

آنری لوفور در مقام فیلسوف؛ مقاله‌ی دوم: نظریه‌ی تولید فضا

نریمان جهانزاد

در متن حاضر تلاش می‌کنم نظریه‌ی تولید فضا لوفور را بر اساس نسبت اندیشه‌ی او با سنت‌های فلسفی مشخصی که شرح‌شان به اختصار در مقاله‌ی نخست آمد باز کنم. نشان می‌دهم که لوفور در امتداد سنت پدیدارشناسی انتقادی، هم‌تافت بدتمندی-پراکسیس-فضامندی را به منزله‌ی تضایف بنیادی پدیدارشناسی می‌گیرد و آن را در قالبی دیالکتیکی می‌ریزد تا نظریه‌ی ماتریالیستی یکپارچه‌ای از تولید فضا به دست دهد. چنانکه در مقاله‌ی اول اشاره کردم، شرح حاضر صرفاً دیباچه‌ای است بر امکان خوانشی بینامتنی از نظریه‌ی تولید فضا لوفور و ادعایی فراتر از آن ندارد.

مقدمه

لوفور در فلسفه‌ی غربی معاصر گرایشی به جدایی فضای ذهنی و واقعی، و استیلا‌ی تدریجی اولی بر دومی، رصد می‌کند: «فرض شبه‌منطقی اینهمانی میان فضای ذهنی (فضای فلاسفه و شناخت‌شناسان) و فضای واقعی مغاکی میان قلمرو ذهن و سپهرهای کالبدی و اجتماعی ایجاد می‌کند.»^۱ بر همین اساس نظریه‌های ساختارگرایی، نشانه‌شناسی و جریان موسوم به پسا‌ساختارگرا را به تندی نقد می‌کند، و بطور مشخص درباره‌ی نظریه‌های دریدا، کریستوا و بارت معتقد است «مفهوم فضا در کار ایشان فیتیشیزه می‌شود و قلمرو ذهنی سپهر اجتماعی و کالبدی را دربرمی‌گیرد.»^۲ او با یک‌کاسه‌کردن کلیه‌ی فلاسفه‌ی ساختارگرا و پسا‌ساختارگرا، و تقلیل‌گرا دانستن آنها می‌گوید:

تقلیل‌گرایی متضمن تقلیل زمان به فضا، تقلیل ارزش استفاده به ارزش مبادله، تقلیل اشیاء به نشانه‌ها، و تقلیل «واقعیت» به سپهر نشانه‌ها است. همچنین به این معناست که جنبش دیالکتیک به یک‌جور منطق، و فضای ذهنی به فضای محضاً روانی صوری فروکاسته می‌شود.^۳

لوفور بر آن است فضا را تمامیتی یکپارچه و در آن واحد گشوده بخواند و بر این پایه از هر نوع برتری‌دادن به امر ذهنی بر امور اجتماعی و کالبدی سخت انتقاد می‌کند. او در پی تدوین نظریه‌ای یکپارچه است که قادر به دیدن این سه وجه با هم باشد. پیش از شرح این نظریه، لازم است اشاره‌ی مختصری به آن جریان تاریخی‌ای که به زعم فیلسوف فرانسوی به سوژکتیوشن فضا انجامید بکنیم تا زمینه‌ی درک نظریه‌اش مهیا شود.

انتقاد لوفور بر درک فلسفه‌ی مدرن از فضا

فلسفه‌های مدرن، از دکارت تا ایدئالیسم آلمانی، فضا را امری پیشینی و از آن افق سوژه می‌دانستند. چنانکه در مقاله‌ی نخست اشاره شد، با دکارت تطابق بین فکر و واقعیت (یا امتداد) متزلزل شد و تباینی آشتی‌ناپذیر میان آنها

¹ Lefebvre, H. *The Production of Space*, Translated by Donald Nicholson-Smith, Blachwell, 1991, p. 6.

² Ibid. p. 5.

³ Ibid. p. 296.

پدید آمد. این دو جوهر هیچ سنخیتی با هم ندارند و اینک با دکارت معضل فلسفه‌ی مدرن غربی ارائه‌ی تبیین فلسفی مقنعی از نحوه‌ی پیوند آنهاست. این معضل برای فیلسوف سنتی مشائی وجود نداشت و نمی‌توانست وجود داشته باشد. درست است که متفکر مشائی هم قائل به تمایز فکر و واقعیت بود، و چه بسا بتوان کل تاریخ فلسفه را به نحوی اندیشه در رابطه‌ی میان فکر و زندگی، ایده و هستی، دانست، اما اولاً عقل در نزد فلاسفه‌ی قدیم یکی از مراتب نفس بود که واجد قوه‌های گوناگونی چون اراده، خیال، حس و جز آن بود. نفس ناطقه با ابزار یا قوه‌ای می‌اندیشید که عقل نام داشت. اما جوهر اندیشنده در نزد دکارت به کل این دیدگاه سنتی را کنار گذاشت. به باور دکارت قوایی در کار نیست، بلکه «من» ای داریم که همانا فکر است. فکر برای دکارت همان آگاهی است. او کل هر آنچه را که بشر در خود دریافت می‌کند فکر می‌نامد. بنابراین بر خلاف فلسفه‌ی مشاء با سلسله‌مراتبی از قوا مواجه نیستیم که عقل در میان آنها شأنی فراتر از سایرین داشته باشد، بلکه به نزد دکارت فکر نمودگار کلیه‌ی مراتب ادراک است. ثانیاً فلاسفه‌ی مشائی به افتقار ارسطو قائل به کلی طبیعی و صور نوعیه بودند که همان ماهیات اشیاء هستند و حقیقت آنها را نمایندگی می‌کنند. عقل کلی طبیعی را از بطن واقعیت انتزاع می‌کند. برای دکارتی که منکر سلسله‌مراتب قوای نفسانی است علی‌القاعده ماهیت به معنای سنتی منتفی می‌شود. برخلاف مشائین، عالم خارج برای دکارت صرفاً امتداد است. تنها یک حقیقت جوهری در خارج وجود دارد که همان جوهر ممتد (*res extensa*) است. این درک تازه از عالم خارج به کنار گذاشتن دوگانه‌ی جوهر/عرض می‌انجامد. بنابراین دیگر در نزد دکارت در اجسام دو وجه معقول و محسوس در کار نیست، بلکه جسم صرفاً امتداد - اندازه و مقدارش - است. سویه‌ی جوهری جسم به نفع سویه‌ی عرضی آن کنار گذاشته شد. لوفور معتقد است فلسفه‌ی فضای مدرن درست در همین نقطه نطفه بست. برای فیلسوف سنتی به واسطه‌ی اینکه در هر جسمی قائل به صورتی معقول بود که از سنخ تفکر است، امکان تطابق و پیوند میان فکر و ماده میسر می‌شد، اما در دستگاه فکری دکارت و فلاسفه‌ی بعد از او عالم خارج به امتداد محض، عاری از هر صورت معقولی، تبدیل می‌شود. بنابراین آنچه باقی می‌ماند دوگانه‌ی فکر-امتداد است. از این پس فلسفه‌ی مدرن باید تلاش می‌کرد تبیینی فلسفی برای پیوند این دو عرصه بیابد. لوفور این آغازگاه را خشت کج اول فلسفه‌ی فضای جدید می‌انگارد که بعدها با اندیشه‌ی کانت و سنت ایدئالیسم آلمانی امتداد می‌یابد و از آن راه فضا شأنی از شئون ذهن می‌شود.

باری، پرسش اینک این بود که چگونه فکر از امتداد آگاه می‌شود؟ وقتی دو چیز بطور جوهری از یکدیگر متمایز باشند قاعدتاً پیوند میان آنها ناممکن است. این پیوند نمی‌تواند از طریق حس برقرار گردد، امتداد امری مطلق است، پس حس قادر به دریافت آن نیست. حس ناظر بر امور مقید و جزئی، یعنی امتدادهای متعین است. ما تا مطلق را دریافت نکرده باشیم، قادر به درک امور معین و مقید نخواهیم بود. حال این امر مطلق چگونه در ذهن ما جاگیر شده است؟ پاسخ دکارت شهود عقلی است. او معتقد است امتداد از جنس تصورات پیشینی است و با تجربه به دست نمی‌آید. تصور امتداد امری فطری و خدادادی است. ما در مقام انسان از خلال تصور فطری‌ای که خدا به ما عطا کرده قادر به آگاهی از عالم هستیم. دکارت برای رسیدن به اثبات اینکه این امتداد در مقام تصویری پیشینی در عالم خارج هم وجود دارد باید نظامی فلسفی برپا می‌کرد که بر بنیادی متقن استوار باشد. از این رو بود که شک روشی مشهور خود را مطرح کرد. ثمره‌ی این شک نهایتاً گزاره‌ی «می‌اندیشم پس هستم» است. دکارت با یقین از جوهر اندیشنده به جوهر ممتد پی برد و با پی بردن به جوهر ممتد اثبات کرد که این امتداد در بیرون وجود دارد. او بر اساس اصلی اسکولاستیک که می‌گفت اگر به یقین چیزی را در درون خود پیدا کنیم، پس در عالم خارج هم وجود دارد، خدا و عالم ممتد را اثبات کرد. بنابراین ملاک آگاهی برای دکارت از درون آغاز می‌شود. وضوح و تمایز دو ملاک یقین برای دکارت هستند، و «روش» او یگانه راه وصول به وضوح و تمایز است. نام این روش هندسه است و سفر از درون به بیرون از طریق آن رخ می‌دهد. با دکارت است که تفکر و روش‌شناسی بنیاد

فلسفه‌ی مدرن می‌شود. این روش‌شناسی در قرن بیستم در فلسفه‌های پوزیتیویستی- که مورد انتقاد لوفور بودند- به دیدگاه مسلط تبدیل شد.

باری، فلاسفه‌ی بعدی اندیشه‌ی دکارت را به نقد کشیدند. لاینیتس که، بواسطه‌ی درک رابطه‌ی اش از فضا، لوفور و برخی جغرافی‌دان‌های معاصر دیگر به او توجه کرده‌اند یکی از مهمترین اندیشمندان است که با نقد دکارت ظهور فلسفه‌ی استعلایی کانت را هموار ساخت. لاینیتس به خلاف دکارت که هندسه را محور کار خود قرار داده بود، بر دیفرانسیل تأکید گذاشت و معتقد بود جهان آکنده از نیرو و حرکت است که هندسه قادر به توضیح آن نیست. دلیل این تأکید لاینیتس بر دیفرانسیل برمی‌گردد به اینکه وی قائل به اجزاء جوهری نامتناهی در عالم به نام موناَد است. دیفرانسیل می‌تواند از عهده‌ی توضیح نحوه‌ی اتصال این موناَدها به هم برآید. او معتقد بود عالم محل کثرت و انفصال است، در نتیجه باید بتوان تبیینی در باب نحوه‌ی چفت‌وبست شدن این موناَدهای منفصل بر یکدیگر ارائه کرد. برای مثال در گزاره‌ی «میز قهوه‌ای است» چگونه موناَد قهوه‌ای (محمول) بر موناَد میز (موضوع) حمل می‌شود؟ اگر موناَدها موجودیت‌هایی منفصل هستند پیوند میان آنها چگونه توجیه می‌شود؟ چنانکه در مقاله‌ی نخست اشاره کردیم، پاسخ لاینیتس اندراج است. موناَدها در هم مندرج هستند. حال اگر به موضوع امتداد بازگردیم، دیگر مسأله‌ی دکارت بلاموضوع می‌شود. چرا که به نزد لاینیتس جسم شأنی از شئون موناَد است؛ در واقع جسم ظاهر هر موناَد است. به این ترتیب، می‌بینیم که در اندیشه‌ی لاینیتس یک گام به سمت سوپراکتیوتر شدن درک عالم خارج و امتداد پیش‌تر می‌رویم.

اما با کانت بنیاد فلسفه‌ی مدرن، و مشخصاً فلسفه‌ی فضا که محل بحث ماست، شکل می‌گیرد. با انقلاب کوپرنیکی کانت تفسیر تازه‌ای از سوژه‌ی دکارتی ارائه می‌شود. چنانکه در مقاله‌ی نخست دیدیم، سوژه اینک بر خلاف دکارت دیگر نه جوهر اندیشنده، بلکه افق ادراک انسان است. سوژه در کانت به مجموعه شرایطی تبدیل می‌شود که آگاهی را ممکن می‌سازد. سوژه یعنی امکان آگاهی. کانت این شرایط را، در مقابل امر تجربی، استعلایی می‌نامد. این تلقی جدید از سوژه به کانت امکان می‌دهد که بر مسأله‌ی تباین دکارتی از یک سو، و مسأله‌ی علیت که هیوم بنیاد آن را متزلزل ساخت، فائق آید. بنابراین در اندیشه‌ی کانت کلیه‌ی امور در عالم تنها در افق سوژه ظاهر می‌شوند و در نسبت با سوژه معنادار هستند. پرسش کانت که ناظر بر نحوه‌ی امکان دستیابی به کلیت و ضرورت (یعنی شرایط امکان احکام ترکیبی پیشین) بود تنها با انقلاب کوپرنیکی پاسخ می‌یابد. کثرات عالم از خلال سوژه به هم دوخته می‌شوند و وحدت می‌یابند. در فلسفه‌ی استعلایی کانت بر خلاف فلسفه‌ی سنتی شیء فی‌نفسه موضوع مطالعه نیست، چرا که به عقیده‌ی فیلسوف آلمانی اساساً در عالم هستی فی‌نفسه‌ای در کار نیست، بلکه هر چه هست تنها در نسبت با سوژه هست. این افق سوژه است که اشیاء را پدیدار می‌کند. اشیاء برای مای انسانی در مقام سوژه پدیدار می‌شوند و بنابراین موجود نامیدن یک شیء یعنی آن شیء برای ما و در نسبت با ما در مقام سوژه موجودیت دارد. ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم که اشیاء منهای سوژه چیستند، بنابراین هرچه هست نه فی‌نفسه که لغیره است. وجود داشتن در نزد کانت پدیدار شدن اشیاء برای سوژه است. کانت دیگر فرض نمی‌گیرد که جهانی منهای سوژه وجود دارد که صفات و قوانین‌اش فارغ از درک سوژه پابرجاست. ما صرفاً می‌توانیم تا جایی از عالم هستی سخن بگوییم که در نسبت با ما قرار دارد. اینکه جهان منهای وجود سوژه چگونه چیزی است خارج از دایره‌ی آگاهی و توان متناهی و محدود بشر است. ما موجودات متناهی و محدود، محصور در افق سوژه‌ایم و فراتر از آن نمی‌توانیم ادعایی درباره‌ی عالم بکنیم. کلیه‌ی قوانین و ویژگی‌ها و صفاتی که در عالم پیدا می‌کنیم بر اساس افق سوژه و با تکیه بر دستگاه فاهمه‌مان آفتابی می‌شوند. کانت میان آنچه بر ما پدیدار می‌شود

(فنومن) و آنچه فی‌نفسه وجود دارد (نومن) تمایز می‌گذارد و می‌گوید ما تنها با فنومن‌ها سر و کار داریم. به این اعتنا، در فلسفه‌ی کانت «نسبت» محور اصلی فلسفه‌ورزی می‌شود و کلیه‌ی ابژه‌ها تابع نسبت با سوژه هستند.

کانت در نقد عقل محض بخش نظریه‌ی استعلایی عناصر را به دو قسمت حسیات استعلایی و منطق استعلایی تقسیم می‌کند. منبع اول شناخت حسیات استعلایی هستند که کانت ذیل آن در باب فضا و زمان بحث می‌کند و نشان می‌دهد که این دو نه مقولاتی بیرونی، نه ظرفی تهی و نه ایده‌هایی فطری، بلکه اموری استعلایی و پیشینی هستند که از تجربه به دست نمی‌آیند اما شرط امکان تجربه‌اند. فضا و زمان اموری سوژکتیو و به افق سوژه گره خورده‌اند. ما بدون مفاهیم پیشینی و استعلایی فضا و زمان قادر به ادراک امور و اساساً تجربه نیستیم. زمان صورت حس درونی، و فضا صورت حس بیرونی است. بنابراین در نزد کانت فضا و زمان اموری استعلایی و پیشینی شدند که به افق سوژه گره خورده‌اند. همین نگره‌ی سوژکتیویستی به فضاست که مورد انتقاد لوفور قرار می‌گیرد:

فضای فلاسفه می‌توانست به دست خدا، به عنوان اولین مخلوقش، آفریده شود؛ این در مورد خدای کارتزین‌ها (دکارت، مالبرانث، اسپینوزا، لایبنیتس) و نیز برای مطلق پساکانتی‌ها (شلینگ، فیشته، هگل) مصداق دارد.^۱

لوفور، چنانکه در آغاز هم اشاره کردیم، معتقد است این سوژکتیویسم در فلسفه‌های موسوم به پسا ساختارگرایی طی چرخش زبانی و گفتمانی به دیدگاه غالب بدل شد، تا جاییکه پیوند کردارهای گفتمانی و کردارهای غیرگفتمانی به کل از میان رفت و همه‌چیز (واقعیت) به امور گفتمانی تقلیل یافت. حاصل آن یک‌کاسه‌کردن فضای روانی با فضای مادی و اجتماعی است. لوفور در مقام فیلسوفی مارکسیست که از یک سو از هگل و نیچه الهام گرفته و از سوی دیگر از سنت پدیدارشناسی اثر پذیرفته، ضمن اعتقاد به اینکه فضا تمامیتی گشوده است، تأکید می‌کند که بحث بر سر نحوه‌ی پیوند و مفصل‌بندی این سه وجه- روانی، اجتماعی، مادی- به یکدیگر است. به گمان او باید از نقش نیروهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در شکل‌گیری فضا پرسش کرد. در نظر لوفور، فضا و زمان برخلاف کانت دیگر شهوذهای محض پیشینی نیستند، بلکه

فضا معادل هم‌زمانی، نظم هم‌زمان واقعیت اجتماعی، است؛ زمان ... به نظم درزمانی و در نتیجه فرایند تاریخی تولید اجتماعی راجع است. جامعه در اینجا نه به تمامیت فضایی-زمانی "بدن‌ها" یا "ماده" اشاره دارد و نه به مجموع کل کنش‌ها و کردارها. در کانون نظریه‌ی ماتریالیستی لوفور انسان در جسمانیت و حس‌مندی‌اش قرار دارد، با حساسیت و تخیل‌اش، تفکر و ایدئولوژی‌هایش؛ انسان‌هایی که از طریق فعالیت و کنش با یکدیگر وارد رابطه می‌شوند.^۲

بنابراین لوفور تنها در سطح تحلیلی قائل به تمایز میان کردارهای گفتمانی و غیر گفتمانی است. این دو سطح تحلیل در واقعیت یک چیزند. به بیان دیگر این تفکیک صرفاً شأن اثباتی دارد، و از حیث ثبوتی حقیقتی واحدند. زندگی و زبان و ادراک به هم گره خورده‌اند و در نظر لوفور در رابطه‌ای دیالکتیکی با هم قرار دارند. این پیوند زندگی و زبان، هستی و آگاهی، کردارهای گفتمانی و کردارهای غیر گفتمانی، همان چیزی است که لوفور از مفهوم فضا به منزله‌ی تمامیت مراد می‌کند. صورت‌بندی‌های گوناگون او از فضا را باید بر همین اساس درک کرد. او ملهم از

¹ Lefebvre, 1991, p. 73.

² Schmid Christian., **Henri Lefebvre's theory of the production of space: Towards a three-dimensional dialectic.** In: Kipfer S, Goonewardena K, Schmid C, et al. (eds) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, 2008, Routledge, p. 29

پدیدارشناسی انتقادی، و به خلاف سوژکتیویسم مدرن، نه تنها فضا را امری روانی تلقی نمی‌کند بلکه اساساً آن را جدای از بدن تصورناپذیر می‌داند:

آیا می‌توان گفت که بدن، با توانایی‌اش برای عمل، و انرژی‌های متفاوتش، فضا را می‌سازد؟ قطعاً، اما نه به این معنا که اشغال فضاوندی را تولید کند؛ بلکه رابطه‌ای بی‌واسطه میان بدن و فضایش وجود دارد، میان تقرر بدن در فضا و سکونت یا اشغالش در فضا. ... هر بدن زنده فضا است و فضای خود را دارد؛ بدن خود را در فضا و در آن واحد فضا را تولید می‌کند.^۱

او ادامه می‌دهد که فضای اجتماعی متضمن

(۱) روابط اجتماعی بازتولید، یعنی روابط زیستی میان جنس‌ها و گروه‌های سنی، در کنار سازماندهی خاص خانواده؛ و (۲) روابط تولید، یعنی تقسیم کار و سازماندهی آن در قالب عملکردهای سلسله‌مراتبی اجتماعی است.^۲

بنابراین فضا به منزله‌ی هم‌پیوندی و به‌هم‌گوریدگیِ جمیع مراتب زندگی اجتماعی، مادی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نه «یک چیز»^۳ است و نه «ظرف»^۴، بلکه در آن واحد محصول و ابزار تولید است:

آیا فضا نوعی رابطه‌ی اجتماعی است؟ قطعاً- اما رابطه‌ای که جزو ذاتی روابط مالکیت (بویژه مالکیت سیاره و زمین) است و همچنین پیوندی وثیق و ناگسستنی با نیروهای تولید (که یک فرم را به آن سیاره یا زمین تحمیل می‌کنند) دارد؛ در اینجا شاهد چندلایه بودن فضای اجتماعی هستیم، «واقعیت» اش در آن واحد صوری و مادی است. مع‌الوصف، امر تولیدشده می‌تواند استفاده و مصرف شود، بنابراین فضا ابزار تولید هم هست؛ شبکه‌های تبادل و جریان‌های انرژی و مواد خام فضا را می‌سازند و در آن واحد بوسیله‌ی آن تعیین می‌یابند. به این اعتنا، این ابزار تولید را، که در عین حال تولیدشده هم هست، نمی‌توان نه از نیروهای تولید (از جمله تکنولوژی و دانش) و نه از تقسیم اجتماعی کار که به آن شکل می‌دهد، و نه از دولت و روبناهای جامعه جدا ساخت.^۵

سه بندی که در بالا نقل شد عناصر پدیدارشناسانه و مارکسیستی نظریه‌ی لوفور را نشان می‌دهد. لوفور از یک سو -تحت تأثیر هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی- درکی پدیدارشناسانه از فضا و بدن دارد، و از سوی دیگر درکی مارکسیستی-هگلی از تولید و تمامیت.^۱ به همین سبب است که او به تاریخ فضا، به مثابه «واقعیتی اجتماعی-

^۱ Lefebvre, 1991, p. 170

^۲ Ibid. p. 32.

^۳ Ibid. p. 73.

^۴ Ibid. p. 94.

^۵ Ibid. p. 85.

^۶ در خوانش‌هایی که برخی از جغرافی‌دانان و پژوهشگران مارکسیست از لوفور به دست داده‌اند، عمدتاً تعلق آشکار اندیشه‌ی لوفور به سنت پدیدارشناسی انتقادی و بطور مشخص مارتین هایدگر نادیده گرفته می‌شود و بر سوبه‌های مارکسیستی و عامیانه‌تر اندیشه‌ی وی تأکید گذاشته می‌شود. استوارت الدن در نقد این برخورد، پافشاری می‌کند که لوفور نه مارکسیست، بلکه «فلسوفی مارکسیست» است. لوفور در مقام فیلسوف به سنت‌های فلسفی مشخصی تعلق

یعنی مجموعه‌ای از روابط و فرم‌ها»^۱ توجه می‌کند. لوفور تأکید می‌کند که تاریخ فضا نه فهرستی از امور در فضا (فرهنگ مادی یا مدنیت)، و نه ایده‌ها و گفتمان‌هایی درباره‌ی فضا است. تاریخ فضا باید تبیینی از فضاهای بازگامی و بازگامی‌های فضا، و از همه مهمتر، روابط آنها با کردار اجتماعی، به دست دهد.^۲

نقد درک انتزاعی و شناخت‌شناسانه از فضا در فلسفه‌ی مدرن میراث سنت پدیدارشناسی -بویژه کار هایدگر و مرلوپونتی- است. در پدیدارشناسی مرلوپونتی و هایدگر نیز فضا نه ظرف چیزهاست و نه سیستم مختصات دکارتی، بلکه به نحوه‌ی بودن انسان گره خورده است. استوارت الدن در این خصوص می‌نویسد:

به نظر هایدگر نحوه‌ی مواجهه‌ی ما با اشیاء در فضا درست نقطه‌ی مقابل دیدگاه دکارت است. ایده‌ی هایدگر درباره‌ی فضا مندی امر درستی حکایت از این دارد که مواجهات ما با ابزار اولاً و بالذات نه با هندسه و فاصله‌ی قابل اندازه‌گیری، بلکه با مفاهیم معمولی نزدیکی یا قرابت [Nahe]، دوری‌زدایی [Ent-fernung] و جهت‌داری [Ausrichtung] مشخص می‌شود. ... حرف هایدگر در اینجا به درکی متعارف‌تر از نحوه‌ی نسبت‌گیری ما با فضا اشاره دارد. چنانکه اشاره می‌کند «نه فضا در سوژه است و نه جهان در فضا». با فضا در زندگی روزمره مواجه می‌شویم و در آن زندگی می‌کنیم، نه به شکل فواصل و شکل‌های قابل‌اندازه‌گیری به لحاظ هندسی.^۳

دارد که بدون توجه به آنها پروژه‌ی او به درستی فهم نمی‌شود. او بر همین اساس، بر ضرورت درک تولید فضای لوفور بر اساس اندیشه‌ی مارکس و هایدگر تأکید می‌گذارد. بنگرید به:

Elden, Stuart., **Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space***, Antipode, Volume 36, Issue 1, 2004,

همچنین اِدن کین کید در مقاله‌ای روشن‌گر می‌کوشد اندیشه‌ی لوفور را در متن سنت پدیدارشناسی انتقادی قرار دهد و آن را از دریچه‌ی فلسفه‌ی موریس مرلوپونتی بخواند. بنگرید به:

Kinkaid, Eden., **Re-encountering Lefebvre: Toward a critical phenomenology of social space**, Society and Space D, 2020, Vol. 38(1) 167–186.

از دیگر خوانش‌های متفاوت از اندیشه‌ی لوفور می‌توان به مقاله‌ی مشترک پیرس و مارتین اشاره کرد که بر اهمیت پدیدارشناسی و بویژه‌ی کار مرلوپونتی در درک پروژه‌ی لوفور اشاره می‌کنند. آنها علاوه بر آن، به قرابت‌های میان کار پیر بوردیو و روانکاوی با کار لوفور اشاره می‌کنند. بنگرید به:

Pierce, Joseph, Martin, Deborah., **Placing Lefebvre**, Antipode, 2015, 47(5): 1279–1299.

کریستین اشمید نیز در بخشی از مقاله‌ی خود اشاره‌ای کوتاه به اهمیت درک پدیدارشناسی توصیفی و مشخصاً مرلوپونتی و سارتر برای درک اندیشه‌ی لوفور می‌کند. بنگرید به:

Schmid, Christian., **Henri Lefebvre's theory of the production of space: Towards a three-dimensional dialectic**. In: Kipfer S, Goonewardena K, Schmid C, et al. (eds) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, 2008, Routledge, pp.41–59.

در همین زمینه استوارت تأکید می‌کند که پروژه‌ی تولید فضا را باید در کنار پدیدارشناسی، به عنوان مکمل آن، درک کرد. به گفته‌ی او درک بدن، زمان، ادراک و تجربه در اندیشه‌ی لوفور در گرو درک سنت پدیدارشناسی است. بنگرید به:

Stewart, Lynn., **Bodies, visions, and spatial politics: A review essay on Henri Lefebvre's *The Production of Space***, 1995, Environment and Planning D: Society and Space 13(5): 609–618.

کریستن سیمنسون نیز می‌کوشد لوفور را در سنت فلسفی‌ای قرار دهد که گرانیگاه نظریه‌پردازی در آن بدن است، و به همین دلیل در جایی از مقاله‌ی خود اندیشه‌ی او را با پدیدارشناسی ادراک مرلوپونتی مرتبط می‌کند و به تأثیر وی از نیچه و هایدگر در این زمینه اشاره می‌کند. بنگرید به:

Simonsen, Kirsten, **bodies, sensations, space and time: the contribution from henri lefebvre**, Geografiska Annaler · 87 B (2005).

¹ Lefebvre, 1991, p. 116.

² Ibid.

³ Elden, Stuart., **Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History**, CONTINUUM, 2001, p. 17.

الدن به درستی می‌گوید درک لوفور بدون پس‌زمینه‌ی پدیدارشناسانه‌ی اندیشه‌ی وی، و بطور مشخص فلسفه‌ی هایدگر، ناممکن است. او مدعی است لوفور درک خود از فضا را به مثابه امری گره‌خورده به تجربه‌ی زیسته و درگیری عملی انسان با چیزها مدیون اندیشه‌ی هایدگر است؛ «علاقه‌ی لوفور به هایدگر منتقد سوژکتیویته - در هستی و زمان - است... هایدگر تاریخی؛ هایدگری که اهمیت یکسانی به مسائل مربوط به فضا می‌دهد.»^۱ او درباره‌ی وام لوفور به هایدگر می‌نویسند:

لوفور خیلی زود در ۱۹۳۹ فضای هندسی را انتزاعی دانست و آن را به زمان ساعتی در انتزاع از امر انضمامی تشبیه کرد. این نکته را می‌توان دقیقاً به نقد هایدگر بر فضای هندسی در هستی و زمان و سایر آثارش مرتبط کرد. به عقیده‌ی هایدگر، مشابه با نحوه‌ی نسبت گرفتن‌های مان با ابزار، فقط زمانی با فضا به نحو هندسی مواجه می‌شویم که مکث می‌کنیم تا به آن بیندیشیم، یعنی زمانی که آن را به مفهوم درمی‌آوریم. به عقیده‌ی لوفور، فضای مطلق ابعادی دارد، اما این‌ها به عوض ابعاد فضای انتزاعی هندسی، چپ و راست و بالا و پایین هستند. نحوه‌ی واکنش ما به فضا هندسی نیست، بلکه فقط نحوه‌ی انتزاع‌مان هندسی است. میان تصورمان از فضا - انتزاعی، روانی و هندسی - و ادراک‌مان از آن - انضمامی، مادی و کالبدی - تمایز گذاشته می‌شود. دومی بدن را، که لوفور آن را مکان مقاومت در درون گفتمان قدرت در فضا می‌داند، نقطه‌ی عزیمت خود می‌گیرد. فضای انتزاعی جسم‌زدوده به عقیده‌ی او همچنان وجه دیگری از بیگانگی است.^۲

صورتبندی لوفور از فضا به مثابه امری که در نسبت با تجربه‌ی عملی و واقعی انسان ادراک می‌شود، و اینکه به ابعاد آن در زندگی و زبان روزمره اشاره می‌کند یادآور بحث هایدگر در این زمینه است. هایدگر نیز در نقد درک انتزاعی و هندسی از فضا در هستی و زمان می‌نویسند:

«بالا» یعنی «روی سقف»؛ «پایین» یعنی «روی زمین»؛ «پشت» یعنی «پشت در»؛ همه‌ی «کجاها» در شیوه‌های سر و کله‌زدن روزمره‌ی ما کشف و به نحو پیرانگانه تفسیر می‌شوند؛ آنها از طریق سنجش مشاهده‌گرانه‌ی فضا مشخص و فهرست نمی‌شوند.^۳

این پس‌زمینه‌ی پدیدارشناختی به لوفور امکان می‌دهد که نوعی هستی‌شناسی رابطه‌ای از فضا به دست دهد. چنانکه در مقاله‌ی نخست در بحث از نقد هایدگر بر هوسرل توضیح دادیم، دازاین عین در-جهان بودن است، و به جای آگوی استعلایی در مقام سوژه‌ای که درکی بی‌واسطه و تام از خود دارد می‌نشیند. مفهوم در-جهان بودن و دازاین هایدگر به لوفور این امکان را می‌دهد که مناسبات فضایی را برساخته‌ی سوژه‌ها بداند اما سوژه‌هایی که همواره پیشاپیش در جهان و معروض آن هستند. سوژه‌ی مورد نظر لوفور اولاً عین در-جهان بودن است، ثانیاً ادراک برای او - به نحوی که یادآور اندیشه‌ی مرلوپونتی است - به بدن گره خورده است. سوژه‌ی لوفور، همواره در موقعیتی مشخص قرار دارد و از چشم‌اندازی خاص به جهان می‌نگرد. بر این اساس، لوفور به تأسی از سنت پدیدارشناسی، دوگانه‌های متافیزیکی سنتی نظیر سوژه/ابژه را نظرگاه درستی برای درک فضا نمی‌داند. در سنت

¹ Elden, Stuart., *Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's The Production of Space*, Antipode, Volume 36, Issue 1, 2004, p. 89.

² Ibid., pp. 95-96.

³ Elden, 2001, p. 17.

پدیدارشناسی، بویژه در پدیدارشناسی مرلوپونتی، بدن نقشی حیاتی در ادراک ایفا می‌کند. لوفور متأثر از این سنت اهمیتی ویژه به جایگاه بدن در ادراک ما از فضا می‌دهد. او در جاهای مختلف آثار خود بر اهمیت بدن به عنوان محمل اصلی تولید فضا اشاره می‌کند:

کل فضا (ی اجتماعی) از بدن حرکت می‌کند و پیش می‌رود.^۱

فضا- فضای من- زمینه‌ای نیست که از آن «متنیت» را بسازم؛ بلکه پیش از هر چیز بدن من است، و آنگاه بدن هم‌تا یا «دیگری» من است، سایه یا تصویر آینه‌ای آن: بدن فصل مشترک متغیری است میان از یک سو آنچه بدن مرا لمس می‌کند، در آن نفوذ می‌کند، آن را تهدید می‌کند و از سوی دیگر همه‌ی بدن‌های دیگر.^۲

وقتی پیشتر پای بدن به تحلیل ما باز شد، خود را نه به مثابه سوژه یا ابژه به معنای فلسفی، نه به منزله‌ی عرصه‌ای درونی در تقابل با عرصه‌ای بیرونی، نه همچون فضایی خنثی، و نه به مثابه مکانیسمی که فضا را به شکل بخشی یا ناقص اشغال کند، نشان نداد. بلکه به منزله‌ی «بدنی فضایی» آفتابی شد. چنین درکی از بدن، به منزله‌ی امری تولیدشده و به مثابه تولید یک فضا، بی‌واسطه تابع تعیین‌های آن فضاست: تقارن‌ها، برهم‌کنش‌ها و کنش‌های متقابل، محورها و سطوح، مراکز و پیرامون‌ها، و تقابل‌های (فضایی-زمانی) انضمامی. ... سرشت مادی بدن فضایی از فضا انبعاث می‌یابد، از انرژی‌ای که در آنجا بکار گرفته می‌شود.^۳

از این چند نقل قول درک پدیدارشناسانه‌ی لوفور از ادراک، و نسبت آن با بدن و بدمندی روشن می‌شود. فضا اساساً از طریق بدن و رابطه‌ی آن با دیگران تولید می‌شود؛ بدن وارد رابطه‌ی دیالکتیکی با هر آنچه بیرونش هست می‌شود و با فضا به منزله‌ی نوعی تمامیت عملی-حسی مواجه می‌گردد. «در واقع... لحظه‌ای که بدن به منزله‌ی تمامیتی عملی-حسی تصور می‌شود، تمرکززدایی و بازتمرکزگذاری دانش رخ می‌دهد.»^۴ بنابراین به نظر می‌رسد لوفور نیز در امتداد سنت پدیدارشناسی، بر نوعی نسبت‌مندی برسازنده، به بیان هوسرلی نوعی تضایف آغازین، میان سوژه‌ها و ابژه‌های فضا، میان تن من در اینجا و تن دیگران در آنجا تأکید می‌گذارد، تا آنجا که در بند زیر به صورتبندی مرلوپونتی از بدن نزدیک می‌شود:

خلاقیت و هوش بدن بی‌نیاز از هر اثبات است، چرا که خود بدن آن را آشکار می‌سازد و در فضا بکارش می‌گیرد. همه‌ی انواع گوناگون ضرب‌آهنگ‌ها در یکدیگر می‌خلند. در بدن و پیرامون آن، همچون سطح بدن آب، یا درون جرم یک محلول، ضرب‌آهنگ‌ها همیشه با یکدیگر تصادم می‌کنند، خود را به دیگری تحمیل می‌کنند، و همیشه وابسته به فضا هستند.^۵

این نسبت‌مندی‌های مد نظر لوفور، با توجه به تأثیر مفهوم در-جهان-بودن هایدگر بر او، پیوندهایی صرفاً شناختی یا ذهنی نیستند، بلکه از خلال برهم‌کنش‌های بدمنند و جسمانی ما با دیگران در فضا تولید می‌شوند. به دیگر

¹ Lefebvre, 1991, p. 405

² Ibid. p. 181.

³ Ibid, p. 195.

⁴ Ibid. p. 62

⁵ Ibid. p. 205.

سخن، انسانِ لوفور بدن-سوژه-در-فضا است. انسان لوفور به ذات بدمندی و درفضابودگی است. بدمندی و درفضابودگی از هم جدا نیستند، لازم و ملزوم یکدیگرند، و تجربه‌ی ما از فضا همین پیوند یا نسبت‌مندی بنیادین است. مفهوم فضای لوفور آن عرصه‌ی مشترک باهم‌بودنی است که سوژه-بدن‌ها در آن یکدیگر را لمس می‌کنند و در آن واحد از طریق فضا تولید می‌شوند و آن را تولید می‌کنند.

می‌توان تلقی لوفور را به زبان کانتی نیز به بیان درآورد. بیشتر اشاره کردیم که فضا و زمان برای کانت شهود محض هستند، اموری مطلق و متعلق به سوژه. در واقع فضای کانت امری پیشینی و استعلایی‌ست که اساساً تجربه‌ی درک نسبت میان اشیاء را ممکن می‌سازد. فضا برای کانت امکان و افق تجربه است. لوفور با توجه به تعلقش به سنت مارکسیسم و پدیدارشناسی، با تمام انتقادهایی که بر این تلقی کانتی از فضا وارد می‌کند، نهایتاً در همان میدان به فضا می‌اندیشد. لوفور به اتکای نقد مارکسی و محور قرار دادن مفهوم پراکسیس و فعل سوژه، و به اتکای مفهوم دازاین و در-جهان-بودن هایدگر، فضای کانت را بر زمین واقعیت می‌نشانند؛ به اتکای تأثیرش از پدیدارشناسی هوسرلی مقولات را نه در عالم فاهمه بلکه در متن تضایف و برهم‌کنش سوژه-بدن با پدیدارهای واقعی می‌نشانند و آن را به مدد مفهوم شهود مقولی هوسرل از حالت انتزاعی-ذهنی خارج می‌کند؛ و به اتکای تأکید هوسرل، مرلوپونتی و نیچه بر بدمندی و پیوند آن با ادراک از دوگانه‌های سنتی سوژه/ابژه فراتر می‌رود. با این حال فضا به یک معنا برای لوفور، به سیاق کانتی، شرط امکان و افق تجربه‌ی ماست. برای لوفور فضا نه مقوله یا برساختی سوژکتیو و نه ابژه‌ای در میان سایر ابژه‌ها، نه امری خودآگاه و نه ناخودآگاه است، بلکه افق و شرط امکان تجربه و آگاهی است، اما نه به معنای شهود محض متعلق به سوژه، بلکه شرطی که در معرض نقد پدیدارشناختی و مارکسیستی قرار گرفته است. بنابراین فضای لوفور امری رابطه‌ای‌ست که به در-جهان-بودن ما، به سوژکتیویته‌ی ما به معنای سوژه-بدن گره خورده است. اشمید در این باره می‌نویسد:

به عقیده‌ی لوفور فضا و زمان عوامل مادی محض نیستند. ایضاً نمی‌توان آنها را به شأن مفاهیم پیشینی محض فروکاست. آنها وجوه ذاتی کردار اجتماعی‌اند. لوفور آنها را فرآورده‌هایی اجتماعی می‌داند، بنابراین در آن واحد محصول و پیش‌شرط تولید جامعه هستند. در نتیجه، فضا و زمان به نحو جهانشمول وجود ندارند. از آنجا که برساخته‌هایی اجتماعی‌اند فقط در بستر جامعه‌ای مشخص می‌توان درک‌شان کرد. به این ترتیب، فضا و زمان نه تنها رابطه‌ای بلکه اساساً تاریخی‌اند^۱ (تأکید از من است).

باری، لوفور در امتداد سنت پدیدارشناسی که هیچ پیوندی با رئالیسم خام سنتی ندارد، گرانیگاه اندیشه‌ی خود درباره‌ی فضا را، همچون دازاین هایدگر، بر بدن-سوژه می‌گذارد. معنایی جدای از «ما»ی انسانی در کار نیست، اما این «ما» ترکیب پیچیده‌ی بدمندی-پراکسیس-فضامندی است. باید توجه داشت که لوفور در مقام فیلسوفی متعلق به جریان پس‌پدیدارشناسی، قائل به نوعی رئالیسم پیچیده و امری فراتر از بستر خودآگاهی است. جلوتر به این موضوع بازخواهیم گشت. مفهوم پراکسیس مارکسی و کردار فضایی در قلب نظریه‌ی فیلسوف فرانسوی قرار دارد. با این همه، نباید از یاد برد که لوفور با همه‌ی تأثیری که از سنت پدیدارشناسی پذیرفته دیالکتیسین است و همه‌ی این مقولات فلسفی را در چارچوبی دیالکتیکی می‌ریزد. بنابراین در ادامه ابتدا اشاره‌ای به دیالکتیک سه‌گانه‌ی لوفور می‌کنیم و سپس به مفهوم کردار فضایی به عنوان کانون درک پدیدارشناسانه‌ی لوفور از فضا باز می‌گردیم.

¹ Schmid, p. 29.

دیالکتیک سه‌گانه و نظریه‌ی تولید فضا

از توضیحات فوق روشن شد که ساحتی مینوی به نام عرصه‌ی ذهن یا سپهر گفتمان‌ها وجود ندارد که بر روی ساحتی مستقل به نام واقعیت سوار شود؛ این‌ها دو بعد از امری واحد هستند و باید دقیقاً در همین به‌هم‌پیوستگی و درهم‌تنیدگی‌شان مورد بررسی قرار گیرند. بر این اساس، فیلسوف فرانسوی چارچوبی ارائه می‌کند که به اتکای آن بتواند مناسبات فضایی و پیوندهای میان آنها را توضیح دهد. او زندگی و هستی اجتماعی را جدای از فهم‌ها، نشانه‌ها، گفتمان‌ها و زبان نمی‌داند. بلکه این‌ها جملگی ابعاد یک واقعیت، این زندگی، هستند که در حال رخ دادن است. از آنجا که او این‌ها را جدای از هم نمی‌داند قادر است میان امر کالبدی و امر روانی، از خلال توجه به سویه‌ی اجتماعی فضا، پیوند برقرار کند. هیچ امر کالبدی‌ای بدون توجه به امر روانی و اجتماعی معنا ندارد. نمی‌توان امر روانی را بدون عنایت به واقعیت مادی و امور اجتماعی درک کرد. امور اجتماعی نیز به امور مادی و کالبدی و گفتمانی گره خورده‌اند. بنابراین چنانکه روشن است برای لوفور مسأله‌ی اصلی نحوه‌ی مفصل‌بندی سپهر گفتمان‌ها و نظریه‌ها بر روی سپهر واقعیت مادی و نهادی و اجتماعی است. سه‌گانه‌ی لوفور را بر همین اساس باید درک کرد:

(۱) **کردارهای فضایی** عبارتند از کردارهای کالبدی و مادی، روال‌های عادی روزمره، شبکه‌ها و راه‌هایی که از طریق آنها تمامیت زندگی اجتماعی بازتولید می‌شود. این کردارها هم ضرب‌آهنگ‌های اجتماعی‌ای را شامل می‌شوند که به صورت فردی تبلور یافته‌اند و هم الگوهای جمعی حرکت در فضاهای مسکون را. در یک جامعه‌ی خاص، کردارهای فضایی واجد انسجام و پیوستگی مشخصی هستند و تعامل اجتماعی و ارتباط را تسهیل می‌کنند، اما توسط منطق تفکر علمی نسبتاً نامتعیین و نامشخص می‌مانند. این کردارها با قلمرو امر ادراک‌شده همسنگ‌اند- به این معنا که از بطن درک واقعیت تجربی سربر می‌آورند، و حاصل نوعی فرایند ذهنی نیستند.

(۲) **بازنمایی‌های فضا** عبارتند از دانش‌های انتزاعی مرتبط با دستگاه‌های نهادی و رسمی قدرت که دست‌اندرکار سازماندهی فضا هستند. مثال‌های بارز عبارتند از: کار برنامه‌ریزان، بوروکرات‌ها، مهندسان اجتماعی، نقشه‌برداران و انواع رشته‌های علمی که در جامعه به عنوان «کارشناس» شناخته می‌شوند و دست‌اندرکار مدیریت و کنترل فرم فضایی‌اند. این حرفه‌مندان به دنبال آنند که "امر زیسته و امر ادراک‌شده را با امر تصور شده یکی کنند." بنابراین بازنمودهای فضا به عقلانیت تکنوکرات علم پوزیتیویستی پیوند خورده‌اند و معطوف‌اند به انتزاع، مدل‌سازی ریاضی و کمی‌سازی پدیده‌های اجتماعی. لوفور در این دانش‌ها، در هر جامعه‌ای، رویکرد ایدئولوژیک مسلط به فضا را می‌بیند که با خود مجموعه‌ای از کدها و نشانه‌های فکری به همراه می‌آورد. هر رویکردی به نظریه‌ی اجتماعی که بر چنین بازنمودهایی مبتنی باشد تا حدی که سایر مؤلفه‌های فضای اجتماعی را کنار بگذارد، ناگزیر در دام محدودیت‌های ساختارگرایی و سایر اشکال تقلیل‌گرایی فرو خواهد غلتید. (۳) **فضاهای بازنمایی** پیوند وثیقی دارند با کارکردهای اجتماعی و تنانه‌ی تجربه‌ی زیسته. این فضاها بخشی از تخیل اجتماعی «ساکین و استفاده‌کنندگان» فضا را شکل می‌دهند، که در آنها نمادهای پیچیده گره خورده‌اند به اشکال غیرهژمونیک کردار خلاق و مقاومت اجتماعی. به‌خلاف درگیری‌های پیش پا افتاده با امر روزمره که از خلال کردارهای فضایی و علم‌گرایی انتزاعی بازنمودهای فضا رخ می‌دهد، فضاهای بازنمایی ابزاری فراهم می‌کنند برای درگیر شدن در مبارزه برای اشکال دیگری از سازماندهی فضایی و

تغییر آنها به شکلی غیر-بیگانه. این فضاها مکان‌های مقاومت و ضد-گفتمان‌هایی‌اند که یا از میدان دید قدرت بوروکراتیک گریخته‌اند یا نمودار نفی اتوریته‌ی آن‌اند. مثال‌های واقعی‌ای که لوفور زده شامل بازسازی مردمی فضا به دست اجتماعات شهریِ طرد شده در آمریکای لاتین است. این شهرک‌های زاغه‌ای اشکالی از نظم‌دهی اجتماعی، معماری و برنامه‌ریزی را ایجاد کرده‌اند که نمودار امکانِ تصرفِ مجددِ فضا و نادیده گرفتنِ اشکالِ نهادی سازماندهی فضایی است.^۱

کردارهای فضایی (که مساوق امر ادراک‌شده است)، بازمودهای فضایی (که مساوق امر تصور شده است) و فضاهای بازمودی (که مساوق امر زیسته است) سه وجه از واقعیتی واحدند که در تاریخ‌ها و جغرافیاهای خاص به انحاء مختلف به هم چفت‌وبست می‌شوند و نیروهای گوناگون در تحول این شیوه‌های چفت‌وبست شدن دست دارند؛ از نقش دولت و بازار گرفته تا ایدئولوژی و زندگی روزمره. در دل کردارهای فضایی نزاعی بنیادی میان دو حیثیت فضا در کار است: فضاهای تصور شده‌ای که دست‌پخت برنامه‌ریزان برای ایجاد ارزش مبادله هستند، و فضاهای زیسته‌ای که شهروندان برای ارزش استفاده آن را مال خود می‌کنند.

بنابراین فضا در نزد لوفور ماتریس اجتماعی‌ای است که در آن واحد بستر فرایندهای تولید و بازتولید اجتماعی، ابزاری سیاسی برای تنظیم اجتماعی و تربیت بدن‌ها، و مکانی برای مبارزه است. طبق این هستی‌شناسی اجتماعی از فضا، تولید شدن یک فضای شهری محصول عوامل پیچیده و درهم‌تنیده‌ی گوناگونی‌ست که نحوه‌ی مفصل‌بندی کردارهای گفتمانی بر روی کردارهای غیر گفتمانی را رقم می‌زند. رابطه‌ی دوسویه است بطوریکه فضا هم برساخته‌ای اجتماعی-سیاسی است و هم پیش‌شرط ضروری بازتولید مناسبات اجتماعی. در واقع فضای تولید شده قسمی انتزاع انضمامی، یعنی به هم‌گوریدگی واقعیت و اندیشه، است. آنچه تولید می‌شود شکل خاصی از چفت‌وبست شدن واقعیت انضمامی و انتزاع فعالیت فکری است. به مفهوم انتزاع یا کلی انضمامی بازخواهیم گشت.

چنانکه اشاره کردیم لوفور از فضا به منزله‌ی افق تجربه‌ی ما سخن می‌گوید، امری که از خلال برهم‌کنش بدن ما با بدن‌های دیگران ساخته می‌شود و متقابلاً فضای ساخته شده بدن‌های ما را سر و شکل می‌دهد. فضا به منزله‌ی شرط تجربه و ملازم ذاتی در-جهان-بودن ما عرصه‌ی اشتراکی را می‌سازد که می‌توان آن را هم‌تافت بدغمندی-پراکسیس-فضامندی دانست. گفتیم در قلب این ترکیب مفهوم پراکسیس یا کردار فضایی قرار دارد. مفهوم کردار فضایی لوفور جمع میان پراکسیس مارکسی (تأکید بر مفهوم کار و عمل؛ و مناسبات مادی تولید) و ادراک پدیدارشناسانه (تأکید بر بدغمندی و سوژه-بدن) است. در-فضا-بودگی ما عرصه‌ی پدیداری فضاست، قلمرویی که در آن فضا در قالب نوعی تمامیت عملی-حسی ساخته می‌شود و ما چیزها را در این تمامیت، در جهان ادراک می‌کنیم (پدیدارشناسی) و در آن دست به عمل می‌زنیم (مارکس). به دیگر سخن، لوفور با این مفهوم می‌خواهد بر دو نکته تأکید بگذارد: از یک سو سوژه-بدن در کانون تولید فضا قرار دارد، و از سوی دیگر پراکسیس در تثبیت فضا به منزله‌ی تمامیتی پدیدارشناختی نقشی تألیفی دارد.^۲ کردار فضایی میان بدن و عرصه‌ی مادی-نمادین آن پیوند برقرار می‌کند، یا به عبارتی بدن از خلال فعل و عمل خود با عرصه‌ی نمادین و مادی در نسبت قرار می‌گیرد. منتها لوفور به واسطه‌ی تعلقات مارکسیستی خود می‌کوشد این ادراک فضا را سیاسی کند و از نقش ایدئولوژی در کردارهای روزمره‌ی فضایی پرسش نماید. تأکید او بر مفهوم بازگمایی‌های فضا در همین موضوع ریشه دارد. فضا بدن‌ها را از طریق کدهای اجتماعی و فضایی پنهان هدایت می‌کند و به نظم می‌کشد. با این حال به باور لوفور این رابطه

^۱ باتلر، کریس، *آنری لوفور، سیاست فضایی، زندگی روزمره، و حق به شهر*، ترجمه‌ی نریمان جهانزاد، همشهری، ۱۳۹۹، صص. ۷۳-۷۲.

^۲ این مفهوم را می‌توان با بدن به منزله‌ی شاکله در اندیشه‌ی مرلوپونتی - که تفسیری خاص از شماتیسیم کانت است - مقایسه کرد.

یک سو به نیست، سوژه‌ها نیز از طریق کردار روزمره معانی فضا را تولید و بازتولید می‌کنند. لوفور در اینجا نقد ایدئولوژی در سنت مارکسیستی را برجسته می‌کند: نحوه حرکت بدن‌ها در فضا و ارتباطشان با یکدیگر را می‌توان تبلور جسمانی ایدئولوژی‌های اجتماعی و فضایی دانست. بنابراین کردار فضایی عرصه زیسته‌ای است که در آن ایدئولوژی‌های فضا، در فضا اجرا می‌شوند و تبلور می‌یابند. همین کردار است که بازنمایی‌های فضا و فضاهای بازنمایی را به هم پیوند می‌دهد، و این دو عرصه متفاوت فضا را به کلی یکپارچه تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت سه‌گانه لوفور (کردار فضایی، بازنمایی فضا، فضای بازنمایی) از وجهی مشابه هم‌تافت کردارهای گفتمانی و کردارهای غیرگفتمانی فوکو است.^۱ او می‌نویسد:

سیستم‌های حرکتی دربردارنده ایدئولوژی هستند و آن را به کردار پیوند می‌دهند. ایدئولوژی از طریق حرکت‌ها و ژست‌ها، از انتزاع ناب می‌گریزد و کنش‌ها را اجرا می‌کند. ... سیستم‌های حرکتی بازنمایی‌های فضا را به فضاهای بازنمایی پیوند می‌دهند. ... برای مثال کشیش‌ها با ژست‌ها و حرکات زبانی خود، ژست‌های الوهی را که خالق کائنات هستند احضار می‌کنند، و این کار را از طریق تقلیدکردن از آنها در فضایی مقدس انجام می‌دهند. ژست‌ها همچنین پیوند وثیقی با اشیاء که فضا را پر می‌کنند دارند- با اسباب و اثاثیه، پوشش، ابزارها... بازی‌ها، و مکان‌های سکونت. که همه آنها گواهی‌ست بر پیچیدگی قلمرو حرکتی.^۲

کیرستن سیمونسن، پژوهشگر جغرافیا و علوم اجتماعی، شرحی روشن‌گر از محوریت جایگاه بدن در نظریه اجتماعی لوفور ارائه می‌کند و می‌کوشد لوفور را به عنوان نظریه‌پرداز بدن معرفی کند.^۳ او در راستای بازسازی اندیشه لوفور در مقام نظریه‌پرداز بدن، مفهوم کردار فضایی را برجسته می‌کند و به‌درستی به پیوند آن با مفهوم پراکسیس مارکس اشاره می‌کند:

توجه لوفور به بدن مبتنی بر درکی پیچیده و چندلایه از کردار است و ابعاد بسیار دارد. کردار به طبیعت، به گذشته و امکانات انسانی مربوط است، و گستره وسیعی را دربرمی‌گیرد، از ژست‌ها [حرکات] و ایستارهای جسمانی گرفته، تا فعالیت‌های روزمره، و کل کردار اجتماعی در قلمروهای اقتصادی و سیاسی.^۴

^۱ کریستین اشمید می‌گوید لوفور در آن واحد رویکردی پدیدارشناسانه و زبان‌شناختی به فضا دارد. می‌توان این اشاره‌ی او را با آنچه در متن درباره‌ی قرابت سه‌گانه لوفوری با هم‌تافت کردارهای گفتمانی و کردارهای غیرگفتمانی فوکو گفتیم نزدیک دانست. بنگرید به:

Schmid, 2008.

امکان دیگری که سه‌گانه لوفور در اختیار ما می‌گذارد ترکیب آن با نظریه‌ی تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف است. در این نگره سه سطح تحلیل از یکدیگر تفکیک می‌شوند: سطح توصیف، سطح تفسیر و سطح تبیین. در سطح توصیف به میانجی روش‌های زبان‌شناختی گوناگون به تحلیل ساختار زبانی پرداخته می‌شود. در سطح تفسیر، به سراغ کردارهای گفتمانی، یعنی نحوه تولید و مصرف متون می‌رویم. این سطح بینامتنیت است و در آن باید روشن کنیم متون مورد نظر در گفت‌وگو با چه گفتمان‌هایی هستند و چه صداهایی از آنها به گوش می‌رسد. در سطح سوم، تبیین، باید نسبت هر متن را با کردارهای غیر گفتمانی توضیح دهیم. در این سطح باید بکوشیم به اتکای نظریه‌های اجتماعی-فرهنگی و اقتصاد سیاسی، یک منظومه‌ی نظری برای توضیح نحوه‌ی مفصل‌بندی کردارهای گفتمانی و کردارهای غیر گفتمانی تدوین کنیم. به نظر می‌رسد رویکرد لوفور و فرکلاف مکمل‌های خوبی برای یکدیگر هستند. تا به حال تحقیقی که با چنین چارچوب ترکیبی موضوع پژوهش خود را شکافته باشد انجام نشده است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به:

Fairclough, Norman, *Discourse and Social Change*, Polity Press, 1992.

^۲ Ibid, p. 215.

^۳ Simonsen, Kirsten, *bodies, sensations, space and time: the contribution from henri lefebvre*, Geografiska Annaler · 87 B (2005).

^۴ Ibid, p. 2.

سیمونسن به تأثیر متفکرین گوناگونی که جایگاه بدن را برای لوفور برجسته کردند اشاره می‌کند، اما به درستی نقطه‌ی عزیمت فیلسوف فرانسوی را در این خصوص مارکس و مفهوم پراکسیس او می‌داند.^۱ به عقیده‌ی او این ایده‌ی اصلی مارکس که ویژگی اصلی انسان تغییر طبیعت به میانجی کار، و از آن راه، تغییر ماهیت خود است، بنیاد درک لوفور از کردار فضایی است. این فرایند دگرگون‌سازی طبیعت و خود، که همان فرایند تولید است، هم به ابعاد بیولوژیک و فیزیولوژیک اشاره دارد و هم به ابعاد تاریخی و اجتماعی. فعالیت مولد در اندیشه‌ی مارکس همواره معطوف به هدفی است و در این فراشد اعضای بدن به جنبش درمی‌آیند و «هم مواد (سنگ، چوب، چرم) و هم تجهیزات (ابزارها، زبان، دستورالعمل‌ها، دستورکارها) را در برمی‌گیرد.»^۲ به این ترتیب، به گفته‌ی سیمونسن «دیالکتیکی میان کردارهای اجتماعی (کار)، بدن‌ها و طبیعت برقرار می‌شود.»^۳ اما به گمان لوفور، تلقی مارکس از کردار اجتماعی برای درک انسان و بدن او کافی نیست. مارکس صرفاً به انسان ابزارساز (*homo faber*) توجه می‌کند و از انسان خندان (*homo ridens*) و انسان بازیگر (*homo ludens*)، و نیز مرگ و مرگ‌آگاهی بشر غفلت می‌کند.^۴ به گمان لوفور مارکس نتوانسته چنانکه باید ماتریالیسم و روح‌گرایی را با هم جمع کند. این بی‌توجهی مارکس به سویه‌های دیگر هستی انسانی، از جمله لذت، میل، مرگ، بازی و جز آن، لوفور را بر آن می‌دارد که بکوشد به اتکای اندیشه‌ی نیچه و هایدگر نظریه‌ی پراکسیس مارکس را غنا بخشد. به این اعتنا، لوفور معتقد است هایدگر از طریق اعاده‌ی قلمرو عملی-حسی ادامه‌دهنده‌ی پروژه‌ی مارکس جوان است. سیمونسن در این باره می‌نویسد:

لوفور بر پرداختِ هایدگر به مسأله‌ی «شیء»، نه به منزله‌ی فراورده‌ای تکنیکی بلکه به عنوان «اثر»- به مثابه فرایند و نتیجه‌ی فعالیت خلاقانه و تنانه- تأکید می‌گذارد. ... وقتی لوفور مفهوم اگزیستانسیال پوئسیس را برمی‌گیرد... به آن معنایی نسبتاً وسیع می‌بخشد که شامل خلق دهکده‌ها و شهرها، شکل‌گیری گروه‌های قلمرویی، ایده‌ی «عشق مطلق»، روانکاوی و تصمیم به تغییر زندگی خود- که جملگی به توانایی خلاقانه‌ی زندگی روزمره پیوند خورده‌اند- می‌شود.^۵

مع‌هذا، لوفور سرشت دیالکتیکی زندگی روزمره را حفظ می‌کند، چرا که پوئسیس نمی‌تواند بیرون از «دقایق» خاص دوام آورد؛ عدم بیگانگی وضعیتی ناممکن و آرمانی است. بنابراین پوئسیس در دل روال عادی زندگی روزمره و فرایند تاریخی صنعتی‌شدن قرار دارد.

باری، منبع دوم فکر لوفور در توجه به بدن، در کنار هایدگر و سنت پدیدارشناسی انتقادی، اندیشه‌ی نیچه است. خود لوفور می‌گوید فلسفه‌اش از یک سو مبتنی بر کردار اجتماعی (مارکس) و از سوی دیگر هنر، شعر، موسیقی و درام (نیچه) است. برای درک این موضوع باید آنچه را که در مقاله‌ی نخست مطرح کردیم به یاد آوریم. در مقاله‌ی نخست، در اشاره به دو صورتبندی متفاوت کانت از استنتاج استعلایی مقولات، اشاره کردیم که او در ویراست نخست بر تقدم قوه‌ی تخیل محض که بر نیرویی «کور و ناشناخته» بنیاد دارد تأکید گذاشت، حال آنکه در ویراست دوم از این صورتبندی عقب نشست و آن نیروی کور و ناشناخته را به زیر خم فاهمه درآورد. آن نیروی کور و ناشناخته، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، همان اراده‌ای است که شوپنهاور و به تبع او نیچه آن را بنیاد تعقل و شناخت می‌دانند. نیچه در زایش تراژدی دو گانه‌ی کانتی- اراده و فاهمه- را ذیل دو نیروی دیونوسوسی و آپولونی

¹ Ibid.

² Lefebvre, 1991, p. 71.

³ Simonsen, 2005, p.2.

⁴ Ibid, p. 3

⁵ Ibid.

صورتبندی می‌کند. آپولون خدای هنر تصویر- نقاشی و شعر- است که با رؤیا و معانی سر و کار دارد، درحالی‌که دیونوسوس الهه‌ی شور و سرمستی است، هنر رقص و شیدایی. این دو نیرو در تراژدی یونان باستان- آثار آیسخلوس و سوفوکل- با هم جمع شده بودند و یکجا حضور داشتند. آپولون به عنوان نیروی مرزگذار به سپهر نمود (فنومن)، و دیونوسوس به عنوان نیروهای مرزشکن به سپهر شیء فی‌نفسه (نومن) تعلق دارد. آپولون در قالب شعر و هنرهای تجسمی تبلور می‌یابد و دیونوسوس را با موسیقی می‌توان لمس کرد:

آپولون همچون فرشته‌ی مسخ‌شونده‌ی اصل تفرد پیش رویم قرار می‌گیرد و رهایی و رستگاری در نمود تنها از طریق او حقیقتاً قابل حصول‌اند، درحالی‌که با فریاد پیروزمندانه‌ی اسرارآمیز دیونوسوس طلسم تفرد شکسته می‌شود و ... هسته‌ی درونی چیزها گشوده می‌شود. تقابل عظیمی که همچون شکافی پهناور میان هنر تجسمی آپولونی و هنر دیونوسوسی موسیقی ایجاد می‌شود.^۱

داعیه‌ی نیچه این است که با اوریپید و پس از او سقراط وجه دیونوسوسی زندگی رفته‌رفته به محاق رفت، و کل فلاسفه‌ی پساقراطی آن را سرکوب کردند. سرکوب امر دیونوسوسی به منزله‌ی سرکوب و خوارداشت خود زندگی‌ست، چرا که زندگی تراژیک یعنی سرکشیدن حیات در تمامیت‌اش، مرگ و رنج و پلشتی و ویرانی و هراس‌اش، و به‌جان پذیرفتن فناپذیری و ناتمامیت و تناهی. هنرمند یا ابرانسان نیچه زیستی در خوف و هراس دارد، هر لحظه به کام مرگ می‌رود و پذیرای رنج و نیستی است. زندگی تراژیک یعنی آری‌گویی توأمأً به هر دو نیروی آپولونی و دیونوسوسی، خیره شدن به مغاک و تاب آوردن زیستن با خوف آن. زیست تراژیک میدان دادن به هر دو نیروست؛ ما با نیروی دیونوسوسی بنیاد وحدت عالم، یعنی مقام جمعی زندگی، تمامیت و کلیت را لمس می‌کنیم، از آن می‌هراسیم و هم‌هنگام محظوظ می‌شویم.

باید تشخیص دهیم که هر آنچه به وجود می‌آید باید برای استهلاکی دردناک مهیا باشد؛ و ناگزیر باید به وحشت‌های هستی فردی نگاه کنیم- و در عین حال از ترس منجمد نشویم... در لحظه‌ای که گویی با لذت ازلی بی‌اندازه از هستی یکی می‌شویم و در نشنگی دیونوسوسی آگاه می‌شویم که لذت هلاک‌ناپذیر و ابدی است، نیش‌گزنده‌ی این دردها در جانمان فرو می‌رود. ما با وجود ترس و اندوه، شاد و زنده‌ایم، اما نه به مثابه افراد، بلکه به مثابه موجود زنده‌ی واحدی که با شهوت زاینده‌اش یکی شده‌ایم.^۲

در تراژدی نیروی آپولونی نقابی‌ست که دردهای ناشی از نگرستن به مغاک و امر دیونوسوسی را التیام می‌بخشد:

ویژگی آپولونی نقاب نتیجه‌ی ناگزیر چشم دوختن به اعماق درونی و هولناک طبیعت‌اند- گویی طیف‌های تابناکی هستند برای التیام نگاهی که به تاریکی وحشت‌آوری مبتلا شده است.^۳

فریب آپولونی ... کارکردش رها کردن ما از بار سنگین و طاقت‌فرسای امر دیونوسوسی است.^۴

به عقیده‌ی نیچه در تراژدی یونانی میان این دو نیروی آپولونی و دیونوسوسی تعادلی برقرار بود که با سقراط برهم خورد.

^۱ نیچه، فردریش، زایش تراژدی و چند نوشته‌ی دیگر، ترجمه‌ی رضا ولی‌یاری، نشر مرکز، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۱.

^۲ همان، ص. ۱۳۷-۱۳۶.

^۳ همان، ص. ۹۲.

^۴ همان، ص. ۱۶۴.

رابطه‌ی دشوار آپولونی و دیونوسوس در تراژدی برآستی می‌تواند با نماد پیوند برادری بین دو خدا به تصویر کشیده شود: دیونوسوس به زبان آپولون سخن می‌گوید، اما در نهایت آپولون است که به زبان دیونوسوس سخن می‌گوید.^۱

با فلسفه‌ی سقراط «گرایش آپولونی خودش را به شکل قالب‌بندی منطقی درآورد»^۲ و «دیونوسوس دیگر از صحنه‌ی تراژیک بیرون رانده شد».^۳ اینک خدایی که سخن می‌گوید «دیگر نه دیونوسوس است و نه آپولون بلکه دایمون نوزادی است به نام سقراط».^۴ علم‌باوری سقراط و میل مفرط او به دانستن، یا به گفته‌ی نیچه ماندن در جهان نظری، به سلطه‌ی سپهر نمود بر امر کلی (نیروی دیونوسوسی) راه برد. «اینجا شاهد پیروزی امر پدیداری بر امر کلی ... هستیم. در واقع ما داریم هوای جهان نظری‌ای را تنفس می‌کنیم که در آن فهم علمی بسیار ارزشمندتر از تأمل هنری در قاعده‌ای کلی است».^۵

لوفور این انحطاط و برهم‌خوردن تعادل را به استیلای فرهنگ مصرف‌گرای بورژوازی و آنچه تولید فضای انتزاعی می‌نامد پیوند می‌دهد، و رویکرد هنجاری‌اش - نظریه‌ی دقایق، حق به شهر و تولید فضای تفاوت‌گذار - به یک معنا سراپا نیچه‌ای است. سلطه‌ی فضای انتزاعی به قیمت به محاق رفتن سویه‌ی دیونوسوسی، و از آن راه زندگی، حس‌مندی و بدمندی بوده است. لوفور هم مانند نیچه معتقد است فلسفه‌ی غرب، با انکار نیروی دیونوسوسی، به بدن خیانت کرده است:

فلسفه‌ی غرب به بدن خیانت کرده است؛ فعالانه در فرایند عظیم استعاری‌سازی‌ای که بدن را به یکسو نهاده مشارکت کرده و آن را انکار نموده است. بدن زنده، که در آن واحد «سوژه» و «ابژه» است، نمی‌تواند چنین جداسازی مفهومی را تاب آورد و در نتیجه مفاهیم فلسفی به مقوله‌ی «نشانه‌های نا-بدن» فرومی‌غلتنند.^۶

لوفور فکر می‌کند دقایق - میل، شور، سرمستی، عشق، بازی - می‌توانند امکانات رهایی‌بخش منکوب‌شده در زندگی روزمره را احیا و اجتماع را لمح‌های از بیگانگی رها کنند. دقیقه‌ی لوفوری به اصالت و مصممیت هایدگر، سوژه‌شدن فوکویی، و مفهوم رخداد در اندیشه‌ی فرانسوی معاصر قرابت دارد. دقیقه لمح‌های است که نیروی سرکوب‌شده و به نظم‌کشیده‌شده (نیروی دیونوسوسی یا به قول لوفور اروس) از طریق کنش جمعی مجال بروز می‌یابد و افق‌هایی جدید برای تغییر، گسست از ابتدال زندگی روزمره و زیست غیربیگانه می‌گشاید. لوفور نیروی دیونوسوسی را - که آنتی‌لوگوس یا اروس می‌خواندش - با از آن خودسازی فضا، و نیروی تحریف‌شده‌ی آپولونی را - که لوگوس می‌خواندش - با سلطه بر فضا مساوق می‌گیرد. مفهوم از آن خودکردن فضای لوفور - که ماحصلش خلق فضای تفاوت‌گذار است - چیزی شبیه به فعلیت‌یابی زندگی تراژیک نیچه است. عبارات زیر گویی از خامه‌ی نویسنده‌ی زایش تراژدی تراویده است:

^۱ همان، ص. ۱۶۵.

^۲ همان، ص. ۱۲۲.

^۳ همان، ص. ۱۱۰.

^۴ همان.

^۵ همان، ص. ۱۴۰.

^۶ Lefebvre, 1991, p. 407.

شعله‌ی جدالی نابرابر، گاه سهمگین، گاه نرم‌تر، میان لوگوس و آنتی‌لوگوس زیبانه می‌کشد. ... لوگوس احصا و طبقه‌بندی می‌کند، نظم و نسق می‌بخشد: دانش را بارور می‌سازد و آن را به استخدام قدرت درمی‌آورد. میل عظیم نیچه، برعکس، در پی غلبه بر جدایش‌هاست- جدایش‌ها میان کار و فرآورده، میان امر تکراری و امر تفاوت‌گذار، یا میان نیازها و امیال. عقلانیت در کنار لوگوس می‌ایستد، مدام پالوده می‌شود و دائماً خود را در جامه‌ی اشکال سازمانی، ابعاد ساختاری صنعت، سیستم‌ها و تلاش برای سیستمی‌کردن همه‌چیز و جز آن برمی‌نمایاند. اینجا منزلگاه نیروهایی‌ست که خواهان مهار فضا و سلطه بر آن‌اند: کسب و کار و دولت، نهادها، خانواده، «دم و دستگاه»، نظم مستقر، و انواع و اقسام نهادهای صنفی و برساخته. در جبهه‌ی مقابل نیروهایی قرار دارند که خواهان از آن خودکردن فضا هستند: اشکال گوناگون خودمختاری یا اداری نهادهای صنعتی و سرزمینی به دست کارگران، اجتماع‌ها و کمون‌ها، جهد نخبگان برای تغییر زندگی و فراروی از احزاب و نهادهای سیاسی.^۱

لوفور در جایی دیگر از تولید فضا، با لحنی که یادآور باتای است، در دفاع از مازاد، هزینه‌گری مفرط و میدان دادن به تخلیه‌گری، جدال آپولونی و دیونوسوسی را چنین به بیان درمی‌آورد:

در تعارض قاطع با عقل‌گرایی «اصل اقتصاد» و تولیدگرایی خست‌مند آن (هزینه‌گری کمینه- و همه‌اش برای ارضای «نیازها»)، تز متضادی که شماری از فلاسفه پشتش را گرفته‌اند وجود دارد که وفق آن اتلاف، بازی، جدال، هنر، جشن- در یک کلام اروس- خودشان ضرورت‌اند، ضرورتی که حامیان این نگاه از آن فضیلت می‌سازند. تبار آری‌گویی فلسفی به مازاد و افراط- و در نتیجه فراروی- در این زمینه به اسپینوزا بازمی‌گردد؛ چه بسا بتوان ردپای آن را از طریق شیلر، گوته و مارکس... در نقطه‌ی اوجش در نیچه سراغ کرد.^۲

«اتلاف، بازی، جدال، هنر، جشن- در یک کلام اروس» انرژی‌های فرارونده‌ی بدن‌اند. مراد از این اشارات این است که رویکرد هنجاری و توصیفی لوفور، هر دو، مبتنی بر درکی خاص از بدن است. گراف نیست بگویم او آنجا که در پی توصیف واقعیت و ارائه‌ی نظریه‌ای واحد درباب فضاست عمدتاً درکی پدیدارشناسانه از فضا و بدن دارد، و آن لحظاتی که رویکرد هنجاری خود را برای تغییر وضع موجود در قالب تحقق فضای تفاوت‌گذار، حق به شهر و انسان کامل پیش می‌نهد هم‌صدا با نیچه خواستار برقراری تعادل میان دو نیروی آپولونی و دیونوسوسی است. نکته‌ی مسلم اینست که بدن محور اصلی نظریه‌ی اجتماعی اوست.

باری، بازگردیم به مفهوم کردار فضایی و پراکسیس مارکسی. تا اینجا روشن شد که لوفور می‌کوشد درک پدیدارشناختی از فضا و بدن را با مفهوم پراکسیس و شیوه‌ی تولید در قالب چارچوبی دیالکتیکی درآمیزد. این مفاهیم- بدن، پراکسیس، دیالکتیک و نقش کار در تولید فضا- به هم گره خورده‌اند. به دو منبع فلسفی اصلی تلقی لوفور از بدن، کار و فضا اشاره کردیم: از یک سو اندیشه‌ی نیچه و سنت پدیدارشناسی (هوسرل، هایدگر و مرلوپونتی) و از سوی دیگر مارکس و هگل. اگر هم‌تافت بدتمندی-پراکسیس-فضامندی را اس و اساس نظریه‌ی لوفور در نظر بگیریم، آنگاه باید روشن سازیم لوفور چگونه بر اساس این شالوده دیالکتیکی سه‌تایی برپا می‌سازد و روش‌شناسی خود را از دل آن استخراج می‌کند. در ادامه به بررسی مفهوم پراکسیس در سایه‌ی مفهوم دیالکتیک

¹ Lefebvre, 1991, p. 392.

² Ibid, p. 177.

می‌پردازیم. در گام بعد نگاهی اجمالی به دیالکتیک لوفور، که تفسیر خاصی از مفهوم کار نزد هگل و مارکس است، با تمرکز بر مفهوم «کلی انضمامی»، می‌اندازیم.

دیالکتیک و پراکسیس

چنانکه در مقاله‌ی نخست بحث شد، در ایدئالیسم استعلایی کانت این «فعل» خودانگیختگی سوژه است که بر تن کثرات شهود جامه‌ی وحدت می‌پوشاند. با فیشته که نومن کانتی- به منزله‌ی اراده و قدرت و فعل نامتناهی- را به درون سوژه کشاند و از این طریق عقل نظری و عملی را یکی کرد، حقیقت انسان تبدیل به عمل و فعل شد. این بشر است که عالم را از آن خود می‌کند و با اراده و قدرتش نقش خود را بر آن می‌زند. از سوی دیگر چنانکه نشان دادیم، با یکی‌شدن عقل عملی و نظری، دوگانه‌ی ظهور/ شرط ظهور کانتی به دوگانه‌ی نامتناهی (آزادی)/متناهی (ضرورت) تبدیل شد و به این ترتیب، دیالکتیک به روش اصلی تفکر بویژه در نزد هگل مبدل گشت. چرا که اینک متناهی یکی از شئون نامتناهی است، و به این ترتیب دیالکتیک به معنی تعیین‌یافتن چیزی در نسبت با خودش است. امر متناهی نامتناهی متعین است. بنابراین نسبت میان متناهی و نامتناهی دیگر نه متعالی بلکه درون‌ماندگار است، به این معنا که میان دو چیز خارجی نیست، بلکه ناظر بر یک چیز است. با کانت چنین امکانی وجود نداشت، چرا که در کانت امر متناهی به سپهر فنومن تعلق دارد که تنها فاهمه می‌تواند با آن نسبت بگیرد، حال آنکه نامتناهی مربوط به ساحت نومن است و میان نومن و فنومن شکافی پرنشاندنی وجود دارد. اما با فیشته که نومن به قلب خودآگاهی کشانده و با فنومن یکی می‌شود، نه تنها امکان دیالکتیک میان متناهی و نامتناهی پدید می‌آید بلکه ضروری می‌شود. فیشته میان من (نامتناهی) و جزم (متناهی) قائل به نسبت تباین بود. شلینگ او را نقد کرد و بر نهاد نسبت میان آن دو نه تباین بلکه وحدت است. یعنی من (نامتناهی) همان جزم (طبیعت) است. پس فیشته با مطلق آغاز کرد، شلینگ اما قائل به این بود که باید به مطلق برسیم، یعنی نامتناهی از بطن متناهی، آگاهی از دل طبیعت، سربرآورد. فیشته می‌خواست ضرورت را از خودآگاهی بیرون کشد، شلینگ برعکس خودآگاهی را از ضرورت بیرون کشید.

هگل بر اساس این زمینه نظام فلسفی خود را پی‌ریزی می‌کند. با یکی‌شدن مقام نومن و فنومن دیالکتیک دیگر نه بن‌بست (کانت) بلکه حقیقت انسان می‌شود. فعل، قدرت یا اراده‌ای که با کانت و سپس فیشته عین خودآگاهی دانسته شد، در هگل به موتور محرک تاریخ تبدیل می‌شود. هگل به خلاف فیشته و شلینگ، با کثرت آغاز می‌کند تا به مقام جمع، یعنی روح مطلق برسد. به عقیده‌ی او روح باید از طریق سیر دیالکتیکی خود از کثرت به وحدت برسد. خودآگاهی فیشته در نزد هگل نه آغاز، بلکه پایان راه است. هگل قرار است نشان دهد چگونه این خودآگاهی به دست می‌آید، نه اینکه از اول آن را فرض بگیرد.

کانت علاوه بر بخش دیالکتیک استعلایی که به تناقض‌های عقل می‌پردازد، در بخش تحلیل استعلایی در اشاره به جدول مقولات نیز دیالکتیک را مطرح می‌کند بی‌آنکه از آن نامی بیاورد. چنانکه در مقاله‌ی نخست دیدیم، مقولات سه‌گانه‌اند و مقوله‌ی سوم وجه جامع دوتای نخست است. تمامیت کثرت در وحدت است. عدول ایجاب سلبی است. وجوب امکان وقوعی است. و نهایتاً تأثیر متقابل وجه جامع جوهر و علیت است. مقوله‌ی سوم ترکیب دوتای اول است. وقتی با فیشته، مقام فاهمه و عقل یکی شد، عقل در آن واحد هم خدا، هم نفس و هم آزادی (ایده‌های عقل در کانت) می‌شود. با فیشته ایده‌ها دیگر برخلاف کانت شأن تنظیمی ندارند بلکه تقویمی‌اند، و به این ترتیب دیالکتیک به حقیقت خود انسان و جهان انسانی تبدیل می‌شود.

باری، اگر فیثته کار خود را با من و شلینگ با طبیعت و وحدت من/جزمن آغاز کردند، هگل با منطق و مفهوم بسیط هستی ابتدا می‌کند. هستی محض عین نیستی محض است، و این دو قابل تبدیل به یکدیگرند، و به این ترتیب مفهوم سیوروت را می‌سازند. بنابراین آغازگاه علم منطق هگل با سه مفهوم هستی، نیستی و سیوروت آغاز می‌شود و سپس کلیه مقولات به نحو دیالکتیکی استنتاج می‌شوند. در اینجا با توجه به هدف این مقاله، صرفاً به ضابطه اصلی دیالکتیک هگل اشاره‌ای می‌کنیم تا این شیوه تفکر قدری روشن شود.

مطابق با تفکر هگل هر خودی ذاتاً غیرخود است. بی‌واسطه هیچ خودی در کار نیست، خود مفهومی انتزاعی است. مقصود هگل از انتزاعی آن امری است که صرفاً برش و بخشی از واقعیت را نشان دهد و نه تمامیت آن را. هگل در مقاله کوتاهی «چه کسی انتزاعی می‌اندیشد؟» می‌گوید اندیشیدن به صورت انتزاعی یعنی «در یک قاتل چیزی جز این انتزاع که او قاتل است نبینیم و سایر ذات انسانی را در او بزداییم.»^۱ بنابراین اگر انسان- یا هر پدیده‌ای - را به یکی از ویژگی‌هایش تقلیل دهیم انتزاعی اندیشیده‌ایم. در مقابل، مفهوم انضمامی می‌تواند تمامیت یک پدیده را دربرگیرد.^۲ هر تعینی از هستی صرفاً جلوه و وجهی از کل است، بنابراین انتزاعی است. باری، هر خودی به ذات و بی‌واسطه غیرخود است، و باید تبدیل به خود شود. یعنی خود در خلال یک فرایند به منزله‌ی خود، در غیرخود، تعیین پیدا می‌کند. برای تقریب ذهن گزاره‌ی اینهمان «درخت درخت است» را در نظر بگیریم. این گزاره انتزاعی است. یعنی هرگز امکان ندارد درخت بی‌واسطه درخت باشد، بلکه درخت از طریق مجموعه‌ای از ویژگی‌ها - که درخت نیستند، در نتیجه غیرخودند- تعیین پیدا می‌کند. برای مثال درخت سبز است، درخت زرد است، درخت بلند است و کلیه صفات دیگری که می‌توان به درخت حمل کرد. درخت از طریق مجموع این ویژگی‌ها تعیین پیدا می‌کند تا به خود تبدیل شود. یعنی درخت در سایه‌ی مجموعه ویژگی‌هایی که نسبت به مفهوم درخت غیرخود محسوب می‌شوند (سبزی، زردی، بلندی، و...) تبدیل به درخت تام می‌شود.

هگل در علم منطق با هستی محض و بسیط ابتدا می‌کند و می‌گوید هستی محض هیچ تعینی ندارد و امکان محض است، و چون عاری از هر تعین است پذیرای نیستی محض است. نیستی محض از آنجاکه عاری از هر تعین است هیچ تمایزی در آن راه ندارد. این تهیگی نیستی را با هستی یکی می‌کند. یعنی هستی محض و نیستی محض از حیث عدم تمایز باهم یکی‌اند. بر اساس این دو مفهوم سیوروت استنتاج می‌شود. از آنجا که نیستی هستی است و هستی نیستی، پس نیستی در ذات هستی تقرر دارد، و به همین سیاق هستی در کنه نیستی لانه دارد. به این ترتیب با ترکیب هستی و نیستی که در بطن یکدیگر لانه دارند، سیر و حرکت میان آنها برقرار است. هستی و نیستی زمانیکه با هم جمع شوند عین سیوروت هستند. آنچه در عالم خارج محقق می‌شود سیوروت است، هستی و نیستی در دل سیوروت و با سیوروت خود را نمایان می‌کنند. این اندراج هستی و نیستی در هم عین سیوروت است.

هگل کار خود را با مفاهیم معقول می‌آغازد و باید توجه کنیم که اساس تفکر دیالکتیکی به روش هگلی در نسبت‌مندی درونی مفاهیم خلاصه می‌شود. مفاهیم معقول در درون خود به چیزی غیرخود اشاره دارند. مفهوم وحدت به کثرت، قوه به فعل، و علت به معلول اشاره دارد. دیالکتیک هگلی قرار است از معقول به جهان برود، به

¹ Hegel., G. W. F., *Science of Logic*, Translated by George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2010.

² Inwood, Michael., *A Hegel Dictionary*, Wiley-Blackwell, 1992, p. 31.

^۳ مفهوم تمامیت یکی از محورهای اصلی اندیشه‌ی لوفور و کل سنت‌های مارکسیستی است. در ادامه، پس از هگل، به جایگاه دیالکتیک، تمامیت و از خودبیگانگی در اندیشه‌ی لوفور بازمی‌گردیم. برای اطلاع بیشتر از جایگاه این مفهوم در سنت‌های مارکسیستی بنگرید به:

Jay, Martin., *Marxism and Totality; The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, Polity Press, 1984.

همین دلیل از وجود محض، به عنوان مفهومی ناب، سفر خود را آغاز می‌کند. ذهن از بین دو مفهوم معارض سیر می‌کند و از آنجا که در هگل قوانین منطق همان قوانین هستی است، پس هرآنچه در ذهن رخ می‌دهد گویی در حقیقت وجود اتفاق می‌افتد. این دو امر معارض باید در یک وجه جامع با هم جمع و رفع شوند (Aufhebung) و از تناقض عبور کنند. بنابراین دیالکتیک هگل سه وجه دارد: وجه ایجابی، وجه سلبی، و وجه جامع (سلب سلب). این سیر تاجایی ادامه پیدا می‌کند که به ایده‌ی مطلق برسد. ایده‌ی مطلق هگل همان سوژه‌ی مطلق است که فیشته از آن شروع کرده بود. هگل در پایان سفرهای سه‌گانه‌ی خود به آن می‌رسد. مطلق دیگر معارضی ندارد و پایان سفر است.

اینک که اجمالاً تصویری از ضابطه‌ی کلی تفکر دیالکتیکی به دست آوردیم، با رجوع به پدیدارشناسی روح می‌کوشیم زمینه‌های شکل‌گیری مفهوم پراکسیس در مارکس و به تأسی از او لوفور را ترسیم کنیم.

هگل در پدیدارشناسی روح^۱ با یقین حسی آغاز می‌کند، سپس با عبور از ادراک به فاهمه می‌رسد. این سه (حس، ادراک و فاهمه) ذیل آگاهی قرار می‌گیرند. فاهمه ظرف محدودی است که کانت به آن رسید. جایی که قوانین عالم در آنجا انشا می‌شود. کانت نشان داد هرگاه فاهمه بخواهد به امر نامشروط میل کند با تناقض و احکام جدلی‌الطرفین برخورد می‌کند. بنابراین هگل باید همچون فیشته و شلینگ راهی برای گذار از این تناقض و تناقض پیدا کند. برای این منظور او نیز به تأسی از فیشته تمایز عقل نظری و عملی را کنار می‌گذارد و امکان گذار از اولی به دومی را فراهم می‌کند، تا عقل نظری بتواند (به خلاف کانت) در نامتناهی سیر کند. هگل برای این منظور، بعد از فاهمه، در بخش خودآگاهی، به مفهوم زندگی و از آن راه میل رجوع می‌کند.^۲ زندگی از جنس فاهمه نیست، بنابراین تنها عرصه‌ای است که در آن امکان فراروی عقل نظری از خود وجود دارد. هگل در بند ۱۶۸ پدیدارشناسی روح بر تقابل خودآگاهی و زندگی تأکید می‌گذارد، اینکه «زندگی در برابر مقولات محدود فاهمه مقاومت می‌کند اما در برابر مقولات عقل نه»^۳ و در نتیجه پلی‌ست برای فراروی فاهمه از خویش. برای ما این جهان ابژکتیو به خود بازگشته و به زندگی تبدیل شده است. در نتیجه ابژه‌ی میل بی‌واسطه یک موجود زنده است. خودآگاهی مفهومی برای خود، و زندگی مفهومی در-خود است. هگل قرار است به میانجی زندگی نشان دهد که خودآگاهی باید بیاموزد ابژه‌اش، یعنی زندگی، خودایستاست. او می‌نویسد:

اما برای ما یا درخود، برابریستا که برای خودآگاهی امر منفی‌ست، به نوبه‌ی خود به خود بازگشته است، درست همانطور که آگاهی همین کار را کرده است. برابریستا از طریق این بازتابیدن در خویش به زندگی تبدیل شده است. آن چیزی را که خودآگاهی از خود به منزله‌ی موجود متمایز می‌کند، از آن حیث که به منزله‌ی موجود وضع شده است، در خود نه تنها واجد حالت یقین حسی و ادراک است، بلکه هستی‌ای است بازتابیده به خود، و برابریستای میل بی‌واسطه موجودی زنده است. چرا که امر درخود، یا حاصل کلی رابطه‌ی فاهمه با درونه‌ی اشیاء عبارتست از متمایز ساختن اموری که نباید متمایزشان کرد، یا وحدت امر متمایزشده است. اما چنانکه دیدیم این وحدت به همان اندازه دفع آن از خود است؛ و این مفهوم خود را به تقابل خودآگاهی و زندگی تقسیم می‌کند: خودآگاهی وحدتی‌ست که برایش وحدت نامتناهی تمایزها است؛ اما زندگی فقط خود همین وحدت است، در نتیجه در آن واحد برای خود نیست. به این اعتنا، از آن حیث که

¹ Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, Translated by Michael Inwood, Oxford, 2018.

^۲ بنگرید به پدیدارشناسی روح، بندهای ۱۶۶ تا ۱۷۸.

³ Inwood, 1992, p. 175.

آگاهی مستقل است، برابریستایش هم در خود مستقل است. خودآگاهی که صرفاً برای خود است و بی‌واسطه داغ منفیت بر جبین برابریستایش می‌زند، یا ابتدائاً میل است، در نتیجه تجربه‌ی عدم استقلال برابریستا را تجربه می‌کند.^۱

قوام زندگی به میل و خواست است. موجود زنده میل به زیستن دارد و مدام طلب می‌کند. میل از طریق جذب و تصرف همه‌ی چیزهای لازم برای بقای موجود زنده دوام او را تضمین می‌کند. به میانجی میل آگاهی‌ای که در خود است به دیگری توجه می‌کند، چرا که اساساً میل یعنی معطوف به دیگری بودن. هگل از این میل یا زندگی برای گذار از عقل نظری بهره می‌گیرد. میل قرار است دیالکتیکی میان من و جزمین پدید آورد. من برای ارضای میل خود به جزمین روی می‌آورد. برای مثال من میل به خوردن دارد، و به خوراکی (جز من) روی می‌آورد و آن را در خود ادغام می‌کند. خودآگاهی پس از آگاه شدن از چرخه‌ی زندگی و درک خود به منزله‌ی آن، در ابتدا فقط آگویی ناب، یعنی وحدت خود با خود، را به عنوان برابریستای خود دارد و همچون مفهوم زندگی شکوفا می‌شود. حال این آگو همچون ذاتی منفی است، یعنی میلی بی‌قرار که همه‌چیز را می‌بلعد و مصرف می‌کند. این میل مصرف‌کننده برای ارضای خود باید بر روی طبیعت کار کند و از طریق فعل و کار خود ارضا شود. او باید طبیعت را متناسب با امیالش تغییر دهد.^۲

هگل در بندهای ۱۸۲ تا ۱۸۷ کتاب، بر مفهوم عمل و کار تأکید می‌گذارد. بنابراین مطابق فلسفه‌ی هگل می‌توان گفت که عمل و کار محور گذار از متنهایی به نامتنهایی است، یعنی بشر به میانجی کار بر روی طبیعت برای ارضای میل خود آن را به جزئی از خود تبدیل می‌کند. اما میل تنها به طبیعت تعلق نمی‌گیرد بلکه برای ارضای خود با سایر امیال، یعنی میل من‌های دیگر، سرشاخ می‌شود. درست است که سوژه‌ها یا من‌ها در نهایت یکی‌اند، اما در این مرحله با هم در تناقض‌اند. این جزمین باید من را بازشناسد. به این ترتیب میل با میل سرشاخ می‌شود. در اینجاست که ستیزی تا پای مرگ میان ارباب و بنده در می‌گیرد. برای از آن خود کردن میل دیگری باید نبرد درگیرد.^۳ برده تسلیم میل ارباب می‌شود و برای او کار می‌کند. اما مجدداً مفهوم کار در اینجا عامل تغییر وضعیت و برگشتن ورق به نفع برده است. برده با کار و عمل خود برای ارباب محصول تولید می‌کند، اما از محصول تولید خود حظی نمی‌برد. صاحب اصلی محصولات برده است نه ارباب. برده بواسطه‌ی این بی‌بهره بودن از محصول کار خود از خودبیگانه می‌شود. در مرحله‌ی بعد به زهد روی می‌آورد و با وضع موجود سازش می‌کند. آنگاه دچار تردید و نهایتاً خواستار آزادی خویش می‌شود.

بنابراین تبیین هگل از نحوه‌ی گذار از عقل نظری و فاهمه در تاریخ روح از این قرار است که به عرصه‌ی زندگی و میل می‌آویزد، سپس مفهوم عمل و کار را به عنوان راه ارضای میل برجسته می‌کند، و نهایتاً به دیالکتیک ارباب و بنده می‌رسد. نکته‌ی مهم برای ما در اینجا این است که مارکس مفهوم پراکسیس و از خودبیگانگی خود را بر اساس این زمینه‌ی هگلی برمی‌گیرد- دو مفهومی که در کنار تمامیت، محورهای اصلی اندیشه‌ی لوفور می‌شوند. چنانکه مقاله‌ی نخست، در اشاره به فیشته، گفتیم در سنت ایدئالیسم آلمانی بشر تبدیل به قدرت و کار می‌شود. از کانت تا فیشته و هگل حقیقت بشر فعل صورت‌بخشی به چیزها و از آن خود کردن آنهاست، و این یعنی تبدیل کردن عالم به بخشی از خود. همین مضمون به محور اصلی اندیشه‌ی مارکس تبدیل می‌شود. او در تز نخست خود درباره‌ی فوئرباخ صراحتاً از این زمینه‌ی ایدئالیستی متأثر است:

¹ Hegel, G. W. F., *The Phenomenology of Spirit*, 2018, p. 73.

² Harris, H. S. *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, 1997, pp. 320-330.

^۳ بنگرید به بندها ۱۷۸ تا ۱۹۶ پدیدارشناسی روح.

عیب اصلی ماتریالیسم از آغاز تا کنون- از جمله ماتریالیسم فوئرباخ- این است که برابرستا، واقعیت و حسیت را، تنها به صورت متعلق فکر با بصورت ادراک حسی در نظر می‌گیرد نه به مثابه فعالیت حسی انسانی، [یعنی] پراکسیس، نه بصورت سوژکتیو. از این رو چنین شد که سوی فعال در برابر ماتریالیسم با کوشش ایدئالیسم تکامل یافت ولی به گونه‌ای انتزاعی... به همین دلیل وی اهمیت فعالیت «انقلابی»، «فعالیت عملی-انقلابی» را در نمی‌یابد.^۱

همچنین در تز سوم بر «کنش دگرگون‌ساز» بشر به عنوان تنها راه درک تغییر محیط تأکید می‌گذارد.^۲ در تز هشتم می‌نویسد: «زندگی اجتماعی اساساً کارورزانه است. تمامی رموزی که نظریه را بسوی رازورزی گمراه می‌سازند حل عقلانی خود را در کارورزی [پراکسیس] انسانی و درک این کارورزی می‌یابند.»^۳

این درک مارکس از پراکسیس را باید بر اساس پس‌زمینه‌ی ایدئالیسم آلمانی درک کنیم. فعل صورت‌بخشی که کانت آن را به وجه خودانگیختگی سوژه نسبت می‌داد، و فیثته آن را از طریق یکی کردن عقل نظری و عملی، به حقیقت ذاتی بشر تبدیل کرد و در کار هگل تداوم یافت، در مارکس با مفهوم پراکسیس به بیان درمی‌آید. پراکسیس اشاره به همان ترکیب واحد نظریه و اراده دارد. او بشر را در متن زندگی اجتماعی و تاریخی می‌نشانند و به همین دلیل بر کار واقعی او در دنیای واقعی تأکید می‌گذارد. اما چنانکه در نقد ماتریالیسم فوئرباخ می‌گوید، برابرستا برای مارکس فرسنگ‌ها با برابرستای ماتریالیسم خام سنتی تفاوت دارد. این کار و اراده‌ی انسانی‌ست که در پیوند جدایی‌ناپذیرش با نظریه و تفکر، رد خود را بر واقعیت می‌اندازد. چنانکه دیدیم هگل بر کار به عنوان محور گذار از متناهی به نامتناهی تأکید کرد، دریافت مارکس از پراکسیس را نیز باید در امتداد همین سنت فهمید. این بشر است که داغ و نشان خود را، با فعل و اراده‌ی خود، بر پیشانی عالم می‌کارد، اما این فعل و اراده دیگر فعل صورت‌بخش سوژه‌ی منخلع از جهان نیست بلکه کنش توأم با تفکر در متن و بطن واقعیت است. انسان با ایدئالیسم آلمانی تبدیل به کار و پراتیک می‌شود. مارکس این صورت‌بندی را تماماً می‌پذیرد، و آن را بر روی پایش می‌ایستاند؛ در واقع تبیینی ماتریالیستی از آن ارائه می‌دهد. هایدگر این نسبت را چنین خلاصه می‌کند:

ماهیت ماتریالیسم در این عقیده قرار ندارد که همه چیز فقط ماده است، بلکه در تعیینی متافیزیکی قرار دارد که طبق آن هر هستنده به مثابه مصالح کار ظاهر می‌شود. هگل پیشاپیش در پدیدارشناسی روح ماهیت متافیزیکی و مدرن کار را به عنوان فرایند خود-سامان‌بخش تولید نامشروط اندیشیده است، یعنی به عنوان عینی‌شدن امر واقع توسط انسان، که خودش به عنوان سوژکتیویته تجربه شده است.^۴

از سوی دیگر به دیالکتیک ارباب و بنده در هگل اشاره کردیم. مارکس با محور قرار دادن پراکسیس در قلب نظریه‌ی خود، دیالکتیک ارباب و بنده‌ی هگل را دیگر نه دقیقه‌ای گذرا در تاریخ انکشاف روح، بلکه موتور محرک تاریخ می‌داند. بنابراین مفهوم پراکسیس مارکس قلب نظریه‌ی اوست که با آن کل تاریخ را توضیح می‌دهد. مارکس

^۱ مارکس، کارل، تزهایی درباره‌ی فوئرباخ، در لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمه و تدوین پرویز بابایی، نشر چشمه، ۱۳۸۶، ص. ۷۹. در ترجمه تغییراتی ایجاد کردم.

^۲ همان، ص. ۸۰.

^۳ همان، ص. ۸۲.

^۴ هایدگر، مارتین، نامه درباره‌ی انسان‌گرایی، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، در از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، لارنس کهون، ویراستار عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۸۱، ص. ۳۰۲.

مفهوم کار را دیالکتیکی کرد. او نشان می‌دهد که همیشه در طول تاریخ میان نیاز و ارضای نیاز شکاف می‌افتد و به دیالکتیک میان مناسبات تولید و نیروهای تولید تبدیل می‌شود.

بنابراین، بر اساس توضیحاتی که تا اینجا آمد، می‌توان تأثیر هگل، مارکس، نیچه و هایدگر را بر اندیشه‌ی لوفور به شرح زیر خلاصه کرد:

نخست. لوفور همچون هگل دیالکتیسین است، اما برداشتی ماتریالیستی از دیالکتیک دارد. او همچون مارکس مفهوم پراکسیس، یا کردار و عمل را در رأس نظریه‌ی اجتماعی خود قرار می‌دهد و متأثر از هگل و مارکس مهمترین مسأله‌اش از خودبیگانگی انسان معاصر است.

دوم. لوفور علاوه بر مارکس و هگل، درکی پدیدارشناسانه از بدن، جسمندی و فضا دارد و بطور مشخص از آراء هایدگر تأثیر پذیرفته است. هایدگر نظیر مارکس که بر پراکسیس و درگیری روزمره و عملی انسان تأکید داشت، و انسانش در نقطه‌ی مقابل سوژه‌ی دکارتی بود، با تأکید بر دازاین و در-جهان-بودنش، او را در متن زندگی روزمره نشانده و کوشید او را بر اساس رفتارها و احوال روزمره‌اش تحلیل کند. تأکید مارکس بر پراکسیس به منزله‌ی ترکیب جدانشدنی عمل و نظر در متن درگیری با اشیاء در زندگی اجتماعی، و تأکید هایدگر بر دازاین به منزله‌ی موجودی برون‌خویش که ذاتاً نسبت‌گیری عملی و پیش‌تأملی با چیزها و جهان است، هر دو، در اندیشه‌ی لوفور انعکاس یافته است.

سوم. هایدگر از بی‌خانگی یا بی‌میهنی انسان مدرن شکوه داشت و برای این منظور با رجوع به هلدلین از «سکونت شاعرانه» سخن می‌گفت؛ مارکس راه برون‌رفت از از خودبیگانگی را عبور از شیوه‌ی تولید کاپیتالیستی و رسیدن به نظمی انسانی می‌دانست که در آن نظارتی دموکراتیک بر تولید حاکم باشد؛ نیچه از انحطاط انسان مدرن و به محاق رفتن نیروی دیونوسوسی شکوه کرد و خواستار تحقق تعادلی دوباره میان نیروی آپولونی و دیونوسوسی بود. این سه نقد و راه‌حل - اگر بتوان چنین گفت- در سویه‌ی تجویزی فکر لوفور انعکاس پیدا کرد و در قالب مفاهیمی نظیر حق به شهر، حق تفاوت و انسان کامل تبلور یافت؛ مفاهیمی که عناصری از هر یک از سه متفکر پیش‌گفته - نیچه، مارکس و هایدگر- را در خود دارد. هایدگر در نامه درباره‌ی انسان‌گرایی می‌نویسد:

بی‌میهنی به سرنوشتی جهانی تبدیل می‌شود... بدین ترتیب، آنچه مارکس با حرکت از هگل، به معنایی مهم و اساسی به مثابه بیگانگی انسان شناخته است ریشه‌هایش را در بی‌میهنی انسان مدرن غوطه‌ور می‌سازد... چون مارکس با تجربه‌کردن بیگانگی، به ساحتی اساسی از تاریخ دست می‌یابد، بینش مارکسیستی تاریخ از همه‌ی گزارش‌های تاریخی دیگر برتر است.^۱

این نقل قول که هایدگر در آن با لحنی ستایش‌آمیز از مارکس صحبت می‌کند بخوبی نشان می‌دهد که چه مایه میان دغدغه‌های لوفور و هایدگر قرابت وجود دارد، ولو لوفور میزان این تأثیر را کم جلوه دهد. تأثیر «سکونت شاعرانه»ی هایدگر بر اندیشه‌ی لوفور انکارناپذیر است. الدن درباره‌ی این نسبت می‌نویسد:

مفهوم فضایی سکونت شاعرانه، مفهوم تجربه‌ی زیسته‌ی زندگی روزمره بسیار مهم است. واژه‌ی *habiter* که لوفور بکار می‌برد، که می‌توانیم آن را به «سکنی‌گزیدن» یا «باشیدن» برگردانیم، ترجمه‌ی مستقیم *wohnen* هایدگر است، که معمولاً به «باشیدن»، یا در فرانسوی، به *habiter*

^۱ هایدگر، نامه درباره‌ی انسان‌گرایی، ۱۳۸۱، صص. ۳۰۲-۳۰۱.

ترجمه می‌شود. در واقع، لوفور در جاهای مختلف به عبارت «انسان شاعرانه سکنی می‌کند» هلدلین ارجاع می‌دهد و بطور مشخص به بحث هایدگر اشاره می‌کند. حرف لوفور مبنی بر اینکه سکنی‌کردن [habiter] به مفهوم زیستگاه [habitat] تقلیل داده شده، با مفهوم بحران سکنی‌گزینی هایدگر قرابت دارد. چنانکه لوفور، آشکارا به تأسی از هایدگر، اشاره می‌کند، این بحران «از شکل غریبی از افراط منبعث می‌شود: نوعی شهوت اندازه‌گیری و محاسبه»^۱.

گراف نیست اگر بگوییم انعکاس کلیه‌ی این مضامین نیچه‌ای، مارکسی و هایدگری را می‌توان در تصویری که لوفور از انسان کامل به دست می‌دهد مشاهده کرد:

انسان کامل هم سوژه و هم ابژه‌ی صیروت است. او در آن واحد سوژه‌ی زنده‌ایست در تقابل با ابژه و برگزیده از آن. سوژه‌ایست گرفتارِ فعالیت‌های جزئی و تعیینات پراشیده و در عین حال فرارونده از این پراشیدگی. او هم‌هنگام سوژه‌ی عمل و ابژه‌ی غایی آن است. ... انسان کامل سوژه-ابژه‌ای زنده است که پیش از هرچیز چندپاره، شقه‌شقه، و تخته‌بندِ ضرورت و انتزاع است. به میانجی این چندپارگی بسوی آزادی گام برمی‌دارد؛ او طبیعت می‌شود اما آزاد. او همچون طبیعت تمامیت می‌شود، اما از طریق مهمیز زدن بر آن. انسان کامل انسان غیریگانه است.^۲

با این مقدمه در ادامه درنگی کوتاه درباره‌ی مفهوم دیالکتیک در اندیشه‌ی لوفور می‌کنیم تا دریابیم چگونه هم‌تافت بدفتمندی-پراکسیس-فضامندی در قالبی دیالکتیکی ریخته می‌شود. این موضوع ما را به مفهوم «کلی انضمامی» می‌رساند.

ماتریالیسم دیالکتیکی

با در ذهن داشتن نکاتی که در قسمت قبل درباره‌ی اندیشه‌ی دیالکتیکی و چگونگی گذار از دوگانه‌ی ظهور/شرط ظهور کانتی به متناهی/نامتناهی در ایدئالیسم آلمانی گفتیم، اینک در موقعیتی هستیم که به تفسیر خاص لوفور از دیالکتیک بپردازیم. برای درک تأثیر دیالکتیک هگلی بر اندیشه‌ی لوفور باید به سراغ آموزه‌ی ذات در منطق هگل برویم، و نسبت نظر کانت درباره‌ی گزاره‌های تحلیلی و تألیفی را با صورتبندی هگل از اینهمانی و این‌نه‌آنی بررسی کنیم. برای این منظور بر بخش اول از آموزه‌ی ذات، یعنی بندهای ۱۱۲ تا ۱۲۰ از کتاب منطق صغیر تمرکز می‌کنیم.^۳

هگل در بخش اول منطق خود، آموزه‌ی هستی، به عرصه‌ی بی‌واسطگی پرداخت و در نهایت به مقوله‌ی «اندازه» یعنی امر محسوس رسید.^۴ او در آموزه‌ی ذات می‌خواهد بر این نکته تأکید بگذارد که امر محسوس صرفاً شأنی از شئون هستی است و باید از آن فراتر رفت. آموزه‌ی ذات عرصه‌ی باواسطگی است. مادامی که در سپهر محسوس به

^۱ برای بحث بیشتر بنگرید به:

Elden, Stuart., **Between Marx and Heidegger: Politics, Philosophy and Lefebvre's *The Production of Space***, Antipode, Volume 36, Issue 1, 2004, p. 96.

^۲ Lefebvre, Henri., **Dialectical Materialism**, Translated by John Sturrock, University of Minnesota Press, 1968, p. 149-150.

^۳ Hegel., G. W. F., **Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic**, translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel o. Dahlstrom, Cambridge, 2010, pp. 173-186

^۴ همان، بندهای ۱۰۷ تا ۱۱۱.

عنوان عرصه‌ی بی‌واسطگی به سر ببریم با موجود همچون امری یگانه و در وحدت با خویش سر و کار داریم، به محض اینکه به قلمرو ذات پا می‌گذاریم، آن موجود دوشقه می‌شود. هگل در آموزه‌ی ذات به مقولات نسبت می‌پردازد، مقولاتی که متضایف‌اند، مثل علت و معلول؛ حال آنکه در آموزه‌ی هستی مقولاتی که درباره‌ی آنها بحث می‌کند متضایف نیستند، برای مثال تصور مقوله‌ی کمیت منوط به تصور کیفیت نیست. در مقولات بخش آموزه‌ی ذات اساساً نمی‌توان مقوله‌ای را بدون دیگری تصور نمود. بخش اول آموزه‌ی ذات با عنوان «ذات به منزله‌ی بنیاد وجود انضمامی» کار خود را با بازتاب می‌آغازد و برای این منظور سه مفهوم اینهمانی، تفاوت، و بنیاد را مورد بحث قرار می‌دهد. زمانی که امر محسوس به مقام تمامیت برسد آن را ذیل یک نام، برای مثال درخت، می‌بریم. اینک درخت می‌شود درخت، یعنی خودش می‌شود. درخت خودش در خودش منعکس می‌شود، و با این انعکاس خود در خود، به شکل هوهویت یا اینهمانی پدیدار می‌شود. اینجا به قضیه‌ی الف الف است می‌رسیم که پیشتر در بحث از فیشته به آن اشاره کردیم.

هگل برخلاف کانت معتقد است «درخت درخت است» توتولوژی یعنی گزاره‌ای تحلیلی نیست، بلکه گزاره‌ای وجودی یا تألیفی است. یادآور می‌شویم که کانت میان دو نوع حکم تحلیلی و تألیفی تمایز می‌گذاشت. در احکام تحلیلی مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج است، نظیر «مثلث سه‌قائمه است»؛ و در احکام تألیفی مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج نیست، نظیر «آب در صد درجه می‌جوشد». هگل این تمایز را پشت سر می‌گذارد، موضوعی که لوفور تکرارش می‌کند. قضیه‌ی تحلیلی یعنی اینکه یک معنای واحد در کار است و آن معنای واحد را استخراج کنیم و به خودش نسبت دهیم. این کل پروژه‌ی لایبنیتس بود. احکام جهان در نظر او همه تحلیلی هستند، و ما به قوت عقل می‌توانیم آنها را استنتاج کنیم. اما کانت معتقد بود احکام تحلیلی چیزی به معرفت ما اضافه نمی‌کنند، و به همین سبب محور اصلی کار وی در نقد عقل محض پرشش از نحوه‌ی امکان احکام تألیفی پیشینی بود. او فکر می‌کرد احکام تألیفی هستند که به دانش ما می‌افزایند و علم بر محور این احکام می‌چرخد؛ به این معنا که «غیریت» در احکام تألیفی به دست می‌آید، نه احکام تحلیلی. از حکم «آب آب است» هیچ دانشی به دست نمی‌آید، چرا که ماهیت موضوع و محمول یکی و اینهمان است، حال آنکه از گزاره‌ی «آب در صد درجه می‌جوشد» معرفت ما افزون می‌شود، چرا که مفهوم جوشیدن در صد درجه «غیر» از مفهوم آب است، یعنی با آن نه اینهمان بلکه این‌نه‌آن است. پس مفهوم محمول باید غیر از مفهوم موضوع باشد تا بر معرفت اضافه شود.

هگل با دیالکتیک این دو وجه را با هم جمع می‌کند. او نشان می‌دهد که مفهوم غیریت از دل خود اصل هوهویت به دست می‌آید. خود و ناخود مفاهیمی متضایف‌اند، بنابراین هر خودی متضمن غیرخودش است. برای تقریب ذهن موضوع را این‌گونه بیان کنیم که می‌توان گزاره‌ی «درخت درخت است» را به «درخت خودش است» برگرداند. در این گزاره درخت مفهومی حسی (معقول اول) است درحالی‌که «خود» مفهومی معقول (معقول ثانی). یعنی محمولی (خود) به موضوع (درخت) حمل شده که با آن اینهمان نیست. بنابراین از دل اصل اینهمانی، این‌نه‌آنی یا تفاوت استخراج می‌شود.

لوفور بر همین اساس، با طرح مسأله‌ی نسبت فرم و محتوا، یا منطق صوری (انتزاعی) و منطق دیالکتیکی (انضمامی)، به راه‌حل هگل اشاره می‌کند و می‌گوید این بحران تنها با هگل و تفکر دیالکتیکی او قابل حل بود. او می‌گوید منطق دیالکتیکی از گزاره‌های ایستای منطق صوری عبور می‌کند بی‌آنکه آن را ویران سازد؛ «منطق

دیالکتیک اصل هوویت را رد نمی‌کند، بلکه به آن محتوا می‌بخشد.^۱ او تأکید می‌کند که هگل به هیچ عنوان منطق صوری و اصل هوویت را به یکسو نمی‌نهد بلکه «هر تناقضی به قسمی هویت پیوند خورده است»^۲ و نوعی نسبت است، اما تناقضی که گذار می‌کند و فرامی‌رود. الدن نظر لوفور را در خصوص این موضوع چنین خلاصه می‌کند:

لوفور اشاره می‌کند که نزد لایبنیتس گزاره‌ی $1+1=2$ محضاً تحلیلی است؛ حال آنکه برای کانت تألیفی است. دلیلش این است که کانت می‌گوید «۲» صرفاً تکرار «۱» نیست- در آن عنصری جدید، نوعی تألیف، در کار است. پاسخ لوفور این است: از آنجاکه $1+1=2$ با $2=1+1$ برابرند، در نتیجه $1+1=2$ هم تحلیلی و هم تألیفی است. شایان ذکر است که در اینجا ... «۱+۱» هم بخاطر تکرار، تفاوت به وجود می‌آورد. همین نکته درباره‌ی «الف=الف»... بیان شده است. الف دوم در آن واحد الف و غیر آن است، چرا که ثانی است. لوفور پافشاری می‌کند که «تکرار تفاوت می‌آفریند».^۳

رنگ هگلی اینکه «تکرار تفاوت می‌آفریند» آشکار است. هگل نیز بر «دو» بودن ذاتی هر «یک» تأکید می‌کند. اما برای لوفور اهمیت هگل نه کشف تعارض بلکه به برجسته کردن وجه سوم تعارض (سنتز) راجع است. در دل وجه سوم، وجه نخست و دوم مندرج‌اند، اما با تعینی بالاتر. وجه جامع نفی وجه اول است، بطوریکه سرشت یک‌سویه‌ی وجه اول را اصلاح می‌کند، بی‌آنکه به کل مقابل آن باشد، که اگر چنین می‌بود باز دوباره به ورطه‌ی یک‌سویگی فرومی‌افتاد. وجه جامع تعارض‌ها را وحدت می‌بخشد و از آنها فرامی‌رود و آنچه را در آنها تعین یافته بود حفظ می‌کند.^۴ منطق دیالکتیکی برای لوفور منطق تاریخ، منطق جهان ظریف و مملوء از ریزه‌کاری، منطق واقعیت انضمامی است. الدن در این خصوص می‌نویسند:

اگر منطق صوری می‌گوید «الف الف است»، منطق دیالکتیکی نمی‌گوید «الف نه-الف است» تا در مقابل آن بایستد، بلکه از این راه محدودیت‌های آن را نشان می‌دهد. یک درخت فقط یک درخت نیست، صرفاً از این جهت درخت است که درختی مشخص است، اینکه برگ، میوه و شکوفه دارد؛ شکوفه‌هایش میوه می‌دهند، و میوه‌ها زمانی درختی دیگر می‌شوند. مسأله رابطه‌ی تغییر و سیوروت است. قول به اینکه «الف الف است» از این حیث صادق است که می‌تواند توصیف کند و پشت سرگذاشته شود، اما کاذب است آنگاه که، به شکلی ایستا، مطلق لحاظ شود. منطق دیالکتیکی امکان تحلیل ماهیات بسیط و مرکب را می‌دهد؛ می‌تواند از طبقه‌بندی صرف فراتر رود؛ می‌تواند سیوروت را تحلیل کند.^۵

اما لوفور به تاسی از مارکس هگل را نقد می‌کند. به عقیده‌ی او در هگل کنش و اندیشه‌ی کنش با هم خلط می‌شوند. هگل در راستای میل خود برای رسیدن به تمامیت محتوا را به اندیشه فرومی‌کاهد، بطوریکه نهایتاً در نزد هگل توازن میان فرم و محتوا، که لوفور وسواس‌گون مایل به حفظ آن است، برهم می‌خورد و حقیقت نه دیگر وحدت فرم و محتوا بلکه به خود فرم و اینهمانی فرم با خودش فروکاسته می‌شود:

¹ Lefebvre, Henri., *Dialectical Materialism*, Translated by John Sturrock, University of Minnesota Press, 1968, p. 26.

² Ibid.

³ Elden, Stuart., *Understanding Henri Lefebvre, Theory and the Possible*, Continuum, 2004, p. 31.

⁴ Lefebvre, 1986, p. 22.

⁵ Elden, 2004, pp. 32-33.

هگل گاه هستی لایتحرک مطلق را وضع می‌کند، خودآگاهی ابدی، هویتی ابژکتیو که تمام تعارضات را تا ابد می‌زداید. فیلسوف در این دانش مطلق مشارکت می‌کند و کل عالم را از سر خویش استنتاج می‌نماید؛ فرم اینهمانی محتوا را می‌زاید. این سیستم چونان قطعه‌ای از ساختمانی قرص برافراشته می‌شود. ... بعدش، هگل، که یحتمل حس می‌کند هستی به لرزه می‌افتد و از او می‌گریزد، جوهری بارها غریب‌تر و بیگانه‌تر از هستی برمی‌نهد- منفیت. امر ایجابی یا تعین خودش نوعی نفی و قسمی مشارکت در منفیت است، که همانا «روح» است، «نقطه‌ی عطف در تکاپوی مفهوم»، «زور تهمتن اندیشه که درهم می‌شکند و فرامی‌رود». به این ترتیب، منفیت که (از آن حیث که نیروی نامتناهی اینهمان با خود است) منفیتی اقمومی شده است وجودی متعالی می‌یابد؛ نیستی‌ای مطلق است که امر ایجابی چیزی نیست جز جلوه‌ی گذرای آن که درچشم به هم‌زدنی منکوب می‌شود. نیستی‌ای فعال است، مغاکی همه‌جا حاضر و مرموز، که تمام نیروهای زندگی و ماده همچون آبشاری رازآلود، پیش از عودت به آن، از آن جاری می‌شوند. منفیت نامتناهی و بی‌رحم است، و هگل‌گرایی به عرفانی سوژکتیو تبدیل می‌شود. می‌توان آن را برساخته‌ی آهنگ درونی ذهن دانست، که در حضوری ابدی می‌جنبند. ... محتوای ابژکتیو ناپدید می‌شود.^۱

نقد لوفور بر هگل ناظر بر بسته‌بودن سیستم اوست، اینکه قرار است به نقطه‌ای پایانی و مشخص برسد، جاییکه کلیه تعارضات در روح، برای همیشه، مستهلک و رفع شوند. لوفور در مقابل می‌کوشد این سویه‌ی فکر هگل را در برابر خودش قرار دهد و برای این منظور بر «محتوای غنی» زندگی در بیکرانگی‌اش تأکید می‌گذارد: طبیعت، خودانگیختگی، کنش، فرهنگ‌های متفاوت، مسائل نو. به یک معنا گویی لوفور بر امر مازاد یا منحل‌ناشدنی‌ای تأکید می‌گذارد که او را از جوهری به اندیشه‌ی متفکرانی از جنس باتای، بلانشو و نانسو نزدیک می‌کند.^۲

^۱ Lefebvre, 1986, p. 44.

^۲ این می‌تواند موضوع پژوهشی تطبیقی باشد. پرسش باتای از هگل این است که وقتی فرایند دیالکتیکی به شکرانه‌ی کار امر منفی خود را تماماً به اجرا درآورد چه بر سر خود امر منفی می‌آید؟ آیا برای همیشه از حرکت می‌ایستد؟ این نفی نمی‌تواند صرفاً محو شود. نکته‌ی مهم برای باتای دقیقه‌ی تبدیل شدن نفی به پوزیتیویته‌ی کامل است. در این دقیقه‌ی تبدیل، آیا منفیت خودش خودش را محو می‌کند یا به مثابه امری عاطل، بدون کار، و اجراناپذیر (sans emploi) برجا می‌ماند؟ این منفیت بیکار باقی‌مانده‌ایست مازاد بر و در برابر آن پوزیتیویته‌ی تامی که روح خود-آشکار می‌سازد. باتای در متن «نامه به اکس» که در ۱۹۳۶ منتشر شد (خطاب به کوژو، که باتای در آن زمان سر کلاس‌های‌اش درباره‌ی هگل حضور داشت) می‌نویسد: «اگر آن‌طور که هگل می‌گوید کنش منفیت باشد، این پرسش پیش می‌آید که آیا منفیت کسی که «دیگر هیچ کاری برای انجام دادن ندارد» محو می‌شود یا در وضعیت «منفیت بیکار» باقی می‌ماند؟ من شخصاً فقط به یک طریق می‌توانم تصمیم بگیرم، این که خودم دقیقاً همین «منفیت بلااستفاده»ام. ... تصور می‌کنم زندگی من - یا به عبارت بهتر، ناتمام ماندن‌اش، زخم گشوده‌ای که زندگی من است - خودش به تنهایی نفی‌ایست بر کل سیستم بسته‌ی هگل.» این امر مازاد یا به قول باتای بیکارگی، که بعد از او مورس بلانشو و ژان‌لوک نانسو بر آن تأکید گذاشتند، سیستم بسته‌ی هگل را درهم‌شکنند. اندیشه‌ی لوفور را از این جهت می‌توان با متفکرانی نظیر باتای و بلانشو و بطور مشخص با کتاب *امر منفی* ژان‌لوک نانسو در گفتگو قرار داد. برای بحث بیشتر بنگرید به: مایو-مورین، مارین، *فلسفه‌ی ژان‌لوک نانسو*، ترجمه‌ی نریمان جهانزاد، نشر شبخیز، ۱۴۰۰، صص. ۱۱۴-۱۱۱.

نیز نیکولای روسکام تلاش کرده در این راستا خوانشی پس‌بنیادگرا از اندیشه‌ی لوفور به دست دهد. روسکام مفهوم تمامیت در اندیشه‌ی لوفور را در کانون توجه قرار می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که تلقی لوفور از تمامیت به منزله‌ی «شکستی درون‌ماندگار»، ناممکن بودن دستیابی به آن، و در آن واحد ضرورت چنگ زدن به آن، او را به متفکری پس‌بنیادگرا تبدیل می‌کند. لحظه‌ی تام شدن لحظه‌ی شکست درون‌ماندگار است. بذر نفی وضعیت در دل هر ساختاری نهفته است. به عقیده‌ی روسکام، شکست و منفیت عناصر هستی‌شناختی این تفکر هستند، این دو عنصر هستند که واقعیت هستی را تعیین می‌کنند و اجازه‌ی به انتهای رسیدن تاریخ را نمی‌دهند. او نقل قولی از لوفور می‌آورد که «زمانی که به کلیت نائل شویم آشکار می‌شود که اصلاً کلیت نبوده است». روسکام پافشاری می‌کند که این خواست توأمأ کلیت و ناممکن‌دانستن آن ویژگی اصلی تفکر پس‌بنیادگراست که در هستی‌شناسی لوفور به صراحت حضور دارد. بنگرید به:

باری، لوفور بر همین اساس اقتصادگرایی مارکسیسم ارتدکس را به نقد می‌کشد، به این معنا که اولاً هر شکل از رسیدن به پایان تاریخ را در اندیشه‌ی مارکسیستی کنار می‌گذارد. به عقیده‌ی او «مارکسیسم نوعی پروژه یا برنامه است و نه سیستم»^۱ مفهوم انسان کامل و فضای تفاوت‌گذار او را نباید بهشتی موعود قلمداد کرد، بلکه این مضمون برای لوفور صرفاً افق است، و به یک معنا شأن تنظیمی دارد. ثانیاً او تقابل کلاسیک میان ماتریالیسم و ایدئالیسم را ناروا می‌داند، و «ایدئالیسمی هوشمندانه را بر ماتریالیسمی ابلهانه»^۲ ترجیح می‌دهد. او در پی نظریه‌ای است که میان این دو توازن برقرار کند، و معتقد است ماتریالیسم دیالکتیکی همان رهیافتی است که از عهده‌ی چنین وظیفه‌ای برمی‌آید. او معتقد است مارکس در تزهایی درباره‌ی فوئرباخ، مساهمتی در نقد اقتصاد سیاسی و سرمایه به این مهم پی برد و نسبتی با مارکسیسم ارتدکس و ماتریالیسم بدوی استالینی ندارد. ماتریالیسم دیالکتیکی مورد نظر لوفور «هگلی‌تر از هگل‌گرایی» است به این معنا که «وحدت درونی تفکر دیالکتیکی» را اعاده می‌کند. این دیالکتیک، بر خلاف دیالکتیک هگلی که به ایده‌ی مطلق می‌رسید و نهایتاً در قامت دولت پروسی جلوه‌گر می‌شد، پایان‌گشوده و باز است و هیچ‌گاه از تکاپو باز نمی‌ایستد. او ماتریالیسم دیالکتیکی خود را این گونه صورتبندی می‌کند:

(الف) دیالکتیک ماتریالیستی آشکارا تقدم را به محتوا می‌دهد. با این حال، تقدم محتوا بر فرم تنها یکی از تعاریف ماتریالیسم است. ماتریالیسم بالضرور برمی‌نهد که هستی (که به منزله‌ی محتوا کشف و تجربه می‌شود، بی‌آنکه بخواهیم آن را به نحو مائقدم تعریف کنیم و تحلیل بریم) اندیشه را متعین می‌کند.

(ب) دیالکتیک ماتریالیستی تحلیلی از جنبش این محتوا، و بازسازی جنبش کلی است. بنابراین، دیالکتیک ماتریالیستی روشی تحلیلی برای هر درجه و هر کلیت انضمامی است - برای هر وضعیت تاریخی اصیل. در عین حال، روشی ترکیبی است که هم خود را مصروف درک جنبش کلی می‌دارد. به آکسیوم‌ها، داوم‌ها یا پایستگی‌ها، یا قیاس‌های صرف مؤدی نمی‌گردد، بلکه به قوانین تحول می‌پردازد.

(ج) بر این اساس، روش دیالکتیکی ابژه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی را برمی‌سازد و در آن واحد ابژکتیویته‌ی خاص آن را مشخص می‌کند. ابژکتیویته‌ی ناب تاریخ دسترس‌ناپذیر است، از گفتمان، مفهوم و ذهن فردی فرامی‌رود. سرشتی سرسخت و نارام دارد؛ گویی می‌تواند خود را به شکلی نامتعیین و بی‌انتها به توصیف بسپارد، بی‌آنکه در آن ذره‌ای تحلیل تبیینی یا سودمندی ببینیم. از سوی دیگر، بدون ابژه و ابژکتیویته، علمی در کار نخواهد بود؛ هر نظریه‌ی تاریخی یا جامعه‌شناختی که سودای علم بودن دارد می‌باید واقعیت ابژه‌اش را برپاسازد و روشی را که به او امکان مواجهه با این ابژه داده تعریف کند. ماتریالیسم دیالکتیکی این دو الزام ذهن علمی را برآورده می‌سازد. ابژکتیویته‌ی اقتصادی را بی‌آنکه اقلومی‌اش سازد برپامی‌دارد، واقعیت ابژکتیو تاریخ را مشخص می‌کند اما بی‌درنگ از آن فرامی‌رود، به این معنا که گویی واقعیتی مستقل از انسان دارد. به این اعتبار، ماتریالیسم دیالکتیکی بشر زنده - کنش‌ها، خویش‌خواهی، اهداف،

Roskamm, Nikolai, *On Shaky Ground: Thinking Lefebvre*, In [Un]Grounding Post-Foundational Geographies, Friederike Landau, Lucas Pohl, Nikolai Roskamm (eds.), Transcript, 2021, pp. 81-98.

¹ Elden, 2004, p. 36

² Elden, 2004, p. 35

جانفشانی، رخدادها و تصادفها- را در متن و ساختار درک‌پذیر صیوروت می‌نشانند. کلیتی را به تحلیل می‌کشد که ضمن یکپارچه‌بودن، چندلایه و پیچیده است.^۱

لوفور در این عبارات صراحتاً از قسمی رئالیسم، از واقعیتی که «از گفتمان، مفهوم و ذهن فردی فرامی‌رود» و «گویی واقعیتی مستقل از انسان دارد»، دفاع می‌کند. این یکی از لحظاتی است که اندیشه‌ی لوفور به فلاسفه‌ی سنت پس‌پدیدارشناسی، که می‌کوشند در چارچوب امکانات پدیدارشناسی، از بستار پدیداری خارج شوند، و به نحوی از انحاء از واقعیتی فراتر از قلمرو پدیداری سخن گویند، نزدیک می‌شود. تأکید لوفور بر ماتریالیسم دیالکتیکی به مثابه علم، که با رویکرد رئالیستی او همسوست، او را به فیلسوفان معاصر فرانسوی نزدیک می‌کند.^۲

باری، تلقی لوفور از مفهوم ماده نیز با درک مارکسیسم ارتدکس بسیار متفاوت است. او با متغیر خواندن ماده آن را « x (امر مجهول)» می‌داند. ماده چیزی نامتناهی (و نامتناهی-نابودگر) می‌شود، نوعی امر متلون نظری، و مجهول ویرانگر: «مفهوم ماده، که به مثابه x مورد نظر دیالکتیک درک شود، هر بینش و دانشی را متعین می‌کند. هر یافته‌ی محدود، تقریبی و نسبی ... مربوط به آن x دیالکتیک است.»^۳

نیکلای روسکام می‌گوید این صورتبندی لوفور از ماده به منزله‌ی امری مجهول در گفت‌وگوی او را با روانکاوی و اندیشمندان پس‌ساختارگرا باز می‌کند. روسکام بر مشابهت ماده به منزله‌ی x لوفور با ابژه‌ی a ژاک لکان تأکید می‌گذارد؛ امری دسترس‌ناپذیر، مازادی همیشگی که هر شکلی از عینیت و تمامیت را ناکار می‌کند. او می‌نویسد:

x لوفور و a لکان هر دو از منطق ابژه‌ای ناممکن پیروی می‌کنند و بر بنیادهایی تناقض‌آمیز استوارند، به این معنا که میان تمامیت و نسبیت در نوسان هستند؛ تام‌بودگی و مطلق‌بودگی را در درون خاص‌بودگی‌ها نشانه می‌روند، و بی‌کرانگی، ناممکن‌بودن و دسترس‌ناپذیری را تجربه می‌کنند. لکان با باقی‌مانده‌ی برج‌مانده‌ی سوژه سر و کار دارد، لوفور به باقی‌مانده‌ی سرشار سیستم‌ها و ساختارها دست می‌یازد. هر دو اندیشه در تفسیر «باقی‌مانده» به منزله‌ی عنصر ویرانگر تمامیت و پیشران کنش اجتماعی هم‌داستان‌اند. هر دو مفهوم به ماده راجع‌اند. لوفور x را خود ماده می‌داند، لکان برای ابژه‌ی a سرشتی مادی قائل است، البته شکلی شبح‌گون از مادیت که همواره میان حضور و غیاب در رفت و آمد است. x لوفور نه تنها به a لکان شباهت دارد، بلکه نهایتاً شاخه‌ای از ایده‌ی پایه‌ای و اصلی تفکر پس‌بنیادگراست.^۴

باری، آنچه دیالکتیک لوفور را از تمامیت بسته رها می‌سازد مفهوم محوری کل اندیشه‌ی او یعنی پراکسیس است.^۵ بیشتر درباره‌ی این مفهوم سخن گفتیم، اینک بهتر درک می‌کنیم که اندیشه‌ی نیچه، مارکس و پدیدارشناسی انتقادی

¹ Lefebvre, 1986, pp. 90-91.

^۲ نشان دادن نسبت رئالیسم و علم‌باوری لوفور با متفکران معاصر فرانسوی می‌تواند موضوع پژوهش تطبیقی مستقلی باشد که در این رساله نمی‌گنجد. یان جیمز در اثر اخیر خود، تکنیک تفکر، کوشیده از نوعی رئالیسم علمی، یا آنچه او «ناتورالیسم پس‌اقرای» می‌نامد، در اندیشه‌ی متفکران معاصر ای چون نانسی، مالابو، استیگلر و لاروئل دفاع کند. تحقیق جیمز و مسیر استدلالی او می‌تواند راهنمای مفیدی برای ردیابی عناصر علمی و رئالیستی اندیشه‌ی لوفور و امکان در گفت‌وگو قرار دادن او با متفکرین پیش‌گفته باشد. بنگرید به:

James, Ian, *The Technique of Thought*, Nancy, Laruelle, Malabou, and Stiegler after Naturalism, University of Minnesota Press, 2019.

³ Lefebvre, 1958, *Problem des Marxismus*, Quoted by Roskamm, 2021, p. 86.

⁴ Roskamm, 2021, pp. 86-87.

⁵ Lefebvre, 1968, p. 100

- و تأکید آنها بر امر ناروال، امر هضم‌ناشدنی، بدن، کار و پراکسیس - چگونه به دست لوفور در قلب دیالکتیک هگلی کاشته می‌شود و ماتریالیسمی نو و بدیع بار می‌آورد:

پراکسیس جایی است که ماتریالیسم دیالکتیکی در آن واحد می‌آغازد و به پایان می‌رسد. خود این کلمه از نظر فلسفی دلالت دارد بر آنچه عقل سلیم به آن به منزله‌ی «زندگی واقعی» ارجاع می‌دهد، آن زندگی‌ای که در آن واحد پیش‌پاافتاده‌تر و پیچیده‌تر از زندگی مورد نظر عقل‌نظرورز است. هدف ماتریالیسم دیالکتیکی چیزی نیست جز بیان عقلانی پراکسیس، محتوای واقعی زندگی - و همبسته با آن، تبدیل پراکسیس حاضر به کردار اجتماعی آگاه، یکپارچه و آزاد. هدف نظری و عملی آن - دانش و کنش خلاق - جدایی‌ناپذیرند.^۱

لوفور در مقابل مارکسیسم ارتدکس و استالینیسم، به عوض جبرگرایی ابژکتیو بر پراکسیس سوژکتیو تأکید می‌گذارد. ایده‌ها، اندیشه‌ها، گفتمان‌ها و فرهنگ و هنر دیگر در نظر او صرفاً روبنا نیستند:

بر اساس درک متداول، ماتریالیسم دیالکتیکی به ایده‌ها، نهادها و فرهنگ‌ها - به آگاهی - به عنوان روبنایی پوچ و بی‌اهمیت می‌نگرد که بر روی زیربنایی اقتصادی که به تنهایی استوار و محکم است قرار گرفته. اما ماتریالیسم راستین با این تلقی به کل زاویه دارد؛ ماتریالیسم راستین مناسبات عملی را در بطن و متن هر شکلی از هستی سازمان‌یافته‌ی انسانی لحاظ می‌کند و آنها را از آن حیث که شرایط زندگی برای فرهنگ‌ها یا سبک‌های زندگی هستند به مطالعه می‌گیرد. مقولات، دقایق و روابط ساده، به لحاظ تاریخی و روش‌شناختی، در دل تعیین‌های پیچیده‌تر و مرکب‌تر قرار دارند، اما این تعیین‌های پیچیده آن مقولات ساده را کنار نمی‌زنند. محتوای مشخص همیشه کلیتی انضمامی است. این محتوای پیچیده‌ی زندگی و آگاهی واقعیت راستینی است که باید آن را احراز و روشن کنیم. ماتریالیسم دیالکتیکی اقتصادگرایی نیست. روابط را تحلیل می‌کند سپس آنها را در جنبش کلی بازادغام می‌نماید^۲ (تأکید از من است).

بر این اساس لوفور به اتکای انتقادهایی که بر هگل وارد آورد و نیز با نظر به گروندریسه‌ی مارکس، روش‌شناسی دیالکتیکی خود را صورتبندی می‌کند. در این راستا مفهوم «کلی انضمامی» را در برابر جبرگرایی اقتصادی برجسته می‌کند. مفهومی که از محورهای اصلی مارکسیسم اومانستی است. او می‌نویسد:

تحلیل واقعیت مشخص از منظر اقتصاد سیاسی به «مناسبات انتزاعی عام» رهنمون می‌شود: تقسیم کار، ارزش، پول و جز آن. اگر خود را به این تحلیل محدود کنیم، بازنمایی انضمامی را در تعیینات انتزاعی منحل می‌کنیم، و امر انضمامی را زیر مفروضات مقولات اقتصادی، که صرفاً «روابط انتزاعی و یک‌سویه‌ی یک کل مشخص پیشاپیش زنده و انضمامی هستند»، از دست می‌دهیم. باید از خلال گذار از امر انتزاعی به امر انضمامی این کل را بازیابیم. بنابراین، تمامیت انضمامی بیان مفهومی محتواسست که در ادراک و بازنمایی به دست می‌آید؛ و به خلاف تصور هگل محصول مفهوم نیست که خود را ورای ادراک و بازنمایی پدید آورد^۳ (تأکید از من است).

¹ Ibid., p.100.

² Ibid., p. 73.

³ Ibid., p. 75.

لوفور، به تاسی از مارکس و سنت پدیدارشناسی انتقادی، بخصوص هایدگر، از هر شکلی از سوژه‌محوری و این تلقی که تمامیت یا کلیت را محصول خالقی سوژکتیو بداند فاصله می‌گیرد، و بر پیشاتأملی و پیشاذه‌نی بودن دیالکتیک، و واقعی و زمینی بودن آن تأکید می‌گذارد: «دیالکتیک، هرگز جنبش درونی ذهن نیست، بلکه از حیث وجود، واقعی و مقدم بر ذهن است. خود را به ذهن تحمیل می‌کند.»^۱ لوفور می‌گوید ماتریالیسم دیالکتیکی ذهن بشر را از فروغلتیدن در ورطه‌ی تک‌سویه‌نگری و گمراهی نجات می‌دهد:

تمامیت جهان، تناهی-عدم‌تناهی طبیعت، ساختاری تعیین‌پذیر دارد و جنبش آن برای ما درک‌پذیر است بی‌آنکه لازم باشد به آن هوشی سازمان‌بخش نسبت دهیم. نظم و ساختار آن از کنش دوسویه، از مجموعه‌ی تعارض‌ها و راه‌حل‌ها، تخریب‌ها و آفرینش‌ها، فراروی‌ها و حذف‌ها، امکان‌ها و ضرورت‌ها، انقلاب‌ها و انحطاط‌ها سربرمی‌آورد.^۲

مفهوم کلی انضمامی هگل جایگاهی محوری در اندیشه‌ی لوفور دارد. برای درک این مفهوم دوباره گریزی کوتاه به منطق هگل می‌زنیم.

هگل در آموزه‌ی هستی که ساحت بی‌واسطگی و وحدت است، با ابتدا کردن از مقوله‌ی هستی نهایتاً به مقوله‌ی اندازه رسید. مقولات این ساحت درخود هستند یعنی ذاتاً وحدت دارند. وحدت خصلت موجود محسوس است. هگل در پایان این بخش، ذیل مقوله‌ی اندازه، نشان می‌دهد که موجود محسوس وقتی تام می‌شود شکست می‌خورد و وارد عرصه‌ی دوم یعنی فاهمه یا آموزه‌ی ذات می‌شود. در این ساحت، چنانکه به اختصار پیشتر هم اشاره کردیم، حیث وحدانی موجودات محسوس شکسته می‌شود و می‌بینیم که محسوس تمامیت شیء نیست. گفتیم مقولات ذات دوتایی و متضایف‌اند. این عرصه‌ی واسطت و نسبت‌مندی است. مقولات گوناگونی که در این عرصه بحث می‌شوند جملگی نسبت‌مندند: اینهمانی/غیریت، جزء/کل، درونی/بیرونی، بنیاد/ظهور، علت/معلول و جز آن. هگل در آموزه‌ی ذات با بازتاب که ذیل «ذات به منزله‌ی بنیاد وجود انضمامی» قرار دارد ابتدا کرد و نهایتاً به مقوله‌ی تأثیر متقابل یا دوسویگی، ذیل «فعلیت»، رسید. با مقوله‌ی تأثیر متقابل آموزه‌ی ذات به وحدت مجدد می‌رسد و به هوهویت باز می‌گردد. سپس وارد ساحت سوم، یعنی آموزه‌ی مفهوم (Begriff) می‌شود. آموزه‌ی مفهوم وجه جامع آموزه‌ی هستی و ذات است. اولی عرصه‌ی وحدت، دومی عرصه‌ی کثرت و سومی عرصه‌ی وحدت مجدد است، اما در سطحی بالاتر. هگل در اینجا با امر کلی انتزاعی می‌آغازد و نهایتاً به ایده‌ی مطلق که کلی انضمامی است می‌رسد. مفهوم وحدت در کثرت است. همه‌ی مقیدات قبلی در دل این مفهوم به شکل وحدانی مندرج هستند. تک‌تک موجودات و مقولات قبلی در درون مفهوم حال هستند. بنابراین کلی انضمامی کلی دارای شمول است، یعنی نامتناهی محقق در خارج. جزئی باید در کلی مستهلک باشد در غیر این صورت جزئی نمی‌تواند وجود داشته باشد، و از سوی دیگر کلی نیز بدون جزئی هیچ وجود مستقلی ندارد. کلی انضمامی دربردارنده‌ی کل اشیا است. همه‌ی حقایق سفرهای قبلی در دل کلی انضمامی مندرج است. همه‌ی حقایق در هم‌تنیدند تا نهایتاً ذیل کلی انضمامی جمع شدند. هرگاه پدیده‌ها را نه در پرتو کلیت و تمامیت، بلکه به صورت جداجدا لحاظ کنیم به گفته‌ی هگل در چارچوب تفکر انتزاعی مانده‌ایم.

بطور سنتی در تاریخ فلسفه کلی را به عنوان مفهومی که صدق بر کثیرین دارد تعریف کرده‌اند. برای مثال مفهوم گربه یا گربه‌بودگی کلی است، از این جهت که بر افراد گربه صدق می‌کند. برای افلاطون کلیات در عالم مُثُل قرار

¹ Ibid., p. 97.

² Ibid., p. 96.

داشتند و افراد در عالم محسوس از آنها بهره‌مند بودند. بنابراین در نظریه‌ی بهره‌مندی (متکسیس) میان کلی و جزئی فاصله‌ای (خوریس‌موس) وجود دارد که مورد انتقاد شاگرد افلاطون، ارسطو، قرار می‌گیرد. ارسطو کلی را در متن خود محسوس می‌نشانند و خوریس‌موس را کنار می‌گذارد. کلی در اندیشه‌ی مشایی بر اساس انتزاع به دست می‌آید؛ به این معنا که ذهن تک‌تک امور جزئی را مشاهده می‌کند و طی فرایند انتزاع، امر معقول را از دل امر محسوس استخراج می‌کند. باری، هگل از این حیث که قائل به خوریس‌موس نیست به ارسطو نزدیک است، اما نظریه‌ی انتزاع در تحصیل امر کلی را رد می‌کند. بنابراین چه نظریه‌ای که قائل به متعالی بودن کلی نسبت به جزئی است، چه نظریه‌ای که قائل به حال بودن کلی در جزئی است، مورد انتقاد هگل قرار می‌گیرد. راه‌حل هگل چنانکه در بالا مقدمتاً اشاره کردیم، بر محور شمول کلی بر جزئی می‌چرخد. کلی شامل موارد جزئی‌اش است. کلی و جزئی نزد هگل نه از یکدیگر جدا هستند و نه کلی در دل جزئیات است، بلکه جزئیات در درون کلیات هستند. کلی هیچ واقعیتی منهای نمونه‌های انضمامی که تعیین آن هستند ندارد. برای مثال بدون افراد گربه، مفهوم کلی گربه یا گربه‌بودگی وجود و تجلی انضمامی ندارد. هر گربه جلوه و نمودی از گربه‌بودگی است. گویی گربه‌بودگی کلیه‌ی وجوه خود را در جهان ما از طریق به حضور درآمدن مستمر، از طریق گربه‌ی ۱، گربه‌ی ۲، گربه‌ی ۳ و ... می‌گشاید. بنابراین کلی فقط در و از طریق جزئی‌ها کلی است، و جزئی‌ها از آن حیث جزئی‌اند که به کلی تعلق دارند.

با این مقدمه، فضا برای لوفور کلی انضمامی است. چنانکه در آغاز مقاله اشاره کردیم هدف لوفور ساختن نظریه‌ای درباره‌ی فضا است که ابعاد کالبدی، ذهنی و اجتماعی آن را بطور یکپارچه مطالعه کند. او می‌خواهد فضا را به منزله‌ی هم‌تافت کلیه‌ی کردارهای گفتمانی و کردارهای غیرگفتمانی به مطالعه گیرد و به همین سبب است که مفهوم کلی انضمامی هگل در نظریه‌ی او جایگاهی کانونی می‌یابد. او در تولید فضا می‌نویسد «آیا آنچه هگل کلی انضمامی نامید هنوز معنایی دارد؟ امیدوارم نشان دهم که دارد. بدون اطاله‌ی کلام می‌توان گفت که مفاهیم تولید و فعل تولیدکردن از قسمی کلیت انضمامی برخوردارند.»^۱ بر اساس توضیحاتی که رفت، تلقی فضا به مثابه کلیت انضمامی به معنای لحاظ کردن یکجای کلیه‌ی عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری فضا در اکنون است؛ و تبعاً این به معنای قرار دادن فضا در بطن یک ماتریس اجتماعی کلان و مطالعه‌ی روابط درهم‌تنیده و درهم‌پیچیده‌ی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مندرج در آن است. «کلی انضمامی اشاره دارد به ذات یک شیء که در آن واحد حال در، و مقوم، جهان اشیای هم‌پیوند و درتعامل با یکدیگر است.»^۲

کلی انضمامی از سه دقیقه‌ی کلی، جزئی و فردی ساخته می‌شود.^۳ دقیقه‌ی کلی اصل عام شکل‌گیری اشیاء یک نوع است، مثلاً کلی گربه یا درخت. دقیقه‌ی جزئی با دقیقه‌ی کلی تعیین می‌یابد اما در آن واحد با کلی متمایز است و به بیان هگل نفی آن است. دقیقه‌ی فردی شیء در تکینگی‌اش است، به این معنا که به شکل تقریر یافتگی متعین در جهان وجود دارد. بنابراین امر فردی گام نهایی از دقیقه‌ی کلی و در آن واحد تحقق آن است. امر انضمامی امر کلی در جمیع تعیناتش است و دربردارنده‌ی دیگری خودش است. به عبارتی امر انضمامی کلی نفی‌شده یا

¹ Lefebvre, 1991, p. 15.

² Stanek, Lukasz., **Space as Concrete Abstraction Hegel, Marx, and modern urbanism in Henri Lefebvre**, In Kipfer S, Goonewardena K, Schmid C, et al. (eds) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, 2008, Routledge, p. 64.

³ Lefebvre, 1991, pp. 15-16.

تمایز یافته است.^۱ لوفور در نظریه‌ی تولید فضای خود که خوانشی بدیع از دیالکتیک هگلی است درباره‌ی این سه دقیقه می‌نویسد:

تحلیل فضای اجتماعی- در این مورد، فضای یادبودی- تفاوت‌های زیادی را برمی‌نمایاند: آنچه در نگاه نخست ساده به نگر می‌رسید اینک روشن می‌شود آکنده از پیچیدگی است. این‌ها نه در فضای به لحاظ هندسی شیء‌شده‌ی مربع‌ها، مستطیل‌ها، دایره‌ها، منحنی‌ها و مارپیچ‌ها واقع‌اند و نه در فضای ذهنی انسجام و یکپارچگی منطقی، فضای محمول‌های مُنضم به جواهر و جز آن. چرا که آنها ... متضمن سطوح و لایه‌های رسوباتِ ادراک، بازنمایی و کردار فضایی هستند که در یکدیگر مندرج‌اند، خود را به دیگری عرضه می‌دارند، و بر یکدیگر فرانهاده می‌شوند. ادراکِ ورودی یک بنای یادبودی، یا حتی یک ساختمان یا کلبه‌ی ساده، متضمن [درک] سلسله کنش‌هایی است که در پیچیدگی چیزی از کنش زبانی... کم ندارد. با این حال، این پیچیدگی‌ها... برآستی با هم متفاوت‌اند: (۱) سطح تکینگی‌ها [یا فردیت‌ها] اطراف بدن‌ها امتداد می‌یابند: یعنی اطراف هر بدن و اطراف پیوندهای میان بدن‌ها، و آنها را به درون مکان‌های متأثر از کیفیت‌های متضاد می‌کشانند- برای مثال از طریق امر مطلوب یا نامطلوب، یا از طریق امر زنانه یا مردانه. این کیفیت‌ها، گرچه مستظهر بر مکان‌های مورد بحث هستند، همان چیزهایی‌اند که قدرت نمادین را به آنها ارزانی می‌دارند. قوانین تقارن و عدم تقارن ... بر این سطح حاکم است. مکان‌هایی که این چنین متأثر می‌شوند... از طریق فضایی ذهنی پراشیده نمی‌شوند، در واقع از یکدیگر مجزا نیستند. آنچه آنها را به هم می‌دوزد ضرب‌آهنگ‌ها هستند- ناهمسان‌های نشانه‌شناختی. (۲) تکینگی‌ها [یا فردیت‌ها] در سطحی دیگر، یعنی در سطح کلیت، در فضای گفتار سیاسی، نظم و تجویز، با ویژگی‌های نمادین‌اش که غالباً مذهبی و بعضاً نمادهای ساده‌ی قدرت و خشونت هستند، به شکل دگرگون‌شده بازپیدا می‌شوند. این فضای فعالیت، و در نتیجه فضای نیروی کار است که بر اساس جنسیت، سن یا طبقه بخش‌بندی شده، و فضای اجتماع‌ها (دهکده یا شهرک) است. در اینجا ضرب‌آهنگ‌ها، بدن‌ها و واژه‌ها تابع و منقاد اصول هم‌زیستی‌ای است که از بالا دیکته می‌شود. (۳) نهایتاً سطح تکینگی‌ها هم دوباره در جزئیات‌های وابسته به گروه‌ها، بویژه خانواده‌ها، در فضاهایی که به منزله‌ی مجاز یا ممنوع تعریف می‌شوند، بازپیدا یا جرح و تعدیل می‌شوند.^۲

ببینیم مقصود لوفور از این سه سطح چیست. سطح نخست، سطح تکینگی‌ها یا فردیت‌ها، ناظر بر تجربه‌ی تنانه و حسی-عملی فضا است. مکان‌های مختلف- برای مثال یک پارک یا یک پیاده‌راه- ویژگی‌های متضادی دارند که لوفور مثلاً به مردانه یا زنانه بودن، یا مطلوب و نامطلوب بودن آنها اشاره می‌کند. سطح دوم، کلیت‌ها، ناظر بر به‌نظم‌کشی بدن‌ها در فضا به دست قدرت‌هاست. و این قدرت می‌تواند طیف گسترده‌ای از نیروهای مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در برگیرد. و نهایتاً سطح سوم، جزئیات‌ها، به گروه‌ها و فضاهای اجتماعی کوچکتر نظیر خانواده‌ها یا اجتماع‌های محلی مربوط است. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این سه سطح به ترتیب با سه سوبه‌ی ادراک‌شده، تصور شده و زیسته‌ی فضا متناظر باشد؛ اما لوفور در جایی دیگر امر کلی را متناظر با فضای منطقی و ریاضیاتی (بازنمایی فضا)، امر جزئی را با توصیف‌ها یا برش‌های فضای اجتماعی، و نهایتاً امر تکین یا فردی را متناظر با واقعیت حسی یا فیزیکی فضا می‌داند.^۳ استانک بر این پایه معتقد است اساساً تناظر برقرار کردن

¹ Stanek, 2008, pp. 64-65.

² Lefebvre, 1991, pp. 226-227

³ Lefebvre, 1991, pp. 15-16.

میان سه دقیقه‌ی هگلی کلی، جزئی، فردی با سه دقیقه‌ی امر ادراک‌شده، تصور شده و زیسته‌ی لوفور نابجاست، و استفاده‌ی فیلسوف فرانسوی از «دقیقه»ی هگلی در این زمینه صرفاً برای تأکید بر پیوند ریشه‌دار و تنگاتنگ آنها با یکدیگر است و نه ایجاد تناظری یک‌به‌یک با آنها.^۱

برای درک بهتر موضوع مثالی بزنیم. در قضیه‌ی موجبه‌ی کلیه‌ی «هر انسانی ناطق است»، با مفهوم کلی نطق و تساوق آن با انسان سروکار داریم. در قضایای موجبه‌ی جزئی‌ای نظیر «برخی انسان‌ها دانشجو هستند»، «برخی انسان‌ها موسیقی‌دان هستند»، «برخی انسان‌ها نویسنده‌اند» و «برخی انسان‌های نجار هستند»، آن امر کلی یعنی مفهوم انسانیت از طریق جزئی‌هایی نظیر دانشجو، موسیقی‌دان، نویسنده و نجار بودن - که خود اعراض خاص انسان‌اند و در نتیجه کلی عرضی‌اند - تخصیص می‌خورد. مفهوم کلی انسانیت در تک‌تک این جزئی‌ها منتشر و منغمز است، و برعکس، مفاهیم دانشجو، نجار، موسیقی‌دان و نویسنده بودن نیز در بطن خود مفهوم کلی انسان مندرج و حال‌اند. حال قضیه‌ی شخصی «سقراط فیلسوف است» را در نظر بگیریم. در شخص سقراط مفهوم کلی انسانیت نهفته است، همچنین اعراض خاص دانشجو، نجار، موسیقی‌دان و نویسنده بودن نیز - که کلی عرضی هستند - به نحو بالقوه در او مستترند. ممکن است کتایون نویسنده و کامران نجار باشد، اما هر دو از مصادیق مفهوم کلی انسان هستند، گیریم یکی ویژگی دیگری را نداشته باشد. حال اگر بخواهیم بر این اساس درباره‌ی فضا داوری کنیم، شاید بتوان گفت مفهومی کلی از فضا در زمانی مشخص ساخته می‌شود و از طریق ایدئولوژی، گفتمان‌ها و بازنمایی بر یک دوران حاکم می‌شود (سطح امر کلی). ذیل این مفهوم کلی از فضا، فضاهایی جزئی با ویژگی‌های خاص - اعراض خاص - بسته به خصلت‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی گوناگون شکل می‌گیرند (سطح امر جزئی). نهایتاً مکان‌هایی خاص با درخودداشتن امر کلی و جزئی به شکل مکان‌هایی تکین و فردی درمی‌آیند. در واقع برای مثال مفهوم کلی فضای انتزاعی از طریق جزئی‌ها، در قالب مکان‌هایی تکین تبلور می‌یابد. شاید با توجه به تأثیر لوفور از هگل که دینامیسم درونی کلی انضمامی را تئوریزه می‌کرد و آن را تحول امر کلی به امر فردی به میانجی امر جزئی می‌دانست، این تفسیر بیشتر با استفاده‌ی فیلسوف فرانسوی از سه مفهوم کلی، جزئی و فردی هگل همخوانی داشته باشد. استانک معتقد است لوفور مفهوم تولید فضا را بر اساس این دینامیسم صورتبندی کرده است. فضا به منزله‌ی کلی انضمامی از حرکت دقیقه‌ی کلی به سوی دقیقه‌ی فردی، از طریق دقیقه‌ی جزئی، تولید می‌شود.

برای مثال، لوفور بر سه سطح فرایند تولید فضای پساک در فرانسه، که توسط لوکوربوزیه با عقلانیت مدرنیستی طراحی شد، اشاره می‌کند. اول اینکه این پروژه‌ی معماری و شهرسازی مدرنیستی در وهله‌ی نخست، بواسطه‌ی شرایط محیطی و ویژگی‌های خاص ارضی و نیز الزامات و اقتضات ساکنین و فرهنگی و نیازهای آنها دگرگون شد. پس از احداث، ساکنین مطابق با اهداف و برداشت‌های خاص خود پروژه‌ی شکل‌گرفته را از آن خود کردند.^۲ پروژه‌ی مدرنیستی پساک و عقلانیت پس پشت آن دقیقه‌ی کلی است، جرح و تعدیل آن عقلانیت و ایده‌ی کلی، در فرایند اجرا بر اساس ویژگی‌های خاص محلی ناظر بر دقیقه‌ی جزئی است، و نهایتاً احداث آن و جرح و تعدیل‌هایی که ساکنین بر اساس زیست روزمره، نمادها و خواست‌های خاص خود در آن ایجاد می‌کنند، دقیقه‌ی فردی تولید این فضا است. بنابراین فضای تولیدشده‌ی نهایی محصول عوامل و نیروهای درهم‌تنیده‌ی گوناگون و در سطوح مختلف است که برای درک آن باید همه‌ی آنها را دید، و به نظر می‌رسد لوفور از تفکر انضمامی در نزد هگل چنین برداشتی داشته باشد.

¹ Stanek, 2008, p. 65.

² Stanek, 2008, p. 66.

نظریه‌ی شهری‌شدن و ظهور جامعه‌ی شهری (اوربان) لوفور نیز بر همین تفکر دیالکتیکی بنیاد دارد. در این رساله‌ی مجالی برای شرح نظریه‌ی لوفور در باب شهری‌شدن نیست، بنابراین صرفاً به روح دیالکتیکی حاکم بر تحلیل او در این زمینه اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم. به اعتقاد لوفور جامعه‌ی شهری (اوربان) که در بسیاری از نوشته‌هایش آن را امر شهری (اوربان) می‌نامد - که نباید آن را با city اشتباه گرفت - معنایی فراخ دارد و به ظهور شکل جدید از نسبت‌گیری انسان با جهان و موجودات مشیر است. جامعه‌ی شهری جامعه‌ای است که از دل شهری‌شدن تمام عیار سربرخورد. او در دهه‌ی ۱۹۷۰ معتقد بود که شهری‌شدن فی‌الحال به تمام تحقق نیافته، و هنوز بالقوه است، اما در آینده فعلیت خواهد یافت. او به سه دوران روستایی، صنعتی و شهری اشاره می‌کند. در دوران شهری که فرازآمده‌ی عصر صنعتی‌شدن است، با دو گرایش متضاد، یعنی همگون‌سازی و متمایزسازی، مواجه‌ایم. این دو گرایش فضاهای شهری یکدست و در آن واحد متمایزی به بار می‌آورند. او برای نشان دادن این تنش دیالکتیکی دو مفهوم ایزوتوپ (مکان‌های یک‌شکل) و هتروتوپ (مکان‌های متمایز) را معرفی می‌کند. لوفور می‌خواهد نشان دهد که در بطن این گرایش به یکسان‌سازی، منفیت لانه دارد بطوریکه فضاهایی شکل می‌گیرند که تن به امر کلی و تمامیت (بازنمایی فضا) نمی‌دهند. این دو گانه را باید بر اساس دیالکتیک لوفور فهمید. در عصر شهری قدرت می‌کوشد از طریق بازنمایی فضا، تصور فضای انتزاعی (امر کلی) را بر همه‌ی مکان‌ها تحمیل کند، اما فضا در مقام امر تکین، همیشه به میانجی امر جزئی، و در نتیجه ادراک فضا - که به تجربه‌ی زیسته گره خورده است - محقق می‌شود. بنابراین همیشه در دل این تحمیل امر کلی، نفی و گریز از آن لانه دارد. نظر لوفور درباره‌ی مقاومت را باید در همین جا پیدا کرد. فضا همواره بر اساس ایده و نشانه برای ما معنا می‌یابد. قدرت می‌کوشد از طریق بازنمایی فضا به مثابه امری هندسی و یکسان و یکدست معنایی خاص را بر بافت نرم مغزها حک کند، اما از سوی دیگر تجربه‌ی زندگی روزمره، به فضاها معانی دیگری می‌بخشد.

باری، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، لوفور ضمن برگرفتن شالوده‌ی دیالکتیک هگلی، آن را به واسطه‌ی منش انتزاعی و بی‌توجهی‌اش به مادیت امور، به باد انتقاد می‌گیرد، و بر این اساس، تفسیری ماتریالیستی از آن به دست می‌دهد. بر همین اساس استانک توصیف لوفور از ظهور مفهوم فضا را با نظریه‌پردازی مارکس از کار قیاس می‌کند که بر محور روش هگلی و با نظر به کلی انضمامی آن را پرورانده است. مارکس همچون هگل هر مفهوم نظری را نشانه‌ای از یک کل اجتماعی کلان‌تر می‌دانست و ظهور مفهوم را در زمینه‌ی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ظهور آن می‌نشانند. ظهور مفهوم کار نیز به زعم مارکس واقعیتی تاریخی است، بطوریکه تنها زمانی امکان مفهوم‌پردازی آن پدید آمد که ویژگی‌های عامی که این مفهوم در خود دارد در کردارهای اجتماعی و واقعیت اقتصادی تعیین‌کننده شد. بر این اساس مارکس میان کار مجرد (انتزاعی) و کار مشخص (انضمامی) تمایز می‌گذارد. واقعیت‌یافتن کار در عمل انتزاعی انضمامی است: «انتزاعی که هرروزه در فرایند اجتماعی تولید ساخته می‌شود». استانک همین «واقعیت‌یافتن در عمل» را برجسته می‌کند و می‌گوید لوفور نیز، بویژه در کتاب خود درباره‌ی دولت، انتزاع انضمامی را انتزاعی می‌داند که «خود را به شکل اجتماعی، در کردار اجتماعی انضمامی و واقعی می‌کند» و آن را «انتزاعی اجتماعی» قلمداد می‌کند که «وجودی واقعی ... در روابط اجتماعی پیوند خورده به کردارها دارد»^۱

همانطور که مارکس به آدم اسمیت اشاره می‌کند و او را کاشف کار مجرد می‌داند - آن وجهی از کار که توسط شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری متعین می‌شود و راه را برای توسعه‌ی سرمایه‌دارانه هموار می‌سازد - لوفور معتقد است روشنفکران مدرسه‌ی باوهاس کاشف «فضای انتزاعی» هستند؛ فضای سرمایه‌داری توسعه‌یافته. فضای مجرد و کار

¹ Ibid., p. 68.

مجرد هر دو حاصل مجموعه‌ای از تحولات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، تکنولوژیک و فرهنگی هستند. فضای مجرد صرفاً محصول ادراک‌شده‌ی کردارهای فضایی سرمایه‌دارانه و یا فرانهمی‌های فضایی که در ذهن برنامه‌ریزان باشد نیست، بلکه خود کردارهای زیسته‌ی ساکنین این فضا هم انتزاعی هستند. می‌توان گفت فضای تولیدشده امری ناخودآگاه است که کردارهای زیسته‌ی افراد ذیل آن تعریف می‌شود.

با این مقدمه، اینک در موقعیتی هستیم که قدری درباب دیالکتیک سه‌پایه‌ی لوفور بحث کنیم. لوفور در دیالکتیک خود هیچ پایه‌ای را برتر از دیگری قرار نمی‌دهد، ایضاً هیچ پایه‌ای نقش نفی، سنتز یا فراروی را ندارد، بلکه جنبش و پویایی مستمر میان آنها در کار است. وجه سوم همیشه پیشاپیش همه‌جا هست. وجه سوم محصول دیالکتیک نیست، بلکه همیشه هست اما لوفور به آن به منزله‌ی حاصل و سرانجام دو سویه‌ی دیگر نمی‌نگرد. استفاده‌ی لوفور از واژه‌ی *depassment* بیش از آنکه ترجمه‌ی *aufhebung* هگلی-مارکسی باشد، به *überwinden* نیچه، به معنی غلبه کردن و چیره شدن، نزدیک است.^۱ دیالکتیک لوفور شکل جدیدی از «تأیید-نفی-نفی» ای که در اشکال سنتی ماتریالیسم دیالکتیکی به چشم می‌خورد ارائه می‌دهد. لوفور در صورتبندی سنتی دیالکتیک، به اقتضای نیچه و نیروی دیونوسوسی او-امر به بیان‌نیامدنی، امر ناروال، مازاد-جایی برای غیریت می‌گشاید. راب شیلدرز اصرار دارد که لوفور گرانیکه ماتریالیسم دیالکتیکی را از زمان به فضا منتقل کرده است، و خواهان فضایی‌کردن دیالکتیک است. این سخن لوفور راه را بر چنین تفسیری باز می‌کند:

امروز دیالکتیک دیگر به تاریخ‌مندی و زمان تاریخی، یا سازوکارهای زمانی‌ای چون «تز-آنتی-تز-سنتز» تشبث نمی‌جوید. ... بنابراین این بدیع و متناقض است: دیالکتیک دیگر مُلصق به زمان‌مندی نیست. به این اعتنا، رد و انکار تاریخ‌مندی هگلی... می‌تواند به عنوان نقد دیالکتیک عمل کند. بازشناسی فضا، بازشناسی آنچه آنجا «رخ می‌دهد»، [اینکه] به چه کار می‌آید و برای چه استفاده می‌شود، از سرگرفتن دیالکتیک است.^۲

استوارت الدن با شیلدرز هم‌نظر نیست؛ به عقیده‌ی او «اینکه لوفور برای بازانندیشی مسأله‌ی فضا از این درک استفاده می‌کند... به این معنا نیست که دیالکتیک فضایی‌شده است.»^۳ اشمید نیز با شیلدرز موافق نیست و ضمن گمراه‌کننده دانستن تفسیر او، تأکید می‌کند که این دیالکتیک سه‌پایه‌ی لوفور به اصلی عام می‌ماند که او در قلمروهای بسیار گوناگونی بکار برده است؛ برای مثال سه‌گانه‌ی فرم-ساختار-کارکرد؛ ابعاد هم‌نشینی-جان‌نشینی-نمادین زبان؛ سه‌گانه‌ی ملودی-هارمونی-ریتم؛ و نهایتاً فضا-زمان-انرژی.^۴

علی‌ایحال، مطابق با برداشت شیلدرز دیالکتیک سه‌پایه‌ی لوفور مبتنی بر یک ایجاب (تز/کردار هرروزه و ادراک)، نفی اول (آنتی-تز/نظریه‌ی تحلیلی و نهادها)، نفی دوم (غیریت/دقایق تماماً زیسته)، و سنتز (تمامیت اجتماعی) است.^۵ مطابق با این دیالکتیک سه‌پایه، تمامیت اجتماعی، در مقام سنتز، محصول سه دقیقه‌ی کردار فضایی (امر ادراک‌شده)، بازنمایی فضا (امر تصورشده) و فضای بازنمایی (امر زیسته) است. در واقع لوفور بر اساس این مدل سه‌تایی می‌خواهد به شرایط امکان شکل‌گیری تمامیت اجتماعی و تولید فضا بیندیشد. هر یک از آنها به دوتای

¹ Shields, Rob, *Lefebvre, Love and Struggle, Spatial dialectics*, Routledge, 1999, p. 117.

² Shields, 1999, p. 119.

³ Elden, 2004, p. 37.

⁴ Schmid, 2008, p. 34.

^۵ بنگرید به نمودارهای ۸،۱ و ۸،۲ از کتاب شیلدرز:

Shields, 1999, p. 120.

دیگر ارجاع دارند و بدون آنها انتزاعی - به معنای هگلی - خواهند بود، یعنی بدون توجه همزمان به هر سه دقیقه قادر به درک و تبیین تمامیت اجتماعی نخواهیم بود.

بر این اساس، واقعیت اجتماعی متشکل از سه وجه است: کردارهای اجتماعی و مناسبات مادی که دقیقه‌ی اول را می‌سازند و آغازگاه تحلیل است. در مقابل آن دقیقه‌ی دوم قرار دارد که عبارتست از دانش، زبان، گفتمان و عبارات نوشتاری. و نهایتاً دقیقه‌ی سوم متضمن شعر و میل به منزله‌ی اشکال فراروی هستند که ناظر بر غلبه‌ی صیوریت بر مرگ است. کریستین اشمید می‌گوید لوفور به ترتیب هر یک از این دقیقه‌ها را از مارکس، هگل و نیچه برگرفته است.^۱

در همین راستا، لوفور در ۱۹۶۶ کتابی با عنوان زبان و جامعه نوشت که در آن متأثر از اندیشه‌ی نیچه و رومن یاکوبسن نظریه‌ای پروراند که به قول اشمید می‌توان آن را نظریه‌ی زبان لوفور دانست. نیچه در مقاله‌ی «دریاب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی» به بازاندیشی در نسبت حقیقت و استعاره می‌پردازد. او در این رساله - که در میدان کانتی قرار دارد به این معنی که شیء فی‌نفسه دسترس‌ناپذیر است و آدمی لاجرم در چنگال نمود است - نشان می‌دهد که حقیقت و صدق ریشه در نظام‌های ارزشی‌ای دارند که آدمیان آن را از یاد برده‌اند. حقایق استعاره‌هایی هستند که بشر برای تاب آوردن زندگی ابداع کرده است و در بنیاد به قدرت پیوند خورده‌اند. مقولاتی که کانت در نقد اول خود کوشید صورتبندی کند به عقیده‌ی نیچه جملگی استعاره‌هایی هستند که ما بر جهان تحمیل می‌کنیم؛ بنابراین جهان رنگ بشری دارد و حقیقت شکلی از قیاس به نفس بشری است. بشر در رویارویی با خائوس هستی، به برساختن تصویر (استعاره‌ی شماره‌ی ۱) و سپس تبدیل آن تصاویر به آوا و واژه (استعاره‌ی شماره‌ی ۲) دست می‌یازد.^۲ به عقیده‌ی نیچه استعاره‌ی نخست، تصویر، از طریق تحریک عصبی حاصل می‌آید و استعاره‌ی دوم بر پایه‌ی آن تصویر به شکل آوا، کلمه، در می‌آید. زبان هیچ نسبتی با واقعیت چنانکه هست ندارد، این ما انسان‌ها هستیم که جهان را، از طریق زبان، برای خود معنا می‌بخشیم و آن را شبیه خود می‌کنیم. تفاوت انسان با سایر موجودات به همین استعاره‌ی دوم بازمی‌گردد یعنی توانایی «تخیر استعاره‌های ادراکی در قالب یک طرح انتزاعی و در نتیجه حل و محو کردن یک تصویر در یک مفهوم»^۳ ما جز به میانجی استعاره‌ها - تصاویر و زبان - هیچ دسترسی به واقعیت نداریم. هر آنچه هست استعاره و تفسیر واقعیت است. تصویری که ما از واقعیت می‌سازیم «نوعی قیاس به نفس انسانی است که از ذات اشیاء نشئت نمی‌گیرد» و بنابراین حقیقت چیزی نیست جز «سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری»^۴ لوفور بر اساس این دیدگاه نیچه‌ای «جامعه را نوعی فضا یا معماری مفاهیم، فرم‌ها، و قواعد می‌داند که حقیقت انتزاعی آنها بر واقعیت این معناها، بدن، آرزوها و امیال استیلا می‌یابد»^۵.

او در ادامه، به اقتفای یاکوبسن میان سه بعد هم‌نشینی، جانشینی و نمادین تمایز می‌نهد. رابطه‌ی هم‌نشینی نشان می‌دهد که عناصری که روی زنجیره‌ی گفتار هم قرار می‌گیرند با یکدیگر چه نسبتی دارند، و رابطه‌ی جانشینی اشاره به این دارد که عنصری که بالفعل در یک نقطه از زنجیر گفتار ظاهر شده با عناصر بالقوه‌ای که می‌توانستند در آن جایگاه قرار بگیرند چه رابطه‌ای دارد.^۶ استعاره به محور جانشینی مرتبط است و مجاز مرسل به امکان

^۱ Schmid, 2008, p. 33.

^۲ نیچه، فردریش، در باب دروغ و حقیقت به مفهومی غیر اخلاقی، در فلسفه، معرفت، حقیقت، گزینش و ترجمه مراد فرهادپور، هرمس، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۳.

^۳ همان، ص. ۱۶۶.

^۴ همان، ص. ۱۶۳.

^۵ Schmid, 2008, p. 35.

^۶ بنگرید به باطنی، محمدرضا، نگاهی تازه به دستور زبان، آگه، ۱۳۸۰، ص. ۸۰.

ترکیبی زبان، یعنی محور همنشینی. مراد لوفور از نماد، تصاویر، هیجانانگ، تأثیرپذیری و معانی ضمنی است. لوفور قصد دارد از طریق مفهوم نماد به سویی جسمانی، واقعی، ابهامات و پیچیدگی نشانه‌ها که جزء ذاتی زبان زنده و زیسته هستند اشاره کند. همواره در هر گفتاری، حتی در نظام‌های فلسفی، این عنصر ابهام و دوپهلویی لانه دارد. او می‌نویسد «اینکه سخن از استاد به شاگرد منتقل می‌شود، نه به‌رغم بلکه بخاطر این ابهامات و سوءتفاهم‌هاست: بخاطر کلمات شفاهی که در بن سخن قرار دارند، و بخاطر تصاویر و نمادهایی که به مفاهیم نیرو می‌بخشند.»^۱

بر این اساس، تحلیل سه‌بعدی تولید فضای لوفور را می‌توان همسنگ و متناظر با تحلیل او از زبان دانست، بطوریکه کردار فضایی با محور همنشینی، بازنمایی فضا با محور جانشینی، و فضای بازنمایی با سویی نمادین زبان تناظر دارد. کردار فضایی ناظر بر سویی مادی تعامل و فعالیت اجتماعی است. قید «فضایی» بر وجه همزمانی فعالیت‌ها تأکید دارد. کردار فضایی به سیستمی اشاره دارد که ناشی از مفصل‌بندی و پیوند عناصر یا فعالیت‌هاست. بازنمایی فضا اشاره دارد به ارائه‌ی تصویری خاص از فضا، و در نتیجه مطابق با محور جانشینی یک تصویر از فضا می‌تواند با تصویری دیگر جایگزین شود. بازنمایی فضا قلمرو جدال گفتمان‌هاست و در هر دوره و جغرافیایی، یک گفتمان هژمونیک می‌شود و سایر گفتمان‌ها را به حاشیه می‌راند، اما هرگز آنها را حذف نمی‌کند. در چارچوب نظریه‌ی لوفور برنامه‌ریزی شهری و کلیه‌ی نظریه‌های شهری در همین قلمرو مورد بحث قرار می‌گیرند. و نهایتاً فضاهای بازنمایی، که با سویی نمادین زبان سر و کار دارد، صرفاً به خود فضاها ارجاع ندارند بلکه پای چیزی فراتر از آنها را به میان می‌آورد: قدرت الوهی، لوگوس، دولت، اصل مردانه و زنانه، و جز آن. این وجه از تولید فضا به فرایند دلالت معنایی که خود را به نماد (مادی) پیوند می‌زند راجع است. نمادهای فضا می‌توانند برگرفته از طبیعت باشند، ممکن است مصنوعات نظیر ساختمان‌ها و بناهای یادبودی، و یا آمیزه‌ای از هر دو باشند. نظم مادی‌ای که بر روی زمین تحقق می‌یابد خود می‌تواند وسیله‌ی انتقال معنا باشد؛ به این ترتیب نوعی نمادگرایی فضایی شکل می‌گیرد که هنجارها، ارزش‌ها و تجربه‌های اجتماعی را متجلی و احضار می‌کند.^۲

بر همین اساس لوفور سه مفهوم ادراک، تصور و زندگی را که از پدیدارشناسی می‌گیرد، بر تولید فضا اطلاق می‌کند و به ترتیب سه فضای ادراک‌شده، تصورشده و زیسته را متناظر با سه دقیقه‌ی کردار فضایی، بازنمایی فضایی و فضای بازنمایی، به نحو دیالکتیکی، قرار می‌دهد:

فضای ادراک‌شده: فضا سویی‌ای ادراک‌پذیر دارد که با حس‌ها دریافت می‌شود. این ادراک مؤلفه‌ی ذاتی هر کردار اجتماعی‌ست، و متضمن هر آن چیزی‌ست که خود را به حس عرضه می‌کند؛ نه فقط بینایی بلکه شنوایی، بویایی، لامسه و چشایی. این وجه ادراک‌پذیر فضا به لحاظ حسی مستقیماً به مادیت عناصر برساننده‌ی فضا مربوط است.

¹ Schmid, 2008, p. 36.

^۲ این صورت‌بندی لوفور از عنصر سومی که در آن واحد دستیابی به فهم کامل را ناکار می‌کند، اما درست به همین دلیل که امکان فهم کامل وجود ندارد است که ارتباط‌گیری ممکن می‌شود او را در کنار اندیشمندان پس‌انیدادگرا نظیر دریدا، لاکولابارت و نانسی قرار می‌دهد. برای مثال می‌توان خوانش نانسی از کانت را که در آن نشان می‌دهد چگونه هر تفکر فلسفی و متافیزیکی در پیشامدی‌بودن حسی زبان ریشه دارد با این وجه اندیشه‌ی لوفور قیاس کرد. برای بحث بیشتر بنگرید به:

James, Ian, *Fragmentary Demand, An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford University Press, 2006, pp. 26-49

³ Schmid, 2008, pp. 36-37.

فضای تصور شده: فضا بی‌آنکه پیشتر در اندیشه تصور شده باشد، فی‌نفسه قابل ادراک نیست. با هم جمع کردن عناصری که یک کل را بسازند و سپس فضا تلقی شود حاصل عمل اندیشه است که به تولید دانش گره خورده.

فضای زیسته: این سویه به جهان چنانکه انسان آن را در کردار حیات روزمره‌ی خود تجربه می‌کند اشاره داد. این سویه به راحتی تن به تحلیل نظری نمی‌دهد، همیشه مازاد، باقیمانده و امر بیان‌ناشدنی‌ای وجود دارد که از تحلیل می‌گریزد.^۱

خلاصه کنیم: فضای اجتماعی به نظر لوفور در آن واحد (۱) ابزار تولید است، برای مثال می‌توان به نقش مناطق شهری در بازتولید نیروی کار اشاره کرد؛ (۲) جزئی از نیروهای تولید است که بجای نقش طبیعت می‌نشیند؛ (۳) فراورده است که به عنوان کالا و منبع مولد مصرف می‌شود؛ (۴) ابزاری سیاسی است که راه را برای کنترل سیاسی هموار می‌سازد؛ (۵) زمینه‌ای برای بازتولید مناسبات مالکیت و تولید از طریق قوانین زمین، نظم‌دهی سلسله‌مراتبی و برنامه‌ریزی است؛ (۶) مجموعه‌ای از روبناهای ایدئولوژیک و نمادین است که درکی کاذب از بی‌طرفی ایجاد می‌کند؛ و نهایتاً (۷) آّبستن کنش‌های ضد هژمونیک از طریق فعل تصاحب فضا و مقاومت است.^۲

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت لوفور اولاً در میدانی کانتی-نیچه‌ای قلم می‌زند که مطابق با آن، واقعیت نهایتاً به میانجی نشانه بر ما پدیدار می‌شود. این نافی رویکرد رئالیستی او نیست. ثانیاً به تاسی از سنت پدیدارشناسی بر به هم گوریدگی ادراک حسی، اندیشه و زیست جسمانی تأکید دارد و آنها را از هم مجزا نمی‌داند. در واقع از منظر پدیدارشناسی از حیث ثبوتی این‌ها یک چیزند، و تنها به لحاظ تحلیلی و شناختی از هم متمایزشان می‌کنیم. بنابراین بشر به محض اینکه چشم به جهان می‌گشاید و پا به عرصه‌ی حیات می‌گذارد، در دل یک تفسیرشده‌ی پیشینی قرار می‌گیرد و جهان را مدام بر اساس پیش‌فرض‌ها و خورنده‌هایی که از پرتاب‌شدگی‌اش برگرفته تفسیر می‌کند. به این اعتنا، زندگی و اندیشه، سوژه و ابژه، از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. لوفور از طریق هم‌تافت بدمندی-پراکسیس-فضامندی بر عرصه‌ی پیش‌تأملی و پیش‌شناختی تأکید می‌گذارد و سپس این درک پدیدارشناختی را در قالب دیالکتیکی خاصی، با نظریه‌ی زبان و فضای خود درمی‌آمیزد. پدیدارشناسی به او امکان تعادل برقرار کردن میان ماتریالیسم و ایدئالیسم را می‌دهد.

¹ Schmid, 2008, pp. 39-40.

² Lefebvre, 1991, p. 349.