

## Lefebvre or Derrida: Deconstructive Questioning the Concept of the Right to the City

**Hojatollah Rahimi**  - Assistant Professor of Geography, Yazd University, Yazd, Iran.

### Abstract


To date, a large number of researches have been published in terms of Lefebvre's concept of the right to the city within social sciences without a serious critique of the concept. This article, drawing upon Derrida, has attempted to provide a critical analysis of the concept based on the following two questions: 1) on what assumptions has the concept been formulated? 2) What kinds of theoretical and ethical paradoxes does the concept suffer from? The article has argued that the essential assumptions of the concept have been distorted by scientists because they, contrary to Lefebvre, seek to operationalize the concept within the context of the capitalist city. In addition, the operationalization of the concept within Lefebvre's utopia is still subject to critique, because while utopia is not a place of violence, Lefebvre's utopia is, according to Derrida, the space of law-making violence and law-preserving violence. Lefebvre's utopia is only a movement from one type of violence to another one. On the other hand, the concept is unethical for the working class, as the only legitimate force of actualizing the concept, acts under historical necessity and without free will. As far as the labor force, as the only legitimate force for the actualization of the concept of the right to the city, acts under historical necessity and without its own will, it cannot and should not be regarded as a just class or lacking in justice and responsibility or be considered irresponsible because justice and responsibility are true in the case of free will agency. Therefore, if ethics is the sphere of free will, then the concept of the right to the city is free of ethics.

**Keywords:** The Right to the City, Violence, The Working Class, Utopianism

- Corresponding Author: Rahimi.h@yazd.ac.ir

**How to Cite:** Rahimi, H. (2022). Lefebvre or Derrida: Deconstructive Questioning the Concept of the Right to the City, *Hekmat va Falsafeh*, 16(68), 63-99.

## لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر

حجت‌اله رحیمی \*  استادیار جغرافیا، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

### چکیده

در سال‌های اخیر پژوهش‌های گسترده‌ای بر اساس مفهوم حق به شهر لوفور، بدون نقد اساسی خود این مفهوم، در علوم اجتماعی انجام شده است. نوشتار حاضر بر مبنای رویکرد واسازی دریدا می‌کوشد این مفهوم را بر محور دو پرسش زیر به نحو انتقادی ارزیابی کند: (۱) مفهوم حق به شهر بر اساس چه عناصر و پیش‌فرض‌هایی صورت‌بندی شده است؟؛ و (۲) مفهوم حق به شهر بر اساس رویکرد واسازی دریدا از چه محدودیت‌ها و تناقض‌های نظری و اخلاقی برخوردار است؟ نوشتار حاضر نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های بنیادین پروژه حق به شهر در پژوهش‌های اخیر تحریف شده است، زیرا برخلاف دیدگاه‌های ضد سرمایه‌داری لوفور، تلاش می‌کنند با اتخاذ موضع غیررادیکال، آن را درون شهر سرمایه‌داری عملیاتی کنند. افزون بر این، حتی اگر مفهوم حق به شهر را در چارچوب شهر اتوپیا یا غیرسرمایه‌داری لوفور پیگیری کنیم، همچنان دارای محدودیت‌ها و تناقض‌های نظری، عملی و اخلاقی است، زیرا مفهوم حق به شهر او، بر اساس رویکرد دریدا، آمیخته با خشونت قانون‌سازی و خشونت حفظ قانون است، درحالی‌که اتوپیا نمی‌تواند و نباید مکان استقرار خشونت باشد. از سوی دیگر، پروژه حق به شهر لوفور دارای جنبه غیراخلاقی است. تا جایی که نیروی کارگر به‌مثابه تنها نیروی مشروع برای فعلیت‌بخشی مفهوم حق به شهر، تحت ضرورت تاریخی و بدون اراده خویش عمل می‌کند، نمی‌تواند و نباید به‌عنوان طبقه عادل یا فاقد عدالت و مسئولیت‌پذیر یا مسئولیت‌ناپذیر در نظر گرفته شود، زیرا عدالت و مسئولیت‌پذیری تنها درباره اراده و عمل آزاد صادق است؛ بنابراین، اگر اخلاق را حوزه اراده و اختیار در نظر بگیریم، مفهوم حق به شهر لوفور بیرون از حوزه اخلاق قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: حق به شهر، خشونت، طبقه کار، اتوپیاگرایی.

## ۱- مقدمه

مفهوم «حق به شهر» در دهه ۱۹۶۰ میلادی از سوی لوفور<sup>۱</sup> (Lefebvre, 1968)، با تأثیرپذیری او از دیدگاه‌های مارکس<sup>۲</sup> و رخدادهای دهه ۱۹۶۰ فرانسه (ر.ک. Harvey, 2003: 1)، مطرح شد. اگرچه این عبارت در متون بعدی لوفور مانند تولید فضا (Lefebvre, 1974) که از متون مهم لوفور محسوب می‌شود، وجود ندارد و از عبارات دیگری مانند «حق به تفاوت» استفاده کرده است، اما در سال‌های اخیر پژوهش‌ها و مطالعات گسترده‌ای بر اساس مفهوم حق به شهر در جغرافیا و سایر حوزه‌های علوم اجتماعی انجام شده است. برای مثال، در سال‌های اخیر پژوهش‌های متفاوتی در زمینه مسکن (Weinstein and Ren, 2009; Duke, 2009; Aalbers and Gibb, 2014)، آموزش (Whitzman; Lipman, 2013; Jaffee, 2016; Lipman, 2010)، حمل‌ونقل (Yon and Mohall, 2019; Attoh, 2012; Adli and Donovan, 2018) و زنان (Nadimpalli, 2017; Platzer, 2016; Goebel, 2015) با تأثیر از مفهوم حق به شهر منتشر شده است. هم‌چنین، پژوهش‌های متعددی بر اساس مفهوم حق به شهر در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی در ایران انجام شده است (برای مثال، ر.ک. به رفیعان و الوندی-پور، ۱۳۹۴؛ حبیبی و امیری، ۱۳۹۴؛ رهبری و شارع‌پور، ۱۳۹۳؛ کلانتری و صدیقی، ۱۳۹۶؛ جواهری‌پور، ۱۳۹۴). افزون بر این، این مفهوم جای خود را در برنامه‌ها و سیاست‌گذاری‌های شهری نیز باز کرده است. برای مثال، وزارت مسکن و زیرساخت‌های فرانسه از این مفهوم در تدوین قانون ضدگتوها در سال ۱۹۹۱ استفاده کرد (ر.ک. Goonewardena et al., 2008: 250). هم‌چنین، منشور جهانی حق به شهر (WCRC)<sup>۳</sup> با تأثیر از اندیشه‌های لوفور و به دنبال برگزاری گردهمایی اجتماعی آمریکا<sup>۴</sup> در شهر کیوتو<sup>۵</sup>

- 
1. Lefebvre
  2. Marx
  3. World Charter for the Right to the City
  4. Social Forum of the Americas
  5. Quito

و گردهمایی جهانی شهری<sup>۱</sup> در شهر بارسلونا<sup>۲</sup> در سال ۲۰۰۴ منتشر شد. از نظر هاروی<sup>۳</sup> ایده حق به شهر «از این منظر دارای اهمیت است که علاقه به ایده‌های لوفور را احیاء می‌کند» (Harvey, 2003: 1). هاروی حق به شهر را چیزی بیشتر از دستیابی افراد به منابعی می‌داند که شهر آن‌ها را عرضه می‌کند. از نظر او، حق به شهر عبارت است از «حق تغییر خودمان از طریق تغییر شهر» (Harvey, 2003: 1). از نظر پورسل<sup>۴</sup>، «ایده لوفور نه تنها یک چالش رادیکال برای نظام موجود شهروندی، بلکه هم‌چنین برای مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری و کنترل فزاینده آن‌ها بر حیات اجتماعی است». او معتقد است که «بخش بسیار اندکی از پژوهش‌ها از اصول عمیقاً انقلابی ایده لوفور به نحو کامل استقبال کرده‌اند» (Purcell, 2014: 264-265). آته<sup>۵</sup> معتقد است که «لوفور زمان اندکی را برای توضیح این که حق به شهر عملاً شبیه به چه چیزی است، اختصاص داده است. [و] معلوم نیست که ما چگونه باید در نوشته‌های لوفور مصادیق آن را، هنگامی که دو یا چند حق سنتی با یکدیگر تعارض دارند، درک کنیم» (Attoh, 2011: 674). از نظر آیوسن<sup>۶</sup>، ایده حق به شهر لوفور «یک پروژه طبقاتی است و این پروژه از برخی دیدگاه‌های اخیر درباره مفهوم حق به شهر حذف شده است». برای مثال، او از دیدگاه‌های اخیر هاروی (Harvey, 2003) و مارکوزه<sup>۷</sup> (Marcuse, 2009) نام می‌برد که حق به شهر از نظر آن دو یعنی اولویت‌بخشی به ارزش مصرفی نسبت به ارزش مبادله‌ای در شهر و دموکراتیزه کردن مازاد ثروت. از نظر او، این افراد از تأکید بر جنبه‌های طبقاتی مفهوم حق به شهر کاسته‌اند (see Iveson, 2013: 944). سوجا نیز یکی دیگر از جغرافیدانانی است که جنبه‌های رادیکال مفهوم حق به شهر را کنار گذاشته است. اگرچه سوجا<sup>۸</sup> در کتاب در جستجوی عدالت

1. World Urban Forum
2. Barcelona
3. Harvey
4. Purcell
5. Attoh
6. Iveson
7. Marcuse
8. Soja

فضایی که اخیراً توسط او منتشر شده است، مفهوم حق به شهر لوفور را به‌عنوان «چارچوب» نظریه عدالت فضایی خود معرفی کرده است (ر.ک. Soja, 2010: 95)، اما قرائتی که توسط او از این مفهوم ارائه شده است، با تفسیر اصلی خود لوفور بسیار متفاوت است. درحالی‌که منظور لوفور از کلمه شهر در عبارت حق به شهر، هرگز شهر سرمایه‌داری نیست، بلکه شهر اتوپایی است که حقوق مطلوب شهری توسط طبقه پرولتاریا درون آن شهر ساخته و حفاظت می‌شود، سوجا با تحریف مفهوم مذکور، مصادیق آن را در چارچوب شهر سرمایه‌داری لوس آنجلس، یعنی چارچوبی که این مفهوم هرگز برای آن طراحی نشده است، پیگیری می‌کند. سوجا اشاره می‌کند که «برنامه‌ریزان [...] علاقه‌مند به عدالت اجتماعی و شهر به‌نحو فزاینده‌ای [...] به‌سوی مفاهیم ملایم‌تر و مبهم‌تری از فضا مانند شهر عدالت حرکت کرده‌اند» (Soja, 2010: 92).<sup>۱</sup> سوجا جنبه‌های انقلابی مفهوم لوفور را حذف و آن را در چارچوب جامعه سرمایه‌داری ارائه می‌کند. او به‌طور صریح اظهار می‌کند که در کتاب خود «اساساً در پی حمله به حقوق دارایی و مالکیت دارایی‌های خصوصی یا دعوت به دگرگونی انقلابی برای دستیابی به مالکیت جمعی نیست» (Ibid: 46)، بلکه با کنار گذاشتن آرمان «حقوق انسانی جهانی» یا «انقلاب رادیکال» معتقد است که «تمرکز بر موارد خاص از این که (عدم) عدالت فضایی کجا و چگونه رخ می‌دهد، به‌جای این که اجازه بدهد جستجو برای عدالت فضایی درون انتزاعیات آرمان‌گرایانه معلق بشود و به‌راحتی به‌سوی حقوق جهانی یا انقلاب رادیکال منحرف بشود، کمک می‌کند که جستجو برای عدالت فضایی در قالب یک بستر برساخته اجتماعی، زمینه‌مند [و واقعی] شود» (Ibid: 31). شیوه برخورد جغرافیدانانی مانند سوجا، هاروی و مارکوزه با مفهوم حق به شهر به‌نحو ضمنی بیانگر این نکته است که این مفهوم قابل کاربرد در جوامع سرمایه‌داری نیست و کاربرد آن در چارچوب این جوامع نیازمند تحریف و تعدیل دیدگاه‌های لوفور است.

۱. اگرچه سوجا در این جمله از دیوید هاروی نام می‌برد، ولیکن لوفور نیز مانند هاروی به راهبردهای انقلابی-طبقاتی برای تحقق مفهوم حق به شهر اعتقاد داشت و بنابراین انتقادهای سوجا شامل او نیز می‌شود.

نوشتار حاضر، با پذیرش دیدگاه افرادی مانند آته (Attouh, 2011: 674) مبتنی بر این که مفهوم حق به شهر لوفور دارای ابهام است و معلوم نیست که چگونه می‌توان آن را عملاً به کار گرفت، ابتدا بر اساس متن اصلی لوفور (Lefebvre, 1968) استدلال می‌کند که پروژه حق به شهر لوفور بر اساس سه پیش‌فرض اساسی زیر صورت‌بندی شده است: (۱) برای تأسیس اتوپای جدید و دستیابی به حق به شهر باید ایدئولوژی‌های دیگر، به‌ویژه ایدئولوژی شهر سرمایه‌داری سرکوب و تخریب شوند؛ (۲) اتوپای جدید بر اساس خرد و علم دیالکتیکی تأسیس، مدیریت و برنامه‌ریزی می‌شود؛ (۳) طبقه کار تنها نیرویی است که قادر است علم دیالکتیکی را برحسب ضرورت‌گرایی تاریخی به کنش تبدیل و اتوپای جدید را تأسیس کند. در مرحله بعدی مقاله حاضر بر اساس آراء دریدا<sup>۱</sup> از فیلسوفان پسااستارگرای معاصر، استدلال می‌کند که پیش‌فرض‌های بنیادین پروژه حق به شهر، همانند سایر پروژه‌های اتوپیاگرایی به سرکوب غیریت، حذف دیگری، مسئولیت‌ناپذیری عاملین اجتماعی و خشونت منجر می‌شود.

## ۲- روش‌شناسی پژوهش

نوشتار حاضر به‌منظور ارزیابی مفهوم حق به شهر بر اساس رویکرد و اساسی به‌طور عمده بر دو متن اساسی زیر متمرکز می‌شود. (۱) متن حق به شهر نوشته لوفور (Ibid, 1968): عناصر و پیش‌فرض‌های کلیدی لوفور برای طرح پروژه حق به شهر، از جمله عناصری مانند علم شهری، طبقه کار، حق به شهر و اتوپیاگرایی بر اساس این متن شناسایی و تبیین می‌شوند. (۲) متن اجبار قانون: شالوده‌های رمزآلود اتوریتیه نوشته دریدا (Derrida, 1992): که از نوشته‌های مهم دریدا برای بحث درباره حق و عدالت است و مقاله حاضر برای ارزیابی جنبه‌های نظری و اخلاقی مفهوم حق به شهر لوفور از آن استفاده می‌کند. نوشتار حاضر بر اساس این دو متن می‌کوشد دیالوگی را میان لوفور و دریدا درباره مفهوم حق و حق به شهر برقرار کند. این ارزیابی به‌طور ضمنی نشان خواهد داد که چرا لوفور به سبب

1. Derrida

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۶۹

کاستی‌های موجود در مفهوم حق به شهر، این مفهوم را در نوشته‌های بعدی خود، به‌ویژه در تولید فضا (Lefebvre, 1974) کنار گذاشت و به‌جای آن از مفهوم دیگری، یعنی مفهوم حق به تفاوت استفاده کرده است.

### ۳- لوفور و حق به شهر

#### ۳-۱- تمایز شهر و امر شهری در نظریه لوفور: عبور از فرم و محتوای شهر

##### سرمایه‌داری

علاقه لوفور به موضوع حق به شهر ناشی از نقد او به زندگی روزمره شهری (ر.ک. 159: Lefebvre, 1968) است. «هنگامی که لوفور حق به شهر را نوشت، اخراج طبقات مردمی توسط دولت و بازسازی مرکز پاریس بر اساس اصول بازار آزاد آغاز شده بود» (Kofman and Lebas, 1996: 42). از نظر لوفور حق به شهر تجلی والاترین شکل حقوق یعنی حق به آزادی، حق به فردیت در اجتماع و حق به سکونت و ساکن شدن است (Lefebvre, 1996: 173). «حق به شهر به‌نحو غیرمستقیم خود را به‌مثابه تمایلی برای رهایی از شهر مخروبه و بهسازی‌نشده نشان می‌دهد» (Ibid: 158). عبارت «شهر مخروبه» در متن لوفور تنها به جنبه‌های فیزیکی شهر سرمایه‌داری اشاره نمی‌کند، بلکه شهر مخروبه دلالت بر فساد و تباهی محتوا و معنای زندگی در شهر سرمایه‌داری دارد؛ بنابراین، او افزون بر دگرگونی در فرم شهری، خواهان دگرگونی و تغییر در محتوای شهر سرمایه‌داری است. از نظر لوفور «حق به شهر را صرفاً باید به‌مثابه حقی دگرگون‌شده و نوسازی‌شده نسبت به حیات شهری صورت‌بندی کرد» (Ibid)؛ بنابراین، نباید گمان کرد که اصلاح فرم شهر سرمایه‌داری، با حفظ محتوای آن یا برعکس، ترجمه مناسبی از مفهوم حق به شهر لوفور است. او بعدها در تولید فضا (ر.ک. 46: Lefebvre, 1974) به نحو مشخص‌تری بر این نکته پافشاری می‌کند که تأکید بر تغییر فرم به همان اندازه دارای اهمیت است که تأکید بر محتوا. اگر انقلاب‌های اجتماعی نتوانند فرم و فضای خاص خود را تولید کنند و صرفاً بر تغییر محتوا یا بر تغییر فرم متمرکز شوند، در تحقق اهداف خود شکست خواهند خورد.

از نظر لوفور شهر امروزی دیگر توسط ساکنان آن زیسته نمی‌شود. شهری که لوفور در مفهوم حق به شهر به آن اشاره می‌کند شهر سرمایه‌داری نیست، بلکه شهری است که در حال حاضر تجربه زیسته‌ای از آن وجود ندارد. لوفور برای توضیح مقصود خود دو مفهوم را از یکدیگر متمایز می‌کند: شهر<sup>۱</sup> و امر شهری<sup>۲</sup>. درحالی که شهر به‌مثابه یک برساخته تاریخی «دیگر زیسته نمی‌شود» و در چارچوب نظام سرمایه‌داری صرفاً به «ابژه‌ای برای مصرف فرهنگی» تبدیل شده است، «امر شهری به‌مثابه بالقوه‌گی و شالوده اصلی، در وضعیت بالفعلگی پراکنده و بیگانه قرار دارد» (Lefebvre, 1996:148) و هرلحظه آماده ظهور است. تمایز میان مفهوم شهر و امر شهری حاوی نکات تفسیری عمده‌ای است که در متن اصلی لوفور به نحو مشروح به آن‌ها اشاره نشده است. ما برای فهم این تمایز از اصطلاحات ژاک لکان<sup>۳</sup> که بر آرای لوفور اثرگذار بوده است و تمایز او میان امر واقع و امر نمادین استفاده می‌کنیم (Julien, 1995). درحالی که شهر عرصه‌ای است که مردم باید حقوق خود را در چارچوب قواعد آن و از طریق نهادهایی که گفتمان مسلط سرمایه‌داری آن قواعد و نهادها را تعیین می‌کند، جستجو و مطالبه کنند، امر شهری در وضعیت پراکنده و خارج از این قواعد و نهادها قرار دارد. شهر سرمایه‌داری به‌مثابه یک واقعیت به سطح نمادین وابسته است و به نحو نمادین و در بستر تاریخی-اجتماعی توسط گفتمان سرمایه‌داری ساخته می‌شود. شهر عرصه سلطه هژمونیک گفتمان سرمایه‌داری است. از سوی دیگر، امر شهری به سطح پیشانمادین، یا اگر بخواهیم از اصطلاحات لکان استفاده کنیم، به سطح امر واقعی تعلق دارد و توسط نماد و فرایند نمادپردازی قابل تصرف نیست، بلکه به شرایط هستی‌شناختی ما تعلق دارد؛ بنابراین، امر شهری قابل تقلیل به شهر نیست و نمی‌توان آن را توسط دستگاه معرفت‌شناختی شهر سرمایه‌داری تصرف کرد. امر شهری شامل جنبه‌هایی از زندگی است که به دستگاه نمادپردازی و نظام معرفت‌شناختی شهر سرمایه‌داری تن نمی‌دهد و حاوی قدرت‌رهایی‌بخش و انفجاری است. ناتوانی شهر در

- 
1. The City
  2. The Urban
  3. Jacques Lacan



لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۷۱

نمادپردازی امر شهری، شهر را با فقدان و کاستی همیشگی مواجه می‌کند، زیرا امری شهری در وضعیت پراکنده و بیگانه‌ای با شهر قرار دارد و همواره در وضعیت نابهنجار و انقلابی باقی می‌ماند. لوفور با این تمایز قصد دارد شالوده‌ای انقلابی برای مفهوم حق به شهر، یعنی حق به چیزی که اینک دیگر زیسته نمی‌شود اما وجود دارد، فراهم کند. امر شهری لحظه تصمیم‌ناپذیری—مفهوم دریدایی که در سطور آتی به آن بازخواهیم گشت— و تخریب است؛ لحظه فعلیت‌بخشی به اتوییای جدید بر اساس حقوق جدید و لحظه تخریب شهر سرمایه‌داری از طریق کنش انقلابی است. امر شهری اشاره به لحظه‌ای گذرا میان دو صورت شهری متفاوت، یعنی شهر سرمایه‌داری و شهر جدید لوفوری و هم-چنین لحظه تقابل میان شهر «من» و شهر «دیگری» است.

از نظر او ایده بازگشت به زمان و شهر گذشته ایده‌ای متعلق به «بورژوازی لیبرال» است (Ibid: 150)، زیرا به‌جای آن که به آینده انقلابی توجه کند، در پی احیاء الگوها و مناسبات اجتماعی گذشته است. اصولاً بازگشت یا احیاء گذشته از نظر او «ممکن نیست»، بلکه مسئله اساسی برای لوفور «ساختن شهر جدید بر اساس بنیان‌های جدید، در مقیاسی دیگر و تحت شرایط دیگر، در جامعه‌ای دیگر» است (Ibid: 148). شهر جدید شهری نیست که خواهان حفظ حقوقی باشد که در شهرهای سنتی و شهرهای سرمایه‌داری وجود داشته است، بلکه شهری است برای بنیان گذاشتن حقوق شهری جدید از طریق تخریب حقوق شهری پیش از خود: «نخستین گام اجرایی این است که بر ایدئولوژی‌ها و استراتژی‌های موجود غلبه کرد و آن‌ها را شکست داد» (Ibid: 154)؛ بنابراین، لوفور افزون بر این که با تأکید بر مفهوم حق به شهر نظریه‌ای برای تولید فضاهاى جدید شهری ارائه می‌کند، درک خاصی از زمان را نیز ارائه و از آن طرفداری می‌کند. لوفور به نسلی از فیلسوفان قرن بیستم تعلق داشت که انفجار در زندگی روزمره و زمان‌های انفجاری را تمجید می‌کردند. تنها از طریق زمان‌های انفجاری است که می‌توان امکانی برای تجلی حقوق ازدست‌رفته شهری فراهم شود. طرفداری از زمان‌های انفجاری در نظریه لوفور به معنای نادیده‌انگاری و عبور از زمان گذشته و حال به نفع آینده‌ای استعلایی و والا است. مفهوم حق به شهر، زمان‌های گذشته و

حال زندگی شهرنشینی را به رسمیت نمی‌شناسد و از این منظر، همانند رویکردهای مدرنیستی به شهر و نیز همانند همه پروژه‌های اتوپیاگرایی، خواهان گسست شهر با گذشته تاریخی خود است؛ گذشته‌ای که به‌زعم لوفور متعلق به بورژوازی لیبرال است. پروژه حق به شهر فضاهای «دیگر» و زمان‌های «دیگر» را به رسمیت نمی‌شناسد: حذف فضاها و زمان‌های انسان‌های دیگر از پیش‌فرض‌های اساسی مفهوم حق به شهر است. اگر منطق انباشت سرمایه را مهم‌ترین منطق شهر سرمایه‌داری در نظر بگیریم، انباشت سرمایه از منطق زمان خطی پیروی می‌کند: انباشت سرمایه باید به انباشت بیشتر سرمایه منجر شود و این روند خطی باید استمرار پیدا کند. زمان شهر سرمایه‌داری زمان خطی است و زمان انفجاری در مقابل با آن قرار می‌گیرد. پروژه حق به شهر خواهان انفجار در زمان خطی سرمایه‌داری است، خواهان این است که زمان شهر سرمایه‌داری را از لولا خارج کند.

### ۲-۳ خرد دیالکتیکی: نسبت علم و هنر با مفهوم حق به شهر

لوفور افزون بر ایده حق به شهر، ایده «علم شهر»<sup>۱</sup> را نیز در همین نوشته مطرح می‌کند (Ibid: 148). بر ساختن شهر جدید باید بر اساس اصول علم شهر انجام شود. مفهوم علم در نظریه لوفور را نیز باید در چارچوب غیرسرمایه‌داری آن تفسیر کرد. علم شهر باید بتواند بیگانگی و شکافی را که علم در شهر سرمایه‌داری میان طبیعت و انسان از یک‌سو و میان طبقات اجتماعی متفاوت از سوی دیگر ایجاد کرده است، از بین ببرد و وحدت دوباره میان آن‌ها را برقرار کند. از نظر لوفور، علمی که قادر است وحدت ازدست‌رفته را بار دیگر ایجاد کند، علم دیالکتیکی است. شهر مطلوب یا اتوپای لوفور بر اساس «خرد دیالکتیکی» ایجاد، مدیریت و برنامه‌ریزی می‌شود (ر.ک. Lefebvre, 1996: 156). قبل از این که درباره مفهوم خرد دیالکتیکی بحث کنیم، باید یادآوری شود که لوفور اتوپیاگرایی خود را رد نمی‌کند، بلکه صراحتاً اعلام می‌کند «اگرچه اتوپیاگرایی‌های متفاوتی وجود دارد»، «ما همه اتوپیاگرا هستیم» (Lefebvre, 1968: 150). خرد دیالکتیکی که رشد و توسعه آن در

فلسفه مدرن بیش از همه مرهون هگل است، در مقابل شیوه تفکر استقرایی و به‌ویژه منطق قیاسی که مطابقت بیشتری با مدیریت و برنامه‌ریزی شهر سرمایه‌داری دارد، قرار می‌گیرد و می‌کوشد چارچوبی پویا و دینامیک برای اندیشیدن درباره فرم و محتوای شهر فراهم کند. خرد دیالکتیکی معتقد است منطق قیاسی ظرفیت لازم را برای مواجهه با محتوای پویای ماده ندارد و به همین سبب با آن منطق مخالفت می‌کند. خرد دیالکتیکی، همان‌طور که لوفور در *ماتریالیسم دیالکتیکی* می‌نویسد، مقوله‌های را که فهم را «تا جایی که از یکدیگر مجزا شده‌اند فسخ می‌کند و بدین طریق، حقیقت آن‌ها را در چارچوب پویای عام و جهان‌شمول واقعیت و اندیشه احیا می‌کند» (Lefebvre, 2009: 23). از آنجا که علم شهری بر خرد دیالکتیکی استوار است و دغدغه اصلی خرد دیالکتیکی ایجاد وحدت جهان‌شمول میان طبیعت و انسان و میان عین و ذهن است، درنهایت با کثرت‌گرایی، تفاوت و «دیگری»<sup>۱</sup> مشکل دارد. خرد دیالکتیکی، فارغ از این که دیالکتیک هگل مدنظر ما باشد یا دیالکتیک مارکس، تضادها را مطرح نمی‌کند تا آن‌ها را در همان وضعیت حل نشده باقی بگذارد، بلکه همان‌گونه که لوفور بیان می‌کند، «هگل لحظه<sup>۲</sup> سومی را کشف کرد که هنگامی حاصل می‌شود که تعین با نفی خودش غنی شود و آن را فرابگذراند. این لحظه دقیقاً آن هنگام تولید می‌شود که دو لحظه در تضاد با یکدیگر باشند. باوجود این، لحظه سوم لحظه جدیدی از هستی و اندیشه است» (Ibid: 19)؛ لحظه سوم، به‌ویژه در دیالکتیک مارکسیستی لحظه حذف تفاوت‌ها و حذف دیگری یا غیریت است. حذف تضادها، حذف «دیگری» و ایجاد وحدت دامنه گسترده‌ای را در نظریه مارکسیستی و به تبع آن در نظریه لوفور شامل می‌شود. تضادها ممکن است میان طبیعت و انسان، میان طبقات اجتماعی متفاوت (کارگر و سرمایه‌دار)، میان شاخه‌های مختلف فکری (فلسفه، هنر، علم، اخلاق)، میان عینیت و ذهنیت و میان فرم و محتوا وجود داشته باشد و هدف علم شهر این است که تضادهای مذکور را برطرف کند و وحدت را جایگزین آن‌ها کند. خطوط فکری مشابهی را می‌توانیم در مکتب فرانکفورت آلمان و نسل اول روشنفکران آن پیدا کنیم. این مکتب

1. The Other

2. Term

نیز مفهوم علم را در معنای دیالکتیکی آن تعقیب و تفسیر می‌کرد و درصدد دستیابی به همان اهدافی بود که لوفور در پروژه حق به شهر آن‌ها را مطرح کرده بود. لوفور با اتکا بر علم دیالکتیکی تلاش می‌کند چارچوب جامعی را برای تحلیل مناسبات میان ساختار، الگو و کارکرد در قالب نظامی وحدت‌بخش و پویا فراهم کند و اتویپای خود را بر اساس آن علم ایجاد کند. اتویپاگرایی لوفور در پروژه حق به شهر، همانند همه الگوهای اتویپاگرایی دیگر محصول تضادها و بحران‌های اجتماعی فرانسه در زمان طرح این پروژه است و خواهان ایجاد شهری است که تضادهای اجتماعی درون آن به وحدت می‌رسند. اتویپاگرایی می‌کوشد وجود تنوع و کثرت را سرکوب کند و بازنمایی خاصی از اجتماع بدون تضاد است. تلاش برای ایجاد وحدت در پروژه‌های اتویپاگرایی به‌خودی‌خود مسئله نیست، بلکه اتویپاگرایی هنگامی به مسئله قابل نقد تبدیل می‌شود که این تلاش مترادف با سرکوب و خشونت علیه دیگری باشد. در اتویپاگرایی لوفوری نیز خشونت و سرکوب علیه ایدئولوژی‌ها و استراتژی‌های موجود یعنی طبقه سرمایه‌دار و شهر سرمایه‌داری به رسمیت شناخته می‌شود. برای رسیدن به اتویپایی بدون تضاد و سرشار از وحدت، باید طبقات اجتماعی نابود شوند تا سپس امکان تأسیس جامعه‌ای بدون طبقه و بدون تنازع طبقاتی فراهم شود. لوفور در پیوستگی با هگل<sup>۱</sup> و سپس مارکس، به علم شهر در چارچوب دیالکتیکی آن اعتقاد دارد و در دو راهی انتخاب میان ایدئالیسم موجود در دیالکتیک هگل و ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس، جانب مارکس را برمی‌گزیند (Lefebvre, 2009). لوفور در نقدی مشروحی که بر دیالکتیک هگل نوشته است، آن را متهم به «خوش‌بینی روحانی» می‌کند و آن را از این نظر که معتقد است «در حیات روح، هیچ ضرورتی برای انتخاب‌ها، جایگزین‌ها یا فداکاری وجود ندارد» (Ibid: 35)، نقد می‌کند. در مقابل، در ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس، ما با وضعیت‌های واقعی انتخاب میان این یا آن، حذف این یا آن و فداشدن برای این یا آن هدف مواجه هستیم. به باور او اگرچه هگل بخشی از حیات روح را به پراکسیس و کنش اختصاص می‌دهد، اما «کنش را فی‌نفسه تبیین نمی‌کند [...] هگل

---

1. Hegel

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۷۵

تحلیل کانت از خرد، [و] به‌طور اخص خرد عملی را توسعه نمی‌دهد». علم شهر به‌مثابه علم ترکیبی و دیالکتیکی قادر است یا وظیفه دارد بیگانگی‌ها و تضادهایی را که در شهر سرمایه‌داری در حال گسترش‌اند، وحدت دوباره ببخشد. ملاحظه می‌شود که تحلیل نحوه درک لوفور از مفهوم علم و علم شهر چگونه می‌تواند به درک ما از مفهوم حق به شهر در فلسفه او کمک کند و برعکس. علم شهر برای لوفور «روش‌ها، رویکردها و مفاهیم خود را از علوم تجزیه‌شده دریافت می‌کند» (Lefebvre, 1996: 147). در اینجا منظور لوفور از رویکردهای متفاوت عبارت است از «ساختارگرایی، کارکردگرایی و فرمالیسم»، بدون این که یکی از این رویکردها بر رویکرد دیگر مقدم باشد (Ibid: 152). اگرچه او می‌پذیرد که علم شهر به‌مثابه علم ترکیبی از یک سو به سبب ماهیت تجزیه‌شده خود شهر و از سوی دیگر، به سبب این که نقطه شروع خود را نه از ترکیب بلکه از «تحلیل» و علوم تجزیه‌شده آغاز می‌کند، به دشواری امکان‌پذیر است.

لوفور در کنار علم، به هنر به‌عنوان عنصر ضروری دیگر برای ساختن اتوپای جدید خود اشاره می‌کند. وظیفه هنر اعاده معنای انسان به‌مثابه یک اثر ادبی، به‌مثابه یک آفرینش و خلاقیت است (ر.ک. Ibid: 157). وظایف متفاوتی برای علم و هنر در پروژه حق به شهر در نظر گرفته می‌شود، به نحوی که «علم جبرگرایی جزئی را کشف می‌کند، [و] هنر و فلسفه نشان می‌دهند که یک کلیت چگونه از میان جبرگرایی جزئی رشد می‌کند» (Ibid). به بیان دیگر، علم محدوده کشف جبرگرایی و هنر و فلسفه محدوده خلاقیت و رشد را نشان می‌دهند.

لوفور آگاه بود که وظیفه و هدف علم شهر هرگز بازسازی گذشته و احیاء شهر گذشته نیست (ر.ک. Ibid: 158). اتوپای جدید لوفور برای تأمین نیازهایی مانند «نیاز به فعالیت خلاقانه، نیاز به آفرینش، نیاز به اطلاعات، نمادگرایی، امر خیالی و بازی» (Ibid: 147) ساخته می‌شود؛ نیازهایی که از طریق زیرساخت‌های فرهنگی-تجاری شهر سرمایه‌داری تأمین نمی‌شوند. اتوپای جدید از نظر لوفور شهری نیست که بر اساس مدل شهرهای سنتی، فارغ از این که شهر سنتی چیست، یا بر اساس مدل‌های تجویز شده موجود

سرمایه‌داری ساخته شود، زیرا شهر از نظر او امر «داده‌شده» و «یک چیز نیست» (Ibid: 153)؛ بنابراین، اگرچه لوفور از علم شهر سخن می‌گوید اما همان‌طور که خود او اشاره می‌کند، «ابژه این دانش نامعلوم است» (Ibid: 148) و باید از طریق کنش دیالکتیکی ساخته می‌شود. اگرچه لوفور در حق به شهر به نحو صریح اشاره نمی‌کند که آیا این ابژه در آینده و پس از کنش انقلابی و رادیکال همچنان نامعلوم و نامتعیین باقی خواهد ماند یا این که ابهام در این ابژه صرفاً ابهامی گذرا و برآمده از زیستن درون چارچوب‌های سرمایه‌داری است، اما اگر خطوط فکری او را آن‌چنان که اکنون مطرح شد، دنبال کنیم متوجه خواهیم شد که اتوپیای جدید او ابژه‌ای است که همه تضادها درون آن برطرف یا حذف شده‌اند و ابژه متعین و معلومی است. شهر از نظر لوفور امری داده‌شده نیست، بلکه امری است که باید در فرایند پویا و دیالکتیکی ساخته شود و برای ساخته شدن آن باید حقوق جدیدی بنیان‌گذاری شود، حقوقی که به‌جای پذیرش تفاوت‌ها و غیریت، از شباهت و وحدت جانبداری می‌کند. پروژه‌های اتوپیایی از تمایل به ایجاد وحدت و سرکوب تفاوت‌ها تغذیه می‌کنند.

علیرغم نقد لوفور به شهر سنتی و بازگشت به گذشته، او برای ارائه تصویر ابتدایی از شهر جدید مطلوب خود به سنت‌های موجود در جوامع روستایی مراجعه می‌کند و از میان سنت‌های رایج در این جوامع، سنت شادی و جشن را تحسین و برجسته می‌کند. او اظهار می‌کند که «جوامع روستایی جوامع جشن و شادی هستند. [...] و این همان چیزی است که باید احیاء شود. [...] یک حیات جدید در شهر» (Ibid: 150). با وجود این، لوفور اولین فیلسوفی نیست که ایده شادی و «فضاهای مطلوب شادی» را پیشنهاد کرده است (Ibid: 151). به‌طور مشخص می‌توان به جرمی بنتام<sup>۱</sup> و مکتب فایده‌گرایی او اشاره کرد که هدف مکتب او نیز حداکثرسازی شادی برای همه بود. آیا ما نمی‌توانیم در اینجا لوفور را متهم کنیم که مفهوم حق به شهر او به لذت‌گرایی، فایده‌گرایی و طرفداری از ایده‌هایی که به جامعه بورژوازی نسبت می‌دهند، یعنی همان ایده‌هایی که درصدد نقد آن‌ها است، دچار

---

1. Jeremy Bentham

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۷۷

شده است؟ و آیا نمی‌توانیم او را به این سبب که شادی را نه از طریق پذیرش کثرت و تفاوت‌ها بلکه با حذف دیگران و ایجاد وحدت جهان‌شمول مطالبه می‌کند، نقد کنیم؟

### ۳-۳ کل‌گرایی و ضرورت‌گرایی تاریخی: بنیان‌های طبقاتی-انقلابی مفهوم

#### حق به شهر

ما در اینجا قصد نقد ایده‌های طبقاتی لوفور را که از ادبیات مارکس متأثر هستند نداریم، زیرا این انتقادات امروز جذابیت خود را از دست داده‌اند و به‌خوبی در نظریه‌های پسامارکسیستی شناخته شده هستند. با وجود این ناگزیریم برای تدقیق مفهوم حق به شهر بار دیگر به برخی از این مباحث اشاره کنیم و برای این منظور بیشتر از ایده‌های لاکلانو<sup>۱</sup> و موف<sup>۲</sup> در هژمونی و استراتژی سوسیالیستی استفاده می‌کنیم ( Laclau and Mouffe, 2001).

لوفور از پروژه حق به شهر تحت عنوان «انسان‌گرایی نوین» یاد می‌کند (Ibid: 150) و به گمان او، برخلاف انسان‌گرایی سنتی که متعلق به طبقه بورژوازی است، دارای ماهیت انقلابی است و در پی «تخریب ایدئولوژی‌ها و راهبردهایی است که مانع این پروژه هستند و این مسیر را منحرف می‌کنند» (Ibid). اگرچه لوفور در قالب مفهوم حق به شهر، در پی فرارفتن از مفهوم انسان به مثابه «حیوان اجتماعی» یا «حیوان شهری»، یعنی مفهومی از انسان که در شهر باستان متداول بوده است، به سوی مفهوم «انسان شهری، چندحسی، چندظرفیتی» است که «از ظرفیت ایجاد مناسبات پیچیده و سیال با جهان برخوردار است» (Lefebvre, 1968: 149) و بدین طریق می‌کوشد تصویری باز و سیال از انسان شهری جدید ارائه کند که چندحسی و چندظرفیتی است، اما در نهایت، تصویر او از انسان یا سوژه‌ای که شهر جدید او را طراحی و احداث می‌کند، همچنان بر تصویر بسته و راکدی از جامعه طبقاتی استوار است. به بیان دیگر، اگرچه لوفور می‌کوشد تصویری از انسان شهری جدید ارائه کند که متأثر از فهم لوفور درباره خرد دیالکتیکی، به وحدت و انسجام رسیده و همه تضادها را

1. Laclau

2. Mouffe

درون خود برطرف کرده است و چندظرفیتی است—تصویری که با اندیشه‌های هگل تناسب بیشتری دارد تا با اندیشه‌های مارکس—، اما این تصویر به سرعت اهمیت خود را در برابر تصویر طبقاتی و تک‌ظرفیتی از انسان که در فلسفه مارکسیستی حاکم است، از دست می‌دهد. انسانی که نیروی لازم برای ساختن اتوپیای لوفور را فراهم می‌کند، به طبقه کارگر تعلق دارد و بر اساس مفهوم طبقه می‌اندیشد و عمل می‌کند، زیرا از نظر لوفور، «تنها طبقه کار می‌تواند عامل پیش‌برنده اجتماعی یا پشتیبان این تحقق‌یابی باشد» (Lefebvre, 1968: 158)؛ بنابراین، اگرچه شهر در اندیشه لوفور یک شیء داده‌شده نیست، بلکه باید از طریق کنش و در فرایند دیالکتیکی ساخته شود، اما سوژه طبقاتی او امری از پیش معلوم، طبیعی و متعین است. طبقه کار دارای نقش مرکزی در نظام فکری لوفور است. علم شهر در اختیار روشنفکران مارکسیستی قرار دارد و طبقه کار نیروی اجتماعی و سیاسی لازم را برای تحقق اهداف آن علم، یعنی ایجاد جامعه‌ای دارای وحدت فراهم می‌کند. او اشاره می‌کند که «راهبرد شهری اثربخش که بر علم شهری استوار است، نیازمند حمایت اجتماعی و نیروهای سیاسی است. این علم به‌خودی‌خود کار نمی‌کند. این علم نمی‌تواند کار کند، بلکه وابسته به حضور و کنش طبقه کار است. [...] هیچ چیز بدون این طبقه امکان‌پذیر نیست. وحدت بدون حضور آن بی‌معنا است [...]» (Ibid: 154). طبقه کار در پروژه لوفور نیروی کنش است، نیرویی است که علم شهری موردنظر لوفور را به مرحله اجرا درمی‌آورد و امکان ساختن طرحی جدید از شهر را در واقعیت فراهم می‌کند. به‌بیان‌دیگر، طبقه کار پویایی و حرکت از اندیشه به کنش را امکان‌پذیر می‌کند. مرکزیت‌بخشی به طبقه کار برای لوفور این امکان را فراهم می‌کند که از نقدهایی که بر دیالکتیک هگل، یعنی عدم تمرکز بر کنش و تأکید بیشتر بر اندیشه و ذهنیت، فاصله بگیرد. طبقه کار برای لوفور مانند حفره‌ای عمل می‌کند که عمل انقلابی را در نظام سرمایه‌داری امکان‌پذیر می‌کند.

با توجه به تأکیدی که لوفور بر مفهوم کنش دارد و با توجه به این که نیروی کنش‌گر در پروژه او به طبقه کارگر اشاره دارد، بحث درباره مفهوم حق به شهر بدون تحلیل مفهوم طبقه و نیروی کار بحث دقیقی نخواهد بود. طبقه کار به‌مثابه یک نیروی اخلاقی در تاریخ



خود را نمایان می‌کند و متعهد به ایفای یک رسالت تاریخی-انسانی است. همانند سایر نظریه‌ها و پروژه‌های مارکسیستی که بر مفهوم طبقه استوار هستند، با حذف مفهوم طبقه از پروژه حق به شهر سایر مفاهیم مطرح در این پروژه مانند امر شهری، اتوپیاگرایی، خرد دیالکتیکی و کنش نیز اعتبار خود را از دست می‌دهند. مفهوم طبقه در پروژه حق به شهر را الزاماً باید بر اساس ضرورت‌گرایی تاریخی تحلیل کنیم. بر اساس ایده ضرورت‌گرایی تاریخی، «سرمایه‌داری برحسب قوانین ضروری به پرولتاریای شدن و بحران منجر می‌شود» (Laclau and Mouffe, 2001: 13). ماهیت این بحران از نظر لوفور «دیالکتیکی است. این [بحران] به‌طور معمول به نابودی نیروهای تولید، هم نیروهای انسانی و هم اشیاء منجر می‌شود؛ بنابراین، بعد از یک دوره ویرانی و خشونت کمابیش بلندمدت، تعادل میان نیروهای تولید و مصرف برقرار می‌شود» (Lefebvre, 2009: 86). همان‌طور که کائوتسکی<sup>۱</sup>، از نظریه‌پردازان مارکسیستی اشاره می‌کند، «پرولتاریای سازمان‌یافته هیچ وظیفه‌ای ندارد مگر تعقیب رسالت تاریخی خود و حزب [یعنی حزب روشنفکران مارکسیستی] تنها می‌تواند در تحقق آن مشارکت کند» (Laclau and Mouffe, 2001: 16). لوفور در *ماتریالیسم دیالکتیک* درباره این ضرورت‌گرایی می‌نویسد «این‌گونه مقدر شده است که با آگاهی انسان‌ها از امکان‌مندی‌هایشان، [سرنوشت اقتصادی] فراگذرانده شود و این فراگذراندن، بنیادی خواهد بود» (Lefebvre, 2009: 85).

از نظر لوفور جامعه سرمایه‌داری دارای شکاف است و امکان مفصل‌بندی مجدد آن از طریق عمل انقلابی و انفجاری طبقه کار وجود دارد؛ زیرا «چنین جامعه‌ای خود را ناتمام ارزیابی می‌کند» (Lefebvre, 1968: 156). همواره عنصری درون شهر سرمایه‌داری وجود دارد که به فرایندهای نمادپردازی این شهر تن نمی‌دهد. همان‌گونه که در سطور قبل اشاره شد، لوفور از این عنصر تحت عنوان امر شهری یاد می‌کند. امر شهری باعث می‌شود که شهر سرمایه‌داری همواره در وضعیت فقدان، ناتمام‌بودگی و انقلاب قرار بگیرد. ناتمام‌بودگی جامعه سرمایه‌داری اراده لازم برای کنش انقلابی و «رهایی از شهر مخروبه و

---

1. Karl Kautsky

بهسازی نشده» سرمایه‌داری را (Ibid: 158) فراهم می‌کند. راهبرد نوسازی شهری لوفور «الزاماً» محصول انقلاب علیه «نظم مستقر» است (Ibid: 154) و از طریق «دگرذیسی رادیکال» (Ibid: 156) محقق می‌شود. این دگرذیسی محصول مشارکت روشنفکران به‌مثابه نیروی علمی و طبقه کارگر به‌مثابه نیروی کنش است.

توصیف لوفور از جامعه سرمایه‌داری نشان‌دهنده جزم‌گرایی او درباره اتوپای خودِ او است. ناتمام‌بودگی جامعه سرمایه‌داری در مقابل تمام‌بودگی، وحدت و فروبستگی اتوپای لوفوری قرار می‌گیرد. اتوپای او به‌واسطه وحدت و تمامیت‌خواهی‌اش امکان هرگونه حرکت را از انسان ساکن در آن سلب می‌کند و برخلاف شهر سرمایه‌داری، فاقد حفره‌هایی برای کنش، خلاقیت و عمل است، زیرا مکانی است که در آن همه تضادها برطرف شده‌اند و وحدت و هماهنگی بر آن حاکم است. اگر تاریخ جهان را تاریخ تنازع طبقاتی بدانیم، اتوپای لوفور همانند جامعه سوسیالیستی مارکس، نویدبخش پایان تاریخ است.

در این جا ما به‌خوبی تحریف‌هایی را که توسط جغرافیدانانی مانند سوچا و هاروی در پروژه حق به شهر لوفور انجام گرفته است، درک می‌کنیم. این گروه از جغرافیدانان با اتخاذ مفهوم ملایمی از مفهوم حق به شهر، این ایده را در چارچوب شهر سرمایه‌داری جستجو می‌کنند؛ مفهومی که هیچ تناسبی با دیدگاه‌های انقلابی و ضدسرمایه‌داری خودِ لوفور ندارد. باید تأکید کنیم که هدف ما از نقد این گروه از جغرافیدانان این نیست که از پروژه انقلابی لوفور دفاع کنیم، بلکه برعکس، به سبب طرح ایده‌های رادیکالی درون مفهوم حق به شهر، پروژه لوفور نیازمند ارزیابی انتقادی است، زیرا ما را دعوت می‌کند برای تحقق حق به شهر، به‌عنوان یک پروژه طبقاتی، اقدام به کنش انقلابی کنیم و بدیهی است که پیش از اقدام به هرگونه عمل انقلابی باید منافع و هزینه‌های آن را برای افراد، فضاها و گروه‌های اجتماعی متفاوتی که حذف یا سرکوب می‌شوند، ارزیابی کنیم.

لوفور ایده حق به شهر را که مبتنی بر حذف دیگری و تلاش برای حذف تفاوت‌ها بود، در تولید فضا (Lefebvre, 1974) رها کرد و بر مفهوم حق به تفاوت تأکید می‌کند.

لوفور در این اثر تا حدود زیادی به اندیشه پسااختارگرایان معاصر خود مانند دریدا و دلوز<sup>۱</sup> نزدیک می‌شود. جایگزینی حق به تفاوت به جای حق به شهر، لوفور را در وضعیتی قرار می‌دهد که دیگر نمی‌توان از آن موضع، کنش‌های انقلابی و دگردیسی رادیکال را تجویز کرد، زیرا حق به تفاوت حق زیستن با تفاوت‌ها و پذیرش دیگری است و بدون شک نظام سرمایه‌داری یکی از انواع این تفاوت‌ها است. آیا جایگزینی حق به تفاوت به جای حق به شهر در تولید فضا (Lefebvre, 1974) به معنای آن نیست که لوفور پروژه طبقاتی و مفهوم حق به شهر را در فرایند تحول دیدگاه‌های خود کنار گذاشت و ما نیز باید این پروژه را همانند خود او رها کنیم؟ ضروری است برای پاسخ به این پرسش، مفهوم حق به شهر لوفور را بر اساس رویکرد واسازی دریدا تحلیل و ارزیابی کنیم.

#### ۴- دریدا و شهر بدون حق

##### ۱-۴ حق به مثابه رابطه با دیگری: تقابل وحدت‌گرایی لوفوری و تفاوت‌گرایی

##### دریدایی

مقاله دریدا با عنوان *اجبار قانون: شالوده‌های رمزآلود توریته* (Derrida, 1992) که در سال ۱۹۹۲ منتشر شد و شامل آراء او درباره مفاهیم حق و عدالت است، امکان ارزیابی مفهوم حق به شهر لوفور را بر اساس رویکرد واسازی فراهم می‌کند. پیش از ارزیابی مفهوم حق به شهر لوفور بر اساس رویکرد واسازی، دو نکته را باید یادآوری کنیم: (۱) وجه مشترک لوفور و دریدا این است که آن‌ها حق را واسازی‌پذیر و امری گشوده به روی تغییر می‌دانند. از نظر دریدا «واسازی‌پذیری حق، قانونمندی،<sup>۲</sup> شرع<sup>۳</sup> یا مشروعیت<sup>۴</sup> (برای مثال) واسازی را ممکن می‌کند» (Ibid: 15). هم‌چنین، دریدا نیز مانند لوفور می‌پذیرد که عدالت «اگر نیرویی نداشته باشد که آن را اجبار کند، نمی‌تواند حاصل بشود» (Ibid: 11). هرچند این نیرو در رویکرد لوفور معلوم است و به طبقه کارگر اشاره می‌کند، اما در فلسفه دریدا

1. Deleuze

2. legality

3. legitimacy

4. legitimation

نامعلوم است. علیرغم این شباهت اولیه، دریدا دو مفهوم، یعنی مفاهیم حق و عدالت را از هم متمایز می‌کند. درحالی‌که او حق را واسازی‌پذیر می‌داند، «عدالت، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، فی‌نفسه [...] واسازی‌ناپذیر است» (Ibid: 14). از نظر دریدا، «هیچ‌کس نمی‌تواند مستقیماً درباره عدالت صحبت کند [...]، بدون آن‌که بلافاصله، اگرچه نه به حقوق<sup>۱</sup>، بلکه به عدالت خیانت نکند» (Ibid: 10؛ ۲) عدالت، هنگامی‌که به نحو غیرمستقیم و بر اساس طبقه‌بندی‌های زبانی-اجتماعی درباره آن صحبت می‌کنیم، از نظر دریدا دارای دو مفهوم متمایز است: عدالت به‌مثابه حق (یا قانون) و عدالت به‌مثابه رابطه با دیگری. عدالت به‌مثابه حق (یا قانون) مترادف با مفهوم حق به شهر و عدالت به‌مثابه رابطه با دیگری مترادف با مفهوم حق به تفاوت در فلسفه لوفور است.

اکنون به مبحثی که در ابتدای این بخش به آن اشاره شد، بازمی‌گردیم. در بخش‌های قبلی نشان داده شد که لوفور از طریق مفهوم حق به شهر، در پی حفظ حقوق حاکم بر شهر سرمایه‌داری یا بازگشت و احیاء حقوق مستقر در شهرهای سنتی نیست، بلکه هدف او بنیان‌نهادن حقوق جدیدی برای اتوپیای موردنظر خود است. این هدف نقطه شروع بحث ما برای ارزیابی مفهوم حق به شهر لوفور بر اساس رویکرد واسازی دریدا است. گفته شد که هدف نهایی لوفور از پروژه حق به شهر، تأسیس حقوق جدید به‌جای حفظ حقوق حاکم بر شهر سرمایه‌داری بود تا بتوان برپایه آن اتوپیایی را ایجاد کرد که افراد در آن در هماهنگی و وحدت کامل زندگی کنند. از نظر لوفور برای تحقق مفهوم حق به شهر، «نخستین چیزی که باید انجام شود این است که بر ایدئولوژی‌ها و استراتژی‌های موجود غلبه کرد و آن‌ها را شکست داد» (Lefebvre, 1968: 154)؛ یعنی «تخریب ایدئولوژی‌ها و راهبردهایی [...] که مانع تحقق‌یابی این پروژه هستند و این مسیر را منحرف می‌کنند» (Ibid: 150)؛ بنابراین، در طرح او، نخستین گام برای تحقق عدالت به‌مثابه حق به شهر این است که دیگری، یعنی ایدئولوژی‌های دیگر نابود شوند، درحالی‌که دریدا به تبعیت از ایمانوئل لویناس<sup>۲</sup> (ر.ک. Derrida, 1992: 22)، عدالت را به‌مثابه «رابطه با دیگران» تعریف

1. law

2. Emmanuel Levinas

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۸۳

می‌کند. مبنای این حق که لویناس آن را حق بیکران<sup>۱</sup> نامید، «دیگر مفهوم انسان نیست، بلکه مفهوم دیگری است» (Derrida, 1992: 22). در این تعریف از عدالت، بحث از یک مقوله واحد و کلی تحت عنوان انسان نیست، بلکه بحث از انسان‌های متفاوت با یکدیگر است. در این تعریف، تفاوت‌گرایی جایگزین وحدت‌گرایی می‌شود. این تعریف از عدالت در تعارض با دیدگاه‌های لوفور است، زیرا مفهوم عدالت به‌مثابه دیگری، انسان را به‌مثابه موجودی رابطه‌ای مطرح می‌کند که فقط از طریق تفاوت با دیگری و در نسبت با دیگری هویت پیدا می‌کند و قابل‌تعریف است، درحالی‌که انسان در اندیشه لوفور یک رابطه نیست، بلکه مفهومی مستقل، خودآئین و همگن با دیگران است و برحسب ضرورت‌های تاریخی، مأموریت تحقق‌بخشی به قوانین ضروری تاریخ را بر عهده دارد و اتوپیای لوفوری را برحسب این ضرورت‌ها تأسیس می‌کند. منطلق‌نهایی و حاکم بر خرد دیالکتیکی لوفور این است که دیگری حذف و به امری واحد تبدیل شود. در چنین وضعیتی است که همه افراد برابر و به یک اندازه در قبال یکدیگر مسئول هستند. عدالت موردنظر لوفور عدالت متقارن است، یعنی هر فرد از همان حقوقی برخوردار است که همه افراد دیگر برخوردارند و تابع همان اصول اخلاقی است که همه افراد دیگر ملزم به اطاعت از آن‌ها هستند. عدالت به‌مثابه رابطه با دیگران مسئولیت «من» را در قبال «دیگری» افزایش می‌دهد، در نتیجه عدالتی از نوع نامتقارن است، یعنی بر اساس رابطه «ناعادلانه من برای دیگری»<sup>۲</sup> (Gehrke, 2010: 13) تعریف می‌شود. از نظر دریدا، «عدالت به‌مثابه قانون همواره عام‌بودن یک قاعده، هنجار یا یک الزام جهانی را فرض می‌گیرد» (Ibid: 17).<sup>۳</sup> این قاعده عام هیچ اعتباری برای دیگری قائل نیست و یک تمامیت و فروبستگی کامل را به نمایش می‌گذارد؛ بنابراین، یکی از تفاوت‌های عمده میان دریدا و لوفور درباره مفهوم عدالت نمایان است. علیرغم این‌که لوفور در بخش‌های متفاوتی از نوشتار حق به شهر نسبت به مسئله گشودگی نسبت به

1. infinite right

2. non-equitable I-for-the-Other

۳. دریدا عدالت به‌مثابه قانون (justice as law) و عدالت به‌مثابه حق (justice as right) را مترادف در نظر می‌

گیرد (Derrida, 1992).

تفاوت‌ها و تحمّل دیگری هوشیار است و در تولید فضا (Lefebvre, 1974) از حق به تفاوت بحث می‌کند، اما مشخص نیست که او بر اساس کدام قاعده خواهان «تخریب ایدئولوژی‌ها و راهبردهایی» است که می‌توان آن‌ها را به‌مثابه یک تفاوت و یک دیگری در نظر گرفت. به بیان دیگر، اگر حق به تفاوت امری مطلوب برای لوفور است، بنابراین، ایدئولوژی‌ها و راهبردهایی که ضد مفهوم حق به شهر لوفور هستند، نیز بخشی از همان تفاوت‌ها را شامل می‌شوند! تفاوت دیدگاه‌های میان دریدا و لوفور در اینجا به‌خوبی آشکار است. درحالی‌که دریدا نیز همچون لوفور معتقد است که عدالت بدون نیروی جبری حاصل نمی‌شود، اما او هیچ نیرویی را در نهایت برای اجبار عدالت معرفی نمی‌کند، زیرا هر نیرویی که بخواهد عدالت را اجبار کند، الزاماً نیروهای دیگر را به حاشیه می‌برد و تفاوت را سرکوب می‌کند. برای فهمیدن مقصود دریدا از عدالت به‌مثابه رابطه با دیگری، باید تعریف او از عدالت را در قالب کل پروژه و اساسی او درک کرد، یعنی پروژه‌ای که مبتنی بر فلسفه تفاوت‌ها و نسبت‌ها است. بر اساس این فلسفه، هرگونه بحث درباره جامعه بدون طبقه و بدون تفاوت منتفی است، زیرا جامعه اساساً ماهیتی رابطه‌ای دارد و جز از طریق نسبت‌ها قابل تعریف نیست. همان‌طور که در بخش‌های قبل نشان داده شد، اتوپای لوفور بر اساس وحدت و هماهنگی مطلق ساخته می‌شود. در این اتوپیا عدالت به‌مثابه تبدیل «دیگری» به «من» یا عدالت این‌همانی تعریف می‌شود و بر همین اساس، مرزهایی که تعریف‌کننده «من» و «دیگری» هستند، حذف و سرکوب می‌شوند؛ بنابراین، اتوپای لوفوری به دنبال دستیابی به یک فردیت و وحدت مطلق است، اما به‌راستی یک فردیت و وحدت مطلق چگونه امکان‌پذیر است و چگونه هویت خود را تعریف می‌کند؟ از نظر دریدا، فردیت مطلق، یعنی هویتی که بدون ارتباط با دیگری تعریف شود، امکان‌ناپذیر است. هویت هر فرد و هر اجتماعی همواره در نسبتی از تفاوت‌ها با افراد و اجتماعات دیگر تعریف می‌شود؛ بنابراین، اگر پروژه اتوپایی لوفور را از منظر دریدا تفسیر کنیم، شاید بتوان جامعه سرمایه‌داری و تضادهای طبقاتی موجود در آن را از طریق کنش‌های انقلابی نابود کرد، اما این به معنای آن نیست که فرد در اتوپای جدید بتواند از چنگال تفاوت‌ها و

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۸۵

تضادهای اجتماعی رهایی پیدا کند و بتواند بدون دیگری به حیات خود ادامه بدهد. هر هویتی، خواه هویت فردی یا هویت جمعی، همواره در ارتباط با دیگری تعریف می‌شود و هرگز خودآیین، مستقل و فی‌نفسه نیست. بر همین اساس، دریدا اعلام می‌کند که ما نمی‌توانیم عدالت را تجربه کنیم زیرا هویت مطلق و خودآیین قابل تجربه نیست.

برای این که بتوانیم با افراد یک جامعه برحسب عدالت رفتار کنیم، باید فردیت مطلق و ناب آن‌ها را شناسایی کنیم، اما شناسایی این فردیت امکان‌ناپذیر است، زیرا هویت هر فرد درون نظامی از تفاوت‌های زبانی و اجتماعی تعریف می‌شود. تا هنگامی که نتوانیم با فرد به‌مثابه یک امر مطلق و خاص مواجه شویم، صحبت از عدالت، خیانت به عدالت است؛ و چون دریدا معتقد است ما هرگز قادر به مواجهه با و تعریف امر خاص و هویت ناب نیستیم، بنابراین، عدالت نیز امکان‌ناپذیر و غیرقابل تجربه است. مسئله اساسی واسازی، همان‌طور که این عبارت نشان می‌دهد، مسئله امکان‌ناپذیری عدالت است؛ بنابراین، اگرچه ما ظاهراً عدالت را اراده می‌کنیم و به آن «نیاز داریم» (Sen, 2009: 293)، اما رفع این نیاز امکان‌ناپذیر است. پذیرش امکان‌ناپذیری عدالت در رویکرد واسازی دریدا تا حدود زیادی ناشی از تمرکز فلسفه او بر مفهوم تکینگی و امر خاص است. امر خاص و تکینه امری پیچیده و سیال است و همین مسئله باعث می‌شود که امکان‌پذیری عدالت به یک معضل تبدیل شود، زیرا «هر مورد خاص، چیز دیگری است؛ هر تصمیم متفاوت است و نیازمند تفسیر کاملاً ویژه‌ای است، به‌نحوی که هیچ قاعده موجود و مصوبی نمی‌تواند و نباید آن را کاملاً تضمین کند» (Derrida, 1992: 23). از نظر دریدا «عدالت به‌مثابه حق مستلزم عنصری از جهان‌شمولی، یعنی توسل به جزء سومی است که تکینگی یا یگانگی عبارات و اصطلاحات را معلق می‌کند» (Ibid: 17) و این مسئله یکی از معضلات اساسی برای مواجهه با مفهوم حق و عدالت است.

بنابراین، وقتی لوفور از «حق سن» و «حق جنسیت» (ر.ک. Lefebvre, 1968: 175) دفاع می‌کند، دریدا می‌تواند از او بپرسد «حق سن برای چه کسی؟» و «حق جنسیت برای چه کسی؟». به‌بیان‌دیگر، دریدا می‌تواند لوفور را از این منظر موردانتقاد قرار بدهد که

مفاهیمی مانند طبقه، سن و جنسیت مفاهیم کلی هستند و نمی‌توانند با موقعیت‌های تکینه و خاص افراد منطبق شوند. برای مثال، دو انسانی که از نظر سنی شباهت دارند، در بسیاری از جنبه‌های مهم دیگر با یکدیگر متفاوت هستند و نمی‌توان برای این دو انسان، صرفاً برحسب شباهت سنی آن‌ها، حقوق یکسانی را تدوین و تجویز کرد. تا هنگامی که اتوپیا یا هر سازمان اجتماعی دیگری نتواند از طبقه‌بندی‌های اجتماعی و زبانی فراتر برود، چیزی که از نظر دریدا غیرممکن است، صحبت از عدالت در آن اجتماع غیرممکن است. عدالت برای دریدا به‌مثابه رابطه با دیگری و پذیرش دیگری است، اما باید به این نکته توجه داشت که دیگری دارای هویت خاص و مطلق نیست، بلکه دیگری درون نظامی از تفاوت‌های اجتماعی و زبانی ساخته می‌شود.

## ۲-۴ طبقه کار به‌مثابه عامل غیراخلاقی: نقد دریدایی به ضرورت‌گرایی

### تاریخی-طبقاتی

همان‌گونه که اشاره شد لوفور معتقد است «تنها طبقه کار می‌تواند عامل پیش‌برنده اجتماعی یا پشتیبان» پروژه حق به شهر باشد (Lefebvre, 1968: 158). به بیان دیگر، تحقق‌یابی حق به شهر را باید بر اساس توسعه سرمایه‌داری و بحران‌های طبقاتی آن تفسیر کرد. در اینجا، بر اساس مباحثی که تاکنون مطرح شده است، این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا عامل پیش‌برنده پروژه حق به شهر عاملی اخلاقی است و درون محدوده اخلاق اقدام به کنش می‌کند یا کنش آن بیرون از این حوزه است. برای پاسخ به این پرسش باید مفهوم خود را درباره امر اخلاقی و امر غیراخلاقی مشخص کنیم تا سپس بتوانیم عامل اخلاقی را از عامل غیراخلاقی متمایز کنیم. امر اخلاقی بیش از هر چیز به قلمرو بایدها و نبایدها تعلق دارد و بر همین اساس، اراده و مسئولیت‌پذیری عامل اخلاقی پیش‌فرض بنیادین برای بحث درباره امر اخلاقی است. به بیان دیگر تا هنگامی که عامل اجتماعی از اراده و اختیار برخوردار نباشد، نمی‌توان آن را در برابر مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها مسئول دانست و آن را به‌عنوان عامل اخلاقی قلمداد کرد. کانت در نقد عقل عملی اظهار می‌کند که «اختیار علت وجودی قانون اخلاقی است، [و] قانون اخلاقی علت معرفتی اختیار



است» (Kant, 2015: 4). کانت قانون بنیادین خرد عملی محض را به نحو زیر بیان می‌کند: «همواره به نحوی عمل کنید که قاعده<sup>۱</sup> متعلق به اراده شما بتواند به‌طور هم‌زمان به‌مثابه یک اصل<sup>۲</sup> در فرایند وضع قانون عام پذیرفته شود» (Kant, 2015: 28; Copleston, 1994: 329). استقلال اراده در برابر تابعیت اراده از نیروهای خارجی مطرح می‌شود (Copleston, 1994: 329) و اراده‌ای که تابع نیروهای خارجی است، نمی‌تواند اراده مسئولی باشد و علت وجودی قوانین اخلاقی از جمله حق به شهر باشد. «این گفته که اراده اخلاقی دارای استقلال و خودمختار است به این معنا است که خودش قوانینی را که از آن‌ها اطاعت می‌کند، برای خودش فراهم می‌کند» (Copleston, 1994: 329) و نیز به این معنا است که خودش می‌تواند آن قوانین را فسخ کند.

طبقه کار به‌مثابه عامل پیش‌برنده پروژه حق به شهر تابع قوانین اقتصادی است. لوفور در *ماتریالیسم دیالکتیکی* درباره دترمینیسم نیروهای اقتصادی می‌نویسد «امروزه ابژه اجتماعی ویژه‌ای یعنی بازار همچنان قدرت خود را بر موجودات انسانی دقیقاً همانند قدرت متعلق به واقعیت‌های مربوط به بخش‌های کنترل‌نشده طبیعت اعمال می‌کند» (Lefebvre, 2009: 134). طبقه کار بر اساس رویکردهای مارکسیستی برحسب قوانین ضروری اقتصاد عمل می‌کند و تحت نیروی همین قوانین باید مأموریت تاریخی خود را ایفا کند. این طبقه در فلسفه لوفور طبیعی و ضروری است و دارای حقوق طبیعی است، یعنی توانایی‌های او برای تخریب ایده‌لوژی سرمایه‌داری و تأسیس اتوپیای جدید ناشی از اراده خود او نیست، بلکه ناشی از قدرت قوانین طبیعی اقتصاد است. هر شخص منفردی پیش از هر چیز دارای ذات طبقاتی است. طبقه مقوله‌ای ذاتی و فی‌نفسه است و وحدت طبقاتی وحدتی ساختگی نیست، بلکه وحدتی تضمین‌شده از جانب نیروهای ضروری اقتصاد است. هر شخص منفردی علیرغم همه پیچیدگی‌ها که دارد، درنهایت توسط قوانین اقتصادی متعین می‌شود. طبقه همانند ظرفی عمل می‌کند که شخص با ورود به جهان شهر، وارد آن ظرف می‌شود و بر اساس قوانین ضروری آن ظرف، اقدام به کنش می‌کند. لوفور با اولویت‌بخشی به طبقه

---

1. Maxim  
2. Principle

کار مانند کائوتسکی و لوکزامبورگ<sup>۱</sup>، از نظریه پردازان مهم مارکسیست، معتقد است که «مبارزه سیاسی، در تحلیل نهایی، یک مبارزه اقتصادی است» (Laclau and Mouffe, 2001: 15) و از خصلت طبقاتی برخوردار است. بدون حضور طبقه وحدت مبارزات سیاسی و اقتصادی بی معنا است (ر.ک. Lefebvre, 1968: 154). از نظر آن‌ها، موقعیت‌های مختلف عاملان اجتماعی، برای مثال موقعیت‌های نژادی، قومی، جنسیتی و ملیتی که باعث پراکندگی افراد و کثرت فضای اجتماعی می‌شوند، قدرت خود را در برابر موقعیت طبقاتی افراد از دست می‌دهند. حضور سوژه انقلابی «در سطوح دیگر تنها می‌تواند یک برون‌بودگی باشد» (Laclau and Mouffe, 2001: 20). وحدت عاملان اجتماعی در فرایند مبارزات انقلابی و تحقق پروژه حق به شهر از طریق طبقه تضمین می‌شود. تمام آن چیزی که حزب و مبارزه سیاسی باید انجام دهد این است که آگاهی طبقاتی عاملان اجتماعی را گسترش بدهد. آگاهی انسان‌ها از امکان‌مندی‌هایشان و موقعیت طبقاتی آن‌ها عبور از یک وضعیت اقتصادی به وضعیت اقتصادی دیگر را ضروری می‌کند (ر.ک. Lefebvre, 2009: 85).

بدیهی است که طبقه کار به مثابه یک طبقه طبیعی دارای حقوق طبیعی است. حق به شهر از نظر لوفور یک حق طبیعی است. امروزه پیش‌فرض وحدت طبقاتی و عامل طبقاتی مستقل، خودآیین و متمرکز توسط رویکردهای ساختارشکنانه به نظریه مارکس موردنقد جدی قرار گرفته است. بر اساس این رویکردها، عاملان اجتماعی دارای مواضع سوژگی متعارضی هستند و سوژه اجتماعی سوژه فاقد مرکزیت<sup>۲</sup> است. این انتقادات مورد بحث کنونی ما نیست و خوانندگان می‌توانند برای آشنایی تفصیلی با این بحث به هژمونی و *استراتژی سوسیالیستی* (Laclau and Mouffe, 2001) مراجعه کنند. آنچه در این مقاله دارای اهمیت است، تشریح دیدگاه لوفور مبنی بر خصلت ضروری طبقه کار و نسبت این طبقه با امر اخلاقی است.

اگر طبقه کار را یک طبقه طبیعی و ضروری در نظر بگیریم، آن‌گاه لوفور باید به

- 
1. Luxemburg
  2. Decentered

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۸۹

پرسش دیگری پاسخ بدهد که بر اساس رویکرد دریدا می‌توان آن را مطرح کرد. دریدا می‌نویسد «ما به موجود فاقد اختیار [...] نمی‌گوییم که تصمیم او عادلانه یا ناعادلانه است» (Derrida, 1992: 22-23). اگر این اصل به تعبیر دریدا «متعارفه» را درباره طبقه کار اعمال کنیم، می‌توان استدلال کرد که اگر طبقه کار از نظر لوفور یک طبقه طبیعی است و تحت ضرورت تاریخی وظیفه دارد اتویپای لوفوری را بسازد، دیگر نمی‌توان طبقه‌ای را که بدون اراده خود برای فعلیت‌بخشی به اتویپا اقدام به کنش می‌کند، طبقه مسئول عدالت نامید، زیرا این طبقه برای تحقق مفهوم حق به شهر، تحت اراده و اختیار خود اقدام به کنش نمی‌کند و در نتیجه نمی‌توان گفت کنش و «تصمیم او عادلانه یا ناعادلانه است» (Ibid). اگر همان‌طور که تروتسکی اعلام کرده است، طبقه کار هیچ مسئولیتی ندارد جز تعقیب رسالت تاریخی خود، پس برای ایفای این مسئولیت هیچ نیازی به مسئولیت‌پذیری ندارد. مسئولیتی که طبقه کار موظف به ایفای آن است، مسئولیتی کاملاً متعین و ضروری است، بنابراین هیچ مسئولیتی در قبال ایفای آن ندارد. «هیچ مسئولیتی بدون گسست خلاقانه و ضدیت با سنت، اتوریتته، رسم متعارف، قانون یا دکتترین وجود ندارد» (Jacques, 1995: 27) و این درحالی است که طبقه کارگر بر اساس پیش‌فرض‌های مارکسیستی، اگر از قوانین ضروری اقتصاد جدا شود، وحدت خود را از دست می‌دهد و قادر به ایفای رسالت تاریخی خود نخواهد بود. همین قوانین اعتبار مبارزه حزب مارکسیستی و وحدت طبقه کارگر را تضمین می‌کند. یکی از نتایجی که می‌توان از این پیش‌فرض استخراج کرد این است که طبقه کار اجازه دارد برای تحقق هدف مذکور اقدام به کنش خشونت‌بار کند، زیرا طبقه‌ای که تحت ضرورت تاریخی اقدام به کنش انقلابی برای فعلیت‌بخشی به حق به شهر می‌کند، نمی‌تواند و نباید مسئول اعمال خشونت‌آمیز خود باشد. ما به این موضوع در بخش بعدی بازخواهیم گشت.

البته نباید تصور کنیم که لوفور نسبت به این پرسش‌ها به‌طور کامل بی‌توجه و ناآگاه بود. او هنگامی که از «انسان شهری، چندحسی، چندظرفیتی» سخن می‌گوید که از «ظرفیت ایجاد مناسبات پیچیده و سیال با جهان برخوردار است» (Lefebvre, 1968: 149)، در واقع

در حال صحبت از نوعی انسان شهری است که دارای گشودگی نسبت به دیگران است و از ظرفیت پذیرش تفاوت‌های دیگران برخوردار است. اما اگر طبقه کار یک عنصر طبیعی و ضروری است، این طبقه دیگر نمی‌تواند طبقه‌ای چندحسی و چندظرفیتی یا به بیان دیگر، چندتعینی باشد، بلکه بر اساس ضرورت تاریخی خود دارای وظیفه و ظرفیت محدودی است، یعنی در تحلیل نهایی توسط یک نیروی واحد، یعنی نیروی اقتصادی متعین می‌شود؛ بنابراین، علاقه لوفور برای گنجاندن طبقه کار در فعلیت‌بخشی به پروژه حق به شهر و انسان‌گرایی نوین علاقه‌ای چالش‌برانگیز است. اگر طبقه کار یک انسان چندحسی و چندظرفیتی است یا قادر است به چنین انسانی تبدیل شود، پس دیگر چه ضرورتی برای گنجاندن این انسان درون مناسبات تک‌ظرفیتی و طبقاتی است که برحسب ضرورت تاریخی رسالت دارد نیروی لازم را برای «راهبرد شهری» لوفور و بر ضد طبقه‌ای دیگر، یعنی طبقه سرمایه‌دار فراهم کند؛ راهبردی که انسجام آن وابسته به حضور طبقه کار است (ر.ک. Ibid: 154). آیا طبقه‌ای که برحسب ضرورت و اجبار تاریخی باید تاریخ را به پایان برساند، می‌تواند آن گونه که دریدا اظهار می‌کند، «هر تصمیمی را به اندازه کافی معلق کند تا بار دیگر، آن را در مواجهه با هر مورد خاص ابداع کند؟» (Derrida, 1992: 23) و آیا آن گونه که کانت اعلام می‌کند قادر است اصول اخلاقی خودش را برحسب اراده خودش وضع کند؟

امر خاص به سبب سیالیت و پویایی خود، همان گونه که دریدا اشاره می‌کند، تصمیم‌ناپذیر است. به بیان دیگر، همواره میان تصمیم و امر خاص شکاف پرنشدنی وجود دارد و تصمیم هرگز نمی‌تواند خود را بر امر خاص منطبق کند. اما اتوپای لوفور اتوپایی است که به زعم خود می‌تواند این شکاف را از طریق جذب امر خاص درون وحدتی عام حذف کند؛ اما تصمیم عادلانه تصمیم عام و ضروری نیست، بلکه تصمیمی است که «همواره بدون وقفه، در همین لحظه خاص مورد نیاز است» (Ibid: 26). برداشت لوفور از طبقه کار به مثابه یک نیروی عام و جهان‌شمول و «از وحدت طبقاتی به مثابه وحدت آینده که به وسیله قوانین حتمی تضمین شده است»، نمی‌تواند «نحوه مفصل‌بندی مرتبط با مواضع

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۹۱

سوژگی متفاوت<sup>۱</sup> را تبیین کند و با «تفاوت‌ها»، موارد خاص و تکنیه مواجه شود (ر.ک. Laclau and Mouffe, 2001: 20)؛ بنابراین، ما در مفهوم حق به شهر لوفور شاهد حضور طبقه‌ای هستیم که برای تحقق هدف مذکور مجاز است نه تنها امر خاص، بلکه حتی «دیگری» را از طریق کنش خشونت‌بار و انقلابی حذف کند. طبقه‌ای که تحت ضرورت تاریخی اقدام به کنش برای فعلیت‌بخشی به حق به شهر می‌کند، نمی‌تواند طبقه‌ای مسئول باشد و عملی که تحت ضرورت تاریخی و طبیعی انجام می‌شود، نمی‌تواند خشونت‌بار باشد، زیرا همان‌طور که دریدا اشاره می‌کند، «هیچ خشونت طبیعی یا فیزیکی وجود ندارد» (Ibid: 31). اطلاق صفت خشونت به یک کنش فقط هنگامی امکان‌پذیر است که آن کنش از روی اراده عامل اجتماعی انجام شود. طبقه به‌عنوان یک مفهوم جهان‌شمول و عام از مواجهه با هر وضعیت خاص و تکنیه ناتوان است و به‌همین سبب، نمی‌تواند عدالت‌مند باشد، بلکه فقط حقوق جدیدی را می‌تواند بنیان‌گذاری کند که به‌اندازه وضعیت و حقوق پیشین خود، توسط نیروهای اقتصادی کنترل و تعیین می‌شوند.

### ۳-۴ حق به شهر و معضل خشونت: اتوپیاگرایی خشونت‌آمیز

حتی اگر چشم‌اندازی را که تاکنون دنبال کردیم، کنار بگذاریم، یعنی مفهوم حق به شهر را نه بر اساس ضرورت‌گرایی طبقه کار، بلکه این بار از منظر ضرورت تخریب ایدئولوژی‌هایی که مانع تحقق پروژه حق به شهر می‌شوند، ارزیابی کنیم، همچنان نمی‌توان خشونت نهفته در مفهوم حق به شهر را نادیده گرفت. به‌بیان‌دیگر، حتی اگر فرض کنیم عامل طبقه کار دارای اراده است و برحسب اراده خویش قادر به وضع قوانین اخلاقی برای ساختن اتوپای جدید است، همچنان می‌توان پروژه حق به شهر را بر اساس رهیافت دریدا و با توجه به عنصر خشونت نقد کرد. اگر فرض کنیم طبقه کار بتواند درنهایت بر ایدئولوژی شهر سرمایه‌داری غلبه کند، اینک لحظه‌ای فرا می‌رسد که باید حقوق جدیدی را برای زیستن درون شهر جدید یا اتوپیا تدوین کند. از نظر دریدا، این لحظه، یعنی لحظه

بنیان گذاشتن حقوق جدید نیز نمی‌تواند بدون خشونت باشد: «خشونت قانون‌سازی»<sup>۱</sup> و سپس «خشونت حفظ قانون»<sup>۲</sup> (Ibid: 31). دریدا درباره خشونت، با تبعیت از والتر بنیامین،<sup>۳</sup> این پرسش انتقادی را مطرح می‌کند که «آیا اگر می‌توان از خشونت به‌عنوان ابزاری برای نیل به هدف (عادلانه یا غیرعادلانه) استفاده کرد، به این معنا است که نباید درباره خود خشونت قضاوت کنیم؟» (Ibid: 31). پاسخ لوفور نسبت به این پرسش مثبت است، یعنی ما نباید خشونت و عمل خشونت‌بار انقلابی را نقد کنیم؛ زیرا او، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، برای این که بتواند اتوپیای خود را تأسیس کند، باید ایدئولوژی حاکم را تخریب و خشونت قانون‌سازی را مجاز اعلام کند. این پاسخ متأثر از پیش‌فرض‌هایی است که لوفور بر اساس آن‌ها درباره حق به شهر سخن می‌گوید. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از نظر لوفور حق به شهر جزء حقوق طبیعی است و طبقه کار به‌طور طبیعی مأمور تحقیق‌یابی آن است و به‌همین سبب برای لوفور، همان‌طور که دریدا اشاره می‌کند، «ارجاع به ابزارهای خشن [برای تحقق این حقوق] هیچ اشکالی ندارد، زیرا اهداف طبیعی<sup>۴</sup> [فی‌نفسه] عادلانه هستند» (Derrida, 1992: 32). لوفور در تنظیم معادله ابزار-هدف، اولویت را به هدف می‌دهد و استفاده از هر ابزاری را برای تحقق اتوپیای خود مجاز می‌داند. هنگامی که ابزارها، حتی ابزارهایی مانند ترور و جنگ مسلحانه، برای دستیابی به حقوق طبیعی استفاده شوند، ابزارهای خوبی هستند (ر.ک. Ibid: 32)، زیرا طبیعی بودن هدف به‌معنای طبیعی بودن ابزار نیز هست و ابزار را توجیه می‌کند. ابزارهای طبیعی همانند اهداف طبیعی نمی‌توانند خشن باشند. هیچ ابزار طبیعی خشنی وجود ندارد. همان‌گونه که دریدا اشاره می‌کند، تأسیس هر دولت جدید و هر اتوپیایی «یک حقوق جدید را مرسوم می‌کند، این کار همواره با خشونت انجام می‌شود. [...] حق مستقر تخریب می‌شود تا حق دیگری ساخته شود» (Ibid: 35-36).

با همه این تفاسیر، نباید فراموش کنیم که دریدا درباره حق به شهر موضعی کاملاً

- 
1. Law Making Violence
  2. Law Preserving Violence
  3. Walter Benjamin

لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۹۳

مخالف با لوفور ندارد. از نظر دریدا، «چیزی که حقوق موجود را تهدید می‌کند، پیشاپیش به خود آن حقوق، یعنی به حقِ حق‌ساختن، یعنی به حقِ حق تعلق دارد» (Ibid: 35). خشونت نسبت به حق درونی است و آن را از درون تهدید می‌کند؛ بنابراین، کنش انقلابی خشونت‌آمیز همواره درون حقوق موجود، یعنی حقوقی که در پی حفظ روابط کنونی است، نهفته است. خشونت درون‌بودیِ حقوق است، همان‌طور که بحران و انقلاب درون‌بودی اقتصاد سرمایه‌داری است. با وجود این، می‌توان همچنان با اتکاء به موضع دریدا، فاصله خودمان را از لوفور حفظ کنیم، زیرا بر اساس نظر دریدا، پس از آن که حق به شهر در اتویپای لوفور بنیان‌گذاری شد، فارغ از این که این حقوق بر حسب اراده سوژه طبقاتی یا ضرورت نیروهای اقتصادی ساخته می‌شوند، تمایل به حفظ این حقوق مطرح می‌شود و از این پس شاهد خشونت ناشی از حفظ حقوق به جای خشونت ناشی از قانون‌سازی هستیم. تمایل به حفظ حقوق جدید عرصه را برای خلاقیت، آفرینش و ظهور امکان‌های جدید محدود می‌کند و منبعی برای بحران و تخریب اتویپای لوفور در آینده خواهد بود. به بیان دیگر، خشونت موجود در پروژه حق به شهر محصول خشونت موجود در شهر سرمایه‌داری برای حفظ حقوق حاکم بر شهر سرمایه‌داری است و هنگامی که اتویپای لوفور تأسیس می‌شود و برای حفظ حقوق مطلوب خود می‌کوشد، در معرض تهدید همان خشونتی قرار خواهد گرفت که پیش‌ازین، شهر سرمایه‌داری در معرض آن‌ها بود.

ما با این موضع لوفور مشکل نداریم که او می‌خواهد حقوق جدیدی را جایگزین حقوق موجود کند و برای تحقق این حقوق حتی خشونت را مجاز اعلام می‌کند و سپس برای حفظ آن حقوق هم باید به ناگزیر به خشونت متوسل شد، اما آیا ما دیگر می‌توانیم از چنین حقوق و چنین مکانی به عنوان اتویپا نام ببریم؟ اگر اتویپاگرایی لوفور همچنان بر خشونت استوار است، پس دیگر چه ضرورتی برای فرارفتن از خشونت موجود و شهر سرمایه‌داری وجود دارد؟ آیا صرف انتقال از یک شیوه خشونت به خشونت دیگر مترادف با اتویپاگرایی است؟ و در نهایت، اگر آن‌گونه که دریدا می‌گوید، خشونت همواره درون‌بودی حق است، آیا پس از ساختن اتویپای لوفوری، این اتویپا نیز به مثابه همه

ایدئولوژی‌های دیگر در معرض همان انتقادات، تهدیدها و تخریب‌هایی قرار نمی‌گیرد که شهر سرمایه‌داری در معرض آن‌ها قرار دارد؟ زیرا «این متعلق به ساختار خشونت بنیادین است که تکرار خودش را ایجاب می‌کند و چیزی را که بنیان می‌نهد باید حفظ کند» (Ibid: 38) و نیز، زیرا تأسیس و بنیان‌گذاری حقوق شهری جدید را «نمی‌توان بر اساس هیچ‌گونه قانون‌مندی قبلی، عادلانه تلقی کرد» (Ibid: 40). حیات شهر، بر اساس قرائت ما از متن دریدا، حیات تغییر و تفاوت است و هر قاعده پیشینی و هر ضرورت تاریخی که بخواهد آن را نادیده بگیرد و سرکوب کند و آن را بر اساس اصول پیشینی متعین کند، نمی‌تواند قاعده عادلانه‌ای باشد. به بیان دیگر، حیات شهر را باید به‌مثابه رابطه با دیگری تعریف کرد. همواره می‌توان شهر را به شیوه دیگری ساخت و اتویایی لوفور تنها یکی از انواع شیوه‌های ساختن شهر است. لوفور تکینگی حیات را با گنجاندن آن درون مناسبات طبقاتی و تک‌بعدی حذف می‌کند. این تمایل ویژگی همه پروژه‌های اتویاگرایی است؛ بنابراین، درون پروژه حق به شهر لوفور، همانند هر مفهومی دیگری از حق، «چیزی از تباهی و فساد وجود دارد که پیشاپیش آن را محکوم یا تخریب می‌کند» (Ibid: 38). نباید تصور کنیم که اتویایی لوفور اتویایی است که فرد با سکونت درون آن، از خشونت‌ها و محدودیت‌های شهر سرمایه‌داری آزاد می‌شود، بلکه این اتویا نیز مانند جوامع و حقوق پیش از خود، چون مبتنی بر حق ساخته می‌شود، به‌طور ذاتی سرشار از خشونت و محدودیت خواهد بود.

حق به شهر در نظریه لوفور به‌مثابه هدفی طبیعی و عادلانه در نظر گرفته می‌شود و کنش‌هایی که برای دستیابی به آن پیشنهاد می‌شوند، برای مثال عمل انقلابی، نیازمند توجیه نیستند. بلکه هر کنش انقلابی مشروعیت خود را از مشروعیت هدف دریافت می‌کند. اکنون که دریدا عدالت را به‌مثابه تفاوت و رابطه با دیگری تعریف می‌کند و معتقد است قواعد جهان‌شمول حق باعث سرکوب تفاوت‌ها می‌شوند، راه زیادی لازم نیست پیموده شود تا او اقتدار حق یا قانون «به‌مثابه اعمال عدالت» (Derrida, 1992: 22) را با مفهوم خشونت پیوند بدهد و سپس نتیجه‌گیری کند که «هرگونه نقد جدی و اثرگذاری باید»



لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر؛ رحیمی | ۹۵

به جای نقد خشونت، «خود پیکره حق را متهم کند» (Ibid: 41)، از جمله پیکره حق به شهر لوفور را؛ زیرا حق و از جمله حق به شهر «در دل خشونت خود ادعای دفاع [...] از انسانیت را به مثابه یک هدف دارد [...] و بدین طریق، نقد اخلاقی ناب از خشونت به همان اندازه که ضعیف است، غیرمنصفانه نیز است» (Ibid)، زیرا این خشونت نیست که باید نقد بشود بلکه این خود حق است که بدان سبب که خشونت را درون خود تولید می‌کند، باید نقد شود. «آنچه وجود دارد و دارای ثبات است و آنچه هم‌زمان آنچه را وجود دارد، تهدید می‌کند، به نحو الزامی به یک نظم واحد تعلق دارند» (Ibid)؛ بنابراین، «حق به زندگی» که لوفور از آن دفاع می‌کند (Lefebvre, 1968: 158)، هم‌زمان حق به مرگ و حق به خشونت نیز هست؛ و حق به شهر به همان اندازه که حق زیستن درون اتوپیا است، زیستن درون تباه شهر نیز هست. شاید لوفور با وقوف به همین پرسش‌ها و چالش‌ها بود که مفهوم حق به شهر را در تولید فضا (Lefebvre, 1974) رها کرد و به جای آن از مفهوم حق به تفاوت سخن می‌گوید؛ مفهومی که به عدالت به مثابه دیگری نزدیک است و دریدا به آن معتقد است.

### نتیجه‌گیری

لوفور مفهوم حق به شهر را در ارتباط با شهری مطرح می‌کند که امروزه دیگر تجربه زیسته‌ای از آن وجود ندارد. به بیان دیگر، مفاهیم شهر و حق به شهر در نظریه لوفور به شهر سرمایه‌داری و حقوق شهری سرمایه‌داری اشاره نمی‌کنند. لوفور برای توضیح مقصود خود دو مفهوم را از یکدیگر متمایز می‌کند: شهر و امر شهری. از نظر او در حالی که شهر به مثابه یک برساخته تاریخی دیگر زیسته نمی‌شود و در چارچوب نظام سرمایه‌داری صرفاً به ابژه مصرف تبدیل شده است، امر شهری در وضعیت بالقوه و انفجار قرار دارد و بذره‌های ایجاد یک شهر یا اتوپای جدید را درون خود حمل می‌کند. امر شهری همان نیرویی است که برای فعلیت‌بخشی به حق به شهر و اقدام به کنش انقلابی باید مورد توجه قرار بگیرد. راهبرد نوسازی شهری لوفور برای فعلیت‌بخشی به پروژه حق به شهر الزاماً محصول انقلاب طبقه کار علیه نظم مستقر است و طبقه کارگر، از نظر لوفور، تنها عامل تحقق‌یابی این مفهوم است. بر همین اساس، علیرغم این که لوفور تصویر باز و سیال از انسان ارائه می‌کند و انسان

شهری جدید را انسانی چندحسی و چندطرفیتی معرفی می‌کند، اما در تحلیل نهایی انسان یا سوژه‌ای که اتوپیای جدید او را طراحی و تأسیس می‌کند، به‌نحو متناقضی همچنان بر اساس تصویر بسته و راکدی از جامعه طبقاتی عمل می‌کند. افزون بر این، اتوپیاگرایی لوفور و پروژه حق به شهر او درحالی‌که می‌کوشد خشونت موجود در شهر سرمایه‌داری را حذف کند، خود به تولید خشونت‌های دیگری منجر می‌شود و اتوپیاگرایی او را در معرض همان انتقادهایی قرار می‌دهد که شهر سرمایه‌داری با آنها مواجه است. پژوهش‌های آتی درباره مفهوم حق به شهر دو مسیر متفاوت را پیش روی خود دارند. مسیر اول این است که آنها دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های لوفور را به‌طور کامل بپذیرند و برای تناقض‌ها و محدودیت‌هایی که در این نوشتار به آنها پرداخته شد و اساسی به نظر می‌رسند، پاسخ‌هایی را فراهم کنند و سپس برای تحقق عملی پروژه حق به شهر بر اساس دیدگاه‌های خود لوفور اقدام کنند. مسیر دوم این است که با پذیرش کاستی‌ها و محدودیت‌های مفهوم حق به شهر لوفور، نام لوفور را از نوشته‌های آتی درباره مفهوم حق به شهر حذف کنند و این مفهوم را به شیوه خاص خودشان، یعنی به‌شیوه غیرلوفوری مفهوم‌سازی کنند، زیرا همان‌گونه که اشاره شد، استفاده از این مفهوم در چارچوب شهر سرمایه‌داری و برنامه‌ریزی شهری دولت‌محور هیچ ارتباطی با درک لوفور از مفهوم حق به شهر ندارد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Hojatollah Rahimi



<http://orcid.org/0000-0002-8631-3862>

## منابع

- جواهری پور، مهرداد (۱۳۹۴) محله‌های فرودست شهری و حق به شهر مورد پژوهی محله خاک سفید شهر تهران، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۵، شماره ۲، صص. ۱۶۳ - ۱۸۲.
- حبیبی، سید محسن؛ امیری، مریم (۱۳۹۴) حق به شهر؛ شهر موجود و شهر مطلوب آنچه هست و آنچه باید باشد، پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، دوره ۵، شماره ۲، صص. ۹ - ۳۰.
- رفیعیان، مجتبی؛ الوندی پور، نینا (۱۳۹۴) مفهوم‌پردازی اندیشه حق به شهر؛ در جستجوی مدلی مفهومی، جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۶، شماره ۲، صص. ۲۵ - ۴۷.
- رهبری، لادن؛ شارع پور، محمود (۱۳۹۳) جنسیت و حق به شهر: آزمون نظریه لوفور در تهران، جامعه‌شناسی ایران، دوره ۱۵، شماره ۱، صص. ۱۱۶ - ۱۴۱.
- کلانتری، عبدالحسین؛ صدیقی کسمایی، مینو (۱۳۹۶) از مطالبه حق به شهر تا شکل‌گیری انقلاب شهری (شهر تهران، سال ۱۳۵۷)، مطالعات جامعه‌شناختی شهری، شماره ۲۳، صص. ۵۵ - ۸۱.

- Aalbers MB and Gibb K. (2014) *Housing and the right to the city: introduction to the special issue*. Taylor & Francis.
- Adli SN and Donovan S. (2018) Right to the city: Applying justice tests to public transport investments. *Transport policy* 66: 56-65.
- Attoh KA. (2011) What kind of right is the right to the city? *Progress in Human Geography* 35: 669-685.
- Attoh KA. (2012) The Transportation Disadvantaged and the Right to the City in Syracuse, New York. *Geographical Bulletin* 53(1), 1.
- Copleston F. (1994) *A history of philosophy: From the French enlightenment to Kant* (Vol. 6). New York: Image Books.
- Derrida J. (1992) Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. In ed. Drucilla Cornell, Michael Rosenfield and David G. Carlson *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Routledge, 3-67.
- Duke J. (2009) Mixed income housing policy and public housing residents' right to the city. *Critical social policy* 29: 100-120.
- Gehrke PJ. (2010) Being for the other-to-the-other: Justice and communication in Levinasian ethics. *Review of Communication* 10: 5-19.
- Goebel A. (2015) *On their own: Women, urbanization, and the right to the city in South Africa*: McGill-Queen's Press-MQUP.

- Goonewardena K, Kipfer S, Milgrom R, et al. (2008) *Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre*: Routledge.
- Harvey D. (2003) The right to the city. *International journal of urban and regional research* 27: 939-941.
- Habibi, Seyyed Mohsen; Amiri, Maryam (2014) The right to the city; The existing city and the desirable city of what is and what should be, Iranian anthropological researches, volume 5, number 2, pp. 9-30. [in Persian]
- Iveson K. (2013) Cities within the city: Do-it-yourself urbanism and the right to the city. *International journal of urban and regional research* 37: 941-956.
- Jacques D. (1995) *The Gift of Death*: Chicago: University of Chicago.
- Javaheripour, Mehrdad (2014) Urban Subordinate Neighborhoods and the Right to the City in the Study of Khak Sefid Neighborhood of Tehran, Iran Anthropological Research, Volume 5, Number 2, pp. 163-182. [in Persian]
- Jaffee LJ. (2016) Insurrection, not inclusion: education and the right to the city in occupied Palestine. *Knowledge Cultures* 4: 122-140.
- Julien P. (1995) *Jacques Lacan's return to Freud: the real, the symbolic, and the imaginary*: NYU press.
- Kalantari, Abdul Hossein; Sediqi Kasmaei, Minou (2016) from the demand for the right to the city to the formation of the urban revolution (Tehran, 1957), Urban Sociological Studies, No. 23, pp. 55-81. [in Persian]
- Kant I. (2015) *Critique of practical reason*: Cambridge University Press.
- Kofman E and Lebas E. (1996) Introduction. In: Kofman E and Lebas E (eds) *Writings on cities*. Blackwell Oxford, 3-60.
- Laclau E and Mouffe C. (2001) *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*: Verso Trade.
- Lefebvre H. (1968) The right to the city. In: Lefebvre H *Writings on cities*. Blackwell Oxford, 147-159.
- Lefebvre H. (1974) *The production of space*: Oxford Blackwell.
- Lefebvre H. (1996) *Writings on cities*: Blackwell Oxford.
- Lefebvre H. (2009) *Dialectical materialism*: University of Minnesota Press.
- Lipman P. (2010) Education and the right to the city. *The Routledge international handbook of the sociology of education*: 241.
- Lipman P. (2013) *The new political economy of urban education: Neoliberalism, race, and the right to the city*: Taylor & Francis.
- Marcuse P. (2009) From critical urban theory to the right to the city. *City* 13: 185-197.

- Mohall M. (2019) Rights in transit: public transportation and the right to the city in California's East Bay. *The AAG Review of Books* 8(1): 54-62.
- Platzer M. (2016) The Right to a Safe City for Women and Girls. *Women and Children as Victims and Offenders: Background, Prevention, Reintegration*. Springer, 641-659.
- Purcell M. (2014) Possible worlds: Henri Lefebvre and the right to the city. *Journal of urban affairs* 36 :141-154.
- Rahbari, Ladan; Share'pour, Mahmoud (2013) Gender and the right to the city: testing Lefebvre's theory in Tehran, *Sociology of Iran*, Volume 15, Number 1, pp. 116-141. [in Persian]
- Rafeiyan, Mojtaba; Alvandipour, Nina (2014) Conceptualization of the idea of the right to the city; In search of a conceptual model, *Iranian Sociology*, Volume 16, Number 2, pp. 25-47. [in Persian]
- Sen AK. (2009) *The idea of justice*: Harvard University Press.
- Soja EW. (2010) *Seeking spatial justice*: University of Minnesota Press.
- Weinstein L and Ren X. (2009) The changing right to the city: Urban renewal and housing rights in globalizing Shanghai and Mumbai. *City & Community* 8: 407-432.
- Whitzman C. Planning Education to Advance Children's 'Right to the City'. *ANZAPS 2010*: 96.
- Yon A and Nadimpalli S. (2017) Cities for whom? Re-examining identity, to reclaim the right to the city for women. *Australian Planner* 54: 33-40.

استناد به این مقاله: رحیمی، حجت‌اله. (۱۴۰۰). لوفور یا دریدا: پرسش‌های واسازی درباره مفهوم حق به شهر، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۱۶(۶۸)، ۶۳-۹۹.

DOI: 10.22054/WPH.2021.49681.1808



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی