

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

Μετάφραση: Θεοδωής Σάρας

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

Περίληψη

Στην ανακοίνωση αυτή, καλώ για μια επανεξέταση του αναρχισμού και των εναλλακτικών τρόπων εννοιολόγησης των χώρων της ριζοσπαστικής πολιτικής. Εφαρμόζω μία λακανική ανάλυση του κοινωνικού φαντασιακού για να διερευνήσω τις ουτοπικές φαντασιώσεις και επιθυμίες που στηρίζουν τους κοινωνικούς χώρους, λόγους και πρακτικές - συμπεριλαμβάνοντας το σχεδιασμό, και την επαναστατική πολιτική. Θα προχωρήσω στην ανάπτυξη - μέσω του Καστοριάδη και άλλων - μίας ευδιάκριτης μετα- αναρχικής αντίληψης του πολιτικού χώρου που βασίζεται στο πρόταγμα της αυτονομίας και της επανατοποθέτησης του πολιτικού χώρου έξω από το κράτος. Αυτό θα έχει άμεσες συνέπειες για μία 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 έχει κάνει μία στροφή στο χώρο. 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, του δημοκρατικού αγωνισμού, των κοινωνικών κινήματων, και των μετα-εθνικών χώρων της παγκοσμιοποίησης (βλ. Massey 2005, Sassen 2008, Mouffe 2000, Connolly 2005). Εδώ προκύπτει αναπόφευκτα το ζήτημα του σχεδιασμού - ο σχεδιασμός των πόλεων, των αστεακών τοπίων, των αυτόνομων χώρων, των αισθητικών κοινοτήτων και ούτω καθ'εξής. Πράγματι, η πολιτική και ο αστεακός σχεδιασμός ήταν πάντα στενά συνδεδεμένα, είτε σκεφτόμαστε τις ουτοπικές φαντασιώσεις των Φουριέ και Σαιν-Σιμόν, 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 ρίξει μια ματιά παράλλαξης στις σημερινές πόλεις μας, 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 στην παροχή ενός είδους ενοποιημένου 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 εδώ είναι 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, η 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. Εδώ 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)· ανάμεσα στην επιθυμία για την επαναστατική υπέρβαση και την επιβεβαίωση ενός νέου Κυρίου. Λαμβάνοντας τον Λακάν ως ένα κρίσιμο σημείο αναχώρησης, θα προχωρήσω στην ανάπτυξη - μέσω του Καστοριάδη και άλλων - μια διακριτής μετα-αναρχικής αντίληψης του πολιτικού χώρου που βασίζεται στο 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 το κάνει, ποιο είναι αυτό το φαντασιακό; Ποιος είναι ο χώρος της ριζοσπαστικής πολιτικής σήμερα; Ποιοι χώροι καταλαμβάνονται, διεκδικούνται και φαντασιώνονται;

Μόλις ο κενός συμβολικός τόπος αφέθηκε από την κατάρρευση του κράτους των σοσιαλιστικών συστημάτων, είδαμε την ανάδυση ενός νέου ριζοσπαστικού χωρικού φαντασιακού προσδιορισμένου όχι τόσο από τους θεσμούς και τα πολιτικά κόμματα, αλλά από τα κοινωνικά κινήματα που δημιούργησαν, με τις πρακτικές, τους λόγους και τους τρόπους δράσης τους, νέους πολιτικούς, κοινωνικούς και οικονομικούς χώρους, νέα φαντασιακά. Θα ισχυριζόμουν, ότι αυτό που σχηματίζει αυτό τον εναλλακτικό πολιτικό χώρο, είναι η ιδέα της αυτονομίας. Αντί να ψάχνουμε να καταλάβουμε την κρατική εξουσία, ή να συμμετάσχουμε στους κρατικούς 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, καταλήψεις εργατικών χώρων, 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 την πολιτική του χώρου και του σχεδιασμού, ένα τρόπο που τον βλέπω να είναι 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 όσο είναι και καταστροφής. Πράγματι, 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 καταστρεπτική. Εάν οι άνθρωποι αφεθούν μόνοι τους, θα βρουν τους τρόπους ειρηνικής συνεργασίας μεταξύ τους. Η αναρχία είναι τάξη, το κράτος αταξία – όπως λέει το παλιό ρητό. Επομένως ο αναρχισμός πρέπει να θεωρηθεί τόσο ως ένα σχέδιο της τάξης όσο και της αταξίας· ή ίσως ένα σχέδιο *διατεταγμένης αταξίας* (ordered disorder) ή [*άτακτης τάξης* (disordered order)] Χωρίς αμφιβολία θα υπάρξει μία στιγμή αυθόρμητης επανάστασης, εξέγερσης, ξεριζώματος των πεζοδρομίων και ανέγερσης οδοφραγμάτων· μία στιγμή σύγκρουσης – πιθανά βίαιης – με τους μηχανισμούς της κρατικής εξουσίας. Αλλά αυτή θα συνοδεύεται με τη διαδικασία του ορθολογικού σχεδιασμού που βασίζεται στις πιθανότητες συνεργατικών και κοινοτικών τρόπων 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 προέβλεπαν την ομοσπονδιοποίηση και τον ελευθεριακό κολλεκτιβισμό· επιχειρήματα για αποκεντρωμένες μορφές αγροτικού σχεδιασμού, και για τοπική, μικρής κλίμακας αγροτικής παραγωγής επί της 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 λεηλασία. Από κάποιους υποστηρίζεται ότι οφείλουμε να σκεφτούμε με όρους συνολικής “κοινωνικής οικολογίας”: στις κοινωνικές και οικονομικές σχέσεις δεν θεμελιώνεται μόνο η καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος ως μία αντανάκλαση των μορφών κυριαρχίας, της ιεραρχίας και της εκμετάλλευσης· 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 μίας κοινωνίας που η τάξη (order) της επιβάλλεται από τα επάνω από μία τάξη (class) φωτισμένων τεχνοκρατών – μία ιδέα που οι αναρχικοί περιφρόνησαν απόλυτα – αλλά, αντίθετα, μία ορθολογική, μη-ιεραρχική τάξη έμφυτη στις κοινωνικές σχέσεις που αναδύεται 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, την ιστορία και τον σχεδιασμό 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, όπως είναι κατάλληλη 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 ο πολιτικός χώρος, ένας τόπος – ή πιθανός τόπος – για τον λαϊκό αυτοπροσδιορισμό και τις αποκεντρωμένες διαδικασίες λήψης των αποφάσεων. Ο Κροπότκιν ένας ακόμα γεωγράφος, είδε την μεσαιωνική πόλη ως ένα αυτόνομο πολιτικό χώρο με τους δικούς του κανόνες, τα ήθη, τις πρακτικές και τους 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 ο σημαντικός χώρος της ανεξάρτητης πολιτικής ζωής, σε αντίθεση με την καταπάτηση της εξουσιαστικής αρχής, του συγκεντροποιημένου κρατικού μηχανισμού. Στο ίδιο πνεύμα, ο Μπούκτσιν διερευνά την ιστορία των πόλεων ως χώρων δημόσιας συμμετοχής στην πολιτική, κοιτάζοντας πίσω στις δημοκρατικές παραδόσεις της Αθηναϊκής αγοράς. Τότε φανταζόταν την πόλη ως μοντέλο για την ανανέωση της δημόσιας ζωής, ως μορφή της πολιτικής οντότητας στα κοινά, ως κάτι που διαφέρει από την ανωνυμία και τη γραφειοκρατικές διαδικασίες της “τέχνης της πολιτικής” (Βλέπε Bookchin 1995: 4)

Πέρα, από το να είναι ο αναρχισμός απλά μία αντι-πολιτική της διάλυσης, είναι επίσης – πράγματι και κύρια – μία πολιτική του σχεδιασμού. Κεντρική στην αναρχική θεωρία είναι η διαμάχη ανάμεσα σε δύο αντιτιθέμενα χωρικά φαντασιακά, δύο τρόπους οργάνωσης της πολιτικής

και της 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 στενή 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 από 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, εθελοντικής συνεργασίας και ελεύθερης ένωσης: “Το όραμα αυτών των αναρχικών πρωτοπόρων δεν ήταν απλά αυτό μίας εναλλακτικής μορφής οικοδόμησης, αλλά μίας εναλλακτικής κοινωνίας, ούτε καπιταλιστικής ούτε γραφειοκρατικό-σοσιαλιστικής: μία κοινωνία βασισμένη στην εθελοντική συνεργασία ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες, της εργασίας και της συμβίωσης μέσα σε μικρές αυτοκυβερνώμενες κοινοπολιτείες.” (1996:3) Ίσως ο πλέον προφανής εκφραστής των αναρχικών αρχών σε ζητήματα σχεδιασμού αλλά και αστεακού σχεδίου ήταν ο Colin Ward, που έγραψε εκτεταμένα για την αναρχική έμπνευση πίσω από τις πρακτικές άμεσης δράσης όπως η κατάληψη, η DIY (do it yourself) οικοδόμηση, οι κοοπερατίβες ενοικιαστών και της κοινοτικής κήπευσης. Κεντρική 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 την επιβίωση, και κάνοντας αυτό, να μετασχηματίσουν ριζοσπαστικά, από τα κάτω, 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 αξιώνει μία ανώτερη τεχνική γνώση. Η ίδια η έννοια του σχεδιασμού φαίνεται να μεταφέρει την ιδέα της τεχνοκρατικής δραστηριότητας, με την 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: οι “επιστημονικοί Κομμουνιστές” αναζητούν να οργανώσουν τους ανθρώπους “σύμφωνα με ένα σχέδιο που προσχεδιάζεται και επιβάλλεται πάνω στις ανίδεες μάζες από μερικά “άνωτερα” 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 πολύ ορθολογικούς και αποτελεσματικούς τρόπους. Σκεφτόμαστε τις αναρχικές συλλογικότητες στην Ισπανία κατά τη διάρκεια του Εμφυλίου Πολέμου, που είχαν οργανωθεί δημοκρατικά και αντι-ιεραρχικά, και που παρείχαν μία σειρά υπηρεσίες όπως η ελεύθερη υγειονομική περίθαλψη, η εκπαίδευση, η φροντίδα των ηλικιωμένων, καθώς και τη 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 για την 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 τάξη- ελίτ ή κλάδο, ούτε θα έπρεπε να είναι το προνόμιο των κυβερνήσεων· ο σχεδιασμός δεν είναι η επιστήμη ή ο επαγγελματικός λόγος, αλλά μάλλον η ενεργός έκφραση της πολιτικής της ελευθεριακής ισότητας.

Η επανάσταση ως φαντασία του χώρου.

Εάν ο αναρχισμός μας δίνει νέους τρόπους να σκεφτούμε το χώρο και το σχεδιασμό, τότε πώς οφείλουμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα της επανάστασης; Η επανάσταση θα πρότεινε μία βίαιη αταξία και απο-σχεδιασμό των υπάρχοντων χώρων, και την αντικατάσταση του ενός κοινωνικού σχεδίου – μίας χωρικής τάξης – με ένα άλλο. 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, δηλαδή ως πολιτικό χώρο, η εικόνα γίνεται κάπως ασαφής. Τι ακριβώς είναι η επανάσταση; τι είδος χώρου φαντασιώνεται και καταλαμβάνει;

Το κλασσικό μοντέλο της επανάστασης 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 συγκεκριμένη 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 αντίθετο 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/κράτους των δυτικών δημοκρατιών (βλέπε Γκράμσι 1971) Ωστόσο, εάν η επαναστατική στρατηγική που διαγνώσθηκε από τον Γκράμσι δεν ταίριαζε στις πιο πολύπλοκες κοινωνίες της εποχής του, ταιριάζει 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 Naegri 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]

Θεωρώντας έτσι το πρόβλημα, ίσως η ψυχαναλυτική θεωρία μπορεί να μας βοηθήσει – ιδιαίτερα μέσω της σκέψης του Ζάκ Λακάν, που έχει εφαρμοστεί σε μία ανάλυση των κοινωνικών φαντασιακών, των ουτοπικών φαντασιών και των επιθυμιών που στηρίζουν τις πρακτικές και τους λόγους τόσο της πολιτικής (see Žižek, 1989, 2000; Stavrakakis, 1999, 2007; Dean, 2009) όσο και του σχεδιασμού (see Gunder and Hiller, 2004; Hillier, 2003; Gunder, 2004, 2010). Υπάρχουν δύο κύριες πλευρές της Λακανικής θεωρίας που βλέπω ιδιαίτερα χρήσιμες για τον κριτικό προβληματισμό πάνω στην ιδέα της επανάστασης. Πρώτα από όλα, η θεωρία των τεσσάρων λόγων του Λακάν, που αρθρώθηκε ως απάντηση στο ριζοσπαστισμό 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 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 ειδωθούν ως διαφορετικοί τρόποι της άρθρωσης κοινωνικών σχέσεων και λειτουργιών. Με αυτή την έννοια, είναι σημαντικοί για το 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 – του Κυρίου και του Υστερικού – και την παράδοξη σχέση ανάμεσα τους.

Ο λόγος του Κυρίου είναι ο λόγος που ενσαρκώνει την αυτο-κυριότητα – την προσπάθεια να συστήσει ένα αυτόνομο εγώ, ένα εγώ του οποίου η ταυτότητα είναι ασφαλής ως ολοκληρωμένη αυτο-γνώσια. Αυτός ο λόγος χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία αυτού που ο Λακάν αποκαλεί Κύριο Σημαίνον, 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 ασυνείδητο – τη γνώση που είναι *άγνωστη* – καθώς αυτό θα έθετε σε κίνδυνο την αίσθηση του Εγώ της βεβαιότητας και της αυτονομίας. Επομένως, ο λόγος του Κυρίου στέκεται σε συγκεκριμένη σχέση με την αρχή (εξουσία) για να γνωρίσει, αναζητώντας να κυριαρχήσει πάνω της, και να αποκλείσει τη γνώση από το ασυνείδητο. Η θέση της αρχής (εξουσίας) του Κυρίου πάνω στην γνώση υποστασιοποιεί επίσης 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. Τότε η προσπάθεια να χρησιμοποιηθεί η γνώση για να αποκτήσει την κυριότητα ολόκληρου του κοινωνικού πεδίου είναι εμπλεκόμενη σε αυτό το λόγο· 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, με την απουσία του αντικειμένου μικρού *a* – το χαμένο αντικείμενο της επιθυμίας, την αδύνατη απόλαυση (*jouissance* γαλλικά στο κείμενο) – και που απαιτεί από 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 (γνωρίζειν) απαίτησης του Υστερικού, εκτίθεται η ανικανότητα και η απάτη του Κυρίου, ο συμβολικός ευνουχισμός του. 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 διερευνάτε 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 του Κυρίου εξαρτάται από την αναγνώριση του από τον Σκλάβο. Η ριζοσπαστική πολιτική σκέψη πρέπει επομένως να έρθει σε συμφωνία με την πιθανότητα οι επαναστατικές πρακτικές μπορεί στην πραγματικότητα να διατηρήσουν τη συμβολική θέση της αρχής (εξουσίας) – τον τόπο της εξουσίας (βλέπε Newman 2004b) – αυτό είναι που αμφισβητείται εδώ. Μπορούμε να το δούμε αυτό σε έναν αριθμό τρόπων: για παράδειγμα, η δράση της διαμαρτυρίας και της αντίστασης μπορεί στην πραγματικότητα να νομιμοποιήσει συμβολικά 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 – με μία έννοια μπορεί να παίζουν το παιχνίδι του υστερικού με την εξουσία, ένα παιχνίδι που την επαναβεβαιώνει. Όπως το θέτει ο Ζίζεκ, στην κριτική του στον Simon Critchley, που η θέση του είναι πιο χαρακτηριστικά αναρχική: “Ο αναρχικός 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 ποιο ένοχο φαίνεται να είναι” (Ζίζεκ, 2007)

Ωστόσο μου φαίνεται ότι η εναλλακτική νεο-λενινιστική στρατηγική του Ζίζεκ – ο οποίος 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 – δεν είναι και καλύτερη. 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 με αυτό 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 τη 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 να 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 σημειόντων που δημιουργούν νόημα. Όντως, λόγω αυτού του κενού στη σημειολόγηση είναι που το υποκείμενο δεν μπορεί να διαμορφώσει μία ολοκληρωμένη, πλήρη ταυτότητα – ενώ αυτός ή αυτή αναγκάζεται 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 κόψιμο στην σημειωτική αλυσίδα μόνο του, 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 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 εκτίθεται η ενδεχομενικότητα της εγχειρηματοποίησης τους. Μπορεί να θεωρηθεί ως ένα μη αναγώγιμο κενό γύρω από το οποίο η ταυτότητα συγκροτείται και εξαρθρώνεται παράλληλα.

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 απουσιάζει μόνο το υποκείμενο – 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 ίδια η “κοινωνία” δεν μπορεί ποτέ να πραγματωθεί στην ολότητα της, ότι οι κοινωνικές σχέσεις δεν μπορούν ποτέ να κατανοηθούν στην ολότητα τους, ειδικά γιατί αυτό το δομικό κενό 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. Πράγματι 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 – συνδυάζεται με το δομικό αδύνατο αυτής της επίτευξης, είναι η διαλεκτική της επιθυμίας που διαρκώς παράγει νέες πολιτικές ταυτοποιήσεις και ανανεωμένες προσπάθειες για την κατανόηση της κοινωνικής ολότητας. 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 θέσμησης 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 κάτι 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 που είναι σιωπηρή στις περισσότερες αντιλήψεις του σχεδιασμού θα εκτεθόταν ως ασήμαντη χειρονομία, ως μία απόλυτη χειρονομία, κι επιπλέον ως μία που είναι τυφλή στις αποτυχίες της και στην κοινωνική γνώση που ξεφεύγει από τον σχεδιαστή, ή το στοιχείο της ενδεχομενικότητας, της μη-προβλεψιμότητας και του ανταγωνισμού για το οποίο απλά δεν μπορεί να σχεδιαστεί. Όπως λέει ο Michael Gunder, οι σχεδιαστές (μαζί με οποιονδήποτε άλλο) “κατασκευάζουν μία κοινόχρηστη κοινωνική πραγματικότητα που δημιουργεί ψευδαισθήσεις και φαντασίες καθαρότητας και πληρότητας που είναι εύκολα αποδεκτή, ενώ την ίδια στιγμή με κάποιο τρόπο παραβλέπει τυφλά, ή τουλάχιστον δεν αμφισβητεί, αυτό που απουσιάζει και αντιφάσκει, ώστε να το καταστήσει 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 χαμπερμσιανής διαδικασίας της ορθολογικής επικοινωνίας – βασισμένης στη φαντασία της κατάστασης του ιδανικού λόγου – ο σχεδιασμός των αποφάσεων μπορεί να φτάσει σε 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 στη συναίνεση και τη βεβαιότητα μέσω της κριτικής ανάκλασης. Οι λακανικοί θα ισχυριζόταν ότι αυτό είναι αδύνατο.” (Hillier 2003:48) Το πραγματικό ως απουσία ή το κενό στο λόγο, αποτρέποντας την τέλεια και τη 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 με αυτή την εφαρμογή της λακανικής θεωρίας, είναι μία βέβαιη “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 της, αλλά το αίτημα για συναίνεση – που βρίσκεται στην καρδιά απλώς ενός άλλου αιτήματος για την 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 για την επανάσταση, που τη φανταζόταν ως την κατάκτηση της εξουσίας και τον έλεγχο του κρατικού μηχανισμού, παρά τον αριθμό των πρόσφατων προσπαθειών μεταξύ των Ευρωπαίων φιλοσόφων 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 μετασχηματίζει 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 μίας πολλαπλότητας των εξεγερσιακών και των αυτόνομων χώρων. Όντως, αυτή η εναλλακτική χαρτογράφηση του πολιτικού χώρου 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 προσπαθήσουμε να σκεφτούμε τι ίσως 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 στιγμές σύγκρουσης με το κράτος – και αυτό το βλέπουμε 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 καλλιέργεια εναλλακτικών τρόπων ζωής, νέων σχέσεων και εντάσεων. Αυτοί ίσως θα μπορούσαν να ονομαστούν εξεγερσιακοί 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 έπρεπε να τη δούμε 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 δεν μας οδηγεί πια στο να αφεθούμε να διευθετούμε, αλλά στο να διευθετήσουμε τον εαυτό μας, και δεν δημιουργεί λαμπερές ελπίδες στους “θεσμούς”. Δεν είναι αγώνας εναντίον του κατεστημένου, επειδή, αν ευημερεί, το κατεστημένο καταρρέει από μόνο του· είναι μόνο μία διαδικασία εξαγωγής του εαυτού μου έξω 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 ένα 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 διευθέτηση. Αυτός ο αυθόρμητος ισχυρισμός της ελευθερίας της αυτο-διευθέτησης σημαίνει ότι κάποιος δεν δεσμεύεται ή σαηνεύεται 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 την κρατιστική κοινωνία, και ένα είδος απελευθέρωσης της περίσσειας ενέργειας που επενδύεται στις καθημερινές δράσεις, που οδηγούνται από τη δημιουργική και ποιητική δύναμη της φαντασίας τους. (βλέπε 2006) Επιπλέον, υπάρχει ένα κάλεσμα για επαναστατικοποίηση της σχέσης χώρου-χρόνου, για ένα είδος αυθεντικά βιωμένης εμπειρίας που δεν οριοθετείται και ιδιοποιείται πλέον από τον καπιταλισμό και δεν 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 εδώ μία σίγουρη παράλληλο 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 ιδέα στο πλουραλιστικό ήθος είναι η έννοια της αυτονομίας – με άλλα λόγια, η ενεργοποίηση χώρων για τη διαφορά και την μοναδικότητα, και όντως, ο Connolly πιστεύει ότι η αγωνιστική πολιτική θα μπορούσε να λειτουργήσει προς την καλλιέργεια και εμπάθυνση τέτοιων χώρων: “Χώροι για τη διαφορά 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 των γίνεσθαι – δείχνοντας ότι ο κοινωνικός και πολιτικός μετασχηματισμός δεν μπορεί να έρθει εκτός εάν υπάρχει ένας μετασχηματισμός στο επίπεδο την 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 μπορούμε 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, αναζητά να ξαναφτιάξει το κάθε τι σύμφωνα με ένα ορθολογικό σχέδιο είναι από μία άποψη αναίσητη σε ότι ήδη υπάρχει. Δεν πρέπει να ξαναφτιαχτούν τα πάντα, 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 του ήδη υπάρχοντος και στις διαφορετικές μορφές της φυσικής, της κοινωνικής, και της 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 τρόπο απάλυνσης της προμηθεϊκής, νεωτερικής παρόρμησης, χαρακτηριστικής 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 – από τη μία της απελευθέρωσης, της απόσπασης, του εκσυγχρονισμού, της προόδου και της υπεροχής και από την άλλη, την 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 αλλά και το πόσο καλά τα έχει πάει η νεωτερικότητα (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 σε αυτήν την 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, η 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 τις τεχνοκρατικές) υποδηλώσεις, που προτείνει μορφές αυτόνομης διάταξης από τα κάτω, και μία πρακτική φροντίδας, διαφύλαξης, ενσωμάτωσης, και μόνο όπου είναι αναγκαία, τροποποίησης των υαρχόντων τρόπων ζωής, των πρακτικών και των παραδόσεων.

Οι Μεταναρχικοί χώροι και το πρότζεκτ της αυτονομίας.

Ο σχεδιασμός, εάν εφαρμόζεται με αυτό τον τρόπο, προτείνει επίσης ότι δεν υπάρχει τίποτα έμφυτο ή φυσικά προ-καθορισμένο σχετικά με την ανάδυση των αναρχικών χώρων. Αυτό σημαίνει ότι οι αυτόνομοι χώροι της κοινόχρηστης ελεύθερης σχέσης είναι πάντα *πολιτικοί* χώροι – πρέπει να κατασκευαστούν, να παλευτούν, 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 κλασσικού 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 ως κεντρική στη σημερινή εξεγερσιακή πολιτική. Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την αυτονομία ως μία πλήρως επιτυχημένη, συνεπή, σταθερή ταυτότητα. Γνωρίζουμε από τον Λακάν ότι δεν θα μπορέσει ποτέ να 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 μία 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, θα μπορούσαμε 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 πρέπει να δούμε τους χώρους της αυτονομίας ως πάντα ενδεχομενικούς και απροσδιόριστους. 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 οποίου το προφανές ασφαλές κατώφλι ανάμεσα σε αυτό που είναι εσωτερικά και σε αυτό που είναι εξωτερικά δίνει τη θέση του σε μία μη-αποφασίσιμη και ανοιχτή πολλαπλότητα σε συνεχή διακύμανση (1999: 34)

Πώς λοιπόν θα πρέπει να σκεφτούμε τους αυτόνομους πολιτικούς χώρους στο σύγχρονο κόσμο μας - χώρους 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 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 συμπλέκονται ακόμα 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 διαρκή μορφή πειραματισμού, όπως αυτή που ο Foucault θα αποκαλούσε “πρακτικές ελευθερίας” ή “αντι-διαγωγή” (βλ. 2002β), [15], ή αυτό που ο Alain Badiou, σε μία διαφορετική καταγραφή,

αναφέρει ως πολιτική που “βάζει το κράτος 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 χωροποίησης, παρά ως μία πλήρη πετυχημένη μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Παρά τις σημαντικές διαφορές ανάμεσα στον Λακάν και τον Κορνήλιο Καστοριάδη (βλέπε Stavrakakis, 2007: 37–65) η ψυχοαναλυτική έννοια της αυτονομίας του Καστοριάδη είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για να σκεφτούμε τι σημαίνει 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 εξετάζεται 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 Φροϋδική ψυχαναλυτική αφήγηση του υποκειμένου που αποκτά μία καθαρότερη κατανόηση, και επομένως μία βέβαιη ανακλαστική απόσταση από, τις ασυνειδητες φαντασίες και τις ετερόνομες επιθυμίες που διαφορετικά έχουν με άλλο τρόπο ένα καθοριστικό αποτέλεσμα πάνω του/ της. Ωστόσο, δεν είναι βέβαια θέμα, “απελευθέρωσης” του υποκειμένου από το ασυνείδητο – το ασυνείδητο είναι μία ζωτική πηγή δημιουργικότητας, που επιτρέπει το υποκείμενο να δημιουργήσει νέα κοινωνικά νοήματα μέσα από την πολλαπλότητα ή το “μάγμα” των σημασιών· το ασυνείδητο είναι η πηγή του ριζικού φαντασιακού (Castoriadis, 1997: 370–73). Επιπλέον η κοινωνική διάσταση του ασυνείδητου (για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, το ριζικό φαντασιακό αναφέρεται τόσο στη διάσταση του κοινωνικού ιστορικού και της ψυχής-σώματος (1997:339) δείχνει ότι η αυτονομία είναι πάντα μία συλλογική εμπειρία: όπως το υποκείμενο γίνεται αυτόνομο ακριβώς μέσω της αναγνώρισης της ριζικότητας του στο ασυνείδητο, και όπως αυτός χρησιμοποιεί το ασυνείδητο ως πηγή για τη δημιουργικότητα και την ελευθερία, η αυτονομία του πραγματοποιείται συλλογικά μόνο μέσω των σχέσεων με τους άλλους (βλέπε Καστοριάδης 1997:107)

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 η 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 επαναστασιακών πρότζεκτ· αλλά παρόλα αυτά, πρέπει να αναγνωρίσουμε την ουτοπική επιθυμία που εφοδιάζει με καύσιμα το εξεγερσιακό πρότζεκτ. Δεν θα πρέπει να 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, θα έπρεπε να τη δούμε, όπως το θέτει ο Miguel Abensour , ως μία “εκπαίδευση στη επιθυμία”: “να διδάξουμε να επιθυμούμε την επιθυμία, να επιθυμούμε καλύτερα, να επιθυμούμε 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 οποία η νευρωτική φαντασία 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 μετα-αναρχική έννοια της πολιτικής, κατανοώντας την ως ένα διαρκές πρότζεκτ της αυτονομίας και της πληθυντικότητας των εξεγερσιακών χώρων και των επιθυμιών. Αυτό δείχνει ένα νέο τρόπο σκέψης του σχεδιασμού; Παραπάνω επιχειρηματολόγησα για μία εναλλακτική, εμπνευσμένη από τη (μετα) αναρχία έννοια του σχεδιασμού, που βασίζεται στις αυτόνομες, από τα κάτω πρακτικές της άμεσης δράσης – σε αντίθεση με τις παραδοσιακές αντιλήψεις του σχεδιασμού ως κάθετης από τα πάνω τεχνοκρατικής δραστηριότητας και λόγου (ο λόγος του Κυρίου) Αλλά πώς ο μετα-αναρχισμός διαφέρει 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 στη βάση του. Όπως επιχειρηματολόγησα παραπάνω προϋποθέτει μία φανταστική ουτοπία μη-διαστρεβλωμένης ορθολογικής επικοινωνίας, κάτι που όχι είναι μόνο δομικά αδύνατο από τη λακανική οπτική, αλλά επίσης λειτουργεί για να απορροφήσει την σωστή πολιτική διάσταση του ανταγωνισμού και της διαφωνίας. Επιπλέον, όπως ισχυρίζεται ο Mark Purcell, το συνεργατικό μοντέλο σχεδιασμού όχι μόνο είναι ανεπαρκές για την αντίσταση ενάντια στις νεοφιλελεύθερες ορθολογικότητες στη δούλεψη των οικονομικών πολιτικών και των στρατηγικών σχεδιασμού, αλλά ίσως στην πραγματικότητα υπηρετεί για να τις νομιμοποιήσει προωθώντας τις με ένα λούστρο δημοκρατικής περιεκτικότητας, που στην πραγματικότητα καταπιέζει και αποδυναμώνει τις πιο περιθωριοποιημένες φωνές (βλέπε see 2009: 140– 65; see also Gunder, 2010) Στην υπόθεση 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 είναι πως η συμμετοχή πρέπει να είναι συνεργατική και θα έπρεπε να ενσωματώνει όχι μόνο τους πολίτες, αλλά επίσης και τα 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 συμπεριλαμβάνεται ως “μέτοχος” - μπορεί να λειτουργήσει με έναν ιδεολογικό τρόπο για να νομιμοποιήσει μία ήδη υποτιθέμενη οικονομική συναίνεση, ενώ απο-νομιμοποιεί τον ανταγωνισμό και την διαφωνία ως ανορθολογική, βίαιη και αντιδημοκρατική.

Ως εναλλακτικό στο συνεργατικό/επικοινωνιακό μοντέλο ο Hillier έχει προτείνει ένα μοντέλο που βασίζεται στην αναγνώριση ότι η αμφισβήτηση και ο ανταγωνισμός είναι κεντρικοί στο πολιτικό, το οποίο αναζητά 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 εποικοδομητικά (αντί καταστρεπτικά) προς την προώθηση των δημοκρατικών αποφάσεων που είναι μερικά 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 φίλου-εχθρού του Σμίτ. (βλέπε 2000, 2005) Το πλεονέκτημα αυτού του μοντέλου έναντι του συνεργατικού είναι ότι αναζητάει να κάνει ορατό αυτό που η Mouffe αποκαλεί “το μη εξαλείψιμο του ανταγωνισμού που υπάρχει στις ανθρώπινες κοινωνίες” και το οποίο είναι κεντρικό στην κατηγορία του 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. Αυτό μπορούμε να το 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 εντελώς σωστή στην κριτική ορισμένων νεοφιλελεύθερων, καθώς και σοσιαλδημοκρατικών, 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 στη θεωρία της Mouffe για τη δημοκρατία μία ισχυρή άμυνα των κοινοβουλευτικών θεσμών λόγω του τρόπου που οργανώνουν τις σχέσεις ανταγωνισμού, μετασηματίζοντας τις σε “ασφαλείς” μορφές αγώνα (βλέπε 2005:23) Αυτό το μοντέλο φαίνεται κατά κάποιο τρόπο περιορισμένο για να ακολουθήσει μία ριζοσπαστική δημοκρατική πολιτική. Θέτοντας τους δημοκρατικούς αγώνες 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 της αυτονομίας, 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, το μοντέλο αυτό διατείνεται ότι οι αυθεντικές πολιτικές σχέσεις πάντα οργανώνουν μία αναμέτρηση με το κράτος και μπορούν 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 μετα-αναρχισμό. (βλέπε Newman, 2010a)

Επιπλέον, εάν σκεφτούμε 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 “εξεγερσιακής δημοκρατίας” ως μία *δημοκρατία ενάντια στο κράτος* - “ είτε η δημοκρατία είναι αντικρατική ή διαφορετικά δεν είναι δημοκρατία” (2011: xxxiii). Πράγματι, ο Abensour διακρίνει την “εξεγερσιακή δημοκρατία” από αυτό που αποκαλεί “συγκρουσιακή δημοκρατία”, ή αυτό που κατανοώ εγώ ως “αγωνιστική δημοκρατία”:

Η εξεγερσιακή 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 προς ένα αποτέλεσμα της συγκρουσιακότητας προς έναν μόνιμο συμβιβασμό, η εξεγερσιακή δημοκρατία *τοποθετεί την σύγκρουση σε έναν άλλον χώρο*, έξω από το Κράτος, εναντίων του, και μακριά από την πρακτική της αποφυγής της κύριας σύγκρουσης – της δημοκρατίας ενάντια στο Κράτος – δεν συρρικνώνεται από τη ρήξη, εάν χρειαστεί να γίνει. (Abensour, 2011: xl [τα πλάγια είναι του Νιούμαν]).

Όπως ακριβώς αξιώθηκε (σωστά) από τους υποστηρικτές της αγωνιστικής δημοκρατίας ότι το επικοινωνιακό/συναινετικό μοντέλο απορροφά ή αποκρημνίζει την ανταγωνιστική διάσταση που παρουσιάζεται στις κοινωνικές σχέσεις, δεν θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο και για το αγωνιστικό μοντέλο, δηλαδή ότι 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 την 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 ενάντια στον κρατισμό και τον καπιταλισμό. Εδώ εμπνέομαι από την ιδέα του “εξεγερσιακού σχεδιασμού” όπως διερευνήθηκε από την Faranak MirafTAB στην ενασχόληση της με την καμπάνια ενάντια στις εξώσεις στους κατοίκους των παραγκουπόλεων της Νότιας Αφρικής (βλέπε 2009: 32–50). Αυτές ήταν ριζοσπαστικές κινήσεις απλών ανθρώπων που έχτισαν πρόχειρα παραπήγματα και κοινοτικά κέντρα στην άκρη του δρόμου διαμαρτυρούμενοι ενάντια στις φιλελεύθερες πολιτικές της εκκαθάρισης των παραγκουπόλεων που τους έκαναν άστεγους. Σημαντικό το ότι, δρούσαν άμεσα και αυτόνομα, παρά μάλλον μέσω της έκφρασης των παραπόνων τους, χρησιμοποιώντας τα επίσημα κανάλια και τους συνηθισμένους αντιπροσώπους, όπως οι ΜΚΟ που χωρίς αμφιβολία θεωρούνται ως οι μόνοι νομιμοποιημένοι μέτοχοι στο διάλογο κάτω από το συνεργατικό μοντέλο. Επομένως για την MirafTAB, ο εξεγερσιακός σχεδιασμός αμφισβητεί την έννοια της “συμμετοχής των πολιτών” που είναι κεντρική στην νεοφιλελεύθερη διακυβέρνηση. Επιπλέον, ενώ είναι καθαρά αγωνιστικό παρά μάλλον συναινετικό, η απόρριψη από τον εξεγερσιακό σχεδιασμό της αντιπροσώπευσης και των τυπικών θεσμών της εξουσίας, και η έμφαση του στις άμεσες δράσεις αντίστασης και την αυτοοργάνωση ανοίγει ένα νέο είδος πολιτικού χώρου το οποίο δεν αντιπροσωπεύεται πλέον αρκετά στο αγωνιστικό μοντέλο.

Ένα σημαντικό στοιχείο της αυτόνομης, μετα-αναρχικής 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. (βλέπε Gordon 2008, 34–40) Μπορούμε να σκεφτούμε τις άμεσες δημοκρατικές μορφές της λήψης αποφάσεων που αναπτύσσονται από ακτιβιστές, ή οι συνεργατικές πρακτικές που αναπτύσσονται από αυτοοργανωμένες 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 (βλέπε 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 από το οποίο το κράτος ευχόταν να αποκλείσει την πρόσβαση τους, την πλατεία Ταχρίρ. Έχοντας καταλάβει την πλατεία, και βεβαιώνοντας ότι δεν θα πήγαιναν απλά σπίτι τους το βράδυ – κάτι που ίσως 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 – κάτι που λογιστικά

δεν είναι μικρό θέμα, όταν υπήρχαν εκατοντάδες χιλιάδες άνθρωποι που κατέλαβαν την κύρια διασταύρωση της πρωτεύουσας. Κατασκεύασαν πρόχειρα από λάμπες του δρόμου την παροχή ηλεκτρισμού. 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 εξεγερτικών 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 αυτή τη διάσταση 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 τις 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 να ανακαλέσουμε ότι ακόμα και ο Λένιν, παρά την στρατηγική της πρωτοπορίας για την απόκτηση του ελέγχου του κράτους, 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 πετύχουμε αυτό τον σκοπό, προσωρινά πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τα εργαλεία, τα μέσα και τις μεθόδους της κρατικής εξουσίας ενάντια στους εκμεταλλευτές, όπως και 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 κλασική 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 πώς επέτρεψαν τον Τζωρτζ Μπους να νομιμοποιήσει στην πραγματικότητα τον πόλεμο, ισχυριζόμενος ότι θα έφερνε την ίδια δημοκρατία και την ελευθερία της διαφωνίας 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 με 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 αναρχοπροωτογονικές κριτικές της τεχνολογίας από διανοητές όπως ο John Zerzan (1996) και ο Fredy Perlman (1983)
- [12] Για μία εκτενή συζήτηση του μετα-αναρχισμού και το που αποχωρεί από τον κλασσικό αναρχισμό βλέπε Newman (2010a)
- [13] Η ιδέα του μετα-αναρχικού 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 παραγόντων αντιπροσώπευσης 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 αυτούς που μπορεί να αποκαλεστούν “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 Κομμούνια του Παρισιού και η Κομμούνια 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 του πάνω 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 στη πολιτική 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 κομμούνιας που οργανώνεται ως εξεγερσιακός αστεακός χώρος, βλέπε ‘The Coming Insurrection’ (Invisible Committee, 2009; see also Merrifield, 2010).