



آبان ۱۴۰۰

چکیده

من در این مقاله خواهان بازنگری در آنارشسیسم و راه‌های بدیل آن جهت مفهوم‌پردازی فضاها برای سیاست رادیکال هستم. در اینجا تحلیل لکانی از تخیل اجتماعی^۱ 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 کاستوریادیس^۲ و دیگران - برداشت متمایز پساآنارشسیستی از فضای سیاسی را حول محور پروژه‌ی خودآیینی^۳ و انتقال فضای سیاسی به خارج از دولت خواهم پروراند. این امر، عواقب مستقیمی برای برداشت بدیل از نظریه و عمل برنامه‌ریزی خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌ی برنامه‌ریزی، (پسا)آنارشسیسم، لکان، سیاست انقلابی، خودآیینی

«فقط خودآیین است که می‌تواند

خودآیینی را برنامه‌ریزی کند، برای آن

سازمان‌دهی کند، آن را بیافریند» (بی،^۴

۱۹۹۱: ص. ۱۰۰).

نظریه‌ی اجتماعی در دوران اخیر چرخشی فضایی داشته است. در چارچوب نظریه‌ی سیاسی، بحث‌ها حول تصورات و ابعاد فضایی سیاست^۵ از جغرافیای سیاسی برای کندوکاو خطوط فاصل پلورالیسم و فضای عمومی و آگونیسیم^۶ دموکراتیک و جنبش‌های اجتماعی و فضاها^۷ پساملی جهانی سازی بهره برده‌اند (نک. مسی،^۶ ۲۰۰۵؛ ساسن،^۷ ۲۰۰۸؛ موف، ۲۰۰۰؛ کانلی،^۸ ۲۰۰۵). مسئله‌ی برنامه‌ریزی - برنامه‌ریزی شهرها، مناظر شهری، فضاها^۹ خودگردان، 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 با اجتماعات

^۱ Social imaginary

^۲ Castoriadis

^۳ Autonomy

^۴ Hakim Bey

^۵ Agonism

^۶ Massey

^۷ Sassen

^۸ Connolly

^۹ autonomous spaces

برنامه‌ریزی شده‌ی عقلانی آن‌ها بیندیشیم، چه به نحوه‌ای که شبیح 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 پارالکسی^۱ به شهرهای خود بیندازیم، در همه‌جا ردهایی را از بُعد سیاسی سرکوب‌شده می‌یابیم.^۲ بنابراین، فضا همیشه سیاسی است. به‌راستی، همان‌طور که آنری 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 (۱۹۹۱: ص. ۹).

باین 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 سرمایه‌گذاری شده در فضاهای سیاسی مورد منازعه قرار می‌گیرند و از نو پیکربندی می‌شوند. در همین بستر است که مایلم مسئله‌ی فضا را برای سیاست رادیکال و به‌ویژه برای آن بدعت‌گذارترین سنت سیاسی رادیکال - آنارشسیسم - در نظر بگیرم. پس از نشان‌دادن این‌که آنارشسیسم چیزی بیش از صرفاً ازهم‌گسیختگی آنارشیک فضاست - به‌راستی، اندیشه و سیاست آنارشستی^۳ برساخت بدیلی از فضا را پیشنهاد می‌کنند - در ادامه شیوه‌ای را مورد کاوش قرار خواهم داد که فضاهای اجتماعی و سیاسی در گفتمان انقلابی تصور می‌شوند. در اینجاست که تحلیل لکانی از مخیله‌ی اجتماعی اهمیت می‌یابد زیرا نه‌تنها 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 پساآنارشستی از فضای سیاسی را حول محور پروژه‌ی خودآیینی خواهم پروراند. همان‌طور که نشان خواهم داد، این امر عواقب مستقیمی برای برداشت بدیل از عمل برنامه‌ریزی دارد.

^۱ Parallax

استیو پایل ناخودآگاه سرکوب‌شده شهرها و فضاهای شهری را مورد کندوکاو قرار می‌دهد و نوعی «کارکرد رؤیا»ی فرویدی را برای روشن ساختن این بُعد پیشنهاد می‌کند.^۲ (نک. پایل، ۲۰۰۰: صص. ۷۵-۸۶). به طریقی مشابه، آیا نمی‌توان گفت که نوعی کار رؤیا در محور سیاست رادیکال قرار دارد و تلاش می‌کند آناگونسیسم‌هایی را آشکار سازد که در شالوده‌ی فضاهای اجتماعی آرام و صلح‌آمیز قرار دارند و به تسخیر آن‌ها ادامه می‌دهند؟

آنارشسیسم و برنامه‌ریزی

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

در مکان‌نمادین 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، فضاها را 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 به جای 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 فضاها، فیزیکی - تصرف منازل خالی و مراکز اجتماعی و تعاونی‌ها یا اشغال محل کار یا تظاهرات توده‌ای و همگرایی‌ها^۱ - 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 «قبضه» نکرده‌اند.

این فرم جدید از سیاست، مستلزم بازنگری معینی در آنارشسیسم است. من تمایل دارم که آنارشسیسم - یا به تعبیر من، پساآنارشسیسم - 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. آنارشسیسم معمولاً به‌عنوان سیاست و رویه‌ی اختلال و شورش خودانگیخته، با نوعی بی‌نظمی وحشیانه در فضا، ملازم دانسته می‌شود - درست برعکس برنامه‌ریزی. آیا نباید حکم میخائیل باکونین، آنارشسیست قرن نوزدهم، درباره‌ی «انگیزش ویران‌سازی»^۲ را به یاد آوریم؟ باین حال، باید به خاطر داشته باشیم که برای باکونین، این «انگیزش ویران‌سازی» همچنین «انگیزشی خلاق» بود. آنارشسیسم همان‌قدر پروژه‌ی ساخت و آفرینش است که پروژه‌ی ویرانی. به‌راستی، برای آنارشسیست‌ها، 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، آنارشسیسم باید همان‌قدر پروژه‌ی نظم را لحاظ کند که بی‌نظمی را؛ یا شاید پروژه‌ی بی‌نظمی منظم (یا نظم بی‌نظم) را. بدون تردید، لحظاتی از

^۱ convergence

^۲ urge to destroy

طغیان خودانگیخته و شورش و کندن آسفالت و برپاکردن 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 اتوپایی در نوشته‌های آنارشیستی برمی‌خوریم؛ علی‌رغم این ادعای آنارشیست‌های کلاسیک که آن‌ها نه اتوپایی بلکه «ماتریالیست» هستند. مدل‌های گوناگونی از فدرالیسم و کلکتیویسم لیبرتارین پیش کشیده شدند؛ استدلال‌هایی در دفاع از اشکال غیرمتمرکز برنامه‌ریزی کشاورزی و تولید روستایی و محلی در مقیاس کوچک به جای صنعت در مقیاس بزرگ (نک. کروپتکین، ۱۹۸۵).

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 اجتماعی»^۱ کلی بیندیشیم: نه تنها ویرانی محیط‌زیست طبیعی بازتاب اشکال سلطه و سلسله‌مراتب و استثماری است که در روابط اجتماعی و اقتصادی یافت می‌شوند بلکه همچنین امکانات جامعه‌ای آزاد و عقلانی [را منعکس می‌کند]. همان‌طور که مورای بوکچین^۲ می‌گوید: «استمرار ما با طبیعت غیرسلسله‌مراتبی نشان می‌دهد که جامعه‌ی غیرسلسله‌مراتبی همان‌قدر تصادفی‌ست که اکوسیستم» (۱۹۸۲: ص. ۳۷). در قلب نظریه‌ی آنارشیستی^۳ 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^۴ دلیل علاقه‌ی آنارشیست‌ها به جغرافیا و فضاهای فیزیکی و تاریخ و طراحی شهرها است. الیزه رکلو،^۳ 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 ارگانیزم 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، بهبود می‌یابد. رکلو و بسیاری از دیگر آنارشیست‌ها، از ایده‌ی باغشهر به‌عنوان راهی برای زیست‌پذیرتر ساختن شهرها دفاع می‌کردند.^۴ آنچه در اینجا اهمیت دارد، نه تنها پروژه‌ی طراحی شهرها حول نیازهای مردم عادی بلکه همچنین

^۱ Social Ecology

^۲ برای ارزیابی تأثیر بوکچین نه‌فقط بر نظریه آنارشیستی بلکه همچنین بر اکولوژی و برنامه‌ریزی شهری، نک. وایت (۲۰۰۸).

^۳ Élisée Reclus

^۴ ایده‌های رکلو از همبستگی اجتماعی و تعادل اکولوژیک، تأثیر نیرومندی بر پاتریک گدس، جامعه‌شناس و برنامه‌ریز شهری، داشتند که برنامه‌های او برای طراحی شهری^۴ در شهرهای مختلف جهان در اوایل قرن بیستم اتخاذ شدند (نک. لائو، ۲۰۰۵: صص. ۴-۱۹؛ گدز، ۱۹۲۷).

اجازه دادن به بیان خودانگیخته و ارگانیک زیبایی منحصر به فرد یک شهر، متناسب با محیط زیست طبیعی فردی آن، به جای تحمیل طراحی متصلب و یکنواختی بر آن به طور بوروکراتیک از بالا است. همان طور که رکلو عنوان کرد: «هنر حقیقی همیشه خودانگیخته است و هرگز نمی تواند خودش را با دیکته های کمیسیون امور دولتی انطباق دهد» (به نقل از کلارک^۱ و مارتین^۲، ۲۰۰۴: ص. ۱۹۳).

علاوه بر این، شهر اغلب به مثابه فضای فضایی سیاسی تصور می شود؛ عرصه ای - یا عرصه ای بالقوه - برای تعیین سرنوشت مردمی و تصمیم گیری غیرمتمرکز دموکراتیک. کروپتکین، جغرافیدانی دیگر، شهر قرون وسطایی را فضای سیاسی خودآیینی با مجموعه ی قواعد و آداب و رسوم و پراتیک ها و نهادهای خاص خودش می دانست؛ جایی که آزادی فردی و حیات فرهنگی در آن شکوفا می شد (نک. ۱۹۴۳). با این حال، این خودآیینی به تدریج از دست رفت و زیر سایه ی نوظهور دولت حاکم ناپدید شد. بنابراین، شهر به عنوان فضای مهم حیات سیاسی مستقل، در تضاد با دست درازی سازوبرگ دولتی اقتدارگرا و متمرکز، تلقی می شود. در همین راستا، بوکچین تاریخ شهرها را به عنوان فضاهای مشارکت عمومی در سیاست بررسی می کند و به سنت های دموکراتیک آگورای آتن می نگرد. بنابراین، شهر به عنوان مدلی برای احیای حیات عمومی، همچون شکلی از هستی مشترک سیاسی، تصور می شود که با مجهول الهویگی فرایندهای بوروکراتیک «دم و دستگاه دولتی»^۳ تفاوت دارد (نک. بوکچین، ۱۹۹۵: ص. ۴). پس آنارشسیسم به جای این که صرفاً ضد سیاست اخلاقی [در نظم موجود] باشد، همچنین - به راستی در درجه ی اول - سیاست برنامه ریزی است. محور اصلی نظریه ی آنارشسیستی تعارض میان دو تخیل فضایی متضاد، دو شیوه ی متضاد سازمان دهی حیات سیاسی و اجتماعی، است: از یک سو، فضایی عقلانی و لیبرترین و فدراسیون کمون ها و شهرهای آزاد و از سوی دیگر، نظم سرمایه دارانه - دولتی و فضای اقتدار غیرعقلانی و سلسله مراتب و خشونت. آزادی فردی و تعاون و برابری و همچنین دخالت نزدیک مردم عادی در فرایندهای تصمیم گیری را مناسبات فضایی مورد اول ترویج می دهد. دومی باعث سلطه و نابرابری و بندگی و بیگانگی مطلق مردم از قدرت سیاسی می شود.

بنابراین نظریه ی برنامه ریزی می تواند از تعامل با آنارشسیسم نفع بسیاری ببرد. به راستی، همان طور که پیتر هال^۴ تشخیص می دهد، آنارشسیسم در طی تاریخ تأثیر نیرومندی بر جنبش برنامه ریزی داشته و الهام بخش مرام برنامه ریزی حول محور اجتماعات خرد و تعاون داوطلبانه و انجمن آزاد بوده است: «چشم انداز این پیشگامان

^۱ Clark

^۲ Martin

^۳ statecraft

^۴ Peter Hall

آنارشیست^۱ نه صرفاً صورت بدیلی بناشده بلکه جامعه‌ای بدیل بود، نه سرمایه‌دارانه نه بوروکراتیک سوسیالیستی: جامعه‌ای مبتنی بر تعاون داوطلبانه بین مردان و زنان که در جمهوری‌های مشترک‌المنافع کوچک و خودگردان زندگی و کار می‌کنند» (۱۹۹۶: ص. ۳). شاید واضح‌ترین نماینده‌ی اصول آنارشیستی در مسائل برنامه‌ریزی و طراحی شهری کالین وارد باشد که درباره‌ی بینش آنارشیستی در پس پراتیک‌های کنش مستقیم همچون تصرف منازل خالی و برپایی «خودت انجام بده» و تعاونی‌های مستأجران و باغبانی اجتماعی، وسیعاً، قلم زد. به گفته‌ی وارد، ایده‌ی محوری در این پراتیک‌ها این بود که افراد به منظور 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، ۱۹۸۲، ۲۰۰۰، ۲۰۰۲؛ کراوچ^۱ و وارد، ۱۹۹۷).

علاوه بر این، آنارشیسم این سؤال حیاتی را مطرح می‌کند که چه کسی برنامه‌ریزی می‌کند؟ برنامه‌ریزی، آن‌گونه که معمولاً تصور می‌شود، عمل و گفتمانی نخبه‌گراست: ایده‌ی تحمیل نظم فضایی معینی توسط کادری که مدعی دانش فنی برتر هستند، از بالا بر روابط اجتماعی ازپیش موجود. به نظر می‌رسد که نفس انگاره‌ی برنامه‌ریزی^۱ ایده‌ی فعالیت تکنوکراتی را منتقل می‌کند که در آن دیدگاه خاصی به‌طور بوروکراتیک بر جامعه تحمیل می‌شود. آنارشیست‌ها به‌ویژه نگاه انتقادی به این نوع ذهنیت دارند. باکونین، به‌عنوان مثال، مارکس و پیروان وی را به نخبه‌گرایی علمی متهم می‌کرد: «کمونیست‌های علمی» به دنبال سازمان‌دهی مردم «مطابق با برنامه‌ای [بودند] که پیشاپیش توسط اذهان «برتر» انگشت‌شماری ترسیم شده و بر توده‌های نادان تحمیل می‌شد» (۱۹۵۳: ص. ۳۰۰). بنابراین، اگر بتوانیم از «برنامه‌ریزی آنارشیستی» 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 پرهرج‌ومرج خواهد بود و به‌راستی، نمونه‌های بسیاری از کمون‌ها و جماعت‌های خودسازمان‌یافته وجود دارد که فضاها را به شیوه‌های بسیار کارآمد و عقلانی نظم و نسق بخشیده‌اند. ما در اینجا به جماعت‌های آنارشیستی 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 آوریم که مدارس و تسهیلات خدمات درمانی را به مردم بومی چیاپاس عرضه می‌کنند. بنابراین، نکته‌ی رویکرد آنارشیستی به برنامه‌ریزی، عبارتست از زیرسؤال‌بردن و درهم‌شکستن ساختارهای سلسله‌مراتبی و تقسیم‌کار فکری که معمولاً با فرایند برنامه‌ریزی همراه می‌شوند؛ نشان‌دادن این‌که افراد از ظرفیت برنامه‌ریزی برای خودشان و کار تعاونی به‌هدف سازمان‌دهی فضای

^۱ Crouch

فیزیکی برخوردارند. رویکرد آنارشیستی حول آنچه ژاک رانسیر برابری هوش^۱ می‌نامید، بنا شده است (نک. ۱۹۹۱)؛ 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 گفتمانی حرفه‌ای نیست بلکه در عوض بیان فعال سیاست برابری‌خواهی لیبرتارین است.

انقلاب به مثابه‌ی فانتزی فضایی

اگر آنارشیسم 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، آنارشیسم 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 - به مثابه‌ی 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 آنارشیستی بلکه مارکسیستی یا به بیان دقیق‌تر لنینیستی است.^۲ 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 به عنوان مکان نمادین قدرت آن که در آنچه گرامشی جنگ «جبهه‌ای» یا «مانور» می‌نامید، تصرف شد. این مفهوم

^۱ equality of intelligence

باید درباره‌ی کشیدن خط بیش‌ازحد پررنگی میان سنت‌های آنارشیستی و مارکسیستی در اینجا احتیاط کرد. باید به خاطر داشته باشیم که مارکس همان آرزوی^۲ آنارشیست‌ها را برای جامعه بدون دولت مبتنی بر انجمن آزاد داشت. ما همچنین باید به یاد آوریم که حتی لنین، علی‌رغم استراتژی پیشاهنگ‌گرای خود برای تصرف کنترل دولت، با وجود این در رابطه با دولت به مثابه ابزار سلطه که فراروی نهایی از آن غایت نهایی انقلاب کمونیستی بود، قرابت معینی را با آنارشیست‌ها اعلام می‌کند: «ما در باب مسئله لغو دولت به عنوان هدف اصلاً اختلاف‌نظری با آنارشیست‌ها 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. ۱۹۹۰: ص. ۵۲)

در تقابل با «جنگ موضعی»^۱ بود که شامل ایجاد پراتیک‌ها و نهادهای ضدهژمونیک در جامعه‌ی مدنی می‌شود؛ استراتژی‌ای که بیشتر متناسب با ساختارهای جامعه/دولت پیچیده‌تر و توسعه‌یافته‌تر در دموکراسی‌های غربی بود (نک. گرامشی، ۱۹۷۱). با این حال، اگر این استراتژی انقلابی [جنگ جبهه‌ای] که گرامشی به این ترتیب تشخیص داد، فراخور جوامع پیچیده‌تر در روزگار وی نبود، شاید امروزه حتی کمتر چنین باشد؛ وقتی اشکال جدید حاکمیت «شبکه‌ای» در دنیایی بیش‌ازپیش جهانی شده و یکپارچه‌شده گسترش یافته‌اند و تشخیص مرکز نمادین قدرت بسیار دشوارتر است (نک. هارت و نگری، ۲۰۰۰). 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.^۲

شاید نظریه‌ی روانکاوی در اندیشیدن به این مسئله مفید واقع شود - به‌ویژه اندیشه‌ی ژاک لکان که برای تحلیل تخیل‌های اجتماعی و امیال و فانتزی‌های اتوبیایی به کار بسته شده است که شاکله‌ی اعمال و گفتمان‌های سیاست (نک. ژیتزک، ۱۹۸۹، ۲۰۰۰؛ استاوراکاکیس،^۳ ۱۹۹۹، ۲۰۰۷؛ دین،^۴ ۲۰۰۹) و برنامه‌ریزی (نک. گوندر^۵ و هیلر،^۶ ۲۰۰۴؛ هیلیر،^۷ ۲۰۰۳؛ گوندر، ۲۰۰۴، ۲۰۱۰) 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 ۶۸ 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: «اشتیاق انقلابی تنها یک نتیجه‌ی ممکن دارد - ختم‌شدن به گفتمان ارباب. این موضوع را تجربه ثابت کرده است. آنچه شما به‌عنوان انقلابیون تمنایش را دارید، یک ارباب است. یکی هم به دست خواهید آورد...» (۲۰۰۷: ص. ۲۰۷).^۸

منظور او دقیقاً چه بود؟

لکان به دنبال درک ارتباط، و روابط اجتماعی به‌طور اعم، برحسب مواضع ساختاری یا «گفتمان‌ها» بود: گفتمان به موضع ساختاری متشکل از روابط زبان اشاره دارد، اما با این حال فراتر از کلمات و اظهارات بالفعل است (نک.

^۱ War of position

^۲ 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 : ص. ۱۲۳. مسئله قدرت نیستند (نک. فوکو، ۲۰۰۲)

^۳ Stavrakakis

^۴ Dean

^۵ Gunder

^۶ Hiller

^۷ Hillier

^۸ a. برای بحثی گسترده‌تر درباره اهمیت چهار گفتمان لکان برای نظریه سیاسی رادیکال، نک. نیومن (۲۰۰۴)

فره‌آنگ، ۱۹۹۵). 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 استیلاي آنچه لکان «دال اعظم (ارباب)»^۱ 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 آگو را 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. بریکر،^۲ ۱۹۹۷: ص. ۱۰۷). به این معنا، می‌توانیم پراتیک‌های برنامه‌ریزی از بالا به پایین را نمونه‌هایی از گفتمان ارباب بدانیم.^۳

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/بژه‌ی کوچک *a*^۴ - بژه‌ی گمشده‌ی میل، ژوئیسانس^۵ ناممکن - همانندنگاری می‌کند و از «دیگری» می‌خواهد که این فقدان را پر کند؛ به‌این‌ترتیب، فقدان او خطاب به ارباب است که از وی می‌خواهد تا حقیقت میلش را به او بگوید. باین‌حال، ارباب نمی‌تواند دانشی را که خودش در اختیار ندارد، به او بدهد و بنابراین از طریق این طلب (دانستن) هیستریک، ناتوانی و حيله‌گری ارباب، اختگی نمادین وی، آشکار می‌شود. همان‌طور که کیرستن کمپل^۶ توضیح می‌دهد: «گفتمان هیستریک،

^۱ Master Signifier

^۲ Bracher

^۳ برای بحثی گسترده درباره چهار گفتمان لکان و برنامه‌ریزی، نک. گوندر (۲۰۰۴).

^۴ objet petit a

^۵ Jouissance

^۶ Kirsten Campell

«حقیقت» گفتمان ارباب را مفصل‌بندی می‌کند: یعنی این‌که بر مبنای عملکرد اختگی بنیان نهاده شده و ناخودآگاه معلول آن است» (۲۰۰۴: ص. ۵۲).

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، ۲۰۰۴b) - 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 ببخشد^۱ 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 آنارشسیسم است، اظهار می‌دارد: «عامل اخلاقی سیاسی آنارشیک 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، ۲۰۰۷).

با این حال، استراتژی بدیل نئولینیستی 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 در صدد سرنگونی آن هستند. همان‌طور که لکان می‌گوید:

مرادم این است که [گفتمان ارباب] همه‌چیز را دربرمی‌گیرد، حتی آنچه خودش را انقلابی می‌پندارد، یا دقیقاً آنچه به‌طور رمانتیکی انقلاب با «آر» بزرگ نامیده می‌شود. گفتمان ارباب، انقلاب خودش را به معنای دیگر [این اصطلاح، یعنی] گردش به دور یک چرخه‌ی کامل، به انجام می‌رساند (۲۰۰۷: ص. ۸۷).

^۱ ژیزک اعتراضات توده‌ای علیه جنگ عراق در سال ۲۰۰۳ 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 ارمغان خواهد آورد (نک. ژیزک، ۲۰۰۷).

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 انقلاب ها در نهایت دقیقاً به این خاطر شکست می خورند که گفتمان هایی تمامیت انگار هستند - زیرا به عبارت دیگر، آن ها پیشنهاد گسست مطلق از شرایط موجود و دگرگونی رادیکال تمامیت روابط اجتماعی را می دهند؛ آن ها «رخداد»ی را تصور می کنند که همه چیز را در بر می گیرد و ما را از ستم ها و شرایط موجود رهایی می بخشد و نوع متفاوتی از نظم اجتماعی را تولید می کند. این موضوع مرا به دومین نکته ام می رساند: لکان به ما اجازه می دهد تا فانتزی اتویایی در شالوده ی هر انگاره از کلیت یا تمامیت اجتماعی را ادراک کنیم؛ از جمله و به ویژه، آنچه در روایت تحول انقلابی تصور می شود.

انگاره ی امر واقعی جایگاه محوری در نظریه ی لکان دارد؛ آنچه نمی تواند مورد بازنمایی یا دلالت قرار گیرد - نوعی خلأ یا غیاب در زنجیره ی دال ها که معنا آفرینی 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 ابژه ی میل: «این برش در زنجیره ی دال ها به تنهایی ساختار سوژه را به مثابه ناپیوستگی در امر واقعی تأیید می کند» (لکان، ۱۹۷۷: ص. ۲۹۹). 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.^۱ واقعیت ما - واقعیت هویت های 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 نقطه ای است که این ساختارهای نمادین درهم می شکنند و حادث بودن عملکرد آن ها برملا می شود. امر واقعی را می توان خلأ تقلیل ناپذیری دانست که هویت حول آن به طور ناقصی هم قوام می یابد و هم دچار ازجادر رفتگی می شود.

اندیشیدن در مورد رابطه ی میان امر واقعی و واقعیت، از این منظر، عواقب مهمی برای درک روابط اجتماعی و سیاسی دارد. نظریه ی 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

^۱ Dislocate

(نک. استاوراکاکیس، ۱۹۹۹: ص. ۳۹). این امر بدان معناست که خود «جامعه» را هرگز نمی‌توان در پربودگی آن درک کرد و روابط اجتماعی را هرگز نمی‌توان در تمامیت آن‌ها دریافت، دقیقاً به خاطر این خلأ ساختاری که بستار معنا را منقطع می‌کند. به همین دلیل، گفتمان ارباب که درصدد بیان تمامیت روابط اجتماعی است، ناکام می‌ماند - همیشه مازاد معنایی وجود دارد که از چنگ آن می‌گریزد. باین حال در اینجا، نقش فانتزی - به‌ویژه کارکرد آن در نظام‌های ایدئولوژیک - پنهان کردن یا سرپوش گذاشتن بر این خلأ در معنا و نفی امر واقعی و ارائه‌ی تصویری از جامعه به‌مثابه تمامیتی قابل‌درک است (نک. ژیرک، ۱۹۸۹: ص. ۱۲۷). البته فانتزی‌ها در تمام گفتمان‌های سیاسی عمل می‌کنند. به‌راستی، می‌توان 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 به‌طور پیوسته موجب هویت‌یابی‌های سیاسی جدید و تلاش‌های مجدد برای دربرگرفتن تمامیت اجتماعی می‌شود. همان‌طور که استاوراکاکیس می‌گوید: «جوامع ما هرگز مجموعه‌هایی هماهنگ نیستند. این فقط فانتزی‌ای است که از خلال آن سعی دارند خودشان را قوام بخشند و بازسازی کنند» (۱۹۹۹: ۷۴). بنابراین، هر پروژه‌ی انقلابی برای نهادینه‌سازی یک جامعه‌ی نوین باید درنهایت یک توهم اتوپیایی دانسته شود.

فضاهای گشوده: سیاست و برنامه‌ریزی

به نظر می‌رسد که نتیجه‌گیری فوق عواقب نسبتاً افسرده‌کننده‌ای برای سیاست رادیکال داشته باشد. باین حال، در عوض ادعا می‌کنم که به گشایش فضاهای مفهومی جدید برای فعالیت سیاسی منجر می‌شود؛ درحالی که هم‌زمان ما را به بازاندیشی در انگاره‌ی انقلاب به‌مثابه رخدادی تمامیت‌انگار وا می‌دارد. 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. به‌راستی، می‌توانیم در این مرحله بگوییم که نظریه‌ی لکانی می‌تواند به نوعی رادیکال‌سازی - حتی «آنارشستی‌کردن» - در گفتمان و عمل برنامه‌ریزی منجر شود. به‌عنوان مثال، موضع سروری مستتر در اکثر برداشت‌ها از برنامه‌ریزی، به‌عنوان ژستی ناتوان و حيله‌گری مطلق، افشا می‌شود که علاوه بر این، نسبت به شکست‌های خودش و نسبت به دانش اجتماعی‌ای که از نگاه برنامه‌ریز می‌گریزد یا نسبت به عنصر حادث‌بودگی و پیش‌بینی‌ناپذیری و آنتاگونیسم^۱ که به‌سادگی نمی‌توان برای آن‌ها برنامه‌ریزی کرد، نابیناست. همان‌طور که مایکل گوندلر می‌گوید، برنامه‌ریزان (همراه با هر کس دیگر)

^۱ Antagonism

واقعیت اجتماعی مشترکی را برمی سازند که توهمات و فانتزی‌های وضوح و کامل‌بودگی را می‌آفریند که به راحتی قابل قبول 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 (۲۰۰۴: ص. ۳۰۲).

علاوه بر این، نظریه‌ی لکانی به ما اجازه‌ی ادراک فانتزی‌های اتوپیایی دست‌اندرکار در نظریه‌ی برنامه‌ریزی را می‌دهد، به‌ویژه فانتزی‌های اجماع در تصمیمات برنامه‌ریزی. در اینجا، جین هیلیر از انگاره‌ی لکانی امر واقعی برای مسئله‌دارکردن این ایده استفاده می‌کند که از طریق فرآیند ارتباط عقلانی به سبک هابرماسی - بر اساس فانتزی موقعیت گفتار آرمانی^۱ - تصمیمات برنامه‌ریزی را می‌توان عاری از کژدیسی‌های قدرت و ایدئولوژی و اختلاف نظر، به عبارت دیگر سیاست، به شیوه‌ای شفاف و اجماعی اخذ کرد: «رایزنی به این ترتیب «نوعی [فرایند] تصفیه و پالایش» است... که از طریق تأمل انتقادی به اجماع و قطعیت می‌انجامد. لکانی‌ها استدلال می‌کنند که این امر غیرممکن است» (هیلیر، ۲۰۰۳: ص. ۴۸). بنابراین، امر واقعی به مثابه فقدان یا خلأ 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 به سادگی اساساً ادعایی دیگر به سروری و اقتدار در جامعه‌ی مبدل گفتگوی دموکراتیک و عقلانی است - افسانه‌ای اتوپیایی 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 به مثابه‌ی قبضه و کنترل سازوبرگ دولتی، علی‌رغم شماری از تلاش‌های اخیر در میان فیلسوفان قاره‌ای برای احیای آن انگاره، دیگر قابل دفاع نیست (به‌عنوان مثال، نک. ژریژک، ۲۰۰۱؛ دین، ۲۰۱۰؛ هالوارد،^۲ ۲۰۰۵). با این حال،

^۱ Ideal speech situation

^۲ Hallward

همچنین باید انگاره‌ی گسترده‌تر انقلاب به مثابه رخدادی جامع و فراگیر را زیر سؤال ببریم که ما را از تمام ستم‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ابهامات ایدئولوژیک‌های می‌بخشد و تمام روابط اجتماعی را دگرگون می‌کند؛ ما دیده‌ایم که چگونه این انگاره فانتزی اتوپیایی کلیت و هماهنگی اجتماعی را پیش فرض می‌گیرد. در عوض، ما می‌توانیم به انقلاب برحسب کثرت فضاها‌ی شورشی و خودآیین بیندیشیم. به راستی، این نقشه‌برداری بدیل از فضای سیاسی همان چیزی است که ایده‌ی آنارشیستی «انقلاب اجتماعی» متضمن آن است و باکونین در آن مردم را فرامی‌خواند تا «قدرت‌های خود را جدا از دولت و علیه آن سازمان‌دهی کنند» (۱۹۵۳: ص. ۳۷۷). 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 درون‌گستری‌ها 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.^۲ ایده‌ی شورش طنین‌های متعددی دارد. ما باید آن را به‌عنوان قسمی میکروسیاست^۳ در نظر بگیریم که به‌جای جایگزینی اعمال ماکروسیاسی (که در این صورت صرفاً به شکل دیگری از ماکروسیاست^۴ تبدیل می‌شود) در جهت تکمیل آن‌ها عمل می‌کند.^۵ در اینجا است که باید توجه ویژه‌ای به تمایز ماکس اشتیرنر میان انقلاب و شورش داشته باشیم:

هدف انقلاب مناسباً 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 «نهادها» 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 (۱۹۹۵: صص. ۲۷۹-۸۰).

^۱ intensity

من استعاره «درزها» را از کتاب جان هالوی 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. ۲۰۱۰)

^۲ Micropolitics

^۴ Marcopolitics

نک. بحث دلوز و گتاری درباره امر میکروسیاسی، یا «مولکولی»، و ماکروسیاسی (۲۰۰۵: صص. ۲۰۸-۳۱).

از نظر اشتیرنر، انقلاب عبارتست از تلاش برای چیدن و مرتب کردن 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 گفتمان‌های 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 چیزی است که می‌توان انقلاب در زندگی روزمره نامید. البته این مضمون را سیتواسیونیست‌ها^۱ اخذ کردند؛ به‌ویژه آنری لوفور و رائل ونه‌گم^۲ 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 قابل توجهی به اشتیرنر دارد - انقلاب شامل شورش افراد علیه هویت‌های مستقر یا «نقش‌ها» بی است که جامعه‌ی مصرفی و دولت‌گرا به آن‌ها محول کرده، و نوعی آزادسازی انرژی مازاد بود که به محرک قدرت خلاقانه و شاعرانه‌ی تخیل فرد، در کنش‌های روزمره، سرمایه‌گذاری می‌شود (نک. ۲۰۰۶). 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 قابل اندازه‌گیری و کمیت‌پذیر دائماً در حال شمارش تقسیم نمی‌شود (نک. ونه‌گم، ۲۰۰۶: ص. ۲۲۸؛ لوفور، ۲۰۰۸: ص. ۱۰).

با تأکید بر تکنیکی تجارب و امیال، توازی معینی با مرام پلورالیزاسیون^۳ ویلیام کانلی نیز در اینجا به چشم می‌خورد (نک. کانلی، ۱۹۹۵، ۲۰۰۵) 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 گشاده‌رویی نسبت به تفاوت و کثرت و صیوررت را تجسم می‌بخشد (نک. کانلی، ۲۰۰۵: صص. ۱۲۱-۷). محور این مرام پلورالیستی^۴ ایده‌ای از خودآیینی است - به عبارت دیگر، 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 نزع سیاسی مستقر شوند» (کانلی، ۱۹۹۱: ص. ۲۱۱). برداشت کانلی از آگونیسم از طریق درون‌گستری‌ها و تأثرات و تکنیکی‌ها و صیوررت‌ها کار می‌کند - و نشان می‌دهد که تحول اجتماعی و سیاسی نمی‌تواند محقق شود مگر این‌که تحولی در سطح روابط میکروسیاسی نیز

^۱ Situationists

^۲ Raoul Vaneigem

^۳ Pluralization

رخ دهد. در اینجا به یاد آنارشیسیم معنوی گوستاو لانداور^۱ 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» (لانداور در بوبر،^۲ ۱۹۹۶: ص. ۴۷).

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. به‌عنوان مثال، آنارشیسیم‌ها 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،^۳ ۲۰۰۸: صص. ۱۱۱-۳۸).^۴ 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 لاتور^۵ 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! (۲۰۰۸)

^۱ Gustav Landauer

^۲ Buber

^۳ Gordon

^۴ نک. نقدهای آنارشیسیم-پریمیتیویست بر تکنولوژی از متفکرانی همچون جان زرزان (۱۹۹۶) و فردی پرلمن (۱۹۸۳).

^۵ Bruno Latour

درعین 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 این که 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 خودآیین 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 پساآنارشیستی و پروژه‌ی خودآیینی

اگر طراحی از این طریق به کار بسته شود، همچنین نشان می‌دهد که هیچ چیز درون‌ماندگار یا طبیعتاً از پیش مقدری درباره‌ی ظهور فضاهای آنارشیستی وجود ندارد. به این معنا که فضاهای خودآیین 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. ۱۹۸۲: ص. ۳۱). اینجاست که رویکرد پساآنارشیستی من از مقولات ذات‌گرا و رویکردهای پوزیتیویستی آنارشیسم کلاسیک فاصله می‌گیرد.^۱ پساآنارشیسم، یا اگر دوست دارید، آنارشیسم پسابنیادی، فضای سیاسی را نامتعیین و حادث و ناهمگن تصور می‌کند - فضایی که خطوط و حدود فاصل آن تصمیم‌ناپذیر و بنابراین قابل‌منزاعه هستند. فضای سیاسی پساآنارشیستی به‌عبارت‌دیگر فضای سیرورت است.^۲

این موتیف سیرورت به ما اجازه می‌دهد تا بر ایده‌ی خودآیینی که محور سیاست شورشی امروز دانسته‌ام، با دقت بیشتری تأمل کنیم. ما نمی‌توانیم خودآیینی را به‌عنوان هویتی کاملاً دست‌یافته و منسجم و ثابت درک کنیم. ما از لکان یاد گرفته‌ایم که هیچ‌گاه خودآیینی 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، ۲۰۰۷: ص. ۴۷). البته به معنای آن نیست که نمی‌توان به‌منظور آفرینش فضاهایی برای آزادی

a. برای بحث گسترده‌تری راجع به پساآنارشیسم و نقطه عزیمت آن از آنارشیسم کلاسیک، نک. نیومن (۲۰۱۰)

این ایده از فضای پساآنارشیستی سیرورت، متأثر از رویکردهای پسااستارگرایانه به فضا است که در آن‌ها فضا به‌عنوان رخدادی در حال وقوع تلقی می‌شود و با جریان‌ها، سیلان‌ها، درون‌گسترهای، 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» (۲۰۰۵: صص. ۴۷۴-۵۰۰)؛ همچنین، نک. کاربست دلوز توسط هیلیر در نظریه برنامه‌ریزی (۲۰۰۸).

و خودآیینی 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 خودآیینی 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 خودآیین می‌شود. به‌راستی، لکان خود امر واقعی را به‌عنوان «درون بیرون‌گذاشته‌شده»^۱ یا «بیرون درون‌گذاشته‌شده»^۲ توصیف می‌کند - به‌طور هم‌زمان، هم درون و هم بیرون از نظم نمادین (نک. میلر،^۳ ۱۹۹۶). بنابراین، هرگز نمی‌توان گفت که فضایی خاص به طریق خودم‌محور و خودکفایی کاملاً بیرون [از نظم موجود] است. در عوض، باید فضاهای خودآیینی را همیشه حادث و نامتعین بدانیم. همان‌طور که مارکوس دوئل^۴ با ارجاع به رویه‌ی فضایی پسا‌ساختارگرایی می‌گوید:

[این فضا] موضع منحصربه‌فرد و خودبسنده‌ای را تشکیل نخواهد داد. در عوض، به‌صورت نوار مویبوس درمی‌آید که از طریق آن، آستانه‌ی ظاهراً مطمئن میان آنچه بیرون است و آنچه درون است، جای خود را به کثرت تصمیم‌ناپذیر و گشوده‌ای پیوسته در تغییر می‌دهد (۱۹۹۹: ص. ۳۴).

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 غیراستثماری می‌بینیم؟ ما به کثرت آزمون و خطاها 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.

^۱ Excluded Interior

^۲ Intimate Exterior

^۳ Miller

^۴ Marcus Doel

کار چترتون،^۱ ۲۰۱۰؛ استوا،^۲ ۲۰۱۰؛ می،^۳ ۲۰۱۰؛ فولر^۴ و همکاران، ۲۰۱۰؛ کسنیش^۵ (۲۰۱۰).^۶ با این حال، مطمئناً فقط به ندرت 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. ۲۰۰۲ب)^۷ یا آنچه آلن بدیو به بیانی متفاوت از آن به‌عنوان سیاستی یاد می‌کند که «دولت را در فاصله از خود قرار می‌دهد» (نک. ۲۰۰۵: ص. ۱۴۵).^۸

تخیلات رادیکال و امیال اتوپایی

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، ۲۰۰۷: صص. ۳۷-۶۵)، 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

^۱ Chatterton

^۲ Esteva

^۳ May

^۴ Fuller

^۵ Kasnabish

^۶ دیگر مداخله نظری مهم در اینجا مربوط به اتونومیای ایتالیا است - صورتی بدعت‌آمیز از مارکسیسم که بر خودسازمان‌دهی مبارز کارگران مجزا از عملیات‌های نمایندگی مانند اتحادیه‌های صنفی و احزاب سیاسی تأکید می‌کند. برای بررسی این سنت، نک. استیو رایت (۲۰۰۲) و لوترینگر و مارازی (۲۰۰۷).

^۷ 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 : ص. ۳۵۵ اثرات مثبتی تولید کند و می‌کند، هنگامی که نیت آزادی‌بخش معمار با عمل واقعی مردم در اعمال آزادی آن‌ها مقارن باشد». (نک. فوکو ۲۰۰۲)

^۸ در اینجا بدیو به سیاستی اشاره دارد که از شکل حزب-دولت فراتر می‌رود، همچون کمون پاریس و کمون شانگهای - رخدادهایی که واضح لحظه‌گسست 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 آزردگی او (b) از مجاورت اندیشه خود با آنارشیسم تجلی می‌یابد (نک. نیومن، ۲۰۱۰).

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، هنگامی‌که شرایط، مقاصد و وسایل می‌توانند «دقیقاً» تعیین شوند و تعیین می‌شوند» (۱۹۹۷: ص. ۷۷). 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 (۱۹۹۷: ص. ۱۰۹).

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 دگرآیین^۱ کسب می‌کند که در غیر این صورت چنین تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر وی داشتند. باین‌حال، البته موضوع «آزاد کردن» سوژه از ناخودآگاه نیست - ناخودآگاه منبع حیاتی 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، ۱۹۹۷: صص. ۳۷۰-۷۳). به‌علاوه، بُعد اجتماعی ناخودآگاه (برای کاستوریادیس، تخیل رادیکال هم به بُعد اجتماعی تاریخی و هم به بُعد روان‌تنی اشاره دارد [۱۹۹۷: ص. ۳۳۹]) نشان می‌دهد که خودآیینی همیشه تجربه‌ای جمعی است: درست همان‌طور که سوژه دقیقاً از طریق تشخیص ریشه‌داربودنش در ناخودآگاه خودآیین می‌شود، و درست همان‌طور که از ناخودآگاه به‌عنوان منبع خلاقیت و آزادی استفاده می‌کند، خودآیینی او فقط به‌صورت جمعی از طریق روابط با دیگران محقق می‌شود (نک. کاستوریادیس، ۱۹۹۷: ص. ۱۰۷).

آنچه درباره‌ی درک استوریادیس از خودآیینی اهمیت دارد، نه‌تنها این بُعد جمعی - که نشان می‌دهد اگر خودآیینی فقط آزادی فرد اتمیزه باشد، بی‌معنا است - بلکه همچنین تأکید بر میل و خلاقیت و تخیل در آفرینش آگاهانه‌ی روابط اجتماعی 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 اتوپیاپی پروژه‌های انقلابی استفاده کرده‌ام اما باین‌وجود، ما باید میل اتوپیاپی را که هیزم در آتش هر پروژه‌ی شورشی می‌ریزد، به رسمیت بشناسیم. ما نباید رانه‌ی قدرتمند و ارزش سیاسی تخیل اتوپیاپی را به مثابه‌ی شکلی از تأمل انتقادی بر حدود دنیای خود رد کنیم. باین‌حال، به‌جای این‌که اتوپیا را برنامه‌ای عقلانی برای نظم اجتماعی نوین بدانیم، باید آن را به تعبیر میگل ابنسور^۲ به‌مثابه‌ی «آموزش میل» بنگریم: «تعلیم میل به میل‌ورزیدن، بهتر

^۱ Heteronomous

^۲ Miguel Abensour

میل ورزیدن، بیشتر میل ورزیدن، و مهم تر از همه، میل ورزیدن به شیوه‌ای متفاوت» (نک. تامپسون،^۱ ۱۹۸۸: ص. ۷۹۱). آیا خود لکان، فانتزی را به همین طریق، همچون وسیله‌ای که سوژه از طریق آن میل خود را برجا ننگه می‌دارد، صورت‌بندی نکرد؟ باین حال، به‌زعم من، اتوپیانسیسم شورشی از منطق متفاوتی تبعیت می‌کند: درحالی‌که فانتزی به معنای روانکاوانه همواره همان «فانتزی بنیادین» است که میل نوروپیک بی‌وقفه حول آن می‌گردد و خودش را تکرار می‌کند - چیزی که همان‌طور که دیده‌ایم، فانتزی انقلابی را مشخص می‌کند - برعکس، «فانتزی» شورشی اتوپیایی 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: به‌سوی نظریه‌ی پسا‌آنارشیستی برنامه‌ریزی

من قسمی برداشت پسا‌آنارشیستی از سیاست را پرورانده‌ام 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 به‌عنوان 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. هیلی،^۲ ۱۹۹۷؛ اینس،^۳ ۲۰۰۴؛ اینس و بوهر،^۴ ۱۹۹۹، ۲۰۰۴) به چندین دلیل مسئله‌دار است. همان‌طور که پیش‌تر استدلال شد، این رویکرد، اتوپیایی فانتزی از ارتباط عقلانی غیرکژدیسه را پیش‌فرض می‌گیرد، چیزی که نه‌تنها از نقطه‌نظر لکانی از لحاظ ساختاری غیرممکن است، بلکه همچنین در جهت مسدودسازی بُعد حقیقتاً سیاسی آنتاگونیسم و اختلاف‌نظر عمل می‌کند. به‌علاوه، همان‌طور که مارک پورسل^۵ مدعی می‌شود، مدل برنامه‌ریزی مشارکتی نه‌تنها 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 صدهای حاشیه‌ای را در واقعیت بیشتر سرکوب و ناتوان می‌کند، در خدمت مشروعیت بخشیدن به آن‌ها باشد (نک. ۲۰۰۹: صص ۱۴۰-۶۵؛ همچنین نک. گوندر، ۲۰۱۰). نظریه‌ی برنامه‌ریزی

^۱ Thompson

^۲ Healy

^۳ Innes

^۴ Booher

^۵ Mark Purcell

مشارکتی با این فرض که ارتباط و گفت‌وگو می‌توانند در چارچوبی 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 همکاری‌جویانه باشد و باید نه تنها شهروندان بلکه همچنین منافع سازمان‌یافته و سازمان‌های انتفاعی و غیرانتفاعی و برنامه‌ریزان و مدیران عمومی را در چارچوب مشترکی در بر گیرد که در آن همه در حال اندرکنش و تأثیر بر یکدیگر هستند...» (۲۰۰۴: ص. ۴۲۲).

باین‌حال، می‌بینیم که چگونه این بی‌طرفی و برابری صوری - که همه به‌عنوان «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.

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

از آنجاکه نمی‌توانیم آنتاگونیسم را از بین ببریم، باید آن را مهار کرده و به وضع آگونیسم بدل سازیم که سودا در آن به‌طرزی سازنده (و نه به‌طور ویرانگر) در جهت ترویج تصمیمات دموکراتیک بسیج می‌شود که تا حدی اجماعی هستند اما اختلاف‌نظرهای لاینحل را نیز با احترام می‌پذیرند (هیلیر، ۲۰۰۳: ص. ۴۲).

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 دوست‌دشمن‌اشمیتی بوده است (نک. ۲۰۰۰، ۲۰۰۵). مزیت این مدل نسبت به مدل مشارکتی این است که می‌کوشد تا آنچه را که موف «بعد ریشه‌کن‌نشدن آنتاگونیسم موجود در جوامع بشری» می‌نامد و جایگاه محوری در مقوله‌ی امر سیاسی دارد، رؤیت‌پذیر سازد (۲۰۰۵: ص. ۱۱۹).

باین‌حال، 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 خصومت 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 دولت ملت را یگانه عرصه‌ی مشروع سیاست دموکراتیک می‌داند که به این ترتیب هرگونه برداشتی از فضاها‌ی سیاسی فراملی را رد می‌کند.^۱ به علاوه، 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. ۲۰۰۵: ص. ۲۳). این مدل و الگو برای سیاست دموکراتیک رادیکال نسبتاً محدود به نظر می‌رسد. موف با جای دادن مبارزات آگونیستی دموکراتیک، در درجه‌ی اول درون دولت و نهادهای پارلمانی آن، فضای سیاسی بالفعل دولت را بدون چالش باقی می‌گذارد.

در عوض، من مایلم 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» می‌نامید (نک. ۱۹۹۹). 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 بعد 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 بعد سیاسی از هژمونی دولت همان چیزی است که برای پسا‌آنارشیسم محوری می‌دانم (نک. نیومن، ۲۰۱۰a).

به علاوه، اگر بخواهیم به سیاست دموکراتیک به مثابه‌ی خودآیین و نه مقید به دولت بیندیشیم، می‌توانیم به استدلال ابنسور توجه کنیم که دموکراسی اصیل خودش را در تضاد با دولت مفصل‌بندی می‌کند؛ به راستی، او انگاره‌ی «دموکراسی متمرّد» را به مثابه‌ی دموکراسی علیه دولت وضع می‌کند - «دموکراسی ضد دولت گراست و گرنه اصلاً دموکراسی نیست» (۲۰۱۱: ص. xxxiii). به راستی، ابنسور «دموکراسی متمرّد» را از آنچه او «دموکراسی تعارضی» می‌نامد، یا آنچه من «دموکراسی آگونیستی» تلقی می‌کنم، متمایز می‌کند:

دموکراسی متمرّد نه گونه‌ای از دموکراسی تعارضی، بلکه دقیقاً متضاد آن است. در حالی که 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 به سوی سازش مدام متمایل می‌سازد، دموکراسی متمرّد، تعارض را در فضایی دیگر، خارج از دولت،

به عنوان مثال، موف به‌ویژه منتقد سیاست انبوه هارت و نگری است که به ایده صورتی از دموکراسی جهانی ماورای دولت-ملت استناد می‌کند (نک. ۲۰۰۵: صص. ۱۱۳-۱۱۴).

(۱۴).

علیه آن، قرار می‌دهد و به‌جای اجتناب از تعارض اصلی - دموکراسی علیه دولت - در صورت لزوم از شکاف و گسستگی پا پس نمی‌کشد (ابن‌سور، ۲۰۱۱: ص. XL [تأکید از من]).

درست همان‌طور که طرفداران دموکراسی آگونیستی (به‌درستی) ادعا می‌کنند که مدل اجماع/ارتباطی^۱ 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.

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 متمرّد» الهام گرفته‌ام که فرانک میرافتاب^۱ در گزارش خود از کارزار ضدتخلیه از جانب زاغه‌نشینان آفریقای جنوبی مورد کندوکاو قرار داده است (نک. ۲۰۰۹: صص. ۳۲-۵۰). 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 (ان‌جی.اوها) که بدون تردید طبق مدل مشارکتی به‌عنوان تنها مشارکت‌کنندگان مشروع در گفتگو قلمداد می‌شدند، به‌طور مستقیم و خودآیین عمل می‌کردند. به‌این‌ترتیب، مدل برنامه‌ریزی متمرّد 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 پس‌آنارشیستی، همان چیزی است که می‌توان از آن به مثابه‌ی پراتیک‌های پیش‌نمایانه^۲ یاد کرد که در پی تحقق بدیل‌ها برای سرمایه‌داری و دولت‌گرایی درون نظم کنونی هستند - نوعی لحظه‌ی گسست اتوپایی درون اکنون (نک. گوردون، ۲۰۰۸: صص. ۳۴-۴۰). می‌توان در اینجا اشکال

^۱ Faranak Miraftab

^۲ prefigurative

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. گریبر^۱، ۲۰۰۲؛ دی، ۲۰۰۵؛ پلیرز^۲، ۲۰۱۰)

شاید خیره‌کننده‌ترین نمونه‌ی این برنامه‌ریزی پیش‌نماینه را در شورش دموکراتیک اخیر در مصر شاهد بوده‌ایم، هنگامی که میدان تحریر، مرکز نمادین اعتراضات، به منطقه‌ی آزاد خودآیین تبدیل شد. این اتفاق چیزی بود که به تعبیر ریچارد سیمور^۳، یک «کمون مدل جدید» را نشان می‌داد:^۴

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 اراذل و اوباش 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 لجستیکی 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، ۲۰۱۱).

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

^۱ Graeber

^۲ Pleyers

^۳ Richard Seymour

^۴ برای دید متفاوتی به کمون خودآیین که به‌مثابه فضای شهری شورش‌ی سازمان‌دهی شده است، نک. «شورش آتی» (کمیته نامرئی، ۲۰۰۹؛ همچنین، نک. مریفیلد، ۲۰۱۰).

متن فوق ترجمه‌ای است از:

Newman, Saul (۲۰۱۱). Postanarchism and Space: revolutionary fantasies and autonomous zones, sage publications. Planning Theory, pp. ۱-۲۲