

Saul Newman – Μετα-αναρχισμός και χώρος: επαναστατικές φαντασιώσεις και αυτόνομες ζώνες

Μετάφραση: Θοδωρής Σάρας

Ανάκτηση από: <http://eagainst.com/articles/saul-newman-postanarchism/>

Περίληψη

Στην ανακοίνωση αυτή, καλώ για μια επανεξέταση του αναρχισμού και των εναλλακτικών τρόπων της εννοιολόγησης των χώρων της ριζοσπαστικής πολιτικής. Εφαρμόζω εδώ μία λακανική ανάλυση του κοινωνικού φαντασιακού για να διερευνήσω τις ουτοπικές φαντασιώσεις και επιθυμίες που στηρίζουν τους κοινωνικούς χώρους, λόγους και πρακτικές - συμπεριλαμβανομένου του σχεδιασμού, και της επαναστατικής πολιτικής. Θα προχωρήσω στην ανάπτυξη - μέσω του Καστοριάδη και άλλων - μία σαφώς μετα- αναρχική αντίληψη του πολιτικού χώρου που βασίζεται γύρω από το πρόταγμα της αυτονομίας και της επανατοποθέτησης του πολιτικού χώρου έξω από το κράτος. Αυτό θα έχει άμεσες συνέπειες για την εναλλακτική αντίληψη του σχεδιασμού της πρακτικής και της θεωρίας.

“Μόνο ο/η αυτόνομος/η μπορούν να προγραμματίσουν την αυτονομία, να οργανωθούν για αυτή, να τη δημιουργήσουν” (Bey, 1991: 100).

Η κοινωνική θεωρία τον τελευταίο καιρό κάνει έχει μία χωρική στροφή. Στην περίπτωση της πολιτικής θεωρίας, οι συζητήσεις σχετικά με τις χωρικές διαστάσεις και το φαντασιακό της πολιτικής έχουν προσεγγίσει την πολιτική γεωγραφία, προκειμένου να διερευνήσουν το περίγραμμα του πλουραλισμού, του δημόσιου χώρου, των δημοκρατικών διενέξεων, των κοινωνικών κινήματων, και των μετα-εθνικών χώρων της παγκοσμιοποίησης (βλ. Massey, 2005 Sassen, 2008 Mouffe 2000, Connolly, 2005). Εδώ το ζήτημα του σχεδιασμού - ο σχεδιασμός των πόλεων, των αστικών τοπίων, των αυτόνομων χώρων, των κοινοτήτων της αισθητικής και ούτω καθ' εξής - προκύπτει αναπόφευκτα. Πράγματι, η πολιτική και ο αστακός σχεδιασμός ήταν πάντα στενά συνδεδεμένα, είτε σκεφτόμαστε των ουτοπικών φαντασιώσεων των Fourier και Saint-Simon, με τις ορθολογικά προγραμματισμένες κοινότητες, ή τον τρόπο με τον οποίο ο σχεδιασμός των νεωτερικών πόλεων και μητροπόλεων έχει πάντα στοιχειώσει από το φάντασμα της εξέγερσης και της διαφωνίας. Ο σχεδιασμός των πρακτικών και των λόγων μπορεί να θεωρηθεί ως μια εξιδανίκευση της πολιτικής, καθώς και ως μια αποκρυστάλλωση της σύγκρουσης. Εάν κάποιος ρίχνει μια ματιά παράλλαξη στις πόλεις μας σήμερα, βρίσκει παντού ίχνη της καταπιεσμένης πολιτικής διάστασης. [1] Ο χώρος επομένως είναι πάντοτε πολιτικός. Πράγματι, όπως ο δείχνει ο Henri Lefebvre, ο χώρος είναι ένας συγκεκριμένος αστερισμός της εξουσίας και της γνώσης που αναπαράγει τις κοινωνικές σχέσεις της παραγωγής: ο χώρος έχει μια πολιτική λειτουργία να παρέχει ένα είδος ολοκληρωμένου πλαισίου για τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής και για την πολιτική εξουσία (1991: 9).

Ωστόσο, εάν ο χώρος θεωρείται ως ένα πλαίσιο για τα κυρίαρχα πολιτικά και τα οικονομικά συμφέροντα, ο στόχος μου είναι εδώ να διερευνήσω τους τρόπους με τους οποίους αυτός ο ηγεμονικός χώρος γίνεται πεδίο προκλήσεων, ανταγωνισμών και αναδιαρθρώσεων, καθώς και επενδεδυμένων φαντασιώσεων και επιθυμιών στους πολιτικούς χώρους. Είναι σε αυτό το πλαίσιο που θα ήθελα να εξετάσω το θέμα του χώρου για τη ριζοσπαστική πολιτική, και, ειδικότερα, για την πιο αιρετική όλων των ριζοσπαστικών πολιτικών παραδόσεων - τον αναρχισμό. Αφού δείξω πως ο αναρχισμός είναι κάτι περισσότερο από μία απλή αναρχική διάλυση του χώρου - πράγματι, αναρχική σκέψη και πολιτική προτείνει μια εναλλακτική κατασκευή του χώρου - θα προχωρήσω στην διερεύνηση του τρόπου με τον οποίο οι κοινωνικοί και πολιτικοί χώροι φαντασιώνονται στο επαναστατικό λόγο. Είναι εδώ που μια λακανική ανάλυση του κοινωνικού φαντασιακού καθίσταται σημαντική, δεδομένου ότι όχι μόνο αποκαλύπτει τις ουτοπικές φαντασιώσεις και τις επιθυμίες που

στηρίζουν τους κοινωνικούς χώρους, τους λόγους και τις πρακτικές - συμπεριλαμβανομένου του σχεδιασμού - αλλά και καθιστά ορατό το κρυμμένο διαρθρωτικό δεσμό μεταξύ επαναστατικής πολιτικής και πολιτικής αρχής (εξουσίας)· μεταξύ της επιθυμίας για την επαναστατική υπέρβαση και την επιβεβαίωση ενός νέου Αφέντη. Λαμβάνοντας τον Λακάν ως ένα κρίσιμο σημείο αναχώρησης εδώ, θα προχωρήσω στην ανάπτυξη - μέσω του Καστοριάδη και άλλων - μια διακριτή μετααναρχική αντίληψη του πολιτικού χώρου που βασίζεται γύρω από το πρόταγμα της *αυτονομίας*. Αυτό θα έχει άμεσες συνέπειες, όπως θα δείξω, σε μια εναλλακτική αντίληψη της πρακτικής του σχεδιασμού.

Αναρχισμός και σχεδιασμός.

Είναι η ριζοσπαστική πολιτική απλά μία διάλυση της υπάρχουσας τάξης του χώρου, ή απλά επινοεί το δικό της εναλλακτικό φαντασιακό· και εάν είναι, ποιο είναι αυτό το φαντασιακό; τι είναι ο χώρος της ριζοσπαστικής πολιτικής σήμερα; Ποιοι χώροι καταλαμβάνονται, διεκδικούνται και φαντασιώνονται;

Μόλις ο κενός συμβολικός τόπος αφήνεται από την κατάρρευση του κράτους των σοσιαλιστικών συστημάτων, είδαμε την ανάδευση ενός νέου ριζοσπαστικού χωρικού φαντασιακού προσδιορισμένου όχι τόσο από τους θεσμούς και τα πολιτικά κόμματα, αλλά από τα κοινωνικά κινήματα που δημιούργησαν, στις πρακτικές, τους λόγους και τους τρόπους δράσης τους, νέους πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς χώρους, νέα φαντασιακά. Αυτό που σχηματίζει αυτό τον εναλλακτικό πολιτικό χώρο, είναι θα ισχυριζόμουν, η ιδέα της αυτονομίας. Αντί να ψάχνουμε να καταλάβουμε την κρατική εξουσία, ή να συμμετάσχουμε στους πολιτικούς θεσμούς στο επίπεδο των κοινοβουλευτικών πολιτικών, πολλοί σύγχρονοι δρώντες και κινήματα προσπαθούν να δημιουργήσουν αυτόνομους χώρους, κοινωνικές πρακτικές και σχέσεις, είτε μέσω της μόνιμης ή προσωρινής κατάληψης φυσικών χώρων – καταλήψεις, κοινωνικά κέντρα και κοοπερατίβες, εργατικές καταλήψεις, μαζικές διαδηλώσεις και συγκλίσεις – ή μέσω του πειραματισμού με πρακτικές όπως απο-κεντρωμένων διαδικασιών λήψης αποφάσεων, άμεσης δράσης ή ακόμα και εναλλακτικών μορφών οικονομικής ανταλλαγής, που δεν γραμμοποιούνται, καθορίζονται ή “συλλαμβάνονται” από τους κρατικούς και καπιταλιστικούς τρόπους οργάνωσης.

Αυτή η νέα μορφή πολιτικής απαιτεί μία σίγουρη επαναθεώρηση του αναρχισμού. Θα ήθελα να κατανοήσω τον αναρχισμό – ή όπως αντιλαμβάνομαι τον μετα-αναρχισμό – ως ένα νέο τρόπο σκέψης για τις πολιτικές του χώρου και του σχεδιασμού, ένα τρόπο που τον βλέπω να γίνεται περισσότερο σχετικός σήμερα. Αυτό χωρίς αμφιβολία φαίνεται ένα περίεργο εγχείρημα. Ο αναρχισμός συνήθως συνδέεται με ένα είδος άγριας αταξίας του χώρου, ως η πολιτική και η πρακτική της διάλυσης και της αυθόρμητης εξέγερσης – το ακριβώς αντίθετο του σχεδιασμού. Δε θα ανακαλούσαμε το ρητό του Μιχαήλ Μπακούνιν του 19ου αιώνα για “παρότρυνση για καταστροφή”; Όμως οφείλουμε να θυμόμαστε ότι ο Μπακούνιν, με την “παρότρυνση για καταστροφή” μιλούσε επίσης για “δημιουργική καταστροφή”. Ο αναρχισμός είναι τόσο ένα σχέδιο κατασκευής και δημιουργίας όπως είναι και καταστροφής. Όντως, για τους αναρχικούς, είναι η τάξη του κράτους και της καπιταλιστικής εξουσίας, με τη λεηλασία και τη διάλυση της αυτόνομης κοινωνικής ζωής, που είναι βίαια καταστρεπτικός. Εάν αφεθούν μόνοι τους, οι άνθρωποι θα βρουν τους τρόπους ειρηνικής συνεργασίας μεταξύ τους. Η αναρχία είναι τάξη, το κράτος αταξία – όπως πάει το παλιό. Επομένως ο αναρχισμός πρέπει να θεωρηθεί ένα σχέδιο και τάξης και αταξίας· ή ίσως ένα σχέδιο *δομημένης αταξίας* (ordered disorder) ή [*άτακτης τάξης*] (disordered order) . Χωρίς αμφιβολία θα υπάρξει μία στιγμή αυθόρμητης επανάστασης, εξέγερσης, ξεριζώματος των πεζοδρομίων και ανέγερσης οδοφραγμάτων· μία σύγκρουση – πιθανά βίαιη – με τους μηχανισμούς της κρατικής εξουσίας. Αλλά αυτή θα συνοδεύεται με τη διαδικασία ορθολογικού σχεδιασμού βασιμμένου στις πιθανότητες συνεργατικών και κοινοτικών τρόπων της ζωής. Θα βρούμε στα αναρχικά κείμενα πολλά παραδείγματα ουτοπικού σχεδιασμού, παρά τον ισχυρισμό των κλασικών αναρχικών ότι δεν είναι ουτοπιστές αλλά “υλιστές”. Υπήρξαν διάφορα μοντέλα που τέθηκαν για

την ομοσπονδιοποίηση και τον ελευθεριακό κολλεκτιβισμό· επιχειρήματα για αποκεντρωμένες μορφές αγροτικού σχεδιασμού, και για τοπική, μικρής κλίμακας αγροτικής παραγωγής κατά τη διάρκεια μεγάλης κλίμακας βιομηχανίας (Κροπότκιν, 1985)

Σύγχρονοι αναρχικοί στοχαστές έχουν επίσης ασχοληθεί εκτεταμένα με τα περιβαλλοντολογικά θέματα αναλύοντας το δεσμό ανάμεσα στην ανθρώπινη κυριαρχία και την οικολογική ληηλασία. Από κάποιους υποστηρίζεται ότι οφείλουμε να σκεφτούμε με όρους συνολικής “κοινωνικής οικολογίας”: δεν είναι μόνο η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος μία αντανάκλαση των μορφών κυριαρχίας, της ιεραρχίας και της εκμετάλλευσης που θεμελιώνονται στις κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις· αλλά επίσης και οι πιθανότητες για μία ελεύθερη και ορθολογική κοινωνία. Όπως το θέτει ο Murray Bookchin (2): “η συνέχεια μας με τη μη-ιεραρχική φύση προτείνει ότι μία μη-ιεραρχική κοινωνία δεν είναι λιγότερο τυχαία από ότι ένα οικοσύστημα” (1982:37) Στην καρδιά της αναρχικής θεωρίας είναι η εικόνα της ορθολογικά σχεδιασμένης κοινωνίας· αλλά όχι αυτή που η τάξη της επιβάλλεται από τα επάνω από μία τάξη φωτισμένων τεχνοκρατών – μία ιδέα που οι αναρχικοί περιφρόνησαν απόλυτα – αλλά, αντίθετα, μία ορθολογική, μη-ιεραρχική τάξη έμφυτη στις κοινωνικές σχέσεις και αναδυόμενη οργανικά από τα κάτω.

Η ανησυχία αυτή για την κοινωνική οικολογία και το ανθρώπινο περιβάλλον περιγράφει το ενδιαφέρον των αναρχικών για την γεωγραφία, τους φυσικούς χώρους και την ιστορία του σχεδιασμού των πόλεων. Ο μεγάλος αναρχικός γεωγράφος Elisée Reclus έγραψε για τον αντίκτυπο της διάταξης των πόλεων στους κατοίκους τους, και την δηλητηριώδη επίδραση του υπερπληθυσμού, του φτωχού σχεδιασμού, της μόλυνσης και της απουσίας υγιεινής. Παρομοίασε την πόλη και τους κατοίκους της με ένα συλλογικό οργανισμό που η υγεία του και η ποιότητα ζωής του θα μπορούσε να βελτιωθεί μέσω ενός καλού σχεδιασμού και μίας αστεακής ανάπτυξης, με προσοχή στον καθαρισμό των οδών, την περισυλλογή των σκουπιδιών, και τη θεμελίωση δημοτικών πάρκων. Η ιδέα της πόλης κήπου υποστηρίχθηκε από τον Reclus, και πολλούς άλλους αναρχικούς, ως ένας τρόπος για να γίνουν οι πόλεις περισσότερο βιώσιμες (3) Αυτό που είναι σημαντικό εδώ δεν είναι μόνο το σχέδιο για το σχεδιασμό των πόλεων γύρω από τις ανάγκες των απλών ανθρώπων, αλλά επίσης το γεγονός ότι επιτρέπει την αυθόρμητη και οργανική έκφραση της μοναδικής ομορφιάς της πόλης, κατάλληλα στο ατομικό της φυσικό περιβάλλον, παρά ως μία γραφειοκρατική επιβολή, από τα πάνω ενός συμπαγούς ομοιόμορφου σχεδιασμού. Όπως το θέτει ο Reclus “η αληθινή τέχνη είναι πάντα αυθόρμητη, και δεν μπορεί ποτέ να προσαρμοστεί στις επιταγές μίας επιτροπής δημοσίων έργων”. (απόσπασμα στο Clark and Martin, 2004: 193)

Επιπλέον, η πόλη γίνεται αντιληπτή συχνά ως πολιτικός χώρος, ένας τόπος – ή πιθανός τόπος – για λαϊκό αυτοπροσδιορισμό και αποκεντρωμένες διαδικασίες λήψης αποφάσεων. Ο Κροπότκιν ένας ακόμα γεωγράφος, είδε την μεσαιωνική πόλη ως ένα αυτόνομο πολιτικό χώρο με τους δικούς του κανόνες, ήθη, πρακτικές και θεσμούς, όπου η ατομική ελευθερία και η πολιτισμική ζωή θα άνθιζαν (βλέπε 1943). Η αυτονομία αυτή ωστόσο, χάθηκε σταδιακά και συσκοτίστηκε κάτω από την προβαλλόμενη σκιά του κυρίαρχου κράτους. Η πόλη επομένως θεωρείται ως ένας σημαντικός χώρος της ανεξάρτητης πολιτικής ζωής, σε αντίθεση με την καταπάτηση της εξουσιαστικής αρχής, του συγκεντροποιημένου κρατικού μηχανισμού. Στο ίδιο πνεύμα, ο Bookchin εξερευνά την ιστορία των πόλεων ως χώρων δημόσιας συμμετοχής στην πολιτική, κοιτάζοντας πίσω στις δημοκρατικές παραδόσεις της Αθηναϊκής αγοράς. Η πόλη τότε φαντασιωνόταν ως μοντέλο για την ανανέωση της δημόσιας ζωής, ως μορφή πολιτικής υπάρχω στα κοινά, κάτι που διαφέρει από την ανωνυμία και τη γραφειοκρατικές διαδικασίες της “τέχνης της πολιτικής” (Βλέπε Bookchin 1995: 4)

Μακριά τότε, από το να είναι ο αναρχισμός απλά μία αντι-πολιτική της διάλυσης, είναι επίσης – πράγματι κατά κύριο λόγο– μία πολιτική του σχεδιασμού. Κεντρική στην αναρχική θεωρία είναι η διαμάχη ανάμεσα σε δύο αντιτιθέμενα χωρικά φαντασιακά, δύο τρόπους οργάνωσης

της πολιτικής κοινωνικής ζωής: από τη μία πλευρά, ένας ορθολογικός και ελευθεριακός χώρος, μία ομοσπονδία ελεύθερων κομμούνων και πόλεων· και από την άλλη η κρατικό-καπιταλιστική τάξη, ένας χώρος ανορθολογικής εξουσίας, ιεραρχίας και βίας. Η πρώτη χωρική ρύθμιση προωθεί την ατομική ελευθερία, τη συνεργασία, την ισότητα, καθώς και την κοντινή συμμετοχή των συνηθισμένων ανθρώπων στις διαδικασίες λήψης των αποφάσεων· η τελευταία προωθεί την κυριαρχία, την ανισότητα, τη σκλαβιά και την απόλυτη αποξένωση των ανθρώπων από την πολιτική εξουσία.

Η θεωρία του σχεδιασμού μπορεί επομένως να κερδίσει πολύ με μία δέσμευση με τον αναρχισμό. Πράγματι, όπως αναγνωρίζει ο Peter Hall, ο αναρχισμός ιστορικά έχει μία ισχυρή επιρροή στο κίνημα του σχεδιασμού, εμπνέοντας ένα ήθος σχεδιασμού βασισμένου σε κοινότητες μικρής κλίμακας, την εθελοντική συνεργασία και την ελεύθερη σχέση: “Το όραμα αυτών των αναρχικών πρωτοπόρων δεν ήταν απλά αυτό μίας εναλλακτικής μορφής χτίσιματος, αλλά αυτός μίας εναλλακτικής κοινωνίας, ούτε καπιταλιστικής ούτε γραφειοκρατικό-σοσιαλιστική: μία κοινωνία βασισμένη στην εθελοντική συνεργασία ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες, εργασίας και συμβίωσης μέσα σε μικρές αυτοκυβερνόμενες κοινόπολιτειών.” (1996:3) Ίσως ο πλέον προφανής εκφραστής των αναρχικών αρχών σε ζητήματα σχεδιασμού αλλά και αστεακού σχεδιασμού ήταν ο Colin Ward, που έγραψε εκτεταμένα για την αναρχική έμπνευση πίσω από τις πρακτικές άμεσης δράσης όπως η κατάληψη, το DIY χτίσιμο, των κοοπερατίβων ενοικιαστών και της κοινοτικής κήπευσης. Κεντρικές σε αυτές τις πρακτικές, σύμφωνα με τον Ward, ήταν η ιδέα των ανθρώπων να δρουν αυτόνομα και συνεργατικά για να ανακτήσουν τον έλεγχο των χώρων με σκοπό να επιβιώσουν, και κάνοντας αυτό, να τους μετασχηματίσουν ριζοσπαστικά, από το έδαφος το φυσικό τους περιβάλλον (see Ward, 1982, 2000, 2002; Crouch and Ward, 1997).

Επιπλέον, ο αναρχισμός εγείρει το κρίσιμο ερώτημα του *ποιος* σχεδιάζει; Όπως γίνεται συνήθως κατανοητός ο σχεδιασμός είναι μία ελιτίστικη πρακτική και λόγος: είναι η ιδέα της σίγουρης τάξης του χώρου που επιβάλλεται από τα πάνω στις προϋπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις από ένα πλαίσιο που ισχυρίζεται μία ανώτερη τεχνική γνώση. Η ίδια η έννοια του σχεδιασμού φαίνεται να μεταφέρει την ιδέα της τεχνοκρατικής δραστηριότητας, στην οποία το συγκεκριμένο όραμα επιβάλλεται γραφειοκρατικά πάνω στην κοινωνία. Οι αναρχικοί είναι ιδιαίτερα κριτικοί σε αυτό το είδος νοοτροπίας. Ο Μπακούνιν, για παράδειγμα, κατηγόρησε τον Μαρξ και τους ακόλουθους του για επιστημονικό ελιτισμό: “επιστημονικοί Κομμουνιστές” αναζητούν να οργανώσουν τους ανθρώπους “σύμφωνα με ένα σχέδιο που προσχεδιάζεται και επιβάλλεται πάνω στις ανίδεες μάζες από μερικά “ανώτερα” μυαλά” (1953: 300) Επομένως, εάν μπορούμε να μιλήσουμε για “αναρχικό σχεδιασμό” πρέπει να είναι μία μορφή οργάνωσης που αναδύεται αυθόρμητα, και που οι άνθρωποι προσδιορίζουν ελεύθερα για τους εαυτούς τους. Δεν έχουμε κανένα λόγο να πιστέψουμε ότι αυτό θα είναι χαοτικό, και όντως υπάρχουν πολλά παραδείγματα αυτο-οργανωμένων κομμούνων και συλλογικοτήτων που έχουν ρυθμίσει τους χώρους τους με υψηλούς ορθολογικούς και αποτελεσματικούς τρόπους. Σκεφτόμαστε ότι οι αναρχικές συλλογικότητες στην Ισπανία κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου Πολέμου, που είχαν οργανωθεί δημοκρατικά και αντι-ιεραρχικά, και που παρέχουν μία σειρά υπηρεσίες όπως η ελεύθερη υγειονομική περίθαλψη, η εκπαίδευση, η φροντίδα των ηλικιωμένων, καθώς και η λειτουργία κοοπερατίβων στα εργοστάσια, τα συνεργεία, τις φάρμες, τα κέντρα διανομής φαγητού, τα εστιατόρια, τα ξενοδοχεία και τα συστήματα δημόσιας μεταφοράς. Ή, στην εποχή μας, μπορούμε να σκεφτούμε τις αυτόνομες κοινότητες των Ζαπατίστας που εξασφαλίζουν σχολεία και υπηρεσίες υγειονομικής περίθαλψης στους ιθαγενείς ανθρώπους της Τσιάπας. Το σημείο μίας αναρχικής προσέγγισης στο σχεδιασμό επομένως θα αμφισβητούσε και θα έσπαζε τις ιεραρχικές δομές και τη διανοητική διαίρεση της εργασίας που συχνά συνδέεται με τη διαδικασία σχεδιασμού· για να δείξει πως οι άνθρωποι έχουν την ικανότητα να σχεδιάζουν οι ίδιοι και να δρουν συνεργατικά στην οργάνωση του φυσικού χώρου. Μία αναρχική προσέγγιση βασίζεται γύρω από αυτό που ο Jacques Rancière θα αποκαλούσε ισότητα της νοημοσύνης (βλέπε 1991): ο σχεδιασμός θα έπρεπε να είναι μία έκφραση της *προϋπόθεσης της ισότητας*, η ισότιμη ικανότητα στον καθένα να σχεδιάσει για τον

ίδιο, σε συνεργασία με τους υπόλοιπους. Ο σχεδιασμός δεν ανήκει σε μία ελίτ τάξη ή κλάδο, ούτε θα έπρεπε να είναι το προνόμιο της κυβέρνησης· δεν είναι η επιστήμη ή ο επαγγελματικός λόγος, αλλά μάλλον η ενεργός έκφραση της πολιτικής της ελευθεριακής ισότητας.

Η επανάσταση ως χωρική φαντασία.

Εάν ο αναρχισμός μας δίνει νέους τρόπους να σκεφτούμε για το χώρο και το σχεδιασμό, τότε πώς οφείλουμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα της επανάστασης; Η επανάσταση θα πρότεινε μία βίαιη αταξία και απο-σχεδιασμός των υπάρχοντων χώρων, και την αντικατάσταση τους ενός κοινωνικού σχεδίου – μίας χωρικής τάξης – με μία άλλη. Όπως έχουμε δει, ο αναρχισμός αναζητά την κατάργηση του πολιτικού χώρου της ιεραρχίας και της αρχής (εξουσίας) – ο χώρος που συνίσταται από την εξουσία του κράτους και του καπιταλισμού – και τη δημιουργία εναλλακτικών κοινωνικών χώρων από ελεύθερες κοινόχρηστες (communal) διευθετήσεις. Ωστόσο, όταν σκεφτόμαστε την επανάσταση – μία έννοια κεντρική στην ριζοσπαστική πολιτική παράδοση – με χωρικούς όρους, ως πολιτικό χώρο, η εικόνα γίνεται κάπως ασαφής. Τι ακριβώς είναι η επανάσταση; τι είδος χώρου φαντασιώνεται και καταλαμβάνει;

Το κλασικό μοντέλο της επανάστασης που κατασκευάστηκε γύρω από την εικόνα του συγκεντροποιημένου τόπου της εξουσίας – τον πολιτικό χώρο τους κράτους – που μπορεί να κατακτηθεί, να κυριευθεί από μία επαναστατική πρωτοπορία. Αυτή η ιδιαίτερη εννοιολόγηση της επανάστασης, οφείλουμε να σημειώσουμε, δεν είναι αναρχική αλλά μάλλον μαρξιστική, ή για να είμαστε πιο ακριβείς, λενινιστική (4) Βασίζεται στο Γιακωβίνικο μοντέλο της επαναστατικής ηγεσίας που καταλαμβάνει τον έλεγχο του κράτους, και χρησιμοποιεί την κρατική εξουσία για να επαναστατικοποιήσει την κοινωνία. Όπως αντιλαμβανόταν ο Γκράμσι, η λενινιστική στρατηγική βασιζόταν σε μία βέβαιη χωρική χαρτογράφηση της κοινωνίας, που ταίριαζε στις συνθήκες της τσαρικής Ρωσίας εκείνη την εποχή: ένα συγκεντρωτικό, αυτοκρατικό κράτος, με τα Χειμερινά Ανάκτορα ως τον συμβολικό τόπο της εξουσίας, που θα καταλαμβάνόταν σε αυτό που ο Γκράμσι ονόμαζε ένα πόλεμο “του κινήματος” ή των “ελιγμών”. Αυτό ήταν σε αντίθεση με τον “πόλεμο των θέσεων” που εμπλέκει το χτίσιμο αντι-ηγεμονικών πρακτικών και θεσμών στο επίπεδο της κοινωνίας των πολιτών, μία στρατηγική που ταίριαζε καλύτερα στις πιο πολύπλοκες και αναπτυγμένες δομές κοινωνίας και κράτους των δυτικών δημοκρατιών (βλέπε Γκράμσι 1971) Ωστόσο, εάν η επαναστατική στρατηγική που διαγνώστηκε επομένως από τον Γκράμσι δεν ταίριαζε στις πιο πολύπλοκες κοινωνίες της εποχής του, ταιριάζουν ακόμα λιγότερο στη δική μας, όπου οι νέες μορφές της “δικτυωμένης” κυριαρχίας έχει πολλαπλασιαστεί σε έναν αυξανόμενο παγκοσμιοποιημένο και ενοποιημένο κόσμο, και όπου το συμβολικό κέντρο της εξουσίας είναι πολύ δυσκολότερο διακριθεί. (βλέπε Hardt και Negri 2000) Δεν υπάρχει πλέον Χειμερινό Ανάκτορο να καταληφθεί, και η ριζοσπαστική πολιτική θεωρία έρχεται αντιμέτωπη με το καθήκον της χαρτογράφησης ενός πιο πολύπλοκου και θρυμματισμένου πεδίου σχέσεων εξουσίας (5)

Εάν σκεφτούμε έτσι το πρόβλημα, ίσως η ψυχαναλυτική θεωρία μπορεί να βοηθήσει – ιδιαίτερα μέσω της σκέψης του Ζάκ Λακάν, που μπορεί να εφαρμοστεί σε μία ανάλυση των κοινωνικών φαντασιακών, των ουτοπικών φαντασιών και των επιθυμιών που στηρίζουν τις πρακτικές και τους λόγους και της πολιτικής (see Žižek, 1989, 2000; Stavrakakis, 1999, 2007; Dean, 2009) και του σχεδιασμού (see Gunder and Hillier, 2004; Hillier, 2003; Gunder, 2004, 2010). Υπάρχουν δύο κύριες πλευρές της Λακανικής θεωρίας που βλέπω ιδιαίτερα χρήσιμες για τον κριτικό προβληματισμό της ιδέας της επανάστασης. Πρώτα από όλα, η θεωρία του Λακάν των τεσσάρων λόγων, που αρθρώθηκε ως απάντηση του ριζοσπαστισμού του Μάη του 68, αποκαλύπτει το δομικό δεσμό ανάμεσα στην επαναστατική επιθυμία και τη θέση της αρχής (εξουσίας) που αμφισβητεί. Αυτό που μπορούμε να ανακαλέσουμε εδώ είναι η δυσοίωση προειδοποίηση του Λακάν στους στρατευμένους φοιτητές: “Η επαναστατική βλέψη έχει μόνο ένα απλό πιθανό αποτέλεσμα – να καταλήξει ως ο λόγος του κυρίου. Αυτό έχει αποδείξει η εμπειρία. Αυτό που φιλοδοξείτε ως επαναστάτες είναι ένας κύριος. Θα πάρετε έναν...” (2007:207). (6) Τι εννοούσε

ακριβώς;

Ο Λακάν αναζητούσε να κατανοήσει την επικοινωνία, και τις κοινωνικές σχέσεις γενικά, με όρους δομικών θέσεων ή “λόγων”: ο λόγος αναφέρεται στη δομική θέση που συνίσταται από τις σχέσεις τις γλώσσας, αλλά που δεν είναι παρόλα αυτά, πέρα από τις πραγματικές λέξεις και εκφράσεις. (βλέπε Verhaeghe, 1995) Υπάρχουν τέσσερις λόγοι, το Πανεπιστήμιο, ο Κύριος, ο Υστερικός, και ο Αναλυτής – και μπορούν να ειπωθούν ως διαφορετικοί τρόποι των αρθρωμένων κοινωνικών σχέσεων και λειτουργιών. Με αυτή την έννοια, είναι το κρίσιμο στο ζήτημα της ριζοσπαστικής πολιτικής γιατί είναι ένας τρόπος ερμηνείας των κοινωνικών αλλαγών και των αναστατώσεων. Για τους σκοπούς της συζήτησης αυτής, θα εστιάσω σε δύο από αυτούς τους λόγους – τον Κύριο και τον Υστερικό – και την παράδοξη σχέση ανάμεσα τους.

Ο λόγος του Κυρίου είναι ο λόγος που ενσαρκώνει την αυτο-κυριότητα – η προσπάθεια να συστήσει ένα αυτόνομο εγώ, ένα του οποίου η ταυτότητα είναι ασφαλής ως ολοκληρωμένη αυτογνωσία. Αυτός ο λόγος χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία αυτού που ο Λακάν αποκαλεί Κύριο Σημαίνον (Master Signifier), μέσω του οποίου το υποκείμενο διατηρεί την ψευδαίσθηση ότι είναι ταυτόσημο με το δικό του σημαίνον. Προκειμένου να διατηρήσει την αυτο-ταυτότητα του, αυτός ο λόγος αποκλείει το συνείδητο – τη γνώση που είναι άγνωστη – καθώς αυτό θα έθετε σε κίνδυνο την αίσθηση του Εγώ για βεβαιότητα και αυτονομία. Επομένως, ο λόγος του Κυρίου στέκεται σε συγκεκριμένη σχέση με την αρχή (εξουσία) της γνώσης, αναζητά να κυριαρχήσει πάνω της, και αποκλείει τη γνώση από το ασυνείδητο. Η θέση του Κυρίου εξουσίας (αρχής) πάνω στην γνώση υποστασιοποιεί τη θέση της πολιτικής αρχής (εξουσίας): οι πολιτικοί λόγοι είναι, για παράδειγμα, βασισμένοι στην ιδέα της ικανότητας μου να συλλάβω την ολότητα της κοινωνίας, κάτι το οποίο, είναι από τη λακανική θεώρηση αδύνατο. Εμπλεκόμενη σε αυτό το λόγο είναι τότε η προσπάθεια να χρησιμοποιηθεί η γνώση για να αποκτήσω την κυριότητα ολόκληρου του κοινωνικού πεδίου: είναι ένας λόγος της *διακυβέρνησης* (βλέπε Bracher, 1997: 107) Με αυτή την έννοια, μπορούμε να δούμε τις κάθετες πρακτικές σχεδιασμού ως παραδείγματα του λόγου του Κυρίου (7)

Ο Λόγος του Υστερικού, αντίθετα, συνδέεται με την πρακτική της διαμαρτυρίας, και με αυτή την έννοια είναι πάντα ενάντια στην αρχή (εξουσία) του Κυρίου. Με ψυχαναλυτικούς όρους, ο Υστερικός είναι η φιγούρα που προσδιορίζεται με την έλλειψη της, με την απουσία του αντικείμενου μικρού *a* – το χαμένο αντικείμενο της επιθυμίας, την αδύνατη απόλαυση (*jouissance* γαλλικά στο κείμενο) – και ο οποίος απαιτεί τον Άλλο να γεμίσει αυτή την απουσία: η απουσία επομένως απευθύνεται στον Κύριο, από τον οποίο απαιτεί να της πει την αλήθεια της επιθυμίας της. Όμως, ο Κύριος είναι ανίκανος να της δώσει τη γνώση που ο ίδιος δεν έχει, κι έτσι μέσω αυτής της (γνωστής) απαίτησης του Υστερικού, η ανικανότητα και η απάτη του Κυρίου, ο συμβολικός ευνουχισμός του, εκτίθεται. Όπως εξηγεί η Kirsten Campel : “ο Λόγος του Υστερικού αρθρώνει την “αλήθεια” του Λόγου του Κυρίου: ουσιαστικά αυτό θεμελιώνεται στη λειτουργία του ευνουχισμού και το αποτέλεσμα του είναι το ασυνείδητο”(2004:52)

Ποιες μπορεί να είναι οι πολιτικές συνέπειες αυτής της παράδοξης σχέσης ανάμεσα στον Κύριο και τον Υστερικό; Αυτό που γίνεται εξερευνησιμο εδώ είναι η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο νόμο και την παράβαση, ανάμεσα στην πολιτική και κοινωνική αρχή (εξουσία) και την επαναστατική επιθυμία. Ο Λακάν δείχνει ότι αυτές οι δύο θέσεις στην πραγματικότητα εξαρτιούνται και διατηρούν η μία την άλλη, όπως η διαλεκτική Κυρίου/Σκλάβου στον Χέγκελ όπου η ταυτότητα το Κυρίου εξαρτάται από την αναγνώριση του Σκλάβου. Η ριζοσπαστική πολιτική σκέψη πρέπει επομένως να έρθει σε συμφωνία με την πιθανότητα ότι οι επαναστατικές πρακτικές μπορούν πραγματικά να διατηρήσουν τη συμβολική θέση της αρχής (εξουσίας) – τον τόπο της εξουσίας (βλέπε Newman 2004b) – αυτό αμφισβητείται εδώ. Μπορούμε να το δούμε με έναν αριθμό τρόπων: για παράδειγμα, η δράση της διαμαρτυρίας και της αντίστασης μπορεί πραγματικά συμβολικά να νομιμοποιήσει το κράτος ως “δημοκρατικό” και “ανεκτικό στη διαφωνία” (8)· ή ο τρόπος με τον οποίο οι ακτιβιστές κάνουν ριζοσπαστικές απαιτήσεις στο κράτος – απαιτήσεις που

από τη φύση τους δεν μπορούν να πραγματοποιηθούν – μπορεί με μία έννοια να παίζουν το παιχνίδι του υστερικού με την εξουσία, ένα παιχνίδι που την επαναεπιβεβαιώνει. Όπως το θέτει ο Ζίζεκ, στην κριτική του στον Simon Critchley, που η θέση του είναι πιο χαρακτηριστική του αναρχισμού: “Ο ηθικό-πολιτικός παράγοντας του Critchley δρα ως ένα υπερεγώ, που αναπαυτικά βομβαρδίζει το κράτος με απαιτήσεις· και όσο περισσότερο το κράτος προσπαθεί να ικανοποιήσει αυτές τις απαιτήσεις, τόσο πιο ένοχο φαίνεται να είναι” (Ζίζεκ, 2007)

Ωστόσο μου φαίνεται ότι η εναλλακτική νεο-λενινιστική στρατηγική του Ζίζεκ – που βλέπει ως ξέσπασμα αυτού του αδιεξόδου του αμοιβαίου παρασιτισμού στο “πέραςμα στη δράση” και στην κατάκτηση του ελέγχου της κρατικής εξουσίας, αντί της ανίκανης αντίστασης σε αυτό – περνάει λίγο καλύτερα. Ενώ αυτό μπορεί να διαφύγει της Υστερικής στάσης, καταλήγει στην αγκαλιά του Κυρίου: όντως, κατακτώντας τον έλεγχο της κρατικής εξουσίας και χρησιμοποιώντας την για να επαναστατικοποιήσουμε την κοινωνία, η στρατηγική της πρωτοπορίας επαναβεβαιώνει και αναπαράγει την κρατική εξουσία. Έτσι, από τη λακανική οπτική, ο λόγος του Κυρίου περιλαμβάνει ακόμα και αυτές τις επαναστατικές θεωρίες και τις πολιτικές στρατηγικές που αναζητούν να τον ανατρέψουν. Όπως λέει ο Λακάν:

Αυτό που εννοώ είναι ότι αγκαλιάζει τα πάντα, ακόμα και αυτό που θεωρεί τον εαυτό του επαναστατικό, ή πιο ακριβή αυτό που ρομαντικά αποκαλείται Επανάσταση με κεφαλαίο Ε. Ο Λόγος του Κυρίου πραγματοποιεί την δική του επανάσταση με την άλλη έννοια κάνοντας έναν πλήρη κύκλο. (2007:87)

Η επανάσταση παραμένει παγιδευμένη στο λόγο του Κυρίου και επομένως αποτυγχάνει να κατορθώσει έναν γνήσιο μετασχηματισμό. Η επανάσταση πιστεύει ότι μπορεί να κυριεύσει το κράτος, να κατακτήσει τον έλεγχο του πηδαλίου του· αλλά αυτό που συμβαίνει πάντα είναι το *κράτος να κυριεύει την επανάσταση* – ή μάλλον η επανάσταση να εγκαθιστά τον εαυτό της στο θρόνο της εξουσίας, και να γίνεται ο νέος Κύριος (που είναι το ίδιο πράγμα). Ο κύκλος ολοκληρώθηκε.

Μπορεί οι επαναστάσεις τελικά αποτυγχάνουν ακριβώς γιατί είναι ολοκληρωτικοί λόγοι – γιατί με άλλα λόγια, προτείνουν μία απόλυτη ρήξη με τις υπάρχουσες συνθήκες και ένα ριζοσπαστικό μετασχηματισμό για την ολότητα των κοινωνικών σχέσεων· φαντάζονται ένα Συμβάν που συμπεριλαμβάνει τα πάντα, που μας απελευθερώνει από τις υπάρχουσες συνθήκες και καταπιέσεις και παράγει ένα διαφορετικό είδος της κοινωνικής τάξης. Αυτό με φέρνει στο δεύτερο σημείο: ο Λακάν μας επιτρέπει να αντιληφθούμε την ουτοπική φαντασία να υπογραμμίζει κάθε έννοια της κοινωνικής ολότητας ή όλου, περιλαμβάνοντας, και ειδικά, αυτό που φαντασιώνεται στην αφήγηση του επαναστατικού μετασχηματισμού.

Κεντρική στην θεωρία του Λακάν είναι η έννοια του *πραγματικού*, που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί ή να σημειολογηθεί – ένα είδος κενού ή απουσίας στην αλυσίδα των σημαινόντων που δημιουργούν νόημα. Όντως, αυτό το κενό στη σημειολόγηση είναι που το υποκείμενο δεν μπορεί να διαμορφώσει μία ολοκληρωμένη, πλήρη ταυτότητα – ενώ αυτός ή αυτή αναγκάζοταν να αναζητήσει το νόημα μέσα στον εξωτερικό κόσμο της γλώσσας, υπάρχει πάντα μία απουσία στο πεδίο του νοήματος, μία απουσία που αντιστοιχεί στην απουσία του αντικειμένου της επιθυμίας: “αυτό το κόνιμο στην σημειωτική αλυσίδα μόνο επαληθεύει τη δομή του υποκειμένου ως ασυνέχεια στο πραγματικό” (Λακάν 1977: 299) Το πραγματικό, με τη λακανική έννοια, δεν έχει να κάνει με την “πραγματικότητα” ως τέτοια· μάλλον είναι αυτό που εκτοπίζει ό,τι γίνεται κατανοητό μέσω της πραγματικότητας. Η πραγματικότητα μας – η πραγματικότητα των ταυτοτήτων και των τρόπων που βλέπουμε τον κόσμο – διέπεται θεμελιακά από τις συμβολικές και φαντασιακές δομές· και είναι το πραγματικό – που δεν μπορεί να ολοκληρωθεί σε αυτές τις δομές – που διακινδυνεύει αυτή την πραγματικότητα, κάνοντας τις ταυτότητες μας επισφαλείς και κατά περιόδους ασυνάρτητες. Για αυτό το πραγματικό είναι το σημείο στο οποίο αυτές οι συμβολικές δομές καταρρέουν και η ενδεχομενικότητα της εγχειρηματοποίησης τους εκτίθεται. Μπορεί να θεωρηθεί

ως ένα μη αναγώγιμο κενό γύρω από το οποίο η ταυτότητα τόσο συγκροτείται όσο και εξαρθρώνεται.

Αν σκεφτούμε τη σχέση ανάμεσα στο πραγματικό και την πραγματικότητα με αυτούς τους όρους έχει σημαντικές συνέπειες για κάθε κατανόηση των κοινωνικών και πολιτικών σχέσεων. Η θεωρία του Λακάν δείχνει ότι δεν είναι μόνο το υποκείμενο που απουσιάζει – με την έννοια που περιγράφηκε παραπάνω – αλλά επίσης η υπάρχουσα εξωτερική αντικειμενική τάξη του νοήματος, η Συμβολική Τάξη, είναι η ίδια απύσχα και ατελής· δεν υπάρχει κάποιος Άλλος του Άλλου. (βλέπε Σταυρακάκης, 1999: 39) Αυτό σημαίνει ότι η “κοινωνία” η ίδια δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιηθεί στην ολότητα της, ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν μπορούν ποτέ να κατανοηθούν στην ολότητα τους, ειδικά γιατί αυτό το δομικό κενό που διακόπτει την κλειστότητα του νοήματος. Για αυτό ο λόγος του Κυρίου, που αναζητά να εκφράσει την ολότητα των κοινωνικών σχέσεων, αποτυγχάνει – υπάρχει πάντα μία υπέρβαση του νοήματος που του διαφεύγει. Εδώ, ωστόσο ο ρόλος της φαντασίας – ιδιαίτερα όπως λειτουργεί στα ιδεολογικά συστήματα – είναι να συσκοτίζει ή να καλύπτει αυτό το κενό στο νόημα, να απαρνηθεί το πραγματικό, και να παρουσιάσει μία εικόνα της κοινωνίας ως κατανοήσιμη ολότητα. (Ζίζεκ, 1989: 127) Οι φαντασίες βεβαίως, λειτουργούν σε όλους του πολιτικούς λόγους. Όντως θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή η φαντασία της επίτευξης κάποιου είδους κοινωνικής αρμονίας – είτε μέσω της ιδέας της ορθολογικά λειτουργούσας αγοράς, ή μέσω των κομμουνιστικών τρόπων οργάνωσης – σε συνδυασμό με το δομικό αδύνατο αυτής της επίτευξης, είναι η διαλεκτική της επιθυμίας που διαρκώς παράγει νέες πολιτικές ταυτοποιήσεις και ανανεωμένες προσπάθειες να κατανοήσουν την κοινωνική ολότητα. Όπως λέει ο Σταυρακάκης:

“Οι κοινωνίες μας δεν είναι ποτέ αρμονικά σύνολα. Αυτό είναι μόνο η φαντασία μέσω της οποίας προσπαθούν να συγκροτηθούν και να ανασυγκροτηθούν.” (1999:74)

Επομένως κάθε επαναστατικό σχέδιο της θέσμισης μίας νέας κοινωνίας οφείλει να ειπωθεί τελικά ως μία ουτοπική ψευδαίσθηση.

Ανοιχτοί χώροι: πολιτική και σχεδιασμός

Το παραπάνω συμπέρασμα θα φαινόταν να έχει μάλλον καταθλιπτικές συνέπειες για τη ριζοσπαστική πολιτική. Ωστόσο, θα προτείνω αντί αυτού που οδηγεί σε ένα άνοιγμα νέων εννοιολογικών χώρων για πολιτική δράση, ενώ την ίδια στιγμή μας αναγκάζει να σκεφτούμε την επανάσταση ως ένα ολιστικό γεγονός. Θα πω περισσότερα για αυτό αργότερα, αλλά είναι σημαντικό να εξετάσουμε εδώ τις συνέπειες της θεωρίας του Λακάν όχι μόνο για την αντίληψη του πολιτικού χώρου, αλλά επίσης για την πρακτική του σχεδιασμού, που είναι επίσης μία μορφή πολιτικής πρακτικής. Όντως, θα μπορούσαμε να πούμε σε αυτό το σημείο ότι η λακανική θεωρία μπορεί να οδηγήσει με μία βέβαιη ριζοσπαστικοποίηση – ακόμα και “αναρχο-ποίηση” - του λόγου και της πρακτικής του σχεδιασμού. Για παράδειγμα, η θέση της υπεροχής σιωπηρή στις περισσότερες αντιλήψεις του σχεδιασμού θα εκθέτοντας ως ασήμαντη χειρονομία, που είναι τυφλή στις αποτυχίες της και στην κοινωνική γνώση που ξεφεύγει από τον σχεδιαστή, ή το στοιχείο της ενδεχομενικότητας, του απρόβλεπτου και του ανταγωνισμού για το οποίο απλά δεν μπορεί να σχεδιαστεί. Όπως λέει ο Michael Gunder, οι σχεδιαστές (μαζί με κάθε άλλο) “κατασκευάζουν μία κοινόχρηστη κοινωνική πραγματικότητα που δημιουργεί ψευδαισθήσεις και φαντασίες καθαρότητας και πληρότητας που είναι εύκολα αποδεκτή, ενώ με κάποιο τρόπο και την ίδια στιγμή τυφλά παραβλέπει, ή τουλάχιστον δεν αμφισβητεί, αυτό που απουσιάζει και αντιφάσκει, ώστε να καταστεί ως να φαίνεται περισσότερο εύκολα προβλέψιμο και σταθερό”. (2004: 302)

Επιπλέον, η λακανική θεωρία μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τις ουτοπικές φαντασίες κατά την εργασία στη θεωρία του σχεδιασμού, ιδιαίτερα τις φαντασίες της συναίνεσης στο σχεδιασμό των αποφάσεων. Εδώ η Jean Hillier χρησιμοποιεί την λακανική έννοια του πραγματικού για να προβληματοποιήσει την ιδέα ότι μέσω της χαμπερσιανής διαδικασίας της ορθολογικής επικοινωνίας – βασισμένης στη φαντασία της κατάστασης ιδανικής – ο σχεδιασμός αποφάσεων

μπορεί να φτάσει με έναν συναινετικό και διαφανή τρόπο, χωρίς τις παραμορφώσεις της εξουσίας, της ιδεολογίας και της διαφωνίας, με άλλα λόγια της πολιτικής: “η διαβούλευση είναι επομένως “ένα είδος εξαγνισμού” ... που οδηγεί σε μία συναίνεση και βεβαιότητα μέσω της κριτικής ανάκλασης. Οι λακανικοί θα ισχυριζόταν ότι αυτό είναι αδύνατο.” (Hillier 2003:48) Το πραγματικό ως απουσία ή κενός στο λόγο, γίνεται τέλεια και διάφανη επικοινωνία, είναι επομένως αυτό που εξαρθρώνει το συναινετικό μοντέλο της λήψης αποφάσεων στο σχεδιασμό. Δεν είναι το πραγματικό που κάνει τη συναίνεση αδύνατη, αλλά μάλλον αυτό που μας αναγκάζει να αμφισβητήσουμε την υπόθεση ότι η συναίνεση που βασίζεται στην ορθολογική διαβούλευση είναι το μοναδικό νόμιμο μοντέλο για το σχεδιασμό ή την πολιτική που ακολουθείται.

Αυτό που γίνεται προφανές είναι η εφαρμογή της λακανικής θεωρίας, είναι βέβαια μία “αναρχική” εκτόπιση της αρχής (εξουσίας) του λόγου του σχεδιασμού: όχι μόνο η χειρονομία του Κυρίου της επιστημολογικής αρχής (εξουσίας) εκτίθεται σε όλη την ανικανότητα και την απάτη του, αλλά το αίτημα για συναίνεση – που βρίσκεται στην καρδιά απλώς ενός άλλου αιτήματος για υπεροχή και την αρχή (εξουσία) με το πρόσχημα του δημοκρατικού και ορθολογικού διαλόγου – φαίνεται ότι είναι ένας ουτοπικός μύθος.

Επανάσταση / εξέγερση

Κάτω από το φως αυτής της λακανικής παρέμβασης, είναι απαραίτητο να επαναθεωρήσουμε την έννοια της επανάστασης. Δεν προτείνω ότι ο όρος πρέπει να εγκαταληφθεί εντελώς, αλλά ότι τα χωρικά του περιγράμματα πρέπει να επαναπροσδιοριστούν. Δεν είναι πλέον βιώσιμο το γιακωβίνικο μοντέλο της πρωτοπορίας της επανάστασης που τη φαντασιωνόταν ως κατάκτηση της εξουσίας και τον έλεγχο του κρατικού μηχανισμού, παρά τον αριθμό των πρόσφατων προσπαθειών μεταξύ των ευρωπαϊκών φιλόσοφων να αναβιώσουν αυτή την έννοια (βλέπε για παράδειγμα Žižek, 2001; Dean, 2010; Hallward, 2005) . ωστόσο οφείλουμε επίσης να αμφισβητήσουμε την ευρύτερη έννοια της επανάστασης ως ένα γεγονός που περιλαμβάνει τα πάντα και μας απελευθερώνει από τις κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές καταπιέσεις και τις ιδεολογικές συσκοτίσεις, και η οποία μετασηματίζει όλα τα μέρη των κοινωνικών σχέσεων· έχουμε δει πώς αυτό προϋποθέτει την ουτοπική φαντασία της κοινωνικής ολότητας και αρμονίας.

Μάλλον, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε την επανάσταση με όρους της πολλαπλότητας των εξεγερτικών και αυτόνομων χώρων. Όντως, αυτή η εναλλακτική χαρτογράφηση του πολιτικού χώρου είναι αυτό που είναι σιωπηρή στην αναρχική ιδέα της “κοινωνικής επανάστασης”, στην οποία ο Μπακούνιν καλούσε το λαό να “οργανώσει τις δυνάμεις του έξω από και ενάντια στο κράτος” (1953: 377). Εάν σκεφτούμε το τι σημαίνει αυτό σήμερα, μπορεί να είναι *μόνο* η δημιουργία αυτόνομων χώρων που είναι ετερογενείς στην τάξη του κράτους και του καπιταλισμού. Η δημιουργία και η υπεράσπιση αυτών των χώρων θα εμπλέκει χωρίς αμφιβολία θα περιλαμβάνουν στιγμές σύγκρουσης με το κράτος – και αυτό θα το δούμε σε όλες τις εποχές, στις ταραχές ανάμεσα στην αστυνομία και σε αυτούς που καταλαμβάνουν εργασιακούς χώρους και πανεπιστήμια, ή ανάμεσα στο στρατό και τις συλλογικότητες των ιθαγενών – αλλά η έμφαση θα ήταν περισσότερο στην ανατροφή εναλλακτικών τρόπων ζωής, νέων σχέσεων και εντάσεων. Αυτοί θα μπορούσαν να ονομαστούν εξεγερτικοί χώροι, και μπορούν να θεωρηθούν ως μερικές από τις ρωγμές μέσα στην κυρίαρχη κοινωνική, πολιτική και οικονομική τάξη. (9)

Η ιδέα της εξέγερσης έχει έναν αριθμό αντηχήσεων. Θα το βλέπαμε στις μικροπολιτικές οι οποίες, αντί να αντικαθιστούν τις μακροπολιτικές πρακτικές (στην περίπτωση αυτή θα γινόταν απλά μία ακόμα μορφή μακροπολιτικής), δρουν συμπληρωματικά σε αυτές. (10) Είναι εδώ που θα έπρεπε να προσέξουμε ιδιαίτερα στη διάκριση του Μαξ Στίρνερ ανάμεσα στην επανάσταση και την εξέγερση:

Η επανάσταση απέβλεπε σε νέες διευθετήσεις· η εξέγερση μας οδηγεί όχι πια στο να

αφεθούμε να διευθετούμε, αλλά στο να διευθετήσουμε τον εαυτό μας, και δεν δημιουργεί ελπίδες για “θεσμούς”. Δεν είναι αγώνας εναντίον του κατεστημένου, επειδή, αν σημειώσει επιτυχία, το κατεστημένο καταρρέει από μόνο του· είναι μόνο μία διαδικασία εξαγωγής του εαυτού μου από το κατεστημένο.(1995: 279-80, ελληνική μετάφραση σελ 332)

Για τον Στίρνερ, η επανάσταση είναι μία προσπάθεια να διευθετήσει τον κοινωνικό χώρο με ένα συγκεκριμένο τρόπο, σύμφωνα με το ορθολογικό σχέδιο. Η εξέγερση αντίθετα, αφηγά την ιδέα του σχεδιασμού που επιβάλλεται πάνω στην κοινωνία μέσω των θεσμών· αντί για αυτό αποτελείται από την αυτόνομη αυτο-διευθέτηση. Αυτός ο αυθόρμητος ισχυρισμός της ελευθερίας της αυτο-διευθέτησης σημαίνει ότι κάποιος δεν δεσμεύεται ή σαγηνεύεται πλέον από την εξουσία· κάποιος απεμπλέκεται από τους κατεστημένους πολιτικούς θεσμούς και λόγους και επινοεί κάτι νέο. Η εξέγερση, που κατανοείται με αυτή την έννοια, είναι η αποδέσμευση του εαυτού από την προσκόλληση του/της στην εξουσία.

Αυτό που ο Στίρνερ πλησιάζει με την ιδέα του για την εξέγερση είναι αυτό που θα μπορούσε να οριστεί ως επανάσταση της καθημερινής ζωής. Αυτό, βέβαια, είναι μία θεματική η οποία ανακινήθηκε από τους Καταστασιακούς, ειδικά από τον Χένρι Λεφέβρ και τον Ραούλ Βανεγκέμ, για τους οποίους η επανάσταση ήταν κάτι που συνέβαινε στο επίπεδο των καθημερινών πρακτικών και των βιωμένων εμπειριών. Για τον Βανεγκέμ ειδικά – και εδώ η σκέψη του φέρει μία χτυπητή ομοιότητα με τον Στίρνερ - η επανάσταση περιλαμβάνει μία εξέγερση των ατόμων ενάντια στις κατεστημένες ταυτότητες ή “ρόλους” που τους απονέμονται από την καταναλωτική και κρατιστική κοινωνία, και ένα είδος απελευθέρωσης της περισσειας ενέργειας που επενδύεται στις καθημερινές δράσεις, που οδηγείται από τη δημιουργική και ποιητική δύναμη της φαντασίας τους. (βλέπε 2006) Επιπλέον, υπάρχει μία κλήση για επαναστατικοποίηση της σχέσης χώρου-χρόνου, για ένα είδος αυθεντικά βιωμένης εμπειρίας που δεν οριοθετείται και ιδιοποιείται πλέον από τον καπιταλισμό και διαιρείται σε μετρήσιμες, ποσοτικές μονάδες οι οποίες είναι αδιάκοπα αντίστροφα μετρήσιμες. (Βλέπε Βανεγκέμ, 2006: 228 – Λεφεβρ, 2008:10)

Δίνοντας έμφαση στην μοναδικότητα των εμπειριών και των επιθυμιών, μπορεί κάποιος να βρει μία σίγουρη παράλληλο εδώ ανάμεσα στο ήθος του πλουραλισμού του Willigam Connolly (Connolly, 1995,2005) το οποίο γίνεται κατανοητό ως μία μορφή των μικροπολιτικών και της ηθικής που βασίζεται σε έναν αγωνιστικό σεβασμό στη διαφορετικότητα, τη μοναδικότητα και την ετερογένεια. Αυτό είναι κάτι το οποίο πάει πέρα από την φιλελεύθερη ανεκτικότητα· μάλλον είναι ένας βαθύς πλουραλισμός που ενσαρκώνεται στο ήθος της γενναιοδωρίας προς τη διαφορά, την πολλαπλότητα και το γίνεσθαι (Connolly, 2005: 121-7) Κεντρική στο πλουραλιστικό ήθος είναι η ιδέα της αυτονομίας – με άλλα λόγια, η ενεργοποίηση χώρων για τη διαφορά και την μοναδικότητα, και όντως, ο Connolly πιστεύει ότι η αγωνιστική πολιτική θα εργαζόταν προς την καλλιέργεια και εμπάθυνση τέτοιων χώρων: “Χώροι της διαφοράς μπορούν να ιδρυθούν μέσω του παιχνιδιού της πολιτικής αμφισβήτησης.” (Connolly 1991:211) Η αντίληψη του Connolly του αγωνισμού λειτουργεί μέσω των εντάσεων, των επιδράσεων, των μοναδικοτήτων και του γίνεσθαι – δείχνει τον κοινωνικό και πολιτικό μετασχηματισμό που δεν μπορεί να έρθει εκτός εάν υπάρχει ένας μετασχηματισμός στο επίπεδο της μικροπολιτικής σχέσης επίσης. Εδώ θυμόμαστε τον πνευματικό αναρχισμό του Gustav Landauer, ο οποίος ισχυριζόταν ότι το κράτος δεν είναι ένας θεσμός που μπορεί να ανατραπεί με μία πολιτική επανάσταση, αλλά μία σίγουρη σχέση ανάμεσα στους ανθρώπους, και επομένως μπορεί μόνο να την υπερβούμε μέσω του πνευματικού μετασχηματισμού των σχέσεων: “θα το καταστρέψουμε μέσω της σύναψης άλλων σχέσεων, μέσω της διαφορετικής μας συμπεριφοράς (Landauer in Buber, 1996: 47).

Αυτό επίσης συνεπάγεται μία παραπέρα διάκριση ανάμεσα στην επανάσταση και την εξέγερση: η επανάσταση στη συνολοποιητική της χωρική λογική, που αναζητά να ξαναφτιάξει το κάθε τι σύμφωνα με ένα ορθολογικό σχέδιο είναι από μία άποψη ευαίσθητη σε ότι ήδη υπάρχει. Δεν

πρέπει τα πάντα να ξαναφτιαχτούν, και όντως η ιδέα της αυτονομίας αντλεί από ένα βέβαιο ήθος της φροντίδας και της συνομιλίας. Για παράδειγμα οι αναρχικοί έχουν υπάρξει ευαίσθητοι στους κινδύνους της τεχνολογίας: στον τρόπο με τον οποίο κατά τη διάρκεια του 19ου αιώνα, η τεχνολογική ανάπτυξη και η βιομηχανοποίηση ξερίζωνε και κατέστρεφε τις κοινότητες των τεχνητών και των χωρικών και τους τρόπους ζωής· και τον τρόπο με τον οποίο, στην εποχή μας, ρημάζει το φυσικό περιβάλλον. (βλέπε Gordon, 2008: 111–38). (11) Έτσι, ίσως μπορούμε να δούμε ότι η εξεγερσιακή πολιτική της αυτονομίας περιλαμβάνει μία ευαισθησία στην ευθραστότητα αυτού που υπάρχει και στις διαφορετικές μορφές φυσικής, κοινωνικής, και πολιτισμικής ζωής που πρέπει να προστατευτούν, μαζί με την επιθυμία για ριζοσπαστική τροποποίηση των άλλων κοινωνικών μορφών. Εδώ βρίσκω χρήσιμη την έννοια του Μπρούνο Λατούρ για το σχεδιασμό ως ενσάρκωση του βαθμού της προσοχής και της μετριοπάθειας και ως τρόπος να απαλύνει την προμηθεακή, νεωτερική παρόρμηση, χαρακτηριστική στην επαναστατική πολιτική, να σπάσει ριζοσπαστικά με το παρελθόν και να χτίσει ένα καινούριο. Ο Λατούρ εξηγεί:

Εάν είναι αληθινό ότι η παρούσα ιστορική κατάσταση ορίζεται από μία πλήρη αποσύνδεση ανάμεσα στις δύο μεγάλες εναλλακτικές αφηγήσεις – μία της απελευθέρωσης, της απόσπασης, του εκσυγχρονισμού, της προόδου και της μαεστρίας και την άλλη εντελώς διαφορετική, της προσκόλλησης, της προφύλαξης, του μπλεξίματος, της εξάρτησης και της φροντίδας – τότε η μικρή λέξη “σχεδιασμός” θα μπορούσε να προσφέρει μία πολύ σημαντική λύδια λίθο για τον εντοπισμό της κατεύθυνσης μας και το πόσο καλά η νεωτερικότητα πάει (και επίσης η μετανεωτερικότητα) Για να το θέσω πιο προβοκατόρικα, θα υποστήριζα ότι ο σχεδιασμός είναι ένας από τους όρους που αντικατέστησε τη λέξη “επανάσταση” (2008)

Ενώ αντιστέκομαι στο στοιχείο του τεχνολογικού φετιχισμού που είναι έμφυτο στην ιδέα του σχεδιασμού – και σίγουρα σε σχέση με την αντίληψη του Λατούρ ότι η φύση πρέπει να “σχεδιάζεται” ή να “επανασχεδιάζεται” - σκέφτομαι ότι μπορούμε να δούμε τη διαφορά που αναδύεται εδώ ανάμεσα στις δύο διαφορετικές προσεγγίσεις του χώρου: η επαναστατική, νεωτερική ιδέα του σχεδίου, που προτείνει μία διάταξη του χώρου που επιβάλλεται από τα πάνω, και η οποία επομένως περιλαμβάνει, σε κάποιο επίπεδο, ένα βαθμό εξαναγκασμού (πενταετή πλάνα, το μεγάλο άλμα προς τα εμπρός) και την πιο “μετανεωτερική” - και θα έλεγα (μετα)αναρχική – ιδέα του σχεδιασμού που, εάν μπορούμε να τον σώσουμε από τις τεχνολογικά προσδιορισμένες (και επομένως σε κάποιο επίπεδο από τον τεχνοκρατικό) υποδηλώσεις, που προτείνει μορφές αυτόνομης τάξης από τα κάτω, και μία πρακτική φροντίδας, διαφύλαξης, ενσωμάτωσης, και μόνο όπου είναι αναγκαία, τροποποίησης των υπαρχόντων τρόπων ζωής, πρακτικές και παραδόσεις.

Μεταναρχικοί χώροι και το project της αυτονομίας.

Ο σχεδιασμός, εάν εφαρμόζεται με αυτό τον τρόπο, επίσης προτείνει ότι δεν υπάρχει τίποτα έμφυτο ή φυσικά προ-καθορισμένο σχετικά με την ανάπτυξη των αναρχικών χώρων. Αυτό σημαίνει ότι οι αυτόνομοι χώροι της κοινόχρηστης ελεύθερης σχέσης είναι πάντα πολιτικοί χώροι – πρέπει να κατασκευαστούν, να προστατευθούν, να διαπραγματευθούν, να “σχεδιαστούν”,. Δεν απορρέουν από το σίγουρο ορθολογικό σχέδιο που είναι με κάποιο τρόπο έμφυτο στη φύση ή στις κοινωνικές σχέσεις, και το οποίο ξεδιπλώνεται διαλεκτικά, όπως για παράδειγμα- πιστεύει ο Μπούκτσιν (βλέπε 1982:31) Εδώ είναι που η μετααναρχική μου προσέγγιση αναχωρεί από τις ουσιοκρατικές κατηγορίες και τις θετικιστικές προσεγγίσεις του κλασικού αναρχισμού (12) Ο μετααναρχισμός ή εάν θέλετε ο μετα-θεμελιώδης αναρχισμός (Postfoundational), αντιλαμβάνεται τον πολιτικό χώρο ως απροσδιόριστο, ενδεχομενικό και ετερογενή – ένα χώρο των οποίων οι γραμμές και τα περιγράμματα είναι μη αποφασίσιμα και επομένως αμφισβητήσιμα. Ο μεταναρχικός πολιτικός χώρος, είναι με άλλα λόγια, ένας χώρος του γίνεσθαι. (13)

Αυτό το πρότυπο του γίνεσθαι μας επιτρέπει να συλλογιστούμε προσεχτικά στην ιδέα της αυτονομίας, που έχω δει κεντρική στην εξεγερτική πολιτική σήμερα. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την αυτονομία ως μία πλήρως επιτυχημένη, συνεπή, σταθερή ταυτότητα. Γνωρίζουμε από τον Λακάν ότι δεν θα μπορέσει ποτέ υπάρξει μία καθαρή αυτονομία, καθώς το υποκείμενο αντλεί το νόημα του μόνο μέσω των εξωτερικών δομών της γλώσσας πάνω στην οποία αυτός ή αυτή δεν έχει πραγματικό έλεγχο· η επιθυμία είναι πάντα επιθυμία του Άλλου (Σταυρακάκης, 2007:47) Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι κάποιος δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει γλωσσικές, συμβολικές και κοινωνικές πρακτικές για να δημιουργήσει χώρους για μεγαλύτερη ελευθερία και αυτονομία, τόσο ατομική όσο και συλλογική· αλλά το σημείο είναι ότι αυτές σχηματίζονται πάντα και πραγματώνονται σε σχέση με τις υπάρχουσες κοινωνικές δομές. Όντως, δεν μπορούμε να πούμε ότι η διάσταση του πραγματικού είναι παραδόξως, αυτό που κάνει την αυτονομία τόσο πιθανή όσο και απίθανη: στο βαθμό που είναι εξωτερική στη συμβολική τάξη, παρέχει μία σίγουρη διάσταση, ένα κρίσιμο σημείο αναχώρησης, ή ακόμα ένα πιθανό χώρο αντίστασης στις υπάρχουσες κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές δομές· την ίδια στιγμή είναι αυτό που αποτρέπει έναν αυτόνομο χώρο από το να πραγματοποιηθεί εντελώς. Όντως, το πραγματικό καθεαυτό χαρακτηρίζεται από τον Λακάν ως ένα “αποκλείον εσωτερικό” ή ένα “ενδόμυχο εξωτερικό” - τόσο εσωτερικά όσο και εξωτερικά της συμβολικής τάξης παράλληλα (Βλέπε Miller 1996) Επομένως ο συγκεκριμένος χώρος δεν μπορεί ποτέ να λεχθεί ότι είναι εντελώς έξω με ένα αυτο-κλειόμενο, αυταρχικό τρόπο. Μάλλον, θα οφείλαμε να δούμε τους χώρους της αυτονομίας ως πάντα ενδεχομενικές και απροσδιόριστες. Όπως λέει ο Marcus Doel, αναφερόμενος στην χωρική πρακτική του μεταδομισμού:

[αυτό] δεν θα συνιστούσε μία μοναδική και αυτοτελή θέση. Μάλλον, θα έπαιρνε τη μορφή μίας λωρίδας του Möbius, μέσω του προφανούς ασφαλούς κατοφλιού ανάμεσα σε αυτό που είναι εσωτερικά και αυτού που είναι εξωτερικά δίνει δρόμο σε μία μη-αποφασίσιμη και ανοιχτή πολλαπλότητα σε συνεχή διακύμανση (1999: 34)

Πώς λοιπόν πρέπει να σκεφτούμε τους αυτόνομους πολιτικούς χώρους στο σύγχρονο κόσμο μας - χώροι στους οποίους οι εναλλακτικές πρακτικές, οι σχέσεις και οι τρόποι οργάνωσης παράγονται ενεργά, και στους οποίους βλέπουμε μια συνειδητή προσπάθεια να ζήσουμε με τρόπους που είναι μη-ιεραρχικοί, μη αυταρχικοί και μη-εκμεταλλευτικοί; Σκεφτόμαστε ότι από την πολλαπλότητα των πειραμάτων σε εναλλακτικές, μη-κρατικιστικές μορφές οργάνωσης - είτε με τη μορφή των καταλήψεων, καταλήψεις κτιρίων, εργοστασίων και πανεπιστημίων, ανακτημένων φυσικών χώρων, στρατόπεδων κλίματος, ανεξάρτητα κέντρα μέσω μαζικής ενημέρωσης, τοπικά και διακρατικά ακτιβιστικά δίκτυα, κομμούνες, συνεταιρισμοί τροφίμων, ομάδες δράσης της κοινότητας, αυτόχθονες αυτόνομες κοινότητες, και ούτω καθεξής (βλ. το έργο του Chatterton, 2010 - Esteva, 2010 - May, 2010- Fuller et al, 2010- . Kasnabish, 2010) [14] Ωστόσο, σίγουρα σπάνια μπορούμε να μιλάμε για μια απόλυτη αυτονομία - αυτοί που εμπλέκονται με αυτούς τους εναλλακτικούς πολιτικούς χώρους ακόμα συμπλέκονται με τον “εξωτερικό” κόσμο, συμπεριλαμβανομένου και του κράτους· άνθρωποι που κινούνται και ζουν σε διαφορετικούς κοινωνικούς χώρους, συχνά ταυτόχρονα. Όντως, η σχέση ανάμεσα στους αυτόνομους χώρους και το κράτος είναι ιδιαίτερα αμφίσημη και προβληματική: τι σημαίνει να είσαι αυτόνομος από το κράτος· και επιπλέον, σε ποιο βαθμό αυτή η αυτονομία απειλεί πραγματικά το κράτος; Η απάντησή μου είναι ότι οφείλουμε να σκεφτούμε αυτούς τους χώρους όχι ως πλήρεις-διαμορφωμένες ολότητες, αλλά μάλλον ως μία διαρκής μορφή πειραματισμού, όπως αυτή που ο Foucault θα αποκαλούσε “πρακτικές ελευθερίας” ή “**αντι-διεξαγωγές**” (βλ. 2002β), [15], ή αυτό που ο Alain Badiou, σε μία διαφορετική καταγραφή, αναφέρεται ως πολιτική που “**βάζει το κράτος και σε απόσταση**” (βλέπε 2005: 145). [16]

Ριζοσπαστικές φαντασίες και ουτοπικές επιθυμίες

Με αυτή την έννοια, προτιμώ να βλέπω την αυτονομία ως ένα διαρκές πρότζεκτ πολιτικής

χωρικοποίησης, παρά ως μία πλήρης πετυχημένη μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Παρά τις σημαντικές διαφορές ανάμεσα στον Λακάν και τον Κορνήλιο Καστοριάδη (βλέπε Stavrakakis, 2007: 37–65) η ψυχαναλυτική έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για να σκεφτούμε μέσα από το τι σημαίνει η αυτονομία στον πολιτικό χώρο. Για τον Καστοριάδη, η αυτονομία είναι κεντρική σε κάθε αυθεντικό επαναστατικό πρότζεκτ, καθώς υπαινίσσεται την ελευθερία και την ικανότητα των ανθρώπων να προσδιορίζουν τις δικές τους συνθήκες της ύπαρξης – συνειδητά να ξανακάνουν τον κοινωνικό τους κόσμο, έναν κόσμο που συνήθως βίωναν στην αλλοτριωτική μορφή των ανώνυμων κοινωνικών, πολιτικών και οικονομικών θεσμών στους οποίους δεν είχαν κανέναν έλεγχο. Με αυτή την έννοια, για τον Καστοριάδη, το πρότζεκτ (της αυτονομίας) πρέπει να διακριθεί από το σχέδιο: το πρώτο είναι “μία προσδιορισμένη πράξη, που θεωρείται σε όλους τους δεσμούς με το πραγματικό” ενώ το δεύτερο “αντιστοιχεί στην τεχνική στιγμή της δραστηριότητας, όταν οι συνθήκες, οι σκοποί και τα μέσα μπορούν να προσδιοριστούν επακριβώς” (1999:77) Ενώ τα επαναστατικά πρότζεκτ απαιτούν πάντα σχεδιασμό, η δημιουργικότητα και το αυθόρμητο του πρότζεκτ οφείλει να υπόκειται ή να ανάγεται στην “ορθολογικότητα ενός Σχεδίου”, όπως έχει συχνά βιωθεί στις προηγούμενες σοσιαλιστικές επαναστάσεις. (1997:109)

Ο Καστοριάδης, επιπλέον, βασίζει το πρότζεκτ της αυτονομίας στην Φρουδική ψυχαναλυτική αφήγηση του υποκειμένου που αποκτά μία καθαρή κατανόηση, και επομένως μία βέβαιη ανακλαστική απόσταση από, τις ασυνείδητες φαντασίες και τις ετερόνομες επιθυμίες που διαφορετικά έχουν με άλλο τρόπο ένα προσδιοριστικό αποτέλεσμα πάνω του ή της. Ωστόσο, δεν είναι θέμα βέβαια, “απελευθέρωσης” του υποκειμένου από το ασυνείδητο – το ασυνείδητο είναι μία ζωτική πηγή δημιουργικότητας, που επιτρέπει το υποκείμενο να δημιουργήσει τα κοινωνικά νοήματα μέσα από την πολλαπλότητα ή το “μάγμα” των σημασιών· το ασυνείδητο είναι η πηγή του ριζικού φαντασιακού (Castoriadis, 1997: 370–73).

Αυτό που είναι σημαντικό για την κατανόηση της αυτονομίας από τον Καστοριάδη δεν είναι μόνο αυτή η συλλογική διάσταση – που δηλώνει ότι η αυτονομία είναι χωρίς νόημα εάν είναι μόνο ελευθερία του εξατομικευμένου ατόμου – αλλά επίσης δίνει έμφαση στην επιθυμία, τη δημιουργικότητα, και την φαντασία στη συνειδητή δημιουργία εναλλακτικών κοινωνικών σχέσεων. Εδώ το ερώτημα της ουτοπίας προκύπτει ξανά, αν και με άλλη μορφή. Αυτό ίσως φαίνεται περιττό, δεδομένου ότι έχω χρησιμοποιήσει τη λακανική θεωρία ακριβώς για να ερωτήσω την ουτοπική φαντασία των επαναστατικών πρότζεκτ· αλλά παρόλα αυτά, πρέπει να αναγνωρίσουμε την ουτοπική επιθυμία που εφοδιάζει με καύσιμα το εξεγερσιακό πρότζεκτ. Οφείλουμε να μην διώξουμε την ισχυρή ορμή και την πολιτική αξία του ουτοπικού φαντασιακού ως μορφή της κριτικής ανάκλασης πάνω στα όρια του κόσμου μας. Ωστόσο, αντί να δούμε την ουτοπία ως ορθολογικό σχέδιο για μία νέα κοινωνική τάξη, πρέπει να τη δούμε, όπως το θέτει ο Miguel Abensour , ως μία “εκπαιδευτική της επιθυμίας”: “να διδάξουμε να επιθυμούμε την επιθυμία, να επιθυμούμε το καλύτερο, να επιθυμούμε το περισσότερο, και πάνω από όλα να επιθυμούμε με διαφορετικό τρόπο” (βλέπε Thompson ,1988: 791) Ο ίδιος ο Λακάν δεν διατύπωσε την φαντασία με τον ίδιο τρόπο, ως το μέσο με το οποίο το υποκείμενο στηρίζει την επιθυμία του/της; Ωστόσο ο εξεγερσιακός ουτοπισμός, στη δική μου κατανόηση, εγγράφεται με μία διαφορετική λογική: ενώ η φαντασία με την ψυχαναλυτική έννοια είναι πάντα η ίδια “θεμελιώδης φαντασία” γύρω από την νευρωτική φαντασία που κυκλοφορεί και επαναλαμβάνει ατελείωτα τον εαυτό της – κάτι το οποίο όπως έχουμε δει χαρακτηρίζει την επαναστατική φαντασία – η ουτοπική εξεγερσιακή “φαντασία” αντίθετα, μας διδάσκει να επιθυμούμε διαφορετικά· διασπά το σύνηθες κύκλωμα της επιθυμίας, ανοίγοντας το στον Άλλον, σε αυτό που είναι διαφορετικό, σε αυτό που είναι εξωτερικό καθεαυτό.

Συμπέρασμα: Για μία μετααναρχική θεωρία του σχεδιασμού.

Ανέπτυξα μία μετααναρχική έννοια της πολιτικής, κατανοώντας της ως ένα διαρκές πρότζεκτ της αυτονομίας και της πληθυντικότητας των εξεγερσιακών χώρων και των επιθυμιών. Αυτό δείχνει

προς ένα νέος τρόπο σκέψης του σχεδιασμού; Παραπάνω επιχειρηματολόγησα για μία εναλλακτικής, εμπνευσμένη από τη (μετα) αναρχία έννοια του σχεδιασμού, που βασίζεται στις αυτόνομες, από τα κάτω πρακτικές της άμεσης δράσης – αντίθετα στις παραδοσιακές αντιλήψεις του σχεδιασμού ως από τα πάνω τεχνοκρατικής δραστηριότητας και λόγου (ο λόγος του Κυρίου) Αλλά πώς ο μεταναρχισμός ο ίδιος από τις άλλες, περισσότερο φαινομενικά δημοκρατικές προσεγγίσεις του σχεδιασμού, όπου υπάρχει μεγαλύτερη έμφαση στη συνεργασία και τη διαβούλευση με αυτούς που είναι έξω από το επαγγελματικό σχεδιασμό; το συνεργατικό μοντέλο του σχεδιασμού (βλέπε Healy, 1997; Innes, 2004; Innes και Booher, 1999, 2004) είναι προβληματικό σε έναν αριθμό βάσεων. Όπως επιχειρηματολόγησα παραπάνω προϋποθέτει μία φανταστική ουτοπία μη-διαστρεβλωμένης ορθολογικής επικοινωνίας, κάτι που δεν είναι μόνο δομικά αδύνατο από τη λακανική θεώρηση, αλλά επίσης λειτουργεί για να απορροφήσει την σφιστή πολιτική διάσταση του ανταγωνισμού και της διαφωνίας. Επιπλέον, ο Mark Purcell ισχυρίζεται, ότι το συνεργατικό σχεδιαστικό μοντέλο όχι μόνο είναι ανεπαρκές για την αντίσταση στις νεοφιλελεύθερες ορθολογικότητες στη δούλεψη των οικονομικών πολιτικών και των στρατηγικών σχεδιασμού, αλλά ίσως στην πραγματικότητα υπηρετεί να τις νομιμοποιήσει προωθώντας τις με ένα λούστρο δημοκρατική περιεκτικότητας, που στην πραγματικότητα καταπιέζει και αποδυναμώνει τις πιο περιθωριοποιημένες φωνές (βλέπε see 2009: 140– 65; see also Gunder, 2010) Εάν υποθέσουμε ότι η επικοινωνία και ο διάλογος μπορούν να λειτουργήσουν σε ένα ουδέτερο πλαίσιο, η θεωρία του συνεργατικού σχεδιασμού φαντάζεται ένα επίπεδο πεδίου παιχνιδιού όπου οι διαφορές της εξουσίας και του πλούτου εξουδετερώνονται με κάποιο τρόπο. Οι Innes και Booher περιγράφουν την προσέγγιση με τους ακόλουθους όρους: “η πρόταση εδώ είναι πως η συμμετοχή πρέπει να είναι συνεργατική και θα έπρεπε να ενσωματώνεται όχι μόνο στους πολίτες, αλλά επίσης και στα οργανωμένα συμφέροντα, κερδοσκοπικές και μη-κερδοσκοπικές οργανώσεις, σχεδιαστές και δημόσιους διαχειριστές σε ένα κοινό πλαίσιο όπου όλοι διαδρούν και επηρεάζουν ο ένας τον άλλον. .. (2004: 422) Ακόμα, βλέπουμε πως αυτή η τυπική ουδετερότητα και ισότητα – όπου ο καθένας περιλαμβάνεται ως “μέτοχος” - μπορεί να λειτουργήσει με έναν ιδεολογικό τρόπο για να νομιμοποιήσει μία ήδη υποτιθέμενη οικονομική συναίνεση, ενώ να απο-νομιμοποιήσει τον ανταγωνισμό και την διαφωνία ως ανορθολογική, βίαιη και αντιδημοκρατική.

Ως εναλλακτικό στο συνεργατικό/επικοινωνιακό μοντέλο ο Hillier έχει προτείνει ένα μοντέλο που βασίζεται γύρω από την αναγνώριση ότι η αμφισβήτηση και ο ανταγωνισμός είναι κεντρικοί στο πολιτικό, και που αναζητεί να δημιουργήσει ένα φόρουμ όπου αυτοί οι ανταγωνισμοί μπορούν να έρθουν στην επιφάνεια και να κινητοποιηθούν σε μία δημοκρατική μορφή:

Αφού δεν μπορούμε να εξοντώσουμε τον ανταγωνισμό, πρέπει να τον εξημερώσουμε σε μία συνθήκη αγώνα στον οποίο το πάθος κινητοποιείται δομικά (αντί αποδομικά) προς την προώθηση των δημοκρατικών αποφάσεων που είναι ιδιαίτερα συναινετικές, αλλά που επίσης αποδέχονται με σεβασμό τις άλυτες διαφωνίες. (Hillier, 2003: 42).

Αυτό το αγωνιστικό μοντέλο απορρέει από τον Connolly, και την Chantal Mouffe , που έχει αναζητήσει να αναζωογονήσει τη δημοκρατική θεωρία μέσω ενός συνδυασμού του πλουραλισμού και της αντίθεσης του Σμίτ φίλου-εχθρού. (βλέπε 2000, 2005) Το πλεονέκτημα αυτού του μοντέλου έναντι του συνεργατικού είναι ότι αναζητάει να κάνει ορατό αυτό που η Mouffe αποκαλεί “μη εξαλείψιμο του ανταγωνισμού που υπάρχει στις ανθρώπινες κοινωνίες” και το οποίο είναι κεντρικό στην κατηγορία τους πολιτικού. (2005:119)

Την ίδια στιγμή, ωστόσο, βρίσκω αυτό το μοντέλο, ιδιαίτερα με τη μορφή που παρουσιάστηκε από τη Mouffe, το ίδιο ανεπαρκές για τη θεώρηση μίας αυθεντικής ριζοσπαστικής πολιτικής σήμερα. Σε αυτό το μοντέλο, ο δημοκρατικός αγώνας πάντα γίνεται μέσα στο μη αναγνωρισμένο πλαίσιο του κράτους, και είναι ανίκανο να αντιληφθεί την πολιτική έξω από αυτό το πλαίσιο. Μπορούμε να δούμε σε ένα αριθμό όψεων της σκέψης της Mouffe – για παράδειγμα στην εχθρότητα της στις έννοιες του υπερεθνικού ακτιβισμού και της κοσμοπολίτικης πολιτικής.

Ενώ είναι τέλεια σωστή στην κριτική της ορισμένων νεοφιλελεύθερων, καθώς και σοσιαλδημοκρατιών, οραμάτων της κοσμοπολίτικης παγκοσμιοποίησης, η προσέγγιση της φαίνεται να επαναβεβαιώνει την έννοια της κρατικής κυριαρχίας, και θεωρεί το εθνικό κράτος ως το μόνο νόμιμο τόπο δημοκρατικής πολιτικής, επομένως αποκλείει κάθε έννοια υπερεθνικών πολιτικών χώρων. [17] Επιπλέον, βρίσκουμε ότι στη θεωρία της Mouffe για τη δημοκρατία μία ισχυρή άμυνα των κοινοβουλευτικών θεσμών λόγω του τρόπου που οργανώνουν τις σχέσεις ανταγωνισμού, μετασχηματίζοντας τες σε “ασφαλείς” μορφές αγώνα (βλέπε 2005:23) Αυτό φαίνεται κάπως περιορισμένο για να ακολουθηθεί μία ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική. Θέτοντας τις δημοκρατικές αγωνιστικές πάλες κύρια μέσα στο κράτος και τους κοινοβουλευτικούς του θεσμούς, η Mouffe αφήνει τον πολιτικό χώρο του κράτους αδιαμφισβήτητο.

Αντί για αυτό, θα ήθελα να προτείνω ένα εναλλακτικό μοντέλο που βασίζεται στην πολιτική αυτονομία, που συναγωνίζεται την ιδέα ότι το κράτος είναι ο αποκλειστικός τόπος του πολιτικού· αντίθετα, βλέπω το κράτος ως μία μηχανή αποπολιτικοποίησης και διακυβερνητότητας, αυτό που ο Rancière θα αποκαλούσε “η αστυνομία” (βλέπε 1999) Επιπλέον, διατείνεται ότι οι αυθεντικές πολιτικές σχέσεις πάντα οργανώνουν μία αναμέτρηση με το κράτος και μπορεί να πραγματοποιηθούν μόνο σε αντίθεση με αυτό. Η ύπαρξη αυτόνομων κινημάτων, οργανώσεων και πολιτικών χώρων μας αναγκάζει να επαναθέσουμε την πολιτική διάσταση μακριά από την κεντρικότητα του κράτους και προς εναλλακτικές πρακτικές και μορφές λήψης αποφάσεων. Εάν μπορούσα θα το διατύπωνα με αυτό τον τρόπο: η αυτονομία του πολιτικού – κεντρική κατηγορία στην Mouffe (και τον Schmitt) – έχει νόημα εάν θεωρείτε με όρους της πολιτικής της αυτονομίας. Η επανατοποθέτηση της πολιτικής διάστασης μακριά από την ηγεμονία του κράτους είναι αυτό που εγώ βλέπω ως κεντρικό στον μεταναρχισμό. (βλέπε Newman, 2010a)

Επιπλέον, εάν σκεφτούμε για τη δημοκρατική πολιτική ως αυτόνομη και ως μη κατευθυνόμενη από το κράτος, μπορούμε να λάβουμε υπόψη τον ισχυρισμό του Abensour ότι η αυθεντική δημοκρατία εκφράζει τον εαυτό της σε αντίθεση με το κράτος· όντως, ο Abensour θέτει την έννοια της “στασιαστικής δημοκρατίας” ως μία *δημοκρατία ενάντια στο κράτος* - “ είτε η δημοκρατία είναι αντικρατική ή διαφορετικά δεν είναι” (2011: xxxiii). Πράγματι, ο Abensour διακρίνει την “στασιαστική δημοκρατία” από αυτό που αποκαλεί “συγκρουσιακή δημοκρατία”, ή αυτό που κατανοώ εγώ ως “αγωνιστική δημοκρατία”:

Η στασιαστική δημοκρατία δεν είναι μία παραλλαγή της συγκρουσιακής δημοκρατίας, αλλά είναι ακριβώς το αντίθετο. Ενώ οι πρακτικές της συγκρουσιακής δημοκρατίας συγκρούονται με το Κράτος, το δημοκρατικό Κράτος που στο ίδιο το όνομα του παρουσιάζει τον εαυτό του ως αποφυγή της αυθεντικής σύγκρουσης, κλίνοντας ως ένα αποτέλεσμα της συγκρουσιακότητας προς έναν μόνιμο συμβιβασμό, η στασιαστική δημοκρατία *τοποθετεί την σύγκρουση σε έναν άλλον χώρο, έξω από το Κράτος, εναντίον του, και μακριά από την πρακτική της αποφυγής της κύριας σύγκρουσης – δημοκρατία ενάντια στο Κράτος – δεν συρρικνώνεται από τη ρήξη, εάν χρειαστεί να γίνει.* (Abensour, 2011: xl [italics are mine]).

Όπως ακριβώς αξιώθηκε (σωστά) από τους υποστηρικτές της αγωνιστικής δημοκρατίας ότι το επικοινωνιακό/συναίνετικό μοντέλο απορροφά ή αποκηρύττει την ανταγωνιστική διάσταση που παρουσιάζεται στις κοινωνικές σχέσεις, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι το αγωνιστικό μοντέλο καθεαυτό βασίζεται σε μία αποκήρυξη του πιο θεμελιώδους ανταγωνισμού – αυτό ανάμεσα σε μία “αναρχική” δημοκρατία και την τάξη του κράτους καθεαυτή; Εάν τα ριζοσπαστικά μοντέλα σχεδιασμού δίνουν χώρο στον πολιτικό ανταγωνισμό – δεν διστάζουν μπροστά του ή δεν προσπαθούν να τον εξημερώσουν κάτω από μία φαντασμένη συναίνεση – τότε πρέπει να αναγνωρίσουν ότι η αυθεντική πολιτική (και επομένως δημοκρατική) στιγμή της αντίθεσης στο κράτος.

Ένα μοντέλο σχεδιασμού αυτού του είδους θα επιβεβαιώνει και, πράγματι, θα κατασκεύαζε τον εαυτό του γύρω από αυτόνομες πρακτικές σχεδιασμού που εμπλέκονται στην καθημερινότητα από ανθρώπους και κινήματα αντίστασης στον κρατισμό και τον καπιταλισμό. Εδώ εμπνέομαι από την ιδέα του “στασιαστικού σχεδιασμού” όπως διερευνήθηκε από την Faranak Miraftab στην ενασχόληση της με την καμπάνια ενάντια στις εξώσεις στους κατοίκους των παραγκουπόλεων της Νότιας Αφρικής (see 2009: 32–50). Υπήρχαν ριζοσπαστικές κινήσεις απλών ανθρώπων που έχτισαν πρόχειρα παραπήγματα και κοινοτικά κέντρα στην πλευρά του δρόμου ενάντια στις φιλελεύθερες πολιτικές της εκκαθάρισης των παραγκουπόλεων που τους έκαναν άστεγους. Σημαντικά, δρούσαν άμεσα και αυτόνομα, παρά μάλλον μέσω της έκφρασης των παραπόνων τους μέσω των επίσημων καναλιών και των συνηθισμένων αντιπροσώπων, όπως οι ΜΚΟ που χωρίς αμφιβολία θεωρούνται ως οι μόνοι νομιμοποιημένοι συμμετοχοί στο διάλογο κάτω από το συνεργατικό μοντέλο. Επομένως για την Miraftab, ο στασιαστικός σχεδιασμός προκαλεί την έννοια της “συμμετοχής των πολιτών” που είναι κεντρική στην νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση. Επιπλέον, ενώ είναι καθαρά αγωνιστικό παρά μάλλον συναινετικό, η απόρριψη της αντιπροσώπευσης και των τυπικών θεσμών της εξουσίας, και η έμφαση τους αντί αυτού στις άμεσες δράσεις αντίστασης και την αυτοοργάνωσης ανοίγει ένα νέο είδος πολιτικού χώρου το οποίο δεν είναι πλέον αρκετό να αντιπροσωπεύεται στο αγωνιστικό μοντέλο.

Ένα σημαντικό στοιχείο της αυτόνομης, μεταναρχική πρακτικής σχεδιασμού είναι αυτό που μπορεί να αναφέρεται ως πρακτικές της προεικόνισης, που αναζητά να πραγματοποιήσει εναλλακτικές στον καπιταλισμό και τον κρατισμό μέσα στην παρούσα τάξη – ένα είδος στιγμής ουτοπικής ρήξης μέσα στο παρόν. (see Gordon 2008, 34–40) Μπορούμε να σκεφτούμε τις άμεσες δημοκρατικές μορφές της λήψης αποφάσεων που αναπτύσσονται από ακτιβιστές, ή συνεργατικές πρακτικές που αναπτύσσονται από αυτοργανωμένες κοινότητες, ή ακόμα την οργάνωση διαδηλώσεων και μαζικών συγκλίσεων, στις οποίες η ατμόσφαιρα του καρναβαλιού και η ανάκτηση και η επαναοργάνωση των φυσικών χώρων είναι τόσο σημαντική όσο και η έκφραση των αιτημάτων και των παραπόνων (see Graeber, 2002; Day, 2005; Pleyers, 2010).

Ίσως το πιο καταπληκτικό παράδειγμα αυτού του σχεδιασμού της προεικόνισης το είδαμε στην πρόσφατη εξέγερση της Αιγύπτου, όπου η πλατεία Ταχρίρ, το συμβολικό κέντρο της διαμαρτυρίας, μετασχηματίστηκε σε μία αυτόνομη απελευθερωμένη ζώνη. Αυτό ήταν κάτι που προτάθηκε με τα λόγια του Richard Seymour , ένα “νέο μοντέλο κομμούνας”: [18]

Πρώτα από όλα, κατέλαβαν ένα ονομαστικά δημόσιο χώρο που το κράτος ευχόταν να αποκλείσει από την πρόσβαση τους, την πλατεία Ταχρίρ. Έχοντας καταλάβει την πλατεία, και βεβαιώνοντας ότι δεν πηγαίνουν απλά σπίτι τους το βράδυ – κάτι που θα θέλαμε να σκεφτούμε – είδαν το ένα κύμα μετά το άλλο επιθέσεων στις διαμαρτυρίες, από την αστυνομία και το πεδίο των κακοποιών. ???????? Έστησαν επιτροπές για να παρακολουθούν τους ανθρώπους της κυβέρνησης... Έστησαν ένα δίκτυο σκηνών για να κοιμούνται οι άνθρωποι μέσα... Υπήρχαν χώροι τουαλέτας – δεν είναι μικρό λογιστικό θέμα όταν υπήρχαν εκατοντάδες χιλιάδες άνθρωποι που κατέλαβαν τον κύριο διασταύρωση της πρωτεύουσας. Εφοδίασαν λάμπες του δρόμου για να παρέχουν ηλεκτρισμό. Έστησαν συλλογή σκουπιδιών, σταθμούς ιατρικών – κατέλαβαν ένα γνωστό φαστφουντ και το μετέτρεψαν σε ένα χώρο που οι πυροβολημένοι και χτυπημένοι από την αστυνομία μπορούσαν να βρουν περίθαλψη. Έστησαν μία πόλη μέσα σε μία πόλη, και συλλογικά αντιμετώπισαν πολλές ακόμα προκλήσεις που μία μέση πόλη θα αντιμετώπιζε μέσα σε μία μέση μέρα (Seymour, 2011).

Μπορεί να υπάρξει κάποια καλύτερη εκδήλωση του αυτόνομου σχεδιασμού – των ουτοπικών επιθυμιών, των στασιαστικών ενεργειών και των οργανωτικών ικανοτήτων των απλών ανθρώπων στο μετασχηματισμό του κοινωνικού τους χώρου;

Σημειώσεις

- [1] ο Steve Pile εξερευνά το καταπιεσμένο ασυνείδητο των πόλεων και των αστεακών χώρων, προτείνοντας ένα είδος “ανάλυσης του ονείρου” για να φέρει τη διάσταση αυτή στο φως. (βλέπε Pile, 2000: 75–86). Με παρόμοιο νεύρο, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι κεντρικό θέμα στη ριζοσπαστική πολιτική είναι ένα είδος “ανάλυσης του ονείρου” που αναζητά να αποκαλύψει τους ανταγωνισμούς που υποβόσκουν και συνεχίζουν να καταδιώκουν τους ειρηνικούς μας κοινωνικούς χώρους;
- [2] Για μία εκτίμηση της επιρροής του Bookchin όχι μόνο στην αναρχική θεωρία, αλλά επίσης στην οικολογία και τον αστεακό σχεδιασμό, βλέπε White (2008)
- [3] Η ιδέα του Reclus της κοινωνικής αλληλεγγύης και της οικολογικής ισορροπίας είχε μία δυνατή επιρροή στον κοινωνιολόγο και πολεοδόμο, Patrick Geddes, τα σχέδια του οποίου για τον αστεακό σχεδιασμό υιοθετήθηκαν σε διαφορετικές πόλεις του κόσμου στις αρχές του εικοστού αιώνα (βλέπε Law, 2005: 4–19; Geddes, 1927).
- [4] Κάποιος θα μπορούσε να είναι επιφυλακτικός για το σχεδιασμό μίας πολύ αιχμηρής γραμμής ανάμεσα στις αναρχικές και μαρξικές παραδόσεις. Πρέπει να θυμηθούμε ότι ο Μάρξ μοιραζόταν την ίδια βλέψη με τους αναρχικούς για μία ακρατική κοινωνία που βασίζεται στην ελεύθερη ένωση. Επίσης θα πρέπει επίσης να ανακαλέσουμε ότι ακόμα και ο Λένιν, παρά την στρατηγική της πρωτοπορίας για την απόκτηση του ελέγχου του κράτους, παρόλα αυτά διακήρυξε μία σίγουρη συγγένεια με τους αναρχικούς όσον αφορά το κράτος ως εργαλείο κυριαρχίας του οποίου η τελική υπέρβαση ήταν ο ύστατος σκοπός της κομμουνιστικής επανάστασης: “Δεν διαφωνούμε καθόλου με τους αναρχικούς στην θέμα του στόχου της κατάργησης του κράτους. Υποστηρίζουμε ότι προκειμένου να υποστηρίξουμε αυτό τον σκοπό, πρέπει προσωρινά να χρησιμοποιήσουμε των εργαλείων, των μέσων και των μεθόδων της κρατικής εξουσίας ενάντια στους εκμεταλλευτές, όπως η δικτατορία της καταπιεσμένης τάξης χρειάζεται προσωρινά για την εξολόθρευση των τάξεων (βλέπε 1990:52)
- [5] Βέβαια, η κατανόηση της εξουσίας από τον Φουκώ ως διάχυτης και συνεκτεινόμενης δύναμης με την κοινωνική ζωή, έχει κάνει την κλασσική επαναστατική αφήγηση ακόμα πιο ασαφή. Η ιδέα ότι υπάρχει ένα συμβολικό κέντρο της εξουσίας για να καταληφθεί μεταμφιέζει το γεγονός ότι οι σχέσεις εξουσίας έχουν διαπεράσει τον κοινωνικό ιστό με πολύ πιο απειροελάχιστο τρόπο, και επομένως οι επαναστάσεις είναι συχνά ανίκανες να αντιμετωπίσουν το πρόβλημα της εξουσίας. (βλέπε Φουκώ, 2002c: 123)
- [6] Για μία εκτεταμένη συζήτηση της σημασίας των τεσσάρων λόγων του Λακάν στη ριζοσπαστική πολιτική θεωρία βλέπε Newman (2004a)
- [7] Για μία εκτεταμένη συζήτηση των τεσσάρων λόγων του Λακάν και το σχεδιασμό βλέπε Gunder 2004
- [8] Ο Ζίζεκ δίνει το παράδειγμα των μαζικών διαδηλώσεων ενάντια στον πόλεμο του Ιράκ το 2003, δείχνοντας πως επέτρεψαν τον Τζωρτζ Μπους να νομιμοποιήσει στην πραγματικότητα τον πόλεμο, ισχυριζόμενος ότι θα έφερναν την ίδια δημοκρατία και την ελευθερία για διαφωνία στον Ιρακινό λαό (βλέπε Ζίζεκ 2007)
- [9] Δανείζομαι αυτή τη μεταφορά των ρωγμών από το βιβλίο του John Holloway *Crack Capitalism*, στο οποίο επιχειρηματολογεί ότι οι κοινωνικές σχέσεις μπορούν να μετασηματιστούν μόνο σε μικροπολιτικό τρόπο μέσω της πολλαπλότητας των καθημερινών δράσεων της αντίστασης που μοιάζουν με πολλές ρωγμές στο οικοδόμημα της εξουσίας. (βλέπε 2010)
- [10] Βλέπε τη συζήτηση των Deleuze & Guattari για το μικροπολιτικό, ή το “μοριακό και το μακροπολιτικό (2005:208-31)
- [11] Βλέπε τις αναρχοπρωτογονικές κριτικές της τεχνολογίας από διανοητές όπως ο John Zerzan (1996) και ο Fredy Perlman (1983)
- [12] Για μία εκτενή συζήτηση του μεταναρχισμού και το που αποχωρεί από τον κλασσικό αναρχισμό βλέπε Newman (2010a)
- [13] Η ιδέα του μεταναρχικού χώρου του γίνεσθαι επηρεάστηκε από τις μεταδομικές προσεγγίσεις στο χώρο, με τον οποίο ο χώρος θεάται ως ένα συμβάν που λαμβάνει χώρα, και χαρακτηρίζεται από

ρεύματα, ροές, εντάσεις, θολές γραμμές, διαφορές και πολλαπλότητες, παρά μάλλον συμπαγείς ταυτότητες και σύνορα. Βλέπε τη συζήτηση των Deleuze & Guattari για τους “λείους” σε αντίθεση με το “γραμμωτούς” χώρους (2005: 474-500), βλέπε επίσης την εφαρμογή του Deleuze από τον Hillier στη θεωρία του σχεδιασμού (2008)

[14] Μία άλλη σημαντική θεωρητική παρέμβαση είναι αυτή της ιταλικής αυτονομίας – μία αιρετική μορφή μαρξισμού που δίνει έμφαση στη στρατευμένη αυτοοργάνωση των εργαζόμενων ως ξεχωριστού κομματιού των αντιπροσωπευτικών παραγόντων όπως τα συνδικάτα και τα πολιτικά κόμματα. Για μία έρευνα αυτής της παράδοσης βλέπε Steve Wright (2002) και Lotringer and Marazzi (2007)

[15] Βέβαια ο Φουκώ ήταν ιδιαίτερα ευαίσθητος στη σχέση ανάμεσα στην εξουσία και το χώρο, και επομένως οι συνέπειες της εξουσίας των συγκεκριμένων χωρικών διαμορφώσεων και των αρχιτεκτονικών σχεδίων, τόσο στους “θεσμούς του τοκετού” όσο και σε αυτό που μπορεί να αποκαλεστεί “απελευθερωμένοι χώροι” και “ετεροτοπίες” Σε μία συνέντευξη στο “Space, Knowledge, Power”, ο Φουκώ λέει. “νομίζω ότι αυτή (η αρχιτεκτονική) μπορεί και παράγει θετικές επιπτώσεις όταν οι απελευθερωτικές προθέσεις του αρχιτέκτονα συμπίπτουν με την πραγματική πρακτική των ανθρώπων στην άσκηση της ελευθερίας τους” (βλέπε Φουκώ 2002a:355)

[16] Εδώ ο Badiou αναφέρεται στην πολιτική που υπερβαίνει την μορφή Κόμμα-Κράτος, όπως η Κομμούνα του Παρισιού και η Κομμούνα της Σανγκάης – γεγονότα που θέτουν μία στιγμή ρήξης με τους κρατικούς τρόπους οργάνωσης και προεικονίζουν εναλλακτικές μορφές της πολιτικής. Ακόμη, αυτό που είναι περίεργο για τον Badiou είναι ακριβώς η αμφισημία τους σε αυτό το θέμα, που εκφράζεται με την έννοια της δυσφορίας για την εγγύτητα της σκέψης του με τον αναρχισμό (βλέπε Newman, 2010b)

[17] Για παράδειγμα, η Mouffe είναι ιδιαίτερα επικριτική της πολιτικής του πλήθους των Hardt & Negri, που επικαλείται την ιδέα της μορφής μίας παγκόσμιας δημοκρατίας πέρα από το έθνος κράτος (βλέπε 2005: 113-14)

[18] Για μια διαφορετική θεώρηση της αυτόνομης κομμούνας που οργανώνεται ως εξεγερσιακός αστεακός χώρος, βλέπε ‘The Coming Insurrection’ (Invisible Committee, 2009; see also Merrifield, 2010).