

نیچه و آنارشیزم،
دانیل کولسون

ترجمه: بهروز صفدری



دانیل کولسون Daniel Colson ، یکی از آنارشیست‌های فرانسوی است که من در ارتباط با کارهایش و به قصد ترجمه‌ی بعضی از پژوهش‌هایش به فارسی چند سال پیش با او تماس گرفتم. آخرین بار، حدود دو سال پیش، او را در نمایشگاه کتاب لیبرتر در شهر لیون دیدم. می‌گفت که در آستانه‌ی بازنشستگی است. او استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه سنت اتی‌ین فرانسه بوده و به‌طور عمده در زمینه‌ی تاریخ آنارشیزم و فلسفه کتاب و مقاله نوشته است. از جمله کتاب‌هایش:

- L'Anarchisme de Malatesta, éd. Atelier de création libertaire, 2010

آنارشیزم مالاتستا

- Trois essais de philosophie anarchiste : Islam, histoire, monadologie, éd Léo Scheer. Broché, 2004

سه جستار در زمینه‌ی فلسفه‌ی آنارشیزم

- Petit lexique philosophique de l'anarchisme de Proudhon à Deleuze, Le Livre de poche, 2001, (ISBN 978-2-253-94315-0).

لغت‌نامه‌ی فلسفی آنارشیزم، از پرودون تا دلوز

- La compagnie des fonderies forges et aciéries de Saint-Étienne (1865-1914) , autonomie et subjectivité techniques, 1998

شرکت ریخته‌گری و آهن‌سازی سنت اتی‌ین

-Anarcho-Syndicalisme et Communisme. Saint-Etienne 1920-1925, préface de Pierre Ansart, éd. Centre d'Etudes Foréziennes/Atelier de Création Libertaire, 1986

آنارکوسندیکالیسم و کمونیسم

او در مقاله‌ای با عنوان «نیچه و آنارشیزم» تأثیرات و رابطه‌ی آثار و اندیشه‌ی نیچه را در جنبش آنارکوسندیکالیستی ردیابی و تحلیل کرده است. من از این مقاله یادداشت‌های مبسوطی، با ترجمه‌ی سریع و نسبتاً آزاد، برداشته بودم. اکنون آن‌ها را به صورت برگرفته‌ی تقریباً کاملی از این مقاله در این جا می‌آورم. ارجاع‌های پانویس را به صورت اصلی، فرانسوی، نگه داشته‌ام.

نیچه و آنارشیزم

آثار نیچه به خاطر انسجام با کلیت خود، با چهره‌های تحریک‌گر و درخشش‌های متناقض‌اش، زمینه‌ساز شمار عظیمی از خوانش‌ها و تفسیرها بوده است: مثلاً یک خوانش راست‌گرایانه‌ی افراطی، که زمخت‌ترین و درعین حال شناخته‌شده‌ترین نوع آن‌هاست؛ اما خوانش ظاهراً غافل‌گیرانه‌تری هم از همان ابتدا وجود داشته که خوانش و تفسیری کارگری، آنارشیزمی و انقلابی بوده است. نیچه‌ی آنارشیزم‌ها تا دیرزمانی — در کنار استیرنر — از روی الگوی فردگرایی معاصر تفسیر می‌شد. گویی «من» آنارشیزمی و استیرنری بر مبنای زیسته و اندیشیده شدن‌اش به عنوان «یک تکینه‌گی نافروکاستنی که در معاشرت با دیگران همواره متفاوت از دیگران و خودارجاع بود»^۱، می‌توانست، حتا برای لحظه‌ای، با افراد یک‌شکل و بی‌خصیصه‌ی مدرنیته، که در سوپرمارکت‌ها، استادیوم‌های ورزشی، رأی‌گیری‌های انتخاباتی، سفرهای توریستی، و... می‌لوند، یکی پنداشته شود. به قول ژیل این‌ها «مثل توپ‌های اسفناک بیلاردی هستند که با هر تلاش برای متفاوت شدن در ورطه‌ی عمیق‌تری از یکسان بودن فرو می‌روند»^۲.

در واقع این تفسیر به‌شدت فردگرایانه از اندیشه‌ی نیچه توسط آنارشیزم‌ها، دست‌کم در فرانسه‌ی اوایل قرن بیستم، متکی به آرای برخی از چهره‌ها بود. مثلاً آلبرت لیبرتاد^۳ و نشریه‌اش «آنارشی» که به‌شدت از سندیکالیسم، اعتصاب‌ها و به‌طور کلی نحوه‌ی عمل جنبش‌های کارگری انتقاد می‌کرد. یا فیلسوفی مثل ژرژ پلانت، یا به‌طور کلی‌تر جریان‌هایی چون بوهم bohème یا کولی‌وارگی، داندی dandy، که در مجموع در پاریس اواخر قرن نوزدهم به طرز فکرها و رفتارهای جنبش کارگری و لیبرتری نیز راه یافته بود.

لوئیز میشل، آنارشیزم‌معروف و یکی از برجسته‌ترین چهره‌های کمون پاریس، سیمای فرانسوی را این‌گونه به ایده‌های عدالت اجتماعی و انقلاب پیوند می‌زند^۴:

«ما خواهان فتح نان، مسکن و پوشاک برای همه هستیم (...). آن‌گاه رؤیای شکوه‌مند نیچه، که برآمدن فرانسوی را پیش‌گویی کرده بود، تحقق خواهد یافت.»

شارل آندلر، سوسیالیست معروف، طبقه‌ی کارگر را، با استناد به مفهوم نیچه‌ای، «طبقه‌ی سروران»^۵ می‌نامید. فرناند پلوتیه، دبیر تشکیلات کارگری (Bourses de Travail) خود را هم‌زمان «انقلابی»، «طرفدار الغای مالکیت خصوصی» و «دلشیفته‌ی خویشتن‌پروری»^۶ (پرورش و فرهیختن خویش، به معنای نیچه‌ای آن) می‌نامید.

در جاهای دیگری از جهان (برای مثال، جنبش کارگری در برزیل) نیز شماری از فعالان کارگری و عمیقاً درگیر فعالیت‌های جمعی، خیلی زود خود را در نوشته‌های نیچه باز می‌شناسند و بدیهی می‌دانند که انقلابیان باید برای پیدایش «فرانسویان» و «انسان - خداها»^۷ تبلیغ و تهییج کنند که بتوانند مردم را از رخوت و کرختی به در آورند و توان‌های انقلابی نهفته در مردم را آزاد سازند^۷.

اما این تلاقی و آشنایی میان شورش کارگری و نخبه‌گرایی نیچه‌ای، عدالت اجتماعی و نفی انسان‌دوستی، نفرت از اقتدار و تأیید سلسله‌مراتب میان موجودات، جنبش‌های جمعی و تحقیر انبوهه، بی‌شک چنان نامحتمل و غریب به نظر می‌رسید که حتا وقوع آن مسکوت ماند. زیرا یک لحظه هم تصور نمی‌شد که آنارشیزم‌ها و سندیکالیست‌های انقلابی بتوانند خود را در متن‌هایی بازشناسند که مطالبات اجتماعی و اعتصابات کارگری، سوسیالیسم و آنارشیزم، و از خلال آن‌ها هرگونه جنبش جمعی یا فردی را که خواهان برابری و عدالت باشد، قاطعانه محکوم کرده بود. چه‌گونه می‌شد تصور کرد آنارشیزم‌ها و

سندیکالیست‌ها بتوانند فورمول‌بندی‌هایی را از آن خود بدانند که نیچه در آن‌ها برضد رایج‌ترین تعبیر اخلاقی و پوپولیستی، مدام از «توان‌مندان» و «سروران» علیه «ناتوانان» و «بردگان» دفاع کرده بود، «ناتوانان» و «بردگانی» که به نظر نیچه در همه‌ی اعصار بر «سروران» و «اربابان» چیرگی یافته‌اند.^۸

چه‌گونه بود که، با توجه به بدوی‌راه‌گویی‌های سیاسی نیچه به سوسیالیسم و آنارشیسم، تنهایی و نگرش اریستوکراتیک نیچه به یک فردگرایی تنگ‌نظرانه تقلیل نیافت؟

شاید فقط آنارشیسم آن دوران بتواند توضیح دهد که چرا آن‌همه از کارگران و سندیکالیست‌ها، برخلاف انتظار، خود را در نوشته‌ها و شخص نیچه بازشناختند؛ چه چیزی باعث شد که آن‌ها فکر کنند ایده‌های عملی و نظری‌ای که پنجاه سال پیش از آن توسط پرودون و باکونین مطرح شده بود، حالا توسط نیچه با زبانی شدیدتر بیان می‌شود؛ چه‌گونه آن‌ها می‌توانستند، با وجود تفاوت‌ها و ناسازگاری‌های آشکار میان نظرات‌شان، بخش‌هایی از یک جنبش واحد برای درهم‌شکستن شالوده‌ی تمایزات مدرن میان فرد و جمع، تئوری و پراتیک، سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، باشند؟

اما آنارشیسم آن دوره به چنین پرسش‌هایی پاسخ نداده است. به سه دلیل:

۱- دلیل اول، و زود هنگام‌تر، مربوط می‌شود به نحوه و تاریخ انتشار نوشته‌های نیچه و چگونگی برخورد خوانندگان با آن‌ها. نوشته‌های نیچه خیلی زود شناخته شدند و مورد تفسیرهای متعدد در پیوند با کشف مجدد آثار استیونز قرار گرفتند.^۹ اما این نخستین استقبال اساساً ادبی، زیباشناختی و اخلاقی بود. شکل تحریک‌آمیز و شاعرانه‌ی نوشته‌های نیچه، در نگاه اول، با خوانشی سیاسی و فلسفی جور در نمی‌آمد. تنها از زمان بین دو جنگ جهانی بود - یعنی مصادف با ازهم‌پاشی جنبش‌های لیبرتر کارگری - که کسانی چون یاسپرس، لوویت و هایدگر در آلمان، یا بتای و لوفهور در فرانسه، با خوانش‌ها و تفسیرهای فلسفی خود بستر فراگذشتن از خوانشی صرفاً فردگرایانه از اندیشه‌ی نیچه را فراهم ساختند.

۲- دلیل دوم به تاریخ خود آنارشیسم و نحوه‌ی بیان پروژه‌اش برمی‌گردد. بدون شک، همان‌طور که کلود هارمل در کتابش *تاریخ آنارشیسم از آغاز تا ۱۸۸۰* می‌نویسد، نظریه‌پردازان پیش‌گام و بنیان‌گذار آنارشیسم، استیونز، پرودون، دژاک، کوردروا، باکونین، در آرای خود به نیچه بیش از هر فیلسوف دیگر زمان خود نزدیک‌اند^{۱۰}، هرچند آن‌ها طبعاً هنوز از اندیشه و آثار نیچه، که بعدها زاده شد، هیچ اطلاعی نداشتند.

درعوض، اندیشه‌ورزان آنارشیست دوره‌ی بعد، برای مثال کروپوتکین، الیزه روکلو، گی‌یوم، امکان خواندن آثار نیچه را داشته‌اند و بررسی دقیق نوشته‌ها و موضوع‌های مورد علاقه‌شان بی‌شک و وجوه اشتراک فراوانی در اندیشه و نگرش آن‌ها و نیچه را، در باره‌ی انسان، طبیعت و جهان، نشان خواهد داد. اما این اندیشه‌ورزان در پژوهش‌های خود، به عنوان جغرافیاشناس، جانورشناس، محقق تعلیم و تربیت، دغدغه و امکان این را نداشتند که بُعد نظری و سیاسی اندیشه‌ای را دریابند که بداعت و اصالت‌اش چنان بود که حتا به فیلسوفان حرفه‌ای آن زمان هم اجازه نمی‌داد معنای آن را درک کنند.

آنارشیسم دوره‌ی بعدی نیز که مبارزه‌ی سیاسی می‌کرد، خودآموخته بود و آرای گوناگون داشت اغلب تحت تأثیر فقر آموزشی در نظام آموزشی آن دوره (به سبک ژول فری) بود. به قول یکی از سندیکالیست‌های آن زمان، پی‌یر مونات، چنین مدرسه‌ای «به مردم سواد خواندن یاد می‌داد و سواد اندیشیدن را از یادشان می‌برد». جنبش آنارشیستی آن دوره، حتا در فردگراترین بخش خود، متأثر از چنین آموزشی، به یک نگرش عقلانی تنگ‌نظرانه بسنده کرده بود. چنین نگرشی همان‌قدر از نیچه فاصله داشت که از استیونز، باکونین، پرودون، و نیز از جنبش‌های شورش‌گرانه و رهایی‌خواهانه‌ی متعددی که در بسیاری نقاط جهان جریان داشت. آنارشیسم آن دوره، در محدوده‌ی محفل‌های بسته، کم‌کم به یک آرمان‌اوتوپیا و انسان‌دوستانه، به یک اخلاق سیاسی خشک و رق، یک پروژه‌ی تعلیمات مسلکی، انتزاعی و فاقد جنبه‌ی زمانی، همچون یک رشته احکام کهن اخلاقی، مذهبی و شهروندی تقلیل یافت که کافی بود در مورد خود و دیگران به کار بسته شوند. از همین‌رو، مسئله‌ی توضیح، آموزش، عضوگیری، رعایت اصول ایده‌ئولوژیکی و رفتاری، و سپس اصول تشکیلاتی، از روی الگوی احزاب مذهبی و مارکسیستی^{۱۱}، در اولویت قرار گرفت. این خصلت فرقه‌گرایانه در گروه‌های آنارشیستی آن دوره البته تنها مختص گروه‌های آنارشیستی و ایده‌ئولوژیکی نبود.

۳- سومین دلیل این امر که چرا آنارشیسم در پی بردن و بیان کردن نزدیکی‌های فکری خود به اندیشه‌ی نیچه مشکل داشته است، برمی‌گردد به کشتارهای توده‌ای جنگ جهانی اول، خودویران‌گری فیزیکی و اخلاقی برآمده از آن جنگ، و سپس در سراسر دوران بین دو جنگ، تبدیل امیدهای رهایی‌جویانه به ماشین‌های مرگ (سرخ و قهوه‌ای). آنارشیست‌ها ناتوان از توضیح نظری و سیاسی این امر که چه‌گونه زمانی خود را در بیان خشن نیچه، در سیمای فرانسون، در مفاهیمی چون سروران، آریستوکرات‌ها، بازگشت جاودان، توان‌خواهی، و بنابراین در تکاپوی بی‌کران و رهایی‌بخش ترکیب‌بندی نیروها و اراده‌ها، بارشناخته بودند، اکنون افزون‌بر آن ناتوانی، سیمای ادبی و زیباشناختی‌ای را که به تلاقی نظرات‌شان با اندیشه‌ی نیچه و به بازشناسی خودشان در آثار نیچه انجامیده بود، از دست داده بودند. آن مفاهیم و پرسوناژهای نیچه‌ای اکنون به شعارها، ژست‌های توخالی تئاتری، بوق‌وکرناهای اپرای واگنری تبدیل شده بود تا سپس به‌صورت *انبوهه‌ی بی‌چهره‌ی سربازان* در سنگربندی‌های جنگ درآید، یا توده‌های غوغاگر و ناتوانی که در میتینگ‌ها و تظاهرات فریاد زنده‌باد، مرده‌باد سرمی‌دادند و زیر پرچم منطق سلطه و خودویران‌گری سینه می‌زدند، منطق فاشیستی و ناسیونال‌سوسیالیستی که در تقابل با کلی‌منشی خردبورژوازی و به‌همان اندازه آدم‌کشان‌ی کمونیسم روسی مدعی بود که برای همیشه جانشین جنبش‌های رهایی‌خواهانه‌ی کارگری پیشین شده است، و آن همه فراموش کنند که چرا و چه‌گونه آن رهایی‌روزی ممکن شمرده می‌شده است.

فقط مدت‌ها بعد بود که، همراه با تجدید حیات اندیشه‌ی لیبرتری در اواخر قرن بیستم، سرانجام این امر ممکن گردید که نه تنها اندیشه‌ی نیچه از تحریف‌هایی که بر سرش آورده بودند و لباس‌های مبدلی که بر تن‌اش کرده بودند آزاد گردد، بلکه بُرد فلسفی و رهایی‌بخش نوشته‌های او فهمیده شود و درک این موضوع میسر گردد که چرا آن‌همه از آنارشیست‌ها و کارگران انقلابی مدت‌ها پیش به‌طور شهودی به بُرد و معنای رهایی‌بخش آثار نیچه پی برده بودند.

بر پایه‌ی کارهای نویسنده‌گانی چون ژیل دولوز و سارا کوفمن مفاهیم فرانسون، توان‌خواهی، بازگشت جاودان، دوباره نیروی الهام‌بخش و قدرت انفجاری و رهایی‌بخش خود را نشان می‌دادند. اکنون پس از ابداع‌گران آنارشیست و در قالب عباراتی بسیار نزدیک به آرای آن‌ها، سرانجام می‌شد فهمید که چه‌گونه بُعد فردگرایانه‌ی اندیشه‌ی نیچه تنها در رویکردی معنا می‌یابد که به طور ریشه‌ای متکثر باشد، یعنی درک امور به شیوه‌ای که، به قول پرودون، «هر شخص یک گروه و ترکیبی از توان‌ها» باشد، و هر گروه و جمعی نیز هرچقدر هم گسترده یا گذرا، به نوبه‌ی خود یک «شخص» یک «من» یک ذهنیت و یک خواست یا اراده باشد. یعنی جایی که، این‌بار برای نیچه، به گفته‌ی میشل هار، «هر نیرو، هر انرژی، هر چه که باشد یک خواست توان است، چه در جهان آلی یا اورگانیک، (رانه‌ها، غریزه‌ها، نیازها) چه در جهان روانی و اخلاقی (میل‌ها، انگیزه‌ها، آرمان‌ها) و چه در جهان غیرآلی یا نااورگانیک، خود زندگی یک مورد خاص از توان‌خواهی است.»^{۱۲}

همراه با تجدید حیات جنبش لیبرتری، درک نزدیکی میان نیچه و جنبش‌های کارگری لیبرتری دیگر وابسته به نبوغ فرضی چند فعال خودآموخته‌ی آنارشیست یا ناشی از سوءتفاهم بر سر عبارات و فورمول‌بندی‌های نبود. اکنون امکان دریافتن این موضوع فراهم شده بود که چه‌گونه نزدیکی شگفت‌انگیز میان اندیشه‌ی نیچه و آنارشیسم، و رای عمر زودگذرش، برآمده از سرشت تاریخی یک اندیشه و جنبش‌های رهایی‌جویانه‌ای بوده که موقعیت‌ها و رویدادهای پایان قرن بیستم سرانجام مجال دیدن، تکرار و بنابراین فهم‌شان را میسر ساخته است.



آنارکوسندیکالیسم و سندیکالیسم انقلابی اعمال و پراتیک‌شان را خیلی کم تئوریزه کرده‌اند و به طریق اولی استنادهای فلسفی‌شان بسیار اندک بوده است. وانگهی فعالان سندیکایی هم از چنین استنادهایی خیلی دور بوده‌اند. اما آثار به جا مانده از این جنبش‌ها گرچه همیشه با بی‌اعتنایی و ناهمپی مواجه شده‌اند مقدارشان در آرشیوهای رسمی به اندازه‌ی کافی است و حاوی شمار عظیمی از گفته‌ها و نوشته‌های پراکنده و مرتبط با وضعیت‌های معین است (شامل آفیش‌ها، مقاله‌ها، جزوه‌ها، اعلامیه‌ها، متون سخن‌رانی‌ها، مفاد کنگره‌ها) که در مجموع آن‌چه را تاکنون کسی نمی‌دیده است در برابر چشم می‌گذارند تا بار دیگر با نیچه‌ای دوباره کشف‌شده، به رویدادهایی که به رابطه‌ی نیچه و آنارشیزم معنا می‌بخشید پس از یک قرن پژواک دهد.

نیچه می‌گوید «باید از قوی‌ها (نیرومندا، تواناها) در برابر ضعیف‌ها (ناتوان‌ها) مواظبت کرد». بدون شک با همین فورمول پارادوکسال یا نقیضه‌گویانه، و درست به دلیل بارِ رسوایی و فضاقتی که برای اومانیزم (مکتب انسان‌دوستی) و برای نگرش «اجتماعی» به جهان دارد، و به‌خصوص به دلیل تناقضِ وارونگی‌اش (نیرومندا آسیب‌پذیر اند، باید از آن‌ها حمایت و مواظبت کرد!)، بهتر می‌توان پی برد که نزدیکی‌های میان نیچه و جنبش‌های کارگری لیبرتر از کجا آب می‌خورد، یعنی درست از همان جایی که فاصله‌ی میان آن‌ها بیشتر از هر جا و جدایی میان آن‌ها بدیهی‌تر از هر جا به نظر می‌رسد.

با وجود مجادله‌های تکراری در این باره، امروزه بهتر می‌توان فهمید که اربابان و بردگان تیپ‌ها و شیوه‌های بودن کم‌وبیش گریزپایی هستند که می‌توان آن‌ها را در مورد وضعیت‌های بی‌شمار به کار بست و هربار و در هر لحظه باید با دقت و ظرافت بسیار در ارزیابی و تفسیر به کار برده شوند. اربابان و بردگان به‌ندرت در جاهایی که گمان می‌کنیم هستند. وجودشان به‌هیچ‌رو وابسته به نشانه‌ها، جایگاه‌ها، نقش‌ها و بازنمودهایی نیست که معمولاً آن‌ها را تثبیت می‌کنند و لباس مبدل می‌پوشانند. درک و دریافت وجود سرور و بنده مستلزم یک ارزیابی، یک داوری و یک شتم عملی شدید و ظریف است که همیشه در حالت بیدارباش به سر برند و بتوانند واقعیت پیوسته متغیر روابط و سلسله‌مراتب مولد و تغییردهنده‌ی آن‌ها را در این یا آن موقعیت، در مورد این یا آن مسئله، دریابند. البته درست است که برای نیچه مردم، انبوهی خلق و توده‌ها، که وی آن‌ها را به دموکراسی و مساوات‌طلبی مبتنی بر صندوق‌های اخذ رأی مرتبط می‌داند، بیان خیره‌کننده‌ی چهره‌ی منفی و مدرن برده، نیروی عده و عدد، نیروی واکنشی و آزمند، و اغلب در انقیاد نفرت و کینه‌توزی، است. اما چنان‌که شناختِ حتا سطحی از جنبش‌های لیبرتری نشان می‌دهد، این داوری سیاسی و مجادله‌برانگیز نه فقط حاوی هیچ‌چیز تکان‌دهنده‌ای برای آنارشیزم نیست، بلکه پژواک مستقیمی از جهان‌بینی آن‌ها و طرز تلقی‌شان از روابط انسانی است که آرزوی برقراری‌اش را دارند. بنابراین تلاقی و اشتراک

دیدگاه نیچه و آنارشیزم را می‌توان چنین فورمول‌بندی کرد: برخلاف ظواهر، اگر توده‌های مدرنیته، توده‌های بی‌تفاوت و منفعل، توده‌های مطیع سیاست‌بازان و غالباً شیفته‌ی سران فرهمند (از موسولینی تا مائو و دیگران)، بی‌چون و چرا در مقوله‌ی نیچه‌ای «بردگان» قرار می‌گیرند، در مقابل، جنبش‌های کارگری معروف به آنارکوسندیکالیسم، سندیکالیست‌های انقلابی یا «عمل مستقیم» — همان‌گونه که بررسی‌های جامعه‌شناختی و تاریخی مربوط به ارزش‌ها و نوع زندگی طبقات یا محیط‌های حرفه‌ای که زادگاه چنین ارزش‌هایی هستند نشان می‌دهد — به همان اندازه بی‌چون و چرا در مقوله‌ی نیچه‌ای «سروران، اربابان» و «آریستوکرات‌ها، بهین‌سالاران» جا می‌گیرند. برای اثبات این نظر نقاط همگرایی بسیاری می‌توان ذکر کرد: برای مثال، با استناد به پرودونیسیم و پرودون، و تعریف پرودون از نقاط ضعف و قدرت «مردم یا خلق»^{۱۳}، یا با استناد به رویکرد تاریخی و جامعه‌شناختی در مورد برخی بخش‌های حرفه‌ای کارگری در قرن‌های نوزدهم و بیستم، و ارزش‌های آفریده‌شده توسط آن‌ها و نیز رابطه‌شان با جهان و با دیگران؛ یا با استناد به جنبش‌های کارگری آنارکوسندیکالیستی، «اقلیت‌های تأثیرگذار» و شاخصه‌ی آن‌ها یعنی آمیزه‌ی فردگرایی و کنش جمعی، و سرانجام برداشت‌شان از اعتصاب همچون ابزار و تصدیق نیرو و اراده‌ی کارگری (برداشتی که هنوز که هنوز است به درستی درک نشده است). بی‌آن‌که مدعی ارائه‌ی یک تحلیل جامع باشیم می‌توانیم در اینجا سه نقطه‌ی همگرایی بزرگ میان اندیشه‌ی نیچه و جنبش کارگری لیبرتری را خاطر نشان کنیم:

جدایی خواهی و مبارزه‌ی طبقاتی

نخست نگاهی سریع به یکی از موضع‌گیری مهم نیچه‌ای بیندازیم: هنگامی که نیچه اربابان (خدایگان) و بردگان (بندگان) را از هم متمایز می‌سازد، با هگل و شیوه‌ی او برای وحدت‌بخشی دیالکتیکی به این دو مفهوم مقابله و مخالفت می‌کند. برای نیچه آنتاگونیسیم (تخاصم، مغایرت و همستیزی) میان اربابان و بردگان فقط معلول ثانوی یک تفاوت‌مندی اولیه است و گرنه صرفاً یک دیدگاه برده‌وار خواهد بود. رابطه‌ی ارباب و برده که در آن اصل فعال در طرف نفی، در طرف کسی که برای تصدیق خود نفی می‌کند، هیچ چیز دیالکتیکی‌ای ندارد. چه‌گونه ممکن است یک تصدیق از نفی، از نیستی زاده شود؟ چنین اندیشه‌ای از نظر نیچه یک اندیشه‌ی بردگانی (برده‌وارانه) است و از نظر او باید به جای آن دیدگاهی اربابانه یا سرورانه (به معنای نیچه‌ای کلمه) برگزینیم تا پی ببریم آن‌چه سروران را از بردگان متمایز می‌سازد دقیقاً یک جدایی است، تفاوت‌مندی و مغایرت است.

آنتاگونیسیم میان سروران و بردگان نخست مستلزم متفاوت‌شدگی سروران است، نه به مثابه مبارزه‌ی که ارتباط و اتصال ایجاد می‌کند بلکه همچون جدایی بر مبنای قطع ارتباط و ایجاد تمایز. درست از چنین دیدگاهی است که می‌توان فهمید چرا جنبش‌های کارگری لیبرتری از آن‌جا که از روند متفاوت‌سازی توان‌مندان و سروران پی‌روی کرده‌اند، همواره به‌طور رادیکال با مارکسیسم (صورتی از هگلیانیسم) و برداشت‌اش از مبارزه‌ی طبقاتی بیگانه بوده‌اند.

از این‌رو، در برداشت و دریافت آنارکوسندیکالیستی و سندیکالیستی انقلابی، طبقه‌ی کارگر، وقتی از دیدگاه رهایی‌اش در نظر گرفته شود، برخلاف آن‌چه اغلب گفته می‌شود، ابتدا و اساساً با مبارزه‌ی طبقاتی، با استثمار، ستم‌دیدگی، فلاکت و بی‌نواهی فیزیکی و اخلاقی ناشی از این شرایط؛ و از سوی دیگر با رشته‌ی انزجارآور انسان‌دوستی‌ها، مظلوم‌نمایی‌ها و نوع‌دوستی‌های غرض‌ورزانه‌ای که به همراه دارند، تعریف نمی‌شود. توان رهایی‌بخش طبقه‌ی کارگر اساساً بستگی دارد به قدرت او — همچون محصولی تاریخی و محلی — در شکل و سامان‌دهی به خویش همچون نیرویی خودمختار، مستقل، تصدیق‌گر، برپایه‌ی حسِ غرور و کرامت، دارای همه‌ی خدمات، ارزش‌ها، دلایل و نهادهای لازم در تأمین استقلال‌اش، که به هیچ چیز دیگری جز خودش و به آن‌چه می‌خواهد بدین‌سان تبدیل شود، و به توانایی‌اش در آفریدن جهانی دیگر، بستگی ندارد. این دریافت و برداشت، از ابتدا تئوریک و نظری نیست. بیان شمار فراوانی از رویکردها و کنش‌های واقعی و عملی است، که از همگرایی، بلافاصله‌گی و بدهت‌علل این رویکردها معنا می‌یابند. برای مثال، در مورد فرانسه، یک بررسی اندکی منسجم در تجارب تشکیلات کارگری Bourse این موضوع را نشان می‌دهد^{۱۴}. برای آنارکوسندیکالیسم و سندیکالیسم انقلابی، طبقه‌ی کارگر نخست باید به‌طور رادیکال و ریشه‌ای دست به انشعاب بزند، هیچ چیز مشترکی با بقیه جامعه نداشته باشد، از جمله و به‌خصوص با همه‌ی کسانی که با عناوین «سوسیالیستی»، «بشردوستی»، «نوع‌دوستی» به وضعیت او می‌پردازند و مدعی نمایندگی منافعی او هستند. در

گفتمان این شاخه‌ی لیبرتری جنبش کارگری — که از مرزهای تق‌ولقی ایده‌نولوژیک بسیار فراتر می‌رود — نام صریح و شفاف این روند متفاوت‌شدگی — از دیدگاهی نیچه‌ای — «جدایی خواهی کارگری» است. طبقه‌ی کارگر باید از بقیه‌ی جامعه «جدا شود». این موضوع را پرودون چنین بیان کرده است: «جدایی، به معنایی که من توصیه می‌کنم، اصلاً شرط زندگی است. متمایز شدن، خود را تعیین و تعریف کردن، به معنی موجودیت یافتن است؛ به همان‌سان که حل شدن، قاطی شدن و جذب شدن، به معنی ضایع شدن و از دست رفتن است. انشعاب کردن، انشعابی مشروع، تنها امکانی است که ما برای ابراز حق‌مان داریم (...). باشد تا طبقه‌ی کارگر این را بداند که اگر قصدی جدی دارد، اگر به دنبال چیزی غیر از موهومات است، باید پیش‌از هر چیز از حالت قیمومت بیرون آید (...). و از این‌پس به‌طور انحصاری از طریق خودش و برای خودش عمل کند.»^{۱۵} [توضیح در زیرنویس: این جمله‌ها از پرودون در تفسیر ژیل دولوز از مفهوم «تمایز» نزد نیچه پژواکی مستقیم می‌یابد: «آن‌چه نیچه اغلب تمایز می‌نامد خصلت درونی چیزی است که ابرازش می‌کنیم (جستنی نیست)، چیزی که به آن عمل می‌کنیم (یافتنی نیست)، چیزی که از آن کام‌یاب و متمتع می‌شویم (از دست‌دادنی نیست).»]

بدیهی است که در این شیوه نگرش، مبارزه‌ی طبقاتی غایب نیست، اما این مبارزه دیگر هیچ چیز دیالکتیکی ندارد، در رابطه‌ای که «جامعه‌ی محضر» پیوسته در صدد است تا جنبش‌های کارگری را در آغوش مهلک و بی‌هوش‌کننده‌ی خود بفشارد و آن‌ها را وادار به پذیرش قواعد مشترکی برای مبارزه، و انتخاب اشکالی از مبارزه کند که به نظم موجود تعلق دارند. برای سندیکالیست‌های انقلابی و آنارکوسندیکالیست‌ها اعتصاب، به‌مثابه شکل ویژه و ممتاز مبارزه‌ی طبقاتی، نخست یک کنش بنیان‌گذارانه‌ی نابه‌هنگام است که پیوسته تکرار می‌شود، «همستیزی یا آنتاگونیسمی» است که همواره تکین و وابسته به اوضاع است، نوعی پاره‌شدگی زمانی است، گونه‌ای گسست پیوندها و موانع پیشین که، از خلال ستیزه‌های جزئی بی‌شمار و نفس حرکت خود، وجود کارگر را به نحوی قطعی دگرگون می‌سازد^{۱۶}. اعتصاب شیوه‌ای است که از طریق آن «تربیت می‌شوند»، «جنگ‌آموده» می‌شوند و خود را برای «جنبش‌های» پیش‌ازپیش «عمومی» آماده می‌کنند تا سرانجام انفجار نهایی اعتصاب عمومی فرارسد^{۱۷}.

در این تکرار پیوسته‌ی اعتصاب، سازمان‌های کارگری تعیین اهداف بلافاصله و عقد توافق‌نامه‌ها را نیز برعهده می‌گیرند. اما این اهداف همواره ثانوی و این توافق‌نامه‌ها همیشه موقتی اند. عنصر تشکیل‌دهنده‌ی این جنبش‌های کارگری به‌مثابه نیروهای انقلابی در این است که هرگز هیچ سازش معقولی — معقول به دلیل چارچوب برقراری آن —، هیچ‌گونه «برآورده شدن» ی را که برآمده از نظم اقتصادی و اجتماعی و وابسته به توان آن باشد، هدف خودشان قرار نمی‌دهند. کارگران حتا و به‌خصوص هنگامی که عهدنامه‌ها را امضاء می‌کنند در وضعیت متقاضی و درخواست‌کننده نیستند. به کسب بخشی از «حق» شان موقتاً رضایت می‌دهند و منتظرند تا آزادانه و بدون هیچ «وثیقه» دیگری جز خودشان کل آن را به دست آورند^{۱۸}. اگر کارگران چیزی درخواست نمی‌کنند از آن‌روست که هیچ میلی به جهان کهنه ندارند و آن را مورد تحقیر و بی‌اعتنایی قرار می‌دهند. شورش آن‌ها تصدیق ناب نیروها و جنبش‌هایی است که وجودشان را می‌سازد، مبارزه‌ی آن‌ها با نیروهای واکنشی reactive و ارتجاعی réactionnaire که با چنین تصدیقی مخالفاند، صرفاً به‌صورت فرعی و مشتق شده است. آن‌ها هیچ‌چیز از هیچ‌کس درخواست نمی‌کنند، همه‌چیز را از خودشان، از توان بیان کردن و گسترش دادن توانی که خود حامل آن هستند درخواست می‌کنند. رابطه‌شان با جهان بیرونی رابطه‌ای است سه‌گانه مبتنی بر گزینش، دعوی و مطالبه، و بازترکیب و ازنوساختن آن‌چه هست:

- ۱- گزینشی از میان عناصر تشکیل‌دهنده‌ی نظم موجود و انتخاب وسایل لازم برای تصدیق این توان جدید؛
- ۲- دعوی و مطالبه‌ی فراگرفتن آتی تمامیت فضای اجتماعی، از خلال دگرگون‌سازی ریشه‌ای نظم بورژوازی به‌مثابه ارزش‌ها، اخلاق، نظام اقتصادی و سیاسی؛
- ۳- بازترکیب و ازنوسازی تمامیت آن‌چه هست.

ویکتور گریفولس، دبیر سندیکای عمومی کارگران در فرانسه از ۱۹۰۱ تا ۱۹۱۰، سه بُعد یادشده را چنین فورمول‌بندی کرده است: «طبقه‌ی کارگر بی‌هیچ انتظاری از رهبران و اربابان‌اش، با نفی حق آن‌ها بر حکومت کردن، با پی‌گیری پایان‌بخشیدن به فرمان‌روایی و سلطه‌ی آنان، خود را سازمان و تجمع می‌بخشد، انجمن‌هایش را می‌سازد، شرایط گسترش آن‌ها را معین می‌کند و از طریق آن‌ها تدارک و برقراری مجموعه‌ی تضمین‌ها و حقوقی را که باید فتح کند مورد بررسی، تأمل و زمینه‌ی فعالیت خود قرار می‌دهد، سپس وسایل تضمین این فتح را با امکانات برگرفته از محیط اجتماعی، با نفی شیوه‌ی فعالیتی که این محیط حامل آن است، با نفی هر آنچه در صدد است کارگر را به یک خادم در بند، به یک فرد تحت حکومت تبدیل کند فراهم می‌سازد، و می‌کوشد همواره سرور و صاحب‌اختیار اعمال و کردار خود و داور مقدرات خویش باشد.»^{۱۹}

در این جا ما، به شیوه‌ی دیگر، در این خواست و اراده‌ی انشعاب و باز ترکیب هرآن‌چه هست، همان رویکرد نیچه را بازمی‌یابیم که از ابتدا در وجود زرتشت و سپس در خواست او برای واژگونی ارزش‌ها (نه به معنای برگرداندن آن‌ها بر ضد خودشان، بلکه به معنای ویرانی الواح قانون)، در پی دو نیمه کردن تاریخ و برقراری جهانی سراسر نوین است.

همانند پروژه‌ی نیچه‌ای، پروژه‌ی لیبرتری نیز، تصدیق‌گرانه و تفاوت‌گذارانه، در فرایندی جا می‌گیرد که نوعی منجی‌باوری است و آن را کم و بیش در همه‌ی جوامع روبه صنعتی شدن می‌توان دید، از آنارشیسم اسپانیایی تا منجی‌باوری لیبرتری در اندیشه‌ی یهودی اروپای مرکزی که توسط میکائیل لویی تشریح شده است.^{۲۰} تم اعتصاب عمومی، یا به زبان مردمی «شب بزرگ» [هنگامه‌ی موعود انقلاب و سرنگونی] نشان‌گر همین برداشت رادیکال از مبارزه‌ی انقلابی در جنبش کارگری لیبرتری است. طبقه‌ی کارگر با «اعتصاب عمومی» یا کلی *générale*، که به تکرار اعتصاب‌های «جزیی» معنا می‌بخشد، دست روی دست می‌گذارد و همه‌چیز را متوقف می‌کند. این است روش او، که همچون شیپورهای ژریکو، با نشان دادن نیروی بی‌کران زحمت‌کشان در پی برانداختن دیوارچین‌های نظم موجود است. در چنین درک و دریافتی از انقلاب، طبقه‌ی کارگر عملاً درخواستی از هیچ‌کس جز خودش ندارد زیرا مدعی است خودش همه‌چیز است، چیزی کاملاً نوین که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را به وی دهد زیرا خودش آن را به ارمغان می‌آورد.^{۲۱}

فدرالیسم

تلاقی‌گاه دیگر نیچه و جنبش کارگری لیبرتری، فدرالیسم است. رویکرد تصدیق‌گرانه‌ی نیچه الزاماً «کثرت‌مند» یا چندگونه است زیرا به قول ژیل دولوز «ویژگی ذاتی تصدیق، کثرت و چندگونی؛ و خصیصه‌ی ذاتی نفی، یک‌گونگی است و به‌سنگینی یکتاگرا است.»^{۲۲} مفهوم «توان‌خواهی» نیچه‌ای بر یک نیروی واحد، یک اصل مرکزی که منشاء همه‌چیز باشد، دلالت ندارد.^{۲۳} به گفته‌ی میشل هار این مفهوم نیچه‌ای «بر کثرت نهفته‌ی رانه‌ها، یا بر مجموعه‌هایی از نیروها دلالت دارد که در حال یکی شدن با یکدیگر یا در حال پس‌زدن یکدیگر، در حال جمع شدن با هم یا جد شدن از هم هستند.»^{۲۴} خواست توان ترجمان عزم و اراده‌ی است که می‌خواهد کثرت نیروهای کائوس [هاویه، آشوب و درهم‌میختگی] را همپارچه و تابع سلسله‌مراتب و پایگان‌مندی سازد بی‌آن‌که آن‌ها را از میان بردارد یا، به شیوه‌ی هگلی، تفاوت‌ها و ضدیت‌هایشان را در یکدیگر حل و منحل کند. باز به گفته‌ی میشل هار «خواست توان، تصدیق‌گر و نیرومند، پذیرای تنوع، تفاوت و کثرت است»^{۲۵}. این دریافت از توان‌خواهی، برای درک اشکال گوناگون جنبش‌های کارگری لیبرتری و سندیکالیستی انقلابی بسیار روشن‌گرانه است.

یکی از نقض‌معناهای زمخت این خواهد بود که مطالبه‌ی «خودبستگی» توسط سندیکالیسم انقلابی نوعی توتالیتریسم تفسیر شود. حال آن‌که اگر آنارکوسندیکالیسم خود را «تمامیت» می‌داند درست به این خاطر است که خود ترکیبی از کثرت و تفاوت است. او خود حامل «دیگری» و «تفاوت» است و آن را در دل کلیت خویش تجربه می‌کند. در چنین معنایی است که آنارکوسندیکالیسم حرکتی پرودونی است. پرودون نه فقط تئورسین سوسیالیستی است که بر ضرورت خودمختار شدن رادیکال بخش‌های تشکیل‌دهنده‌ی طبقه‌ی کارگر در قبال بقیه‌ی جامعه تأکید می‌ورزد (جدایی‌خواهی)، بلکه بی‌شک تنها کسی است

که ترکیب طبقه‌ی کارگر را شامل کثرتی از نیروها و واقعیتهای کثیر و چندگونه **multiple** می‌داند. پرودون، برخلاف مارکس، نه از «طبقه‌ی کارگر» و یک پرولتاریای انتزاعی، بلکه از «طبقات کارگر» حرف می‌زند.

برای مارکس، طبقه‌ی کارگر فقط لحظه‌ای انتزاعی، زیرا ابزاری شده، از عقلی است که در بطن تاریخ عمل می‌کند. حال آن‌که برای پرودون نیروهای کارگری نیروهایی انضمامی و زنده، متفاوت و در حال شدن هستند که همواره می‌توانند ناپدید و به شکل دیگری پدیدار شوند، تغییر ماهیت دهند، نیروهای دیگر را جذب کنند و بر آن‌ها چیره شوند یا برعکس، جذب آن‌ها شوند و زیر سلطه‌ی آن‌ها قرار گیرند. و این فرایند تغییر و تبدیل به‌هیچ‌رو چیزی قطعی و همیشگی نیست. در برداشت و دریافت آنارکوسندیکالیستی، «طبقه‌ی کارگر سازمان‌یافته» یک پیامد ترکیبی یا به قول پرودون یک «برآیند» است^{۲۶}، ترکیبی ناپایدار از نیروهای متکثر، متفاوت، خودمختار و حتا متضاد که وجود یکدیگر را برای هستی‌بخشیدن به جهانی نوین ضروری می‌دانند.

اغلب این موضوع مورد بدفهمی قرار گرفته که چرا سندیکالیسم انقلابی این‌همه اصرار داشته است که به هنگام رأی‌گیری‌ها هر سندیکایی، فارغ از تعداد اعضایش، از نمایندگی برابر با دیگران برخوردار باشد. این درک و دریافتی است کیفی و نه کمی، تفاوت‌گذار و نه انتزاعی و کلی از واقعیت. گسترش و کارکرد جنبش‌های کارگری موسوم به «عمل مستقیم»، متناسب با کشورها و مناطقی که در آن شکل می‌گیرند، بسیار گوناگون است. این گوناگونی کاملاً با تحلیل‌های پرودون و نیچه در مورد شکل‌های ابراز و تصدیق «توان» (پرودون) یا «توان‌خواهی» (نیچه) همخوانی دارد. برای مثال در تجارب ویژه‌ی جنبش کارگری فرانسه (به خصوص در چارچوب بورس کار [تشکیلات اتحادیه‌های کارگری])، فدرالیسم کارگری همواره با وحدت ستیزمندان‌هی نیروهای به‌شدت گوناگونی مشخص می‌شود که خصلت منحصر به‌فرد یا تکینه‌گی هر کدام‌شان گران‌بهارتر از آن بوده که دیدگاه یکی از آن‌ها، بر مبنای قانون عده و عدد، یا ارزیابی جعلی کمیت و اندازه، دیدگاه‌های دیگر را زیر بار خود له کند. انجمن‌هایی شامل معدن‌کاران، نوازندگان و موسیقی‌سازان، چوب‌تراش‌ها، حروف‌چین‌ها، داربست‌سازها، گروه‌هایی که خود را «زحمت‌کشان» می‌نامیدند، لوله‌کش‌ها و غیره، انواعی از گروه‌بندی‌های کارگری را تشکیل می‌داند که شیوه‌ی وجودی تکینه و منحصر به‌فردی داشتند و به‌مثابه نیروهایی ویژه برای اتحاد و ابراز وجود در دل نیرویی گسترده‌تر مبارزه می‌کردند که توان‌اش را از ترکیب همین نیروهای متمایز کسب می‌کرد.

این گوناگونی تنها منحصر به اشکال سندیکایی نسبت به یکدیگر نیست، بلکه در میان شاخه‌های فعالیت و فدراسیون‌های حرفه‌ای و صنعتی (برای مثال، معادن، فلزکاری، موسیقی، خدمات پستی، و غیره)، یا در درون یک شاخه‌ی معین صنعتی نیز وجود دارد^{۲۷}. هر نیروی تشکیل‌دهنده‌ی جنبش کارگری به‌مثابه یک توان بزرگ‌تر، خودش ترکیبی است از نیروهایی به همان اندازه کثرت‌مند و تکین: برآمده از جغرافیای مکان‌های آن‌ها، شیوه‌های سازمان‌یابی‌شان، سنخ‌های فعالان، تعداد اعضای آن‌ها، ریتم و چه‌گونگی کارکردشان، روابطشان با بقیه‌ی آن صنف و حرفه، سهم نسبی اعضای سندیکا، نوع کاردانی حرفه‌ای‌شان، نوع ابزارهاشان، نوع شرکت و کارخانه‌شان، سازمان کاری‌شان، خاستگاه کارگران ساده، و غیره. هر کدام از سازمان‌های پایه در یک فدراسیون محلی یا در یک بورس کار، (شامل فقط یک سازمان از هر شاخه) نه تنها یک نیروی ویژه و متفاوت از بقیه است، بلکه خودش «برآیندی» است همواره بی‌ثبات که از یک‌سو حاصل ترکیب‌بندی و گزینش نیروهایی خودمختار است که می‌توانند، به درجات مختلف، در درون تغییر روابط موجود در داخل بورس کار، مستقیماً با نیروهای دیگر ترکیب شوند یا با آن‌ها اختلاف پیدا کنند؛ و از سوی دیگر حاصل نیروهایی اجتماعی، فنی، انسانی، غیرانسانی، نمادین و مادی است که می‌توان آن‌ها را به‌گفته‌ی برونو له‌تو، «چندرگه» نامید^{۲۸}. مجموعه‌ی این نیروها تقابلی جعلی میان طبیعت و فرهنگ، جهان و جامعه را همواره برهم می‌زند، زیرا آن‌ها را در رابطه‌ی با جهان قرار می‌دهد که کوچک‌ترین گروه‌بندی نیز، از آن‌جا که برای موجودیت خود تمامی واقعیت را فرامی‌خواند، خودش عنصر تشکیل‌دهنده‌ی یک، به قول پرودون، «اجتماع ویژه» است، جایی که، بنابه فورمول‌بندی نیچه «کوچک‌ترین جزء شامل کل است»^{۲۹}. [در این‌جا دانیل کولسون به تجربه‌های خاصی در رابطه با بورس کار پرداخته است، که ما از ترجمه‌اش به فارسی صرف‌نظر کرده‌ایم^{۳۰} و^{۳۱}]

از این‌رو، در نزدیکی تئاتنگ با نیچه و لایبنیس، یکی از خصلت‌های اساسی جنبش‌های لیبرتر در توانایی آن‌ها در این امر نهفته است که به همه‌ی نیروهای تشکیل‌دهنده‌ی خود امکان می‌دهند تا هر یک به نوبه‌ی خود مدعی خودبستگی باشد و، از دیدگاهی، تمامیت آن‌چه هست را از آن خود کند تا بدین‌گونه حق مطلق خویش به خودمختاری را بنیان نهد. این آن شرط

(هستی‌شناسانه‌ای) است که برپایه‌ی آن همه‌ی نیروهای تشکیل‌دهنده‌ی جنبش‌های کارگری (افراد، شاخه‌های فنی، سندیکاها، اتحادیه‌های محلی، و غیره) حق بیان و ابراز وجود دارند و — با برابریِ رادیکال، فارغ از ماهیت و وزن‌شان — می‌توانند پیوسته معنای تجمع و انجمن‌شان را مورد ارزیابی قرار دهند، آن‌ها را در معرض تجربه و منازعه بگذارند تا سلسله‌مراتبِ ارزش‌هایی را که تجمع و ترکیب‌شان حامل آن است تعیین کنند. همین خصلت است، که به‌صورت منفی، یعنی از بیرون، آن‌گونه که از بررسی آرشیوهای پلیس و آثار به جا مانده از انجمن‌های کارگری برمی‌آید، این احساس را القا می‌کند که چنین جنبش‌های دچار کائوس و هرج‌ومرج، منازعه و تغییر مواضع ناگهانی بوده‌اند.

[...]

عمل مستقیم

برای آنارکوسندیکالیسم و سندیکالیسم انقلابی، نیروهای کارگری باید همیشه مستقیماً عمل کنند، بدون واسط و میانجی‌ها، بدون «نماینده‌ها» و بدون «نماینده‌گی» *représentation*. مفهوم نمایندگی [بازنمایی] را در این‌جا باید به وسیع‌ترین معنای آن در نظر گرفت، زیرا، از دیدگاه لیبرتری، مسئله فقط رد کردن نمایندگی سیاسی نیست، بلکه امتناع از هر شکلی از نمایندگی — اجتماعی، نمادین یا علمی — است که ضرورتاً پدیده‌ای انتزاعی و آلت‌دست‌کننده در نظر گرفته می‌شود که متمایز از نیروهایی است که به نام‌شان حرف می‌زند، به آن‌ها نظم و سلسله‌مراتب می‌بخشد، از آن خود می‌سازد و ارتباط‌شان را با آن چه می‌توانند انجام دهند قطع می‌کند. از این‌رو می‌توان بُعد دیگری از جنبش‌های کارگری لیبرتری را درک کرد که به خاطر ظاهر متناقض‌اش اغلب گیج‌کننده است: یعنی ضدیت آن‌ها با مسلک روشن‌فکری، یا اتلکتوالیسم. فعالان مبارز آنارکوسندیکالیست و سندیکالیست انقلابی، که شیفتگان فرهنگ، مطالعه و کتاب‌خوانی، دانش و شناخت هستند، همراه با پرودون بر این باورند که «ایده از عمل زاده می‌شود و نه عمل از تأمل»^{۳۲}، و براین مبنا پیوسته در صدد امتناع از هرگونه صورت‌بندی تئوریک یا علمی هستند که، از بیرون و برپایه‌ی دلایل وجودی خودش و به طور منطقی و یک‌پارچه، مدعی باشد می‌داند آن‌ها چه هستند و چه می‌خواهند، یا به جای آن‌ها حرف بزند.

همان‌گونه که ناچیزترین کاتالوگ‌های کتاب‌خانه‌های کارگری، یا ضمیمه‌های ادبی نشریات در حول و حوش تغییر قرن نوزدهم به بیستم نشان می‌دهد، پراکندگی آثار گردآوری‌شده یا مورد استفاده قرار گرفته، غیاب پیش‌داوری درباره‌ی اصل و تبار نویسندگان و سوابق جریان‌های فکری‌شان، ناهمگنی عرصه‌های مورد بررسی (فنون، ادبیات، فلسفه، سیاست)، فقط حاکی از حالت گلچین‌واره و التقاطی، خودآموخته و درهم‌برهم مبارزان آنارکوسندیکالیست نیست، به صورتی که غالباً به آن‌ها نسبت داده می‌شود. خصلت ناهمگن و پراکنده‌ی فرهنگ مبارزاتی کارگری، همچون گوناگونی درونی و بیرونی جنبش‌هایی که به این فرهنگ معنا می‌بخشند، و همانند گوناگونی هویت‌های حرفه‌ای و اشکال متنوعی که در درون جنبش‌های کارگری موجود در فلان لحظه، فلان مکان و فلان موقعیت، به خود می‌گیرند، به رغم ظواهر نه چندان دقیق و گام‌های مردّد در تجارب مختلف، هیچ‌گاه از انجام گزینش‌های حساس و سخت‌گیرانه کوتاهی نکرده‌اند. گزینش‌هایی که نمی‌توان با بی‌مبالاتی آن‌ها را فقط با استناد به اردوی جمهوری خواهی، به اقداماتی نظیر آموزش در دبستان ابتدایی، یا مشهودترین تم‌های اندیشه‌ی لیبرتری، محدود کرد^{۳۳}.

در چنین معنایی است که نحوه‌های فرهنگ کارگری انقلابی، و نحوه‌های گسترش‌یابی جنبش‌های کارگری می‌توانند نه فقط — به صورتی انعکاسی و تو در تو، از بزرگ‌ترین تا کوچک‌ترین — در فرایندی از پاسخ و تکرار، بلکه همچنین در زمینه‌ای از بازشناسی متقابل و با داهتی همسان در شکل و محتوا با آثار کسانی چون پرودون و نیچه قرار گیرند؛ و می‌دانیم که آثار هر یک از این دو را نیز می‌توان دارای چنان خصائل ناهمگن، متناقض و متضادی دانست که هرگونه خواست منظم ساختن یک‌سویه و منطقی‌شان را بی‌ثمر می‌سازد.

از این رو، در شیوه‌ی امتناعِ کردارهای کارگری از هرگونه بیرونی بودنِ مدّون یا نمادین، از هرگونه نماینده‌ای (سیاسی، زبانی یا علمی) با ادعای بیان کردن و منظم‌ساختن این که کارگران چه هستند و چه می‌کنند، و نیز در اراده‌ی کردارهای کارگری به پرداختن به شیوه‌ی یک‌سان به شکل و محتوا، به مبارزات و تشکیلات، به اندیشه و عمل، به روایت‌ها و رویدادها، به نوشتارهای ادبی و دست به عمل زدن‌ها، همه‌ی این کردارها نه فقط با شکل نوشته‌های نیچه بلکه همچنین با آن چه می‌گویند، با اندیشه‌ی بیان‌شده در این شکل، و به‌خصوص، در رابطه با موضوع مورد بحث ما در اینجا، با نقدِ نیچه‌ای از دولت، از کلیسا، یا از شناخت، همانندی دارند. کردارها یا پراتیک‌های جنبش‌های کارگری لیبرتر می‌توانند از خلال اندیشه‌ی نیچه یک‌بار دیگر جنبه‌ی مهمی از فعالیت‌شان را به‌روز سازند، یعنی نشان دادن خصلتِ «واکنشی» شناخت، مذهب و سیاست، و نیز قدرتِ آن‌ها در «جداکردن نیروها از آن چه می‌توانند انجام دهند»، در ناتوان ساختن این نیروها، و نفی کردن آن‌ها از طریق گماردن‌شان به خدمتِ اهدافی دیگر^{۳۴}. برای مثال در مورد علم و شناخت که «از یک وسیله‌ی ساده‌ی تابعِ زندگی به هدف، به قاضی، به مقام و مسندِ عالی ارتقاء یافته است»^{۳۵}. همین امر در مورد سیاست و مذهب، دولت‌ها و کلیساها نیز صادق است که به شیوه‌ی دیگر نیروهای کنشی را نمایندگی می‌کنند تا آن‌ها را بهتر به خدمت یک اتصال‌یابی واکنشی و دروغین درآورند. «من، دولت، خودِ مردم ام» «دولت (...) سگی است ریاکار (...) دوست دارد سخن براند تا به دیگران بباوراند که صدایش از دل چیزها برمی‌خیزد»^{۳۶}. و در مورد کلیسا، «کلیسا نوعی دولت است و دروغین‌ترین نوع آن». علم، کلیسا، دولت، هر کدام می‌کوشند واقعیت را به خدمتِ دروغِ نشانه‌ها، «جنبش و حرکت» را به یوغ «ذات و جوهر»، نیروهای کنشی را به خدمتِ نیروهای واکنشی بگمارند.^{۳۷} همان‌طور که دولوز درباره‌ی خصلتِ هگلی و فایده‌محور علوم انسانی می‌گوید: «(...) در این رابطه‌ی انتزاعی از هر نوع آن، همواره به جایی کشانده می‌شویم که کنش‌های واقعی (آفریدن، سخن گفتن، عشق ورزیدن، و غیره) را با نقطه‌نظرِ ثالثی در باره‌ی این کنش‌ها جایگزین کنیم: گوهر یک کنش را با منفعتِ یک وجه ثالث خلط می‌کنیم، وجه ثالثی که ادعا می‌شود باید از این کنش نفعی ببرد، یا حق دارد پیامدهای این کنش را عاید خود سازد (خدا، روحیه‌ی عینی‌گرا، بشریت، فرهنگ یا حتی پرولتاریا)^{۳۸}. موضوعی که دولوز تلویحاً می‌گوید اما خودِ نیچه با صراحتی تند و شدید (در نقدش از سوسیالیسم و آنارشیسیم) بیان کرده است، یعنی ارجاع دادن به خصلتِ رازآمیز و فریبنده‌ی «پرولتاریا» یا «طبقه‌ی کارگر»، حاوی هیچ چیزی نیست (دست‌کم از این نقطه‌نظر) که برای یک خواننده‌ی پرودون، و همراه او، برای بسیاری مبارزان دیگر، تکان‌دهنده یا غافل‌گیرکننده باشد، یعنی برای کسانی که کوشیده‌اند در تب‌وتابِ عمل به آناکوسندیکالیسم و سندیکالیسم انقلابی بیندیشند. حتا می‌توان گفت برعکس، زیرا این ارجاع، اگر با اندکی دقت نگریسته شود، برخلاف ظاهر امر، نشانه‌ای غایبی از عللِ نزدیکی نیچه و مبارزان جنبش‌های لیبرتری به دست می‌دهد.

برای نیچه‌ی دولوز، «فرهنگ» یک «کنشِ دلالت‌ساز یا ژنریک» است، یک «پیش‌تاریخ» انسان است که به وی اجازه می‌دهد تا دیگر نه فقط «پاسخ گوید» بلکه «سخن بگوید»، «ارباب و سرور» خودش باشد، «حق» خودش باشد. اما این کنش، به طور تاریخی، «به اسارتِ نیروهایی کاملاً از سرشتی دیگر درآمده است»^{۳۹}. «به جای فعالیتِ دلالت‌ساز، تاریخ نژادها، مردم‌ها، طبقه‌ها، کلیساها و دولت‌ها را به ما معرفی می‌کند. سازمان‌های اجتماعی، انجمن‌ها، جماعت [کمونوت‌ها]هایی با خصلتِ واکنشی، همچون انگل‌هایی بر کنشِ دلالت‌ساز می‌چسبند و آن را جذبِ خود می‌سازند»^{۴۰}. دولوز این «کنشِ دلالت‌ساز»، این «فعالیتِ انسان به‌مثابه موجودِ دلالت‌ساز»^{۴۱} را که در چنبره‌ی نژادها، مردم‌ها، طبقه‌ها، کلیساها، دولت‌ها و دیگر اشکال منفردکننده و هویتی‌گیر کرده و جذب شده‌اند، به‌طور وسیع‌تر و تهاجمی‌تر به چیزی منسوب می‌کند که آن را «وجودِ یک‌سویه» می‌نامد. این «وجودِ یک‌سویه» همچون «قدرتی» نافروکاستنی به اشکال اجتماعی و افرادی که خود تولید می‌کند، «همچون اصلی استعلایی در آن‌ها عمل می‌کند، اصلی خمیرمانند و کشاینده، آنارشیک و کوچ‌کننده، معاصر با فرایند تقسیم‌بندی انفرادی، که در عین حال قادر است هم افراد را منحل و منهدم سازد و هم آن‌ها را به‌طور موقت به وجود آورد»^{۴۲}. دولوز حق دارد که این بُعدِ «آنارشیک» در این دریافت از وجود به‌مثابه قدرت یا توان را خاطر نشان سازد، و «وجودِ یک‌سویه» را با صفتِ «کشاینده و پلاستیکی» بودنِ «آنارشی موجودات» مشخص کند، و به دنبال آنتون آرتو از «آنارشی تاج‌دار» بگوید، آن‌جا که هر موجود خاص و تکینه‌ای در ابراز و تصدیقِ وجودِ خویش با همه «برابر» است زیرا «بلافاصله بدون میانجی و وساطت در همه‌چیز حضور دارد»^{۴۳}.

بیان این تمایز را با کلماتی تقریباً یکسان در پرودون هم بازمی‌یابیم. از یک سو «عمل» وجود دارد به مثابه خاستگاه هر «ایده» و هر «اندیشه و تأمل»، در چهره‌ی دوگانه‌ی جنگ و کار: (۱) «جنگ» که انسان بدون آن «استعداد انقلابی‌اش را از دست می‌داد» و زندگی خود را به یک «باهمستان ناب»، به یک «تمدنِ طولیله‌ای»^{۴۴} فرو می‌کاست؛ (۲) «کار»، «نیروی کشاینده‌ی جامعه»، «واحد و یکسان در طرح خود» و «نامتناهی در کاربست‌هایش، مانند خود آفرینش»^{۴۵}. و از سوی دیگر، تملک‌نیروهای جمعی و توان عمل موجودات انسانی توسط اشکال متوالی فردیت‌یابی اجتماعی که همچون «امر مطلق» برقرار می‌شود، تملکی که پرودون آن را این گونه توصیف می‌کند: «امر مطلق، با تجسیدی در شخص، همراه با خودسالاری فزاینده، به تدریج در نژاد، شهر، صنف، دولت، کلیسا، توسعه می‌یابد؛ خود را در مسند پادشاه اجتماع انسانی و والی دانشگاه مخلوقات می‌نشانند. با رسیدن به چنین بلندایی، امر مطلق به خدا تبدیل می‌شود.»^{۴۶}

اما این تقابل میان عمل، «نیروی کشاینده و شکل‌پذیر»، «نامتناهی در کاربست‌هایش»، و اشکال متعدد امر مطلق که در پی تثبیت کردن و به انقیاد در آوردن آن هستند، فقط خاص نیچه یا پرودون نیست. تشریح همین تقابل شدید را به قلم رهبران سندیکالیسم انقلابی هم می‌بینیم، در متن‌هایی که اکثراً شتاب‌زده نوشته شده‌اند و در وضعیتی که ظاهراً همه چیز فراهم بوده تا آن‌ها به تکریم و مطلق‌سازی «طبقه‌ی کارگر»، «پرولتاریا»، «سندیکالیسم» بپردازند. به حرف‌های ویکتور گریفولس گوش کنیم، هنگامی که به تمرینی خطرناک (از دیدگاه نیچه و پرودون) می‌پردازد و می‌خواهد «سندیکالیسم» را تعریف کند: «سندیکالیسم جنبش طبقه‌ی کارگر است که می‌خواهد به تصاحب کامل حقوق‌اش بر کارخانه و کارگاه نائل شود. این جنبش ابراز می‌کند که چنین فتحی در راستای تحقق‌رهایی کار محصول کوشش شخصی و مستقیم خود کارگر خواهد بود.»^{۴۷} جمله‌ای شگفت‌انگیز که در دو گزاره توانسته است، در زیر فرسودگی کلمات و نگاه، عصاره‌ی شمار زیادی از خصلت‌های سندیکالیسم انقلابی و آنارکوسندیکالیسم را بیان کند بی‌آن‌که به‌هیچ‌رو آن‌ها را به تبعیت از یک هویت، یک نمایندگی یا یک سازمان بگمارد. «کوشش شخصی و مستقیم»، «فتح»، «رهایی»، «ابراز»، تنش به سوی «تصاحب کامل حقوق خویش»: آن «کنش دلالت‌سازی» که نیچه در مورد نیچه می‌گفت در این‌جا محتوا و فورمول‌بندی خاصی می‌یابد که بلافاصله تعریف سندیکالیسم را تعیین می‌کند. برای گریفولس سندیکالیسم نه یک چیز است، نه به‌طریق اولی، یک نماینده یا یک سازمان (که در این‌جا منظور طبقه‌ی کارگر است). سندیکالیسم یک «جنبش» است، «جنبش» طبقه‌ی کارگر.

این فورمول‌بندی به قلم گریفولس، همان‌طور که ادامه‌ی متن نشان می‌دهد، هیچ چیز قراردادی و مکانیکی ندارد. او به شیوه‌ی پرودونی (و باز به طرز شگفت‌انگیز) بلافاصله به طرح نکاتی می‌پردازد که برخلاف رسم اجباری سندیکالیسم رده‌هایی علیه سرمایه‌داری، کارفرمایان یا بورژواها نیست، بلکه در باره‌ی «خدا» و «قدرت» است: «اعتمادی را که کشیش به خدا دارد، اعتماد به قدرت سیاست‌بازان را که به پرولتاریای مدرن حقه‌ن شده است، سندیکالیسم با اعتماد به خویش جایگزین می‌کند، و به جای عملی که برچسب‌قیم بودن خدا و قدرت بر آن خورده است، سندیکالیسم عمل مستقیم را می‌نشانند (...)^{۴۸}. جنبش طبقه‌ی کارگر، در پژواک با آن‌چه پیش‌تر در باره‌ی جدایی‌خواهی کارگری گفتیم، در وهله‌ی نخست نیرویی است که امکان به جنبش در آمدن به خود می‌دهد، «اعتماد به نفسی» است در تقابل با اعتماد به نیروهای دیگر، به نیروی خدای کشیشان یا قدرت حکومت سیاست‌بازان. اما درعین حال، جنبش طبقه‌ی کارگر «عمل مستقیم» است، که گریفولس آن را به طور کم‌وبیش مبهمی در تقابل با عملی که «برچسب‌قیم بودن خدا و قدرت بر آن خورده است» قرار می‌دهد، که شاید معنای دیگرش این باشد که چون در انقیاد شبح و سلطه‌ی خدا و قدرت هستند، «برچسب» قیمانگی خورده‌اند.

بقیه‌ی این متن نیز به همین اندازه جالب است. در طول چهار پاراگراف، گریفولس به افشا و محکوم کردن خدا و کلیسا، حکومت و دولت ادامه می‌دهد. سپس رشته‌ی سخن را ناگهان قطع می‌کند، و با مشکلی ظاهراً ناچیز، به دلیل جنبه‌ی انضمامی و عملی آن، مواجه می‌شود. در رویارویی با «کارگرانی مملو از ایده‌های مذهبی یا پر از اعتماد به ارزش‌اصلاحات‌خواهانه‌ی رهبران»^{۴۹}، سندیکالیسم چه رویکردی باید داشته باشد؟ در این‌جا نیز پاسخی که به نظر بدیهی می‌رسد همان پاسخی است که با سرود معروف کمینترن بر سر زبان‌ها افتاد: «آیا تو یک کارگر هستی؟ اگر آری، پس نترس و با ما بیا!» برپایه‌ی چنین نگرشی باید در تقابل با هویت و برچسب مسیحی، هویت و برچسب دیگری نهاد، یعنی هویت و برچسب کارگری. باید ارزش پیشینه‌گی و برتری وضعیت کارگری را (از نقطه‌نظر تاریخ و تعیین‌های اقتصادی) نشان داد. اما گریفولس این پاسخ بدیهی و اطمینان‌بخش اما مبتنی بر منطق انفعالی هویت‌ها و بازنمایی‌ها را انتخاب نمی‌کند. او با قاطعیت چنین پاسخی را رد می‌کند و

آن را مغایر با هدف مورد نظر، و به‌خصوص مغایر با آنچه در توان سندیکالیسم انقلابی است می‌داند. اگر سندیکالیسم انقلابی نباید کارگران مسیحی یا رفورمیست را از خود براند، در وهله‌ی نخست به این دلیل نیست که آن‌ها «کارگر» هستند، بل که برعکس یا به شیوه‌ای متفاوت، دلیل‌اش این است که باید میان «جنبش، کنش از سوی، و طبقه‌ی کارگر از سوی دیگر»^{۵۰} به دقت تمایز قائل شد. تعلق داشتن به طبقه‌ی کارگر چیزی را تضمین نمی‌کند، چراکه موضوع دقیقاً همین است که کارگران می‌توانند «مسیحی» یا «سوسیالیست» باشند زیرا هویت‌ها و برجسب‌ها می‌توانند روی یکدیگر قرار گیرند و صرفاً به دنبال تحمیل حضور، عمق و ذات خود باشند. تفاوت جای دیگر و از نوع دیگری است. تفاوت مربوط به «عمل» و «جنبش» است و تنها عمل و جنبش می‌توانند بر امور و برجسب‌ها اثر بگذارند و نشانه‌ها و محدودیت‌ها را مخدوش سازند، و «کارگران»، «مسیحیان»، «سوسیالیست‌ها»، «آنارشویست‌ها» و نیز «بناها»، «ریخته‌گرها»، «شیرینی‌پزها»، و همچنین «یونانی‌ها»، «آلمانی‌ها»، و «اسپانیایی‌ها»، یا همین‌طور «کارگران»، «کارمندان»، «روشن‌فکران»، یا «پلیس‌ها» را به فرایندی بکشاند که اهدافی بسیار دشوارتر برای خود تعیین کرده زیرا مدعی است که می‌خواهد کارگاه، کارخانه، اداره‌ها، شهرانی‌ها و تمامیت جامعه را دگرگون سازد. و گریفولس، انگار که لازم باشد این ایده‌ی اساسی را — نه فقط برتری جنبش و عمل سندیکالیسم بر هویت کارگری و بازنمود نمایندگی‌های آن، بل که تفاوت ماهوی آن‌ها — بازهم تکرار کند، چنین می‌گوید: «تکرار می‌کنیم، سندیکالیسم نه خود طبقه‌ی کارگر بل که جنبش و عمل طبقه‌ی کارگر است.»^{۵۱}

گریفولس، در این متن، منظورش از «عمل مستقیم»، «جنبش» و این «عمل» را که به‌وضوح از تمام هویت‌ها، چه طبقاتی، چه شغلی، چه ملیتی، چه مذهبی، متفاوت اند تعریف نمی‌کند. اما یکی دیگر از رهبران سندیکای عمومی کارگران، به نام امیل پوژه، تعریفی از آن‌ها ارائه می‌دهد که از هر نظر تأییدکننده‌ی نزدیکی آن با «نیروی کشایندی» پرودون و دولوز، «وجود یک‌سویه»ی دولوز، «کنش دلالت‌ساز»^{۵۲} نیچه است. عمل مستقیم از نظر امیل پوژه چیست؟ «عمل مستقیم، نمود نیرو و اراده‌ی کارگری، بر حسب اوضاع و محیط، در اعمالی مادیت می‌یابد که ممکن است خیلی عادی و معمولی باشند، و نیز ممکن است اعمال خشونت‌آمیزی باشند. (...) برای عمل مستقیم شکل ویژه‌ی وجود ندارد.»^{۵۳} بنابراین، عمل مستقیم به‌مثابه نمود نیرو و خواست کارگری، «شکل ویژه‌ی» ندارد. یگانه «مادیت» آن «اعمالی» هستند که به اندازه‌ی «اوضاع و محیط» متغیر اند. به معنای خاص کلمه، عمل مستقیم، مانند «وجود یک‌سویه»ی دولوز، و «کنش دلالت‌ساز»^{۵۴} نیچه، از دو لحاظ اسنادناپذیر است: هم از لحاظ مکانی، در این یا آن فعالیت، در این یا آن شکل سازمانی، در این یا آن گروه مرتبط با آن؛ و هم از لحاظ زمانی، زیرا در نظم و محدوده‌ی ساعت‌ها و تقویم‌ها، استراتژی‌ها و اعمال برنامه‌ریزی‌شده، تمایزات میان اکنون و گذشته، میان ممکن و ناممکن، نمی‌گنجد. امیل پوژه می‌افزاید: «برتری تاکتیکی عمل مستقیم درست همان کشایندی [شکل‌پذیری] آن است؛ سازمان‌هایی که اقدام به عمل مستقیم را جان می‌بخشند، خود را در حالتی کاهانه در انتظار تغییر اجتماعی محصور نمی‌کنند. آن‌ها هر ساعتی می‌گذرد را با تمام رزمندگی ممکن جان می‌بخشند بی‌آن‌که نه زمان حال را قربانی آینده کنند و نه آینده را قربانی زمان حال.»^{۵۳}

آشکار ساختن نزدیکی بسیار میان نیچه و آنارشویسم، موضوع جدیدی نیست. از همان ۱۹۰۶، فرانتس اوربک، دوست صمیمی نیچه، توضیح داده بود که چه‌گونه نیچه استیرنر را خوانده و چه‌گونه از این خواندن «به‌شدت و به‌طور بسیار خاصی تحت تأثیر» قرار گرفته است. بدین ترتیب اوربک آشنایی نیچه با فردگرایانه‌ترین بُعد آنارشویسم را تأیید کرده است. اما، اوربک، به طرزی ظاهراً شگفت‌انگیزتر موضوع دیگری را نیز خاطر نشان می‌کند و آن «نزدیکی بسیار»ی است که میان نیچه و پرودون وجود داشته است، درست به این خاطر که «آریستوکراتیسم و آنتی‌سوسیالیسم» بسیار خاص نیچه به‌هیچ‌رو «نشانه‌ی اختلاف‌نظر» با پرودون، که «دموکراتیسم و سوسیالیسم‌اش خیلی خاص بود»^{۵۴}، نبوده است. به هر حال، این انتظار تا پایان قرن بیستم طول کشید تا سرانجام آشنایی و تلاقی میان نیچه و آنارشویسم معنای واقعی خود را پیدا کرد. نیچه‌ایسم فوکو و دولوز، بازخوانی اسپینوزا و لایبنیتس، همچنین کشف دوباره‌ی تارد و سیموندون، و نیز ویت‌هاید، سرانجام معنا و وسعت پروژه‌ای سیاسی و فلسفی را روشن ساختند که دامنه‌اش بسیار فراتر از محدوده‌های تاریخی آنارشویسم به معنای اخص کلمه است.

^۱ - Eugène Fleischmann, « Le rôle de l'individu dans la société pré-révolutionnaire : Stirner, Marx, Hegel », dans Max Stirner, Lausanne, L'Âge d'homme, 1979, p. 172.

-
- ² - Gilles Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés, Exils*, 1998, p. 135.
- ³ - De Libertad, voir le recueil d'articles, *Le Culte de la charogne*, textes choisis et annotés par Roger Langlais, éditions Galilée, 1976. De Georges Palante voir *La Sensibilité individualiste*, préface et notes de Michel Onfray, Éditions Folle Avoine, 1990.
- ⁴ - « Nous voulons la conquête du pain, la conquête du logement et des habits pour tout le monde... Alors le rêve superbe de Nietzsche, qui prophétisait l'avènement du surhomme, se réalisera. » Cité par Xavière Gauthier, dans Louise Michel, *Je vous écris de ma nuit. Correspondance générale 1850-1904*, Les Éditions de Paris Max Chaleil, 1999, p. 668.
- ⁵ - Cité dans Jacques Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIXe siècle au temps présent*, PUF, 1999, p. 88.
- ⁶ - Sur la formation « individualiste » de Pelloutier, en particulier au moment de sa collaboration à la revue internationale *La Société nouvelle*, éditée à Bruxelles, voir Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Seuil, 1971, p. 98.
- ⁷ - Voir par exemple, au sein du mouvement ouvrier brésilien, E. Carvalho, *Asgarda*, n° 1, 18 mars 1902, cité dans J. A. de Seixas, *Mémoire et oubli. Anarchisme et syndicalisme révolutionnaire au Brésil*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1989, p. 66.
- ⁸ - Sans parler des violentes attaques de Nietzsche contre « l'anarchisme » assimilé à une simple variante du « socialisme ». Sur ce point voir plus loin.
- ⁹ - Sur la réception de Nietzsche en France, dès le début des années 1890, voir Jacques Le Rider, *op. cit.* Pour Max Stirner, voir Roger Caratini, « Max Stirner et son temps », dans *Max Stirner, op. cit.*, pp. 73 et sq.
- ¹⁰ - Claude Harmel, *Histoire de l'anarchie, des origines à 1880*, Champ libre, 1984, pp. 159 et 435 (seconde édition).
- ¹¹ - Sur le caractère « sectaire » et les limites des groupements anarchistes d'alors, tels que pouvaient les percevoir les militants des mouvements ouvriers, voir le texte de la Charte d'Amiens. Ce mode d'être idéologique n'est évidemment pas propre à l'anarchisme spécifique qui n'a jamais manqué, par ailleurs, et suivant les circonstances, de se laisser entraîner par les vents de l'histoire et la folie réaliste et déstabilisante de ses idées. Paradoxe apparent, on retrouve surtout et durablement cette rigidité sectaire dans des courants annexes et particuliers, mais très proches des cercles anarchistes spécifiques (pacifisme, végétarisme, végétalisme, antispécisme, naturisme, etc.), sous la forme des idéomanies (ou des si bien dites « idées fixes ») que dénonçait Proudhon dès le milieu du XIXe siècle.
- ¹² - Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993.
- ¹³ - Sur ce point, cf. Alain Pessin, « Proudhon et les contradictions du peuple » dans *Peuple, mythe et histoire*, PUM, 1997.
- ¹⁴ - Cf. Daniel Colson, *Anarcho-syndicalisme et communisme, Saint-Étienne 1920-1925*, CEF-ACL, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1986.
- ¹⁵ - Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, O.C., 1924, pp. 237 et 244. Une formule qui fait directement écho à ce que Deleuze dit de la « distinction » chez Nietzsche : « Ce que Nietzsche appelle souvent la distinction est le caractère interne de ce qu'on affirme (on n'a pas à le chercher), de ce qu'on met en action (on ne le trouve pas), de ce dont on jouit (on ne peut pas le perdre) » (*op. cit.*, p. 137).
- ¹⁶ - Victor Griffuelhes, *Le Syndicalisme révolutionnaire*, Éditions CNT-AIT, s. d. (1909), p. 11.
- ¹⁷ - *Ibid.*, p. 13 et G. Yvetot, *ABC syndicaliste*, Éditions CNT-AIT, s.d. (1908) p. 40. « La grève partielle est un entraînement, une gymnastique salutaire qui aguerrit le prolétariat en vue d'une lutte suprême qui sera la grève générale révolutionnaire. »
- ¹⁸ - Sur l'opposition entre le droit ouvrier, interne à l'action ouvrière, expression consciente des forces qui le constituent, et le droit de l'État et de la société bourgeoise, extérieur à la vie ouvrière, transcendant, cf., pour ce qui concerne la pensée de Proudhon, Pierre Ansart, *Naissance de l'anarchisme*, PUF, 1970, pp. 128 et sq., et, du même, *Marx et l'anarchisme*, PUF, 1969, pp. 314 et sq.
- ¹⁹ - V. Griffuelhes, *op. cit.*, pp. 19-20.
- ²⁰ - Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, 1988.
- ²¹ - « En présence de toute usurpation de droits, qui est le propre de l'État, se dresse le syndicalisme qui proclame pour le prolétaire le droit absolu de penser, d'agir, de lutter selon les règles établies par lui, et de ne tenir compte de celles édictées par l'État que dans la mesure où ces règles légales le favorisent et l'aident. » (V. Griffuelhes, *op. cit.*, p. 8.)
- ²² - Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, 1965, p. 25.
- ²³ - Sur ce point, cf. également Wolfgang Müller-Lauter.
- ²⁴ - M. Haar, *op. cit.*, p. 12.
- ²⁵ - *Ibid.*, p. 29.
- ²⁶ - Sur la notion proudhonienne de « résultante », cf. P.-J. Proudhon *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Rivière, 1932, t. III, pp. 409 et sq.

²⁷ - C'est ainsi que, dans un bassin industriel de taille moyenne comme celui de Saint-Etienne, on peut, de 1880 à 1914 et pour la seule métallurgie, recenser plus de quarante formes syndicales spécifiques, éphémères ou durables, distinctes ou impliquées les unes dans les autres, adhérentes ou non (suivant les moments) à la Bourse de la ville, et chacune porteuse de modes d'être et de logiques revendicatives et de fonctionnement propres.

²⁸ - Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1997.

²⁹ - Pour Proudhon, cf. Jean Bancal, *Proudhon, pluralisme et autogestion*, Aubier-Montaigne, 1970, t. II, p. 41.

Et pour Nietzsche, M. Haar, *op. cit.*, p. 186. Une position que l'on retrouve sans surprise chez Gabriel Tarde, lorsqu'il explique « que toute chose est une société, que tout phénomène est un fait social » (*Monadologie et sociologie*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1999, p. 58).

³⁰ - Circonstances aggravantes, le mari de la concierge, un mineur, était alors soigné dans un sanatorium géré par le syndicat de cette corporation. C'est pourtant à une courte majorité que le secrétaire est finalement démis de ses fonctions.

³¹ - En deux ans, six versions successives, chaque fois sur le point d'obtenir leur bon à tirer, sont âprement remises en chantier sans qu'un consensus et une stabilisation de la situation intérieure et extérieure ne parviennent à autoriser une version suffisamment fixée pour seulement avoir le temps d'être apportée à l'imprimerie.

³² - P.-J. Proudhon, *De la Justice*, t. III, p. 71.

³³ - Sur cette analyse à faire, voir cependant Yves Lequin, « Classe ouvrière et idéologie dans la région lyonnaise à la fin du XIXe siècle », *Le Mouvement social*, n° 6, 1969.

³⁴ - G. Deleuze, *op. cit.*, p. 98.

³⁵ - *Ibid.*, p. 114.

³⁶ - F. Nietzsche, *Zarathoustra*, OPC, t. IV, pp. 61 et 152.

³⁷ - « Partout la pensée introduit frauduleusement l'être en tant que cause. Elle ne voit partout qu'actions et êtres agissants, elle croit à la volonté comme cause ; elle croit au "moi", au "moi" en tant qu'être, au "moi" en tant que substance (...) » (F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, *op. cit.*, p. 78).

³⁸ - G. Deleuze, *op. cit.*, p. 84.

³⁹ - *Ibid.*, pp. 157-158.

⁴⁰ - *Ibid.*

⁴¹ - *ibid.*, p. 153.

⁴² - G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 56.

⁴³ - *Ibid.*, p. 55.

⁴⁴ - P.-J. Proudhon, *La Guerre et la Paix*, OC, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵ - P.-J. Proudhon, *De la création de l'Ordre*, *op. cit.*, p. 421 ; et *De la Justice*, t. III, p. 89

⁴⁶ - *Ibid.*, p. 175.

⁴⁷ - V. Griffuelhes, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁸ - *Ibid.*

⁴⁹ - *Ibid.*, p. 3.

⁵⁰ - *Ibid.* « S'il les repoussait, il serait la confusion de facteurs différents : mouvement, action d'une part, classe ouvrière d'autre part ».

⁵¹ - *Ibid.*

⁵² - [Souligné par nous]. Émile Pouget, *L'Action directe*, Éditions CNT-AIT, s.d., p. 23. (1910).

⁵³ - Souligné par nous]. *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴ - Franz Overbeck, *Souvenirs sur Nietzsche*, Allia, 1999, pp. 64-65 et 60-61.