشه غیابی در میدان معنا وجود دارد؛ غیابی که متناظر است با فقدان ابژه‌ی میل: «این برش در زنجیره‌ی دال‌ها به تنهایی ساختار سوژه را به مثابه ناپیوستگی در امر واقعی تأیید می کند» (لکان، 1977: ص. 299). امر واقعی از نظر لکان هیچ ربطی به «واقعیت» به معنای دقیق کلمه ندارد؛ در عوض، آنچه را که عموماً از واقعیت فهمیده می شود، دچار ازجادر رفتگی می کند.⁴⁰ واقعیت ما - واقعیت هویتهای ما و طرز نگرستن ما به جهان - اساساً با ساختارهای نمادین و فانتزی مشروط شده است؛ و امر واقعی - آنچه نمی تواند در این ساختارها ادغام شود - این واقعیت را به خطر می اندازد و هویت ما را متزلزل و در برخی مواقع نامنجم می سازد. بنابراین، امر واقعی همان نقطه‌ای است که این ساختارهای نمادین در هم می شکنند و حادث بودن عملکرد آن‌ها برملا می شود. امر واقعی را می توان خلا تقلیل ناپذیری دانست که هویت حول آن به طور ناقصی هم قوام می یابد و هم دچار ازجادر رفتگی می شود.

اندیشیدن در مورد رابطه‌ی میان امر واقعی و واقعیت، از این منظر، عواقب مهمی برای درک روابط اجتماعی و سیاسی دارد. نظریه‌ی لکان نشان می دهد که نه تنها سوژه - به معنای توصیف شده در بالا - دچار فقدان است، بلکه نظم عینی خارجی معنا، نظم نمادین، نیز خودش دچار فقدان و ناکامل است؛ هیچ دیگری دیگری وجود ندارد (نک. استاوراکاکیس، 1999: ص. 39). این امر بدان معناست که خود «جامعه» را هرگز نمی توان در پیروگی آن درک کرد و روابط اجتماعی را هرگز نمی توان در تمامیت آن‌ها دریافت، دقیقاً به خاطر این خلا ساختاری که بستر معنا را منقطع می کند. به همین دلیل، گفتمان ارباب که درصدد بیان تمامیت روابط اجتماعی است، ناکام می ماند - همیشه مازاد معنایی وجود دارد که از چنگ آن می گریزد. باین حال در اینجا، نقش فانتزی - به ویژه کارکرد آن در نظام‌های ایدئولوژیک - پنهان کردن یا سرپوش گذاشتن بر این خلا در معنا و نفی امر واقعی و ارائه‌ی تصویری از جامعه به مثابه تمامیتی قابل درک است (نک. ژیزک، 1989: ص. 127). البته فانتزی‌ها در تمام گفتمان‌های سیاسی عمل می کنند. به راستی، می توان گفت که فانتزی نیل به نوعی از هماهنگی اجتماعی - چه از طریق ایده‌ی کارکرد عقلانی بازار، چه از طریق شیوه‌های سازماندهی کمونیستی - همراه با عدم امکان ساختاری نیل به این هدف، دیالکتیک میل است که به طور پیوسته موجب هویتهای سیاسی جدید و تلاش‌های مجدد برای دربرگرفتن تمامیت اجتماعی می شود. همانطور که استاوراکاکیس می گوید: «جوامع ما هرگز مجموعه‌هایی هماهنگ نیستند. این فقط فانتزی‌ای است که از خلال آن سعی دارند خودشان را قوام بخشند و بازسازی کنند.» (1999: 74) بنابراین، هر پروژه‌ی انقلابی برای نهادینه‌سازی یک جامعه‌ی نوین باید در نهایت یک توهم اتوپییایی دانسته شود.

فضاهای گشوده: سیاست و برنامه‌ریزی

به نظر می رسد که نتیجه‌گیری فوق عواقب نسبتاً آفسرده‌کننده‌ای برای سیاست رادیکال داشته باشد. باین حال، در عوض ادعا می کنم که به گشایش فضاهای مفهومی جدید برای فعالیت سیاسی منجر می شود؛ درحالی که همزمان ما را به بازاندیشی در انگاره‌ی انقلاب به مثابه رخدادی تمامیت‌انگار و می دارد. بعداً در این باره بیشتر خواهم گفت، اما در اینجا مهم است که پیامدهای نظریه‌ی لکان را نه فقط برای مفهوم فضای سیاسی بلکه همچنین برای عمل برنامه‌ریزی در نظر بگیریم که همچنین صورتی از عمل سیاسی است. به راستی، می توانیم در این مرحله بگوییم که نظریه‌ی لکانی می تواند به نوعی رادیکال‌سازی - حتی «آنارشستی کردن» - در گفتمان و عمل برنامه‌ریزی منجر شود. به عنوان مثال، موضع سروری مستتر در اکثر برداشت‌ها از برنامه‌ریزی، به عنوان ژستی ناتوان و حيله‌گری مطلق، افشا می شود که علاوه

Dislocate 40

بر این، نسبت به شکست‌های خودش و نسبت به دانش اجتماعی‌ای که از نگاه برنامه‌ریزی می‌گریزد یا نسبت به عنصر حادث‌بودگی و پیش‌بینی‌ناپذیری و آنتاگونیسم⁴¹ که به‌سادگی نمی‌توان برای آن‌ها برنامه‌ریزی کرد، نابیناست. همانطور که مایکل گوندر می‌گوید:

برنامه‌ریزان (همراه با هر کس دیگر) واقعیت اجتماعی مشترکی را برمی‌سازند که توهمات و فانتزی‌های وضوح و کامل‌بودگی را می‌آفریند که به‌راحتی قابل‌قبول هستند، درحالی‌که همزمان آنچه را که دچار فقدان و تناقض است، به نحوی کورکورانه نادیده می‌گیرند، یا حداقل به چالش نمی‌کشند، تا آن واقعیت اجتماعی با سهولت بیشتری پیش‌بینی‌پذیر و باثبات به نظر آید (2004: ص. 302).

علاوه بر این، نظریه‌ی لکانی به ما اجازه‌ی ادراک فانتزی‌های اتوپییایی دست‌اندرکار در نظریه‌ی برنامه‌ریزی را می‌دهد، به‌ویژه فانتزی‌های اجماع در تصمیمات برنامه‌ریزی. در اینجا، جین هیلیر از انگاره‌ی لکانی امر واقعی برای مسئله‌دار کردن این ایده استفاده می‌کند که از طریق فرآیند ارتباط عقلانی به سبک هابرماسی - بر اساس فانتزی موقعیت گفتار آرمانی⁴² - تصمیمات برنامه‌ریزی را می‌توان عاری از کژدیسی‌های قدرت و ایدئولوژی و اختلاف‌نظر، به‌عبارت‌دیگر سیاست، به شیوه‌ای شفاف و اجماعی اخذ کرد: «رایزنی به‌این‌ترتیب» نوعی فرآیند تصفیه و پالایش است... که از طریق تأمل انتقادی به اجماع و قطعیت می‌انجامد. لکانی‌ها استدلال می‌کنند که این امر غیرممکن است (هیلیر، 2003: ص. 48). بنابراین، امر واقعی به‌مثابه فقدان یا خلا در گفتمان که از ارتباط بی‌نقص و شفاف جلوگیری می‌کند، همان چیزی است که موجب ازهم‌گسیختگی این مدل تصمیم‌گیری اجماعی در برنامه‌ریزی می‌شود. نه اینکه امر واقعی اجماع را ناممکن سازد، بلکه ما را وادار می‌کند تا این فرض را زیر سؤال ببریم که اجماع بر اساس مشورت عقلانی تنها الگوی مشروع در برنامه‌ریزی یا سیاست است.

آنچه در این کاربست نظریه‌ی لکانی آشکار می‌شود، نوعی از جابه‌جایی «آنارشیک» اقتدار گفتمان برنامه‌ریزی است: نه تنها ژست اقتدار معرفت‌شناختی ارباب در تمام ناتوانی و حيله‌ی آن افشا می‌شود، بلکه ادعای اجماع - که به‌سادگی اساساً ادعایی دیگر به سروری و اقتدار در جامعه‌ی مبدل‌گفتگوی دموکراتیک و عقلانی است - افسانه‌ای اتوپییایی از آب درمی‌آید.

انقلاب/شورش

در پرتو این مداخله‌ی لکانی، بازاندیشی در انگاره‌ی انقلاب ضروری است. من پیشنهاد نمی‌کنم که این لفظ یکسره کنار گذاشته شود بلکه خطوط فاصل فضایی آن باید بازتعریف شوند. مدل پیشاهنگ‌گرای ژاکوبینی انقلاب به‌مثابه‌ی قبضه و کنترل سازوبرگ دولتی، علیرغم شماری از تلاش‌های اخیر در میان فیلسوفان قاره‌ای برای احیای آن انگاره، دیگر قابل‌دفاع نیست (به‌عنوان مثال، نک. ژیتک، 2001؛ دین، 2010؛ هالوارد⁴³، 2005). با این حال، همچنین باید انگاره‌ی گسترده‌تر انقلاب به‌مثابه‌ی رخدادی جامع و فراگیر را زیر سؤال ببریم که ما را از تمام ستم‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ابهامات ایدئولوژیک رهایی می‌بخشد و تمام روابط اجتماعی را دگرگون می‌کند؛ ما دیده‌ایم که چگونه این انگاره فانتزی اتوپییایی کلیت و هماهنگی اجتماعی را پیش‌فرض می‌گیرد.

در عوض، ما می‌توانیم به انقلاب برحسب کثرت فضا‌های شورشی و خودآیین بیندیشیم. به‌راستی، این نقشه‌برداری بدیل از فضای سیاسی همان چیزی است که ایده‌ی آنارشستی «انقلاب اجتماعی» متضمن آن است و با کونین در آن مردم را فرامی‌خواند تا «قدرت‌های خود را جدا از دولت و علیه آن سازماندهی کنند» (1953: ص. 377). اگر سعی کنیم به این بیندیشیم که این مسئله امروز چه معنایی می‌تواند داشته باشد، فقط می‌تواند به معنای آفرینش فضا‌های خودآیین باشد که ناهمگون با نظم دولت و سرمایه‌داری هستند. آفرینش و دفاع از این فضاها بدون شک دربرگیرنده‌ی لحظات مقابله با دولت است - و ما این قضیه را همواره در برخوردها میان پلیس و کسانی که محل کار و دانشگاه‌ها را اشغال می‌کنند، یا میان ارتش و جماعت‌های بومی می‌بینیم - اما تأکید عمدتاً بر پرورش راه‌های بدیل زندگی و درون‌گسترده‌ها⁴⁴ و روابط جدید خواهد بود. این‌ها همان چیزی هستند که می‌توان فضا‌های شورشی نامید و می‌توانند به‌عنوان درزهای فراوانی درون نظم مسلط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نگریسته شوند.⁴⁵

Antagonism⁴¹

Ideal speech situation⁴²

Hallward⁴³

intensity⁴⁴

⁴⁵ من استعاره «درزها» را از کتاب جان هالووی به نام درزهای سرمایه‌داری وام گرفته‌ام. او در آنجا استدلال می‌کند که روابط اجتماعی را فقط می‌توان از راه

میکروسیاسی از طریق کثرت افعال روزمره مقاومت دگرگون کرد که چونان درزهای بسیاری در عمارت قدرت‌اند (نک. 2010)

ایده‌ی شورش‌ظنین‌های متعددی دارد. ما باید آن را به‌عنوان قسمی میکروسیاست⁴⁶ در نظر بگیریم که به‌جای جایگزینی اعمال ماکروسیاستی (که در این صورت صرفاً به شکل دیگری از ماکروسیاست⁴⁷ تبدیل می‌شود) در جهت تکمیل آن‌ها عمل می‌کند.⁴⁸ در اینجاست که باید توجه ویژه‌ای به تمایز ماکس اشتیرنر میان انقلاب و شورش داشته باشیم:

هدف انقلاب مناسبات جدید بود؛ شورش ما را به این سمت سوق می‌دهد که دیگر به خودمان اجازه ساماندهی ندهیم بلکه خودمان را سامان دهیم و هیچ امید تابناکی به «نهاده‌ها» نداشته باشیم. شورش مبارزه علیه وضع مستقر نیست زیرا اگر کامیاب شود، وضع مستقر به‌خودی‌خود فرو می‌پاشد بلکه فقط تلاش برای خروج من از وضع مستقر است (1995: صص. 279-80).

از نظر اشتیرنر، انقلاب عبارتست از تلاش برای چیدن و مرتب‌کردن فضای اجتماعی به شیوه‌ای معین، مطابق با برنامه‌ای عقلانی. شورش، در مقابل، ایده‌ی تحمیل برنامه‌ای به جامعه از سوی نهادها را به مبارزه می‌طلبد؛ و عبارت است از خودسازماندهی خودآیین. این ابراز داوطلبانه‌ی آزادی خودسازماندهی به این معناست که فرد دیگر مقید یا مفتون قدرت نیست؛ او از قید نهادها و گفت‌وگوهای سیاسی مستقر رها می‌شود و چیز جدیدی را ابداع می‌کند. شورش اگر به این معنا درک شود، خلاصی نفس از بند دلبستگی خود به قدرت است. آنچه اشتیرنر می‌خواهد با انگاره‌ی خود از شورش نشان دهد، همان چیز است که می‌توان انقلاب در زندگی روزمره نامید. البته این مضمون را سیتواسیونیست‌ها⁴⁹ اخذ کردند؛ به‌ویژه آنری لوفور و راثول ونه‌گم⁵⁰ که انقلاب برای آن‌ها چیزی بود که در سطح اعمال روزمره و تجارب زیسته به وقوع می‌پیوست. به‌طور اخص برای ونه‌گم - و در اینجا اندیشه‌ی او شباهت قابل‌توجهی به اشتیرنر دارد - انقلاب شامل شورش افراد علیه هویت‌های مستقر یا «نقش‌ها»یی است که جامعه‌ی مصرفی و دولت‌گرا به آن‌ها محول کرده، و نوعی آزادسازی انرژی مازاد بود که به محرک قدرت خالقانه و شاعرانه‌ی تخیل فرد، در کنش‌های روزمره، سرمایه‌گذاری می‌شود (نک. 2006). علاوه بر این، از آن ندایی برای انقلاب در رابطه‌ی فضا‌زمان به گوش می‌رسد؛ برای نوعی از تجربه‌ی حقیقتاً زیسته که دیگر توسط سرمایه‌داری مقید و تصاحب نشده و به واحدهای قابل‌اندازه‌گیری و کمیت‌پذیر دائماً در حال شمارش تقسیم نمی‌شود (نک. ونه‌گم، 2006: ص. 228؛ لوفور، 2008: ص. 10).

با تأکید بر تکنیکی تجارب و امیال، توازی معینی با مرام پلورالیزاسیون⁵¹ ویلیام کانلی نیز در اینجا به چشم می‌خورد (نک. کانلی، 1995 2005) که به‌عنوان شکلی از میکروسیاست و اخلاق مبتنی بر احترام آگونیستی به تفاوت و تکنیکی و ناهمگونی درک می‌شود. این امر چیزی است که از مدارای لیبرال فراتر می‌رود؛ در عوض، پلورالیسم عمیقی است که مرام گشاده‌روی نسبت به تفاوت و کثرت و صبرورت را تجسم می‌بخشد (نک. کانلی، 2005: صص. 121-7). محور این مرام پلورالیستی ایده‌ای از خودآیینی است - به‌عبارت‌دیگر، ایجاد فضاهایی برای تفاوت و تکنیکی؛ و به‌راستی، کانلی باور دارد که سیاست آگونیستی در جهت پرورش و تعمیق چنین فضاهایی عمل خواهد کرد: «فضاها برای تفاوت باید از طریق بازی نزاع سیاسی مستقر شوند» (کانلی، 1991: ص. 211). برداشت کانلی از آگونیسم از طریق درون‌گس‌تری‌ها و تأثرات و تکنیکی‌ها و صبرورت‌ها کار می‌کند - و نشان می‌دهد که تحول اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند محقق شود مگر اینکه تحولی در سطح روابط میکروسیاستی نیز رخ دهد. در اینجا به یاد آنارشیزم معنوی گوستاو النداور⁵² می‌افتیم. او استدلال می‌کرد که دولت قسمی نهاد نیست که بتواند در انقلاب سیاسی سرنگون شود، بلکه رابطه‌ای معین میان مردم است و بنابراین تنها از طریق دگرگونی معنوی روابط می‌توان از آن فراروی کرد: «ما آن را با انعقاد روابط دیگر، با رفتار به طرز متفاوت، نابود می‌کنیم» (نداور در بوبر⁵³، 1996: ص. 47).

آنچه گفته شد، بر تمایز دیگری میان انقلاب و شورش نیز دلالت دارد: انقلاب در منطق تمامیت‌انگار فضایی آن که به دنبال بازسازی همه‌چیز مطابق با برنامه‌ای عقلانی است، از برخی جهات به آنچه از پیش وجود دارد، بی‌اعتناست. نیازی نیست که همه‌چیز بازسازی شود و به‌راستی، ایده‌ی خودآیینی به مرام معینی از مراقبت و صیانت تکیه دارد. به‌عنوان‌مثال، آنارشیزم‌ها نسبت به خطرات فناوری حساس بوده‌اند: شیوه‌ای که در طی قرن نوزدهم، توسعه‌ی فناوری و صنعتی‌سازی و اجتماعات و شیوه‌های زندگی صنعت‌گران و دهقانان را ریشه‌کن کرد و از بین برد؛ و شیوه‌ای که در روزگار ما محیط‌زیست طبیعی را تخریب می‌کند (نک. گوردون،⁵⁴ 2008: صص. 111-38).⁵⁵ بنابراین، شاید بتوانیم سیاست شورشی خودآیینی را دربرگیرنده‌ی حساسیت به شکنندگی آنچه وجود دارد و اشکال مختلف حیات طبیعی، اجتماعی و فرهنگی که باید حفظ شوند، همراه با میل به تغییر رادیکال در سایر اشکال اجتماعی بدانیم. در اینجا من انگاره‌ی برونو

Micropolitics 46

Marcopolitics 47

48 نک. بحث دلوز و گتاری درباره امر میکروسیاستی، یا «مولکولی»، و ماکروسیاستی (2005: صص. 31-208).

Situationists 49

Raoul Vaneigem 50

Pluralization 51

Gustav Landauer 52

Buber 53

Gordon 54

55 نک. نقدهای آنارشیزم - پرمییتیویست بر تکنولوژی از متفکرانی همچون جان زرزان (1996) و فردی پرلمن (1983).

لاتور⁵⁶ از طراحی را مفید می‌یابم که درجه‌ای از احتیاط و تواضع را تجسم می‌بخشد و راهی به تعدیل تکانش پرمته‌ای و مدرنیستی، وجه مشخصه‌ی سیاست انقلابی، برای گسست رادیکال از گذشته و ساختن از نو است. لاتور توضیح می‌دهد:

اگر حقیقت داشته باشد که وضعیت تاریخی حاضر با قطع ارتباط کامل میان دو روایت بدیل بزرگ تعریف می‌شود - یکی روایت رهایی، وارستگی، مدرنیزاسیون، پیشرفت و سروری، و دیگری، روایت کاملاً متفاوتی از دل‌بستگی، حزم، درهم‌تافتگی، وابستگی و مراقبت - پس کلمه‌ی کوچک «طراحی» می‌تواند سنگ محک بسیار مهمی برای شناسایی این موضوع در اختیار ما بگذارد که به کدام سو می‌رویم و مدرنیسم (و همچنین پسامدرنیسم) چقدر روبه‌راه بوده است. به بیانی تحریک‌آمیزتر، ادعا می‌کنم که طراحی یکی از الفاظی است که جایگزین واژه‌ی «انقلاب» شده است! (2008)

در عین حال که من در برابر عنصر بتوارگی تکنولوژیک متضمن در این انگاره از طراحی مقاومت می‌کنم - و مسلماً در نسبت با ایده‌ی لاتور مبنی بر اینکه طبیعت باید «طراحی» یا «بازطراحی» شود - فکر می‌کنم که می‌توانیم ظهور تفاوتی را در اینجا میان دو رویکرد رادیکال به فضا مشاهده کنیم: ایده‌ی مدرنیست و انقلابی از برنامه که نظم‌بخشیدن تحمیلی به فضا از بالا را نشان می‌دهد و بنابراین در سطحی شامل درجه‌ای از قهر است (برنامه‌ی پنج‌ساله، جهش بزرگ روبه‌جلو)؛ و ایده‌ی بیشتر «پسامدرن» - و من می‌گویم (پسا)آنارشیستی - از طراحی که اگر بتوانیم آن را از بار معنایی فناوری محور (و در نتیجه تا حدی تکنوکراتیک) آن نجات دهیم، آشکالی از خودنظم‌دهی خودآیند از پایین و رویه‌ی مراقبت و صیانت و ادغام و فقط در صورت لزوم، تغییر شیوه‌های زندگی و اعمال و سنت‌های موجود را نشان می‌دهد.

فضاهای پس‌انارشیستی و پروژه‌ی خودآیندی

اگر طراحی از این طریق به کار بسته شود، همچنین نشان می‌دهد که هیچ‌چیز درون‌ماندگار یا طبیعتاً از پیش مقدری درباره‌ی ظهور فضاهای آنارشیستی وجود ندارد. به این معنا که فضاهای خودآیند انجمن آزاد جمعی همواره فضاهای سیاسی هستند - آن‌ها باید برساخته شوند، برای آن‌ها مبارزه شود، مورد مذاکره قرار بگیرند، «طراحی شوند». آن‌ها از برنامه‌ی عقلانی معینی نشأت نمی‌گیرند که به نحوی در طبیعت یا روابط اجتماعی درون‌ماندگار است و به‌طور دیالکتیکی انکشاف می‌یابد؛ آن‌طور که به‌عنوان مثال بوکچین باور دارد (نک. 1982: ص. 31) اینجاست که رویکرد پس‌انارشیستی من از مقولات ذات‌گرا و رویکردهای پوزیتیویستی آنارشیسم کلاسیک فاصله می‌گیرد.⁵⁷ پس‌انارشیسم، یا اگر دوست دارید، آنارشیسم پس‌بنیادی، فضای سیاسی را نامتعیین و حادث و ناهمگن تصور می‌کند - فضایی که خطوط و حدود فاصل آن تصمیم‌ناپذیر و بنابراین قابل‌منازعه هستند. فضای سیاسی پس‌انارشیستی به عبارت دیگر فضای صیوروت است.⁵⁸

این موتیف صیوروت به ما اجازه می‌دهد تا بر ایده‌ی خودآیندی که محور سیاست شورشی امروز دانسته‌ام، با دقت بیشتری تأمل کنیم. ما نمی‌توانیم خودآیندی را به‌عنوان هویتی کاملاً دست‌یافته و منسجم و ثابت درک کنیم. ما از لکان یاد گرفته‌ایم که هیچ‌گاه خودآیندی ناب نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا سوژه معنا را فقط از طریق ساختارهای خارجی زبان حاصل می‌کند که هیچ کنترل واقعی بر آن‌ها ندارد؛ میل همیشه میل «دیگری» است (نک. استاوراکاکیس، 2007: ص. 47). البته به معنای آن نیست که نمی‌توان به‌منظور آفرینش فضاهایی برای آزادی و خودآیندی بیشتر، چه فردی و چه جمعی، از پراتیک‌های زبانی و نمادین و اجتماعی استفاده کرد؛ اما نکته اینجاست که این‌ها همیشه در رابطه با ساختارهای اجتماعی موجود شکل می‌گیرند و تحقق می‌یابند. به‌راستی، ما می‌توانیم بگوییم که بُعد امر واقعی به‌طور پارادوکسیکالی همان چیزی است که خودآیندی را هم ممکن و هم ناممکن می‌سازد: تا آنجا که خارج از نظم نمادین است، فاصله‌ای معین، نقطه‌ی عزیمت انتقادی یا حتی فضای ممکن مقاومت را در برابر ساختارهای موجود اجتماعی سیاسی اقتصادی فراهم می‌کند؛ همزمان، همان چیزی است که مانع از تحقق کامل فضای خودآیند می‌شود. به‌راستی، لکان خود امر واقعی را به‌عنوان «درون بیرون‌گذاشته‌شده»⁵⁹ یا «بیرون درون‌گذاشته‌شده»⁶⁰ توصیف می‌کند - به‌طور همزمان، هم درون و هم بیرون از نظم نمادین (نک. میلر، 1996، 61). بنابراین،

Bruno Latour⁵⁶

برای بحث گسترده‌تری راجع به پس‌انارشیسم و نقطه عزیمت آن از آنارشیسم کلاسیک، نک. نیومن (2010)

⁵⁸ این ایده از فضای پس‌انارشیستی صیوروت، متأثر از رویکردهای پس‌ساختارگرایانه به فضا است که در آن‌ها فضا به‌عنوان رخدادی در حال وقوع تلقی می‌شود و با جریان‌ها، سیلان‌ها، درونگسری‌ها، خطوط مبهم، تفاوت‌ها و کثرت‌ها، و نه هویت‌ها و مرزهای ثابت، مشخص می‌شود. نک. بحث دلوز و گتاری درباره فضاهای «هموار» در تضاد با فضاهای «ناهموار» (2005: صص. 474 - 500) (همچنین، نک. کاربست دلوز توسط هیلیر در نظریه برنامه‌ریزی (2008).

Excluded Interior⁵⁹

Intimate Exterior⁶⁰

Miller⁶¹

هرگز نمی‌توان گفت که فضایی خاص به طریق خودم‌محصور و خودکفایی کاملاً بیرون از نظم موجود است. در عوض، باید فضاهای خودآیینی را همیشه حادث و نامتعیین بدانیم. همانطور که مارکوس دوئل⁶² با ارجاع به رویه‌ی فضایی پسا‌ساختارگرایی می‌گوید:

این فضا موضع منحصربه‌فرد و خودبسنده‌ای را تشکیل نخواهد داد. در عوض، به‌صورت نوار مویوس درمی‌آید که از طریق آن، آستانه‌ی ظاهراً مطمئن میان آنچه بیرون است و آنچه درون است، جای خود را به کثرت تصمیم‌ناپذیر و گشوده‌های پیوسته در تغییر می‌دهد (1999: ص. 34)

پس چگونه باید در مورد فضاهای سیاسی خودآیین در جهان معاصر ما بیندیشیم - فضاهایی که اعمال و روابط و شیوه‌های سازماندهی بدیل در آن‌ها به‌طور فعالی تولید می‌شوند و در آن‌ها تلاش آگاهانه‌ای را برای زیستن به طرق غیرسلسله‌مراتبی و غیراقتدارگرا و غیراستثمار می‌بینیم؟ ما به کثرت آزمون‌وخطاها در اشکال سازماندهی بدیل و غیردولت‌گرا می‌اندیشیم - اعم از تصرف منازل خالی و اشغال ساختمان‌ها و کارخانه‌ها و دانشگاه‌ها و فضاهای فیزیکی اعاده‌شده و اردوگاه‌های اقلیمی و مراکز رسانه‌ای مستقل و شبکه‌های اکتیویست محلی و فراملی و کمون‌ها و تعاونی‌های مواد غذایی و گروه‌های اقدام اجتماعی و اجتماعات خودآیین بومی و مانند این‌ها (نک. کار چترتون⁶³، 2010؛ استوا⁶⁴، 2010؛ می⁶⁵، 2010؛ فولر⁶⁶ و همکاران، 2010؛ کسنیش⁶⁷، 2010).⁶⁸ با این حال، مطمئناً فقط به‌ندرت می‌توانیم در اینجا از خودآیینی مطلق سخن بگوییم - کسانی که درگیر این فضاهای سیاسی بدیل هستند، هنوز با جهان «خارج»، از جمله با دولت، تعامل دارند؛ مردم اغلب به‌طور همزمان در فضاهای اجتماعی گوناگون حرکت و زندگی می‌کنند. به‌راستی، رابطه‌ی میان فضاهای خودآیین و دولت به‌ویژه مبهم و مسئله‌دار است: خودآیین‌بودن در برابر دولت به چه معناست؛ و به‌علاوه، این خودآیینی در واقع تا چه حد دولت را تهدید می‌کند؟ پاسخ در اینجا این است که ما نباید درباره‌ی چنین فضاهایی به‌عنوان تمامیت‌های کاملاً شکل‌گرفته بیندیشیم، بلکه در عوض به‌مثابه شکل مداومی از آزمایش با آنچه فوکو «پراتیک‌های آزادی» یا «سلوک‌های متقابل» می‌نامید (نک. 2002).⁶⁹ یا آنچه آلن بدیو به بیانی متفاوت از آن به‌عنوان سیاستی یاد می‌کند که «دولت را در فاصله از خود قرار می‌دهد» (نک. 2005: ص. 145).⁷⁰

تخیلات رادیکال و امیال اتویایی

به این معنا، ترجیح می‌دهم که خودآیینی را پروژه‌ی مداوم فضا‌سازی سیاسی بدانم تا صورت کاملاً دست‌یافته‌ای از سازمان اجتماعی. علیرغم تفاوت‌های مهم میان لکان و کورنلیوس کاستوریادیس (نک. استاوراکاکیس، 2007: صص. 37-65)، برداشت کاستوریادیس از خودآیینی بر اساس روانکاوی به‌ویژه برای تفکر در مورد معنای خودآیینی از لحاظ سیاسی مفید است. برای کاستوریادیس، خودآیینی جایگاه مرکزی در هر پروژه‌ی حقیقتاً انقلابی دارد زیرا بر آزادی و ظرفیت مردم برای تعیین شرایط وجود خودشان دلالت می‌کند - نوسازی آگاهانه‌ی جهان اجتماعی آن‌ها، دنیایی که آن‌ها معمولاً در قالب بیگانه‌ی نهادهای گمنام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی که هیچ کنترلی بر آن ندارند، تجربه می‌کنند. به این معنا، برای کاستوریادیس، پروژه‌ی (خودآیینی) باید از برنامه متمایز شود: اولی عبارت است از «پراکسیس متعینی که در تمام پیوندهای آن با امر واقعی در نظر گرفته می‌شود»؛ درحالی‌که دومی «متناظر با لحظه‌ی فنی فعالیت است، هنگامی که شرایط، مقاصد و وسایل می‌توانند «دقیقاً» تعیین شوند و تعیین می‌شوند» (1997: ص. 77). درحالی‌که پروژه‌های انقلابی همیشه مستلزم برنامه‌ریزی هستند، خلاقیت و خودانگیختگی پروژه نباید تابع «عقلانیت برنامه» باشد یا به آن تقلیل یابد؛ همان‌طور که اغلب تجربه‌ی انقلاب‌های سوسیالیستی پیشین بوده است (1997: ص. 109).

علاوه بر این، کاستوریادیس پروژه‌ی خودآیینی را بر پایه‌ی روایت فرویدی روانکاوانه از سوژه قرار می‌دهد که درکی روشن‌تر و به‌این‌ترتیب فاصله‌ی بازتابی معینی از فانتزی‌های ناخودآگاه و امیال دگرآیین⁷¹ کسب می‌کند که در غیر این صورت چنین تأثیر تعیین‌کننده‌ای

Marcus Doel⁶²

Chatterton⁶³

Esteva⁶⁴

May⁶⁵

Fuller⁶⁶

Kasnabish⁶⁷

⁶⁸ دیگر مداخله نظری مهم در اینجا مربوط به اتونومیای ایتالیا است - صورتی بدعت‌آمیز از مارکسیسم که بر خودسازماندهی مبارز کارگران مجزا از عاملیت‌های نمایندگی مانند اتحادیه‌های صنفی و احزاب سیاسی تأکید می‌کند. برای بررسی این سنت، نک. استیو رایت (2002) و لوترینگر و مارازی (2007).

⁶⁹ البته فوکو به‌ویژه نسبت به رابطه میان قدرت و فضا و بنابراین به پیامدهای قدرت پیکربندی‌های فضایی و طراحی‌های معماری خاص، هم در «نهادهای حصر» و هم در آنچه می‌توان فضاهای «آزادشده» و «هتروتوپیا» نامید، حساس بود. فوکو در مصاحبه‌ای در باب «فضا، دانش، قدرت» می‌گوید: «من فکر می‌کنم که آن معماری می‌تواند اثرات مثبتی تولید کند و می‌کند، هنگامی که نیت آزادی‌بخش معمار با عمل واقعی مردم در اعمال آزادی آن‌ها مقارن باشد.» (نک. فوکو 2002: ص. 355)

⁷⁰ در اینجا بدیو به سیاستی اشاره دارد که از شکل حزب-دولت فراتر می‌رود، همچون کمون پاریس و کمون شانگهای - رخدادهایی واضح که لحظه گسست از شیوه‌های سازماندهی دولت‌گرا و پیش‌نمایی اشکال بدیل سیاست هستند. با این حال، آنچه درباره بدیو عجیب است، دقیقاً دوسویگی او در باب این مسئله است که در حس آزرده‌گی او از مجاورت اندیشه خود با آثارشیم تجلی می‌یابد. (نک. نیومن، 2010)

Heteronymous⁷¹

بر روی داشتند. با این حال، البته موضوع «آزاد کردن» سوژه از ناخودآگاه نیست. ناخودآگاه منبع حیاتیِ خلاقیت است که به سوژه اجازه می‌دهد تا معانی اجتماعی جدیدی را از کثرت یا «ماگما»ی دلالت‌ها بیافریند؛ ناخودآگاه منبع تخیل رادیکال است (کاستوریادیس، 1997: صص. 370-73). به علاوه، بُعد اجتماعی ناخودآگاه (برای کاستوریادیس، تخیل رادیکال هم به بُعد اجتماعی تاریخی و هم به بُعد روان‌تنی اشاره دارد: 1997: ص. 339) نشان می‌دهد که خودآیینی همیشه تجربه‌ای جمعی است: درست همان‌طور که سوژه دقیقاً از طریق تشخیص ریشه‌دار بودنش در ناخودآگاه خودآیین می‌شود، و درست همان‌طور که از ناخودآگاه به عنوان منبع خلاقیت و آزادی استفاده می‌کند، خودآیینی او فقط به صورت جمعی از طریق روابط با دیگران محقق می‌شود (نک. کاستوریادیس، 1997: ص. 107). آنچه درباره‌ی درک استوریادیس از خودآیینی اهمیت دارد، نه تنها این بُعد جمعی - که نشان می‌دهد اگر خودآیینی فقط آزادی فرد متمیز باشد، بی‌معنا است - بلکه همچنین تأکید بر میل و خلاقیت و تخیل در آفرینش آگاهانه‌ی روابط اجتماعیِ بدیل است. در اینجا، دوباره مسئله‌ی اتوپیا سر برمی‌آورد، هرچند به شکلی متفاوت. این موضوع ممکن است عجیب به نظر برسد، با توجه به اینکه من از نظریه‌ی لکانی دقیقاً برای تفحص در فانتزی اتوپیا پرورده‌های انقلابی استفاده کرده‌ام اما با این وجود، ما باید میل اتوپیا را که هیزم در آتش هر پروژه‌ی شورشی می‌ریزد، به رسمیت بشناسیم. ما نباید رانه‌ی قدرتمند و ارزش سیاسی تخیل اتوپیا را به مثابه‌ی شکلی از تأمل انتقادی بر حدود دنیای خود رد کنیم. با این حال، به جای اینکه اتوپیا را برنامه‌ای عقلانی برای نظم اجتماعی نوین بدانیم، باید آن را به تعبیر میگل ابنسور⁷² به مثابه‌ی «آموزش میل» بنگریم: «تعلیم میل به میل‌ورزیدن، بهتر میل‌ورزیدن، بیشتر میل‌ورزیدن، و مهم‌تر از همه، میل‌ورزیدن به شیوه‌ای متفاوت» (نک. تامپسون⁷³، 1998: ص. 791). آیا خود لکان، فانتزی را به همین طریق، همچون وسیله‌ای که سوژه از طریق آن میل خود را برجا نگاه میدارد، صورت‌بندی نکرد؟ با این حال، به زعم من، اتوپیا نیسم شورشی از منظر متفاوتی تبعیت می‌کند: درحالی‌که فانتزی به معنای روانکاوانه همواره همان «فانتزی بنیادین» است که میل نوروتیک بی‌وقفه حول آن می‌گردد و خودش را تکرار می‌کند - چیزی که همان‌طور که دیده‌ایم، فانتزی انقلابی را مشخص می‌کند - برعکس، «فانتزی» شورشی اتوپیا به ما می‌آموزد که میل متفاوتی داشته باشیم؛ مدار معمول میل را مختل می‌سازد و آن را رو به «دیگری»، رو به آنچه متفاوت است و آنچه بیرون از خودش است، می‌گشاید.

خاتمه: به سوی نظریه‌ی پساآنارشیستی برنامه‌ریزی

من قسمی برداشت پساآنارشیستی از سیاست را پرورانه‌ام که برحسب پروژه‌ی مداوم خودآیینی و پلورالیزاسیون فضاها و امیال شورشی درک می‌شود. آیا به طرز تفکر جدیدی در مورد برنامه‌ریزی اشاره دارد؟ من در بالا به نفع برداشتی بدیل از برنامه‌ریزی، با الهام از (پسا)آنارشیسم، بر اساس پراتیک‌های بدیع و خودآیین کنش مستقیم - در تضاد با برداشت‌های سنتی از برنامه‌ریزی به عنوان فعالیت و گفتمان تکنوکراتیکی از بالا به پایین (گفتمان ارباب) - استدلال کرده‌ام. اما پساآنارشیسم چگونه خودش را از سایر رویکردهای ظاهراً دموکراتیک‌تر به برنامه‌ریزی متمایز می‌کند که در آن‌ها بر همکاری و مشورت با کسانی که بیرون از حرفه‌ی برنامه‌ریزی هستند، تأکید بیشتری می‌شود؟ مدل مشارکتی برنامه‌ریزی (نک. هلی⁷⁴، 1997؛ اینس⁷⁵، 2004؛ اینس و بوهر⁷⁶، 1999، 2004) به چندین دلیل مسئله‌دار است. همان‌طور که پیشتر استدلال شد، این رویکرد، اتوپیا فانتزی از ارتباط عقلانی غیرکزدیسه پیشفرض می‌گیرد، چیزی که نه تنها از نقطه‌نظر لکانی از لحاظ ساختاری غیرممکن است، بلکه همچنین در جهت مسدودسازی بُعد حقیقتاً سیاسی آنتاگونیسم و اختلاف‌نظر عمل می‌کند. به علاوه، همان‌طور که مارک پورسل⁷⁷ مدعی می‌شود، مدل برنامه‌ریزی مشارکتی نه تنها برای مقاومت در برابر عقلانیت‌های نئولیبرال دست‌اندرکار در سیاست‌های اقتصادی و استراتژی‌های برنامه‌ریزی کفایت نمی‌کند بلکه در واقع می‌تواند با تأمین روکشی از شمولیت دموکراتیک که صداهای حاشیه‌ای را در واقعیت بیشتر سرکوب و ناتوان می‌کند، در خدمت مشروعیت بخشیدن به آن‌ها باشد (نک. 2009: صص 140-65؛ همچنین نک. گوندر، 2010). نظریه‌ی برنامه‌ریزی مشارکتی با این فرض که ارتباط و گفت‌وگو می‌توانند در پارچوبی بی‌طرف عمل کنند، زمین بازی مسطحی را تصور می‌کند که تفاوت‌های قدرت و ثروت به نحوی در آن خنثی شده‌اند. اینس و بوهر این رویکرد را با الفاظ زیر توصیف می‌کنند: «پیشنهاد در اینجا این است که مشارکت باید همکاری جویانه باشد و باید نه تنها شهروندان بلکه همچنین منافع سازمان‌یافته و سازمان‌های انتفاعی و غیرانتفاعی و مدیران عمومی را در پارچوب مشترکی در بر گیرد که در آن همه در حال اندرکنش و تأثیر بر یکدیگر هستند...» (2004: ص. 422). با این حال، می‌بینیم که چگونه این بی‌طرفی و برابری صوری - که همه به عنوان «ذینفع» در آن گنجانده شده‌اند - می‌تواند به شیوه‌ای ایدئولوژیک عمل کند تا به اجماع اقتصادی از پیش فرض گرفته‌شده‌ای مشروعیت بخشد درحالی‌که از آنتاگونیسم و مخالفت به مثابه‌ی امور غیرعقلانی و خشونت‌بار و غیردموکراتیک مشروعیت‌زدایی می‌کند.

Miguel Abensour⁷²

Thompson⁷³

Healy⁷⁴

Innes⁷⁵

Booher⁷⁶

Mark Purcell⁷⁷

هیلیر مدلی را به عنوان بدیل برای مدل مشارکتی/ارتباطی پیشنهاد داده که بر مبنای به رسمیت شناختن این موضوع است که آنتاگونیسم و منازعه از جایگاه محوری در امر سیاسی برخوردارند و در پی آفرینش انجمنی است که این تخاصمات و آنتاگونیسم‌ها را بتوان از رهگذر آن به روی سطح آورد و به شکلی دموکراتیک بسیج کرد:

از آنجا که نمی‌توانیم آنتاگونیسم را از بین ببریم، باید آن را مهار کرده و به وضع آگونیسم بدل سازیم که سودا در آن به طریقی سازنده (و نه به‌طور ویرانگر) در جهت ترویج تصمیمات دموکراتیک بسیج می‌شود که تا حدی اجماعی هستند اما اختلاف نظرهای لاینحل را نیز با احترام می‌پذیرند. (هیلیر، 2003: ص. 42).

این مدل آگونیستی برگرفته از کانلی و از شانتال موف است که در پی جان‌تازه‌بخشیدن به نظریه‌ی دموکراتیک از طریق ترکیبی از پلورالیسم و تضاد دوست‌دشمن اشمیتی بوده است (نک.، 2000، 2005). مزیت این مدل نسبت به مدل مشارکتی این است که می‌کوشد تا آنچه را که موف «بُعد ریشه‌کن‌نشده‌ی آنتاگونیسم موجود در جوامع بشری» می‌نامد و جایگاه محوری در مقوله‌ی امر سیاسی دارد، رؤیت‌پذیر سازد (2005: ص. 119).

با این حال، هم‌زمان خود این مدل را به‌ویژه در شکل ارائه‌شده توسط موف، برای اندیشیدن درباره‌ی سیاست حقیقتاً رادیکال امروز کافی نمی‌یابم. در این مدل، آگونیسم دموکراتیک همیشه درون چارچوب اذعان‌نشده‌ی دولت رخ می‌دهد و قادر به تصور سیاست خارج از این چارچوب نیست. ما می‌توانیم این موضوع را در شماری از جنبه‌های تفکر موف مشاهده کنیم - برای نمونه، در خصوصیت او با انگاره‌های اکتیویسم فراملی و سیاست جهان‌وطن. درحالی‌که انتقاد او از برخی دیدگاه‌های نئولیبرال و همچنین دیدگاه‌های سوسیال‌دموکراتیک به جهانی‌سازی جهان‌وطن کاملاً صحیح است، به نظر می‌رسد که رویکرد وی مفهوم حاکمیت دولتی را بازتأیید کرده و دولت‌ملت را یگانه عرصه‌ی مشروع سیاست دموکراتیک می‌داند که به این ترتیب هرگونه برداشتی از فضاها‌ی سیاسی فراملی را رد می‌کند.⁷⁸ به‌علاوه، دفاع نیرومندی از نهادهای پارلمانی را در نظریه‌ی دموکراسی موف می‌یابیم زیرا این نهادها روابط آنتاگونیستی را صحنه‌پردازی کرده و آن‌ها را به اشکالی «امن» از آگونیسم دگرگون می‌سازند (نک.، 2005: ص. 23). این مدل و الگو برای سیاست دموکراتیک رادیکال نسبتاً محدود به نظر می‌رسد. موف با جای‌دادن مبارزات آگونیستی دموکراتیک، در درجه‌ی اول درون دولت و نهادهای پارلمانی آن، فضای سیاسی بالفعل دولت را بدون چالش باقی می‌گذارد.

در عوض، من مایلیم که مدل نظری بدیلی را بر اساس سیاست خودآیینی پیشنهاد دهم که این ایده را به چالش می‌کشد که دولت عرصه‌ی انحصاری امر سیاسی است؛ برعکس، من دولت را ماشین سیاست‌زدایی و حکومت‌مندی می‌دانم، آنچه رانسیر «پلیس» می‌نامد (نک.، 1999). علاوه بر این، مدعی می‌شوم که روابط حقیقتاً سیاسی همیشه مقابله با دولت را رقم می‌زنند و تنها در تضاد با آن قابل تحقق هستند. وجود جنبش‌ها و سازمان‌ها و فضاها‌ی سیاسی خودآیین، ما را مجبور می‌کند تا بُعد سیاسی را از محوریت دولت به سوی اعمال و اشکال بدیل تصمیم‌گیری انتقال دهیم. اگر بتوانم آن را به این طریق صورت‌بندی کنم: خودآیینی امر سیاسی - مقوله‌ی محوری نزد موف (و اشمیت) - تنها در صورتی معنا پیدا می‌کند که از منظر سیاست خودآیینی/اندیشیده شود. فاصله‌گیری بُعد سیاسی از هژمونی دولت همان چیزی است که برای پسا‌آنارشیسم محوری می‌دانم (نک. نیومن، 2010).

به‌علاوه، اگر بخواهیم به سیاست دموکراتیک به‌مثابه‌ی خودآیین و نه مقید به دولت بیندیشیم، می‌توانیم به استدلال ابنسور توجه کنیم که دموکراسی اصیل خودش را در تضاد با دولت مفصل‌بندی می‌کند؛ به‌راستی، او انگاره‌ی «دموکراسی متمرّد» را به‌مثابه‌ی دموکراسی علیه دولت وضع می‌کند - «دموکراسی ضد دولت‌گراست و گرنه اصلاً دموکراسی نیست» (2011). به‌راستی، ابنسور «دموکراسی متمرّد» را از آنچه او «دموکراسی تعارضی» می‌نامد، یا آنچه من «دموکراسی آگونیستی» تلقی می‌کنم، متمایز می‌کند:

دموکراسی متمرّد نه‌گونه‌ای از دموکراسی تعارضی، بلکه دقیقاً متضاد آن است. درحالی‌که دموکراسی تعارضی، تعارض را درون دولت به ورطه‌ی عمل می‌گذارد، دولت دموکراتیکی که خود نام آن نشانه‌ی اجتناب از تعارض اصلی است، و در نتیجه تعارض‌مندی را به‌سوی سازش مدام متمایل می‌سازد، دموکراسی متمرّد، تعارض را در فضایی دیگر، خارج از دولت، علیه آن، قرار می‌دهد و به‌جای اجتناب از تعارض اصلی - دموکراسی علیه دولت - در صورت لزوم از شکاف و گسستگی پا پس نمی‌کشد (ابنسور، 2011: تأکید از من).

درست همان‌طور که طرفداران دموکراسی آگونیستی (به‌درستی) ادعا می‌کنند که مدل اجماع/ارتباطی بُعد آنتاگونیستی موجود در روابط اجتماعی را مسدود یا انکار می‌کند، آیا نمی‌توان گفت که خود مدل آگونیستی بر اساس انکار آنتاگونیسم بنیادی‌تری واقع شده است - میان دموکراسی «آنارشیک» و نظم خود دولت؟ اگر قرار است مدل‌های رادیکال برنامه‌ریزی به آنتاگونیسم سیاسی فضا بدهند - از آن روی برنگردانند یا سعی در مهار آن تحت اجماع تخیلی نداشته باشند - پس باید مؤلفه‌ی حقیقتاً سیاسی (و دموکراتیک) تضاد با دولت را به رسمیت بشناسند.

⁷⁸ به‌عنوان مثال، موف به‌ویژه منتقد سیاست انبوه هارت و نگری است که به ایده صورتی از دموکراسی جهانی ماورای دولت - ملت استناد می‌کند (نک.، 2005: صص. 113-114).

مدل برنامه‌ریزی از این نوع می‌تواند رویه‌های برنامه‌ریزی خودآیین را که مردم و جنبش‌های مقاومت در برابر دولت‌گرایی و کاپیتالیسم روزانه درگیر آن‌ها هستند، به رسمیت بشناسد و به‌راستی خودش را حول آن‌ها بسازد. من در اینجا از ایده‌ی «برنامه‌ریزی متمرده» الهام گرفتم که فرانک میرافتاب⁷⁹ در گزارش خود از کارزار ضدتخلیه از جانب زاغه‌نشینان آفریقای جنوبی مورد کندوکاو قرار داده است (نک. 2009: صص. 32-50). این‌ها بسیج‌های مردمی افراد عادی بودند که در اعتراض علیه سیاست‌های نئولیبرال پاکسازی زاغه که آن‌ها را بی‌خانمان کرده بود، اتاقک‌های موقت و مراکز اجتماعی را در کنار جاده ساختند. نکته‌ی مهم این است که آن‌ها به‌جای ابراز گلایه‌های خود از طریق مجاری رسمی و از طریق نمایندگان معمول نظیر سازمان‌های غیردولتی (ان.جی.اوها) که بدون تردید طبق مدل مشارکتی به‌عنوان تنها مشارکت‌کنندگان مشروع در گفتگو قلمداد می‌شدند، به‌طور مستقیم و خودآیین عمل می‌کردند. به‌این‌ترتیب، مدل برنامه‌ریزی متمرده از نظر میرافتاب، انگاره‌ی «مشارکت شهروندی» را که جایگاه محوری در حکمرانی نئولیبرال دارد، به چالش می‌کشد. به‌علاوه، درحالی‌که آن مدل آشکارا آگونیستی است و نه اجماعی، ردّ نمایندگی و نهادهای رسمی قدرت و تأکید آن در عوض بر افعال مستقیم مقاومت و خودسازماندهی، نوع جدیدی از فضای سیاسی خودآیین را می‌گشاید که دیگر مدل آگونیستی قادر به تبیین بسنده‌ی آن نیست.

عنصر مهمی از پراتیک برنامه‌ریزی خودآیین و پس‌انارشستی، همان چیزی است که می‌توان از آن به مثابه‌ی پراتیک‌های پیش‌نمایانه⁸⁰ یاد کرد که در پی تحقق بدیل‌ها برای سرمایه‌داری و دولت‌گرایی درون نظم کنونی هستند. نوعی لحظه‌ی گسست اتوپیایی درون اکنون (نک. گوردون، 2008: صص. 34-40). می‌توان در اینجا اشکال دموکراتیک مستقیم تصمیم‌گیری به‌کاررفته توسط اکتیویست‌ها یا پراتیک‌های تعاونی به‌کاررفته توسط اجتماعات خودسازمان‌یافته یا حتی سازماندهی اعتراضات و همگرایی‌های توده‌ای را در نظر گرفت که در آن‌ها اتمسفر کارناوال‌گونه و اعاده‌ی فضاهای فیزیکی درست به همان اندازه‌ی بیان مطالبات و گلایه‌ها اهمیت دارد (نک. گریبر⁸¹، 2002؛ دی، 2005؛ پلیرز⁸²، 2010)

شاید خیره‌کننده‌ترین نمونه‌ی این برنامه‌ریزی پیش‌نمایانه را در شورش دموکراتیک اخیر در مصر شاهد بوده‌ایم، هنگامی‌که میدان تحریر، مرکز نمادین اعتراضات، به منطقه‌ی آزاد خودآیین تبدیل شد. این اتفاق چیزی بود که به تعبیر ریچارد سیمور⁸³، یک «کمون مدل جدید» را نشان می‌داد:⁸⁴

اول از همه، آن‌ها یک فضای اسماً عمومی را به تصرف خود درآوردند که دولت می‌خواست آن‌ها را از دسترسی به آن محروم کند، میدان تحریر. آن‌ها پس از تصرف آنجا و تصدیق اینکه به‌سادگی در پایان روز قصد خانه رفتن ندارند - چیزی که ممکن است بخواهیم درباره‌ی آن فکر کنیم - امواج حمله‌ی پلیس و اراذل‌واوباش لباس شخصی به اعتراضات را پی‌درپی دفع کردند. آن‌ها کمیته‌هایی را برای نظارت بر مردان حکومتی به وجود آوردند... آن‌ها شبکه‌ای از چادرها را برای خوابیدن مردم برپا کردند... سرویس‌های بهداشتی برقرارند - که وقتی صدها هزار نفر روزانه چهارراه اصلی پایتخت را اشغال کرده‌اند، به‌هیچوجه موضوع لجستیک بی‌اهمیتی نیست. آن‌ها چراغ‌های خیابان را برای تأمین برق روشن می‌کنند. آن‌ها جمع‌آوری زباله و ایستگاه‌های پزشکی را راه‌اندازی کرده‌اند - آن‌ها مغازه‌ی فست‌فود مشهوری را اشغال و به مکانی تبدیل کردند که افرادی که مورد اصابت گلوله یا ضرب‌وجرح پلیس قرار گرفته‌اند، می‌توانند در آنجا تحت درمان قرار بگیرند. آن‌ها شهری را درون شهر تأسیس کردند و به‌طور جمعی با چالش‌هایی بسیار بیش از آنچه شهر معمولی در روزی معمولی باید با آن‌ها روبرو شود، دست‌وپنجه نرم کردند (سیمور، 2011).

آیا می‌توان نمونه‌ی بهتری از برنامه‌ریزی خودآیین - امیال اتوپیایی و انرژی‌های متمرده و ظرفیت‌های سازمانی مردم عادی برای تغییر فضای اجتماعی آن‌ها - ارائه داد؟

متن فوق ترجمه‌ای است از:

Newman, Saul (2011). Postanarchism and Space: revolutionary fantasies and autonomous zones, sage publications. Planning Theory, pp. 1-22

Faranak Miraftab⁷⁹

prefigurative⁸⁰

Graeber⁸¹

Pleyers⁸²

Richard Seymour⁸³

⁸⁴ برای دید متفاوتی به کمون خودآیین که به‌مثابه فضای شهری شورش سازماندهی شده است، نک. «شورش آتی» (کمیته نامرئی، 2009؛ همچنین، نک. مریفلد،

(2010).

حق انتشار آزاد است

کتابخانه آنارشیست



سال نیومن
پساآنارشیسم و فضا
فانتری‌های انقلابی و مناطق خودآیین

Problematicaa.com

ترجمه هومن کاسبی

fa.anarchistlibraries.net