

تأملاتی درباره‌ی اجتماع و شهر^۱

نریمان جهانزاد

اجازه دهید ابتدا به نخستین سرچشمه‌های اندیشه‌ی مدرن رجوع کنیم و با اشاره‌ای اجمالی و فشرده به دو برهه‌ی کلیدی در تاریخ اروپای مدرن، برای درک معنای امر اجتماعی در پرتو تحولات اجتماعی-اقتصادی در دنیای جدید و ظهور دولت مدرن، به مسئله ورود نماییم؛ برای این منظور از دو شهر بازرگانی و شهر صنعتی به عنوان نماد دو عصر، برای اشاره به تحولات سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۸۹۰ استفاده می‌کنیم. (۱) شهر بازرگانی: این دوره به اوایل عصر رنسانس یا اواخر قرون وسطا اشاره دارد. در این دوره شهرها عمدتاً تحت سلطه‌ی بازرگانان و بانکداران بودند و خودمختاری‌شان رو به افول بود. اماکن خارج از شهر و حومه‌ها وابسته به شهر مرکزی بودند و اهمیت‌شان را از مادر-شهر می‌گرفتند؛^۲ مادر شهری که اینک محل حکمرانی دولت مرکزی بود و هستی شهرها به او وابسته بود. بدین ترتیب در سده‌های شانزدهم و هفدهم مناسبات اجتماعی-سیاسی نوین از یک سو و تغییرات کالبدی و تحول معنایی در فضای شهری از سوی دیگر تکون یافت. ادوارد سوجا ویژگی اصلی شهر بازرگانی را «تولید کالایی خرد، تجارت فراملی و صنعتی شدن محدود»^۳ می‌داند. در سال‌های پایانی این دوره است که شاهد از بین رفتن و اضمحلال کامل گیلدها، اصناف، تعاونی‌ها و «اجتماع» فروبسته و کوچک قرون وسطایی هستیم. در این دوره هنوز دولت مدرن متولد نشده و شیوه‌ی فرمانفرمایی سلطنت است. بنابراین دولت در حیات اجتماعی مردم نفوذ و دخالتی نمی‌کند و وظیفه‌ای در قبال اجتماع به معنای مدرن کلمه- یعنی تامین مایحتاج مادی اعم از بهداشت عمومی، آموزش و جز آن- ندارد. (۲) شهر صنعتی: در سده‌ی هجدهم و نوزدهم شهرها از پی انقلاب صنعتی دچار تحول اساسی شدند. تجارت فراملی گسترش یافت و نوع جدیدی از شهر متولد شد. تمرکز شدید ویژگی بنیادین این شهرها بود. شهر صنعتی نظیر شهرهای بازرگانی عصر رنسانس «سیستم‌های شهری سلسله‌مراتبی» بودند، اما هیچ‌گاه در کل تاریخ تراکم، تمرکز و انباشت سرمایه بدین شدت در هیچ سکونتگاهی سابقه نداشته است.^۴ حاصل این تمرکز شدید، آلودگی گسترده، گسترش شهرها و آغاز مهاجرت‌های روستایی به شهرها بود که به نوبه‌ی خود به حاشیه‌نشینی و پیچیده‌تر شدن مناسبات اجتماعی دامن می‌زد. در همین دوره است که انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) اتفاق می‌افتد و به یک معنا، کل مناسبات اجتماعی و سیاسی در اروپا را تغییر می‌دهد. انقلاب فرانسه ضربه‌ی نهایی به حذف اصناف قرون وسطایی و از آن رهگذر، استغراق همه‌ی نهادهای اجتماعی در درون دولت قدر قدرت بود. پیش از این فردیت چندان معنایی نداشت. هر چه از انقلاب فرانسه به عقب بازمی‌گردیم، از فردیت افراد کاسته می‌شود؛ به طوری که در قرون وسطا فردیت صرفاً از دریچه‌ی عضویت شخص در یک صنف یا رسته‌ی مشخص تعریف می‌شود. فردیت محصول دولت مدرن و مشخصاً انقلاب فرانسه است. پیش از آن دولت با اصناف طرف بود، اما اینک دولت به طور بی‌واسطه با آحاد جامعه سرشاخ می‌شود. علاوه بر آن در همین دوره است که معنای کار و از آن راه اقتصاد عوض می‌شود. در قرون وسطا و پیش از آن یونان باستان، اویکونومیا که ریشه‌ی واژه‌ی اکونومی (اقتصاد) است، فحواپی جزئی و خصوصی و درونی داشت. اویکونومیا متشکل از ایکوس^۵ به معنای خانه و نماین^۶ به معنای تدبیر یا اداره کردن بود و بر مضمون خانگی کار در این جوامع اشاره داشت. در دنیای قدیم کار در درون خانه انجام می‌شد. اما تقریباً از سده‌ی هفدهم به بعد با تحولات اجتماعی و امحای زمین‌داری و آزاد شدن نیروی کار، کار مفهومی بسیار گسترده‌تر می‌یابد و کل شهر یا جامعه‌ی مدنی را در بر می‌گیرد و شایسته‌ی اجتماعی هر فرد اینک برخلاف دنیای قدیم، از خلال تلاش‌اش برای معیشت و کار نشئت می‌گیرد.

اندیشیدن به پیامدهای این بی‌واسطه‌گی دولت از یک سو، و تمیزه‌شدن جامعه و منفعت‌خواهی کور و افسارگسیخته‌ی افراد که جامعه‌ی مدنی را به عرصه‌ی تعارضات و تضادها بدل کرده بود، و تأمل در باب آنچه در این دنیای جدید می‌بایست همبستگی

^۱ مقدمه ای بر کتاب ساختن اجتماع، برایان البوت، ترجمه‌ی نریمان جهانزاد، نشر دیپایه، ۱۳۹۶.

^۲ James D. Tracy (ed.), *The Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in Early the Modern World 1350–1750*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 14–33, 1990.

^۳ Soja, Edward W., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso, 1989. P.175.

^۴ Ibid. p.177

^۵ οίκος

^۶ νέμειν

اجتماعی را در کنار تکتیری از فردیت‌های نوظهور تضمین نماید از سوی دیگر، دغدغه‌ی پایدار اندیشمندان در سه حوزه‌ی جامعه‌شناسی، فلسفه‌ی سیاسی و نظریه‌های برنامه‌ریزی/طراحی شهری می‌شود. در همین دوره است که جامعه‌شناسی زاده می‌شود: تونس از گذار از گمینشافت (اجتماع) به گزلفاشت (جامعه) سخن می‌گوید و با نقد گزلفاشت خواستار قسمی گمینشافت سوسیالیستی رمانتیک می‌شود؛ دورکیم از گذار از جامعه‌ی مکانیکی به جامعه‌ی ارگانیک سخن می‌گوید و به سیاقِ هگل از نوعی اجتماع‌گرایی اخلاقی که واسطی میان فردیتِ لیبرالی و دولت‌گرایی تام و تمام است دفاع می‌کند؛ وبر با پیگیری دغدغه‌ی حسِ همبستگی و درک معنای آن در عصر جدید، تسلط عقلانیتِ ابزار را در کانون توجه خود قرار می‌دهد و به محتوم بودن اسارتِ جامعه‌ی مدرن اشاره می‌کند؛ و نهایتاً زیمل به شکلِ زندگی توجه می‌کند، و به نوعی گذار از «شکل داشتن» اجتماع قرون‌وسطایی به نوعی «بی‌شکلی» جامعه‌ی کلانشهری نوین اشاره می‌کند.^۱ در فلسفه، متفکرانِ روشنگری به نحوه‌ی تنظیم مناسبات انسانی در عصر جدید می‌اندیشیدند و در پی ارائه‌ی نظریه‌ای در خصوص مناسباتِ جامعه‌ی جدید و دولت هستند. پارادایم غالب در این عرصه «ایمن‌سازی» افراد در برابر خود «امر اجتماعی» است. برای هابز «اجتماع اصیل اولیه» امری است غیر قابل زیست، هولناک و فاجعه‌آمیز؛ وضعیت طبیعی، بهای شکل‌گیری اجتماع در عصر جدید امحای خود اجتماع است تا جا برای قرارداد و قانون باز شود؛ اجتماع باید قربانی لویاتان گردد. روسو هم نظیر هابز از وضعیت طبیعی آغاز می‌کند با این تفاوت که دیگر این وضعیت برای او خشونت‌بار و هولناک نیست. اجتماع برای روسو اساساً مبتنی بر رابطه نیست؛ بلکه نوعی خودبستگی و استقلال و بی‌واسطه‌گی را تداعی می‌کند. او به مدرنیته به عنوان از روزگار خود بیگانه شدن افراد و از بین رفتن استقلال سیاسی می‌نگرد، و به توانایی نهادهای مدرن برای تحقق اجتماع به دیده‌ی تردید می‌نگرد. در فلسفه‌ی سیاسی روسو میل آدمی به آزادی فقط در «اجتماع» مجال ظهور می‌یابد؛ اجتماعی که دیگر از دست رفته، و به طرز تناقض‌آمیزی اعاده‌ناپذیر است. برای کانت از آنجا که انسان موجودی است عقلایی، و نه غریزی، «ابژه‌ای به اسم اجتماع» وجود ندارد؛ بلکه انسان ذاتاً در اجتماع است؛ اجتماع افقِ تفکر انسان کانت است.^۲ برای کانت آزادی بیرونی دغدغه‌ی اصلی است؛ دغدغه‌ای که وی دو اصل «مالکیت» و «امنیت» را مفاد اصلی‌اش می‌داند، و در مقام متفکری مدرن بر این باور است که این دو اصل که با قسمی اُتونومی مساوق‌اند، تنها به دست دولت می‌توانند تضمین شوند. برای هگل اجتماع به مثابه نوعی حیات مدنی است که در عصر جدید زوال یافته و باید در سطح بالاتر احیا گردد. این سطح بالاتر دولتی است که تبلور بالاترین درجه‌ی حیات اخلاقی است؛ هگل به دولت به مثابه نوعی اجتماع مدنی می‌اندیشد. در همین دوره و از پی تحولاتِ عصر جدید و انقلاب صنعتی تفکراتِ برنامه‌ریزی شهری ظهور می‌کند و ساماندهی کالبدی شهر آلوده‌ی صنعتی به منظور بازیابی قسمی همبستگی اجتماعی، به دغدغه‌ای جدی بدل می‌گردد. متفکران این حوزه، ایده‌های خود در خصوص اجتماع را بر اساس الگویی فضایی سامان می‌بخشند: رابرت اوئن^۳ سعادتِ بشری را در اجتماعی مربع شکل با جمعیت ۱۲۰۰ نفر جستجو می‌کرد که در پهنه‌ای روستایی احداث گردد. اجتماعی که در آن مالکیت خصوصی، ازدواج و حیات یکسره مبتنی بر ماشین (که به زعم او علت اصلی بیکاری کارگران بود) نابود شوند. شارل فوریه^۴ از بازگشت به فالانستری^۵ ۱۶۰۰ نفره دفاع می‌کرد که خصلت‌های روستایی و شهری را توأمان داشته، و در آن مالکیت اشتراکی حاکم باشد. برای تونی گارنیه^۶ و آنتونی سنت الیا^۷ اجتماع ایدئال چیزی نیست جز بیشینه‌کردن نظم مدرن، و از طریق پهنه‌بندی عملکردی مکان‌هایی شبه روستایی در دل شهر ایجاد کردن. راه حل ابنزر هاورد^۸ عبارتست از باغشهری ۳۵۰۰ نفره که در آن ویژگی‌های روستایی از دست رفته در شهر صنعتی ادغام گردد. در همین دوره افرادی نظیر کامیلو زیتنه^۹ و ویلیام موریس^{۱۰} با لحنی هجران‌زده از بازگشت و احیای ارزش‌های قرون‌وسطایی در شهر مدرن دفاع می‌کنند. و نهایتاً کلارنس آرتور پری^{۱۱} بر اساس آرای هاورد بر اجتماعات کوچک در مقیاس محله و واحد همسایگی با جمعیت میانگین ۷۵۰۰ نفر، برای احیا و نگهداری پیوندهای اجتماعی دفاع می‌کند.^{۱۲}

^۱ کوزر، لیوئیس، زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۸۸.

^۲ Esposito, Roberto, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, Stanford University Press, 2010.

^۳ Robert Owen

^۴ Charles Fourier

^۵ Phalanstère

^۶ Tony Garnier

^۷ Antonio Sant'Elia

^۸ Ebenezer Howard

^۹ Camillo Sitte

^{۱۰} William Morris

^{۱۱} Clarence Arthur Perry

^{۱۲} Hall, Peter, *Cities of Tomorrow: an intellectual history of urban planning and design since 1880*.

باری، چهره‌هایی که در فوق ذکرشان رفت را می‌توان پدران اصلی هر یک از این سه حوزه دانست؛ کسانی که آراءشان در سده‌ی بیستم مینا و محور مکاتب و متفکران پسین قرار می‌گیرد. آنچه تا اینجا در هر سه‌ی این حوزه‌ها در رابطه با اجتماع می‌توان جمع کرد این است که امر اجتماعی دچار بحران معنا شد و با قطع بندهای قدیمی، تأمل برای بازبانی نوعی بند جدید در دستور کار قرار گرفت. به‌ویژه در گفتمان برنامه‌ریزی/طراحی شهری و فلسفه‌ی سیاسی، برای احیای اجتماع و گریختن از مهلکه‌ی مدرنیته و برای مقابله با خطر هرج و مرج و کشت و کشتار متعاقب آن، نظریه‌پردازی آغاز شد: قراردادی باید منعقد شود؛ دولتی محافظ و ایمنی‌بخش باید سر کار بیاید؛ نخبگانی باید شهر را سامان بخشند. ثانیاً این پیش‌فرض به‌ویژه در گفتمان برنامه‌ریزی/طراحی شهری به چشم می‌خورد که اجتماع «چیز»ی بوده که از دست رفته و در نتیجه می‌تواند احیا شود. اما با مارکس تأمل درباب امر اجتماعی شکلی دیگر به خود می‌گیرد، شکلی که شاید بتوان آنرا آرمانی‌ترین و فردگرایانه‌ترین نوع «با هم بودن»، در فردای الغای منطق سرمایه‌داری موجود دانست. باری، در این مقدمه برآنیم که پس از مروری بر اتمولوژی واژه و برخی ملاحظات مقدماتی، معنای اجتماع و نظریه‌های مرتبط با آن را با توجه به مضمون و هدف کتاب، در سه گفتمان پیش‌گفته یعنی جامعه‌شناسی، برنامه‌ریزی و طراحی شهری، و فلسفه‌ی سیاسی مورد بررسی قرار دهیم.

۱. ملاحظات مقدماتی

واژه‌ی *community* برگرفته از *comunete* است که خود مشتق از واژه‌ی لاتین *communitaten* به معنای باهمستان یا اجتماع، جامعه (*society*)، رفاقت، رابطه‌ی دوستانه، مردم‌داری، مدارا و مهربانی و خوشرویی است. ریشه‌ی خود *communitaten* از واژه‌ی *communis* به معنای مشترک (*common*)، عموم، همگان، کلی، عام، و امری که میان افراد زیادی مشترک است، می‌آید. *Communitaten* اسمی بود که علی‌العموم به معنای دوستی، رفاقت یا اجتماع مناسبات و احساس‌ها^۱ بکار می‌رفت. در قرون وسطا همین واژه در کنار واژه‌ی *universitas* به‌طور انضمامی بکار می‌رفت و معنایی نظیر «مجموعه‌ای از رفقا» داشت. اما به مرور، این واژه در زبان‌های اروپایی به‌ویژه انگلیسی، به موازات تغییرات اجتماعی و سیاسی، معنایی نوینی یافت. ویلیامز به پنج معنای اجتماع به شرح زیر اشاره می‌کند:^۲

- مشترکین (*commons*) یا افراد مشترکی که در تمایز با افراد صاحب منصب اجتماعی قرار داشتند. این معنا عمدتاً در سده‌های چهاردهم الی هفدهم میلادی کاربرد داشت.
- ایالت یا جامعه‌ای سازمان‌یافته. عموماً مراد از جامعه‌ی سازمان‌یافته اجتماعی نسبتاً کوچک و کم جمعیت بود. این معنا در سده‌ی چهاردهم و نزدیک به مفاهیم قرون وسطایی بکار می‌رفت.
- افراد یک قلمرو یا یک محدوده‌ی مکانی یا مکان‌مند (*place-based*). این معنا عموماً در سده‌ی هجدهم استعمال می‌شد.
- کیفیت یا ویژگی‌ای که به داشتن امری مشترک راجع است: چیزی مشترک داشتن. این معنا عموماً در سده‌ی شانزدهم بکار می‌رفت.
- حس هویت مشترک: حس داشتن ویژگی‌های مشترک. که باز هم در سده‌ی شانزدهم استعمال می‌شد.

با توجه به معنای پنجگانه‌ای که ویلیامز برشمرده، می‌توان گفت ویژگی‌های اول تا سوم به گروه‌های اجتماعی واقعی مربوط است؛ درحالی‌که معنای چهارم و پنجم به ویژگی‌های خاصی از مناسبات انسانی اشاره دارند. رفته رفته از سده‌ی نوزدهم بود که مفهوم *community* از مفهوم *society* تمیز داده شد؛ و اجتماع به عنوان پدیده‌ای بی‌واسطه‌تر از جامعه تلقی گردید. در این سده معنای بی‌واسطه‌گی و یا محلیت (*locality*) به‌طور جدی در بستری جوامعی که به تازگی صنعتی و پیچیده شده بودند مطرح شد. از اجتماع در آن سده، همان‌طور که در بخش جامعه‌شناسی خواهیم دید به عنوان نوعی بدیل حیات جمعی استفاده می‌شد. باری، با توجه به معنای پنجگانه‌ی فوق، و همان‌طور که پیشتر اشاره شد، می‌توان پی برد که علی‌الظاهر «هویت اشتراکی» عنصری کلیدی در مفهوم اجتماع است. یعنی جایی یا امری که افراد در آن برخی دغدغه‌ها یا ارزش‌ها و یا تجربیات مشترکشان را با یکدیگر به اشتراک می‌گذارند؛ یا به نحوی در تجربه‌های مشترک با یکدیگر سهیم‌اند. این اشتراک داشتن و سهیم بودن از یک سو

- شوا، فرانسوا، شهرسازی، تخیلات و واقعیات، ترجمه‌ی محسن حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.

^۱ community of relations and feelings

^۲ Williams, Raimond, Keywords: a vocabulary of culture and society, 1983, pp.75-76.

رابطه‌ی انسان-محیط را برجسته می‌سازد؛ رابطه‌ای که به نوبه‌ی خود به مسئله‌ی قلمرو، مکان و مکان‌سازی^۱ گره خورده است. و از سوی دیگر ربط مستقیمی به مکان ندارد. به این اعتبار شاید بتوان به دو شیوه‌ی کلی تلقی از اجتماع اشاره کرد: نخست برداشتی از اجتماع که مبتنی بر یک قلمرو یا محدوده‌ی مشخص و متعین است: یک جا، یک مکان (یک خیابان، یک محله، یک شهر، یک منطقه). دوم، آن برداشتی از اجتماع است که فارغ از مکان خاص، صرفاً مبتنی است بر منافع، علایق، ارزش‌ها و یا باورهای مشترک^۲. مسئله این است: رابطه‌ی هویت مکانی (یا امر محلی) با هویتی غیرمکانی (امر جهانی) چیست؟ شاید این اجتماعات را بشود از طریق یک مکان خاص تعریف کرد، اما این به هیچ وجه بدان معنا نیست که آن مکان خاص پیش‌شرطی است برای هستی و هویت آنها. بنابراین اجتماع اشاره به نوعی امر مشترک یا قسمی با-هم-بودگی دارد که محدود به قلمروی مکانی خاصی نیست اما امر محلی می‌تواند در متکون شدن آن افق کلی موثر باشد یا شاید نقطه‌ی شروع آن باشد. دنباله‌ی منطقی این موضوع که دغدغه‌ی اصلی کتاب الیوت و پروبلماتیک اصلی جریان‌های (پسا)مارکسیستی هم هست، دنبال کردن مطالبات اجتماعی در قالب اجتماع محلی است. این‌که چگونه اساساً می‌توان به نوعی اجتماع در میان خیل وسیعی از اتم‌های متکثر و متفرق دست یافت که خواستار مطالبه‌ای دموکراتیک و عدالت‌خواه باشد؟ چگونه می‌توان به ارزش‌های مشترک کلی نمودی محلی و مکانی بخشید بدون آنکه در ورطه‌ی نوعی هویت‌طلبی افتاد؟ قدرت مکان چقدر است؟ به بیان دیگر اگر اجتماع به نوعی یا شکلی از «امر مشترک» اشاره داشته باشد چگونه می‌توان در یک مکان اجتماع ساخت یا باهم بودگی را برانگیخت یا به جریان انداخت؟ برای ساختن اجتماع اساساً به چه ابزار و موادی نیاز است؟

مسائل مطرح‌شده کمابیش ریشه در دو مسئله‌ی قدیمی دیالکتیک کلی/جزئی و عاملیت/ساختار دارد. اینکه امر مشترکی هست که باید افرادی را ذیل آن واحد کرد. مسئله‌ای که از افلاطون تا هگل و متفکران متأخری چون نانسی و آگامبن دغدغه‌ای جدی در فلسفه بوده است. مسئله‌ای که ابعاد دیگری هم می‌تواند به خود بگیرد: اینکه چگونه می‌توان از آرمان‌ها و ارزش‌های کلی سخن گفت، ولی در عین حال تکثر امر محلی را هم به رسمیت شناخت؟ اینکه چطور و تا کجا باید به رفتن در ذیل یک امر کلی تن داد و با یکدیگر خویشاوند و واحد بود و چه میزان متفاوت و کثیر؟ آیا لزوماً جاگیرشدن امر کلی در امر محلی به معنای تن دادن به منطق قربانی‌ای است که امر محلی را مُنقاد می‌سازد؟ اگر چنین است باید هر نوع امر کلی و جهانشمول را به نفع تکثر محلی رها کرد؟ یا اینکه می‌توان از محلیت یا جزئیتی دفاع کرد که ضمن متکثر بودن، ضمن نوعی امر کلی هم باشد؟ و اگر مطالباتی همچون آزادی، حقوق بشر و عدالت بصورت محلی ظهور کنند اما کلی نشوند، آیا می‌توان اصلاً از این مفاهیم سخن گفت؟ در خصوص عاملیت نیز پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شوند: از چه طریقی می‌توان اجتماع را به کنش واداشت؟ آیا ساختاری در کار است که مستقل از سوژه‌ها به فرایند تحولی خود ادامه می‌دهد و سوژه در این میان هیچ نقشی ندارد. آیا می‌توان از نوعی سوژه‌ی کنشگر دفاع کرد که آگاهانه پیگیر آرمان عدالت اجتماعی باشد و بتواند در وضعیت مداخله کند؟ این‌ها موضوعاتی‌اند که کمابیش در تاریخ فلسفه از عهد باستان تا دیدگاه‌های سیاسی نوین و به‌ویژه جریان‌های پسا-مارکسیستی پس از ۱۹۶۸ به چشم می‌خورند. در ادامه سه حوزه‌ی دانشی پیش گفته را با تفصیل بیشتر با توجه به مسائل مطروحه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. اجتماع در جامعه‌شناسی

پس از جنگ‌های ناپلئونی، در نیمه‌ی نخست سده‌ی بیستم شاهد ظهور جنگ جهانی اول بودیم. جنگی که مدرنیته را با بحرانی جدی مواجه کرد. پیش از این هم، این فکر که امر اجتماعی دچار مرض و بیماری است موضوع اندیشه‌ی متفکران مختلفی قرار گرفته بود؛ از نیچه گرفته تا فروید و وبر و زیمل جملگی جامعه‌ی مدرن را جامعه‌ای مریض تلقی می‌کردند. در جامعه‌شناسی کلاسیک به‌ویژه، که موضوع این قسمت است، این گرایش یعنی تلقی جامعه به عنوان پدیده‌ای بیمار، را می‌توان در استعاره‌ی «قفس آهنین» ماکس وبر، دغدغه‌ی دورکیم در رابطه با خودکشی و مضمون آنومی و همبستگی اجتماعی، و نظریه‌ی «تراژدی فرهنگ» زیمل یافت. همین گرایش، در کنار بحران‌های سیاسی و اقتصادی منجر به شکل گرفتن علاقه‌ی جدیدی در جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان به اجتماع شد که یا به آن به عنوان بدیلی برای مدرنیته می‌نگریستند و یا به عنوان بنیادی حقیقی و اصیل برای انسجام و یکپارچگی اجتماعی. به این اعتبار علاقه به اجتماع در سده‌ی بیستم به عنوان بدیلی برای جامعه از پی بحران‌هایی که در سده‌ی بیستم پدید آمده بود، ظهور کرد^۳. به‌ویژه در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم در واکنش به مدرنیته،

^۱ Placemaking

^۲ Parker, G. Doak, Joe, Key Concepts in Planning, 2012, Chapter 14.

^۳ Delanty, Gerard., Community, Routledge, 2010, pp. 18-19.

فوردیسم، فاشیسم، جنگ و کشتار، فراگیر شدنِ تکنولوژی و آغاز جهانی‌شدن، اجتماع به مثابه امری از دست رفته- درون‌مایه‌ای که در فلسفه‌ی سیاسی و برنامه‌ریزی/طراحی شهری معاصر نیز تداوم یافت- مورد تأمل و توجه قرار گرفت. زیگمونت باومن در توضیح همین درون‌مایه از اجتماع، به کنایه، می‌نویسد: «اجتماع آن جهانی است که متأسفانه دیگر در دسترس مان نیست، بلکه جهانی است که می‌توانیم با شدت و حدت بطلبیم‌اش و امیدوار باشیم که دوباره از آن ما شود... اجتماع همواره بوده است و ... همیشه در آینده خواهد بود. اجتماع امروزه نام دیگری است برای پردیس- پردیسی که به شدت امیدواریم بازگردد و با حرارت در پی راه‌هایی هستیم که ما را بدان برسانند»^۱.

باری، در این قسمت به گفتمان‌های مربوط به اجتماع و جامعه در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی مدرن نظر می‌کنیم. در سخن جامعه‌شناسی، از تونیس گرفته تا کوهن تلاش بر توضیح شکل با-هم-بودگی در مواجهه با تحولات اجتماعی و سیاسی عصر جدید بوده است که می‌توان این تلاش‌ها را نیز در امتداد همان مسئله‌ی امر کلی و امر جزئی یا فرد و جمع مطالعه کرد. بر اساس تقسیم‌بندی جرارد دیلانتی^۲ به سه گفتمان اشاره می‌کنیم: گفتمانی که به اجتماع به عنوان یک سنت نگاه می‌کند؛ گفتمانی که در آن اجتماع به منزله‌ی یک نیروی اخلاقی است؛ و نهایتاً گفتمانی که به سویه‌های نمادین اجتماع توجه می‌کند.

۱.۲. اجتماع به مثابه سنت

یکی‌گرفتن اجتماع با سنت و به‌طور کلی‌تر با جهان پیشامدرن گفتمانی در جامعه‌شناسی است که مهم‌ترین نماینده‌ی آن فردیناند تونیس جامعه‌شناس آلمانی است. در این رهیافت، اجتماع پدیده‌ای پیشامدرن است که دنیای مدرن زایل‌اش کرده و آن را با ساختارهای عقلانی و صوری جایگزین نموده. دیدگاه‌هایی ازین قبیل در کنار روح رمانتیسیسم حاکم بر سده‌ی نوزدهم، خوراک-های فکری گفتمانی هستند که به اجتماع به مثابه سنتی از دست رفته می‌نگرد. در همین گفتمان است که میان تمدن و فرهنگ تمایز گذارده می‌شود و اولی نماد و نمود زوال و سقوط، و دومی به عنوان ظرف ارزش‌های معنوی یک جماعت تلقی می‌شود. همین تمایز میان تمدن و فرهنگ، میان‌شان و قرارداد، در تمایز گمیشافت از گزلفاشافت تونیس جذب شد. اجتماع (گمیشافت) که نماد و نمود ارزش‌های عمیق فرهنگی بود به دست گزلفاشافت تمدن مدرن نابود شده است. فردیناند تونیس کتاب خود «اجتماع و جامعه»^۳ را در ۱۸۸۷ با همین محتوا می‌نگارد. او تلاش داشت این دو مفهوم را به عنوان دو قطب مقابل مطرح نماید و به گمیشافت یا اجتماع به مثابه سنت و به گزلفاشافت یا جامعه به مثابه مدرنیته بنگرد و آنها را در «تعارضی تراژیک» با یکدیگر قرار دهد. اجتماع و جامعه دو نوع مختلف از زندگی جمعی هستند و در هر دو نوعی از مناسبات انسانی در کار است. تونیس می‌نویسد:

«خود رابطه‌مندی و نیز نحوه‌ی باهم بودن ناشی از آن را می‌توان به دو صورت درک کرد: یا به عنوان حیاتی واقعی و ارگانیک که این ویژگی اصلی گمیشافت است؛ و یا به عنوان ساختاری تخیلی و مکانیکی، که این مفهوم گزلفاشافت است.»^۴

تونیس خود اشاره می‌کند که هر دو نوع رابطه، هم گزلفاشافت و هم گمیشافت، در همه‌ی شیوه‌های با-هم-بودن وجود دارند و به یکدیگر گره خورده‌اند. استدلال اصلی تونیس این است که با مدرنیته، جامعه به عنوان کانون اصلی روابط اجتماعی، جایگزین اجتماع شده است. اجتماع زیستن است و جامعه امری مکانیکی. اجتماع بیشتر در امر محلی و امر طبیعی ریشه دارد، در صورتی-که جامعه بیشتر محصولی عقلانی و ذهنی است که روابط مبادله‌ای حافظ و نگهدارنده‌ی آن هستند. اجتماع در حیات محلی، روستایی، و خویشاوندی یافت می‌شود درحالی‌که جامعه در حیات شهری و تجمعات بزرگ.

راه‌حل تونیس برای فائق آمدن بر مشکلاتی که دنیای مدرن و جامعه‌ی بورژوازی ایجاد کرده (یعنی جدایی افراد و بحرانی شدن «امر اجتماعی» و نحوه‌ی با-هم-بودگی) نوعی سوسیالیسم است. تونیس می‌خواهد از بین رفتن امر اجتماعی را که نوع مطلوب-اش را در گمیشافت می‌یافت، از طریق این سوسیالیسم احیا کند و از اشکال سنتی سوسیالیسم صنفی^۵ و انواع رادیکال‌تر سوسیالیسم و رفرمیسم دفاع می‌کند. او معتقد بود که سوسیالیسم به همان اندازه در جامعه امری طبیعی است که فردگرایی. در دیدگاه تونیس می‌توان ردپای نوعی تکامل‌گرایی مدرنیستی هم رصد کرد؛ دیدگاهی که در آن مدرنیته جایگزین سنت شده است.

¹ Bauman, Zygmunt, Community: Seeking Safety in an Insecure World, Blackwell, 2001, P.3.

² Delanty, 2010, pp. 18-36.

³ Community and Society/ Gemeinschaft und gesellschaft

⁴ Delanty, 2010, p. 21

⁵ Guild Socialism

به این معنا که او به اجتماع به عنوان محصول «خواستِ طبیعی» می‌نگرد درحالی‌که جامعه را مولود «خواستِ عقلانی» می‌داند که جای اولی را پر کرده است. باری، تونیس بنیان‌گذار دیدگاهی در خصوص اجتماع است که خواستار احیا و ابقای اجتماع در جهان مدرن است. می‌توان گفت، اجتماع به معنایی که تونیس از آن سخن گفته، موتیف بسیاری از مطالعات مردم‌شناختی شد. به عنوان جمع‌بندی باید گفت که در این گفتمان اجتماعات پدیده‌هایی منسجم‌اند که در دنیای مدرن توانسته‌اند زنده بمانند و نسبت به جامعه‌ی مدرن از خود مقاومت نشان دهند. در این گفتمان اجتماع یک نظام کنترل‌کننده‌ی روابط است که در ورای اعضای آن قرار دارد. اجتماع نظمی کلی و ساختاری است که از طریق مناسبات ساختار یافته در زمینه‌های نظم خانوادگی، سن، جنسیت، کار و تجارت تعریف می‌شود. در این گفتمان فرهنگ و اجتماع به عنوان دو پدیده‌ی درهم تافتة، اموری ایستا و کلی تلقی می‌شوند.

۲.۲. اجتماع به مثابه نیروی اخلاقی

اجتماع دورکیم مفهومی است که از طریق مدنیت^۱ تعریف می‌شود. دورکیم دیدگاه تونیس را (که اجتماع را نماینده‌ی حیات ارگانیک و جامعه را نماینده‌ی حیات مکانیکی تلقی می‌کرد و اولی را عمدتاً خاص جوامع کوچک و دومی را مختص به جوامع بزرگ می‌دانست) رد می‌کند. برخلاف این ادعای تونیس که ویژگی اصلی گزلفاشافت یا جامعه فردگرایی فایده‌باورانه است، دورکیم می‌گوید: «کنش جمعی در جوامع معاصر ما به همان میزان که در جوامع کوچک دوران قبلی وجود داشته، موجود است». دورکیم در اثر اصلی‌اش، تقسیم‌کار در جامعه (۱۸۹۳) ادعای تونیس را باژگون می‌کند و می‌گوید در مدرنیته آشکال ارگانیک همبستگی اجتماعی در حال ظهورند و با آشکال مکانیکی آن جایگزین شده‌اند. او دو نقد دیگر هم به کار تونیس وارد می‌کند: نخست اینکه این دولت نیست که باید آثار به قول تونیس مخرب فردگرایی گزلفاشافت را مهار کند، بلکه تنها از طریق آشکال مدنی همبستگی مبتنی بر شهروندی می‌توان بر آن فائق آمد. ثانیاً، اساساً یافتن قسمی خُبث و کراهت در فردگرایی، بازار و تکثر، مورد نقد دورکیم قرار می‌گیرد. باری، در خصوص بحران «امر اجتماعی» او خود می‌پرسد چه نوع نظم اخلاقی‌ای بهتر از همه می‌تواند با مسائل عصر مدرن مواجه شود. برای دورکیم اجتماع مفهومی است مختص به مدرنیته که باید آن را به عنوان شکلی از فردگرایی اخلاقی درک کرد. کل نظام جامعه‌شناسی او هم در همین مسئله خلاصه می‌شود و دغدغه‌ای شبیه به هگل را دنبال می‌کند: چه نوع همبستگی اجتماعی‌ای می‌تواند در جامعه‌ی مدرن وجود داشته باشد که هم بر فردگرایی لیبرال فائق آید و هم ره به جمع‌گرایی تام و تمام نبرد. دورکیم را باید نوعی اجتماع‌گرای لیبرال^۲ دانست که در کانون فکرش نوعی فردگرایی اخلاقی نهفته است. او در پی همین فردگرایی و گونه‌ای اخلاق مدنی نوین است که بتواند با فردگرایی خودپرستانه مقابله کند و به همین اعتبار اجتماع‌گرایی او متضمن وجود نهادهای واسطه‌ای میان جمع و فرد است. بنابراین او با لیبرالیسم ازین منظر زاویه دارد که لیبرالیسم در پی فردگرایی اخلاقی است اما دورکیم معتقد است که هنجارهای پایه‌ای فردگرایی اخلاقی می‌توانند در اشکال ارگانیک همبستگی که با تقسیم اجتماعی کار پدید می‌آیند، یافت شود. همبستگی ارگانیک با همبستگی مکانیکی در تقابل قرار دارد ازین منظر که مبتنی است بر همکاری، تعاون، تکثرگرایی و نوعی فردگرایی. به باور دورکیم آنچه جامعه‌ی مدرن را همبسته نگاه می‌دارد اخلاقی مدنی است که در آموزش و شهروندی شکل گرفته است. همبستگی در جامعه‌ی مدرن ارگانیک است (بر خلاف نظر تونیس)؛ به این معنا که جامعه ابزاری است برای نیل به همبستگی در بستر تمایزبانی اجتماعی و شکل‌گیری چارچوب‌های اجتماعی بزرگ‌تر. این جوامع بزرگ‌تر و تمایز یافته‌تر، فقط زمانی می‌توانند کار کنند که به نوع متفاوتی از همبستگی دست یابند. در جوامع سنتی، همبستگی مکانیکی‌تر بوده است به این معنا که فضای کمتری برای استقلال و خودآیینی گروه‌ها و افراد وجود داشت و آنها باید به‌طور مکانیکی از هنجارهای جمعی پیروی می‌کردند. بنابراین همبستگی ارگانیک پایه و اساس نوع جدیدی از اجتماع است که بیانگر انواع انتزاعی‌تری از «بازنمایی اجتماع» است. در جوامع سنتی این همبستگی عمدتاً از طریق دین تعریف می‌شد اما در جامعه‌ی مدرن آنها به‌واسطه‌ی تمایزبانی اجتماعی و تقسیم کار، انتزاعی و متکثرند. باری، بیماری جامعه‌ی مدرن به این اعتبار، به زعم دورکیم، سقوط بازنمایی‌های جمعی قدیمی نیست، بلکه ناتوانی مدرنیته است در ایجاد روح نوینی که شاید بتوان آن را روح پسا-سنتی نامید. بنابراین دورکیم بر عکس تونیس به اجتماع به مثابه یک سنت نگاه نمی‌کند بلکه به آن به عنوان نوعی نیروی اخلاقی می‌نگرد که ذاتاً مدنی است.

¹ civility

² Liberal Communitarian

۳،۲. اجتماع نمادین و آستانه‌گی

ویکتور ترنر^۱ و آنتونی کوهن^۲ به سویه‌های مرزی و نمادین اجتماع توجه کردند. ترنر مفهوم «آستانه‌گی»^۳ را در کانون توجه خود قرار داد؛ مفهومی که با شباهت به برخی تحلیل‌های پست‌مدرن، به آن لحظاتِ بینابینی نظیر کارنوال‌ها، زیارت‌ها، تشریفات و آیین‌های سنتی و مدرن اشاره دارد که در آنها «به‌هنجار بودن» به حال تعویق در می‌آید. آستانه‌گی- یعنی لحظاتی درون و بیرونِ زمان- اغلب با آن لحظاتِ نوسازی نمادینی در پیوند است که یک جامعه یا گروه هویت جمعی خود را بیان می‌کند. ترنر مفهوم «کمونیتاس»^۴ را در کانون بررسی خود قرار می‌دهد و اگر نگوییم آن تنها تجلیِ آستانه‌گی، یکی از مهم‌ترین تجلیاتش است. به باور ترنر با مفهوم کمونیتاس به بهترین شکل می‌توان معنای اجتماع یا با-هم-بودگی را فهمید. کمونیتاس برای ترنر به نوع خاصی از مناسبات اجتماعی اشاره دارد که در همه‌ی انواع جامعه وجود دارد و قابل تقلیل به اجتماع به معنای یک گروه-بندی ثابت و فضامند نیست. او تمایزی قاطع میان کمونیتاس و جامعه‌ی بدوی می‌گذارد و کمونیتاس را امری حاضر در همه‌ی انواع جامعه می‌داند. کمونیتاس از «ضد-ساختار» تغذیه می‌شود آنگاه که در برابر ساختارها مقاومت می‌کند. کمونیتاس زمانی ظهور می‌کند که ضد-ساختارها به جریان می‌افتند. لحظاتِ آستانه‌گی دقیقاً تجلی‌های مهم ضد-ساختار هستند، آن‌طور که برای مثال در جریان‌های ضد فرهنگی رخ می‌نمایند. حرفِ ترنر در خصوص اجتماع این است که باید آنها را در تقابل با ساختار درک کرد. اجتماع هیچ ربطی به ویژگی جوامع پیشامدرن ندارد (بر خلاف نظر تونیس)، به همین ترتیب اصلاً مفهومی متضاد با جامعه نیست. کمونیتاس را اگر در تقابل با هنجارها و سرشتِ انتزاعی حاکم و نهادی جامعه قرار دهیم، نماد و نمودِ سرشتِ اجتماعی جامعه است. کمونیتاس آن عصاره یا هسته و جوهره‌ی اصلی هر جامعه‌ای است که از شکاف‌های ساختار، در آستانه‌گی؛ در لبه-های ساختار، در حاشیه‌گی؛ و از زیر ساختار، در فرودستی؛ سر بر می‌آورد. این توصیفِ ترنر به دیدگاه نانسو و آگامبن نزدیک می‌شود. ترنر می‌نویسد:

«آستانه‌گی، حاشیه‌گی، و فرودستی ساختاری شرایطی هستند که در آنها به وفور نمادها، آیین‌ها، نظام‌های فلسفی و آثار هنری وجود دارند. این اشکال فرهنگی، مجموعه‌ای از الگوها و مدل‌هایی که دسته‌بندی‌هایی ادواری از واقعیت و رابطه‌ی آدمی با جامعه و فرهنگ هستند، را در اختیار آدمی می‌گذارند. اما از آنجاکه این امور آدمی را علاوه بر تفکر، به کنش وامی‌دارند، فراتر از دسته‌بندی هستند.»^۵

در بنیان نظریه‌ی کمونیتاس ترنر دیدگاهی در خصوص مناسبات اجتماع (یعنی ما) به عنوان امری گذرا و آستانه‌ای و مرزی وجود دارد. اجتماع در مقام کمونیتاسی خودانگیخته «همیشه یکتا و در نتیجه به لحاظ اجتماعی گذرا» است.

آنتونی کوهن نیز در کتاب خود «ساختِ نمادین اجتماع» به سرشتِ نمادین اجتماع توجه می‌کند. او معتقد است که اجتماع بر سازه‌ی نمادین مرزها استوار است. کوهن هم با رد همه‌ی نظریه‌هایی که اجتماع را به مقولاتی نهادی و فضایی یا روایت‌های تاریخی فرو می‌کاهند، آن‌را بر مبنای انواع خاصی از آگاهی تعریف می‌کند که گروه‌ها نسبت به خود و رابطه‌شان با سایر گروه‌ها دارند. مهم‌ترین نوع خودآگاهی، نمادین کردنِ مرزهایی است که از طریق آنها اجتماع خود را از سایرین تمیز می‌دهد. نمادین کردنِ تصدیقِ نظم موجود اجتماع از طریق سازه‌ی مرزی آن است. این دیدگاه به اجتماع به عنوان «مجموعه‌ای از نقشه‌های مرجع نمادین و ایدئولوژیک می‌نگرد، که از طریق آنها افراد خود را به لحاظ اجتماعی جهت‌یابی می‌کنند». کوهن بر بُعد نسبتی^۶ اجتماع تأکید می‌نهد؛ بُعدی که از طریق آن نمادها و اجرای آنها در آیین‌ها، اجتماع را در ارتباط با دیگر اجتماعات تعریف می‌کند. بنابراین دیدگاه، اجتماع نهایتاً در نظامی نمادین وجود دارد و نه در واقعیتی عینی یا بهتر است بگوییم اجتماع واقعیتی است که به‌طور نمادین ساخته می‌شود. او در برابر ترنر استدلال می‌کند که مردم می‌توانند در آیینی یکسان مشارکت نمایند اما در عین حال معانی متفاوتی از آن دریابند. باری، تلقی اجتماع به عنوان برساخته‌ای نمادین با دو دیدگاه دیگر یعنی اجتماع به مثابه سنت و اجتماع به مثابه نیروی اخلاقی از این حیث تفاوت دارد که در آن دو، اجتماع به آرایش اجتماعی نهاد بازگردانده می‌شود، در

¹ Victor Turner

² Anthony Cohen

³ Liminality

⁴ Communitas

⁵ Delanty, 2010, p.32

⁶ Relational

صورتی که در دیدگاه کوهن و ترنر از چنین تقلیل‌گرایی‌ای پرهیز می‌شود و به عوض به آن به عنوان نظامی باز از تفاسیر فرهنگی نگریسته می‌شود.

۳. اجتماع در فلسفه‌ی سیاسی

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، دغدغه شدن اجتماع به مجموعه‌ای از عوامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پیوند خورده است: اتمی شدن جامعه‌ی مدرن از خلال آزاد شدن نیروی کار و امحای پیوندهای انسان قدیم به نهادهای کلی و در نتیجه پدید آمدن ترس از نوعی بی‌واسطه‌گی افراد با دولت از یک سو و بالقوه‌گی کشتار و ناامنی ناشی از پیجویی افسار گسیخته‌ی منافع انسان اقتصادی جدید در جامعه از سوی دیگر. همان‌طور که پیش‌تر هم ذکر شد، مسئله‌ی اصلی کتاب الیوت نحوه‌ی پیجویی عدالت اجتماعی و بسیج توده‌ای در مواجهه با دولت و نیروهای بازار است. این موضوع با پروبلماتیک‌های گسترده‌تر مارکسیستی از جمله مسئله‌ی سوژه‌ی سیاسی، معنای سیاست، استراتژی‌های مبارزه، و نهایتاً نحوه‌ی تغییر دادن وضعیت اجتماعی سر و کار دارد. به این اعتنا در ادامه قصد داریم با نشان دادن همگرایی‌ها و واگرایی‌های سیاسی تصویری کلی و تا حد ممکن جامع از اولاً جریان‌های مارکسیستی و نحوه‌ی صورت‌بندی مسائل پیش‌گفته، و ثانیاً اصلی‌ترین گفتمان‌های فلسفه‌ی قاره‌ای معاصر تا جایی که خود را در پیوند با موضوعات مزبور تعریف می‌کنند، ترسیم نماییم. بنابراین، برای ورود به جریان‌های مارکسیسم، بایسته است نخست نظری فشرده و اجمالی به فلسفه‌ی روشنگری انداخته و صورت‌بندی مسئله را در فلاسفه‌ای نظیر کانت و هگل به عنوان اسلاف اصلی مارکس و مارکسیست‌های پسین مورد بررسی قرار دهیم. پس از اشاره به جریان‌های مارکسیستی و تحولات آن به فلسفه‌ی متأخر قاره‌ای نظر می‌کنیم.

۱.۳. امر اجتماعی در فلسفه‌ی روشنگری

همان‌طور که در مقدمه‌ی بحث هم آمد، در عصر جدید، به‌ویژه سده‌های ۱۷ تا ۱۹ میلادی، دو مسئله‌ی جدید در جامعه‌ی مدنی (شهر) تبدیل به دغدغه شد: با بی‌واسطه شدن مناسبات دولت و فرد چه باید کرد؟ با اتمی شدن جامعه، تکلیف همبستگی اجتماعی یا بندی که افراد را به یکدیگر پیوند دهد چه می‌شود؟ سنت لیبرالی به این مسئله که جامعه‌ی مدنی عرصه‌ای است که در آن افراد فقط به دنبال منفعت شخصی خود هستند و این موجب فروپاشی اجتماع می‌شود، پاسخی دو بخشی و درهفته می‌دهد: بخش نخست را می‌توان عمدتاً در آراء آدام اسمیت و برنارد مندویل یافت. مندویل در کتاب «افسانه‌ی زنبورها» صورت‌بندی بنیادین لیبرالیسم را ارائه می‌دهد. به باور او خیر جمعی محصول همین منفعت‌طلبی شخصی تک تک افراد است. وی اصل «عیوب انسانی و رذایل بشری موجب سعادت اجتماع می‌گردد» را آیتی از مظاهر اراده‌ی الهی به شمار می‌آورد.^۱ بعد از مندویل آدام اسمیت در ثروت ملل بر همین موضع پای فشرده و معتقد بود آنچه نظم اجتماعی را برقرار می‌کند و میان منافع کل و جز هماهنگی خودبه‌خودی ایجاد می‌نماید دست نامرئی‌ای است که خصلتی طبیعی دارد. آزادی افراد برای پیجویی منفعت شخصی، باعث می‌شود که منافع اجتماع به بهترین شکل ممکن تأمین گردد. بنابراین اسمیت هم همسو با مندویل از منفعت، اسراف، طمع، و مصرف‌گرایی به واسطه‌ی تولید تقاضا و چرخاندن چرخ اقتصاد و از آن راه تأمین سود اجتماع دفاع می‌کند. او در احساسات اخلاقی چنین می‌نویسد:

«اگر عشق به جلال، و ذوق به هنرهای بدیع ... [یعنی ذوق] به آنچه در لباس و اثاثیه دلپذیر است [و] به معماری، مجسمه‌سازی، نقاشی و موسیقی را... تجمل، شهوت‌پرستی و اسراف تلقی کنیم، مسلم است که تجمل، شهوت‌پرستی و اسراف [سبب] فواید عامه است [زیرا بدون این علایق] هنرهای ظریفه هرگز تشویق نمی‌شوند و بر اثر بیکاری از بین می‌روند.»^۲

بخش دوم پاسخ، اتوریته‌ای است که باید از آزادی افراد دفاع کند و بدون هیچ دخالتی در مناسبات جامعه‌ی مدنی جایگاهی فراطبقاتی داشته باشد تا جامعه کارش را بکند. جان لاک نظریه‌پرداز اصلی این حوزه است. دولت در این سنت شر ضروری‌ای است که در لحظات وقوع تعارض میان افراد دست به مداخله می‌زند و امکان برقراری اجتماع را ممکن می‌سازد: «بزرگ‌ترین و اصلی‌ترین غایت اینکه انسان‌ها با هم در یک حاکمیت سیاسی متحد می‌شوند و خودشان را تحت لوای حکومت درمی‌آورند،

^۱ قدیری اصلی، باقر، سیر اندیشه اقتصادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷، ص. ۸۵.

^۲ کاتوزیان، محمدعلی، آدام اسمیت و ثروت ملل، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸، صص. ۹۸-۹۹.

محافظت از دارایی‌شان است که در وضع طبیعی چنین اسباب و لوازمی فراهم نیست»^۱. دولت نهادی حداقلی است و صرفاً نقش «پاسبان» را دارد. افرادی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند برای رهایی از آن، با یکدیگر توافق می‌کنند که به منظور پاسداری از حقوق خودشان، جامعه‌ای مدنی تأسیس نمایند. این جامعه خود منوط به وجود دولت است. در وضع طبیعی یعنی پیش از تأسیس دولت، مناسبات انسانی صرفاً محدود به خانواده می‌شد. اما با تأسیس دولت و از آن راه در قالب جامعه‌ای مدنی است که اجتماعی شدن سیاست صورت می‌گیرد و در جامعه با کثرتی از اعمال اجتماعی مواجه‌ایم که به زعم لاک موجب تقویت نیروی همکاری جمعی در اجتماع می‌گردد. لاک می‌نویسد:

«وقتی عده‌ای از انسان‌ها با رضایت همه‌ی افراد، اجتماعی بنا کرده‌اند، آنها بدین‌وسیله آن اجتماع را به یک هیئت واحد تبدیل کرده‌اند. با قدرتی که چون یک بدنه‌ی واحد عمل کند و این وقتی حاصل می‌شود که اراده و تصمیم اکثریت به آن تعلق گیرد... بنابراین هر انسان با رضایت خود با دیگران برای تشکیل یک هیئت واحد سیاسی در زیر چتر حکومت در واقع خودش را تحت اجبار یک یک افراد آن جامعه قرار داده است، که تسلیم اکثریت باشد و داخل تصمیمات ایشان قرار گیرد... بنابراین هر آن کس که خارج از وضع طبیعی خود را با یک اجتماع متحد می‌کند باید بفهمد که او بدین‌وسیله تمام قدرت‌اش را تسلیم می‌کند. زیرا برای غایاتی که آنها در یک جامعه متحد می‌شوند ضروری است که آنرا به اکثریت جامعه بسپارند، مگر آنکه بر تعدادی بیش از اکثریت تصریح کرده باشند. و این تنها با توافقی است که آشکارا برای متحد کردن مردم به سوی یک اجتماع سیاسی انجام گرفته که این همان قرارداد است که ضرورت‌های بین افراد را تأسیس می‌کند و آنها را به قرارداد اجتماعی وارد کرده و یا برای یک حاکمیت مشترک آراسته می‌کند. و این حقیقتاً یک جامعه‌ی سیاسی را آغاز و تأسیس می‌کند.»^۲

باور به دولت به عنوان ضامن وحدت اجتماع در اندیشه‌ی کانت هم به شکلی دیگر صورت‌بندی می‌شود. کانت به عنوان متفکری مدرن، روشنگری را مساوق با اتونومی یا خودآیینی می‌داند و نظریه‌ی دولت خود را در پرتو همین خودآیینی و پیگیری حق خارجی هر فرد تدوین می‌کند.^۳ کانت دو اصل مالکیت و امنیت را از مفاد آزادی بیرونی برمی‌شمارد. ضامن این خودآیینی و دو اصل فوق، دولت است:

«اگر انسان نخواهد از مفاهیم [مربوط به] حق دست بردارد اولین مسئله‌ای که باید به حل آن اقدام کند این حکم است: انسان باید از وضعیت طبیعی که در آن هر کس تابع رأی خویش است خارج شود و با تمام افراد دیگر (که از همکاری و معامله با آنها ناگزیر است) متحد گردد تا یک قدرت قانونی خارجی عمومی ایجاد کند؛ و بنابراین وارد وضعیتی شود که در آن آنچه باید به عنوان دارایی او شناخته می‌شود، قانوناً و با قدرت کافی معین گردد (نه توسط قدرت شخصی او بلکه توسط یک قدرت خارجی) یعنی او قبل از هر چیز باید وارد یک وضعیت مدنی شود.»^۴

فیلسوف اصلی‌ای که تأثیری بی‌واسطه بر مارکس و کل جریان‌های مارکسیسم پس از او می‌نهد هگل است. هگل در «عناصر فلسفه‌ی حق» با حق مجرد و انسان انتزاعی کار را آغاز می‌کند و مانند همه‌ی فلاسفه‌ی پیشین حق مالکیت را پیش‌فرض قرار می‌دهد. برای اینکه یک دارایی از سوی دیگری به رسمیت شناخته شود نیاز به پیمان یا قرارداد است و در اینجا او وارد سپهر دوم یعنی پیمان می‌شود. هر جا که پیمان یا قراردادی در کار باشد لاجرم تخلف و جرم هم وجود خواهد داشت. در قسمت دوم کتاب فرد وارد سپهر اخلاقی شده و کنش‌هایش درونی می‌شوند و بر اساس قصد و مسئولیت، نیت و بهروزی و نیکی و وجدان دست به عمل می‌زند. آنچه برای ما اهمیت دارد بخش سوم کتاب، زندگی اخلاق گرایانه، است که شامل سه فصل خانواده، جامعه‌ی مدنی و دولت است. خانواده برای هگل وحدت بی‌واسطه و طبیعی است؛ شکلی از باهم بودن کلی و وساطت نیافته. افراد خانواده از طریق گام نهادن در شهر از وحدت اولیه کنده می‌شوند و اینجا سپهر جامعه‌ی مدنی است. این عرصه محل فردیت است، جایی است که هر کس در پی ارضا و اطفاء نیازهای شخصی خودش است. قلمرو تفاوت و تکثر محض بدون هیچ کلیتی. هگل این عرصه را خطرناک می‌داند و معتقد است این عرصه هیچ مجال برای با-هم-بودگی نمی‌گذارد. در خصوص فهم جامعه‌ی مدنی تا اینجا هگل با لیبرال‌ها و کانت همسو است. اما در ادامه یعنی در بندهای ۲۳۰ تا ۲۵۶ عناصر فلسفه‌ی حق است که از لیبرال‌ها فاصله می‌گیرد و می‌گوید باید در جامعه‌ی مدنی نهادهایی ایجاد شوند که این تکثر و جزئیت را مهار کرده و واسطه‌ای میان افراد و دولت شوند. دو نهاد مورد نظر هگل صنف و پلیس هستند. صنف نهادی است که از بطن خود جامعه‌ی مدنی و به‌صورت از پایین به بالا ایجاد می‌شود و پلیس نهادی امنیتی است که از سوی دولت و از بالا به پایین ایجاد می‌شود. هدف هر دو نهاد حفظ با-هم-بودگی در کلیت آن است. پلیس نهادی است با وظایف گسترده‌ای که همه ناظر بر حفظ کلیت اجتماع هستند:

^۱ لاک، جان، دو رساله حکومت، ترجمه‌ی فرهاد شریعت، نگاه معاصر، ۱۳۹۲، ص. ۲۶۹.

^۲ لاک، ۱۳۹۲، صص. ۲۴۶-۲۴۹.

^۳ کانت، ایمانوئل، رشد عقل، ترجمه و تحشیه منوچهر صانعی دره‌بیدی، نقش و نگار، ۱۳۸۳.

^۴ کانت، ایمانوئل، فلسفه‌ی حقوق، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸، صص. ۱۶۷-۱۶۸.

«هدف نظارت‌ها و پیش‌بینی‌هایی که از سوی پلیس صورت می‌گیرد میان‌جی‌گری میان فرد و امکان کلی است که برای رسیدن به هدف‌های فرد در دسترس است. پلیس باید روشنایی خیابان‌ها، پل‌سازی، قیمت‌گذاری کالاهای ضرور روزمره و بهداشت همگانی را تأمین کند. درباره‌ی این موضوع دو دیدگاه عمده وجود دارد. یکی می‌گوید که پلیس باید بر همه چیز نظارت داشته باشد و دیگری می‌گوید پلیس نباید هیچ دخالتی در این مسائل داشته باشد، زیرا هر کس از سوی نیازهای دیگران در کردار خود راهنمایی خواهد شد. فرد بی‌گمان باید حق تأمین زندگی خود را از این یا آن راه داشته باشد؛ اما از سوی دیگر، «همگان» هم این حق را دارد که انتظار داشته باشد کارهای ضرور به صورتی مناسب انجام شود. هر دوی این دیدگاه‌ها باید رعایت شوند و آزادی مبادله نباید چنان باشد که به خیر همگانی آسیب رساند.»^۱

در مقابل صنف هم باید نقش خانواده‌ی دوم را داشته باشد و منافع افراد را پیگیری نماید. تمام تلاش هگل این است که هم منافع فردی تأمین شود و آحاد جامعه بتوانند دنبال خواست و مطالبات شخصی خودشان باشند و هم خیر همگانی تأمین گردد و تعارضی میان این دو در میان نباشد و هر گاه تعارضی رخ دهد فرد باید برای حفظ با-هم-بودگی کلی‌تر از منافع خود دست بکشد. هگل درباره‌ی اصناف می‌نویسد:

«صنف حق دارد زیر نظارت مرجع همگانی در محدوده‌ی بسته‌ی خود منافع خویش را حفظ کند، اعضای تازه‌ای را بر بنیاد صفت عینی مهارت و درستی آنان و به تعدادی که به حکم قراین کلی تعیین می‌گردد، به اعضای خود بیفزاید، از اعضای خود در برابر احتمال‌هایی ویژه حمایت کند و به دیگران به گونه‌ای آموزش دهد که شایستگی عضویت را پیدا کنند. خلاصه اینکه این حق را دارد که نقش خانواده‌ی دوم را برای اعضای خود ایفا کند، نقشی که باید در مورد جامعه‌ی مدنی به گونه‌ای کلی که از افراد و نیازهای ویژه‌ی آنها دورتر است، نامتعیین بماند.»^۲

هگل از رهگذر این دو نهاد به واپسین سپهر، یعنی دولت به مثابه غایت نهایی همه‌ی افراد، گذر می‌کند: «هدف صنف که محدود و متناهی است حقیقت خود را در هدفی که در خود و برای خود کلی است و در فعلیت مطلق این هدف به دست می‌آورد. جدایی و هویت نسبی‌ای که در سازمان برونی پلیس حضور داشت هم همین حال را دارد. بدین ترتیب پهنه‌ی جامعه‌ی مدنی به دولت گذار می‌کند.»^۳ دولت مرجعی است فراطبقاتی و کلی که ضامن منافع همگان است و بوروکرات‌ها که کارمندان دولت هستند کارگزاران خیر همگانی‌اند.

همان‌طور که مشخص است، درک هگل از جامعه‌ی مدنی، صنف و دولت با درک لیبرال‌ها کاملاً متفاوت است. برای لیبرال‌ها دولت صرفاً نهاد نگهدارنده‌ی تأمین آزادی است و نقشی حداقلی دارد و همان‌طور که در دیدگاه آدام اسمیت دیدیم، نباید دخالتی در مناسبات اجتماعی داشته باشد چرا که خیر همگانی از طریق قوانین «طبیعی» تأمین خواهد شد. به همین ترتیب صنف برای لیبرال‌ها معنایی کاملاً مقابل دیدگاه هگل دارد. در سنت لیبرالی صنف در مقابل دولت قرار می‌گیرد و نوعی اهرم فشار است برای احقاق حق گروه‌های مختلف.

۲،۳. امر اجتماعی در مارکس و مارکسیسم^۴

اگر فکر مارکس را به دو سویه‌ی توصیفی و تجویزی تقسیم کنیم، عمدتاً باید در *دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی* به دنبال برخی سویه‌های تجویزی آن و مشخصاً معنای امر اجتماعی و احتمالاً شکل با-هم-بودگی‌ای که در فردی انقلاب یا در جامعه‌ی کمونیستی متکون خواهد شد، بود. مارکس چندان اعتقادی به خیال‌پردازی در مورد ویژگی‌های اجتماع کمونیستی آینده نداشت و معتقد بود باید از فردی انقلاب بدان اندیشید، با این حال می‌توان در *دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی* رد پای شکل مطلوب با-هم-بودگی مورد نظر مارکس را تا حدی رصد کرد. کمونیسم برای مارکس، جامعه‌ای است بی‌طبقه که در آن ابزار تولید تحت مالکیت جمعی درآمده و تولید به صورت دموکراتیک و تحت نظارت همگانی پیش می‌رود. کمونیسم جایست که تضاد میان فرد و جمع ملغاً گشته و شکلی از همبستگی انسانی ظهور کرده که تکامل هر فرد شرط تکامل جمع است. او می‌نویسد:

^۱ هگل، گئورگ فردریش ویلهلم، عناصر فلسفه‌ی حق، ترجمه‌ی مهید ایرانی طلب، نشر قطره، ۱۳۷۸، ص. ۲۷۹.

^۲ همان، ص. ۲۸۸.

^۳ همان، ص. ۲۹۱.

^۴ در تدوین مطالب این بخش عمدتاً از منابع زیر استفاده شد:

- اعتماد، شاپور، معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.

- Kolakowsky, Leszek, Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution, Volume two: The Golden Age, Translated by P.S. Falla, Clarendon Press, 1978.

«کمونیسم به عنوان فرارفتی ایجابی از مالکیت خصوصی یعنی از خودبیگانگی آدمی و در نتیجه تملک واقعی ذات انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی. بنابراین کمونیسم به معنای بازگشت کامل آدمی به خویشتن به عنوان موجودی اجتماعی (یعنی انسانی) است: بازگشتی آگاهانه و کامل در چارچوب کل ثروت و رفاه حاصل از تکامل قبلی... کمونیسم راه حل واقعی تعارض آدمی با طبیعت و آدمی با آدمی است: راه حل واقعی تعارض میان هستی و ذات، میان عینیت یافتگی و اثبات خویشتن، میان آزادی و ضرورت، میان فرد و نوع»^۱.

دو نکته در اینجا وجود دارد: نخست اینکه پایه‌ی کمونیسم «کار» انسانی است، بطوریکه تار و پود بافتار اجتماع آینده همین کار است. نکته دوم اینکه چندان مشخص نیست چرا و چطور تولیدکنندگان متکثر آزادانه با یکدیگر وحدت می‌یابند؟ مارکس بر این باور است که با الغای مالکیت خصوصی آحاد جامعه خودبه‌خود گرد هم جمع می‌شوند و چندان در مورد شکل سیاسی اجتماع آینده چیزی نمی‌گوید. خلایی که شاید بعدها مارکسیم-لنینیسم تلاش کرد با دولت قدرتی انقلابی پرش کند و البته که رد پای آن در برخی آثار خود مارکس نظیر نقد برنامه‌ی گوتا ولو بسیار کم‌رنگ وجود دارد. اما اگر هسته‌ای برای اندیشه‌ی مارکس قائل شویم، در این هسته هیچ خبری از یک برنامه‌ی سیاسی مشخص، نوعی دولت یا شکلی سیاسی برای اجتماع آینده وجود ندارد. باری، کمونیسم چگونه به پیدایی خواهد آمد؟ کمونیسم از پی مبارزات آگاهانه‌ی پرولتاریا و با الغای مناسبات تولید سرمایه‌داری پدیدار خواهد شد، فراشدی که در فکر مارکس بصورت قهری حرکت خواهد کرد. مارکس به دیدگاه هگل در باب دولت می‌تازد و فرابطقاتی بودن آن را باطل و ایدئولوژیک می‌داند. به باور مارکس نظریه‌ی هگل در باب دولت انتزاعی می‌ماند و در عالم واقع دولت نمی‌تواند فرابطقاتی باشد. چرا که دولت در تحلیل نهایی نه تنها ضامن خیر همگانی نیست، که تنها حافظ منافع بخش کوچکی از جامعه است. در این میان جامعه‌ی مدنی هم چیزی نیست جز عرصه‌ی تعارض و تضاد. مارکس در نقده‌ی که به هگل و نیز برونو بائر دارد، می‌گوید مسئله اصلاً بر سر این نیست که اگر دولتی کلی روی کار بیاید که همه را به عنوان انسان‌هایی آزاد به رسمیت بشناسد قضیه حل می‌شود، آنچه موجب نابرابری و بی‌عدالتی است مناسبات اقتصادی-اجتماعی حاکم بر خود جامعه‌ی مدنی است. برای مارکس جامعه عرصه‌ی منازعات طبقاتی و همان زیربنای اقتصادی است که تاریخ را پیش می‌برد. به باور مارکس تاریخ به شکل دیالکتیکی از خلال این منازعات طبقاتی و با عبور از مراحل مختلف نهایتاً از سرمایه‌داری گذار خواهد کرد. او در ایدئولوژی آلمانی وارد تحلیل تاریخی و ماتریالیستی از حیات اجتماعی بشر می‌شود و بر پایه‌ی مناسبات تولید حرکت تاریخ را توضیح می‌دهد. برای درک ماتریالیسم تاریخی مارکس سه مفهوم در تحلیل‌های مارکس بکار می‌روند. اول وجه تولید که عبارتست از ساختار بنیادی اجتماعی و اقتصادی جامعه که شکل حیات اقتصادی و تولید مادی جامعه را روشن می‌سازد. دوم نیروهای تولیدی‌اند که مراد از آنها مجموعه ابزارهای تولیدی نظیر ماشین‌آلات، بناها، اراضی، مواد اولیه و نیروی کار انسانی است. و نهایتاً مناسبات اجتماعی تولید که در جاهای مختلف، مارکس تعبیر متفاوتی برای آنها بکار برده، شامل روابط مالکیت، قدرت و کنترلی است که بر دارایی‌های جامعه حاکم است، یعنی روابط کار میان مردم و پیوندهای اقشار گوناگون جامعه و مناسبات بین طبقات اجتماعی. به باور مارکس میان نیروهای تولید و مناسبات اجتماعی تولید تناقض وجود می‌آید و در نتیجه‌ی این تضاد وجه تولید تکوین می‌یابد. بدین ترتیب این مناسبات اجتماعی تولید، و از جمله مالکیت و قوانین برآمده از آن ازلی و ابدی نیستند و دستخوش تحول قرار می‌گیرند. مارکس این موضوع را در «درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی» به فشرده‌ترین وجه خلاصه می‌کند؛ از آنجا که می‌توان اصلی‌ترین پروبلماطیک‌های مارکسیستی بعدی را به نوعی در این قطعه‌ی فشرده دریافت، آن را بطور مفصل نقل می‌کنیم:

«انسان‌ها در تولید اجتماعی وجود خویش به گونه‌ای ناگزیر به روابط معینی وارد می‌شوند که مستقل از خواست و اراده‌ی آنهاست. این روابط را مناسبات تولید می‌نامیم که منطبق‌اند با مرحله‌ی معینی از تکامل نیروهای مادی تولیدی آنها. کلیت این مناسبات تولیدی سازنده-ی ساختار اقتصادی جامعه است، که این مبنای راستینی است که بر رویش فراساختاری حقوقی و سیاسی استوار می‌شود و به این فراساختار شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی مرتبط می‌شوند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و اندیشگرانه را مشروط [یا تعیین] می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آنها را تعیین می‌کند بلکه وجود اجتماعی آنهاست که آگاهی آنها را تعیین می‌کند. نیروهای تولیدی مادی جامعه در مرحله‌ی خاصی از تکامل خود در تضاد می‌نشینند با مناسبات تولید موجود، یا می‌توان گفت با مناسبات مالکانه‌ای که تاکنون در چارچوب آن عمل کرده بوده‌اند، متضاد می‌افتند. این مناسبات [کهنه‌ی تولیدی] تبدیل به موانعی برای شکل‌های تکامل نیروهای تولیدی می‌شوند. آنگاه دورانی از انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود... هیچ نظام اجتماعی‌ای پیش از اینکه تمام نیروهای تولیدی‌ای که برای آنها ضروری است تکامل یافته باشند، ویران نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتری پیش از اینکه شرایط مادی برای وجود آنها درون چارچوب جامعه‌ی کهنه کامل شده باشند هرگز جایگزین مناسبات کهنه نمی‌شوند. ... شیوه‌ی تولید بورژوازی واپسین شکل در بردارنده‌ی تضادها [شکل آنتاگونیستی] در فراشد اجتماعی تولید است- نه به معنای آنتاگونیسمی فردی بل آنتاگونیسمی که سرچشمه دارد در شرایط اجتماعی وجود فردی- اما نیروهای تولیدی‌ای که درون جامعه‌ی بورژوازی تکامل یافته‌اند همچنین آفریننده‌ی شرایط مادی برای یک راه‌حل این آنتاگونیسم نیز هستند. در نتیجه پیشاتاریخ جامعه‌ی انسانی با این صورت‌بندی اجتماعی به پایان خواهد رسید»^۲.

^۱ مارکس، کارل، دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگه، ۱۳۸۷، صص. ۱۶۹-۱۷۰.

^۲ مارکس، درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی، به نقل از احمدی، بابک، مارکس و سیاست مدرن، نشر مرکز، ۱۳۸۸، صص. ۳۲۶-۳۲۷.

پروبولماتیک اصلی این بود که چگونه باید به اجتماع آینده رسید؟ در اینجا دوگانه‌ی عامل یا سوژه‌ی انقلاب و ساختار به دغدغه‌ای پایدار در جریان‌های (پسا/نو)مارکسیستی مبدل می‌گردد. آیا انقلاب، آن‌طور که مارکس در نقل قول فوق اذعان دارد، محصول شرایط عینی صرف است و تاریخ قوانین خاص خودش را دارد و فقط باید منتظر رسیدن زمان انقلاب ماند؟ آیا انقلاب به‌طور خودانگیخته رخ خواهد داد و سوژه تأثیری در به پیش یا پس راندن آن ندارد؟ یا اینکه برعکس حزب یا سوژه‌ی اجتماعی از طریق مداخله در وضعیت می‌تواند در تاریخ دخالت کند و رخداد انقلاب به او هم گره خورده است؟ آیا آگاهی طبقه‌ی کارگر خود به خود ایجاد می‌شود و یا می‌توان (و حتی باید) آن را از بیرون بدان تزریق کرد؟ پاسخ به این سؤال در جهت‌گیری احزاب و استراتژی‌های مبارزاتی آنها تعیین کننده است. اگر پاسخ مثبت باشد احتمالاً استراتژی به‌سوی بسیج توده‌ای معطوف خواهد بود و چنانچه پاسخ منفی باشد راهبردهایی نظیر ائتلاف و رفرمیسم احتمالاً در دستور کار قرار خواهد گرفت. اگر هدف غایی تسخیر دولت و قدرت به دست نیروهای انقلابی باشد آیا راهبردهایی نظیر رفرمیسم و پارلمانتاریسم و مذاکره با دولت بورژوازی لیبرال می‌تواند در نیل به اهداف انقلابی مؤثر باشد؟ و نهایتاً چرا در روسیه که هیچ‌کدام از ویژگی‌های عینی‌ای را که مارکس برای انقلاب برشمرده بود نداشت، انقلاب سوسیالیستی شد؟

این پرسش‌ها اصلی‌ترین پروبولماتیک‌های مارکسیسم بوده و کماکان هستند. پاسخ به این پرسش‌ها و بویژه پرسش نهایی، چرایی انقلاب روسیه، جریان مارکسیسم را به دو نحله‌ی کلی تقسیم کرد: مارکسیسم شرقی و مارکسیسم غربی. در ادامه جریان مارکسیسم را در سه دسته‌ی کلی مارکسیسم شرقی، نو مارکسیسم و پسا-مارکسیسم تقسیم‌بندی می‌نماییم و به‌طور خلاصه و اجمالی جهت-گیری‌های هر کدام را نسبت به پرسش‌های مطروحه پی می‌گیریم.

۱،۲،۳. مارکسیسم روسی

در سال ۱۹۰۳ از حزب «سوسیال دموکرات کارگران روسیه» دو جریان منشعب شد: بلشویک‌ها که مهم‌ترین نماینده‌اش لنین و تروتسکی بودند و در مقابل منشویک‌ها قرار داشتند که مهم‌ترین نظریه‌پردازشان پلخانف و مارتوف بودند. به‌طور خلاصه بلشویک‌ها از کنشگری و نوعی اراده‌باوری سیاسی دفاع می‌کردند و بر آن بودند که نمی‌توان منتظر رخداد انقلاب و فرارسیدن آگاهی طبقه‌ی کارگر نشست، بلکه باید از طریق حزب به کارگران آگاهی را تزریق کرد و به‌سوی فتح دولت رفت. بنابراین اصلی-ترین هدف برای بلشویک‌ها به دست گرفتن انقلاب به هر قیمتی است. لنین با در نظر داشتن این چشم‌انداز انقلابی و با هدف تسخیر نهادهای دولتی استراتژی پارلمانتاریسم را صرفاً به عنوان ابزاری برای تغییر موازنه به نفع نیروهای انقلاب و نهایتاً مقدمه‌ای برای رخداد انقلاب توصیه می‌کرد. در مقابل منشویک‌ها قائل به نوعی تعیین‌گرایی اقتصادی، تکامل‌گرایی و خودانگیختگی بودند و معتقد بودند باید زمان انقلاب سر برسد و از کنشگری و اراده‌باوری لنینیستی انتقاد می‌کردند. استراتژی مبارزاتی منشویک‌ها ائتلاف با نیروهای بورژوا دموکراتیک بود. آنها می‌پنداشتند با تشکیل این جبهه‌ی متحد می‌توان روسیه را از عقب‌ماندگی به در - کرد تا به اولیات بورژوازی برای انقلاب برسد.

۲،۲،۳. از تجدید نظر طلبی تا نو مارکسیسم

با شکست دو انقلاب مجارستان و آلمان در سال‌های ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹، پرسش‌هایی جدید پیش روی مارکسیست‌ها قرار گرفت. آیا صرفاً به تصادف در روسیه انقلاب شد و در کشورهای غربی شکست خورد، یا اینکه ماهیت جامعه‌ی غربی با جامعه‌ی روسی متفاوت بود؟ آیا دوام آوردن دولت‌های لیبرال دموکرات غربی در بحران‌های اقتصادی پیاپی صرفاً به‌واسطه‌ی اراده‌ی سرکوب انقلاب است و یا پای چیز دیگری هم در میان است؟ غیر از قهر و سرکوب، چه چیزی سبب بازتولید نظم و اقتدار و مشروعیت سرمایه‌داری می‌گردد؟ چه چیزی افراد را از انقلاب باز می‌دارد؟

در مواجهه با این مسائل و درست از آب درنیامدن پیش‌بینی‌های مارکس در مورد جامعه‌ی سرمایه‌داری، از جمله اینکه طبقه‌ی متوسط یا خرده بورژوازی که مارکس پیش‌بینی می‌کرد در یکی از دو طبقه‌ی دیگر یعنی بورژوازی و پرولتاریا مستحیل خواهد شد؛ تز تمرکزگرایی سرمایه که مارکس از آن دفاع می‌کرد در عمل بسیار نامنظم و کندتر از آنچه مارکس می‌پنداشت پیش رفت؛ و اینکه فشار به طبقه‌ی کارگر به مرور زمان و با مطالبه‌گرایی سیاسی سوسیالیست‌ها، هر چه کمتر شد و بسیاری از حقوق اولیه‌ای که خود مارکس در بین‌الملل اول خواستارشان بود محقق شدند، عده‌ای در بنیان‌های فکری مارکسیسم کلاسیک تجدیدنظر کردند. تجدید نظرطلبان و از همه مهم‌تر ادوارد برنشتاین از امکان اصلاح نظام سرمایه‌داری از طریق فرایندی گام به گام و آرام دفاع

می‌کردند. برنشتاین هم مانند منشویک‌ها قائل به نوعی رفرمیسم، تکامل‌گرایی و نفی کنشگری انقلابی است. برنشتاین بر اساس این واقعیت که طبقه‌ی متوسط نه تنها نابود نشده که رشد یافته، از ضرورت ائتلاف با دیگر طبقات از جمله بورژواها و دهقانان سخن می‌گفت. کائوتسکی نیز مثل برنشتاین به تکامل‌گرایی اعتقاد داشت با این تفاوت که می‌گفت چنانچه شرایط عینی برای انقلاب سر برسد باید در وضعیت مداخله‌ی انقلابی کرد. برنشتاین به هیچ نوع کنشگری انقلابی و هیچ نوع گسستی باور نداشت. او فکر می‌کرد که خود نظام سرمایه‌داری از درون امکاناتی در اختیار سوسیالیست‌ها قرار خواهد داد که با استفاده از آنها می‌توان به اهداف سوسیالیسم نائل آمد بدون اینکه هیچ نیازی به گسست باشد. یکی دیگر از نظریه‌پردازان تأثیر گذار در مارکسیسم غربی، رزا لوگزامبورگ بود که علاوه بر دفاع از ایده‌ی انقلاب در برابر رفرمیسم، با عنایت به اهمیت دموکراسی انقلاب اکتبر روسیه و نیز بوروکراتیزه شدن حزب در لنینیسم را در بوته‌ی نقد گذارد. به باور او حزب در مارکسیسم-لنینیسم سرشت اصلی خود را که چیزی نیست جز میانجی‌گری میان انقلاب و پرولتاریا از دست داده و باید اعاده گردد. لوگزامبورگ دو گانه‌ی اصلاح طلبی-انقلابی‌گری را کاذب دانست و معتقد بود همان‌طور که مارکس در «نقد برنامه‌ی گوتا» به رفرمیسم می‌تازد و از سوی دیگر در مقاله‌ی «کناره جویی سیاسی» به رادیکالیسم انقلابی آنارشیستی حمله می‌کند، این شرایط عینی است که تعیین‌کننده‌ی بکارگیری تاکتیک مبارزاتی است و مهم برای او از یاد بردن افاق انقلابی بود. شاید مهم‌ترین میراث لوگزامبورگ را بتوان ایده‌ی او در مورد «اعتصاب عمومی» و نقش کنش عمومی در پیشبرد انقلاب دانست. او معتقد است که از طریق تهییج و برانگیختن توده‌ها می‌توان و باید دست به اعتراضات گسترده زد؛ در غیر این صورت به انتظار رسیدن زمان انقلاب نشستن یا اندک‌افزایی مساوی است با انفعال سیاسی. این ایده‌ی لوگزامبورگ در رساله‌ی «اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌ی کارگری» بیان شده است:

«اعتصاب عمومی... پدیده‌ی متغیری است که تمامی مراحل مبارزه‌ی سیاسی و اقتصادی، تمامی مراحل انقلاب را بازتاب می‌دهد. سازگارپذیری، کارایی و عوامل محرک اولیه‌ی آن پیوسته در حال تغییر است. ناگهان در زمانی که به نظر می‌رسد با بن‌بستی روبروست و برای هیچ‌کس امکان ندارد که با قطعیت درباره‌ی آن اظهارنظر کند، دورهای تازه و گسترده‌ای را برای انقلاب می‌گشاید. گاه همچون خیزابی گسترده در سراسر کشور جریان می‌یابد و گاه به شبکه‌ای عظیم از نهرهای باریک تقسیم می‌شود؛ گاه همچون چشمه‌ای تازه از زیر زمین می‌جوشد و گاه در اعماق زمین از دیده پنهان می‌شود. اعتصاب‌های اقتصادی و سیاسی، اعتصاب‌های توده‌ای و جزئی، تظاهرات و پیکارهای خیابانی، اعتصاب‌های عمومی شاخه‌های منفرد صنعت و اعتصاب‌های عمومی شهرها، مبارزات مسالمت‌آمیز برای افزایش مزدها و کشتارهای خیابانی و سنگ‌بندی‌ها- همه این‌ها پی در پی، دوشادوش هم، در کنار هم، یکی به دنبال دیگری رخ می‌دهند... اعتصاب [و کنش اعتراضی جمعی] نبض زنده‌ی انقلاب و در همان حال نیروی محرک قدرتمند آن است... به عبارت دیگر این کنش روش حیل‌گرانه‌ی نیست که با استدلالی هوشمندانه به قصد کارآمدتر کردن مبارزه‌ی پرولتاریا کشف شده باشد، بلکه روش حرکت توده‌های پرولتر، شکل پدیداری مبارزه‌ی پرولتاریا در انقلاب است.»^۱

آنتونیو گرامشی و گئورگ لوکاچ دو چهره‌ی بسیار کلیدی در نومارکسیسم هستند. مسئله‌ی اصلی برای گرامشی، نظیر دیگر مارکسیست‌های غربی، تفاوت اصلی در سرشت و راهبرد سوسیالیسم روسی یا به قول خودش شرقی و غربی است. گرامشی دلیل رخ ندادن انقلاب در غرب را در ساختار متفاوت رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی با دولت جستجوی می‌کند. به باور گرامشی در روسیه به واسطه‌ی فقدان سنت لیبرالی و دموکراسی بورژوازی دولت هیچ پیوند و نفوذی در جامعه‌ی مدنی نداشت و همین امر علت اصلی پیروزی انقلاب در روسیه با راهبرد «جنگ مانوری یا متحرک» بود؛ راهبردی که در غرب به واسطه‌ی وجود نهادهای مدنی، پیچیدگی جامعه‌ی مدنی و نفوذ همزمنی دولتی در آنها، مستلزم «جنگ موضعی یا ساکن» است:

«در روسیه دولت همه‌چیز بود و جامعه بافتی ترد و تکامل نیافته داشت؛ در غرب در مقابل بین دولت و جامعه‌ی مدنی رابطه‌ای عمیق پدید آمده بود و هرگاه شکافی در ساخت دولت پدیدار می‌شد، بافت پرقوم جامعه‌ی مدنی چهره برمی‌تافت. دولت تنها در مقام یک سنگر بیرونی بود که در پس آن شبکه‌ی گسترده و نیرومندی از دژها و استحکامات قرار داشت. بدیهی است که مقدار و میزان این استحکامات در دولت‌های مختلف متفاوت بود.»^۲

بنابراین برای گرامشی «نکته‌ی اصلی این است که در جامعه‌ی مدنی کدام عنصر نقشی مشابه و موازی با نقش استحکامات دفاعی در یک جنگ موضعی را بر عهده دارد؟» این استحکامات برای گرامشی دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت‌اند: اصناف، رسانه‌ها، آموزش، هنر، فرهنگ و غیره. گرامشی به این اعتبار علت دوام دول لیبرال دموکرات غربی و گریختن آنها را از انقلاب در همین دستگاه ایدئولوژیک دنبال می‌کند. به این ترتیب درک گرامشی از دولت برخلاف درک لیبرالی که آنرا عرصه‌ای کاملاً مجزا

^۱ مارکس، کارل، کناره جویی سیاسی، در اسناد بین الملل اول، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و صالح نجفی، نشر هرمس، ۱۳۹۲، صص ۱۴۱-۱۴۸.

^۲ لوگزامبورگ، رزا، گزیده‌هایی از رزا لوگزامبورگ به کوشش پیتر هودیس و کوین آندرسن، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر نیکا، ۱۳۸۶، صص ۲۶۳-۲۶۴.

^۳ گرامشی، آنتونیو، دولت و جامعه‌ی مدنی، ترجمه‌ی عباس میلانی، نشر اختران، ۱۳۸۸، ص. ۵۷.

^۴ همان، ص. ۵۶.

از دولت می‌دانست، به عنوان پیکری یکپارچه است؛ به این معنا هم‌تافتی است از دولت سیاسی یا همان قوه‌ی مجریه (government) و جامعه‌ی مدنی. سوبه‌ی سیاسی این پیکر، هر جا لازم باشد به قهر و خشونت عریان می‌آویزد و در اغلب موارد از طریق تولید رضایت یا همنوایی، به فرمانفرمایی خود ادامه می‌دهد:

«هدف دولت ایجاد نوعی تازه و تکامل‌یافته‌تر از تمدن و انطباق این تمدن و نیز اخلاقیات توده‌های وسیع خلق با مقتضیات تکامل مداوم دستگاه تولید اقتصادی جامعه است؛ لذا حتی تکوین انسانی که ساخت فیزیکی نویی دارد در دستور کار دولت است. ولی چگونه افراد خود را همگام انسان جمعی [جامعه‌ی خود] خواهند ساخت و چگونه از فشارهای آموزشی استفاده خواهد شد تا همدلی و همکاری آحاد جامعه فراهم آید و جبر و قهر به آزادی بدل شود؟ اینجا مسئله‌ی قانون مطرح است.»^۱

گرامشی به عنوان استراتژی مبارزه علیه لیبرال دموکراسی، بر تغییر نحوه‌ی جنگ مانوری به جنگ موضعی سخن می‌گوید. به باور او باید در برابر نفوذ در جامعه‌ی مدنی مبارزه‌ای ضد هژمونیک را در دستور کار قرار داد و بدون کنار گذاشتن مبارزه‌ی پراتیک، گام در نبرد ایدئولوژیک و فکری و فرهنگی یا به بیان مارکسیستی، به حوزه‌ی روبنایی نهاد. می‌توان همین خط فکری را در آلتوسر و فوکو دنبال کرد. آلتوسر هم معتقد بود که دولت در نظام‌های سرمایه‌داری صرفاً به زور و خشونت نمی‌آویزد، بلکه قوه‌ی قهریه فقط بخش کوچکی از ماجراست. بخش اعظم اعمال زور به صورت پنهان و از طریق آپاراتوس ایدئولوژیک دولتی به آحاد جامعه تحمیل می‌شود و بدون به‌کارگیری هیچ نوع قهری، افراد را با خود همسو و موافق می‌سازد؛ آنچه فوکو آن را «به-هنجارسازی» می‌نامد. به باور آلتوسر این فرایند از طریق ساختن توافق و رضایت از خلال «طبیعی کردن» وضع موجود و مناسبات جاری در شهروندان رخ می‌دهد. به باور او کار ایدئولوژی چیزی نیست جز تبدیل کردن تغییر به ثبات؛ تاریخ به طبیعت^۲. اما آلتوسر بر خلاف گرامشی که طرفدار کنشگری سیاسی بود، نظیر عینی‌گرایان بین‌الملل دوم معتقد به مکانیسم‌های درونی خود تاریخ است و هیچ مجالی برای سوژه‌ی کنشگر یعنی عاملیت سیاسی قائل نیست. تاریخ به حکم مناسبات خود پیش می‌رود و همه‌ی افراد در ساختار ایدئولوژیک غرق شده‌اند. راه برون رفت از این وضعیت برای آلتوسر، جایگزین شدن مفاهیم و فرم‌های ایدئولوژیک با مفاهیم به قول او «علمی» است. اما چه کسی باید این تبدیل را انجام دهد؟ نخبگان سیاسی. بنابراین نوعی نخبه‌باوری در فکر آلتوسر به چشم می‌خورد. اما گرامشی برعکس، معتقد بود که در درون همین سیستم ایدئولوژیک امکان مبارزه و ایستادگی ضد هژمونیک در سطح توده‌ای وجود دارد. باری، در سال‌های پس از جنگ دوم شعباتی نظیر مارکسیسم ساختارگرا، مارکسیسم اگزیستانسیالیستی، و مکتب فرانکفورت ظهور کردند که بررسی آنها هدف این نوشتار نیست. در این بین جریان موسوم به نومارکسیسم عمدتاً به آراء متفکران مکتب فرانکفورت اطلاق می‌شود. این گروه که اغلب به هگل و مارکس جوان بازمی‌گردند و بیشتر به جنبه‌های فلسفی مارکسیسم نظیر از خودبیگانگی و آرمان‌شهرگرایی توجه نشان می‌دهند و ابعاد روبنایی جامعه‌ی سرمایه‌داری نظیر «صنعت فرهنگ» و «شیء شدگی مناسبات انسانی» را به نقد می‌کشند. همان‌طور که در ابتدای بحث اشاره شد، مسئله‌ی اصلی بر سر عینی‌گرایی/اراده‌گرایی یا همان دوگانه‌ی سوژه/ساختار است. اگر آن‌طور که جبرگرایی نظیر اصحاب بین‌الملل دوم و آلتوسر می‌گویند که تاریخ به حکم ضرورت جلو می‌رود آنگاه تکلیف طبقه‌ی کارگر و سوژه‌ی انقلابی چه می‌شود؟ آیا این دیدگاه راه به انفعال سیاسی نمی‌برد؟ چرا سوژه‌ی سیاسی باید کنار گزارده شود؟ در مقابل اگر پای سوژه‌ی کارگزار وسط بیاید، حرکت تاریخ بر دوش او می‌افتد و دیگر تاریخ به حکم ضرورت پیش نمی‌رود بلکه تغییر محصول نوعی رخداد یا پیشاینده است. گروه دوم همان‌طور که دیدیم به کنشگری اجتماعی قائل‌اند و معتقدند از خلال مبارزه‌ی پراتیک سیاسی می‌توان آرمان عدالت اجتماعی و آزادی را دنبال کرد. این موضوعات پس از رخداد ۱۹۶۸ در جریان‌های موسوم به پسامارکسیستی به مسیر جدیدی افتاد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۳،۲،۳. پسامارکسیسم

رخداد ۱۹۶۸ پایان مارکسیسم غربی و شرقی بود. تا جایی‌که به شرق مربوط است بهار پراگ و آزادی‌های ده ماهه در چکسلواکی با تانک‌های اتحاد جماهیر شوروی-یعنی مهم‌ترین نماینده‌ی ضدیت با کاپیتالیسم- به خون کشیده شد و همین رخداد نقطه‌ی پایانی بر مارکسیسم روسی بود. دیگر حنای افسانه‌ی راه روسی به کمونیسم رنگی نداشت. از سوی دیگر در غرب، رخداد پاریس و اعتراضات گسترده‌ی دانشجویی نه به تحریک حزب کمونیست رسمی فرانسه که علی‌رغم خواست آن اتفاق افتاد. به واقع خود حزب بخشی از مشکل و محل اعتراض بود. رخداد ۶۸ نشان داد که سیاست مترقی در جایی جدای از احزاب مارکسیستی و یا ذیل رهبری آنها باید دنبال شوند، هر جایی غیر از حزب؛ در خیابان‌ها، در سنگ فرش معابر، در جنبش‌های

^۱ همان، ص. ۶۶.

^۲ آلتوسر، لویی، ایدئولوژی و ساز و برگ‌های ایدئولوژیک دولت، ترجمه روزبه صدرآرا، نشر چشمه، ۱۳۸۶.

فمینیستی و محیط زیست‌گرایی. اینک سوژه‌ی انقلابی کلاسیک، یعنی طبقه‌ی کارگر صنعتی، دچار تحول شده بود؛ مضمحل شده بود؛ مرده بود؛ هیچ تکانی نمی‌خورد. از ۱۹۶۸ تا به امروز همین مسئله اصلی‌ترین پروبلماطیک در نظریه‌ی چپ بوده است: عامل تغییر چه کسی است؟ عامل نقد کیست؟ چگونه باید وضع موجود را تغییر داد؟ پرسشی که در نخستین سال‌های سده‌ی بیستم از سوی تجدیدنظر طلبان مطرح شده بود اینک شکل جدی و حادثی به خود گرفته بود: با وجود تحولات گسترده‌ای که سرمایه‌داری به خود دیده بود و با وجود وقوع جنگ دوم و پدید آمدن بحران‌های پیاپی، بیکاری گسترده، فقر، و رکود تورمی چرا در طبقه‌ی کارگر صنعتی پیشرفته هیچ اثری از آگاهی طبقاتی پدید نیامد؟ چرا نویدها و پیش‌بینی‌هایی که احزاب چپ و اتحادیه‌های کارگری طرح افکنده بودند، هیچ‌کدام به منصفی ظهور نرسید؟ از این‌ها بدتر بسط ایدئولوژی سرمایه‌داری و گذار به سوی جوامع کنترلی بود. دانیل بل، مارکوزه و آدرنو از ظهور جامعه‌ی جدیدی سخن گفتند که در آن بواسطه‌ی تبلیغات و بازاری کردن «همه چیز» از جمله مناسبات انسانی و زندگی روزمره، معنای بدیل سرمایه‌داری از یادها رفته بود و سیستم چنان در اذهان نفوذ کرده بود و هویت ابدی خود را در اذهان عمومی داغ زده بود که دیگر امید به انقلاب حتی از رویاها هم پاک شده بود. پس در این شرایط سوژه‌ی انقلاب ضد کاپیتالیستی از کجا می‌بایست سر برمی‌آورد؟

پسامارکسیسم پاسخی بود به بحران‌های فوق. این عنوان با کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» لاکلاو و موفه بر سر زبان‌ها افتاد و کتاب متی اصلی جریان پسامارکسیستی تلقی شد. اما اصطلاح رفته رفته معنایی گسترده‌تر از این متن یافت و با اعتنا به بحران‌های پیش گفته، به جنبش فکری‌ای اطلاق شد که متضمن پروبلماطیک جدیدی نسبت به مارکسیسم سنتی است؛ یعنی به نقد کشیدن اعتبار و وثاقت مارکسیسم سنتی به مثابه کنشی نظری و ایدئولوژی‌ای بسیج‌گر. پروژه‌ی اغلب کسانی که ذیل پرچم پسامارکسیسم قرار می‌گیرند به نوعی با فراتر رفتن از مارکسیسم و کمونیسم شوروی گره خورده است. اغلب پسامارکسیست‌ها قائل به وجود بحرانی جدی در مارکسیسم هستند و از این رهگذر، و به واسطه‌ی جدی دانستن میراث مارکس و در راستای یافتن پاسخی سیاسی برای مقابله با سرمایه‌داری پیشرفته، دست به بازنگری و بازاندیشی گسترده در اندیشه‌های خود مارکس و مارکسیسم کلاسیک می‌زنند. از ویژگی‌های پسامارکسیسم این است که در تحلیل نهایی خود را در پروبلماطیک مارکسی تعریف می‌کند و دیگر منشی حزبی ندارد. به این اعتبار، پسامارکسیسم یک «کنش» آکادمیک، در مقابل کنش انقلابی است. متفکرانی که ذیل پسامارکسیسم قرار می‌گیرند ممکن است بعضاً تمایزهای فلسفی چشمگیر و تعیین‌کننده‌ای با یکدیگر داشته باشند ولیکن همدستان بودن در همان ویژگی اصلی، یعنی بازاندیشی انتقادی سنت و میراث مارکس، و اینکه به سادگی نمی‌توان به نظریه‌های مارکس و مارکسیسم سنتی چنگ زد، آنها را ذیل یک پرچم مشترک نگه می‌دارد. به‌طور خلاصه می‌توان اصلی‌ترین انتقادات پسامارکسیسم به مارکسیسم سنتی را به شرح زیر تلخیص کرد:

«(۱) نظریه‌ی تاریخ مارکس: پسامارکسیست‌ها نظریه‌ی تاریخ مارکس را به عنوان یک کلان‌روایت و یا در مقام نوعی غایت-انگاری، مورد نقد قرار می‌دهند. این‌ها بنیان مارکسیسم سنتی را، که به موجزترین وجه در درآمدی به نقد اقتصادی سیاسی مارکس صورت‌بندی شده است، نشانه می‌روند؛ اینکه تاریخ از خلال تضاد افتادن میان نیروهای تولیدی با مناسبات تولید، به نفع طبقه‌ی کارگر پیش خواهد رفت و سرمایه‌داری لاجرم خواهد افتاد، و جای خود را به سوسیالیسم خواهد داد. (۲) تبیین مارکس از سوژه‌ی انقلابی: مارکس به واسطه‌ی قول به دترمینیسم تاریخی، بر مرکزیت حزب به عنوان مکان اصلی مقاومت علیه سرمایه‌داری پای می‌فشرد. وی به حزب به عنوان نوعی منبع دانش نظری می‌نگریست و از این راه هر نوع عاملیت خودجوش یا ناآزموده‌ی دیگر را به دیده‌ی تحقیر می‌نگریست. (۳) دیدگاه مارکس در باب اخلاقی جمعی: باور به دترمینیسم تاریخی به انکار اهمیت عاملیت انسانی و تأملات اخلاقی گره خورده است. مارکس در بهترین حالت شرحی بسیار عقلانی و محدود از انگیختار آدمی به دست می‌دهد؛ شرحی مدرنیستی که در آن نهایتاً کارگران برای به زیر کشیدن سرمایه‌داری، صرفاً به واسطه‌ی فزونی یافتن فقر و فلاکت مادی‌شان با یکدیگر متحد می‌شوند. در پسامارکسیسم، و به تاسی از آراء نیچه، فروید و پسااساختارگرایان، به کنشگری انسانی صرفاً از دریچه‌ی انتخاب عقلانی نگریسته نمی‌شود بل بر تکرار شورها، هیجانانگ، ناخودآگاهی روانی و پیچیدگی علل و عوامل مؤثر در شکل‌گیری رفتار آدمی تأکید گذارده می‌شود. (۴) مارکسیسم و پوزیتیویسم: سنگ بنای مارکسیسم روش‌شناسی پوزیتیویستی است که به دانش علمی ارجح بسیار می‌نهد و به حزب مارکسیستی دانا به عنوان نماینده‌ی مرفق‌ترین نیروی تاریخ (یعنی طبقه‌ی کارگر) اهمیت بسیار می‌نهد و برتری را نهایتاً به مبارزات کارگران- در قیاس با سایر جنبش‌های مبارزه علیه زور و سرکوب- می‌دهد. در فکر مارکس صرفاً به یک هویت اجتماعی یعنی طبقه برتری داده می‌شود و از سایر هویت‌ها، اعم از جنسی، اقلیتی، دینی و جز آن، به عنوان «آگاهی کاذب» یاد می‌شود. به این اعتبار، همه‌ی مبارزاتی که به نوعی در ارتباط با هویت یا سوژکتیویته باشند «دست دوم و فرعی» تلقی می‌شوند و به واقع اشتقاقی از نبردهای اصلی به حساب می‌آیند: نبرد طبقه‌ی کارگر. (۵) پیشاهنگ‌باوری و روشنفکران: مارکس ضمن اینکه به همبستگی حزب یا کل جنبش باور دارد، حزب و روشنفکران را در خط مقدم نبرد می‌داند. این گرایش به قرار دادن روشنفکران در رأس جنبش‌های رهایی مورد نقد پسامارکسیسم قرار می‌گیرد. (۶) مسئله‌ی دموکراسی: گرچه در برخی آثار مارکس و به‌ویژه در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، از جامعه-

ای انسانی و دموکراتیک یاد شده است، خشونت انقلابی و سیاسی در کارنامه‌ی خونبار دولت‌هایی که به اسم کمونیسم تشکیل شدند، پسامارکسیست‌ها را به توجه و تأکید جدی بر دموکراسی واداشت.^۱

باری، این بازنگری‌ها صرفاً نه به دلایل سیاسی عینی، نظیر سقوط اتحاد جماهیر شوروی و پدید نیامدن آگاهی انقلابی در طبقه‌ی کارگر، و نه فقط محصول ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید، بودند؛ بلکه یک پای پسامارکسیسم در تحولات فکری و نظری‌ای بود که به‌ویژه از پساساختارگرایی خوراک می‌گرفت. در پساساختارگرایی ضمن تأکید بر منش برساننده‌ی تفاوت و تأکید بر ناخودآگاهی روانی، مسائلی چون معنا، سوژکتیویته و جهان نمادین، و رابطه‌ی مسئله‌دار میان زبان و بازنمایی مطرح شدند. مسائلی که با درک سنتی مارکسیسم از جهان و انسان بسیار فاصله داشت. می‌توان به چهره‌هایی نظیر ژان فرانسوا لیوتار، ژاک دریدا، ژیل دلوز، فلیکس گتاری، کورنلیوس کاستوریادیس، ارنستو لاکلاو، شانتال موفه، ژان لوک نانسو، و دیگر متفکرانی که در پی نوعی گسست با جریان پساساختارگرایی هستند نظیر ژاک رانسییر، آلن بدیو، اسلاوی ژیژک، و جورجو آگامبن اشاره کرد. باری، یکی از مهمترین دغدغه‌های فلاسفه‌ی جدید، همان موضوع سوژکتیویته و نحوه‌ی مداخله در وضعیت است. موضوعی که با آلتوسر و فلاسفه‌ی پساایدگری گویا به بن‌بست رسیده بود و باید به نوعی حل می‌شد. پرسش به سادگی این بود، چگونه باید ایستاد؟ در ادامه برای روشن شدن جهت‌گیری‌ها، همگرایی‌ها و واگرایی‌ها ناچاریم ابتدا اشاراتی مقدماتی به جریان‌های فلسفی معاصر داشته باشیم، آنگاه به متأخرترین دیدگاه‌های سیاسی که خود را همچنان با پروبلماتیک مارکس، یعنی مقاومت در برابر وضع موجود در جوامع لیبرال دموکرات، تعریف می‌کنند می‌پردازیم.

۳،۲،۱. نگاهی به فلسفه‌ی معاصر اروپایی^۲

تاریخ فلسفه در اروپای جدید یعنی پس از رنسانس، به خلاصه‌ترین وجه، شاهد چند مرحله‌ی عمده بوده است. اول. مهم‌ترین دغدغه‌ی فلاسفه‌ی عقل‌گرا و تجربه‌گرا، تأمل در باب سرشت عقل، تجربه و سوژکتیویته بود. اینکه با تمایز میان هستی یا تجربه و آگاهی یا عقل، آدمی چگونه می‌تواند از ابزار خود برای معرفت، معرفت داشته باشد؟ گراف نیست اگر بگوییم این سه مسئله همچنان در فلسفه‌ی معاصر اروپایی دغدغه‌ی بسیاری از متفکران است. تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان (اگر از سویه‌هایی از فلسفه‌ی هیوم و اسپینوزا چشم‌پوشی نمائیم) و نهایتاً کانت از نوعی سوژکتیویته به عنوان نقطه‌ی آغاز شناخت و حقیقت سخن گفتند، تا جایی که کانت سوژه‌ی استعلایی را شرط امکان شناخت و تفکر دانسته و ابژکتیویته را منوط به همین سوژه دانسته و معتقد است ابژکتیویته از بطن سوژکتیویته بیرون می‌آید. این شناخت به‌طور کلی ساختاری غیرشخصی، صوری و بی‌واسطه دارد که نزد تجربه‌گرایان و عقل‌گرایان شکلی خاص به خود می‌گیرد. سوژکتیویته و جهان‌شمول‌گرایی دو میراث کانتی‌اند که به هگل می‌رسند اما با صورت‌بندی‌ای مجدد و انتقادی. دوم. شاید نخستین و مهم‌ترین منتقد این شکل از شناخت و سوژکتیویته هگل باشد. هگل با نقد بی‌واسطه‌گی، سوژکتیویته را چیزی جدای از جهان تجربی نمی‌داند. سرشت عقل باید بر اساس جهان انضمامی‌ای که در آن به سر می‌بریم درک شود. بنابراین سوژکتیویته امری است باواسطه، و از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است این سوژکتیویته در فرایند وساطت اجتماعی شکل می‌گیرد. بر این اساس قراردادها، نهادها و عادات مقوم فرایند وساطت هستند که سوژه در رابطه با آنها شکل می‌گیرد و نه از طریق درونگری و شهود بی‌واسطه. اگر کانت از قواعدی جهان‌شمول سخن می‌گفت که ما علی‌الاصول هنگام هر بار اندیشیدن به آنها ملزم هستیم، یعنی شرایطی استعلایی که از تجربه ناشی می‌شوند، و نیز این شرایط ابژکتیو شناخت نه از راه تأمل و درون‌نگری محض که در شرایط سوژکتیو از-پیشی‌ای که این امکان را به تفکر می‌دهند، سعی می‌کرد از دکارت و هیوم فراتر رود، هگل همین کار را با خود کانت می‌کند. نقد هگل این بود که امر سوژکتیو و اساساً خود سوژه نمی‌تواند به عنوان باشنده‌ای خارج از شرایط تاریخی-اجتماعی درون ماندگار زندگی خارج شود. تأکید هگل در تقویم آگاهی و خودآگاهی سوژه، به در جهان بودن اوست. او نخستین متفکری است که می‌خواهد فاصله‌ی سوژه و ابژه را پر کند. سوم. اگر هگل منتقد تمایز عقل/تجربه بود و به سوژکتیویته به مثابه فرایند وساطت می‌نگریست، هم‌هنگام فیلسوفی مدرن

^۱ Tormey, Simon., Townshend, Jules, Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism, Sage Publications, 2006, pp. 5-6.

^۲ مطالب این بخش عمدتاً برگرفته از منابع زیر است:

-Williams, Caroline, Contemporary French philosophy. Modernity and the Persistence of the Subject, The Athlone Press, 2001.

-Rauch, Leo., Sherman, David, Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness, State university of New York, 1999.

-Gutthing, Gary, Thinking The Impossible, French Philosophy From 1960, Oxford University Press, 2010.

بود که ایده را در مرکز تحلیل فلسفی‌اش جای داده و ایمان محکمی به عقل در غلبه بر حدودش داشت. وی معتقد بود دست آخر عقل با طی کردن مراحل دیالکتیکی به شناخت مطلق خواهد رسید. دو جریان هگلی و ضد هگلی پس از او شکل می‌گیرند. نیچه و آدرنو، که هر دو منتقد هگل هستند، مهم‌ترین نمایندگان این دو جریان‌اند. نیچه کسی است که بر پیش‌فرض‌های ناخودآگاه عقل انگشت تأکید نهاد و از سوی با پس‌غایت‌مندی هگلی بر شرحی زمینه‌مند از شناخت تأکید کرد. او از آنجا که بر شدن و ضرورت (در برابر هستی) به عنوان اساس شناخت بشری تأکید می‌گذارد، عقل و شناخت مطلق را نیز مسئله‌دار می‌کند و می‌گوید شناخت و عقل ما تابع شرایط شدن ماست. **چهارم**. آدرنو که در نهایت فیلسوفی هگلی است، تلاش کرد آن را از محدودیت‌هایش فراتر ببرد. آدرنو در برابر میل دیالکتیک هگلی به فراروی از تضادها و رسیدن به پوزیتیویته می‌ایستد و به شدت او را نقد می‌کند. او می‌خواهد نشان دهد که بر خلاف نظر هگل، تضادها به آشتی نمی‌رسند و اساساً سنتز دیالکتیکی‌ای در کار نیست و پوزیتیویته‌ی هگلی امری کاذب و موهوم است و در برابر، از دیالکتیک منفی دفاع می‌کند؛ یعنی دیالکتیکی که می‌خواهد به تعارضات و تنش‌های عینی وفادار بماند. از سوی دیگر آدرنو به منطق سلطه در سوژکتیویته اشاره می‌کند و کل مدرنیته را به عنوان پروژه‌ای که دو مُفاد «جهانشمول‌گرایی» و «سوژکتیویته» اجزای لاینفک‌اش هستند در بوته نقد می‌گذارد. اما او بر خلاف نیچه معتقد نبود که به سادگی می‌شود میراث کانت و هگل را یکسو نهاد و عقل و حقیقت را انکار کرد بل به زعم او باید آنها را به نقد کشید و به جریانی دیگر انداخت. به باور او باید در برابر سوژه‌ی انتزاعی و اومانیسیم انتزاعی مدرن ایستاد اما در عوض از نوعی عقلانیت و سوژکتیویته به دفاع برخاست که بتواند همه‌ی آحاد انسانی را با همه‌ی داشته‌ها و نداشته‌هایشان دربرگیرد و در چارچوب آن منطق قربانی کار نکند. مارتین هایدگر دیگر چهره‌ی پرنفوذ در سده‌ی بیستم، به عنوان منتقد کل سنت متافیزیکی، با نقد سوژه‌ی هگل، برداشت او از خودآگاهی را بالکل رد کرد و با انتشار «نامه در باب انسان‌گرایی» در ۱۹۴۷، اولاً قاطعانه میان خود و اگزیستانسیالیسم اومانستی سارتری مرزبندی کرد؛ ثانیاً با انکار سوژه محوری مدرن، از فراموشی هستی سخن گفت و توجهات را به دامنه‌ی وسیع‌تری از مناسبات انسان و هستی معطوف کرد. هایدگر ادعا کرد سوژکتیویته تابع زبان است و این زبان است که هادی و سرور آدمی است و نه برعکس. **پنجم**. اندیشمندان معاصر فرانسوی (ساختارگرایان و پساساختارگرایان) بر محور اندیشه‌های هگل، نیچه و هایدگر فلسفه‌ورزی کردند. عده‌ای از پساساختارگرایان فرانسوی بر مدار فکر نیچه تلاش کردند از بند هگلیانیسم رها شوند و با نقد عقل سیستمیک و سوژکتیویته به آزاد کردن رانه‌های تنانه پرداختند. این‌ها یا تمام قد در برابر هگل ایستادند و دیالکتیک او را متلاشی کردند (دلوز، فوکو) و یا سعی کردند با قواعد هگلی جایی برای رانه‌های تنانه و بدن باز کنند (باتای). از سوی دیگر فلاسفه‌ای هم بودند که نه در مقابل هگل، بلکه نظیر آدرنو میراث‌دار او بودند و کوشش داشتند با تکیه بر آراء هایدگر و قول به اربابیت زبان بر انسان، میان زبان و سوژکتیویته دست به صورت‌بندی‌ای مجدد بزنند (دریدا، لاکان). آگامبن جریان نخست را جریان *درون‌ماندگاری* می‌خواند؛ جریانی که با اسپینوزا به عنوان منتقد سوژه‌ی دکارتی آغاز شد و با نیچه به دلوز و فوکو رسید. جریان دوم، *سنتی/استعلایی* است که با کانت آغاز گشت و از طریق هوسرل به دریدا و لویناس ختم شد.^۱ هایدگر در این بین نقشی دوسویه و بنیادین ایفا کرد. احیای هستی‌شناسی در فکر او، از یک‌سو خوراک فلسفه‌ی دلوز و هستی‌شناسی شدن او بود و از سوی دیگر واسازی دریدایی تا حد زیادی وام‌دار آراء متفکر آلمانی است. با توجه به مقدمه‌ی فوق، شاید بتوان فلسفه‌ی معاصر را به سه دوره‌ی زمانی تقسیم کرد. بازه‌ی ۱۹۴۰ تا ۱۹۶۰ که عصر «سلطه‌ی پدیدارشناسی اگزیستانسیل» است. در این دوره تفکر تحت تأثیر آرا هایدگر، هوسرل و سارتر است. دوره‌ی دوم از ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰ است که با برجسته شدن آراء نیچه، فروید و مارکس متفکران جدیدی که در مقدمه به آنها اشاره شد ظهور می‌کنند: دلوز، فوکو، دریدا، لکان و دیگران. دوره‌ی سوم که سال‌های پس از ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ را شامل می‌شود، شاهد ظهور نسل جدیدی از متفکران عمدتاً فرانسوی است که هر یک به نوعی بر بنیان‌های یکی از جریان‌های پیش گفته استوارند. شاید به قول گری گاتینگ بتوان نفوذ و تأثیر دلوز، دریدا و فوکو را از همه بیشتر دانست.^۲ البته در دو دهه‌ی اخیر ضد جریان دیگری به نمایندگی الن بدیو، فیلسوف فرانسوی، نیز برجسته شده است. در ادامه به تشریح سه پارادایم یا جریان عمده که هر یک به نوعی ذیل بیرق پسامارکسیسم قرار می‌گیرند می‌پردازیم.

^۱ Agamben, Giorgio, Absolute Immanence., In Giorgio Agamben, Potentialities, Stanford University Press, 1999.

^۲ Gutting, Gary, French Philosophy in the Twentieth Century, Cambridge University Press, 2002.

همان‌طور که رفت در دوره‌ی سوم یعنی از سال‌های پایانی دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل ۱۹۸۰ نسل جدیدی از متفکران ظهور کردند که خود را به نوعی با متفکران پیشین تعریف می‌کردند. جیمز برتون در تیپولوژی‌ای که از جریان‌های فلسفی قاره‌ای معاصر به دست می‌دهد به سه پارادایم اشاره می‌کند. مراد او این نیست که می‌توان هر متفکر معاصر را در یکی از این پارادایم‌ها قرار داد، به هیچ عنوان. بلکه معتقد است این سه پارادایم یا جریان متباین فکری بیشترین تأثیر و نفوذ را در دنیای فلسفه‌ی معاصر (و نه فقط فلسفه) داشته‌اند؛ با این همه برتون معتقد است هزاران «استثنا» در اندیشه‌ی معاصر وجود دارد که در این تیپولوژی نمی‌گنجند. مع‌ذک این تیپولوژی برای اهداف ما مفید است و از آنجایی که هر یک از این پارادایم‌ها ذیل عنوان کلی قسمی «چپ‌گرایی» قرار می‌گیرند و به نوعی خود را با میراث و یا پروبلماتیک مارکسی درگیر می‌یابند، می‌تواند ما را در درک همگرایی‌ها و واگرایی‌های پسامارکسیستی یاری نماید.

نخستین پارادایم «امکان ناممکن»^۲ نام دارد. برجسته‌ترین چهره در این پارادایم ژاک دریدا فیلسوف پرنفوذ فرانسوی است. پارادایمی که بر به انتها رسیدن فلسفه یا متافیزیک حکم می‌کند و میراث‌دار نیچه و هایدگر است: هایدگر بر ناتوانی فلسفه در اندیشیدن دست گذاشت به شعر به عنوان یگانه شکل تفکر متشبه شد. لیوتار از پایان کلان‌روایت‌ها سخن گفت و لویناس با دفاع از «اخلاق به مثابه فلسفه‌ی اولی»، فلسفه‌ای که سنگ بنایش مسئله‌ی هستی باشد را ناممکن دانست. در این پارادایم، می‌بایست مفاهیم و بنیان‌های سنتی را که به لحاظ اخلاقی توجیه‌ناپذیر، و به لحاظ سیاسی مشکوک و پر از پایه‌های سست نظری است به چالش و نقد کشید: نقد سوژه، هستی و عقل. به همین دلیل است که هایدگر می‌گوید تخریب مفاهیم سنتی یگانه راهی است که هستی‌شناسی می‌تواند از «منش راستین مفاهیم‌اش» مطمئن گردد. بر همین اساس، لیوتار ما را به «تصدیق امر غیرقابل بازگویی» و «فعال نمودن تفارقات» فرا می‌خواند. بر همین زمینه است که لویناس اخلاق نوینی برمی‌کشد که مبتنی است بر ناممکن بودن شناخت دیگری؛ بر فاصله‌ای پرنشدنی میان من و دیگری؛ و با انکار سویه‌های وحدت‌انگارانه و به زعم او گذشته و هولناک اُنتولوژی سنتی. این جریان نه تنها بر ناممکن بودن متافیزیک و هستی‌شناسی در درک سنتی تأکید می‌نهد، که در پی یافتن آن امر ناممکنی است که نقش برساننده دارد. این به واقع شاید رسالت اصلی دریدا و ژست شالوده شکنی یا واسازی او باشد. اگر انتولوژی از طریق زبان و عقل بخواهد به هستی دست یازد، به امری ناممکن بدل می‌گردد و آنگاه اساس امکان انتولوژی به عنوان بحث در باب تعقل و وجود را ممکن می‌سازد. دیفرانس دریدا شاید بهترین نمونه‌ی چنین ناممکن بودن اساسی و بنیان‌گذاری باشد. نزد دریدا، متافیزیک از رهگذر «بستار» ساختاری آن تعیین می‌یابد و شالوده شکنی ابزاری است برای مختل ساختن (یا برآشتن و بر هم زدن) این بستار در راستای ایجاد یک گشودگی یا تعلیق و فاصله. مفهوم بستار متافیزیکی مبتنی بر جریان استعلایی است؛ یعنی «امری ورای کلیت، که بدون آن هیچ کلمتی مجال ظهور نمی‌یابد». از این منظر هیچ‌کس نمی‌تواند از متافیزیک فراتر رود- هیچ «بیرونی» از سنت متافیزیک وجود ندارد- و صرفاً می‌توان متافیزیک را از درون تخریب یا شالوده شکنی کرد. بر این اساس پروژه‌ی «غلبه بر متافیزیک» امری ناممکن است، منتها همین ناممکن بودن است که امکان شالوده‌شکنی را فراهم می‌سازد. تلاش متفکران پارادایم ناممکن را می‌توان ضد روش نامید و آن را در مقابل علم‌گرایی و فلسفه‌ی تحلیلی قرار داد. آندرو کاترفلو^۳ در خصوص روش‌مندی، برتراند راسل و ژاک دریدا را به عنوان نمایندگان دو سنت مختلف که اولی قائل به روشمند بودن و دومی بی‌اعتقاد بدان است معرفی می‌کند. او می‌گوید راسل به عنوان نماینده‌ی روشمندی در مواجهه با یک تناقض (برای مثال پارادکس آرایگشر) معتقد است که مسئله باید از طریق بحثی منطقی و عقلی حل شود و یا اینکه مسئله را به عنوان امری لاینحل یکسو نهمیم، در صورتی که برای دریدا «یک وظیفه‌ی مبهم اخلاقی» در کار است که «متحمل شوک جدلی طرفینی می‌شود، و نه در برابر نومی‌زانی می‌زند و نه تن به یافتن راه حلی ظفرمندانه می‌دهد.»^۴

^۱ مطالب این بخش عمدتاً برگرفته از منابع زیر است:

- Burton, James, Research Problems and Methodology: Three Paradigms and a Thousand Exceptions., In Mullarkey and Beth Lord, The Continuum Companion to Continental Philosophy, Continuum Press, 2009.
- James, Ian, The New French Philosophy, Polity Press, 2012.
- Smith, Daniel w., Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought., In Smith, Daniel W., Essays on Deleuze, Edinburgh University Press, 2012, pp. 271-287.

^۲ The Possibility of Impossible

^۳ Andrew Cutrofello

^۴ Burton, 2009. P.15.

پارادایم دوم «امکان فلسفه^۱» نام دارد. در حالی که پارادایم نخست گرایش به نوعی ضد روش و ضدیت با سیستم داشت، در اینجا تمایل به معرفی یک روش سیستماتیک است. اصلی‌ترین چهره‌ی این پارادایم آلن بدیو است. بدیو پایه‌گذار جریانی است که با کل وضع موجود (یعنی جهانی‌شدن، نولیبرالیسم، دموکراسی لیبرال، پست مدرنیسم، عقلانیت و دمکراسی گفتگویی، نسبی‌گرایی و جز آن) زمان خود یعنی دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به ستیز برمی‌خیزد. خودش در فصلی از کتاب «تفکر نامتناهی» با عنوان «فلسفه و میل» به سه جریان معاصر فلسفی اشاره می‌کند که در برابرشان ایستاده و دلیل این ایستادگی را هم میل این جریانات به تولید معنا می‌داند؛ میلی که همسویی و قرابت زیادی با وضعیت فرهنگی زمانه دارد. به زعم بدیو این سه جریان عبارتند از: فلسفه‌ی هرمنوتیکی (مهم‌ترین نمایندگان: هایدگر و گادامر)؛ فلسفه‌ی تحلیلی (مهم‌ترین نماینده‌اش: اصحاب حلقه‌ی وین و ویتگنشتاین) و نهایتاً جریان موسوم به پست‌مدرن (مهم‌ترین نمایندگان: دریدا و لیوتار). به زعم بدیو هر سه جریان به زبان و چرخش زبانی تمایل دارند و همین امر نمودار میل و حرص آنها به معناست. جریان تحلیلی در پی یافتن زبان‌های منطقی است؛ هرمنوتیک به دنبال کاوش در زبان‌های تاریخی است و نهایتاً جریان پست‌مدرن درگیر درآمیختگی معنا با بی‌معنایی است.^۲ با این نقد، برای بدیو سخن گفتن از پایان یا ناممکن بودن فلسفه بی‌معناست؛ او در عوض در پی درک شرایط امکان فلسفه است. بدیو می‌خواهد با پافشاری بر فلسفه مسیری را که با دکارت آغاز شده بود یک گام به پیش برد و به همین خاطر دغدغه‌های او عبارتند از هستی، حقیقت و سوژکتیویته. یعنی همان سه موردی که در پارادایم ناممکن بیش از هر چیزی به نقد کشیده شدند. پروژه‌ی بدیو عبارتست از نابودکردن «تخریب‌های» پساساختارگرایان، و از این راه بازگشت به مفهومی سنتی از هستی بدون واسازی آن؛ توجه و تمرکز بر درکی از سوژکتیویته؛ و تأکید نهادن بر ایده‌ی حقیقتی که نه ساخته‌ی فلسفه است و نه به‌طور کل بر ساخته‌ی نیروهای سیاسی-اجتماعی مربوط به یک دوره‌ی خاص. به‌طور خلاصه می‌توان گفت فلسفه‌ی بدیو تلاشی است سیستمیک برای تداوم سنت فلسفی افلاطونی در عصر حاضر و ایستادن در برابر پساساختارگرایی و پست مدرنیسم. بدیو در این راه معتقد است امکان پرداختن به سرشت حقیقت وجود دارد، برای این کار او از نظریه‌ی مجموعه‌ها یاری می‌جوید تا در بازی بی‌پایان دال‌هایی که دریدا طرح می‌کند تا زبان را از واقعیت دور نگه دارد، نیفتد. او همچنین با قول به ممکن بودن مفهومی از حقیقت بر اساس مفهوم جدیدی از رخداد که از بسترهای اجتماعی-تاریخی (بر خلاف تبارشناسی فوکویی-نیچه‌ای) فراتر رود می‌خواهد با نسبی-گرایی مقابله کند؛ و نهایتاً با اشاره به اینکه سوژه‌هایی وجود دارند که از کلیت و تکینگی بهره‌ورند و از طریق محول شدن نقش کمنشگری بر آنها، می‌خواهد از انفعال بپرهیزد (بر خلاف منحل شدن رادیکال سوژه در چیزی شبیه به بدن بدون اندام دلوزی).

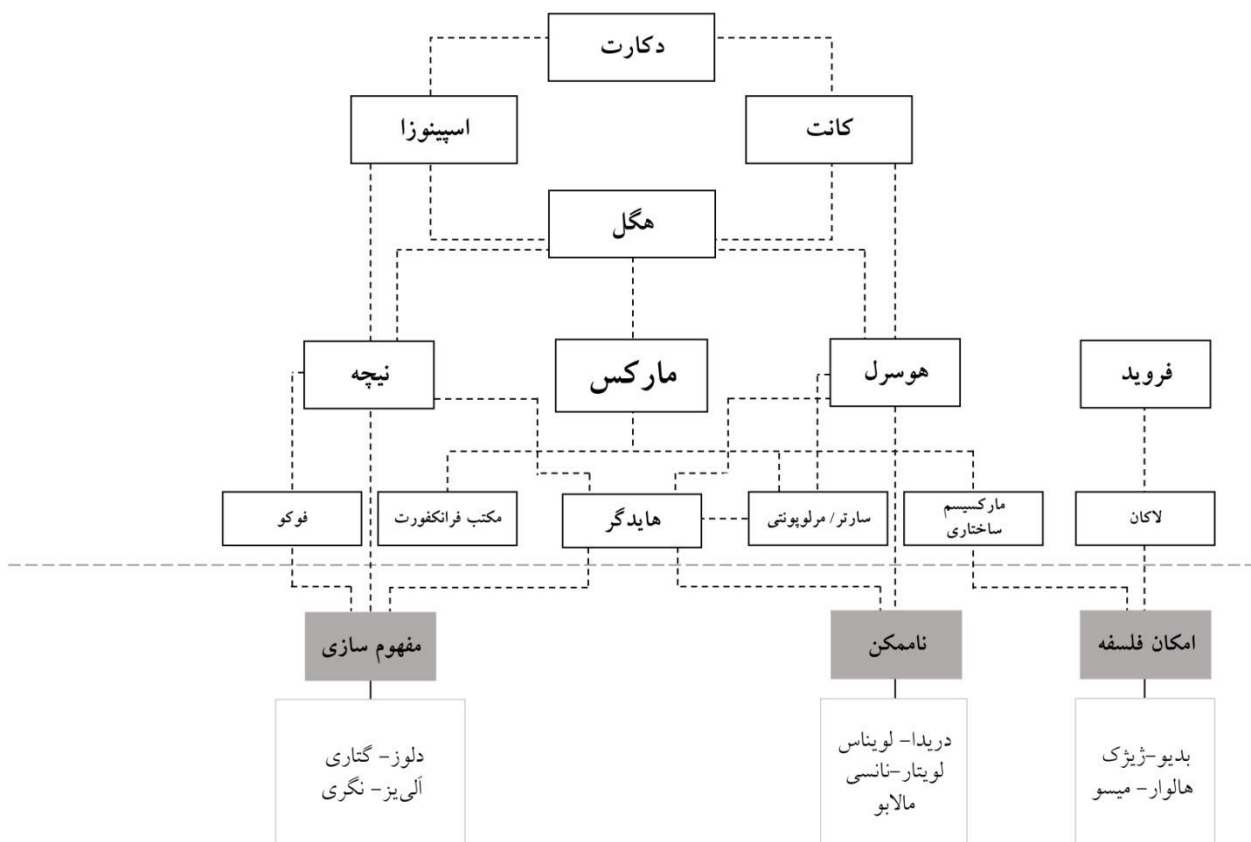
پارادایم سوم «مفهوم‌سازی^۳» نام دارد، که مهم‌ترین نمایندگان دلوز و گتاری‌اند. مفاهیم اصلی این پارادایم عبارتند از بس‌گانگی، حیات، تفاوت، شدت، سیلان، تأثیر، درون ماندگاری، آفرینش‌گری و امر بالقوه. همین درگیری دلوز و گتاری با موضوعاتی نو و تازه است که آنها را از دو پارادایم دیگر متمایز می‌سازد؛ یعنی برخورد آنها با تفاوت و بس‌گانگی به روشی وایتالیستی و حد. میان کار دلوز با بدیو و دریدا وجوه اشتراکی می‌توان یافت، اما نکته‌ی جالب این است که نمی‌توان همین حکم را در مورد بدیو و دریدا صادر کرد. یعنی چندان اشتراکی میان بدیو و دریدا قابل رصد نیست اما دلوز با هر دوی آنها اشتراکاتی دارد. دلوز با فوکو و دریدا در به چالش کشیدن هژمونی مفاهیم سنتی‌ای از قبیل سوژه، حقیقت و هستی هم‌داستان است، اما در عین حال علاقه‌مند به ارائه‌ی شرحی ایجابی و مولد از بدیل‌هایی برای این کلیت‌های غایب است. هر دوی دریدا و دلوز مدیون هایدگر هستند که هستی‌شناسی را در سده‌ی بیستم احیا کرد. اما این دو متفکر فرانسوی دو جریان کاملاً متفاوت طی کردند: دلوز تلاش می‌کند که یک هستی‌شناسی درون ماندگار ایجاد کند، در حالی که شالوده‌شکنی دریدا بر اساس یک ساختار صوری استعلایی عمل می‌کند. می‌توانیم برای روشن ساختن دو جریان متفاوت هستی‌شناسی دریدا و دلوز از چند عنوان اصلی استفاده کنیم: مواجهه‌ی آنها با متافیزیک، مفاهیم (یا شبه-مفاهیم) متفاوتشان از «تفاوت»، و کاربردهای متعارض آنها از تاریخ فلسفه. دریدا به سبک خود کار «غلبه بر متافیزیک» هایدگر را پی گرفت. در صورتی که برای دلوز «غلبه بر متافیزیک یا مرگ فلسفه» اصلاً مسئله نیست. گزارف نیست اگر بگوییم که این دو جریان واگرای استعلا و درون ماندگار در دلوز و دریدا به مواجهه‌ی آنها با فلسفه‌ی هایدگر و پذیرفتن یا رد و انکار مقولات آن برمی‌گردد. دلوز برعکس، مواجهه‌ی کاملاً متفاوت و غیر-هایدگری با متافیزیک دارد. او خود را یک «متافیزیسین ناب» می‌خواند. او به تبعیت از برگسون معتقد است که علم مدرن متافیزیک‌اش را نساخته است؛ متافیزیکی که به آن نیاز دارد. این همان متافیزیکی است که دلوز به آن علاقه دارد. به باور دلوز کسی که منتقد متافیزیک است و برای مثال با مفاهیم متافیزیکی نظیر هویت یا ذات مشکل دارد باید بجای تلاش برای غلبه بر متافیزیک در پی ایجاد یک متافیزیک نوین باشد. به همین خاطر است که در دلوز، هیچ اظهارنظری در خصوص «طبیعت» متافیزیک غرب (نظیر لوگوس‌تریسم یا متافیزیک حضور) نمی‌بایم. چرا که همان‌طور که دریدا می‌گوید اظهاراتی از این دست، باید از موضعی استعلایی بیان شوند که دلوز این موضع را نمی‌پذیرد. دلوز از همان ابتدا از

¹ The Possibility of Philosophy

² Badiou, Alain, Infinite Thought. Truth and return to Philosophy, Translation by Oliver Feltham and Justin Clements, Continuum Press, 2003.

³ Concept Creation

ساختارهایی اساساً «گشوده» دفاع می‌کند و متافیزیک را به مثابه ساختاری گشوده که راه درازی تا پایان یافتن «امکاناتش» دارد، مطرح می‌کند. دلوز خود پروژه‌اش را درون‌ماندگار در متافیزیک می‌داند: آفریدن و دگرگونی درون متافیزیک میسر و ممکن‌اند. در متافیزیک سنتی به زعم دلوز امکاناتی وجود دارد که می‌توان آنها را مجدد به فعلیت رساند و در بسترها و پروپلماتیک‌های جدید قرار داد و بکار گرفت. متافیزیک به زعم دلوز، فی نفسه پویاست و در حال صیورورت مدام. با این همه نتیجه‌ی کار دلوز و دریدا به یکدیگر نزدیک است. صورت‌بندی کانت از تمایز میان درون‌ماندگاری و امر استعلایی بر دو متفکر فرانسوی تأثیر داشت. از یک‌سو، کانت بر اساس اصطلاحات درون‌ماندگاری برای نقد امر استعلایی استفاده می‌کند و بنابراین سلفِ دلوز است. از سوی دیگر، کانت در نقد دومش ایده‌های استعلایی را به مثابه بنیان‌های ضروری عقل عملی مطرح می‌کند که به ایده‌ها انتظام می‌بخشد. از این منظر کانت سلفِ دریدا است. در واقع مفهوم «ایده» سنگ محکی آشکار برای دلوز و دریدا است. دلوز در شاهکارش، تفاوت و تکرار، فصلی کامل اختصاص می‌دهد که در آن نظریه‌ای کاملاً درون‌ماندگار از ایده (به مثابه بس‌گانگی) می‌پروراند. دریدا، اما بسیاری از مفاهیم فلسفی‌اش شباهت زیادی به ایده‌های استعلایی کانتی دارند؛ مفاهیمی نظیر دموکراسی، هدیه، گشودن و غیره. باری، اگر دلوز در روی‌گردانی از امر واحد، امر مطلق و امر کلی، با بدیو هم‌داستان است، بس‌گانگی‌هایی که در برابر چنین شکل‌هایی بر می‌کشد، ریشه در هستی‌شناسی‌ای دارند که از اساس با هستی‌شناسی ریاضی‌گونِ بدیو متنافر است. در هستی‌شناسی دلوز تفاوت (در برابر هویت) برساننده است و به عوض چیزها، عناصر یا عملگرهای مفهومی برای تمایز دادن میان عناصر، شکل جریان‌ها و فرایندها را به خود می‌گیرد. دلوز فیلسوف تفاوت است و درگیری‌اش با نیچه و برگسون به او امکان داد که از هستی‌شناسی شدن سخن گوید. برای دلوز ناتوانی زبان در توضیح هستی، لزوماً هستی‌شناسی را بطور اساسی ناممکن نمی‌سازد و آن‌را محول به امری فراتر از فلسفه نمی‌کند (نظیر پارادایم ناممکن)، بل این عجز حاکی از ناکافی بودن زبان سنتی است. بنابراین فلسفه برای دلوز باید بطور مستمر هم به لحاظ اندیشگی و هم در نحوه‌ی بیانِ خلاق و مولد بوده، و در پی ایجاد و ابداع و یا جعل مفاهیمی نوین از طریق استعمالات غیررسمی و غیر منتظره‌ی زبان باشد. بنابراین اندیشه، زبان و هستی نزد دلوز متعلق به قلمروهایی متفاوت نیستند. اگر اندیشه در فرایند ریشه دارد، خود فرایند است که به همان معنا مبتنی بر ماده، حیات و در واقع همه چیز است؛ از جریان‌های میل، سازمان نهادهای اجتماعی گرفته تا فروماسیون‌های زمین‌شناختی و مالیات‌بندی.



اکنون اگر به دوره بندی مان بازگردیم، گراف نیست بگویم کل متفکران فرانسوی متعلق به دوره سوم، یعنی بازه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به بعد کمابیش دست کم به یکی ازین پارادایمها قرابت دارند و فلسفه‌شان را با توجه به این سه پارادایم می‌توان فهمید. فیلسوفان مورد اشاره در این دوره هر یک به نحوی و بعضاً کاملاً در نقطه‌ی مقابل یکدیگر، به نوعی از گفتمان زبانی (که تا حد زیادی ساختارگرایی و پساساختارگرایی را تغذیه می‌کرد) فاصله گرفتند و با مفاهیم و موضوعات متفاوت دیگری درگیر شدند. این‌ها تلاشی سیستماتیک داشتند برای بازاندیشی رادیکال مسائلی از قبیل مادیت و امر انضمامی، این جهانی بودن، وجود متجسد مشترک و تجربه‌ی حسی-فکری. می‌توان گفت این‌ها جملگی در پی بازاندیشی «امر واقع» هستند؛ بازاندیشی یا نوعی درگیری مجدد با هستی‌شناسی. تفکر فلسفی به‌ویژه پس از دهه‌ی ۱۹۹۰ عمدتاً حول مسئله‌ی درون ماندگاری می‌گردد: از تفکر داده‌بودگی و خودتاثیری گوشت ژان لوک ماریون، برین-اندر باشی^۱ معنا و متکثر تکین بودن^۲ ژان لوک نانسی، انتولوژی استعاری یا مادی کاترین مالابو گرفته تا رهیافت‌های مختلف به درون ماندگاری که در کار میسو و لاروئل.

همانطور که پیشتر آمد، از جمله موضوعاتی که در چند دهه‌ی اخیر به آنها پرداخته شده است مسئله‌ی سوژه یا سوژبژکتیویته است. فیلسوفان جدید همگی در نقد سوژه‌ی متافیزیکی و اومانستی با یکدیگر هم‌داستان‌اند اما معتقدند که باید به سوژه به گونه‌ای جدید اندیشید. اغلب تلاش شده -با تمام تمایزهایی که میان این فلاسفه هست- به سوژبژکتیویته بر اساس بعد مادی و پیشازبانی آن اندیشیده شود. می‌توان گفت اغلب متفکران جدید، نسل جدیدی که پس از مرگ مؤلف و محو شدن سوژه‌ی اومانستی ظهور کرده‌اند، بر حول پرسشی که نانسی در ۱۹۶۸ مطرح کرد به بازاندیشی در مفهوم سوژه پرداختند: «پس از سوژه چه کسی می‌آید؟» پس از زوال، و اساسی یا انحلال سوژه‌ی متافیزیکی چگونه باید واقعیت عاملیت انسانی را صورت‌بندی مجدد کرد، چگونه باید از آگاهی سوژبژکتیو سخن گفت و آن را مفهوم‌سازی نمود؟ طرح چنین پرسشی در یک بزنگاه تاریخی یعنی ۱۹۶۸ را باید در امتداد ایجاد بحران در بنیان‌های مارکسیسم (در کنار آشویتس، فاشیسم، نئولیبرالیسم، استالینیسم و غیره) فهمید. این پرسش به واقع در خصوص مسائل مربوط به سوژبژکتیویته‌ی سیاسی هم مطرح شد. پرسش سوژه در قالب امری متجسد، گوشتی و به عنوان یک فرایند مادی هم ذات‌پنداری و یا تمایزبایی جمعی مورد بازاندیشی قرار گرفت. بنابراین نمی‌توان طرح چنین پرسشی را از مطالبات گسترده‌تر برای اندیشه‌ی مادی دنیوی که هر یک از فلاسفه به نحوی به آن پاسخ می‌دهند، جدا تلقی کرد. در پاسخ به پرسش نانسی پاسخ‌های متفاوتی داده شد؛ دلوز معتقد بود باید کارکردهای نوینی ساخت و زمینه‌های جدیدی کشف کرد که بالکل سوژه را بلااستفاده و بی‌وجه سازد. دریدا بر آن بود که می‌بایست خود را از ضرورت حفظ واژه‌ی سوژه به هر قیمتی رها ساخت، به‌ویژه اگر بستر یا قراردادهای این گفتمان موجب قمار بر سر معرفی مجدد آنچه که دقیقاً محل پرسش است باشد. دریدا از قول به «امحای» سوژه در ساختارگرایی لاکان و فوکو و آلتوسر می‌پرهیخت و معتقد بود این مفهوم در کار ساختارگرایان بازتفسیر شده است و نه محو. به زعم او به الغای هر گونه درنگ بر مسئله‌ی سوژه نیاز است. سایر متفکرین پاسخ‌های دیگری به پرسش دادند: عده‌ای نظیر بدیو، رانسیر و گراندل همچنان بر سوژه پای فشرده‌اند. و عده‌ای نظیر بالیار آن مفروضاتی که در بساختن سوژه حذف شده بودند را بدان اضافه کردند.^۳ فلاسفه‌ی دیگری نظیر جودیت باتلر در پاسخ به این مسئله‌ی آلتوسری تلاش کردند به نحوی خروج سوژه از بند قدرت پاسخ دهند. باتلر با تکیه بر آراء فوکو می‌گوید یک فرد در یک ساختار تبدیل به سوژه‌ی قدرت می‌شود، یعنی منقاد و اسیر و مطیع آن می‌گردد. اما از طریق کسب قسمی آگاهی که خود قدرت و دستگاه ایدئولوژیک آن به خورد او می‌دهد، سوژه امکان این را می‌یابد که از بند گفتمانی که او را ساخته رها شود و مخاطب گفتمان دیگری قرار بگیرد. در همین زمینه برخی مارکسیست‌های بدبین غربی نظیر آدرنو معتقد بودند که جامعه کاملاً شیء وارده شده است و امکان تغییر اجتماعی قریب به محال است. در مقابل دیدگاه‌های نوین و از جمله بسیاری از اجتماع-گرایان بر این باورند که این صورت‌بندی خودش مسئله دار و ایدئولوژیک است. اصولاً شیء‌وارگی و بی‌قدرتی تمام عیار و هیچ منفذی نداشتن محال است. سیستم قهراً بر نوعی امر منفی استوار است که کلیت آن را می‌شکافد و امکان مقاومت را خود ایجاد می‌کند. از جمله دیدگاه‌هایی که قائل به مقاومت کنش‌گرایانه با سیستم هستند ژاک رانسیر فیلسوف فرانسوی است که از آنجاییکه آراء او در بحث الیوت اساسی است اشاره ای مختصر بدان می‌کنیم. رانسیر معتقد است در وضعیت بنیادین آدمی برابری ذاتی حاکم است و هر نوع نابرابری امری عارضی، تصادفی، موقتی و تاریخی است که می‌توان آن را به چالش کشید. رانسیر برعکس آلتوسر به بی‌قدرتی طبقه‌ی کارگر حکم نمی‌کند و امکان تغییر را از نخبگان «علمی» آلتوسری پس می‌گیرد و آن را به کارگران می‌دهد. رانسیر معتقد است آنچه می‌خواهد نظم سلسله مراتبی موجود را طبیعی جلوه دهد و آن را حفظ کند «پلیس» است. در مقابل رانسیر سیاست را به صحنه آوردن مردم بی صدا و در حاشیه، و تبدیل کردن آنها به صدا می‌داند. رانسیر به عنوان یک مارکسیست رادیکال، منتقد هر نوع واسطه‌گری سیاسی است و آن را نماد و نمود هویت پلیسی دستگاه حاکم می‌داند.

¹ Transimmanence

² Being Singular Plural

³ Cadava, E., Connonr, P., Nancy, J.L., Who Comes After Subject?, Routledge, 1991.

رانسیر معتقد است برای رهایی نباید به این واسطه‌ها بسنده کرد بلکه مقابله‌ی مستقیم مردم با دولت، سرشاخ شدن «امر جزئی با امر کلی» را در دستور کار قرار می‌دهد. سیاست برای رانسیر یعنی حضور امر تکین در شهر؛ یعنی اتصال بی‌میانجی امر جزئی به امر کلی. اتصالی که در هیچ نوع هویت بیرونی‌ای مستحیل نگردد. آلتوسر و هابرماس هر یک به نحوی، معتقد بودند که یک میانجی باید اجتماع را تعریف کند، باید مردم را وارد بازی سیاست کند. برای اولی این میانجی نخبگان مسلح به علم بودند و برای دومی نهادهای بوروکراتیک دولتی. رانسیر این را ورشکستگی می‌داند. به باور او خود به حاشیه‌رانده شدگان باید خود را به یکباره سوژه بخوانند و مستقیماً وارد عمل شوند، نه به دنبال رایزنی با نهادهای دولتی باشند و نه منتظر فرمان نخبگان. فوکو به درستی تشخیص داده بود که در رایزنی و شیوه‌ی گفتمانی هابرماسی آنچه «مردم» خوانده میشوند که باید در تصمیم‌گیری‌های سیاسی بازی داده شوند، بخش دست‌چین شده‌ای از مردم اند که به عنوان کلیت مردم به جامعه معرفی می‌شوند. حرف رانسیر این است که آن بخشی که از قافله عقب مانده‌اند باید خود را «مردم» بخوانند و مطالبات خود را به امر کلی تحمیل نمایند. ژیزک در این باب می‌نویسد:

«بدین قرار سیاست راستین همواره متضمن نوعی اتصال یکباره و میان‌بر بین امر کلی و امر جزئی است: ناسازه‌ی امری یکه و خارق عادت که به نیابت از امر کلی قد می‌افزارد و ثبات نظام کارکردی طبیعی مناسبات جاری در بدنه‌ی جامعه را برهم‌میزند. کشمکش سیاسی همیشه در بطن تنش‌ی بنیادین به وقوع می‌پیوندد، تنش بین بدنه‌ی ساختاریافته‌ی اجتماعی که در آن هر بخشی مقام و موقعی از آن خود دارد... و آن بخش بدون سهم جامعه... که این نظم را آشفته می‌سازد... این یکی ساختن آن جزء بدون سهم با کل، یعنی یکی ساختن آن بخش از جامعه که هیچ‌گونه مقام و موقع تحریف شده‌ای در جامعه ندارد با امر کلی، نخستین گام در پیشبرد روند سیاسی شدن است... بدین معنای خاص سیاست و دموکراسی مترادف‌اند.»

از جمله موضوعات جدید دیگری که در فلسفه‌ی متأخر در کانون توجه قرار گرفت و با مسئله‌ی سوژه هم در پیوند است، اجتماع یا با-هم-بودگی به مثابه شکلی از مقاومت است. تا جایی که به گفتمان پسامارکسیسم مربوط است متفکرانی نظیر ژان لوک نانسو، جورجو آگامبن، ژرژ باتای، موریس بلانشو و روبرتو اسپژیو به آن پرداخته‌اند. با عنایت به هدف این نوشتار در ادامه به اختصار به شرح این موضوع می‌پردازیم.

۳.۳،۲،۳. اجتماع و مقاومت^۲

نظریه‌های نانسو و آگامبن، به عنوان دو متفکر پسامارکسیست، باید در امتداد همان پروبلماتیک پیش‌گفته مورد مطالعه قرار گیرد. هر دو متفکر در وهله‌ی نخست به دنبال یافتن پاسخ برای پرسش‌هایی از این دست‌اند: چگونه باید ایستاد؟ چگونه باید با جهانی شدن، با سرکوب، استثمار، کالایی شدن، ابتذال، انحلال فرد در اجتماع سیاسی اعم از فاشیستی یا کمونیستی، سوژکتیویسم و منطق سلطه و قربانی منضم به آن، از خودبیگانگی، و فاشیسم نولیبرالیستی در جوامع لیبرال‌دموکرات امروز مقابله کرد؟ چگونه می‌توان به میراث مارکس وفادار ماند بی‌آنکه نوعی هویت بیرونی و حزبی را پیش فرض گرفت؟ چگونه می‌توان از دوگانه‌ی جزئی/کلی؛ فرد/جمع؛ تکین/متکثر؛ خود/دیگری و جز آن، در فلسفه‌های اجتماع‌گرایانه‌ی معاصر فراتر رفت و صورت‌بندی جدیدی از امر اجتماعی ارائه کرد؟ همان‌طور که خواهیم دید هر دو متفکر از طریق جستجوی امر مشترک در خود هستی آدمی به شرح نظریه‌ی خود می‌پردازند و یکی، با پی‌گرفتن هستی‌شناسی و «زبان خانه‌ی وجود است» هایدگر، آن را در نفس «در-زبان-بودن» انسان و بالقوه‌گی پیشاپیش متکثر و جمعی مندرج در وجود آدمی می‌یابد؛ و دیگری از طریق، بازاندیشی انتقادی میتزاین هایدگر و مفهوم رابطه‌ی برون-ایستای (یا از-خود-بی-خود) مندرج در هستی هر فرد، به «هستی متکثر تکین» آدمی حکم می‌کند. هایدگر منبعی تعیین‌کننده در نظریه‌های اجتماع نانسو و آگامبن است. به همین خاطر ابتدا کوشش می‌کنیم به امر اجتماعی یا باهم‌بودگی در هایدگر و مشخصاً هستی و زمان او بپردازیم، سپس در پرتو آن پروژه‌ی نانسو و آگامبن را به اختصار از نظر بگذرانیم.

^۱ ژیزک، اسلاوی، ژاک رانسیر و سیاست رادیکال، در اسلاوی ژیزک، گزیده‌ی مقالات، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۴، صص. ۴۵۵-۴۵۶.

^۲ مطالب این بخش عمدتاً برگرفته از منبع زیر است:

- Mitchell, Robert, Fraternal Anonymity: Blanchot and Nancy on Community and Mitsein., The Politics of Community, Edited by Michael Stryzick, Davies Group, 2002, pp. 85-105.

هایدگر در هستی و زمان معتقد است که میتزاین^۱ (به معنای بودن-با) مقوم ساختار بنیادین دازاین، یعنی بودن-در-جهان (in-der-welt-sein) است. دازاین هست، اما تا جایی که در جهان هست؛ و در جهان هست تا جایی که «با» دیگران است. جهان دازاین جهان وابسته به «با»، یا «باوند»^۲ است. بنابراین می‌توان گفت میتزاین «اجازه‌دادن مواجهه با جهان خود دازاین به دازاین-های دیگر است». با اینکه هایدگر در هستی و زمان تحلیل چندان مبسوطی از میتزاین ارائه نمی‌کند و به قول کریستوفر فینسک، آنگاه که پای دیگری وسط می‌آید، واسازی هایدگر از سوژه‌ی ایزوله از نفس می‌افتد، و «گویی هایدگر به‌طور پایدار راغب و یا قادر به کارکردن در این قلمرو نیست؛ تحلیلی که در هستی و زمان از دازاین به دست می‌دهد مدام به "خود تنها" بازمی‌گردد». باری، رابرت میچل دست کم سه زمینه را برمی‌شمرد که هایدگر در آنها درگیر تحلیل میتزاین است: (۱) میتزاین مؤلفه‌ی اساسی در بحث هایدگر در باب «گمشدگی» دازاین در «آنها»^۳ است؛ (۲) هایدگر در بحث از یکی از سویه‌های مثبت تیمار^۴، یعنی سویه‌ی آزادی، به میتزاین بازمی‌گردد؛ و نهایتاً (۳) وابستگی ریشه‌دار سرنوشت شخصی دازاین^۵ به تقدیر جمع^۶ اجتماع (یا به‌طور دقیق‌تر «یک جماعت»^۷). در ادامه بر همین اساس به تشریح هر یک از این سه قلمرو می‌پردازیم.

(۱) همان‌طور که رفت میتزاین به معنای مواجهه با دازاین دیگران است. اما دازاین در عین حال در آنها (داسمن) وجود دارد و به زعم هایدگر زیستن یا بودن در آنها به بهای فراموش کردن دازاین خود است و نتیجه‌ی این امر، امحای دازاین خود در دیگران است. هایدگر در بند ۱۲۷ هستی و زمان در این باب می‌نویسد:

«در استفاده از وسایل حمل و نقل عمومی و نیز استفاده از خدمات اطلاعاتی نظیر روزنامه، هر دیگری شبیه دیگری است. این بودن-با-دیگران به‌طور کامل دازاین خود هرکس را در بودن «دیگران» مستحیل می‌کند، به‌طوری‌که در واقع آن دیگران، به عنوان باشندگانی متمایز و جدا هر چه بیشتر ناپدید می‌گردند»^۸.

با سقوط دازاین در داسمن، دیگری، دیگر اصلاً با او تلاقی و مواجهه نمی‌کند. نه به این دلیل که دازاین او را نمی‌بیند یا به او احترام نمی‌گذارد بلکه به این خاطر که دازاین خودش را گم کرده است؛ خود را از دست داده؛ دازاین اینک گمنام^۹ شده، یا به هم-نام همگان تبدیل شده است. بنابراین گرچه وجودداشتن در داسمن یک حالت بنیادین بودن-با (میتزاین) است (چرا که همان‌طور که رفت دازاین همیشه بودن-با است) اما این حالت از میتزاین به دازاین مجال مواجهه با دیگری به مثابه دیگری نمی‌دهد. هایدگر به بُعد دیگری از این گمنامی هم اشاره می‌کند. یعنی در جایی که دیگری برای دازاین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این حالت میان دازاین و دیگری فاصله می‌افتد؛ او با پای فشردن بر تفاوت خود و دیگری، به واقع خود را به انقیاد دیگری می‌کشد. رابرت میچل به کدخدانمنشی یا رقابت و چشم‌وهم‌چشمی به عنوان مثال‌هایی از این دست اشاره می‌کند. هایدگر در این باب خود می‌نویسد:

«پروایی همیشگی در فرد نسبت به تفاوت‌اش با دیگری وجود دارد، خواه این تفاوت کم‌رنگ باشد، خواه خود دازاین از دیگران عقب افتاده باشد و بخواهد به آنها برسد، و یا اینکه دازاین فرد از پیش نوعی برتری نسبت به دیگران داشته باشد و بخواهد آنها را پایین‌تر از خود نگه دارد. پروای این فاصله [میان خود و دیگری] را داشتن، مخل با-دیگران بودن است، گرچه این اختلال از آن پنهان است. اگر بخواهیم این امر را به‌طور اگزستانسیال توضیح دهیم چنین بودن-با-یکدیگری منشی فاصله‌مند دارد ... اما این فاصله‌مندی، که متعلق به بودن-با است، به گونه‌ای است که دازاین به عنوان بودن-با-دیگران هر روزه در انقیاد دیگران واقع می‌گردد. او خودش نیست؛ دیگران هستی او را از او گرفته‌اند»^{۱۰}.

باری، دازاین در هر دو حالت، چه در غرق شدن در دنیای هر روزه‌ای که «آنها» شکل‌اش داده‌اند و تن‌دادن به تشریفات و نحوه‌ی عمل‌هایی که «آنها» انجام می‌دهند، و چه در تلاش برای فاصله‌گرفتن، متفاوت بودن، سلطه‌داشتن و برتر بودن از دیگران، با دیگری به عنوان دیگری مواجه نمی‌شود.

¹ Mitsein/being with

² With-world

³ The they/ das man

⁴ solicitude

⁵ fate/schicksal

⁶ destiny/geschick

⁷ Ein volf

⁸ Heidegger, Being and Time, Translated by John Mcquarrie and Edward Robinson, Blackwell Publishing, 2001, p. 164

⁹ anonymous

¹⁰ Heidegger, 2001, pp. 163-164.

(۲) هایدگر در قسمت دیگری از هستی و زمان به مواجهه‌ی دازاین با دیگری به نحوی متفاوت اشاره می‌کند. دازاین این بار به واسطه‌ی تیماردار دیگری بودن، به دیگری توجه می‌کند و دل‌واپس اوست. مسئله‌ی اصالت هایدگری به همین معنا از تیمارداری گره خورده است. اینکه دازاین زمانی اصالت دارد که در پی گونه‌ای مدد‌رسانی به دیگری است تا آنها آزاد شوند، از بند وابستگی رهایی و استقلال یابند. در این نوع توجه، دازاین درگیر نوعی هدیه‌دادن به دیگری است؛ هدیه‌ای که به دیگری امکان هستی‌داشتن را می‌بخشد. هایدگر به دو سویه‌ی افراطی تیمارداری اشاره می‌کند. ممکن است تیمارداری، تیمار را از دیگری سلب نماید و خود را به جای او قرار دهد و بدین ترتیب آن دل‌نگرانی و دغدغه‌ای را که بر عهده‌ی دیگری بوده است از او می‌گیرد و به خود تحمیل می‌کند. اما «در مقابل این نوع تیمارداری، امکان نوع دیگری از تیمارداری وجود دارد که چندان به دیگری تعدی نمی‌کند تا جایی که به فراسوی هستی توانش اگریستانسیال او دست یازد، و نه برای ربودن پروا از او، بلکه برای بازپس‌دادن اصل آن به دیگری برای نخستین بار»^۱. هایدگر معتقد است این حالت از بودن-با، که دیگری حقیقتاً به مثابه دیگری مورد توجه قرار می‌گیرد، تنها از طریق و به واسطه‌ی «صحنه‌ی مرگ» ممکن می‌گردد، یعنی زمانی که دازاین با امکان مرگ خود مواجه می‌شود؛ با خودپندترین امکان نیستی خود. گرچه مواجهه‌ی دازاین با مرگ خود تفردی افراطی است، اما حتی در این فردی‌ترین تجربه هم دازاین با دیگران است. باری، حتی مرگ که باعث کشف یکی از مشخص‌ترین امکانات دازاین می‌گردد، هم‌زمان امکانات دیگران را بر او معلوم می‌دارد: «مرگ [دازاین] را متفرد می‌سازد، اما صرفاً به عنوان امکانی که قابل گذار نیست، مرگ دازاین را به عنوان بودن-با بر آن می‌دارد که به مرگ پتانسیل-برای-بودن دیگران برسد»^۲.

(۳) از بحث توانایی آزادی‌بخش به دیگری به زمینه‌ی سومی می‌رسیم که هایدگر در باب میتزاین سخن رانده. یعنی تحلیل او از پیوند ریشه‌دار میان سرنوشت دازاین و تقدیر اجتماع یا کمونیتته. هایدگر می‌گوید دازاین از امکان مرگ خویش نوعی با-یکدیگر-کارکردن را فعال می‌سازد؛ امکانی که هایدگر در بحث از دو نوع اصل و غیر اصل با-یکدیگر-بودن از آن بحث می‌کند. در کار هایدگر سرنوشت (fate) که معادلی برای واژه‌ی schicksal است عمدتاً برای انسان متفرد استفاده می‌شود و فحوایی فردی دارد. در مقابل، تقدیر (destiny) که معادل واژه‌ی geshick (گشیک) است مضمونی توده‌ای، اجتماعی، فراشخصی، تاریخی و یا اصلاً وابسته به خود هستی دارد. مرگ یک تقدیر است، جنگ یک کشور با کشور دیگر تقدیر است، به دنیا آمدن در یک نقطه‌ی جغرافیایی خاص تقدیر است و قس علی هذا. در مقابل گزینش‌های فردی دازاین سرنوشت هستند. به همین سیاق شاید بتوان گفت خود انتخاب کردن که دازاین از بام تا شام با آن درگیر است تقدیر اوست؛ او ناچار به انتخاب کردن است همان‌گونه که ناچار به نفس کشیدن است:

«با-یکدیگر-بودن آن کسانی که برای یک موضوع استخدام شده‌اند اغلب فقط منجر به بی‌اعتمادی می‌گردد. از سوی دیگر وقتی آنها خود را وقف یک امر مشترک واحد می‌کنند، این کار آنها از طریقی تعیین می‌یابد که در آن دازاین شان – هر یک به نحوی – درگیر شده است. آنها به طور «اصل» به یکدیگر پیوند خورده‌اند»^۳.

«با یکدیگر کارکردن» را نباید یک گزینه یا انتخاب در بین سایر انتخاب‌ها درک کرد، چرا که وقوف دازاین به مرگ خود، او را ملزم به چنین در-اشتراک-بودن‌ای می‌کند. مرگ دازاین حاکی از امکان قطعی اوست؛ سرنوشت محتوم او. امکانی که باعث می‌شود دازاین به‌طور اصل امکانات‌اش را برگزیند. مرگ ساختار بودن-با را برای دازاین روشن می‌سازد:

«اگر دازاین سرنوشت دارد، به عنوان بودن-در-جهان، ذاتاً در بودن-با-دیگران وجود دارد، [بنابراین] تاریخ‌سازی او به تاریخ‌سازی دیگران گره خورده است و چونان سرنوشت جمعی تعیین می‌شود. این‌گونه تاریخ‌سازی اجتماع و یک ملت را نشان می‌دهیم. سرنوشت کنار هم آمدن تقدیرهای فردی نیست ... تقدیرهای ما از پیش در هستی مشترکمان با دیگران در جهانی واحد و در عزممان برای امکاناتی معین، جهت‌دهی و هدایت شده است. فقط در ارتباط و مبارزه است که قدرت سرنوشت آزاد می‌شود. تقدیر سرنوشت‌دار [یا سرنوشت‌مقدر] دازاین در و با نسل او تاریخ‌سازی کاملاً اصل دازاین را می‌سازد»^۴.

مواجهه‌ی دازاین با مرگ و با درونی و خودپندترین امکانش منجر به توانایی نوعی بودن-با-دیگران می‌شود؛ بودن-با پی که در آن دازاین با دازاین‌های دیگر و تقدیر جمعی آنها کار می‌کند. باری، بحث هایدگر در باب با-هم-بودگی را این‌طور جمع کنیم: بودن با دیگران ما در دو حالت اساسی اتفاق می‌افتد. گونه‌ی نخست غیراصلی است که مورد نگویش هایدگر قرار می‌گیرد؛ یعنی آن نوع میتزایی که دازاین هستی خود را با دیگران مدغم می‌کند و تمایز هستی خود با دیگران از کف می‌رود. نوع اصل اما به دو شکل دیگر میتزاین راجع است، یعنی آزادی‌بخشی به دیگری و موضوع سرنوشت. در واقع آزادسازی و سرنوشت به عنوان یک

¹ Ibid, p. 158-159

² Ibid, p. 309.

³ Ibid, p. 159.

⁴ Ibid, p. 436.

امکانِ اصیلِ واحد توصیف می‌شوند چرا که هر آزادسازی‌ای بر اساس فرض سرنوشت (گشیک) استوار است. دلیل این فرض، تفرد دازاین در مواجهه با مرگ خویش است (یعنی امکان قطعی‌اش در نیستی)، چرا که دازاین در مواجهه با مرگ، نخست از دیگری به عنوان دیگری با خبر می‌شود (و نه صرفاً در مقام یک رقیب)، و همچنین متوجه می‌شود که امکان‌ات او وابسته‌اند به یک تاریخ مشترک یا همان گشیک. بنابراین اگر دقیق شویم در هایدگر نوعی تنش بین هویت فردی دازاین و اجتماع وجود دارد. اگر سرنوشت دازاین به گشیک ملت‌اش پیوند خورده باشد، اگر او در میان مردم (volk) خود می‌زید و این تقدیر جمعی، این گشیک، امر «همسان»ی است که حاصل مناسبات انسانی و نیروهای غیرشخصی است و از همه مهم‌تر اگر اصالت دازاین در رابطه‌اش با دیگران و در رابطه با میتزاین، به همین موضوع گشیک و آزادسازی دیگری که خود مبتنی بر فرض تقدیر جمعی و هم‌تاریخ‌سازی است، گره خورده است؛ آنگاه اولاً آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که ناگزیر باید دازاین با یک پروژه یا دیدگاه یا موقعیت خاص سیاسی مرتبط باشد؟ اگر حتی با توجه به برخی از ابعاد فکر هایدگر بتوان پاسخی منفی به این پرسش داد، مسئله‌ی ثانوی مطرح می‌شود که پس دازاین چگونه «هویت» خود را با فرض و درک سرنوشت مقدر حفظ می‌کند؟ مسئله این است که تاریخ‌سازی مشترک می‌تواند بی‌تردید به معنای نوعی دازاین جمعی باشد که دازاین‌های فردی در آن در یک «وحدت درون-ماندگار» مستحیل می‌شوند. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که آیا دازاین از گمنام شدن در داسمن می‌گریزد فقط برای اینکه مجدد خود را در با-یکدیگر-کارکردن فولک از دست بدهد؟ همین رابطه‌ی تنش‌آلود میان هویت دازاین و کمونیتته یا اجتماع است که متفکرانی چون نانسی، بلانشو و آگامبن را بر آن داشت که به میتزاین هایدگری به دیده‌ی انتقادی نگریسته و آن را به مسیر جدیدی بیندازند. در ادامه به این دو متفکر اشاره‌ای مختصر می‌نمایم.

اجتماع بیکار^۱

برای درک نظریه‌ی نانسی می‌بایست کار او را با توجه به سه محور اساسی در نظر گرفت: نخست، اجتماع از دست رفته در گفتار اجتماع‌گرایان. مباحثه‌ای که در آن هنگام درباره‌ی اجتماع و باهم‌بودگی در محافل سیاسی، به‌ویژه میان اجتماع‌گرایان و لیبرال‌ها، در جریان بود. اجتماع‌گرایان و از همه برجسته‌تر آسدر مک اینتایر در پی احیای اجتماع در عصر جهانی‌شدن هستند و نظیر هگل و کانت و همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، با دوگانه‌ی فرد/جمع و مسئله‌ی سوژکتیویته‌ی مدرن مسئله دارند. مک اینتایر تلاش می‌کند با تمسک به فضیلت ارسطویی و پلیس یونانی، بر این مسائل فائق آید. راه‌حل او نوعی اخلاق جمعی است که از مفهومی کمونال و اشتراکی از «خیر» منبعث می‌گردد: این نظریه سه مفاد اصلی دارد: (۱) کنش؛ (۲) صورت‌بندی‌روایی از خود (برای گذار از سوژکتیویته‌ی خودخواه و سلطه‌گر مدرن)؛ و (۳) سنت اخلاقی. نانسی نه تنها در این رویکرد نوعی تشبیه رماتیک و هجران‌زده به اجتماع از دست رفته‌ی پیشامدرن می‌بیند که راه‌حل مک اینتایر را نوعی متسحیل‌شدن فرد در کل می‌داند که مشخصه‌ی بارز فاشیسم است و بنابراین تلاش دارد با آن مرزبندی اساسی داشته باشد. دوم، پروژه‌ی ژرژ باتای. باتای هم به عنوان فیلسوفی که نانسی از او استفاده‌ی ایجابی می‌کند و هم به عنوان کسی که در برابر سویه‌هایی از آراء‌اش می‌ایستد (نظیر هزینه‌گری غیرمولد قربانی‌گون او، و نیز مسیانسیسم آپوکالپتیک به عنوان شرط لازم برآمدن ایده‌ی اجتماع)، برای درک نانسی مهم است. نقدی که باتای بر سوژه‌ی هگلی وارد می‌کند و طرح مسئله‌ی بیکارگی (که محور اساسی نظریه‌ی نانسی است) و نیز طرح مفهوم ارتباط برون-ایستا یا از-خود-به-در (که مفهوم هم-ظهوری و نقد درون‌ماندگاری در نانسی بر همین اساس شکل می‌گیرند) مفاهیم مهمی‌اند که نانسی از آنها در ارائه‌ی نظریه‌اش استفاده می‌کند. سوم، هایدگر. میتزاین هایدگر در کنار باتای و بلانشو مبنای نظریه‌ی نانسی و قول به «متکثر تکین بودن^۲» آدمی است. نانسی متفکری چپ‌گراست که در پارادایم ناممکن، در باب اجتماع قلم می‌زند و واضح است که واسازی‌دریدایی اصلی‌ترین هادی کار اوست. شرح هستی‌شناسی اجتماعی نانسی از حوصله‌ی این نوشتار خارج است اما به دلیل اهمیت آن برای درک نظریه‌ی او در باب اجتماع با اشاره‌ای موجز از آن گذار می‌کنیم.

مهم‌ترین کار نانسی در اجتماع بیکار شاید اندیشیدن به مرگ به عنوان امری ذاتی و مضر در تجربه‌ی با-هم-بودگی، و ازین راه دنبال‌کردن دلالت‌های اندیشیدن به همین تناهی (مرگ) در پیوند با درکی جدید از امر سیاسی است. بر همین اساس است که نانسی علیه تشبیه «هزینه‌گری غیرمولد» قربانی‌گون باتای می‌ایستد؛ علیه این قول که اجتماع تنها از فردای آپوکالیپس سر

^۱ مطالب این بخش عمدتاً برگرفته از منابع زیر است:

- James, Ian, *The Frangmentary Demand, An Introduction to the philosophy of Jean Luc Nancy*, Stanford University Press, 2006.

- Devisch, Ignaas, *Jean-Luc Nancy and the question of Community*, Bloomsbury, 2013.

^۲ Being Singular Plural

برمی‌آورد؛ از فردای زوال و تباهی، زوالی بی‌هیچ‌خاطره‌ای از هیچ‌چیز، یعنی از دلِ نابودیِ مطلقِ کلِ فرایندِ قربانی‌کردن: فاعل، مفعول، شاهدانِ قربانی و البته خودِ ساختارِ قربانی‌کردن. نانسی با چنین مساینیسمِ اپوکالپتیکی به عنوان شرطِ لازمِ برآمدنِ ایده-ی اجتماعِ مخالفت می‌ورزد. برای نانسی، برعکسِ باتای، ایده‌ی اجتماع «همیشه از پیش» هست. اجتماع صرفاً امری فراتر از «درون‌باشیِ سوژه» نیست، بلکه علاوه بر آن امری است اصیل یا انتولوژیک. وجود هر انسان، به‌ویژه هر تکینگی‌ای پیش از تقوم‌اش به عنوانِ یک سوژه یا یک فرد، به‌طور از-پیشی اجتماع را شکل می‌دهد، به‌طوری‌که فرد باز می‌شناسد یا می‌فهمد (فهمی غیراپیستمولوژیک) که این وجود، «همیشه از پیش» خود را در «کنار» یا «در میان» وجودِ سایرِ افراد می‌یابد. از طریق همین فهمیدن یا بازشناسی است که میتزاین هایدگر (در برابر اجتماع برآمده از زوالِ باتای)، در فلسفه‌ی نانسی (فلسفه‌ای که چیزی جز اندیشیدن به اجتماع نیست) مبنا قرار می‌گیرد. آشکارگیِ اجتماع از طریقِ هم-حضور، یا آنچه نانسی خود کمپرسیون (comparution) یا هم‌ظهوریِ موجودات می‌نامد، وجود دارد. چنین وجودی به عنوانِ اجتماع همیشه از-پیشی، واقعیتِ وجودی‌ای است که همه‌ی موجودات از آن بهره‌ورند، در آن سهیم‌اند؛ سهم و بهره‌وری‌ای که تک‌تک ما آدمیان را به مخلوقاتِ در-اشتراک-بودن (یا موجوداتی-در-اشتراک) تبدیل می‌کند. البته این اشتراک را نباید با این ایده اشتباه گرفت هر موجودی با دیگری همگن و متجانس است. نانسی تأکید می‌کند که «هستی در اشتراک است، بی‌آنکه هیچ‌گاه مشترک باشد». بر این اساس می‌توان گفت برای نانسی هستی همواره با «در» یا «با» یا «به، بسوی» همراه است، هستی ذاتاً حرف اضافه‌ای (پریپوزیشنال یا بهتر است بگوییم پری-پوزیشنال) است؛ هستی همواره پیش از آنکه خود را به عنوان یک موضوع یا سوژه قرار دهد، از پیش (pre) خود را در اجتماع قرار داده است. برای نانسی بودنِ باهم‌بودن است. با دیگران بودن شرطِ انتولوژیک ماست. در هستی-شناسی نانسی هستی هم‌هنگامِ تکین و متکثر است. هستی هم متکثر تکین است و هم تکین متکثر. این دو ویژگی‌هایی از هستی در کنارِ سایر ویژگی‌هایش نیستند بل سازنده و مقوم آن‌اند. هیچ هستی فی‌نفسه‌ای بدون «متکثر تکین بودن» وجود ندارد. هستی به تنهایی در کار نیست؛ هستی همیشه همبود است؛ همیشه متکثر تکین است. تا جایی‌که به متکثر بودنِ هر تکینگی و هستی مربوط است نانسی از استعلای هایدگری و برون-ایستیِ باتای استفاده می‌کند و مفهوم هم-ظهوری را بکار می‌گیرد. هم‌ظهوری ساختارِ انتولوژیک امر اجتماعی در فکر نانسی است. سوییهِ متکثر هستی، حاکی از این است که هیچ خودی وجود ندارد که زمانی از خودبودن به درآید و «وارد» رابطه با دیگری شود؛ بلکه وجودداشتنِ هر خودِ پیشاپیش به معنای بودن-به‌سوی است. بودن-بسوی شرطِ انتولوژیک است که پیش از هر نوع تبیین هویت یا اجتماع خاصی قرار می‌گیرد. بودنِ بسوی، معنای متکثر بودنِ هر تکینگی است؛ ما پیش از آنکه باشیم، «بسوی» یا «با» هستیم؛ همیشه از خود به دریم؛ همیشه برون-ایستا ایم؛ بطور از-پیشی همیشه در معرضِ بیرونِ خود هستیم:

«اجتماع نوعی گردهم آمدنِ افراد نیست، چیزی نیست که پس از ایجادِ فردیت به وجود آمده باشد؛ چرا که خودِ فردیت فقط در چنین گردهم آمدنی می‌تواند تعین یابد ... اجتماع و ارتباط سازنده‌های فردیت‌اند، و نه برعکس، و شاید فردیت در تحلیل نهایی، صرفاً مرز اجتماع باشد. اما اجتماع دیگر ذاتِ همه‌ی افراد نیست، ذاتی که از پیش به آنها اعطا شده باشد. چرا که اجتماع متشکل از چیزی نیست جز ارتباط «موجوداتِ تکین»، موجوداتی که به معنای دقیق کلمه فقط از خلالِ ارتباط وجود دارند. به این اعتبار، اجتماع نه رابطه‌ای مجرد یا غیرمادی است و نه جوهری مشترک. اجتماع یک امر مشترک نیست؛ بلکه در اشتراک بودن، یا با یکدیگر بودن و یا با هم بودن است. و «با هم» به معنی چیزی است که نه درون و نه بیرونِ یک موجود تکین است. یک «با هم» انتولوژیک با هر نوع سازه‌ی جوهری متفاوت است، همین‌طور با هر نوع رابطه‌ای (منطقی، مکانیکی، حسی، فکری، عرفانی و جز آن). «با هم» (و امکان «ما» گفتن) جایی حادث می‌شود که درون به ماهو درون، به یک بیرون تبدیل می‌شود؛ یعنی جایی که بدون ساختن هیچ نوع «درون» مشترکی، به عنوان یک درونیتِ خارجی داده شده است. «با هم» یعنی: نداشتنِ ذاتِ خود. این یعنی وجود؛ هیچ ذاتی نداشتن، بلکه هستی داشتن-هستی به منزله‌ی وجود، به منزله‌ی یگانه ذاتِ خود (و بنابراین این ذاتِ دیگر ذات نیست).»¹

بر این اساس، هر دیدگاهی که از ساختن یا تولید امر اجتماعی صحبت کند، مثل گفتارِ اجتماع‌گرایان و کلِ پروژه‌ی کمونیسمِ حزبی، مورد نقد نانسی قرار می‌گیرد. نقد نانسی به خودِ مارکس هم از همین زاویه است. آرمان کمونیستی آدمیان را سازندگانِ هویتِ خود در قالبِ کارشان تعریف می‌کند، و بدین ترتیب اجتماع به نوعی غایتِ بشریت، انجمنِ سازندگان، ساختنِ مشترک و جمعی ماهیتِ بشریت درک می‌شود. نانسی این تمنا را منطقِ درون‌ماندگاری می‌داند و آن را به شدت به نقد می‌کشد. نانسی معتقد است این منطق خودش را واسازی می‌کند و نوعی خودکشی است. چرا که برای اینکه یک اجتماع توپُر یا به قولِ نانسی یک اجتماعِ درون‌ماندگار محقق شود می‌بایست همه‌ی عواملی که برای این هویت یا درون‌ماندگاری اجتماعی تهدید به شمار می‌آیند حذف شوند؛ چرا که برای نابیت و هویتِ اجتماع خطرناک‌اند. بنابراین نفی غیریت و امر غیر ناب، پیامد منطقی سیاسی چنین گرایش فکری‌ای است؛ نفی‌ای که خیلی زود شکلِ سرکوبِ خشونت‌آمیز به خود می‌گیرد. اما از آنجایی‌که امرِ درون‌ماندگار ممکن نیست که بتواند به‌طور تام و تمام خود را بنمایاند، این تلاش برای رسیدن به هویتی توپُر و درون‌ماندگار با خود نفی و زوالِ خود را ذاتاً به همراه دارد. به باور نانسی (و دریدا) امحای همه‌ی آثارِ امور غیردرون‌ماندگار ناممکن است. حتی بسته‌ترین

¹ Nancy, Jean luc, The Birth to Presence, Stanford University Press, 1993, pp. 153-154.

جوامع باید رابطه‌ای با آنچه می‌خواهند مُنقادش سازند داشته باشند؛ یعنی با امور غیر ناب. اجتماعاتِ منزوی حولِ یک «درون» ناب شکل نمی‌گیرند؛ همیشه چیزی هست که این درون را سوراخ می‌کند و از این اجتماع درون‌ماندگار یا این هویتِ توپر می‌گریزد (منطقی که دریدا از آن با عنوان سیستم خودایمنی یاد می‌کند). به این اعتبار، تلاش سیاسی برای نیل به درون‌ماندگاری یا هویتی توپر و ناب، لاجرم منجر به رویه‌ای منفی می‌گردد. آنها با امید به دست آوردن درون‌ماندگاری تام و تمام، مدام و بی‌وقفه به دنبالِ ردپاهای امور غیردرون‌ماندگار می‌گردند. تلاش‌هایی از این دست نتیجه‌ی عکس می‌دهند یعنی جدایی و تکتُر اجتماعی؛ و از آن راه اجتماع را به مرز منطقِ قربانی نزدیک می‌کند. هر نشانی که یادآور یک امر غیردرون‌ماندگار باشد باید بی‌تعلم حذف گردد تا تصویر اجتماع ناب و درون‌ماندگار پایدار بماند. دقیقاً به همین دلیل است که چنین اجتماعی نه تنها به «التزام» اعضایش به آن نیاز دارد، بلکه خواستار آن است که تک تک اعضا خودشان به‌طور «فعال» برای این درون‌ماندگاری «تلاش» کنند. اما سرشتِ تراژیکِ درون‌ماندگاری این است که چنین تلاش‌هایی هرگز برای حذفِ همه‌ی اشکالِ امور غیردرون‌ماندگار کافی نیستند. به همین دلیل است که اجتماع به‌طور مداوم به قربانی‌شدنِ اعضایش نیاز دارد. نانسی می‌نویسد: «نسل‌های شهروندان و نظامیون، کارگران و خدمتگزارانِ دولت، جملگی، مرگِ خویش را در مستحیل‌شدن و بازجذب‌شدن در اجتماعی تخیل می‌کنند که "هم‌چنان خواهد آمد"؛ اجتماعی که به درون‌ماندگاری خواهد رسید». در چنین ساختارِ منفی‌ای، همه‌ی تلاش‌های «آخر» برای تکمیلِ اجتماعِ درون‌ماندگار صرفاً مقدمه‌ی «تلاش آخر» بعدی هستند؛ تلاشی که حدِ یقف ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. حالا خطر اصلی صرفاً حذفِ دیگری و منقادکردنِ آنها نیست، بلکه بلعیدنِ خودی‌ها هم رفته رفته در دستور کار قرار خواهد گرفت. نانسی می‌گوید: حقیقتِ هر پروژه‌ای که بر اساس خواستِ درون‌ماندگاری مطلق کار کند (درون‌ماندگاری متافیزیکی خود-فعال سازی) در تحلیل نهایی، حقیقتی مرگ‌بار است. نانسی و اساسی متافیزیکی نهفته در چنین رویکردی به اجتماع را به همین خاطر ضروری می‌داند. این اندیشه که درون‌ماندگاری اجتماعی-سیاسی قابل دستیابی است، اغلب منجر به مرگِ خود اجتماع می‌شود، پیش از آنکه وحدتِ درون‌ماندگارِ مزبور محقق گردد. از آنجایی که دستیابی به درون‌ماندگاری مطلق سیاسی ناممکن است، درون‌ماندگاری شکلِ خودکشی می‌گیرد. در نزاعِ کمونال برای وحدت، فرد فقط با توجه به سهم و نسبت‌اش با آن «پروژه»، آن «قلمروی صاحب مرکزی»، و یا آن «اجتماع» است که آدم به حساب می‌آید. پروژه‌ای که هیچ‌گاه تمام نمی‌شود. روز تکمیلِ پروژه یک فردای همیشگی است. چرا که اگر تمام شود نقضِ غرض است. تمامیت یا تکمیل به جریانی منفی بدل می‌شود که هیچ‌گاه در نقطه‌ی مقابل‌اش حل نمی‌شود؛ هیچ‌گاه به جریانی مثبت بدل نمی‌شود و لذا همیشه نیازمند به یک «تلاش آخر» است. اما نانسی تأکید می‌کند که این منطق همیشه منجر به آنتی تَز خود می‌شود؛ مادامی که به اجتماع به عنوان ماهیتی درون‌ماندگار بنگریم، مادامی که هدفِ این ماهیت تکمیلِ غایت و یک حقیقت باشد، همیشه نقطه‌ی مقابل‌اش یعنی ادغام‌نشده‌گی و تکتُر اجتماعی در آن لانه دارد و رهاپیش نمی‌کند. در برابر چنین درکی از اجتماع، یعنی درکِ درون‌ماندگار، نانسی از مفهومِ بیکارگی بهره می‌جوید. یعنی اینکه اجتماع نه باید بر حسبِ امری ساخته‌شده از طریق ادغامِ سازندگان‌اش در آن درک شود و نه بر اساس یک کار مشترک. او می‌خواهد در برابر امکانِ نوعی حالتِ کاملاً سیاسی از اجتماع که احتمالاً مبتنی بر کار است مقاومت کند. وی معتقد است امر سیاسی (در برابر سیاست) باید مساوق با اجتماع بیکار باشد نه در پی سازماندهی یا نظم‌بخشی (ordering) به جامعه؛ امر سیاسی‌ای که نانسی از آن سخن می‌گوید باید ارتباطِ خود را بیکار کرده باشد و به عوض وفادار به اجتماع و تجربه‌ی اجتماع به مثابه خود ارتباط باشد. اما در این رابطه ابهام‌های زیادی وجود دارد. و مهم‌ترین پرسشی که به‌ویژه مربوط به پروبلماتیک کتاب الیوت است، این است که چگونه با این رویکرد، باید ایستاد؟

اجتماع آینده^۱

آگامبن به «اجتماع آینده» که عنوان کتابی است که وی در سال ۱۹۹۰ یعنی چهار سال پس از انتشار «اجتماع بیکار» نانسی نوشت، به مثابه نوعی نظریه‌ی رهایی‌بخش می‌نگرد. او مثل نانسی در بیکارکردنِ هر پروژه‌ای که اجتماع را از دریچه‌ی نوعی هویت، ذات، طرح یا برنامه‌ی از پیش تعیین شده تعریف کند همدل است و در پی صورت‌بندیِ نظریه‌ای در باب اجتماع است که علاوه بر اینکه از دوگانه‌های فرد/جمع، تکین/متکثر و... فراتر رود، حکمِ نوعی آرمانشهر را برای نقدِ رادیکالِ وضع موجود در راستای نیل به «سعادت» داشته باشد. نقطه‌ی افتراقِ فیلسوفِ ایتالیایی از نانسی هم همین جاست. پروژه‌ی آگامبن از نانسی فراتر

^۱ مطالب این بخش عمدتاً برگرفته از منابع زیر است:

- میلز، کاترین، فلسفه‌ی آگامبن، ترجمه‌ی پویا ایمانی، نشر مرکز، ۱۳۹۳.
- آگامبن، جورجو، آپاراتوس چیست، ترجمه‌ی یاسر همتی، رخداد نو، ۱۳۸۹.
- آگامبن، جورجو، وسایل بی‌هدف: یادداشت‌هایی در باب سیاست، ترجمه‌ی امید مهرگان و صالح نجفی، نشر چشمه، ۱۳۹۰.

می‌رود و می‌خواهد در بابِ سعادت بشر در معنایی خاص از آینده سخن بگوید. برای درک آگامبن نیز کار را با سه کانون آغاز می‌کنیم. نخست، نظریه‌ی تبیینی آگامبن و سیمایی که او از وضع موجود به عنوان پارادایم اردوگاه و وضعیت استثنایی و دوگانه-ی بیوس/زوئه ترسیم می‌کند. آگامبن معتقد است قدرت سیاسی چیزی نیست جز منحل ساختن زوئه – و به همین دلیل نگه داشتن و حفظ آن – به نفع بیوس؛ که خود او تلاش می‌کند تا از آن از طریق «شکل-زندگی» فراتر رود. دوم، تأمل در باب آنچه انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد: امر مشترک. آن امر مشترک نفس در-زبان بودن آدمی است؛ نوعی بالقوه‌گی محض که با به فعلیت درآمدن از بین نمی‌رود. این بالقوه‌گی محض بی‌آنکه تن به هیچ هویت اشتراکی‌ای بدهد عامل پیونددهنده‌ی تکنیکی‌ها به یکدیگر است. او اینک از طریق همین تفکر به مثابه بالقوه‌گی محض به شکلی خاص از سعادت در اجتماع آینده می‌اندیشد. سوم، مفهوم «موجود هرچه» و زمان «کاپرولوژیک». در آینده اجتماعی پدید خواهد آمد که در آن «موجود هر چه» ای زندگی می‌کند که هیچ هویت از پیش تعیین شده‌ای ندارد، در اجتماعی بدون امر مشترک. اما این آینده، زمانی کرونولوژیک نیست، بلکه زمانست کاپرولوژیک: وقت شناسانه، موقع شناسانه: زمانی که «باقی می‌ماند».

آگامبن به دنبال این است که امر مشترک میان آدمیان را در امری غیرجوهری پیدا کند. برای این کار به رخدادهای زبان توجه می‌کند. برای آگامبن اتوس یا اقامتگاه انسان تجربه‌ای است از در-زبان بودن، از اقامت کودکانه. زبان امری است برای ارتباط با هستی. آگامبن به سویه‌ی انتقال‌پذیری و ارتباط‌پذیری زبان کاری ندارد، بلکه به نفس ارتباط‌پذیری یا انتقال‌پذیری توجه می‌کند، و بر همین اصل رخدادهای زبان را امری جمعی و مشترک می‌داند. آگامبن با توجه به ضمایی چون «من»، «تو» به همراه قیدهای و دیگر ادوات قیدی نظیر «اینجا»، «اکنون» و «این»، می‌گوید این‌ها به اشیا و ابژه‌های بیرون از خودشان ارجاع ندارند بلکه نفس تحقق یا رویدادگی زبان را آشکار می‌سازند. به عبارت دیگر کاربرد ضمیر «من» به یک سوژه‌ی روان‌شناختی مستقل از زبان اشاره ندارد بلکه تنها می‌تواند به گوینده‌ی یک گفته در وهله‌ی وقوع یا اظهار آن گفته ارجاع داشته باشد. همین رهیافت مبنای اصلی فکر آگامبن برای برون‌رفت از سوژکتیویته و هر دیدگاه دیگری برای پیش‌فرض گرفتن آگاهی‌ای جوهری و بنیادین در پس زبان و گفتار است. بنابراین در آگامبن میان «بودن» و «سخن‌گفتن» رابطه‌ای تنگاتنگ یا به واقع نوعی همبودی و تساقق برقرار است. آگامبن از در-زبان بودن انسان به توانش یا بالقوه‌گی که در ذات خود در-زبان بودن آدمی است نقب می‌زند. یک رابطه‌ی منطقی میان دو عبارت «حرف می‌زنم» و «می‌توانم» وجود دارد؛ چرا که حرف می‌زنم مبتنی بر پیش فرض می‌توانم است – به عبارت دیگر شرط ذاتی و درونی صدق و بلکه امکان گزاره‌ی «حرف می‌زنم» این است که «می‌توانم حرف بزنم». آگامبن در اینجا به ارسطو و بحث قوه و فعل او باز می‌گردد و ارسطو را این‌گونه تفسیر می‌کند که «اگر توانش یک چیز برای نبودن اصلاً به توانش تعلق داشته باشد، آن‌گاه توانش حقیقی تنها آنجا وجود دارد که قوه یا توانش نبودن از فعلیت عقب نماند بلکه به‌طور کامل به قلمرو فعلیت گذر کند»^۱. مخلص کلام آگامبن این است که در بالقوه‌گی یا توانش دقیقاً همین قابلیت برای نبودن یا نکردن یا فعلیت‌نیافتن اصل قضیه است و همین فقدان یا توانایی فعلیت‌نیافتن به معنای «ناتوانش» هم هست. او در ادامه می‌نویسد: «توانش رابطه‌اش با فعلیت را در شکل تعلیق خودش حفظ می‌کند؛ توانش از طریق محقق و بالفعل‌ساختن عمل، قادر به عمل است، و به مثابه حاکم، توانمند نا-توانش خودش است»^۲. نا-توانش یا توانش نبودن، از خلال بازگرداندن توانش به خودش که به معنای تفویض خودش به خودش است، و به واسطه‌ی تعلیق خودش، به‌طور کامل محقق می‌شود و فعلیت می‌یابد، به‌طوری‌که فعلیت هم چون توانش نه-نبودن پدیدار می‌شود. باری، همین بالقوه‌گی نتایج تعیین‌کننده‌ای در راه آگامبن برای ترسیم اجتماع آینده دارد. آگامبن این بالقوه‌گی را در خود لوگوس آدمی جستجو می‌کند. برای آگامبن سعادت در نوع خاصی از تفکر با لوگوس است: لوگوس در مقام بالقوه‌گی محض؛ یعنی لوگوسی که بر اساس ذات یا ماهیتی از پیش تعیین شده به انسان داده نشده است، بلکه او در طی زندگی‌اش آن را بالفعل می‌کند و با هر بار بالفعل شدن بالقوه‌گی‌اش زائل نمی‌شود بلکه همیشه بالقوه می‌ماند. بر همین اساس آگامبن کار بشر را نوعی در-کار بودن همیشگی، قسمی رویه‌ی فعلیت‌یابی پایان‌ناپذیر می‌داند:

«اینکه کار انسان در این زمینه، صرفاً به معنای کار نیست، بلکه بیشتر معرف *energia*، کنشگری، در کنش بودن خاص انسان است، به‌وسیله‌ی این واقعیت نمایان می‌شود که چند خط بعد ارسطو سعادت را به منزله‌ی در-حال-کار بودن جان در انطباق با فضیلت تعریف می‌کند ... امکان تعریف سعادت و سیاست او نیز به آن وابسته است»^۳.

در این نقل قول آگامبن به دو واژه‌ی سعادت و سیاست اشاره می‌کند و امکان تعریف و تحدید آنها را منوط به همین بالقوه‌گی یا کار بشر می‌داند. در سعادت ارسطویی، کار انسان شکلی از زیستن است شکلی معین از حیات که در حال کنش متناسب با لوگوس است. «این امر دال بر این است که ارسطو خیر برین ... را از طریق رابطه با نوع خاصی از *ergon*، نوع خاصی از

^۱ میلز، ۱۳۹۳، ص. ۵۱.

^۲ همان.

^۳ آگامبن، ۱۳۸۹، ص. ۷۲.

فعالیت و در حال کار بودن تعریف می‌کند.^۱ آگامبن این پیوند خیر برین یا همان سعادت را با لوگوس، در ارسطو می‌گیرد منتها آن را نقد می‌کند و در آن تمایز زیستن و نیک زیستن که مبتنی بر تمایز بین بیوس و زوئه است می‌یابد:

«بر این اساس، تعین بخشی ارسطویی کار انسان مستلزم دو تر درباره‌ی سیاست است: (۱) از آنجایی که سیاست در رابطه با نوعی ergon تعریف می‌گردد، پس سیاست نوعی سیاست کاری بودن است و نه نوعی سیاست بیکارگی، قسمی سیاست کنش (یا فعل) است و نه سیاست بالقوه‌گی. (۲) با این همه این ergon در تحلیل نهایی صرفاً نوعی «حیات خاص معین» است که بالاتر از همه به وسیله‌ی حذف واقعیت ساده و صرف زیستن، یعنی به وسیله‌ی حذف حیات برهنه تعریف می‌گردد»^۲.

آگامبن این تفکیک را میراث ارسطو در کل سیاست غرب می‌داند و در ادامه نظیر نانسو، به نقد دیدگاه مارکس می‌پردازد. این میراث از یک سو تقدیر سیاست را به نوعی «کار» پیوند می‌زند که نمی‌تواند به فعالیت‌های دیگر انسان تخصیص یابد و از سوی دیگر یگانه تعین آن نهایتاً زیست سیاسی خواهد بود تا جایی که همواره مبتنی بر نوعی بخش‌بندی و مفصل‌بندی زوئه خواهد بود:

«بدین‌سان امر سیاسی در مقام کار انسان مآهو انسان، از بطن موجود زنده به واسطه‌ی حذف بخشی از فعالیت حیاتی آن – یعنی همان امر ناسیاسی – بیرون کشیده شده است. در نتیجه در دوران مدرن، سیاست غربی به منزله‌ی پذیرش جمعی رسالتی تاریخی (قسمی کار) از سوی یک مردم یا یک ملت به حساب می‌آید. این رسالت منطبق است بر رسالتی متافیزیکی ... از این منظر، تفکر مارکس که در پی تحقق بخشیدن به انسان در مقام موجود کلی بود، نشانگر نوعی از سرگیری و رادیکال‌ساختن پروژه‌ی ارسطویی است. از این جاست که دو آپوریایی که به‌طور ضمنی در این از سرگرفتن حضور دارند، ناشی می‌شوند:

(۱) سوژه‌ی کار انسان باید ضرورتاً نوعی طبقه‌ی تعیین‌ناپذیر (تخصیص‌ناپذیر) باشد، که تا جایی نشانگر قسمی فعالیت مشخص و جزئی است که موجب نابودی خود می‌شود (برای مثال طبقه کارگر). (۲) کنشگری انسان در جامعه‌ی بی‌طبقه ناممکن است، یا دست کم تعریف آن بی‌نهایت پیچیده و بغرنج است.»^۳ (در ترجمه کمی تغییر اعمال شد)

اجتماع آینده همان جایست که این معضلات رفع شده است، جایی که دیگر زوئه به نفع بیوس حذف نمی‌شود. اما چگونه آگامبن می‌خواهد از طریق لوگوس ارسطویی استفاده کند و از دوگانه‌ی بیوس/زوئه که به زعم او به کل سیاست غربی خط داده فراتر رود؟ آگامبن با تاسی از دانتته و ابن رشد، در مقابل از لوگوسی دفاع می‌کند که در همه‌ی موجودات مشترک است اما وجه تمایز لوگوس انسان و حیوان در بالقوه‌گی محض لوگوس انسان است و بدین ترتیب نقطه‌ی توانشی که در رخداد خود زبان ردیابی کرده بود را با لوگوس پیوند می‌دهد. او در ادامه با طرح مفهوم «شکل-زندگی» از سیاست غربی فاصله می‌گیرد و به واقع می‌خواهد ازین طریق ماشین زیست سیاسی فعلی را ناکار کند، و به تاسی از نانسو مفهوم بیکارگی در قلب نظریه‌ی سیاسی رهایی‌بخش آگامبن قرار دارد:

«منظور من از شکل-زندگی در مقابل [دوگانه‌ی زوئه/بیوس] حیاتی است که هرگز نمی‌تواند از شکل‌اش جدا شود، حیاتی که در آن مجزاساختن چیزی نظیر حیات برهنه به هیچ رو ممکن نیست. حیاتی که نمی‌تواند از شکل‌اش جدا گردد حیاتی است که مسئله‌ی اصلی در شیوه‌اش برای زیستن، خود زیستن است. این صورت‌بندی به چه معناست؟ این صورت‌بندی گونه‌ای حیات را تعریف می‌کند که در آن شیوه‌ها، کنش‌ها، و فرایندهای واحد و یکه‌ی زیستن، به هیچ رو صرفاً امور واقع نیستند، بلکه همواره و بیش از همه در حکم امکانات حیات‌اند؛ همواره و بیش از همه در حکم بالقوه‌گی‌هایند. هیچ رفتار و شکلی از زیستن بشری هرگز مقید به هیچ نوع رسالت زیست‌شناختی خاص و از پیش مقرر نیست، و هیچ قسم ضرورتی نیز بدانها داده نشده است؛ برعکس رفتارها و شکل‌های زیستن بشری ... همواره خصلت نوعی امکان را حفظ می‌کنند ... از همین روست که آدمیان (در مقام موجوداتی واحد بالقوه‌گی)، یگانه موجوداتی‌اند که در زندگی‌شان مسئله همواره بر سر سعادت است؛ یگانه موجوداتی که حیاتشان به نحو جبران‌ناپذیر و دردناکی موقوف به سعادت است.»^۴

از همین قطعه می‌توان فهمید که سعادت آگامبنی از چه سخنی است. سعادت که در آن «موجودات هر چه» (یعنی موجوداتی فاقد هر نوع هویت مقرر و تعیین‌شده‌ای؛ موجوداتی یکسره بالقوه)، در اجتماعی خواهند زیست که در آن «شکل-زندگی» تعیین‌کننده‌ی زندگی آدمی است: یعنی بی‌شکلی و بی‌هویتی؛ بی‌اشتراکی و بالقوه‌گی به مثابه یگانه امر مشترک. «موجود هر چه» سیاستی است فراتر از پایان دولت و نام دیگری است برای همان «وضع بهتر» زندگی که در پی تحقق و اتمام نهایی قانون به وقوع خواهد پیوست. سیاست «موجود هر چه» دولت را به امری کهنه و منسوخ بدل می‌سازد. «موجود هر چه» شکلی از هستن است که در آن تکنیکی دیگر تن به انقیاد و مصادره‌ی هویت نمی‌دهد و هستی چنانکه هست [در بی‌واسطگی و تکنیکی‌اش]

^۱ همان، ۸۷.

^۲ همان، ۷۸-۷۹.

^۳ همان، ۷۹-۸۰.

^۴ آگامبن، ۱۳۹۰، صص. ۱۵-۱۶.

زیسته می‌شود، بی‌آنکه به خصیصه یا کمیتی مشترک یا به هویتی مقید باشد. پیوند «موجود هر چه» به عنوان فیگور اجتماع آینده با زبان و بالقوه‌گی زبانی به بهترین شکل در این عبارت آگامبن بیان شده است:

«اگر چنین بودگی انسان‌ها صرفاً به این یا آن زندگی‌نامه محدود نشود، بلکه فقط و فقط «چنین» باشد، یعنی جز نمود و چهره‌ی خاص خودشان نباشند، آنگاه برای نخستین بار پای به اجتماع می‌گذاشتند بدون پیش فرض و بدون سوژه، وارد ارتباطی می‌شدند فارغ از امر ارتباط‌ناپذیر»^۱.

به‌طور خلاصه، اجتماع آینده منطقاً از بطن تحلیل‌های آگامبن از زبان، هستی و اتوس آدمی بیرون می‌زند. اجتماع او اجتماعی است که نظیر اجتماع بیکار نانس، دیگر وجوه اشتراک یا همسانی را پیش‌شرط تعلق قرار نمی‌دهد. «تکینگی هر چه» آن‌طور که در اجتماع آینده معرفی شده، حکایت از وجودی دارد که در برابر تمامی اشکال هویت و تعلق مقاومت می‌کند و هستی‌اش و به‌طور مشخص «در-زبان-بودن» اش را یکسره از آن خود می‌کند. «تکینگی هر چه» امکان تشکیل اجتماعی را می‌دهد که دیگر بر هویت یا شرایط مشخص تعلق استوار نیست، یعنی جز «به هم متعلق بودن» یا تعلق متقابل خود تکینگی‌ها پایگاه و مبنای دیگری ندارد. هستی «موجود هر چه» از آن حیث که متکی است به اتحاد غیرهویت‌مدارانه‌ی زندگی با بالقوه‌گی یا «چنین بودن» اش امکان تشکیل اجتماعی بدون هویت را به وجود می‌آورد. این قدرت زندگی شالوده‌ی نوعی کمونیسم جدید را فراهم می‌آورد که در آن هیچ چیز اشتراکی نیست مگر قدرت و امکان خود زندگی. این اجتماعی است که همه به آن تعلق دارند بی‌آنکه خواستار تعلق به آن باشند، اجتماعی متشکل از «موجودات هر چه» که هیچ چیز مشترکی ندارند مگر بودنشان در ارتباط‌پذیری ناب و بی‌واسطه‌گی هستی‌شناختی. باری، منتقدان، از نوعی انفعال سیاسی و مسیانسیسم نامشخص در اجتماع آگامبن نقد کرده‌اند که شرح‌اش در کتاب آمده آمده است.

باری، باید مختصات هر یک از متفکرانی که مورد اشاره‌ی الیوت در این کتاب هستند روشن شده باشد و خواننده می‌تواند با این زمینه، پاسخ‌هایی را که هر یک از آنها، به مسائل اصلی مارکسیسم می‌دهند درک نماید. در ادامه به بررسی امر اجتماعی و نحوه‌ی مقابله با ازمهم‌گسیختگی آدمیان در دنیای مدرن و از آن راه ناتوانی در کنشگری سیاسی، در حوزه‌ی نظریه‌های برنامه‌ریزی/طراحی شهری می‌پردازیم.

۴. اجتماع در برنامه‌ریزی و طراحی شهری

در برنامه‌ریزی و طراحی شهری، با مفهومی قلمرویی و مکانی از اجتماع یا با-هم-بودگی سروکار داریم. یعنی اجتماع به مثابه مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعی که در یک محیط جغرافیایی و «فضامند» حادث می‌شوند. آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد شناخت نظریه‌هایی است که در پی اندیشیدن به اجتماع از طریق محیط کالبدی آن‌اند؛ دیدگاه‌هایی که بر اساس ابعاد کالبدی و مکانی نظریه‌هایی هنجاری در باب اجتماع ارائه می‌دهند؛ نظریه‌هایی که «مکان» در کانون توجه‌شان است و مسائل اجتماعی و فرهنگی را در پرتو، و یا دست کم، با توجه اساسی به مسئله‌ی مکان می‌فهمند. پرسشی که در اینجا دنبال می‌کنیم بدین شرح است: چگونه از طریق کالبد، امر اجتماعی ایجاد و یا برانگیخته می‌شود؟ مکان چه نقشی در رسیدن به آزادی و عدالت دارد؟ بنابراین در ادامه پس از ملاحظاتی مقدماتی و مرور برخی مسائل کلی، مروری تاریخی بر مهم‌ترین نظریه‌ها و دیدگاه‌های مرتبط با موضوع خواهیم داشت.

۱،۴. نظریه‌های رویه‌ای و محتوایی

فالودی در ۱۹۷۳ در کتاب «نظریه‌ی برنامه‌ریزی»^۲ میان دو گونه نظریه تمایز قائل می‌شود: نظریه‌ها در برنامه‌ریزی^۳ نظریه‌های برنامه‌ریزی^۴. دسته‌ی نخست مجموعه نظریه‌هایی هستند که از سایر رشته‌ها نظیر جغرافیا، علوم رایانه، اقتصاد، محیط‌زیست و غیره وارد برنامه‌ریزی شده‌اند و برنامه‌ریزان را در رابطه با موضوعات برنامه‌ریزی نظیر الگوی بهینه‌ی کاربری زمین، نحوه‌ی توزیع مسکن، نحوه‌ی ساماندهی بافت‌های شهری و غیره یاری می‌دهند. فالودی این دسته را نظریه‌های محتوایی (یا ماهوی) خواند. نظریه‌های برنامه‌ریزی اما نظریه‌هایی هستند که صرفاً با خود فرایند برنامه‌ریزی سروکار دارند؛ فالودی این‌گونه از نظریه‌ها را نظریه‌های رویه‌ای (یا فرایندی) می‌نامد. مخالفت‌ها و نقدهای فراوانی، به‌ویژه از سوی متفکران چپ‌گرا، به دوگانه‌ی فالودی وارد شده و جداکردن سویه‌ی هنجاری یک نظریه‌ی شهری از بُعد محتوایی و انضمامی آن را اساساً نادرست و ایدئولوژیک دانسته‌اند.

^۱ میلز، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۸.

^۲ Faludi, Anderas, Planning Theory, Pergamon, Oxford, 1973.

^۳ Theories in Planning

^۴ Theories of planning

شرح و تفسیر این انتقادات در اینجا موضوع ما نیست.^۱ مراد از این اشاره این بود که زمانی که در ادبیات برنامه‌ریزی و طراحی شهری از ترکیب «نظریه‌ی برنامه‌ریزی» استفاده می‌شود، مراد عمدتاً موضوعات مربوط به فرایند برنامه‌ریزی است؛ مسائلی از قبیل مدیریت فرایند برنامه‌ریزی، مسئله‌ی دربرگیری، دموکراسی و ارتباط در برنامه‌ریزی، مسئله‌ی قدرت و تعارض در فرایند برنامه‌ریزی، و همچنین نحوه‌ی تصمیم‌گیری و رابطه‌ی برنامه‌ریز با مخاطبان برنامه‌ریزی. ادعا بر این است که «نظریه‌ی برنامه‌ریزی» دغدغه‌ای در رابطه با ارائه‌ی دیدگاهی تجویزی در باب مکان، نحوه‌ی آمایش بهینه‌ی فضا، الگوی سرزندگی کاربری زمین و جز آن ندارد. این سخن درست است. اما مسئله اندراج معانی و اطلاعات فضایی یا مکانی در ذهن برنامه‌ریز است؛ و این همان چیزی است که در تمایز محتوا از رویه خلل وارد می‌کند. به طوری که در دو دهه‌ی اخیر و با ظهور برنامه‌ریزی فرهنگی و چرخش ارتباطی در نظریه‌ی برنامه‌ریزی، مشخص شده است که در همه‌ی نظریه‌هایی که به نوعی با کالبد یا مکان سروکار دارند، پیش‌فرض‌های فرهنگی، معنایی و سیاسی متعلق به یک مکان خاص در نحوه‌ی تصمیم‌گیری آنها (و لذا در فرایند برنامه‌ریزی) اثرگذار است.^۲ از سوی دیگر هم همان‌طور که در این کتاب خواهیم دید، یک نظریه‌ی شهری محتوایی-هنجاری نمی‌تواند فاقد پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های سیاسی و رویه‌ای باشد. باری، با درنظرداشتن این موضوع به سراغ نظریه‌هایی در برنامه‌ریزی و طراحی شهری خواهیم رفت، که اصطلاحاً محتوایی-هنجاری‌اند. یعنی نظریه‌هایی که اولاً حوزه‌ی عملکردشان قلمرو عمومی است؛ ثانیاً با انتظام‌بخشی محیط در دو بعد کالبدی و عملکردی سر و کار دارند.

۲.۴. تیپولوژی نظریه‌های برنامه‌ریزی و طراحی شهری

متوسل شدن به تیپولوژی در هر حوزه‌ای صرفاً می‌تواند به عنوان یک ابزار آموزشی مفید باشد و خواننده را در مواجهه با انبوهی از نام‌ها، وقایع، مواضع، مفاهیم و جریان‌ها از گیج و سرخورده شدن نجات دهد. بنابراین بدیهی است که بسیاری از جریان‌ها، نام‌ها یا نظریه‌هایی که ذیل یک «تیپ» قرار می‌گیرند شاید تفاوت‌های فاحشی با یکدیگر داشته باشند. به همین ترتیب، از سوی دیگر جریان‌ها یا مواضعی که در دو تیپ اصطلاحاً متناظر دسته‌بندی می‌شوند قرابت‌هایی، حتی بیش از اجزای قرار گرفته در یک تیپ، داشته باشند. به این اعتبار نباید نسبت به نوعی منطق قربانی‌گری در هر نوع تیپولوژی بی‌توجه بود. با این مقدمه به نظر می‌رسد دسته‌بندی‌ای که کمتر از اجزاء خود قربانی می‌گیرد، تیپولوژی نان‌الین باشد که در کنار دسته‌بندی شوی می‌تواند ما را در درک جریان‌ها کمک کند. در ادامه با مبنای قراردادن کار نان‌الین تلاش می‌کنیم با توجه به اهداف کتاب و جریان‌هایی که الیوت آنها را مبنای تفسیر خود قرار داده، به اهم نظریه‌های محتوایی-هنجاری بپردازیم. هدف از ارائه‌ی این جریانات نشان دادن مختصات نظریه‌های مورد اشاره‌ی الیوت، در میان سایر نظریه‌های طراحی شهری از آغاز تا امروز است. بر این اساس وارد تشریح همه‌ی نظریه‌ها نخواهیم شد، بلکه پس از تشریح ساختار کلی نظریه‌ها، تأکید و توجه‌مان مشخصاً معطوف به جنبش اوربنیسم، عقل‌گرایی نوین، و برنامه‌ریزی/طراحی شهری موسوم به پست‌مدرن و رابطه‌ی این‌ها با جریانات پیشین خواهد بود.

۳.۴. آرمان‌شهرگرایی تا نواوربنیسم

در این قسمت با اشاره به جریان آرمان‌شهرگرایی در دو سنت آنگلوساکسن و قاره‌ای، به مهم‌ترین نمایندگان هر یک یعنی به ترتیب رابرت اوئن و شارل فوریه اشاره می‌شود. سپس به جریان طراحی شهری در آلمان اشاره‌ای مختصر می‌کنیم و مفهوم اجتماع را مطابق با درک جریان‌های فرهنگ‌گرا، سنت‌گرا و اکسپرسیونیسم از نظر می‌گذرانیم. در قسمت سوم با الهام از فرانسوا شوی، دو جریانی را که او شهرسازی ترقی‌گرا و فرهنگ‌گرا می‌خواند تا دهه‌ی ۱۹۶۰ مورد بررسی قرار می‌دهیم و نهایتاً در قسمت آخر به جریان‌های مهم و تأثیرگذار معاصر در رابطه با اجتماع نظر می‌کنیم.

۱.۳.۴. آرمان‌شهرگرایی

گسترش طبقه‌ی کارگر صنعتی، آغاز پدیده‌ی زاغه‌نشینی، شرایط اسفبار کارگران شهرهای صنعتی و فقدان هرگونه استاندارد برای زندگی، افزایش قیمت اراضی شهری و بدل شدن اراضی شهری به ابزاری برای سرمایه‌گذاری و سوداگری از جمله پیامدهای انقلاب صنعتی در شهرها در سده‌ی نوزدهم بودند. اغلب نظریه‌هایی که تحت عنوان نظریه‌های آرمان‌شهری از آنها یاد می‌شود، در این

^۱ برای مثال بنگرید به:

-Paris, Chris, *Critical Readings in Planning Theory*, Pergamon, Oxford, 1982.

^۲ Young, Greg, *Reshaping Planning with Culture*, Routledge, 2008.

دوره دغدغه‌ای جز سامان بخشیدن به اوضاع نابهنجار و اسفبار حیات مدنی افراد در شهرها نداشتند. رابرت اوئن و شارل فوریه، که به ترتیب باید آنها را در سنت آنگلو ساکسن و قاره‌ای قرار داد، از جمله متفکران سوسیالیستی هستند که به اجتماع مطلوب خود بر مبنای نوعی اجتماع محلی کوچک با جمعیت حدوداً ۱۵۰۰ نفره اندیشیدند. در سال ۱۸۲۵ اوئن به آمریکا رفت و شهر نیو هارمونی^۱ را احداث کرد تا آرمان‌های خود را مکان‌مند نماید. در اجتماع اوئن فعالیت‌هایی نظیر صنعت، پیشه‌وری، ادبیات، علوم طبیعی و تعلیم و تربیت وجود دارند؛ فعالیت‌هایی که به باور اوئن اصیل و انسانی هستند؛ فعالیت‌هایی که در جامعه‌ی صنعتی شده‌ی مدرن مجال برای پرداختن به آنها وجود ندارد. شکل کالبدی شهر اوئن بدین ترتیب است: در مرکز شهر ساختمان مرکزی وجود دارد که امور اجتماعی و مدنی و بشری در آنجا رخ می‌دهد. در چهار طرف آن، ساختمان‌های اسکان ساکنان شهر قرار دارد و در میانه‌ی هر یک از اضلاع آن، ساختمان ناظرین، مسئولین، درمانگاه، هتل، و انبار وجود دارد و مابقی فضای شهر فضای همگانی و عمومی است. در اطراف شهر هم اراضی زراعی و تأسیسات وابسته به آن وجود دارد. فالانستر فوریه نیز به طور مشابه اجتماعی است خودبسنده و مستقل، که ضمن دربرداشتن امکانات شهری، منشی روستایی و «اصیل» دارد. فالانستر سه بخش دارد که شامل منطقه‌ی مرکزی که محل وقوع رخدادهای مدنی و انسانی است؛ حواشی شهر که محل احداث کارخانه‌هاست؛ و محوطه‌های بیرونی شهر. فوریه بر وجود فضای باز و سبز تأکید می‌گذارد و معتقد به زیبایی بصری اجتماع بود؛ زیبایی‌ای روستایی و اصیل که در اثر بسط صنعت زائل شده است. در این میان هم‌چنین می‌توان به نهضت تعالی‌گرایان^۲ اشاره کرد که در سال‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در نیوانگلند آمریکا ظهور کردند؛ جنبشی که علی‌رغم اینکه منشی فلسفی-سیاسی داشت، بعدها از طریق پیروان پسین نهضت، تبلور مکانی یافت و ازین نظر اشتراکات قابل توجهی با دیدگاه آرمانشهرگرایان به‌ویژه با آراء فوریه دارد. جنبش تعالی‌گرایی منتقد جامعه‌ی مدرن عصر خود بود و به نوعی بر بازگشت به «رابطه‌ی اصیل انسان و طبیعت» تأکید داشت. امرسون از پیشگامان این نهضت بود، اما برخلاف سوسیالیست‌ها، به شدت به قدرت فردی باور داشت و ازین منظر به رمانتیک‌ها و مشخصاً روسو نزدیک است. به باور استلاگرایان، جامعه و نهادهای مدرن باعث زوال خلوص فردیت شده است؛ و خوداتکایی افراد را نابود ساخته است. تحقق اجتماع حقیقی برای استلاگرایان از طریق بازیابی مجدد این فردیت واقعی میسر است. امرسون معتقد بود «راضی جدید، انسان‌های جدید و اندیشه‌های تازه وجود دارند. بگذارید ما کار خود، قانون خود و پرستش خود را طلب کنیم^۳». در حالی که استلاگرایان از «خود اتکایی» فردی سخن می‌گفتند، بسیاری از کسانی که از آرای آنها الهام گرفته بودند، در پی تبادل پویایی بودند که در گروه‌های انسانی بوجود می‌آید. این میل به گروه و رابطه‌ی گروهی با تمایل ضدمدرنیستی و ناتورالیستی استلاگرایان پیوند خورد و به شکل نوعی اصلاح اجتماعی، باشگاه‌های گفتگوی اجتماعی، جوامعی برای کنشگری اجتماعی و تجربیاتی در زمینه‌ی زندگی کمونال درآمد^۴. آنچه این جنبش را در اینجا برای ما حائز اهمیت می‌کند، و هم‌چنین آنرا با آرمانشهرگرایی فوریه و اوئن پیوند می‌دهد، همین تجربه‌ی مکانی و تلاش برای مکان‌مند کردن این اصول فکری است؛ تلاش برای احیای امر اجتماعی، برای قسمی با-هم-بودگی با راهبردهایی کالبدی و مکانی.

آراء فوریه از طریق هوراس گریلی^۵ و آلبرت بریسن^۶ به آمریکا منتقل شد. بریسن با انتشار کتاب «سرنوشت اجتماعی بشر^۷» در ۱۸۴۰، که به شدت متأثر از فوریه بود، تأثیری بی‌بدیل بر رپیلی نهاد. در سال ۱۸۴۱ در جلسه‌ای با حضور بسیاری از تعالی‌گرایان از جمله امرسون، رپیلی اعلام کرد که قصد احداث اجتماع خود را دارد. او که متوجه تفاوت‌های آراء خود با امرسون شده بود چندی بعد در باب موضوع خود به امرسون نوشت:

«همان‌طور که می‌دانید، هدف ما تضمین وحدت طبیعی‌تر میان کاریدی و کار فکری است که در حال حاضر وجود ندارد؛ هدف ما تا حد ممکن ادغام دو سویه‌ی فکری و یدی یک انسان است؛ هدف ما تضمین بالاترین آزادی فکری برای ساکنان از طریق فراهم کردن کار برای همه بر وفق استعداد و سلیقه‌شان، و اطمینان بخشیدن به آنها در بهره‌برداری از محصولات صنعت‌شان است؛ هدف ما حذف لزوم وجود خدمات نوکرمانه، از طریق گشودن مزایای آموزش و سود حاصل از کار به روی همگان و از آن راه، ساختن جامعه‌ای متشکل از افرادی آزاد، اندیشمند و متمدن است، افرادی که رابطه‌شان با یکدیگر باعث یک زندگی ساده و سالم‌تر گردد^۸».

¹ New harmony

² transcendentalists

³ Felton, Todd.R, A Journey to Transcendentalists' New England, Roaring Forties Press, 2006, p.121.

⁴ Ibid.

⁵ Horace Greeley

⁶ Albert Brisbane

⁷ Social destiny of man

⁸ Ibid, pp. 123-124.

ریپلی باور داشت که اگر ایده‌هایش انضمامی شوند «نوری خواهد بود بر سر این کشور و این عصر. اگر نگویم طلوع خورشید، ستاره‌ی صبحگاهی خواهد بود»^۱. ریپلی به همراه همسرش در سال ۱۸۴۱ در نیوانگلند آمریکا، موسسه‌ی زراعی کشاورزی و آموزشی بروک^۲ را احداث کرد. او یک شرکت سهامی عام ایجاد کرد که در آن به ساکنان خود سهمی از سود حاصل از فروش محصولات کشاورزی داده می‌شد و در عوض ساکنان به‌طور برابر برای شرکت (یعنی اجتماع) کار می‌کردند. باور او بر این بود که با تقسیم برابر کار میان اعضای اجتماع زمان کافی برای فعالیت‌های انسانی اعم از شادی، هنر، تفریح، آزادی و کار فکری میسر می‌گردد. در مرکز این مزرعه‌ی ۸۰ هکتاری، یک ساختمان نه‌چندان مجهز وجود داشت که اهالی آن را هایو (hive) یا مرکز تجمع نامیدند. ظرفیت سالن غذاخوری ساختمان مرکزی تقریباً پنجاه نفر بود و اتاق پذیرایی ساختمان به عنوان محل تجمع عمومی و مکان برگزاری رخدادهای اجتماع بود. کتابخانه‌ی شخصی خود ریپلی نیز به کتابخانه‌ی عمومی بدل شد و همه‌ی اعضا می‌توانستند آزادانه بدان دسترسی داشته باشند. سایر کاربری‌هایی که در مزرعه‌ی بروک به مرور احداث شد عبارت بود از مدرسه، سالن سکونت دانش آموزان و معلمان، و برخی دیگر از خدمات رفاهی عمومی. از جمله ویژگی‌های طرح فوریه و نمونه‌ی انضمامی آن یعنی مزرعه‌ی بروک، توجه به تمایز و تفاوت اجتماعی در یک زندگی اجتماعی است. امری که شاید در طرح اوئن کم‌رنگ‌تر باشد.

باری، فارغ از دستاوردها یا شکست‌های این نمونه‌ها، آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد توجه به رابطه‌ی دوسویه‌ی مکان و رفتار اجتماعی است. می‌توان به سه پیش‌فرض در این سه نمونه اشاره کرد؛ پیش‌فرض‌هایی که به مضامینی پایدار و تأثیرگذار در اندیشه‌ی برنامه‌ریزان/طراحان نسل بعد تبدیل شدند: نخست اعتقاد به رابطه‌ی تعیین‌کننده‌ی آرایش فضایی و رفتار اجتماعی است. شاید بیشتر از دیگران، اوئن مصرانه اعتقاد داشت که می‌توان از طریق تغییر فرم کالبدی و آرایش فضایی محیط کالبدی رفتار اجتماعی را به‌طور قاطع تغییر داد. اینکه می‌توان از طریق تغییر فرم کالبدی به آرمان‌های اجتماعی-سیاسی رسید. دوم، باور به اجتماعی که در عصر جدید و دنیای صنعتی آسیب دیده و باید آن را بازیافت. این خصلت خود را عمدتاً به شکل نوعی رابطه‌ی طبیعی و روستایی در تقابل با شهر و محیط شهری نشان می‌داد. نکته‌ی حائز اهمیت این است که در آرمان‌شهرگرایی فوریه و اوئن حس نوستالژی به گذشته چندان مثل سنت فرهنگ‌گرایی که در بخش بعد شرح‌اش خواهد آمد، پر رنگ نیست؛ گو اینکه مهم‌ترین دغدغه‌ی آرمان‌شهرگرایان در این دوره مقابله با هرج و مرج بصری از یک‌سو، و مبارزه با نظام سرمایه‌داری و فقر و فلاکت ناشی از بسط منطق سرمایه است. سومین نکته‌ای که می‌توان به آن اشاره کرد، نوعی کدخدانمشی و نخبه‌گرایی است که در هر دو دیدگاه نهفته است. اوئن و فوریه، هر دو به نوعی برنامه‌ریزی برای اجتماع باور دارند؛ آرمان‌های اجتماعی برای محقق شدن، در نظر آنها نیازمند به فکر یک اندیشمند متخصص هستند که بتواند آن آرمان‌ها را در قالب الگویی مکانی ترسیم و اجرا نماید و باور بر این است که با تحقق این آرمان‌ها سعادت بشری محقق خواهد شد. ازین منظر هر دوی فوریه و اوئن به علم خوشبین بوده و افرادی ترقی‌خواه‌اند.

۲،۳،۴. فرهنگ‌گرایی و سنت‌گرایی آلمانی

از دیگر جریان‌های تأثیرگذار در آراء اندیشمندان شهری معاصر می‌توان به دو جریان فرهنگ‌گرایی و سنت‌گرایی اشاره کرد که اصالتاً در آلمان آغاز شدند و ضمن اینکه خود تا حدی متأثر از تجربه‌گرایی انگلیسی بودند، تأثیر شگرفی بر جریان آنگلوآمریکن گذاشتند. مهم‌ترین نماینده‌ی جریان فرهنگ‌گرا بی‌تردید کامیلو زیتته^۳ نظریه‌پرداز و طراح شهری اتریشی است و مهم‌ترین نماینده‌ی جریان سنت‌گرا برونو تات^۴ برنامه‌ریز شهری آلمانی است. در حول و حوش این دو جریان می‌توان به برخی از جریان‌های دیگر نظیر جنبش نویس باؤن^۵ یا ساختمان‌سازی جدید، جنبش باغشهر آلمان، مکتب اشتوتگارت اشاره کرد. فرهنگ‌گرایی و سنت‌گرایی هر دو به شهر به عنوان یک وحدت زیبای ارگانیک می‌نگریستند که صنعت نابودش کرده است. این دو جریان بر نوعی حس نوستالژی به گذشته استوار است و خواستار بازگشت به اجتماع اصیل گذشته است و برعکس الگوی ترقی‌گرای افرادی نظیر اوئن و فوریه و ریپلی که به علم و مدرنیته در تحلیل نهایی به دیده مثبت می‌نگریستند و به نوعی ترقی و پیشرفت نظر داشتند، بر فرهنگ دست می‌گذارند و به خود علم و روش علمی بدبین‌اند. در سنت فرهنگ‌گرایی نیازهای معنوی و فرهنگی بشر در

¹ Ibid, p. 124.

² Brook Farm Institute of Agriculture and Education

³ Camillo Sitte

⁴ Bruno Taut

⁵ Neues Bauen

اولویت قرار می‌گیرند و نیازهای مادی در درجه‌ی دوم. شهر برای فرهنگ‌گرایان بیش از هر چیز در محدوده‌های مشخصی محاط شده است. در نتیجه شهر به عنوان یک پدیده‌ی فرهنگی در تقابل با طبیعت قرار دارد. در شهر هیچ نشانی از هندسه‌گرایی (برخلاف شهر فوریه) نباید وجود داشته باشد و شهر باید خصلتِ ارگانیک و «اصیل» و روستایی خود را حفظ نماید. امر زیبا برای فرهنگ‌گرایان همین بازگشت به فرهنگ و شهر ارگانیک است و از آنجا که به شدت با سنت و گرایشاتِ جمعی درآمیخته است زیبایی مفهومی اجتماعی و عمومی است.^۱ در فرهنگ‌گرایی نوعی باور به بازگشت به سنت‌های بومی، محلی و قدیمی وجود دارد که می‌توان رد پای آن را در آراء ابنزر هاورد (که در بخش بعدی به آن می‌رسیم) یافت. زیته نیز به عنوان یک متفکر فرهنگ‌گرا به علم‌گرایی و گرایشات فنی ترقی‌گرایانه بدبین است. زیته می‌گفت که حیات اجتماعی یا عمومی شهر برایش در اولویت قرار دارد و معتقد بود برای احیای این حیات اجتماعی که در عصر جدید از بین رفته، باید به فضاهای شهری به مثابه آثاری هنری و ارگانیک نگریست. او در این راستا رابطه‌ی توده/فضا در شهرهای قرون وسطا را به عنوان الگویی که سبب سرزندگی حیات جمعی می‌شود معرفی می‌کند و به ویژگی‌های کالبدی شهر مدرن از جمله راه‌های صاف و مستقیم، بلوک‌های شهری مکعبی، و فضاهای خالی اطراف ساختمان‌ها می‌تازد. برای زیته اجتماع زمانی به معنای واقعی کلمه احیا می‌گردد که طراحان بازسازی فرم‌های گذشته را سرلوحه‌ی کار خود قرار دهند.

در آلمان اوایل سده‌ی بیستم شرایط اجتماعی و سیاسی ایجاب می‌کرد که کارگران، به نوعی، احساس تعلق به محل زندگی خود داشته باشند: «از نظر سیاسی انتظار می‌رفت که راه‌حل ایجاد بخش‌های توسعه‌یافته در خارج از شهرها و در نتیجه تخفیف کمبود مسکن در شهرهای بزرگ بتواند از پیدایش تشکیلات اجتماعی کارگران ممانعت کند و علاوه بر آن به نظر می‌رسید که با ایجاد مکان‌های استقراری مشابه با شهرک‌های سازمانی بتوان کارگران را به قطعه زمین شخصی‌شان و مکانی خاص وابسته کرد^۲». این ضرورت سیاسی در کنار سبقه‌ی رمانتیسیسم، ناسیونالیسم، و محافظه‌کاری سیاسی آلمانی، جهان‌بینی فردگرایانه‌ی بورژوازی، واپس‌گرایی وابسته به خون و خاک، و علاقه به بکارگیری صنایع محلی و بومی از جمله عوامل و ویژگی‌هایی بودند که دست به دست هم دادند تا سنت‌گرایی در حوزه‌ی شهرسازی ظهور کند. در همان دوره اکسپرسیونیسم که جنبشی مشخصاً شهری نبود، بر آموزه‌هایی نظیر تجربه‌ی وحدت ضدشهری، شورگرایی نیچه‌ای-برگسونی، نوستالژی گذشته و فرم‌های قرون وسطایی، عرفان‌گرایی و درون‌گرایی تأکید داشت، و تأثیر زیادی بر سنت‌گرایی گذاشت. سنت‌گرایی در واقع ترجمانی بود از ظهور طبقه‌ی اجتماعی بورژوازی محافظه‌کار که از خردگرایی فاصله گرفته بود و در پی احیای معنای اصیل از طریق فرم‌های روستایی بود. سنت‌گرایی در برنامه‌ریزی/طراحی شهری و معماری، که هم عرفان اکسپرسیونیسم را گرفته بود و هم از آراء اثبات‌گرایانه‌ی جنبش «نویس باون» سود جسته بود به واقع‌گرایی چندرنگ و التقاطی بود. مانیاگو لامپونینی اهم ویژگی‌های سنت‌گرایان را به شرح زیر بیان می‌کند:

«پیروان سنت‌گرایی برخلاف کوشش‌های راسیونالیستی که در جهت بریدن از گذشته ... بود، بر برقراری رابطه با گذشته و نگهداری و حفظ جنبه‌های ملی تأکید داشتند ... از دید سنت‌گرایان مبانی نو و جوان‌سازی معماری در تولیدات دستی نهفته است. در این جنبش نسبت به فنون جدید با بدگمانی برخورد می‌شد و از آنها با عنوان قدرت‌های سرد ... که تهدیدی بودند برای انهدام زیبایی، خوبی، آسایش و زندگی گرم، یاد می‌شد. در سنت‌گرایی به شرایط محلی توجه تام می‌شد بطوریکه ساختمان می‌بایست با محوطه‌اش منطبق باشد ... تقلید آنها از واقعیت (برخلاف طبیعت‌گرایی رایج) خلاقانه و منطبق با ویژگی‌های زمین نیست بلکه صرفاً محافظه‌کارانه و تاریخی است ... بیان فرمال سنت‌گرایی به شدت ساده بود و تا حد رسیدن به جوهر و ماهیت تقلیل یافته بود.»^۳ (تغییراتی در جمله بندی ایجاد شد).

نکته‌ی جالب و حائز اهمیت برای ما در اینجا این است که سنت‌گرایان و فرهنگ‌گرایان نیز نظیر ترقی‌گرایان بر این باور بودند که فرم‌های معماری می‌تواند بر زندگی اجتماعی بشر تأثیر بگذارد و آن را تعیین نماید. نمود این طرز تفکر را می‌توان به‌طور مشخص در پروژه‌ی باغشهر استاکر^۴ که توسط پول اشمیتنر در سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۷ ساخته شد مشاهده کرد. «آرمان‌های محافظه‌کارانه‌ای ... نظیر حفظ و دفاع از وطن، فضاهای سبز، تطابق با محیط روستایی پیرامون، بازگشت به سنت‌های ساختمانی گذشته و بکارگیری مصالح و روش‌های ساختمانی بومی و محلی، همگی در این مجموعه لحاظ شده بودند.»^۵ به این ترتیب به

^۱ شوا، ۱۳۸۶.

^۲ مانیاگو لامپونینی، ویتوریو، معماری و شهرسازی در قرن بیستم، ترجمه‌ی لادن اعتضادی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۷.

^۳ همان، صص. ۱۵۷-۱۵۸.

^۴ Staaken City Garden

^۵ همان، ص. ۱۶۷.

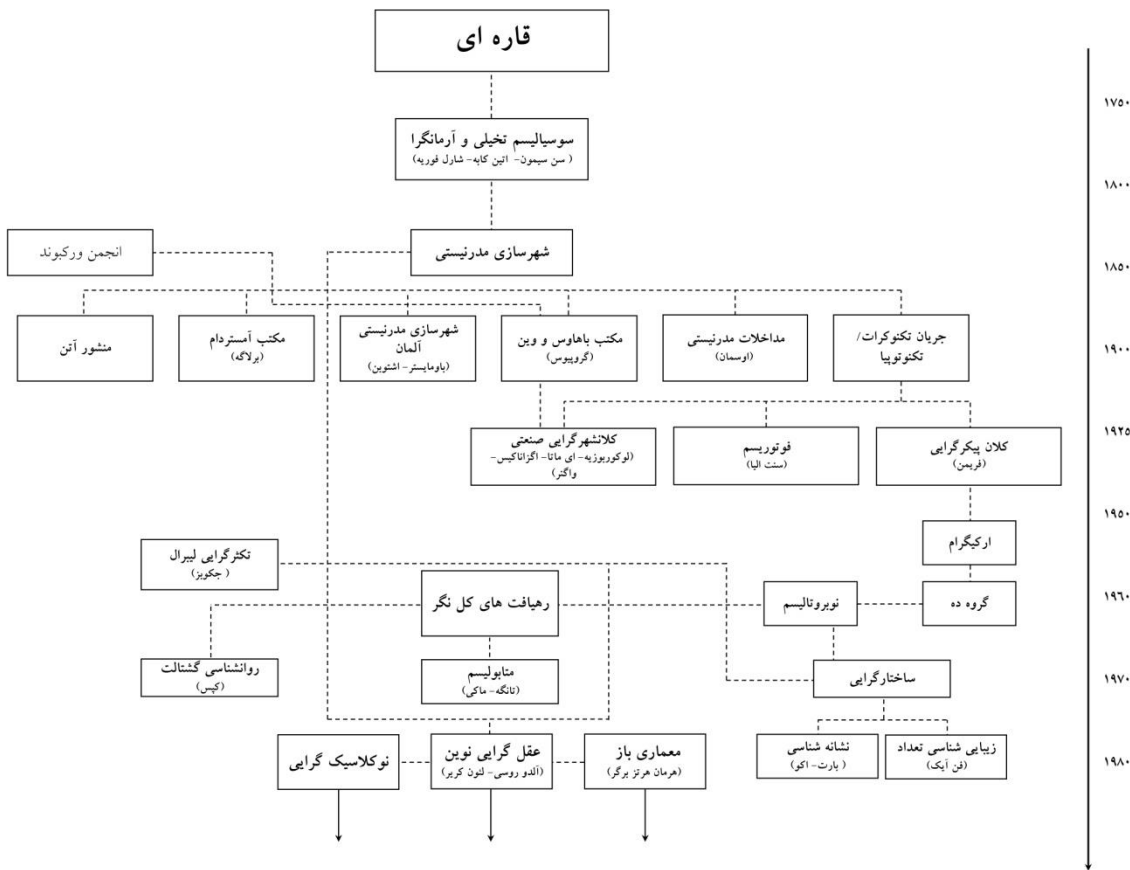
قول رودولف فیستر^۱ باغشهر استاکر نمود یک «پرولتاریای بورژوا» بود؛ بطوریکه مکان استقرار کارگران برای اعمال یا تحمیل باورهای محافظه‌کارانه، در کسوت یک شهر کوچک بورژوازی درآمدی بود.

۳،۳،۴. برنامه‌ریزی/طراحی شهری قاره‌ای و آنگلوامریکن

به دلیل ویژگی‌های خاص شهرنشینی و روال صنعتی‌شدن شهرهای غرب اروپا، عموماً آراء ترقی‌گرایان بیشتر در اروپای قاره‌ای ظهور کردند و در مقابل بریتانیا محل ظهور اندیشه‌های تجربه‌گرایان بود. گرچه این تفکیک چندان دقیق نیست و می‌توان ویژگی‌هایی را در برخی از اندیشمندان هر یک از دو سنت یافت که ریشه در سنت مقابل دارند، ولیکن می‌توان از آن برای سهولت درک تحولات فکری برنامه‌ریزی/طراحی شهری بهره جست. در ادامه بر اساس همین دسته‌بندی، به اصول کلی دو جریان ترقی‌گرا-قاره‌ای و تجربه‌گرا-آنگلو ساگسون اشاره می‌شود.

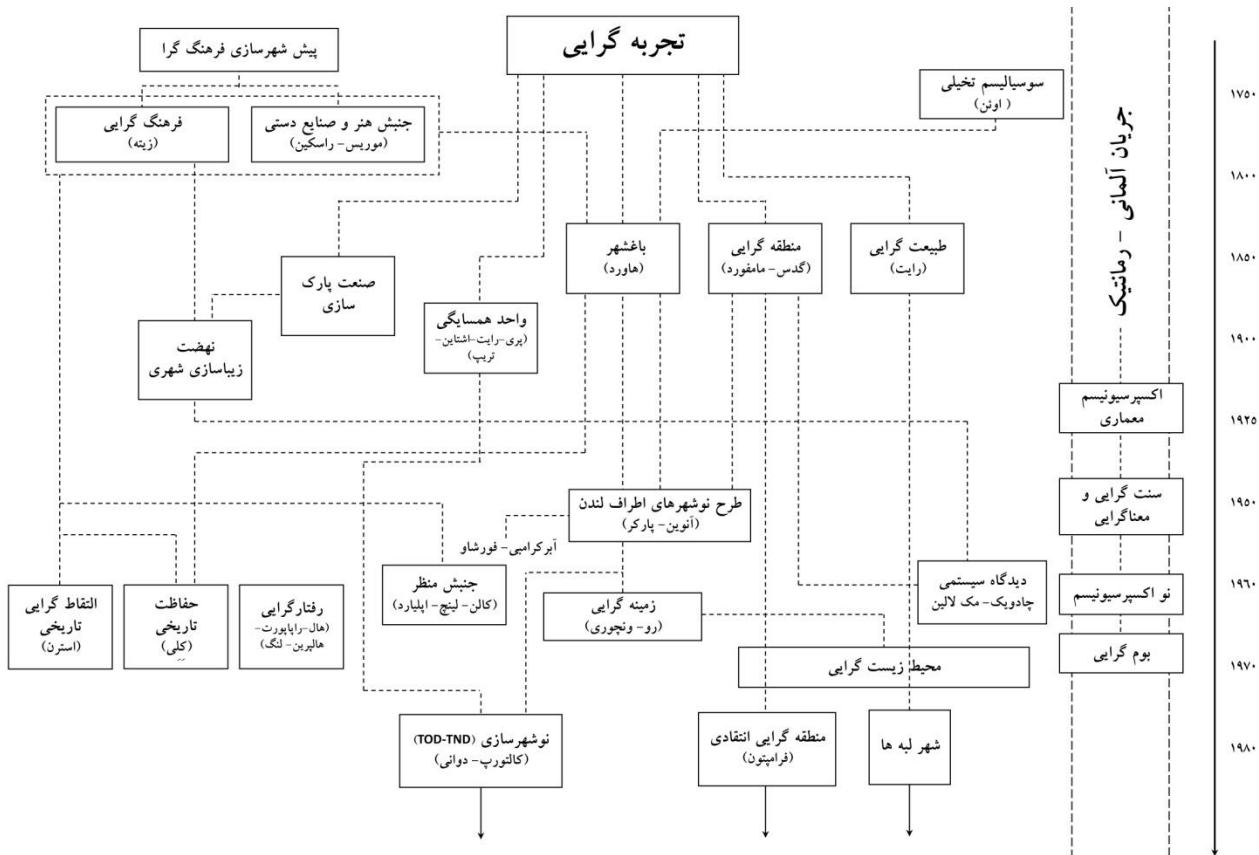
ادعای اغلب ترقی‌گرایان نوعی گسست قطعی با گذشته است. اغلب متفکران ترقی‌گرا، در پی استانداردگرایی، علم‌گرایی و مکانیزه‌کردن شهر و بکارگیری پیشرفته‌ترین تجهیزات مدرن و صنعتی در شهر هستند. گرایش به نوعی ناب‌گرایی در فرم، ریشه در درک آنها از زیبایی به منزله‌ی امری معقول و ماهوی دارد؛ ازین روست که در سنت ترقی‌گرا صنعت و هنر با یکدیگر پیوند خورده است و نوعی انسان‌گرایی یونیورسال مدرنیستی فرض پایهی آنهاست. این سنت دغدغهی احیای فرهنگ و میراث گذشته‌ی بشری را ندارد، بلکه همه‌ی توجه و هم خود را معطوف به خوب و آزاد زیستن انسان معاصر در عصر حاضر می‌کند و در این راستا «درست کارکردن» شهر برایش در اولویت است؛ شهر باید درست کار کند؛ باید کارا باشد، باید منظم باشد؛ باید بهداشتی و سالم باشد، و برای تحقق این خواسته‌هاست که در این سنت عمدتاً بر تکنیک‌هایی نظیر پهنه‌بندی متصلب عملکردی (به معنای جدایی کاربری‌های شهری از یکدیگر؛ اصلی که در بند ۷۷ منشور آتن – مانفیسست شهرسازی مدرنیستی مطرح شد: «چهار اصل در برنامه‌ریزی شهری عبارتند از چهار عملکرد شهر: سکونت، کار، تفریح، رفت و آمد»، مسکن‌سازی انبوه از طریق «اصول علمی طراحی» و مصالح ساده و بی‌پیرایه، بکارگیری فضاهای باز و سبز وسیع، تراکم بالای شهری، کلیشه‌گرایی و کلی‌گرایی در ساخت فضاهای شهری بر اساس استانداردهای جهانی طراحی و تسخیردن به فرهنگ بومی و محلی به عنوان آموزه‌هایی ارتجاعی و عقب مانده، بکارگیری مصالح مدرن، و بی‌معنادانستن استفاده از مصالح بومی در ساخت بنا، هندسه‌گرایی در طراحی پلان‌ها اعم از تک بنا و مجموعه‌های شهری تأکید می‌شود. در این سنت هیچ دغدغهی برای بازگرداندن حیات قدیمی و سنتی قرون وسطایی وجود ندارد بلکه مسئله‌ی اصلی تسهیل و کارکردن زندگی بشر معاصر از طریق تشبث به نوعی یونیورسالیسم و استانداردگرایی جهانی است. باری، اگر بخواهیم به برخی از نام‌ها و جریان‌ها در سنت ترقی‌گرا-قاره‌ای تا پیش از پایان جنگ دوم اشاره کنیم، از جمله می‌توان به جریان‌ها و مکاتب تکنوکراتی نظیر مکتب باوهاس (مهمترین نماینده: والتر گروپیوس)، مکتب آمستردام (مهمترین نماینده: پتروس برلاگه)، جنبش کلان‌پیکرگرایی (مهمترین نماینده: یونا فریدمن)، فوتوریسم (مهمترین نماینده: آنتونی سنت الیا)، کلانشهرگرایی (مهمترین نماینده: اُتو واگنر)، و البته لوکوربوزیه معمار و طراح فرانسوی که به نوعی می‌توان آراء او را بهترین نماینده‌ی کل جریان موسوم به «برنامه‌ریزی/طراحی شهری مدرنیستی» ترقی‌گرا دانست، اشاره کرد.

¹ Rudolf Pfister



در مقابل، جریان تجربه‌گرا-آنگلوساکسون را داریم که عناصری از سنت فرهنگ‌گرایی آلمانی را چاشنی کار خود قرار داد و همچون اسلاف خود با لحنی هجران‌زده، از تقدم فرهنگ بر مادیات، کل بر جز، و جامعه بر فرد دفاع می‌کرد. ابنزر هاورد از بزرگ‌ترین نمایندگان این سنت به شمار می‌رود. او بر خلاف برخی از فرهنگ‌گرایان نظیر آنوین و زیته، بر سوبه‌های سیاسی و اجتماعی پروژه شهری انگشت گذارده و در پی رسیدن به نوعی تقسیم عادلانه و اشتراکی زمین بود و نه نظیر زیته که عمدتاً مسائل سیاسی و اجتماعی را به نفع امور زیباشناختی کنار می‌گذاشت. شهر و اجتماع شهری عموماً در این سنت پدیده ایست درگیر با فرهنگ، آرمان‌های اجتماعی نظیر عدالت و دوستی و برابری، که باید به لحاظ کالبدی در یک محیط مشخص محاط بوده و محیطی باشد برای تشدید مناسبات اجتماعی و انسانی. هاورد در این زمینه می‌نویسد: «شهر نماد جامعه - کمک‌های متقابل، تعاون دوستانه، روابط پدران، مادرانه، برادرانه، رابطه وسیع انسان با انسان، احساسات گسترده، علم، هنر، فرهنگ و مذهب - است. و روستا نماد عشق و رحمت‌های خدا برای انسان است». بر خلاف سنت ترقی‌گرا که با خوش‌بینی مفرط به علم و تکنولوژی می‌نگریست، فرهنگ‌گرایان به ابزارهای کیفی نظیر استفاده از میراث سنتی، و توجه به کیفیت محیط از طریق تجربه‌ی شخصی استفاده‌کننده، و ابزارهای دولتی متوسل می‌شدند. اما در عین حال می‌توان نوعی روش عقلانی منظم و شکلی منعطف از پهنه‌بندی عملکردی را نیز در کار آنها به‌ویژه در طرح هاورد رصد کرد. ابنزر هاورد متأثر از آراء آنارشویستی کروپتوکی و ادوارد بلومی معتقد بود می‌توان به جوامع محلی‌ای دست یافت که از شکاف اجتماعی و شکاف میان شهر و روستا بکاهد. از جمله جریان‌های سنت تجربه‌گرا-آنگلوآمریکن در تا نیمه‌ی اول سده بیستم می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: جنبش شهرهای جدید (مهمترین نماینده: ریموند آنوین)، منطقه‌گرایی (مهمترین نماینده: پاتریک گدس)، طبیعت‌گرایی (مهمترین نماینده: فرانک لوید رایت)، جنبش زیباسازی شهری و پارک‌سازی (مهمترین نمایندگان: فردریک المستد و دانیل برنهام) و نظریه‌ی محلی‌گرای موسوم به واحد همسایگی (مهمترین نماینده: کلارنس آرتور پری).

^۱شوا، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۱



از سال‌های ۱۹۶۰ به بعد در هر دو سنتِ قاره‌ای و آنگلوآمریکن شاهد جهت‌گیری‌های مختلف و چرخش‌های تئوریک بعضاً رادیکالی هستیم که از پی‌نقدهای متفاوتی که از سوی دو طیف سیاسی متباین چپ و راست به آنها وارد شد شکل گرفت. شرح و بررسی این جریان‌ها هدف این نوشتار نیست، بلکه در اینجا فقط توجه‌مان را معطوف به برخی از سوگیری‌های اجتماعی-سیاسی می‌کنیم تا روند تحول این سوگیری‌ها را در جنبش‌های معاصر که الیوت به آنها اشاره کرده است دریابیم.

۴.۳.۴. جریان‌های فکری سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۸۰

در اثر تحولات تکنولوژیک و جهانی‌شدن پس از جنگ دوم، چهره‌ی شهرها دستخوش تغییرات گسترده‌ای قرار گرفت و رفته رفته بحران شهری، به‌ویژه در شهرهای آمریکایی، پدید آمد. تظاهرات در محلات آفریقایی-آمریکایی در سال‌های دهه‌ی ۶۰ در آمریکا، مسائل و مشکلات بودجه‌بندی دولتی، زیرساخت‌ها، شرایط مسکن، و فرصت‌های شغلی در کنار تحولات جمعیتی و کالبدی، شهرها را از دهه‌ی ۷۰ میلادی به بعد با پروبلماتیک جدیدی مواجه کرد. هم‌زمان با شتاب گرفتن جریان‌های افراد، ایده‌ها، رسانه‌ی جمعی، و سایر محصولات و آثار جهانی‌شدن، اهمیت مکان از دست رفت. این پدیده با اصطلاحاتی نظیر قلمروزدایی و بی‌مکانی توصیف شده است. از پیامدهای این تحولات نوعی احساس عمیق از دست دادن مکان و نوعی هجران‌زدگی و نوستالژی برای «جهانی که از دست رفت» بود. عمدتاً در همین سال‌ها برای ارضا و فرونشاندن این احساس از دست رفتگی، آثاری به جستجوی «امر از دسته رفته» پرداختند و آن را در اهدافی نظیر نوعی شهریت، یک مرکز، یک گذشته‌ی قابل استفاده، حس اجتماع، یک محله، یک واحد همسایگی، تنوع، معنا، معصومیت، ریشه، اصل، رهبری، و قهرمان می‌جویدند. این اهداف در قالب حفاظت یا بازبانی مراکز قدیمی شهری، و یا احداث بافت‌های جدید شهری مشابه با بافت‌های قدیمی، و از طریق تشبث به جنبش جمعی و سایر جنبش‌های توده‌ای اجتماعی، و همچنین از طریق بازبانی نهادها و ارزش‌های سنتی نظیر ازدواج، خانواده و دین دنبال می‌شد. به‌موازات شدت گرفتن جهانی‌شدن، تلاش‌های محلی در جهت مقابله با همگون‌سازی یا به بیانی استعمارگری ایدئولوژیک جهانی صورت می‌گرفت. در همین دوره و در واکنش به پدیده‌ی جهانی‌شدن است که شاهد ظهور آنچه نان الین آن را «قبیله‌ای‌شدن مجدد»^۱ می‌نامد هستیم.

¹ Re-tribalization

در سده‌ی بیستم همیشه علیه روشنگری مقاومت‌هایی جود داشته است اما با شتاب گرفتن جهانی‌شدن و بسط آن به‌ویژه پس از جنگ دوم و دهه‌ی ۱۹۶۰ این تقابل نیروی تازه‌ای گرفت. از جمله نقدهایی که در این دوره به برنامه‌ریزی/طراحی شهری مدرنیستی وارد شد، خواستار نوعی طراحی زمینه‌مند یعنی طراحی با توجه به زمینه‌های تاریخی و محلی یک مکان بود. بعضاً این خواست به شکل طراحی ساختمان‌های معمولی و پیش و پا افتاده ظهور کرد درحالی‌که در اروپا به واسطه‌ی سنت شهری قدیمی‌ترش، بیشتر به دنبال شهریت بودند. درمان‌هایی که برای بی‌مرکز شدن شهرهای مدرن ارائه می‌شد، شامل گرایش‌های گوناگونی بود: از تاریخ‌گرایی متصلب دانشگاهی گرفته تا بازگشت به گذشته و گرایشاتی که از بستر اجتماعی و فرهنگی عامه الهام می‌گرفتند. باری، علی‌رغم همه‌ی تمایزاتی که این گرایش‌ها با یکدیگر داشتند، روح مشترکی در همه‌ی آنها قابل رصد بود و آن نوعی چرخش رمانتیک بود. رمانتیسیسم را عمدتاً به عنوان بیزاری از یکسان‌انگاری، کلیت، سادگی محاسبه شده و عقلانی، و فروکاستن زندگی به ویژگی‌ها و القابی مشترک، ضدیت زیباشناختی با استاندارد کردن، و بیزاری از میان‌مایگی مبتذل توصیف می‌کنند. به این اعتنا، در برنامه‌ریزی/طراحی شهری معاصر توجهات بیشتر به امور جزئی، انضمامی و واقعی؛ رنگ محلی داشتن؛ تلاش برای شناخت ذهنیت افرادی که در فضا و زمان از یکدیگر به‌صورت جدا می‌زیستند؛ فرهنگ فردیت و ملیت؛ و گرایش به برجسته‌ساختن امور شورانگیز، رازآلود، اصیل و خارق‌العاده معطوف شد. بنابراین در اندیشه‌ی برنامه‌ریزی/طراحی شهری از توجه صرف به سویه‌های بصری و کالبدی که در آراء امثال دانیل برنهام و اوسمان وجود داشت و در پی ساماندهی ظاهری صرف شهر بودند گذاری اتفاق افتاد. شعارهای مدرنیستی‌ای نظیر «طرح‌های بزرگ بسازید» (دانیل برنهام)، «کمتر بهتر است» (میس فن دروهه)، و «فرم تابع عملکرد است» (لوکوربوزیه)، جای خود را به شعارهایی نظیر «کوچک زیباست» (شوماخر)، «کمتر ملال‌آور است» (ونچوری)، و «فرم پدیدآورنده‌ی کارکرد است» (لویی کان) داد. در همین دوره است که شاهد تغییر دیدگاه یا پارادایم در نظریه‌های طراحی شهری و برنامه‌ریزی هستیم. دیدگاه سیستمی در دهه‌ی ۱۹۶۰ وارد ادبیات برنامه‌ریزی و طراحی شهری می‌شود و به نوعی انقلاب در نگرش به شهر ایجاد می‌کند. در این اثنا، به خوانش شهر از ابعاد دیگر نیز توجه می‌شود. «معنا» و ذهنیت شهروند در کانون توجه قرار می‌گیرد و طراحی بر اساس برداشت ذهنی مخاطب مورد توجه نظریه‌پردازانی نظیر دانلد آپلیارد و کوین لینچ قرار می‌گیرد. جین جیکوبز در این بین، از جمله منتقدانی بود که بر معنای زندگی و حیات جمعی، تعاملات اجتماعی، سرزندگی و پویایی شهر تأکید می‌گذارد و بر این اساس به نقد آراء مدرنیستی می‌پردازد. جیکوبز از جمله کسانی بود که به نقش اجتماعی و سیاسی خیابان توجه کرد و طراحی خیابان را به عنوان مکانی برای تعامل اجتماعی توصیه کرد. در دهه‌ی هفتاد در کنار ظهور تنش‌های سیاسی می ۶۸ و مسئله‌شدن تکثر و تفاوت و برجسته‌شدن «حق به شهر»، محیط‌زیست رفته رفته به دغدغه‌ای پایدار در مطالعات شهری تبدیل شد تا اینکه در دهه‌ی ۱۹۹۰ می‌توان از نوعی چرخش پارادایم زیست‌محیطی در برنامه‌ریزی/طراحی شهری سخن گفت. پس از ۱۹۷۰ در سنت قاره‌ای می‌توان به جریان‌هایی نظیر «نوکلایک‌گرایی»، «عقل‌گرایی نوین» و نهایتاً «معماری باز» اشاره کرد. در سنت آنگلوآمریکن نیز می‌توان رد پای دیدگاه‌های سنتی هاورد، پری، گدس و برنهام را در جریان‌های معاصر نظیر «زمینه‌گرایی»، «نواوربانیسم»، «منطقه‌گرایی انتقادی» و «جنبش منظر شهری» رصد کرد. در ادامه به بررسی سه جریان مورد اشاره‌ی الیوت یعنی «نوشهرسازی»، «زمینه‌گرایی» و «عقل‌گرایی نوین» می‌پردازیم.

۱.۴.۳،۴. نواوربانیسم

جنبش نواوربانیسم در ضدیت با برنامه‌ریزی مدرنیستی، اجتماعات محصور و طرح‌های جامع شهری و با الهام از چشم‌اندازهای شهری گذشته، در پی ایجاد اجتماعاتی مدرن و تکنولوژیک است که بتواند ارزش‌های انسانی برآمده از سنت را با ارزش‌های نوین در خود داشته باشد. در راستای نیل به این اجتماعات، نواوربانیسم به دنبال ایجاد فضاهای عمومی نیمه‌خود-بسنده و خوانایی است که بتواند از خلال آنها مجال برای زیست انسانی فراهم نماید. در نواوربانیسم تلاش می‌شود از جدایی عملکردی که یکی از اصول اساسی برنامه‌ریزی/طراحی مدرنیستی بود پرهیز شود. شاید بتوان نواوربانیسم را به واسطه‌ی گرایش‌اش به شهر سنتی دنباله‌ی جنبش حفاظت تاریخی تلقی کرد. دو شاخه‌ی اصلی این جنبش عبارتند از توسعه‌ی واحد همسایگی^۱ (TND) و منطقه‌ی پیاده^۲ (P.P) یا توسعه‌ی حمل‌ونقل محور^۳ (TOD). جنبش TND با الهام از بافت‌های شهری محلی پیش از جنگ، از سوی یک زوج یعنی آندره دوینی و الیزابت پلاتر-زایبرک به راه افتاد. در این جنبش برخلاف رویکردهای مدرنیستی که در آنها مقیاس طراحی، ماشین است، انسان ملاک و مناط طراحی قرار می‌گیرد. TND به عوض خوشه‌های مسکونی، پارک‌های اداری و مراکز خریدی که در کنار خیابان‌های جمع و پخش‌کننده مجتمع شده‌اند، شبکه‌ای از خیابان‌ها و بلوارهای محلی (به عوض

^۱ Traditional Neighborhood Development

^۲ Pedestrian Pocket

^۳ Transit-oriented development

بزرگراه) پیشنهاد می‌دهد که در دو طرف‌اش ساختمان‌ها واقع شده‌اند؛ این طراحی با هدف ایجاد فضاهای عمومی بسته و خوانا ارائه شده‌اند. ساختمان‌ها با تناسب و بیان معماری در کنار هم واقع می‌شوند اما تنوعی از عملکردها، گروه‌های اجتماعی و سنی مختلف در آنها استقرار می‌یابند. اندازه‌ی این شهرک‌ها محدود است و باید بتوان به راحتی با پای پیاده کل شهر را پیمود. نخستین نمونه‌ای که بر اساس اصول TND اجرا شد شهر «سی ساید» در فلوریدا بود که در ۱۹۸۱ با همکاری و مشاوره‌ی لئون کریبر اجرایی شد. اصولی که برای طراحی تدوین شد مجموعه ضوابطی بود برای تناسب‌ها، ابعاد، و مواد و مصالح ساختمانی. برای مثال ایوان‌های پیش‌آمده، پنجره‌های بلند و باریک، خیابان‌های باریک و مستقیم، پارکینگ‌های کنار خیابان‌ها، گاراژهای جدا در پشت ساختمان‌ها، سقف‌های فلزی گالوانیزه، حصارهای امنیتی، کابل‌های تأسیساتی زیرزمینی، و رنگ‌آمیزی‌های مختلف نمای خیابان‌ها و خانه‌ها. همچنین ضوابطی برای ساختمان‌های کوچک اطراف ساختمان‌های اصلی پیشنهاد شد: کلبه‌های کوچکی که در کنار و یا در پشت خانه‌ها قرار داشتند و محل اجتماع کودکان و یا سالمندان بودند. آراء دوینی و پلاتر-زایپرک در سیاست‌گذاری شهری نفوذ کرد. کریبر در این زمینه می‌نویسد: «فلسفه‌ی شهرک‌های TND صرفاً یک پارادایم معماری نیست، بلکه ترکیب اجتماعی‌ای است که اگر در مقیاس ملی کاربردی شود، به خیل بسیاری از مردم و استعدادهای مجال می‌دهد که به شهروندانی فعال به معنای اخص کلمه بدل شوند.»^۱

پیتر کالتورپ بنیان‌گذار جریان منطقه پیاده یا TOD سعی داشت با درهم‌آمیختن عناصری از مکتب تپولوژی اروپایی، منطقه‌گرایی انتقادی، برنامه‌ریزی وکالتی و طراحی اکولوژیک، اجتماعی سرزنده، خودبسنده، و پیاده‌مدار در حومه‌ی شهرها پدید آورد. کالتورپ با نقد دنیای معاصر آمریکایی که در آن تجربه زائل شده و بصیرت و بینش برای ساکنان از میان رفته است، به سبک قدیم می‌خواهد حومه‌های شهری موجود را با نوعی رشد جدید تطبیق دهد. او می‌خواهد ناحیه‌هایی متمرکز اطراف مراکز حمل و نقل عمومی، و بطور خاص ایستگاه‌های قطار، ایجاد شوند و در جوار این ایستگاه‌ها، کاربری‌های مختلط با تراکم متوسط و نیز مسکن قابل استطاعت و ادارات جامایی شوند. یک منطقه‌ی پیاده شامل ۵۰۰۰ خانوار و ۳۰۰۰ شغل است که در فضایی معادل ۴۰ هکتار متمرکز شده‌اند و کاربری‌هایی نظیر مسکونی، اداری، تجاری، خرده‌فروشی و پارک‌های عمومی کوچک در آن وجود دارند. همه‌ی این کاربری‌ها می‌بایست در فاصله‌ی ۸۰۰ متری از مرکز حمل‌ونقل عمومی قرار بگیرند تا مردم بطور پیاده بتوانند به آنها دسترسی داشته باشند. ساختمان‌های مسکونی کم‌طبقه اما تراکم‌اند و عمدتاً به شکل دوبلکس و آپارتمانی هستند. مشاغل، اغلب مدیریتی و یا کار در فروشگاه‌های بزرگ‌اند. مسیرهای پیاده در این الگو، هم دسترسی به مقاصد را تسهیل می‌کند و هم به گروه‌های سنی، قومی و طبقاتی که احتمالاً از یکدیگر جدا زندگی می‌کنند امکان برقراری ارتباط و تعامل می‌دهد. هر منطقه‌ی پیاده به لحاظ کالبدی و جمعیتی اندازه‌ای محدود و مشخص دارد.

باری، هر دو رویکرد TOD و TND پاسخ‌هایی کالبدی هستند به رشد شهری جدید که در اثر شلوغی و سردرگمی بشر امروزی تعامل و تجربه‌ی اجتماعی در آنها از دست رفته است. این دو رویکرد می‌خواهند فضای شهری‌ای ایجاد کنند تا امکان کنش اجتماعی در آن وجود داشته باشد. یکی از تفاوت‌های این دو با یکدیگر این است که در TOD تلاش می‌شود مسکن در استطاعت برای همه‌ی افراد تأمین گردد و به همین دلیل از ارائه ضابطه‌های کلی که در TND وجود دارد پرهیز می‌کند. بنابراین TOD صرفاً بر عرصه‌ی عمومی متمرکز است و آرمان کالتورپ هم این است که در نهایت بخش عمومی اجرای سیستم حمل و نقل عمومی و ضوابط ساخت و ساز را در دست بگیرد.

۲.۴.۳.۴. زمینه‌گرایی

رابرت ونچوری را عموماً پدر پست‌مدرنیسم در معماری و طراحی شهری می‌دانند. او در سال ۱۹۶۶ در کتاب خود «پیچیدگی و تعارض در معماری» که حکم نوعی مانفیسْت برنامه‌ریزی/طراحی شهری پست‌مدرن را دارد می‌نویسد:

«من به دنبال سرزندگی شلوغ‌ام و نه یک وحدت عیان ... من عناصر ترکیبی را دوست دارم و نه عناصر مطلق و ناب، عناصر افشاکنده و نه شسته‌رفته و تمیز، عناصر تحریف‌شده و نه سراسر، عناصر مبهم و نه مشخص، عناصر منحرف و غیرشخصی ... عناصر عرفی و قراردادی و نه طراحی و برنامه‌ریزی شده، عناصر سازش‌پذیر و نه انحصاری و طارد، عناصر ترکیبی واجد اطناب و نه بسیط و ساده، عناصر باقیمانده و نوآورانه، ناسازگار و چندصدا و نه مستقیم و سراسر و روشن ... ساده‌سازی بیش از حد یعنی معماری بی‌روح.»^۲

^۱ Ellin, 1999, p.95.

^۲ Ibid, p. 74.

ونچوری در واکنش به رویکرد متصلب طراحی مدرنیستی و برنامه‌ریزی/طراحی شهری عملکردی و شعار معروف «کمتر بهتر است» با تأکید بر جنبه‌های معنایی، ذهنی و ادراکی طراحی می‌گوید: «کمتر ملال‌آور است». درحالی‌که مدرنیسم رویکردی «یا این یا آن» در طراحی داشت، ونچوری از رویکرد دربرگیرنده‌ی «هم این و هم آن» دفاع می‌کند. درحالی‌که هدف طراحی شهری مدرنیستی رسیدن به نوعی نظم، وحدت و نابیت بود، ونچوری از نظم پیچیده و ذهنی و خیالی یک کل پیچیده یا دشوار دفاع می‌کند. وحدتی که هم‌زمان سطوح متفاوت و متعارض را بازشناسد. به این اعتنا، او طرح‌های ادراکی پیچیده را بر طرح‌های ساده؛ ساختارها و ساختمان‌های چند عملکردی را بر ساختارها و طرح‌های تک عملکردی ترجیح می‌دهد. مدرنیسم بر پیوستگی تأکید داشت و به دنبال خلق فضای سیالی بود که در آن بیرون از درون سیلان یابد (فرم تابع عملکرد است)؛ درحالی‌که ونچوری برعکس بر طراحی پیچیده و متعارضی دست می‌گذارد که نمای بیرونی‌شان با اندرونی‌شان در تضاد باشد و بدین ترتیب «کلبه‌های تزیینی» و «اردک» ایجاد نماید. اردک و کلبه‌های تزیینی اصطلاحاتی هستند برای توصیف دو روش غالب بکارگیری شمایل‌انگاری در ساختمان‌ها. اولی جایی است که معماری فضا، ساخت و طرح، در یک فرم نمادین مستحیل و یا تحریف می‌شوند. در این حالت ساختمان به یک مجسمه بدل می‌شود. دومی راهبردی است که سیستم فضا و ساختار بطور مستقیم در خدمت برنامه و طرح بنا هستند؛ و تزییناتی کاملاً مستقل از آنها اجرا می‌کنند. این دو استراتژی نوعی دهن‌کچی به شعار «فرم تابع عملکرد است» هستند.

درحالی‌که خیابان در اندیشه‌ی مدرنیستی هیچ جایگاهی نداشت، ونچوری به آن وقع بسیار می‌نهد. درحالی‌که معماری و برنامه‌ریزی/طراحی شهری مدرنیستی به محصولاتی تمام‌شده و استوار می‌رسید، در نزد ونچوری هیچ نقطه‌ی اتمامی وجود ندارد و هر بنا و هر بافتی در معرض تغییر و تکمیل است. در نظر ونچوری طراح باید منشی افتاده و متواضع داشته باشد و برای شهر بر اساس اصول انقلابی و آرمانی تصمیم نگیرد بلکه بر اساس همین امور واقعی و پیش و پا افتاده‌ی موجود دست به تصمیم‌گیری بزند. محصول معماری و برنامه‌ریزی/طراحی شهری باید مولود تنش‌ها و تعارضات اجتماعی موجود باشد. ونچوری برخلاف مدرنیست‌ها که صرفاً بر اساس اصول مهندسی و صنعتی طراحی می‌کردند به دنبال ارتباط برقرارکردن با بخش گسترده‌ای از عموم مردم است. برای این کار به سراغ الهام‌گرفتن از نمادگرایی عرفی (یعنی تکیه بر نماد و نشانه‌های روزمره‌ای که مردم به آنها خو کرده‌اند و به‌صورت مشترک می‌شناسندشان)، قراردادهای عرفی روزمره، کلیشه‌ها، تبلیغات، سینما و البته طراحی صنعتی رفت. در «آموختن از لاس وگاس» کتاب مشترکی که با دنیس اسکات براون و استیون آیزنور در ۱۹۷۲ نوشت، همین ایده محور اصلی کار قرار گرفت. آنها می‌خواستند برای مردم بسازند و نه برای انسان استاندارد لوکوربوزیه. باید از طرح‌های انتزاعی دست کشید و در عوض به دنبال طراحی‌ای بود که از بطن جامعه و خواست و ذهنیت مردم برآید. ونچوری این دیدگاه خود را چنین توصیف می‌کند: «من به عنوان معمار تلاش می‌کنم که نوعی حس آگاهانه‌ی گذشته راهنمایم باشد و نه عادت». او در ادامه درک خود از سنت و گذشته را با نقل قولی از تی.اس. الیوت شاعر روشن می‌سازد:

«اگر یگانه شکل سنت و انتقال آن عبارت باشد از تبعیتی کور و شرم‌زده از موفقیت‌ها، دستاوردها و راهی که نسل پیش از ما رفته‌اند، باید سنت را کنار گذاشت ... اما سنت معنای وسیع‌تری دارد. سنت نمی‌تواند به ارث برسد بلکه اگر طالب‌اش هستید می‌بایست با زحمت بسیار به دست‌اش بیاورید. این امر در وهله‌ی نخست متضمن نوعی حس تاریخی است ... و حس تاریخی متضمن ادراک و شناخت است و نه فقط گذشتگی گذشته بلکه حضور آن...»^۱

این خط فکری یعنی بازاندیشی در میراث و واکاوی دارایی‌های فرهنگی و تاریخی مضمون فکری بسیاری دیگر از متفکران برنامه‌ریزی/طراحی شهری از جمله چارلز جنکس و آلفرد نوربرگ شولتز است. باری، ونچوری به عنوان یک معمار توجه چندانی به کلیت شهر ندارد و بیشتر به تک‌بناها توجه می‌کند. از دیگر افرادی که به نوعی به شهر و اجتماع شهری توجه می‌کند و تلاش دارد تا گونه‌ای زمینه‌گرایی را در ابعاد شهری صورت‌بندی نماید کالین رو شهرساز و معمار انگلیسی است. رو در سال ۱۹۷۸ در اثر معروف خود «کولاژ شهر» به سختی به سوبه‌ی آرمانشهری مدرنیسم می‌تازد؛ سوبه‌ای انقلابی که به گونه‌ای بولدوزری تخریب بافت‌های موجود را تجویز می‌کرد. رو به طراحان توصیه می‌کرد باید خیابان‌ها و محورها را به عنوان محل تعاملات اجتماع مورد توجه جدی قرار دهند. او معتقد بود که طراحی شهری بیشتر شبیه به نوعی کولاژ است و از طراحان می‌خواست که از همه‌ی ابزارهایی که در دسترس دارند، از جمله بافت خود شهر، بهره‌جویند. او از استعاره‌ی کولاژ استفاده کرد تا بگوید که عناصر متنوع و متکثر شهر را باید در یک کل منسجم به یکدیگر دوخت: کولاژ شهر ترکیبی از تضادهاست: آرمانشهر و ویرانشهر؛ گذشته و آینده. رو با لحنی که یادآور جیکوبز است می‌پرسد «چرا پس از جنگ دوم خیابان به ناگه ناپدید شد؟» رو علت را در اندیشه‌های مدرنیستی جستجو می‌کند و بر خلاف آنها خیابان‌ها و میادین و فضاهای شهری را به عنوان فضاهایی اتاق‌مانند تلقی می‌کند و با توجه به سرشت عمومی و بیرونی این فضاها از دید پیاده (نه ماشین) به شهروند و پرسه‌زنی که مشغول لذت‌بردن از شهر

^۱ Ibid, p. 76.

بدون هیچ برنامه‌ای است، دفاع می‌کند. رو تلاش می‌کند به توده‌های شهری به عنوان موجوداتی زمینه‌مند بنگرد و با توجه به رابطه و نسبت‌شان با یکدیگر طراحی شوند. تمام تلاش رو این است که ازین طریق بتواند بر مبنای فرهنگ، هنجارها و ارزش‌های متکثر محلی به محیط شکل دهد و با دست‌کشیدن از طرح‌های بزرگ مقیاس بتواند هم سوگیری‌های شخصی معمار را تعلیق کند و هم بر از خود بیگانگی و دورافتادگی انسان‌ها فایق آمده و عرصه‌ی شهری به مکانی برای تعامل اجتماعی بدل گردد. استوارت کوهن دانشجوی رو، به کار وی سویه‌ای فرهنگی هم می‌بخشد و راه‌حل زمینه‌مند را به عنوان «راهبردهایی کاربردی برای طراحانی که باید ... با موضعی بازاری‌گذازی شده در جامعه‌ی ما سر و کار داشته باشند» مطرح نمود. به واقع کوهن، زمینه‌گرایی رو را به نتیجه‌ی منطقی خود رساند و بر «نسبی‌بودن ارزش‌داوری و نه تعلیق آن» تأکید نهاد.

۳.۴.۳،۴. عقل‌گرایی نوین

در دهه‌ی ۱۹۶۰ گروهی که به عقل‌گرایان اشتهار یافتند در پی شناخت سازه‌های شهری بر اساس تیپولوژی و مورفولوژی بودند و به ابنیه و شهرها به‌مثابه «تئاتر خاطره» می‌نگریستند. آنها در پی یافتن تیپ‌های بنیادین سکونت، خیابان، گذرگاه، میدان، بلوار و ... بودند. هدف آنها از یافتن این تیپ‌ها این بود که شهر مجدداً به متی بدل گردد، به جایی که بتوان در آن راه رفت: تمیز و خوانا. آنها این تیپ را در تقابل با «مدل» مدرن قرار دادند و اظهار داشتند که مدل مدرنیستی امریست جهان‌شمول که در فضایی انتزاعی به سر می‌برد، درحالی‌که تیپ امری است ادراکی که با توجه به بسترهای جغرافیایی، تاریخی، و اقتصادی به دست می‌آید. می‌توان ردپای ساختارگرایی را در این جنبش به وضوح دید؛ آنها، نظیر لوی استروس که در پی کشف ساختارهایی کلی در ذهن آدمی بود، به دنبال ترجمان آنها در شهر و کشف ساختارهای ساخته‌شده‌ی واقعی در شهرهای پیشاصنعتی بودند. در این جنبش می‌توان رد پای نوعی هجران‌زدگی برای روزگاری که مخاطب طراح، انبوه جامعه نبود یافت؛ روزگاری که طراح برای نخبگان و بناهای عظیم طراحی می‌کرد و هیچ‌نگران معیشت و توجیه طرح‌اش نبود. از مشهورترین عقل‌گرایان نوین آلدو روسی بود که در ۱۹۶۶ کتاب خود «معماری شهر^۱» را به رشته‌ی تحریر درآورد و در آن به مدرنیسم تاخت. روسی هم نظیر ونچوری از «فرم تابع عملکرد است» انتقاد کرد و از «خودمختاری نسبی نظم معماری» دفاع کرد. اما او با زمینه‌گرایان تفاوت اساسی داشت. او می‌خواست به معماری خودآیینی دست یابد که از فرهنگ و تاریخ فراتر رود. روسی با الهام از موریس هالباخ شهر را مکان *یادمان‌های جمعی* توصیف کرد و با لحنی مشابه ونچوری و شولتز بر اهمیت یادمان‌ها و حس مکان تأکید نهاد. روسی از «شهر متشابه^۲» دفاع می‌کند؛ شهری که منبع و عناصرش باید از امر محلی مُنتزع شوند. بر اساس تشابه طراحی‌کردن، به این معناست که فرم شهرهای گذشته (مورفولوژی) و فرم بناهای گذشته (تیپولوژی) را بگیریم (یعنی سویه‌ی فرمی و زیباشناختی گذشته را) بدون اینکه به معنای آنها توجه داشته باشیم؛ چرا که معنای آنها در طی زمان دستخوش تغییر و تحول گشته است. این فرم‌های از گذشته به عاریه گرفته شده را باید سپس بدون ارجاع به بستر و زمینه‌های گذشته‌شان با یکدیگر کولاژ نماییم. برای روسی برخلاف مدرنیست‌ها که تعلق خاطر زیادی به منظر داشتند، «مکان‌ها از مردم نیرومندترند؛ یک صحنه‌ی ثابت، از توالی موقت رخدادها نیرومندتر است». مکان به زعم روسی نه بخاطر عملکردش و نه به‌واسطه‌ی فرمایش، بلکه به دلیل *خاطرات جمعی‌ای* که با خود به همراه دارد حائز اهمیت است. روسی به یادمان، امر پایدار و خاطره‌انگیز در طراحی علاقه داشت. به زعم وی، شهرها به یادمان‌ها و یادمان‌گرایی نیاز دارند تا بتوانند شأن و کرامتی را که لازمه‌ی بیان آرمان‌های بزرگ‌تر اجتماعی است به دست آورند. روسی بدون اینکه پیشنهاد چندان روشنی برای طراحی ساختمان‌ها بدهد، می‌گفت باید یادمان‌هایی طراحی کنیم که نمایانگر خاطره‌ی جمعی باشند.

^۱ Architecture of city

^۲ Analogous city

منابع فارسی

۱. احمدی، بابک، مارکس و سیاست مدرن، نشر مرکز، ۱۳۸۸.
۲. اعتماد، شاپور، معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۹.
۳. آگامبن، جورجو، آپاراتوس چیست، ترجمه‌ی یاسر همتی، رخداد نو، ۱۳۸۹.
۴. آگامبن، جورجو، وسایل بی‌هدف: یادداشت‌هایی در باب سیاست، ترجمه‌ی امید مهرگان و صالح نجفی، نشر چشمه، ۱۳۹۰.
۵. آلتوسر، لویی، ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت، ترجمه‌ی روزبه صدرآرا، نشر چشمه، ۱۳۸۶.
۶. توکویل، الکسی، انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، نشر مروارید، ۱۳۸۸.
۷. ژیزک، اسلاوی، گزیده‌ی مقالات ژیزک، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، مازیار اسلامی و امید مهرگان، انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.
۸. شوای، فرانسوا، شهرسازی، تخیلات و واقعیات، ترجمه‌ی محسن حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۹. قدیری اصلی، باقر، سیر اندیشه اقتصادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. کاتوزیان، محمدعلی، آدام اسمیت و ثروت ملل، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۱۱. کانت، ایمانوئل، فلسفه‌ی حقوق، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۸.
۱۲. کانت، ایمانوئل، رشد عقل، ترجمه و تحشیه منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۳.
۱۳. کوزر، لیونیس، زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، ۱۳۸۸.
۱۴. گرامشی، آنتونیو، دولت و جامعه‌ی مدنی، ترجمه‌ی عباس میلانی، نشر اختران، ۱۳۸۸.
۱۵. لاک، جان، دو رساله حکومت، ترجمه‌ی فرهاد شریعت، نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
۱۶. لوگزامبورگ، رزا، گزیده‌هایی از رزا لوگزامبورگ به کوشش پیتر هودیس و کوین آندرسن، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر نیکا، ۱۳۸۶.
۱۷. مارکس، کارل، دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر آگه، ۱۳۸۷.
۱۸. مارکس، کارل، اسناد بین الملل اول، ترجمه‌ی مراد فرهادپور و صالح نجفی، نشر هرمس، ۱۳۹۲.
۱۹. مانیائو لامپونیانی، ویتوریو، معماری و شهرسازی در قرن بیستم، ترجمه‌ی لادن اعتضادی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۶.
۲۰. میلز، کاترین، فلسفه‌ی آگامبن، ترجمه‌ی پویا ایمانی، نشر مرکز، ۱۳۹۳.
۲۱. هگل، گئورگ فردریش ویلهلم، عناصر فلسفه‌ی حق، ترجمه‌ی مهرداد ایرانی طلب، نشر قطره، ۱۳۷۸.

منابع انگلیسی

1. Agamben, Giorgio, Absolute Immanence. In Giorgio Agamben, Potentialities, Stanford University Press, 1999.
2. Badiou, Alain, Infinite Thought. Truth and return to Philosophy, Translation by Oliver Feltham and Justin Clements, Continuum Press, 2003.
3. Bauman, Zygmunt, Community: Seeking Safety in an Insecure World, Blackwell, 2001
4. Burton, James, Research Problems and Methodology: Three Paradigms and a Thousand Exceptions. In Mullarkey and Beth Lord, the Continuum Companion to Continental Philosophy, Continuum Press, 2009.
5. Cadava, E. Connor, P. Nancy, J.L. Who Comes After Subject? Routledge, 1991.
6. Delanty, Gerard. Community, Routledge, 2010
7. Devisch, Ignaas, Jean-Luc Nancy and the question of Community, Bloomsbury, 2013.
8. Ellin, Nan, Postmodern Urbanism, Princeton Architectural Press, 1999.
9. Esposito, Roberto, Communitas: The Origin and Destiny of Community, Stanford University Press, 2010.
10. Felton, Todd.R, A Journey to Transcendentalists' New England, Roaring Forties Press, 2006
11. Gutting, Gary, Thinking the Impossible, French Philosophy from 1960, Oxford University Press, 2010.
12. Gutting, Gary, French Philosophy in the Twentieth Century, Cambridge University Press, 2002.
13. Hall, Peter, Cities of Tomorrow: an intellectual history of urban planning and design since 1880.
14. Hall, Peter, Urban and Regional Planning, Routledge, 2002.
15. Heidegger, Being and Time, Translated by John Mcquarrie and Edward Robinson, Blackwell Publishing, 2001.
16. James D. Tracy (ed.), the Rise of Merchant Empires: Long-Distance Trade in Early the Modern World 1350–1750. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
17. James, Ian, The Frangmentary Demand, An Introduction to the philosophy of Jean Luc Nancy, Stanford University Press, 2006.
18. James, Ian, the New French Philosophy, Polity Press, 2012.
19. Kolakowsky, Leszek, Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution, Volume two: The Golden Age, Translated by P.S. Falla, Clarendon Press, 1978.

20. Mitchell, Robert, Fraternal Anonymity: Blanchot and Nancy on Community and Mitsein. The Politics of Community, Edited by Michael Stryck, Davies Group, 2002, pp. 85-105.
21. Parker, G. Doak, Joe, Key Concepts in Planning, 2012, Chapter 14.
22. Rauch, Leo. Sherman, David, Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness, State university of NewYork, 1999.
23. Smith, Daniel w. Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought. In Smith, Daniel W. Essays on Deleuze, Edinburgh University Press, 2012,
24. Soja, Edward W. Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory, London: Verso, 1989.
25. Tormey, Simon. Townshend, Jules, Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism, Sage Publications, 2006,
26. Williams, Caroline, Contemporary French philosophy. Modernity and the Persistence of the Subject, the Athlone Press, 2001.
27. Williams, Raimond, Keywords: a vocabulary of culture and society, 1983, pp.75-76.
28. Young, Greg, Reshaping Planning with Culture, Routledge, 2008.