

آنارشیشم، پسا ساختارگرایی و آینده‌ی سیاست رادیکال

سال نیومن

هومن کاسبی

به نظر می‌رسد که در دوران پسا مارکسیستی - به عبارت دیگر، در روزگاری که با افول مارکسیسم و پروژه‌های سوسیالیسم دولتی که به نام آن ظهور کردند، تعریف می‌شود - سیاست چپ رادیکال در آب‌های نامطمئن شناور است. به نظر می‌آید که به بیان ژاک رانسیر در عصر «پسا-سیاست» به سر می‌بریم، عصری که چپ و راست پارلمانی (تمایزی ایدئولوژیک که در سطح فرمال تا حد زیادی بی‌معنا گشته است) به یک اندازه در اجماع نئولیبرال جهانی سهیم هستند و اکنون بسیاری از افراد، خود ایده‌ی رهایی را توهمی خطرناک و منسوخ قلمداد می‌کنند. باین‌حال، در سال‌های اخیر، با لجام گسیختن نیروهای ارتجاعی جدید، این فضای سترون دچار اختلال شده است - ظهور سیاسی راست افراطی، سربرآوردن غیرمنتظره‌ی بنیادگرایی مذهبی (و نه فقط از نوع اسلامی) و همچنین عرض اندام خشونت‌آمیز دولت اقتدارگرا به بهانه‌ی مشکوک «امنیت».

برای هر نوع سیاست رادیکال رهایی، تمام این وقایع خوش‌یمن به نظر نمی‌رسند. به راستی، پیام ایدئولوژیک غالب امروزه پذیرش «قواعد بازی» است - به عبارت دیگر، پذیرش اقتصاد بازار آزاد و دولت «امنیت»، به مثابه تنها بدیل برای تروریسم بنیادگرا. به راستی، «تروریسم» ثابت کرده دال سیار و بی‌نهایت بسط‌پذیری است که اکنون در واقع می‌توان به هر شکلی از فعالیت اعتراضی اطلاق نمود، حتی - و به‌ویژه - در به اصطلاح دموکراسی‌های لیبرال ما. باین‌وجود، علی‌رغم این محدودیت‌ها، نشانه‌هایی معین از احیای سیاست چپ رادیکال نمایان شده است - به‌ویژه، اعتراضات ضد کاپیتالیستی و ضد جنگ که در سال‌های اخیر در سراسر دنیا به وقوع پیوسته‌اند. این جنبش‌های اعتراضی، اشکال جدیدی از سیاست رادیکال را پیشنهاد می‌کنند که از مقولات مارکسیستی سنتی طبقه و مبارزات اقتصادی می‌گسلد و هم‌زمان به فراسوی منطق خاص‌گرا و نهایتاً محافظه‌کار سیاست هویت می‌رود. در عین حال که این مبارزات از هویت‌های متفاوت و ناهمگنی ساخته می‌شوند و تابع سوژکتیویته‌ی کلی و جهان‌شمول پرولتاریا نیستند، هم‌زمان حول مسائل و دغدغه‌هایی کلی بسیج می‌شوند - مسیر کنونی جهانی‌سازی کاپیتالیستی و وضعیت دائمی جنگ که جهانی‌سازی اکنون از طریق آن صورت‌بندی می‌شود.

مهم‌تر از همه، این جنبش‌ها ضد اقتدارگرا و غیرنهادی هستند. آن‌ها در مقابل گرایش‌های مرکزیت‌گرای بسیاری از مبارزات رادیکال که در گذشته روی داده‌اند، مقاومت می‌کنند و قصد ندارند قدرت دولتی را قبضه کنند، یا مکانیسم‌ها و نهادهای دولت را به کار بگیرند. به این معنا، می‌توان آن‌ها را مبارزات آنارشیشستی دانست - و حامل ارجاع مشخصی به سنت آنارشیشستی سیاست ضد اقتدارگرا و ضد مرکزیت‌گرا هستند. در اینجا نشان خواهیم داد که آنارشیشم - به مثابه یکی از سنت‌های اکتیویسم و فلسفه‌ی سیاسی - را می‌توان نقطه‌ی مرجع پنهان برای مبارزات سیاسی رادیکال کنونی تلقی کرد. همین امر، در شماری از مباحثات معاصر در نظریه‌ی قاره‌ای بر سر آینده‌ی سیاست رادیکال بازتاب می‌یابد. متفکران بسیار متنوعی نظیر لاکلاو، بدیو،

رانسیر، هارت و نگری و دریدا، همگی به طرق مختلف تلاش کرده‌اند تا سیاست رادیکال را شناسایی و بازتعریف کنند و امکانات آن در دوران پس از مارکسیسم را مورد کندوکاو قرار دهند. باین‌حال، به‌رغم سکوت آن‌ها در مورد این موضوع، همگی تلویحاً - اگر منطق استدلال‌های آن‌ها بررسی شود - به شکلی از سیاست‌رهایی‌آنارشیستی یا ضداقتدارگرا استناد می‌ورزند. در اینجا نشان خواهیم داد که نظریه‌ی آنارشیستی چطور می‌تواند در این مباحثات مداخله کند و بازاندیشی و تجدید اندیشه‌ی سیاسی رادیکال را میسر سازد. باین‌حال، آنارشیسم در مقام قسمی فلسفه، خودش نیازمند بازاندیشی است؛ وگرنه در منجلب چارچوب پوزیتیویستی و اومانیستی که بدعت‌گذاری رادیکال آن را تا حدی محدود می‌کند، گرفتار باقی می‌ماند. پس آنارشیسم را می‌توان پروژه‌ی تجدیدحیات سنت آنارشیستی از طریق نقد هویت‌های ذات‌گرایانه و در عوض تأکید بر حدود سیاست دانست.

به‌سوی سیاست رادیکال نوین

اگر مباحثات درون نظریه‌ی قاره‌ای بر سر وضعیت کنونی و جهات آتی سیاست رادیکال را واری کنیم، شماری از درون‌مایه‌ها آشکار می‌شوند. این مضامین از جمله عبارت‌اند از: رد مشترک اشکال دولت‌گرا و نهادی سیاست؛ نقد سیاست نمایندگی و از دست رفتن ایمان به حزب؛ زیر سؤال بردن مقوله‌ی سنتی مارکسیستی طبقه؛ و باین‌حال، وفاداری مستمر به آرمان‌های رهایی‌بخش کلاسیک آزادی و برابری.

1. سیاست و رای دولت

دولت همچنان یکی از مسائل اصلی و ماندگار سیاست رادیکال باقی می‌ماند. انقلاب‌ها در گذشته تلاش کرده‌اند تا قدرت دولتی را با نظر به «زوال» تدریجی آن قبضه کنند؛ باین‌حال، نتیجه‌ی کار اغلب تقویت و گسترش دولت بوده است و همراه با آن، سرکوب همان نیروهای انقلابی که در طلب کنترل دولت بودند. من این مسئله را «مکان قدرت» نامیده‌ام - الزام ساختاری دولت برای تداوم بخشیدن به خودش حتی در لحظات قیام انقلابی (نک. نیومن، 2001). آلن بدیو نیز این مسئله را دارای اهمیت بنیادین در نظر می‌گیرد:

به بیان دقیق‌تر، ما باید سؤالی را پرسیم که بدون شک و تردید، عظیم‌ترین معمای قرن را تشکیل داده است: چرا تابع‌سازی سیاست، از خلال صورت پیوند بی‌واسطه (توده‌ها) یا پیوند باواسطه (حزب)، درنهایت به انقیاد بوروکراتیک و کیش دولت ره می‌برد؟ (2005: ص. 70)

به‌عبارت‌دیگر، شاید در اشکال سیاسی که انقلاب‌ها در گذشته به خود گرفته‌اند، چیزی وجود داشته باشد که به تداوم دولت منجر می‌شود. ممکن است به خاطر داشته باشیم که آنارشیست‌های کلاسیک در طی قرن نوزدهم، در مباحثاتشان با مارکس با همین مشکل مواجه بودند. آنارشیست‌هایی مانند میخائیل باکونین نسبت به خطرات قسمی انقلاب کارگری که نه به دنبال برچیدن دولت، بلکه در پی به دست گرفتن کنترل آن و استفاده از آن برای تکمیل انقلاب باشد، هشدار می‌دادند. او پیش‌بینی

می‌کرد که این امر به ظهور طبقه‌ی جدید بوروکراتیکی از تکنوکرات‌ها خواهد انجامید که تا حد زیادی به همان شیوه‌ی نظام طبقاتی کهنه، کارگران و دهقانان را تحت ستم و استثمار قرار می‌دهد (باکونین، 1973: ص. 266).

علاوه بر این، پایان جنگ سرد و فروپاشی تعارض سیاسی و ایدئولوژیک میان دموکراسی لیبرال و توتالیتریزم، به ما اجازه داده است تا برای نخستین بار با مسئله‌ی مشخص قدرت دولتی مواجه شویم. به عبارت دیگر، دموکراسی لیبرال و کمونیسم صرفاً نقاب‌هایی ایدئولوژیک برای دولت بودند. این افسانه‌ها اکنون به کناری افتاده‌اند و چهره‌ی حقیقی حاکمیت عریان گشته است. این سیمای ملالت‌بار، به‌سادگی همان سیمای قدرت برهنه است: قدرتی که دیگر سعی در توجیه خویش از لحاظ هنجاری یا حقوقی ندارد؛ قدرتی که در حال حاضر کمابیش با مصونیت تمام و کمال، به نام ضمانت امنیت ما عمل می‌کند - یا به بیان دقیق‌تر، وضعیت ناامنی دائمی را برای مشروعیت بخشیدن به وجود خویش می‌آفریند. در واقع می‌توان گفت که «جنگ علیه تروریسم» - با وضعیت دائمی اضطرار و جنگ - صرفاً به‌مثابه آخرین و سست‌ترین افسانه‌ی ایدئولوژیک دولت عمل می‌کند، تلاش مذبحخانه‌ای از جانب دولت تا غیاب بنیانی مشروع برای خویش را پنهان سازد. دولت لیبرال-دموکراتیک، در حالت «امنیتی» جدید آن، به‌طور روزافزونی از دولت پلیسی اقتدارگرا تمایزناپذیر می‌گردد. همان‌طور که جورجو آگامبن ادعا می‌کند، در حال حاضر یگانه هدف دولت مدرن، تأمین امنیت - یا توهمی از امنیت - است. به عبارت دیگر، ضمانت امنیت به استاندارد غایی مشروعیت سیاسی بدل شده است. با این حال، خطر پارادایم جدید «امنیت» این است که نوعی همدستی ساختاری میان دولت و تروریسم به منصفی ظهور خواهد رسید، یعنی هر یک برای وجود خویش متکی بر دیگری است و هر کدام دیگری را به افعال بازهم خشونت‌آمیزتری تحریک می‌کند - چیزی که از پیش نشانه‌های آن را شاهد هستیم (آگامبن، 2002).

به این ترتیب، خشونت و بی‌قانونی پارادایم «امنیت»، پرده از چهره‌ی حقیقی و راز پنهان حاکمیت دولتی برمی‌دارد - که به گفته‌ی آگامبن، همان وضعیت/استثناء است. این وضعیت به آپوری یا پارادوکس حقوقی محوری‌ای ارجاع دارد که تمام حاکمیت بر پایه‌ی آن استوار شده است - تبصره‌ای که اجازه می‌دهد خود قانون در مواقع اضطرار و بحران ملی به حالت تعلیق درآید (نک. آگامبن، 2005). از طریق وضعیت استثناء، حاکم موضع دوپهلویی را در رابطه با قانون اشغال می‌کند؛ هم‌زمان هم داخل و هم خارج از قانون: حاکم با ایستادن در خارج از قانون و در نتیجه برخورداری از قدرت تعلیق آن از طریق تصمیم یک‌جانبه در لحظاتی معین، نظم قضایی (اساساً قدرت اجرای قانون) را ضمانت می‌کند. به عبارت دیگر، وضع حاکمیت با همین عدم‌تمایز رادیکال میان قانون و بی‌قانونی مشخص می‌شود. اخیراً شاهد بوده‌ایم که قدرت دولتی بیشتر و بیشتر خودش را از طریق وضعیت استثناء مفصل‌بندی می‌کند: حکومت‌ها قدرت‌های خارق‌العاده به خودشان ارزانی می‌دارند که «مظنونین» را تا ابد در بازداشت نگاه‌دارند و فرآیندهای قضایی و حقوق اساسی معمول را به حال تعلیق درآورند. به عبارت دیگر، وضعیت اضطرار به‌جای این که وضعیتی نامتعارف و غیرعادی باشد، به‌طور روزافزونی به وضع عادی حاکمیت بدل می‌گردد: وضعیت/استثناء به قاعده تبدیل می‌شود.

پس حاکمیت دولتی را می‌توان تجسم سوبیه‌ای فراقانونی از خشونت قلمداد کرد. به عبارت دیگر، ایده‌ی ابتناء دولت بر حاکمیت قانون را در اینجا باید زیر سؤال برد. میل به عاری کردن تحلیل حاکمیت دولتی از تمام افسانه‌های حقوقی را در آنارشیسم کلاسیک نیز می‌توان یافت. متفکرانی مانند باکونین و کروپتکین حاضر نبودند گول نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی را بخورند؛

آن دفاعیه‌نویسان برای دولت، کسانی مانند هابز و لاک که حاکمیت را بر پایه‌ی رضایت عقلانی و میل به فرار از وضعیت طبیعی می‌دانستند. این حرف از نظر باکونین افسانه و «حقه‌ی بی‌ارزشی» بیش نبود، زیرا اگر در وضعیت طبیعی، مردم در حیات وحشیانه‌ای محروم از عقلانیت، اخلاقیات و جامعه‌پذیری به سر می‌بردند، پس فعل رضایت بر کدام مبنا می‌توانست روی دهد؟ (باکونین 1984: ص. 136) به عبارت دیگر، قرارداد اجتماعی صرفاً نقابی بر عدم مشروعیت دولت است - این واقعیت که حاکمیت با خشونت بر مردم تحمیل شده بود، نه این که از طریق رضایت عقلانی آن‌ها به منصفی ظهور رسد.¹

دموکراسی نیز دولت را به هیچ‌وجه دل‌پذیرتر نمی‌سازد. دموکراسی - یا نسخه‌ی پارلمانی مفلوک آن که امروز داریم - صرفاً افسانه‌ی نمایندگی دیگری است که واقعیت سلطه‌ی دولتی را در جامه‌ی مبدل می‌پوشاند. آثارشبیست‌ها رژیم‌های دموکراتیک پارلمانی را با همان نفرتی نظاره می‌کردند که رژیم‌های اقتدارگرا یا سلطنتی را - در واقع، ممکن است که اولی بسیار موذیان‌تر باشد، زیرا این توهم را می‌آفریند که قدرت دولتی بر پایه‌ی رضایت و حاکمیت مردمی قرار دارد. با این حال، دولت در واقع همیشه یکسان است - اصل ساختاری آن همواره سلطه و خشونت است، فارغ از این که به چه صورتی دربیاید. خشونت حاکم همیشه درست زیر سطح در کمین است، چه حکومت پادشاهی باشد، چه دولت پارلمانی یا حتی دولت کارگری. پس برای باکونین، خودکامگی «نه چندان در صورت و فرم دولت، بلکه در خود اصل دولت و قدرت سیاسی» جای داشت (1984: ص. 221).

امروزه دموکراسی دیگر چیزی بیش از نمایشی رسانه‌ای نیست - آیینی صرفاً صوری و بیش‌ازپیش بی‌معنا که با «پیچاندن اخبار» و بت‌وارگی نظرسنجی‌های افکار عمومی شناخته می‌شود. این واقعیت که در سال 2003، دولت‌های دموکراتیک به اعتراض صدها هزار تن از شهروندان خود علیه جنگ در عراق اعتنایی نکردند، نشان می‌دهد که دموکراسی در جهان پس از 11 سپتامبر چقدر فرمال و صوری شده است. دموکراسی چیزی جز سازمان‌دهنده‌ی اجماع نئولیبرال کاپیتالیستی نیست؛ به عبارت دیگر، دموکراسی - یا پارلماناریسم کاپیتالیستی، نامی که بدیو برای آن ترجیح می‌دهد - امروزه صرفاً به بازار آزاد ارجاع دارد. بازهم بدتر از آن، به حامل استاندارد برای میلیتاریسم غربی تبدیل شده است: «دموکراسی» به مثابه یک دال برای تأکید بر سلسله‌ای از تقسیمات گفتمانی میان غرب «متمدن» و شرق «وحشی»، بین یهودی-مسیحی و اسلامی، بین «ما» و «آن‌ها»، مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ برای تقسیم میدان سیاسی و جدا کردن رژیم‌های دموکراتیک یا «دموکراتیزه» از «دولت‌های سرکش» - کشورهایی که ممکن است در معرض مداخله‌ی نظامی قرار بگیرند.

دموکراسی کاپیتالیستی به ایدئولوژی حکم‌فرما تبدیل شده است: حکم رسمی و مهر غایی قابل قبول بودن برای هر رژیم. امروزه غیرممکن است که دموکرات نباشیم و بازار آزاد را نپذیریم. این موضوع برای سیاست رادیکال مسئله ایجاد می‌کند؛ زیرا بازی دموکراتیک صوری همیشه به تأیید دولت منجر می‌شود. دموکراسی صرفاً فرم یا لباس مبدلی است که دولت به تن کرده است. بنابراین، سیاست چپ رادیکال باید از صور نماینده‌گرایانه که فقط دولت را تداوم می‌بخشند، اجتناب کند. آن باید شیوه‌های غیرنهادی سیاست خودش را به وجود آورد که از سوی دولت تجویز نمی‌شوند. به تعبیر بدیو، منازعه با اجماع دموکراتیک جزوی از سیاست چپ رادیکال است. این حرف به معنای رد کردن خود مفهوم دموکراسی نیست؛ بلکه به معنای ابداع اشکال جدیدی از دموکراسی رادیکال و برابری خواه است که شامل مشارکت در نهادهای دولتی نمی‌شوند. بدیو می‌گوید:

«بنابراین، آیا "دموکراسی" می‌تواند موضوعیتی داشته باشد؟ بله همین را خواهیم گفت، مادامی که "دموکراسی" به معنایی جز صورتی از دولت درک شود». (2005: ص. 85)

به این ترتیب، بنا به گفته‌ی بدیو، هر شکلی از سیاست دموکراتیک رادیکال باید «از دولت فاصله بگیرد» (2005: ص. 145). به عبارت دیگر، امروزه سیاست رادیکال دیگر نباید به دست گرفتن کنترل دولت را هدف خود قرار دهد. دولت برای حملات مستقیم و رودررویی از این دست زیاده از حد قدرتمند است. به راستی، از نظر بدیو، دولت مدرن با ابرقدرت مفرط خود مشخص می‌شود - قدرتی که دائم‌التغییر، نامشخص و نامحدود است. یعنی قدرت دولت در این واقعیت قرار دارد که ما واقعاً نمی‌دانیم چقدر قدرتمند است: ما هیچ راهی برای اندازه‌گیری قدرتش نداریم و بنابراین در حضور عظیم و فراگیر آن احساس ناتوانی می‌کنیم. با فاصله گرفتن از دولت - با خودداری از صورت دولت‌گرایانه و ابداع صور جدیدی از دموکراسی مستقیم و مشارکتی - سیاست رادیکال برای سنجیدن و در نتیجه محدود کردن قدرت دولتی وارد عمل می‌شود. به عبارت دیگر، سیاست رادیکال - اگر از فضاهایی سر برآورد که فراسوی دسترس دولت هستند و آن فضاها را بیافریند - می‌تواند به پررنگ ساختن حدود قدرت دولت کمک کند. بدیو نمونه‌هایی متعدد را از این شکل سیاست‌ورزی ارائه می‌دهد: «مناطق آزاد» مائوئیستی در جنگ انقلابی چین، مناطق تحت کنترل «ارتش آزادی‌بخش ملی زاپاتیستا»¹ (EZLN) در چیپاپاس مکزیک، یا *سازمان سیاسی*² که برای حقوق کارگران مهاجر «غیرقانونی» در فرانسه مبارزه می‌کند. من تظاهرات جنبش ضدکاپیتالیست جهانی را به این موارد می‌افزایم؛ تظاهراتی که اشکال جدیدی را از تصمیم‌گیری نامتمرکز و دموکراتیک، مشارکت مردمی و اعتراض - بی‌شک برخلاف میل بدیو³ - ابداع کرده است. این رخدادهای سیاسی رادیکال، فراسوی چنگال تسلط دولت به وقوع می‌پیوندند و اشکال غیردولت‌گرا و نوینی را از مشارکت سیاسی می‌سازند. دقیقاً به همین خاطر است که چنین تهدیدی برای دولت محسوب می‌شوند؛ همان‌طور که برای مثال، حضور گسترده‌ی نیروهای امنیتی در تظاهرات ضدجهانی‌سازی نشان می‌دهد. رخدادهای سیاسی نظیر این نمونه‌ها، جایی هستند که دولت خودش را در تمام قدرت و سببیت مفرط خود آشکار می‌سازد.

بنابراین، سیاست رادیکال معاصر قسمی سیاست است که از صورت و فرم دولت اجتناب می‌کند - دام و سوسه‌انگیز قدرت دولتی که در گذشته در کمین جنبش‌های انقلابی بوده است. سیاست رادیکال، اشکال نامتمرکز و غیرنهادینه‌ی خودش از سیاست و مشارکت جمعی را ابداع می‌کند که تابع امرونی دولتی نیستند و از فرآیند پارلمانی رسمی فراتر می‌روند. سبک آنارشیستی سیاست در اینجا متضمن است که نه در پی کسب کنترل قدرت دولتی، بلکه در عوض به دنبال آفرینش اشکال جدید و غیردولت‌گرای انجمن جمعی و دموکراسی مستقیم است که موجب می‌شوند دولت محلی از اعراب نداشته باشد.

2. سیاست ورای حزب

به‌طور مشابه، سیاست رادیکال امروز باید از صورت نماینده‌گرایانه‌ی احزاب سیاسی اجتناب کند. احزاب چپ مارکسیست سنتی به مدت طولانی در وضعیت بحرانی بوده‌اند. در فرانسه، ظهور شگفت‌انگیز جبهه‌ی ملی³ در انتخابات اخیر تا حد زیادی به

¹ Zapatista Army of National Liberation (Ejército Zapatista de Liberación Nacional)

² L'Organisation politique

³ Front Nationale

علت نومیادی طبقه‌ی کارگر از حزب کمونیست فرانسه (PCF) و سایر احزاب سوسیالیست سنتی بوده است. علاوه بر این، احزاب سیاسی -چه چپ و چه راست- صرفاً بخشی از سازوبرگ دولت هستند. آن‌ها فقط سیاست را به دولت گره می‌زنند و به این ترتیب پتانسیل و خلاقیت رادیکال آن را محدود می‌کنند. این اتفاق نه تنها در محیط پارلمانی، بلکه در لحظات انقلاب نیز رخ می‌دهد. برای مثال، انقلاب بلشویکی در عین حال که اشکالی از دموکراسی مستقیم را از طریق شوراها به راه می‌انداخت، همچنین شوراها را به مجرای سازوبرگ حزبی بیش‌ازپیش متمرکز و اقتدارگرا هدایت می‌کرد. حزب، نهادی نهایتاً محافظه‌کار و بازوی دولت است: نقش حزب کمونیست فرانسه در طی شورش‌های مه 68 که سعی در کنترل مبارزان و پیکارجویان داشت، گواهی بر همین امر است.

شماری از متفکران قاره‌ای و پسااقتدارگرا -که بسیاری از آن‌ها پس از تجربه‌ی مه 68 پدیدار شدند- عمدتاً مکانیسم حزب سیاسی را رد کرده و به نفع اشکال جدیدی از اکتیویسم سیاسی غیرحزبی استدلال کرده‌اند. مثلاً، فوکو از نقش نمایندگی حزب انتقاد می‌کرد - به‌ویژه ادعای احزاب چپ مبنی بر این که از جانب توده‌ها سخن می‌گویند. در عوض، او اشکال محلی از سیاست پیکارجویانه را ترجیح می‌داد که در پی بیان نظرات و مواضع کسانی بودند که فعالانه در موقعیت یا مبارزه‌ی خاصی شرکت داشتند - مثلاً زندانیان، یا بیماران روان‌پزشکی و سایر محجوران. ژیل دلوز یک‌بار در مصاحبه‌ای به فوکو گفت: «شما نخستین کسی بودید ... که درسی مطلقاً بنیادین را به ما آموختید: بی‌حرمتی صحبت کردن به جای دیگران» (فوکو، 1977: ص. 209). بدینو نیز می‌خواهد سیاستی را ببیند که دیگر متکی بر کارکرد نمایندگی حزب نیست. او حزب -حتی حزب توده‌ای- را شکلی از پیوند اجتماعی می‌داند که فقط مبارزات سیاسی را به دولت گره می‌زند. در مقابل، سیاست واقعی عبارتست از گشودن و انحلال هرگونه پیوند اجتماعی و تفریق خودش از اقتدار دولتی (بدینو، 2005: ص. 77). به طریقی مشابه با فوکو، بدینو از مبارزات موقعیت‌مندی همچون کارگران مهاجر «غیرقانونی» سخن می‌گوید و شیوه‌هایی از سازمان سیاسی را پیشنهاد می‌دهد که در پی نمایندگی اجزای خود در سطوح صوری قدرت نیستند، بلکه در عوض شرایط موقعیت خاصی را پررنگ می‌سازند و مردم را حول این شرایط خاص بسیج می‌کنند.

بار دیگر، توسل به قسمی سیاست که از ساختارهای حزبی رسمی فراتر می‌رود، تلویحاً به نوعی آنارشیزم اشاره دارد. آنارشیزم‌ها همواره نسبت به نهاد حزب، به‌ویژه حزب انقلابی، مظنون بوده‌اند و نشان می‌دهند که حزب از پیش ذاتاً عالم صغیری از دولت است - دولت آینده در انتظار. به عبارت دیگر، حزب حاوی سازوبرگ‌های متمرکز و بوروکراتیکی است که همان ساختارهای قدرت و سلسله‌مراتب‌های نظم سیاسی را که ادعا می‌کند در پی ویرانی آن‌هاست، بازتاب می‌دهد. استدلال می‌شد که حزب پیش‌تاز انقلابی، به خاطر اقتدارگرایی، مرکزیت‌گرایی و تأکید آن بر انضباط، ساختارهای اقتدارگرای دولت را بازتولید می‌کند. ⁱⁱⁱ

3. سیاست ورای طبقه

مقوله‌ی سیاسی-اقتصادی مارکسیستی طبقه نیز از سوی اندیشه‌ی سیاسی رادیکال معاصر زیر سؤال رفته و عمدتاً رد شده است. به عنوان مثال، متفکران پساامارکسیست مانند ارنستو لاکائو و شان‌تال موف ادعا کرده‌اند که طبقه مفهومی منسوخ و ذات‌گرایانه است که نه تنها ارزش تجربی محدودی دارد -با توجه به شمار رو به کاهش کارگران یقه‌آبی در جوامع پسا صنعتی

غرب- بلکه مبارزات و سوژکتیویته‌های سیاسی دیگر را نیز طرد می‌کند، یا حداقل آن‌ها را به موضعی با اهمیت ثانویه تنزل می‌دهد.

جبرگرایی اقتصادی و طبقاتی از نظر لاکائو و موف مشکل محوری در نظریه‌ی مارکسیستی به شمار می‌آید و مانع می‌شود که این نظریه قادر به درک کامل/ امر سیاسی- میدان هویت‌های سیاسی، روابط قدرت و تخصصات- در خاص‌بودگی و حدوث آن باشد. آن‌ها استدلال می‌کنند که مبارزات پرولتاریا دیگر به میدان سیاسی معاصر وحدت نمی‌بخشد و مدت‌هاست که مجموعه‌ای کامل از هویت‌ها و جنبش‌های مختلف و رقیب-سیاه‌پوستان، فمینیست‌ها، هم‌جنس‌گرایان، اقلیت‌های قومی، دانشجویان، طرفداران محیط‌زیست، مصرف‌کنندگان و الخ- این میدان را چندپاره کرده‌اند. طبقه دیگر مقوله‌ی غالبی نیست که سوژکتیویته‌ی سیاسی رادیکال از طریق آن تعریف شود: «مخرج مشترک همه‌ی آن‌ها، تمایزشان از مبارزات کارگران است که به‌عنوان مبارزات "طبقاتی" در نظر گرفته می‌شوند» (لاکائو و موف، 2001: ص. 159).

لاکائو و موف همچنین نشان می‌دهند که چگونه کارگران و صنعت‌گران در قرن نوزدهم تمایل داشتند که علیه روابط انقیاد به‌طور کلی و علیه تخریب شیوه‌ی زندگی ارگانیک و جمعی آن‌ها از طریق برقراری نظام کارخانه‌ای و اشکال جدید تکنولوژی صنعتی همچون تیلوریسم مبارزه کنند. آن‌ها با انگاره‌ی مارکس از پرولتاریایی که نیروهای کاپیتالیسم را پذیرا می‌شود تا تغییرشان دهد، مطابقت نداشتند. به‌طور مشابه، رانسیر نیز تصویر مارکسیستی از سوژکتیویته‌ی پرولتری را زیر سؤال برده است: او بروز گفتمان‌ها و هویت‌های لیبرترین رادیکال در طی قرن نوزدهم در میان کارگران را مستند می‌سازد که با تمثال مارکسیستی کارگر منضبط و کوشا سازگار نبودند و نشان می‌دهد که خود پرولتاریا همواره بسیار ناهمگن تر و «آنارشیک» تر از آن چیزی بود که مارکسیسم روا می‌دانست (نک. رانسیر، 1989). امتناع از تقلیل مبارزات کارگران به تصویر مشخص مارکسیستی از مبارزه‌ی پرولتری علیه کاپیتالیسم، وجه مشخصه‌ی موضع آنارشیستی کلاسیک نیز بود که بر ناهمگنی سوژکتیویته‌ها و تخصصات فرودستان (برای مثال، نقش بااهمیت لومپن‌پرولتاریا که مارکس رد کرده بود) و خصلت عمدتاً ضداقتدارگرایی آن‌ها تأکید داشت. آنارشیست‌ها طالب این بودند که سایر طبقات و اقشار اجتماعی- نظیر دهقانان و روشنفکران تنزل پایگاه یافته- را همراه با پرولتاریای صنعتی در مبارزه‌ی انقلابی بگنجانند. به‌راستی، باکونین برای توصیف این هویت انقلابی ناهمگن، کلمه‌ی «توده» را به «طبقه» ترجیح می‌داد - چون «طبقه» از سلسله‌مراتب و انحصار حکایت دارد (47: ص. 1950). آنارشیسم بنابراین تقلیل‌گرایی طبقاتی و اقتصادی را که محور نظریه‌ی مارکسیستی است، رد می‌کند و اصرار می‌ورزد که آن نظریه نمی‌تواند خاص‌بودگی، پیچیدگی و کلیت و جهان‌شمولی مبارزات سیاسی را توضیح دهد.

4. سیاست‌رهایی

علی‌رغم زیر سؤال بردن بسیاری از مفاهیم مقدس نظریه‌ی مارکسیستی، اندیشه‌ی معاصر قاره‌ای هنوز هم به آرمان‌های کلاسیک رهایی متعهد باقی می‌ماند - به‌ویژه ایده‌های محوری آزادی و برابری و ارتباط متقابل آن‌ها. همان‌طور که می‌دانیم، لیبرالیسم همیشه این دو ایده را متقابلاً محدودکننده دانسته است، به‌طوری‌که هرچقدر برابری بیشتر، آزادی کمتر و برعکس. باین‌حال، آنچه سنت سیاسی چپ رادیکال -از جمله آنارشیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم- را متمایز می‌سازد، امتناع از جدا کردن این آرمان‌ها است. آزادی کامل تنها با برابری کامل می‌تواند وجود داشته باشد و این دیدگاه که یکی به بهای دیگری

به دست می‌آید، به‌سادگی ناعادلانه است. بنابراین، به باور باکونین آزادی فقط در جامعه‌ای امکان‌پذیر است که همه‌ی افراد به یک اندازه آزاد باشند (1984: ص. 267).

متفکران قاره‌ای مدرن، *واسازی‌ناپذیری* آزادی و برابری را به شیوه‌های گوناگونی مفصل‌بندی کرده‌اند. برای مثال، اتین بالیبار برای پررنگ ساختن پیوند لاینفک میان این دو آرمان، به *آزادبیرابری*⁴ استناد می‌ورزد (نک. صص. 48-72). این انگاره را می‌توان به‌عنوان مطالبه‌ی سیاسی‌ای بی‌قیدوشرط و لزوماً افراطی تفسیر کرد - تقاضا برای آزادی کامل و برابری کامل، بدون این که یکی از سوی دیگری محدود شود و یکی تنها با دیگری ممکن است. این مطالبه برآورده‌نشده باقی خواهد ماند و از منظر دریدا «تا بی‌نهایت کمال‌پذیر» است - به این ترتیب افق اخلاقی گشوده‌ای را برای مبارزات سیاسی رادیکال تشکیل می‌دهد که آن را هرگز نمی‌توان تماماً بر اساس هیچ نظم اجتماعی یا هنجاری انضمامی‌ای پایه‌گذاری نمود.

متفکران دیگر، مانند بدیو و رانسیر، برابری را پایه و اساس هستی‌شناختی خود سیاست رادیکال قلمداد کرده‌اند - مسلماً نه با طرد آزادی، بلکه به‌عنوان چیزی که رهایی و آزادی رادیکال را در خود می‌گنجاند. بدیو خواهان قسمی سیاست رادیکال برابری خواه می‌شود - سیاستی که از دیدگاه ایدئولوژی بازار لیبرال و دولت، تصورناپذیر و فهم‌ناپذیر است. علاوه بر این، *اصل موضوعی برابری خواه*، چنان که او می‌نامد، به معنایی تقریباً اکیسوماتیک در هر نبرد واقعی برای رهایی حضور دارد (2005: ص. 112). رانسیر، به طریقی مشابه، برابری را دقیقاً وضع هستی‌شناختی هر نظم اجتماعی می‌داند. راز وضعیت طبیعی - این وضعیت برابری کامل و آزادی کامل - همان بود که هابز سعی داشت زیر سایه‌ی حاکمیت پنهان کند. پس برای رانسیر، سیاست فوران این اصل برابری است؛ فورانی که نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی را که به شکلی بسیار متزلزل متکی بر آن اصل است، بی‌ثبات می‌سازد (1999: ص. 16). برای رانسیر، سیاست زمانی به منصفی ظهور می‌رسد که سوژکتیویته‌ای مطرود - آن بخشی که ناشمرده باقی مانده و از حیات سیاسی طرد شده است (فقرا، دموس) - کلیت اجتماع کاملی را برای خودش ادعا کند. به‌عبارت‌دیگر، سیاست زمانی ظاهر می‌شود که آن بخشی که جزوی از اجتماع به شمار نمی‌آید، دعوی کل بودن کند. نمونه‌ای که او از این *اختلاف*⁵ سیاسی یا «عدم‌توافق» می‌دهد، دعوی زنان در طی انقلاب فرانسه برای شمول در فرایندهای سیاسی است: آن‌ها با این دعوی به شکافی اشاره کردند که میان جهان‌شمولی و کلیت صوری اعلامیه‌ی حقوق بشر که حقوق سیاسی برابر را برای همه، از جمله زنان، ضمانت می‌کرد و واقعیت موقعیت سیاسی بر مبنای این آرمان‌ها که زنان از آن طرد شده بودند، وجود داشت. به‌عبارت‌دیگر، آن‌ها با اشاره به نگارش صوری حقوق و برابری کلی می‌توانستند عدم‌انسجام موقعیتی را که در آن از حقوق خود محروم شده بودند، پررنگ سازند: «آن‌ها در مقام سوژه‌هایی دست به عمل می‌زدند که حقوقی را که داشتند، نداشتند و حقوقی را که نداشتند، داشتند» (رانسیر، 2004: ص. 306).

تاکنون نشان داده‌ام که تفکر سیاسی رادیکال معاصر، علی‌رغم تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرها میان متفکران کلیدی آن، حول چندین درون‌مایه همگرا می‌شود: مسئله‌ی دولت و ظهور اشکال غیردولت‌گرای سیاست؛ رد نمایندگی حزبی؛ زیر سؤال بردن مقوله‌ی مارکسیستی طبقه‌ی اقتصادی؛ و احضار و مفصل‌بندی مجدد آرمان‌های رهایی‌بخش کلاسیک آزادی و برابری. همچنین

⁴ *Equaliberty (égalité)*

⁵ *Dissensus*

استدلال کرده‌ام که این مضامین به نوعی سیاست آنارشیمی یا چپ-لیبرترین اشاره دارند؛ سیاستی که با مقاومت در برابر دولت، دوری جستن از حزب به‌مثابه شیوه‌ی نمایندگی، رد مقوله‌ی سوژکتیو طبقه و در عوض تأکید بر ناهمگنی و اصرار بر آزادی و برابری کامل و بی‌قیدوشرط مشخص می‌شود. به این معنا، شاید آنارشیسیم را بتوان نقطه‌ی مرجع پنهان برای سیاست رادیکال معاصر دانست. با عنایت به افول مارکسیسم در مقام هر دو پروژه‌ی سیاسی و نظری - و با توجه به تمنا برای سیاستی که از دولت‌گرایی، اقتدارگرایی، ذات‌گرایی طبقاتی و اقتصادگرایی اجتناب می‌کند - شاید موقع آن فرارسیده باشد که دست به دامن سنت آنارشیمی شویم، یا حداقل با جدیت بیشتری به تأمل بر آن به‌مثابه بدیل سیاسی رادیکال بپردازیم. با توجه به مجاورت نظری آن با پروژه‌ی اندیشیدن به سیاست رادیکال در دوران پسامارکسیست، تعجب‌آور است که همان متفکرانی که درگیر این پروژه هستند، عموماً درباره‌ی آنارشیسیم سکوت اختیار کرده‌اند. بدیو، رانسیر، لاکلائو و آگامبن همگی از جهات مهمی کاملاً به آنارشیسیم نزدیک می‌شوند و باین‌حال درواقع اصلاً هیچ‌ذکری از سنت آنارشیمی به میان نمی‌آورند.

بازاندیشی آنارشیسیم

ادای سهم محوری آنارشیسیم به تفکر سیاسی رادیکال در رد دولت و تمام اشکال اقتدارگرایی سیاست، نقد مارکسیسم، و تعهد به مرام لیبرترین و برابری‌خواه نهفته است. به‌طور اخص، ابتکار و نوآوری آنارشیسیم در نظریه‌پردازی قدرت سیاسی - یعنی قدرت دولت - به‌مثابه میدانی خودآیین از روابط قدرت و عرصه‌ای خاص از مبارزات سیاسی که از لحاظ تحلیلی مجزا و مستقل از اقتصاد کاپیتالیستی یا روابط طبقاتی بود، نمایان می‌شود. به همین دلیل است که نمی‌توان پس از انقلاب به دولت اعتماد کرد تا «زوال یابد»: دولت به‌عنوان ماشین انتزاعی سلطه که منطق و عقلانیت خودش را دارد، از طریق جامعه‌ی مبدل دولت کارگری فقط به خودش تداوم می‌بخشد. بنابراین، با شکستن پیوند ساختاری مطلق که مارکسیسم میان امر سیاسی و امر اقتصادی برقرار ساخته بود، آنارشیسیم عملیات نظری حیاتی‌ای را اجرا کرد - عملیاتی که از پیش خبر از مداخلات پس‌ساختارگرا و پسامارکسیستی آینده می‌داد.

باین‌حال، هم‌زمان چارچوب اومانستی و پوزیتیویستی که اصالتاً محمل سنت آنارشیمی بود و تفکر آنارشیمیست‌های مدرن مانند نوام چامسکی، جان زرزان و مورای بوکچین را همچنان تا حد زیادی آکنده می‌سازد، امروزه نوآوری و ابتکار نظری آنارشیسیم را محدود می‌کند.^{i v} این چارچوب معرفت‌شناختی در برخی از جوانب اصلی نظریه‌ی آنارشیمیست‌های هویداست. به‌عنوان مثال، اگرچه آنارشیمیست‌هایی مانند باکونین هشدار می‌دادند که اجازه به دانشمندان برای دیکته کردن حیات ممکن است چه خطراتی به دنبال داشته باشد، اما هم او و هم کروپتکین هنوز جامعه را واقعیتی عینی می‌دانستند که طرز کارش را می‌توان به‌طور علمی، به‌ویژه از طریق روش‌شناسی علوم طبیعی، مشاهده کرد. این انگاره در اینجا محوری است که سوسیالیسم و آزادی بشریت پایه و اساس ماتریالیستی و علمی دارند: منطقی عقلانی در جامعه و تاریخ دست‌اندرکار بود؛ منطقی که فقط از طریق علم می‌توان درک کرد.^v برای باکونین، این منطق عبارت بود از آنچه او قوانین طبیعی «تغییرناپذیری» می‌دانست که مبنای رشد و توسعه‌ی انسان‌ها و جامعه را تشکیل می‌دادند.^{vi} برای کروپتکین، این منطق عقلانی را در جامعه‌پذیری طبیعی که او در انسان‌ها و جانوران مشاهده می‌کرد، می‌توان یافت - «غریزه‌ای ابدی» در جهت تعاون و همکاری که به باور

وی می‌توانست بنیانی را برای اخلاق جدید یاری متقابل و برداشت جدیدی از عدالت و اخلاقیات فراهم کند (نک. /اخلاق، 1947؛ یاری متقابل، 1955). به‌علاوه، آنارشسیسم بر درک ذات‌گرایانه‌ای از طبیعت انسان متکی است که آن را تا حد زیادی خوش‌طینت و مایل به تعاون قلمداد می‌کند. به‌راستی برای آنارشیست‌های کلاسیک، انقلاب اجتماعی و آفرینش جامعه‌ای آزاد اجازه می‌داد که انسانیت و عقلانیت درون‌ماندگار انسان سرانجام تحقق یابند.

باین‌حال، مشکل اینجاست که اگر قرار باشد پیامدها و تبعات پسا‌ساختارگرایی را جدی بگیریم - و من فکر می‌کنم که باید چنین کنیم - آنگاه این شرایط معرفت‌شناختی دیگر پایدار نیستند. به‌عنوان مثال، به‌جای این که ابژه‌های اجتماعی به‌طور عقلانی قابل تمیز باشند، به‌صورت گفتمانی برساخته می‌شوند. میدان اجتماعی - سیاسی حامل هیچ حقیقت عینی و عقلانی نیست که علم بتواند آشکار کند؛ بلکه با لایه‌های متعدد مفصل‌بندی، تخصص و فریب ایدئولوژیک مشخص می‌شود. دلیل این که لاکلائو و موف معتقدند «جامعه» نمی‌تواند ابژه‌ی معتبر گفتمان باشد، بدین خاطر است که آن حاوی واقعیت عینی پنهانی در پس بازنمایی‌های گفتمانی مختلف نیست؛ در عوض، جامعه / از طریق همین بازنمایی‌ها قوام می‌یابد. واقعیت اجتماعی، گنگ است. به‌علاوه، تحولات سیاسی و اجتماعی را نمی‌توان تعیین‌شده مطابق با منطق اجتماعی یا تاریخی درون‌ماندگاری دانست. امروزه ما باید بپذیریم که سیاست امر حادثی است که از بسیاری جهات پیش‌بینی‌پذیر نیست. پایه و اساس هستی‌شناختی سیاست، نه دیالکتیک بلکه رخداد است. علاوه بر این، سوژه را دیگر نمی‌توان دارای خصوصیات اخلاقی و عقلانی ذاتی، به‌عنوان جنبه‌ای از «انسانیت» او، قلمداد کرد. در عوض، هویت سوژه، هرچند به شکلی ناتمام و نامتعیین، از طریق ساختارهای اجتماعی خارجی - زبان، گفتمان و قدرت - قوام می‌یابد. «انسان» صرفاً مگاکمی است که در میان دال‌ها قرار دارد.

بسیاری نشان داده‌اند که این شرایط نظری، محدودیت‌های تحمل‌ناپذیری را بر سیاست رادیکال تحمیل می‌کند و آن را از هر بنیان باثبات یا عاملیت خودآیینی عاری می‌سازد. باین‌حال، من استدلال خواهم کرد که امروزه برای اندیشیدن به سیاست رادیکال باید انگاره‌ی بنیان‌های باثبات و هویت‌های ثابت را ترک گوئیم و در عوض بر حدوث امر سیاسی تأکید کنیم. متفکران معاصر انگاره‌ی حدوث را به شیوه‌های مختلف مورد نظریه‌پردازی قرار داده‌اند. برای مثال، بدیو این انگاره را برحسب گشودن یا انحلال پیوندهای اجتماعی و جامعه‌ی ملاحظه می‌کند. به ادعای او، سیاست امری با تکینگی مطلق است که در آن، سوژه‌ها خودشان را از هویت‌ها و بندهای اجتماعی موجود می‌رهانند و دستخوش فرآیند سیاسی می‌شوند که شرایط اجتماعی - سیاسی موجود را بی‌ثبات می‌سازد. به همین دلیل است که سیاست - سیاست واقعی - یک رخداد است که به صورتی پیش‌بینی‌ناپذیر و منحصربه‌فرد از مگاکمی که در اساس هر موقعیت است، به منصفی ظهور می‌رسد. به‌عبارت‌دیگر، به‌جای این که شالوده‌ی هستی‌شناختی [سیاست]، چنان که آنارشسیسم مدعی است، نوعی عقلانیت اجتماعی درون‌ماندگار باشد و به‌جای این که سیاست انقلابی به شیوه‌ای ارگانیک از طریق گسترش اجتماعات و روابط اجتماعی ظهور کند، مگاکمی یگانه شالوده‌ی هستی‌شناختی است و تنها سیاست رادیکال از فروپاشی این روابط ناشی می‌شود یا آن را در برمی‌گیرد. رانسیر نیز سیاست را شامل ازجادررفتگی روابط اجتماعی موجود می‌داند. برخلاف آنارشسیست‌هایی که روابط اجتماعی طبیعی را در برابر قدرت سیاسی مصنوعی قرار می‌دادند، رانسیر آنچه نظم «پلیس» می‌نامد - نظم سلسله‌مراتب‌ها و هویت‌های مستقر - را در خود این روابط طبیعی مکان‌یابی می‌کند. ^{vi} و سیاست دقیقاً ایجاد اختلال در این نظم طبیعی قدرت است. به‌طور مشابه، لاکلائو وقوع سیاست

را بر مبنای حدوث و عدم‌تعیین می‌داند: هویت‌های سیاسی برآیند منطق تاریخ یا توسعه‌ی عقلانی نیروهای اجتماعی نیستند؛ بلکه نتیجه‌ی مفصل‌بندی هژمونیک در میان کنشگران درگیر مبارزات سیاسی هستند (1996: ص. 53).

باین‌حال، تأکید بر حدوث، پیش‌بینی‌ناپذیری و اختلال، به سیاست نیهیلیسم منجر نمی‌شود. بالعکس، همان‌طور که نشان دادیم، مشحون از آرمان‌های کلاسیک رهایی است - نسبی اخلاقی که همراه صداقت‌گرایی خود با آنارشیسم در اشتراک دارد. روح روشنگری، با باور خود به آزادی فردی و رد تاریک‌اندیشی، هنوز سیاست رادیکال امروز را به حرکت درمی‌آورد. باین‌حال، به اعتقاد فوکو، روشنگری را می‌توان به طرق مختلفی تفسیر کرد و میراث آن عمیقاً دوپهلوی است: از یک‌سو، روشنگری قطعیت عقلانی، هویت مطلق و سرنوشت را داریم؛ و از سوی دیگر، روشنگری زیر سؤال بردن مستمر و عدم قطعیت. باید اولی را زیر سؤال ببریم و دومی را پذیرا شویم. علاوه بر این، کانت روشنگری (*Aufklärung*) را وضعی انتقادی می‌داند که با «جسارت دانستن» و استفاده‌ی عمومی خودآیین و آزاد از عقل مشخص می‌شود. این وضع انتقادی با «اراده به انقلاب» ملازم است، با تلاش برای درک انقلاب - در مورد کانت، انقلاب فرانسه - به‌عنوان رخدادی که تفحص در شرایط مدرنیته و همچنین چگونگی رابطه‌ی ما در مقام سوژه با آن را میسر می‌سازد (نک. فوکو، 1986). فوکو نشان می‌دهد که ما می‌توانیم این استراتژی انتقادی را برای تأمل بر حدود خود گفتمان روشنگری و احکام اخلاقی و عقلانی آن اتخاذ کنیم. به این معنا، می‌توانیم از ظرفیت‌های انتقادی روشنگری علیه خودش استفاده کنیم و به‌این ترتیب فضاهایی عمومی برای خودآیینی، آزادی و تأمل انتقادی را درون عمارت آن بکشاییم.

به‌طور مشابه، دریدا درحالی‌که منتقد جنبه‌های عقل‌گرا و پوزیتیویستی روشنگری باقی می‌ماند، هنوز می‌خواهد به پتانسیل رهایی‌بخش و آزادی‌بخش آن درآویزد - به‌ویژه اصرار آن بر حقوق بشر. او خواهان دفاع بی‌قیدوشرط از انگاره‌ی حقوق بشر جهانی است، به‌ویژه رویارو با تعدی آشکار دولت به هنجارهای حقوق بین‌المللی بشر. باین‌حال، هم‌زمان این انگاره از حقوق بشر - و پایه و اساس آن در خود مفهوم «انسان» - باید مورد بازاندیشی و واسازی قرار گیرد (نک. دریدا در بارادوری، 2004: صص. 132-3). این دو موضع به‌هیچ‌وجه متناقض نیستند. برعکس، فقط از طریق زیر سؤال بردن شرایط هستی‌شناختی - «طبیعی بودن» مفروض حقوق بشر - است که می‌توان به آن‌ها جان دوباره‌ای بخشید.

در اینجا، نکته این است که میراث روشنگری ناهمگن است و پتانسیل ویرانگری در خود دارد که به حفظ، دفاع و حتی گسترشش می‌ارزد. پس‌اساختارگرایی، چنان‌که اغلب به این متهم شده، به‌هیچ‌وجه روشنگری را رد نمی‌کند، بلکه در پی احیای رادیکال آن است. ادعای من در اینجا این است که روشنگری - به‌عنوان تجسم ایده‌های رهایی و خودآیینی انسان - امروزه هنوز هم باید نقش مرجع و افق گشوده‌ای را برای مبارزات سیاسی رادیکال ایفا کند. این امر به‌ویژه در عصر کنونی نئوکنسرواتیسم و بنیادگرایی مذهبی صادق است؛ زمانی که ایده‌های حقوق بشر، عقل و آزادی فردی آشکارا زیر سؤال رفته و به چالش کشیده می‌شوند.

سیاست پساآنارشیسم

پس روشنگری مرجع سیاسی-اخلاقی مشترک را در اختیار سیاست رادیکال می‌گذارد که آنارشیسم کلاسیک را به‌طور پارادوکسیکالی با تفکر قاره‌ای معاصر متحد می‌کند. ما میل به نقد و موشکافی اقتدار، حکم مقاومت در برابر سلطه‌ی سیاسی و تأکید بر آزادی، خودآیینی و برابری - به سخن کوتاه، اخلاق برابری خواهی ضداقتدارگرا- را در قلب هر دو می‌یابیم. بگذارید در اینجا اندکی دست به مخاطره بزنیم و این [اخلاق] را پساآنارشیسم بنامیم؛ علی‌رغم اعتراضات متعدد از جانب متفکرانی که مورد بحث قرار داده‌ام، شاید بتوانیم بگوییم که سیاست آن‌ها حاکی از نوعی آنارشیسم است، هرچند قسمی آنارشیسم که حدوث و عدم‌تعیین را پذیرا می‌شود و هویت‌های ذات‌گرایانه و بنیان‌های هستی‌شناختی محکم را رد می‌کند. به شکل پارادوکسیکالی شاید بتوان آن‌ها را «آنارشیستی»⁷ تر از آنارشیست‌های کلاسیک قلمداد کرد، زیرا این متفکران به نام رهایی، به دنبال بی‌ثبات ساختن تمام هویت‌ها و گفتمان‌های اجتماعی و سیاسی مستقر هستند.

سیاست معاصر پساآنارشیستی یا لیبرترین-برابری‌خواه باید قادر باشد که هم حاکمیت و هم کلیت را مورد بازاندیشی قرار دهد. در زمانه‌ی تشدید قابل توجه قدرت دولتی، سیاست رادیکال امروز فقط می‌تواند با ابداع اشکال جدیدی از حاکمیت - یعنی حاکمیت مردمی، قسمی از حاکمیت مردم که به حاکمیت دولت منجر نشود- با آن مقابله کند. دریدا از ظهور نوع جدیدی از حاکمیت سخن می‌گوید - نیرویی بدون قدرت، «امر موعودی⁷ بدون موعودباوری⁸» (2005: ص. xiv). در اینجا، او از مثال جنبش ضدکاپیتالیست جهانی برای توصیف این شکل جدید از حاکمیت مردمی استفاده می‌کند که او حاکمیت ضعفا به‌جای حاکمیت اقویا می‌داند:

جنبش‌هایی که هنوز ناهمگن، هنوز تا حدی صورت‌نیافته و مملو از تناقضات هستند، اما ضعفای زمین را گرد هم می‌آورند، تمام آن کسانی را که احساس می‌کنند توسط هژمونی‌های اقتصادی، بازار لیبرال، حاکمیت‌گرایی و غیره پایمال شده‌اند. به اعتقاد من، همین ضعفا هستند که در پایان از همه نیرومندتر از آب درخواهند آمد و آینده را بازنمایی می‌کنند (نک. مصاحبه‌ی دریدا: 2004).

توده‌های جهانی، «فقرای» جهانی، هستند که این شکل جدید از حاکمیت مردمی را تجسم می‌بخشند.

به‌علاوه، حاکمیت مردمی - حاکمیت ورای دولت - همچنین مستلزم بازاندیشی در مورد کلیت است. هیچ تردیدی وجود ندارد که سیاست رادیکال، اگر قرار است از اتمیسم سیاست هویت فراتر رود، باید به نوعی از بُعد کلی ارجاع داشته باشد. اما این بُعد کلی باید از چه تشکیل شود: برابری جهان‌شمول و کلی، درک جدیدی از حقوق، یا حتی جهان‌وطنی جدیدی با نهادهای حقوقی جهانی و مکانیسم‌های دموکراتیک؟ در هر صورت، جهانی‌سازی - درحالی‌که از یک سو به معنای خصوصی‌سازی و فردی‌سازی است و به این ترتیب فضاها را عمومی سنتی گفتمان سیاسی را می‌فرساید - همچنین امکانات جدیدی را برای کلیت در سیاست می‌گشاید. منزلت این کلیت - چگونه تعریف می‌شود، چه کسی آن را کنترل می‌کند، چقدر دموکراتیک و

⁷ Messianity

⁸ Messianism

برابری خواهانه است- به طور فزاینده‌ای در همه‌جا به عرصه‌ی مبارزات سیاسی بدل خواهد شد. سیاست پسا‌آнарشیسم باید اشکال جدیدی از کلیت را برسازد که تمام آن گروه‌ها و سوژکتیویته‌های ناهمگنی که امروز به طرق گوناگون توسط کاپیتالیسم دولتی جهانی به حاشیه رانده می‌شوند، تحت سلطه قرار می‌گیرند و استثمار می‌شوند، بتوانند حول آن کلیت بسیج شوند.

خاتمه

من در اینجا سلسله‌ای از پیوندها را میان آнарشیسم کلاسیک و تفکر سیاسی رادیکال معاصر، به ویژه در باب مسائل مربوط به قدرت دولتی، سوژکتیویته‌ی سیاسی، سازمان مبارز غیرحزبی و گفتمان‌های ترسیم کرده‌ام. من نشان داده‌ام که علی‌رغم پرهیز متفکران سیاسی معاصر در سنت قاره‌ای از این اصطلاح، آن‌ها بسیار با آнарشیسم همسو هستند. رویکرد آن‌ها متضمن صورتی غیردولت‌گرا و ضدنهادی از سیاست است که شیوه‌های سنتی نمایندگی حزبی را رد می‌کند، از اقتصادگرایی مارکسیستی اجتناب می‌ورزد و درعین حال به آرمان‌های آزادی و برابری بی‌قیدوشرط وفادار می‌ماند - به سخن کوتاه، سیاست ضداقتدارگرا و برابری‌خواه پسا‌آнарشیسم. پسا‌آнарشیسم بر موضوعیت، اهمیت و پتانسیل سنت آнарشیستی در حال حاضر و همچنین نیاز به احیای این سنت از طریق نقد بنیان‌های معرفت‌شناختی آن دلالت دارد. در زمانه‌ی گذار سیاسی و ایدئولوژیک، هنگامی که جنبش‌ها و هویت‌های جدیدی ظهور می‌کنند و عرصه‌های جدیدی از مبارزه گشوده می‌شوند، آнарشیسم - که مدت‌ها تحت‌الشعاع مارکسیسم بوده است - شاید بتواند به نقطه‌ی مرجعی برای سیاست رادیکال آینده تبدیل شود.

- Agamben, Giorgio. "Security and Terror," *Theory & Event* 5:4, 2002. http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/
--. *State of Exception*, trans. Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press. 2005.
- Badiou, Alain. "Beyond Formalisation: an Interview with Badiou," *Angelaki* 8: 2, 2003.
--. *Metapolitics*, trans. Jason Barker. London: Verso, 2005.
- Bakunin, Mikhail. *Marxism, Freedom and the State*, trans. KJ Kenafick. London: Freedom Press, 1950.
--. *Political Philosophy: Scientific Anarchism*, ed. G.P Maximoff. London: Free Press of Glencoe, 1984.
--. *Selected Writings*, ed., Arthur Lenning. London: Cape, 1973.
- Balibar, Etienne. "Ambiguous Universality," *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7: 1, 1995.
- Bookchin, Murray. *Re-enchanting Humanity*, London: Cassell, 1995.
- Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago of Chicago Press, 2004.
- Derrida, Jacques. "For a Justice to Come: An Interview with Jacques Derrida," trans. Maiwenn Furic, *The Brussels Tribunal*, 2004. <www.indymedia.be>
--. *Rogues (Voyous)* trans. Pascale-Anne Brault and Michel Naas. Stanford CA: Stanford University Press, 2005.
- Foucault, Michel. "Intellectuals and Power," *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans, and ed. Donald Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
--. "Kant on Enlightenment and Revolution," trans. C. Gordon. *Economy and Society* 15: 1, 1986.
--. "War in the filigree of peace: course summary," trans. I. McLeod. *Oxford Literary Review* 4: 2, 1976.
- Gregory, Frederick. *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Dordrecht and Boston: D. Reidel, 1977.
- Kropotkin, Peter. *Ethics: Origin and Development*, trans. L. S. Friedland. New York: Tudor Publishing, 1947.
--. *Mutual Aid: a Factor of Evolution*, Boston, Mass: Extending Horizons Books, 1955.
- Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 2001.
- Newman, Saul. *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism & the Dislocation of Power*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2001.
- Ranciere, Jacques. *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
--. *The Nights of Labour: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, trans. John Drury. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
--. "Who Is the Subject of the Rights of Man?" *South Atlantic Quarterly* 103, 2: 3, 2004: 297-310.
- Zerzan, John. "The Catastrophe of Postmodernism," *Anarchy: A Journal of Desire Armed* (Fall 1991).

ⁱ در اینجا می‌توان توازی‌ای را با فوکو ترسیم نمود که تحلیل تبارشناختی‌اش همچنین به دنبال افشای اسطوره‌ی حاکمیت بود: به‌جای این که حاکمیت مبتنی بر حق قضایی باشد، مبتنی بر فتح و سلطه‌ی خشونت‌آمیز است. به گفته‌ی فوکو، نقش تبارشناس این است که «در زیر صورت نهادها و قوانین، گذشته‌ی فراموش‌شده‌ی مبارزات واقعی، پیروزی‌ها یا شکست‌های پنهان، را بیدار کند؛ خونی که بر کدهای قانون خشکیده است» (1976: صص. 17-18)

ⁱⁱ بدیو این جنبش‌ها را «کهنه و عقیم» نامیده است، زیرا ادعا می‌کند که آن‌ها منطبق بر الگوهای سنتی اعتراض، یعنی جمع شدن دور جلسات حریفشان -صندوق بین‌المللی پول، جی 8 یا سازمان تجارت جهانی- هستند (نک. بدیو، 2003).

ⁱⁱⁱ به نظر می‌آید که بدیو در اینجا با اصرار خود بر نیاز به انضباط انقلابی -که انگاره‌های لنین از «انضباط آهنین» و «انقلابی حرفه‌ای» را به ذهن متبادر می‌سازد- از آثارشیم دور می‌شود. با این حال، او این‌ها را از ساختار رسمی خود حزب انقلابی مجزا می‌سازد. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که او از شکلی از مبارزه‌ی منضبط بدون نیاز به ساختار حزب رسمی دفاع می‌کند (2005: ص. 75).

^{iv} این متفکران، زیر سؤال بردن دیالکتیک و ایده‌ی حقیقت عقلانی عینی توسط پسامدرنیسم / پاساختارگرایی را موردانتقاد قرار داده‌اند. به‌عنوان مثال، بوکچین می‌خواهد ایده‌ی هگلی -که آنارشیم کلاسیک قویاً به آن باور دارد- مبنی بر انکشاف تصاعدی عقلانیت اجتماعی درون‌ماندگار و اعتقاد به پیشرفت انسان را حفظ کند و به آنچه نسبت‌گرایی «پسامدرن» می‌داند، حمله برده است (نک. بوکچین 1995؛ زرزان 1991).

^v See Frederick Gregory's discussion of scientific materialism (1977).

^{vi} باکونین: «پس از نشان دادن این که چگونه ایدئالیسم که از ایده‌های مهمل خدا، جاودانگی و روح، آزادی اصیل افراد و اخلاقیات آن‌ها مستقل از جامعه آغاز می‌کند، ناگزیر به تقدیس بردگی می‌رسد، اکنون باید نشان دهم که چگونه علم واقعی، ماتریالیسم و سوسیالیسم -که لفظ دوم چیزی جز رشد و گسترش حقیقی و کامل اولی نیست، دقیقاً به این خاطر که ماهیت مادی و بردگی طبیعی و بدوی انسان‌ها را نقطه‌ی آغاز خود می‌گیرند، و به این دلیل که خودشان را به جست‌وجوی رهایی انسان نه بیرون بلکه درون جامعه، نه علیه آن بلکه از طریق آن، مقید می‌سازند- لزوماً به استقرار بیشترین آزادی افراد و والاترین شکل اخلاقیات انسانی منجر خواهند شد» (1984: ص. 146).

^{vii} رانسیر: «توزیع جایگاه‌ها و نقش‌ها که یک رژیم پلیس را تعریف می‌کند، به همان اندازه از خودانگیختگی مفروض روابط اجتماعی سرچشمه می‌گیرد که از تصلب کارکردهای دولت» (1999: ص. 29).