

نام کتاب: سوژه انقلابی (در معرفی و نقد آرای جان هالووی)

نویسندگان: جان هالووی، میشل لووی، مایکل لیبوتیز، لی بین‌فورد، دانیل بن سعید، آنا

دینراشتاین، پابلو گیلگانی، آلبرتو اریونت

مترجم: ح. ریاحی

انتشارات بیدار

طرح روی جلد:

آدرس:

سوژه انقلابی

(در معرفی و نقد آرای جان هالووی)

Iranischer Kulturverein (Bidar)

Bei IranischBibliothek

Amjudenkirchhof 11C

D-30167Hanoover

Tel.0511-714544

در سوئد:

Andishe

Box2233

40314Götenborg

sweden

ح. ریاحی

مقدمه ناشر:

در سال 2000 چند اثر به چاپ رسید که بازتاب وسیع یافته و پیرامون آن‌ها بحث وجدل فراوانی صورت گرفته است. کتاب "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" به قلم جان هالووی بی شک یکی از این آثار به شمار می‌رود. نثر توفنده و قلم شیوای آن با درون‌مایه‌های فراوان نظری حول شیئی-وارگی، مساله سوژه، قدرت... توام با پشتوانه‌ی جنبش انقلابی زاپاتیست‌ها مکان شایسته‌ای به این کتاب بخشیده است. بعد از چاپ این کتاب موجی از سمینارها، سمپوزیوم‌ها و فوروم‌ها در ژورنال‌ها و مجلات مارکسیستی پیرامون آن به راه افتاد. به علاوه در سایت‌های انترنتی این بحث کماکان به طور زنده و پربار ادامه دارد. آشنایی با این بحث‌ها برای بازسازی چپ می‌تواند بسیار مفید و موثر باشد. از این رو نشر بیدار گزیده‌های از این بحث‌ها را در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهد. آنچه می‌خوانید گزینش و ترکیبی است از مقالاتی که در سمپوزیوم مجله ماتریالیسم تاریخی (1) و فوروم مجله سرمایه و طبقه (2) در پیوند با این کتاب ارائه شده است.

1-Historical Materialism Volume 13, Number 4, 2005.

2- Capital & Class Issue no.85 Spring '05.

فهرست

دوازده تز پیرامون تغییر جهان بدون تصرف قدرت.....جان هالووی.....	5
سوژه انقلابی - انتقادی.....جان هالووی.....	17
پیرامون تغییر جهان بدون تصرف قدرتدانیل بن سعید.....	41
فریاد هالووی: پر از هیاهو و جنجال.....مایکل لبوویتز.....	73
مارکسیسم هالوویلی بین فورد.....	93
فوروم مجله سرمایه و طبقه.....آنا. سی. دینراشتاین.....	111
فراخوان برای تامل رهایی‌بخشآنا. سی. دینراشتاین.....	113
مسافرت دریایی امید بخش.....آلبرتو اریونت.....	121
اسم‌ها و افعال یا درک هالووی از انقلابپابلو گیلگینانی.....	125
مفهوم انقلاب در زمان ما.....میشل لووی.....	131
تغییر جهان بدون تصرف قدرت.....جان هالووی.....	139
تنها یک پاسخ به جان هالووی.....میشل لووی.....	145

2- جهانی در خور شأن انسان را نمی‌توان از طریق دولت ایجاد کرد.

در قرن گذشته تلاش‌های اصلی بشر در راه ایجاد جهانی در خور شأن انسان پیرامون دولت و تصرف قدرت دولتی متمرکز بوده است. کشمکش‌های اصلی (بین "اصلاح‌طلبان" و "انقلابیان") بر سر چگونگی تصرف قدرت دولتی (چه از طریق پارلمان یا ابزارهای فراپارلمانی) استوار بود. تاریخ قرن بیستم نشان-دهنده‌ی آنست که چگونگی تصرف قدرت دولتی اهمیت چندانی ندارد. در تمامی نمونه‌های پیروز، قدرت دولتی نتوانست به دگرگونی‌هایی بیانجامد که رزمندگان به آن امید بسته بودند. نه دولت‌های اصلاح‌طلب و نه انقلابی، هیچ-کدام نتوانسته‌اند دگرگونی‌های بنیادی در جهان به وجود آورند.

متهم کردن همه رهبران این جنبش‌ها به "خیانت" کار آسانی است. اما این خیانت‌ها نشان می‌دهند که شکست دولت‌های رادیکال، سوسیالیست یا کمونیست ریشه‌ی عمیق‌تری دارد. دلیل این‌که از دولت نمی‌توان هم‌چون عامل دگرگونی‌های اساسی استفاده کرد اینست که دولت خود شکلی از مناسبات اجتماعی است که به طور کلی در روابط اجتماعی سرمایه‌داری ریشه دارد. محتوای سیاست‌های دولت هر چه باشد، وجود آن به مثابه بخشی جدا از جامعه به معنای آنست که در فرآیند دور کردن مردم از امر نظارت بر زندگی خود فعالانه شرکت دارد. کارکرد سرمایه‌داری در یک کلام چنین است:

جدا کردن مردم از کنش خود، و سیاست معطوف به دولت، به ناگزیر در چارچوب خود، همان روند جداسازی را بازتولید می‌کند، جدا کردن رهبران از توده‌ها، فعالیت جدی سیاسی [عمومی] را از فعالیت فردی کم اهمیت جدا می-کند. سیاست معطوف به دولت نه عامل دگرگونی‌های اساسی، بلکه به تبعیت فزآینده مخالفان از منطق سرمایه‌داری می‌انجامد.

حالا می‌دانیم که ایده دگرگونی جهان از طریق دولت، توهمی بیش نبوده است. بخت و اقبال با ماست که پایان این توهم را تجربه می‌کنیم.

دوازدهم: تز پیرامون تغییر جهان بدون تصرف قدرت

جان هالووی

1- نفی، نقطه آغاز حرکت است.

با فریاد آغاز می‌کنیم نه با کلمه. در مبارزه علیه سرمایه‌داری که زندگی بشریت را به نابودی کشانده است با وحشت، اندوه و خشم فریاد برمی‌آوریم، نافرمانی می‌کنیم و "نه" می‌گوییم.

لازمه همراهی اندیشه با این فریاد، خصلت منفی آنست. می‌خواهیم جهان را نفی کنیم نه درک. هدف نظریه‌پردازی عبارتست از مفهوم‌سازی منفی از جهان، البته فعالیت نظری نه چنان امری گسسته از عمل اجتماعی، بلکه هم-چون لحظه‌ای از آن؛ پاره‌ای از مبارزه برای تغییر جهان و تبدیل آن به مکانی در خور شأن انسان‌ها برای زندگی.

اما چنین امری چگونه رخ می‌نماید؟ آیا می‌توانیم با اندیشه دگرگونی جهان [حرکت خود را] آغاز کنیم؟

3- امروزه تنها راه ایجاد دگرگونی‌های اساسی در جامعه را نه تصرف قدرت، بلکه در انحلال آن باید جست‌جو کرد.

امروزه ضرورت انقلاب از هر زمان دیگری بیش‌تر درک می‌شود، چرا که وحشت ناشی از سازمان‌دهی سرمایه‌دارانه جامعه به مراتب وسیع‌تر می‌شود. این‌که تصرف قدرت دولتی از طریق انقلاب یک توهم بوده است، به معنی آن نیست که باید از مساله انقلاب دست‌شست. باید در قالب‌های دیگری به انقلاب اندیشید، یعنی نه در قالب تصرف قدرت، بلکه در شکل انحلال آن.

4- مبارزه در راه انحلال قدرت عبارت‌ست از مبارزه برای رهایی قدرت معطوف به کنش از زیر قدرت سلطه‌گر.

اندیشه دگرگونی جامعه حتی بدون تصرف قدرت، مستلزم این‌ست که بین قدرت معطوف به کنش و اعمال قدرت بر [دیگران] تمایز قایل شویم. هر تلاشی برای دگرگونی جامعه در برگیرنده کنش یا فعالیتی است. کنش به نوبه خود به معنی آن‌ست که ما توان انجام، و از قدرت تحقق آن برخورداریم. غالباً "قدرت" را در این معنی به مثابه امری مفید به کار می‌بریم، مانند زمانی- که فعالیت متحدی را با دیگر افراد (مثل شرکت در یک تظاهرات یا حتی سازمان‌دهی یک سمینار مفید) انجام می‌دهیم که موجب می‌شود احساس کنیم که "قدرت" داریم. قدرت در این معنی ریشه در کنش دارد: قدرتی معطوف به عمل.

قدرت معطوف به عمل همواره قدرتی اجتماعی و بخشی از جریان اجتماعی کنش است. کنش دیگران نیز، توانایی عمل کردن را در ما به وجود می‌آورد و این هم به نوبه خود شرایط کنش آتی دیگران را فراهم می‌سازد. تصور کنشی بدون پیوند با کنش دیگران، در گذشته، حال یا آینده، چه در شکل هماهنگ و چه در شکل ناهماهنگ آن غیرممکن است.

5- زمانی‌که در کنش وقفه ایجاد شود قدرت معطوف به کنش به اعمال قدرت بر [دیگران] تبدیل می‌شود.

تبدیل قدرت در مقام کنش به اعمال "قدرت بر" [دیگران] اشاره بر وقفه در جریان اجتماعی کنش دارد.

آن‌ان‌که بر [دیگران] قدرت اعمال می‌کنند، حاصل کار دیگران را از کنش آن‌ها جدا می‌سازند و آن‌را تحت تملک خود در می‌آورند. تصاحب حاصل کار دیگران در عین حال، تصاحب ابزار کنش نیز هست و این امر به قدرتمندان امکان می‌دهد کنش دیگران را کنترل کنند. بدین ترتیب سوژه‌های [کار] (انسان‌ها به مثابه افراد فعال) از حاصل کار خود، از ابزار کنش و از خود کنش جدا می‌شوند. در نتیجه آن‌ها به مثابه سوژه‌های [کار] از خود نیز جدا می‌شوند. این جدایی، شالوده‌ی آن جامعه‌ای است که در آن برخی اشخاص بر دیگران سلطه دارند. این روند اما در سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد.

جریان اجتماعی کنش با وقفه روبه‌رو می‌شود و قدرت معطوف به کنش به اعمال قدرت بر [دیگران] تبدیل می‌شود. آن‌ها که کنش دیگران را کنترل می‌کنند حالا دیگر به تنها سوژه‌های اهل عمل جامعه و آن‌ان‌که کنش‌شان را دیگران کنترل می‌کنند به افراد فراموش شده و بی‌چهره و بی‌صدا تبدیل می‌شوند. قدرت انجام [کار] دیگر بخشی از جریان اجتماعی نیست بلکه تنها در شکل قدرت فردی وجود دارد.

برای اکثریت مردم، قدرت انجام امور به ضد خود تبدیل می‌شود. به ناتوانی یا حداکثر به سطحی از قدرت برای انجام کارهایی که دیگران تصمیم آن‌را اخذ کرده‌اند. برای قدرتمندان، اعمال قدرت، به سلطه بر دیگران تغییر شکل پیدا می‌کند. به این‌که به دیگران بگویند چه انجام دهند و از این رو کنش دیگران را به خود وابسته می‌سازند.

همگن می‌شود. حالا آینده بسط و گسترش حال است و گذشته تدارک حال. هر کنش و هر جنبشی در محدوده‌ی خود باقی می‌ماند. رویای دنیایی در خور بشریت زیبا است، اما این خود تنها و تنها یک رویاست؛ مسایل ازین قرارند: قانون اعمال قدرت بر [دیگران] عبارتست از: "امور ازین قرارند"، قانون تعیین هویت.

7- ما در وقفه‌ی کنش خود و ایجاد تابعیت آن مشارکت داریم.

ما هم‌چون سوژه‌های [کار] جدا شده از کنش خویش بندگی خود را بازتولید می‌کنیم. به عنوان کارگر، سرمایه‌ای را تولید می‌کنیم که ما را به تبعیت و می‌دارد. به مثابه استاد دانشگاه فعالانه در تعیین هویت جامع و تبدیل کنش به هستی، شرکت می‌جوئیم.

زمانی که به تعریف، طبقه‌بندی یا تعیین کمی می‌پردازیم یا زمانی که بر این باور ایم که هدف علم عبارتست از درک جامعه آن‌گونه که هست یا زمانی که تظاهر می‌کنیم جامعه را به گونه‌ی معینی بررسی می‌کنیم، تو گویی جامعه ابژه است مجزا از ما، در این صورت در نفی کنش (خود)، در جدا کردن ذهن از عین و جدا کردن سوژه‌های [کار] از حاصل کار به طور فعالانه شرکت داریم.

8- تناسبی بین قدرت معطوف به کنش و اعمال قدرت بر [دیگران] وجود ندارد.

اعمال قدرت بر [دیگران] به معنی وقفه در کنش و نفی آنست. اعمال قدرت بر [دیگران] عبارتست از نفی فعال و مداوم جریان اجتماعی کنش، یعنی ما با کنش اجتماعی‌مان خود را تثبیت می‌کنیم. این اندیشه که قدرت هم‌چون عامل، یا به عنوان اهرمی برای تصرف قدرت بر [دیگران] می‌تواند به رهایی منتهی شود، اندیشه‌ای پوچ و نامعقول است. قدرت انجام [کار] امری اجتماعی است و عبارتست از ایجاد "ما" و شناخت متقابل‌شان و منزلت انسانی.

در جامعه امروزی قدرت معطوف به کنش در شکل نفی خود وجود دارد، در شکل اعمال قدرت بر [دیگران]، قدرت معطوف به کنش به شیوه‌ی انکار خود وجود دارد. این به معنی آن نیست که وجود قدرت معطوف به کنش پایان می‌گیرد، برعکس به مثابه امری انکار شده و در تنش ستیزه‌جویانه با شکل هستی خود به مثابه اعمال سلطه بر [دیگران] وجود دارد.

6- وقفه در جریان کنش عبارتست از وقفه در همه جنبه‌های جامعه و در همه جنبه‌های زندگی خود.

جدا شدن حاصل کار از کنش و از سوژه‌های [کار] به معنی آنست که مردم با یک‌دیگر نه هم‌چون سوژه‌های [کار] بلکه به مثابه دارندگان (یا نادرندگان) حاصل کار رابطه دارند (که حالا دیگر ابژه جدا از کنش به شمار می‌رود). مناسبات بین مردم در شکل مناسبات بین اشیاء مطرح اند.

در ادبیات به این جدا شدن سوژه‌های [کار] از کنش و بنابراین از خویشتن خود با اصطلاحاتی چون از خود بیگانگی (مارکس جوان)، بت‌واره‌پرستی (مارکس سالمند) شیئی‌شدگی (لوکاچ)، انضباط (فوکو) یا تعیین هویت (آدورنو) نام برده می‌شود. از این اصطلاحات مشخص می‌شود که اعمال قدرت بر [دیگران] را نباید امری بیرونی نسبت به خود بدانیم بلکه در همه جنبه‌های هستی ما حضور دارد. همه این اصطلاحات به بسته شدن فضای حیاتی ما اشاره دارد، به مانعی در راه جریان اجتماعی کنش و به سدی در مقابل امکاناتی که می‌توانیم در اختیار داشته باشیم.

کنش به هستی تبدیل می‌شود؛ این است جان‌مایه سلطه بر [دیگران]. در عین حال کنش، به معنی آنست که ما هم هستیم و هم نیستیم، وقفه در کنش به معنی جدا کردن "ما نیستیم" از کنش است. ما اگر "ما هستیم" باقی می‌مانیم و تعیین هویت می‌شویم؛ "ما نیستیم" اما فراموش می‌شود یا با آن هم‌چون رویای محض برخورد می‌شود. امکانات از ما گرفته می‌شود و زمان

10- تنها راه در هم شکستن مدار ظاهرا بسته قدرت، فهمیدن این امر است که تحول قدرت معطوف به کنش به اعمال قدرت بر [دیگران] روندی است که ضرورتاً بر وجود ضد آن نیز دلالت دارد: بت‌واره‌پرستی دال بر وجود ضد بت‌واره‌پرستی است.

بیش‌تر بحث‌های مربوط به از خودبیگانگی (بت‌واره‌پرستی، شیئی-انگاری، انضباط، تعیین هویت و امثال آن) چنین اند که گویی از خودبیگانگی امری تحقق یافته است. در این بحث‌ها با شکل‌های مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری به گونه‌ایی برخورد می‌شود که گویی از آغاز سرمایه‌داری به وجود آمده‌اند و تا جایگزینی سرمایه‌داری با نحوه سازمانیابی اجتماعی دیگری ادامه خواهند یافت. به بیان دیگر، وجود، از ساختار جدا می‌شود: ساختار و پایه‌های سرمایه‌داری در دوره تاریخی قبل گذاشته می‌شود و فرض بر این است که وجود کنونی آن تثبیت شده است. چنین نظری فقط می‌تواند بدبینی عمیقی را در پی داشته باشد.

اما اگر جدایی کنش از حاصل کار را نه امر تکامل یافته بلکه یک فرآیند در نظر بگیریم در آن صورت جهان آغاز می‌کند که تغییر یابد. این حقیقت که ما درباره از خود بیگانگی بحث می‌کنیم معنی آن این است که از خودبیگانگی نمی‌تواند امری فراگیر باشد. اگر جدایی، از خود بیگانگی (و غیره) را یک فرآیند بدانیم در آن صورت این امر اشاره بر آن دارد که جریان آن از پیش تعیین نشده است و تحول قدرت معطوف به کنش به اعمال قدرت بر [دیگران] مساله‌ای است همواره حل نشده و همیشه مطرح باقی می‌ماند. یک فرآیند دال بر شدن دارد، دال بر این که آن چه در فرآیند (از خود بیگانگی) هم هست و هم نیست. بنابراین، از خود بیگانگی دال بر وجود ضد از خود بیگانگی است. اعمال قدرت بر [دیگران] دال بر وجود ضد قدرت معطوف به کنش است یا به بیان دیگر، دال بر حرکتی است در راه رهایی قدرت معطوف به کنش.

جنبش معطوف به کنش علیه اعمال قدرت بر [دیگران] را نباید قدرتی در مقابل آن فهمید (اصطلاحی که نشان‌دهنده تناسبی بین قدرت و قدرت مقابل است) بلکه باید آن را ضد قدرت به شمار آورد. (اصطلاحی که از نظر من، نشان‌دهنده بی‌تناسبی کامل بین قدرت و مبارزات ماست).

9- اعمال قدرت بر [دیگران] ظاهراً بر ما چنان تاثیر عمیقی برجا می‌گذارد که به نظر می‌رسد که تنها راه حل، به دخالت نیروی بیرون از محدوده‌ی توان ما لازم است. این اما به هیچ‌وجه راه حل نیست.

رسیدن به نتایج بسیار بدبینانه در خصوص جامعه امروزین کار دشواری نیست. بی‌عدالتی و خشونت و استثمار بیداد می‌کند و ظاهراً راه برون رفتی در کار نیست. اعمال قدرت بر [دیگران] ظاهراً بر همه جنبه‌های زندگی ما آن-چنان تاثیر عمیقی دارد که تصور "توده‌های انقلابی" دشوار است؛ تصویری که زمانی در رویای مان وجود داشت. در گذشته تاثیر عمیق سلطه‌ی سرمایه‌داری، بسیاری را بر آن داشت که راه حل مسائل را در چارچوب رهبری حزب پیشاهنگ جستجو کنند، اما این دیگر ثابت شده است که این تدبیر به هیچ-وجه مناسب نیست چرا که صرفاً شکلی از قدرت را با شکل دیگری از آن جایگزین می‌کند.

ساده‌ترین پاسخ عبارتست از توهم‌زدایی بدبینانه. فریاد خشم آغازین علیه مصیبت‌های سرمایه‌داری کنار گذاشته نشده بلکه یاد می‌گیریم که چگونه با آن سازگار شویم. ما به حامیان سرمایه‌داری تبدیل نمی‌شویم بلکه می‌پذیریم که کاری علیه آن نمی‌توان انجام داد. توهم‌زدایی عبارتست از در غلطیدن به تعیین هویت، پذیرش این که آن چه هست، همان چیزی است که باید باشد و بنابراین معنی آن مشارکت فعال در جدا کردن کنش از حاصل کار است.

فرآیندهای بهداشت و آموزش تا دفاعیات پراکنده‌تر و اغلب آرام (کودکان و زنان) از کرامت انسانی در محدوده خانه.

مبارزه در راه کرامت انسانی را نیز به شکل‌های گوناگونی که آشکارا سیاسی نیست، چه در ادبیات، موسیقی و داستان پریان شاهدیم، یعنی آن‌چه جامعه کنونی منکر آن‌ست. مبارزه علیه جور و ستم همه جا دیده می‌شود زیرا در عینیت هستی ما به مثابه موجودات انسانی بی‌تردید وجود دارد.

دوم این‌که نیروی محرومان را در آن‌چه که اعمال قدرت بر [دیگران] آن‌را نفی کرده شاهد ایم و در عین حال که به آن وابسته است. کسانی که قدرت کنش آن‌ها در ظرفیت فرمان دادن به دیگران نهفته است، هستی آن‌ها همیشه به کنش دیگران وابسته است. کل تاریخ سلطه‌گری اما عبارت‌ست از مبارزه قدرتمندان برای رهایی خود، از وابستگی به محرومان. تحول از فئودالیسم به سرمایه‌داری را باید در پرتو این اصل دید نه به مثابه مبارزه رعایا برای رهایی خود از قید و بند اربابان، بلکه به مثابه مبارزه اربابان برای نجات خود از رعایا که از طریق تبدیل قدرت خود به پول و به این ترتیب به سرمایه صورت می‌گیرد. همین رهیافت به آزادی از قید کارگران در عرصه ماشین آلات یا تبدیل سرمایه مولد، در مقیاس کلان به سرمایه پولی آشکار می‌شود که در سرمایه‌داری معاصر از نقش مهمی برخوردار است. در هر یک از این موارد فرار قدرتمندان از سوژه‌های [کار] بیهوده است. راه فراری برای اعمال قدرت بر [دیگران] جز دگرگونی در قدرت معطوف به کنش وجود ندارد. قدرتمندان راه فراری از وابستگی به محرومان ندارند.

سوم این‌که وابستگی مذکور در بی‌ثباتی قدرتمندان و گرایش سرمایه به بحران آشکار می‌شود. فرار سرمایه از نیروی کار، جایگزینی آن با ماشین آلات و تبدیل آن به پول به وابستگی نهائی خود به نیروی کار (یعنی به وابستگی آن به ظرفیت تبدیل کنش انسانی به کار انتزاعی ارزش‌زا) می‌رسد. آن‌چه در زمان

آن‌چه در شکل نفی خود، در شکل وجودی انکار شده موجود است، در واقعیت علی‌رغم نفی خود، به مثابه نفی فرآیند نفی خود وجود دارد. سرمایه‌داری بر انکار قدرت معطوف به کنش، انکار انسانیت، انکار خلاقیت و کرامت انسانی بنیان گذاشته شده است. این به معنی آن نیست که انسانیت، خلاقیت و کرامت انسانی وجود ندارد. همان‌طور که زاپاتیست‌ها نشان داده‌اند، کرامت انسانی علی‌رغم نفی آن وجود دارد. کرامت انسانی هستی مستقل خود را ندارد، اما در تنها شکلی که در این جامعه می‌تواند وجود داشته باشد یعنی به شکل مبارزه علیه نفی خود وجود دارد. قدرت انجام [کار] هم وجود دارد: نه به شکل جزیره‌ای در دریای اعمال قدرت بر [دیگران] بلکه در تنها شکلی که می‌تواند وجود داشته باشد یعنی به شکل مبارزه علیه نفی خود. آزادی هم وجود دارد، نه به شکلی که لیبرال‌ها آن‌را ارائه می‌کنند، یعنی به شکل امری مستقل از تضادهای اجتماعی، بلکه به تنها شکلی که می‌تواند در جامعه‌ای وجود داشته باشد که مشخصه آن مناسبات سلطه‌گری است، به شکل مبارزه علیه خود سلطه‌گری.

وجود واقعی مادی آن‌چه به شکل نفی خود وجود دارد شالوده‌ی امیدواری است.

11- امکان تغییر اساسی جامعه به نیروی مادی‌ایی بستگی دارد که در شکل موجودی انکار شده وجود دارد.

نیروی مادی محرومان (انکارشدگان) را به چند طریق می‌توان مشاهده کرد. نخست در مبارزات بی‌شماری که نه سلطه بر دیگران بلکه صرفاً در دفاع از قدرت خود در انجام [کار]، دفاع از مقاومت علیه سلطه‌گری را دنبال می‌کنند. این مبارزات و مقاومت‌ها شکل‌های بسیار متفاوتی به خود می‌گیرند، مثلاً از شورش آشکار تا مبارزه جهت نظارت بر روند کار یا دفاع از آن و یا نظارت بر

بحران شاهد ایم همان نیروئی است که سرمایه انکار می‌کند: قدرت انجام [کار] به طور مشخص، قدرتی است مستقل و غیر وابسته.

12- انقلاب فوریت دارد، اما قطعی نیست؛ انقلاب پرسش است نه پاسخ. نظریه‌های سنتی مارکسیستی قطعیت انقلاب را پی‌گیری می‌کردند. بحث آن‌ها این بود که تکامل تاریخ به ناچار به ایجاد جامعه‌ای کمونیستی منتهی می‌شود. این قضیه اساساً غلط فهمیده شده است، زیرا پیرامون ایجاد جامعه خودگردان با قطعیت نمی‌توان چیزی گفت. قطعیت فقط در سلطه‌گری است. قطعیت را می‌توان در هم‌گون سازی زمان، توقف کنش و تبدیل آن به وجود پیدا کرد. خودگردانی در ذات خود غیر قطعی و نامعلوم است. با زوال نظریه-های قطعی و کهنه شده به مثابه امری در خدمت رهایی باید استقبال کرد. به همین دلیل انقلاب را نباید پاسخ دانست بلکه باید آن را هم‌چون پرسش در نظر آورد، تجسسی که در راستای کرامت انسانی است. از این رو گام بر می‌داریم و جستجو می‌کنیم.

یادداشت: این تزاها را در کتابم "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" چاپ پلوتو، لندن 2002 بسیار مفصل بحث کرده‌ام.

می‌گیریم. فریاد ما برآمده از تجربه‌ی جدائی روزانه و پیوسته بین کنش و کار انجام شده، جدایی پیوسته بین آفریننده و فرآورده است، جدائی‌ای که در فرآیند استثمار به شدیدترین وجهی تجربه می‌کنیم و همه‌ی جنبه‌های زندگی ما را در بر می‌گیرد.

(2)

بنابراین ما طبقه‌ی کارگریم، کسانی که می‌آفرینند و ثمره‌ی آفرینش‌شان (هم‌اژه آفریده شده و هم روند آفرینش) ربوده می‌شود. آیا ما این‌گونه ایم؟ (1)

اغلب بحث‌های مربوط به طبقه‌ی کارگر بر این فرض استوار است که شکل‌های بت‌واره شده از پیش شکل گرفته‌اند. و رابطه‌ی بین سرمایه و کار (یا بین سرمایه‌دار و کارگر) را یک رابطه‌ی وابستگی می‌دانند بر این اساس، درک از مبارزه طبقه کارگر در درجه نخست شامل تعریف طبقه کارگر و در مرحله بعد بررسی و چگونگی مبارزه‌ی آن را در بر می‌گیرد.

طبقه کارگر در این رویکرد - به هر صورتی هم که آن‌را تعریف کنند - بر مبنای رابطه‌ی وابستگی به سرمایه تعریف می‌شود: طبقه کارگر به دلیل وابسته بودن به سرمایه است که (به صورت کارگر مزدبگیر یا تولیدکننده‌ی ارزش اضافه) هم‌چون طبقه تعریف شده و به دلیل این فرض طبقه کارگر پیشاپیش به جهانی وابسته است که صرفاً قفل‌های بیش‌تری به وابستگی خود می‌افزاید. اگر طبقه‌ی کارگر را تعریف کنیم، آن‌را به مثابه گروه مخصوصی از مردم هویت بخشیده‌ایم. بنابراین، از نظر سوسیالیست‌ها به طبقه کارگر هم‌چون مفهومی مثبت و به هویت طبقاتی آن به مثابه امری برخورد می‌شود که باید گرامی داشته شود. به طوری که تثبیت چنان هویتی به بخشی از مبارزه‌ی طبقاتی علیه سرمایه تعیین پیدا می‌کند. البته، این مساله مطرح است که تکلیف افراد دیگر چه می‌شود که شامل تعریف طبقه‌ی کارگر یا طبقه سرمایه‌دار نمی‌شوند. با این مساله به کمک بحث‌های تکمیلی استوار بر ارائه تعریفی از دیگر گروه‌ها برخورد شده، و آن‌ها را با خرده بورژوازی جدید، حقوق بگیر یا طبقه‌ی متوسط مشخص

سوژه انقلابی - انتقادی

نوشته جان هالووی

(1)

مائی که نقد می‌کنیم که هستیم؟

در جریان بحث در باره‌ی توصیف "ما" به مثابه ترکیب متفاوتی از نویسندگان و خوانندگان این کتاب، به بحث پیرامون "ما" به مثابه سوژه سنجش‌گر رسیده‌ایم. اما، به این ترتیب، مائی که نقد می‌کنیم که هستیم؟

ما نه خدائیم، نه سوژه متعالی فراتاریخی، که در روند تاریخ به داوری می‌نشیند. ما دانای مطلق نیستیم. ما مردمی هستیم که بخشی از ذهنیت‌مان برخاسته از منجلا ب جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم. ما هم‌چون مگس‌انیم اسیر در دام عنکبوت.

پس ما که هستیم و چگونه می‌توانیم نقد کنیم؟ واضح‌ترین پاسخ این‌ست که نقد و فریاد ما برخاسته از تجربه‌ی منفی ما از جامعه‌ی سرمایه‌داری است. فریاد ما از این حقیقت نشات می‌گیرد که بر ما ستم روا شده، و مورد استثمار قرار

وقتی طبقه‌ی کارگر را تعریف می‌کنیم، کارگران را به مثابه "آن‌ها" مشخص کرده‌ایم. حتی اگر بگوییم که ما بخشی از طبقه کارگر ایم، با محدود کردن هویت و طبقه‌بندی خود یا گروهی که به آن "تعلق" داریم (دانشجو، استاد دانشگاه و امثال آن) چنین کاری را انجام می‌دهیم. "فریاد ما" که با آن آغاز کرده‌ایم به "مبارزه‌ی آن‌ها" تبدیل می‌شود.

ملاک رویکرد نظری متکی بر تعریف، بر این امر استوار است که سرمایه‌داری دنیایی است که هست. از دید چپ روشن است که دنیا نباید چنین باشد که هست و امکان دارد که همیشه این‌طور نباشد، اما در حال حاضر چنین است. این دید، یقیناً، ابزاری را فراهم می‌سازد که کشمکش‌های بین دو طبقه (کشمکش بر سر دست‌مزد، شرایط کار، حقوق اتحادیه‌ای و امثال آن) را توضیح دهند. با این همه، اگر ملاک نظری، ملاکی مبتنی بر دنیایی هویت‌بخش باشد یعنی دنیایی که هست، در آن صورت، دیگر امکان در اختیار داشتن دیدی وجود ندارد که ازین دنیا فراتر برود. ایده‌ی انقلاب را یا باید کنار گذاشت یا عنصر فرآیند انقلابی را به شکل دست‌غیبی وارد کرد، که معمولاً یک حزب است. در این‌جا به تمایزی می‌رسیم که لنین قائل شده بود، تمایز بین آگاهی اتحادیه‌ای و آگاهی انقلابی، با این تفاوت حالا در می‌یابیم که نسبت دادن آگاهی اتحادیه‌ای به طبقه کارگر نتیجه‌ی دیدگاه مبتنی بر هویت‌بخشی است (که لنین داشت) و نه دنیایی که هست یا نیست. آن‌چه در این مورد شاهدیم با عینک متداول شکل گرفته است تا با موضوع نظری فرضی.

(3)

از دیگر سو، اگر نه با فرض ماهیت بت‌واره شده‌ی مناسبات اجتماعی بلکه با این فرض آغاز کنیم که بت‌واره‌سازی یک فرآیند است و وجود از ساختار

می‌کنند. و با کمک مقولات دیگر، این روند تعریف یا طبقه‌بندی را به اساس بحث‌های بی‌پایان در باره‌ی جنبش‌های طبقاتی و فراطبقاتی "دیگر شکل-های" مبارزه و "اتحادها"ی بین طبقه کارگر و گروه‌های دیگر تبدیل می‌کنند. رویکردی که به تعریف طبقه می‌پردازد انواع گوناگون مسائل را به وجود می‌آورد. نخستین مساله "تعلق داشتن" است. آیا ما که در دانشگاه مشغول به کاریم به طبقه‌ی کارگر تعلق داریم؟ آیا مارکس و لنین به طبقه‌ی کارگر تعلق داشتند؟ آیا شورشیان جی‌اچ‌اچ از طبقه کارگر اند؟ آیا فمینیست‌ها بخشی از طبقه کارگر اند؟ آیا کسانی که در جنبش هم جنس‌باوران فعالیت دارند جزئی از طبقه‌ی کارگر اند؟ و پلیس‌ها چی؟ در هر یک از این موارد مفهومی از طبقه کارگر در میان است که از پیش تعریف شده است و مشخص می‌کند چه کسی به طبقه کارگر تعلق دارد و چه کسی ندارد.

یک پی‌آمد این تعریف از طبقه این است که مبارزات آن‌ها را بر مبنای این تعریف مشخص می‌کنیم. از طبقه‌بندی مردمی که درگیر این مبارزه اند نتایج مشخصی پیرامون مبارزات آن‌ها اخذ می‌شود. کسانی که شورشیان زاپاتیست‌ها را بخشی از طبقه کارگر نمی‌دانند، نتایج معینی از ماهیت و محدودیت‌های این قیام به دست می‌دهند. از تعریف طبقاتی شورشیان زاپاتیست مبارزات آن‌ها را تعریف می‌کنند. تعریفی که فرد از طبقه ارائه می‌دهد مشخص‌کننده‌ی تضادی است که او درک می‌کند یا به عنوان امری معتبر می‌پذیرد. این رویکرد مانع از درک تضاد اجتماعی می‌شود. مثلاً در مورد طبقه کارگر، پرولتاریای شهری به گونه‌ای تعریف می‌شود که در کارخانه‌ها تحت استثمار مستقیم قرار دارد. از آن‌جا که شمار این بخش از پرولتاریا، طبق این تعریف، رو به کاهش است این امر سبب شده که مردم نتیجه‌گیری کنند مبارزه‌ی طبقاتی برای درک دگرگونی اجتماعی دیگر مطرح نیست. نوع دیگر تعریف از طبقه کارگر و بنابراین مبارزه‌ی طبقاتی، به نوعی موجب شده است که نتوان آن‌را با گسترش شکل‌های جدید مبارزه (جنبش دانشجویی، فمینیستی، زیست بومی و امثال آن) مرتبط ساخت.

غیرقابل تفکیک است، در آن صورت چنین امری، نظر ما را پیرامون طبقه چگونه تغییر می‌دهد؟

طبقه را باید همانند دولت، پول و سرمایه هم‌چون یک روند درک کرد. سرمایه‌داری عبارت است از بازتولید همیشگی طبقه و طبقه‌بندی کردن همیشگی مردم. مارکس این نکته را در بحث پیرامون انباشت در کتاب "سرمایه" به روشنی توضیح می‌دهد:

"بنابراین تولید سرمایه‌داری، در سیمای روندی به هم پیوسته و مداوم، در وجه روند بازتولید، نه تنها کالا و ارزش اضافه بلکه مناسبات سرمایه‌داری را نیز تولید و بازتولید می‌کند: از یک سو سرمایه‌دار و از دیگر سو کارگر مزدبگیر را [ص 578 سال 1965]."

به دیگر بیان، وجود طبقات و تکوین آن را نمی‌توان از یک‌دیگر جدا کرد: وقتی می‌گوئیم طبقات وجود دارند به معنی آنست که آن‌ها در یک فرآیند به وجود آمده‌اند.

به وجود آمدن طبقه به مفهوم جدایی بین سوژه و ابژه است؛ سرمایه‌داری جدایی قهری تکراری ابژه از سوژه است، غصب روزمره‌ی تولید آفریده شده از سوژه آفریننده‌ی تولید، ربودن روزانه‌ی نه فقط کار انجام شده‌ی سوژه بلکه ربودن نفس‌گنش، خلاقیت، عاملیت و انسانیت اوست. روندی که موجب قهری چنین جدایی‌ای می‌شود تنها ویژگی دوره‌ی آغازین سرمایه‌داری نیست؛ این قهر شالوده‌ی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. به بیان دیگر، "انباشت اولیه" تنها مشخصه دوره‌ی سپری شده نیست، بلکه برای وجود سرمایه‌داری جنبه حیاتی دارد. (2)

قهری که در جدایی سوژه از ابژه یا در طبقه‌بندی انسانیت به کار گرفته می‌شود، دال بر آنست که "بازتولید" گمراه‌کننده‌ای است، که تصویر یک سویه روند تکرار شونده را به ذهن متبادر می‌کند. در حالی که قهر سرمایه‌داری نشان

می‌دهد که تکرار تولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری موضوعی است که همیشه در دستور روز قرار دارد.

بنابراین، مبارزه طبقاتی هم‌زمان هم مبارزه‌ای است علیه طبقه‌بندی کردن و هم طبقه‌بندی شدن، مبارزه‌ای است بین طبقاتی که وجود دارند بدون این‌که تمایزی بین طبقه‌بندی کردن و طبقه‌بندی شدن قائل شویم.

بحث‌های سنتی‌تر پیرامون مبارزه‌ی طبقاتی چنین فرض می‌کنند که طبقات از پیش موجود اند و این‌که طبقه کارگر عملاً تابع و وابسته است و ازین منظر تجزیه و تحلیل مبارزه طبقاتی را آغاز می‌کنند.

با این وصف، مبارزه پس از تثبیت وابستگی و تابعیت شروع نمی‌شود، پس از به وجود آمدن شکل‌های بت‌واره شده‌ی مناسبات اجتماعی آغاز نمی‌شود، بلکه کشمکش است پیرامون تابعیت عمل اجتماعی و بت‌واره‌سازی مناسبات اجتماعی. مبارزه‌ی طبقاتی در چارچوب شکل‌های موجود مناسبات اجتماعی اتفاق نمی‌افتد، بلکه تکوین این اشکال، نتیجه‌ی خود مبارزه‌ی طبقاتی است. هر عمل اجتماعی تضاد بی‌وقفه‌ای است بین مقید کردن عمل اجتماعی به شکل‌های بت‌واره شده‌ی ناهنجار که شکل‌های سرمایه‌داری را تعریف می‌کند و تلاش جهت زندگی علیه آن و فراسوی آن شکل‌ها. بنابراین، مساله شکل‌های غیرطبقاتی مبارزه نمی‌تواند مطرح باشد. بدین ترتیب، مبارزه طبقاتی تضاد بی‌وقفه‌ی روزمره‌ای است (چه درک شود و چه نشود) بین از خودبیگانگی و نفی از خود بیگانگی، بین تعریف و ضد تعریف و بین بت‌واره‌سازی و ضد بت‌واره‌سازی.

ما به عنوان طبقه کارگر مبارزه نمی‌کنیم، علیه طبقه‌ی کارگر بودن، علیه طبقه‌بندی شدن مبارزه می‌کنیم. مبارزه‌ی ما مبارزه‌ی کار نیست، مبارزه علیه کار است. (3) آن‌چه به مبارزه‌ی ما وحدت می‌بخشد اتحاد فرآیند طبقه‌بندی کردن (اتحاد برای انباشت سرمایه) است نه اتحاد ما به مثابه اعضای طبقه‌ای مشترک. بدین ترتیب است که مثلاً به اعتبار مبارزه‌ی زاپاتیست‌ها علیه طبقه-

بندی کردن در نظام سرمایه‌داری است که مبارزه طبقاتی آن‌ها اهمیت پیدا می‌کند و نه این که آیا ساکنین بومی جنگل لاکانندن عضو طبقه کارگرند یا نه. هیچ اعتباری در عضویت در طبقه کارگر، فرمان بردن، دستور گرفتن، جدا بودن از محصول و روند تولید وجود ندارد. مبارزه نه به این دلیل که طبقه‌ی کارگریم بلکه به این دلیل پیش می‌آید که ما طبقه کارگر هستیم و نیستیم، این که ما در رویارویی با طبقه کارگر و فراسوی آن وجود داریم، این که سعی می‌کنند به ما فرمان و دستور دهند و ما نمی‌خواهیم دستور بگیریم و فرمان بپذیریم، این که سعی می‌کنند ما را از محصول، روند کار، انسانیت و خویشتن خود جدا کنند و ما نمی‌خواهیم از همه‌ی این‌ها جدا باشیم. در این مفهوم، هویت طبقه کارگر خصلت "مفیدی" نیست که مجبور باشیم آن را حفظ کنیم بلکه ویژگی "بدی" است، خصلتی که باید با آن جنگید، و دارند علیه آن می‌جنگند و همیشه مطرح و مورد بحث است. یا شاید هم هویت طبقه‌ی کارگر را باید بی‌هویتی دانست؛ مبارزه‌ی جمعی به منظور این که طبقه‌ی کارگر نباشیم. ما طبقه کارگر هستیم و نیستیم؛ (خواه پروفیسور دانشگاه یا کارگر باشیم). این که گفته شود طبقه را باید عمل طبقه‌بندی دانست، به معنی آنست که مبارزه طبقاتی (مبارزه برای عمل طبقه‌بندی ما و مبارزه‌ی ما علیه طبقه‌بندی شدن) امری است که هم در جمع و هم در فرد فرد ما جریان دارد. در صورتی - که به طور کامل طبقه‌بندی می‌شدیم، می‌توانستیم بدون تناقض بگوئیم که "ما طبقه کارگریم" (اما در آن صورت مبارزه‌ی طبقاتی غیرممکن بود).

ما در دو سو در مبارزه‌ی طبقاتی شرکت می‌کنیم. تا آن جا که ثروت تولید می‌کنیم، به پول اهمیت می‌دهیم و تا آن جا که از راه عمل خود، نظر و زبان خود (تعریف خود از طبقه کارگر) در جدایی بین سوژه و ابژه شرکت می‌کنیم، خود را طبقه‌بندی نیز می‌کنیم. هم زمان هم به لحاظ انسان بودن مان علیه طبقه‌بندی مبارزه می‌کنیم. ما در - رویارو و فراسوی سرمایه و در خود- علیه

خود و فراسوی خود وجود داریم. انسانیت آن‌گونه که وجود دارد روان‌پاره و طغیانی است؛ تضاد طبقاتی همه را از هم جدا می‌کند.

آیا این بدان معناست که تمایز طبقاتی را می‌توان به اظهار نظری پیرامون خصلت روان‌پاره بودن انسانیت کاهش داد؟ نه، زیرا در نحوه‌ی برخورد ما با تضاد طبقاتی به وضوح تفاوت‌هایی وجود دارد، تفاوت‌هایی در شدت و ضعف قدرت ما در مهار آن تضاد. کسانی که در روند طبقه‌بندی کردن (انباشت) امتیازات مادی دارند برای‌شان سرکوب هر مخالفی با عمل طبقه‌بندی یا فرار رفتن از آن کار نسبتاً آسانی است. آن‌ها چنین سرکوبی را با هدف زندگی در محدوده‌های بت‌واره‌پرستی انجام می‌دهند. عنصر تقابل در کسانی برجسته است که انباشت سرمایه زندگی‌شان را به فلاکت و نیستی کشانده است (تقریباً همه مردم بومی جی‌پاس، معلمین دانشگاه، کارگران معدن). کسانی که در اثر بیهودگی تکرار بی پایان شغل‌های ملال‌آور یا در اثر فقری که جز مبارزه برای بقا چیزی برای‌شان باقی نگذاشته است، به بی‌رحمانه‌ترین شیوه از سوژه بودن محروم می‌شوند. البته این هم حقیقت دارد که هیچ‌کس نه صرفاً در تقابل با عمل طبقه‌بندی و نه صرفاً در تقابل و فراسوی آنست: ما همه در جدایی سوژه و ابژه و طبقه‌بندی انسان‌ها شرکت داریم. (4)

در صورتی انقلاب به مثابه خودرمانی طبقه کارگر قابل فهم است که ما طبقه‌ی کارگر باشیم یا نباشیم. طبقه‌ی کارگر مادام که طبقه کارگر است نمی‌تواند خود را برهاند. فقط در صورتی که طبقه کارگر نباشیم می‌توان مساله‌ی رهایی را مطرح کرد. و با این همه فقط در صورتی که ما طبقه کارگر (سوژه-هایی که از محصول‌های خود جدا شده‌اند) باشیم، نیاز به رهایی پدید می‌آید. ما به نتیجه‌ی متناقضی می‌رسیم که قبلاً اخذ کرده بودیم "ما، یعنی سوژه انتقادی، هم طبقه‌ی کارگریم هم نیستیم".

نتیجه‌ای که به دست آوردیم فقط برای اندیشه‌ی مبتنی بر هویت‌شناسی مهمل و بی معنی است، فقط در صورتی که فکر کنیم "بودن" و "نبودن" با هم

جمع نشدنی است. تناقض بین "هست" و "نیست" منطقی نیست بلکه واقعی است. این تناقض اشاره به این حقیقت دارد که واقعاً چیز-انگار شده و نشده‌ایم، ما واقعاً هویت یافته و هویت باخته‌ایم، واقعاً طبقه‌بندی شده و نشده‌ایم و واقعاً از سوژه بودن خلع شده و نشده‌ایم. کوتاه این‌که، ما واقعاً هم هستیم هم نیستیم. فقط در صورتی که درک کنیم که سوژه بودن ما، سوژه بودن چند پاره و خود ما، خود چند پاره است فریاد و نقد ما مفهوم پیدا می‌کند.

مفهوم بت‌واره‌پرستی، همان‌گونه که مشاهده کردیم، با باور به سوژه‌ی بی‌گناه آشتی‌ناپذیر است. "قدرت بر"، به ما چنگ می‌اندازد و ما را به ضد خود تبدیل می‌کند. طبقه‌ی کارگر بیرون از محدوده‌ی سرمایه قرار ندارد، سهل است؛ سرمایه است که آن‌را (ما را) به عنوان طبقه‌ی کارگر تعریف می‌کند. نیروی کار به مقابله با سرمایه بر می‌خیزد، اما این مخالفت، مخالفتی درونی است. تنها در صورتی که نیروی کار چیزی بیش از کار باشد و کارگر بیش از یک فروشنده‌ی نیروی کار، می‌توان مساله انقلاب را مطرح کرد. مفهوم بت‌واره‌پرستی به ناچار دال بر آنست که ما خود چند پاره ایم، ما در رویارویی با خود چند پاره ایم. طبقه‌ی کارگر و ضد طبقه کارگر، خود چند پاره است: طبقه کارگر هنوز تحت ستم است، نه تنها علیه ستم و فراسوی آن بلکه در چارچوب ستم زندگی می‌کند. مبارزه بین بت‌واره‌پرستی و ضد بت‌واره‌پرستی در وجود همه‌ی ما به طور فردی و جمعی وجود دارد. بنابراین، پیشگام غیر بت‌واره شده‌ای نمی‌تواند مطرح باشد که توده‌های بت‌واره شده را رهبری کند. به دلیل این حقیقت که ما در جامعه‌ای متخاصم زندگی می‌کنیم، ما هم بت‌واره شده‌ایم و هم علیه بت‌واره-پرستی مبارزه می‌کنیم.

ما از خود بیگانه، چند پاره و روان پاره ایم. ما که فریاد می‌زنیم، در عین حال کسانی هستیم که تسلیم می‌شویم. ما که برای وحدت مجدد سوژه و ابژه مبارزه می‌کنیم در عین حال، جدایی را به وجود می‌آوریم. به منظور دستیابی به مفهومی در باره‌ی انقلاب، به جای این‌که در جستجوی قهرمانی با آگاهی

طبقاتی باشیم، باید با اعتشاش‌ها و تناقضاتی آغاز کنیم که ما را از هم جدا کرده است.

این نظر با رویکرد مارکس خوانایی کامل دارد. اساس درک او از سرمایه‌داری نه تضاد بین دو گروه از مردم، بلکه بر تضادی مبتنی بود که در عمل اجتماعی سازمان‌یافته‌ی افراد بشر ریشه داشت. (5)

هستی در جامعه سرمایه‌داری تعارض‌آمیز و خصمانه است. گر چه این تعارض و تضاد به صورت مجموعه‌ی گسترده‌ای از درگیری‌ها ظاهر می‌شود. استدلال ما (استدلال مارکس نیز) این است که کلید درک این تضاد و بسط و گسترش آن، بیان این حقیقت است که بنیان جامعه حاضر بر یک تضاد گذاشته شده است، تضادی که از سازمان‌یافتگی‌کنش یعنی ماهیت خصلت‌نمای بشر حاصل می‌شود. در جامعه‌ی سرمایه‌داری کنش به ضد خود تبدیل شده و از خود بیگانه می‌شود. ما کنترل بر فعالیت خلاقه‌ی خود را از دست می‌دهیم. تابع بودن فعالیت انسان به بازار، نفی خلاقیت انسان را موجب می‌شود. تابعیت از بازار، به نوبه خود وقتی به طور کامل صورت می‌گیرد که ظرفیت کار به گونه‌ی خلاق (نیروی کار) به کالایی تبدیل شود که در بازار باید فروخته شود. این کالا در بازار به کسانی فروخته می‌شود که سرمایه برای خرید آن دارند. بدین ترتیب، تضاد بین خلاقیت انسانی و نفی آن در تضاد بین کسانی که باید خلاقیت خود را بفروشند و کسانی که آن‌را تصاحب می‌کنند (و با این کار، خلاقیت را به کار تبدیل می‌کنند) متمرکز می‌شود. کوتاه این‌که، به تضاد بین خلاقیت و نفی آن می‌توان به مثابه چالش بین کار و سرمایه اشاره کرد، اما این چالش (همان‌طور که مارکس مشخص کرد) چالش بین دو نیروی خارجی نیست بلکه درگیری داخلی بین کنش (خلاقیت انسانی) و کنش از خود بیگانه شده است.

بدین ترتیب، تضاد اجتماعی در درجه نخست درگیری بین دو گروه از مردم نیست. درگیری بین انسانیت و نفی انسانیت، بین فرارویی از محدوده‌ها (خلاقیت) و تحمیل محدوده‌ها (تعریف‌ها) است.

این درگیری پس از تثبیت تابعیت پیش نمی‌آید یا بعد از این که شکل‌های بت‌واره شده‌ی مناسبات اجتماعی به وجود آمده است، بلکه چالشی ست پیرامون تابعیت عمل اجتماعی و بت‌واره‌پرستی‌سازی مناسبات اجتماعی. هر عمل اجتماعی تضادی مداوم است بین مقید کردن عمل به شکل‌های بت‌واره شده، تحریف شده و تعریف‌کننده‌ی سرمایه‌داری و تلاش برای زندگی علیه و فراسوی آن شکل‌ها.

مبارزه‌ی طبقاتی کشمکش است که تمامی هستی انسان را فرا می‌گیرد، ما همگی در چارچوب آن کشمکش وجود داریم، درست به همان گونه که این کشمکش در وجود همه‌ی ماست. تضادی دو قطبی است که نمی‌توانیم از آن بگریزیم. ما به این یا آن طبقه "تعلق" نداریم، بلکه تضاد طبقاتی در درون ماست و ما را از یک‌دیگر جدا می‌کند. این تضاد (تقسیم طبقاتی) همه‌ی ما را در بر می‌گیرد. با این همه، این در برگیری مشخصاً به طرق گوناگون صورت می‌گیرد. پاره‌ای، اقلیت بسیار کوچکی، در تصاحب و استثمار کار دیگران مستقیماً شریک اند و از آن سود می‌برند. دیگران، اکثریت وسیع ما، مستقیم یا غیر مستقیم، هدف آن تصاحب و استثمار هستیم. بدین ترتیب، ماهیت دو قطبی تضاد در دو گانگی این دو طبقه بازتاب دارد. (6) اما این تضاد مقدم بر طبقات است و نه نتیجه آن؛ طبقات از طریق این تضاد به وجود می‌آیند.

4

کارگران کارخانه، پرولتاریای صنعتی را چگونه باید تعریف کرد؟ آیا آن‌ها در پیوند با مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی جنبه اساسی ندارند؟ آیا کار برای درک کامل تضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری جنبه‌ی اساسی ندارد؟

تولید، حوزه‌ی اصلی جدایی کنش از کار انجام شده است. تولید کالا عبارت است از تولید جدایی بین سوژه و ابژه. تولید سرمایه‌داری عبارت است از تولید ارزش اضافه به دست کارگران. ارزش اضافه‌ای که، اگر چه کارگران آن را تولید می‌کنند، سرمایه‌دار آن را تصاحب می‌کند. کارگران با تولید ارزش اضافی، جدایی خود از ابژه تولیدشده را سبب می‌شوند. به بیان دیگر، کارگران طبقات را به وجود می‌آورند و طبقه‌بندی خود به مثابه مزدبگیر را تولید می‌کنند: "آیا یک کارگر در کارخانه‌ی پنبه چیزی جز محصولات پنبه‌ای تولید نمی‌کند؟ چرا، او سرمایه تولید می‌کند. او ارزش‌هایی را تولید می‌کند که تقاضای جدید برای کارش به وجود می‌آورد و به برکت چنین تقاضایی ارزش جدید خلق می‌کند" (مارکس ص 578 سال 1965).

بنابراین کارگر در روند تولید ابژه در عین حال بیگانگی خود از آن ابژه را نیز تولید می‌کند و به همین طریق خود را به مثابه کارگر مزدبگیر، به مثابه سوژه ای که از سوژه بودن خلع شده است. تولید سرمایه‌داری شامل جدایی همواره تکرار شونده‌ی سوژه از ابژه است؛ و همین‌طور هم سوژه و ابژه را به طور مداوم با هم جمع می‌آورد، البته به صورت سوژه و ابژه از خود بیگانه شده. رابطه‌ی بین سوژه و ابژه رابطه‌ای است که دچار اختلال است و ارزش لولای اتصال (یا عدم اتصال) آن را تشکیل می‌دهد. مقوله‌ی ارزش هر دو وجه را در بر می‌گیرد، از سویی، این حقیقت که ارزش حاصل کار انتزاعی است، بر وابستگی مطلق سرمایه به کار و انتزاع آن اشاره دارد. از دیگر سو، ارزش جدایی بین کالا و کار را به صورت مفهوم در می‌آورد یعنی این حقیقت که ارزش هستی‌ای کاملاً مستقل از تولیدکننده دارد. بنابراین، ارزش عبارت است از فرآیند تابع‌سازی قدرت کارگر به سلطه‌ی تولید که از او استقلال یافته است.

اما جدایی کارگر از ابزار تولید فقط بخشی (گر چه بخشی اساسی) از جدایی عام‌تر سوژه از ابژه است و فاصله‌گیری عام‌تر مردم از امکان تصمیم‌گیری بر فعالیت خویش. ایده‌ی جدایی کارگر از ابزار تولید ذهن ما را به نوع مخصوصی

بنابراین، نیروی کار طبقه را تولید می‌کند، اما پیش‌فرض آن طبقه‌بندی پیشین است. همین‌طور هم، تولید حوزه‌ی به وجود آوردن طبقه است، اما وجود حوزه‌ی تولید، یعنی جدایی تولید از گُنش انسانی به طور عموم، نیز پیش شرطش یک طبقه‌بندی پیشین است.

پس پاسخ به سؤال ما در باره‌ی محوری بودن کار مطمئناً این نیست که کار اساسی است بلکه این است که کنش جنبه‌ی اساسی دارد نه کار. گُنش در - علیه و فراسوی- کار وجود دارد. اگر غیر نقادانه از کار شروع کنیم از آغاز خود را در جهانی بت‌واره شده محصور کرده‌ایم، جهانی که در آن هر نوع فرافکنی و یک جهان بدیل باید خیال‌پردازی محض به نظر آید، خیال‌پردازی‌ای که محصول جهان دیگری است. آغاز کردن با کار یعنی تقلیل مفهومی که از مبارزه طبقاتی داریم و خارج کردن کل جهان عمل اجتماعی ستیزگرانه از دید خود، جهانی ستیزگرانه‌ای که کارکرد آن در تبدیل کنش به کار است. اما حتی اگر مفهوم گسترده‌ای از مبارزه طبقاتی را بپذیریم که در این جا پیشنهاد شده است، آیا در این که بگوئیم تولید ارزش اضافه جنبه‌ی اساسی دارد، معنی و منطقی وجود ندارد، معنی و منطقی که در آن مبارزات حول و حوش تولید، محور مبارزه برای رهایی را تشکیل می‌دهد؟

ممکن است موردی وجود داشته باشد که بتوان چنین سلسله مراتبی را به وجود آورد، به شرطی که بتوان نشان داد که تولیدکنندگان مستقیم ارزش اضافه در حمله به سرمایه نقشی خاص ایفا می‌کنند. گاه چنین استدلال می‌شود که بخش‌های کلیدی‌ای از کارگران وجود دارند که می‌توانند خسارات مخصوصی را بر سرمایه وارد کنند (مثلاً کارگران کارخانه‌های بزرگ یا کارگران بخش حمل و نقل). این کارگران قادرند با صراحت خاصی وابستگی سرمایه به کار را تحمیل کنند. با این همه، این بخش از کارگران ضرورتاً تولیدکننده‌ی مستقیم ارزش اضافه نیستند (مثلاً کارگران بانک) و تأثیر قیام زاپاتیست‌ها بر سرمایه (از طریق تضعیف رسمی ارزش پزوی مکزیکی و مثلاً بحران مالی سال

از فعالیت خلاقه رهنمون می‌شود، اما این تمایز بین تولید و گُنش به طور عام بخشی است از تجزیه گُنشی که حاصل جدایی گُنش و کار انجام شده است. این حقیقت که هر سوژه‌ای که از سوژه بودن خلع شده است، صرفاً به عنوان جدایی کارگران از ابزار تولیدشان پدیدار می‌شود، خود تجلی بت‌واره شدن مناسبات اجتماعی است. جدایی کارگر از ابزار تولید (در مفهوم کلاسیک آن) خود بخشی از فرآیند عمومی‌تری است که در آن سوژه از سوژه بودن خلع شده است و انتزاعی کردن عمومی‌تر کار که هم از این طریق به وجود می‌آید و حفظ می‌شود.

بنابراین، تولید ارزش، تولید ارزش اضافه (استثمار) نمی‌تواند سر آغاز تجزیه و تحلیل مبارزه‌ی طبقاتی باشد، صرفاً به این دلیل که استثمار منطقی‌مستلزم یک مبارزه‌ی مقدماتی است به منظور تبدیل خلاقیت به کار و مشخص کردن فعالیت‌های معینی به عنوان فعالیت‌هایی که ارزش تولید می‌کنند.

استثمار تنها عبارت از استثمار نیروی کار نیست بلکه هم زمان، گُنش را به کار تبدیل می‌کند و در عین حال سوژه را از سوژه بودن خلع می‌کند و انسانیت را از انسانیت. این به معنی آن نیست که خلاقیت، سوژه و انسانیت در فضای پاک و خالصی وجود دارند و منتظرند تا به شکل‌های سرمایه‌داری تغییر شکل پیدا کنند. شکل سرمایه‌داری (کار) وجه وجودی گُنش، یا خلاقیت، یا عاملیت، یا انسانیت است، اما این وجه وجود و هستی متناقض است. وقتی می‌گوئیم گُنش به مثابه نیروی کار وجود دارد به معنی آنست که به مثابه ضد نیروی کار نیز وجود دارد. تولید طبقه عبارتست از بازداری (و بازتولید) عدم تابعیت. استثمار عبارتست از بازداری (و باز تولید) خلاقیت غیرتابع. بازداری خلاقیت آن‌گونه که معمولاً درک می‌شود، تنها در فرآیند تولید صورت نمی‌گیرد، بلکه طی کل جداسازی گُنش از کار انجام شده‌ای صورت می‌گیرد که جامعه سرمایه‌داری را به وجود می‌آورد.

1994-95) روشن می‌سازد که ظرفیت بر هم زدن روند انباشت سرمایه ضرورتاً به قرار گرفتن بلاواسطه در فرآیند تولید وابسته نیست.

5

تعریف سوژه انقلابی انتقادی ممکن نیست زیرا چنین سوژه‌ای غیر قابل تعریف است. سوژه انقلابی انتقادی "کسی" تعریف شده نیست بلکه "چه" ای تعریف نشده، غیر قابل تعریف و ضدتعریف است.

تعریف مستلزم وابستگی است، تنها بر اساس یک وابستگی مفروض است که تعریف سوژه ممکن است. تعریف یک سوژه انقلابی انتقادی غیر ممکن است زیرا "انقلابی انتقادی" به معنی آنست که سوژه وابسته نیست و در عصیان علیه وابستگی است. رویکردی که نه از وابستگی و پیروی بلکه با مبارزه آغاز می‌کند ضرورتاً ضد تعریف است. سرکشی و نافرمانی به ناگزیر جنبشی است علیه تعریف و یک عصیان است. (7) یک نفی، رد و یک فریاد است.

دلیلی در کار نیست که فریاد را به گروه کوچکی از مردم محدود کنیم. با این همه، این فریاد، فریاد نفی است. هر چه بازدارندگی و سرکوب شدیدتر باشد، فریاد رساتر است. شکل همواره تغییر یابنده‌ی فریاد، هر تلاشی جهت تعریف آن را بی ثمر می‌سازد.

فریاد نقطه‌ی آغاز و بازگشت است. در این جاست که مساله‌ی سوژه انقلابی انتقادی مطرح می‌شود. فریاد، فریاد انتزاعی نیست. فریاد نفی است: فریادی علیه سرکوب، استثمار و انسانیت‌زدائی است. فریاد نفی، فریادی است که در همه‌ی ما جاری است چرا که همه‌ی ما تحت ستم سرمایه‌داری قرار داریم، اما شدت و حدت فریاد نفی به شدت و حدت آن چیزی بستگی دارد که علیه آن فریاد بر می‌آوریم. (8) این‌گونه نیست که برخی فریاد بر می‌آورند و دیگران بر نمی‌آورند: فریاد، فریاد همه است با شدت و ضعف متفاوت.

فریاد نفی، در درجه‌ی نخست سلبی است، فریاد امتناع و نفی وابستگی است. فریاد نافرمانی و تجلی ناوابستگی است. نافرمانی بخش اصلی تجربه‌ی روزمره است، از نافرمانی کودکان تا فحش و ناسزا به ساعت شماتپه‌دار که ما را بیدار می‌کند و پی کار می‌فرستد تا هر نوع فرار از کار، اخلال و تمارض تا شورشی آشکار همانند فریاد آشکار و سازمان‌یافته زاپاتیست‌ها همیشه وجود دارد که گفتند "دیگر بس است". حتی در منضبط‌ترین و وابسته‌ترین جوامع سرکشی و نافرمانی هرگز یکسره از میان نمی‌رود، همیشه هم‌چون فرهنگ مقاومت مخفی حاضر است. (در این مورد نگاه کنید به اسکات، 1990)

فریاد ما هم‌چون "سیلان درونی آشغشان‌ها" غالباً خاموش است (جانسون ص 37، 1977). فریاد نا فرمانی حداکثر به مثابه غرولند نارضائی و اعتراض به وابستگی شنیده می‌شود. ناوابستگی مبارزه‌ی بی هیاهو و ساده‌ایست جهت شکل بخشیدن به زندگی. ناوابستگی در بی میلی مردم به صرف‌نظر کردن از لذت‌های ساده‌ی زندگی، عدم تمایل به ماشینی شدن و تصمیم بر ایجاد و حفظ حدی از قدرت صورت علنی پیدا می‌کند. این نوع ناوابستگی ضرورتاً تقابلی آشکار و آگاهانه نیست. بلکه به صورت مانع پرقدرتی در برابر توسعه-طلبی حریصانه و شدت‌یابی "قدرت برای" است که در هستی سرمایه موجود است.

فریاد نافرمانی فریاد بی هویتی است. سرمایه به طور مداوم به ما می‌گوید: "شما هستید" و ما را طبقه‌بندی، تعریف و سوژه بودن‌مان را نفی می‌کند. سرمایه هر نوع آینده‌ای را از ما دریغ می‌دارد که ادامه وظیفه‌ی کنونی ما نباشد. پاسخ ما اینست: "ما نیستیم". سرمایه می‌گوید: "دنیا چنین است". ما پاسخ می‌دهیم: "دنیا چنین نیست" لازم نیست رک و صریح باشیم. ذات وجودی ما نفی و نه است. نفی در ساده‌ترین و ظلمانی‌تر شکل: نه "این که بگوئیم ازین یا آن خوش‌مان می‌آید" بلکه صرفاً می‌گوئیم: "ما نیستیم، نفی می‌کنیم و علیه چارچوب هر مفهومی شورش می‌کنیم". ظاهراً چنین است که

ما هستیم ولی ما نیستیم. اینست در پایه‌ای‌ترین شکل نیروی برانگیزاننده‌ی امید، نیرویی که آنچه هست را تحلیل می‌برد و دگرگون می‌سازد. ما نیروی بی‌هویتی هستیم که در وضعیت بت‌واره شده‌ی هویت زیست می‌کنیم: "تقابل عبارتست از بی‌هویتی در وضعیت هویت" (آدورنو، ص 5، 1990).

دورن‌مایه نظریه شورش‌گری چیست؟ جوهره‌ی امید چیست؟ برخی می‌گویند "طبقه کارگر"؛ "ما می‌توانیم آن‌را [طبقه کارگر] ببینیم، مطالعه کنیم، سازمان دهیم، این‌ست جوهره‌ی امید، در این‌جاست که کار سیاسی را می‌توانیم آغاز کنیم". پاسخ ما این‌ست: "آن‌را طبقه کارگر بنامید، اما ما نمی‌توانیم آن‌را ببینیم، مطالعه کنیم و سازمان دهیم، زیرا طبقه‌ی کارگر به مثابه طبقه‌ای انقلابی وجود ندارد: هویت ندارد". ظاهراً پاسخ ما پاسخی بی‌محتواست. آموزه‌های ما به ما می‌گوید در پی نیروی مثبتی به عنوان جوهره امید باشید، اما آن‌چه پیدا کرده‌ایم شبیه "خلاء ظلمانی" فیشته است: بی‌هویتی، خدایی است که نمی‌گوید "من آنم که هستم" بلکه "ما آن نیستیم که هستیم، ما آنیم که نیستیم". این‌ست آنچه که کل این بحث و استدلال را در هم می‌ریزد: نیروی مثبتی می‌خواهیم که به آن تکیه کنیم و آن‌چه ازین بحث حاصل می‌شود خلاء منفی بی‌هویتی است.

نیروی مثبتی که بر آن تکیه کنیم وجود ندارد، امنیت و تضمینی در کار نیست. همه نیروهای مثبت خواب و خیالی است که وقتی بدان اشاره می‌کنیم فرو می‌پاشند. خدای ما، تنها خدای ما، خود مانیم. ما خورشیدی هستیم که جهان به دور آن می‌گردد، ما تنها خدا، خدای نفی ایم. ما مفیستوفلوسیم "روحي که همیشه نفی می‌کند". (9)

با این همه، مساله‌ای هم در این‌جا هست: این حقیقت که فریاد، فریاد نفی است بدان معنی است که هرگز نمی‌تواند فریادی محض باشد. فریادی است که همواره با آن‌چه علیه آن بوده است، تغییر می‌کند. نفی همواره تابع آن چیزی است که نفی می‌شود. این‌را در هر مبارزه‌ای علیه قدرت می‌توان مشاهده کرد:

واکنش صرفاً منفی نسبت به قدرت، قدرت را در خود بازتولید می‌کند، بدین طریق که چنین واکنشی به گونه‌ای منفی، شرایطی را بازتولید می‌کند که قدرت در سایه آن کشمکش و درگیری را به وجود آورده است. اژدهایی که تقریباً در هر بند این کتاب به تهدید ما سر بلند می‌کند، دو باره سر بر می‌کشد: ظاهراً در دایره‌ی تکراری بی‌پایانی گرفتار آمده‌ایم.

در حقیقت، در نفی، نوعی بی‌پایانی وجود دارد، این بی‌پایانی، بی‌پایانی یک دایره نیست، بلکه بی‌پایانی مبارزه برای کمونیسم است: حتی زمانی که شرایط ایجاد یک جامعه آزاد از قدرت به وجود می‌آید، همیشه مبارزه بر علیه شروع مجدد "قدرت بر" لازم خواهد بود. دیالکتیک مثبت و برنهاد نهایی نمی‌تواند در کار باشد که بتوان به یاری آن همه تناقضات را حل کرد. سرمایه‌داری را نه یک وضعیت وجودی بلکه یک روند باید درک کرد، حتی اگر توان بالقوه‌ی بشری با مانع روبه‌رو شود، چنین توان بالقوه در جامعه‌ای که قدرت بشر آزاد شده است، بسیار بیش‌تر است.

اما قضیه ازین هم مفصل‌تر است. ما صرفاً به این دلیل که هستی‌مان دایره‌وار یا تکراری است در دایره‌ی بی‌کرانه‌ای گرفتار نیامده‌ایم. فریاد نفی ما، فریادی است علیه ستم و در این معنی ستم به آن شکل می‌بخشد؛ اما از این هم فراتر، فریاد ما علیه ستم، فریادی است علیه نفی خود، نفی انسانیت و نفی قدرتی که خلاقیت‌مان را نفی می‌کند. بی‌هویتی جوهره‌ی فریاد ماست، اما اظهار "ما نیستیم" گفتن صرف یک خلاء تاریک نیست. نفی بودن، اعلام شدن، جنبش، آفرینش و رهائی از "قدرت بر". ما نیستیم، ما بودن را به وجود نمی‌آوریم، ما می‌شویم.

بنابراین، "ما نیستیم"، به ما "هنوز" نیستیم تبدیل می‌شود نه به عنوان آینده‌ای مطمئن، عاقبتی خوش، بلکه به مثابه شدنی که نه تضمینی و نه اطمینانی در بر دارد. اگر ما هنوز نیستیم، در آن‌صورت هنوز-نبودن - ما به مثابه یک پروژه، یک طغیان و یک پیش‌روی است. سلطه‌ی وظیفه مثبت

کنونی درهم می‌شکند و جهان پر از شرطی‌های منفی را شاهدیم که در آن تمایز بین حال و آینده از بین می‌رود. هستی بشری تنها هستی نفی نیست بلکه هستی "نه - هنوز" است که در آن نفی، که نفی نفی انسانیت ماست، در عین حال فراقکنی به سوی انسانیت هم هست. نه یک انسانیت از دست رفته، نه انسانیت موجود، بلکه انسانیتی که باید خلق شود. این "نه - هنوز" را می‌توان نه فقط در رزمندگی سیاسی آشکار، بلکه در مبارزات روزمره، در رویاهایی مربوط به خوشی‌ها و لذات تا دوران‌سازترین آفرینش‌های هنری مشاهده کرد (نگاه کنید به بلوخ 1986) "نه - هنوز" انگیزش مستمری است علیه واقعیت محقق، عصیان اصل لذت است علیه اصل واقعیت. "نه- هنوز"، مبارزه برای از هم باز کردن کلاف زمان است و رهاسازی "قدرت برای".

آیا فریاد بی‌هویتی ما صرفاً ادعایی انسان‌گرایانه است؟ آیا "خلاء ظلمانی" بی‌هویتی صرفاً تأکید بر طبیعت بشر است؟ مساله انسان‌گرایی این نیست که دارای مفهوم انسانیت است، بلکه این است که انسان‌باوران معمولاً در باره‌ی انسانیت به گونه‌ی اثباتی فکر می‌کنند، به مثابه "چیزی که هست و نه این که با این درک آغاز کنند که انسان‌گرایی فقط در شکل انکار، در شکل رویا، به مثابه یک مبارزه و نفی بی‌دادگری و نامردمی وجود دارد. اگر در این جا بر ایده‌ی انسان‌گرایی تأکید می‌شود، انسان‌گرایی را به مثابه نفی‌ای که نفی شده است و قدرتی درک می‌کند که مقید شده باشد. مبارزه برای انسان‌گرایی عبارت‌ست از مبارزه برای رهایی از نفی و مبارزه برای رهایی نیروی بالقوه.

جنبش "قدرت برای" مبارزه با هدف رهاسازی یک نیروی بالقوه است که چشم‌انداز در هم شکستن دایره‌ی سلطه را فراهم می‌آورد. فقط به برکت رهایی "قدرت برای" است که می‌توان بر "قدرت بر" فائق آمد. بنابراین، در هر بحثی پیرامون انقلاب، مرکز ثقل بحث را کار تشکیل می‌دهد، البته فقط اگر این‌گونه درک شود که نقطه‌ی آغاز کار نیست، کار بت‌واره شده نیست بلکه کار به مثابه کُنش است، به مثابه خلاقیت یا "قدرت برای"، که در عین حال علیه و فراسوی

کار وجود دارد. تعالی و فرارویی اگر در این معنی فهمیده نشود غیر ممکن است، مگر این که امکان آن را با دخالت الهی یک نیروی خارجی، عملی بدانیم. فریاد نفی و جنبش "قدرت برای" (دو زمینه‌ی اصلی کتاب تغییر جهان بدون تصرف قدرت) به طرز جدائی‌ناپذیری در هم تنیده است. در فرآیند "مبارزه علیه" مناسباتی شکل می‌گیرد که انعکاس روابط قدرتی نیستند که مبارزه علیه آن صورت می‌گیرد: مناسبات رفاقت، همبستگی، عشق، مناسباتی که نوع جامعه‌ای که برای آن مبارزه می‌کنیم را پیشاپیش تصویر می‌کنند. همین‌طور هم تلاش برای بسط و گسترش نیروی بالقوی بشری (برای رهایی "قدرت برای") همیشه یک مبارزه سلبی است، زیرا می‌بایستی در کشمکش آشکار یا پنهان با گسترش مداوم "قدرت بر" قرار گیرد که عبارت است از سرمایه. فریاد نفی و مبارزه برای رهایی را حتی زمانی که رزمندگان به چنین پیوندی آگاه نباشند نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. اما رهایی‌بخش‌ترین مبارزات یقیناً آن‌هایی را شامل می‌شود که در آن، این دو مبارزه آگاهانه به یکدیگر پیوند خورده‌اند، همانند مبارزاتی که پیشاپیش آگاهانه تصویر می‌شوند؛ هدف این مبارزات در هر شکل آن نه بازتولید ساختارها و اعمالی است که علیه آن مبارزه می‌شود بلکه خلق آن نوع مناسباتی است که آرزوی ماست.

با توجه به زبان قیام زاپاتیست‌ها شاید با وحدت "فریاد نفی" و "قدرت برای" بتوان به عنوان کرامت انسانی اشاره کرد. (10) کرامت انسانی عبارت است از امتناع از پذیرش توهین، ستم، استثمار و انسانیت‌زدائی. این کار عبارت است از امتناعی که نفی انسانیت را نفی می‌کند و بنابراین امتناعی مملو از فراقکنی انسانی‌ست که در حال حاضر نفی می‌شود. این به معنی سیاستی است که در عین امتناع فرا می‌افکند و در ضمن فراقکنی امتناع می‌ورزد. سیاستی است سرشار از رویای بنای یک دنیای مملو از احترام متقابل و عزت و کرامت انسانی، سرشار است از آگاهی به این که این رویا نابودی سرمایه‌داری و همه‌ی آن‌چه را که انسانیت‌زدائی می‌کند، یا ما را از سوژه بودن خلع می‌کند.

شود" طبقه‌ای که... بر باد رفتن کامل بشر است و بنابراین می‌تواند خود را با تصرف کامل و مجدد انسان بازیابد". (مارکس و انگلس 1975 ص 186).

7- "تانکر، آب ذخیره می‌کند، فواره، فوران" ("ضرب‌المثل‌های جهنم" ویلیام بلیک، 1973، ص 97) ما یک فواره ایم نه یک تانکر آب.

8- در این معنی است که مارکس چهره‌ی پرولتاریا را به مثابه کسانی معرفی می‌کند که شرایط زیست‌شان آن‌ها را به نفی مطلق سرمایه‌داری تبدیل می‌کند، زیرا سرمایه‌داری نفی مطلق آن‌هاست. "پرولتاریا با اعلان اضمحلال نظم جهانی تا کنونی صرفاً رمز و راز هستی خود را بیان می‌کند، زیرا پرولتاریا در حقیقت اضمحلال آن نظم جهانی است" (مارکس و انگلس، 1975، ص 187).

9- "روحی که همواره نفی می‌کند" شیوه‌ای است که مفیستوفلس خود را به فاوست توضیح دهد و (گوته 1969 ص 40) "بشر تنها مخلوقی است که آن‌چه هست" را نمی‌پذیرد." (کامو 1971 ص 17).

10- "بنابراین، رنجی که ما را متحد می‌کند ما را وامی‌داشت تا صحبت کنیم و پذیرفتیم که در بیان ما حقیقت وجود داشت، می‌دانستیم که زبانمان نه فقط درد و رنج را به گوش می‌رساند، بلکه در قلبمان هنوز امید خانه کرده است. با خود برخورد کردیم، به درون خود نگریم و به تاریخ خود نظر افکنیم. دیدیم که اجداد دیرین ما رنج می‌بردند و مبارزه می‌کردند، پدر بزرگ‌هایمان مبارزه کردند، پدرانمان را با پوست خز در دست دیدیم، دیدیم که همه چیزمان را از ما نگرفته بودند، مشاهده کردیم که ارزش‌مندترین چیزها را داریم یعنی آن‌چه به ما زندگی بخشید و آن‌چه سبب شد گام‌ها را از رستنی‌ها و حیوانات فراتر نهمیم و آنچه سنگ‌ها را زیر پایمان قرار داد؛ برادران، ما دیدیم که همه‌ی آن‌چه را که داشتیم کرامت انسانی است و فراموش کردن آن شرمندگی بزرگی است، دیدیم که کرامت برای انسان شدن دو باره‌ی مردم مفید است و کرامت و عزت به قلب‌هایمان بازگشت و به انسان‌های جدید تبدیل شدیم، و مردگان، مردگان ما، دیدند که به انسان‌های جدید تبدیل شدیم

زیرنویس‌ها:

1- بحثی که در این فصل مورد بررسی قرار گرفت، پیوندی تنگاتنگ با بحثی دارد که گن (1987 سی) و بونفلد 2001 ارائه کرده‌اند.

2- بنابراین، آن‌چه مارکس انباشت اولیه نام می‌نهد عبارتست از مشخصه‌ی دائمی و اساسی سرمایه‌داری و نه یک فاز تاریخی. در این باره نگاه کنید به بونفلد (1988).

3- انقلاب کمونیستی علیه نحوه‌ی فعالیت تا کنون موجود است و کار را از بین می‌برد و قانون همه‌ی طبقات را به دست خود طبقات از میان می‌برد، زیرا آن را طبقه‌ای به ثمر می‌رساند که دیگر در جامعه به عنوان طبقه به حساب نمی‌آید و به عنوان طبقه به رسمیت شناخته نمی‌شود و در خود تجلی اضمحلال همه‌ی طبقات، ملیت‌ها و غیره در جامعه‌ی کنونی است" (مارکس و انگلس 1976 ص 52).

4- ایده‌های مربوط به ترکیب، تجزیه و باز ترکیب طبقات را، باید نه به عنوان وضعیت تغییریابنده‌ی گروه‌های مختلف درک کرد بلکه به مثابه پیکربندی دگرگون‌یابنده‌ی تضادی که همه‌ی ما را در بر می‌گیرد، تضاد بین بت‌واره‌سازی و ضد بت‌واره‌سازی، بین عمل طبقه‌بندی و ضد طبقه‌بندی فهمید. این قضیه در فصل نهم مورد بحث قرار گرفته است.

5- از فصل ناکامل مربوط به طبقه (فصل 52 جلد سوم کتاب "سرمایه") و در واقع از کل "سرمایه" روشن می‌شود که مارکس ایده‌ی طبقه به مثابه گروه قابل تعریفی از مردم را رد می‌کند.

6- بنابراین، از نظر مارکس سرمایه‌داران تجسم سرمایه‌اند، همان‌طور که بارها در "سرمایه" اشاره می‌کند. پرولتاریا نیز در اثر او در درجه‌ی نخست نه به مثابه گروه تعریف شدنی بلکه به مثابه قطب یک رابطه آنتاگونیستی ظاهر می-

و دو باره ما را به کرامت و مبارزه فرا خواندند". (EZLN 1994) تاکید در متن اصلی است (مفهوم خودمختار خود ارزشگذاری احتمالاً میتواند نزدیکترین مفهوم باشد که سنت مارکسیستی به برکت آن به مفهومی دست یابد که به طور مثبت تجلی مبارزه علیه و فراتر از سرمایه باشد، اما این اصطلاح مبهم و نادقیق است. (در باره خود ارزش گذاری، نگاه کنید به کلیور (1992).

توان به "مرحله‌های" آزادی‌خواهانه‌ای اشاره کرد که در موقعیت‌های بسیار متفاوت به ثبت رسیده‌اند و الهام‌بخش آن‌ها مآخذ و منابع نظری کاملاً متمایز بوده است. به طور کلی می‌توان سه مرحله اساسی را مطرح کرد:

1- مرحله‌ی تکوین (یا کلاسیکی) که نمایندگان نظری آن‌ها اشتیرنر، پرودون و باکونین اند.

دو اثر پرودون تحت عنوان: "خود و مال آن" و "فلسفه‌ی فقر" در اواسط دهه 1840 منتشر شد. طی همان سال‌ها افکار باکونین طی سفری طولانی و پر و پیچ و خم شکل گرفت. سفری که از برلین شروع و تا پاریس ادامه، و از آن جا به بروکسل خاتمه یافت. این مرحله تعیین‌کننده‌ای بود که در آن دوره‌ی ارتجاع پساانقلابی به پایان خود می‌رسید و شورش‌های سال 1848 در شرف وقوع بود. در این دوران دولت‌های مدرن شکل می‌گرفت. فردیتی که به خودآگاهی جدیدی رسیده بود در درد و رنج رمانتیسیم رشته‌ی تجدد و نوگرایی را کشف می‌کرد. جنبش اجتماعی بی سابقه‌ای اعماق را به حرکت در می‌آورد که آتشفشان مبارزه‌ی طبقاتی آن‌را متفرق و پراکنده کرده بود. در این گذار بین "آنچه بود و دیگر نیست" و "آنچه هنوز شکل نگرفته است" شکل‌های گوناگون اندیشه‌ی آزادی‌خواهانه درگیر سنجش آرمان‌شهرهای پر رونق و ناهم‌خوانی‌های رمانتیک بود. طرح کلی حرکتی دوگانه شکل می‌گرفت که هم از سنت لیبرالی فاصله می‌گرفت و هم به سمت آن کشیده می‌شد. هم هویتی کوهن بندیت با جهت‌گیری "آزای‌خواهانه لیبرالی" ریشه در همین ابهام آغازین دارد.

2- مرحله‌ای ضدنهادی یا ضدبوروکراتیک در پایان قرن 19 و 20. تجربه نظام پارلمانی و اتحادیه‌های کارگری توده‌ای در آن زمان "خطرات حرفه‌ای قدرت" و بوروکراتیزه شدن جنبش کارگری را عیان می‌ساخت. تشخیص این خطرات را در نوشته‌های روزا لوزامبورگ و اثر کلاسیک روبرت میشل تحت عنوان "احزاب سیاسی" (1910) (1) در سندیکالیسم انقلابی جورج سورل و فرناند پلوتیه و به همان نسبت در انتقاد پرسروصدای گوستاو لندوئر می‌توان مشاهده کرد. رگه-

پیرامون تغییر جهان بدون تصرف قدرت جان هالووی

دانیل بن سعید

آیا می‌توان در گستره‌ی تاریخ معاصر، از جریان‌های آزادی‌خواه سخنی به میان آورد که رشته‌ای مشترک آن‌ها را به هم پیوند دهد، و نه این که موجب گسست آن‌ها شود؟ اگر چنین جریان‌هایی هم وجود داشته باشند مشخصه‌ی آن التقاط‌گری نظری گسترده و جهت‌گیری استراتژیکی‌ای است که نه تنها واگرا بلکه غالباً در تناقض با یک‌دیگر قرار می‌گیرند. با این همه، این فرضیه را می‌توان تایید کرد که "رنگ‌مایه" یا "حساسیتی" آزادی‌خواهانه وجود دارد که از آنارشیسم به مثابه دیدگاه تعریف شده‌ی سیاسی مشخص دامنه‌دارتر است. از این رو، می‌توان از کمونیسم آزادی‌خواه (مشخصاً در آثار دانیل گورین)، آرمان-پرستی آزادی‌خواه (والتر بنیامین)، مارکسیسم آزادی‌خواه (میشل لووی و میگل آبن‌سور) و حتی از لنینیسم آزادی‌خواه صحبت کرد که سند اصلی آن کتاب "دولت و انقلاب" به شمار می‌رود.

این "شبهات خانوادگی" (که اغلب از هم جدا و دو باره به هم وصله‌پینه شده‌اند) برای شالوده‌ریزی یک تبارنامه‌ی منسجم کافی نیست. به جای آن می-

هایی ازین تشخیص را در اثر پگی تحت عنوان "دفاتر دو هفته‌ای" (2) یا مارکسیسم ایتالیائی لابیولا می‌توان سراغ گرفت.

3- مرحله سوم مرحله‌ی پسااستالینیسیم است و از پاسخی توهم‌زدائی می‌کند که قرن غم‌انگیز افراط‌ها ارائه کرده است. یک جریان نئولیبیرالی پراکنده و در هم و بر هم ولی تاثیرگذارتر از وارثین مستقیم آنارشیسم کلاسیک به وجود می‌آید. این جریان جهالتی فکری را به نمایش می‌گذارد، یک جهالت است تا یک جهت‌گیری تعریف شده‌ی مشخص. این جریان با آرزوها و (ضعف‌های) جنبش‌های نوین اجتماعی سرو کار دارد. موضوعات نویسنده‌گانی چون تونی نگری و جان هالووی (3) بیش‌تر الهام گرفته از فوکو و دلوز اند تا منابع تاریخی قرن نوزدهم. آنارشیسم کلاسیک به ندرت از حق خود استفاده کرد تا این منابع را به نقد کشد. (4)

در این مراحل رهروانی (چون والتر بنیامین، ارنست بلوخ و کارل کورس) وجود دارند که انتقال و ترویج میراث انقلابی را آغاز کردند و انجماد استالینی را "زیر ضرب" خود قرار دادند.

احیا و دگرگونی جریان‌های آزادی‌خواه معاصر را با شیوه‌های زیر می‌توان به آسانی توضیح داد:

* با شکست‌های عمیق و سرخوردگی‌هایی که از دهه سی قرن بیست به این سو وجود داشته است و آگاهی بالا، نسبت به خطراتی که از درون، سیاست رهاسازی را تهدید می‌کند.

* با تعمیق فرآیند فردگرایی و برآمد یک "فردگرایی بدون فردیت" که در اختلاف نظر بین اشتیرنر و مارکس پیش‌بینی شده بود.

* با شکل‌های هر چه خشن‌تر مقاومت علیه ترفندهای انضباطی و روندهای مربوط به کنترل سیاست معطوف به زندگی از طرف کسانی که تابع ذهنیتی می‌شوند که شبی انگاری بازار آن را مسخ کرده است.

بر این متن و علی‌رغم اختلافات جدی‌ای که در این مقاله توضیح خواهم داد، جای مسرت است که بگوئیم نوشته‌های نگری و هالووی بار دیگر بحث استراتژیکی بسیار لازمی را در پیوند با جنبش‌های مقاومت علیه جهان‌گستری امپریالیستی مطرح کرده‌اند. و این در شرایطی است که چنین بحثی طی ربع قرن گذشته زمینه‌ی اندکی پیدا کرده بود. دلیل آن هم اینست که کسانی بودند که نمی‌خواستند به منطق (بی منطقی) بازار بی مهار تسلیم شوند و بین ادبیات مقاومتی که چشم‌اندازی بالفعلی نداشت و انتظار بت‌واره‌پرستی در نوسان قرار داشته و در انتظار رویداد معجزه‌آسایی بودند.

در جای دیگری به نقد نگری و تحول او پرداخته‌ام (5) در این جا بحث را با جان هالووی آغاز می‌کنم. کتاب اخیر او عنوانی دارد که خود یک برنامه است و چه در کشورهای انگلیسی زبان چه در آمریکای لاتین بحث زنده‌ای را دامن زده است.

دولت‌سالاری هم‌چون گناه اولیه

با فریاد آغاز می‌شود. رویکرد هالووی با دستور مقاومت بی قید و شرط شروع می‌شود: "فریاد می‌زنیم، این نه تنها فریاد خشم که فریاد امید نیز هست. فریاد بر می‌آوریم، فریاد مخالفت، فریاد نفی، فریادی که زاپاتیست‌ها از جیاپاس سر داده‌اند." دیگر بس است! "تسلیم نشدن و مخالفت را فریاد می‌کنیم."

از همان آغاز، هالووی اعلام می‌کند که "هدف این کتاب تقویت نفی است و جانب‌داری از پرواز در شبکه‌ی اسارت و رساتر کردن فریاد." (6) آن‌چه زاپاتیست‌ها (که رد پای تجربه‌های آن‌ها (در سراسر رساله‌ی هالووی دیده می‌شود) را به دیگران نزدیک کرد "نه ترکیب طبقاتی مثبت عام بلکه مبارزه‌ی منفی عمومی آن‌ها علیه سرمایه‌داری" (7) است. بدین ترتیب منظور هالووی مبارزه‌ایست که هدف آن نفی ستمی است که بر ما تحمیل شده است. هدف از این مبارزه، دستیابی مجدد به ذهنیتی است که در ذات نفی وجود دارد. برای این‌که نشان دهیم در نفی جهان آن‌گونه که هست بر حق هستیم، نیازی نیست

پایان خوشی را وعده دهیم. هالووی همانند فوکو می‌خواهد با انبوه شکل‌های گوناگون مقاومت پیوند برقرار کند که نمی‌توان آن‌ها را به رابطه‌ی دوگانه‌ی سرمایه و کار تقلیل داد.

با این وجود فریاد کافی نیست و با این شیوه نمی‌توان از مردم جانب‌داری کرد. علاوه بر آن ضروری است بتوانیم، یاس و سرخوردگی عظیم قرن گذشته را نیز توضیح دهیم. چرا با همه‌ی آن فریادها، میلیون‌ها فریاد که بارها تکرار شد نه تنها نظم استبدادی سرمایه سر جای خود وجود دارد بلکه سرسختانه‌تر از همیشه باقی مانده است؟ هالووی فکر می‌کند پاسخ این پرسش را یافته است، کرم از خود درخت است. بدین معنی که عیب (نظری) از ابتدا در خود عامل رهایی‌بخش وجود داشته است: دولت‌سالاری از آغاز آفت جان شکل‌های گوناگون جنبش کارگری بوده است. بدین سان از نظر هالووی تغییر جهان به دست دولت الگوی غالب اندیشه‌ی انقلابی را تشکیل می‌داد که از قرن نوزدهم به بعد نگاهی ایزاری و کارکردی از دولت را به نمایش می‌گذاشت. هالووی می‌گوید این توهم که دولت می‌تواند جامعه را تغییر دهد در ایده‌ی استقلال دولت ریشه دارد. اما ما به این آموزش که "با دولت می‌توان به تغییر جهان دست یافت" پایان دادیم؛ دولت "تنها بخشی از شبکه‌ی مناسبات قدرت را تشکیل می‌دهد". (8) این دولت را در حقیقت نباید با قدرت اشتباه گرفت. آنچه دولت انجام می‌دهد عبارت‌ست از تعریف تفاوت بین شهروندان و غیرشهروندان (خارجیان، محرومان، به زبان گابریل تارد انسانی که "جهان او را طرد کرده است" یا به زبان هانا آرنه "عضو کاست فرودست هندو").

بدین ترتیب دولت دقیقاً همان چیزی است که این واژه به آن اشاره دارد: "سده‌ی است در مقابل جریان کنش" یا به بیان دیگر، "دولت تجسم هویت است". (9) دولت چیزی نیست که به توان در اختیار گرفت و علیه کسانی که تاکنون آن را در دست داشته‌اند به کار برد، بلکه شکلی اجتماعی است یا دقیق‌تر فرآیند تکوین مناسبات اجتماعی است؛ "روند دولتی کردن کشمکش‌های

اجتماعی است". (10) ادعای مبارزه از طریق دولت، سرانجام و به ناگزیر با شکست خویش همراه است. بدین ترتیب "استراتژی‌های دولت‌سالارانه" استالین به هیچ معنا خیانت به روح انقلاب بلشویسم نیست بلکه تحقق کامل آن‌ست؛ "نتیجه‌ی منطقی مفهوم دگرگونی اجتماعی‌ای است که سوژه‌ی آن دولت است". (11) در مقابل این مفهوم، چالش زاپاتیست‌ها شامل نجات انقلاب از در غلطیدن به توهم دولت‌سالاری است و هم از در غلطیدن به توهم قدرت.

اکنون پیش از ادامه بررسی کتاب هالووی روشن است که:

1- او تاریخ قطور جنبش کارگران، تجارب و اختلافات آن‌ها را تنها به یک حرکت دولت‌سالارانه طی قرن‌ها فروکاسته است، تو گویی مفاهیم نظری و استراتژیک گوناگون اصلاً در کشاکش با یکدیگر نبوده‌اند. بدین ترتیب او جنبش زاپاتیستی و آرمانی شده‌ای را به عنوان امری مطلقاً نو و ابتکاری معرفی می‌کند و این حقیقت را نادیده می‌گیرد که گفتمان کنونی در باره‌ی زاپاتیست‌ها، خواه آگاهانه یا ناآگاهانه، حامل موضوع‌های قدیمی‌تری است.

2- در توضیح هالووی الگوی اندیشه انقلابی غالب در برگیرنده دولت سالاری کارکردی است. این توضیح را تنها با چشم‌پوشی بر فرض نامعلوم و مشکوک زیر می‌توان پذیرفت: این‌که ایدئولوژی اکثریت‌گرایی سوسیال دموکراسی (که در نوسکه و ابرت‌ها نماد پیدا کرده است) و قشریت بوروکراتیک استالینیستی را می‌توان تحت عنوان گل و گشاد "اندیشه انقلابی" طبقه‌بندی کرد. این کار یعنی بی‌اعتنایی به ادبیات انتقادی فراوانی که پیرامون مساله دولت وجود دارد. این ادبیات از لنین و گرامشی تا جدال‌های (12) معاصر را در بر می‌گیرد که (خواه با آن موافق باشیم خواه مخالف) در نوشته‌های اشخاصی چون پولانزاس و آلتفاتر آمده است.

3- سرانجام تقلیل کل تاریخ جنبش انقلابی به تبارنامه "انحراف نظری" که آن‌هم با چشم بر هم زدنی تاریخ واقعی را نادیده می‌گیرد، البته با قبول خطر دفاع از تز ارتجاعی (از فرانسوا فوره تا استفان کورتو) تداوم بی‌وقفه انقلاب

اکتبر تا ضد انقلاب استالینی و این ضد انقلاب را "پی‌آمد منطقی آن!" دانستن بدون این‌که از استالینیسم تجزیه و تحلیل جدی‌ای صورت گیرد. دیوید روسه، پیر نویل، میکائیل گویتتر، و موشه لوین (اگر نخواهیم به تروتسکی، هانا آرنهت یا حتی له‌فور یا کاستوریادیس اشاره‌ای داشته باشیم) که در این زمینه، بسیار جدی‌تر برخورد کرده‌اند.

دایره شیطانی بت‌واره پرستی یا چگونگی رهایی از آن؟

در توضیحات هالووی دومین منشاء انحرافات استراتژیک در جنبش انقلابی، کنار گذاشتن (یا فراموش کردن) نقد بت‌واره‌پرستی است که مارکس در نخستین جلد "سرمایه" آورده است. هالووی یادآوری مفید، گرچه گاه ناقص و دست و پا شکسته‌ای، در باره‌ی این موضوع ارائه می‌کند. سرمایه چیزی نیست جز فعالیت گذشته (کار تمام شده) که به دارایی تبدیل شده است. با این همه، وقتی در چارچوب دارایی‌بیاندیشیم، به دارایی به مثابه یک ابژه فکر می‌کنیم، یعنی در چارچوب بت‌واره‌پرستی که در واقع به معنی پذیرش عامل‌های سلطه است.

ریشه مساله در این نیست که سرمایه‌داران مالک ابزار تولید اند؛ هالووی تاکید می‌کند: "مبارزه‌ی ما به خاطر این نیست که ابزار تولید را به مالکیت خود در آوریم بلکه به خاطر این‌ست که هم دارایی و هم ابزار تولید را از میان برداریم؛ احیاء یا بهتر بگوئیم ایجاد جامعه‌گرایی مطمئن و آگاهانه در پیوند با جریان‌گنش". (13)

اما دایره‌ی شیطانی بت‌واره‌پرستی را چگونه می‌توان در هم شکست؟ هالووی می‌گوید این مفهوم به وحشت غیر قابل تحملی پیوند دارد که از خود-نفی‌گری کنش بر آمده است. به باور او "سرمایه" در درجه نخست به بسط و توسعه‌ی نقد خود - نفی‌گری پرداخته است. مفهوم بت‌واره پرستی در خلاصه‌ترین شکل عبارت‌ست از نقد جامعه بورژوایی (و "دنیای جادو شده‌ی آن") (14) و تئوری

بورژوائی (اقتصاد سیاسی) در عین حال دلائل ثبات نسبی آن‌ها را عیان می‌سازد: این چرخه جهنمی که شیئی (پول، ماشین، کالا) را به عامل و عامل را به شیئی تبدیل می‌کند. این بت‌واره‌پرستی به تمام زوایای جامعه نفوذ می‌کند تا آن اندازه که هرچه دگرگونی انقلابی بیش‌تر ضروری و ناگزیر شود، امکان وقوع آن غیر ممکن‌تر می‌شود. هالووی این قضیه را در جمله‌ای نگران‌کننده چنین خلاصه می‌کند: "ناممکن شدن ناگزیر انقلاب". (15)

در توضیح بت‌واره‌پرستی از منابع گوناگون استفاده کرده است: از توضیح لوکاج پیرامون شیئی‌وارگی، از شرحی که هورکهایمر از عقلانیت ابزاری به دست داده است تا توضیح آدورنو در باره‌ی دایره‌ی هویت و تعریف مارکوزه از انسان یک بُعدی. از نظر هالووی مفهوم بت‌واره‌پرستی بیانگر قدرت سرمایه است که در اعماق خویشتن ما هم‌چون موشکی منفجر می‌شود و هزاران فشفشه‌های رنگارنگ به اطراف می‌پراکند. به همین دلیل است که مساله انقلاب مساله‌ی "آن‌ها"، دشمن، خصم هزار چهره نیست، بلکه در درجه نخست مساله‌ی ماست، مساله‌ای که این "ما"، "مائی" را به وجود می‌آورد که بت‌واره‌پرستی شقه شقه-اش کرده است.

بت‌واره، این "توهم واقعی" در حقیقت، ما را به مشقات خود درگیر کرده، و اسیرمان می‌کند. این بت‌واره شرایط انتقاد را نیز دشوار می‌سازد. اگر مناسبات اجتماعی بت‌واره شده‌اند چگونه می‌توان آن‌ها را نقد کرد؟ و منتقدان چه مخلوقات برتر و صاحب امتیازی هستند؟ کوتاه این‌که، آیا انتقاد هنوز هم امکان‌پذیر است؟

طبق نظر هالووی این‌ها پرسش‌هایی اند که ایده‌ی پیشاهنگ، ایده‌ی "نسبت دادن" خودآگاهی طبقاتی (نسبت دادن به چه کسانی؟) یا آرزوی رویدادی نجات‌بخش مدعی پاسخ به آن‌هاست. این راه‌حل‌ها به ناگزیر به مساله پیچیده‌ی یک سوژه تندرست یا قهرمان عدالت ره می‌برد که با جامعه‌ای بیمار در حال

مبارزه است: یک شوالیه شریف که در هیات "قهرمان طبقه کارگر" یا حزب پیشاهنگ ظاهر می‌شود.

این برداشتی پیچیده از بت‌واره‌پرستی است که به معضل دوگانه غیرقابل حلی منتهی می‌شود: آیا انقلاب قابل تصور است؟ آیا نقد هنوز هم امکان‌پذیر است؟ چگونه می‌توان از بت‌واره‌سازی روند بت‌وارگی رهایی یافت؟ پس ما که قدرت زین‌بار نقد را جاری می‌کنیم خود چه کسانی هستیم؟ (16) چگونه می‌توانیم از بی‌ثمری نقدی در امان باشیم که زیر سلطه‌ی همان بت‌وارگی است که ادعای از بین بردن آن را دارد، در صورتی که بنا باشد نفی به تابعیت از همان پدیده‌ای اشاره داشته باشد که خود نفی می‌کند؟

هالووی راه‌حل‌های چندی را ارائه می‌دهد:

الف- راه‌حل اصلاح‌طلبانه که نتیجه‌گیری آن این‌ست که جهان را نمی‌توان اساساً تغییر داد، ما باید با نظم بخشیدن مجدد به جهان و کنترل آن قانع باشیم. امروزه گفتار پسامدرنیست‌ها این شکل از تسلیم و کناره‌گیری اصلاح-طلبانه را با موسیقی مجلسی معمولی همراهی می‌کند.

ب- راه‌حل انقلابی سنتی که ظرافت‌ها و اعجاز‌های بت‌واره‌پرستی را نادیده می‌گیرد و به همان تضاد دوگانه قدیمی بین کار و سرمایه پای‌بند است و به تغییر مالکیت در راس دولت قناعت می‌کند؛ دولت بورژوازی سهل و ساده به دولت پرولتری تبدیل می‌شود.

ج- راه سوم امید به ذات سرمایه‌داری را در خود دارد که قدرت "همه جا حاضر" [یا چندگانه] آن "مقاومت همه جا حاضر [یا چند گانه] را" پاسخ مناسب می‌داند. (17)

هالووی بر این باور است که بدین شیوه و با استفاده از نوعی تعبیر ملایم از بت‌واره‌پرستی می‌تواند از دور باطل نظام و دامچاله‌ی مرگبار آن بگریزد. تعبیر ملایم او از بت‌واره‌پرستی را باید نه اوضاع و شرایط بلکه فرآیند پویا و متناقض بت‌وارگی‌سازی دانست. تصور او این‌ست که این روند در واقع، آستن ضد خود

است: شکل‌های مقاومت علیه بت‌وارگی در خود بت‌واره‌پرستی موجود است. ما نه تنها قربانیان ابژه شده‌ی سرمایه بلکه سوژه‌های ستیزه‌گر واقعی یا بالقوه نیز هستیم. بدین ترتیب "وجود ما در مقابل سرمایه" عبارت است از "نفی دائمی و به ناگزیر وجود ما در سرمایه". (18)

سرمایه‌داری را باید در درجه نخست جدائی ذهن از عین بدانیم و تجدد را به مثابه خودآگاهی ناخوشایند این جدایی. در محدوده‌ی مساله‌ی بت‌واره‌پرستی عامل در سرمایه‌داری نه خود سرمایه‌دار بلکه ارزشی است که قیمت‌گذاری شده و به امری مستقل تبدیل می‌شود. سرمایه‌داران فقط کارگزاران وفادار سرمایه و استبداد غیرشخصی آن به شمار می‌روند. اما در آن صورت از نظر یک مارکسیسم کارکردگرا سرمایه‌داری نظامی بسته و از درون منسجم به نظر می‌رسد که راه خروجی برای آن در کار نیست مگر این که نیروهای غیبی، لحظه-ای معجز آسا و شکوهمند شورش فرا برسد. از نظر هالووی، برعکس، ضعف سرمایه‌داری در این حقیقت نهفته است که در آن "نوع وابستگی کار به سرمایه با نوع وابستگی سرمایه به کار متفاوت است". بدین ترتیب "بنیان سرمایه به مثابه سرمایه بر محور سرکشی کار در گردش استوار است". در وابستگی دوجانبه اما نامتقارن کار و سرمایه، کار از این ظرفیت برخوردار است که خود را از تضاد خویش برهاند، در صورتی که سرمایه قادر به چنین کاری نیست. (19)

بدین ترتیب هالووی از تزه‌های خودگردانی الهام می‌گیرد که پیش از او ماریو ترونٹی ارائه کرده بود. ماریو ترونٹی شرایط این معضل را معکوس کرد، بدین ترتیب که نقش سرمایه را صرفاً نقشی عکس‌العملی نسبت به ابتکار خلاقه‌ی کار معرفی کرد. کار در محدوده‌ی این چشم‌انداز به مثابه عنصر فعال سرمایه همواره تعیین‌کننده‌ی شکوفائی سرمایه‌داری از طریق مبارزه‌ی طبقاتی است. ترونٹی رویکرد خود را "انقلاب کپرنیکی در مارکسیسم" (20) معرفی کرد. هالووی که فریفته این ایده شده است هنوز هم نسبت به تئوری خودگردانی که

گرایش به رد کارکرد نفی (در مورد نگری، رد هر نوع دیالکتیک به نفع هستی - شناسی) دارد و رویکردش به طبقه کارگر صنعتی به مثابه سوژه مثبت و اسطوره‌ای (به شیوه‌ی رویکرد نگری با انبوه خلق در آخرین کتابش) است احتیاط‌هایی از خود بروز داده است. هالووی می‌گوید معکوس‌سازی اساسی نباید با انتقال تبعیت سرمایه به کار بسنده کند بلکه باید تبعیت را به مثابه نفی و نه تائید مثبت درک کند.

برای این‌که در این نکته (موقتاً) به نتیجه برسیم باید از خدمتی که جان هالووی کرده است قدردانی کنیم که مساله بت‌واره‌پرستی و شی‌وارگی را در جایگاه درست این معمای استراتژیک قرار داده است. با این همه، ضروری است به محدودیت بحث تازه‌ی او توجه داشته باشیم. در عین حال که "مارکسیسم سنتی" دوره استالین (و از جمله آلتوسر)، در حقیقت امر نقد بت‌واره‌پرستی را کنار گذاشته بود، اما در ادامه‌ی این نقد هرگز وقفه ایجاد نشده بود؛ اگر از لوکاج شروع کنیم می‌توانیم این نقد را در کارهای مولفینی دنبال کنیم که به آن جریانی تعلق داشتند که ارنست بلوخ آن‌را "جریان زنده" مارکسیسم نامید: از جمله افرادی نظیر رمان روسدلسکی، فرانتس یابوکووسکی، ارنست مندل، هنری لفور (در اثرش تحت عنوان: "نقد زندگی روزمره")، لوسین گلدمن، ژان مری ونسان (که تاریخ اثرش: "بت‌واره‌پرستی و جامعه" به سال 1973 (21) مربوط می‌شود) و حتی اخیراً استاورس تولبازوس، و الن بیر. (22)

هالووی در عین تاکید بر رابطه‌ی تنگاتنگ بین روندهای بت‌واره‌سازی و ضد آن که با چند اشتباه همراه بود، بار دیگر تضاد رابطه اجتماعی‌ای را به ما نشان می‌دهد که در مبارزه طبقاتی جلوه می‌یابد. با این همه، او هم، هم‌چون صدر مائو توضیح می‌دهد که از آن‌جا که شرایط این تضاد نامتقارن است، قطب کار عنصر پویا و تعیین‌کننده‌ی آن‌را تشکیل می‌دهد. این قضیه کمی شبیه کودکی است که دستش را دور سرش برد تا به بینی‌اش دست بزند. با این حال، می‌توان خاطر نشان کرد که تاکید هالووی بر روند "بت‌واره زدائی" که در جریان بت-

واره‌سازی موجود است او را قادر می‌سازد تا مساله دارائی را تعدیل کند. او این مساله را بدون این‌که کار چندانی انجام دهد در "جریان کنش" (23) قابل حل می‌داند.

هالووی در عین حال شرایط نقد خود را زیر سؤال می‌برد و نمی‌تواند از تناقض‌گویی فرد شکاکی رهایی پیدا کند که به همه چیز به جز شک خود مشکوک است. بدین ترتیب حقانیت نقد او به این پرسش وابسته است که شک جزماندیشانه را به "نام چه کسی" و از چه "دیدگاهی (جانب‌دارانه)" اعلان می‌کند (شگفت این که آن را در کتاب خویش به نحو طنزگونه تاکید می‌کند). کوتاه این‌که مائی که "نقد می‌کنیم که هستیم؟"

انسان‌های صاحب‌امتياز، انسان‌های حاشیه‌ای، روشنفکران پراکنده، و یا کسانی که به نظام پشت کرده‌اند؟ (24) هالووی تلویحاً به نوعی نخبه‌ی روشنفکری و نوعی پیشاهنگ اشاره دارد. زیرا زمانی که بر آن باشیم مبارزه طبقاتی را کنار بگذاریم یا تعدیل کنیم نقش روشنفکر آزاد ناسازگونه برجسته می‌شود. در آن‌صورت بار دیگر در چارچوب ایده‌ی (کائوتسکی نه لینین) انتقال علم از طریق روشنفکران از بیرون "به درون مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا" (از طریق روشنفکرانی که به دانش علمی مجهزند) و نه ایده‌ی لینین مبنی بر "خود آگاهی سیاسی طبقاتی" (نه علم!) که "خارج از مبارزه‌ی اقتصادی" (نه خارج از مبارزه طبقاتی) قرار می‌گیریم که از طریق یک حزب (نه روشنفکر علمی) (25) به داخل مبارزه طبقاتی برده می‌شود.

بی تردید جدی گرفتن بت‌واره‌پرستی کنار گذاشتن مساله قدیمی پیشاهنگ یا هر نام دیگری را ساده‌تر نمی‌کند که بر آن بگذاریم. از همه‌ی این‌ها گذشته، آیا جنبش زاپاتیست‌ها خود نوعی پیشاهنگ (و هالووی پیامبر آن) نیست؟

ناممکن شدن ناگزیر انقلاب

پیشنهاد هالووی بازگشت به مفهوم انقلاب "به عنوان یک پرسش و نه یک پاسخ" است. از نظر هالووی آنچه دگرگونی انقلاب را به خطر می‌اندازد دیگر "نه تصرف قدرت سیاسی" بلکه نفس قدرت است: "ایراد مفهوم سنتی انقلاب شاید این باشد که نه هدفی بیش از حد عالی که بیش از حد کم اهمیتی را نشانه گرفته بود." (27) در حقیقت "تنها راه تصور انقلاب نه تصرف قدرت سیاسی بلکه نابودی آن است". منظور زاپاتیست‌ها جز این چیز دیگری نیست، آن‌ها در اشاره به هدف خود اعلان می‌کنند که بر آنند تا دنیایی انسانی و توأم با کرامت "بدون تصرف قدرت" ایجاد کنند.

هالووی می‌پذیرد که چنین رویکردی ممکن است چندان واقع‌بینانه به نظر نرسد. در عین حال، تجاربی (ناتوانی در تغییر جهان) که الهام‌بخش هالووی بوده است تصرف قدرت را در دستور کار خود ندارد. هالووی به سادگی (با تعصب؟) می‌گوید راه دیگری وجود ندارد. این اطمینان هر چند هم قطعی باشد، ما را به جایی نمی‌رساند. جهان را بدون تصرف قدرت چگونه می‌توان تغییر داد؟ نویسنده کتاب به ما اطمینان می‌کند و می‌گوید:

"در پایان کتاب به مانند آغاز آن، هنوز چیزی نمی‌دانیم. لنینیست‌ها می‌دانند یا می‌دانستند، ما نمی‌دانیم. دگرگونی انقلابی از هر زمانی ضروری‌تر است ولی دیگر نمی‌دانیم معنی انقلاب چیست ... ندانستن ما به معنی ندانستن کسانی است که می‌دانند ندانستن بخشی از روند انقلابی است. اطمینان را از دست داده‌ایم، اما اطمینان نداشتن برای انقلاب جنبه‌ی اساسی دارد. زاپاتیست‌ها می‌گویند "گام بر می‌داریم و جستجو می‌کنیم" ما نمی‌پرسیم نه فقط به این دلیل که راه را نمی‌دانیم بلکه هم‌چنین به این دلیل که پرسش در خصوص راه، خود بخشی از روند انقلابی است." (28)

این جا ما به جوهر مطلب می‌رسیم. در آستانه‌ی هزاره‌ی جدید دیگر نمی‌دانیم انقلابات آینده چگونه اند، اما می‌دانیم که سرمایه‌داری ابدی نیست و به کنار

گذاشتن آن پیش از این که ما را نابود کند نیاز مبرمی داریم. این اولین مفهوم ایده‌ی انقلاب است: این مفهوم بیانگر آرزوی ستم‌دیدگان است که تکرار می‌شود و آرزوی رهایی است. همین‌طور هم - پس از انقلابات سیاسی که دولت-ملت‌های مدرن را به وجود آورد و پس از محاکمات سال 1848، کمون پاریس و انقلابات شکست خورده‌ی قرن بیستم - می‌دانیم که انقلاب یا اجتماعی است یا انقلابی در کار نخواهد بود. این دومین مفهوم انقلاب پس از نوشته شدن "مانیفست کمونیست" است. اما از دیگر سو، پس از یک دور تجربیات بسیار دردناک، تصور این که شکل استراتژیک انقلابات آینده چیست برای مان مشکل است. این مفهوم سوم انقلاب است که نمی‌توانیم آن را درک کنیم. این امر چندان تازه‌ای نیست، هیچ‌کس کمون پاریس، قدرت شورایی و شورا‌های میلیشیای کاتالان را برنامه‌ریزی نکرده بود. این شکل‌هایی که قدرت انقلابی سرانجام پیدا کرد، برآمده از نفس مبارزه بود و خاطره‌ی زیر زمینی تجربیات پیشین.

آیا همه‌ی این باورها و اطمینان‌ها از انقلاب روسیه تا کنون از میان رفته است؟ اجازه دهید این نظر را بپذیریم (هر چند به واقعیت این امور که با دست و دل بازی به انقلابیون زودباور دیروز نسبت می‌دهند چندان اطمینانی ندارم). این البته دلیل آن نیست که درس‌های شکست و مدارک منفی کاستی‌های گذشته (که اغلب هم هزینه‌ی بالایی برای‌شان پرداخته شد) را فراموش کنیم. کسانی که فکر می‌کردند می‌توانند قدرت دولتی و تصرف آن‌را نادیده بگیرند خود غالباً قربانیان آن بوده‌اند. آن‌ها نمی‌خواستند قدرت را تصرف کنند و بدین ترتیب قدرت آن‌ها را تصرف کرد. و آن‌هایی که تصور می‌کردند می‌توانند از کنار دولت بگذرند و از آن دوری ورزند، آن‌را نادیده بگیرند، از آن صرف‌نظر کنند یا از چنگ آن بگریزند بدون آن که آن‌را تصرف کنند، دولت آن‌ها را هم متلاشی کرد. نیروی "نفی بت‌واره‌پرستی" برای نجات آنان کافی نبوده است.

هالووی همانند قهرمان فیلم بدی ("راه‌های جنوب" که متن آن را ژرژ سمپرون تهیه کرد) که ایو مونتان نقش آن را بازی کرد مرتب تکرار می‌کند که اطمینان خود را از دست داده‌ایم. بی‌تردید باید یاد بگیریم بدون چنین اطمینان‌هایی به سر ببریم. اما هر جا مبارزه‌ای در کار باشد (که نتیجه‌ی آن را نمی‌توان به یقین تعریف و توصیف کرد) برخورد اراده و اعتقادات متضاد هم وجود دارد که امور مطمئنی نیستند بلکه راهنمای عمل اند و همواره امکان آن هست که در عمل اشتباهاتی رخ دهد. ما به خواست هالووی در مورد وجود "زمینه شک و تردید" باید پاسخ مثبت و به خواست او مبنی بر در غلطیدن به خلاء استراتژیک پاسخ منفی دهیم!

در عمق این خلاء استراتژیک تنها پی‌آمد احتمالی بحران خود این بحران است، بحرانی بدون عامل و بازیگر، بحران افسانه‌ای محض که از شرایط تاریخی خود گسسته و از قلمرو مبارزه سیاسی به منظور در غلطیدن به سلطه یزدان-شناسی عقب می‌نشیند. این است آنچه هالووی به خاطرمان می‌آورد و حتی خوانندگان را دعوت می‌کند "در باره‌ی سیاسی نبودن بحران به جای سیاست سازمان‌دهی" (29) بیان‌دیشند. هالووی می‌گوید تحول از سیاست سازمان‌دهی به سیاسی نبودن رویدادها از طریق تجارب ماه می 1968، شورش زاپاتیست‌ها یا موج تظاهرات ضد جهان گستری سرمایه میسر است. "این رویدادها بر بت‌واره-پرستی، جنبش‌های عدم تابعیت، کارناوال ستم‌دیدگان پرتو می‌افکند". (30) آیا کارناوال در تحلیل نهایی، شکل انقلاب پسامدرن است؟

یادآوری موضوعات گذشته

آیا انقلاب- یک کارناوال- بدون بازیگر انقلابی خواهد بود؟ هالووی از "سیاست هویت" به کمک "تثبیت هویت‌ها" انتقاد می‌کند. در دیدگاه او توسل به این‌که، فرد فرضاً چه هویتی می‌تواند "داشته باشد" همیشه معنی ضمنی‌اش تبلور یافتن هویت است، در عین حال دلیلی برای تشخیص بین هویت‌های

هالووی می‌گوید: "حتی لنینیست‌ها (کدام‌شان؟) دیگر نمی‌دانند جهان را چگونه تغییر دهند. اما آیا آن‌ها اگر با خود لنین هم شروع کنیم مدعی بودند که از چنین دانش نظری برخوردارند (برای تغییر جهان) که هالووی به آن‌ها نسبت می‌دهد؟ تاریخ پیچیده‌تر از این‌هاست. در سیاست فقط یک نوع دانش استراتژیک وجود دارد، دانشی مشروط و فرضی، یک "فرض راهبردی" که برآمده از تجربیات گذشته است و نقش خط راهنمایی را دارد که بدون آن عمل انسانی بدون دستیابی به نتیجه‌ای به هدر می‌رود. ضرورت داشتن یک فرضیه به هیچ‌وجه مانع از آن نمی‌شود که بدانیم تجارب آتی همواره جنبه‌های غیر پیش‌بینی شده و غیره منتظره‌ای دارند که ما را وادار می‌کنند که آن‌ها را همیشه جرح و تعدیل کنیم. در عین اجتناب از دنباله‌روی که سنت (حتی سنت انقلابی) را پیوسته به مخاطره می‌اندازد، رد دانش جزم‌گرایانه توجیه‌کننده‌ی آن نیست که بخواهیم از صفر شروع کنیم و گذشته را نادیده بگیریم." در عین حال که انتظار تجارب سازنده‌ی جدید را داریم، بی‌شرمی است که تجارب دو قرن مبارزه - از ژوئن 1848 تا ضد انقلاب شیلی و اندونزی، انقلاب روسیه، تراژدی آلمان و جنگ داخلی اسپانیا - و تجارب دردناک آن‌را فراموش کنیم.

تا کنون هرگز یک مورد از مناسبات سلطه هم وجود نداشته است که با تکان و ضربه بحران‌های انقلابی از هم پاره نشده باشد: زمان استراتژیک هم‌چون گردش منظم عقربه ساعت نیست بلکه زمان ناهمواری است که ضرب‌آهنگ آن را تند و کند شدن ناگهانی تعیین می‌کند. در چنین لحظات بحرانی همواره شکل‌هایی از قدرت دوگانه پدید آمده است که پرسش زیر را مطرح می‌سازد: "چه کسی دیگری را شکست خواهد داد؟" در نهایت هم بدون این‌که قدرتی سیاسی (خواه از طریق حزب یا جنبش) طرحی را پیش ببرد و توانایی آن‌را داشته باشد تا تصمیمی اتخاذ کند و دست به ابتکارات تعیین‌کننده بزند، هیچ بحرانی از دیدگاه ستم‌دیدگان به خوبی سرانجام نیافته است.

چندانی ندارد. ای. پی تامپسون همین فرآیند "شکل‌یابی" را که همواره تجدید می‌شود و هیچ‌گاه هم کامل نیست در کتاب خود در باره‌ی طبقه کارگر انگلیس به شیوه عالی بررسی کرده است.

اما هالووی ازین فراتر می‌رود. در عین حال که از نظر او طبقه کارگر می‌تواند یک مفهوم جامعه‌شناختی را تشکیل دهد، مفهومی به نام طبقه‌ی انقلابی وجود ندارد. "مبارزه‌ی ما برای ایجاد هویت یا ترکیب جدیدی نیست بلکه هدف تشدید هویت‌ستیزی است. بحران هویت خود نوعی رهایی است." "این بحران مجموعه چندگانه‌ای از اشکال مقاومت و فریادهای گوناگون را رها می‌سازد." (36) این چندگانگی را نمی‌توان تابع وحدت پیشاتجربی یک پرولتاریای خیالی کرد، چرا که ما از منظر کنش و عمل کردن و هم بسته به اوضاع و احوال و خیلی عوامل دیگر هم این هستیم، هم آن. آیا همه‌ی تعیین هویت‌ها هر چقدر هم بی‌ثبات و متغیر، نقشی یک‌سان در تعیین شرایط مبارزه دارد؟ هالووی قادر نیست چنین پرسشی را برای خود مطرح کند. او با فاصله گرفتن از بت‌واره-پرستی انبوه خلق هاردت و نگری بیم خود را فقط زمانی نشان می‌دهد که معما بی پاسخ حل می‌شود. او نگران آن‌ست که تاکید بر چندگانگی در عین فراموشی از وحدتی که زمینه‌ساز مناسبات قدرت است، به نفی چشم‌انداز سیاسی منجر شود و زمانی که به آن مرحله برسد رهایی دیگر غیر قابل فهم - شود.

شبح قدرت ستیزی

به منظور رهایی از این بن‌بست و حل معمای استراتژیکی که ابوالهول سرمایه پیش رو گذاشته است، آخرین کلام هالووی "قدرت ستیزی است"، "این کتاب تجسسی است در دنیای پوچ و خیالی قدرت‌ستیزی". (37) و از تمایزی که نگری بین "قدرت برای" و "قدرت بر" بهره می‌جوید که در جهت مقاصد خود قائل شده است. هدفی که دنبال می‌کند عبارت از رها ساختن "قدرت برای" از اسارت "قدرت بر" است، رها ساختن کنش از کار و رها سازی سوژه‌مداری از

خوب و بد وجود ندارد. هویت‌ها در اوضاع و احوال مشخص و به نحوی موقت معنا پیدا می‌کنند. ادعای داشتن هویت یهودی در آلمان نازی همان معنی و مفهومی را نداشت که امروزه در اسرائیل دارد. هالووی با اشاره به متن زیبایی که در آن مارکوس، معاون فرمانده، زیر ناشناختگی ماسک معروف اسکی از چندگانگی نا پیدای هویت‌ها دفاع می‌کند، جنبش زاپاتیستی را حتی "جنبشی آشکارا ضد هویت" معرفی می‌کند. (31) در مقابل، هالووی تبلور یافتن هویت را برابرنهاد شناخت دو جانبه، جماعت، دوستی، عشق و شکلی از خودباوری خودخواهانه می‌داند. در عین حال که هویت‌شناسی و تعریف رده‌شناسی، سلاح‌هایی در زرادخانه‌ی انضباطی قدرت اند، دیالکتیک بیان‌گر مفهوم عمیق‌تر بی‌هویتی است: "ما نایک‌سان‌ها، با این هویت‌شناسی مبارزه می‌کنیم. مبارزه علیه سرمایه مبارزه علیه هویت‌شناسی است. این مبارزه، مبارزه برای یک هویت بدیل نیست." (32) هویت‌یابی ثمره‌ی اندیشیدن بر مبنای بودن است، در حالی-که اندیشیدن بر اساس کنش و عمل کردن عبارت‌ست از هویت پیدا کردن و انکار هویت‌شناسی در یک جنبش واحد. (33) بدین ترتیب، انتقاد هالووی معرف "حمله‌ای است به هویت" و رد تعریف‌پذیری، رده‌بندی‌شدن و هویت‌یافتن. (34) ما نه آن ایم که فکر می‌کنند و جهان نه آن‌ست که آن‌ها مدعی اند.

پس هدف تکرار مکرر کلمه‌ی "ما" چیست؟ این "ما" با شکوه در واقع به چه اشاره دارد؟ این "ما" نمی‌تواند سوژه متعالی با شکوهی (انسانیت، زن یا پرولتاریا) را مشخص کند. تعریف طبقه کارگر به معنی تقلیل آن به ابژه‌ای در دست سرمایه و از بین بردن سوژه‌مداری آن است. بدین ترتیب، تلاش برای دست‌یابی به سوژه مثبت را باید کنار گذاشت. "طبقه را همانند دولت، هم‌چون پول و سرمایه باید به مثابه یک فرآیند فهمید. سرمایه عبارت‌ست از طبقه‌ای که همواره تجدید می‌شود و تغییر می‌کند و مردمی که همواره طبقه‌بندی تازه و متفاوتی دارند." (35) این رویکرد برای آن دسته از ما که در مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی فقط به دنبال یک رابطه بوده‌ایم، نه هرگز در پی موجود ذاتی، تازگی

عینیت‌بخشی. اگر گه‌گاه "قدرت بر"، "از لوله تفنگ" بر می‌آید، به باور هالووی، این امر در مورد "قدرت برای" صادق نیست. جوهر مفهوم قدرت-ستیزی هم‌چنان به "قدرت بر" وابستگی دارد. با این همه:

"مبارزه برای رهایی" قدرت بر" به معنی مبارزه برای ایجاد یک پاد - قدرت نیست. بلکه برای ایجاد یک ضد قدرت است، چیزی که اساساً با "قدرت بر" تفاوت دارد. مفاهیم انقلاب که معطوف به تصرف قدرت اند مشخصاً بر مفهوم پاد - قدرت متمرکز اند. بدین ترتیب جنبش انقلابی اغلب "هم‌چون تصویر آینه‌ای قدرت یعنی لشکر در مقابل لشکر و حزب در مقابل حزب بنا شده است." در مقابل هالووی قدرت‌ستیزی را انحلال "قدرت بر" به نفع "رهایی قدرت برای" تعریف می‌کند. (38)

نتیجه‌گیری استراتژیک هالووی (یا نتیجه‌گیری ضداستراتژیک، اگر استراتژی بیش از اندازه به قدرت پیوند داشته باشد) چیست؟ اکنون باید روشن باشد که قدرت را نمی‌توان تصرف کرد، به این دلیل ساده که قدرت را شخص یا نهاد به خصوصی در اختیار ندارد، بلکه قدرت "در تجزیه و تلاشی مناسبات اجتماعی" نهفته است. (39)

هالووی پس از رسیدن به چنین اوج شکوهمندی با آسودگی خاطر به مقدار آب کثیفی می‌اندیشد که از وان حمام باید بیرون بریزد، اما در عین حال از بیرون ریختن چند نوزاد با آن هم، نگرانست. چشم‌انداز تفویض قدرت به ستم-دیدگان، در حقیقت جای خود را به ضد قدرتی داده است غیر قابل تعریف و غیر قابل درک که گفته می‌شود همه جا هست و هیچ جا هم نیست، مانند مرکز محیط دایره‌ی پاسکال. آیا بدین ترتیب شیخ ضد قدرت دنیای جادو شده-ی جهانی‌سازی سرمایه‌داری را تسخیر می‌کند؟ بر عکس، باید بیم آن داشت که ازدیاد "ضدها" (ضد قدرت یک ضدانقلابی که با ضداستراتژی به وجود می‌آید) در نهایت چیزی جز ترند گفتاری پیش پا افتاده‌ای نباشد، ترندی که چیزی

جز خلع سلاح ستم‌دیدگان (چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی)، بدون در هم شکستن پنجه‌ی آهنین سرمایه و سلطه‌ی آن، ثمری ندارد.

جنبش زاپاتیستی خیالی

از لحاظ فلسفی هالووی در آثار دلوز و فوکو نه رابطه دوگانه بلکه "تنوع مناسبات نیروها" را نمود قدرت می‌فهمد. این قدرت متنوع را می‌توان از دولت شاهنشاهی و دستگاه‌های سلطه‌اش متمایز دانست. در آغاز دهه‌ی هفتاد دو اثر فوکو تحت عنوان "انضباط و مجازات" و "تاریخ جنسیت، جلد نخست" تا حدودی بر تفسیرهای انتقادی جدید از مارکس تاثیر گذاشت. (40) مساله‌ی هالووی، در عین نزدیک بودن به مساله‌ی نگری، آن‌جایی تفاوت پیدا می‌کند که او بر نگری به خاطر محدود کردن خود به یک تئوری دموکراسی رادیکال خرده می‌گیرد که اساس آن بر تقابل قدرت موسسان در برابر قدرت نهادینه است: منطق دوگانه‌ی درگیری غول‌ها، قدرت یک‌پارچه‌ی سرمایه (امپراطوری با حرف بزرگ) و قدرت یک‌پارچه توده‌ی خلق.

نکته‌ی اصلی مراجعه‌ی هالووی تجربه‌ی زاپاتیست‌هاست که او خود را سخن-گوی نظری آن‌ها معرفی می‌کند. زاپاتیست‌های او، اما، در ظاهر تخیلی و حتی اسطوره‌ای اند چرا که به ندرت به تناقضات واقعی وضعیت سیاسی، مشکلات واقعی و موانعی پرداخته‌اند که زاپاتیست‌ها از قیام اول ژانویه 1994 به بعد با آن روبه‌رو بوده‌اند. هالووی با محدود کردن خود به سطح گفتمان حتی تلاش نمی‌کند مشخص کند دلایل این‌که زاپاتیست‌ها نتوانستند پایگان شهری برای خود به وجود آورند چه بود.

ماهیت ابداعی ارتباطات و اندیشه‌ی زاپاتیست‌ها را نمی‌توان انکار کرد. ژروم باشه در اثر خود نقش زاپاتیست‌ها را با حساسیت و ظرافت تجزیه و تحلیل می‌کند. بدون این‌که بخواهد دودلی‌ها و تناقضات آن‌ها را انکار کند. (41) در مقابل، هالووی گفتار زاپاتیست‌ها را مو به مو می‌پذیرد.

اگر خود را به مساله‌ی قدرت و ضد قدرت و جامعه مدنی و پیشاهنگ محدود کنیم، شکی نمی‌توان داشت که قیام جی‌پاسی‌ها در اول ژانویه 1994 (به گفته‌ی ج. باشه " لحظه‌ای که نیروهای منتقد بار دیگر به حرکت در آمدند") را باید بخشی از احیای مقاومت علیه جهانی‌سازی نئولیبرالی دانست که از جریان سیاتل، جنوا و پورتو الگره به این سو وجود داشته است. این لحظه "سراغ‌زایی استراتژیک" لحظه‌ای تامل انتقادی، حساب‌رسی و طرح پرسش در دوره‌ی پس از "قرن کوتاه بیستم" و جنگ سرد است (که مارکوس آن را نوعی جنگ جهانی سوم معرفی کرد). در این موقعیت انتقالی ویژه، سخن‌گویان زاپاتیست اصرار دارند که "زاپاتیسمو وجود ندارد" (مارکوس) و نه خط و خطوطی دارد نه نسخه‌ای". آن‌ها می‌گویند که نمی‌خواهند دولت را تصرف یا حتی قدرت را کسب کنند، بلکه در پی امر مشکل‌تری هستند: یک دنیای جدید. هالووی آن‌را این‌گونه تعبیر می‌کند که آن‌چه را نیاز داریم که به تصرف در آوریم خود ما هستیم. با این همه، زاپاتیست‌ها بر ضرورت "یک انقلاب جدید" صحه می‌گذارند: بدون گسست تغییری نمی‌تواند در کار باشد.

این است فرضیه‌ای که هالووی بسط داده است: انقلاب بدون تصرف قدرت. اما با بررسی دقیق‌تر صورت‌بندی‌های زاپاتیست‌ها می‌بینیم که پیچیده و مبهم‌تر از آن اند که در آغاز به نظر می‌رسند. نخست این‌که در این صورت‌بندی‌ها نوعی انتقاد از خود نسبت به جنبش‌های مسلحانه‌ی دهه‌ی 60 و هفتاد، هرم نظامی عمودی، آمادگی فرمان دادن به جنبش‌های اجتماعی و انحرافات در رهبری مشاهده می‌شود. در این سطح، نوشته‌های مارکوس و ابلاغیه‌ها نقطه-عطف موثری را نشان می‌دهند و سنت نهفته‌ی "سوسیالیسم از پائین" و خود-رهائی توده‌ای را جان تازه می‌بخشند. هدف تصرف قدرت برای خود نیست (یا برای حزب، ارتش یا نیروی پیشگام) بلکه بیش‌تر واگذاری قدرت به دست مردم، در عین تاکید بر تفاوت بین دستگاه‌های دولتی و مناسبات قدرتی است که در تاروپود مناسبات اجتماعی ریشه دارد. (که با تقسیم اجتماعی کار در میان

افراد، در بین جنس زن و مرد و در بین کارگران یدی و فکری و امثال آن شروع می‌شود).

در سطح دوم، سطح تاکتیکی، گفتمان زاپاتیست‌ها پیرامون قدرت بر یک استراتژی استدلالی اشاره دارد. از آن‌جا که زاپاتیست‌ها شرایط سرنگونی دولت مرکزی و طبقه‌ی حاکم در کشوری با سه هزار کیلومتر مرز مشترک با غول امپریالیسم آمریکا را امری بسیار بعید می‌دانند، نمی‌خواهند در پی کاری باشند که در هر حال نمی‌توانند به آن دست پیدا کنند. آن‌ها از این ضرورت فضیلت ساخته‌اند تا بتوانند خود را در جنگی فرسایشی و تداوم قدرت دو گانه دست کم در سطحی منطقه‌ای تثبیت کنند.

در سطح سوم، سطح استراتژیک، گفتمان زاپاتیست‌ها به آن‌جا منتهی می‌شود که اهمیت مساله‌ی قدرت را انکار کنند صرفاً به این منظور که خواست سازمان‌یابی جامعه مدنی را مطرح کنند. این موضع‌گیری نظری تضاد بین جامعه مدنی (جنبش‌های اجتماعی) و نهادهای (مخصوصاً انتخاباتی) قدرت را برای‌شان بازتولید می‌کند. از دیدگاه آنان وظیفه‌ی جامعه مدنی عمل کردن به مثابه گروه فشار (مدافع منافع گروه معینی) است بر نهادهایی که زمینه‌ی تغییر ندارند.

گفتمان زاپاتیست‌ها که در توازن قوا در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی وضعیت چندان مناسبی ندارند، در همه‌ی این زمینه‌ها نقش ایفا می‌کند و در عین حال با مهارت بین همه‌ی این نیروها مانور می‌دهند.

این کار زاپاتیست‌ها مادام که اظهار نظر رسمی‌ای بر اساس محاسبات استراتژیک نداشته باشیم و ادعا نکنیم که در ورای این محاسبات قرار داریم، مطلقاً قانونی و مشروع است. زاپاتیست‌ها خود خوب می‌دانند که زمان می‌خرند. آن‌ها در ابلاغیه‌ی رسمی خود می‌توانند مساله قدرت را تعدیل کنند، اما خوب هم می‌دانند که نیروی بورژوازی و ارتش موجود مکزیکی و حتی "غول شمالی" در صورت به دست آوردن فرصت در سرکوب عصیان بومیان جی‌پاس شکست

نمی‌خورند، همان‌طور که ایالات متحده و دولت کلمبیا در حال حاضر تلاش می‌کنند جنبش چریکی کلمبیا را سرکوب کنند. هالووی با ارائه‌ی تصویر فرشته‌گونه اما غیرواقعی از جنبش زاپاتیستی به قیمت از بین بردن فاصله‌گیری خود از تاریخ یا سیاست مشخص به تقویت توهمات خطرناکی دست زده است. در ترازنامه‌ی او از قرن بیستم ضدانقلاب استالینی نه تنها جایگاهی ندارد بلکه در کتاب خود همانند کتاب فرانسوا فوره همه‌ی تاریخ یا ثمره‌ی ایده‌های خوب است یا بد. او بدین ترتیب ترازنامه‌ای ارائه می‌دهد که در آن همه‌ی حساب‌ها از پیش بسته شده‌اند. زیرا از دیدگاه او هر دو تجربه با شکست روبه‌رو شدند یعنی هم تجربه اصلاح‌طلبانه هم انقلابی. دست کم، می‌توان گفت این حکم او شتاب-زده و فله‌ای (خام) است، گویا تنها دو تجربه متقارن، دو رویکرد رقیب وجود داشته‌اند که هر دو هم به یک نسبت شکست خورده‌اند، و رژیم استالینیستی (و دیگر نمادهای آن) پی‌آمد "تجربه‌ی انقلابی" بودند و نه ضدانقلاب ترمیدوری. این منطق عجیب و غریب تاریخی این امکان را به وجود می‌آورد که ادعا کنیم انقلاب فرانسه شکست خورده، انقلاب آمریکا و ... شکست خورده‌اند. (42)

باید جرات آن‌را داشته باشیم از ایدئولوژی بسی فراتر رویم و به اعماق تجربه‌ی تاریخی گام بگذاریم تا بتوانیم بار دیگر سر رشته‌ی بحث استراتژیکی را به دست گیریم که زیر آوار شکست‌های انبار شده مدفون اند. در آستانه‌ی جهانی که به نحوی برایمان کاملاً تازگی دارد، جهانی که نو آن‌سوی کهنه قدم می‌گذارد، بهتر است آن‌چه را نمی‌دانیم بپذیریم و برای تجربه‌های نو آماده باشیم به جای این‌که ناتوانی‌مان را با به حداقل رساندن موانعی صورت‌بندی کنیم که در پیش است. (43)

فریادها و تَف

دوازه نظر به اضافه‌ی یک، به منظور ادامه بحث با جان هالووی.

(1) هالووی با تندی می‌گوید "بر تاریخ تَف بی‌اندازید (44) چرا که نه؟ اما بر کدام تاریخ؟ ظاهراً از نظر او فقط یک تاریخ وجود دارد، تاریخ یک‌سویه، تاریخ

نظامی که حتی مبارزه‌ی ستم‌دیدگان را منحرف می‌کند، گویا تاریخ و خاطره، خود میدان‌های مبارزه نیستند؛ و تاریخ ستم‌دیدگان - غالباً تاریخ شفاهی (تاریخ استعمار شونده‌گان، زنان، هم‌جنس‌گرایان و تاریخ ملل مستعمره) - وجود نداشته است، هم‌چون درکی که می‌توانیم از یک تاتر مربوط به ستم‌دیدگان با یک سیاست مربوط به ستم‌دیدگان داشته باشیم.

(2) از نظر هالووی تاریخ "بهانه‌ای قوی است برای فکر نکردن". آیا منظور این‌ست که نمی‌شود تاریخی اندیشید؟ و اگر چنان باشد منظور ما از "فکر نکردن" چیست؟ پرسشی قدیمی که غالباً مزاحمت ایجاد می‌کند.

(3) "هم‌چنین بر مفهوم استالینیسم تَف بیاندازید" مفهومی که ما را از "نیاز به مقصر دانستن خود" رها می‌سازد و برگ انجیر "مناسبی به دستمان می‌دهد تا از بی‌گناهی خود در امان باشیم". امروزه هیچ‌کس تصورش را هم نمی‌کند که انقلاب شکوهمند و کامل دهه‌ی بیست را می‌توان با دهه‌ی تاریک سی قیاس کرد که همه‌ی گناهان را به گردن آن می‌توان گذاشت. هیچ‌کس از "قرن افراط‌ها" سالم بیرون نیامده است همه باید وجدان خود را به طور منظم بررسی کنند، از جمله خود ما.

اما آیا این دلیل، کافی است تا گسست‌هایی از میان رود که میشل فوکو این‌چنین به آن علاقه نشان می‌داد؟ یا پیوستی تبارشناسیک بین رویداد انقلابی و ضد انقلابی بوروکراتیک به وجود آورد؟ یا "مقصر بودن" را در پیوند با پیروزمندان و مغلوبان، جلادان و قربانیان‌شان اعلان کرد که نسبتاً پذیرفتنی باشد؟ این یک پرسش سیاسی است نه اخلاقی. این پرسش مشخص می‌کند که آیا امکان "تداوم" یا "از نو آغاز کردن" وجود دارد؟ ظلمت ناتاریخی که در آن همه‌گره‌ها خاکستری اند (و با این حال کوچک‌ترین موش را هم نگرفته‌اند) برای نئو لیبرال‌ها و استالینیست‌های شرمگین چشم‌انداز مناسبی است تا وحدت مجددشان را حفظ کنند و به پاک‌سازی بقایای گذشته‌ی خود بپردازند

بدون این که در باره این گذشته بیانیدند، گذشته‌ای که حرکت آن‌ها را به پیش این چنین دشوار کرده است.

(4) "بر تاریخ تف بیاندازید زیرا چیزی از پرستش گذشته ارتجاعی تر نیست". این درست است، اما چه کسی در باره پرستش صحبت می‌کند؟ آیا سنت هم- چون کابوسی بر ذهن زندگان سنگینی می‌کند؟ مسلماً، اما چه سنتی؟ چنین سنتی کجا به صورت منحصر به فرد پیش می‌آید که در آن همه‌ی سنت‌های متضاد از بین رفته باشد؟ والتر بنیامین، که هالووی با علاقه از او نقل می‌کند (به جا یا بی جا)، برعکس، خواستار آنست که سنت را از شر دنباله‌روی نجات دهیم که همیشه آن را تهدید می‌کند. این تمایز جنبه‌ی اساسی دارد.

(5) "تاریخ را در هم شکنید خزعبلات گذشته را دور بریزید". (45) این بیت شعر ضرب‌آهنگی غرور آمیز دارد. اما سیاست صفحه سفید (که صدر مائو آن چنان شیفته‌اش بود) و لوح سفید گذشته‌ی نسبتاً ناراحت‌کننده‌ای را به یاد می‌آورد. پرو پا قرض‌ترین حامی این سیاست کسی جز پل پوت نبود. ژیل دلوز زمانی که می‌گوید "ما همیشه کار را از وسط شروع می‌کنیم"، استدلال عاقلانه- تری دارد.

(6) "بر تاریخ تُف بی‌اندازید؟" نیچه که خود به یقین سرسخت‌ترین منتقد خرد تاریخی و اسطوره پیش‌رفت بود، روی‌کردی هوشمندانه‌تر داشت. (46) در حقیقت او توصیه می‌کرد که برای این که بتوانیم عمل کنیم باید فراموش کردن را بیاموزیم. او تاریخی را که "نوعی سرانجام زندگی و توان‌نهایی برای بشریت بود" استثنا کرده، اما نیچه در عین حال که "تاریخ ماندگار"، "تاریخ باستانی"، "افراط کاری‌های فرهنگ تاریخی"، "بیش از حد در آمیختن یک دوره با تاریخ" و تاریخ هم‌چون "الهیات پوشیده" را سازش‌ناپذیر به نقد می- کشید، بر این باور بود که "زندگی به خدمات تاریخ نیازمند است". او می‌گوید:

"به یقین، ما به تاریخ نیازمندیم. اما تنبلانی که وقت خود را هدر می‌دهند و در باغ دانش از آن برای زندگی و کنش نه برای رویگردانی آسان از زندگی و

کنش... بدین ترتیب، نیچه از ضرورت یک "تاریخ انتقادی" دفاع می‌کند. دست کم، نیچه ادعا داشت که با "نتایج تاریخ" نه با سیاست رهایی‌بخش بلکه به برکت زیبایی‌شناسی، "قدرت هنر" یا قدرت‌های "فراتاریخی" مقابله می- کند، به برکت قدرت‌هایی که نگاه را از آنچه انکشاف می‌یابد به سمت هنر و مذهب بر می‌گرداند". آیا اسطوره می‌تواند علیه تاریخ بپاخیزد؟

(7) "ما در جهان هیولایی زندگی می‌کنیم که خود خلق کرده‌ایم". در عین حال که کالا، پول، سرمایه و دولت بت‌واره اند "توهم صرف نیستند، توهم واقعی اند" دقیقاً این‌طور است. در مفهوم عملی ازین امر چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ این که برای از بین بردن این توهمات از بین بردن مناسبات اجتماعی که آن‌ها را ضروری می‌سازد و به وجودشان می‌آورد لازم است؟ یا طبق نظر هالووی باید با اعتصاب علیه بت‌واره‌ها قانع باشیم: "سرمایه وجود دارد چون ما آن‌را به وجود می‌آوریم... اگر فردا آن را به وجود نیاوریم، آیا دیگر وجود نخواهد داشت؟" در دوره‌ی پس از 1968 مائوئیست‌هایی بودند که ادعا می‌کردند که "اگر پلیس‌هایی که در سرمان وجود دارد را بیرون کنیم" کافی است تا از شر پلیس‌های واقعی هم خلاص شویم. با این همه، پلیس‌های واقعی هنوز هم با ما هستند (حتی بیش از پیش) و استبداد منیت حتی در منضبط‌ترین ذهن‌ها هم- چنان جا خوش کرده است. بنابراین آیا اجتناب از تولید سرمایه کافی است تا سحر و جادوی آن از میان برود؟ رفتار جادویی (یک مستبد خیالی را از تخیلات خود با تردستی بیرون کنیم) تنها آن رهایی را موجب می‌شود که تنها و تنها خیالی است. از بین بردن شرایط بت‌واره‌پرستی در واقعیت به معنی سرنگونی استبداد بازار قدرت مالکیت خصوصی و خرد کردن دولتی است که شرایط بازتولید اجتماعی را تضمین می‌کند.

(8) بی تردید همه‌ی این‌ها داستان‌های قدیمی است. اما داستان‌های جدید در کجاست؟ نو را همواره باید (دست‌کم، بخشاً) با آجرهای کهنه بنا کرد. هالووی انقلاب را "شکستن سنت، رد تاریخ، خرد کردن ساعت و تمرکز زمان

(11) هالووی می‌گوید: "مبارزه‌ی فزاینده، ارائه‌دهنده‌ی دیدی مناسب در باره انقلاب است". این فزاینده‌ی مبارزه جنبشی مثبت است، در صورتی‌که جنبش ضدسرمایه‌داری "باید جنبشی منفی باشد". نقد توهم پیشرفت روحیه‌ی کارگزاری، و پنلوپه‌ها کلاف‌های دلخواه خود را می‌بافند (کوک به کوک و بند به بند) افزایش هر چه بیش‌تر منافع و حرکت گریزناپذیر تاریخ به مثابه پیروزی بر لغزش، انحرافات و تاخیرهای تاسف‌بار - همه‌ی این انتقادات به سنتی قدیمی تعلق دارد (که در فرانسه نماینده‌ی آن ژرژ سورل و شارل پگی اند که بر بنیامین بسیار اثر گذاشتند). اما با همه‌ی این احوال، آیا گسست مطلق یک فریاد بدون گذشته یا پی‌آمدی با تداوم زمان تاریخی کافی است؟ بنیامین زمان همگن و بی‌محتوای مسیر پیشرفت را استثنا می‌کند و به همراه آن ایده‌ی زمان حال ناپایدار، فاصله‌ی ساده و زودگذری که گذشته مطلقاً مهر خود را بر آن نهاده و خواه و ناخواه به آینده مقدری الهام می‌بخشد. سهل است، در اثر بنیامین زمان حال به مقوله‌ی اصلی یک ناپایداری استراتژیک تبدیل می‌شود: بنابراین، هر زمان حالی قدرت ضعیف نجات بخشانه‌ی بر زدن کارت‌های گذشته و آینده را دارد و می‌تواند برای شکست خوردگان دیروز و ابدی فرصت فراهم کند و سنت را از دنباله‌روی برهاند. (48) اما، گذشته از این‌ها، این زمان حال از زمان تاریخی منقطع نیست، زمان حال همان‌طور که در اثر بلانکی آمده است، رابطه‌ی خود را با رویدادهای گذشته حفظ می‌کند، البته نه روابط علی بلکه بیش‌تر روابط مبتنی بر رمل و اسطرلاب که سرنوشت انسان را در آسمان‌ها رصد می‌کند. در این مفهوم است که اگر از فرمول‌بندی نهایی بنیامین استفاده کنیم، از حالا به بعد سیاست بر تاریخ پیروز می‌شود.

(12) هالووی می‌گوید "با استفاده از تاریخ به مثابه یک دستاویز می‌خواهیم مبارزات جدید را در روش‌های قدیمی جاری سازیم." : "بگذارید شکل‌های جدید مبارزه شکوفا شود". درست به این دلیل است که ما همواره از نوعی تازگی استقبال می‌کنیم که تاریخ و نه نوعی ابدیت الهی یا سوداگرانه وجود

در لحظه‌ی شور و شدت غیرقابل تحمل تعریف می‌کند". در این‌جا تصوراتی را دو باره می‌بینیم که بنیامین در توضیح شورشیان سال 1830 به کار برد. در آن سال شورشیان به ساعت‌های معابر عمومی شلیک می‌کردند. نابودی نمادین تصویر زمان هنوز هم بت‌واره‌گی زمان را با رابطه‌ی اجتماعی که مبنای این بت-وارگی است اشتباه می‌گیرد. روابطی که در آن اندازه‌گیری زمان کار مجرد به شکل دوزخی صورت می‌گیرد.

(9) هالووی انتقادهایی که آتیلیو بورن، الکس کالنیکوس، جوارمو آلمیرا و من از اثر او داشته‌ایم را با تّف کردنش مخدوش می‌کند. او ما را سرزنش می‌کند که تاریخ را به مثابه "امری بدون مساله و پیچیدگی" تصور می‌کنیم به جای این-که پرسش‌های نظری برای آن مطرح سازیم. این اتهامی بی‌جاست که نه استدلالی پشتوانه‌ی آنست نه مدرک مهمی. سهل است، همه‌ی ما بخش اعظمی از وقت خود را به طرح پرسش، بازنگری، ویرانی و بازسازی جهان‌بینی تاریخی خود اختصاص داده‌ایم. (47) تاریخ شبیه قدرت است. نمی‌توان آن را نادیده گرفت می‌توان از تصرف قدرت خودداری کرد ولی در آن صورت قدرت ما را تصرف خواهد کرد. می‌توان تاریخ را از در بیرون کرد، اما بدون این‌که تن به کنترل دهد از پنجره وارد می‌شود.

(10) "مفهوم انقلاب معطوف به قدرت، دارای اشتباهی اساسی است" چه اشتباهی؟ فوکو ازین مسیر مدت‌های مدید است گذشته است. همان‌طور که قبلاً اشاره کردم بیش از 25 سال پیش کتابی تحت عنوان "انقلاب و قدرت" در باره‌ی این ایده نوشتیم که دولت را می‌توان خرد کرد. "اما مناسبات قدرت" را باید از میان برد (یا ویران کرد). این مساله جدیدی نیست و از طریق سنت‌های آزادی‌خواهانه و از جمله ماه می 1978 به ما رسیده است. چرا، اگر نه از سر ناآگاهی، هالووی نوآوری اساسی تاریخ (و هنوز هم در حال دور ریختن خزعبلات است) را به خود می‌گیرد به جای این‌که در جریان بحث‌هایی وارد شود که تاریخ (طولانی) دارد!

دارد. اما دیالکتیک تاریخی کهنه و نو از هر تضاد دوگانه یا مانوی بین کهنه و نو، از جمله در مفهوم روش‌شناختی آن، ظریف‌تر است. با این همه، بگذاریم نو فرا برآید. به چرخه‌ی روزمرگی و عادت تسلیم نشویم: منتظر حادثه شگفت و اعجاب‌آور باشیم. این‌ها همگی پندهای مفیدی هستند. اما چگونه و با چه سنجه‌هایی این نو را برآورد کنیم اگر همه‌ی خاطره‌های کهنه را از دست بدهیم؟ تازگی همانند کهنگی همواره ایده‌ای نسبی است.

فریاد و تّف انداختن با اندیشیدن و حتی از آن هم کمتر با سیاست یکسان نیست.

زیرنویس‌ها:

- 1- میشلر. سال 1997
- 2- نگاه کنید به لووی (1992)
- 3- نگاه کنید مخصوصاً به هاردت و نگری (2000) و هالووی سال 2002
- 4- در این خصوص امر تعجب‌آور اینکه این گرایش درمقایسه با دگراندیشان نئومارکسیسم آنجا که به مارکسیسم بازگشت می‌کنند به میراث خود احترام بیشتر (حتی آیین‌مندی) بیش‌تری نشان می‌دهند و آنرا کمتر نقد می‌کنند.
- 5- بن سعید (1995) و بن سعید (2000) مقالاتی درمجله "خلاف زمان" شماره 2 و مجله‌ی ایتالیایی ای. ازار. اف. شماره 1 (درباره ایده‌ی توده‌ی خلق) و بالاخره مقاله‌ای که در پلوتودرجنگی به زبان انگلیسی منتشر خواهد شد.
- 6- هالووی (2000) ص 8.
- 7- هالووی (2002) ص 164.
- 8- هالووی (2002) ص 19.
- 9- هالووی (2002) ص 73.
- 10- هالووی (2002) ص 94.
- 11- هالووی (2002) ص 96.
- 12- نگاه کنید به بحث‌هایی که درمجله "ضد زمان" شماره 3 آمده است.
- 13- هالووی (2002) ص 210.
- 14- هالووی (2002) ص 54 نقل قول مارکس (1966) ص 830.
- 15- هالووی (2002) ص 74.
- 16- هالووی (2002) ص 140.
- 17- هالووی (2002) ص 76.
- 18- هالووی (2002) ص 90.
- 19- هالووی (2002) ص 182.
- 20- هالووی جرات بررسی انتقادی این انقلاب کپرنیکی را نداشت، اما هم اکنون پس از ربع قرن در صورتی- که همان توهمات نظری و همان اشتباهات عملی تکرار نشود و همان گفتن‌ها را با اصطلاحات جدیدی بازگو نکنند، چنین انتقادی از انقلاب کپرنیکی امکان‌پذیر است. در مورد این موضوع به مقاله ماربا تورچیتو تحت عنوان "پیچیدگی‌های نگران‌کننده‌ی خودگردانی ایتالیایی" در "فرهنگ مارکس معاصر" تورچیتو (2002) مراجعه کنید.
- 21- ونسان 1973.
- 22- تومبازوس سال 1976 بپرا 2001.
- 23- هالووی (2002) ص 210.
- 24- هالووی (2002) ص 140.
- 25- لنین (1961) ص 384 و 422. نگاه کنید به بن سعید (202).
- 26- هالووی (2002) ص 139.
- 27- هالووی (2002) ص 20.
- 28- هالووی (2002) ص 215.

منابع

- "طغیان زاپاتیستی: رستاخیز بومیان و مقاومت همگانی" باشه جروم سال 2002 " انقلاب و قدرت" دانیل بن سعید سال 1976. پاریس: در راهنمای مسیحایی والتر بنیامین: آن سوی مکان "دانیل بن سعید سال 1990 پاریس.
- "گسست زمان" دانیل بن سعید سال 1995 پاریس انتشارات پاسیون.
- "مقاومت" دانیل بن سعید سال 2001 پاریس فایارد.
- "آشفتگی جدید امپریالیستی" دانیل بن سعید سال 2001 مجله ضد زمان شماره 2 ص 20/9.
- جیووانی اریگی " قرن بیستم طولانی" و دانیل بن سعید در مجله ضد زمان شماره 2 ص 146/144 سال 2001.
- "جهش، جهش، جهش" دانیل بن سعید در مجله سوسیالیسم بین‌المللی شماره 95 ص 86 - 73. سال 2002.
- "مارکس برای زمان ما: ماجراها و سوء اتفاقاتی نقد" دانیل بن سعید، سال 2002 ترجمه‌ی گرگوری ایوت، لندن.
- "انبوه خلق اندرونه" دانیل بین سعید در مجله‌ی ماتریالیسم تاریخی.
- اثر ایزیدرو کرج برنال در مجله‌ی " سوسیالیسم یا بربریت " شماره 11.
- "بازتولید سرمایه" الن بیرسال 2001 لوزان ص 2، در مجله شماره 4 ص 186-177 آتیلا بورنو (2001).
- "تئوری‌ها و روایت‌ها: تاملی بر فلسفی تاریخ" الکس کالینیکوس سال 1995 کمبریج.
- "ساختن تاریخ: عامل، ساختار و دگرگونی تئوری اجتماعی" الکس کالینیکوس سال 2004 چاپ تجدید نظر شده دوم، کتب لایدن، مطبوعات آکادمیکی بدیل.
- "امپراطوری" اثر مایکل هاردت و آنتونیو نگری سال 2000 کمبریج.
- "تغییر جهان بدون کسب قدرت" جان هالووی سال 2002.
- "گاری و خیش خود را از روی استخوان‌های مردگان عبور بده"، جان هالووی سال 2004.
- "چه باید کرد" ولادیمیر ایلچ لنین (1902) "مسائل داغ جنبش ما" در مجموعه آثار جلد پنجم مسکو، انتشارات پروگرس.
- "بازخوید (گناه) و آرمان‌شهر"، میشل لووی، سال 1992، لندن.
- "سرمایه" اثر کارل مارکس، جلد سوم، لارنس ویشارت (1894) سال 1966.

- 29- هالووی (2002) ص 214.
- 30- هالووی (2002) ص 215.
- 31- هالووی (2002) ص 64.
- 32- هالووی (2002) ص 100.
- 33- هالووی (2002) ص 102.
- 34- هالووی (2002) ص 106.
- 35- هالووی (2002) ص 142.
- 36- هالووی (2002) ص 212.
- 37- هالووی (2002) ص 38.
- 38- هالووی (2002) ص 37.
- 39- هالووی (2002) ص 72.
- 40- این امر در مورد کتاب‌های زیادی منجمله کتاب من که عنوان معنادار " انقلاب و قدرت " را دارد صادق است. من در مقدمه این کتاب (برخی ازرقا علیه من از آن استفاده می‌کنند) نوشته‌ام: "اولین انقلاب پرولتری پاسخی بود به مساله‌ی دولت. انحطاط دولت مساله‌ی قدرت را دربرپیرمان گذاشته است. دولت را باید از میان برداشت و ماشین آنرا درهم شکست. نهادهای قدرت و تکیه‌گاه‌های پنهانی آنرا باید از هم متلاشی کرد. علی‌رغم تناقض آشکاری که وجود دارد مبارزه پرولتاریا به هدف تثبیت خود به مثابه طبقه حاکمه چگونه به این روند یاری می‌رساند؟ باردیگر باید با تجزیه و تحلیل تبلور قدرت در چارچوب جامعه سرمایه‌داری شروع کنیم، احیاء مجدد آنرا در ضد انقلاب بوروکراتیک پی بگیریم و در مبارزه‌ی طبقات استثمارشونده به دنبال گرایشاتی باشیم که روند اجتماعی کردن را تقویت می‌کنند و به پژمردن قدرت به منظور جلب جامعه باری می‌رسانند." بن سعید ص 7 سال 1976.
- 41- جروم باشه . سال 2002.
- 42- نگاه کنید به بورون (2001) و برنال (2002). این دو درعین اظهار همدردی خود با جنبش مقاومت زاپاتیستی‌ها در اینکه بخواهیم مدل جدیدی بر مبنای حرکت آن‌ها به وجود آوریم و بدین ترتیب بخواهیم بن‌بست‌های نظری و استراتژیک آنرا پرده پوشی کنیم به ما اخطار می‌دهند.
- 43- جان هالووی به این قطعه در مجله " ضد زمان " شماره‌ی 6 در مقاله‌ای تحت عنوان " اراهه و خیش خود را روی استخوان‌های این مرده بگذارید." هالووی سال 2004 آنچه در زیر آمده پاسخ بن سعید است به این نقد.
- 44- نقل قول‌های از هالووی (2004).
- 45- به زبان فرانسوی است و در متن هالووی ترجمه اش: "خزعبلات تاریخ را دور بریزید."
- 46- نقل قول از نیچه سال 2004.
- 47- مثلاً نگاه کنید به بن سعید سال 2002 و کالینیکوس سال‌های 1995 و 2004.
- 48- نگاه کنید به اثر بن سعید درباره‌ی بنیامین سال 1990.

این رو نه تنها رویا، با فعالیت جمعی ما مشخص تر می‌شود؛ بلکه در این مبارزه خود را برای خلق جهانی جدید آماده می‌کنیم که با رویای ما خوانائی داشته باشد.

جان هالووی اثر خود: "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" را با رویا، استعداد، توانش و آرمان‌شهر مثبت و خلاق آغاز نمی‌کند. او با یک فریاد شروع می‌کند: "در آغاز فریاد است. ما فریاد بر می‌آوریم". فریاد ما فریاد تاجر، وحشت، درد خشم و بیش از هر چیز فریاد نفی است. "نه" (1) فریاد می‌زنیم زیرا نمی‌خواهیم بپذیریم. فریاد هالووی، به اختصار، فریاد منفیت است "هدف این کتاب تقویت منفیت است به منظور جانبداری از مگسی که در تار عنکبوت گرفتار آمده است، به منظور رساتر کردن فریاد". (2)

هر چند می‌توان استدلال کرد که هالووی فرض واقعی خود را بر رویا استوار می‌سازد (رویای جامعه‌ی انسانی حقیقی، جامعه‌ی کمونیستی) ولی این موضوع مشغله‌ی ذهنی او به شمار نمی‌رود زیرا هدف او تاکید گذاشتن بر نفی است. حتی معماری که مارکس مثال می‌آورد که ساختمان جدید خود را پیش از بنا کردن در واقعیت، در ذهن خود می‌سازد، در این جا نه به عنوان امری مثبت، بلکه به صورت نفی مورد استفاده قرار می‌گیرد: "کنش معمار نفی است، نه فقط در نتیجه‌ای که می‌گیرد، بلکه در کل خود فرآیند: کنش با نفی آن چه وجود دارد آغاز و پایان می‌گیرد." (3) هالووی به جای تمرکز بر یک بدیل و تلاش جهت ساختن آن، با نفی آن چه وجود دارد آغاز می‌کند و پایان می‌دهد.

از همه مهم‌تر آن که، آنچه وجود دارد و باید نفی شود عبارتست از قدرت و سلطه بر ما، قدرت تولیدات ما بر ما، قدرت مناسبات اجتماعی بر ما. اما علاوه بر آن چه می‌بایست نفی شود، مسیرهای اشتباهی هم هستند که در گذشته طی کرده‌ایم، مسیرهایی که تاریخ و تئوری آشکار ساخته‌اند و شکل‌های دیگر قدرت بر ما به شمار می‌روند، در واقع مسیرهایی که ضد انقلابی اند. بنابراین باید به دولت "نه" بگوییم چون "این ایده که جامعه را می‌توان از طریق تصرف قدرت

فریاد هالووی: پر از هیاهو و جنجال

مایکل لبوویتز

در آغاز رویاست، نوید جامعه‌ای که رشد کامل استعداد و توانش بشر را ممکن می‌سازد، جامعه‌ای که در آن روابط انسانی برقرار است و صرف شناخت نیاز دیگران برای تشویق ما به کنش کفایت می‌کند. در آغاز با تصویری از جامعه روبه‌روایم که در آن حاصل فعالیت گذشته‌ی ما، در خدمت نیازمان برای رشد و توسعه قرار دارد و در جریان کار با یکدیگر توانائی‌هایمان را رشد، نیازهایمان را گسترش و ثروت انسانی خود را افزایش می‌دهیم.

چنین رویایی ما را به حرکت در می‌آورد- حتی اگر تصور گذرایی از آن داشته باشیم. این رویا بر مبارزات ما خط تاکید می‌گذارد: مبارزات ما برای دستمزد (به منظور رفع نیازهای موجودات انسانی، موجوداتی که به لحاظ اجتماعی تکامل می‌یابند)، مبارزات ما در پیوند با طول و شدت کار روزانه (به منظور این که برای خود وقت و انرژی به دست آوریم)، مبارزات ما برای ایجاد دولتی (دولتی که به منظور استثمار ما در کنترل دیگران است) که به کارگزار ما تبدیل شود، مبارزات ما با هدف پایان دادن به ستمی که بر ما اعمال می‌شود (مثلاً ستم ما به عنوان زنان، سیاه‌پوستان، اهالی بومی)، مبارزات ما در سهمی که در ساختن تمدن ایفا می‌کنیم. بنابراین در مبارزه است که رشد می‌کنیم؛ از

تغییر داد" سرچشمه‌ی همه‌ی احساس خیانتی است که داریم و لازم است درک کنیم که "مبارزه از طریق دولت به معنی درگیر شدن در فرآیند فعال شکست خویش است." (4) "نه" به دستیابی به قدرت برای رسیدن به هدف-های خود- زیرا "وقتی منطبق قدرت را پذیرفتیم، مبارزه علیه قدرت را پیشاپیش باخته‌ایم." (5) "نه" به حزب زیرا حزب (چه انقلابی چه پارلمانی) ابزاری است که مبارزات ما را تضعیف می‌کند، قدرت دولت را در راس هرم قرار می‌دهد و "نفس پرستی، بازی، خنده و عشق" را در پائین‌ترین سطح." (6) "نه" به مبارزه‌ی مسلحانه زیرا "حتی در صورت پیروزی نظامی که احتمال آن ضعیف است، این مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری است که پیروز شده است." (7) "نه" به رهایی ملی زیرا:

"تاکید بر هویت ملی در جنبش‌های رهایی‌بخش ملی از بازتولید ستمی فراتر نرفته است که فریاد علیه آن بر آمده بود." (8)

"نه" به مبارزه بر سر هویت زیرا توسل جستن به هویت "همواره تثبیت هویت، تقویت کنش و بنابراین بخش بخش کردن آن و به اختصار تقویت سرمایه است." (9)

"نه" به تعیین هویت و طبقه‌بندی طبقه کارگر زیرا "ما نه به عنوان طبقه کارگر که علیه طبقه‌ی کارگر بودن، علیه طبقه‌بندی شدن مبارزه می‌کنیم او همین‌طور به خاطر [جدائی بین "طبقه کارگر" به مثابه گروهی که به لحاظ تجربی بازشناختنی است و در خور توجه‌ترین شکل‌های شورش و عصیان؛ در خصوص این جدائی دلائل و مدارک فزاینده‌ای وجود دارد." (10)

و سرانجام "نه" به این ایده که ما به عنوان اندیشمندان از درک ویژه‌ای از تاریخ و جهان برخورداریم، زیرا این بدان معنی است که "نیروهای آگاه" و "نوعی پیشگام" وجود دارند که علم مثبت را با علم منفی مارکس جایگزین می‌کنند، مسلم است که این جایگزینی این نکته را نمی‌بیند که "قدرت بر

تئوری انقلابی اثر می‌گذارد و آن را بیش‌تر از نفوذ کارگزاران مخفی دولت در سازمان انقلابی تضعیف می‌کند." (11)

همان‌طور که می‌بینیم در این جا با توجه به این‌که هالووی یک فرد آگاه و شناسنده را رد می‌کند، "نه"‌های زیادی در کاراست. با این همه، همان‌طور که خواهیم دید، یک "نه" اساسی وجود دارد، آن هم "نه" به مارکس است.

"آزی‌های" هالووی

هالووی به نحو شایسته‌ای نسبت به کسانی که بخشی از فریاد اند و در تلاش اند نفی خود را نفی کنند، احساسات خود را نشان می‌دهد. هالووی زاپاتیست‌ها، شرکت‌کنندگان در جماعات خودمختار و سازمان‌های غیردولتی را در "دنیای پوچ و مبهم ضد قدرت" قرار می‌دهد و همین‌طور آن‌هایی که سیمایی "متمایز و رادیکال" از زاپاتیست‌ها به دست می‌دهند، کارگران بارانداز لیورپول، تظاهرکنندگان علیه نفو لیبرالیسم جهانی، کارگران اینترنت در سیاتل، "کسانی که انباشت سرمایه زندگی‌شان را به نابودی کشانده است، بومیان جی‌پاس، معلمان دانشگاه، کارگران معادن ذغال سنگ، و تقریباً همه را." (12) این ضد قدرت در همه جا وجود دارد: ما آن را "در کرامت زندگی روزانه می‌یابیم. ضد قدرت مناسباتی است که همیشه شکل می‌دهیم، مناسبات عاشقانه، روابط دوستی، رفاقت، مناسبات در جماعت و در همکاری با یک‌دیگر." (13)

در عین حال، آنچه ضد قدرت را به امری انقلابی تبدیل می‌کند اینست که به قدرت "نه" می‌گوید: "زاپاتیست‌ها گفته‌اند که می‌خواهند جهان را از نو بسازند، می‌خواهند جهانی با کرامت خلق کنند، جهانی انسانی اما بدون تصرف قدرت." (14) و فراخوان آنان نه تنها در بین کسانی که آشکارا شورش کرده‌اند بلکه در دنیای ناپیدای نافرمانی نیز طنین می‌اندازد، نافرمانی‌ای که در بر گیرنده‌ی فرار از کار و تولیدکننده‌ای که می‌کوشد تولید خوبی داشته باشد (و به این ترتیب برای رشد ارزش مصرف در برابر ارزش مبارزه کند) و همین‌طور "دهقان

حکومت‌شونده ریشه دارد" و "طبقه استثمارگر به خاطر زیست و هستی خود به کار طبقه استثمار شونده وابسته است". (22) در خصوص سرمایه‌داری نه تنها باید درک کنیم که سرمایه به کار نیازمند است و این کار است که آنرا تولید می‌کند بلکه سرمایه باید به طور بنیادی و با خشونت مبارزه کند تا تابعیت کارگران و شرایط موجودیت خود را تثبیت کند. این درسی است که هالووی از روند بتوارگی و بتواره شدن اخذ می‌کند، یعنی تمام مقولات و شرایط تسلط سرمایه درمیدان جنگی خونبار، توأم با خشم و عصیان مورد چالش اند. (23)

مختصر این‌که، ما در مبارزه‌ی دائمی علیه تابعیت، علیه شیوه‌ای هستیم که سرمایه ما را تعریف، طبقه‌بندی، ستم و استثمار می‌کند. و از آن‌جا که دائماً فریاد می‌کشیم، بازتولید سرمایه در ذات خود شکننده است. آن‌چه سرمایه‌داری را مخصوصاً بی ثبات می‌کند اینست که باید کارگران نافرمان را به تبعیت در آورد، کارگرانی که آزادند و می‌توانند فرار کنند. در ذات این آزادی (که می‌توان آنرا موقتاً مطیع ساخت آن‌هم فقط برای این‌که دوباره به پاخیزد) بیگانه شدن مناسبات اجتماعی، "امکان فروپاشی اجتماعی و ایجاد بحران نهفته است." (24)

البته "هیپی‌ها می‌توانند در کار شرکت نکنند، کارگران می‌توانند دیر سرکار حاضر شوند" و ... سرمایه می‌تواند با چنین وضعی کنار بیاید. نافرمانی "مادام که تولید سرمایه (یعنی عینیت بخشیدن به گُنش) به خطر بیافتد" به خودی خود برای ایجاد بحران کافی نیست. اما نافرمانی زمانی که "جلوی شدت‌یابی استثمار مورد نیاز بازتولید سرمایه را بگیرد به طوری که بر سودمندی سرمایه به طور جدی اثر بگذارد، باعث بحران می‌شود." (25) خوشبختانه، چنین به نظر می‌رسد به همان نکته‌ای رسیده‌ایم که می‌خواهیم. امید هالووی به ضد قدرت در همین نکته نهفته است.

سرمایه با توجه به مشکلاتی که در تابع ساختن نافرمانی داشته به توسعه‌ی اعتبار رو آورده است. با این همه، چنین تاکتیکی ("ترفندی") که رودروئی را به تعویق می‌اندازد، مسائل خاص خود را به وجود آورده است: "بحران (و

عاقلی" که وقتی ارباب بزرگ از مقابلش عبور می‌کند، تعظیم بلند بالائی می‌کند و در سکوت ناله کم رمقی سر می‌دهد". (15) تغییر جهان بدون تصرف قدرت اینست:

"چالشی که زاپاتیست‌ها مطرح می‌کنند ... چالشی که انقلاب را از زیر آوار توهم دولت و قدرت نجات می‌دهد." (16)

در آغاز قرن بیست و یکم شاهد آنیم که سازمان‌های توده‌ای پرولتاریا دیگر وجود ندارند" قدرت پرولتری جای خود را به ضد قدرتی تعریف نشده داده است" که جای سازمان‌های پرولتری را گرفته است و امید بشریت به شمار می‌رود. (17) اما به این دنیای گوناگون ضد قدرت چقدر می‌توان امید بست؟ هالووی می‌پذیرد که بخش اعظم این فعالان "به ندرت انقلابی" اند و همیشه هم در دشمنی آشکار با سرمایه‌داری قرار ندارند و به نظر نمی‌رسد که نیرویی برای تغییر جهان را درخود داشته باشند.

"ناله بی رمغ دهقان اتیوپیائی بی تردید اربابی را به زمین نمی‌اندازد که با اسب خود عبور می‌کند و با این وجود، بخشی از مبنای نفی را تشکیل می‌دهد که گرچه نا پیداست می‌تواند در لحظات تنش‌های اجتماعی حاد به ناگاه شعله‌ور شود. این پایه‌ی منفیت، ماده و ملاط آتشفشان‌های اجتماعی است." (18)

در ضد قدرت، "آتشفشان خاموش"، آتش زدن هیزم را در مزغزار داریم، (19) زیرا همیشه خشم وجود دارد- زیرا فریاد نقطه حرکت و نقطه‌ی همیشگی بازگشت است- نفی، رد و نافرمانی. اما چه چیزی "فریاد خشم را به فریاد امید، به امید اطمینان بخش و ضد قدرت تغییر می‌دهد؟" (20) پاسخ این است: شناخت از سرمایه‌داری که شکننده است. درک این‌که حکومت‌گران "همواره به حکومت شوندگان وابسته اند" و این‌که هر نوع نظام حکومتی به تسلیم و رضا وابسته است. اینست ضعف آن و "اساس امیدواری". (21) هالووی مطرح می‌کند دغدغه‌ی مارکسیسم اینست که: "شکنندگی ستم" را درک کند و این‌که در هر جامعه‌ی طبقاتی بی ثباتی وجود دارد که در وابستگی حکومت‌گر بر

بنابراین مادیت ضد بحران) را بدون بحث نقش توسعه‌ی اعتبار نمی‌توان درک کرد". (26) به زبان ساده، توسعه اعتبار در رویارویی با بحران، به معنی رشد سرمایه‌ساختگی، انتظارات ساختگی، سطح زندگی ساختگی بوده است و نمی‌تواند ادامه پیدا کند.

"در نتیجه‌ی اجتناب از رودروئی با نافرمانی، کاهش نسبی ارزش اضافی که تولید شده است ادامه‌ی این داستان را غیر ممکن می‌سازد". (27)

جدائی بین انباشت واقعی و پولی همواره به طور فزاینده و دایمی موجب "بی‌ثباتی، ناپایداری، شکنندگی و پیش‌بینی ناپذیری سرمایه‌داری کنونی شده است. با این حال، چنین وضعیتی در عین حال:

"شکاف بین تابعیت واقعی زندگی که سرمایه به آن دست یافته است و تابعیتی را افزایش می‌دهد که حرص و آز سرمایه طالب آنست. سرمایه برای بقا، توقعات خود را بیش‌تر می‌کند". (28)

بنابراین، در این‌جاست منشاء "فریاد توام با اطمینان ضد قدرت" هالووی، و این‌که چرا "ضد قدرت تعریف نشده" می‌تواند "امید بشریت" به شمار رود. امروزه درست همان شکنندگی سرمایه‌داری به معنی آنست که نمی‌توانیم از پیش داوری کنیم که کدام "نه" آشفشان اجتماعی را شعله‌ور می‌سازد.

"تاثیر قیام زاپاتیست‌ها بر سرمایه به علت تنزل ارزش‌پزوی مکزیک و بحران مالی جهانی 95 - 1994 مشخص می‌کند که توان بر هم زدن روال انباشت سرمایه ضرورتاً به جایگاه بلاواسطه‌ی فرد در روند تولید بستگی ندارد". (29)

همه‌ی "نه‌های ما مهم‌اند. افزون بر این، خواست‌های سرمایه از ما جهت بقای خود "تلاش همه‌جانبه‌ی سرمایه در تابع نمودن هر چه شدیدتر همه جنبه‌های زندگی به سرمایه‌جانمایه‌ی نئولیبرالیسم است" و بر اهمیت "نه‌های ما در این مقطع زمانی می‌افزاید. "ما نه سیمایی داریم نه صدایی:

بحران سرمایه‌داری". (30) پس حالا که سرمایه تا بدین اندازه به "آری‌های ما نیاز دارد، می‌توانیم "نه" بگوییم.

"نه" به سرمایه

فریاد هالووی برای برخی از آنان که بر زمین سفت منفیت جای گرفته‌اند ممکن است خوش‌آهنگ باشد، اما کسانی‌که با ملودی‌های مارکس آشنایند چنین فریادی را طبل توخالی می‌دانند. "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" نشان‌دهنده‌ی نفی اساسی ایده‌های مارکس است. در عین حال که "نه" هالووی به مارکس در نظرات او پیرامون جایگاه دولت در مبارزه برای فراتر رفتن از سرمایه‌داری بسیار آشکار است، این مخالفت خاص آشکارا با چشم‌اندازهای مربوط به چند و چون سرمایه‌داری و سرمایه انطباق دارد. دغدغه‌ی مارکس نه درک شکنندگی سرمایه‌داری بلکه فهم قدرت آن بود. تلاش او بر این امر استوار بود که توضیح دهد سرمایه‌داری چگونه و چرا خود را بازتولید می‌کند و بر مبنای این توضیح، روشن است که دیوارهای سرمایه با یک فریاد بلند در هم نمی‌ریزد. نتیجه‌گیری او را پیرامون گرایش سرمایه‌داری به تولید کارگران مورد نیاز خود ملاحظه کنید، کارگرانی که با سرمایه‌داری به مثابه امری که دارای عقل سلیم است برخورد می‌کنند:

"پیشرفت تولید سرمایه‌داری، طبقه کارگری را رشد می‌دهد که به خاطر آموزش، سنت و عاداتی که دارند الزامات این وجه تولید را طبیعی و بدیهی می‌دانند. سازماندهی فرآیند سرمایه‌داری تولید، زمانی که کاملاً تکوین یابد، همه‌ی مقاومت‌ها را در هم می‌شکند". (31)

چرا سرمایه به "در هم شکستن همه‌ی مقاومت‌ها" گرایش دارد؟ به خاطر "وابستگی کارگر به سرمایه که نمایشی از شرایط خود تولید است و با آن شرایط تضمین می‌شود". وابستگی بلاواسطه کارگران به فروش نیروی کار خود

تولیدکننده از تولید خود. (35) کانون بحث او را نه سرمایه با ویژگی‌های کنونی آن بلکه فروش کالا تشکیل می‌دهد:

"این حقیقت که کالا برای مبادله در بازار تولید می‌شود، به گسست جریان کنش می‌انجامد، شیئی را از کنش مجزا می‌کند، همان کنشی که هم شیئی را به وجود می‌آورد و هم پیش شرط آن به شمار می‌رود." (36)

تولید با هدف مبادله، گسست کنش و کار انجام شده را موجب می‌شود: "کنش به ضد خود تبدیل و از خود بیگانه می‌شود. ما کنترل بر فعالیت خلاقه‌ی خود را از دست می‌دهیم. علت نفی خلاقیت انسان تابعیت فعالیت انسان به بازار است." (37) و فروش آن کالای ویژه یعنی نیروی کار هم همین-طور؟ تابعیت از بازار، خلاقیت انسان را نفی می‌کند.

"زمانی کاملاً انجام می‌گیرد که ظرفیت کار خلاقه (نیروی کار) به کالا تبدیل شود، کالائی که در بازار به کسانی فروخته می‌شود که دارای سرمایه اند و آن‌را خریداری کنند." (38)

هالووی به جای تمرکز بر تولید کالایی (آن‌گونه که شیوه‌ی مارکس بود) به عنوان شرطی برای استثمار کارگر مزدبگیر، این رابطه را معکوس می‌کند و بر اهمیت فروش نیروی کار تاکید می‌ورزد تا بتواند "تولید کالائی را تعمیم دهد": جدایی کار انجام شده از کنش "شکل کاملاً تکوین یافته‌ی خود را در سرمایه پیدا می‌کند، یعنی مالکانی که کار انجام شده در گذشته را تصاحب کرده‌اند".

(39) بنابراین، استثمار در شکل موجود خود جنبه‌ی اساسی ندارد، تولید برای بازار به معنی آنست که "گسست بین کنش و کار انجام شده به هیچ‌وجه به فرآیند بلاواسطه‌ی استثمار محدود نمی‌شود بلکه به کل جامعه بسط پیدا می‌کند." (40) مساله واقعی اینست که مردم از امکان تصمیم‌گیری بر فعالیت خود به طور عام بیش‌تر فاصله می‌گیرند." (41) با جایگزینی بت‌واره پرستی (از خود بیگانگی) با برداشت مارکس از استثمار، حمایت نظری فراهم می‌آید جهت

جهت رفع نیازهای خویش، رازآمیزی ماهیت سرمایه به طوری که بارآوری اجتماعی کار ضرورتاً به مثابه مشخصات سرمایه ظاهر می‌شود، تقسیمات بین کار و سرمایه، تأثیرات جایگزینی ماشین به جای انسان همگی نشان‌گر آن وابستگی به شمار می‌رود. (32) همه‌ی آن‌ها به فروش نیروی کار مربوط می‌شود یعنی همان ویژگی اساسی سرمایه‌داری، داد و ستدی که نوع تجلی آن هر اثر و نشانه‌ی استثماری را از بین می‌برد و آن‌را طوری جلوه می‌دهد که گوئی کارگر حقی را به دست می‌آورد که شایسته آنست- درست مثل سرمایه‌دار.

مارکس چنین اظهار نظر می‌کند: "همه‌ی نظرات مربوط به عدالت که کارگر و سرمایه‌دار به آن پایبندند، همه‌ی رازآمیزی وجه تولید سرمایه‌داری، همه‌ی توهّمات مربوط به آزادی" (33) بر بستر این شکل مبادله‌ی ظاهراً آزاد به وجود می‌آیند.

اما چنین توضیحی را در اثر هالووی نمی‌یابیم. موضوع او شکنندگی قانون است: این‌که در هر جامعه‌ی طبقاتی بی‌ثباتی‌ای وجود دارد که از وابستگی حکومت‌کنندگان به حکومت شونده‌گان ناشی می‌شود. "وابستگی کارگر به سرمایه و رازآمیزی خاصی که پی آمد فروش نیروی کار است، به داستان هالووی ربط پیدا نمی‌کند. البته یک دلیل در کار هست: او در کتاب خود کانون نیروی کار را با فروش کالا و استثمار کارگر را با بت‌واره پرستی کالا عوض کرده است. (34)

مفهوم نظری اصلی هالووی (و به دنبال آن فرآیند بت‌واره‌سازی) بت‌واره-پرستی است. هالووی این مفهوم را برای تدوین کارآیی فریاد مطرح می‌کند. البته این مفهوم برای او بیش‌تر اهمیت دارد تا این‌که روح و معنی دادن به ابژه بی‌جان و باور به این‌که در ویژگی‌های مادی کالاها ارزش اجتماعی نهفته است. از نظر هالووی بت‌واره پرستی عبارتست از گسست در کنش"، "گسست در کنش و کار انجام‌شده"، "گسست کار انجام شده از کننده‌ی کار". مختصراً، بیگانگی

"مفهوم عمومی مبارزه‌ی طبقاتی که در این‌جا پیشنهاد شده است"، یعنی روی‌گردانی هالووی از مارکس و روی‌آوری او به "دنیای مبهم ضد قدرت". هالووی قدرت را با استثمار سرمایه‌داری به گونه‌ای که مارکس در "سرمایه" به آن پرداخته را جایگزین کرده است. این جای‌گزینی در تاکید او بر بت‌واره-سازی نیز آشکار است- فرایندی که از طریق آن شکل‌های سرمایه‌داری (کالا، پول، سرمایه و امثال آن) به وجود می‌آید. هالووی از بحث پیرامون ماهیت مورد مجادله‌ی شکل‌های سرمایه‌داری- این که ماهیت معضل ایجاد شکل‌های سرمایه‌داری همیشه موجودند و این که این شکل‌ها "همواره با مبارزه ایجاد و بازتولید می‌شوند"- به این نتیجه‌گیری می‌رسد که انباشت اولیه "برای وجود سرمایه‌داری حیاتی است". (42) منطق او این است از آن‌جا که "سرمایه‌داری عبارت‌ست از نقض مکرر و روزمره‌ی جدایی شیی از فاعل... نقض این جدایی فقط ویژگی دوره‌ی آغازین سرمایه‌داری نیست؛ بلکه جزء سرشت سرمایه‌داری به شمار می‌رود". (45)

مختصر این که "انباشت اولیه بدین ترتیب، یک ویژگی دائمی و اصلی سرمایه‌داری است و نه یک فاز تاریخی". (44)

با این همه، پا فشاری بر مبارزه‌ی طبقاتی که ذاتی شکل‌گیری همه‌ی شکل‌های سرمایه‌داری است و هم‌چنین پافشاری بر نقض پنهان و آشکار موجود در آن فرآیند، نباید تمایز انتقادی مارکس را مبهم کند، تمایزی که او بین انباشت در محدوده‌ی مناسبات سرمایه‌داری قائل بود. مارکس به پرسش: "منشاء سرمایه در کجاست؟" دو پاسخ متفاوت ارائه کرده است. او تاکید کرد که سرمایه در چارچوب مناسبات سرمایه‌داری، ثمره استثمار کارگر درحوزه‌ی تولید است. در مقابل آن، در انباشت اولیه سرمایه منشاء‌های بسیار گوناگونی دارد- ولی منشاء آن نه استثمار روزمره کارگر نه اجبار در انجام کار اضافی است که نتیجه‌ی فروش نیروی کار است. با از میان بردن این تفاوت و رویکرد واحد به هر دو فرآیند "بومیان جیاپاس، معلمان دانشگاه، کارگران معدن زغال و تقریباً

همه" را می‌توان برابر تلقی کرد. بنابراین لازم نیست در حوزه مبادله متمرکز شد که از نظر مارکس منشاء "همه‌ی راز آمیزی‌های وجه تولید سرمایه‌داری است". در این برداشت عام از مبارزه‌ی طبقاتی "دلیلی در میان نیست که به خواهیم برای تولیدکنندگان ارزش اضافه وزن و اهمیت ویژه‌ای قایل شویم". (45) این از حساب "سرمایه"!

البته ظاهراً طنز معینی در امتیاز دادن هالووی به انباشت اولیه وجود دارد. تا آنجا که او دلیل می‌آورد که بازتولید مناسبات سرمایه‌داری پیوسته از راه مبارزه صورت می‌گیرد (یا نمی‌گیرد) بر این نظر است که "اجبار بی دغدغه‌ی مناسبات اقتصادی" برای تضمین سلطه‌ی سرمایه‌دار بر کارگر کافی نیست. در آن صورت این تنها "بورژوازی بالنده نیست که به قدرت دولت نیاز دارد". آن‌چه مارکس "جنبه‌ی اساسی به اصطلاح انباشت اولیه" نام نهاد، یعنی استفاده‌ی سرمایه از دولت، ازین دیدگاه (دیدگاه هالووی) "مشخصه دائمی و اساسی سرمایه‌داری است و نه یک فاز تاریخی" (46) اما آیا چنین قضیه‌ای مبارزه برای بیرون آوردن دولت از چنگ سرمایه را غامض تر نمی‌کند؟

نه به مانیفست و کمون

اگر چه هالووی به طرز عجیبی در انتقاد از شخص مارکس (برخلاف مخالفت او با مسائل مربوط به مارکسیسم و سنت مارکسیستی) سکوت کرده است، نظر مارکس پیرامون جایگاه دولت در روند فرارفتن از سرمایه‌داری را کاملاً رد می‌کند. (47) نظر مارکس در "مانیفست کمونیست" بسیار روشن بود، در آن‌جا می‌گوید که: "نخستین گام در انقلاب کارگری ارتقاء پرولتاریا به طبقه‌ی مسلط با هدف پیروزی در نبرد برای دموکراسی است". دولت تحت کنترل کارگران سپس فرآیند "مداخله‌های استبدادی" در سرمایه و آغاز و امکان بازتولید مناسبات مالکیت سرمایه‌داری را محدود و در عین حال و هم زمان، بر آمد مالکیت دولتی را تقویت می‌کند. پرولتاریا، بدین ترتیب، "تمامی سرمایه را گام

به گام از چنگ بورژوازی بیرون می‌کشد". (48) مختصر این‌که، دولت وسیله- ایست در دست طبقه‌ی کارگر برای پیشبرد "منافع خود به شکلی که دارای نیروی عام و به لحاظ اجتماعی قهرآمیز است".

هالووی این سناریو را رد می‌کند. از نظر او این اعتقاد خطای فاحش است که جهان را می‌توان از طریق دولت (خواه با تصرف انتخابات یا با انقلاب) تغییر داد. چنین نظری از تاریخ و تئوری چیزی نیاموخته است که گفتمان دولت بیش از آن‌که "وسیله‌ی امید" باشد "قاتل آن" به شمار می‌رود. (49) نخست این‌که، دولت از این قدرت برخوردار نیست که سرمایه را به چالش کشد: "کاری که دولت می‌کند و یا می‌تواند انجام دهد با نیاز آن به حفظ سیستم تشکیلات سرمایه‌داری که خود بخشی از آنست محدود می‌شود". دولت تنها "گراهی است در تاروپود مناسبات اجتماعی". (50) هالووی بدین ترتیب، این نظر را رد می‌کند که از کنترل دولت (حلقه مسلح!) برای از هم دریدن آن تاروپود از دولت کارگران به مثابه اهرمی جهت بر هم زدن بازتولید سرمایه می‌توان استفاده کرد. و این بخشی از فرآیندی است که به فرارویی از سرمایه منتهی می‌شود (حتی با این که می‌تواند راجع به اهمیت قیام زاپاتیست‌ها در بر هم زدن انباشت سرمایه صحبت کند). به لحاظ تعریف، "در جامعه‌ی سرمایه‌داری، دولت را نمی‌توان "به نفع طبقه کارگر به کار واداشت" زیرا دولت به مثابه دولت سرمایه‌داری "دوام و هستی‌اش به بازتولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری به عنوان یک کل گره خورده است". (51) چرا دولت نمی‌تواند علیه سرمایه وارد عمل شود؟ جواب هالووی چنین است: "هر دولتی که به اقدام قاطع علیه منافع سرمایه دست بزند، پی می‌برد که بحران اقتصادی به وجود خواهد آمد و سرمایه از قلمرو دولت فرار خواهد کرد". (52)

البته باید روشن باشد که نقطه نظر هالووی به دولت محدود نمی‌شود، این "گره در تارو پود مناسبات اجتماعی" در مورد کارگران، طرفداران محیط زیست و فعالان سیاسی (و در واقع هر کس که به جهان "ضد قدرت" تعلق

دارد) صادق است که "علیه منافع سرمایه قاطعانه اقدام" کرده‌اند. افزون بر این، باید روشن باشد (همان‌طور که برای مارکس و انگلس روشن بود) که دولت کارگری موقعیت بی نظیری برای واکنش علیه اعتصاب سرمایه در اختیار دارد به طوری که می‌تواند از "تفوق سیاسی خود ... برای افزایش کل نیروهای مولده هر چه سریع‌تر استفاده کند." مختصر این‌که، "اقدام قاطع علیه منافع سرمایه" مادام که دولت کارگری خط مشی توأم با "شهامت انقلابی را" پی بگیرد، معنی‌اش آن نیست که "بحران اقتصادی به وجود خواهد آمد". (53)

نقطه نظر واقعی هالووی نه ناتوانی دولت بلکه اینست که دولت کارگری (هر دولتی!) عبارتست از قدرت بر ما و بخشی از مناسبات اجتماعی‌ای که همواره در حال تعریف، طبقه‌بندی، بخش‌بخش کردن و بت‌واره‌سازی ماست. بدین ترتیب، هالووی بر این باور است که "تصور این‌که مبارزه علیه جداسازی‌کنش می‌تواند در اختیار دولت باشد، تصویری پوچ و بیهوده است". از آن‌جا که در "تحول انقلابی جهان مساله نه بر سر قدرت چه کسی بلکه بر سر خود قدرت است"، به همین دلیل هالووی معتقد است که "مبارزه از طریق دولت یعنی شکست فعالانه خویش". (54)

بحث مارکس مبنی بر این‌که مبارزه علیه سرمایه "باید تا به انتها پیش برده شود" رد می‌شود بدون این‌که ذکری از آن به میان آید. بحث مارکس اینست که مبارزه علیه سرمایه را دولت نوع کمون پیش می‌برد که دولتی است که "خودحکومتی تولید کنندگان" را جایگزین "ماشین دولتی حی و حاضر می-کند، ماشینی که نیروی عمومی سازمان‌یافته جهت بردگی اجتماعی" است. (55) علت آن هم روشن است: برای ایجاد چنین دولتی باید "قدرتی به وجود آورد، قدرتی که بتواند رودرروی قدرت حاکم بایستد، آن هم زمانی که آن‌چه مورد نیاز است "ضد قدرت" است. "چیزی بسیار رادیکال‌تر: انحلال "قدرت بر" است". (56)

به بیان دیگر، دلالت بر ضد خود دارد ... به مثابه مقاومت، امتناع، نفی از خود بیگانگی در عمل اجتماعی روزانه‌ی ما". (60)

شکنندگی سرمایه‌داری، شکنندگی سرمایه‌داری - اگر به اندازه‌ی کافی تکرار کنیم ... و قدرت دولت سرمایه‌داری چه می‌شود؟ این قدرت با منطق زیر فرو می‌باشد: "قدرت در تملک هیچ شخص یا نهاد مخصوصی نیست ... بنابراین، دولت کانون و محل قدرتی نیست که ظاهر آنست". (61)

چه احمقانه است نگرانی ما در باره‌ی دولت واقعی سرمایه‌داری! اما در زندگی واقعی از آن دولت چگونه به جامعه‌ای می‌رسیم که می‌خواهیم خلق کنیم؟ جهان را بدون تصرف قدرت چگونه تغییر می‌دهیم؟

ایدآلیسم و عمل انقلابی

اثر هالووی نشان می‌دهد که نفی نفی ضرورتاً ایجادکننده‌ی مفاهیم غنی نیست. متأسفانه نفی مارکس از جانب هالووی ما را به هگل بازگشت می‌دهد. (62) ساده‌ترین قضیه به پیچیده‌ترین تبدیل می‌شود و پیچیده‌ترین به ساده‌ترین. در اینجا گزاره‌ها، مواد اسرارآمیز، به فاعل‌های واقعی تبدیل می‌شوند و "فاعل واقعی به عنوان چیز دیگری ظاهر می‌شود، به مثابه عنصر ماده‌ای اسرارآمیز". (63) قدرت فاعل می‌شود. قدرت در دولت سرمایه‌داری بازتاب دارد، به جای این که "دولت سرمایه‌داری قدرت داشته باشد." دولت به مناسبات سرمایه‌داری وابسته می‌شود، "به جای حفظ آن مناسبات، به دولت سرمایه‌داری وابسته است." در کانون بت‌واره‌سازی، ایجاد شکل‌ها جنبه‌ی اساسی پیدا می‌کند، شکل‌ها پس از به وجود آمدن، ظاهراً بر روی زمین هم‌چون اشباح ترسناک قدم می‌زنند، می‌رقصند با یک‌دیگر تعامل دارند و تلویحاً به ضد خود اشاره دارند. قدرت به ضد قدرت و بت‌واره به ضد بت‌واره تبدیل می‌شود.

تقابل با مارکس نمی‌تواند از این حادثه باشد. مارکس در رد خودپرورانی ایده، بر این امر تأکید داشت که افراد بشر چگونه در اثر فعالیت خود، خویش را شکل

از نظر هالووی مساله اینست که ما "بیش از حد پائین هدف‌گیری کرده‌ایم" آنچه پیروز نشده این نظر است که انقلاب را تصرف قدرت برای الغاء قدرت می‌داند". (57) بنابراین، باید بالاتر هدف‌گیری کنیم، باید داو را افزایش دهیم، باید "روبای کمونیستی را دنبال کنیم: بنای جامعه‌ای آزاد از مناسبات قدرت از راه انحلال "قدرت بر". این پروژه بسیار رادیکال‌تر و در عین حال واقع‌بینانه‌تر است از هر ایده‌ی انقلابی که اساس آن بر فتح قدرت گذاشته شده باشد". (58)

ازین نقطه نظر رفیع روشن می‌شود که ایده‌ی استفاده از دولت - حتی دولت از نوعی که به شکل کمون‌های خودگردان و خودحکومتی سازمان‌یافته باشد و در خدمت قدرت خود کارگران باشد ("که به جای نیروی سازمان‌یافته‌ی سرکوب آن‌ها، نیروی خود را تشکیل می‌دهند") - محلی از اعراب ندارد. (59) یا می‌توان گفت در سطحی نیست که به رسمیت شناخته شود. اما قدرت دولت سرمایه‌داری صرفاً به این دلیل از بین نمی‌رود که هدف بالایی برای خود در نظر بگیریم. هالووی چه پیشنهادی در باره‌ی پلیس، دادگاه‌ها و ارتش دولت سرمایه‌داری دارد که "به بازتولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری به عنوان یک کل" وابسته نیست بلکه از آن حمایت می‌کند؟

هیچ پیشنهادی. تا آن‌جا که دولت به بازتولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری وابسته است و "فقط گره‌ای" در تاروپود آن مناسبات است، پاسخ اینست - که به آن مناسبات باید پایان داد. فقط بگوئید "نه" وقتی با منطق هگلی مجهز باشیم، فریاد با اطمینان بیش‌تر توام است: "قدرت همه جا حاضر به معنی مقاومت همه جا حاضر است"، "آری" همه جا حاضر به معنی "نه" همه جا حاضر است "به این حقیقت امیدوار می‌شویم که قدرت در کار است چون قدرت به معنی ضد قدرت است. این حقیقت به ما آرامش می‌دهد که می‌توانیم تعیین هویت کنیم و بت‌واره‌پرستی را به نقد کشیم زیرا "بت‌واره‌پرستی دال بر وجود حی و حاضر ضد بت‌واره‌پرستی است ... مفهوم از خودبیگانگی یا بت‌واره‌پرستی،

"ضروری است از نیروی خشونت عریان فراتر رفت و خواهان نیروی تمام کسانی شد که از تابع شدن سر باز می‌زنند، نیروی تمام کسانی را که از تبدیل شدن به ماشین سرمایه خودداری می‌کنند." (66)

هالووی آشکار می‌سازد که اینست ماده و ملاط اندیشه‌ی دیالکتیکی؛ دیالکتیک عبارت است از احساس نیروی انفجاری آن چیزی که انکار می‌شود" (67) گزاره‌های ایده‌ی ضد قدرت، یعنی مردم مورد نظر هالووی آتشفشان خاموش اند؛ دیر یا زود منفجر می‌شوند. و پس از انفجار چی؟

تصور این‌که این حاملان فریاد پس از انفجار چه می‌کنند کار دشواری نیست، آن‌ها با تعجب به اطراف خود و آنچه انجام داده‌اند، یعنی بر ویرانی آتشفشان، نگاه می‌کنند و شرمگینانه به حالت سکون تا نوبتی دیگر باز می‌گردند. این نه مواد و ملاط اندیشه‌ی دیالکتیک بلکه یک دوره‌ی شکست را به نمایش می‌گذارد.

"جهان را بدون تصرف قدرت چگونه می‌توانیم تغییر دهیم؟" پاسخی که هالووی پیش تر در این کتاب داده بود: "واضح است که: ما نمی‌دانیم." و بدین ترتیب هالووی تأکید می‌کند که اهمیت دارد روی این پاسخ در عمل و نظر کار کنیم. (68) هالووی تقریباً دویست صفحه بعد در صفحه‌ی پایانی دوباره می‌پرسد: "پس ما جهان را چگونه بدون تصرف قدرت تغییر می‌دهیم؟ در پایان کتاب همانند آغاز آن، ما نمی‌دانیم." (69)

در آغاز با فریاد شروع می‌شود، و با ناله بی رمق پایان می‌یابد.

فهرست ماخذ:

1. "تغییر جهان بدون تصرف قدرت"، جان هالووی، 2002، لندن.
2. "فراسوی سرمایه: اقتصاد سیاسی مارکس پیرامون طبقه‌ی کارگر"، مایکل لیوویتز، 2003.
3. "در باره نقد فلسفه حق هگل"، کارل مارکس 1975 [1843] در مجموعه آثار مارکس و انگلس جلد سوم.
4. "سرمایه" جلد اول، کارل مارکس، نیویورک.

می‌دهند. مارکس بارها و بارها تکرار کرد که افراد بشر در اثر مبارزات خود رشد می‌کنند، اوضاع و احوال و خود را تغییر می‌دهند. مختصر این‌که، مبارزه یک روند تولید، یک روند بر آورد کردن و یک عمل مثبت است.

اما در اثر هالووی جای تأکید بر عمل انقلابی به طرز چشم‌گیری خالی است. به همین دلیل است که به مبارزه بر سر هویت به دیده‌ی تحقیر می‌نگرد چرا که در آن بخش بخش شدن و تقویت سرمایه‌داری را می‌بیند و نه یک فرآیند تولید افراد بشر با ظرفیت‌های جدید، افرادی که می‌توانند مبتکر جنبش بزرگ-تری باشند. (64) احتمالاً همین امر در باره‌ی مبارزه بر سر دستمزدها صادق است، مبارزاتی که در آن پذیرفته شده است که بهر حال، کارگر یک فرد است که به کارمزدی اشتغال دارد- تسلیم و رضای نهایی). هالووی که پیشگام بودن "شناسنده" را با فریاد رد می‌کند، در اطلاع دادن به مردم واقعی پیرامون مبارزات درست و صحیح و توضیح این‌که چرا پاره‌ای مبارزات در خدمت انشقاق طبقه‌ی کارگر قرار می‌گیرد، به خود تردیدی راه نمی‌دهد.

هالووی تا آنجا که می‌تواند از "ما" صحبت کند و علاوه بر آن فرض می‌کند که ما فریاد های منفرد خود را به هم پیوند می‌زنیم، فاعل‌های منفی "ضد طبقه کار و ضد طبقه" اش در مبارزه علیه هویت‌یابی، طبقه‌بندی و بخش بخش شدن کارگران در اساس باهم متحدند. آنچه آن‌ها را متحد می‌کند عبارتست از "مشترک بودن مبارزه‌ی منفی آن‌ها علیه سرمایه‌داری". (65) تکوین آن‌ها به مثابه یک طبقه‌ی برای خود غیرضروری است. آن‌ها که هم اکنون به مثابه تجسم ایده به مثابه‌ی ایده‌ی ضد قدرت یکپارچه اند، نیازی به ابزار سیاسی احساس نمی‌کنند، ابزاری که در آن دانش و مبارزات جانبدارانه را بتوان ادغام و یکپارچه کرد، نیازی به رشد از طریق روند تکامل استراتژی‌ها و مبارزات مشترک نمی‌بینند. مقاومت هم اکنون وجود دارد.

- منابع:
- 1- هالووی، 2002، ص 1.
 - 2- هالووی، 2002، ص 8.
 - 3- هالووی، 2002، ص ص 25/14.
 - 4- هالووی، 2002، ص ص 214/12/13.
 - 5- هالووی، 2002، ص 17.
 - 6- هالووی، 2002، ص 17/16.
 - 7- هالووی، 2002، ص 213.
 - 8- هالووی، 2002، ص 73.
 - 9- هالووی، 2002، ص 64-62.
 - 10- هالووی، 2002، ص ص 56 و 144.
 - 11- هالووی، 2002، ص ص 80، 118 و 122.
 - 12- هالووی، 2002، ص ص 164 و 156، 145، 38، 21.
 - 13- هالووی، 2002، ص ص 158 و 155.
 - 14- هالووی، 2002، ص 20.
 - 15- هالووی، 2002، ص ص 21-20 و 157، 150 و 193.
 - 16- هالووی، 2002، ص 20/21.
 - 17- هالووی، 2002، ص 155.
 - 18- هالووی، 2002، ص 21 هالووی در یک مورد سکوت می‌کند این‌که آیا پایه و اساس منفیت کسی را هم شامل می‌شود که با بمب دست به خودکشی می‌زند.
 - 19- هالووی، 2002، ص ص 159-158.
 - 20- هالووی، 2002، ص ص 40 و 150.
 - 21- هالووی، 2002، ص ص 35 تا 36 و 40.
 - 22- هالووی، 2002، ص ص 178-177.
 - 23- هالووی، 2002، ص 90.
 - 24- هالووی، 2002، ص ص 183-182 و 187.
 - 25- هالووی، 2002، ص ص 190 و 193.
 - 26- هالووی، 2002، ص 194.
 - 27- هالووی، 2002، ص 195.
 - 28- هالووی، 2002، ص ص 199 و 202.
 - 29- هالووی، 2002، ص 149.
 - 30- هالووی، 2002، ص ص 203-202.
 - 31- مارکس، 1977، ص 899.
 - 32- لیبوویتز، 2003، ص ص 160-156.
 - 33- اگر چه هالووی در مفهوم بت‌واره‌پرستی کالا زمینه‌ای برای ثبات سرمایه‌داری پیدا می‌کند، شکنندگی هم-چنان کانون توجه او باقی می‌ماند.
- 35- هالووی، 2002، ص ص 45/44.
 - 36- هالووی، 2002، ص 46.
 - 37- هالووی، 2002، ص 146.
 - 38- همان‌جا.
 - 39- هالووی، 2002، ص ص 47 و 49.
 - 40- هالووی، 2002، ص 54.
 - 41- هالووی، 2002، ص 148.
 - 42- هالووی، 2002، ص ص 89، 79 و 143.
 - 43- هالووی، 2002، ص 143.
 - 44- هالووی، 2002، ص 223.
 - 45- هالووی، 2002، ص ص 149-148.
 - 46- مارکس 1977، ص ص 900-899.
 - 47- هالووی در این ایده که "سرمایه" درک قانونمندی‌ها را در سرمایه‌داری تدارک می‌بیند و در "گفتمان" مارکس در باره‌ی "دولت" به ترتیب لنین و استالین را کشف می‌کند: تئوری حزب پیشاهنگ "در نتیجه‌گیری منطقی خود به پی‌آمدهای سازمان‌دهی مورد نظر لنین و در استراتژی سوسیالیسم در یک کشور به "واقعیت پی‌آمد منطقی" مورد نظر استالین رسید. (هالووی، 2002، ص ص 130 و 96)
 - 48- نگاه کنید به بحث "دولت کارگران" در اثر لیبوویتز، 2003، ص ص 189 تا 196.
 - 49- هالووی، 2002، ص 12.
 - 50- هالووی، 2002، ص 13.
 - 51- هالووی، 2002، ص ص 94-91.
 - 52- هالووی، 2002، ص 13.
 - 53- لیبوویتز، 2003، ص 192 اگر استدلال هالووی درست بود، این استدلال که اقدام علیه منافع سرمایه به فرار سرمایه و ایجاد بحران اقتصادی دامن می‌زند آیا معنی سیاسی آن این است که دولت‌ها در سراسر جهان با هم فعالیت هم زمان داشته باشد تاجاتی برای فرار سرمایه وجود نداشته باشد اگر بپذیریم که استدلال واقعی او علیه هر دولتی است، البته هالووی تا آن حد پیش نمی‌رود.
 - 54- هالووی، 2002، ص ص 17 و 214.
 - 55- لیبوویتز، 2003، ص ص 196 تا 189.
 - 56- هالووی، 2002، ص 36.
 - 57- هالووی، 2002، ص 20.
 - 58- هالووی، 2002، ص ص 20 و 37.
 - 59- لیبوویتز، 2003، ص ص 5-194.
 - 60- هالووی، 2002، ص ص 88، 76 و 89.
 - 61- هالووی، 2002، ص ص 73-72 دیدگاه هالووی می‌تواند تحت تاثیر این حقیقت قرار گرفته باشد که زاپاتیست‌ها با دولت ضعیفی روبه‌رو بوده‌اند.
 - 62- هگلسم هالووی را می‌توان در هم هویت دانستن فرار سرمایه و کار با مناسبات سرمایه‌داری نیز مشاهده کرد. بحثی که ریشه در افسانه اسطوره مانند او مبنی بر تغییر سرمایه‌داری دارد. (هالووی، 2002، ص ص 193-179).
 - 63- مارکس، 1975، ص ص 23، 25 و 40.

طبق نظر هالووی بت‌واره‌سازی در جدا کردن کارگر از ابزار تولید و تولید کالا برای فروش در بازار، سر منشائی هستی‌شناسانه دارد. کارگر تحت نظام سرمایه داری از حاصل کار جمعی خود بیگانه می‌شود. او با حاصل کار جمعی خود به شکل بت‌واره شده در بازار مبادله کالا دو باره روبه‌رو می‌شود. کارگر در کارگاه ارزش مصرف کار را تجربه می‌کند. در بازار، اما، با فرآورده‌هایی روبه‌رو می‌شود که، ارزش مصرفی آن‌ها هر چه باشد، با فرآورده‌های دیگر قابل معاوضه اند:

"مناسبات بین کارگران را روابط بین اشیاء بر هم می‌زند ... این اشیاء شکل-های بت‌واره شده‌ی مناسبات بین تولیدکنندگان است و در چنین شکلی، ماهیت آن‌ها را به عنوان مناسبات اجتماعی انکار می‌کند." (2)

زمانی که این نظام تولیدی غالب شد، هر یک از جنبه‌های بینش ما را نسبت به جهان، از پیش شکل می‌دهد. ما، مادام که تولید سرمایه‌داری دوام داشته باشد - دست‌کم در یک روند مبارزه با بت‌واره‌سازی - هم‌چون مخلوقات بت‌واره شده باقی می‌مانیم. از آن‌جا که بت‌واره‌سازی در سوژه بودن افراد بشر نقش اساسی دارد، همه‌ی مقاومت‌های افراد و جنبش‌های مترقی که هدف آن تحول و دگرگونی است، در محدوده‌ی این روند، و نه خارج از آن، بسط و توسعه پیدا می‌کند. بدین ترتیب، هالووی این‌گونه استدلال می‌کند:

"بنابراین، مفهوم بت‌واره‌پرستی (به جای هر تئوری مربوط به "ایدئولوژی" یا "سروری") اساس پاسخ را به پرسش دیرینه‌ی "چرا مردم به فلاکت، ستم و استثمار سرمایه‌داری تن می‌دهند؟" فراهم می‌سازد. بت‌واره‌پرستی مساله‌ی نظری اساسی‌ای است که هر تئوری مربوط به انقلاب با آن روبه‌رو است." (3)

بت‌واره‌سازی، سرمایه را به نیرویی غیرمتمرکز و ناپیدا تبدیل می‌کند که تا اعماق جامعه و فرهنگ اثر می‌گذارد؛ اما در عین حال، روند درونی متناقضی است که نطفه‌ی نفی خود را نیز در بر دارد. هالووی به این روند به عنوان بت-واره‌زدائی اشاره می‌کند که بر اثر "فریاد" یا مقاومت به دست می‌آید. مقاومت یا فریاد، نیروهای مثبتی نیستند بلکه امتناع از پذیرش امور است، بدان‌گونه که

مارکسیسم هالووی

لی بین فورد

"تغییر جهان بدون تصرف قدرت" یک اثر ضد (؟) قدرت، تخیلی و خوش-بینانه است. می‌توان گفت در دوران تیره و تاریک ما، در دورانی که جنگ‌های امپریالیستی، و رشد نژادپرستی و کشمکش‌های بی‌سابقه‌ی نژادی مهر خود را بر آن کوبیده است به این اثر نیاز داریم. ادعای این‌که "ما" قدرتمندیم، "ما" "شایسته ایم" و امور، هر چقدر هم وخیم به نظر رسد، "ما" می‌توانیم آن‌ها را تغییر دهیم، امیدی را مطرح می‌کند که، در حقیقت، می‌تواند بالقوه الهام‌بخش عمل باشد. اما می‌خواهم در این مقاله‌ی کوتاه بگویم، این کتاب علی‌رغم پیام و شیوه‌ی بیان گسترده و ظاهراً موثرش در پیش‌برد رسالت اساسی خود ناموفق بوده است، رساله‌ای که هدف‌اش طرح‌ریزی رویکردی به مارکسیسم است که بتواند جمع‌بندی‌های پیشین را بهبود بخشد. در این جا نقدم را با بررسی مختصر عقائد هالووی آغاز می‌کنم. (1)

ست علیه هویت‌های (تثبیت شده و بنابراین بت‌واره) تحمیل شده. در این جا نقل قولی می‌تواند موضع او را توضیح دهد:

"مبارزه‌ی طبقاتی در چارچوب شکل‌های به وجود آمده‌ی مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری اتفاق نمی‌افتد، بلکه به وجود آمدن این شکل‌ها خود از قبل مبارزه‌ی طبقاتی پدید می‌آید. هر عمل اجتماعی، تضاد بی وقفه‌ای است بین تابعیت عمل به شکل‌های بت‌واره شده، تحریف شده و شکل‌های تعریف و توضیح دهنده‌ی سرمایه‌داری و تلاش برای زندگی علیه و فراسوی آن شکل‌ها. شکل‌های غیرطبقاتی مبارزه به هیچ‌وجه مطرح نیستند. (4)

نکته پنجم این است که زندگی علیه و فراسوی شکل‌های بت‌واره شده انقلاب را به پیش می‌برد، انقلابی که هم اکنون زمان آن فرا رسیده است. از آن جا که مبارزه‌ی طبقاتی در چارچوب بازتولید سرمایه‌داری صورت می‌گیرد (فرار متقابل کار از سرمایه و سرمایه از کار) و نه به دست عاملی بیرونی یعنی طبقه کارگر کم و بیش دارای آگاهی طبقاتی، دلیل سیاسی‌ای در کار نیست که انقلاب به تعویق افتد و منتظر رشد حزب یا سازمانی بود که آگاهی طبقاتی داشته باشد (که در این جا غیر قابل تصور است) یا منتظر بحران اقتصادی یا سیاسی‌ای بود که به وقوع انقلاب کمک کند. انقلاب امکانی همیشه حاضر است زیرا بازتولید سرمایه را، مادام که صورت نگرفته باشد، هرگز نمی‌توان تضمین کرد. این به معنی آنست که بازتولید سرمایه‌داری همیشه مساله‌ساز است. این که سرمایه توانسته طی دوره‌ای طولانی در شکل گسترده تولید شود، حقیقتی تاریخی است؛ چنین حقیقتی نشان‌دهنده یک ثبات ظاهری بت‌واره شده است، چنین ثباتی مغایر مقاومتی است که می‌بایست طی راه بر آن فائق آمد. پیام هالووی مثبت است (ما می‌توانیم دنیا را عوض کنیم.) و هالووی، در عین حال نمی‌خواهد با چنین پیامی نه پیش‌گو باشد و نه نقشی مسیحائی برعهده گیرد. ("ما جهان را تغییر خواهیم داد"). (5)

وجود دارند. اگر بت‌واره‌سازی تصاویر ذهن قوی و مفاهیم ثابتی را مطرح می‌سازند که بر هم زنده‌ی آن چیزی است که هالووی "روند کنش اجتماعی" [فرآیند اجتماعی] می‌نامد، بت‌واره‌زدائی این تصاویر و مفاهیم را به منظور احیاء آن جریان اجتماعی نفی می‌کند. اگر بت‌واره‌سازی مناسبات اجتماعی را با هدف خارج کردن سرمایه‌داری از حوزه‌ی تاریخ و وانمودن آن به عنوان امری همیشگی تعریف، تعیین هویت و نام‌گذاری می‌کند، بت‌واره‌زدائی چنین هویت‌هایی را رد می‌کند، نام‌ها را نمی‌پذیرد و تعاریف را بی اعتبار می‌سازد.

دستگاه مفهومی‌ای که در این جا توضیح دادم بر دلالت‌های چندی اشاره دارد. نخست این که شکل‌های ناپیدای قدرت، خصلت غیرمتمرکز آن و نقشی که برای انسان‌ها به مثابه موجودات زنده‌ی اجتماعی قائل است، دال بر آنست که قدرت را نمی‌توان "تصرف" کرد. حملات مستقیم به قدرت، مثلاً به قدرت دولت، محلی از اعراب ندارند زیرا حمله‌ی آن‌ها متوجه قدرت درونی شده‌ای نیست که تحت نظام سرمایه‌داری بشر را به مثابه سوژه مشخص می‌کنند. دوم این که، منشاء هستی‌شناسی همه‌ی قدرت‌ها، روند خلاقه‌ی کار است. (که در این جا به طور کلی به عنوان "کنش" فهمیده می‌شود) انقیادی که کارگران تجربه می‌کنند پی‌آمد آنست که آن‌ها در تبدیل قدرت خود علیه خویش همکاری می‌کنند. (سلطه‌ی کار را که یعنی ابزار تولید بر کار زنده) طبقه کارگر تنها طبقه‌ی قدرتمند است، اما روند بت‌واره‌سازی مانع از آن می‌شود که چنین نیروی بالقوه‌ای کاملاً به آگاهی دست یابد.

با چنین نگاهی به قضیه، کارگران، گرچه ناآگاهانه، انقیاد خود را به دست خویش سبب می‌شوند. سوژه بی‌گناهی وجود ندارد. سوم این که طبقات غیر قابل تعریف اند، زیرا همواره در فرآیند شکل می‌گیرند. اما مبارزه‌ی طبقاتی همه جا مشهود است. نکته متناقض چهارم این که همه‌ی مبارزات، مبارزات طبقاتی اند. خردمایه‌ی هالووی این است که کلید رمزگشای طبقه، طبقه‌بندی است (بت‌واره‌سازی) و این که مبارزه علیه سکس‌باوری، نژادپرستی و غیره، مبارزه‌ای-

فراهم سازد، اما چنین ادعایی دال بر آنست که در جامعه‌ای که بت‌واره‌سازی تا اعماق آن نفوذ کرده است، یک حوزه‌ی اندیشه، خارج از این روند و در امان از آن باقی مانده باشد. این معضل نمونه‌ی مساله‌ایست که همه‌ی رویکردهای ساختار شکن با آن مواجه اند و هالووی با چنین رویکردی - علی‌رغم ماتریالیسم ادعائی خود- پیوند نزدیک دارد. وقتی ادعا می‌شود که هیچ چیزی را نمی‌توان شناخت، انتقاد نمی‌تواند جز حرف توخالی چیز دیگری باشد، چنین انتقادی با تاریخ و مناسبات اجتماعی رابطه‌ی لازم و ضروری ندارد. البته به نظر می‌رسد که پاره‌ای امور را، علی‌رغم مسائل معرفت‌شناسانه، می‌توان شناخت، زیرا بدون برداشتی "مثبت" و نه صرفاً منفی از سرمایه و سرمایه‌داری، کل گفتمان هالووی غیر ممکن می‌شود. همین‌طور هم ظاهراً "می‌دانیم" که چه زمانی باید امتناع یا مقاومت کنیم ("فریاد" یا نفی) و چه زمانی روابط (تا حدی) بت‌واره‌زدایی شده‌اند، یعنی ما دوستی حقیقی، ارزش کار جمعی و عشق و امثال آن را می‌دانیم یا می‌توانیم تشخیص دهیم.

تفسیرهای پیشین بر نگرانی مبالغه‌آمیز هالووی در پیوند با روند و فرار او از ملاحظات مربوط به ساختار تاکید داشت. البته ساختارباوری افراطی، هم‌چون ساختارباوری لوی اشتراوس یا- در چارچوب مارکسیسم نظیر آلتوسر- افراد بشر را از داشتن نماینده و عامل محروم می‌کند، تاریخ به روندی بدون سوژه تبدیل می‌شود که در آن ما پیش‌برندگان ناآگاه مناسباتی هستیم که نمی‌توانیم بشناسیم یا بر آنها اثر بگذاریم. از سوی دیگر، تاکید افراطی بر روند، (هالووی) تاریخ را از معنی و محتوا تهی می‌سازد، این روایت که روند بی پایان تصاویر ذهنی محض، تغییریابنده و جنبش انسانی غیر قابل تفسیری را در برمی‌گیرد فاقد ساختار اجتماعی، شناختی و زبانی که برای معنا بخشیدن به آن‌ها لازم اند. جریان هستی را اجتماعی می‌کنیم تا آن را به نوعی تحت کنترل درآوریم. طبقه‌بندی، تعریف، هویت، امور روزمره و آئینی همگی اسباب و ابزار رسیدن به این هدف اند. این‌ها بیش از سرمایه‌داری وجود داشتند و در هر جامعه‌ای پسا

روند بدون ساختار

اجازه می‌خواهم با اشاره به این نکته آغاز کنم که کتاب هالووی بیان خصلت انتزاعی و فلسفی مارکسیسم است با گرایشی شدیداً تقلیل‌گرایانه به طوری که پیوند بین تئوری و زندگی روزمره را دشوار می‌کند. او وجوه تمایز و نوع زندگی را به سه مفهوم اساسی تقلیل می‌دهد: سرمایه‌داری، بت‌واره‌سازی و مبارزه (مقاومت یا "فریاد"). وقتی بر این باوریم که هر نوع مبارزه‌ای، مبارزه‌ی طبقاتی است و بت‌واره‌سازی تنها روندی است که این مبارزه به برکت آن بسط و گسترش می‌یابد، دیگر چه چیزی برای گفتن باقی می‌ماند؟ وقتی انقلاب به عنوان یک امکان فعلیت دارد، در این صورت آیا ممکن یا حتی مطلوب است تلاش کنیم- حتی برای یک لحظه- وضعیت مبارزه را مشخص کنیم؟ اگر بر فرض انقلاب امری مطلوب باشد، آیا از امکان عملی نیز برخوردار است؟ و گیرم که انقلاب عملی باشد، آیا تحلیل ما چیزی بیش از "سنجش" "عقلانی" توازن بین بت‌واره‌سازی و بت‌واره‌زدایی است؟ یعنی وظیفه‌ای نامطمئن که پیش‌فرض مسلم آن، از یک حق ویژه‌ی (غیربت‌واره‌ی) تشخیص بین دو لحظه‌ی یک روند برخوردار است.

فراگیر دانستن بت‌واره‌سازی، هر تحلیل مشخصی از مناسبات اجتماعی را زیر پرسش می‌گیرد. اما اگر این قضیه را پیوسته دنبال کنیم نتایج رویکرد انتزاعی و فلسفی هالووی نیز زیر سؤال می‌رود، چرا که اسباب و ابزار مستقلاً در اختیار نداریم. ابزاری که به کمک آن تشخیص دهیم که "کار" نقد علی‌رغم نهایت تلاش در اجتناب از آن، خود در برابر بت‌واره‌سازی به زانو در نیاید. نقدی که هدف آن تبدیل روابط اجتماعی را کد به یک روند - آن هم به کمک نقدی دیالکتیکی- است. تنها ابزار اجتناب از چنین مشکلی مفروض دانستن رویکردی انتقادی (غیر بت‌واره شده) است، رویکردی که ابزار و وسیله‌ی بیطرف ارزیابی را

روابط ضوابطی را به وجود می‌آورند که سوژه‌های اجتماعی (افراد و گروه‌ها) در چارچوب آن‌ها تصمیم‌گیری و عمل می‌کنند. این ضوابط، شکل‌دهنده‌ی عمل‌ها نیز به شمار می‌روند بدون این‌که به روش ساده‌ای آن‌ها را مشخص کنند. به مرور زمان پاره‌ای از روابط اجتماعی باقی می‌مانند و خود را با شرایط جدید وفق می‌دهند. روابطی از میان می‌روند و روابط دیگری نیز به وجود می‌آیند. این روابط جدید نیز دارای تاریخ اند و طی این تاریخ انطباق، دگرگونی و تحولاتی را پشت سر می‌گذارند بدون این‌که ضرورتاً از بین بروند. از طریق این روابط ساختارمند است که مبارزه‌ی طبقاتی پیش می‌آید؛ این روابط شکل‌ها و نتایج مبارزه طبقاتی را مشروط می‌کنند. (بدون این‌که بتوانند مطلقاً تعیین‌کننده باشند).

در این رابطه سروری (هژمونی) مفهوم میانجی مفیدی است. در مقابل باور رایج، اما نادرستی که سروری را " نامی می‌داند که گرامشی بر سلطه‌ی ایدئولوژیک " می‌گذارد (6) ویلیام روزنبری پیشنهاد می‌کند:

"که ما این مفهوم (سروری) را نه برای درک وفاق بلکه برای درک مبارزه مورد استفاده قرار دهیم. روش‌هایی که گروه‌بندی‌های تابع، بدان وسیله از واژگان، تصاویر ذهنی، نمادها، شکل‌ها، سازمان‌ها، نهادها و جنبش‌ها استفاده می‌کنند تا در باره سلطه بحث کنند، آن را درک کنند، با آن روبه‌رو شوند و خود را با آن انطباق دهند یا در مقابل آن مقاومت کنند، روش‌هایی که فرآیند سلطه خود شکل‌دهنده‌ی آن‌هاست. بنابراین، آن‌چه سروری به وجود می‌آورد نه یک ایدئولوژی مشترک، بلکه ملاک و معیار مادی، عمومی و هدفمندی است برای زندگی و بحث و عمل بر طبق نظام‌های اجتماعی که ویژگی آن‌ها سلطه است سروری (هژمونی) تا آن‌جا که نظمی غالب به وجود آید چارچوب‌های قانونی کار تا آن‌جا که نه وفاق بلکه شکل‌های معینی را جهت نشان دادن پذیرش و نارضایی به وجود آورد، ملاک و ضابطه‌ای استدلالی به وجود آورده است." (7)

سرمایه‌داری نیز وجود خواهند داشت. در این معنا، سطحی از بت‌واره‌سازی در مفهوم بسیار تعمیم‌یافته‌ی هالووی، ظاهراً برای زندگی در هر جامعه‌ای موثر است. سرانجام هم، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردم، هالووی هم نمی‌تواند از ساختار استفاده نکند، چرا که مناسبات تولید و مبادله سرمایه‌داری نشان-دهنده‌ی نظام فراگیری‌ست که مناسبات را مشروط می‌کند، مناسباتی که هالووی به نقد می‌کشد و "عصر سرمایه‌داری" تعریف می‌کند "دورانی که سرمایه‌داری هر تجربه‌ای را هم که پشت سر بگذارد، به شکلی باقی می‌ماند. وقتی رویکرد هالووی را تا پایان منطقی آن دنبال کنیم، این رویکرد زیر سنگینی بار تناقضات درونی خود ساختار خویش را می‌شکند.

دیالکتیک نه مناسب پرتوافکنی ضدانسان‌باورانه بر تناقضات ذاتی تجزیه و تحلیل ساختارگراست و نه جر و بحث فراانسان‌باورانه پیرامون تناقضاتی که در ذهن موجودند (آن‌چه من نسبت تغییریابنده بین بت‌واره‌سازی و بت‌واره‌زدائی نام می‌نهم) بلکه پیش‌برد متناقض عمل‌هایی است که سوژه‌ها به عهده دارند، سوژه‌هایی که تصمیم‌هایشان مقید به روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مشخصی است. این روابط تاریخی اند نه ایده‌آلیستی و غیرتجربی، این روابط در هر لحظه نسبتاً ساختارمندند، بدین معنی که آن مجموعه روابط به شیوه‌های پیچیده‌ای در هم تنیده شده‌اند، و حقایق واقعی و عینی اجتماعی‌ای هستند که هم کنش افراد و گروه‌ها را محدود می‌کنند و هم ممکن می‌سازند. نکته مورد نظر این‌ست که روابط اجتماعی ساختارمندند، آفریده‌های تاریخی بشر هستند. این روابط در متن نابرابری، ستم و مبارزه شکل می‌گیرند و منعطف، نفوذپذیر و موقتی اند. سرمایه‌داری ازین دست روابط ساختارمند است و هر فرهنگ سرمایه‌داری - که در یک مکان و زمان با مکان و زمان دیگر تفاوت دارد- نیز چنین است. عصر سرمایه‌داری روابط دیگری را به وجود می‌آورد که تثبت شده و در هم تنیده‌اند به طوری که جوامع و فرهنگ‌های مشخصی را شکل می‌دهند که ما در آن زندگی می‌کنیم و با آن رابطه داریم. در هر نقطه از زمان، این

ریموند ویلیامز هژمونی را این‌گونه خصلت‌بندی کرد:

"سروری (هژمونی) فعال همواره یک فرآیند است. اگر جنبه تحلیلی را استثنا کنیم، سروری یک سیستم یا یک ساختار نیست، بلکه مجموعه‌ی تحقق یافته‌ای از تجارب، مناسبات و فعالیت‌ها با محدودیت‌ها و فشارهای خاص و تغییر یابنده... افزون بر این، (و این نکته‌ی اساسی است و یادآور انگیزش سروری این مفهوم) سروری به عنوان شکلی از سلطه فقط وجودی ایستا ندارد بلکه پیوسته احیا، از آن دفاع و تغییر داده می‌شود. در رویارویی با سروری پیوسته مقاومت می‌شود، آن را محدود می‌کنند، تغییرش می‌دهند و فشارهایی که همه‌ی آن هم از جانب خود آن نیست به چالش طلبیده می‌شود. بنابراین، باید به مفهوم هژمونی مفاهیم ضد هژمونی و هژمونی بدیل را نیز اضافه کنیم که عناصر واقعی و پایدار عمل اجتماعی‌اند." (8)

سروری (هژمونی) بسیاری از محسنات بت‌واره‌سازی به مثابه یک روند را در خود دارد. پایه‌ی سروری بر مبارزه گذاشته شده است (نه وفاق)، سروری هرگز کامل نیست و در باره‌ی نتایج آن پیشاپیش نمی‌توان تصمیم‌گیری کرد. اما سروری (هژمونی) این امتیاز را دارد که به ما در "تعریف" (امری که مایه‌ی نفرت هالووی است) شرایط مبارزات مشخص، طرح‌ریزی استراتژی‌ها و بررسی نتایج آن‌ها کمک می‌کند. بی تردید این امر همان‌گونه که گرامشی هم باور داشت در صورتی که با عمل سیاسی سازمان‌یافته و هدایت شده در پیوند باشد، به بهترین وجه پیش می‌رود. (9) هالووی نقش روشنفکران را به نقد نظری (عمل نظری) محدود می‌کند و وظیفه‌ی تدوین استراتژی را به عهده دیگران می‌گذارد. این تقسیم کار، تقسیم کاری است که، دست‌کم، گرامشی هرگز آن را تأیید نکرده است.

و سرانجام، بررسی بیشتر، ممکن است آشکار سازد که مفاهیم بت‌واره‌سازی و سروری در سطوح مختلف تجزیه و تحلیل کاربرد دارند و "سروری" کمک می‌کند ماهیت دقیق، ترکیب درونی و مفهوم برخی از شکل‌های بت‌واره شده‌ای

(گفتمان، تصاویر ذهنی، نمادها، اعمال و امثال آن) را مشخص کنیم که شرایط مبارزات سلطه‌گران و سلطه‌شوندگان را مشروط می‌کند. (10) اما بت‌واره‌سازی یا "هویت" (به مثابه خطرناک‌ترین شکل بت‌واره‌سازی) به خودی خود نه برای تجزیه و تحلیل اجتماعی و مهم‌تر از آن، نه برای عمل سیاسی مناسب است. (11)

مبارزه طبقاتی بدون طبقات

عنوان این بخش را از مقاله مشهور ای. پی. تامپسون گرفته‌ام. بحث او این‌ست که در قرن هیجدهم در انگلستان، مبارزه‌ی طبقاتی بین عوام و اشراف پیش از شکل‌گیری دقیق طبقات سرمایه‌دار وجود داشت و این‌که مبارزه طبقاتی خود طبقات در حال شکل‌گیری را هم دربر می‌گیرد (12) هالووی ممکن است با این قضیه توافق داشته باشد ولی او اشاره می‌کند که تحت نظام سرمایه‌داری طبقات هرگز به طور نهائی شکل نخواهند گرفت، زیرا کارگران و سرمایه‌داران متقابلاً یک‌دیگر را رد و جذب می‌کنند، زیرا کارگران در پذیرش طبقه‌بندی خود یا مبارزه علیه آن، هم هویت متناقض دارند و هم بدون هویت اند: "بنابراین، مبارزه‌ی طبقاتی هم زمان هم مبارزه‌ای‌ست علیه طبقه‌بندی کردن و هم طبقه‌بندی شدن، مبارزه‌ای‌ست بین طبقاتی که وجود دارند بدون این‌که تمایزی بین آن‌ها قائل شویم." (13) از آن‌جا که همه‌ی مبارزات (مبارزات قومی، جنسیتی و امثال آن) تا حدی حول و حوش طبقه‌بندی جریان پیدا می‌کنند، بنابراین همه‌ی مبارزات، مبارزه‌ی طبقاتی‌اند، و منطقی است که جایی که همه علیه طبقه‌بندی شدن خود مبارزه می‌کنند هم جزء طبقه کارگر به شمار می‌روند و هم نه. سادگی و زیبایی این طرح آن را بی نهایت جذاب می‌کند؛ هالووی با حرکت عصای فلسفی و جادویی خود به سادگی همه‌ی مسائل اجتماعی و تاریخی پیچیده را نادیده می‌گیرد، مسائلی که صدها محقق و افراد فعال طی مطالعه و فعالیت پیرامون مسائل قومی، فمینیستی، زیست‌محیطی و

کار، از سوژه ساقط کردن سوژه و نانسانی کردن انسانیت است ...
استثمار عبارتست از سرکوب خلاقیت سرکش و نافرمان". (15)

بنابراین، این امکان هست که جزء تابعین "کسانی وجود داشته باشند که انباشت زندگی‌شان را زیر و رو کرده است" (بومیان جی‌پاس، استادان دانشگاه، کارگران معادن ذغال، تقریباً همه). (16) هالووی در فصل آخر این ایده را آن-جایی بسط می‌دهد که می‌گوید: [ما] همه انقلابی هستیم، گیرم به شیوه‌ای بسیار متناقض، بت‌واره و سرکوب شده. (17) این نظر، ما را به نکته‌ای که در بالا آوردیم باز می‌گرداند، زیرا اگر "همه ما انقلابی هستیم، بنابراین نه استثمار گر، نه سرمایه‌دار و نه سود برندگان نظام هیچ‌یک وجود ندارند؛ و نه چیزی که علیه آن مبارزه کنیم بلکه نظام قدرت ناپیدایی در کار است که در همه‌ی ما جاری است: رگه‌هایی از طرز فکر فوکو.

اگر روند اقتصادی را دنبال کنیم گروه‌های تابع کسانی هستند که "مستقیماً در تصاحب و استثمار کار شرکت نمی‌کنند؛ یا اگر مسیر گسترده‌ی غیر اقتصادی را پی گیریم تا استثمار را مفهوم‌سازی کنیم، در چنین موردی گروه دشمنان را به طور چشم‌گیری گسترش داده‌ایم، گروهی که شامل تعداد زیادی مدیر مزد و حقوق بگیر، دلال، بوروکرات و اعضاء نیروی امنیتی می‌شوند که نقش اصلی اجتماعی آن‌ها "سرکوب خلاقیت سرکش و نافرمان" است. راه اول هالووی را از مناسبات اقتصادی ساختارمند و از رویکرد معطوف به طبقه معاف می‌کند، یعنی برخوردی که هالووی تلاش کرده است از آن دوری کند؛ راه دوم مفهوم طبقات استثمارکننده را با مشکل روبه‌رو می‌کند و ارتباط تجربی خود را به طرز چشم‌گیری فراتر از "اقلیت بسیار کوچک" بسط می‌دهد که خود به آن محدود بود. این رویکرد هم‌چنین به تجزیه و تحلیل لایه‌های بسیار گسترده و گوناگون نیز کمک چندانی نمی‌کند که موقعیت‌های اجتماعی متناقضی دارند، لایه‌هایی که در عین حال که گروهی را استثمار می‌کنند به دست دیگران استثمار می‌شوند، آن‌ها در عین سود بردن از سیستم از آن آسیب می‌بینند: زن

هویت‌های بسیار دیگر با آن روبه‌رو بوده‌اند، در این جا ظاهراً محلی از اعراب ندارد. (14)

چشم‌انداز هالووی پیرامون طبقات در فرآیند، مسائلی را برای تجزیه و تحلیل گروه‌های سلطه‌گر فراهم می‌سازد، گروه‌هایی که، طبق گفتمان او، باید همانند گروه‌های تحت سلطه باشند، یعنی طبقات در فرآیند و بنابراین غیرقابل تعریف (غیر قابل نام‌گذاری). اگر روند بت‌واره‌سازی تا اعماق وجود هر کس نفوذ کرده است، چگونه می‌تواند از سطحی از طبقه‌بندی شدن در امان باشند؟ هر کس عضو طبقه‌ی در حال شکل‌گیری است و نه سرمایه‌داری وجود دارد نه کارگری؛ سرمایه‌داری بدون طبقه. دو راه برای حل این مشکل وجود دارد:

- 1- برخی دیگران را طبقه‌بندی می‌کنند (برای‌شان هویت تعیین می‌کنند) بدون این‌که طبقه‌بندی شوند، اما چنین کاری برای بت‌واره‌سازی محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند که در تئوری در نظر گرفته نشده است.
- 2- سرمایه‌داران یا طبقات مسلط از لحاظ اقتصادی، نیروی کار دیگران را استثمار می‌کنند. هالووی در چند جای کتاب اشاره می‌کند که ما از دشمنان طبقاتی متنفریم، اما دقیق‌ترین جایی که توضیح می‌دهد این دشمنان چه کسانی اند در صفحه 47 کتاب آمده است، آن جا که می‌گوید: "پاره‌ای، اقلیت بسیار کوچکی یا در استثمار دیگران مستقیماً دست دارند یا از آن سود می‌برند". اما شرکت "مستقیم در تصاحب و استثمار دیگران" به طور خطرناکی نزدیک به نام‌گذاری مبتنی بر مناسبات اقتصادی است که از ساختار برخوردار است و دقیقاً همان چیزی است که هالووی سعی می‌کند در بررسی گروه‌های تابع از آن اجتناب ورزد. در خصوص گروه‌های تابع، هالووی اهمیت ملاحظات اقتصادی را تاجایی کاهش می‌دهد که استثمار را این‌گونه تعریف می‌کند: "استثمار نه فقط در برگیرنده‌ی کار بلکه هم زمان تغییر کنش به

کارخانه‌دار، تاجر متعلق به یک قوم، واسطه‌های گوناگونی که در اثر کم شدن قیمت تمام شده‌ی کالا ضرر می‌بینند و این زیان را بر روی مصرف‌کنندگان سرشکن می‌کنند، لایه‌های گسترده‌ای از متخصصانی که فرصت به دست آورده‌اند تا طرح‌های خلاقه‌ی شخصی خود را دنبال کنند و امثال آن‌ها.

مفهوم تقلیل‌گرایانه‌ی طبقه (یا مبارزه طبقاتی) ما را از هر منطقی حتی جهت بررسی مخارج مادی و غیر مادی و منافع پیچیده‌ی روابط اجتماعی‌ای محروم می‌کند که غالباً موضع‌گیری‌های گوناگون و متفاوتی را می‌طلبد. بحث فلسفی انتزاعی جایگزین تجزیه و تحلیل اجتماعی مشخص می‌شود (که به خودی خود می‌توان آن را تجلی اندیشه‌ی بت‌واره شده‌ی دانست که ضد تاریخ-نگاری مارکسیستی است) و در حقیقت چنین تجزیه و تحلیلی را غیر ضرور می‌سازد که خود تجلی استدلال علوم اجتماعی بت‌واره شده است و فکر می‌کنم هالووی می‌خواهد علیه آن مبارزه کند.

شایسته است پرسش زیرا را مطرح کنیم: بر سر ماتریالیسم چه آمده است؟ هالووی در آغاز کتاب "تغییر جهان" ظاهراً در قانع کردن خواننده در این رابطه که دستگاه مفهومی او از "سرمایه" مارکس الهام گرفته با مشکل روبه‌روست. اما، در فصل‌های بعدی "روح" کتاب "سرمایه"ی مارکس را در استدلال او شاهد ایم. یکی از لغزش‌های مهم او آن جایی است که از "طبقه" به "طبقه-بندی" می‌پردازد. هالووی تلاش می‌کند استدلال خود را با اشاره به شرایط اساسی مادی تولید و مبادله سرمایه‌داری پایه‌ریزی کند، یعنی شرایطی که بت-واره‌سازی را به وجود آورده است، به تمامی نظام اجتماعی بسط پیدا کرد، سوژه‌مندی را در بر گرفت و در مناسبات عینی اجتماعی تجلی یافت. (18) وقتی سرمایه‌داری "مستقر" شد، منظورم این است که مناسبات تولیدی پیشاسرمایه-داری را از بین برد یا به تابعیت خود در آورد، سوژه‌های جدیدی به واسطه و از طریق آن مناسبات بت‌واره شده شکل گرفت. ماتریالیسم مارکسیستی که تجزیه و تحلیل با آن شروع شد جای خود را به چپ پست مدرنیسمی داد که در آن

هویت و نه طبقه جایگاه اساسی پیدا می‌کند؛ به جنبش‌های سیاسی سازمان-یافته با شک و تردید برخورد می‌شود و سوژه‌ای که بت‌واره‌سازی عرضه می‌دارد سوژه‌ای است ناروشن و تجزیه شده. علی رغم این که هالووی مبارزه‌ی طبقاتی را ذاتی و همه جا حاضر می‌داند، قبول ادعای سرسختانه او مبنی بر این که هر زمانی، زمان مناسب برای وقوع انقلاب است، نیاز فراوانی دارد تا آن را باور کنیم.

انقلاب

در سال 1976 مجله‌ی "نیو لفت" ارزیابی کوتاه پری اندرسون را منتشر کرد. این ارزیابی پیرامون مطلبی بود که او "مارکسیسم غربی" نامید. در آن جا اندرسون به این قضیه اشاره می‌کند که چگونه تثبیت دموکراسی پارلمانی در جهان پیشرفته‌ی صنعتی، "رونق اقتصادی بی سابقه‌ی" پس از جنگ سرمایه-داری و بقای بلوک شوروی "جهان دگرگون شده‌ی" را به وجود آورد، جهانی که در آن پیکربندی فکری کاملاً جدیدی در چارچوب ماتریالیسم تاریخی گسترش یافت". اندرسون این پیکربندی را "مارکسیسم غربی" نام‌گذاری کرد. مشخصه‌ی این مارکسیسم گسست از گرایش مارکسیسم کلاسیک به اقتصاد و سیاست و نزدیک شدن به فلسفه (مخصوصاً معرفت‌شناسی)، هنر و فرهنگ است. (19) مارکسیسم از سال 1924 تا 1968 "توقف" نکرد، بلکه در مسیر انحرافی بی‌پایانی پیش رفت که با هر نوع عمل سیاسی - انقلابی بیگانه بود و اندرسون آن را به مثابه پی‌آمد شکست تجزیه و تحلیل می‌کند: "شکست انقلاب سوسیالیستی درگسترش به خارج از مرزهای روسیه و علت و معلول فساد آن در داخل روسیه، زمینه‌ی عام کل سنت نظری این دوره را تشکیل می‌دهد". (20) به دیگر بیان، مارکسیسم غربی نتوانست بر شرایط اجتماعی تولید خود فائق شود که نمونه‌ی تاثیرات پیچیده‌ی مناسبات اجتماعی و اقتصادی ساختارمندی است که قبلاً ذکر آن رفت.

مارکسیسم به منظور پیشرفت خود لازم بود که پیوند نزدیکی با فعالیت عملی توده‌های انقلابی برقرار کند. رویدادهای سال 1968 در پاریس (و جاهای دیگر جهان) و موج فعالیت‌های اعتصابی در اروپا و آسیا در اواخر دهه‌ی 60 و اوائل دهه‌ی هفتاد، در اندرسون امید اتحاد مجدد نظریه و عمل را به وجود آورد که دگرگون‌کننده‌ی مارکسیسم باشد و "شرایطی را بازآفرینی کند که، در زمان خود، پایه‌گذاران ماتریالیسم تاریخی را به وجود آورد". (21) آن شرایط جامعه‌ی عمل نپوشید. طی دو دهه‌ی بعد دستاوردهای طبقه‌ی کارگر از بین رفت، سازمان‌های کارگری تضعیف شد، بلوک شوروی فرو پاشید و انقلاب جهان سوم شکست خورد. احتمال گذار به سوسیالیسم، اگر سخنی از کمونیسم در میان نباشد، از هر زمان دیگری کمتر شد و بسیاری از مارکسیست‌ها که با این وضعیت روبه‌رو شدند در واکن سرمایه‌داری سوار شدند.

تسلیم نشدن هالووی به مدرن و یا تن ندادن به مطالعات اسرارآمیز زیبایی‌شناختی یا معرفت‌شناختی که با مبارزات روزانه بسیار بیگانه اند را باید به پای اعتبار او گذاشت. با این همه، باید بگوییم که تئوری انقلاب او واقعاً پشت کردن به کاری اساسی است که تدوین نظری سرمایه‌داری معاصر و تکوین جنبش‌های توده‌ای بر آن استوار است. جنبش‌هایی که می‌توانند جلوی مصیبت سرمایه‌داری را بگیرند و شرایط عینی دگرگونی انقلابی را فراهم کنند. با ترفندی زبان-شناختی طبقه به طبقه بندی تقلیل می‌یابد و مساله موضع‌گیری‌های اجتماعی متفاوت - واقعی و عینی و نه صرفاً ظاهری - تنها به مساله‌ی "هویت" فروکاسته می‌شود که از نظر هالووی زیان‌مندترین شکل هستی و مانع اساسی بر سر راه احیاء یا فرآیند اجتماعی است. مقاومت مبارزه است و هر مبارزه‌ای مبارزه‌ی طبقاتی است که مجموعه فراوانی از مشکلات تحلیلی را رد می‌کند. به نظر می‌رسد انقلاب مجموعه‌ی هم‌آهنگ مساعد "نیت خیر" میلیون‌ها انسان ستم‌دیده‌ای است که با تشکیلات حداقل خود، حواشی قدرت را ذره ذره می-سایند تا نظام ناپیدا فرو بریزد. تصرف دارائی سرمایه‌داری (ابزار تولید) نسبت به

ایجاد بدیل‌های فراسوی گسترده‌ی سرمایه (ضد قدرت) جنبه‌ی ثانوی پیدا می-کند، هر چند روشن نیست منابع مادی ایجاد بدیل‌ها را از کجا باید فراهم کرد، اگر نه از طریق تصرف خود دارائی. اما از اهمیت دولت نیز کاسته می‌شود، هم به عنوان هدفی انقلابی و هم به مثابه مانعی بر سر راه انقلاب، آن هم علی‌رغم این-که مکرر گفته می‌شود که دولت‌ها با از دست دادن کنترل بر امور اقتصادی داخلی خود، بیش‌تر و بیش‌تر زمینه برای فشارهای سیاسی خارجی پیدا می-کنند، به اعمال انضباط داخلی ادامه می‌دهند و طی آن به جمعیتی که در محدوده‌های مرزهای آن‌ها زندگی می‌کنند خشونت نشان می‌دهند.

خلاصه کنم، تحت شرایط جاری شکست طبقه کارگر- پائین بودن سطح سازمان‌یافتگی رسمی طبقه‌ی کارگر پس از جنگ، هویت‌های پراکنده (که به جنبش‌های اجتماعی بسط و گسترش می‌یابد)- فردنگری و سلطه نظامی- تنها راه قابل تصور طرح انقلاب ایمانی در ابعاد پرش از این سو به آن سوی گراندکانیون، یا ایمانی همانند اول کینول را می‌طلبد که می‌خواست از طریق پرتاب خود، از روی دهنه شکافی از یخ به پهنای یک میل (1609 متر) و از زاویه‌ی سی درجه‌ای به داخل فضا پس از پرواز دوباره بر روی دو چرخه قرار گیرد. نویسنده امید را نشان می‌دهد، امری که برای دگرگونی از اهمیت برخوردار است، اما او این کار را فقط به این خاطر می‌تواند انجام دهد که تجزیه و تحلیل تقلیل‌گرایانه دارد. این شیوه، مسائلی را نادیده می‌گیرد یا جدا می‌کند که باید به نقد آن بپردازد. اگر بنا باشد ماتریالیسم تاریخی، پیوندی ارگانیک با فعالیت عملی انقلابی داشته باشد. با در نظر گرفتن گذشته‌ی نزدیک و موقعیت جاری جهان، منصفانه می‌توانم پیشنهاد کنم که تقلیل‌گرایی در حد بالائی نادیده گرفتن علائم و آثار منفی یا بهتر بگوئیم تبدیل آن‌ها به علائم مثبت، یکی از تنها شیوه‌های قرار دادن انقلاب در برنامه بلاواسطه است. همان‌گونه که هالووی هم به یقین توافق دارد گفتن این‌که انقلاب ممکن است، به معنی این نیست که اتفاق می‌افتد.

- 18- در تائید این تفسیر مطلب زیر آمده است: "جدائی کارگر از ابزار تولید (در مفهوم کلاسیک کلمه) را روند عمومی‌تر ساقط کردن سوژه از سوژه بودن و منتزع کردن عمومی‌تر کار به وجود آورد و مورد تأیید قرار داد." (هالووی 2002، ص 148).
- 19- اندرسون 1976، ص 25/24.
- 20- اندرسون 1967، ص 42. "زیرا آن‌چه در این سنت تعیین‌کننده و اساسی بود شکل‌گیری شکست آن بود؛ دهه پس رفت و رکود که بسیاری از آن‌ها در هر چشم‌انداز تاریخی وحشتناک بود و طبقه کارگر غرب پس از سال 1920 تجربه کرد. (اندرسون 1976، ص 93).
- 21- اندرسون سال 1976، ص 96.

منابع

- * "ملاحظات بر مارکسیسم غربی" پری اندرسون 1976 لندن، نیولفت بوکز.
- * "سروری در درون انقلاب سالوادور: ای. ارپی درمورازان شمالی. درج درمجله مردم‌شناسی آمریکای لاتین، شماره 4، فصل اول، ص 2 تا 45، اثر بن فورولی 1999.
- * "گرامشی، فرهنگ و مردم‌شناسی" کرهان کیت، 2002، برکلی
- * "تغییر جهان بدون تصرف قدرت: مفهوم انقلاب در زمان حاضر" جان هالووی، 2002، لندن پلوتو.
- * "سروری و زبان رقابت" در کتاب "شکل‌های روزانه‌ی شکل‌گیری دولت" نشر جیل ژوزف، دانیل فوکت، دورهام، مطبوعات دانشگاه دیوک.
- 1979
- * "مارکسیسم و ادبیات" ریموند ویلیامز.

یادداشت‌ها:

- 1- در این‌جا می‌خواهم از مارکوس تیلور به خاطر تمحیح چندین اشتباه فاحش من و یادآوری نکاتی که قبلاً بسط نداده یا کم بسط داده بودم تشکر کنم. در ضمن چندین ایده او را وقیحانه برگرفته‌ام. مسئولیت اشتباهات دیگر، خواه فاحش یا غیره و دستبردهای فکری دیگر به عهده من است.
- 2- هالووی 2002، ص 49.
- 3- هالووی 2002، ص 53.
- 4- هالووی ص 143، 2002.
- 5- منظورم در این‌جا از "تغییر جهان" فقط دگرگونی فرارونده است و مخصوصاً بنای جامعه‌ای برابری‌خواه یعنی جامعه‌ای غیر سرمایه‌داری. خوب یا بد جهان تعبیر می‌کند و "ما" در آن دگرگونی نقش ایفا می‌کنیم. طبق نظر هالووی "مارکسیسم به مثابه تئوری مبارزه ضرورتاً یک تئوری نامعلوم است". (هالووی ص 98، 2003).
- 6- اسکات ص 315، 1985.
- 7- روزنبری ص ص 362 و 364، 1994.
- 8- ویلیامز ص 113-112، سال 1977.
- 9- نگاه کنید به کرهان 2002.
- 10- نقطه نظر ریموند ویلیامز (که در بالا ذکر شد) مبنی بر این‌که "در مقابل سروری مقاومت می‌شود، سروری محدود دگرگون و یا تحت فشارهایی که همگی هم از آن آن نیست به چالش کشیده می‌شود" را با اظهار نظر هالووی مبنی بر این‌که بتواره‌سازی نه تنها بر تاثیر قدرت اپوزیسیون بر قدرت بلکه هم‌چنان بر تاثیر قدرت بر اپوزیسیون اشاره دارد، مقایسه کنید. (هالووی 2002، ص 177).
- 12- طبق نظر هالووی بن پایه‌ی یک ساختار اجتماعی پیچیده، اصل ساده‌ی "هویت" است.
- 12- تامیسون 1979.
- 13- هالووی 2000، ص 143. "تنها در صورتی‌که کاملاً طبقه‌بندی می‌شدیم، می‌توانستیم بدون تناقض بگوئیم "طبقه‌ی کارگر ایم" (ما در آن‌صورت مبارزه‌ی طبقاتی غیر ممکن بود). (هالووی سال 2002، ص 144).
- 14- عمداً از پرداختن به تاثیر زاپاتیست‌ها بر اندیشه‌ی هالووی خودداری کرده ام زیرا مطمئنم دیگر مفسران به آن خواهند پرداخت. ریشه شیفتگی هالووی به زاپاتیست‌ها عمدتاً در مطالعه مدارک عمومی و مباحثی از فعالیت‌های عمومی است که در مقابل بررسی مناسبات درونی این جنبش مطرح شده است، مناسباتی که به دلیل "کاهش" جنگ در جی‌پاس بررسی آن بی‌نهایت دشوار است. اما در هر موقعیت جنگی، سلسله‌مراتبی که مردان مسلح تحمیل می‌کنند، شرکت عمومی را در تصمیم‌گیری محدود می‌کند، به همین دلیل باید نسبت به ادعای مربوط به دموکراسی توده‌ی مردم یا دموکراسی عام می‌شود و مصرف بیرونی دارد مشکوک بود. این نکته را بر اساس بیست ماه حضور در منطقه‌ی شمال مورازان و قبل و پس از جنگ داخلی السالوادور می‌گویم که فرصت‌های چندی فراهم آورد که گزارش تفاوت بین نحوه‌ی ارائه‌ی رفتار بیرونی و رفتار پشت پرده‌ی ارتش انقلابی خلق و سازمان‌های مردمی تحت کنترل آن‌ها دریابم.
- 15- هالووی 2002 ص ص 149-148. آن گونه که معمولاً درک می‌شود، سرکوب خلاقیت فقط در روند تولید صورت نمی‌گیرد بلکه در کل جدا شدن کنش از کار انجام شده‌ای پیش می‌آید که به وجود آورنده‌ی جامعه سرمایه‌داری است. (هالووی 2002، ص 149).
- 16- هالووی 2002، ص 145.
- 17- هالووی 2002، ص 211.

فوروم

مجله سرمایه و طبقه

"تغییر جهان بدون تصرف قدرت: مفهوم انقلاب در زمان ما"

این فوروم اثر جان هالووی "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" را به بحث می‌گذارد. این اثر برانگیزاننده و الهام‌بخش فراخوانی است بر تامل رهایی‌بخش و از این رو سهم ارزنده‌ای در سیاست مقاومت در زمان ما ایفا می‌کند. شرکت‌کنندگان در این فوروم بحث‌های جنجالی کتاب از "منفیت عملی" و "ضد قدرت" به مثابه شیوه‌های اساسی تغییر جهان گرفته تا رد دولت هم‌چون ابزار دگرگونی انقلابی را با علاقه مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. نویسندگان، از جمله هالووی، با فراتر رفتن از محدوده‌ی موضوعات خود، بحث و جدل مهیجی را پیرامون مفهوم انقلاب در زمان ما آغاز می‌کنند.

بدیع بودن لحظه کنونی این‌ست که شیوه تصرف (دوباره‌ی) خیابان‌ها به دست سوژه‌های گوناگون نه فقط واکنش علیه نئولیبرالیسم جهانی و پی‌آمدهای آنست بلکه تصمیم توأم با شور و شوق بحث پیرامون مفهوم انقلاب در زمان ما را نیز نشان می‌دهد. فوروم حاضر کمکی است به پیشبرد این وظیفه. بحث درون این فوروم که پیرامون اثر هالووی "تغییر جهان بدون تصرف قدرت: مفهوم قدرت در زمان ما" است، از بحث‌های پیشین الهام گرفته و به این امر امید بسته است که بحث و جدل‌های بیش‌تری را در مجله "سرمایه و طبقه" و دیگر مجلات دامن زند.

دلایل چندی برای پرداختن به این کتاب وجود دارد. رد فراخوان هالووی به آنچه اسلاوی ژیژیک "تامل رهایی‌بخش" نام نهاد، کار مشکلی است. از کتاب هالووی زمانی در سراسر جهان استقبال شده است که تخصیص انرژی فکری در زمینه تغییر رادیکال جهان کمیاب و نادر شده است. هالووی، هم با کسانی که به آثر خطر "واقعیت تجربی" یا تئوری انتزاعی سر فرود آورده‌اند به مقابله برخاسته است و هم با کسانی که معتقدند دوران آنارشیستی جدید، نیازی به تکوین و تکامل نظری ندارد (به طور مثال به نوشته کلاین 2003 نگاه کنید). هالووی که به روح مستقل زمان خود وفادار مانده و جذب پروژه زاپاتیست‌ها شده است، نه در پی آنست که تزهایش تایید شود و نه جواب دقیقی برای پرسش‌های خود به دست داده است.

سه مساله اساسی از نظر مارکسیست‌ها و طرفداران دگرگونی رادیکال در اثر هالووی عرضه شده و به یکدیگر مرتبط اند که پایه و اساس بحث او را تشکیل می‌دهند. درک عمل اجتماعی به مثابه "منفیت عملی"، ایده "ضد قدرت" و رد دولت هم‌چون ابزار دگرگونی اساسی.

هالووی در ادامه اثر قبلی خود ما را به تامل دعوت می‌کند، تامل بر ضعف آن‌چه قدرت غیر قابل تغییر، یعنی سرمایه، فهمیده می‌شود. او بر این نظر است که در این جهان تنها افراد بشرنند (و نه شکل‌های بت‌واره شده‌ی کارشان) که

فراخوان برای تامل رهایی‌بخش

نوشته: آنا. سی. دینراشتاین

پیش‌گفتاری بر فوروم

اکنون مدتی است که جهان‌آفرینان پست‌مدرنیسم ظاهرا در رواج این ایده به موفقیت نسبی دست یافته‌اند که تغییر جهان (یا حتی اندیشه آن) وظیفه فعالان سیاسی غیر قابل اصلاحی است که سزاوار جایگاه ویژه‌ای در موزه‌ی رویاهای مدرن اند. اما در سال‌های اخیر "مجموعه فعالیت‌های" بی‌نهایت پُر باری (تارو سال 1995) از جیاپاس تا سیاتل و از بوئنوس‌آیرس تا مامبای پوچی این باور را آشکار ساخته است. "جهان دیگری ممکن است" به فریاد بسیج‌کننده و آرمانی زمان ما تبدیل شده است. آن‌چه به احساسات رهایی‌بخش پر-و-بال می‌دهد و فضاهای جدیدی را برای مشارکت و بحث به وجود می‌آورد، دقیقا مبهم بودن این ادعاست. اما آیا این ابهام نماد مشکلی است که یک استراتژی عام و گسترده را در خود دارد، استراتژی‌ای که بتواند کثرت مبارزات را در بر داشته، و در عین پیگیری سیاسی و ایدئولوژیک مقاومت، آن را تدارک دیده و تقویت کند؟

ظرفیت خلق جهان و دگرگونی آن را به عهده دارند: "تنها کار، واقعیت اجتماعی را به وجود می‌آورد، نیروی دیگری (خارجی) در کار نیست. قدرت ما رو در رو با هیچ قدرتی جز قدرت خود ما نیست، گیرم که در شکل بیگانه شده‌ی آن." (هالووی 1993، ص 19) تناقضات سرمایه‌داری به هیچ وجه بیرون از سرمایه‌داری نیست. بلکه در حقیقت، ذهنیت درونی شده است. با این همه، جوامع سرمایه‌داری پایه‌اش بر فرآیندهای "دائمی ابژه‌سازی کنش سوژه" گذاشته شده است. منظور هالووی از "کنش" چیزی بیش‌تر از کار و فعالیت جسمی است. کنش عبارتست از حرکت "منفیت عملی". "کنش" تغییر می‌دهد و وضعیت موجود را نفی می‌کند. کنش فراتر می‌رود و تعالی پیدا می‌کند. (ص 23) قدرتی که در کنش به آن اشاره می‌شود، منفی است. استدلال هالووی اینست که "کنش عامل کار از اعتباریابی اجتماعی محروم است. "ما و کنش‌مان نامرئی می‌شوند. تاریخ به تاریخ قدرتمندان تبدیل می‌شود، یعنی کسانی که به دیگران می‌گویند چه کنند. جریان کنش به فرآیند متضادی تبدیل می‌شود که در آن کنش اکثریت انکار می‌شود و اقلیتی، کنش اکثریت را به تصاحب خود در می‌آورند. (ص 29-30)

ایده سوژه به مثابه منفیت ایده پر قدرتی است. "جهانی که احساس می‌کنیم، خطا است (ص 3) باید نفی شود، این نفی، هویت ما را نیز شامل می‌شود". اما این امر، برای سازمان‌دهی مقاومت یک مشکل واقعی را نشان می‌دهد: یک نکته‌ی مورد مشاجره در پیشنهاد هالووی این است در عین حال که نفی "آنچه ما می‌نامیم" برای نافرمانی جنبه اساسی دارد، لحظه نفی را نمی‌توان بدون بررسی لحظه کشف دوباره هویت‌ها، سازمان‌ها و استراتژی‌هایی درک کرد که در پی نفی به وجود می‌آیند. اگر مبارزه طبقاتی آن‌گونه که هالووی استدلال می‌کند "مبارزه برای طبقه‌بندی کردن و هم زمان و بدون تمایزی علیه طبقه‌بندی شدن یعنی مبارزه بین طبقات مستقر است" (ص 143)، در آن صورت مبارزه برای تحقق انسان و به رسمیت شناختن اجتماعی او در برابر گسترش بی

تفاوتی موجود در تکامل و گسترش ارزش را چگونه باید نظریه‌پردازی کرد؟ به بیان دیگر، اگر "فریاد نافرمانی، فریاد بی‌هویتی است" (ص 15) توانش انقلابی شکل‌های سازمان‌دهی مقاومت را چگونه تقویت می‌کنیم. مثلا دو نمونه از این شکل‌ها یکی مقاومت فوروم اجتماعی جهانی و دیگری جنبش دهقانان بی زمین برزیل را در نظر بگیرید. در این نمونه‌ها که نفی متحقق شده آیا شکل و روش‌هایی که مقاومت از خود نشان داده به پیروزی دست یافته است؟ آیا این "منفیت عملی" یا از آن هم بیش‌تر "تنش متناقض" بین منفیت و مثبت بودن است که نیروی واقعی مقاومت را تامین می‌کند؟ (لاکلو و نوفه 1999).

از جمله درس‌هایی که از تجربه دسامبر 2001 آرژانتین می‌توان آموخت این است که از یک‌سو، مبارزه در راه ترکیب مجدد ساختار سیاسی و تکامل شکل‌های جدید دموکراسی و مشارکت به دست جنبش‌های اجتماعی گوناگون، قلب فساد، استثمار و سلطه نظامی را مستقیماً نشانه گرفت که ثبات نئولیبرالی آن را به وجود آورده بود. جنبش بی‌زمین‌ها با شعار "همه باید بیرون بروند" با بسیج گسترده و همین‌طور پیدایش شکل‌های جدید مقاومت در مقابل بحران ساختاری پی گرفته شد. جنبش‌های خودمختار و "نامتشکل" در روندهای سیاسی جنبه اساسی پیدا کردند و بدین ترتیب بر روی سیاست سازمانی سایه افکندند.

از دیگر سو، نخبگان سیاسی سنتی با تغییر ترکیب قدرت دولتی، تلاش برای استقلال را محدود کردند. آیا این بدان معنی است که پس از دسامبر سال 2001 در آرژانتین دگرگونی سیاسی صورت نگرفته است؟ پس در کجا باید به دنبال "دگرگونی‌های سیاسی" باشیم؟ به دنبال بحران دسامبر (در آرژانتین) ترکیب سیاسی جدید بار دیگر جدایی بین "جامعه مدنی" و دولت را به وجود آورد که به حاد شدن مشکلات اجتماعی منتهی شد. این مشکلات بر اثر گرایش "ضدسیاست" شکل گرفت یعنی تضاد بین نیاز به ایجاد جنبش سیاسی که قادر باشد فعالیت‌ها را هماهنگ کند و قدرت دولتی را به چالش طلبد و رشد

آزاد جنبش پلورالیستی مقاومت که پایه‌اش را بر فعالیت‌های مستقل و خود-تاییدگر بنا کند. (دینراشتاین، 2003 و 2004).

مساله بحث برانگیز دیگر در کتاب هالووی این است که ضدیت با قدرت هم-چون راه رهایی بیان شده است. دغدغه هالووی تشکیلات استراتژیک نیست، بلکه بیش‌تر از ناپایداری و ضد قدرت طرفداری می‌کند. "جهان را بدون تصرف قدرت چگونه تغییر می‌دهیم؟ جواب روشن است: نمی‌دانیم." (ص 22)

آنچه می‌دانیم اینست که منفیت عملی ضد قدرت است و ضد قدرت به معنی رد هر پروژه انقلابی است که هدف آن تصرف قدرت باشد. در دنباله مطلب هالووی می‌گوید: "مساله مفهوم انقلابی احتمالا این نیست که بیش از حد بالا هدف‌گیری کرده‌ایم بلکه این‌ست که بیش از حد پایین را هدف قرار داده‌ایم. ایده تصرف کرسی‌های قدرت از این نکته غافل است که هدف انقلاب انحلال مناسبات قدرت است و ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر شناخت متقابل کرامت انسان-ها." (ص 20) آیا این مبارزات به دموکراسی طبق نظر میشل لووی و "مفهوم غایب" طبق اعتقاد هالووی جایگاه اصلی و در خور آن را اعطا می‌کند؟

سومین مساله مورد اختلاف در این فوروم، این نظر هالووی است که جنبش انقلابی نباید قدرت دولتی را تصرف کند. طبق نظر او تاثیر زاپاتیست‌ها بر جهان به خاطر این است که ما را از توهم دولت قاطعانه فراتر می‌برند...

"توهم دولت برآمده از انقلاب، تصرف قدرت دولتی و تغییر جامعه از طریق دولت را می‌فهمد." (2002 ص 158). این که جنبش انقلابی باید هدف خود را تصرف قدرت دولتی قرار دهد، مساله‌ای است که بسیار می‌توان روی آن بحث کرد. آنچه روشن است این است که چنین پروژه‌ای معادل انکار این مطلب نیست که دولت، به دلیل ماهیت ویژه‌ی سرمایه‌داری آن، یکی از شکل‌های نهادی و اصلی میانجی‌گری مناسبات اجتماعی سرمایه است. هالووی در پیوند با این موضوع سهم به سزائی داشت، زمانی که بر این حقیقت تاکید کرد که دولت

نه یک ابژه بلکه شکل سیاسی مناسبات اجتماعی سرمایه است. (هالووی و پیکوتو 1977).

از چنبره‌ی "دولت - آری"، "دولت - نه" نمی‌توان رهایی یافت مادام که نگاه به دولت چنین است. دولت به مثابه یک شکل اجتماعی "هم هست و هم نیست". در چنین صورتی چرا به خاطر نظر هالووی، این امکان که شکل دولت می‌تواند مورد مشاجره باشد و به نفع اکثریت قرار گیرد باید مردود اعلام شود؟ آیا هالووی قدرت دولتی را نادیده می‌گیرد؟ اگر چنین است، آیا قدرت دولت را می‌توان نادیده گرفت؟ یا آیا تلاش برای رهایی، فرآیند متناقضی است که راه خود را در دولت، در مخالفت با دولت و از طریق دولت می‌جوید؟ این پرسش و پرسش‌های بیش‌تری در مقالات این مجموعه مطرح می‌شود. در پایان "هر اندیشه و فکری میدانی است برای قدرت‌نمایی و درست همان‌طور که محتوای راستین یک داوری را نمی‌توان از اجرا و تحقق آن مجزا کرد، ایده‌های راستین آن‌هایی هستند که از تز خود فراتر روند." (آدورنو 2000 ص 41-40). این بحث و جدل هم‌چنان ادامه دارد.

زیرنویس‌ها:

1- همه‌ی ارجاعات اشاره شده از کتاب جان هالووی: "تغییر جهان بدون تصرف قدرت: مفهوم انقلاب در زمان ما" نقل شده است.

2- ما بلم از کلر به خاطر یاریش در ویراستاری این فوروم تشکر کنم. کلر رگبی.

فهرست ماخذ:

- پیام در یک بطری "از کتاب تدوین ایدئولوژی" اثر تئودور آدورنو (2000) ص 35 تا 40. اسلاوی ژیزک (2000) لندن.
- فراسوی بحران "ماهیت دگرگونی سیاسی در آرژانتین" نوشته ای. سی. دینراشتاین. در کتاب "سیاسیت امپریالیسم و ضد استراتژی‌ها" در نشر پراتوش چندرا و شرکا. کتاب فروشی اکر. دهلی نو. ص 263 و 301.
- "قدرت یا برابر قدرت؟ معضل جنبش پیکترو در آرژانتین پس از بحران" نوشته ای. سی دینراشتاین در مجله "سرمایه و طبقه" شماره 81 ص 1 تا 7.
- تغییر جهان بدون تصرف قدرت" مفهوم انقلاب در زمان ما" اثر جان هالووی (2002) مطبوعات پلوتو. لندن.
- مقاله: "زاپاتیستمو و علوم اجتماعی" اثر جان هالووی و پیکیتو (1977) در مجله سرمایه و طبقه شماره 2 ص 76 تا 101.
- "آزادسازی مارکس" اثر جان هالووی در مجله "عقل سلیم" شماره 14.
- مراجعه کنید به سخنرانی ان. کلاین در 27 مای بوئنوس آیرس.
- "هژمونی و استراتژی سوسیالیستی: به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال"، لاکلاو و موفه، ورسو، لندن.
- جنبش در حرکت "جنبش‌های اجتماعی، سیاست و فعالیت جمعی" اس. تارو (1995) مطالعات سیاست مقایسه‌ای در کمبریج (مطبوعات دانشگاه کمبریج).
- انقلاب در پشت دروازه‌ها: منتخب نوشته‌های لنین از 1917 اثر اس. ژیزک لندن.

پرستی ثابت و بت‌واره‌سازی به مثابه یک فرآیند می‌پردازد و اندیشه انقلابی آن را آشکار می‌سازد.

نقطه عزیمت او مناسب است. اما، استحکام تئوریک آن هرچه باشد نقطه عزیمتی در کار نیست که بتواند پیشاپیش به ما تضمین دهد که به ساحل سیاسی مناسبی خواهیم رسید. به نظر من سفر دریایی امیدبخش هالووی، علی‌رغم ظرفیت دریانوردیش، مسیر خود را گم کرده و می‌تواند ما را به نقطه ورود غیرمنتظره‌ای برساند. یعنی به سیاست پست مدرن، گونه‌ای سیاست لیبرالی به جای انقلابی.

اولین صخره‌ای که هالووی در سفر خود با آن روبه‌روست تقلیل‌گرایی طبقاتی است. هالووی تلاش می‌کند مساله تضاد طبقاتی را با اجتناب از تقلیل سوژه‌های اجتماعی گوناگون به یک موضوع واحد یعنی طبقه کارگر و در عین حال، کم‌اهمیت کردن این سوژه‌ها (آن‌ها را) در نوعی از به اصطلاح جنبش-های اجتماعی حل کند. بنابراین مانور او عبارت است از جهت دادن دوباره آن موضوعات و مبارزات به یک تضاد عام دوگانه بین "قدرت برای" و "قدرت بر"، که جریان کنش اجتماعی در سرمایه‌داری را با شکست روبه‌رو می‌سازد. این مانور به دلایل گوناگون صادقانه است. یکی از دلایل او، بدون این که توفیقی داشته باشد، به عمل اجتماعی اشاره دارد. هالووی در عین حال که در استدلال خود تلاش دارد ماهیت تضاد بین "قدرت برای" و "قدرت بر" را مشخص کند، نمی‌تواند تمایز آن را با تضاد بین کار و سرمایه نشان دهد و یا از این تضاد، موضوعات گوناگون و مبارزات اجتماعی را اتخاذ کند. مثلاً چگونه می‌توان از تضاد بین "قدرت بر" و "قدرت برای" به پدرسالاری رسید. امری که نمی‌توان آن را از تضاد بین کار و سرمایه تشخیص داد و ازین تضاد هم نمی‌توان به تنوع سوژه و مبارزات اجتماعی دست پیدا کرد؟ آیا بازار سرمایه‌داری و دولت، قدرت خود را از طریق تعیین هویت طبقه کارگر به مثابه یک طبقه اعمال می‌کند یا از طریق بخش‌بخش کردن (اتمیزه کردن) هویت این طبقه به مجموعه‌ای از

مسافرت دریایی امید بخش:

محل ورود نامطمئن

آلبرتو اریونت

"تغییر جهان بدون تصرف قدرت" کتاب خارق‌العاده‌ای است. کشتی است که در جستجوی مفهوم معاصری برای انقلاب لنگر می‌اندازد و به روشنی صخره-هایی را که با آن رو در روست مشاهده می‌کند. این کشتی، به رغم پایان نامطمئن خود به پیش می‌رود و در رسیدن به ساحل مطمئن است. بنابراین نقد ما فقط می‌تواند نقدی درونی باشد. هم در معنای متعارف کلمه و هم در مفهوم خاص‌تر در صفحاتی که با هم سفر می‌کنیم.

حق با جان هالووی است که می‌گوید نقطه حرکت نقد انقلابی، منفیت است. رد مناسبات روزانه استثمار و سلطه‌ای که در ذات جامعه سرمایه‌داری نهفته است. او این نقطه حرکت ما، یعنی سوژه‌های آسیب دیده، را به مرکز این نقد انقلابی باز می‌گرداند و هم زمان، دیالکتیک منفی را در مفهوم آدورنویبی آن از ما به مثابه دیالکتیک انقلاب طلب می‌کند. و این نقطه عزیمت هم‌چنین ما را به ایده بت‌واره‌پرستی به جای پای لوکاچ جوان، به مثابه ایده کلیدی نقد مارکسیستی جامعه سرمایه‌داری باز می‌گرداند. بخش بزرگی از بهترین صفحات کتاب هالووی تاملی است بر این نظرات مربوط به بت‌واره پرستی و منفیت، به علاوه آنجا که طرح بحث را بین سنت‌های مارکسیستی به عنوان نقد و مارکسیسم به مثابه علم مثبت ارائه می‌دهد. یا آن‌جا که به تفاوت بین بت‌واره-

شهروندان و فروشنندگان نیروی کار خویش؟ بنابراین، این مانور مجموعه نامتمیزی از سوژه‌ها و مبارزات را به یقین با کارگران و مبارزه طبقاتی در مفهوم وسیع‌تری مرتبط می‌سازد، اما امتناع او از به دست دادن معیاری جهت حقانیت این جمع، علی‌رغم میل او، آب به آسیاب پوپولیسم سیاست پست مدرن می‌ریزد.

صخره دومی که هالووی با آن مواجه است عبارت‌ست از تقلیل دولت سرمایه‌داری به یک ابزار، که این هم به یک مساله سیاسی تعیین‌کننده‌ای برای اندیشه انقلابی تبدیل می‌شود. هالووی با نجات بینش انتقادی پیشین خود از یک‌سو، و مساله دولت به عنوان شکلی از رابطه اجتماعی سرمایه‌داری از دیگرسو - با اشاره به مناظره آلمانی پیرامون "استنتاج دولت" - با موفقیت با این صخره روبه‌رو می‌شود.

دولت سرمایه‌داری ابزار خنثایی نیست که بتوان با آن به رهایی جامعه دست یافت و در نتیجه انقلاب را نمی‌توان فقط تصرف قدرت دولتی دانست.

شاید هالووی در این باور مبالغه می‌کند که انقلابیون در گذشته انقلاب را به چنین شیوه ساده‌ای می‌فهمیدند. ولی استدلال او علیه درک ساده‌انگارانه انقلاب از قاطعیت برخوردار است. او به درستی مساله‌ای را مطرح می‌کند که هنوز برای خط مشی انقلابی حیاتی است. او از نقطه نظر انقلابی این مساله را مطرح می‌کند که با دولت سرمایه‌داری چه باید کرد، اما کشتی خود را در دریای پر تلاطم‌تری به خطر می‌اندازد، وقتی تلاش می‌کند پاسخ بدیلی برای این مساله پیدا کند.

در این‌جا مانور او از تایید این امر حرکت می‌کند که سیاست انقلابی نمی‌تواند بر تصرف قدرت دولتی به مثابه یک ابزار متمرکز شود و به تایید این امر می‌رسد که خود دولت، برای مناسبات قدرت در جامعه سرمایه‌داری جنبه اساسی ندارد. اظهار نظر اخیر با یکی از اساسی‌ترین فرض‌های نقد دولت به مثابه شکلی از مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری در تناقض است، یعنی جدایی

بین حوزه‌های سیاسی و اقتصادی در جامعه سرمایه‌داری. دولت به دلیل جدایی بین حوزه سیاست و اقتصاد جایگاه قدرت به شمار می‌رود. بنابراین، بر شمردن ویژگی‌های دولت یک توهم است، توهمی که به تاثیرات آن نمی‌توان بی توجه بود.

مانور هالووی به نتیجه‌گیری متناقض می‌انجامد: این‌که از زاویه انقلابی با دولت چه باید کرد اهمیت خود را از دست می‌دهد چرا که دولت در مناسبات قدرت در جامعه سرمایه‌داری فقط یکی از مراکز است. این مانور ما را به جای سیاست انقلابی به سیاست خرد پست مدرنیسم هدایت می‌کند.

کشتی هالووی با برخورد با صخره‌های ذکر شده آسیب می‌بیند. این آسیب را تصویرهای ذهنی آخرین صفحات کتاب عریان می‌کند. این تصویرها عبارتند از سیاست هم‌چون گونه‌ای صرفاً بر احساس (سیاست مربوط به رویدادها)، که به وجود آورنده‌ی آن‌ها مجموعه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی گوناگون نامتمایز (یک حوزه فعالیت) است که جنبش‌های اجتماعی مجری آنند که به نوبه خود به همان نسبت نامتمایزند. هالووی اصرار دارد که این تصویرها را سیاست انقلابی معرفی کند. او به درستی می‌گوید که نقطه عزیمت او، نقشه‌هایش و صخره-هایی که در سفر با آن روبه‌روست، به سنت غنی اندیشه انقلابی تعلق دارد. اما این استدلال کافی نیست. هالووی معیاری عرضه نمی‌کند که بتواند حقانیت طبقه‌بندی سیاست معطوف به رویدادها را به مثابه سیاست انقلابی ثابت کند. و بدین ترتیب در پیوند با سیاست پست مدرنیسم باقی می‌ماند. تصادفی نیست که کتاب "تغییر جهان" همراه با کتاب "امپراتوری" نگری و هاردت طی روزهای انقلابی سال 2002 در آرژانتین به عنوان مانیفست سیاسی پست مدرن پذیرفته شد.

گرچه هالووی این عزیمت‌گاه را "کنش فریاد" علیه بدبختی‌های جامعه سرمایه‌داری می‌داند، بحثم اینست که این خود، تنها عزیمت‌گاه نظری بحث او به شمار می‌رود.

هالووی ویژگی‌های نوع عمل منفی موجود در کنش فریاد را بر نمی‌شمرد بلکه تنها فهرست نمونه‌های آن را ارائه می‌دهد که مبارزات جمعی و فعالیت‌های فردی قابل پیش‌بینی چندی را در بر می‌گیرد. واقعیت قضیه اما برعکس است. عزیمت‌گاه واقعی این بحث، عام‌ترین و انتزاعی‌ترین نظر قابل تصور از کنش انسانی است و نه عمل منفی که از فریاد فعال مخالفت ما علیه سرمایه‌داری بر می‌آید.

فرض واقعی هالووی جریان اجتماعی بی شکل کنش است. در این کنش، "کنش گذشته‌ی (ما و دیگران) به ابزار کنش حال تبدیل می‌شود." و "کنش-های ما آن‌چنان درهم تنیده‌اند که غیر ممکن است بتوان گفت این یکی کجا پایان و آن دیگری کجا آغاز می‌شود." (ص 22) (1)

افزون بر این، ساختار مادی "ما" که فریاد می‌زنیم، حاصل "آگاهانه و نا آگاهانه، نقشه مند و بدون نقشه‌ای است که زندگی ما را در طی زمان رقم می‌زند." (ص 22) نه نتیجه جنبش عمل منفی.

هالووی پس از طرح این فرض نظری از طریق تجزیه و تحلیل خود نشان می‌دهد که در جریان اجتماعی کنش، یک قدرت انجام کار نهفته است. "یک اتحاد و پیوند کنش من با کنش دیگران" (ص 24) "قدرت برای" (انجام کار) شالوده‌ی مادی نهفته‌ای است که به "قدرت بر" تبدیل می‌شود، یعنی زمانی که کنش و جریان اجتماعی را جدایی و تصاحب خصوصی کار انجام شده با شکست روبه‌رو می‌سازد.

"نقد این جدایی- جدایی کار انجام شده از کنش، جدایی تجربه از ساختار، جدایی برداشت از تحقق (برداشت)، جدایی سوژه از اژه است که بحث را به

اسم‌ها و فعل‌ها یا درک هالووی از انقلاب

پابلو گیلگانی

در باره کتاب "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" مخصوصاً بر سر معناهای سیاسی نهفته در آن تاکنون بحث‌های فراوانی صورت گرفته است. به همین دلیل برای یک منتقد، داغ کردن این بحث با موضوعات جدید کار مشکلی است. اما با این همه، اظهار نظر کوتاهی پیرامون زمینه نظری بحث می‌تواند جالب توجه باشد.

اگر نظریه بت‌واره‌پرستی درون‌مایه کتاب است، عزیمت‌گاه آن فریاد علیه فلاکت‌های سرمایه‌داری است: فریادی دو بُعدی که شامل خشم و امید می‌شود و ریشه در واقعیت شر سرمایه دارد و بدیل دیگری را، فراسوی وضع موجود ترسیم می‌کند. بدین ترتیب، هالووی بار دیگر تاکید می‌کند که نقطه عزیمت عبارتست از رد فعالانه، فریادی که بر کنشی دلالت می‌کند که علیه نفی آنچه هست، اشاره دارد. کنش نه فقط به مثابه کار بلکه به عنوان کل جنبش منفیت عملی. بنابراین، اساس تامل نظری هالووی "کنش فریاد" است و حرکت آن علیه محدودیت‌ها، تحدید نفوذ (سیاسی) و علیه فروبستگی، و به اختصار علیه شخص‌باوری.

"نقطه عطف" خود می‌رساند. آسیب‌پذیری "قدرت بر"، به دیگر بیان، وابستگی قدرتمندان به ناتوانان، وابستگی کار انجام شده به فاعل کار.

با این وجود، برای درک منشا این آسیب‌پذیری ضروری است درک کنیم که اولاً نحوه‌ی متناقض هستی کنش پاره شده عبارت‌ست از حرکت مناسبات متناقض بین محتوا و شکل هستی آن‌ها.

"قدرت برای"، کنش و کار انجام شده محتوایی هستند که شکل‌های اجتماعی بر آن‌ها مسلط هستند و آن‌ها را انکار می‌کنند. "قدرت بر"، کار، سرمایه. کوتاه این‌که، کل این روند پر رمز و راز بر یک نکته ساده استوار است: این‌که مهم نیست که کار انجام شده تا چه حد برکنش ما مسلط است و آن‌را انکار می‌کند، در هر حال کار انجام شده برای هستی خود به طور مطلق به کنش وابسته است. هر چیز دیگر، گیرم که حقیقی، توهمی بیش نیست.

در این مسیر تحلیلی به نظریه بت‌واره‌پرستی می‌رسیم که به باور هالووی مسیری است که مارکس از طریق آن، شکست در کنش را درک می‌کرد. در آن صورت، آخرین گام نظری این بحث عبارت خواهد بود از القاء حرکت به نظریه بت‌واره‌پرستی از طریق تبدیل رویکرد ایستا به رویکرد شکل-در-روند: بت-واره‌سازی.

به نظر من در این بحث اشتباهات فاحشی هست. مقدمات این‌که هالووی تغییر جهان را رهاسازی محتواهای عام و فراتاریخی "قدرت بر"، کنش و کار انجام شده، تقلیل می‌دهد. او این کار را با انحلال شکل‌های اجتماعی "قدرت بر"، کار و سرمایه، صورت می‌دهد که محتواهای عام و فراتاریخی را انکار می‌کنند. این استدلال با تاکید بیش از حد بر جایگاه شکل به مثابه انکار، تجزیه و تحلیل پیوندهای پیچیده بین شکل و محتوای اجتماعی را فراموش می‌کند. تکوین مادی و اجتماعی محتواها نقشی در دگرگونی شکل‌های اجتماعی خود ندارند و برعکس. در این بحث جای این پرسش نیست حتی در محدوده‌های سرمایه که مثلاً تکنولوژی‌های گوناگون یا شیوه‌های متفاوت سازمان‌دهی

فرایندهای کار یا شکل مختلف دارایی، یا شکل‌های گوناگون اعمال قدرت جمعی به پیشبرد اجتماعی کردن بیش‌تر کنش و کار انجام شده کمک می‌کند یا جلوی پیشبرد آن‌را می‌گیرد.

همین‌طور هم به رغم همه نیرویی که پیرامون جنبش و فرایندها صرف شده، این شیوه استدلال نمی‌تواند توضیحی تاریخی درستی از دگرگونی اجتماعی عرضه کند. گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری-گیرم اسطوره‌ای- دارای تاریخ است. اما وقتی سرمایه مستقر می‌شود، با دایره بی پایان پیدایش شکل‌ها روبه‌رو ایم. این‌گونه می‌توان بحث کرد که چنین رویکردی تنها زمانی ممکن است که ارتباط نظری بین شکل و محتوای اجتماعی با گسست روبه‌رو می‌شود.

بنابراین تعجب‌آور نیست که تفاوت اساسی بین انباشت اولیه و بازتولید سرمایه مبهم و ناروشن باقی می‌ماند. تاریخ به مثابه مکان وضعیت اتفافی پیدا می‌کند که توهمات حقیقی را نمی‌تواند به گونه‌ی نظری از میان ببرد.

هالووی بین امر "حقیقی" و "توهم" اولی را کم اهمیت جلوه می‌دهد و بر جنبه غیر واقعی هر شکلی از سرمایه تاکید می‌ورزد که خود نفی کنش، آن را به وجود آورده است. در آن صورت قدرت سرمایه در تداوم بخشیدن به خیال در کجاست؟ در مقابل بحثی که نقشی به نظریه ساختار به مثابه تبلور تاریخی اعمال اجتماعی قائل نیست، آیا نهایتاً نباید به این نتیجه رسید که تداوم "قدرت بر"، تنها پی‌آمد آگاهی آسیب دیده ماست؟

غالب افراد اثر هالووی را متهم می‌کنند که نتوانسته است آن‌چه را انجام دهد که ظاهراً در عنوان کتاب قول داده است. به نظرم این ادعا رسمی و ساختگی است. هیچ کس نمی‌تواند صادقانه انتظار داشته باشد که این نوع پاسخ عملی را در این کتاب پیدا کند. در عوض، در ورای مساله، آیا ما باید برای تغییر جهان قدرت را تصرف کنیم یا نه، مساله‌ای‌ست که به فرض قبول افق‌های نظری هالووی، او هیچ راه‌کاری ارائه نمی‌دهد که چگونه می‌توان به وظیفه دگرگونی بنیادی شکل‌های اجتماعی و محتوای مادی آن‌ها پرداخت.

یادداشت:

همه ارجاعات مربوط به کتاب هالووی "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" (2002) است.

بدین ترتیب هالووی خود را به کشف فعل‌های مخفی در پس اسم‌هایی محدود می‌کند که زبان سلطه را می‌سازند، بدین منظور که با بحث آزاد پیرامون مقولات مارکسیسم بر روی کاغذ، بی‌ثباتی را به جهان وارد و با تکرار این‌که سرمایه به ما وابسته است، آن‌را از صحنه خارج کند.

متأسفانه این‌ها اظهار نظرهایی پیش پا افتاده‌اند. چرا که با حرکت واژه‌ها نمی‌توان وابستگی مادی به فروش نیروی کار را از میان برد که بر زندگی روزمره اکثریت وسیع ما تاثیر دارد. بدون میانجی‌گری‌های فکری، حقیقت بدیهی فرمول‌بندی انتزاعی به سردرگمی عملی تبدیل می‌شود. شکل‌های اجتماعی از تعینات مادی تهی می‌شوند. قدرت سرمایه اسرارآمیز باقی می‌ماند. حتی از آن هم بدتر، ما به خاطر وجود این قدرت (سرمایه) احساس گناه می‌کنیم.

با این همه، چرا صدها فعال سیاسی و اجتماعی این بحث را به عنوان تجلی نظری فعالیت خود برگزیده‌اند؟ چرا این بخش از رزمندگان سیاسی سال‌ها پیش، خود را در چارچوب پیشروان تعریف می‌کردند، تصورات قدیمی را رد می‌کنند و گفتمان ضد قدرت را قابل اجرا می‌دانند؟ واقعا چرا؟ آن‌هم زمانی که آن‌ها در مذاکرات و رودرروئی‌های روزانه با دولت اند؟ چرا این بحث پیچیده و پیشرو گرایش‌های ضدروشنفکرانه و ضد پیشگام را به خود جلب می‌کند؟

به این پرسش‌ها پاسخ روشنی داده نمی‌شود. به نظرم برای یافتن پاسخ باید اصل روش شناختی را جدی بگیریم. با این اصل است که مقولات فکری را به مثابه تجلی واقعیت‌هایی درک می‌کنیم که به آن‌ها اشاره دارند. بدین ترتیب می‌توان توفیق این کتاب را تجلی تفرقه مبارزات جمعی کنونی و توهم‌زدایی کل یک نسل از فعالین سیاسی تفسیر کرد که با اعمال بوروکراتیک و جزمی چپ سنتی سرو کار دارند.

وابسته نیست. با این وجود "این فریاد، رهیافتی را امکان‌پذیر می‌داند و امکان تحول را نفی نمی‌کند."

فصل‌های فلسفی اصلی کتاب با بت‌وارگی و بت‌واره‌پرستی سرو کار دارد. هالووی که به شیوه خلاقانه از آثار مارکس، لوکاخ و آدورنو استفاده می‌کند. بت‌واره‌پرستی را جدایی بین "محصول" و "عمل" تعریف می‌کند که روند جمعی "انجام دادن" را از هم پاره می‌کند. تاکید او بر این است که بت‌واره پرستی وضعیتی نیست که کل جامعه را فرا گیرد بلکه یک فرآیند است. حرکت متناقض بت‌واره‌پرستی در برابر ضد بت‌واره پرستی قرار دارد. بنابراین، نظریه انتقادی را باید نظریه‌ای دانست که بخشی از حرکت ضد بت‌واره‌پرستی، جزیی از مبارزه برای دفاع، احیا و ایجاد حرکت جمعی "انجام دادن" است. این نظری بسیار خردمندانه است، اما جان هالووی ظاهراً همه شکل‌های عینیت‌یابی را با بت‌واره پرستی یکسان می‌گیرد. او مثلاً ایراد می‌گیرد که در سرمایه‌داری "شیئی، هویت با دوامی پیدا می‌کند." بسیار خوب، آیا یک صندلی خوب که در نظام سوسیالیستی ساخته شده است "هویت با دوامی" پیدا نمی‌کند؟ این که هالووی تفاوت بین از خودبیگانگی و عینیت‌یابی را نمی‌پذیرد، به انکار تولیدهای مادی، واقعی و انسانی منجر می‌شود. (رجوع کنید به یادداشت شماره 22 فصل 4) خطایی که لوکاخ جوان، علی‌رغم انتقاد از خود دیرهنگام در سال 1967، مرتکب نشده است.

بحث مستدل دیگر هالووی، نقدیست از "مارکسیسم علمی"، یعنی روایت-هایی که سعی دارند قطعی بودن نظریه را، هم‌چون جزئی جدانشدنی از سوسیالیسم تلقی کنند. این روایت از مارکسیسم، دگرگونی تاریخی را بر طبق "قوانین علمی" توضیح داده و آن را پیش‌بینی می‌کند. هالووی اما معتقد است: "مبارزه ما به ذات خود، عمیقاً ناپایدار و غیرقطعی است و دلیل آن این است که قطعیت تنها بر اساس شیئی شدن مناسبات اجتماعی قابل فهم است. فقط زمانی می‌توان راجع به "قانون حرکت" جامعه صحبت کرد که مناسبات اجتماعی را

مفهوم انقلاب در زمان ما

نوشته میشل لووی

نوشته جان هالووی اثری بسیار درخشان، تامل برانگیز و به مفهوم واقعی کلمه ابتکاری است. رویکرد او در این نوشته، معطوف است "به ریشه مسائل". ضعف و قوت نوشته هر چه باشد، قدرت انتقادی و کوبنده‌ی نفی را به شیوه هیجان‌انگیزی برجسته می‌کند. هدف بلندپروازانه و با اهمیت آن عبارتست از: "تدقیق نقد مارکسیستی از سرمایه‌داری".

بخش نخست کتاب تحت عنوان: "فریاد" از بهترین بخش‌های آن به شمار می‌رود. فصل اول کتاب از برجسته‌ترین و تکان‌دهنده‌ترین مطالبی است که پیرامون اندیشه انقلابی در سال‌های اخیر خوانده‌ام.

فرض اصلی کتاب چنین است: "برای طرد جهانی که احساس می‌کنیم ظالمانه است نیازی نیست که پایان خوشی را وعده دهیم که در انتظار ماست." در این نوشته در رویارویی با عملکرد سرمایه‌داری که زندگی انسان‌ها را نابود می‌کند فریاد "نه" فریاد غم، فریاد وحشت، فریاد خشم و فریاد نفی و امتناع سر داده می‌شود. اعتراض به نظم موجود و حقانیت‌مان بر وعده‌ی مشخصی

به شکل مناسبات بین اشیاء بسط دهیم. دگرگونی انقلابی اما به معنی پی گیری در مسیری قطعی نیست، زیرا قطعیت خود نفی دگرگونی انقلابی است. مبارزه ما مبارزه‌ای است علیه شیئی‌شدگی و بنابراین، علیه قطعیت". این یکی از مهم‌ترین بخش‌های کتاب است و می‌تواند سهم به‌سزایی در رویکرد انتقادی مارکسیستی به سیاست ایفا کند.

هالووی لنین در "چه باید کرد"، کائوتسکی و روزا لوکزامبورگ در "اصلاح یا انقلاب" (1899) را از جمله "مارکسیست‌های علمی" می‌داند. اما او مقاله روزا لوکزامبورگ تحت عنوان "بحران سوسیال دموکراسی" (1915) را نادیده می‌گیرد. در این مقاله روزا لوکزامبورگ با آموزه "سوسیالیسم یا بربریت" از قطعیت علمی به لحاظ روش شناختی گسست اساسی کرده است. این گسست اساسی با فرمول‌بندی جدید و مهمی پیوند دارد که عبارتست از بدیل تاریخی بین "سوسیالیسم یا بربریت". این مقاله نقطه عطفی در تاریخ مارکسیسم به شمار می‌رود، دقیقاً به این دلیل که "اصل عدم قطعیت" را در سیاست سوسیالیستی وارد می‌کند.

اکنون می‌پردازم به اصلی که عنوان کتاب را با خود دارد: "دگرگونی جهان بدون کسب قدرت". هالووی معتقد است که همه تلاش‌های تاکنونی در جهت دگرگونی انقلابی ناموفق بوده است، به این خاطر که اساس همه آن‌ها را، الگوی دگرگونی از طریق تصرف قدرت دولتی تشکیل می‌داده است. با این وجود، در یادداشت هشت صفحه‌ای 217 هالووی قبول می‌کند که "دلایل و مدارک تاریخی کافی نیست"، چرا که همه تلاش‌های تاکنونی برای تغییر جهان بدون تصرف قدرت ناموفق بوده است. بنابراین، هالووی سعی می‌کند ادعای خود را بر اساس سه استدلال نظری زیر پایه ریزی کند.

استدلال نخست این‌که وضعیت موجود بخشی از مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری است. با این وجود، همان‌طور که او می‌نویسد: "مارکسیسم انقلابی به

چنین روابطی آگاه است، هدف آن دستیابی به قدرت دولتی موجود نیست بلکه در هم شکستن آن و ایجاد وضعیت جدیدی است". (ص 15).

استدلال دوم این است که دولت در هر شکل آن، محتوای آن هر چه باشد، خود شکلی از بت‌وارگی است. این استدلالی آنارشویستی و کلاسیک است که مارکس هم تا حدودی، مخصوصاً در یادداشت‌هایش در پیوند با کمون پاریس از آن متأثر بود. در این یادداشت‌هاست که شکل غیردولتی قدرت سیاسی پیشنهاد شده است.

استدلال سوم در فصل سوم آمده و بر کل کتاب اثر گذاشته است. این استدلال عبارت است از تمایز بین "قدرت برای" یا توان انجام کارها و "قدرت بر" یا توانایی فرمان دادن به دیگران برای آنچه که شخص مایل است انجام دهد. طبق نظر هالووی انقلاب باید اولی (قدرت برای انجام کارها) را ارتقاء دهد و دومی (قدرت فرمان دادن به دیگران) را ریشه کن کند. باید اعتراف کنم که این تمایز مرا قانع نساخته است و فکر می‌کنم زندگی جمعی و فعالیت افراد بشر بدون نوعی "قدرت برای فرمان دادن" نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اجازه می‌خواهم انتقادها را توضیح دهم. انتقاد من با ایده دموکراسی سروکار دارد، مفهومی که به ندرت در کتاب آمده است. هالووی دموکراسی را هم‌چون "روندی که دولت آن را تعیین می‌کند و فرآیندی از تصمیم‌گیری که تحت تاثیر انتخابات است" می‌داند. (ص 97) با این نظر موافق نیستم. من معتقدم دموکراسی، مخصوصاً در یک روند انقلابی باید جنبه اساسی و کل روند تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی را فرا گیرد. این بحث را روزا لوکزامبورگ در نقد رفیقانه از بلشویک‌ها در مقاله‌ای تحت عنوان: "انقلاب 1918 روسیه" به گونه‌ای درخشان ارائه کرده است. دموکراسی یعنی قدرت اکثریت بر اقلیت. این قدرت مطلق نیست، محدودیت‌هایی دارد و باید شأن و منزلت دیگران را محترم به‌شمارد. اما هم‌چنان قدرت اکثریت بر اقلیت است. این امر شامل همه نوع جوامع بشری می‌شود، از جمله دهکده‌های زاپاتیست‌ها.

مثلا در سال 1994 زاپاتیست‌ها پس از چند هفته، تصمیم گرفتند به تیراندازی پایان دهند و مذاکره جهت آتش بس را آغاز کنند. چه کسانی تصمیم گرفتند؟ مردم دهکده های زاپاتیست‌ها به بحث نشستند و اکثریتی - شاید وفاق عامی هم وجود داشت - تصمیم گرفت که به مبارزه مسلحانه پایان دهد. اکثریت - اگر اکثریتی وجود داشت که نمی‌دانم - باید این تصمیم را می‌پذیرفت یا از جنبش زاپاتیست‌ها انشعاب می‌کرد. این قدرت، قدرت اکثریت بر اقلیت بود. پس از آن مردم دهکده به فرماندهان EZLN دستور دادند تیراندازی را متوقف کنند. این قدرت، قدرت مردم دهکده‌ها بود بر فرماندهان خود. و سرانجام فرماندهان آن‌ها طبق منطق ("دستور دادن ضمن اطاعت کردن") از دستورات مردم پیروی کردند و به رزمندگان خود اعلام کردند از تیراندازی دست بکشند: معنای این روند این است که فرماندهان بر رزمندگان خود قدرت اعمال کرده‌اند. من ادعائی ندارم که توضیح‌ام از این روند دقیق است، اما این نمونه‌ای است از دموکراسی که به شکل‌هایی از اعمال قدرت بر [دیگران] نیاز دارد.

یکی از ایرادات اساسی من به بحث هالووی در مورد مساله قدرت و قدرت-ستیزی، ماهیت بی‌نهایت انتزاعی ضدیت او با قدرت است. او در پیوند با مقاومت، به اهمیت خاطره‌ها اشاره می‌کند، اما در استدلال‌های او بحث چندانی پیرامون ارزش یا محدودیت‌های جنبش‌های انقلابی تاریخی، خواه مارکسیست، آنارشیست یا زاپاتیستی از 1917 به این سو مشاهده نمی‌شود.

هالووی در یکی از معدود قطعاتی که در آن نمونه‌های تاریخی مثبت خودگردانی و ضد بت‌واره‌پرستی را ذکر می‌کند، به "کمون پاریس که مارکس مورد بحث قرار داده، شوراها را کارگری که پانکوک صورت‌بندی کرده و شوراها را زاپاتیست‌ها اشاره می‌کند." (ص 105)، می‌توان ثابت کرد که در هر یک از این نمونه‌ها، شکل‌های قدرت دموکراتیک وجود دارد که لازمه آن شکلی از اعمال قدرت بر [دیگران] بوده است. قبلا راجع به تجربه شوراها روستایی زاپاتیست بحث کردم. پیشنهادهای آن‌ها برای مکزیکی چیست؟ کتاب هالووی تا

درجه معینی تفسیر درخشانی است بر اصل زاپاتیستی عمل انقلابی: "ما نمی‌خواهیم قدرت را کسب کنیم!" اما این ادعا را بدون پیوند آن با شعار معروف دیگر EZLN: "همه چیز برای همه، هیچ چیز برای ما" نمی‌توان درک کرد. و اگر هر دوی این شعارها را که جایگاه مهمی در اظهارنظرهای رسمی زاپاتیست‌ها دارد در پیوند با مبارزه برای دموکراسی مکزیک قرار دهیم می‌توانیم استدلال زیر را ارائه کنیم: "ما، ارتش زاپاتیست‌ها، نمی‌خواهیم قدرت را به دست گیریم، ما قدرت را برای همه‌ی مردم می‌خواهیم، یعنی یک دموکراسی واقعی".

در کمون پاریس شکل جدیدی از قدرت را شاهد بوده‌ایم که دیگر یک دولت به مفهوم متعارف کلمه نبود، اما هم‌چنان یک قدرت بود؛ قدرتی بود که مردم پاریس آن را به شیوه دموکراتیک انتخاب کرده بودند - ترکیبی از دموکراسی نمایندگی و دموکراسی مستقیم - و این قدرت، قدرتی بود بر مردم که از طریق فرمان‌ها و تصمیمات خصلت اجرایی پیدا می‌کرد. این کمون، بر گارد ملی قدرت اعمال می‌کرد و فرماندهان گارد ملی بر سربازان خود. ("بیا بیاید برویم در بلوار کلیشی سنگر ببندیم") و این قدرت یعنی قدرت دموکراتیک کمون پاریس واقعا "کسب شد"، و با دستیابی بر ابزار مادی قدرت و توپ‌های گارد ملی آغاز شد. در مورد شورا، آنچه آنتون پانه‌کوک کمونیست در نظر داشت این بود که او "همه قدرت را برای شورای کارگران" می‌خواست و شوراها را ابزار "دستیابی به قدرت و برقراری سلطه بر جامعه" به دست کارگران می‌دانست. (این نقل قول را از مقاله سال 1938 پانه‌کوک گرفته‌ام).

آنچه در بحث جان هالووی غایب است، مفهوم عمل آگاهانه انقلابی است - نخستین بار مارکس آن را در "تزه‌های فوئرباخ" صورت‌بندی کرد - که از نظر من پاسخ واقعی به آن چیزی است که او "تراژدی بت‌واره‌پرستی و معضلات همراه آن می‌دانست".

اما پرسش این است مردم که به چنین بت‌واره‌پرستی‌ای گرفتار اند چگونه می‌توانند خود را از این نظام برهانند؟ پاسخ مارکس این است: "مردم با عمل

آگاهانه (پراکسیس) رهایی بخش خود جامعه را تغییر داده و هم‌زمان آگاهی و شعور خود را نیز تغییر می‌دهند. مردم تنها با تجربه عملی مبارزاتی خود می‌توانند خود را از بتواره‌پرستی برهانند. به همین دلیل است که تنها رهایی حقیقی، خودرهانی است و نه رهایی "از بالا". هر عمل خودرهانی، خواه گروهی، خواه فردی یا کم‌اهمیت می‌تواند نخستین گام به سوی "مصادره مصادره-کنندگان" باشد. اما من معتقدم که هر "نه‌ای"، با همه سببیت خود، همان‌گونه که هالووی در ص 205 گفته است می‌تواند "نیروی برانگیزاننده" باشد.

اما به باور من خودکشی، دیوانگی، تروریسم و هر نوع واکنش ضد انسانی به نظام نمی‌تواند "سرآغازی" برای رهایی باشد. می‌خواهم پاسخ ساده‌ای ارائه دهم. بن لادن، سرآغاز نیست بلکه کوچه بن بست است. نتیجه‌گیری کتاب که "بدون پایان" نام دارد را می‌پسندم. همه‌ی ما راه خود را جستجو می‌کنیم، هیچ کس نمی‌تواند بگوید که استراتژی واقعی و یا تنها استراتژی را یافته است. ولی همگی باید از تجربه زنده‌ی مبارزان از جمله از مبارزه زاپاتیست‌ها بیاموزیم.

به بحث "استنتاج دولت"، درک از دولت به مثابه شکل خاصی از رابطه سرمایه‌داری و یک جنبه از بت‌واره‌سازی مناسبات اجتماعی را تحت این نظام پیش بردیم. در این زمینه تحت تاثیر بحث "استنتاج دولت" در مناظره آلمانی قرار داشتیم (نگاه کنید به هالووی و پیکوتو 1978) که البته تلاش کردیم به لحاظ سیاسی و نظری از آن فراتر رویم. از نظر من مهم‌ترین نقطه عطف در آن بحث این بود که بت‌واره سازی را نباید امری تمام و کمال دانست بلکه یک روند است، شکل - در - روند یا روند شکل‌یابی. (3)

کتاب "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" به قصد پاسخ‌گوئی به الزامات این بحث تدوین شد. بحثی که قبلا در صفحات مجله "عقل سلیم" سه مجلد "مارکسیسم باز" بسیار بسط و گسترش یافته بود. تمایز بین بت‌واره‌پرستی به مثابه عمل انجام شده و بت‌واره‌پرستی به عنوان یک فرآیند بسیار اهمیت دارد زیرا مشخص‌کننده تفاوت بین درک مستبدانه مارکسیسم و درک اختیار باورانه آنست.

درک بت‌واره‌پرستی به مثابه عمل انجام یافته، ما را به درک نخبه‌گرایانه تئوری می‌رساند. از این نظر انقلاب غیرممکن است بدون رهبری یک پیشاهنگ آزاد و به نمایندگی از طبقه کارگر به وقوع پیوندد. این انقلاب به تمرکز دولت منتهی می‌شود که دقیقا شکلی از تشکیلات است که به نمایندگی از مردم عمل می‌کند، یعنی شکلی از حذف و سرکوب.

از دیگر سو، بت‌واره‌پرستی را فرآیند بت‌واره‌سازی درک کردن، یعنی نقطه عزیمت خود را بر سوژه‌ای خود تقسیم شده قرار دادن (که تئوری آن را، لحظه‌ی خودمتناقض تشکیل می‌دهد)، که علیه از خودبیگانگی یا بت‌واره‌سازی خود (به گونه‌ای متناقض) مبارزه می‌کند و به سوی خودگردانی اجتماعی پیش می‌رود. این سوژه ضرورتا با اتکا به خود حرکت می‌کند چرا که نه نجات دهنده‌ای در کار است نه پیشگام آزاد و نجات یافته‌ای. مبارزه از جایی که هستیم و آنچه هستیم شروع می‌شود. مبارزه عبارت است از رد آنچه هستیم و جایگاهی که

تغییر جهان بدون تصرف قدرت

جان هالووی

این کتاب دعوتی است به بحث. از همه کسانی که دعوتم را پذیرفتند و کتاب را مورد نقد و گاه هم نقد تند و خشن قرار دادند، بسیار سپاسگزارم؛ و همین‌طور از همه کسانی که به تحلیل و تفسیر آن همت گماشتند. (1)

تجربه دو سال گذشته شبیه بازی بر ساحل دریا و تصادم با امواج بزرگ شور و شوق و انتقادی بوده است که مرا به حرکت وا داشت و زیررو کرد. تجربه‌ای هیجان‌انگیز و گاه گیج‌کننده، تجربه‌ای که در آن گهگاه سر رشته بحث از دستم خارج می‌شد. بازگشت به کانون بحث مجله "سرمایه و طبقه" احتمالا شیوه‌ای - ست جهت تمرکز قوا پیش از فرا رسیدن موج بعدی.

لُب کلام این است که مبارزه علیه سرمایه، مبارزه‌ای ست علیه بت‌واره‌پرستی؛ و بت‌واره پرستی را باید فرآیند بت‌واره‌سازی درک کنیم. این استدلال به بحث‌های گروه اقتصاددانان سوسیالیست دهه 70 (2) برمی‌گردد. در آن گروه معطوف

داریم؛ ما در جریان و علیه آن، علیه آن و در جریان آن هستیم. اما حتی از آن هم بیشتر، به منظور پیگیری در مبارزه، مبارزه در- و- علیه، بایستی به سمت علیه- و- فراسوی آن جهت داشته باشد، نکته‌ای که مبارزات جاری علیه سرمایه‌داری هرچه بیشتر بر آن تاکید می‌کنند.

اندیشیدن در باره کمونیسم به مثابه جنبشی علیه بت‌واره پرستی، همان‌گونه که به نظرم مارکس چنین کرد، (اما نکته این نیست) یعنی هدف‌گیری به ارتفاع بالاتر. (4) جنبش علیه بت‌واره پرستی حرکت علیه همه موانعی است که بر سر راه خودگردانی اجتماعی وجود دارد، یعنی خورشید راستین خویش شدن، بدون عذر و بهانه یا نجات دهنده‌ای. حرکت به سوی خودگردانی اجتماعی کمونیسم جهانی است. (کمون- گرابی) زیرا، از آن‌جا که همه کنش‌ها درهم تنیده‌اند، راه دیگری برای دستیابی به خودگردانی قابل تصور نیست.

این حرکت، حرکتی است علیه درک تاریخ که خصوصیت زمان حال را به یمن گذشته می‌فهمد چرا که خودگردانی اجتماعی عبارت است از آزادی از تعیین چند و چون به یمن گذشته. فائق آمدن بر همه جدایی‌های بین ساختار و هستی به منظور تغییر و نقد زمان، یعنی پیشرفت انتزاعی و همگنی که از گذشته به حال و از حال به آینده منتهی می‌شود، به زمان به مثابه "فعالیت‌ها و پروژه‌هایی که موقتا و آزادانه انتخاب شده‌اند." (1985 Gunn) این حرکت عصیان افعال علیه اسم‌هاست زیرا خودگردانی به معنی دنیای کنش‌هاست، دنیای سوژه‌های فعال و نه ایزه‌ها. (5)

با این درک از کمونیسم، کمونیسم هم آرمان‌شهر است هم ضرورتی عاجل. کمونیسم خط مشی یا مدل یا مجموعه‌ی قوانین نیست، یک جهت و راستاست. حرکتی است فراسو- و- به سوی. به یقین معنی آن صرفا این نیست که نباید با شکل‌های موجود سرمایه‌داری، مثلا پول و دولت، در افتاد. (6)

دقیقا برعکس، به دلیل این‌که چنین چالشی غیرقابل اجتناب است، درک الزامات و خطرات اهمیت دارد. دولت (یا هر شکل بت‌واره شدن) شامل شیوه ویژه سازماندهی مناسبات اجتماعی است و تابع کردن مناسبات بین اشخاص به مناسبات بین اشیاء - شیوه‌ای که به رسمیت شناختن و قبول شخص‌باوری اجتماعی را مانع می‌شود. چه خوب بود که به دولت و پول کاملا پشت می- کردیم، ولی این کار را معمولا نمی‌توانیم انجام دهیم، اگرچه " *Juntas De Buen Gobierno*" زاپاتیست‌ها حرکت موثری در این راستاست، اگر باید به دولت و دیگر شکل‌های سرمایه به نوعی درافتیم. اما مساله اینست که این کار را چگونه انجام می‌دهیم؟ ما ماهیت و ویژگی سرمایه‌داری سرمایه‌داری آن‌ها را به رسمیت می- شناسیم. شکل آن‌ها را نقد می‌کنیم. در آن- علیه آن و- ورای آن شکل‌ها مبارزه می‌کنیم. سعی می‌کنیم به مبارزه خود به عنوان ناقرینه آن شکل‌های سرمایه‌داری نگاه کنیم. سعی کنیم شکل‌های سازماندهی دیگری را به وجود آوریم، شکل‌هایی که روابط بین اشیاء را تابع روابط اشخاص کند.

منظورم از ضد قدرت این‌ست: ناقرینگی ضروری بین شکل‌های سازمانی خود و شکل‌های سرمایه‌داری. ناقرینگی شکل، تضمین‌کننده آن نیست که این مبارزه در سرمایه ادغام نخواهد شد، اما مطمئنا شیوه مهمی از مبارزه علیه آن به شمار می‌رود. (همان‌طور که مارکوس در بحث فعالیت " *Juntas De Buen Gobierno*" در ابلاغیه آگوست 2004 خود تحت عنوان " *Leer un Vided*" به آن اشاره می‌کند.) این شکل‌های ناقرینگی چیست؟ این مساله همیشه با آزمایش‌گری و نوآوری سروکار دارد. اما سنت سازمان شورایی، مفاهیم دموکراسی مستقیم، (7) رابطه افقی و از میان بردن جدایی بین حوزه اجتماعی و سیاسی در این‌جا جنبه اساسی دارند. (8)

این‌که چگونه باید دولت یا پول یا دیگر شکل‌های سرمایه‌داری را به چالش کشید همیشه پرسش دشواری است و دقیقا به همین دلیل باید متوجه باشیم

که هر نوع چالشی با دولت ما را به سمت آشتی و سازش با سرمایه سوق می‌دهد. آیا باید به این فشار تسلیم شویم؟ نه، مجبور نیستیم. اما در مبارزه به منظور کوتاه نیامدن در مقابل فشار، مهم آنست که ماهیت طبقاتی دولت به مثابه شکلی از مناسبات اجتماعی را درک کنیم و شکل‌های ناقزینگی خود را بسط دهیم. شکل‌هایی که جهت‌گیری آن علیه و فراسوی بت‌واره‌سازی‌ای است که خصلت‌نمای شکل‌های سرمایه‌داری است. (9)

آیا می‌دانیم چگونه باید انقلاب کرد؟ نه، نمی‌دانیم. و فقط یک شارلاتان ادعا دارد که می‌دانیم چگونه انقلاب کنیم. نقد از این زاویه که کتاب فاقد قطعیت است (10)، نقدی یاوه و مهمل است.

همان‌طور که میشل لووی می‌گوید: "ما همه راه خود را جستجو می‌کنیم، هیچ کس نمی‌تواند بگوید که تنها او استراتژی درست را پیدا کرده است." کتاب "تغییر جهان بدون تصرف قدرت" بر آن است که بخشی از این جستجو باشد. اگر این کتاب تاثیری نداشته است، به این علت است که بخشی از پژوهش عام‌تر برای پی‌جویی راهی به پیش به شمار می‌رود، بخشی از کوشش عام‌تر جهت کشف مجدد انقلاب. (11)

زیرنویس‌ها:

1. بحث کامل در باره کتاب به زبان‌های گوناگون در تارنمای مجله هرمنیوتا قابل دسترسی است.
2. همان‌گونه که مترز و تیلور در تفسیر خود به آن اشاره کرده‌اند.
3. این بحث را در رساله‌ام تحت عنوان: "دولت و مبارزه روزمره" بسط داده‌ام. (نخستین بار در اسپانیا در سال 1980 و در انگلستان در شهر کلارک در سال 1991 همراه با نقدی از سیمون از مقاله منتشر شد که آن‌را "پوپولیستی" دانسته بود).
4. اشارات افراطی تئوری مارکس ظاهراً الکس کالینکوس را ناراضی کرده است، کالینکوس در نقدی که پیش‌تر بر کتاب نوشته بود این‌گونه بحث می‌کند: "هالووی به شکل افراطی تئوری بت‌واره‌پرستی کالا نزدیک شده که مارکس طرح کرده است." (کالینکوس، سال 2003).
5. پابلو گیلگیانی به شیوه تحقیرآمیزی این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند: "بدین ترتیب، او خود را به کشف افعال پنهان در پس اسم‌هایی محدود می‌کند که زبان سلطه را به وجود می‌آورند." او اشتباه می‌کند که این اثر را تحقیر می‌کند: اگر این کتاب کمکی به تبدیل اسامی به افعال کند، به همه رویاهای من جامه عمل پوشانده است.
6. مابل توتیری، گراهام تیلور و اندرو ماترز هم کتاب را در این معنی تفسیر می‌کنند، اما این هرگز قصد من نبوده است.
7. نقد بت‌واره‌پرستی ضرورتاً نقد دموکراسی نمایندگی را نیز شامل می‌شود. ظاهراً میشل لووی به قائل شدن این تمایز علاقه‌ای ندارد. به پاسخ من به او در هالووی 2004 مراجعه کنید.
8. در باره بحث مهمی پیرامون شکل‌های مبارزه که برآمد، می‌کنند. نگاه کنید به زیچی سال 2003.
9. مابل توتیری، ماترز و تیلور هرگونه هم فکر کنند، این یقیناً بحث قدیمی درباره دولت است. مخصوصاً، بین بحث من و لورگ ناهماهنگی مشاهده نمی‌کنم، اگر چه قبول می‌کنم که در تاکید جابه‌جائی هست. (1980)
10. همان‌طور که الکس کالینکوس و بسیاری دیگر چنین می‌کنند.
11. ارزیابی نویسندگان کتاب به ارزیابی وضعیت کنونی بسیار مربوط است. پابلو گیلگیانی، آتیلیو بورن و (به گونه دیگر) آلبرتو بونت همگی کتاب را نشان‌گر انحطاط و تفرقه در مبارزات جاری می‌دانند. نستور لوپز و لویی منندز آن را بخشی از یک برآمد مبارزات انقلابی هیجان‌انگیز می‌دانند. بیاید بخاطر همه امیدوار باشیم که حق با لوپز و منندز باشد.

مبارزه کرده‌اند. (اگر از رژیم‌های بوروکراتیک مدل استالینی سخن در میان نباشد).

پس اختلاف بر سر چیست؟ جان هالووی نه تنها شکل‌های موجود "دموکراسی نمایندگی" را نقد می‌کند - که طبق تاکید او در بحران عمیق به سر می‌برند و مردم به آن‌ها اعتماد ندارند- بلکه خود اصل نمایندگی را نیز به نقد می‌کشد. بیائید لحظه‌ای متفکرین مورد علاقه خود - بنیامین، بلوخ، لوکاچ جوان و آدورنو- را فراموش کنیم و نگاهی بیندازیم به رویدادهای انقلابی بزرگ که جان به عنوان نمونه‌های دموکراسی شورایی ذکر کرده است: کمون پاریس، شوراهای 1905 و 1917، شوراها در جنگ داخلی فرانسه و شوراهای دهقانی زاپاتیست‌ها. تا آن‌جا که من می‌توانم درک کنم، در همه این رویدادها تحت شکل‌های خاص در هر مورد پیوند دموکراسی مستقیم و نمایندگی را مشاهده می‌کنیم که مجالس عمومی محلی را با انتخاب (قابل عزل) نمایندگان ترکیب کرده‌اند. اگر بخواهیم "دموکراسی‌مان" نه تنها در یک کارخانه، یک هم‌جواری عمومی، یک روستا، بلکه کل یک منطقه، یک کشور و یک قاره قدرت عملی داشته باشد، چنین ترکیبی اجتناب‌ناپذیر است.

همان‌گونه که قبلاً در مقدم بر کتاب جان اشاره کردم، کمون پاریس هیاتی بود از مشاوران منتخب که از طریق رای عمومی در یک محله انتخاب شده بودند. این نمایندگان منتخب هر کارخانه بود. شکل‌های مشابهی در اسپانیا به وجود آمد، جایی که نمایندگان منتخب کمیته مرکزی میلیشیا، طی اولین ماه‌های پس از قیام جولای 1936 بر بارسلون حکومت می‌کردند و اخیراً در جی‌پاس، جماعات بومی کمیته انقلابی شورشی مخفی را انتخاب کردند که رهبری قانونی جنبش بومی زاپاتیست‌ها را به عهده دارد. در هریک از این موارد نمایندگان به این خاطر انتخاب شده بودند که سخنگوی مجالس محلی بودند و به نام آن‌ها عمل می‌کردند. نمی‌گویم که این امر مشکلات خاص خود را ندارد، اما این‌که تلاش شود مشکلات شیوه‌های کنترل دموکراتیک بر نمایندگان منتخب و

تنها یک پاسخ به جان هالووی

میشل لووی

با بسیاری از گفته‌های او پیرامون سرمایه‌داری، قدرت "ما"، قدرت "آن‌ها" و دموکراسی می‌توانم توافق داشته باشم. ضمناً خوشحالم که اظهاراتم او را تشویق کرد تا نظراتش را پیرامون دموکراسی توضیح دهد، مفهومی که جایش در آن کتاب خالی بود. تعریف او از "دموکراسی" به عنوان مبارزه برای ایجاد جامعه خودگردان، یا به بیان دیگر، جامعه‌ای که سرمایه دیگر در آن جایی ندارد و همین‌طور دموکراسی شورایی او را می‌پسندم، دموکراسی که در معنای اولیه کلمه، ضرورتاً ضد سرمایه، انقلابی و کمونیستی است.

با بسیاری از نظرات او در باره "دموکراسی نمایندگی" واقعا موجود می‌توانم موافقت داشته باشم، یعنی سیستم سیاسی که کم "نمایندگی" و از آن هم کمتر دموکراتیک است. فکر می‌کنم جان با من موافق باشد که حتی این شکل فاسد "دموکراسی" بر دیکتاتوری ارجحیت دارد. امری که برای همه افراد بدیهی است که علیه فاشیسم در اروپا یا علیه حکومت نظامیان امریکای لاتین

مبارزه مداوم علیه بوروکراتیزه شدن صورت گیرد، یک امر است و از میان بردن هر شکلی از نمایندگی امر کاملا متفاوتی است، آن گونه که هالووی ظاهرا پیشنهاد کرده و در جهت آن سعی و کوشش می کند. به نظر من این نه راه حل که بن بست است.

دموکراسی مستقیم از طریق مجالس محلی بهترین شیوه خودحکومتی در سطح کارخانه، دانشگاه، جماعت روستایی یا یک باریوی شهری است. اما به مجردی که جنبش از سطح محلی فراتر رفت، و به مجردی که این جنبش به صورت شکل های نمایندگی منطقه ای و ملی درآمد، شکل های نمایندگی ضروری و ناگزیرند. بنابراین، چالش این نیست که به شیوه انتزاعی، با نمایندگی به شکل موجود آن مخالفت کرد، کاری که تنها می تواند در جنبش شکاف ایجاد کند، بلکه این است که باید دید چگونه می توان دموکراسی مستقیم و نمایندگی را به شیوه های نو و ابتکاری ترکیب کرد.

با این رویکرد به مساله دولت می رسیم. با جان موافقم که دولت بخشی از شبکه سلطه سرمایه داری است و نمی تواند ابزار رهایی حقیقی از سیستم باشد. طبق نظر مارکس کمون 1871 پاریس دیگر نه دولت بلکه سرآغاز شکل جدیدی از سازماندهی سیاسی بود، "شکل سیاسی که سرانجام کشف شد تا رهایی اقتصادی کار را تحقق بخشد." به منظور ایجاد این شکل جدید قدرت، "این قدرت از پایین" نمی توان در سطح "افقی" مجالس محلی باقی ماند بلکه باید نوعی هیات نمایندگی، شبکه یا فدراسیونی به وجود آورد که پایه و اساس آن بر دموکراسی مستقیم یا "دموکراسی شورایی" گذاشته شده باشد تا بتواند مسائل سیاسی و اقتصادی را در سطح منطقه ای و ملی حل و فصل کند.

در مورد "دولت واقعا موجود" شکل فاسد "دموکراسی نمایندگی های کنونی" چه گفته می شود؟ طبق نظر جان انقلابیون ضرورتا همه روابط را با دموکراسی نمایندگی قطع نمی کنند، شرایطی پیش می آید که رای دادن در انتخاباتها معنی پیدا می کند. فکر می کنم چنین شرایط بسیار است، به خصوص در

کشورهایی چون آرژانتین که سال های سال تجربه دیکتاتوری نظامی نابود کننده ای را تجربه کرده است. و جایی است که مردم در دفاع از حقوق دموکراتیک خود، با همه محدودیت های حساسیت نشان می دهند. مطمئنا آنها از سیاستمداران فاسد خود به تنگ آمده بودند و در پایان سال 2001 تحت شعار: "همه باید بروند" قیام های مردمی شکوهمندی را سازمان دادند. اما تعداد کمی از مردم کمتر از انتخاب های پیشین به بخش هایی از چپ پاسخ مثبت دادند که انتخابات 2003 را بایکوت کرده بودند. آنها توده وار در انتخابات شرکت کردند و از آنجا که چپ-بی شباهت به بولیوی که جنبش های اجتماعی و چپ سوسیالیست حول رهبری رادیکال دهقانی اوو مورالس متحد شدند و تقریبا در انتخابات پیروز شدند- کاندیدای بدیل واحدی نداشتند، آنها به رهبری دیگری رای دادند.

نتیجه گیری می کنم: حتی این "دموکراسی نمایندگی" فاسدی که در حال حاضر داریم از نبود هیچ گونه دموکراسی بهتر است. اما هدف مبارزه ما دموکراسی کاملا متفاوتی است، یک "دموکراسی شورایی" از پائین که ترکیبی از دموکراسی مستقیم و نمایندگی باشد همراه با شکل جدیدی از قدرت سیاسی که به سرکوب نظام سرمایه داری منتهی شود.

بدین طریق می توانیم به ادبیات انقلابی وفادار بمانیم و به دنیایی امیدوار باشیم که در آن عمل و رویا، همان گونه که بودلر گفت، دیگر متضاد یکدیگر نباشند.

یادداشت:

1. نگاه کنید به تارنمای ESSF: "قدرت و دموکراسی"، بیش از یک پاسخ به میشل لووی.