

آنارشیسم و سیاست کین‌توزی^۱

سال نیومن

هومن کاسبی

کلامی به گوش روان‌شناسان، با این فرض که تمایل دارند کین‌توزی را یک‌بار از نزدیک مطالعه کنند: این نهال بهتر از همه در میان آنارشیست‌ها به بار می‌نشیند... (۱)

از میان تمام جنبش‌های سیاسی قرن نوزدهم که نیچه به آن‌ها بدوبیراه می‌گوید (از سوسیالیسم تا لیبرالیسم) او زهرآگین‌ترین و گزنده‌ترین تعبیرها را برای کوبیدن آنارشیست‌ها کنار می‌گذارد. او آن‌ها را «سگ‌های آنارشیست» می‌خواند که در کوچه‌پس‌کوچه‌های فرهنگ اروپایی پرسه می‌زنند، مظهر «اخلاقیات رمه‌ای» که وجه مشخصه‌ی سیاست دموکراتیک مدرن محسوب می‌شود. (۲)

به نظر نیچه، آنارشیسم از ریشه با علف هرز طاعون‌زده‌ی کین‌توزی مسموم شده است؛ سیاست انتقام‌جویانه‌ی ضعفا و رقت‌انگیزان، اخلاقیات بردگان. آیا در اینجا نیچه صرفاً خشم محافظه‌کارانه‌اش را علیه سیاست رادیکال خالی می‌کند، یا مرض واقعی‌ای را تشخیص می‌دهد که مخیله‌ی سیاسی رادیکال ما به آن مبتلا شده است؟ علی‌رغم پیش‌داوری آشکار نیچه در قبال سیاست رادیکال، این مقاله اتهام او را علیه آنارشیسم جدی می‌گیرد و منطق مکار کین‌توزی را در رابطه با سیاست رادیکال، به‌خصوص آنارشیسم، در اینجا کاوش می‌کند. تلاش بر این است که رگه‌های پنهان کین‌توزی در تفکر سیاسی مانوی آنارشیست‌های کلاسیک مانند باکونین، کروپتکین و پرودون افشا شود. این بحث به نیت رد کردن آنارشیسم به‌مثابه نظریه‌ی سیاسی نیست. بالعکس ادعایم این است که آنارشیسم در صورتی می‌تواند ارتباط بیشتری با مبارزات سیاسی معاصر داشته باشد که از منطق کین‌توزیِ گفتمان خودش، به‌خصوص هویت‌ها و ساختارهای ذات‌گرا که در آن سکنی گزیده‌اند، آگاه گردد.

اخلاقیات بردگان و کین‌توزی

به تشخیص نیچه، کین‌توزی وضع مدرن ماست. با این حال، برای فهم کین‌توزی، درک رابطه‌ی میان اخلاقیات اربابان و اخلاقیات بردگان، ضروری است؛ [رابطه‌ای] که کین‌توزی در آن پدید می‌آید. اثر نیچه به نام *تبارشناسی/اخلاق*، مطالعه‌ای در باب خاستگاه اخلاقیات است. از نظر نیچه، شیوه‌ای که ما ارزش‌ها را تفسیر و بر جهان تحمیل می‌کنیم، تاریخ دارد؛ خاستگاه آن اغلب ددمنشانه است و از ارزش‌هایی که تولید می‌کند تا حد زیادی فاصله دارد. برای مثال، نجبا و والامقامان ارزش «نیک»

¹ <https://theanarchistlibrary.org/library/saul-newman-anarchism-and-the-politics-of-ressentiment>

را در تقابل با امور عوامانه، فرومایه و توده‌ای ابداع کردند تا به خودشان اطلاق شود. (۳) ارزش ارباب («نیک») در تضاد با ارزش برده («بد») بود. به این ترتیب، به گفته‌ی نیچه، در همین پاتوس فاصله میان اعیان‌زادگان و پست‌زادگان، این حس برتری مطلق، ارزش‌ها خلق شدند. (۴)

با این حال، با شورش بردگان در حیطه‌ی ارزش‌ها، این هم‌ارزی بین نیک و اشرافی رفته‌رفته تضعیف شد. به گفته‌ی نیچه، این شورش بردگان با یهودیانی شروع شد که ارزیابی مجدد ارزش‌ها را برانگیختند:

این یهودیان بودند که با رد معادله‌ی ارزش اشرافی (نیک = شریف = قدرتمند = زیبا = خوشحال = متبرک) با ثابت‌قدمی ملهم از ترس آمیخته با احترام جرئت کردند موجب واژگونگی [در ارزش‌ها] شوند. آن‌ها دندان‌های نفرت بی‌پایان خویش (نفرت بی‌قدرتان) را بر هم ساییدند و گفتند: «فقط آن‌هایی که رنج می‌کشند، نیک هستند. فقط فقرا، بی‌قدرتان و فرومایگان، نیک هستند. رنج‌کشیدگان، محرومان، بیماران، زشت‌رویان؛ فقط این افراد مردمی باتقوا هستند. نجات فقط برای آن‌هاست، درحالی که شما ثروتمندان، نجیب‌زادگان و قدرتمندان، شما تا ابد شرور، بی‌رحم، شهوت‌ران و سیرنشدنی، بی‌خدا هستید. تا به ابد نیز بدبخت، نفرین‌شده و ملعون خواهید بود!»... (۵)

به این طریق، شورش بردگان در قلمرو اخلاقیات، نظام نجیب‌زادگی ارزش‌ها را وارونه کرد و رفته‌رفته نیک را با فرومایگان و بی‌قدرتان (بردگان) هم‌ارز دانست. این وارونگی، روحیه‌ی مهلک انتقام و نفرت را به آفرینش ارزش‌ها وارد کرد. بنابراین، ریشه‌های اخلاقیات، آن‌طور که ما آن را می‌فهمیم، در این اراده‌ی کین‌خواه معطوف به قدرت بی‌قدرتان علیه قدرتمندان بوده است: شورش بردگان علیه اربابان. از همین نفرت نامحسوس و نهانی، ارزش‌هایی سر برآوردند که زان‌پس با نیک همراه شدند: ترحم، نوع‌دوستی، افتادگی و غیره.

ارزش‌های سیاسی نیز از همین ریشه‌ی سمی رشد کردند. از نظر نیچه، ارزش‌های برابری و دموکراسی که سنگ بنای نظریه‌ی سیاسی رادیکال را تشکیل می‌دهند، از شورش بردگان در اخلاقیات برخاستند. آن‌ها از همان روحیه‌ی انتقام و نفرت از قدرتمندان به وجود آمده‌اند. بنابراین، نیچه جنبش‌های سیاسی مانند دموکراسی لیبرال، سوسیالیسم و همانا آنارشیسم را محکوم می‌کند. او جنبش دموکراتیک را تجلی اخلاقیات رمه‌ای می‌داند که از ارزیابی مجدد یهودی-مسیحی ارزش‌ها نشئت گرفت. (۶) در نگاه نیچه، آنارشیسم افراطی‌ترین وارث ارزش‌های دموکراتیک است؛ هارترین تجلی غریزه‌ی رمه‌ای. آن در پی هم‌سطح کردن تفاوت‌های بین افراد، لغو تمایزات طبقاتی، با خاک یکسان کردن سلسله‌مراتب‌ها و برابر ساختن بی‌قدرت و قدرتمند، فقیر و غنی، ارباب و برده است. به دیده‌ی نیچه، این امر همه‌چیز را به سطح کوچک‌ترین مخرج مشترک فرومی‌کاهد؛ با پاک کردن پاتوس فاصله بین ارباب و برده، حس تفاوت و برتری که ارزش‌های والا از طریق آن خلق می‌شوند. نیچه آن را بدترین افراط نیهیلیسم اروپایی می‌داند؛ مرگ ارزش‌ها و خلاقیت.

وجه مشخصه‌ی اخلاقیات بردگان، نگرش کین‌توزی است: بغض و نفرت بی‌قدرتان نسبت به قدرتمندان. نیچه کین‌توزی را احساسی تماماً سلبی می‌داند؛ نگرش انکار آنچه مؤید زندگی است، «نه» گفتن به آنچه متفاوت است، آنچه «بیرون» یا

«دیگری» است. کین توزی با جهت‌گیری رو به بیرون مشخص می‌شود، به‌جای اخلاقیات نجبا که متمرکز بر خویشتن است. (۷) درحالی‌که ارباب می‌گوید «من نیکم» و به‌تبع آن می‌افزاید «بنابراین او بد است»؛ برده برعکس این را می‌گوید: «او (ارباب) بد است، پس من خوبم». به‌این ترتیب، ابداع ارزش‌ها از مقایسه یا تضاد با آنچه بیرون، دیگری و متفاوت است، نشئت می‌گیرد. نیچه می‌گوید: «...اخلاقیات بردگان در ابتدا باید دنیایی خارجی و متضاد داشته باشد تا پدیدار شود. به بیان روان‌شناسانه، به محرکی خارجی نیاز دارد تا اصلاً عملی از آن سر بزند؛ کنش او اساساً واکنش است». (۸) این موضع واکنشی، این ناتوانی در تعریف چیزی به‌جز در تضاد با چیز دیگری، نگرش کین‌توزی است. موضع واکنشی ضعیفان است که خودشان را در تضاد با نیرومندان تعریف می‌کنند. ضعیفان به وجود این دشمن خارجی نیاز دارند تا خودشان را «نیک» بدانند. به‌این ترتیب، برده «انتقام خیالی» از ارباب می‌گیرد، زیرا نمی‌تواند بی‌آنکه ارباب برای مخالفت با آن وجود داشته باشد، دست به عمل بزند. انسان کین‌توز با بغضی شدید، نفرت و حسادتی عمیق و خروشان، از نجبا متنفر است. به گفته‌ی نیچه، همین کین‌توزی است که آگاهی مدرن را مسموم کرده و تجلی‌اش را در ایده‌های برابری و دموکراسی و در فلسفه‌های سیاسی رادیکال مانند آنارشیسم می‌یابد که مدافع آن ایده‌ها هستند.

آیا آنارشیسم بیان سیاسی کین‌توزی است؟ آیا با نفرت عمیقی از قدرتمندان مسموم شده است؟ درحالی‌که حمله‌ی نیچه به آنارشیسم از بسیاری جهات ناموجه و به‌قدر افراط بدخواهانه است و درک اندکی از پیچیدگی‌های نظریه‌ی آنارشیستی نشان می‌دهد، باوجوداین استدلال خواهم کرد که نیچه نوع خاصی از منطق کین‌توزی را در تفکر تقابلی و مانوی آنارشیسم افشا می‌کند. کاوش این منطق که در آنارشیسم مأوا دارد، ضروری است؛ تا ببینیم به کجا منتهی می‌شود و تا چه اندازه حدود مفهومی را بر سیاست رادیکال تحمیل می‌کند.

آنارشیسم

آنارشیسم به‌مثابه فلسفه‌ی سیاسی انقلابی^۱ صداها، خاستگاه‌ها و تفاسیر مختلف بسیاری دارد. از آنارشیسم فردگرای اشتیرنر تا آنارشیسم جمع‌گرا و اشتراکی باکونین و کروپتکین، آنارشیسم مجموعه‌ای متنوع از فلسفه‌ها و استراتژی‌های سیاسی است. باین‌حال، این‌ها از طریق رد و نقد بنیادین اقتدار سیاسی در همه‌ی اشکالش با هم متحد می‌شوند. شاید بتوان گفت که نقد اقتدار سیاسی (این اعتقاد که قدرت ستمگر، استثمارگر و انسان‌زدا است) منظر سیاسی-اخلاقی اساسی آنارشیسم است. نزد آنارشیست‌های کلاسیک، دولت تجسم همه‌ی اشکال ستم، استثمار و بردگی و انحطاط انسان است. به بیان باکونین، «دولت مانند کشتارگاهی وسیع و گورستانی عظیم است، جایی که زیر سایه و به دستاویز این انتزاع (خیر عمومی) تمام بهترین آمال، تمام نیروهای زنده‌ی یک کشور، مقدس‌مآبانه قربانی و مدفون می‌شوند». (۹) دولت آماج اصلی نقد آنارشیستی اقتدار است. به دیده‌ی آنارشیست‌ها دولت ستم بنیادین در جامعه است و باید در نخستین فعل انقلابی برچیده شود.

همین واپسین نکته، آنارشیسم قرن نوزدهم را به تعارض شدیدی با مارکسیسم کشاند. مارکس معتقد بود دولت درعین‌حال که به‌راستی ستمگر و استثمارگر است، [صرفاً] بازتاب استثمار اقتصادی و ابزار قدرت طبقاتی است. به‌این ترتیب، قدرت سیاسی به قدرت اقتصادی تقلیل یافت. از نظر مارکس، اقتصاد عرصه‌ی بنیادین ظلم و ستم بود و نه دولت. دولت به‌ندرت وجودی

مستقل ورای طبقه و منافع اقتصادی داشت. به همین دلیل، دولت را اگر در دستان طبقه‌ی درست (پرولتاریا) باشد، می‌شود به‌عنوان ابزار انقلاب استفاده کرد. (۱۰) به‌عبارت‌دیگر، دولت فقط به این خاطر سلطه‌گر بود که در حال حاضر در دستان بورژوازی بود. به‌مجرد اینکه تمایزات طبقاتی ناپدید شوند، دولت ویژگی سیاسی‌اش را از دست می‌دهد. (۱۱)

آنارشیست‌هایی مانند باکونین و کروپتکین دقیقاً در همین نقطه با مارکس اختلاف داشتند. از نگاه آنارشیست‌ها، دولت بسیار بیش از تجلی قدرت طبقاتی و اقتصادی است. در عوض، دولت منطق سلطه و خودتداوم‌بخشی خودش را دارد و مستقل از منافع طبقاتی است. به‌جای رفتن از جامعه به‌سوی دولت، مانند کاری که مارکس انجام می‌داد و تلقی دولت به‌مثابه پدیده‌ای مشتق از روابط اقتصادی کاپیتالیسم و ظهور بورژوازی، آنارشیست‌ها از دولت به‌سوی جامعه می‌روند. دولت ظلم و ستم بنیادین را در جامعه قوام می‌بخشد و استثمار اقتصادی از این ستم سیاسی ناشی می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، همین ستم سیاسی است که ستم اقتصادی را ممکن می‌سازد. (۱۲) به‌علاوه از نظر آنارشیست‌ها، روابط بورژوازی در واقع بازتابی از دولت هستند، به‌جای اینکه دولت بازتاب روابط بورژوازی باشد. باکونین ادعا می‌کند که طبقه‌ی حکمروا نماینده‌ی مادی واقعی دولت است. پشت هر طبقه‌ی حکمروا در هر دوران تاریخی، دولت نمودار می‌شود. چون دولت منطق خودآیین خودش را دارد، هرگز نمی‌توان در نقش ابزار انقلاب به آن اعتماد کرد. چنین کاری به معنای نادیده گرفتن منطق سلطه‌ی آن است. اگر دولت بی‌درنگ نابود نشود، اگر چنانکه مارکسیست‌ها پیشنهاد می‌کنند به‌عنوان ابزار انقلابی استفاده شود، قدرتش به شیوه‌های بی‌نهایت مستبدانه‌تری تداوم می‌یابد. به زعم باکونین، دولت از طریق طبقه‌ی حکمروای جدیدی عمل خواهد کرد؛ طبقه‌ای بوروکراتیک که کارگران را به همان صورتی تحت استثمار و ستم قرار می‌دهد که طبقه‌ی بورژوا استثمار و ظلم می‌کرد. (۱۳)

بنابراین، نزد آنارشیست‌ها دولت ستم پیشینی است، فارغ از اینکه چه شکلی به خود بگیرد. همانا باکونین استدلال می‌کند که مارکسیسم توجه بیش‌ازحدی به اشکال قدرت دولتی دارد، درحالی‌که به‌قدر کافی شیوه‌ی عملکرد قدرت دولتی را به‌حساب نمی‌آورد: «آن‌ها (مارکسیست‌ها) نمی‌دانند که خودکامگی نه‌چندان در شکل دولت بلکه در خود اصل دولت و قدرت سیاسی جای دارد». (۱۴) ستم و خودکامگی در خود ساختار و نمادگان دولت است؛ صرفاً مشتق از قدرت طبقاتی نیست. دولت منطق غیرشخصی خودش، تکانه‌ی خودش و اولویت‌های خودش را دارد: این‌ها اغلب ورای کنترل طبقه‌ی حکمروا هستند و به‌هیچ‌وجه ضرورتاً روابط اقتصادی را بازتاب نمی‌دهند. بنابراین، آنارشیسم مکان قدرت و ستم بنیادین در جامعه را خود ساختار و عملکردهای دولت می‌داند. دولت در مقام ماشین انتزاعی سلطه، فعلیت‌یافتگی‌های طبقاتی مختلف را تسخیر می‌کند؛ نه فقط دولت بورژوازی، بلکه دولت کارگری را نیز. مارکسیسم به‌واسطه‌ی تقلیل‌گرایی اقتصادی‌اش، از خودآیینی و تفوق دولت غافل بود؛ اشتباهی که به‌بازتأیید آن در انقلاب سوسیالیستی منجر می‌شد. بنابراین نقد آنارشیستی از اشکال پنهان سلطه‌ی ملازم با قدرت سیاسی پرده برداشت و نابسندگی نظری مارکسیسم را برای پرداختن به این مسئله افشا کرد.

دست بر قضا این برداشت از دولت موجب می‌شود نکته‌ای آشنا از نیچه به ذهن خطور کند. نیچه، مانند آنارشیست‌ها، انسان مدرن را «رام‌شده»، به بند کشیده‌شده و ناتوان‌شده به‌واسطه‌ی دولت می‌بیند. (۱۵) او نیز دولت را ماشین انتزاعی سلطه می‌داند که مقدم بر کاپیتالیسم است و مافوق دغدغه‌های طبقاتی و اقتصادی نمودار می‌شود. دولت شیوه‌ای از سلطه است که «درونی‌سازی» تنظیم‌شده‌ای را بر عوام تحمیل می‌کند. به گفته‌ی نیچه، دولت همچون «استبدادی وحشتناک، دم‌دستگاهی

سرکوبگر و بی‌شفقت» پدیدار شد که جمعیت را به انقیاد درآورد، فرمان‌بردار ساخت و شکل داد. (۱۶) به‌علاوه، خاستگاه این دولت، خشونت‌بار است. به‌زور از بیرون تحمیل شده است و هیچ ربطی به «قراردادها» ندارد. (۱۷) نیچه «فانتزی» قرارداد اجتماعی را از میان برمی‌دارد؛ این نظریه که دولت به‌دست مردمی شکل گرفت که داوطلبانه به ازای امنیت و ایمنی که دولت فراهم می‌کند، از قدرتش چشم پوشیدند. این ایده‌ی قرارداد اجتماعی در نظریه‌ی سیاسی لیبرال و محافظه‌کار، از هابز تا لاک، محوریت داشته است. آنارشیست‌ها نیز نظریه‌ی قرارداد اجتماعی را رد می‌کنند. آن‌ها نیز مدعی می‌شوند که خاستگاه دولت خشونت‌بار است و این استدلال که مردم داوطلبانه از قدرتش دست کشیدند، مهمل است. اسطوره‌ای خطرناک است که به سلطه‌ی دولت، تداوم و مشروعیت می‌بخشد.

قرارداد اجتماعی

آنارشیسم مبتنی بر برداشتی ذاتاً خوش‌بینانه از ماهیت انسان است: اگر افراد گرایش طبیعی به گذران زندگی با هم به‌خوبی دارند، پس هیچ نیازی به وجود دولت برای میانجی‌گری بین آن‌ها نیست. بالعکس، دولت درواقع تأثیر مهلکی بر این روابط اجتماعی طبیعی دارد. بنابراین، آنارشیست‌ها نظریات سیاسی بر اساس ایده‌ی قرارداد اجتماعی را رد می‌کنند. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بر تصویری مخصوصاً منفی از ماهیت انسان اتکا دارد. به‌گفته‌ی هابز، افراد طبیعتاً خودخواه، پرخاشگرانه رقابت‌جو و خودمحورند و در وضعیت طبیعی درگیر جنگ «همه علیه همه» هستند که در آن رانه‌های فردی‌شان ضرورتاً آن‌ها را وارد کشاکش با یکدیگر می‌کند. (۱۸) پس مطابق با این نظریه، جامعه در وضعیت طبیعی با نابسامانی ریشه‌ای مشخص می‌شود: هیچ پیوند مشترکی بین افراد نیست؛ درواقع، وضعیت جنگ دائمی میان آن‌ها وجود دارد، مبارزه‌ای مداوم برای منابع. (۱۹) برای نهادن نقطه‌ی پایان بر این وضعیت جنگ دائمی، افراد گرد هم می‌آیند تا به قراردادی اجتماعی شکل دهند که نوعی اقتدار بر مبنای آن می‌تواند مستقر شود. آن‌ها توافق می‌کنند که بخشی از آزادی خویش را در ازای نظم فدا کنند تا بتوانند اهداف فردی خودشان را در صلح و آرامش بیشتر و سودمندتر پی بگیرند. این افراد بر آفرینش یک دولت با اختیاراتی در برابر جامعه توافق می‌کنند که بین اراده‌های متعارض میانجی‌گری کند و نظم و قانون را به اجرا درآورد.

گستره‌ی اقتدار دولت ممکن است از دولت لیبرال که قدرتش بنا به فرض با حکمروایی قانون تعدیل می‌شود، تا قدرت دولتی مطلق (لویاتان) که هابز رؤیایش را در سر می‌پروراند، متغیر باشد. باین‌حال، اگرچه مدل‌ها ممکن است فرق داشته باشند، آنارشیست‌ها ادعا می‌کنند که نتیجه‌ی این نظریه‌ی قرارداد اجتماعی یکسان است: توجیه سلطه‌ی دولت، چه از طریق حکمروایی قانون باشد چه از طریق تحمیل خودسرانه‌ی زور. در نگاه آنارشیست‌ها هر شکلی از قدرت دولتی تحمیل‌زور است. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نوعی تردستی است که به سلطه‌ی سیاسی مشروعیت می‌بخشد؛ باکونین آن را «فریبی بی‌ارزش!» می‌نامد. (۲۰) او پارادوکس محوری را در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی افشا می‌کند: اگر در وضعیت طبیعی، افراد در وضعیت توحش بدوی به سر می‌برند، پس چگونه ناگهان می‌توانند این مآل‌اندیشی را داشته باشند که گرد هم جمع شوند و قرارداد اجتماعی ببندند؟ (۲۱) اگر هیچ پیوند مشترکی در جامعه و هیچ ذاتی درون انسان‌ها وجود ندارد که آن‌ها را گرد هم بیاورد، پس قرارداد اجتماعی بر چه اساسی می‌تواند شکل بگیرد؟ مانند نیچه، آنارشیست‌ها استدلال می‌کنند که اصلاً چنین توافقی وجود ندارد و

دولت از بالا تحمیل می‌شود، نه از پایین. قرارداد اجتماعی تلاش دارد خاستگاه سبعانه‌ی دولت را در هاله‌ی رمز و راز فروبرد: جنگ، فتح و بردگی خودخواسته، نه توافق عقلانی. از نظر کروپتکین، دولت اختلال خشونت‌باری در عملکرد هماهنگ جامعه‌ای ارگانیک و باری بر دوش آن است. (۲۲) جامعه هیچ نیازی به «قرارداد اجتماعی» ندارد. خودش قراردادی با طبیعت دارد که تحت حکمرانی قوانین طبیعی است. (۲۳)

آنارشسیسم را می‌توان مبارزه‌ای بین اقتدار طبیعی و اقتدار مصنوعی پنداشت. آنارشسیست‌ها همه‌ی اشکال اقتدار را رد نمی‌کنند، آن‌طور که کلیشه‌های قدیمی عقیده دارند. بالعکس، آن‌ها اطاعت مطلق خود را از اقتدار تجسم‌یافته در آنچه باکونین «قوانین طبیعی» می‌نامد، اعلام می‌کنند. قوانین طبیعی به گفته‌ی باکونین برای وجود انسان اساسی هستند؛ آن‌ها ما را احاطه کرده، شکل می‌دهند و جهان فیزیکی را که در آن زندگی می‌کنیم، تعیین می‌کنند. (۲۴) اما این [اطاعت] شکلی از بردگی نیست، زیرا این قوانین خارج از انسان نیستند: «آن قوانین (طبیعی) بر ما عارض نشده‌اند، آن‌ها در ذات ما هستند و طبیعت ما، کل هستی فیزیکی، فکری و اخلاقی ما را قوام می‌بخشد». (۲۵) آن‌ها مقوم انسان هستند؛ ذات اویند. به گفته‌ی کروپتکین، انسان جزء جدایی‌ناپذیری از جامعه‌ی ارگانیک و طبیعی است. (۲۶) پس آنارشسیسم مبتنی بر انگاره‌ی مشخص از ذات انسان است. مبنای اخلاقیات در طبیعت انسان است، نه در هیچ منشأ خارجی: «ایده‌های عدالت و نیکی، مانند تمام چیزهای انسانی دیگر، باید ریشه‌شان در خود حیوانیت انسان باشد». (۲۷)

اقتدار طبیعی سرسختانه با «اقتدار مصنوعی» مخالفت می‌کند. مراد باکونین از اقتدار مصنوعی، قدرت است: قدرت سیاسی تقدیس‌شده در نهادهایی همچون دولت و در قوانین ساخته‌ی دست انسان. (۲۸) این قدرت خارج از طبیعت انسان و بر او تحمیل شده است که مانع از رشد خصوصیات اخلاقی و ظرفیت‌های فکری فطری بشریت می‌شود. آنارشسیست‌ها ادعا می‌کنند که همین ظرفیت‌ها هستند که انسان را از بردگی و نادانی رها خواهند کرد. پس به دیده‌ی باکونین، نهادهای سیاسی «برای آزادی توده‌ها مهلک و خصمانه‌اند، چون نظامی از قوانین خارجی و بنابراین خودکامه بر آن‌ها تحمیل می‌کنند». (۲۹)

در این نقد اقتدار سیاسی، قدرت (اقتدار مصنوعی) امری خارجی در نسبت با سوژه‌ی انسانی است. سوژه‌ی انسانی زیر ستم این قدرت قرار دارد، اما نیالوده به آن باقی می‌ماند، چون سوژه‌ی کتیویته‌ی انسان آفریده‌ی نظام طبیعی در تقابل با نظام سیاسی است. بنابراین، آنارشسیسم مبتنی بر تقسیم مانوی و روشنی بین اقتدار طبیعی و مصنوعی است، بین قدرت و سوژه‌ی کتیویته، بین دولت و جامعه. به علاوه، اقتدار سیاسی اساساً سرکوبگر و مخرب پتانسیل انسان است. آنارشسیست‌ها استدلال می‌کنند که جامعه‌ی انسانی نمی‌تواند رشد کند مگر نهادها و قوانینی که آن را در جهالت و بندگی نگه می‌دارند، غل و زنجیرهایی که آن را به بند می‌کشند، دور افکنده شوند. بنابراین، آنارشسیسم باید یک مکان مقاومت داشته باشد: مکانی اخلاقی و عقلانی، مکانی نیالوده به قدرتی که به آن ستم می‌کند. از این مکان، عصیان علیه قدرت سرچشمه خواهد گرفت. آنارشسیسم این مکان را در سوژه‌ی کتیویته‌ی انسانی ذاتی می‌یابد. ذات انسان، با خصوصیات عقلانی و اخلاقی آن، پُربودگی غایی است که در انسان نهفته می‌ماند و فقط زمانی تحقق می‌یابد که قدرت سیاسی که آن را نفی می‌کند، سرنگون شود. انقلاب علیه قدرت از همین مکان پُربودگی غایب، نشئت می‌گیرد. اخلاقیات و عقلانیت فطری انسان با قدرت سیاسی مقابله‌به‌مثل می‌کنند که ذاتاً غیرعقلانی و غیراخلاقی دیده می‌شود. مطابق با نظریه‌ی آنارشسیستی، قانون طبیعی به‌جای اقتدار سیاسی می‌نشیند؛ انسان و جامعه جایگزین

دولت می‌شوند. از نظر کروپتکین، آنارشیسیم می‌تواند ورای مقوله‌ی دولت، ورای مقوله‌ی قدرت سیاسی مطلق، ببندیشد زیرا مکان و زمینه‌ای برای این کار دارد. قدرت سیاسی دارای یک «بیرون» است که از آنجا می‌توان نقدش کرد و بدیلی که می‌تواند جایگزین آن شود. به‌این ترتیب، کروپتکین قادر است جامعه‌ای را به تصویر بکشد که دولت دیگر در آن وجود ندارد یا موردنیاز نیست؛ جامعه‌ای تنظیم‌شده نه با قدرت سیاسی و اقتدار، بلکه با تعاون و توافق متقابل.^(۳۰)

به گفته‌ی آنارشیسیت‌ها چنین جامعه‌ای به خاطر طبیعت ذاتاً تعاون‌طلب انسان ممکن است.^(۳۱) برخلاف رویکرد داروینیستی که بر رقابت‌جویی فطری در حیوانات («بقای اصلح») اصرار دارد، کروپتکین جامعه‌پذیری و تعاون‌طلبی غریزی‌ای در حیوانات و به‌خصوص در انسان‌ها می‌یابد. او این غریزه را یاری متقابل می‌نامد و می‌گوید: «یاری متقابل واقعیت غالب در طبیعت است.»^(۳۲) کروپتکین این یافته‌ها را به جامعه‌ی انسانی اطلاق می‌کند. او مدعی می‌شود که اصل طبیعی و ذاتی جامعه‌ی انسانی، یاری متقابل است و انسان به‌جای اینکه رقابتی و خودمحور باشد، طبیعتاً تعاون‌طلب، جامعه‌پذیر و نوع‌دوست است. این اصل ارگانیک حکمران بر جامعه است و از همین اصل است که انگاره‌های اخلاقیات، عدالت و اخلاق رشد می‌کنند. به ادعای کروپتکین، اخلاقیات از نیاز غریزی به متحدشدن با هم در قبایل و گروه‌ها تطور می‌یابد؛ و گرایش غریزی در جهت تعاون و کمک متقابل.^(۳۳) این جامعه‌پذیری طبیعی و ظرفیت یاری متقابل، همان اصلی است که جامعه را به هم می‌پیوندد و اساس مشترکی فراهم می‌کند که زندگی روزانه می‌تواند بر مبنای آن سپری شود. بنابراین جامعه هیچ نیازی به دولت ندارد؛ مکانیسم‌های تنظیمی خودش و قوانین طبیعی خودش را دارد. سلطه‌ی دولت فقط جامعه را مسموم می‌کند و مکانیسم‌های طبیعی آن را از بین می‌برد. اصل یاری متقابل طبیعتاً جایگزین اصل اقتدار سیاسی می‌شود. لحظه‌ای که قدرت دولت برچیده شده باشد، وضعیت «آنارشی» و جنگ «همه علیه همه» به دنبال آن نمی‌آید. برای آنارشیسیت‌ها وضعیت «آنارشی» هم‌اکنون وجود دارد: قدرت سیاسی، نابسامانی اجتماعی می‌آفریند؛ مانع از آن نمی‌شود. آنچه دولت جلوآش را می‌گیرد، کارکرد طبیعی و هماهنگ جامعه است.

در نگاه هابز، حاکمیت دولت شر ضروری است. او هیچ تلاشی برای بت‌واره‌سازی از دولت نمی‌کند: دولت از پیش مقدر به اراده‌ی الهی از آسمان نازل نمی‌شود. حاکمیت ناب، قدرت ناب است و دقیقاً به‌منظور جلوگیری از جنگ درون‌ماندگار در وضعیت طبیعی، از تهی‌بودگی جامعه بر ساخته می‌شود. محتوای سیاسی دولت اهمیتی ندارد مادامی که ناآرامی را در جامعه فرونشاند. خواه دموکراسی باشد، خواه مجمع حاکم یا سلطنت، مهم نیست: «قدرت در همه‌ی اشکالش، اگر به‌قدر کافی بی‌نقص باشد که از آن‌ها حفاظت کند، یکسان است.»^(۳۴) مانند آنارشیسیت‌ها، هابز باور دارد که لباس مبدلی که قدرت به تن می‌کند، بی‌ربط است. پشت هر نقاب باید قدرت مطلق و نابی باشد. تفکر سیاسی هابز حول تمنای نظم متمرکز شده است، صرفاً پادزهری برای بی‌نظمی؛ و میزانی که افراد تحت این نظم رنج می‌برند، با رنج ناشی از جنگ قابل‌مقایسه نیست.^(۳۵) از سوی دیگر، از نظر آنارشیسیت‌ها، چون جامعه خودش را مطابق با قوانین طبیعی تنظیم می‌کند و چون اخلاق طبیعی تعاون در انسان‌ها وجود دارد، دولت شر غیرضروری است. به‌جای ممانعت از جنگ دائمی میان انسان‌ها، دولت آن را ایجاد می‌کند: دولت مبتنی بر جنگ و فتح است نه اینکه تجسم رفع آن باشد. آنارشیسیم می‌تواند ورای دولت بنگرد چون از دیدگاه یک نقطه‌ی عزیمت ذاتی استدلال می‌کند؛ جامعه‌جویی طبیعی انسان. بنابراین، می‌تواند بدیلی برای دولت تصور کند. از سوی دیگر، هابز چنین نقطه‌ی عزیمتی ندارد: هیچ منظری نیست که بتواند در نقش بدیلی برای دولت عمل کند. آن‌طور که نزد

هابز دیده‌ایم، وجه غالب جامعه شکاف و تخاصم است. درواقع، هیچ جامعه‌ی ذاتی وجود ندارد که بتوان از آن سخن گفت؛ مکانی تهی‌ست. بنابراین، جامعه باید به‌طور مصنوعی به شکل دولت مطلق بر ساخته شود. درحالی‌که آنارشیسم می‌تواند بر قانون طبیعی تکیه کند، هابز فقط می‌تواند بر قانون دولت اتکا داشته باشد. در قلب پارادایم آنارشیستی، پربودگی ذاتی جامعه هست؛ درحالی‌که در قلب پارادایم هابزی، چیزی جز تهی‌بودگی و نابسامانی نیست.

مانویت

بالین‌حال، می‌توان استدلال کرد که آنارشیسم تصویر قرینه‌ای از هابزگرایی است، یعنی هر دو نوعی کمونالیته و اشتراک را وضع می‌کنند که از دینشان به روشنگری نشئت می‌گیرد. آن‌ها هر دو بر نیاز به پربودگی یا جماعت تأکید دارند، نقطه‌ی مشروعی که جامعه را بتوان حول آن سازمان داد. آنارشیست‌ها این نقطه‌ی عزیمت را در قانون طبیعی می‌بینند که بر جامعه و سوژکتیویته‌ی انسان تأثیر می‌گذارد و دولت سد راه آن می‌شود. از سوی دیگر، هابز این نقطه‌ی عزیمت را یک غیاب می‌داند، مکانی خالی که باید با دولت پر شود. اندیشه‌ی هابز درون پارادایم دولت اسیر است. دولت حد مفهومی مطلق است که بیرون از آن، مخاطرات وضعیت طبیعی هستند. چنین نظریات سیاسی بر مبنای قرارداد اجتماعی به تسخیر این تهدید درآمده‌اند که اگر از دولت خلاص شویم، به وضعیت طبیعی رجعت خواهیم کرد. آنارشیسم چون بر اساس برداشت اساساً متفاوتی از جامعه و طبیعت انسان پیش می‌رود، ادعا می‌کند که قادر است از این تنگنا فراتر رود. اما می‌تواند؟

آنارشیسم درون یک منطق سیاسی مانوی عمل می‌کند: تضادی ذاتی و اخلاقی بین جامعه و دولت، بین انسانیت و قدرت، می‌آفریند. قانون طبیعی در تضاد کامل با قدرت مصنوعی است؛ اخلاقیات و عقلانیت درون‌ماندگار در سوژکتیویته‌ی انسان وارد ستیز با بی‌عقلی و بی‌اخلاقی دولت می‌شود. تقابلی ذاتی وجود دارد میان نقطه‌ی عزیمت نیالوده‌ی آنارشیسم، متشکل از سوژکتیویته‌ی انسانی ذاتی، و قدرت دولتی. این منطق که تضاد مطلق میان دو لفظ خیر و شر، سیاه و سفید، انسانیت و دولت) برقرار می‌کند، ویژگی محوری تفکر مانوی است. ژاک دونزولو استدلال می‌کند که این منطق تضاد مطلق، مختص نظریه‌ی سیاسی رادیکال است:

فرهنگ سیاسی همچنین تعقیب نظام‌مندِ تخاصمی میان دو ذات است، ردگیری خط فاصلی میان دو اصل، دو سطح از واقعیت که به‌راحتی در تضاد با هم قرار می‌گیرند. هیچ فرهنگ سیاسی وجود ندارد که مانوی نباشد. (۳۶)

به‌علاوه، آنارشیسم با تبعیت از این منطق و قرار دادن قدرت در کانون تحلیل خود، به‌جای اقتصاد مثل مارکسیسم، شاید به همان دام تقلیل‌گرایی مارکسیسم افتاده باشد. آیا صرفاً دولت را جایگزین اقتصاد نکرده است همچون شر ذاتی در جامعه که اشارر دیگری از آن مشتق می‌شوند؟ همان‌طور که دونزولو ادعا می‌کند:

همین‌که کاپیتالیسم منشأ یگانه یا حتی اصلی شر روی زمین نیست و فرد هجوم می‌برد تا تضاد بین دولت و جامعه‌ی مدنی را جانشین تضاد بین سرمایه و کار کند. سرمایه در مقام سپربلا و گوسفند قربانی

با دولت جایگزین می‌شود، آن هیولای خونسرد که رشد بی‌حد و حصرش حیات اجتماعی را «فقیر می‌سازد»؛ و پرولتاریا جای خود را به جامعه‌ی مدنی می‌دهد، یعنی به هر چیزی که قابلیت مقاومت در برابر عقلانیت کور دولت را دارد، هر چیزی که در سطح آداب و رسوم با آن مخالفت می‌ورزد، جامعه‌پذیری زنده‌ای که در حاشیه‌های جامعه جستجو می‌شود و به منزلت موتور محرکه‌ی تاریخ ارتقا می‌یابد. (۳۷)

مصاف جامعه‌پذیری زنده با دولت، به همان طریقی که مارکسیسم پرولتاریا را در مقابل کاپیتالیسم قرار می‌داد، نشان می‌دهد که آنارشیسم در فراروی از مقولات سیاسی سنتی که مارکسیسم را مقید می‌ساخت، ناتوان بود. همان‌طور که دونزولو استدلال می‌کند، مانویت منطقی است که تمام این نظریات را گرفتار می‌سازد: زیرجریانی است که در خلال آن‌ها جریان دارد و آن‌ها را محدود می‌کند. اهمیتی ندارد که آماج حمله دولت باشد یا سرمایه یا هر چیز دیگری؛ مادامی که دشمنی هست که باید نابود شود و سوژه‌ای هست که آن را نابود می‌کند؛ مادامی که وعده‌ی نبرد نهایی و پیروزی نهایی وجود دارد. بنابراین، منطق مانوی همان منطق مکان است: باید مکان ذاتی قدرت و مکان ذاتی شورش وجود داشته باشد. این منطق دوتایی و دیالکتیکی بر آنارشیسم سایه افکنده است: مکان قدرت (دولت) باید به دست سوژه‌ی انسانی ذاتی، سوژه‌ی ناب مقاومت، سرنگون شود. آنارشیسم همان قدرتی را که با آن مخالفت می‌ورزد، «ذاتی‌سازی» می‌کند.

به این ترتیب، منطق مانوی شامل عملکرد قرینه‌ای معکوس می‌شود: مکان مقاومت، بازتاب معکوسی از مکان قدرت است. در مورد آنارشیسم، سوژه‌ی کتیویته‌ی انسان ذاتاً اخلاقی و عقلانی است در حالی که دولت ذاتاً غیرعقلانی و غیراخلاقی است. (۳۸) دولت برای وجود سوژه‌ی انقلابی ضروری است، درست همان‌طور که سوژه‌ی انقلابی برای وجود دولت ضروری است. یکی خودش را در تضاد با دیگری تعریف می‌کند. پاکی هویت انقلابی فقط در تقابل با ناپاکی قدرت سیاسی تعریف می‌شود. شورش علیه دولت همیشه از سوی دولت تحریک می‌شود. همان‌طور که باکونین ادعا می‌کند: «چیزی در ماهیت دولت وجود دارد که عصیان برمی‌انگیزد». (۳۹) در حالی که رابطه‌ی بین دولت و سوژه‌ی انقلابی، رابطه‌ی تضاد روشن و واضحی است، این دو هم‌آورد نمی‌توانند خارج از این رابطه وجود داشته باشند. به عبارت دیگر، آن‌ها نمی‌توانند بدون یکدیگر وجود داشته باشند.

آیا این رابطه‌ی پارادوکسیکال بازتاب و تضاد را می‌توان شکلی از کین‌توزی به معنای نیچه‌ای دانست؟ در اینجا استدلال می‌کنم اگرچه تفاوت‌هایی وجود دارند، اما رابطه‌ی تضاد مانوی بین سوژه‌ی انسانی و قدرت سیاسی که در آنارشیسم یافت می‌شود، از منطق عام کین‌توزی پیش‌تر توصیف شده تبعیت می‌کند. به دو دلیل چنین است. نخست، همان‌طور که دیده‌ایم، کین‌توزی بر اساس پیش‌داوری اخلاقی بی‌قدرتان علیه قدرتمندان است؛ شورش «برده» علیه «آرباب». ما می‌توانیم این تقابل اخلاقی با قدرت را آشکارا در گفتمان آنارشیستی ببینیم که سوژه‌ی انسانی ذاتاً «عقلانی» و «اخلاقی» را در برابر کیفیت ذاتاً «غیرعقلانی» و «غیراخلاقی» قدرت سیاسی قرار می‌دهد. این مطلب در تضاد اقتدار طبیعی با اقتدار مصنوعی مشهود است که محور آنارشیسم است. دوم، کین‌توزی همراه با نیاز بنیادین به شناسایی خویشتن با نگاه به بیرون و در تضاد و مخالفت با دشمنی خارجی است. با این حال، اینجا مقایسه با آنارشیسم چندان شسته‌رفته و روشن نیست. برای مثال، شاید بتوان استدلال کرد که سوژه‌ی کتیویته و اخلاق آنارشیستی (انگاره‌ی کمک و یاری متقابل) چیزی است که مستقل از قدرت سیاسی تکامل می‌یابد و بنابراین برای تعریف خودش به رابطه‌ی تقابلی با دولت نیاز ندارد. با این وجود، نشان می‌دهم که اگرچه سوژه‌ی کتیویته‌ی

آنارشیستی در یک نظام «طبیعی» رشد می‌کند که خارجیت ریشه‌ای نسبت به نظام «مصنوعی» قدرت سیاسی دارد، دقیقاً از طریق ادعای این خارجیت رادیکال است که کین‌توزی پدیدار می‌شود. آنارشیسم بر منطقی دیالکتیکی صحنه می‌نهد که بر اساس آن گونه‌ی انسان از وضعیتی «حیوان‌وار» سر برمی‌آورد و شروع به پروراندن قوای عقلانی و اخلاقی فطری در نظامی طبیعی می‌کند. (۴۰) با این حال، قدرت «غیرعقلانی» و «غیراخلاقی» دولت مانع از رشد سوژه می‌شود. بنابراین، سوژه نمی‌تواند به هویت انسانی کامل خود دست یابد مادامی که تحت ستم دولت باقی می‌ماند. به همین دلیل برای باکونین: «دولت شنیع‌ترین نفی ... انسانیت است». (۴۱) تحقق سوژه همیشه به واسطه‌ی دولت خنثی می‌شود، به تعویق می‌افتد، به بعد موکول می‌شود. این دیالکتیک انسان و دولت نشان می‌دهد هویت سوژه فقط تا جایی ذاتاً «عقلانی» و «اخلاقی» توصیف می‌شود که دولت جلوی انکشاف این قوا و کیفیات فطری را بگیرد. به طرز پارادوکسیکالی، آنارشیست‌ها دولت را مانعی در برابر هویت کامل انسان می‌دانند اما هم‌زمان برای شکل‌گیری این هویت ناکامل ضروری است. بدون این ستم خنثی‌کننده، سوژه‌ی آنارشیستی نمی‌تواند خودش را «عقلانی» و «اخلاقی» ببیند. به این ترتیب، هویت او در ناتمامی‌اش کامل است. بنابراین، وجود قدرت سیاسی، وسیله‌ی برساخت این پربودگی غایب است. پس ادعا می‌کنم که آنارشیسم فقط در تضاد با «بی‌عقلی» و «بی‌اخلاقی» قدرت سیاسی می‌تواند سوژه را «اخلاقی» و «عقلانی» وضع کند. به همان طریق که هویت «برده» با قرار دادن خودش در مقابل هویت «ارباب» که «شر» است، به عنوان «خیر» تحکیم می‌شود. نیچه در این نگرش، کین‌توزی به حداعلا می‌دید.

بنابراین، مانویت که در گفتمان آنارشیستی مأوا دارد، قسمی منطقی کین‌توزیست؛ و این منطق در نگاه نیچه چشم‌اندازی به‌ویژه ناسالم است که از موضع ضعف و بیماری نشئت می‌گیرد. هویت انقلابی در فلسفه‌ی آنارشیستی از طریق تضاد ذاتی آن با قدرت قوام می‌یابد. مانند انسان واکنشی نیچه، هویت انقلابی مدعی می‌شود که به قدرت آلوده نیست؛ در جایی که قدرت غیراخلاقی است، ذات انسان اخلاقی دیده می‌شود؛ طبیعی در جایی که قدرت مصنوعی است؛ ناب در جایی که قدرت ناخالص است. از آنجا که این سوژکتیویته درون نظام قانون طبیعی (در تقابل با قانون مصنوعی) قوام می‌یابد، نقطه‌ای است که در عین حال که تحت ستم قدرت قرار می‌گیرد، بیرون از قدرت و مبری از آن باقی می‌ماند. اما چنین است؟

خود باکونین شبهه‌هایی بر این قضیه می‌افکند وقتی در مورد اصل قدرت صحبت می‌کند. باکونین باور دارد که شهوت طبیعی برای قدرت در فطرت هر فرد است: «هر انسانی درون خودش نطفه‌های شهوت برای قدرت را دارد و همان‌طور که می‌دانیم، طبق قانون بنیادی حیات، هر نطفه ضرورتاً باید رشد و نمو یابد». (۴۲) اصل قدرت یعنی در مورد قدرت نمی‌توان به انسان اعتماد کرد و این میل به قدرت همیشه در قلب سوژکتیویته‌ی انسان خواهد بود. درحالی که باکونین قصد داشت درباره‌ی خطر فسادبخش در باطن قدرت به دیگران هشدار دهد، شاید ناخودآگاه تناقض پنهانی را افشا کرده باشد که در قلب گفتمان آنارشیستی نهفته است: یعنی درحالی که آنارشیسم خودش را بر اساس انگاره‌ی از سوژکتیویته‌ی انسانی ذاتی نیالوده به قدرت بنیان می‌نهد، این سوژکتیویته در نهایت ناممکن است. هویت انقلابی ناب از هم دریده شده است و با میل «طبیعی» به قدرت، فقدان در قلب هر فرد، واژگون می‌شود. باکونین نشان می‌دهد که این میل به قدرت جزء ذاتی از سوژکتیویته‌ی انسان است. شاید پیامد تلویحی اصل قدرت باکونین این باشد که سوژه همیشه میل به قدرت دارد و تا زمانی که قدرت را به چنگ نیاورد، ناکامل خواهد بود. کروپتکین نیز درباره‌ی میل به قدرت و اقتدار حرف می‌زند. او استدلال می‌کند که ظهور دولت مدرن را می‌توان تا حدی به این واقعیت نسبت داد که «انسان‌ها مفتون اقتدار شدند». (۴۳) پس او تلویحاً اشاره می‌کند که قدرت دولتی

کاملاً تحمیل از بالا نیست. او در مورد بردگی خودخواسته در برابر قانون و اقتدار صحبت می‌کند: «انسان به خودش اجازه داد که به بردگی کشیده شود، بسی بیشتر به واسطه‌ی میلش برای "مجازات مطابق با قانون" تا فتح مستقیم نظامی». (۴۴) آیا میل به «مجازات مطابق با قانون» مستقیماً از حس اخلاقیات طبیعی انسان برمی‌آید؟ اگر چنین است، هنوز می‌توان ذات انسان را مبری از قدرت دید؟ درحالی‌که انگاره‌ی آنارشیسم از سوژکتیویته تماماً به خاطر این تناقض تضعیف نمی‌شود، باین‌وجود بی‌ثبات می‌گردد: آنارشیسم را مبهم و ناکامل می‌سازد. این موضوع ما را مجبور می‌کند که انگاره‌ی آنارشیسم از انقلاب انسانیت علیه قدرت را زیر سؤال ببریم: اگر انسان‌ها میل ذاتی به قدرت دارند، پس چطور می‌توان مطمئن بود که انقلاب به هدف نابود کردن قدرت، به انقلابی به هدف قبضه‌ی قدرت تبدیل نخواهد شد؟

اراده‌ی معطوف به قدرت

آیا آنارشیسم به‌مثابه نظریه‌ی سیاسی و اجتماعی انقلاب، به خاطر تناقضات در برداشت آن از سوژکتیویته‌ی انسانی بی‌اعتبار شده است؟ گمان نمی‌کنم. من رگه‌ی پنهان کین‌توزی را در ساختارهای تقابلی و مقولات ذات‌گرایانه‌ای افشا کرده‌ام که در گفتمان آنارشیستی مأوا دارند؛ در انگاره‌های جامعه‌ی هماهنگ تحت حکمرانی قانون طبیعی و کمونالیته‌ی ذاتی انسان، و تضادش با قانون مصنوعی دولت. باین‌وجود، بحث من این خواهد بود که آنارشیسم اگر بتواند خودش را از این مقولات ذات‌گرا و مانوی رها کند، می‌تواند بر کین‌توزی که آن را مسموم و محدود می‌کند، فائق آید. آنارشیسم کلاسیک قسمی سیاست کین‌توزی است چون در پی غلبه بر قدرت است. قدرت را شر و ویرانگر می‌داند، چیزی که تحقق کامل فرد را عقیم می‌گذارد. ذات انسان، نقطه‌ی عزیمت نیالوده به قدرتی است که از آنجا در برابر قدرت مقاومت می‌شود. همان‌طور که بحث کرده‌ام، جدایی و تضاد مانوی سخت و سفتی بین سوژه و قدرت در اینجا وجود دارد. باین‌حال، نشان داده‌ام که این جدایی بین فرد و قدرت، خودش بی‌ثبات است و با میل «طبیعی» به قدرت تهدید می‌شود: اصل قدرت، نیچه استدلال می‌کرد که این میل به قدرت (اراده‌ی معطوف به قدرت) به‌راستی «طبیعی» است و سرکوب این میل چنان اثر ناتوان‌کننده‌ای بر انسان داشته که او را علیه خودش برمی‌گرداند و نگرش کین‌توزی را پدید می‌آورد.

باوجوداین، شاید بتوان استدلال کرد که این میل به قدرت در انسان دقیقاً از طریق تلاش برای انکار یا نابود کردن روابط قدرت در «نظم طبیعی» تولید می‌شود. شاید بتوان قدرت را برحسب امر واقعی لکانی دید؛ به‌مثابه آن فقدان سرکوب‌ناپذیر که ممکن نیست نمادین شود و همیشه برای تسخیر نظم نمادین بازمی‌گردد که هر تلاشی از جانب سوژه برای شکل دادن به هویت کاملی را مختل می‌کند. از نظر ژاک لکان: «... امر واقعی آن چیزی است که همیشه به همان‌جا بازمی‌گردد؛ به مکانی که سوژه تا آنجا که می‌اندیشد (*res cogitans*) با آن مواجه نمی‌شود». (۴۵) آنارشیسم تلاش دارد هویت سوژه را با جدا کردن او از دنیای قدرت، به معنای مانوی مطلق، کامل کند. همان‌طور که دیده‌ایم، سوژه‌ی آنارشیستی در نظام «طبیعی» قوام می‌یابد که تضاد دیالکتیکی با جهان مصنوعی قدرت دارد. به‌علاوه، چون سوژه در نظام «طبیعی» تحت حکمرانی قوانین اخلاقی تعاون متقابل قوام یافته است، آنارشیست‌ها قادرند جامعه‌ای آزاد از روابط قدرت تصور کنند که به‌محض اینکه دولت واژگون شود، به‌جای آن می‌نشیند. باین‌حال، همان‌طور که دیده‌ایم، این دنیای آزاد از قدرت با میل به قدرت نهفته در هر فرد به خطر

می‌افتد. هرچه آنارشیسم بیشتر سعی داشته باشد جامعه را از روابط قدرت آزاد کند، بیشتر به طرز پارادوکسیکالی گرفتار قدرت می‌ماند. قدرت در اینجا به‌عنوان امر واقعی بازگشته است که تمام تلاش‌ها را برای آزاد کردن دنیا از قدرت تسخیر می‌کند. هرچه بیشتر سعی داشته باشیم قدرت را سرکوب کنیم، لجوجانه‌تر سر برمی‌آورد. به این خاطر که تلاش‌ها برای انکار قدرت، از خلال مفاهیم ذات‌گرای قوانین «طبیعی» و اخلاقیات «طبیعی»، خودشان مقوم قدرت هستند یا دست‌کم با روابط قدرت مشروط می‌شوند. این هویت‌ها و مقولات ذات‌گرایانه را نمی‌توان بدون طرد رادیکال هویت‌های دیگر تحمیل کرد. این طرد، فعل قدرت است. اگر برای طرد رادیکال قدرت تلاش شود، مانند کاری که آنارشیست‌ها کردند، قدرت دقیقاً در خود ساختارهای طرد «بازمی‌گردد».

نیچه باور دارد که این تلاش برای طرد و انکار قدرت، شکلی از کین‌توزی است. بنابراین، آنارشیسم چگونه بر این کین‌توزی غلبه می‌کند که نشان داده این قدر خودیرانگر و منکر حیات است؟ با تصدیق ایجابی قدرت به‌جای انکار آن؛ به تعبیر نیچه، «آری گفتن» به قدرت. فقط با تصدیق قدرت، با اذعان به اینکه ما از همان دنیایی می‌آییم که قدرت به آن تعلق دارد، نه از دنیای «طبیعی» مجزا از آن؛ اینکه هرگز نمی‌توانیم تماماً از روابط قدرت آزاد باشیم و می‌توانیم درگیر استراتژی‌های سیاسی مقاومت علیه قدرت شویم. البته بدان معنا نیست که آنارشیسم باید سلاحش را زمین بگذارد و دولت و اقتدار سیاسی را در آغوش کشد. بالعکس، آنارشیسم می‌تواند در تعامل با قدرت، به‌جای انکار آن، به شکل مؤثرتری با سلطه‌ی سیاسی مقابله کند.

شاید اینجا مناسب باشد که میان روابط قدرت و روابط سلطه تمایز قائل شویم. با استفاده از تعریف میشل فوکو، قدرت «شیوه‌ای از کنش بر کنش دیگران» است. (۴۶) قدرت صرفاً معلول کنش‌های فرد بر کنش‌های فرد دیگری است. نیچه نیز قدرت را برحسب معلولی بدون سوژه می‌بیند: «... پشت کردار، اثرش و اتفاقی که برای آن می‌افتد، هیچ هستی‌ای در کار نیست؛ "فاعل" در مقام یک پس‌اندیشه اختراع شده است.» (۴۷) قدرت کالایی نیست که بتوان در اختیار گرفت و آن را نمی‌توان در نهاد یا سوژه متمرکز کرد. صرفاً رابطه‌ی نیروهاست، نیروهایی که بین کنشگران مختلف و در سراسر کنش‌های روزمره‌مان جریان دارند. به گفته‌ی فوکو، قدرت همه‌جا هست. (۴۸) قدرت از نهادهایی مانند دولت سانس نمی‌شود؛ در عوض، از خلال گفت‌وگوها و دانش‌های گوناگون در سراسر شبکه‌ی اجتماعی درون‌ماندگار است. برای مثال، گفت‌وگوهای اخلاقی و عقلانی که آنارشیست‌ها مبری از قدرت و سلاح‌هایی در مبارزه علیه قدرت می‌دانستند، خودشان با روابط قدرت قوام می‌یابند و در اعمال قدرت دخیل‌اند: «قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند.» (۴۹) قدرت به این معنا مولد است نه سرکوبگر. بنابراین تلاش برای ساختن دنیایی خارج از قدرت، آنچه آنارشیست‌ها برای آن تلاش می‌کنند، بی‌معنا و به‌راستی ناممکن است. ما هرگز تماماً از روابط قدرت آزاد نخواهیم بود. به بیان فوکو: «به نظرم می‌رسد که ... فرد هرگز بیرون (از قدرت) نیست و برای کسانی که از نظام می‌گسلند، هیچ حاشیه‌ای وجود ندارد تا در آن جست‌وخیز کنند.» (۵۰)

باین‌حال، فقط چون هرگز نمی‌توان از قدرت آزاد بود، به این معنی نیست که هرگز نمی‌توان از سلطه آزاد بود. سلطه را باید از قدرت به معنای ذیل تمیز داد. در نگاه فوکو، روابط قدرت وقتی به روابط سلطه تبدیل می‌شود که جریان آزاد و بی‌ثبات روابط قدرت، مسدود و منجمد شود؛ وقتی به سلسله‌مراتب‌های نابرابر شکل می‌دهد و دیگر روابط دوسویه را مجاز

نمی‌شمارد. (۵۱) این روابط سلطه اساس نهادهایی نظیر دولت را شکل می‌دهند. به گفته‌ی فوکو، دولت صرفاً سرهم‌بندی روابط قدرت مختلف است که به این طریق منجمد شده‌اند. این راهی اساساً متفاوت برای نگاه به نهادهایی همچون دولت است. درحالی‌که آنارشیست‌ها قدرت را ناشی از دولت می‌دانند، فوکو دولت را ناشی از قدرت می‌بیند. به عبارت دیگر، دولت صرفاً معلول روابط قدرت است که در روابط سلطه تبلور یافته‌اند.

فایده‌ی این تمایز بین سلطه و قدرت چیست؟ آیا ما را به موضع آنارشیستی اصلی بر نمی‌گرداند که جامعه و کنش‌های روزمره‌مان، اگرچه تحت ستم قدرت، از نظر هستی‌شناختی از آن جدا هستند؟ به عبارت دیگر، چرا صرفاً سلطه را بار دیگر «قدرت» نامیم و به تمایز مانوی اولیه بین حیات اجتماعی و قدرت رجعت نکنیم؟ باین‌حال، نکته‌ی این تمایز نشان دادن این است که این جدایی ذاتی حالا ناممکن است. سلطه (نهادهای سیاسی ستمگر مانند دولت) اکنون از همان دنیایی می‌آید که قدرت در آن جای دارد. به عبارت دیگر، جدایی سفت‌وسخت مانوی بین قدرت و جامعه را درهم می‌ریزد. آنارشیسم و به‌راستی سیاست رادیکال به‌طور اعم، نمی‌تواند در این توهم آسوده بماند که ما در مقام سوژه‌های سیاسی، به نحوی در همان رژیم‌ی که به ما ستم می‌کند، همدست نیستیم. بنا به تعریف فوکویی از قدرت که من به کار گرفته‌ام، همگی ما در خلال کنش‌های روزمره‌مان بالقوه در روابط سلطه همدستیم. کنش‌های روزمره‌ی ما که به‌ناچار شامل قدرت می‌شوند، بی‌ثبات‌اند و به‌راحتی می‌توانند به روابطی تغییرشکل دهند که بر ما اعمال سلطه می‌کند.

ما در مقام سوژه‌های سیاسی هرگز نمی‌توانیم بی‌اساییم و پشت هویت‌های ذات‌گرایانه و ساختارهای مانوی پنهان شویم؛ پشت جدایی سفت و سختی از جهان قدرت. در عوض باید دائماً در برابر امکان سلطه گوش‌به‌زنگ باشیم. فوکو می‌گوید: «منظورم این نیست که همه‌چیز بد است، بلکه همه‌چیز خطرناک است ... اگر همه‌چیز خطرناک است، پس همیشه کاری برای انجام دادن داریم. بنابراین، موضع من نه به رخوت و بی‌تفاوتی بلکه به اکتیویسمی مفرط و بدبینانه منجر می‌شود». (۵۲) برای مقاومت در برابر سلطه باید از خطراتش آگاه باشیم؛ خطر این امکان که کنش‌های خودمان، حتی کنش سیاسی ظاهراً علیه سلطه، به‌راحتی می‌توانند سبب ظهور سلطه‌ی بیشتر شوند. پس همیشه امکان مبارزه با سلطه و به حداقل رساندن امکانات و اثراتش هست. به گفته‌ی فوکو، خود سلطه بی‌ثبات است و می‌تواند موجب واژگونی و مقاومت شود. سرهم‌بندی‌هایی همچون دولت مبتنی بر روابط قدرت بی‌ثباتی هستند که به همان راحتی می‌توانند علیه نهادی برگردند که مبنای آن را تشکیل می‌دهند. بنابراین، همیشه امکان مقاومت علیه سلطه هست. باین‌حال، مقاومت هرگز نمی‌تواند به شکل انقلاب باشد: غلبه‌ی دیالکتیکی عظیم بر قدرت، به‌طوری‌که آنارشیست‌ها از آن دفاع می‌کردند. لغو نهادهای مرکزی مانند دولت به یک‌ضرب، به معنای غفلت از روابط پراکنده و چندشکلی قدرت که دولت مبتنی بر آن‌هاست، خواهد بود و بنابراین به نهادها و روابط سلطه‌ی جدید اجازه‌ی بروز می‌دهد. این امر مساویست با سقوط به همان دام تقلیل‌گرای مارکسیسم و راه دادن به سلطه. در عوض، مقاومت باید به شکلی درآید که فوکو «آگونیزم»^۲ می‌نامد: منازعه‌ی مداوم و استراتژیکی با قدرت (بر مبنای تهییج و تحریک متقابل) بدون هیچ امید نهایی به آزاد بودن از آن. (۵۳) همان‌طور که استدلال کرده‌ام، هرگز نمی‌توان به غلبه‌ی کامل بر قدرت امید داشت؛ چون هر غلبه خودش به معنای تحمیل رژیم قدرت دیگری است. بهترین چیزی که می‌توان به آن امیدوار بود،

² Agonism

سازمان‌دهی مجدد روابط قدرت است (از طریق مبارزه و مقاومت) به شیوه‌هایی که کمتر ظالمانه و سلطه‌گرانه باشد. بنابراین، با اذعان به دست داشتن ناگزیر ما در قدرت می‌توان سلطه را به حداقل رساند، نه با تلاش برای قرار دادن خودمان به‌طور ناممکنی بیرون از دنیای قدرت. ایده‌ی کلاسیک انقلاب به‌مثابه سرنگونی دیالکتیکی قدرت (تصویری که مخیله‌ی سیاسی رادیکال را تسخیر کرده است) باید وانهاده شود. باید این واقعیت را تشخیص دهیم که قدرت هرگز نمی‌تواند تماماً مغلوب شود و باید این موضوع را با کار درون این دنیا و با مذاکره‌ی مجدد درباره‌ی جایگاه ما برای افزایش امکانات آزادی‌مان تصدیق کنیم.

این تعریف از قدرت را که برساخته‌ام (به‌عنوان رابطه‌ای بی‌ثبات با جریان آزاد و پراکنده در سراسر شبکه‌ی اجتماعی) می‌توان انگاره‌ای غیرکین‌توزانه از قدرت دید. سیاست تقابلی و مانوی کین‌توزی را تحلیل می‌برد، چون قدرت را نمی‌توان در شکل دولت یا یک نهاد سیاسی، خارجی ساخت. هیچ دشمن خارجی نمی‌تواند وجود داشته باشد که ما خودمان را در تضاد با آن تعریف کنیم و خصمان را سر آن خالی کنیم. این انگاره تمایز آپولونی را بین سوژه و قدرت، محور آنارشیسم کلاسیک و فلسفه‌ی سیاسی رادیکال مانوی، به هم می‌ریزد. آدم آپولونی، سوژه‌ی انسانی ذاتی، همیشه در تسخیر قدرت دیونوسوسی است. آپولو خدای نور است، اما همچنین خدای توهم؛ او «به هستنده‌های فردی آسایش اعطا می‌کند ... با ترسیم مرزهایی حول آن‌ها». از سوی دیگر، دیونوسوس نیرویی است که گهگاه این «حلقه‌های کوچک» را نابود می‌کند و گرایش آپولونی به «انعقاد فرم و شکل به سفتی و سردی [سبک] مصری» را درهم می‌شکند. (۵۴) در پشت توهم آپولونی جهان-زندگی بدون قدرت، «واقعیت» دیونوسوسی قدرت است که «حجاب مایا» را از هم می‌درد. (۵۵)

به‌جای داشتن دشمنی خارجی (مانند دولت) که هویت سیاسی ما در تضاد با آن شکل می‌گیرد، ما باید بر خودمان کار کنیم. در مقام سوژه‌های سیاسی باید از طریق دگرگونی رابطه‌مان با قدرت، بر کین‌توزی غلبه کنیم. به گفته‌ی نیچه، این کار را فقط از طریق بازگشت ابدی می‌توان انجام داد. تصدیق بازگشت ابدی، اذعان و به‌راستی تصدیق ایجابی «بازگشت» مستمر همان زندگی با واقعیات سخت آن است. از آنجاکه خواست فعالانه‌ی نهیلیسم است، هم‌زمان فراروی از نهیلیسم است. شاید به همان طریق، بازگشت ابدی به قدرت اشاره دارد. ما باید «بازگشت» قدرت را اذعان و تصدیق کنیم، این واقعیت که قدرت همیشه با ما خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر، برای غلبه بر کین‌توزی باید قدرت را اراده کنیم. ما باید اراده‌ی معطوف به قدرت را تصدیق کنیم؛ به بیان نیچه، به شکل ارزش‌های خلاق و مؤید زندگی. (۵۶) به معنای پذیرش انگاره‌ی «غلبه بر نفس» است. (۵۷) «غلبه» بر نفس خود به این معنا، یعنی غلبه بر مقولات و هویت‌های ذات‌گرا که ما را محدود می‌کنند. همان‌طور که فوکو نشان داده است، ما در مقام سوژه‌های سیاسی ذاتی به شیوه‌هایی برساخته شده‌ایم که بر ما مسلط می‌شوند؛ همان چیزی که او سوژه‌سازی می‌نامد. (۵۸) ما پشت هویت‌های ذات‌گرا پنهان می‌شویم که قدرت را انکار می‌کنند و از طریق این انکار، سیاست مانوی تضاد مطلق ایجاد می‌شود که فقط همان سلطه‌ای را که ادعای مخالفت با آن را دارد، منعکس و بازتأیید می‌کند. ما این مسئله را درباره‌ی آنارشیسم دیده‌ایم. برای اجتناب از این منطق مانوی، آنارشیسم دیگر نباید بر هویت‌ها و مفاهیم ذات‌گرایانه اتکا داشته باشد و در عوض باید بازگشت ابدی قدرت را تصدیق ایجابی کند. فهم این نکته شوم و بدیمن نیست، بلکه در عوض «پوزیتیویسمی شادان» را به ارمغان می‌آورد. با استراتژی‌های سیاسی به هدف به حداقل رساندن امکانات سلطه و افزایش امکانات آزادی مشخص می‌شود.

اگر هویت‌های ذات‌گرایانه را رد کنیم، چه چیز برایمان باقی می‌ماند؟ آیا می‌توان انگاره‌ای از سیاست رادیکال و مقاومت بدون سوژه‌ی ذاتی داشت؟ باین‌حال، می‌توان سؤال متضاد را پرسید: سیاست رادیکال را بدون «غلبه» بر هویت‌های ذات‌گرایانه، به بیان نیچه بدون «غلبه» بر انسان، چطور می‌توان ادامه داد؟ نیچه می‌گوید: «محتاط‌ترین مردم امروز می‌پرسند: "چگونه می‌توان هنوز انسان را حفظ کرد؟" باین‌وجود، زرتشت اولین و تنها کسی است که می‌پرسد: "چطور انسان مغلوب خواهد شد؟"» (۵۹) من ادعا خواهم کرد که آنارشیسم در مقام فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی بسیار ترقی می‌کند اگر از مقولات ذات‌گرایانه پرهیز نماید و خودش را گشوده به هویت‌های متفاوت و حادث بگذارد: پس آنارشیسم. با تصدیق تفاوت و حدوث به فلسفه‌ی اقویا تبدیل می‌شود و نه ضعفا. نیچه ما را ترغیب می‌کند که «خطرناک زندگی کنیم»، قطعیت‌ها را دور بریزیم، از ساختارها و ذات‌ها بگسلیم و عدم قطعیت را در آغوش کشیم. او می‌گوید «شهرهایتان را بر دامنه‌های وزوو بنا کنید! کشتی‌هایتان را به دریا‌های ناشناخته بفرستید!» (۶۰) سیاست مقاومت علیه سلطه باید در دنیایی بدون ضمانت‌ها روی دهد. گشوده ماندن به تفاوت و حدوث، تصدیق بازگشت ابدی قدرت، یعنی تبدیل شدن به آنچه نیچه ابرانسان یا فرانسون می‌نامد. فرانسون، انسان «مغلوب» است؛ غلبه بر انسان: «خدا مرده است: اکنون بانگ برمی‌آوریم زنده‌باد ابرانسان». (۶۱) در نگاه نیچه، ابرانسان جایگزین خدا و انسان می‌شود؛ می‌آید تا انسانیت زمین‌گیر شده با نهیلیسم را رستگار کند و به قدرت و بازگشت ابدی، شادمانه آری می‌گوید. باین‌وجود، مایلم نسخه‌ی تا حدی ملایم‌تر و آبرونیک‌تری از ابرانسان را برای سیاست رادیکال پیشنهاد دهم. ارنستو لاکلائو از «نوع جدیدی از قهرمان [صحبت می‌کند] که هنوز به‌واسطه‌ی فرهنگ ما آفریده نشده، اما آفرینش آن مطلقاً ضروری‌ست اگر زمانه‌ی ما قرار است رادیکال‌ترین و نشاط‌بخش‌ترین امکاناتش را محقق کند». (۶۲)

شاید آنارشیسم بتواند فلسفه‌ی «قهرمانانه‌ی» جدیدی شود که دیگر واکنشی نیست، بلکه ارزش می‌آفریند. برای مثال، اخلاق مراقبت و مساعدت متقابل را که کروپتکین مطرح کرده بود، شاید بتوان در ساخت اشکال جدیدی از کنش و هویت‌های جمعی به کار برد. کروپتکین به گسترش گروه‌های جمعی بر مبنای تعاون می‌نگریست: اتحادیه‌های صنفی، انواع اتحادها، انجمن‌های دوستانه و باشگاه‌ها و غیره. (۶۳) همان‌طور که دیده‌ایم، او ایمان داشت که این انکشاف، یک اصل طبیعی ذاتی است. باین‌حال، شاید بتوان این تکانش جمع‌گرایانه را بدون محدود کردن آن در ایده‌های ذات‌گرایانه از طبیعت انسان، پرورش داد. کنش جمعی برای توجیه خود به اصل ذات انسان نیاز ندارد. در عوض، حدوث و محتمل‌الوقوع بودن هویت (گشودگی‌اش به تفاوت، تکینگی، فردیت و جماعت) خودش اخلاقی است. بنابراین، اخلاق آنارشیستی یاری متقابل را می‌توان از بنیان‌های ذات‌گرایانه‌اش گرفت و به ایده‌ای غیرذات‌گرا و اساساً گشوده از هویت سیاسی جمعی اطلاق کرد.

برای مثال، برداشت بدیلی از کنش جمعی ممکن است با بازمفصل‌بندی رابطه‌ی بین برابری و آزادی ایجاد شود. آنارشیسم بسیار به‌درستی این اعتقاد لیبرال را رد کرد که برابری و آزادی به‌عنوان حدودی بر یکدیگر عمل می‌کنند و مفاهیمی نهایتاً آشتی‌ناپذیرند. برابری و آزادی نزد آنارشیست‌ها تکانش‌هایی با رابطه‌ی ناگشودنی هستند و نمی‌توان یکی را بدون دیگری تصور کرد. از نظر باکونین:

من فقط وقتی آزادم که تمام انسان‌های اطرافم (مردان و زنان به یک اندازه) همان قدر آزاد باشند.
آزادی دیگران، آزادی مرا محدود یا نفی نمی‌کند. بالعکس، شرط لازم و ضروری آن است. من فقط به

مدد آزادی دیگران به معنای حقیقی کلمه آزاد می‌شوم، به طوری که هر چه شمار بیشتری از اطرافیانم آزاد باشند و آزادی آن‌ها عمیق‌تر و بیشتر و گسترده‌تر باشد، آزادی من عمیق‌تر و بزرگ‌تر می‌شود. (۶۴)

رابطه‌ی متقابل برابری و آزادی ممکن است مبنای مرام جمعی جدیدی را شکل دهد که حاضر نیست آزادی فردی و برابری جمعی را حدودی بر یکدیگر ببیند؛ و از قربانی کردن تفاوت به نام کلیت و کلیت به نام تفاوت سر باز می‌زند. اخلاق ضداستراتژیک فوکو را می‌توان نمونه‌ای از این ایده دانست. فوکو در دفاع از جنبش‌های جمعی مانند انقلاب ایران گفت اخلاق ضداستراتژیک که او اتخاذ می‌کند، عبارتست از «احترام گذاشتن وقتی چیز تکینی ظاهر می‌شود، آشتی‌ناپذیر بودن وقتی قدرت به امر کلی تعرض می‌کند». (۶۵) این رویکرد ضداستراتژیک، کلی‌گرایی را محکوم می‌کند وقتی اهانت به امر جزئی است و جزئی‌گرایی را محکوم می‌کند اگر به زیان امر کلی باشد. به‌طور مشابه، اخلاق جدید، کنش جمعی جماعت را محکوم می‌کند وقتی به بهای تفاوت و تکینگی است و تفاوت را محکوم می‌کند اگر به زیان جماعت باشد. این رویکرد به ما اجازه می‌دهد تفاوت فردی و برابری جمعی را به‌گونه‌ای ترکیب کنیم که دیالکتیکی نیست، بلکه نوعی از تخصص ایجابی و مؤید زندگی را بین آن‌ها حفظ می‌کند. تلویحاً دلالت بر انگاره‌ای از احترام به تفاوت دارد، بدون دست‌درازی به آزادی دیگران برای اینکه متفاوت باشند؛ برابری در آزادی تفاوت. به عبارت دیگر، کنش جمعی پس‌انارشیستی بر مبنای تعهد به احترام و به رسمیت شناختن خودآیینی، تفاوت و گشودگی درون جماعت خواهد بود.

به‌علاوه، شاید بتوان شکلی از اجتماع سیاسی یا هویت جمعی را مجسم کرد که محدودکننده‌ی تفاوت نباشد. مسئله‌ی اجتماع برای سیاست رادیکال، از جمله آنارشیسم، محوری است. نمی‌توان بدون دست‌کم مطرح کردن مسئله‌ی اجتماع درباره‌ی کنش جمعی صحبت کرد. از نظر نیچه، اکثر آمال رادیکال مدرن در جهت اجتماع، جلوه‌ای از ذهنیت «رمه» بودند. با این حال، شاید بر ساخت انگاره‌ای فارغ از کین‌توزی در مورد اجتماع بر مبنای مفهوم قدرت خود نیچه ممکن باشد. از نظر نیچه، قدرت فعال عبارتست از تخلیه‌ی غریزی نیروها و ظرفیت‌های فرد که در او احساس قدرت فزاینده‌ای پدید می‌آورد، درحالی که قدرت واکنشی، همان‌طور که دیده‌ایم، به ابژه‌ای خارجی نیاز دارد تا بر آن عمل کند و خودش را در تضاد با آن تعریف کند. (۶۶) شاید بتوان شکلی از اجتماع مبتنی بر قدرت فعال را تصور کرد. در نگاه نیچه، این احساس فزاینده‌ی قدرت را می‌توان از مساعدت و نیک‌خواهی نسبت به دیگران، از افزایش احساس قدرت در دیگران، به دست آورد. (۶۷) مانند اخلاق یاری متقابل، اجتماع مبتنی بر اراده‌ی معطوف به قدرت ممکن است از سلسله‌ای از روابط بیناسوژگانی تشکیل شود که شامل کمک کردن و مراقبت از مردم بدون سلطه بر آن‌ها و انکار تفاوت است. این گشودگی به تفاوت و خوددگرگونی و اخلاق مراقبت، شاید خصیصه‌ی معرف اجتماع دموکراتیک پس‌انارشیستی باشد. این اجتماع، اجتماع قدرت فعال خواهد بود: اجتماع «اربابان» و نه «بردگان». (۶۸) اجتماعی خواهد بود که در پی غلبه بر خودش است؛ دائماً دگرگون کردن خودش، و وجد و شغف ناشی از دانستن قدرت انجام چنین کاری.

بنابراین، پس‌انارشیسم را می‌توان سلسله‌ای از استراتژی‌های سیاسی-اخلاقی علیه سلطه دانست، بدون ضمانت‌های ذات‌گرا و ساختارهای مانوی که آنارشیسم کلاسیک را محدود و مشروط می‌کنند. پس‌انارشیسم، حدوث ارزش‌ها و هویت‌ها، از جمله

ارزش‌ها و هویت‌های خودش، را تصدیق می‌کند و به‌جای انکار اراده‌ی معطوف به قدرت، به آن آری می‌گوید. به‌عبارت‌دیگر، آنارشیسمی بدون کین‌توزی خواهد بود.

1. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, Cambridge University Press: Cambridge, 1994, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 161.
3. *Ibid.*, p. 12.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 19.
6. *Ibid.*, p. 161.
7. *Ibid.*, p. 21.
8. *Ibid.*, p. 21-22.
9. *Ibid.*, p. 207.
10. Karl Marx, 'Critique of the Gotha Program', in *The Marx-Engels Reader* 2nd. Ed., ed., Robert C. Tucker, W.W Norton & Co: New York, 1978, p. 538.
11. Karl Marx, 'After the Revolution: Marx debates Bakunin', in *The Marx-Engels Reader*, op. cit. p. 545.
12. Mikhail Bakunin, *Marxism, Freedom and the State*, trans., K.J Kenafick, Freedom Press: London, 1950, p. 49.
13. Mikhail Bakunin, *Political Philosophy: scientific anarchism*, ed., G.P Maximoff, Free Press of Glencoe, London, 1984, p. 228.
14. *Ibid.*, p. 221.
15. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit., p. 61.
16. *Ibid.*, pp. 62–63.
17. *Ibid.*, p. 63.
18. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford, 1947, p. 83.
19. *Ibid.*, p. 82.
20. Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 165.
21. *Ibid.*
22. Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, Freedom Press: London, 1946, p. 37.
23. Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 166.
24. *Ibid.*, p. 239.
25. *Ibid.*
26. Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, op. cit. p. 12.
27. Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 121.
28. *Ibid.*, p. 212.
29. *Ibid.*, p. 240.
30. *Ibid.*, p. 157.
31. *Ibid.*, p. 156.
32. Peter Kropotkin, *Ethics: Origin & Development*, trans., L. S Friedland, Tudor: New York, 1947, p. 14.
33. *Ibid.*, p. 45.

34. Hobbes, *Leviathan*, op. cit. p. 120.
35. Ibid., p. 120.
36. Jacques Donzelot, 'The Poverty of Political Culture', *Ideology & Consciousness*, 5, 1979, 73–86, p. 74.
37. Ibid.
38. Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 224.
39. Ibid., p. 145.
40. Ibid., p. 172.
41. Ibid., p. 138.
42. Ibid., p. 248.
43. Kropotkin, *The State: Its Historic Role*, op. cit. p. 28.
44. Ibid., p. 17.
45. Ibid., p. 49.
46. Michel Foucault, 'The Subject and Power', in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, Harvester Press: Brighton, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1982, p. 221.
47. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit. p. 28.
48. Michel Foucault, *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans., R. Hunter, Vintage Books: New York, 1978, p. 93.
49. Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, trans., Alan Sheridan, Penguin Books: London, 1991, p. 27.
50. Michel Foucault, 'Power and Strategies', in *Power/Knowledge: selected interviews and other writings 1972–77*, ed., Colin Gordon, Harvester Press: New York, 1980, p. 141.
51. Michel Foucault, 'The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom', *The Final Foucault*, ed., J. Bernauer and D. Rasmussen, MIT Press: Cambridge, Mass, 1988, p. 3.
52. Michel Foucault, 'On the Genealogy of Ethics', *The Foucault Reader*, ed., Paul Rabinow, Pantheon Books: New York, 1984, p. 343.
53. Foucault, *History of Sexuality*, op. cit. p. 96.
54. Friedrich Nietzsche, *Birth of Tragedy*, in *Basic Writings*, trans., Walter Kaufmann, Modern Library: New York, 1968, p. 72.
55. See Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press: Berkeley, 1985, p. 39.
56. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, op. cit. pp. 55–56.
57. See Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans., R.J Hollingdale, Penguin: London, 1969, pp. 28–29.
58. Foucault, 'The Subject and Power', op. cit. p. 212.
59. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, op. cit. p. 297.
60. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans., Walter Kaufmann, Vintage: New York, p. 228.
61. Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, op. cit. p. 297.
62. Ernesto Laclau, 'Community and Its Paradoxes: Richard Rorty's "Liberal Utopia"' in *Emancipations*, ed., Ernesto Laclau, Verso: London, 1996, 105–123, p. 123.
63. Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Penguin Books Ltd.: London, 1939, p. 210.
64. Bakunin, *Political Philosophy*, op. cit. p. 267.
65. Michel Foucault, *Is It Useless To Revolt?*, *Philosophy and Social Criticism* 8 (1) (1981), pp. 1–9, p. 9.

66. See Paul Patton 'Power in Hobbes and Nietzsche', Nietzsche, Feminism & Political Theory, ed., Paul Patton, Allen & Unwin: Australia, 1993, p. 152.
67. Ibid., p. 156.
68. Ibid., p. 154