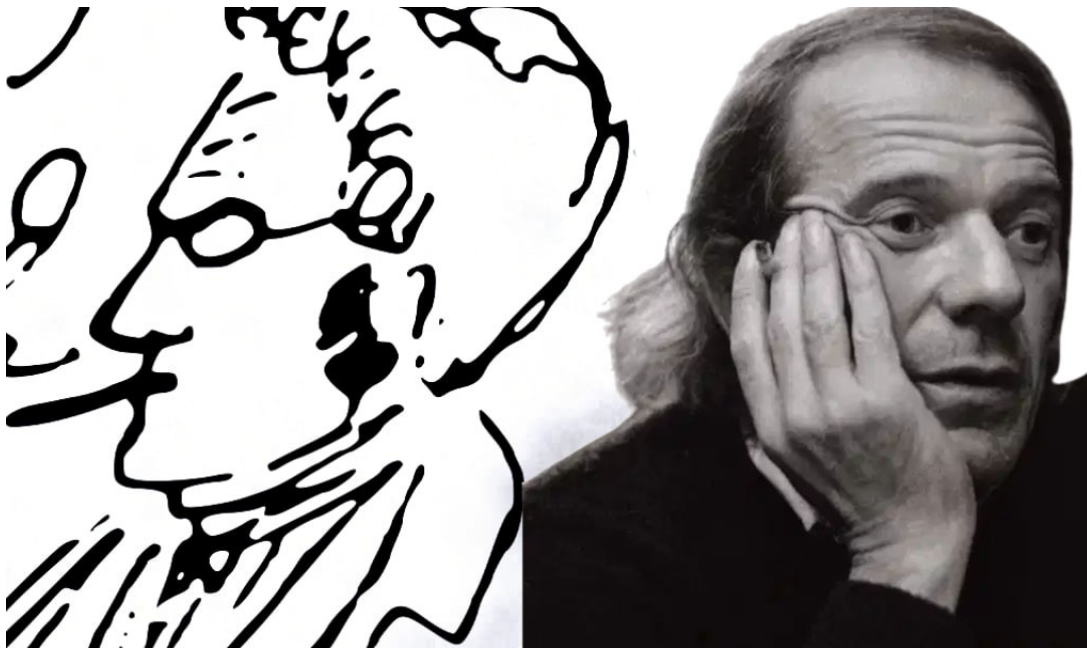


جنگ با دولت

آناشیس اشتیرنر و دلوز

سال نیومن

مترجم: رحمان کریمی



فهرست

۳	۱. نقد دولت
۵	۱۱. اندیشه دولت
۷	۱۱۱. سوژه‌ی میل
۹	۱۱۷. مقاومت
۱۱	نتیجه‌گیری
۱۲	منابع
۱۲	برای مطالعه‌ی بیشتر

تأثیر ماکس اشتیرنر بر نظریه‌ی سیاسی معاصر اغلباً نادیده گرفته می‌شود. با این حال، در اندیشه‌ی سیاسی اشتیرنر هم‌گرایی شگفت‌انگیزی با نظریه‌ی پسا ساختارگرایی، به ویژه در رابطه به کارکرد قدرت، می‌توان یافت. به عنوان مثال، آندریو گُچ، اشتیرنر را متفکری می‌داند که از سنت هگل، که معمولاً متعلق به آن دانسته می‌شود، فرا می‌رود و همچنین استدلال می‌کند که اثر او حاوی ایده‌های پیشگام پسا ساختارگرایانه در باب بنیادهای دانش و حقیقت است (گُچ، 1997). گُچ معتقد است که ایراد فردگرایانه‌ی اشتیرنر بر بنیادهای دولت، با به پرسش کشیدن معرفت‌شناسی استعلایی آن، از مرزهای فلسفه غربی سنتی فراتر می‌رود. در روشناپی این پیوند برقرار شده میان اشتیرنر و معرفت‌شناسی پسا ساختارگرا توسط گُچ، من نیز نگاهی خواهم انداخت به هم‌گرایی اشتیرنر با یک متفکر پسا ساختارگرا، ژیل دلوز، در باب مسئله‌ی دولت و قدرت سیاسی. شباهت‌های مهم بسیاری میان این دو متفکر وجود دارد و میتوان آنها را به مثابه‌ی فیلسوفانی، با شیوه‌های متفاوت، ضد اقتدارگرا و ضد دولت دانست. در اینجا روش فکری‌ای را نشان می‌دهم که در آن نقد اشتیرنر بر دولت رد پسا ساختارگرایانه‌ی اندیشه‌ی دولت از سوی دلوز را پیش‌بینی می‌کند، و مهم‌تر از آن، روش‌های فکری‌ای را می‌بینیم که در آن آنارشیسم پسا اومانستی و ضد ذات‌گرای این دو متفکر از مرزهای آنارشیسم کلاسیک فرا می‌رود و، بنابراین، به تأمل بر آن می‌پردازد. در این تحقیق به پیوند میان ذات انسان، میل و قدرت همچون عناصر تشکیل دهنده‌ی اقتدار دولتی پرداخته می‌شود. بنابراین، درحالی‌که گُچ بر رد بنیادهای معرفت‌شناختی دولت از سوی اشتیرنر تمرکز دارد، این مقاله بر هستی‌شناسی رادیکال او تأکید می‌ورزد - یعنی افشای روابط ظریف میان اومانیسیم، میل و قدرت. همچنین استدلال خواهم کرد که این نقد قدرت اومانستی، که دلوز و اشتیرنر هر دو درگیر آنان هستند، می‌تواند استراتژی‌های امروزی برای مقاومت در برابر سلطه‌ی دولت برای ما فراهم کند.

با این حال، باید این نکته را نیز بدانیم که با وجود شباهت‌های مهمی میان اشتیرنر و دلوز، تفاوت‌های بسیاری نیز میان این دو متفکر وجود دارد و کنار هم قرار دادن این دو شاید از بسیاری جهات رویکرد نامتعارفی به نظر برسد. به عنوان مثال، اشتیرنر، همراه با مارکس، از هگلیان جوانی محسوب می‌شد که اثرش به عنوان نقدی به شدت فردگرایانه بر ایدئالیسم آلمانی، مشخصاً از نوع فوئرباخ و هگل آن، ظاهر شد. از سوی دیگر، دلوز فیلسوف قرن بیستمی‌ای بود که، همراه با فوکو و دریدا، به عنوان یکی از متفکران اصلی پسا ساختارگرا محسوب می‌شود. اگرچه آثار دلوز را میتوان حمله‌ای بر هگل‌گرایی نیز دانست، اما او مسیرهای متفاوت و متنوع‌تری را، از سیاست و روانکوی گرفته تا ادبیات و نظریه‌ی فیلم، می‌پیماید. اشتیرنر عموماً به عنوان پسا ساختارگرا شناخته نمی‌شود و، جدا از مقاله‌ی پیشگام گُچ (گُچ، 1997) و اثر دریدا در مورد مارکس (دریدا، 1994)، در نظریه‌ی معاصر تقریباً هیچ توجهی به او نشده است. به هر حال، می‌توان به چندین سطح مهم هم‌گرایی، مشخصاً در نقد آنها بر سلطه و اقتدار سیاسی، میان این دو متفکر پی برد که در صورت پای‌بندی به برجسب‌هایی مثل پسا ساختارگرایی ممکن است وجودشان انکار شود. دقیقاً در همین طرد استبداد «برجسب‌ها»، هویت‌های ذاتی، انتزاع‌ها و «ایده‌های ثابت» - این حمله بر مفاهیم اقتدارگرا که اندیشه را محدود می‌سازند - است که اشتیرنر و دلوز به نوعی زمینه‌ی مشترک دست می‌یابند. این به معنای آن نیست که تفاوت‌های آن‌ها نادیده گرفته می‌شود، بلکه برعکس، نشان می‌دهد که چگونه این تفاوت‌ها به روش غیرقابل پیش‌بینی و تصادفی با یکدیگر هم‌نوا می‌شوند تا، آن‌گونه که دلوز می‌گوید، «سطوحی از هم‌سازی» ای را شکل دهند که می‌توان مفاهیم سیاسی جدیدی از آن‌ها پدید آورد.

۱. نقد دولت

اشتیرنر و دلوز دولت را به مثابه‌ی انتزاعی می‌بینند که از تجلیات مختلف انضمامی خود فرا می‌رود، اما در عین زمان از طریق همان‌ها عمل می‌کند. دولت چیزی بیش از یک نهاد مشخص در یک مرحله‌ی تاریخی مشخص است. دولت یک اصل انتزاعی قدرت و اقتدار است که همواره به اشکال مختلفی وجود داشته است، اما به گونه‌ای چیز نیست «بیش از» این وجود مشخصی که تحقق می‌یابند.

نقد اشتیرنر بر دولت این نکته‌ی اساسی را نمایان می‌سازد. از نگاه اشتیرنر دولت ذاتاً یک نهاد مستبد است. با این حال، رد دولت از سوی اشتیرنر چیزی فراتر از نقد نوع خاصی از دولت است - مانند دولت لیبرال یا دولت سوسیالیستی. رد دولت از سوی او حمله‌ای به خود دولت است، اصل مقوله‌ی قدرت دولت، نه فقط اشکال مختلفی که به خود می‌گیرد. از نظر او، آنچه که باید با آن مقابله نمود اصل ایده‌ی خود قدرت دولت است - اصل حکمرانی (اشتیرنر، 1993: 226). بنابراین، اشتیرنر مخالف برنامه‌های انقلابی‌ای مانند مارکسیسم است که هدف آن تصرف قدرت دولت، به جای نابودی آن است. دولت کارگران مارکسیستی فقط بازتأیید دولت در نقاب متفاوت است - «تغییر اربابان» (اشتیرنر، 1993: 229). از این رو، او پیشنهاد می‌کند:

... بهتر است جنگ در برابر خود نهاد اعلام شود، دولت، نه دولت خاصی، نه چیزی مانند صرفاً وضعیت فعلی دولت؛ هدف مردم دولت دیگری (مانند «دولت مردم») نیست... (اشتیرنر، 1993: 224).

از دیدگاه اشتیرنر، کنش انقلابی گرفتار پارادایم دولت بوده است و در دام دیالکتیک قدرت گرفتار مانده است. انقلاب‌ها تنها موفق شده‌اند تا شکلی از اقتدار را جایگزین شکلی دیگری از اقتدار کنند. علت این امر در این است که نظریه‌ی انقلابی هیچگاهی خود شرط اقتدار دولت، ایده‌ی آن، را زیر سوال نبرده است، و از این رو در چنگ آن باقی می‌ماند: «تردید چندانی در مورد شورش علیه دولت موجود یا براندازی قوانین موجود باقی نمانده بود، اما مرتکب شدن به گناه ایستادن در برابر ایده‌ی دولت، تسلیم نشدن به ایده‌ی قانون، چه کسی جرعت این کار را داشت؟» (اشتیرنر، 1993: 87). دولت هرگز قابل اصلاح نیست، زیرا هرگز نمی‌توان به آن اعتماد کرد. اشتیرنر ایده‌ی دولت دموکراتیک برونو بائر را، که از «قدرت مردم» ناشی می‌شود و همواره طابع «اراده‌ی مردم» است، رد می‌کند. از نظر او، هرگز نمی‌توان دولت را تحت کنترل مردم درآورد. زیرا دولت منطق و مشی مختص به خود را دارد که آن را به شکل پرحمانه‌ای به پیش می‌برد و به زودی در برابر اراده‌ی مردمی قرار می‌گیرد که قرار بوده است از آن نمایندگی کند (اشتیرنر، 1993: 228).

برداشت اشتیرنر از دولت به عنوان یک نهاد مستقل، او را در برابر مارکسیسم قرار می‌دهد - مشخصاً دیدگاه‌اش به دولت در رابطه به قدرت اقتصادی. اشتیرنر علاقه‌مند اشکال غیراقتصادی سلطه در جامعه است و به این باور است که باید دولت را، اگر بخواهیم به طور کامل فهمیده شود، جدا از نظام‌های اقتصادی در نظر گرفت. به عنوان مثال، قدرت بروکراسی شکلی از ستم غیراقتصادی را به وجود می‌آورد: عملکرد آن را نمی‌توان به کارکردهای اقتصاد فروکاست (هاریسون، 1983: 62). این امر در تضاد با نظریه‌ی مارکسیستی قرار دارد که به طور کلی دولت را قابل تقلیل به اقتصاد سرمایه‌داری و طابع منافع بروژوازی می‌داند. اشتیرنر اظهار می‌کند که دولت در عین حال که از دارایی خصوصی و منافع بروژوازی حفاظت می‌کند، همچنین در جایگاهی بالاتر از این نیروها قرار دارد و بر آنها سلطه دارد (اشتیرنر، 1993: 115). از دیدگاه اشتیرنر، قدرت سیاسی تقدیس یافته در دولت بر قدرت اقتصادی و منافع طبقاتی مرتبط با آن برتری دارد. منبع اصلی سلطه در جامعه، دولت است.

این تحلیل غیراقتصادی دولت، تلاش برای فهم ویژگی خود قدرت دولت، می‌تواند به عنوان توسعه‌ی برهان آنارشیستی دیده شود. آنارشیست‌هایی مانند میخائیل باکونین و پیتر کروپوتکین بیش از یک قرن پیش استدلال می‌کردند که تقلیل‌گرایی اقتصادی مارکسیستی اهمیت قدرت دولت را نادیده می‌گیرد. از نظر آنارشیست‌ها، دولت منطق مستبد خود-تداوم‌یابی خودش را دارد و، تا حد زیادی، مستقل از روابط اقتصادی و علائق طبقاتی است. باکونین استدلال می‌کرد که مارکسیسم توجه بسیار زیادی به اشکال قدرت دولت دارد، اما به اندازه‌ی کافی به شیوه‌ی عملکرد قدرت دولت توجه نمی‌کند: «آنها (مارکسیست‌ها) نمی‌دانند که استبداد نه در شکل دولت بلکه در خود اصل دولت و قدرت سیاسی نهفته است» (باکونین، 1984: 221). کروپوتکین نیز استدلال می‌کند که باید فرا سوی شکل موجود دولت نگریست: «و کسانی هستند که، مانند ما، در دولت فقط شکل عینی آن و تمام اشکال سلطه که ممکن است دولت به خود بگیرد را نمی‌بینند، بلکه در اصل ذات آن، سدی در برابر انقلاب اجتماعی می‌بینند...» (کروپوتکین، 1943: 9). به عبارت دیگر، استبداد و ستمگری در خود ساختار و نمادگرایی دولت وجود دارد - این چیزی نیست که صرفاً از قدرت طبقاتی ناشی شود. بنابراین، نادیده گرفتن این خودمختاری و استفاده از دولت به عنوان ابزاری برای طبقه‌ی انقلابی، چنانکه مارکسیست‌ها پیشنهاد می‌کردند، کار خطرناکی تلقی می‌شود. آنارشیست‌ها به این باور بودند که این امر فقط به تداوم قدرت دولت به روش‌های بی‌نهایت اقتدارگرایانه‌تری می‌انجامد. بنابراین، تحلیل اشتیرنر از دولت را، دولت به مثابه‌ی امری دارای سلطه‌ی پیشینی فرااقتصادی و علائق طبقاتی، می‌توان به عنوان توسعه‌ی نقد آنارشیستی فلسفه‌های دولت، مانند مارکسیسم، دانست.

دلوز نیز بر خودآیینی مفهومی دولت تأکید می‌ورزد. در حالیکه مفهوم دولت در اندیشه‌ی دلوز در سطوح مفهومی مختلفی به کار می‌رود، اما او با اشتیرنر و آنارشیست‌ها در این ایده هم‌نظر است که دولت یک شکل انتزاعی قدرت است که نمی‌توان آن را از طریق آن جوهش که به صورت انضمامی تحقق می‌یابند به طور کامل شناخت. دلوز از «شکل-دولت» سخن می‌گوید - از یک مدل انتزاعی قدرت:

... دستگاه دولت یک چیدمان انضمامی است که ماشین فرارمزگزارای یک جامعه را تحقق می‌بخشد... این ماشین، از این رو، به نوبه‌ی خودش خود دولت نیست، ماشین انتزاعی است که گفتارهای مسلط و نظم ایجادشده‌ی یک جامعه، زبان‌ها و دانش مسلط، کنشها و احساسات همساز، و اجزائی که بر دیگر اجزاء چیرگی دارند را، سازماندهی می‌کند (دلوز، 1987: 129).

از نظر دلوز دولت یک ماشین انتزاعی است، تا یک نهاد انضمامی، که ضرورتاً از طریق نهادها و کنش‌های کوچک‌تر سلطه «حاکمیت می‌کند». دولت این خرده‌سلطه‌ها را، با مهر زدن نام خودش بر آنها، فرارمزگزارای می‌کند و به آنها نظم می‌بخشد. آنچه در این ماشین انتزاعی اهمیت دارد شکلی نیست که این ماشین در آن پدیدار می‌شود، بلکه کارکرد آن است که عبارت است از ایجاد یک ساحت

درونیت، جایی که حاکمیت سیاسی می‌تواند در آن اعمال شود. دولت را می‌توان به مثابه‌ی فرایند اسارت دانست (دلوز و گتاری، 1988: 436-437).

دلوز نیز مانند اشتیرنر از تحلیل مارکسیستی دولت فاصله می‌گیرد. کارکرد و خاستگاه‌های دولت را نمی‌توان با تحلیل اقتصادی به طور کامل تبیین نمود. دولت دستگاهی است که جریان‌های اقتصادی و جریان‌های تولید را، با سازماندهی آنها به یک شیوه‌ی مشخص، رمزگزاری می‌کند. این دستگاه در نتیجه‌ی شیوه تولید کشاورزی، چنانکه مارکس استدلال می‌کرد، به وجود نیامده است، بلکه پیش از آن وجود داشته و امکان وجود آن را فراهم کرده است. از نظر دلوز و، در حقیقت اشتیرنر، دولت را نمی‌توان به شیوه‌ی تولید نسبت داد. با وارونه کردن این تحلیل سنتی مارکسیستی، آنها نشان می‌دهند که در واقع این شیوه‌ی تولید است که ممکن است محصول دولت باشد. چنانکه دلوز می‌گوید: «این‌گونه نیست که شیوه‌ی تولید پیش‌نیاز وجود دولت باشد؛ کاملاً برعکس، این دولت است که برای تولیدات یک «شیوه» می‌سازد» (دلوز و گتاری، 1988: 429). از نگاه دلوز دولت همواره بوده است – اورشئات، دولتی ازلی که به یکباره و با شکلی کامل پدیدار می‌شود (دلوز و گتاری، 1988: 437). این تحلیل غیراقتصادی دولت افق فلسفی رادیکالی را می‌گشاید که در آن قدرت فی‌نفسه موضوع نظریه پردازی قرار می‌گیرد.

در حالی که مفهوم دولت به مثاب نهادی مستقل از نظام‌های اقتصادی از مارکسیسم فاصله می‌گیرد، رد قراردادهای اجتماعی خاستگاه‌های دولت نیز گسستی از نظریه‌ی لیبرال محسوب می‌شود. دلوز استدلال می‌کند که سلطه‌ی دولت بر مبنای فلسفه‌هایی مانند نظریه‌ی قرارداد اجتماعی لیبرال ایجاد شده است. این شکلی اندیشه‌ی دولت قدرت دولت را با این ادعا مشروعیت می‌بخشد که مردم به طور آزادانه بخشی از آزادی خود را درازای امنیت به دولت واگذار می‌کنند، و اینگونه دولت را به مثابه‌ی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر بر می‌سازند. دلوز همچنین تبیین‌های «الهیاتی» مبتنی بر آشتی دیالکتیکی هگل در باب دولت را کنار می‌گذارد. اشتیرنر نیز نظریه‌های لیبرال در باب دولت را رد می‌کند. او استدلال می‌کند که لیبرالیسم فلسفه‌ای است که، زیر نام اعطای آزادی و خودمختاری به فرد، عملاً تابعیت فرد به دولت و قوانین آن را بیشتر می‌سازد. بنابراین، لیبرالیسم به جای رهایی فرد از دولت، در واقع، فرد را از بندهای دیگری مثل دین رهایی می‌بخشد تا اینکه به نحوی اثربخش‌تری تحت سلطه‌ی دولت قرار بگیرند: «آزادی سیاسی یعنی پولیس، دولت، آزاد است. این به معنای آزادی من نیست، بلکه آزادی قدرتیست که بر من حکومت می‌کند و مرا در انقیاد در می‌آورد» (اشتیرنر 1993: 107). اشتیرنر بر ریاکاری لیبرالیسم می‌تازد؛ لیبرالیسم فلسفه‌ای است که با تمام انواع آزادی‌های صوری موافق است اما مانع آزادی به چالش کشیدن خود این نظم، قوانین آن و... می‌شود (اشتیرنر 1993: 108). این رده‌ی نظریه‌های لیبرال دولت و قرارداد اجتماعی شباهت‌های زیادی با آنارشسیسم دارد که در آن نیز این فلسفه‌های توجیه‌گر دولت مردود محسوب می‌شوند. به هر صورت، چنانکه استدلال خواهیم کرد، دقیقاً در همین نقد فلسفه‌ی دولت است که اشتیرنر و دلوز از محدودیت‌های مفهومی آنارشسیسم سنتی فراتر می‌روند و چالشی ضد ذات‌باورانه و پسااومانیستی در برابر آن طرح می‌کنند.

II. اندیشه‌ی دولت

از دیدگاه اشتیرنر گفتمان‌هایی مانند اخلاق و عقلانیت ایده‌های ثابت یا شبیح هستند. آنها تصورات و انتزاعات ایدئولوژیکی‌ای هستند که با این حال اثرات سیاسی واقعی دارند – آنها برای سلطه‌ی دولت توجیه صوری فراهم می‌کنند. گنج حمله‌ی اشتیرنر به ایده‌های ثابت را، که قدرت نهفته در پشت این ایده‌های مسلط و «نقاب‌های متعالی» را افشا می‌کند، نشان‌دهنده‌ی گسستی قاطع با تعالی‌گرایی اندیشه‌ی غربی می‌داند (کچ 1997: 101). این قدرت از فرد منتزع شده است و برای تحدید او به کار می‌رود. به عنوان مثال، سلطه‌ی اخلاق، با حفظ نمودن بقای دولت پلیسی، پیوند بنیادی‌ای با قدرت سیاسی دارد (اشتیرنر 1993: 241). از دیدگاه اشتیرنر، اخلاق فقط افسانه‌ای برگرفته از ایده‌آلیسم مسیحی نیست بلکه همچنین گفتمانیست برای سرکوب فرد. اخلاق بر پایه‌ی پی‌ارزش ساختن اراده‌ی فرد، ایگو، بنا شده است. اخلاق صرفاً بقایای به جا مانده از مسیحیت، در یک پوشش جدید اومانیستی، است: «ایمان اخلاقی به اندازه‌ی ایمان دینی متعصبانه است»! (اشتیرنر 1993: 46). اخلاق یک دین جدید است، دین سکولار، که همان فرمانبری پی‌چون و چرا را می‌طلبد. به همین ترتیب، از دید اشتیرنر، دولت نیز یک کلیسای جدید است – اقتدار اخلاقی و عقلانی جدیدی که بر فرد اعمال می‌شود (اشتیرنر 1993: 23). عقلانیت نیز، به طور مشابهی، به مثابه‌ی گفتمانی شناخته می‌شود که قدرت دولت را تداوم می‌بخشد. حقایق عقلانی همواره در جایگاهی بالاتر از چشم‌اندازهای فردی قرار می‌گیرند و این شیوه‌ی دیگری است برای اطاعت ایگوی فردی از قدرت انتزاعی فراتر از خود او. همانند اخلاق، حقیقت عقلانی به امری مقدس، مطلق، و خارج از دسترس فرد تبدیل شده است (اشتیرنر 1993: 353). بنابراین، اشتیرنر اخلاق و عقلانیت را به عنوان گفتمان‌های دولت می‌شناسد که کارکرد آنها به جای رهایی ما از سلطه، به فرمانبری بیشتر فرد از قدرت دولت می‌انجامد. از این رو، از دید اشتیرنر، برای جنگیدن با دولت باید با اصولی که برای قدرت سیاسی بنیاد اخلاقی و عقلانی فراهم می‌کند نیز جنگید.

دلوز نیز اشکال و ساختارهای فکری‌ای را که مؤید قدرت دولت هستند افشا می‌کند. او، همانند اشتیرنر، باور دارد که اندیشه، با فراهم کردن زمینه‌ی مشروع و اجماع، همدست سلطه‌ی دولت است: «تنها اندیشه است که قادر به ابداع افسانه‌ی جهان‌شمولی بر حق دولت، ارتقاء آن در جایگاه جهان‌شمولی مشروع، است» (دلوز و گتاری 1988: 375). عقلانیت نمونه‌ای از اندیشه‌ی دولت است. دلوز یک گام فراتر از اشتیرنر بر می‌دارد: او، به جای اینکه اشکال مشخص اندیشه را صرفاً اعطاکننده‌ی اقتدار عقلانی و اخلاقی به دولت بداند، می‌گوید گفتمان‌های عقلانی و اخلاقی در حقیقت بخشی از چیدمان دولت را تشکیل می‌دهد. دولت فقط مجموعه‌ای از نهادها و عملکردهای سیاسی نیست، بلکه متشکل از هنجارها، تکنولوژی‌ها، گفتمان‌ها، کنش‌ها، اشکال اندیشه، و ساختارهای زبانی چندگانه نیز هست. این گفتمان‌ها تنها توجیه‌کننده‌ی دولت نیستند، بلکه تجلی‌های شکل دولت در درون اندیشه هستند. دولت در اندیشه درون‌ماندگار است، به آن زمینه و لوگوس می‌بخشد - مدلی برایش فراهم می‌کند که «هدف، مسیرها، مجراها، اندام‌ها...» آن را تعیین می‌بخشد (دلوز و گتاری 1988: 434). دولت در اندیشه، به ویژه اندیشه‌ی عقلانی، نفوذ کرده و آن را کدگذاری نموده است. دولت برای توجیه و کارکرد خود متکی به گفتمان‌های عقلانی است و، در عین حال، به نوبه‌ی خود این گفتمان‌ها را ممکن می‌سازد. اندیشه‌ی عقلانی فلسفه‌ی دولت است: «عقل سلیم، اتحاد تمام قوا در مرکز کوگیتو، اجماع دولت است که به مرتبه‌ی مطلق تعالی یافته است» (دلوز و گتاری 1988: 376). فقط با رهایی اندیشه از این اقتدارطلبی اخلاقی و عقلانی می‌توانیم خود را از دولت رها کنیم (دلوز 1987: 23).

دلوز مدل اندیشه‌ی دولت را چیزی به نام منطق درخت‌وار می‌نامد (دلوز 1987: 25). منطق درخت‌وار مفهوم یا "انگاره" ای است که اندیشه را از پیش بر پایه‌ی عقلانی تعیین می‌کند. این منطق مبتنی بر ریشه و نظام درخت است: یک وحدت مرکزی، حقیقت یا ذات، وجود دارد - مانند عقلانیت - که همان ریشه است، و ریشه رشد و توسعه‌ی «شاخه‌هایش» را تعیین می‌کند. دلوز می‌گوید:

درختان به هیچ وجه استعاره نیستند، بلکه تصویری از اندیشه، یک کارکرد، و دستگاه کاملی هستند که در اندیشه کاشته می‌شوند تا آن را به حرکت در یک خط مستقیم و تولید ایده‌های درست شناخته شده وا دارند. درخت تمام ویژگی‌ها را در خود دارد: یک نقطه‌ی آغاز، دانه یا مرکز؛ ماشین دوتاپی یا اصل دوگانگی که نقاط درختی آن مدام تقسیم می‌شود و به صورت شاخ و برگ بازتولید می‌گردند؛ (دلوز 1987: 25).

اندیشه در دام هویت‌های دوگانه‌ای همچون سیاه/سفید، نر/ماده، همجنس‌خواه/دیگرجنس‌خواه، افتاده است. اندیشه باید همواره مطابق منطق دیالکتیکی عمل کند و اینگونه در دام تقسیم‌بندی‌های دوگانه‌ای می‌افتد که منکر تفاوت و چندگانگی است (دلوز 1987: 128). از دیدگاه دلوز، این مدل اندیشه مدل قدرت سیاسی نیز هست - اقتدارطلبی یکی به ناچار با اقتدارطلبی دیگری مرتبط است: «قدرت همواره درخت‌وار است» (دلوز 1987: 25).

بنابراین، دلوز به جای مدل اقتدارطلبانه‌ی اندیشه مدل ریزوماتیک را پیشنهاد می‌کند، مدلی که از ذات‌ها، وحدت‌ها و منطق دوگانه اجتناب می‌کند و در پی کثرت‌ها، چندگانگی‌ها و شدن‌هاست. ریزوم «انگاره» ای بدیل، غیراقتدارطلبانه و مبتنی بر استعاره‌ی چمن است که، برخلاف رشد منظم نظام درخت‌وار، رشدی نامنظم و نامحسوس دارد. هدف ریزوم «رهایی اندیشه از مدل‌اش و رشد چمن آن است - حتا رشد موضعی در حاشیه‌ها» (دلوز و گتاری 1988: 24). ریزوم، در این معنا، در برابر اصل ایده‌ی مدل قرار می‌گیرد: ریزوم روابط تصادفی چندگانه و بی‌پایانی است که تحت کنترل یک مرکز یا مکان واحد قرار ندارد، بلکه بدون مرکزیت و جمعی بوده و از چهار ویژگی برخوردار است: ارتباط، ناهمگونی، چندگانگی، و گسست (دلوز و گتاری 1988: 7). ریزوم تقسیم‌بندی‌های دوگانه و سلسله‌مراتب‌ها را نمی‌پذیرد و طابع منطق بسته و دیالکتیک نیست. بنابراین، انتزاعات حاکم بر اندیشه را، که زمینه‌ساز گفتمان‌های مختلف دانش و عقلانیت هستند، به چالش می‌کشد. به عبارت دیگر، اندیشه‌ی ریزوماتیک اندیشه‌ایست که در برابر قدرت، با رد محدودیت‌های آن، مقاومت می‌کند - ریزوماتیک‌ها «به هیچ کس و هیچ قدرتی فرصت «طرح» پرسش و «تعیین» مسئله را نمی‌دهند» (دلوز و گتاری 1988: 24).

در اینجا می‌توان استدلال نمود که حمله‌ی اشتیرنر بر انتزاعات، ذات‌ها و ایده‌های ثابت نمونه‌ای از اندیشه‌ی ریزوماتیک است. همانند دلوز، اشتیرنر نیز به جای انتزاعات و وحدت‌ها، به دنبال چندگانگی‌ها و تفاوت‌های فردی است. از دیدگاه این اندیشمندان، انتزاعاتی مانند حقیقت، عقلانیت و ذات انسانی انگاره‌هایی هستند که کثرت را نمی‌پذیرند و تفاوت را به همسانی تحریف می‌کنند. کچ در مورد تحقیر ایده‌های ثابت متعالی از سوی اشتیرنر توضیح می‌دهد. به هر صورت، به نظر من اشتیرنر در اینجا شکل جدیدی از اندیشه را ابداع می‌کند که بر چندگانگی، کثرت و فردیت در برابر جهان‌شمولی و تعالی‌گرایی تأکید می‌ورزد. این اندیشه‌ی ضد ذات‌گرایی و جهان‌شمولی رویکرد دلوز را پیش‌بینی می‌کند. افزون بر این، این سبک اندیشه‌ی ضد ذات‌گرایی و ضد بنیادگرایی نتایج رادیکالی برای فلسفه‌ی سیاسی دارد. عرصه‌ی سیاسی را دیگر نمی‌توان مطابق خطوط نبرد قدیمی میان دولت و سوژه‌ی عقلانی خودآیین که در برابر آن مقاومت می‌کند ترسیم نمود. زیرا انقلاب می‌تواند پیوندهای گوناگونی برقرار کند، از جمله پیوند با خود قدرتی که با آن در

تقابل است: «این خطوط دوباره به همدیگر گره می‌خورند. به همین دلیل هرگز نمی‌توان ثنویت یا دوگانگی‌ای وضع کرد، حتا در ابتدائی‌ترین شکل خوب و بد» (دلوز و گتاری 1988: 9). بنابراین، با توجه به نقد اشتیرنر و دلوز بر گفتمان‌های عقلانی و اخلاقی، از دید آنها نظریه‌های سیاسی مبتنی بر نقد عقلانی دولت هستند، اشکالی از اندیشیدن که به جای مقاومت در برابر قدرت دولت آن را بازتأیید می‌کنند. چنین نظریه‌هایی، به دلیل مورد پرسش قرار ندادن تمایز ذات‌گرایانه میان عقلانیت و غیرعقلانیت، و به دلیل اینکه دولت را اساساً غیرعقلانی می‌بیند، این حقیقت را نادیده می‌گیرند که دولت خود گفتمان عقلانی را از پیش تصرف کرده است. به عبارت دیگر، به پرسش کشیدن بنیاد عقلانی دولت، اینکه بگوییم قدرت دولت «غیرعقلانی» یا «غیراخلاقی» است، ضرورتاً به معنای براندازی دولت نیست، بلکه ممکن است به جای آن قدرت آن را تأیید کند. این امر کنش انقلابی را طایع الزامات عقلانی و اخلاقی می‌گرداند که آن را به سمت اشکالی از دولت هدایت می‌کند و از این رو، قدرت دولت صدمه‌ای نمی‌بیند. برای غلبه بر دولت باید اشکال جدید سیاست را ابداع نمود که در تصرف عقلانیت نروند: «سیاست آزمایش عملی است، زیرا ما از پیش نمی‌دانیم جهت چرخش یک خط به کدام سو خواهد بود» (دلوز 1987 "137). من بعداً به این پرسش مقاومت خواهم پرداخت.

بنابراین، از دید دلوز و اشتیرنر فلسفه‌ای مثل آنارشیسم، که نقد اقتدار دولت را بر بنیاد اصول اخلاقی و عقلانی قرار می‌دهد، قدرت دولت را بازتأیید می‌کند. آنارشیسم سنتی دولت را عمیقاً غیراخلاقی و غیرعقلانی می‌داند و میان دولت و سوژه‌ی ذاتاً اخلاقی و عقلانی که در برابر این قدرت مقاومت می‌کند یک دوگانه‌ی مانوی بر می‌سازد (باکونین 1984: 212). به هر حال، چنانکه استدلال کردم، اندیشه‌ی ضد دولتی دلوز و اشتیرنر از مقوله‌های آنارشیسم سنتی، مشخصاً در رابطه با این نکته، فراتر می‌روند. از دیدگاه این دو متفکر اساس ایده‌های ذات، مرکز، و بنیادهای عقلانی و اخلاقی، اصولی که نقد آنارشیستی اقتدار مبتنی بر آنهاست، خودشان ساختارهای اقتدارطلبانه‌ای هستند که خود را به سلطه‌ی سیاسی به عاریت می‌دهند. به عبارت دیگر، اشتیرنر و دلوز با روش‌های متفاوت از محدودیت‌های نقد آنارشیستی اقتدار، با برگرداندن آن به سمت خودش، فراتر رفته‌اند. آنها نقد اقتدار دولت را به عرصه‌ای کشانیده‌اند که آنارشیست‌ها نمی‌توانستند وارد آن شوند - عرصه‌ی خود اندیشه‌ی عقلانی، و اینگونه گسست از مقوله‌های اومانیسیم روشنگری که آنارشیسم را محدود کرده بود. برخلاف آنارشیست‌ها، دلوز و اشتیرنر امتیاز این تقابل شدید میان غیرعقلانی، غیراخلاقی، قدرت فاسد دولت و ماهیت عقلانی و اخلاقی انسانی را به ما نمی‌دهند. به عبارت دیگر، آنها نقطه‌ی عزیمت دست‌نخورده‌ی سوژکتیویته‌ی انسان را، که در مرکز نقد آنارشیستی اقتدار قرار دارد، نمی‌پذیرند.

III. سوژه‌ی میل

نقد اشتیرنر و دلوز به اومانیسیم روشنگری، که ماهیت آنارشیسم را تشکیل می‌داد، در ساختار شکنی آنها از مفهوم سوژه‌ی ذاتی آشکارتر می‌شود. اثر اشتیرنر رده‌ای بر ایده‌ی سوژکتیویته‌ی ذاتی انسان است، ذات انسانی‌ای که از تأثیر قدرت مسؤن است. چنانکه گنج استدلال کرده است، گسست اشتیرنر از اومانیسیم روشنگری افق نظری جدیدی را فراتر از آنارشیسم کلاسیک ایجاد نمود - افقی که پس‌ساختارگرایی را پیش‌بینی می‌کرد. اندیشه‌ی اشتیرنر به صورت نقد اومانیسیم فوئرباخ‌ی شکل گرفت. لودویگ فوئرباخ معتقد بود که دین انسان را از خود بیگانه می‌سازد زیرا مستلزم آن است که انسان از ویژگی‌ها و قدرت خود، با نسبت دادن آن به تصویر انتزاعی‌ای از خدا، دست بردارد، که در نتیجه خدا جایگزین خود ذاتی‌اش شده و او به حالت از خود بیگانه و تنزل یافته رها می‌شود (فوئرباخ 1957: 27-28). فوئرباخ اراده، نیکی و اندیشه‌ی عقلانی را به مثابه‌ی ویژگی‌های ذاتی‌ای می‌داند که از «انسان» منتزع شده‌اند. صفات «خدا» در واقع فقط صفات «انسان»، به عنوان یک وجود نوعی، بوده است. بنابراین، با این ادعا که صفاتی که به «خدا» یا «امر مطلق» نسبت داده می‌شود در واقع صفات انسان هستند، فوئرباخ خود «انسان» را به موجودی قادر مطلق بدل کرده است. فوئرباخ تجسمی از پروژه‌ی اومانیسیتی عصر «روشنگری» است، پروژه‌ی بازگرداندن «انسان» در جایگاه حقیقی آن در مرکز جهان - تا «انسان را الهی، متناهی را نامتناهی» گرداند.

به هر حال، اشتیرنر همین تلاش قرار دادن انسان در جایگاه خدا را محکوم می‌کند. از نظر اشتیرنر، فوئرباخ درحالیکه مدعی سرنگونی دین بوده است صرفاً ترتیب نهاد و گزاره را وارونه کرده است، بدون این که خود مقوله‌ی اقتدار دینی را تضعیف کند (اشتیرنر 1993: 58). مقوله‌ی از خود بیگانه‌ساز خدا با قرار گرفتن در انسان حفظ و مستحکم شده است. به عبارت دیگر، انسان جان‌نشین توهم مسیحی می‌شود. در استدلال اشتیرنر، فوئرباخ کشیش عالی مقام یک دین جدید است - اومانیسیم: «دین انسان فقط آخرین دگرپسندی دین مسیحی است» (اشتیرنر 1993: 176). با تبدیل نمودن برخی از ویژگی‌ها و کیفیات به ویژگی‌ها و کیفیات ذاتی انسان، فوئرباخ آنانی را که از چنین ویژگی‌ها و کیفیاتی برخوردار نیستند از خود بیگانه ساخته است. فرد خودش را طایع مجموعه‌ای جدیدی از امور مطلق می‌یابد - انسان و ذات انسانی. از دید اشتیرنر، انسان به اندازه‌ی خدا ستمگر است: «فوئرباخ گمان می‌برد اگر امر الهی را انسانی سازد حقیقت را یافته است. اما چنین نیست؛ اگر خدا ما را عذاب داده است، «انسان» توان آن را دارد تا با فشار بیشتری ما را شکنجه دهد» (اشتیرنر 1993: 174). درست همانطور که خدا قدرتی بود که ایگوی فردی را سرکوب می‌کرد، اکنون ذات انسانی سرکوبش می‌کند، و «ترس از انسان صرفاً شکل دگرگون شده‌ی ترس از خدا است» (اشتیرنر 1993: 185). از دید اشتیرنر، ذات

انسانی هنجار تازه‌ای است که مخالف تفاوت است. اومانیسیم گفتمان سلطه است - اومانیسیم، به قول اشتیترنر، «فتودالیسم جدیدی تحت حاکمیت انسان» ایجاد کرده است (اشتیترنر 1993: 341). در گفتمان اومانیستی، انسان و انسانیت به مثابه‌ی هنجارهایی برساخته شده‌اند که افراد باید خودشان را با آنها سازگار نمایند، و مطابق این هنجارها تفاوت به حاشیه رانده می‌شود:

من چیستی «انسان» و عمل کردن به شیوه‌ی «واقعاً انسانی» را تعیین می‌کنم، و از همه می‌خواهم تا این قانون را به هنجار و آرمان خود تبدیل کنند؛ در غیر این صورت، به چشم «گناهکار و مجرم» دیده خواهند شد (اشتیترنر 1993: 204).

اشتیترنر توصیفی از یک عملکرد جدید قدرت ارائه کرده است که از دید فلسفه‌های کلاسیک روشنگری مانند آنارشیسیم پنهان مانده بود. او به شرح فرایند سوژه‌سازی می‌پردازد، فرایندی که در آن قدرت نه با سرکوب انسان، بلکه با بر ساخت سوژه‌ی سیاسی از او و حکومت کردن از طریق او، عمل می‌کند. انسان به یک میدان قدرت تبدیل می‌شود، واحدی سیاسی‌ای که دولت از طریق آن بر فرد حکم‌رانی می‌کند (اشتیترنر 1993: 180). دولت ضرورت دارد تا فرد با هویت ذاتی مشخصی همساز شود تا اینکه بتوان او را بخشی از جامعه‌ی دولتی ساخت و، اینگونه، بر او مسلط شد: «بنابراین، دولت با این درخواست که من یک انسان باشم، دشمنی‌اش را با من افشا میکند... دولت انسان بودن را به مثابه‌ی یک وظیفه بر من تحمیل می‌کند» (اشتیترنر 1993: 179). اشتیترنر با این دیدگاه که ایگوی فردی و ذات انسانی دو وجود جداگانه و متعارض هستند راه خود را از هستی‌شناسی سنتی اومانستی جدا کرده است. انسانیت، چنانکه آنارشیسیت‌ها باور داشتند، آن ذات متعالی ساخته‌ی قوانین طبیعی، که قدرت آن را سرکوب می‌کند، نیست. بلکه جعل قدرت یا، دست کم، بر ساخت گفتمانی است که می‌تواند در راستای خدمت به منافع قدرت به کار رود.

همین تضعیف هستی‌شناسی اومانیستی روشنگری است که به پس‌ساختارگرایی مثل دلوز اجازه می‌دهد تا سیاست را به روش کاملاً جدیدی ببیند. دلوز، مانند اشتیترنر، سوژه‌ی انسانی را معلول قدرت می‌داند، نه یک هویت ذاتی و خودمختار. سوژه‌ی کتیویته‌ی طوری برساخته می‌شود که میل آن به میل به دولت تبدیل می‌شود. از دید دلوز، دولت که زمانی از طریق دستگاه‌های عظیم سرکوب عمل می‌کرد حالا دیگر نیازی به آن ندارد - دولت از طریق خود-سلطه‌گری سوژه عمل می‌کند. سوژه به قانون‌گذار خودش بدل می‌شود:

...هرچه بیشتر از گزاره‌های واقعیت مسلط اطاعت کنی، به همان اندازه در واقعیت ذهنی به عنوان سوژه‌ی سخنگو دستور بیشتری می‌دهی؛ زیرا در نهایت فقط از خویشتن اطاعت می‌کنی... شکل جدیدی از بردگی ابداع شده است، برده‌ی خویشتن بودن (دلوز و گتاری 1988: 162).

از دید دلوز، میل از طریق تسلیم شدن رضایت‌مندان‌ه‌ی ما به بازنمایی اودیپی به سوی دولت هدایت می‌شود. اودیپ پدافند دولت علیه میل بی‌قید و بند است (دلوز 1987: 88). در واقع دلوز روانکوی را به مثابه‌ی یک کلیسای جدید می‌بیند، قربانگاه جدیدی که در آن خود را نه برای خدا، بلکه برای اودیپ قربانی می‌کنیم. روانکاو «آخرین کشیشان» هستند (دلوز 1987: 81). بنابراین، در حالیکه از نظر اشتیترنر دین دولت اومانیسیم و انسان اومانیستی است، از نظر دلوز اودیپ دین دولت است. بازنمایی اودیپی میل را به معنای دقیق کلمه سرکوب نمی‌کند، بلکه آن را طوری برمی‌سازد که خودش باور کند سرکوب شده یا برپایه‌ی چیزی منفی، گناه و کاستی بنا شده است (دلوز و گتاری 1977: 116). بنابراین، سرکوب اودیپی اساساً نقابی برای سلطه‌ی واقعی بر میل است. میل با این شیوه «سرکوب» می‌گردد، زیرا میل ره‌اشده تهدیدی در برابر دولت است - میل ذاتاً انقلابی‌ست: «... هیچ ماشین دارای میلی نمی‌تواند بدون نابودی تمام بخش‌های اجتماعی سامان یابد» (دلوز و گتاری 1977: 116). دلوز استدلال می‌کند که اودیپ این میل را با جدا کردن آن از رابطه‌های ممکن آن، و به بند کشیدن آن در درون سوژه‌ی فردی، فردی‌سازی می‌کند. این فرایند شباهت زیادی با دیدگاه اشتیترنر دارد که بر اساس آن سوژه‌ی ذاتی انسانی ایگو را به بند می‌کشد و می‌کوشد چندگانگی‌ها و پویایی آن را در یک مفهوم واحد به اسارت درآورد.

مسئله‌ی میل نقش بسیار مهمی در اندیشه‌ی سیاسی دلوز و اشتیترنر بازی می‌کند و به نظر من درک رویکرد رادیکال آنها به سیاست بدون در نظر گرفتن این مفهوم ناممکن است. از دید این دو متفکر ما می‌توانیم میل به سلطه‌ی خودمان داشته باشیم، درست همانطور که می‌توانیم میل به آزادی داشته باشیم. دلوز می‌گوید:

در پاسخ به پرسش «میل چگونه می‌تواند میل به سرکوب خودش داشته باشد؟ چگونه می‌تواند میل به بردگی خودش داشته باشد؟» پاسخ ما این است که نیروهایی که میل را در هم می‌شکنند، یا تحت انقیاد در می‌آورند، خودشان از پیش بخشی از چیدمان میل هستند... (دلوز 1987: 133).

به طور مشابهی، از نظر اشتیترنر میل سرکوب یا نفی نمی‌شود، بلکه به سوی دولت هدایت می‌گردد: «دولت قدرتش را برای رام نمودن انسان میل‌ورز اعمال می‌کند؛ به عبارت دیگر، می‌خواهد میل انسان را به سمت خود هدایت کند و آن را با آنچه خود عرضه

می‌کند راضی نگه دارد» (اشتیرنر 1993: 312). بنابراین، از نظر اشتیرنر میل طوری ساخته می‌شود که تبدیل به میل به دولت شود. به این ترتیب، سلطه‌ی دولت از طریق همدستی ما ممکن می‌شود - از طریق میل ما به اقتدار (اشتیرنر 1993: 312). اشتیرنر نیز مانند دلوز علاقه‌ای به خود قدرت ندارد، بلکه علاقه‌مند است تا بداند به چه دلائلی اجازه می‌دهیم تا تحت سلطه‌ی قدرت قرار بگیریم. او می‌خواهد در مورد شیوه‌هایی که از طریق آنها ما در فرایند ستم بر خویشتن مشارکت می‌کنیم تحقیق کند، و نشان دهد که قدرت تنها با مسائل اقتصادی یا سیاسی ارتباط ندارد بلکه در نیازهای روانی نیز ریشه دارد. قدرت خود را به شکل ایده‌های انتزاعی‌ای مانند دولت، ذات انسانی و اخلاق در اعماق وجدان ما جا داده است. در استدلال اشتیرنر، سلطه‌ی دولت وابسته به پذیرش سلطه‌ی آن از جانب ما است:

دولت بدون اربابی و بندگی (انقیاد) قابل تصور نیست؛ زیرا دولت باید اراده‌ی اربابی بر تمام آنچه را که در اختیار می‌گیرد داشته باشد، و این اراده را «اراده‌ی دولت» می‌نامند. کسی که برای حفظ خود باید به نبود اراده در دیگران اتکا کند، چیز نیست ساخته‌ی همان دیگران، همانگونه که ارباب چیز نیست ساخته‌ی برده. در صورت توقف فرمان‌برداری، اربابی به کلی پایان می‌یابد (اشتیرنر 1993: 195-6).

اشتیرنر استدلال می‌کند که خود دولت ذاتاً یک انتزاع است: دولت تنها به این دلیل وجود دارد که ما وجودش را می‌پذیریم، و فقط به این دلیل که ما اقتدارمان را به آن واگذار می‌کنیم، همانگونه که خدا را با واگذاری اقتدارمان و قراردادن آن در بیرون از خود می‌آفرینیم. آنچه مهم‌تر از نهاد دولت است «اصل حاکمیت» است - این ایده‌ی دولت است که بر ما ستم می‌کند (اشتیرنر 1993: 226). قدرت دولت واقعاً بر پایه‌ی قدرت ما استوار است. آیا دولت می‌توانست چنین سلطه‌ای داشته باشد اگر فرد از اطاعتش سر باز می‌زد، اگر از واگذاری اقتدار خود به آن امتناع می‌کرد؟ آیا اینکه هر نوع حکومتی وابسته به این امر است که ما حاکمیت آن بر خود را بپذیریم، انکارناپذیر نیست؟ قدرت سیاسی صرفاً بر اجبار متکی نیست، بلکه مستلزم همکاری ما، و تمایل ما به اطاعت است. دولت تنها به این دلیل همچنان وجود دارد که فرد این قدرت را نشناخته است، به این دلیل که او در برابر امر مقدس، در برابر اقتدار، فروتنی می‌کند (اشتیرنر 1993: 284).

بنابراین، از دیدگاه اشتیرنر و دلوز، قبل از شکست دولت در دنیای واقعی، نخست باید آن را به مثابه‌ی یک ایده مغلوب نمود. این تنها راه برای اطمینان از عدم ظهور دولت جدیدی به جای دولت قدیم است. این امر نگرانی اصلی آنارشیسم نیز بود. به هر صورت، نظر به این استدلال، آنارشیسم کلاسیک در ارائه‌ی توضیح بسنده‌ای برای مسئله‌ی قدرت، سوژگی و میل موفق نبوده است. چنانکه اشتیرنر و دلوز نشان داده‌اند، قدرت دولت نه تنها با گفتمان‌های عقلانی و اخلاقی پیوند خورده است، بلکه پیوند بنیادینی با سوژه‌ی خودمختار اومانستی نیز دارد - یعنی سنگ‌بنای اندیشه‌ی آنارشیستی. آنچه آنارشیست‌های کلاسیک پیشینی نکرده بودند همدستی ظریف میان سوژه‌ی میل‌ورز و قدرتی بود که بر او ستم می‌ورزید. این شبی‌ی است که بر نظریه‌ی انقلابی سایه می‌افکند. بنابراین، اشتیرنر و دلوز با افشای پیوند میان ذات انسانی و قدرت، و با شناخت امکان‌های اقتدارگرایانه‌ی میل، از پروبلماتیک آنارشیسم کلاسیک فراتر می‌روند. بنابراین، روشن است که مقاومت در برابر قدرت دولت باید از مسیرهایی متفاوت از آنچه آنارشیست‌های کلاسیک می‌اندیشیدند عمل کند.

IV. مقاومت

به این ترتیب، از دید اشتیرنر و دلوز، سلطه‌ی دولت نه تنها از طریق نظریه‌های قرارداد اجتماعی و گفتمان‌های اخلاقی و عقلانی، بلکه به صورت بنیادی‌تری از طریق خود میل اومانستی عمل می‌کند. اکنون سوال باید این باشد که، اگر پیوند ما با دولت تا این اندازه پیچیده است، چگونه در برابر سلطه‌ی آن مقاومت می‌کنیم؟ از نظر اشتیرنر و دلوز، مقاومت باید در سطح افکار، ایده‌ها و به بنیادی‌ترین شکل در امیالمان صورت بگیرد. باید بیاموزیم تا فراتر از پارادایم دولت بیاندیشیم. در گذشته کنش انقلابی به علت اینکه در بند این پارادایم مانده بود با شکست مواجه شد. حتا فلسفه‌های انقلابی‌ای مانند آنارشیسم که هدفش نابودی قدرت دولت است، در بند مفاهیم ذات‌گرایانه و ساختارهای مانوی‌ای گیر مانده‌اند که، چنانکه اشتیرنر و دلوز نشان داده‌اند، اغلب به بازتأیید اقتدار می‌انجامد. شاید خود ایده‌ی انقلاب را می‌باید کنار گذاشت. شاید موضوع سیاست می‌باید دوری از ساختارها و هویت‌های ذات‌گرا باشد. اشتیرنر، به عنوان مثال، می‌گوید مقاومت در برابر دولت باید شکل «شورش»، نه انقلاب، را به خود بگیرد:

انقلاب و شورش را نباید به یک معنا دانست. اولی شامل براندازی شرایط، وضعیت مستقر، دولت یا جامعه بوده و، بنابراین، یک کنش سیاسی یا اجتماعی است. دومی به دلیل پیامد اجتناب‌ناپذیر آن به تغییر وضعیت می‌انجامد، اما از این نقطه آغاز نمی‌کند، بلکه از نارضایتی انسان‌ها از خودشان آغاز می‌گردد، نه به صورت خیزش مسلحانه، بلکه به صورت خیزش افراد، برخاستنی بی‌توجه به اینکه چه نظام‌هایی در پی آن ظهور خواهد کرد. هدف انقلاب نظم‌های جدید بود؛ اما شورش ما را دیگر به پذیرش نظم دیگران هدایت

نمی‌کند، بلکه به سوی نظم دادن به خویشتن می‌کشانند و هیچ امید درخشانی به نهادها نمی‌بندد. شورش مبارزه‌ای علیه نظم مستقر نیست، زیرا، چنانچه موفق شود، نظم مستقر به خودی خود فرو می‌پاشد؛ شورش فقط پیشروی من به بیرون از نظم مستقر است (اشتیرنر 1993: 316).

شورش، می‌توان گفت، از امتناع فرد از پذیرش هویت تحمیلی‌اش، «من»ی که قدرت از طریق آن عمل می‌کند، آغاز می‌شود: «از ناراضی انسان‌ها نسبت به خودشان». افزون بر این، به قول اشتیرنر، شورش به هدف براندازی خود نهادهای سیاسی صورت نمی‌گیرد. هدف شورش براندازی هویت فرد به دست خودش است - که، در این حال، به تغییر در نظام‌های سیاسی می‌انجامد. بنابراین، شورش این نیست که انسان، بر اساس اومانسیسم، آنچه «هست» بشود - انسان شدن، انسان کامل شدن - بلکه شورش آن است که انسان چیزی بشود که «نیست». مفهوم شورش در اندیشه‌ی اشتیرنر عبارت است از فرایند شدن - فرایند بازآفرینی پیوسته‌ی خویشتن خود. خود یک ذات، جمعی از ویژگی‌های تعریف شده، نیست، بلکه یک خلاء، یک «هیچ ساختنی» است، و به عهده‌ی فرد است تا چیزی از آن بسازد و در مرزهای ذاتها محصور نماند (اشتیرنر 1993: 150).

دلوز نیز، چنانکه دیدیم، وحدت و ذات‌گرایی سوژه را رد می‌کند و آن را ساختاری می‌داند که میل را محدود می‌سازد. او نیز شدن را - چیزی غیر از انسان کامل شدن، غیر از انسان شدن - شکلی از مقاومت می‌داند. او مفهومی را از سوژه‌کتیویته ارائه می‌دهد که چندگانگی، کثرت و تفاوت را بر وحدت، و پویایی را بر ثبات و ذات‌گرایی هویت ارجحیت می‌دهد. وحدت سوژه به رشته‌ای از جریان‌ها، پیوندها و چیدمان‌هایی متشکل از اجزای ناهمگون تجزیه می‌شود (بوگ 1989: 94). حتا نمی‌توان به وحدت بدن فکر کرد: ما از اجزای متفاوتی تشکیل شده‌ایم که ممکن است کاملاً مستقل از هم عمل کنند. آنچه مهم است سوژه یا خود مؤلفه‌های مختلف نیست، بلکه آنچه میان مؤلفه‌ها رخ می‌دهد اهمیت دارد: رابطه‌ها، جریان‌ها و غیره (بوگ 1989: 91).

از این رو، از دید دلوز و اشتیرنر مقاومت در برابر دولت باید با رد هویت‌های یکپارچه و ذات‌گرا همراه باشد - هویت‌هایی که میل، زبان و اندیشه را به دولت گره می‌زند. تجزیه‌ی وحدت این هویت‌ها به کثرت، تفاوت و شدن را می‌توان به عنوان تمرینی در اندیشه‌ی ضد اقتدارگرا و ضد دولت دانست. این امر می‌تواند تلاشی باشد برای فراروی از مقولات سیاسی موجود و ابداع مقولات جدید - تلاشی برای گسترش میدان سیاست فراتر از مرزهای موجود آن از طریق افشای روابطی که می‌تواند میان مقاومت و قدرتی که در برابر آن ایستادگی می‌کند، شکل بگیرد. چنانکه دلوز می‌گوید: «ممکن است گسستی ایجاد کنید، خط‌گریزی ترسیم کنید، اما هنوز هم این خطر وجود دارد که همه چیز را بازطبقه‌بندی کنید، شکل‌گیری‌هایی که قدرت را به یک دال مبدل می‌کند» (دلوز و گتاری 1988: 9).

شاید یکی از راه‌های اندیشیدن ورای این منطق دوتایی ذات‌گرا، اندیشیدن از راه مفهوم جنگ باشد. اشتیرنر و دلوز، با شیوه‌های متفاوتی، اشکال مقاومت ضد ذات‌گرا در برابر دولت را در قالب مفهوم جنگ نظریه‌پردازی می‌کنند. اشتیرنر خواستار اعلام جنگ در برابر نهاد و اصل دولت است. افزون بر این، او جامعه را از منظر جنگ ایگوها می‌بیند، نوعی جنگ «همه در برابر همه»ی هابز که در آن هیچ توسلی به مفهوم جمع یا وحدت وجود ندارد (کلارک 1976: 93). به این دلیل او را اغلب مدافع نوعی فردگرایی خودخواهانه و افراطی می‌دانند که در آن «قدرت حق است» و فرد مستحق تمام چیزهایی دانسته می‌شود که قدرت به دست آوردن آن را دارد. به هر حال، من فکر می‌کنم در اینجا اشتیرنر از جنگ واقعی سخن نمی‌گوید بلکه از مبارزه‌ای در سطح بازنمایی‌ها می‌گوید که سرآغازهای نظری رادیکالی خلق می‌کند و در آن وحدت‌ها و وجوه جمعی از هم گسسته می‌شوند. در نزد اشتیرنر جنگ یک وضع طبیعی یا خاصیت ذاتی نیست، بلکه شیوه‌ای از تفکر است که ذات را تضعیف می‌کند.

در خط فکری مشابهی، دلوز از «ماشین جنگ» به مثابه‌ی شکلی از مقاومت در برابر دولت سخن می‌گوید. ماشین جنگ یک فضای بیرون از دولت ایجاد می‌کند. درحالیکه مشخصه‌ی دولت درونی بودن است، مشخصه‌ی ماشین جنگ بیرونی بودن مطلق است. در حالیکه دولت، چنانکه دیدیم، یک صحنه‌ی مفهومی کدگذاری شده است که اندیشه را در ساختارهای دوگانه محصور می‌کند، ماشین جنگ حرکت ناب کوچ‌گری است، نامخط و بدون کدگذاری. ماشین جنگ فضاییست با ویژگی‌های کثرت، چندگانگی و تفاوت که با اجتناب از ساختارهای دوگانه از کدگذاری دولت می‌گریزد (دلوز 1987: 141). ماشین جنگ بیرون دولت است - هر چیزی که از تصرف دولت می‌گریزد: «درست همانگونه که هابز به روشنی دریافته بود که دولت علیه جنگ است، پس جنگ علیه دولت است و آن را ناممکن می‌سازد» (دلوز و گتاری 1988: 359). جنگ غیاب مفهومی ذات و اقتدار مرکزی است. باز هم تأکید می‌کنم که دلوز، مانند اشتیرنر، در اینجا از جنگ واقعی سخن نمی‌گوید، بلکه از افق نظری‌ای سخن می‌گوید که دارای ویژگی گشودگی مفهومی نسبت به کثرت و تفاوت بوده و از هویت‌ها و ذات‌های ثابت و وحدت‌های مفهومی، که بخشی از چیدمان دولت را تشکیل می‌دهد، فاصله می‌گیرد. ایده‌ی جنگ به مثابه‌ی بی‌جاسازی رادیکال و خلاء‌سازنده، به این شیوه می‌تواند به عنوان ابزار مقاومت در برابر قدرت و اقتدار دولتی توسعه داده شود.

چنانکه دیدیم، مقاومت امری خطرناکی است: همواره این احتمال وجود دارد که در استعمار قدرتی قرار بگیرد که در برابر آن می‌ایستد. مقاومت را دیگر نمی‌توان به مثابه‌ی براندازی قدرت دولت توسط یک سوژه‌ی اصیل انقلابی دانست. مقاومت را اکنون می‌توان ذیل مفهوم جنگ فهمید: میدانی از مبارزات گوناگون، استراتژی‌ها، تاکتیک‌های محلی، عقب‌نشینی‌های موقتی و افشاگری‌ها - یک ستیز مستمر بدون وعده‌ی پیروزی نهایی. چنانکه دلوز می‌گوید «...جهان و دولت‌های آن دیگر اربابان صحنه خویش نیستند، همانگونه که انقلابیون دیگر محکوم به دگرگونی صحنه‌ی خویش نیستند. همه چیز در بازی‌های بدون قطعیت به اجرا درمی‌آید...» (دلوز 1987: 147).

این مفهوم مقاومت به مثابه‌ی جنگ، همچون اجرای بازی‌ای بدون قطعیت میان افراد، گروه‌ها و اقتدار، چه تفاوتی با ایده‌ی آنارشیستی انقلاب دارد؟ از دید آنارشیست‌های کلاسیک، انقلاب دگرگونی عظیم دیالکتیکی جامعه بود، دگرگونی‌ای که در آن ساختارهای قدرت و اقتدار برانداخته شده و آخرین مانع سر راه تحقق کامل انسانیت سوژه از میان برداشته می‌شد. در جانب دیگر، انقلاب در نزد دلوز و اشتیترنر نتیجه یا هدفی به این مفهوم ندارد. مقاومت در نزد آنها یک رویارویی مستمر است، یک جنگ فرسایشی مداوم که در آن خطوط رویارویی هرگز از پیش مشخص نمی‌شود، بلکه پیوسته مورد مذاکره قرار گرفته و بر سر آن مبارزه صورت می‌گیرد. مقاومت در برابر دولت یک بازی بدون قطعیت است، مشخصاً به این دلیل که قدرت دولت دیگر در چارچوب یک نهاد واحد محصور نمی‌شود، بلکه، چنانکه دیدیم، با ایجاد امیال، ذاتها و اصول عقلانی در بافت اجتماعی نفوذ می‌کند. اصل مفهوم سوژه‌ی اخلاقی و عقلانی انسانی، که در گفتمان آنارشیستی در برابر دولت قرار گرفته است، توسط خود قدرتی که ظاهراً مخالف آن است بر ساخته، یا دست کم آلوده، شده است. بنابراین، مقاوت بازی بدون قطعیتی است که توسط افراد و گروه‌های درگیر در مبارزات هر روزه با اشکال گوناگون سلطه، اجرا می‌شود.

نتیجه‌گیری

اندیشه‌ی ضد دولتی اشتیترنر و دلوز به ما این امکان را می‌دهد تا به ایده‌پردازی و ایجاد اشکالی از مقاوت بپردازیم که از دام پهن شده‌ی دولت برای ما فاصله می‌گیرند - دامی که در آن، از طریق پایبندی مطلق به ساختارهای عقلانی اندیشه و حالت‌های ذات‌گرایانه‌ی میل، به جای براندازی سلطه آن را بازتأیید می‌کنیم. باید بتوان فراتر از این پرسش که چه نهادی، چه شکلی از سلطه باید جای آنها را که برانداخته‌ایم بگیرد، اندیشید. اندیشه‌ی ضد دولتی دلوز و اشتیترنر شاید بتواند زرادخانه‌ی مفهومی لازم برای رهایی سیاست از باج‌خواهی این پرسش ابدی را در اختیار ما بگذارد. در اینجا نیز تأکید می‌کنم که هرچند تحلیل اشتیترنر و دلوز در باب قدرت دولت از جهات بسیاری متفاوت از آنارشیسم کلاسیک است، اما مشخصاً در همین نکته است که آنها بیشترین نزدیکی را با آنارشیسم دارند. آنها در نقد سرسختانه‌ی تمام اشکال اقتدار، و مشخصاً در رد این ایده که برخی از اشکال اقتدار می‌توانند رهایی‌بخش باشند، با آنارشیسم وجه مشترک دارند. تفاوت در اینجا است که اشتیترنر و دلوز میدان‌های بالقوه‌ی سلطه در جاهایی را آشکار می‌سازند که آنارشیسم کلاسیک توجهی به آنها نداشت - در گفتمان‌های اخلاقی و عقلانی، ذاتهای انسانی و میل. به عبارت دیگر، آنها فقط نقد قدرت و اقتدار را، که با آنارشیسم کلاسیک آغاز یافته بود، گسترش دادند. از این جهت، نقد دلوز و اشتیترنر بر دولت را می‌توان به مثابه‌ی شکلی از آنارشیسم دانست، اما آنارشیسمی عاری از ذاتها و بدون تضمینی برای اقتدار اخلاقی و عقلانی. شاید از این جهت بتوان فلسفه‌های ضد دولتی دلوز و اشتیترنر را نوعی پست‌آنارشیسم دانست - رشته‌ای از استراتژی‌های مفهومی که تنها می‌تواند، با مرتبط‌تر نمودن آنارشیسم با مبارزات امروزی در برابر اقتدار، باعث توسعه‌ی آن شود.

پیش‌تر گفته بودم که یک هم‌گرایی شگفت‌انگیز و ناشناخته در باب مسئله‌ی دولت میان اشتیترنر و دلوز وجود دارد. افزون بر این، پژوهش در باب این هم‌گرایی شاید امکان نظریه‌پردازی در راستای یک سیاست غیرذات‌گرایانه‌ی مقاومتی در برابر سلطه‌ی دولت را فراهم کند. هر دو متفکر دولت را به مثابه‌ی اصل انتزاعی قدرت و حاکمیت می‌بینند که نمی‌توان آن را صرفاً به اشکال انضمامی آن فروکاست. آنها نظریه‌ای را در باب دولت توسعه می‌دهند که با مستقل دانستن دولت از نظام‌های اقتصادی از مارکسیسم فراتر می‌رود؛ و از نظر آنها دولت از طریق همان گفتمان‌های اخلاقی و عقلانی عمل می‌کند که برای محکوم نمودن آن بکار می‌روند، و اینگونه از آنارشیسم نیز فراتر می‌روند. در انجام این کار، آنها از پارادایم اومانسیسم روشنگری فاصله می‌گیرند و پیوندهای میان قدرت و ذات انسانی را افشا می‌نمایند، و نشان می‌دهند که میل می‌تواند گاهی خواهان سرکوب خویش‌نشدن باشد. از این رو، اشتیترنر و دلوز را می‌توان در مسیر فلسفی و سیاسی ضد اقتدارگرایانه‌ی مشابهی دید - مسیری که جنگ مفهومی علیه دولت را اعلام می‌کند و پیامدهای نظری چشمگیری برای آنارشیسم دارد که نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید.

منابع

Bakunin, Mikhail 1984. Political Philosophy: scientific anarchism. (ed.) G.P Maximoff. Lon don: Free Press of Glencoe.

Bogue, Ronald 1989. Deleuze & Guattari. London: Roultedge.

Clark, John 1976. Max Stirner's Egoism. London: Freedom Press.

Deleuze, Gilles & Felix Guattari 1977. Anti-Oedipus: Capitalism & Schizophrenia. New York: Viking Press.

Deleuze, Gilles 1987. Dialogues. (trans.) Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari 1988. A Thousand Plateaus: Capitalism & Schizophrenia. (trans.) Brian Massumi. London: Althone Press.

[دلوز، ژیل و فلیکس گاتاری. هزار فلات (کاپیتالیزم و اسکیزوفرنی)، ترجمه‌ی زهره اکسیری، محدثه زارع، پیمان غلامی، ایمان گنجی. تهران: رخداد نو، 1391]

Derrida, Jacques 1994. Spectres of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning & the New International. (trans.) Peggy Kamuf, New York: Routledge.

Feuerbach, Ludwig 1957. The Essence of Christianity, (trans.) George Eliot. New York: Harper.

[فوئرباخ، لودویگ. شناخت و ماهیت مسیحیت. ترجمه‌ی تیرداد نیکی. تهران: شفیی، 1400]

Harrison Frank 1983. The Modern State: An Anarchist Analysis. Montreal: Black Rose Books.

Koch, Andrew 1997. Max Stirner: The Last Hegelian or the First Poststructuralist. Anarchist Studies 5:95–107.

Kropotkin, Peter 1943. The State: Its Historic Role. London: Freedom Press.

Stirner, Max 1993. The Ego and Its Own. (trans.) Steven Byington. London: Rebel Press.

[اشتیرنر، ماکس. خود و آنچه ازوست. ترجمه‌ی نیما حیاتی مهر. تهران: شدت، ؟]

برای مطالعه‌ی بیشتر

برای یک مقدمه‌ی تکمیلی عالی به فلسفه‌ی سیاسی دلوز مطالعه‌ی آثار زیر را نیز پیشنهاد می‌کنم:

Goodchild, Philip 1996. Deleuze and Guattari: an introduction to the politics of desire. London: SAGE Publications.

Massumi, Brian 1992. A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: deviations from Deleuze and Guattari. Cambridge, Mass: MIT Press.

Patton, Paul 1984. 'Conceptual Politics and the War-Machine in Mille Plateaux', Substance. 44/45, 61–80.

Perez, Rolando 1990. On An(archy) and Schizoanalysis. Autonomedia: USA.

Schrift, Alan 1992. 'Between Church and State: Nietzsche, Deleuze and the Genealogy of Psychoanalysis', International Studies in Philosophy, 24(2), 41–52.

همچنین تأمل دلوز بر مفهوم قدرت و مقاومت در اندیشه‌ی فوکو نیز پیشنهاد می‌شود:

Deleuze, Gilles 1988. Foucault. (trans.) Se'n Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press.

برای یک مقدمه‌ی خوب به اندیشه‌ی سیاسی اشتیتر:ر:

Carroll, John 1974. Break-Out from the Crystal Palace. The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoyevsky. London: Routledge & Kegan Paul.

Ferguson, Kathy. E 1982. 'Saint Max Revisited: A Reconsideration of Max Stirner', Idealistic Studies. 12(3), 276–292.

پژوهشی در باب رابطه‌ی میان آنارشیزم و پساساختارگرایی را می‌توان در آثار زیر پیدا نمود:

May, Todd 1994. The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.

May, Todd 1989. 'Is poststructuralist political theory anarchist?' Philosophy & Social Criticism. 15(2), 167–181.

برای مقدمه‌ای بر سیاست پست‌مدرن:

Ross, Andrew (ed.) 1988. Universal Abandon: The Politics of Post-Modernism. Minneapolis: University of Minnesota Press.

برای یک مقدمه‌ی عالی به آنارشیزم معاصر:

Clark, John 1984. The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature & Power. Black Rose Books: Montreal.

Ehrlich, Howard J. (ed.) 1996. Reinventing Anarchy, Again. San Francisco, CA: AK Press.

سال نیومن

جنگ با دولت: آنارشیزم اشتیرنر و دلوز

برگرفته از www.infoshop.org

۱۸ فوریه ۲۰۰۹

theanarchistlibrary.org