

نام کتاب: در معرفی و نقد آرای جان هالووی (جلد دوم)

نویسندگان: ا. کالینیکوس، ج. هالووی، م. گونزالس ف. هرس، ک. مک ناتون، م. د. آنجلی، ب.

داماتو، ژ. م. کاروآ، ه. وینرایت

مترجمان: ح. آزاد، ح. ریاحی، نسرین ابراهیمی، پ. آزاد، ف. راستی، ب. عارفی، م. آزاد، ص.

افروز

انتشارات بیدار

طرح روی جلد: فوسه کیبی

بهار 1390

در معرفی و نقد آرای جان هالووی

(جلد دوم)

آدرس:

Iranischer Kulturverein (Bidar)

Bei IranischBibliothek

Tulpen Str.

D-30167Hanoover

Tel.0511-714544

فهرست

بخش اول: معرفی آرای جان هالووی

5.....	جان هالووی.....	زاپاتیست ها و مفهوم قدرت
23.....	جان هالووی.....	نوع دیگری از سیاست
45.....	جان هالووی.....	ترک انداختن در سرمایه داری و ستیز "با دولت" بخش دوم: نقد آرای او
61.....	ا. کالینیکوس.....	هم نوایی با شیطان
67.....	فیل هرس.....	تغییر جهان بدون کسب قدرت؟
91.....	هیلاری وین‌رایت.....	تغییر جهان از طریق تغییر قدرت
105.....	ج. هالووی و ا. کالینیکوس.....	مناظره
131.....	آ. کالینیکوس.....	با دولت چگونه برخورد کنیم؟
143.....	کولم مک ناتوم.....	نقدی بر "تغییر جهان بدون کسب قدرت"
175.....	ماسیمو د. آنجلی.....	چگونه؟؟؟؟
199.....	مایک گونزالز.....	اراده‌ی معطوف به انقلاب
209.....	ژان - میشل کاروآ.....	"تغییر جهان بدون کسب قدرت"
213.....	پل داماتو.....	نقدی بر "تغییر جهان بدون کسب قدرت"

"تحت سیستم بازار اگر چه همه چیز مطلوب و بی نقص نیست، اما در بر این پاشنه می چرخد و باید هم به چرخد، چرا، که در دنیای واقعی جایگزینی برای آن وجود ندارد. به نظر آن‌ها: "یک جامعه متفاوت شاید برای بعضی‌ها مطلوب باشد اما ممکن نیست". ما در پاسخ به آن‌ها می گوئیم دروغ در باره شکست امید یعنی انکار امکان‌پذیری تحول، و این دروغی است که اصل توان دگرگون‌سازی را در انسان نفی می‌کند.

درک و برداشت زاپاتیست‌ها از مفهوم امکان‌پذیری کاملاً متفاوت است. در این باره مارکوس در متنی پیرامون یک مذاکره میان زاپاتیست‌ها و حکومت چنین ابراز می‌دارد: از نظر ما، این گفتگو اساساً غیر منصفانه است زیرا میان برابرها نیست. با این همه درین گفتگو ارتش‌رهای بخش زاپاتیست‌ها نه فقط طرف ضعیف مذاکره نیست بلکه قوی‌تر نیز هست، چون آگاه‌ست که سران حکومت تنها به زور نظامی و دروغ‌پردازی رسانه‌های خودی متکی هستند بدون این که بدانند زور و دروغ سرانجام محکوم خرد و برهان انسانی است. از نظر ما، این دسیسه‌ها چند صباحی بیش نخواهند توانست خود را تحمیل کنند، و دیر یا زود، تاریخ همه چیز را بر سر جای خود خواهد نشانند"<sup>2</sup>.

سخنانی بسیار زیبا، اما ساده‌لوحانه! به راستی آیا بیانیه‌ی مارکوس را می‌توان جدی گرفت؟ استناد او به تاریخ هیچ مشکلی را نمی‌گشاید. چرا که تاریخ چیزی بیش از بازتاب مجموعه‌ی مبارزات بر سر قدرت نیست. بنابراین، چطور می‌توان پذیرفت که زاپاتیست‌ها از دولت مکزیک نیرومندتراند و یا زور و فریب سرانجام مغلوب خرد انسان می‌شود؟ دفاع از چنین ادعایی که ظاهراً پوچ به نظر می‌رسد مستلزم ارائه نظریه‌ی جدیدی از قدرت است.

## زاپاتیست‌ها و مفهوم قدرت

جان هالووی

برگردان: مریم آزاد

1- مارکوس، فرمانده دوم جنبش زاپاتیست‌ها در فراخوان خود برای برپایی یک همایش میان قاره‌ای علیه نئولیبرالیسم چنین می‌نویسد:

"باز هم دروغی دیگر به جای واقعیت به ما تحویل داده می‌شود، دروغی که باور به آن باور به شکست امید و سربلندی انسان و فروپاشی مفهوم انسانیت است"<sup>1</sup>.

این دروغ‌پردازی‌ها در باره قدرت و ضرورت انسانی است. اما پس از بیست سال سلطه نئولیبرالیسم باید گفت که این گونه تلاش‌ها بی‌ثمرند و کمتر خریدار دارند. امروز آن نگرش خوش‌بینانه به بازار که در سال‌های دهه‌ی 80 رواج داشت، به طور گسترده‌ای جای خود را به نوعی واقع‌نگری داده است با این حال هنوز عده‌ای عقیده دارند که :

می‌توان گفت که این بی‌تردید همان است که چالش بزرگ زاپاتیست‌ها و شورش ساده‌دلانه‌شان به ارمنان آورده است- باور کردنی نیست که در دنیای امروز، یعنی درست پس از فروپاشی دیوار برلین، شکست ساندنیست‌ها، شکست انقلابات در السالوادور و گواتمالا و هر چه بیش‌تر جذب شدن این کشورها به دنیای سرمایه‌داری، یعنی زمانی که انقلاب کوبا برای حفظ تمامیت خود در سرگشتگی محض دست و پا می‌زند، و همه جنبش‌های انقلابی بزرگ در آمریکای لاتین و دیگر نقاط جهان از خروش ایستاده‌اند، و در روزگاری که دولت مکزیکی پیوستن به نفتا را نشانه نوگرایی می‌داند و به آن افتخار می‌کند، یعنی در چنین دنیای وانفسایی، یک گروه از دهقانان بومی که غالباً مسلح به تفنگ‌های چوبی هستند، به پا خیزند و کنترل سن کریستوبال و دیگر شهرهای چیاپاز را به دست بگیرند. جالب‌تر این که همه جا سر زبان‌ها بیاندازند که به عنوان گروهی متشکل از چند هزار بومی از ساکنان جنگل‌های جنوب شرقی مکزیکی، به قصد تغییر جهان دست به شورش زده‌اند. آن چه بیش از همه در پروژه‌ی زاپاتیست‌ها مرکزی و مهم است، و به همین نسبت در ظاهر ساده‌لوحانه، این است که آن‌ها می‌خواهند جهان را تغییر دهند اما بدون کسب قدرت، و علاوه بر همه این‌ها، گفتمان آن‌ها سرشار است از بذله‌گویی، حکایت‌پردازی، از حضور کودکان و از رقص و پایکوبی. حال، با چنین ویژه‌گی‌هایی آیا ممکن است بتوانیم این شورش را جدی تلقی کنیم؟ در واقع برای افرادی مثل ما که این سوی جهان در اروپا زندگی می‌کنیم چنین گفته‌ها و ادعاهایی دور از ذهن، بیش‌تر به ادبیات جادویی و حکایت گابریل گارسیا مارکز می‌ماند تا به واقعیت‌های ملموس.

با این همه من بر آنم که زاپاتیست‌ها را جدی بگیرم. دلم می‌خواهد مارکوس را در ادعایش که گروه خود را از دولت مکزیکی هم توانا‌تر می‌داند باور کنم. می‌خواهم خواست این گروه را جدی بگیرم که هدفشان تغییر جهان است اما بدون کسب

قدرت. می‌خواهم این چنین باور کنم چون، فکر نمی‌کنم راه دیگری برای رهایی از تراژدی کنونی جهان وجود داشته باشد، جهانی که در آن هر روز 50000 تن از گرسنگی جان می‌سپارند، جهانی که در آن بیش از یک میلیارد نفر در فقر مطلق روزگار خود را سپری می‌کنند. من خوب می‌دانم که به رغم نیاز حیاتی جهان کنونی به تحول، تا چه اندازه راه‌های رسیدن در آن مسدود است، برای همین قصد دارم نظریه‌ای نه شاعرانه و رمانتیک، بلکه اصولی و عملی از تفکری ارائه دهم که در پس بیانیه مارکوس درک می‌کنم. می‌دانم خواستن و باور داشتن با همه اهمیت‌شان به تنهایی کفایت نمی‌کنند و تردیدی نیست که برای رسیدن به آرمان‌ها می‌بایست با استفاده از اصول نظری و شیوه‌های عملی در خور آن‌ها مسایل را درک و همواره مورد نقد و بررسی قرار داد.

زاپاتیست‌ها خود عملاً عامل چنین چالشی بودند؛ آن‌ها با شیوه‌ها و نظریه‌های موجود، به ویژه نظریه‌های چپ انقلابی سنتی، در افتادند و در واقع "طرحی نو" در انداختند. مارکوس، در بزرگداشت اولین سال قیام زاپاتیست‌ها، نگرش خود را درین باره چنین بیان کرد:

"در سال گذشته شاهد در هم شکستن چیزی بودیم. آن چه شکست فقط یک تصویر دورغین از مدرنیته نبود که نئولیبرالیسم می‌کوشد آن‌را به ما قالب کند، و یا پروژه‌های غیرواقعی دولت و ارتش آن که خود را نهادین می‌دانند، آن چه شکست تنها رفتار ناعادلانه یک کشور علیه ساکنان بومی خود نبود، بلکه بالاتر از همه، بروز این شکست را می‌شد در تداوم خشکی و نرمش ناپذیری چپ جستجو کرد. این بدین معنا بود که مبارزه سیاسی در میانه سفری از تجربه درد و یاس به امید، خود را در برابر زنگار کهنه دیرین تنها، برهنه و بی‌پناه یافت. وجود امید اما باعث شد به شیوه‌های تازه‌ای از نبرد توجه شود، به راه‌های تازه‌ای از سیاسی بودن و به سیاست پرداختن،

یعنی روی کردن به یک علم سیاست جدید، یک اخلاق سیاسی نوین، اخلاقی که به یک آرزو خلاصه نشود بلکه پرواز به فراسوی دیگر باشد"<sup>3</sup>

مارکوس حتی می‌توانست بی‌افزاید که: "در پس این حرکت نظریه‌ی تازه‌ای بود تا درکی تازه از مفهوم سیاست و قدرت".

2- قدرت غالباً با کنترل از طریق پول و یا حکومت همراه است. کسب کنترل حاکمیت آن هم به عنوان شرطی برای ایجاد تحول اجتماعی، بیش‌تر مواقع بخشی از استراتژی‌های چپ، به ویژه جریان غالب آن بوده است. برای چپ اصلاح‌طلب پیروزی در انتخابات به گونه‌ای شرایط کنترل حکومتی را به وجود می‌آورد، در حالی که برای چپ انقلابی (یعنی لنینیست‌ها و پیروان مبارزات چریکی) شرط اساسی به دست آوردن حاکمیت است. این اختلاف نظر و روش در واقع انگیزه‌ی بحث تاریخی میان این دو جبهه چپ یعنی اصلاح‌طلبان و انقلابیون بوده و کماکان نیز وجود دارد. با این همه هدف دستیابی به قدرت حکومتی، به عنوان شرطی اساسی برای تغییر جامعه، هدف مشترکی برای هر دو گروه می‌باشد.

کوشش اصلاح‌طلبان و انقلابیون در راستای متحول ساختن جامعه از طریق کنترل حکومت، تا کنون موفقیتی نداشته است. از سوی دیگر، همه شکست‌های تاریخی در این گذار را نباید به پای "خیانت به انقلاب" و یا به پای توده‌ی مردم نوشت. این شکست‌ها گویای این نکته‌اند که جایگاه اصلی قدرت دولت نیست. دولت خود در پوشش جهانی روابط اجتماعی سرمایه‌داری تعریف می‌شوند بدین ترتیب نمی‌توانند عامل یک تحول بنیادین در جامعه گردند، چرا که خطر فرار سرمایه راه را بر روی چنین تحولی می‌بندد و هر تلاشی در این جهت موجودیت خود دولت را تهدید خواهد کرد. پس می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم قدرت دولت یک مفهوم خیالی است، زیرا تصرف دولت الزاماً تصرف قدرت نیست.

تلاش برای تغییر جامعه از طریق به دست آوردن دولت، نه تنها با بن بست روبه‌رو شده، بلکه پافشاری بر چنین باوری عملاً باعث نابودشدن جنبش‌هایی گردیده که هدفشان ایجاد تحولات ریشه‌ای بوده است. صرف قرار داشتن دولت‌ها در درون یک شبه جهانی سرمایه‌داری آن‌ها را ناگزیر می‌کند تا در ادامه راهی که برای عملکرد خود در اختیار دارند به دستگاه‌های بازتولید روابط اجتماعی سرمایه‌داری تبدیل شوند. در چنین شرایطی دولت‌ها به گونه‌ای عمل می‌کنند که سرمایه‌داری پا بر جا به ماند و در ضمن عوامل بازدارنده و یا ناسازگار با بازتولید روابط اجتماعی سرمایه‌داری از سر راه برداشته شوند. این از سر راه برداشتن‌ها می‌توانند خشونت‌آمیز باشند، آن گونه که در سرکوب فعالیت‌های انقلابی و اعتراضی به کار گرفته می‌شوند. اما شیوه‌های کمتر محسوس هم وجود دارد، مثل انکار فرهنگ مردمی، مثل زیر پا گذاشتن و یا سرکوب هیجانات، عشق‌ها، نفرت و خشم، خنده و رقص و پایکوبی ساکنان یک سرزمین. بدین ترتیب است که دولت با جداسازی حوزه‌های عمومی و خصوصی از هم، باعث یک دوگانگی میان بخش جدی ما و بخش شخصی و کم اهمیت‌تر ما می‌شود. یعنی با پاره پاره کردن ما، ما را از خویشتن وجودمان بیگانه می‌کند.

مشکل هر فعال چپی که هدفش قبضه دولت است متمایل بودن به بازتولید همین فروپاشی و تجزیه فرد است. به کلام دیگر باید گفت که اگر قدرت و دولت یکی دانسته شوند دستیابی به قدرت مترادف خواهد شد به سرکوب بخشی از ما، مثلاً سرکوب اراده، تعهد و از خود گذشتگی ما در راه مبارزه علیه بی بند و باری‌ها و وظیفه ناشناسی‌ها. در مورد احزاب سیاسی اصلاح‌طلب که خواهان کسب قدرت از طریق کسب آراء عمومی هستند باید گفت که آن‌ها تحت نفوذ و فشار حاکمیت که تلاش در تثبیت روابط اجتماعی سرمایه‌داری دارد ناگزیراند از اصل و قاعده مالکیت پیروی کنند و همواره مخالفان و مهاجمان به این قاعده را در مهار داشته باشد. انقلابی‌ها تصویری

دیگر از دولت ارائه می‌دهند زیرا شرایط ایجاد می‌کند که این سازمان‌ها مخفیانه عمل کنند یعنی برای کسب قدرت پذیرای هر گونه خطرات جانی نیز بشوند. هدف آن‌ها هر چند ممکن است به وجود آوردن جامعه‌ای باشد که در آن یکپارچگی شخص حفظ شود و از خود بیگانگی از میان برود. اما، از دید زاپاتیست‌ها فرایند کسب قدرت، خود الزاما باعث از هم پاشیدگی فرد می‌شود و بر طبق این نظریه، در جامعه دور از انسانیت و از خود بیگانه، تنها راه غلبه بر دشمن برگزیدن گفتمان و شیوه سازمان‌دهی خود اوست.

چنین برداشتی از مفهوم قدرت نهایتاً قدرت و زور نظامی را برابر قرار می‌دهد. ارتش (خواه دولتی و خواه انقلابی) تنها یک مدل برای سازمان‌دهی کارخانه نیست، بلکه نهایتاً نموداری است اغراق‌آمیز از سازمان‌دهی، تشدید از خود بیگانگی تا بالاترین حد ممکن، و فرمان‌برداری افراطی در زندگی روزمره و عادی. در تفکری که در آن قدرت با زور نظامی یکسان فرض می‌شود (و اعتقاد بر این است که قدرت باید با به کارگیری نیروی نظامی به دست آورده شود)، عملاً قدرت و انسان‌زدایی (از خود و یا از دیگران) به یک معنی هستند.

در سیستم سازمان‌دهی که به طور سنتی از دولت پیروی می‌کند همواره مردان (به ویژه مردان جوان) اولویت دارند. این پیش از آن‌که یک تبعیض مستقیم علیه زنان باشد نشان‌گر زمینه‌های ارزشی است که بر اساس تجربه‌های مختلف اجتماعی به وجود می‌آیند. احساس تعهد وفادارانه به انقلاب مشوق به وجود آمدن فرهنگی می‌شود که اساس آن را سلسله‌مراتبی از رفتار، فعالیت و آزمون‌های اجتماعی تشکیل می‌دهد. برای پیروان چنین دیدگاهی هر فعالیتی که ضدحکومتی باشد برتر است تجربه‌های دیگر چون ارتباطات موثر روزمره، بازی کردن با کودکان و لذت‌جویی‌های فردی در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرند. دقیقاً همان گسست میان حوزه عمومی و

خصوصی بازسازی می‌شود، میان مسایلی که فرمانروایان جدی و پر اهمیت و یا کم اهمیت تعریف می‌کنند یعنی آن چه در اساس، موجودیت حکومت را تشکیل می‌دهد. در دنیای سرمایه‌داری، سیاست، نه خسته‌کننده بلکه جدی و مهم تلقی می‌شود. یعنی موضوعی فقط برای افراد جدی و با اهمیت، دور از دیگر جنبه‌های زندگی مانند کودکان، سرگرمی‌ها و لذت‌های عادی. دنیای چپ سنتی نیز تصویری چندان متفاوت از این نداشته و ندارد.

3- اگر باز گردیم به دیدگاه سنتی چپ که بر طبق آن تسخیر انقلابی دولت تنها از عهده‌ی جوانان مجرد بر می‌آید و فقط مناسب زندگی آن‌هاست آن‌وقت می‌توانیم دریابیم چرا زاپاتیست‌ها باورهای سنتی خود از انقلاب را رها کردند و از یک گروه انقلابی تبدیل به یک ملت و جماعتی مسلح شدند. آن‌ها به تکرار گفته‌اند که هدفشان تسخیر قدرت حکومتی نیست. آن‌ها بارها و بارها حین فعالیت‌های خود و در متن بیانیه‌هایشان نشان داده‌اند که مخالف کسب قدرت به عنوان شکلی از فعالیت هستند.

بهترین نمونه برای تأیید نظریه ذکر شده پافشاری زاپاتیست‌ها بر شعار **Mander Obedeciendo** یعنی "رهبری توام با پیروی" است، عقیده‌ای که رهبران جنبش را وادار به اطاعت از خواست‌های اعضاء می‌کند و باعث می‌شود که همه تصمیم‌گیری‌ها در یک فرایند گروهی انجام گیرند. ایستادگی بر سر این عقیده تا کنون تنش‌های بسیاری را در مذاکرات با دولت ایجاد کرده است که نمونه‌ی بارز آن برخورد با پیچیدگی درک شرایطی است که مفهوم "زمان" به وجود می‌آورد. با در نظر گرفتن نارسا بودن شرایط ارتباطی در جنگل لاکاندونا و هم‌چنین نیاز دائمی و سریع به مذاکره و نتیجه‌گیری برای مسائل پیروی از "رهبری توام با پیروی"، که طبیعتاً وقت‌گیرست باعث تنش و تضاد می‌شود. با آگاهی از این ناهم‌خوانی سرانجام زاپاتیست‌ها در پاسخ به فشار دولت برای عکس‌العمل و جواب فوری گفتند متأسفانه

مشکل شما این است که اساساً مفهوم ساعت بومیان را درک نمی‌کنند. درین رابطه فرمانده دیوید نیز چندی بعد به نمایندگی از طرف زاپاتیست‌ها گفت: "ما سرخ-پوست‌ها، برای ادراک و استنباط، تصمیم‌گیری و توافق عمل ضرب‌آهنگ ویژه خودمان را داریم. اما وقتی این را با نمایندگان دولت در میان گذاشتیم آن‌ها فقط به ما خندیدند و گفتند اگر راست می‌گوئید چرا ساعت‌های ژاپنی به دست دارید، این ساعت‌ها که بومی نیستند ساخت ژاپون هستند".

فرمانده تاجو نیز در پاسخ به این گونه برخوردها نوشت: "چنین استدلال‌هایی را نباید برای این‌ها به کار برد، بی‌فایده است، چون نمی‌فهمند. اصلاً درک‌شان از ما معکوس است. این‌ها نمی‌فهمند که ما "زمان" مصرف می‌کنیم و نه "ساعت" را!!".

برخورد زاپاتیست‌ها با مفهوم "جامعه مدنی" نیز شباهت به برخورد آن‌ها با مفهوم مقوله‌ی دولت دارند. این نکته را می‌توان از استراتژی‌های آنان برای رسیدن به یک وحدت عمل با مبارزان دیگر دریافت. برای نمونه همین چندی پیش، زاپاتیست‌ها در بیانیه چهارم جنگل لاکاندونا، که در اوایل امسال انتشار یافت و حاوی طرح پیشنهادی برای تشکیل یک جبهه ملی رهایی‌بخش بود، بار دیگر بر این نکته تأکید ورزیدند که از جمله شرایط عضویت در جبهه آنان همانا چشم‌پوشی کامل افراد از آرمان تسخیر قدرت حکومت است، نکته‌ای که از دید هواداران اصلاح‌طلب و چپ تروتسکیست دست کم اهانت‌آمیز تلقی می‌شود.

4- پس چه باید کرد؟ زاپاتیست‌ها می‌گویند که هدف‌شان تصرف جهان نیست فقط می‌خواهند جهانی تازه بنا کنند. اما آیا رسیدن به چنین هدفی بدون قدرت و توانایی امکان‌پذیر است؟ اگر قدرت به معنای حکومت و یا نیروی نظامی تعریف نشود پس در چه باید آن را جستجو کرد؟ به راستی آیا می‌توانیم به وجود توان در انسان‌های بی

قدرت، به تصویر انسان‌های بی‌چهره و به فریاد در انسان‌های خاموش باور داشته باشیم؟

زاپاتیست‌ها می‌گویند "جنگ‌افزارشان ترکیبی است از صداقت و سلاح آتشین" با این حال برای آن‌ها صداقت الویت دارد. به عقیده آن‌ها راستین بودن، نه به خاطر مظاهر اخلاقی آن، بلکه به عنوان یک سلاح ارزنده است. زاپاتیست‌ها به سلاح حقیقت مجهزند، سلاحی پر اهمیت‌تر و کوبنده‌تر از جنگ‌افزار آتشین. آن‌ها اگر چه از نظر نظامی سازمان یافته‌اند اما هدف‌شان پیروز شدن به مدد حقیقت است و نه آتش اسلحه.

انسان‌های بی‌صدا و بی‌چهره از حقیقت نیرو می‌گیرند و بدان نیز مجهزند، راستین بودن زاپاتیست‌ها تنها در برخورد و شناخت آن‌ها از شرایط سرزمین‌شان متجلی نمی‌شود بلکه تداوم چنین شناختی را می‌توان در باره خودشان نیز ملاحظه کرد. برای آن‌ها با خویشتن خویش راستین بودن نشانه قدرت و سربلندی است و تنها با اتکاء بر چنین نیرویی است که سرانجام توانسته‌اند بگویند "بس است" و بدین وسیله برای مرگ جان باخته‌گان خود معنایی دست و پا کنند. آن‌ها می‌گویند بزرگی و سربلندی چیزی نیست جز دفاع از انسان بودن‌مان در جامعه‌ای که انسانیت ما را از زیر پا می‌گذارد. حفظ والامنشی برای ما در واقع تأکید است بر یکپارچگی خود در جامعه‌ای که همواره در فروپاشی ما کوشیده است. سربلندی برای ما این است که در زندگی خود از اختیار برخوردار باشیم. برای ما بزرگی یعنی تجربه زیستن با آن چه "هنوز نیست"، یعنی همان که برای به دست آوردنش همواره در مبارزه‌ایم. ما می‌دانیم که تنها با ایمان به حقیقت و سربلندی خود خواهیم توانست به تجربه‌ای این گونه از زندگی تداوم بخشیم.

در راستای چنین دیدگاهی است که مفهوم قراردادی قدرت درهم می‌شکند. درین جا قدرت دیگر آن چه وجود دارد، نیست، بلکه آن چیزی است که هنوز تحقق نیافته است، و یا به گفته بلوخ "آن چه هنوز نیست" است. در جامعه‌ای که در آن داده‌ها حاکمند و هویت تعیین شده خداوندگار، با خود راستین ماندن همانا تحکیم توانمندی انسان در نفی هویتی از پیش تعیین شده است. زاپاتیست‌ها دقیقاً در جامعه‌ای که بر پایه از خودبیگانگی مردمانش استوار است پرچم‌دار نا-یکسانی شده‌اند، یعنی پرچم‌دار شیوه‌ها و مظاهر زیستن خود، خنده و شادی و رقص و آوازهای‌شان و همه آن ویژه‌گی‌هایی که جامعه حاکم نفی می‌کند، و شگفت‌انگیز نیست اگر نتوان این ارزش‌ها را در چهارچوب مفاهیم قراردادی علوم اجتماعی که بر اساس "هست‌ها" و "هویت داده شده جهان" بنا شده است نمی‌گنجاند.

اما آیا این تفکر، پوچ و انتزاعی نیست؟ آیا می‌توان از قدرت "آن چه هنوز نیست" سخن گفت، یا از نفی از خود بیگانگی، نفس هویت و اتکاء بر حقیقت و والامنشی، آن هم زمانی که در پشت سر تاریخی داریم مفروش یا خاک انسان‌هایی اگر چه شریف و راستین اما نهایتاً بی قدرت؟ درست است، توسل به آن چه هنوز نیست، زمانی که هیچ نمودی از آن موجود نباشد می‌تواند توسل به مفهومی انتزاعی باشد. بی تردید پناه بردن به تاریخی که از پیش نوشته شده و به والامنشی انسان مفهومی افلاطونی بخشیدن و آن را ماهیتی ازلی دانستن گره‌ای را نمی‌گشاید. ما تنها زمانی می‌توانیم در صداقت و سربلندی انسان ماهیت قدرت را شناسایی کنیم که به معنای حقیقت و سربلندی، و مفاهیمی چون نا-یکسانی و "آنچه هنوز نیست"، باور داشته باشیم. این مفاهیم غیرتجربی و متعالی نیستند به این دلیل که ما می‌توانیم نمود آن‌ها را در تجربه‌هایی چون سرپیچی از شرایط موجود، یا در مبارزه و عصیان علیه دروغ و فریب جامعه سرمایه‌داری جستجو کنیم. می‌توانیم ببینیم که درین جا موجودیت حقیقت را

مبارزه علیه نفی حقیقت تعریف می‌کند و بلندپایگی انسان را عصیان علیه خواری، و همین طور، نفی از خود بیگانگی را مبارزه علیه از خود بیگانگی، بی‌هویتی را سرکشی علیه هویت تعیین شده و مبارزه برای "آن چه هنوز نیست" را علیه وضع هم اکنون موجود. در یک کلام، قدرت ما زمانی واقعیت ملموس خواهد داشت که بتوانیم بگوئیم "بس است" (Ya Basta) برای روشن‌تر ساختن این نظریه، آنتونیو گارسیا دولیون در سر آغاز یکی از بیانیه‌های زاپاتیست‌ها می‌افزاید: "ما در فرآیند انتشار هر چه بیشتر بیانیه‌های اعتراضی بیش‌تر و بیش‌تر دریافتیم که باید ریشه‌ی عصیان خود را در ژرفای وجود خود جستجو کنیم. قدرت زاپاتیست‌ها در واقع این‌ست که توانسته‌اند بگویند "بس است" یعنی همان قدرت نفی بیداد و ستم. این قدرت نهایتاً در همه ما وجود دارد.

همه ما می‌دانیم که "بس است" به عنوان یک مفهوم واقعیت دارد، زیرا توان ابراز آن، حتی اگر در شکل سرکوب شده و به گونه‌ای متناقض، همیشه در همه ما هست. این یعنی قدرتی که لزوماً از تجربه بیرون نمی‌آید اما وجود دارد زیرا بخشی جدانشدنی از زندگی هر انسانی در جامعه نابرابر و ستمگر است. ما مظاهر چنین قدرتی را می‌توانیم در میلیون‌ها شکل مبارزاتی که زندگی در جامعه سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند ملاحظه کنیم؛ از اعتصاب‌هایی که اواخر سال پیش فرانسه را لرزاند، تا دشنامی که هر صبح به ساعت شماتهدارمان می‌دهیم چون به ما می‌گوید وقت بیدار شدن و رفتن به سرکاری است که تو را از خودت بیگانه می‌سازند، همه و همه نمودارهای قدرت ما هستند. با این وصف ابزاری وجود ندارد که با آن چنین قدرتی را اندازه بگیریم، راهی وجود ندارد که ما بتوانیم یک تعریف علمی از آن داشته باشیم. صرف این که چنین قدرتی غالباً در شکلی نامتعیین متجلی می‌شود نشان می‌دهد که در هر تحول اجتماعی یک پیش‌بینی‌ناپذیری غیرقابل اجتناب نیز وجود دارد.



حال می‌توان موضوع قدرت زاپاتیست‌ها را با طرح یک پرسش بار دیگر فرموله کرد. چگونه ما "بس است" را بیان می‌کنیم نه "بس است" آن‌ها را، بلکه "بس است" خودمان را. درک قدرت زاپاتیست‌ها در چهارچوب چنین معنایی به ما کمک خواهد کرد که دریابیم چرا آن‌ها سرکوب نظامی نشده‌اند، یا لاقلاً تاکنون نشده‌اند: مقاومت آن‌ها در وهله اول ناشی از توانایی نظامی آن‌ها نیست. این قدرت را باید در بازتاب فریاد رسای "بس است" آن‌ها جستجو کرد که نه تنها بر مکزیک بلکه بر سراسر جهان تاثیر گذاشته است (2). چنین برداشتی از مقوله قدرت ما را در شناخت جنبه‌های مختلف سیاست زاپاتیست‌ها یاری می‌دهد.

شناختن مردمی که سر بلندی خود را حتی در جامعه‌ای که آنان را خُرد و خفیف کرده است حفظ کرده‌اند، در دنیایی جدا از حقیقت همواره با راستی زیسته‌اند (درین جا حقیقت و سر بلندی نه به معنای کیفیت‌های ذاتی بلکه به معنای نفی تحقیر و نادرستی آمده‌اند) و از این راه به تعریفی معین از انقلاب رسیده‌اند، نیاز به نوعی تفکر سیاسی دارد که دارای توان شنوایی و استوار بر احترام متقابل باشد. این الزام، اولین گروه‌های انقلابیون را وادار کرد تا برای ادغام در کمون‌های جنگل لاکاندونا به حرف‌های زاپاتیست‌ها توجه کنید و سنت سخنرانی کردن و دستورالعمل صادر کردن‌های انقلابی را زیر پا نهند. از آن پس، سیاست انقلابی به جای تحمیل آگاهی طبقاتی از بیرون به تجلی شکوه مبارزاتی تبدیل گشت و در پی آن دو شعار کلیدی بر محور گفتمان زاپاتیست‌ها جان گرفت: "رهبری همراه با پیروی" و "پرسان پرسان پیش می‌رویم" می‌بینیم که در چنین تفکری، واژه‌ی انقلاب، نه به عنوان پاسخ بلکه به عنوان پرسش باز تعریف شده و بار "واژه‌ی خاص" بودن را از دست داده است، انقلاب درین جا دیگر بیان خلاق و آفریننده جایگاه انسان و یا حادثه‌ای در آینده دور نیست. درین جا انقلاب به معنای رسیدن به سر منزل موعود است.

با توجه به مسایلی چون حس والامنشی و گفتمان ویژه مبارزاتی زاپاتیست‌ها می‌توان دریافت چرا، آن‌ها هرگز از هواداران خود نخواستند که در جنگل به آن‌ها پیوندند و در عوض تاکید دارند که مردم در هر کجا که هستند و به همان شکلی که می‌توانند مبارزه کنند. حرف آن‌ها این است که "ما نمی‌گوئیم هر چه ما می‌کنیم درست است پس بی‌آئید و عضو ما شوید بلکه می‌گوئیم هر یک از ما باید برای بیان و ابراز بس است خود مبارزه کنیم!" هدف زاپاتیست‌ها در سراسر مبارزات و ابتکارات سیاسی خود از قبیل بر پائی مجمع دموکراتیک ملی در آگو اسکالی اینتس مشاوره‌های ملی و بین‌المللی در رابطه با اهداف و آینده زاپاتیست‌ها، جنبش ملی و بین‌المللی در رابطه با اهداف و آینده زاپاتیست‌ها، جنبش ملی آزادی‌بخش، انجمن‌های بومی، و در حال حاضر همایش بین‌المللی علیه نئولیبرالیسم هرگز افزودن به شمارش اعضای خود و یا بر پایی یک جنبش همبستگی نبوده بلکه می‌خواستند انگیزه‌ای باشند برای دیگران در پیشبرد و تحکیم مبارزاتشان برای کسب دموکراسی، آزادی و عدالت.

انتظار زاپاتیست‌ها از آن چه خود جامعه مدنی می‌خوانند انتظاراتی کلی هستند. روی سخن آن‌ها موضوعاتی چون مبارزه طبقاتی و پرولتاریا نیست و همین باعث شده که عده‌ای از مارکسیست‌ها آن‌ها را به جرم رفرمیست بودن مورد انتقاد قرار دهند. برداشت زاپاتیست‌ها از جامعه مدنی شاید قانع‌کننده نباشد اما حداقل قابل درک است که چرا آن‌ها از به کار بردن بعضی از واژه‌های سنتی در مکتب مارکسیسم که در صد سال گذشته دائماً متأثر از تعریف‌های پوزیتیویستی بوده‌اند دوری جسته‌اند. پرولتاریا یکی از این واژه‌های پیچیده و مسئله‌آفرین در مارکسیسم است که طبق تعریف معمول خود گروه خاصی از مردم را که تحت رابطه ویژه‌ای با سرمایه قرار دارند در بر می‌گیرد. این تعریف در ضمن برای مقاومت و شیوه مبارزاتی یک گروه علیه گروه‌های دیگر در جامعه اولویت قابل می‌شود. از نظر من مفهوم "بس است" در مکتب

زاپاتیست‌ها نه تنها با گفته‌های مارکس تناقضی ندارد بلکه ریشه در همان تضاد طبقاتی دارد که در همه ما، اگر چه به گونه‌های مختلف، درونی شده است و از آن جا که این برخورد همه ابعاد زندگی انسانی را در بر می‌گیرد بیانگر مفهوم ارزنده‌تری از مبارزه است.

این جریان شورشی که در سال 1990 از دل جنگل‌های جنوب شرقی مکزیک سر برافراشته یعنی جریانی که از مجموعه تاثیرات متقابل افرادی انقلابی، سنت‌های مبارزاتی بومیان چیپاز و واکنش به نفوذ مرگبار نئولیبرالیسم جهانی بر زندگی مردم شکل گرفته است، در طول دو سال گذشته با شعار "بس است" مفهومی تازه برای تفکر و عملکرد در اپوزیسیون آفریده است. این شیوه نوین که با مسائلی چون جنسیت، سن، کودکی، مرگ و مردگان نیز برخورد می‌کند در طی این مدت در سرتاسر جهان مورد بحث قرار گرفته است. عامل پیروزی زاپاتیست‌ها را باید اساسا در برداشت ویژه آن‌ها از سیاست جستجو کرد، سیاستی که در چهارچوب باور به بلندپایگی شکل گرفته، سیاستی که با عمق ستم مردم آشناست و اهمیت مبارزات زنان، خردسالان و سالمندان را در کنار هم درک می‌کند. توجه و احترام به مبارزه سالمندان یکی از زمینه‌های تکراری در حکایات مارکوس است که به خصوص در ایماژ آنتونیوی پیر نمود پیدا می‌کند و با ظهور فرمانده ترینیداد به عنوان یکی از رهبران شناخته شده در مذاکرات سن آندرس بیش از پیش تثبیت گردید. شیوه‌هایی که زنان برای کسب حرمت و تائید مردان زاپاتیست در جریان مبارزات خود به کار برده‌اند بسیار قابل توجه بوده است و تاثیرات آن را می‌توان در قانون انقلاب مشاهده کرد که در نخستین مراحل خیزش برای زنان وضع گردید و در واقع توسط زنی به نام آنا ماریا که رهبری مهم‌ترین عملیات نظامی زاپاتیست‌ها یعنی تسخیر سن کریستوبل را در اول ژانویه 1994 به عهده داشت، به انجام رسید. موضوع کودکان و اهمیت آزاد گذاشتن

آنان در بازی و تفریح از مسایل دیگری است که مارکوس به تکرار در نامه‌های خود به آن اشاره کرده است. در مصاحبه‌ای که اخیرا با او انجام گرفت او در رابطه با پر اهمیت بودن این موضوع چنین ابراز گفت:

"کودکان در آرزوهای ما برای کودکان جایگاه ویژه‌ای دارند، جایگاهی که در آن بتوانند کودکی کنند... من خواب روزی را نمی‌بینم که تقسیم اراضی شود، یا با یک بسیج بزرگ دولت سرنگون گردد و یک حزب چپی روی کار بیاید... و یا اتفاق دیگر بی‌افتد... من خواب کودکی را می‌بینم که خواهند توانست کودکی کنند...

من از زبان بچه‌های زاپاتیست‌ها می‌گویم کار ما یادگیری در فرآیند طبیعی بازی و تفریح است"(4). باید توجه داشت که مبارزات زاپاتیست‌ها یعنی مقابله نظامی و درگیری طولانی آن‌ها با دولت وسیله‌ای برای طرح این نکات مهم نبوده است. این نکات در حقیقت محور اصلی مبارزات بوده‌اند. برای زاپاتیست‌ها مبارزه تنها برای کسب پیشرفت‌های مادی، مسکن بهتر، مدرسه، بیمارستان و چیزهایی از این قبیل نیست. مبارزه آن‌ها برای برپایی جهانی است که در آن انسان‌ها با سربلندی زندگی کنند، جهانی که در آن احترام و شناخت متقابل وجود داشته باشد و افراد بدون پنهان شدن در پس ماسک‌ها با هم ارتباط برقرار کنند. تنها با درکی این چنین می‌توان دریافت که چرا نامه‌های مارکوس، ترانه‌سرایی‌ها، و نمایشات آگو اسکالی انیتس و رقص‌هایی که ضرب‌آهنگ تمامی جنبش زاپاتیست‌هاست، همگی انگیزه‌های حرکت و جوش هستند و نه تراوش یک فرآیند انقلابی. درین جا پرسشی که برای ما باقی می‌ماند این نیست که چگونه کمیته‌های همبستگی به پاکنیم بلکه چطور می‌توانیم در جریانی که زاپاتیست‌ها آغاز کرده‌اند حرکت کنیم؟ چگونه می‌توانیم مفهوم "بس است" خودمان را در چهار چوب یک نظریه بیان کنیم؟ چطور می‌توانیم میان مبارزات ویژه خود و مبارزات زاپاتیست‌های جنوب شرقی مکزیک همبستگی برقرار کنیم؟

چگونه می‌توانیم در مبارزات خود برای ایجاد جامعه‌ای که در آن ارجمندی انسان در نبرد با خواری تعریف نشود به چنان یگانگی دست یابیم؟ شاید برای طرح چنین پرسش‌هایی است که زاپاتیست‌ها پیشنهادی برای برپایی یک "همایش میان قاره‌ای برای انسانیت و بر علیه نئولیبرالیسم" داده‌اند که قرار است بین ماه‌های آوریل و آگوست در پنج قاره جهان برگزار گردد. (5)

زاپاتیست‌ها تنها یک گروه شورشی دیگر در سرزمینی دور افتاده نیستند، آن‌ها از نقطه نظر نظریه و عمل ما را به چالش می‌گیرند، به ما هشدار می‌دهند که به جریان مبارزه برای کسب ارجمندی انسان به پیوندیم، یعنی به آن چه در فراخوان مارکوس برای برگزاری همایش میان قاره‌ای آن چنان پرشور بیان شده است: "ارجمندی یعنی باور داشتن به ملتی بدون ملیت، یعنی باور به آن رنگین‌کمانی که پل نیز هست، باور به زمزمه قلب‌ها به رغم هر خونی که در آن جاری باشد، ارجمندی یعنی باور به مقاومت در برابر آنان که گستاخانه مرزها، رسومات و جنگ‌های ما را به ریشخند می‌گیرند." پُرسان پُرسان، پیش می‌رویم". (6)

مارس 1996

یادداشت‌ها:

(1) جان هالووی، استاد علوم اجتماعی در دانشگاه مکزیکو و نیز استاد افتخاری در دانشگاه ادینبورگ در بریتانیا است. از او نوشته‌ها و بررسی‌های متعددی پیرامون مکتب مارکسیسم باز، دولت و سرمایه، جنبش حاشیه‌نشینان در آمریکای لاتین و در جهان و نیز جنبش زاپاتیست‌ها انتشار یافته است.

(2) در سال‌های اخیر گروه‌های متعددی در کشورهای مختلف جهان با شعار "بس است" شکل گرفته‌اند که عمدتاً از پرتحرک‌ترین شرکت‌کنندگان در حرکت‌های اعتراضی جنبش ضدسرمایه‌داری‌اند. گروهی که در ایتالیا حول این شعار شکل گرفته یکی از نیروهای اصلی سازمان دهنده اعتراضات ماه جولای در جنوا بود که قریب ده هزار نفر را توانسته بود بسیج کند و به صحنه آورد.

(3) این همایش در ماه بهار سال 1996 در جیاپاس - مکزیک برگزار گردید.

<sup>4</sup> (لاجورنادا، 30/1/96).

(5) مارکوس، 5/5/95 لاجورنادا، 11/5/95).

(6) - مارکوس، فرمانده دوم سیاسی، لاجورنادا، 2/5/92).

(مصاحبه‌گر کریستیا نکلونیکو لوچیو در 11/11/1995، این مصاحبه در زمان نگاشتن

این مقاله هنوز انتشار نیافته بود).

موجودیت انسان را از بین می‌برد. لایه اوزون را نابود می‌کند، تنوع حیاتی گیاهی و حیوانی را با سرعتی خیره کننده از بین می‌برد.

ما باید راهی پیدا کنیم که جهان را بطور ریشه‌ای (رادیکال) تغییر دهیم. این خیلی خیلی واضح است.

حالا سوال اینست که چطور؟ چطور ما می‌توانیم جهان را تغییر دهیم؟ چگونه می‌توانیم آن را تغییر ریشه‌ای دهیم؟ همان‌طور که لحظه‌ای پیش گفتم، ما نمی‌دانیم. این مهم است که این‌طور شروع کنیم چرا که همه سنت انقلابی، به عنوان مثال احزاب مارکسیست، می‌گویند، "بله ما می‌دانیم! این شیوه انجام تغییر است. بفرمائید برنامه ما اینست. ما به شما توضیح می‌دهیم که چگونه باید کارها را انجام دهید!" و این ما را به جایی نرسانده و در حقیقت جهان را تغییر نداده، یا به آن شیوه‌ای که مورد نظر ما بوده تغییر نداده است. من فکر می‌کنم تجربه انقلاب روسیه و تجربه انقلاب چین در انتها به یک مصیبت بشری تبدیل شدند. ما حقیقتا باید دوباره بیاندیشیم. باید بگوئیم، اولاً ما به انقلاب نیاز داریم. اما دوماً، تجربیات گذشته موفق نبودند. ما باید به انقلاب به شیوه دیگری بیاندیشیم. مفهوم قدیمی انقلاب آن بود که برای تغییر جهان از طریق کسب "قدرت دولتی" فکر کنیم. این کارا نبود. نکته مهم در باره وقتی که می‌گوئیم "ما نمی‌دانیم" فقط این نیست که می‌پذیریم که جواب را نمی‌دانیم یا آن که به لحاظ تاریخی احتمالا نمی‌توانیم پاسخی داشته باشیم، بلکه همچنین این سوالی است که دوباره بیاندیشیم که "سیاست" چیست و موضوع آن چیست. اگر بگوئیم که ما می‌دانیم که چگونه تغییر جهان را انجام می‌دهیم، این سر از یک "سیاست مونولوگ" (تک گویی، یک طرفه) درمی‌آورد. سیاستی که در آن رهبران به دیگران توضیح می‌دهند که چه باید بکنند. اگر با گفتن این‌که "ما نمی‌دانیم چگونه انجام دهیم" شروع کنیم، این به یک "سیاست دیالوگ" (گفتگو، دوطرفه) می‌رسد. بدین معنی که، خوب

## نوع دیگری از سیاست<sup>۱</sup> گفتگوی پیران آزاد با جان هالووی

پیران آزاد: تغییر دادن جهان موضوع مشترک همه ماست که از این دنیای وحشتناک سرمایه‌داری رنج می‌بریم. شما این تغییر دادن را چگونه می‌بینی؟

جان هالووی: سوال این است که چگونه می‌توانیم جهان را تغییر دهیم؟ پاسخ خیلی خیلی ساده است: ما نمی‌دانیم. ما نمی‌دانیم. آنچه که خیلی روشن است اینکه ما باید جهان را تغییر دهیم. برای اغلب مردم روشن است که سرمایه‌داری یک فاجعه برای بشریت است. شیوه سازماندهی جامعه در زمان حاضر فقر، نابرابری، خشونت و جنگ بوجود می‌آورد و هم چنین هرچه بیشتر آشکار می‌شود که سرمایه‌داری پیش شرط

<sup>۱</sup> - زمان این گفتگو که نوشتار آن را می‌خوانید نیمه اول ماه ژوئن دو هزار و هفت است.

ما نمی‌دانیم، بیائیم با هم جمع شویم و در باره آن صحبت کنیم که چگونه می‌توانیم تغییر را انجام دهیم. با هم دیگر فکر کنیم که ما چه می‌توانیم بکنیم تا جهان را تغییر دهیم. این به آن چیزی می‌رسد که زاپاتیست‌ها می‌گویند: "می‌پرسیم و راه می‌رویم". ما با پرسیدن از مردم به پیش می‌رویم نه با گفتن (راهنمایی کردن) به آن‌ها. آن طرز فکر قدیمی که ما جواب را می‌دانیم به "سیاست عمودی" سیاست از بالا به پائین می‌رسد. اگر شما با گفتن "نه ما نمی‌دانیم. بنابراین باید بپرسیم. بنابراین باید بحث کنیم" شروع کنی، آن وقت این به "سیاست افقی" می‌رسد. سیاستی که در آن ما به سازمانی فکر می‌کنیم، نوعی از سازمان، که در آن همه کس یا تعداد هرچه بیشتر مردم، دخیل می‌شوند و در آن همه تشویق می‌شوند که نظرشان را بیان کنند و بگویند که چه فکر می‌کنند و در تصمیم‌گیری شرکت کنند. بنابراین ما به مفهوم کاملاً متفاوتی از "سیاست" می‌رسیم. بنابراین اولین چیزی که باید بگوئیم، اگر چه ممکن است به نظر احمقانه بیاید، این است که "ما نمی‌دانیم" ما نمی‌دانیم چگونه انقلاب کنیم. بنابراین بیایید در باره آن فکر کنیم. در باره آن فکر کنیم که چه اشتباهی در گذشته شد، در باره آن فکر کنیم که چگونه می‌توانیم در مورد سوالی که داریم پیشروی کنیم. این بدان معنی نیست که ما تسلیم شده و در این‌جا متوقف می‌شویم. این بدان معنی است که تلاش می‌کنیم و سوال‌های خودمان را گسترش می‌دهیم. ما تلاش می‌کنیم سوال را پرداخته کنیم، یعنی تلاش می‌کنیم و با دقت بیش‌تری در باره سوال فکر می‌کنیم.

سیاست انقلابی نوع قدیمی، عقیده‌ای که "ما می‌دانیم، این شیوه‌ای است که ما آن‌را انجام می‌دهیم" با عقیده‌ای که "ما دولت را می‌گیریم" پیوند دارد. این در حقیقت با طرز فکر معینی در باره "قدرت" سرو کار دارد. این عقیده بر این مبنا استوار است که دولت مرکز قدرت سرمایه‌داری است و اگر ما بتوانیم دولت را تصرف کنیم، آن وقت

می‌توانیم جامعه را تغییر دهیم. وقتی ما بگوئیم "نه، ما نمی‌دانیم، ما باید دوباره اندیشه کنیم"، این بدان معنی است که هم چنین در باره این عقیده هم که دولت مرکز قدرت است دوباره فکر کنیم. این بدان معنی است که در باره معنی قدرت فکر کنیم. به نظرم اگر تمایزی بین دو نوع قدرت قائل شویم مفید و کمک‌کننده است. این تمایز، آشکارا در هر زبانی کمی متفاوت خواهد بود. اما به طور حتم در زبان انگلیسی ما "قدرت" را به دو معنی و تعبیر مختلف به کار می‌بریم. ما قدرت را به معنی نیرو و ظرفیت خودمان برای انجام کارها به کار می‌بریم، توانائی یا قدرت ما برای پختن یک غذای خوب، قدرت ما در تغییر شرایط در کمیونیتی و محله‌امان، قدرت ما برای رفتن به تظاهرات و بیان خشم‌مان علیه گروه هشت دولت بزرگ صنعتی و یا هر چیز دیگر. این نوع از قدرت را من "قدرت کنش‌گری (Power to do)" می‌نامم، در مواردی هم از آن به عنوان ظرفیت یاد می‌شود. نوع دیگری از قدرت حالتی است که از قدرت به عنوان قدرت کسی بر سر کسی دیگری صحبت می‌کنیم. این عملاً متضاد آن است چرا که قدرت کنش‌گری ما را نفی می‌کند. اگر کسی قدرت بر سر ما اعمال کند، قادر نخواهیم بود آن‌چه را که می‌خواهیم انجام دهیم. و ما این نوع قدرت را "سلطه (Power)" می‌نامیم. آنچه که بنیاد سرمایه‌داری است، تبدیل "قدرت کنش‌گری" ما به "سلطه" برماست. ما به عنوان انسان، موجودات خلاق هستیم. ما با امکان کنش‌گری و با خلاقیت آغاز کردیم. ما خلق می‌کنیم، تغییر می‌دهیم، کنش می‌کنیم، اشیاء را تولید می‌کنیم، در پیرامون خودمان شرایط جدید را خلق می‌کنیم، ما چیزها را همیشه تغییر می‌دهیم. برای آنکه این خلاقیت را عملی کنیم نیاز به دسترسی به وسائل خلق کردن یا وسائل کنش‌گری داریم. اما در سرمایه‌داری اشخاص معینی کنترل وسائل کنش‌گری یا وسائل تولید را بدست می‌گیرند و با دراختیار داشتن این کنترل آن‌ها قادرند که به ما بگویند که باید قدرت خلاقه یا "قدرت کنش‌گری"

خودمان را برای به حداکثر رساندن سود سرمایه‌دار به کار گیریم. این تبدیل کردن "قدرت کنش‌گری" ما به "سلطه" آنان است. اما این تبدیل از ما و با خلاقیت ما آغاز می‌شود و این مهم است که به یاد آوریم که "سلطه" آن‌ها در نهایت محتاج به "قدرت کنش‌گری" ماست. بدون قدرت کنش‌گری ما آن‌ها قدرت و سلطه بر ما نمی‌داشتند. این بدان معنی است که سرمایه‌داری یک سیستم تجاوز و تهاجم علیه ماست که بر تجاوز روزانه و مکرر پایه‌گذاری می‌شود. سرمایه‌داری در حقیقت سیستمی است که هر صبح که از خواب بلند می‌شویم به ما می‌گوید "برو و این کار را بکن، برو در کارخانه برای هشت تا ده ساعت کار کن، برو در دانشگاه برای این چند ساعت کار کن و این کار (بخصوص) را بکن". اگر دانشجو هستی، "برو و تنها آن چیزی را بیاموز که لازم است تا بدانی تا قادر شوی "طرفیت کنش‌گری" خودت (Power to do) را بعداً به سرمایه بفروشی". لذت بخش می‌بود اگر ما می‌توانستیم "سرمایه" را فراموش کنیم، شیرین می‌بود اگر می‌توانستیم خودمان را در جامعه متفاوتی تصور کنیم. اما حالا ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن سلطه سرمایه‌دار بر "قدرت کنش‌گری" ما سوار شده و انگیزه کنش ما را در زندگی روزانه شکل می‌دهد. روش دیگر بیان این موضوع تفاوت گذاشتن بین "کار مزدوری" (labour) با "کنش‌گری" (doing) است. قدرت خلاقه یک قدرت کنش‌گری است. کنش می‌تواند هر چیزی باشد. می‌تواند شادمان شدن از خودمان باشد، می‌تواند فرضاً باقی ماندن طولانی در تخت‌خواب باشد، می‌تواند نوشتن یک کتاب باشد، می‌تواند کشیدن یک تابلو باشد، می‌تواند پختن غذا باشد، می‌تواند ساختن یک اتومبیل باشد. اما همه این‌ها در سرمایه‌داری به زیر یک دیسپلینی کشیده می‌شود که ما را مجبور می‌کند که کنش‌گری‌مان را به کار مزدوری تبدیل کنیم تا آن چیزی را تولید کنیم که سرمایه برای سود بردن و برای گسترش خود لازم دارد. اگر چنین است، سلطه در جامعه سرمایه‌داری مانند شبکه‌ای

همه روابط اجتماعی را در بر می‌گیرد و در هر گوشه آن اعمال می‌شود و نه فقط در دولت.

پ. آ: حالا کمی بیش‌تر در باره قدرت دولتی و "ملت - دولت" صحبت کنیم. این ماشین سلطه بیش‌تر منابع اجتماعی را به نفع سرمایه کنترل می‌کند، منابعی که ما برای زندگی که خودمان آن را تعیین کنیم لازم داریم. چگونه می‌توانیم با آن برخورد کنیم؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان مبارزه برای به زیر کشیدن این ماشین سلطه را مبارزه‌ای ضد سیستم و در جهت قطع و گسست از سرمایه‌داری، اگرچه در سطح محلی، دید؟ نگاه تو به مبارزه ضد سرمایه‌داری چگونه است؟

ج. ه: اگر سرمایه‌داری را به عنوان یک تضاد (antagonism) بین "قدرت کنش‌گری" ما و "سلطه" سرمایه‌داری در نظر بگیریم و یا به عنوان یک تضاد بین کنش ما و کار مزدوری سرمایه‌داری، آنوقت می‌باید دریابیم که سلطه سرمایه‌داری یک سیستم یکپارچه (همه جا حاضر) قدرت می‌شود، سیستم یا جامعه‌ای می‌شود که در آن ارتباط های اجتماعی "بت‌واره (fetishized)" می‌شود یا "شی‌واره (thingified)" و متجسد (reified) صورت مادی و عینی گرفتن یک چیز آبستره) می‌شود. در سرمایه‌داری ما از طریق اشیا با یکدیگر رابطه می‌گیریم به جای آن‌که بطور مستقیم و بی‌واسطه با یک-دیگر در ارتباط باشیم. ما با یکدیگر از طریق "پول" ، از طریق دولت، از طریق سرمایه مرتبط می‌شویم و این پیوندهای اجتماعی منجمد یا سخت می‌شوند و ما شروع می‌کنیم به این پیوندهای اجتماعی به عنوان "اشیا" فکر کنیم (آن‌ها را اشیا مادی و مشخص در نظر بگیریم). بنابراین به پول به عنوان یک "چیز" نگاه می‌کنیم به جای آن‌که آن را یک رابطه بین مردم در نظر بگیریم. ما به دولت به عنوان یک

شبی نگاه می‌کنیم به جای آن که آن را یک رابطه بین مردم در نظر بگیریم و همین‌طور و غیره.

حالا، چطور می‌توانیم از این فراتر برویم؟ با مبارزه! مبارزه‌ای در همین لحظه و همین‌جا برای برپا کردن نوع متفاوتی از ارتباط اجتماعی. این‌جا سوال "زمان" خیلی مهم است. ما عادت کرده‌ایم که در باره انقلاب به عنوان چیزی در آینده فکر کنیم. وقتی از انقلاب صحبت می‌شد، صحبت انقلاب و آینده همیشه با هم همراه بودند یا عادت شده بود که با هم همراه باشند.

اما من فکر می‌کنم چیزی که در این پانزده سال و اندی اخیر رخ داده، آن است که مردم بیش‌تر و بیش‌تری در باره انقلاب به عنوان انقلاب همین حالا و همین‌جا می‌اندیشند. ما منتظر "حادثه بزرگ" نمی‌نشینیم تا جهان را تغییر دهیم. ما تلاش می‌کنیم هم اکنون همین‌جا و همین حالا امور را از راه‌های متفاوتی انجام دهیم. مبارزات ما علیه سرمایه، مبارزاتی فقط علیه آن نیست بلکه کوششی است همچنین برای فراتر رفتن از جامعه موجود. به این صورت که به عنوان مثال وقتی پیکت‌کنندگان آرژانتینی علیه بیکاری مبارزه می‌کنند، آن‌ها نمی‌گویند "ما می‌خواهیم استخدام شویم"، آن‌ها می‌گویند "مبارزه ما به عنوان مبارزه‌ای علیه بیکاری شروع می‌شود. اما مبارزه‌ای می‌شود علیه استخدام، مبارزه‌ای علیه کار مزدوری، مبارزه‌ای می‌شود برای توانا شدن انجام آن‌چه که ما ضروری و مهم می‌دانیم، توانا شدن انجام چیزهایی که کامیونیتی ما احتیاج دارد مثل مسکن و غذا و پوشاک و همه چیزهای دیگر". ما می‌توانیم به این مبارزه به عنوان "ترک (شکاف)" فکر کنیم، ترک‌هایی در سیستم سلطه. ما می‌توانیم سرمایه‌داری را در اساس به عنوان یک سیستم فرماندهی در نظر بگیریم، اما میلیون‌ها و میلیون‌ها مردم همراه می‌شوند و می‌گویند: "نه، نه ما نمی‌پذیریم، ما فرمان‌بری نمی‌کنیم، ما می‌خواهیم امور را به راه متفاوتی انجام دهیم، ما می‌خواهیم چیز دیگری

خلق کنیم!". اگر شما آن چیزها را به عنوان ترک در نظر بگیرید، آنوقت متوجه می‌شوید که ترک‌های زیاد و زیادی همه جا در سرمایه‌داری وجود دارد. این‌ها فقط مبارزه محلی نیست بلکه می‌تواند هم‌چنین مبارزاتی در سطح جهانی باشد. این می‌تواند یک مبارزه در جای مشخصی باشد، می‌تواند مبارزه‌ای در زمان معینی باشد، می‌تواند مبارزه‌ای در رابطه با نوع معینی از فعالیت باشد به عنوان مثال در آموزش دانشگاهی. مبارزات زیادی هستند که می‌گویند "نه، آموزش دانشگاهی، چیزی است که نباید در اختیار سرمایه باشد، ما علیه آن می‌جنگیم." یا موضوع آب، آب چیزی نیست که در اختیار سرمایه باشد، باید عمومی باشد، چیزی که همه ما با هم از آن استفاده ببریم، یک چیز عمومی است. بنابراین ما فقط در باره مبارزات محلی صحبت نمی‌کنیم، بلکه از مبارزاتی می‌گوییم که می‌تواند از محل به خصوصی فوران کند و تلاش کند راهی برای بریدن آن مناطق معین از سرمایه‌داری پیدا کند، انواع دیگر روابط اجتماعی را به وجود آورد و راه‌های دیگر انجام امور را. من فکر می‌کنم انقلاب به وجود آوردن و تکثیر کردن ترک‌ها در سلطه سرمایه‌داری است. حالا سوال این است که آیا می‌توانیم دولت انقلابی را هم به همین ترتیب ببینیم و درک کنیم؟ منظورم این است که آیا می‌بایستی مثلا دولت کوبا را به عنوان یک ترک (شکاف) در سلطه سرمایه‌داری در نظر بگیریم، یا آیا باید مبارزات خودمان را بر دولت ایران یا دولت مکزیک یا دولت ایرلند متمرکز کنیم. در این رابطه مشکلی وجود دارد، و آن این‌که دولت فقط یک منطقه جغرافیایی نیست. دولت فقط یک ارتباط اجتماعی بین مردمانی که به زبان مشترک صحبت می‌کنند و یا هر چیز مشترک دیگری دارند نیست. خیلی بیش‌تر از آن است، دولت هم چنین فرم معینی از سازمان‌دهی اجتماعی است. دولت در واقع فرمی از سازمان‌دهی اجتماعی است که طی قرون برای حذف کردن مردم شکل گرفته است! به عنوان مثال، دولت مکزیک مردم مکزیک را از کنترل

کردن زندگی خودشان حذف می‌کند، دولت انگلیس مردم انگلیس را از کنترل کردن زندگی خودشان حذف می‌کند، دولت ایران مردم ایران را از کنترل کردن زندگی خودشان حذف می‌کند. دولت این را از طریق یک سری کارها، عادات، از طریق فرم معینی از زبان و از طریق ساختار سلسله مراتبی و غیره انجام می‌دهد. حتی اگر ما بهترین نوع دولت را تصور کنیم، اگرچه وجود ندارد، اما اگر می‌توانستیم تصور کنیم، آن وقت بهترین دولت به مردم می‌گوید: "ما مسائل شما را حل می‌کنیم، شما به خانه بروید، به خانه بازگردید، نگران نباشید، ما آن خواهیم کرد که برای شما بهترین باشد." و این آشکارا به معنی حذف مردم است. این یعنی بازستاندن قدرت کنش‌گری مردم از آنها و قدرت آن‌ها برای کنترل زندگی خودشان، این یعنی با آن‌ها به عنوان "ابژه" رفتار کردن به جای "سوژه (subject)". این مسئله‌ای بسیار مهم در سازمان‌دهی مبارزات است، اگر مبارزه ما بر دولت (تشکیل دولت) متمرکز شود آن وقت بسیار مشکل است که از افتادن در مسیر این تفکر و این راه سازماندهی اجتناب کنیم و این مسئله‌ای واقعی است.

پ. آ: تو در رابطه با نقش و کاراکتر دولت برحقی اما در باره جایگزین کردن آن با یک سازمان‌دهی نامتقارن (asymmetrical) و از نوع دیگر چه منظوری آن است که در هر لحظه از مبارزه ما علیه سرمایه و فراتر رفتن از سرمایه، قدرت دولتی به عنوان سپر سرمایه در مقابل ما ایستاده است، به طور آشکار و پوشیده ما را سرکوب می‌کند، از "خود تعیین‌کنندگی" ما در زندگی مان جلوگیری می‌کند و آن را نفی می‌کند و بیش‌تر از آن در انواع استبدادی مانند رژیم اتوریتر مذهبی ایران حتی نوع لباس ما را تعیین می‌کند. بنابراین برای مبارزه در درون و علیه سرمایه و فراتر رفتن از آن، ما باید علیه قدرت دولتی بجنگیم و از شر آن راحت شویم. بعد، آن را نه با همان نوع دولت

اما با "خود حکومتی" جایگزین کنیم، چیزی شبیه آن که زاپاتیستا به آن "حکومت خوب" می‌گویند ولی در ابعاد بزرگ‌تر به عنوان مثال در ابعاد همه مکزیک (نه فقط در یک منطقه) خوب، حالا می‌توانیم این را به عنوان یک مبارزه محلی و یک "پاره‌گی" و انقطاع در سرمایه حساب کنیم؟

ج. ه: بله، مطمئناً این یک پاره‌گی در سرمایه و از سرمایه است، با همه تناقضات غیر قابل اجتنابی که در مورد هر پاره شدنی وجود دارد.

پ. آ: حالا در باره پروسه مبارزه ما. همیشه خطر فاصله افتادن و قطع در روند مبارزه در درون، علیه سرمایه و فراتر رفتن از سرمایه وجود دارد. منظورم جدا کردن این جنبه‌های مبارزه و بریده شدن پیوستگی آن است. مثلاً مشغول شدن به یک جنبه، یعنی نگرش رفرمیستی که صدمه‌ای به سرمایه‌داری نمی‌زند. محدود و مشروط کردن مبارزه در درون سرمایه‌داری یا فقط علیه رژیم‌ها همیشه بوده و هست. حالا آن‌چه که من می‌بینم، موج تازه‌ای از مردمان در اروپا وجود دارند که فقط به مناسبات زندگی خودشان مشغول می‌شوند و به اصطلاح یک مناسبات فراسرمایه‌داری را در زندگی حاشیه‌ای خود فراهم می‌کنند و بطور اساسی کاری به مبارزه علیه سرمایه و ساخت سیاسی ندارند. یک تفسیر انفعالی! فکر نمی‌کنی بعضی از فرمول‌بندی‌ها مانند عنوان کتاب تو راه را برای چنین تفسیرهایی باز می‌کند؟

ج. ه: بله، همان‌طور که تو می‌گوئی، من مبارزه را بیش از هر چیز یک جنبش در و علیه سرمایه و فراتر رفتن از سرمایه می‌بینم. برای آن که باید متوجه باشیم که ما مبارزه را از درون سرمایه آغاز می‌کنیم و هم چنین مبارزات بسیاری هستند که ماهیت سرمایه‌داری را مستقیماً زیر سوال می‌برند. این روشن است که اصلاحات



زیادی، چیزهای خیلی زیادی را می‌توان در درون سرمایه‌داری به دست آورد. اما مسئله این است که در حال حاضر چگونه می‌توانیم نابودی جهان را متوقف کنیم، دینامیک وحشت‌آور جامعه را متوقف کنیم.

این بدان معنی است که ما باید هم چنین علیه سرمایه حرکت کنیم. اما اگر سرمایه را به عنوان یک "شیئی" و یا به عنوان یک گروه از مردم در نظر نگیریم بلکه به آن به عنوان یک شیوه انجام دادن امور، یک فرم از سازمان دادن ارتباط‌های اجتماعی خودمان نگاه کنیم، آن وقت موثرترین راه عمل علیه سرمایه رفتن به ماورا سرمایه است. شروع کردن انجام امور به روش متفاوت، خلق "جنین" جامعه نوینی که می‌خواهیم در همه جا وجود داشته باشد. مبارزه برای من در درون، علیه و ماورا سرمایه است. اما همان‌طور که تو می‌گوئی یک گرایش دائمی یا خطر دائمی برای جدا شدن مبارزه در درون، علیه و ماورا وجود دارد. مثلا مبارزات زیادی هستند که فقط در درون سرمایه‌اند و هرگز سوالی در مقابل سرمایه قرار نمی‌دهند. به همان سان، مردمان دیگری هستند که فکر می‌کنند آنچه ما نیاز داریم مبارزه علیه سرمایه است، ما نیاز داریم به سرمایه‌داران سنگ بی‌اندازیم، ما نیاز داریم حزب بسازیم، خودمان را سازمان دهیم تا بتوانیم کنترل دولت را بدست آوریم و سپس بعد از آن‌که، در بیست سال، در پنجاه سال بعد به حکومت انقلابی رسیدیم آن وقت می‌توانیم شرایط رفتن به ماورا سرمایه را ایجاد کنیم. در عقیده کلاسیک انقلابی چنین است که رفتن به ماورا سرمایه در آینده است و مبارزه علیه سرمایه‌داری در حال است. اما نه، علیه و ماورا باید به عنوان موضوع حالا فهمیده شود. اما همان‌طور که تو نشان دادی هم چنین خطر دیگری وجود دارد، که ما تلاش کنیم فقط بر "ماورا" سرمایه متمرکز شویم، شروع کنیم که فکر کنیم و تلاش کنیم که فقط "کمون" خودمان را به وجود آوریم، به عنوان مثال شاید تعاونی خودمان یا "کمون هیپی (hippy comunity)" خودمان را در

یک صحرا و یا هر چیز دیگر را به وجود آوریم و آنان که چنین می‌کنند در این فکرند که فقط رفتن به ماورا سرمایه کافی است. من فکر می‌کنم کافی نیست! تمام این چیزها فقط وقتی با معنی است که در زمینه (context) مبارزه علیه سرمایه باشد. اگر این‌ها از مبارزه علیه سرمایه جدا باشند آنچه پیش می‌آید ایزوله شدن آن‌ها و راکد شدن آن‌هاست. به همین دلیل من دوست ندارم از "فضاهای خودمختار" صحبت کنم بلکه از ترک (شکاف) می‌گویم. برای اینکه ترک حرکت می‌کند. ترک، ترک در سیستم. شکاف در سرمایه. این مهم است که یکپارچگی (مبارزه) در علیه و ماورا ببینیم. اما دیدن وحدت مبارزه در، علیه و ماورا (سرمایه) به معنی پذیرش این هم هست که گروه‌های مختلف مردم و افراد توان و جایگاه متفاوتی در این پیوستگی دارند. بعضی آدم‌ها بدلیل شرایطشان، شخصیت‌شان یا سن‌شان یا هر دلیل دیگر تاکید بیش‌تری بر مبارزه برای ماورا می‌گذرانند برخی دیگر تاکیدشان بر مبارزه علیه سرمایه است. این مهم است که پیوستگی بین شورش‌های متفاوت و بین شکل‌های مختلف مبارزه و اعتراض علیه سرمایه را دریابیم.

پ. آ: کمی در باره "سوژه" (فاعل) مبارزه کمونیستی صحبت کنیم. تو از نظر تئوریک و عملی چگونه "کنش‌گر" و "کارگر" را از هم متمایز می‌کنی. این تمایز چه تاثیری، یا بهتر بگوئیم چه نقش تقویت‌کننده‌ای، در مبارزه ما دارد.

ج. ه: مارکس در ابتدای کتاب کاپیتال، در شروع بخش دوم از فصل اول کاپیتال، چیز خیلی مهمی می‌گوید. او می‌گوید که راهنما و محور فهمیدن اقتصاد سیاسی، کاراکتر دوگانه کار است. منظور او این است که نقطه مرکزی برای فهمیدن سرمایه‌داری، تضاد بین کار مجرد و کار مشخص یا کار مفید است. اگرچه مارکس می‌گوید که این نقطه مرکزی است و اگر چه او این را در شروع کاپیتال می‌گوید، اما این چیزی است که در سنت مارکسیستی کاملا نادیده گرفته شد. اگر ما از اینجا، از تضاد بین آنچه که

مارکس به عنوان "کار مجرد" از یک سو و کار مفید یا "کار مشخص" از سوی دیگر می‌نامد، شروع کنیم آن وقت باید به معنای آن فکر کنیم. مارکس در نوشته‌های اولیه‌اش در "دست نوشته"ها "ی هزار و هشتصد و چهل و چهار به طور اساسی در باره همین موضوع صحبت می‌کند. او در باره تفاوت بین "کار از خود بیگانه کننده" و "فعالیت خود خلاقانه" فعالیت خلاقانه زندگی بشر که برای تمایز بین انسان و حیوانات اساسی است، صحبت می‌کند. به نظر من این کار مارکس در حقیقت تلاشی است برای فهمیدن سرمایه‌داری و درک امکانات انقلاب بر مبنای تضاد بین فعالیت خلاقانه زندگی یا آنچه او بعدها کار مفید یا "کار مشخص" نامید از یک سو و "کار مجرد" یا "کار از خود بیگانه کننده" از سوی دیگر. و تغییر دادن جهان هم در حقیقت در باره تضاد بین کنش خلاقانه یا سازنده "از یک سو و "کار مزدوری یا کار مزدوری سرمایه‌داری" از سوی دیگر است. پس آن وقت سوال این است، سوژه انقلابی کجاست؟ سوژه انقلابی در این حالت "کنش‌گر" در مقابل "کار مزدوری" است. چه کسی "کنش‌گر" بر علیه "کار مزدوری" است؟ "کنش‌گر" علیه کار مزدوری همه جا هست. برای آنکه همه ما این تضاد را تجربه می‌کنیم، همه ما در درون این تضاد هستیم. آشکارترین و شدیدترین مورد این تجربه، شخصی است که به استخدام درآمد است. مثلاً کارگر کارخانه اما نه فقط کارگر کارخانه، کارکنان اداری و خدمات هم همینطور. برای این‌که آن‌ها هر روزه به عنوان یک مسئله شخصی آن‌را تجربه و حس می‌کنند، آن‌ها این را حس و تجربه می‌کنند که آن‌چه را که در آن روز مشخص می‌توانند انجام دهند یا قدرت انجام دادن آن را دارند، توسط آنچه که با استخدام شدن‌شان مجبور به انجام دادن آن هستند به زیر کشیده می‌شود. آن‌ها به وسیله این حقیقت که قدرت کار خود را به سرمایه فروخته‌اند، موضوع را درمی‌یابند. همه ما با استخدام شدن این تضاد را به شدیدترین شکل شخصی آن تجربه می‌کنیم. ما این

تضاد بین کنش‌گری و کار مزدوری را تجربه می‌کنیم. پس جنبش ما و حس ما جنبش "کنش‌گری" علیه "کار مزدوری" است. اما این چیزی نیست که فقط بر مردمی که به استخدام درآمده‌اند موثر باشد بلکه هم‌چنین به عنوان مثال بیکاران را هم تحت تاثیر قرار می‌دهد. تمام آن‌چه که سیستم می‌کند این است که آن‌ها را به استخدام شدن براند و این احساس را به آنها بدهد که اگر در کارگری مزدوری سرمایه‌داری نباشند فقیر و تنه‌ایند. بنابراین آن‌ها هم این تضاد بین کنش‌گری و کار مزدوری را تجربه می‌کنند. می‌توانیم همین‌طور در جاهای دیگر هم ببینیم. پس آنچه که من می‌خواهم بگویم آن است که باید تضاد اجتماعی سرمایه‌داری و امکان بوجود آوردن دنیای دیگر را بر مبنای جنبش "کنش‌گری" علیه "کار مزدوری" بفهمیم. کنش‌گران چه کسانی هستند؟ می‌توانیم اگر شما بخواهید بگوئیم، که کنش‌گران، طبقه کارگر است. اما آن وقت سوال این است طبقه کارگر چه معنی می‌دهد؟ طبقه کارگر در حقیقت به معنی طبقه‌ای از کنش‌گران علیه کارند، به معنی جنبش علیه کار علیه کار مزدوری. این به معنی جنبش علیه طبقه‌بندی شدن است. بدلیل آنکه از طریق پروسه کار مزدوری است که ما طبقه بندی می‌شویم، که ما به سمت طبقات رانده می‌شویم، که به ما هویت‌ها و برجسب‌ها داده می‌شود. بنابراین من خیلی خوشحالم که بگویم سوژه انقلابی طبقه کارگر است اما فقط در صورتی که طبقه کارگر را به عنوان "ضد کار"، "ضد کار مزدوری" و "ضد طبقه" درک کنیم.

پ.آ: می‌توانیم به تعبیر "طبقه در خود" و "طبقه برای خود" رجوع کنیم؟

ج.ه: من فکر می‌کنم اصلاً کمکی نمی‌کند. برای این‌که تمایز بین طبقه در خود و طبقه برای خود به بازتولید مسئله آگاهی توجه دارد. من فکر نمی‌کنم این مسئله فقط مسئله آگاهی باشد. اگر ما از آنتاگونیسم بین "کنش‌گری" و "کار مزدوری" حرف بزنیم آن وقت تشخیص می‌دهیم که این تضاد (آنتاگونیسم) در درون ما هم عمل می‌-

کند. ما همه آن را حس می‌کنیم، ما آن را نه به عنوان یک تضاد بیرونی، بلکه آن را به عنوان حالات عصبی شخصی تجربه می‌کنیم، در بیماری روحی جسمی (psychosomatic) تجربه می‌کنیم، به صورت سردردهایی که می‌کشیم، کمردردهای که داریم و غیره. من فکر می‌کنم که حقیقتاً این مهم است که درک کنیم که اگر ما در جامعه سرمایه‌داری زندگی می‌کنیم، اگر در یک سیستم سلطه زندگی می‌کنیم، آن وقت غیر ممکن است که علیه آن سلطه شورش نکنیم. و این شورش در درون همه ما هست. مسئله آن است که دریابیم که چگونه می‌توانیم آن شورش را لمس کنیم. وقتی که در فکر جامعه فکر باشیم یا وقتی مبارزه را تجربه کنیم آنوقت شورش در درون ما رشد می‌کند. بطور معمول ما همیشه دچار "دوپارگی درونی" هستیم، ما همیشه دچار "تناقض درونی" هستیم. اما دوره‌های برآمدی هست که در آن ما سراپا شورش می‌شویم، که در آن ما سراپا انقلابی می‌شویم. اما در همان موقع هم ما یک "سوژه" خالص نیستیم. من فکر می‌کنم مشکل ایده "طبقه برای خود" در آن است که لحظه‌ای از "طبقه ناب" را مطرح می‌کند و من فکر نمی‌کنم چنین لحظه‌ای وجود داشته باشد، ما همیشه سوژه‌ای با "تناقض درونی" هستیم.

پ.ا: این نگرش چگونه جنبش ما را تقویت می‌کند؟

ج.ه: به نظرم مشکل‌ترین و برجسته‌ترین چیزی که زاپاتیستا می‌گویند آن است که: ما مردمانی کاملاً معمولی هستیم! ما زنان و مردان، کودکان و پیرانی معمولی هستیم که ما شورش هم هستیم. و آن‌ها نمی‌گویند که مردمانی بومی معمولی جی‌پاس هستیم. نه، ما مردمانی معمولی هستیم. اگر این حرف را جدی بگیریم این بدان معنی است که باید تلاش کنیم مردمان دور و بر خودمان را، در خیابان، در مغازه‌ها، در سوپرمارکت‌ها، وقتی در اتوبوس می‌نشینم، هم به عنوان شورش ببینیم و درک کنیم. آنها هم به

نوعی علیه سرمایه‌داری شورش می‌کنند. منظورم این نیست که آنها خود را مارکسیست یا انقلابی می‌دانند، اما در سطحی و حدی آن‌ها علیه سرمایه‌داری شورش عمل می‌کنند. و تنها راه فکر کردن به انقلاب و تغییر رادیکال اجتماعی بر مبنای برآمد آشفشانی شورشِ درونی مردم است. به نظر من تفکر چپ سنتی برعکس این جهت فکر و عمل کرده است. چپ سنتی می‌گوید ما ویژه هستیم. می‌گوید مردمان بیرون از ما مردمان معمولی هستند، آن‌ها در سرمایه‌داری ادغام شده‌اند، آن‌ها جهان را تغییر نمی‌دهند. بنظرم این از نظر سیاسی بسیار بسیار مخرب است. برای آنکه شما در حقیقت ارتباط خودتان را با امکان تغییر قطع می‌کنید. همین چند روز پیش نمونه خیلی جالبی را در تظاهرات علیه گروه هشت دولت بزرگ در صحنه خشونت توسط بلوک اتونوم‌ها علیه پلیس داشتیم، خوب، من به خوبی استدلال بلوک اتونومها را می‌فهمم، برخی از آنان دلائل محکمی دارند که بگویند "بله ما می‌خواهیم به پلیس حمله کنیم و به سرمایه حمله کنیم و صبر نکنیم که سرمایه به ما حمله کند." از طرف دیگر شنیدم که بعضی از اعضای بلوک اتونوم می‌گویند "مهم نیست که واکنش مردم معمولی چه باشد برای آنکه مردم معمولی در سرمایه‌داری ادغام شده‌اند و ما نمی‌توانیم امیدی به آنها داشته باشیم". مشکل بزرگ آن است که این حقیقتاً یک تفکر شدیداً نخبه‌گرا است که فکر می‌کنند که چون ما ضد سرمایه‌دار هستیم پس خیلی ویژه هستیم. و به همین دلیل است که فرقه‌گرائی چپ در تمام تاریخ چپ در همه دنیا رایج بوده است که به نظر من به طور وحشتناکی و وحشتناکی مخرب است. "ما ویژه هستیم! ما اعضای این گروه، آدم‌های ویژه هستیم و حتی با اعضای گروه دیگر حرف هم نمی‌زنیم. ما ممکن است اعضای متشکل شده در سازمان دیگر را به رسمیت بشناسیم. اما مردم درون جامعه را در کل به رسمیت نمی‌شناسیم، آن‌ها مردمان مهمی نیستند." من تاکید دارم اگر به شورش فکر کنیم باید به مردمان

عادی به عنوان شورشی فکر کنیم. تنها راه برای آن که چنین کنیم آن است که مردمان عادی را به عنوان "دوچهره" در نظر بگیریم به معنی در تناقض درونی بودن، در دو پاره‌گی درونی بودن. اگر می‌خواهیم شورشی بودن کسی را که در خیابان می‌بینیم درک کنیم در حالی که او آن‌طور محترم می‌نماید و مشغول رفتن به سرکار روزانه خود است، می‌باید او را به عنوان کسی با "دوپاره‌گی درونی" بفهمیم. به مجردی که شروع به چنین کاری کنیم این به معنی گشایش راه و روشی دیگری برای فکر کردن به انقلاب و سیاست انقلابی خواهد بود.

پ. آ: "کنش‌گر و کارگر مزدور" این مفاهیم و تفاوت بین آن‌ها به طور دقیقی نفی انسانیت انسان را توضیح می‌دهد، اما این بیش‌تر شامل هسته اصلی جامعه سرمایه‌داری می‌شود. منظورم بخش ادغام یافته و سازمان یافته آن است. بخش به حاشیه رانده شده چه؟ سرمایه‌داری به ویژه سرمایه‌داری معاصر ظرفیت ادغام کردن بخش وسیعی از جمعیت، بیکاران و زحمتکشان را ندارد و نمی‌خواهد چنین کند. علاوه بر آن سرمایه‌داری بعضی شیوه‌های استثمار و سلطه غیر سرمایه‌داری را هم ادامه می‌دهد و جزئی از خود کرده است و آن‌ها را نگه می‌دارد، مانند وضعیت "زنان خانه‌دار" که خانه را اداره می‌کنند و خدمات مجانی برای بازتولید نیروی کار کارگر را به نفع سود سرمایه ارائه می‌کنند. اما کار آن‌ها به عنوان تلاش معاش و بدون مزد تلقی می‌شود. از نظر من کار آن‌ها "کنش انسانی" (doing) که مورد نظر ماست، نیست. بلکه بطور تاریخی به آنها تحمیل شده که انجام دهند و این به صورت وظیفه آن‌ها درآمد است. این تقسیم کار در سرمایه‌داری بوجود نیامده اما سرمایه‌داری آن را حفظ کرده و به عنوان یک برده‌داری آشکار برای سود بیش‌تر ادامه می‌دهد. سرمایه‌داری به این کار زنان برای بازتولید نیروی کار کارگرانش وابسته است. اما آن را بدون استخدام و مجانی

پیش می‌برد. زنان خانه‌دار بخش مهمی از جامعه را تشکیل می‌دهند آن‌ها دوازده و نیم میلیون نفر از جمعیت هفتاد میلیونی ایران هستند. تو چگونه به موضوع جمعیت به حاشیه رانده شده و زنان خانه‌دار نگاه می‌کنی؟

ج. ه. من فکر می‌کنم از نظر مارکس تضاد مرکزی سرمایه‌داری، تضاد بین سرمایه و کارگر مزدور نیست بلکه همان‌طور که در شروع کاپیتال می‌گوید، تضاد مرکزی، تضاد بین کار مجرد و کار مفید است یا به عبارت دیگر بین کاری که از خود بیگانه است یا به ما تحمیل شده از یکسو، و کنش مفید خلاقانه که جزئی از هر جامعه ای است و بطور بالقوه خود تعیین کننده می‌باشد، از سوی دیگر.

تضاد بین کار و سرمایه شکل ویژه‌توسعه یافته‌ای از تضاد پایه‌ای بین "کنش‌گری" و "کار مزدوری" است. بنابراین اگر ما از این تضاد بین کنش‌گری و کار مزدوری شروع کنیم، راهی برای دور شدن از آن عقیده قدیمی پیدا خواهد شد که تضاد مرکزی را بر مبنای استخدام قرار می‌داد و "درگیری‌های حاشیه‌ای" را بیرون از آن می‌دید. ما مبارزان کنش‌گری علیه کار مزدوری هستیم: به بیان دیگر، ما مبارزان رهایی کنش‌گری انسانی از کار مزدوری هستیم، مبارزه ما برای خود – تعیین کنندگی اجتماعی کنش‌گری است. مبارزه برای خود – تعیین کنندگی کنش‌گری البته که شامل باز یافتن وسایل کنش‌گری (همان اصطلاح سنتی "وسایل تولید") هم می‌شود. نکته اساسی در این بحث آن است که این تضاد، تضادی است که از درون همه جنبه‌های فعالیت انسانی عبور می‌کند. و این مبارزه‌ای برای کنترل زندگی خودمان است.

در مورد مسئله زنان، من فکر می‌کنم مبارزه کار علیه سرمایه مبارزه‌ای اغلب مردانه بوده است: این خود را در اشکال سازمانی جنبش کارگری و در برتری مردان در درون مبارزه نشان می‌دهد. آن چیزی که در حال حاضر در جریان تکوین است، بحران این شکل از مبارزه ضد سرمایه‌داری است. بحران مبارزه کار علیه سرمایه و سر برآوردن

شکل عمیق‌تری از مبارزه طبقاتی، مبارزه کنش‌گری علیه کار مزدوری. این آن چیزی است که اساسا در جنبش برای دنیایی دیگر هم وارد می‌شود. که اشکال دیگری از سازمان‌یابی را می‌سازد و راه‌های تازه‌ای برای نگرش به مبارزه علیه سرمایه اتخاذ می‌کند. یک جنبه مهم این تغییر، دگرگونی در ترکیب جنسیتی مبارزه است. اگر مبارزه کار علیه سرمایه مبارزه‌ای با برتری مردانه بود، مبارزه کنش‌گری علیه کار مزدوری به نظرم با برتری زنانه است: نه ضرورتا به لحاظ عددی (اگرچه این هم هست)، بلکه از نظر مسائلی که در میان گذارده می‌شود. به عبارت دیگر تغییر در طبیعت مبارزه ما را وامی‌دارد که همه چیز را از منظر و چشم‌انداز اساسا متفاوتی بازاندیشی کنیم، که البته شامل مسئله کار خانگی و جنسیت هم می‌شود.

پ.آ: در انتها قدری هم در باره "هویت" که تو آن همه بر رابطه آن با منطق جامعه طبقاتی سرمایه‌داری تاکید داری، صحبت کنیم. این واقعیتی است که سرمایه‌داری برای جایگزینی "انسانیت" ما، که آن را نفی می‌کند، و برای طبقه‌بندی کردن جامعه از "هویت" در همه جا استفاده می‌کند: در عرصه تولید و در مورد جنسیت، نژاد، قومیت و ملیت و غیره، و با پایدار نشان دادن تفکیک آن امور خود را پیش می‌برد و این هم همچنین واقعیتی است که چپ سنتی برخاسته از طریق "هویت" و برجسب‌های پایه‌دار مبارزه ضد سرمایه‌داری را منجمد می‌کرد و با ایدئولوژیک کردن آن، آن را از بستر اصلی جدا کرده و صورت دگماتیک هم به آن می‌داد که نتیجه آن هم آشکار است: انحطاط جنبش و تحکیم و حفظ منطق جامعه طبقاتی. حالا اگر ما "هویت" را نفی کنیم، چگونه می‌توانیم مبارزه خودمان را به عنوان یک جمع (collective) و به عنوان یک مبارزه سازمان یافته گرد هم بیاوریم؟ ما باید خودمان را ضد سرمایه‌دار و کمونیست بنامیم تا مبارزه‌مان را به همدیگر متصل کنیم. آیا می‌توانیم برای جلوگیری از جمود از یک "هویت در جریان" صحبت کنیم؟

ج. ه: آری، شاید بتوانیم از "یک هویت در جریان" صحبت کنیم. من ترجیح می‌دهم بگویم شاید بتوانیم از یک "جنبش هویت خود نفی کننده" صحبت کنیم. هویتی که در هر زمان خود را نفی می‌کند. این به لحاظ سیاسی خیلی مهم است. اگر به جنبش زاپاتیستی نگاه کنیم، آن‌ها می‌گویند "ما بومیان هستیم" اما آن‌ها بلافاصله این را با گفتن این‌که ما بخشی از مبارزه برای انسانیت هستیم، نفی می‌کنند. اگر آن‌ها تنها می‌گفتند که "این مبارزه بومیان است"، مبارزه‌ای هویت زده می‌شد که اگرچه می‌توانست جالب باشد، اما همه ما را به طور مستقیم در بر نمی‌گرفت. به همین ترتیب هم در باره مبارزه زنان فکر می‌کنم، اگر شما جنبش زنان را فقط مبارزه‌ای برای حقوق زنان بدانید، اگرچه خیلی مهم است، اما به آسانی می‌تواند ارتجاعی شود. به دلیل آن - که برای سرمایه‌داری مهم نیست که کدام هویت در موضع قدرت باشد، سرمایه ترجیحی بین هویت‌های مختلف نمی‌دهد. آن‌چه که برای سرمایه‌داری اهمیت دارد آن است که مردم را عملا با یک نوع هویت تثبیت کرده و طبقه‌بندی کند. همین در مورد جنبش سیاهان هم صادق است. اگر این جنبش از این‌که خود را به عنوان مبارزه‌ای فقط برای سیاهان بنامد فراتر نرود به آسانی ارتجاعی می‌شود. من فکر می‌کنم ما دارای یک هویت هستیم اما مسئله این است که چگونه در هر لحظه از این هویت فراتر برویم. به نظرم روش مناسب بیان هویت، واژه "ما" است. من همیشه در باره "ما" صحبت می‌کنم. ما سوژه (کنش‌گر) هستیم. به جای این‌که مثلا با طبقه کارگر شروع کنم می‌گویم "ما". "ما"، به دلیل آن‌که چیزی است که از خودمان می‌گوییم و از من به عنوان سخنگو و از تو به عنوان سخنگو برآمده است. در عین حال وقتی می‌گویم "ما" این همیشه یک درخواست و یک سوال هم هست. یک سوال و یک حرکت هم هست. وقتی می‌گویم "ما" علیه سرمایه هستیم، خودم می‌دانم علیه سرمایه هستم تو را هم شامل آن "ما" می‌کنم، یعنی "ما" علیه سرمایه هستیم.

بنابراین وقتی می‌گوییم "ما"، فرض می‌گیریم که کسی آن را خواهد شنید که آن‌ها را دعوت می‌کنم که بخشی از "ما" باشند. من آن‌ها را داخل این "ما" می‌کنم. به سادگی آن‌ها را دعوت می‌کنم یا پیشنهاد می‌دهم که بخشی از "ما" باشند. به این ترتیب این هویتی است که باز است. این هویتی است که به طور دائم خود را نقد می‌کند. برای این‌که پیوسته باید بپرسیم که ما که هستیم؟ این هویتی از نوع هویت منفی است. چرا که "ما-بودگی" (علت "ما" بودن) از این حقیقت شکل گرفته که ما مخالف هستیم، که ما ضد سرمایه‌دار هستیم. هرگاه این هویت یک هویت مثبت شود، هرگاه که شروع کنیم در باره "ما" به عنوان یک مایِ بسته فکر کنیم خطرناک خواهد شد.

مزرعه مرکزی جنوب لوس انجلس در ژوئن ۲۰۰۶ چنین بود. در آن جا با بولدوزر غلات، گیاهان طبی، گل‌ها، سبزیجات، میوه‌ها و حدود ۶۰۰ درخت را که طی بیش از ۱۴ سال با عشق و ایثار و کار سخت مهاجران مکزیکی بارآور شده بودند را نابود کردند. ارگازیمیک آرکارد (Orgyzimic orchard) در مرکز بوئنوس ایرس نیز چند ماه پیش چنین عاقبتی یافت. و دیگران و دیگران و دیگران. در هر کجا، هر تلاشی برای انجام امور به شیوه متفاوت، هر تلاشی برای ترک انداختن در مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری به عنوان یک تهدید جامعه دیده شده (در حقیقت چنین هم هست) و می‌تواند با درجات مختلفی از سرکوب خشن روبه‌رو شود.

این وضعیت بلافاصله مساله قانون‌گرایی و دفاع از خود را مطرح می‌کند. معنی اصلی ترک انداختن در سرمایه‌داری بی توجهی به قانون است چرا که قانون یکی از عوامل یکپارچه نگه داشتن جامعه‌ای است که ما آن را رد می‌کنیم. قانون، بنا بر فرم آن و فارغ از محتوای آن یک تحمیل غیر خودی است. اما این که نا فرمانی در برابر قانون در هر شرایطی مناسب است یا نه، بستگی به ارزیابی از زمینه هر مبارزه مشخص دارد. مردمی که گرد آمده‌اند تا یک مرکز اجتماعی به عنوان محلی برای اپوزیسیون ضد سرمایه‌داری بر پا کنند، باید تصمیم بگیرند که آیا ساختمانی را برای این منظور به طور غیر قانونی اشغال کنند (و ریسک تخلیه خشونت‌بار را بپذیرند) یا به طور قانونی عمل کنند (اجاره کردن یا به دست آوردن توافق دولت). تبعیت از قانون در این مبارزه یک مساله مجرد نیست بلکه یک مسله عملی در جلوگیری از سرکوب یا احتمالاً صدمه به مردمان دیگر است: در بعضی شرایط اشغال یک محل کاملاً عملی است: در موارد دیگری بلافاصله با سرکوب پلیسی، بسته شدن محل، دستگیری و احتمالاً شکنجه دست اندرکاران روبه‌رو می‌شود. شاید همین را بتوان در مورد هر اقدام

### ترک انداختن در سرمایه‌داری و ستیز "با دولت"

#### جان هالووی

#### پیران آزاد

آشکارترین نیروی چسبندگی اجتماعی (Social Cohesion) که با شکاف انداختن در سرمایه‌داری مقابله می‌کند، دولت است. خطر سرکوب خشن دولتی همیشه حاضر است. یک گزارش این روزنامه مکزیکی این نکته را برجسته می‌کند:

حدود ۱۲۰ نفر پلیس فدرال مسلح شب گذشته مقر رادیوی محلی‌ای (کمونیستی) (تی را وای لیبرتاد Libertad Tie ra y) را، که با قدرت یک وات شعاع ۴ کیلومتری را پوشش می‌دهد، اشغال کردند. اداره دادستانی کل اعلام کرد که این عملیات به دلیل فعالیت غیر قانونی این فرستنده در شهر منتری است.

زشتی خشونت این نمونه، افزایش وحشی‌گری و عدم تحمل نه تنها دولت مکزیکی بلکه همه دولت‌ها را نمایان می‌کند. سرکوب خشن هر شکاف انداختن در سرمایه‌داری بنام دفاع از مالکیت و نظم و قانون یک واقعه روزمره در هر کجای این جهان است. تخلیه اجباری اونگ دمز هوست (Ungdoms huset) که یک کمون با سابقه طولانی در کپنهاک بود تیتیر اول خبری جهان در مارس ۲۰۰۷ شد. همان‌طور که ویران کردن

ضد سرمایه‌داری گفت: از نظر اصولی تبعیت کردن از قانون معنی ندارد، اما عواقب عملی هر اقدام مشخص همیشه وابسته به وضعیت است.

از قانون‌گرایی معمولاً به عنوان مبنائی برای توجیه سرکوب خشن دولتی استفاده می‌شود. اما البته در خیلی از موارد عمل قانونی هم هیچ تضمینی در مقابل سرکوب نمی‌دهد. هر عمل ترک انداختن در سرمایه‌داری اگر تهدید مهمی متوجه سرمایه کند، چه قانونی باشد چه غیرقانونی، اگر شرایط اجتماعی اجازه دهد با واکنش خشن نیروهای حافظ نظم روبه‌رو می‌شود. با خشونت دولتی چه کنیم؟ آیا انقلاب، اجتناب-ناپذیر بودن سرنوشتی قهرآمیز سرمایه‌داری است؟ آیا ما به یک سازمان مسلح نیاز داریم؟

بدون شک قهر به عنوان وسیله برای مقابله با خشونت روز افزون سرمایه‌داری، جذابیت هر چه بیش‌تری پیدا می‌کند. جای تعجب ندارد که تظاهرات علیه پدیده‌های مانند اجلاس سران هشت کشور در سال‌های اخیر خشن‌تر شده است. خشونت‌ها فقط از جانب پلیس نیست بلکه اغلب از جانب تظاهرکنندگان شروع می‌شود. در این وضعیت اندیشیدن به مبارزات‌مان علیه سرمایه از طریق قهر مشکلات خیلی زیادی دارد. بیش از هر چیز چون احتمالاً ما در قهر خبره نیستیم. خشونت بخشی از جامعه-ای که می‌خواهیم خلق کنیم نیست. و نامتحمل است که ما قادر به برابری با نیروی قهریه سرمایه‌داری شویم. قهر یک محمل خنثی نیست، بلکه محمل نیروی‌های سلطه است. قهر ما را به درون روابط اجتماعی و شکل‌های رفتاری می‌کشاند که ما از آن‌ها گریزانیم. یعنی: ساختارهای سلسله‌مراتبی زیر سلطه مردان (۱). حرمت، هدف ماست و خشونت از هر کجا که باشد، حرمت را نفی می‌کند.

شاید موضوع کلیدی خشونت نباشد، بلکه ابتکار عمل را به دست آوردن و دستور کار را تعیین کردن نقش کلیدی دارد. نکته مهم در مورد شکاف انداختن (در سرمایه

داری) آنست که این عمل، پاره کردن و قطع کردن است. بدین معنی که: فقط عکس‌العملی در مقابل تجاوز سرمایه‌داری نیست بلکه تلاشی برای حرکت به ماورای آن است، خلق کردن مجموعه متفاوت از روابط اجتماعی است. به دست گرفتن ابتکار عمل به معنی حرکت به ماورای تقابل است: این‌که ما عمل خودمان را بر مبنای نیازهای خودمان تعیین کنیم. بگذار دولت و سرمایه به دنبال ما بیافتند، بگذار جان بکنند تا ما را جذب و یا سرکوب کنند. مسله مشکل آنست که چه گونه از شکافی که انداختیم دفاع و آن را گسترش دهیم. بدون آن‌که ابتکار عمل را از دست بدهیم و به مسیر بیگانه کشیده شویم. خشونت دولتی اغلب راهی برای باز پس‌گیری ابتکار عمل است. مثلاً مجبور کردن ما به توقف شورش و به جای آن مبارزه برای آزادی زندانیانمان. (۲)

این استدلال، یک استدلال تماماً پاسیفیستی نیست، چرا که ما باید به چگونگی دفاع کردن از خودمان در مقابل خشونت دولتی بیاندیشیم. این مساله ناگزیر است: حالا که من این نوشته را می‌نویسم چندان از سرکوب وحشتناک آکساکا توسط دولت مکزیک نگذشته است. اگر می‌خواهیم به شکستن روابط اجتماعی سرمایه‌داری فکر کنیم پس باید به مسله دفاع از خود بیاندیشیم. در شرایط کنونی، در خیلی موارد خطر سرکوب مستقیم دولتی وجود ندارد. اما گرایش به سرکوب خشن در همه جهان به عنوان عکس‌العملی در مقابل هر نوع به چالش کشیدن مستقیم سلطه موجود، هر چه بیش‌تر و بیش‌تر می‌شود.

در هر حال، دفاع از خود با دفاع مسلحانه یکسان نیست و حتمن با سرنوشتی قهرآمیز سرمایه‌داری یکی نیست. اگر چه استدلال‌های قوی در بعضی موارد به نفع بعضی اشکال سازمان‌های مسلحانه مطرح می‌شود، اما احتمالاً اشتباه است که اسلحه را به عنوان کلید دفاع از خود بینگاریم. این حقیقتی است که زاپاتیستا مسلح اند و



سازمان یافتگی آن‌ها به عنوان یک ارتش، عنصر مهمی در باز دارندگی سرکوب نظامی وسیع قیام چیاپاس بوده است، اما احتمالاً موثرترین شکل دفاع آن‌ها، قدرت واکنش جنبش آن‌ها در مکزیک و در سراسر جهان بوده است. برای هر جنبشی احتمالاً کیفیت خود جنبش یعنی توانائی تغییر زندگی روزمره به وسیله جنبش، قوی‌ترین شکل دفاع از خود است. و این مستقیماً بر عکس سازمان مسلح و قهر است. همان‌طور که رائل و انایم می‌گویند: "هر زمان که یک انقلاب موفق نشده که به عنوان اولین هدف، وظیفه پر بار کردن زندگی روزمره هر کس را در نظر بگیرد، دست به سرکوب زده است".

قهر دولتی روابط معین اجتماعی را به ما تحمیل می‌کند و این تحمیل موثرتر می‌شود وقتی که ما از آن با واکنش خشونت‌آمیز تقلید کنیم. خشونت فقط یکی از اشکال راهی است که دولت به طور دائمی از آن طریق ما را به درون بافت چسبیده اجتماع سرمایه‌داری می‌کشد. با واداشتن ما به رفتار به شیوه معینی، با قبولاندن نوع معینی از تفکر و اشکال سازماندهی و غیره. دولت در اعمال قهر، هم‌چون همه فعالیت‌های آن، شکلی از روابط اجتماعی و روشی برای انجام کارهاست.

این تنها با سرکوب فیزیکی مستقیم نیست که دولت در مقابل تلاش‌ها برای شکستن پیوستگی و چسبندگی اجتماعی سرمایه‌داری عمل می‌کند. از طریق قانون و از طریق همه اشکال اعمال آن، دولت ما را در شیوه معینی از رفتار کانالیزه می‌کند، ما را در درون محدوده معینی نگه می‌دارد. پرهیز از تماس و درگیری با دولت مشکل است (۴). حتی اگر برای ما روشن باشد که نمی‌توانیم جامعه را به طور رادیکال از طریق دولت تغییر دهیم، باز هم پرهیز از هر نوع تماس با دولت بسیار مشکل است. آشکار است که این تماس (با دولت) خنثی نیست: این تماس ما را به سمت شیوه‌های معینی از انجام کارها می‌کشد. وقتی به مدرسه و دانشگاه دولتی می‌رویم این ما

را به نوع معینی از آموزش می‌کشد. وقتی یک کمک دولتی برای تحصیل یا امر دیگری هم دریافت می‌کنیم، باز شرایط معینی را تحمیل می‌کند. یک کارخانه اشغال شده (توسط کارگران) که برای جلوگیری از سرکوب به دنبال پذیرفته شدن قانونی می‌رود، مجبور به برآوردن بعضی از شروط و پر کردن فرم‌های معینی است، مجبور به پذیرش زبان معینی است و در هر حال در بعضی موارد به بعضی انواع کمک‌های دولتی برای متحقق کردن پروژه‌های دسته جمعی‌مان برای کارهای آلترناتیوی نیاز داریم. پس چه گونه با دولت و کمک‌های دولتی مرتبط شویم؟

زاپاتیستا موضع رادیکال خودداری از هر تماس با دولت و استفاده از سوبسیدهای دولتی را تا هر حد ممکن قبول دارند. مثلاً با ایجاد مدارس و سیستم مراقبت تندرستی خودشان. بعضی گروه‌های رادیکال دیگر (مثلاً بعضی و نه تمام گروه‌های "پیکت رو" در آرژنتین) نظرگاه بر عکس دارند. آن‌ها می‌گویند دریافت کمک‌های دولتی چیزی جز باز پس گرفتن بخش کوچکی از ثروت اجتماعی که خودمان خلق کرده‌ایم نیست، مهم آن است که راه‌های اعمال کنترل اجتماعی بر این پول را پیدا کنیم (مثلاً با خودداری از پذیرش شرایط دولت و سازمان دادن کنترل دموکراتیک مستقیم بر مصرف این پول). ضرورتی ندارد حکم کنیم که کدام یک از این نقطه نظر-ها درست یا غلط است. آنچه اهمیت دارد احتمالاً شیوه تصمیم‌گیری است (و در معرض بحث و سؤال قرار دادن همیشگی): این که این نظرگاه‌ها چه رابطه‌ای با بستن و باز کردن شکاف در سرمایه‌داری دارد وابسته به زمینه مبارزه است و نباید از آن‌ها دگم ساخت.

بیش‌تر از هر چیز، باید در نظر داشت که ناب‌گرائی نمی‌تواند در میان باشد. در مبارزه در درون - بر علیه - و به ماورا سرمایه‌داری ناب‌گرائی وجود ندارد: آنچه مهم است جهت و سمت مبارزه است، جنبش علیه و به ماورای سرمایه‌داری.

آیا در چنین وضعیتی، پاسخ مسله، گرفتن کنترل دولت برای خنثی کردن آن و یا به خدمت گرفتن آن جهت گسترش ایجاد شکاف ما در سرمایه‌داری است؟ آیا نمی‌توانیم خود دولت را به یک شکاف ضد سرمایه‌داری تبدیل کنیم؟ در حقیقت آیا نباید تلاش-های خودمان را بر سازمان دادن به دست آوردن کنترل دولت و تغییر آن به یک شکاف ضد سرمایه‌داری متمرکز کنیم؟ آیا این آن چیزی نیست که به عنوان مثال در کوبا، ونزوئلا و بولیوی در جریان است.

دولت فقط یک سازمان معمولی نیست، بلکه یک شکل ویژه‌ای از سازمان است. در مبارزه برای تغییر [زندگی در جهان] تمرکز بر دولت الزام‌های مهم و نامحسوسی برای جنبش ضد سرمایه‌داری دارد. دولت یک شیوه انجام امور و کارها است: شیوه اشتباه انجام دادن آن‌ها. دولت سازمانی است که قرن‌ها به عنوان بخش ادغام شده‌ی سیستم سرمایه‌داری ساخته شده است. سرمایه‌بیش از هر چیز یک روند جداسازی است: جدا سازی محصول خلق شده از عامل خلاقیت، جداسازی سوژه از خودش و هر آن‌چه در اطراف اوست، از هر چه که از روند خلاقیت خلق شده و غیره. دولت بخشی از این پروسه جداسازی است. دولت جدا کردن عمومی از خصوصی است، جدا کردن امر مشترک کمیونیتی (اجتماع) از خود کمیونیتی. دولت سازمانی است که از جامعه جدا شده و توسط کارگزاران تمام وقت اداره می‌شود. زبان آن و نحوه کار آن این جدائی را نمایان می‌کند: زبان اداری و فعالیت‌های که از مجموعه‌ای از روال‌ها و تشریفات پیروی می‌کند. جدائی از جامعه توسط قانون و سلسله‌مراتب مراقبت می‌شود تا تداوم رفتارهای تثبیت شده آن تضمین شود. رابطه دولت با جامعه یک رابطه از بیرون است: دولت با مردم به عنوان تبعه (یا غیر تبعه)، به عنوان افرادی منتزع از خاستگاه اجتماعی آن‌ها و ویژگی‌های کنش‌گری آن‌ها مرتبط می‌شود. تنها به صورت این‌اتم-های مجرد است که تابعان (شهروندان) می‌توانند نمایندگی شوند، وگرنه ویژه‌گی‌ها و

روحیات مردم واقعی که نمی‌تواند "نماینده‌گی" شود. دولت به دلیل فرم ذاتی‌اش و جدا از محتوای اعمالش، آن نفی سوژه بودن [انسان را] که سرمایه بر آن بنا شده است تحکیم و باز تولید می‌کند. با مردم نه به عنوان کنش‌گر و فاعل (سوژه) بلکه به عنوان کنش‌پذیر و مفعول (اوبژه) مرتبط می‌شود، و این به همان‌جا می‌رسد که سوژه‌ها به موجودات مجرد تنزل می‌یابند.

یک سازمان سیاسی که عمل خود را بر مبنای دولت متمرکز کند این خصوصیات دولت را به طور اجتناب‌ناپذیری به عنوان شکل مناسبات بازتولید می‌کند. این سازمان برای به دست آوردن نفوذ در دولت و یا برای تصرف آن‌چه ظاهراً کنترل بر دولت به نظر می‌آید، باید آن اشکال رفتاری و نحوه فکر کردن که از مشخصات دولت است را به پذیرد. به همین دلیل، احزاب سیاسی هر اندازه چپ و واقعاً انقلابی، با ساختار سلسله‌مراتبی مشخص می‌شوند. و گرایش به پذیرش فرم‌های معینی از زبان و رفتار دارند که با نوع مربوط به دولت هم خوانی دارد. و ارتباط‌گیری با جامعه از بیرون آن را در مفهوم "توده‌ها" بازتولید می‌کنند یعنی ارتباط با یک انبوه غیر متشخص، اتم‌های مجرد، با ظرفیت‌های محدود و محتاج به رهبری.

این احزاب سیاسی چپ قصد و نیت‌شان ضد سرمایه‌داری است اما در شکل سازمان‌دهی و فعالیت، گرایش به بازتولید "ابژه‌سازی" انسان دارند که هسته اصلی مناسبات سرمایه‌داری است. این سیاست مبتنی بر حرمت نیست، چرا که با به رسمیت شناختن قدرت خلاقه سوژه سرکوب شده آغاز نمی‌کند. از سوی دیگر کوشش آن‌ها برای دگرگونی رادیکال اغلب بسیار مخلصانه و دلسوزانه است. آن‌ها این کوشش را به معنی مبارزه برای رها کردن مردم می‌فهمند. یعنی مردم به عنوان دیگرانی بیرون از خود آن‌ها دیده می‌شوند. انقلابی که از نگاه دولت یا یک سازمان دولت-مدار دیده شود فقط می‌تواند یک انقلاب به نیابت دیگران باشد، برای منفعت مردم، اما نه انقلابی

به وسیله خود مردم. این یک سیاست مبتنی بر حرمت نیست، بلکه سیاستی بر مبنای فقر است، نه یک سیاست بر اساس دیالوگ، بلکه یک سیاست مونولوگ است (چنان‌که مثلاً در طول سخنرانی‌های رهبران سیاسی دیده می‌شود). مردم نه به عنوان کنش-گران بلکه به عنوان قربانیان - مردم فقیر دیده می‌شود.

جذابیت این نوع اندیشگی نباید دست کم گرفته شود. این اندیشگی با دریافت خالصانه از دنیای وحشتناک آغاز می‌کند، از فقر و ادبار شوکه می‌شود، بر آن می‌شود که با بر پا کردن انقلابی از جانب قربانیان سرمایه‌داری مساله را حل کند، حلی که شکل سازمانی مناسب آن مطمئناً دولت است. بدون تردید، حتی در درون سیستم جهانی سرمایه‌داری، خیلی کارها برای تخفیف فقر و اثرات آن می‌توان کرد. سر تیترو روزنامه امروز می‌گوید که کوبا پائین‌ترین میزان مرگ و میر نوزادان را در امریکای لاتین دارد. نا دیده گرفتن این موضوع به عنوان یک چیز بی اهمیت، مضحک است.

اما هنوز کافی نیست. به نظر نمی‌رسد که یک گسست واقعی از سرمایه‌داری بتواند به نیابت توده‌های رنجبر بیش برده شود، و حتی اگر بتوان چنین کرد، نتیجه احتمالاً جامعه جذابی نخواهد بود. اقدام کردن از جانب، و یا برای منفعت مردم، به طور اجتناب‌ناپذیری شامل درجه‌ای از سرکوب است. اگر مردم با دولت هم عقیده نباشند، بنابراین باید وسائلی پیدا کرد تا خوشبختی مردم را علی‌رغم میل آن‌ها تحمیل کرد. در این حالت جنبش انقلابی با از دست دادن حمایت فعال، سرکوب‌گر و هم‌چنین ضعیف می‌شود. نیازی به گفتن نیست: که این داستان بارها تکرار شده است.

اما با این همه، در مورد بولیوی و ونزوئلا چه می‌گوئیم؟ آیا آن‌ها به عنوان شکاف در سلطه سرمایه‌داری به شمار می‌آیند؟

احتمالاً همه جنبش‌های انقلابی ترکیبی از جنبش‌های زیادی هستند. ترکیبی از مردمی که برای دگرگونی به شیوه‌های متفاوت و به دلایل متفاوتی می‌رزمنند. ما این

چندگانگی را با تاکید بر دو شکل مبارزه ساده کردیم، یکی سیاست مبتنی بر حرمت و دیگری سیاست مبنی بر فقر، سیاست شوراها و همایش‌ها، سیاست احزاب متمرکز بر دولت. این دو مبارزه اغلب درهم تنیده‌اند، اغلب در دورن یک سازمان یا در حقیقت در دورن هر فردی به هم آمیخته‌اند. اما چگونگی تأثیر متقابل این دو، عواقب مهمی برای جنبش دگرگونی دارد. به عنوان مثال انقلاب روسیه، ترکیب پیچیده‌ای از سازمان‌دهی شورایی و سازمان‌دهی دولت‌مدار بود. تنش بین این دو فرم سازمانی منجر به فرو نشاندن شوراها و بر آمدن یک رژیم سرکوب‌گر تحت عنوان ظاهری و بی مضمون اتحاد شوروی (شورائی) شد. در موارد دیگر، این جریان و بر آمدن با مصیبت و خون-ریزی کم‌تری بوده است. اما سیاست مونولوگ بدون شک غلبه کرده است. کوبا شاهد مثال آن است. در مورد بولیوی و ونزوئلا، پروسه در زمان نوشتن این نوشته هنوز باز است، اما غلبه دولت آشکار است. راکوئل گوتیرز (Raquel Gutierrez) در تحلیل درخشانش از مبارزه در بولیوی در سال ۲۰۰۹ دو مبارزه "ملی - مردمی" (National Popular Struggle) و "مبارزه اجتماعی - مردمی" را از هم متمایز می‌کند. دومی، از شکل سنتی کمونی دموکراسی مستقیم ریشه گرفته آن را توسعه می‌دهد و در مرکز خود تاکید بر حرمت و خودداری از پذیرش "سلطه غیر" را دارد. و این آن نیروی پیش برنده مبارزات سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵ بود. اما این مبارزه برای حرمت، تحت الشعاع "مبارزه ملی - مردمی" قرار گرفته که بر دولت متمرکز است و برای متعین کردن دست آوردهای مبارزه در شکل یک حکومت جدید فشار می‌آورد. این به معنی کانالیزه کردن مبارزه در شکل حزبی (MAS) بود. و نهایتاً منجر به انتخاب "اوو مورالس" به عنوان رئیس جمهوری بولیوی شد. این عمل با رفرم‌های مهمی در دولت همراه است. اما باعث از حرکت افتادن و غیر رادیکال شدن جنبش اصلی می‌شود، و این به طور ناگزیر منجر به باز تولید عملیات دولت و تطابق با منافع سرمایه می‌گردد.

بر این‌که قدرت از مردم ناشی می‌شود. این فرمول‌بندی جذابی است اما مفهوم "مردم" در عمل این موضوع را که منبع قدرت کنش‌گری (doing) است را به زیر می‌برد: کنش را مجرد می‌کند و از سازماندهی فعالیت انسانی و موجودیت متناقض آن جدا می‌کند. این همان آنتاگونیستی است که به آن در فرمول‌بندی که ناظر بر ترکیب آسان جنبش از پائین و جنبش از بالا است، هم توجهی نشده است.

محو کردن دولت از درون و یا با ترکیب نیروی فشار از درون و بیرون آن، مشکل است. به دلیل وزن ساختار ذاتی و شیوه‌های رفتاری آن، به دلیل جدائی کارگزاران حقوق‌بگیر دولتی از بقیه جمعیت و به دلیل فشاری که برای راه انداختن "اقتصاد" (اگر چه یک سیستم استثماری هم نباشد) اعمال می‌شود. اگر این [نگرش] بخواهد عملی باشد، در آن‌صورت عامل اصلی، اقدامات انقلابی کارگزاران دولتی و یا خود سیاست‌مداران نخواهد بود بلکه نیروی مبارزه از بیرون دستگاه دولت برای یک فرم متفاوت سازماندهی اجتماعی است که آن را بیش می‌برد. جنبش "از پائین" و "از بالا" به طور اجتناب‌ناپذیری یک روند آنتاگونیستی است. اگر چه محدوده این آنتاگونیسم از حدود و مشخصات نهادی پیروی نکند: می‌تواند به درون خود دستگاه دولتی هم کشیده شود. به طور قطع حرکت تاریخ‌تئوری را به چالش می‌کشد و محک می‌زند اما [بر آنم که] عبارت "قدرت مردم" آنتاگونیسم‌ها و مشکلات را پنهان می‌کند.

انقلابی بودن یک شورش فقط به خاطر آنکه در جهت دولت کانالیزه شده پایان نمی‌یابد. کشش برای "خود-تعیین‌کننده‌گی" زنده می‌ماند، اگر چه با هر درجه‌ای که ساختار دولتی استحکام می‌یابد این کشش فرو نشانده می‌شود. یک انقلاب دولت-مدار پروسه‌ای با آنتاگونیسم درونی شده است، شکافی (در سرمایه‌داری) است که همزمان هم خودش را باز می‌کند و هم می‌بندد. این‌که آیا، و در چه زمان، آن دستی

در نمونه ونزوئلا، جریان مبارزه متفاوت بوده است، اما در آن‌جا همزیستی دو جنبش وجود دارد: یکی جنبش مبارزه با پایه اجتماعی (Community-based) از پائین و دیگری مبارزه دولت-مدار (State-centred) از بالا. در این‌جا از همان ابتدا مبارزه به نحو هر چه آشکارتری با برتری دولتی بوده است. اما، حداقل از زمان کودتای علیه چاوز در ۲۰۰۲، روشن شده است که قدرت جنبش به طور کلی بسیار به قدرت جنبش از پائین وابسته است. پروسه تحولات به عنوان یک جنبش از دو سو دیده می‌شود، از بالا و از پائین، رهبران از پیروز شدن بر دولت بوژروائی و ایجاد کردن یک دولت نوع کمون صحبت می‌کنند (5). خلق و توسعه شوراهای کمونی (Communal-Councils) هسته مرکزی این جنبش است.

این همه، سؤال چگونگی نگرش در باره انحلال و حذف دولت را مطرح می‌کند. آیا می‌باید اشکال سازماندهی "نه دولت" (سازمانی کمونی یا شورائی) را بیرون از دولت به وجود آوریم (این آن چیزی است که زاپاتیستا سعی می‌کنند که انجام دهند و چیزی است که تا حدی در آرژنتین و اکوادور اتفاق افتاده)، یا می‌توانیم مانند انقلابیون که قدرت دولتی را می‌گیرند تا دولت را از درون منحل کنند، به انحلال دولت از درون آن بیاندیشیم؟ یا ترکیبی از این دو پروسه؟ خیلی‌ها انقلاب بولیوی و ونزوئلا را از این نوع می‌دانند، ترکیبی از جنبش از بالا و از پائین.

آیا این عملی است؟ این سؤال مهمی است که نه تنها مربوط به ونزوئلا است، بلکه شامل همه تلاش‌ها برای غلبه بر دولت از درون دولت از طریق دموکراسی مشارکتی در هر گوشه جهان می‌شود. (در پورتوالگره، ونیز، منچستر شرقی و هر کجای دیگر). آیا امکان دارد به دولت معنی جدیدی بخشید (چنانکه نیکانف در ۲۰۰۷ می‌گوید) یا نیروهای حاکمیت و خودمختاری را هماهنگ و هارمونیزه کرد (چنان‌که مازوو در ۲۰۰۷ می‌گوید)؟ این نوع برخورد و نگرش تحت عنوان "قدرت مردم" عنوان می‌شود با تاکید

که شکاف را می‌بندد موفق به سرکوب دستی می‌شود که شکاف را باز می‌کند، همیشه حاصل مبارزه است، مبارزه برای خود- تعیین کننده‌گی از یک طرف و مبارزه برای مهار آن در درون اشکال "تعیین کننده‌گی بیگانه از خود" از سوی دیگر. (۶)

قطعاً در نقد کردن شورش‌های دولت - محور، باید در نظر داشته باشیم که همه انقلاب‌ها در معرض تناقض درونی (Contradictory Self) هستند، عمل کردن به شیوه دولت به آسانی می‌تواند در درون جنبش‌های "ضد دولت" هم بروز کند و هیچ نایی وجود ندارد، و پاسخ‌های آماده و مشخصی هم ندارد.

در نهایت، مساله مربوط به نیت و انگیزه‌ها نیست. بلکه مربوط به فرم سازماندهی یعنی نحوه عمل کردن و فعالیت واقعی سازمان است. هر فرم سازمانی که بر آن شود تا تغییر جامعه را به نیابت و از جانب کارگران (فقرا، مردم، هر کس دیگر) پیش ببرد، فارغ از آن که نیت (هدف) اعلام شده‌اش چه باشد، گرایش دارد تا اقدام‌های انقلابی را به درون ترکیب اجتماعی (Social Synthesis) سرمایه‌داری برگرداند و ببافد. دولت بارزترین نمونه این نوع از سازمان است. (7)

این استدلال که تنها راه پیش بردن انقلاب ضد سرمایه‌داری، یک پروسه بین فضاها [در سیستم، جامعه] (Interstitial Process) است می‌بایست بی‌مجادله باشد. در تئوری انقلابی سنتی این موضوع با یکی گرفتن دولت و تمامیت روابط اجتماعی محو و مبهم شده است. اما زمانی که دریابیم که دولت‌های متعدد و زیادی یک جامعه سرمایه‌داری را حمایت می‌کنند [داخلت و تاثیر سیستم جهانی سرمایه‌داری] آن وقت آشکار می‌شود که انقلاب‌های دولت- محور هم در فضای مابینی است [در فضاها دورن سیستم جهانی شکل می‌گیرد. اشاره به تئوری انقلاب در حلقه ضعیف امپریالیسم]. در این صورت مساله این نیست که انقلاب بایستی به عنوان فعالیت در فضای مابینی (Intrestitial) فهمیده شود، بلکه اینست که فرم مناسب این فضای مابینی [برای

فعالیت] چیست. بحث بالا ما را به این نتیجه می‌رساند که دولت آن فرم فضای مناسب و کافی نیست به دلیل آن که دولت به عنوان یک فرم از مناسبات اجتماعی، بخشی از آن ترکیب (سنتز) اجتماعی است که ما آن را رد می‌کنیم: دولت بخشی از آن نیروی چسبندگی سرمایه است. بنابراین تنها پاسخ فکر کردن به فرم‌های فضاها " نه دولت" است: شکاف‌ها (ترک‌ها)

که ضروری است که منحل شود. به همان سان که منطق دولتی نهادها (ا نستیوتوها) فاسد است، منطق سیاسی حزب که به عنوان ابزار دستگاه قدرت فهمیده می‌شود انحرافی است. راحت شدن از شر دولت بدون راحت شدن از شر حزب ممکن نیست. تا زمانی که محافلی وجود دارند که تصمیم‌ها را که باید جمعی باشند صادره و خصوصی می‌کنند و دستگاه دولت را در اختیار می‌گیرند، ما قادر نخواهیم بود در راه ساختمان جامعه‌ای که نه دولت‌گرا و نه حزب‌گرا باشد پیش‌روی چندانی بکنیم."

۶- نظر من در زمان این نوشته آن است که پروسه ونزوئلا هنوز باز است، اما در مورد کوبا آن دستی که می‌بندد مدتهاست که موفق به سرکوب دستی شده که شکاف [در سرمایه‌داری] را باز می‌کند. اگر چه این هم اشتباه خواهد بود که به بسته شدن نهائی فکر کنیم.

۷- رائول زی به خی (Raul Zibechi) ارقام تکان‌دهنده‌ی ارائه می‌کند تا قدرت ادغام-گری دولت به ویژه در مورد "حکومت‌های مترقی" را نشان دهد: او می‌گوید: ۲۷۰۰۰۰ سازمان غیر دولتی (NGO) در برزیل وجود دارند که با دولت قرار داد بسته و در شهرها امور را پیش می‌برند. اکثریت کارکنان این‌ها همان مبارزان و فعالان سابق هستند. (این سخنرانی در انستیتو علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه پو ئبولو در دسامبر ۲۰۰۸ ایراد شد)

### زیرنویس‌ها:

۱- این مطمئناً سخت‌ترین پاسخ به استدلال هنوز قوی فرانتس فانون (۱۹۶۱) در مورد خشونت است.

۲- نمونه برجسته آن سرکوب وحشیانه در آندکو (نزدیک مکزیکو سیتی) در اوائل مه ۲۰۰۶ است که ثابت شد که راه بسیار موثری برای پس گرفتن ابتکار عمل از "مبارزه دیگر" زاپاتیستا بود.

۳- برای دریافت اهمیت موجودیت زاپاتیستا به عنوان یک ارتش به سخنرانی معاون فرمانده مارکوس در ۲ ژانویه ۲۰۰۹ توجه کنید: "هر مبارزه‌ای، هر جنبشی، بنا به شرایط مشخص جغرافیائی و در تقویم ویژه خود باید رجوع به فرم‌های مختلف مبارزه را داشته باشد. مبارزه خشن تنها فرم و احتمالاً بهترین نیست، اما یکی از آن اشکال است. این یک ژست قشنگه که با گل با لوله‌های تفنگ روبه‌رو شد و عکس‌های زیادی هستند که این عمل را جادوانه کنند. اما بعضی وقت‌ها ضرورت دارد که این تفنگ‌ها را واداریم تا هدف خودشان را عوض کنند و "بالا را نشانه روند."

۴- خود نویسنده این کتاب و احتمالاً بسیاری از خوانندگان حقوق گیر دولت اند ۵- به عنوان نمونه برجسته از این نوع اظهار نظر و تناقضات موجود در پروسه ونزوئلا به سخنرانی خوان بارتو سیپ ریانی (Cipriani Juan Baerreto) شهردار کاراکاس [پایتخت ونزوئلا] در سال ۲۰۰۷ نگاه کنید او می‌گوید: قدرت کمونی باید قادر به اعمال شدن در جامعه باشد و نهادی‌های تشکیل شده دولتی را منحل کند. خود را به عنوان خود حکومتی در نظر بگیرد. این نقشی است که ما باید بازی کنیم، چرا که دولت موجود فرم حقوقی دوره استثمار است. این دولت سرمایه است، قدرت و گفتمانی است که در مقابل اعمال واقعی قدرت شهروندان ایستاده. این دستگاه امتیازات و فعالیت‌هایی است

را برجسته می‌کند: "شاید کمونیست‌ها به جای سان فرانسیس آسیسی باید مفیستوفلس را سرمشق خود قرار دهند، شیطان نفی‌کننده در درون ما" (هالووی 226، یادداشت 15). هارت و نگری مارکسیست‌های ضدانسان‌گرا هستند که اسپینوزا نزد آن‌ها یک مخالف برجسته علیه هگل به شمار می‌رود. اما برای هالووی مارکسیسم یک "تفکر منفی" یاری‌دهنده است (ص 8) که از سنت لوکاچ و مراحل آغازین مکتب فرانکفورت الهام می‌گیرد، یعنی مهم‌ترین خط نظری که این سنت را به زمان حال پیوند می‌دهد. در جمله‌ی آغازین مشهور تغییر جهان بدون کسب قدرت ما پژواک دیالکتیک منفی آدرنو را می‌شنویم. "در آغاز فریاد بود، نه کلام".

این امر به انسان‌گرایی هالووی لحن ویژه‌ای می‌بخشد. فریاد، نفی، در آغاز به عنوان تایید انسانیت ما نیست، بلکه نفی آن است. و بنابراین بر پیش‌فرض "مفهوم بشریت هم‌چون نفی" متکی است. (ص 153) سوژه بودن خود بر مبنای نفی تعریف می‌شود. به عنوان "فراقکنی آگاهانه در فراسوی آن چه که موجود است، توانایی نفی آن چه که موجود است و ایجاد چیزی که وجود ندارد" (ص 26 و 25). در واقع کلید هستی‌شناسی منفی هالووی، یک ذهن‌گرایی رادیکال است. او ذهنیت را بیش‌تر شبیه فیشته به عنوان "نقطه عزیمت" بر می‌گزیند، یک ذهنیت خودمتمایز که "صرفاً در ستیزه با عینیت‌یابی‌اش می‌تواند وجود داشته باشد". بنابراین "به وسیله این عینیت‌یابی از هم گسیخته شده و علیه این گسیختگی مبارزه می‌کند". (ص 38-37)

سرمایه در تلاش برای تکوین خود از کار ما، باید با ذره‌بین همین "ستیزه‌ی دوگانه بین عمل و نتیجه‌ی عمل" دریافته شود (ص 41). یا به طور مشخص‌تر از طریق جادووارگی، "نامی که مارکس برای توصیف گسست در عمل به کار می‌برد". (ص 43) آن چه که جادووارگی انجام می‌دهد تصلب جریان نفی است، که ما را وا می‌دارد که جهان را هم‌چون مجموعه‌ای از اشیاء و روابط ثابت و پایدار بنگریم. خطای عمده-

### هم‌نوایی با شیطان؟

#### مارکسیسم مفیستوفلی<sup>۲</sup> جان هالووی

الکس کالینیکوس

ح. آزاد

تغییر جهان بدون کسب قدرت اثر جان هالووی در کنار امپراتوری هارت و نگری، یکی از دو متن کلیدی مارکسیسم اتونومیمست معاصر به شمار می‌رود. این بدان معنا نیست که این دو اثر مواضع یکسانی را نمایندگی می‌کنند. هالووی برای قابل فهم کردن نظرات خود از هارت و نگری تلاش بیش‌تری نشان می‌دهد (گرچه این کار همیشه با موفقیت همراه نیست). به علاوه اختلافات اساسی مهمی بین این دو اثر وجود دارد: هالووی یک نقد هوشمندانه‌ای از امپراتوری ارائه می‌دهد (1) که متاسفانه هارت و نگری در کتاب اخیرشان "توده‌ی بسیار گونه" به این انتقادات پاسخ نداده‌اند.

سرانجام چارچوب فلسفی دو کتاب کاملاً از یک دیگر متمایز اند. نظر هارت و نگری بر حیات‌گرایی دلوزی استوار است که کمال هستی را ارج می‌نهد. هالووی بر عکس نفی

<sup>2</sup>-مفیستوفلس، نام شیطان یا اهریمنی است که روح فاوست را در قبال برآورده کردن خواست‌های فاوست، از او می‌خرد. اما سرشت اصلی او را با نفی همه چیز می‌توان مشخص کرد. میستوفلس می‌گوید "من روحی هستم که منکر همه چیزم".

می‌کند. و برای ما راهنمایی اندکی در بر دارد که چگونه از نظر تحلیلی و سیاسی خصایل ویژه‌ی جهانی را مورد مطالعه قرار دهیم که اکنون در برابر ماست.

اما در باره شعار مشهور "تغییر جهان بدون کسب قدرت"، این شعار با ترکیبی از ابهام و سوءتفاهم توجیه می‌شود. هر چند هالووی می‌گوید "اجتناب از کاریکاتورهای خام مهم است" معهذاً تمامی سنت کلاسیک مارکسیستی با دل‌مشغولی در مورد تسخیر دولت "یکسان شمرده می‌شود (ص 15). آیا تلخیص نظر روزا لوکزامبورگ خام‌ترین کاریکاتور نیست؟" مبارزه یک روند خودرهایی نیست که جامعه سوسیالیستی را به وجود می‌آورد، (صرف نظر از این که این جامعه به چه چیزی تبدیل شود) بلکه درست برعکس: مبارزه ابزاری است برای دستیابی به یک هدف از پیش تصور شده که برای همگان آزادی به ارمغان می‌آورد" (ص 127). می‌توان مشاهده کرد که چرا موضع روزا لوکزامبورگ هالووی را آشفته می‌سازد. چون او یک نظریه کاملاً عینی از بحران را با یک درک استثنا ناپیرومند از مبارزه به عنوان روند تحول خویش در هم می‌آمیزد (به خصوص در اعتصاب توده‌ای). اما چنین تضادهای اساسی برای این استدلال مشکل آفرین می‌شود که می‌خواهد تمام روایت‌های مارکسیسم را به جز آن‌هایی که مورد تایید هالووی هستند به زباله‌دان محکوم کند.

وقتی نوبت به استراتژی سیاسی می‌رسد ابهام از این هم بیش‌تر می‌شود. هالووی نظیر هارت و نگری شکست دادن سرمایه را در استعاره‌ی فرار در شکل "انکار سلطه، تخریب و نابودی ابزار سلطه... فرار از سلطه و آواره‌گی، ترک خدمت و فرار" می‌بیند (205). اما او از هنرهای حماسی آشنا فراتر می‌رود و می‌پذیرد که "گسست از سرمایه برای فرار از آن کافی نیست" (208). و به یک دلیل آشنای مارکسیستی: "مادام که وسایل عمل در دست سرمایه است عمل گسیخته می‌شود و علیه خود به کار می‌رود. در واقع از سلب مالکیت‌کننده باید سلب مالکیت شود" (209). اما این سلب مالکیت نمی‌تواند "هم‌چون

ی" جریان اصلی مارکسیسم" این بود که سرمایه‌داری را با واژه‌های جادوواره خود آن، در نظر می‌گرفت و تحلیل می‌کرد، هم‌چون کلیتی از ساختارهایی که تحت قوانین عینی عمل می‌کند. اما انکار هالووی در نگاه به جهان هم‌چون "محصولات کار" او را فرسنگ‌ها از شیوه‌ی تولید و گرایش قهری نرخ سود به کاهش دور می‌کند: "ما نباید صندلی و کامپیوتر را هم‌چون اشیایی با هویت ثابت و پایدار در نظر بگیریم، گرچه ستاره‌ها که محصول کار انسانی نیستند در فراسوی مرزهای عمل او قرار دارند" (2).

این نوع در غلطیدن به ایده‌آلیسم ذهنی فیشته امکانی بود که تاکنون از زمان لوکاچ و کورش همواره در مارکسیست‌های هگلی وجود داشته است: نکته‌ی جالب در این جا کم‌تر مشکلات مانوس فلسفی است، و تمایل هالووی برای سیال کردن صندلی و طبقات در جریان پیوسته‌ی عمل را نشان می‌دهد، تا نتایج سیاسی آن را. تحلیل او با انگاشتن سرمایه صرفاً به عنوان جادووارگی (یا بیش‌تر جادوواره کردن، هم‌چون مبارزه برای فتح ذهنیت شورش‌گر امری ابدی است) محدودیت‌های خود را از طریق غیرتاریخی کردن سرمایه نشان می‌دهد. نگری و مکتب تنظیم نیز در همین "تلقی الگووار" سهیم اند، یعنی در تمایز بین مراحل تاریخی مشخص تکامل سرمایه‌داری. بدین وسیله "انکار طبقه کارگر در نظم موجود ادغام می‌شود" (ص 170). اما به نظر می‌رسد بدیل هالووی ترسیم یک بحران دایمی باشد که در آن انکار طبقه کارگر، سرمایه را وا می‌دارد که مقابله و شکست در مقابل کار را به تعویق اندازد و به گسترش اعتبارات تشویق کند که در درازمدت تضادها را تشدید می‌سازد و به سوی اقدامات شدیدتر نظیر موج نئولیبرال و حصارکشی‌های جدید سوق می‌دهد (فصل 10). همان طور که غالباً در مورد "مارکسیسم باز" مشاهده می‌شود امر مشخص، تحت تابعیت مجموعه‌ای رقیقی از تجربه‌ها قرار می‌گیرد که یک سرمایه‌داری همیشگی را ترسیم



تصاحب یک شیئی، بلکه باید به مثابه‌ی انحلال شیئی بودن نتیجه عمل، و ادغام مجدد آن در جریان اجتماعی عمل دیده شود". (210)

مار هالووی دُم خود را می‌خورد: تمامی استدلال او حلقه‌ی سوژه بودن به عنوان نفی را سیر می‌کند. اما "انحلال شیئی بودن نتیجه‌ی عمل" به زبان مطالبات، مبارزات مشخص چه معنا می‌دهد، این امر هم‌چون رازی سر به مُهر باقی می‌ماند. پس ما چگونه بدون مقابله‌نه تسخیر- و در هم شکستن دولت که "مارکسیست‌های باز" دایما به ما یادآوری می‌کنند، که در واقع شکل جادوواره روابط اجتماعی است، این سلب مالکیت را به سرانجام می‌رسانیم؟ اما دولت در عین حال، یک واقعیت سخت مادی است که بر سر راه هر جنبش خواهان تغییر جهان قرار گرفته است. مادی بودن دولت، بدون تردید در کنار علت‌های دیگر به پذیرش ضمنی از قدرت آن بستگی دارد. جادوواره یک "توهم واقعی" است (ص 71). مطمئناً الزامات استراتژی سیاسی نمی‌تواند به سادگی وانمود کند که دولت وجود ندارد. پس این کتاب، استراتژی را انکار می‌کند و از عدم دقت خود یک فضیلت می‌سازد. هالووی می‌پذیرد: "تحول انقلابی از هر زمان دیگر مبرم‌تر است، اما ما دیگر نمی‌دانیم به چه معناست... ما تمام قطعیت‌ها را از دست دادیم، ولی باز بودن عدم قطعیت برای انقلاب جنبه‌ی اساسی دارد". (ص 215)

یک خواننده بدون حسن نیت می‌تواند به این نتیجه برسد که اثر تغییر جهان بدون کسب قدرت غالباً تقدم آرزو را مورد تایید قرار می‌دهد تا فریاد.

یادداشت‌ها:

- 1- تمام نقل‌قول‌ها مگر آن که بیان شود از تغییر جهان بدون کسب قدرت اثر جان هالووی سال 2002 است.
- 2- جان هالووی، پاسخ به میشل لووی. در هرمینیتا.

مستقل خلق کن، مستقل از روسا، مستقل از دولت سرمایه‌داری. هر چند این البته به معنای مبارزه و ستیز است، اما تشابهی با دستگاه‌های عریض و طویل احزاب سیاسی، و یا کسب قدرت دولتی ندارد.

برخی نکاتی را که هالووی در استدلال‌های خود طرح می‌کند، امروزه در جنبش‌های رادیکال بسیار رایج است؛ نکاتی که قلب استراتژی انقلابی را نشانه می‌گیرند، و آشکارا آماج اصلی جدل‌های او را مارکسیسم انقلابی تشکیل می‌دهد.

هر چند بازخوانی کتابی نظیر کتاب هالووی، مستلزم آوردن نقل قول‌های طولانی است تا خوانندگان خود بتوانند در باره‌ی آن داوری کنند؛ اما برای پیش‌دستی، من این‌جا استدلال‌های کلیدی او را باز می‌گویم:

(۱) هدف استراتژیک رفرمیست‌ها و مارکسیست‌های انقلابی هر دو تسخیر حکومت و قدرت دولتی است؛ اما این یک دام است، چرا که دولت به طور گریزناپذیری یک ساختار استبدادی اقتدارگرا است. (باتلاقِ معمول آنارشیسم)

(۲) دولت کانون قدرت نیست؛ جایی که قدرت در آن نهفته است، روابط اجتماعی سرمایه‌داری است. مارکسیست‌های ارتدکس چیرگیِ سفت و سخت روابط اجتماعی سرمایه‌داری بر دولت را نمی‌بینند و از آن‌جایی که روابط اجتماعی معطوف به قدرت برجای باقی می‌ماند، تسخیر دولت تنها تغییر اندکی ایجاد می‌کند.

(۳) روابط اجتماعی سرمایه‌داری فقط می‌تواند از طریق کنش‌های اجتماعیِ بدیل تغییر کند که به وسیله خود ستم‌دیدگان در کوران مقاومت و مبارزه آفریده می‌شوند.

(۴) شالوده‌ی نظری این بحث، بت‌وارگی کالا و بازتولید آن است. مناسبات اجتماعی، یک ساختار و یا یک "شیی" نیست، بلکه رابطه‌ای است که در فرآیند "بت‌واره‌گری" (*fetishization*) روزانه بازتولید می‌شود. اما این بازتولید خودبه‌خودی نیست و می‌توان با ایستادگی از طریق کنش‌های اجتماعیِ بدیل آن را مختل کرد.

## تغییر جهان - بدون کسب قدرت؟

فیل هرس

برگردان: نسرین ابراهیمی

بحث در باره‌ی ایده‌های این کتاب سودمند است، نه به این سبب که جان هالووی لشگری از هواخواهان شیفته دارد، بلکه به خاطر بسیاری از ایده‌های وی در پیوند با تغییر بنیادی جامعه که در جنبش عدالت‌خواهانه‌ی جهانی و جنبش جهانی ضد جنگ رواج دارند.

نظریه‌ی نفی کسب قدرت، اخیراً توسط فرمانده مارکوس رهبر زاپاتیست‌ها رواج عمومی یافته است. این سخن، هم‌چون بسیاری از گفته‌های او گنگ و ناروشن است. رواج این ایده در جبهه‌ی (EZLN)، که مردم بومی در گوشه‌ای کوچک از مکزیک را نمایندگی می‌کند، از این روست که این جبهه احتمالاً نمی‌تواند قدرت را به دست گیرد، و یا دست‌کم به تنهایی چنین کند. با این همه، ایده اولیه‌ی دگرگونی انقلابی روابط اجتماعی بدون تصرف قدرت، پیشینه‌ی درازی دارد. (ص ۱۱)

با وجود این‌که هالووی به آرای ترونتی و آنتونیو نگری، بنیان‌فکری جریان‌های اتونوم ایتالیایی، انتقادهای معینی دارد، اما استدلال‌های اصلی او مستقیماً از آن‌ها نشأت گرفته است: در محیط کار با قدرت روسا مقابله نکن، از آن فاصله بگیر؛ فضاها

۵) ادعای انگلس و دیگران که مارکسیسم یک "علم" است به طور خودبه‌خودی یک کارکرد اقتدارگرایانه به وجود می‌آورد؛ ستم‌دیدگان به آن‌هایی که "آگاه" هستند (پیشاهنگ، حزب) و آن‌هایی که آگاهی کاذب دارند (توده‌ها) تقسیم می‌شوند. پی-آمد قهری این دیدگاه، کرداری دست‌آموزکننده و جانشین‌گرایانه است. حتا لوکاچ و گرامشی نیز نتوانستند از این ورطه‌ی ناراست بگریزند.

۶) هیچ تضمینی برای پایان خوش وجود ندارد؛ آن‌چه که امکان‌پذیر است، نقد منفی و مقاومت است، و نتیجه را خواهیم دید.

## دولت "ویران‌گر امید"

رزا لوکزامبورگ

"برای پایان بخشیدن به همه‌ی بدبختی‌ها و استثمار چه می‌توان کرد؟ ... پاسخ آماده‌ای در دست داریم: از طریق دولت این کار را انجام دهید؛ به یک حزب سیاسی بپیوندید، به حزب کمک کنید تا در کسب قدرت دولتی پیروز شود، و از این راه کشور را تغییر دهید. یا اگر نسبت به آن‌چه که به شیوه‌های پارلمانی می‌توان به دست آورد، بیش از پیش ناشکیب، خشم‌گین، و دودل هستید؛ به یک تشکیلات انقلابی بپیوندید، به تسخیر قدرت دولتی از راه‌های مسالمت‌آمیز و یا غیرمسالمت‌آمیز، و سپس استفاده از دولت انقلابی برای تغییر جامعه یاری کنید.

دنیا را از طریق دولت تغییر دهید! این مدل‌واره (paradigm) برای بیش از یک قرن بر اندیشه انقلابی چیرگی داشته است. صد سال پیش، بحث "انقلاب یا اصلاح" بین رزا لوکزامبورگ و ادوارد برنشتاین واژگانی را بنیاد نهاد که اندیشه‌ورزی در باب انقلاب را در بیش‌تر قرن بیستم زیر سیطره‌ی خود داشت... عمق اختلاف نظرها، نکته اساسی

## هالووی

مورد توافق را پوشیده نگه داشت: هر دو ره‌یافت، بر دولت به‌عنوان جایگاه مسلط متمرکز شدند که از طریق آن جامعه را می‌توان تغییر داد... " (هالووی، ص ۱۲) اما این یک دام بوده است، زیرا:

"اگر چه مدل‌واره‌ی دولت برای بیش‌تر از یک قرن حامل امید بود، اما همان‌گونه که قرن به پیش می‌رفت، بیش از پیش به قاتل امید تبدیل شد... بیش از صد سال است که شور و شوق انقلابی جوانان، به ساختن حزب و یا به آموزش تیراندازی سلاح استحاله یافته است؛ بیش از صد سال است که رویاهای آنانی که خواستار دنیایی در خور و شایسته‌ی انسان بودند، بوروکراتیزه و میلیتاریزه شده است. این‌ها تماماً با هدف پیروزی در کسب قدرت دولتی بوده است که بعدها هیأت حاکمه‌اش می‌تواند به "خیانت‌کاری" نسبت به جنبشی متهم شود که او را بر مسند قدرت برنشانده است... به جای عطف توجه به توضیح این همه خیانت‌کاری، چه بسا ما نیازمند تأمل در این باور هستیم که اجتماع را می‌توان از طریق تصرف قدرت دولتی دگرگون کرد." (ص ۱۲)

چه اشتباه نظری در پشت این دام نهفته است؟

"[جنبش‌های انقلابی الهام گرفته از مارکسیسم] نگاه ابزارگرایانه نسبت به سرشت بورژوازی دولت داشته‌اند. آن‌ها به طور مشخص دولت را هم‌چون وسیله‌ای در اختیار طبقه سرمایه‌دار نگریده‌اند. مفهوم "ابزار"، که بر رابطه‌ی میان دولت و طبقه سرمایه‌دار دلالت دارد، یک عامل خارجی است؛ مثل یک چکش، طبقه سرمایه‌دار دولت را در جهت منافع خود به کار می‌برد، در حالی‌که پس از انقلاب، توسط طبقه کارگر و در جهت منافع آن استفاده می‌شود. چنین دیدگاهی، شاید ناخودآگاه، جدایی یا استقلال دولت از محیط اجتماعی را بازتولید می‌کند. نقد این نگرش آغازگاه

سیاست‌های انقلابی است... این دیدگاه دولت را بت‌واره می‌کند؛ آن را از شبکه‌ی روابط قدرت- که دولت را فرا گرفته- جدا می‌کند... اشتباه جنبش انقلابی مارکسیستی نه انکار سرشت بورژوایی دولت، بلکه درک نادرست از درجه‌ی ادغام دولت در شبکه‌های روابط اجتماعی سرمایه‌داری بوده است." (ص ۱۵)

این دیدگاه پی‌آمدهای فاجعه‌باری را برای جنبش رقم می‌زند:

"آن‌چه که در آغاز منفی بود یعنی "نفی سرمایه‌داری" به چیز مثبتی (سازنده‌ی نهاد، سازنده‌ی قدرت) تبدیل شد. آغاز چیرگی بر قدرت به ناگزیر به استقرار خودِ قدرت تحول یافت. ره‌آموزان (initiates)، زبان، منطقی و محاسبات قدرت را آموزش می‌بینند؛ آن‌ها چگونگی کاربرد مقوله‌های علوم اجتماعی را می‌آموزند، که یک‌سر با وسوسه‌ی قدرت تکوین یافته‌اند." (ص ۱۵۳)

آن‌چه تا این‌جا از هالووی آورده شد، راستای استدلال او در باب دولت است و ما در ادامه به جنبه‌های معینی از آن خواهیم پرداخت. به هر رو، تا این‌جا انتقاد وی از مارکسیسم انقلابی بسیار رادیکال است و پرسش‌های زیادی را در مورد سرشت جامعه سرمایه‌داری و چگونگی تغییر آن مطرح می‌کند. شرح زیر می‌تواند هم‌چون درنگی بر دیدگاه هالووی، برخی نکته‌های مقدماتی را به میان آورد.

اولاً، هالووی گرچه می‌داند اما اهمیتی نمی‌دهد که مارکسیسم انقلابی نه برای تسخیر دولت بورژوایی که در هم‌شکستن آن پیکار می‌کند. برای وی دولت، دولت است؛ یک مقوله‌ی غیرقابل تغییر، که انواع روابط اجتماعی را که در چارچوب آن می‌توانند یافت شوند، به‌سختی محدود می‌کند. انتقاد او به گونه‌ای است که گویی "دولت و انقلاب" لنین هرگز نوشته نشده است. اما مفهوم مارکسیستی انقلاب این نیست که طبقه کارگر دولت را در هم می‌شکند و به‌سادگی آن را با دولت کارگری جای‌گزین می‌کند، و از این راه دگرگونی اجتماعی می‌تواند متحقق شود. درک ما از "دولت"

کارگری سوسیالیستی، همان خودسامانی دموکراتیک توده‌هاست، نه دیکتاتوری حزب. بی‌تردید ما مخالف انحصارگری هر حزبی هستیم (یا بایستی چنین باشیم).

هالووی به‌طور غیر قابل درکی چندین بار به نمونه‌ی کمون پاریس ارجاع می‌دهد. بی‌شک کمون پاریس الهام‌بخش لنین در "دولت و انقلاب" بود. لنین در مورد "دولتِ کمون" مُدلل کرد که بنیان اندیشه‌اش را بر آن پی‌افکنده است. با این دریافت که روابط اجتماعی، مستقیماً و بلافاصله در فرآیند انقلاب سوسیالیستی، و هم‌راه و توأمان با آن، تحول می‌یابند- و یا آغاز به تغییر می‌کنند؛ و نه صرفاً از طریق تغییر دولت. دست‌کم در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری بدون آن‌که توده‌های مردم هم-زمان - یا در فاصله‌ی بسیار کوتاهی- کنترل دموکراتیک کارخانه‌ها، ادارات و شرکت‌ها را در دست بگیرند، تصور میزان بسیج اجتماعی مورد نیاز برای برانداختن دولت سرمایه‌داری ناممکن است. درک ما از انقلاب، به سادگی، "تسخیر" دولت و استفاده از آن در جهت منافع توده‌ها نیست- همان ایده‌ی (کهنه) سوسیال دموکراتیک؛ بدیل ما خُرد کردن قدرت دولتی توسط توده‌ها در یک خیزش بزرگ اجتماعی، دموکراتیزه کردن قدرت، و حکومت کردن از طریق نهادهای قدرت خودشان است.

بحث هالووی تا آن‌جا که به "مُحاط شدن" دولت در روابط اجتماعی سرمایه-داری باز می‌گردد، درست اما تک‌سویه است. دولت تنها در شبکه‌ی روابط اجتماعی مدفون نشده است، بلکه برای کارکرد سرمایه‌داری نیز حیاتی است. دولت جایی است که بسیاری از تصمیم‌گیری‌های اساسی و استراتژیک در آن تمرکز می‌یابد. و سازوکار اساسی دفاعی علیه دگرگونی بنیادی روابط اجتماعی به شمار می‌رود.

استدلال هالووی اساساً این است که در صورت وجود هر نوع دولت، ستم‌گری و سرمایه‌داری پابرجا می‌مانند. غیرمنطقی بودن این استدلال را می‌توان به‌آسانی دریافت. بگذارید برای پیش‌برد بحث، عبارت‌بندی سنتی مارکسیسم انقلابی را تغییر

دهیم و ایده‌ی دولت کارگری را کنار بگذاریم، و اعلام کنیم که ما خواهان اداره‌ی مستقیم امور اجتماعی به‌دست توده‌ی مردمی هستیم که به‌طور دموکراتیک متشکل شده‌اند. طبیعتاً آن‌ها بایستی مقام‌هایی قابل عزل برگزینند؛ جلساتی در بنگاه‌ها، ادارات و مدارس داشته باشند و برای آن‌چه انجام می‌دهند رأی بدهند. آن‌ها ممکن است که به نوعی از مجمع سراسری و مقام‌های منتخب این مجمع برای انجام وظایف اجرایی نیاز داشته باشند. اگر این همه انکار شود، مشکل بتوان تصور کرد که چگونه جامعه می‌تواند در باره‌ی کارکردهای اساسی خود تصمیم‌گیری کند و آن تصمیم‌ها را عملی نماید. هالووی به‌طرز شگفتی (و شاید زیرکانه) راجع به هیچ عنصری از جامعه‌ی پسانقلابی، نحوه‌ی تصمیم‌گیری یا سازوکار اداره‌ی آن سخن نمی‌گوید. زیرا اگر در این باره بحث کند، سر از صحبت از چیزی در خواهد آورد که بسیار شبیه به گونه‌ای از دولت است.

این مسأله به تناقض عجیبی در استدلال او منجر می‌شود که هالووی نسبت به آن نابیناست. برای پیش‌برد بحث بگذارید بگوییم که جوامع پایه زاپاتیستی مدل مطلوبی از تغییر روابط اجتماعی و خودحکومتی هستند. بگذارید بگوئیم که ما می‌خواهیم همه‌ی مکزیک را "زاپاتیزه" کنیم. اما، این در طرح هالووی شدنی نیست زیرا شما می‌خواهید در این فرآیند یک دولت - یک دولت زاپاتیستی - بنا کنید. پس شما گستره‌ی ملی (و بین‌المللی) را از مبارزه خالی می‌کنید، و بر سطوح محلی و ویژه متمرکز می‌شوید. که تنها می‌تواند به این بی‌انجامد که طبقه سرمایه‌دار بگوید "بسیار از شما سپاس‌گزارم."

#### بازتولید روابط اجتماعی سرمایه‌داری

هالووی عبارت‌پردازی‌های [خاص] خود را ابداع کرده است. قدرت سرمایه‌داری "قدرت مسلط" است که با "قدرت خلاق" در تعارض می‌باشد، و "جریان اجتماعی کنش" را به زانو در می‌آورد. در این مورد نباید زیاد به دردسر بی‌افتیم، برای آن‌که "قدرت مسلط" به "قدرت خلاق" تبدیل می‌شود، برای مثال قدرت سرمایه‌ی انباشته علیه خلاقیت زندگی کارگر. "قدرت خلاق"، که گاه به عنوان "ضد قدرت" تعبیر می‌شود، می‌تواند با "قدرت مسلط" مقابله کند.

"جنبش قدرت-خلاق، مبارزه برای رهایی ظرفیت انسانی است، که چشم‌انداز شکستن چرخه‌ی سلطه را می‌گشاید. تنها از طریق تجربه و تمرین رهایی و قدرت-خلاق است، که بر قدرت-مسلط می‌توان غلبه کرد. پس، مقوله‌ی کار، مرکز هر نوع مباحثه در پیوند با انقلاب باقی می‌ماند، تنها اگر نقطه شروع نه کار مزدی، نه کار بت-واره شده، بلکه کار هم‌چون کنش باشد، هم‌چون خلاقیت یا قدرت خلاق که وجود دارد؛ و هم‌چنین علیه کار مزدی باشد و از آن فراتر رود." (ص ۱۵۹)

این مسأله در چشم‌اندازی‌های زیر می‌تواند متحقق شود:

"در فرآیند نبرد-علیه [سرمایه]، روابطی شکل می‌گیرند که تصویر آینه‌وار روابط قدرت مقابل نیستند که مبارزه به سوی آن نشانه رفته است، مانند روابط رفیقانه، هم‌بستگی، دوست داشتن؛ روابطی که از پیش نشان‌گر نوع جامعه‌ای هستند که ما برای آن مبارزه می‌کنیم... [مبارزه علیه سرمایه‌داری] و مبارزه برای آزادی از هم جدایی‌ناپذیرند، حتا زمانی که مبارزان به این ارتباط آگاه نباشند. با این همه، آزادی-خواهانه‌ترین مبارزات مطمئناً آن‌هایی هستند که آگاهانه این دو را به هم پیوند می‌زنند. نظیر مبارزاتی که آگاهانه و از پیش نشان از جامعه‌ی آینده دارند؛ مبارزاتی که در هدف‌ها و شکل‌های خود، ساختارها و عمل‌کردهایی را بازتولید نمی‌کنند که این

مبارزات درست علیه آن‌ها بوده‌اند، بلکه گونه‌ای از روابط اجتماعی را می‌آفرینند که دل‌خواه‌اند." (ص ۱۵۶)

در این زمینه، برای نمونه هالووی اشاره می‌کند که، تصرف کارخانه‌ها تنها اقدام‌هایی تدافعی نیستند، بل که در آن‌ها تولید، تحت کنترل کارگری ادامه می‌یابد، و برای دستیابی به هدف‌های اجتماعی دل‌خواه صورت می‌گیرند. اما هالووی به محدودیت دیدگاه چپ نسبت به آن‌چه "سیاسی" و آن‌چه تمرین "ضد قدرت" است، اعتراض می‌کند:

"ضد- قدرت در شأن زندگانی هر روزه است. ضد- قدرت در روابطی وجود دارد که ما مُدام به آن‌ها شکل می‌دهیم؛ رابطه‌ی عشقی، دوستی، رفاقت و هم‌کاری. روشن است که چنین روابطی به دلیل سرشت جامعه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم به وسیله قدرت مورد تعرض قرار می‌گیرد، اما هنوز عنصر عشق، دوستی و رفاقت در مبارزه دائمی ما با قدرت و برای ایجاد مناسبات بر پایه‌ی شناخت متقابل، به رسمیت شناختن متقابل حُرمت یک‌دیگر... یافت می‌شود. فکر مخالفت با سرمایه‌داری تنها برحسب ستیزه‌جویی محض، تنها دیدن دودی است که از آتشفشان برمی‌خیزد. هر جا که انسان‌ها زندگی می‌کنند احترام (ضد- قدرت) وجود دارد. ستم خود بر تقابل و مبارزه برای زندگی به‌عنوان انسان دلالت دارد. در همه مسائلی که ما هر روزه با آن‌ها زندگی می‌کنیم مثل بیماری، نظام آموزشی، رابطه‌ی جنسی، فرزندان، دوستی، فقر و هر آن‌چه از این دست، مبارزه‌ای در جریان است که کارها با عزتِ نفس و به نحوی شایسته انجام شوند." (ص ۱۰۸)

در باره‌ی این ایده‌ها بسیار می‌توان گفت. مسلماً هالووی در مشاهده‌ی خشم مداوم علیه پی‌آمدهای سرمایه‌داری، مبارزه‌ی دائم علیه اثرات قدرت سرمایه در مسائل کوچک و بزرگ، و مبارزه‌ی همیشگی در میان بخش بزرگی از ستم‌دیدگان برای

ساختن روابطی مبتنی بر حمایت متقابل با دوستان، خانواده و هم‌کاران، بر حق است. اما این فقط یک سوی قضیه است. بسیاری از تنگ‌نظری‌ها، فرومایگی، حسادت، رقابت، خشونت، نژادپرستی، تبعیض جنسی و جنایت‌هایی که دیگر بخش‌های ستم-دیدگان را هدف قرار می‌دهد در میان خود ستم‌دیدگان نیز وجود دارند. سنج‌های دقیقی را که می‌توان بحث کرد، این موضوع یا پرسش راه‌بردی است که آیا روابط اجتماعی جای‌گزین (دائم و پایدار)، می‌توانند از طریق بدیل شیوه‌های مقاومت روزانه به‌وجود آیند. هالووی می‌کوشد پاسخ مثبت خود به این پرسش را با مانور نظری ماهرانه‌اش بر روی موضوع بت‌وارگی موجه جلوه دهد. مطابق نظر وی، روابط اجتماعی بت‌واره شده یک فرآیند هستند، و نه یک ساختار:

"درک بت‌وارگی هم‌چون یک فرآیند، کلید تفکر در باره‌ی تغییر جهان بدون کسب قدرت است. اگر ما بت‌وارگی را به‌عنوان یک فرآیند رها کنیم، انقلاب را به‌مثابه-ی خودرہانی ترک گفته‌ایم. فهم بت‌وارگی، هم‌چون پدیده‌ای سخت و صلب، به درک انقلاب به‌عنوان تغییر جهان به نیابت از ستم‌دیدگان می‌انجامد؛ و این به‌ناگزیر به معنای تمرکز برای کسب قدرت است. تسخیر قدرت یک هدف سیاسی است که ایده-ی کسب قدرت "از جانب" را با معنا می‌کند، انقلابی که نه "از جانب" بل که خودجنبندگی است، احتیاجی ندارد که حتا به "کسب قدرت" فکر کند." (ص ۱۵۶)

در ریشه‌ی این استدلال یک مُغالطه‌ی فاحش وجود دارد. گزاره‌ی بت‌وارگی هم‌چون فرآیند، به این نتایج راه‌بردی رهنمون نمی‌شود که هالووی مدعی است. بگذارید به استدلال او با جزئیات بیش‌تری بپردازیم.

اول، آیا روابط اجتماعی بت‌واره شده یک ساختارند یا یک فرآیند؟ روابط اجتماعی سرمایه‌داری بایستی بی‌قغه بازتولید شوند، و تا این حد مسلماً یک فرآیند به شمار می‌روند. اما آن‌ها در عین حال از پیش وجود دارند؛ به طور قطع به وجود آمده و

تاسیس شده‌اند و در معرض نظم‌شکنی و فروپاشی روزانه نیستند (به همین دلیل است که دیدگاه هالووی در مورد بحران بی‌ثباتی دائمی سرمایه‌داری اشتباه است - در زیر به آن خواهیم پرداخت). هر بار که کارگران بر سر کار خود حاضر می‌شوند، روابط اجتماعی استثمارگرانه سرمایه‌داری ناپیوستگی دوباره ساخته و پرداخته شوند؛ البته که آن‌ها بازتولید شده و اگر بخواهید تکرار می‌شوند - اما این روند طبیعی بازتولید سرمایه‌داری است. اگر از زاویه دیگری به آن نگاه کنیم، روابط اجتماعی سرمایه‌داری همه روزه به چالش گرفته نمی‌شوند، تهدید و یا مورد پرسش قرار نمی‌گیرند. فقط در دوره‌های بحران سیاسی حاد، برآمد انقلابی و یا پیشانقلابی است که این چالش رخ می‌نماید. از آن جایی که هالووی فاقد هر گونه انگاره‌ی سیاسی است، به‌راستی که باید در برابر چنین رخدادهایی زبان‌اش بند آید.

اما در لحظه‌های بحران است که مسأله‌ی "قدرت" بر روی میز قرار می‌گیرد. برای مثال، هالووی به کارگران انقلابی در کاتالونیا در سال‌های ۷-۱۹۳۶ چه بایستی می‌گفت؟ روابط اجتماعی بدیل بر بنیان غیرسرمایه‌داری به‌وجود آورید؟ اما این دقیقاً آن چیزی است که از همان آغاز انجام دادند. این را هر کسی که با آن واقعه آشنایی گذرا داشته باشد، پی خواهد برد. شرکت‌ها اشتراکی شدند، زمین به وسیله‌ی دهقانان مصادره شد، و مایه‌ی اصلی یک بدیل - نظام مردمی اداره کردن بر پایه‌ی کمیته‌ها و تعاونی‌ها - در خطوط عمده‌ی آن دیده توانست شد. همین‌طور در شیلی ۲-۱۹۷۱ و در پرتغال ۵-۱۹۷۴؛ و نمونه‌های بسیار دیگری را می‌توان ذکر کرد. اما چه اتفاقی افتاد؟ در هر یک از این نمونه‌ها، توده‌ی انقلابی "پیشاهنگ" قادر نشد که قدرت سیاسی در سطح ملی (دولت) را در دست گرفته و تحکیم بخشد. و آن‌ها در اسپانیا و شیلی با پی‌آمدهای خونین و هول‌ناک شکست خوردند، ایزوله شده و از پای درآمدند. ایده‌های هالووی، با رها کردن گستره‌ی سیاسی و استراتژیکی، گود سرنوشت‌ساز مبارزه را به

نیروهای سرمایه‌داری و مدافعان آن می‌سپارد که بی‌برو برگرد آن را تصرف کرده، و مانع دگرگونی انقلابی می‌شوند.

حال، در این‌جا می‌خواهم شواهدی را که به‌شدت به‌نفع دیدگاه هالووی و علیه آن‌چه که در بالا گفته شده، نشان دهم. مقاله‌ای که اخیراً در ابزرور لندن به چاپ رسیده است، بینش‌گیری از مبارزات مناطق فقیر کاراکاس، کانون "انقلاب" بولیواری در ونزوئلا، هوگو چاوز به‌دست می‌دهد. مردم مناطق حاشیه و فقیرنشین در مقیاس بسیار بزرگ اداره زندگی‌شان را در دست می‌گیرند. آب و برق، مدارس، کمک‌های غذایی برای فقیرترین‌ها، و اداره‌ی امور محلی از هر نظر در دستان خود مردم قرار می‌گیرد. از قول یک فعال محلی گفته شده که "ما حکومت نمی‌خواهیم - ما می‌خواهیم حکومت باشیم". آیا با اطمینان می‌توان گفت که این نوع از فعالیت دقیقاً همان چیزی است که که هالووی در باره‌اش صحبت می‌کند؟

#### زاپاتیست‌ها

آن‌چه از قول یک فعال محلی بیان شده، حاوی برخوردی کاملاً ایجابی و پیشرو، و روی‌کردی انقلابی نسبت به سرمایه‌داری و دولت بورژوازی است. اما چگونه "ما"، مردم، فقرا، رانده‌شدگان می‌توانیم "حکومت باشیم". گره کار این‌جاست. هر کس که به این فعالان بگوید دقیقاً همان کاری را کنند که در کار انجامش هستند و نه بیش، زیان بزرگی به آن‌ها رسانده است. توانایی آن‌ها برای آن‌که دست به‌کار تغییر روابط اجتماعی در سطح محلی شوند، به فرآیند سیاسی در سطح ملی، کل روند "بولیواری" و بقای دولت چاوز بستگی دارد. اگر چاوز به وسیله‌ی ارتجاع محلی و امپریالیسم آمریکا به زیر کشیده شود، این تجربه‌های محلی قدرت‌گیری مردم درهم شکسته

خواهد شد. این نقطه ضعفی است که، ادغام نشدن روند محلی تغییر قدرت در مبارزه-ی سراسری برای دولت بدیل در سطح ملی، به وجود می‌آورد.

مقاله‌ای که در بالا به آن اشاره شد، اشاره‌های جالبی دارد به درگیری میان کمیته‌های بولیواری و بعضی فعالان محلی، که اولی‌ها (کمیته‌های بولیواری) آزدگی خود را از سیاست‌های محلی بیان کرده و تلاش می‌کنند که به زور در مبارزه آن‌ها دخالت کنند. درگیری‌هایی از این دست- که در آرژانتین هم اتفاق افتاد- بخش طبیعی و ناگزیر [فرآیند] دگرگونی انقلابی هستند. این‌ها در حقیقت بحث‌هایی در پیوند با چشم‌اندازها هستند. و طبیعی است که گاه برای برخی از فعالان، پروژه‌ی عظیم تغییر کامل حکومت و دولت در مقایسه با وظایف عملی حل نیازهای مردم، این‌جا و اکنون، انتزاعی و آرمانی به نظر برسد. چنین نگرشی در اثر شیوه‌های عمل به‌راستی بوروکراتیک و دست‌آموزکننده (manipulative) بعضی سازمان‌های انقلابی و نه‌چندان انقلابی چپ تقویت می‌شود.

با پذیرش این‌که روابط اجتماعی می‌تواند مستقیماً و به‌سادگی به‌وسیله‌ی شیوه‌های عمل اجتماعی ستم‌دیدگان دگرساز شود، هالووی گستره‌ی استراتژی و بی-تردید سیاست را یک‌سر وامی‌نهد. مارکسیست‌ها موظفانند به او بگویند که انقلابیان بایستی، از یک نظر، در پیوند با قدرت "مُبتدی" تلقی شوند؛ آن‌ها باید رموز و راه-کارهای بسیار نکبت‌بار حرفه‌ی سیاست را بیاموزند، که بی‌شک با خود پی‌آمدهای منفی به‌همراه دارد. به‌راستی که بسی خوب می‌بود که مستقیم به سوی روابط اجتماعی بدیل، بدون وارد شدن به این همه کار اندوه‌بار و نفرت‌انگیز ساختن احزاب و پیکار برای قدرت، پیش می‌رفتیم. اما همان‌گونه که ارنست مندل مایل بود که بگوید، بدبختانه چنین چیزی در "این دنیای شریر ما" ناممکن است.

سادگی محض هالووی در این مورد در بخش بسیار جالب مبارزات "ضد-قدرت" خود را نشان می‌دهد:

"به دنیای اطراف‌مان نگاه کنید، آن‌سوی روزنامه‌ها، آن‌سوی نهادهای جنبش کارگری را بنگرید؛ شما می‌توانید جهانی از مبارزه را ببینید: شهرداری‌های خودمختار در چیاپاس، دانش‌جویان در دانشگاه ملی مستقل مکزیک (UNAM)، باراندازان بندر لیورپول، موجی از تظاهرات بین‌المللی علیه قدرت سرمایه‌ی پولی، مبارزه کارگران مهاجر... جهان آکنده از مبارزه‌ای است که آماج‌اش رسیدن به قدرت نیست، بل که مبارزه علیه "قدرت مسلط" است... جهان آکنده از مبارزه‌ای است که شکل‌های خود-مختاری را گسترش و قوام می‌بخشد و دریافت‌هایی از یک بدیل را می‌پروراند که جهان موجود چگونه باید باشد". (ص ۱۱۸)

خوب، تا حدی درست است. اما اگر ما رویه‌ی این سه مبارزه مشخص را، که هالووی به آن‌ها اشاره کرده، کنار بزنیم آن‌گاه داستان کمی متفاوت می‌شود.

اول، باراندازان لیورپول. مبارزه‌ی گروه نسبتاً کوچکی از کارگران که، با اقدام-های هم‌بستگی از سوی باراندازان و کارکنان کشتی‌ها در چند قاره، به نحوی مثال-زدنی بین‌المللی شد. هر چند باید در نظر داشت که در پشت صحنه، چندین تشکل مارکسیستی بریتانیایی، وقت و انرژی چشم‌گیری را برای ساختن این مبارزه و ایجاد پیوندهای بین‌المللی صرف کردند. بدون این مداخله، این مبارزه چنان نمی‌شد که در عمل پیش رفت. شاید هالووی اطلاع نداشته باشد، اما من می‌توانم اسم و شماره‌ی تلفن انقلابیان اصلی را ارائه کنم که به طور تمام وقت در این ماجرا شرکت داشتند.

دوم، مبارزه‌ی یک‌ساله‌ی دانش‌جویان (UNAM) علیه تحمیل شهریه‌ها (۱۹۹۸-۹). جان هالووی بایستی در این مورد بیش‌تر بداند، زیرا بیش‌تر وقت خود را در مکزیک گذرانده است. این مبارزه تقریباً به وسیله‌ی ائتلافی از گروه‌های چپ افراطی



مارکسیستی هدایت شد (به لحاظی باید بگویم منحرف شد). خوب یا بد، آن‌ها قادر شدند که به حمایت حدود پنج تا شش هزار از مصمم‌ترین اعتصابیان متکی شوند که اینان خود دیگران را هدایت می‌کردند. این مبارزه‌ای بدون رهبری سیاسی نبود؛ رهبری آن البته می‌خواهد قدرت را به دست گیرد، اما با توجه به خصلت چپ افراطی نیمه استالینیستی آن، شانس برای موفقیت ندارد- باری، امیدواریم که چنین باشد.

و سرانجام، منبع اصلی الهام‌بخش هالووی یعنی زاپاتیست‌ها. مجامع مستقل و خودگردان روستا بی‌تردید نمونه و سرمشق هستند، اما آن‌ها دقیقاً از چه چیزی مستقل هستند؟ مسلماً نه از شکل و رهبری سیاسی. جنبش زاپاتیست‌ها سه بخش دارد: مبارزان مسلح- ارتش آزادی‌بخش ملی زاپاتیستی (EZLN)؛ جوامع پایه در ده- کده‌های کوهستانی؛ و سازمان پشتیبانی سراسری- جبهه آزادی‌بخش ملی زاپاتیستی (FZLN). "کمپته‌ی مخفی انقلابی بومی" رهبری سیاسی هر سه را بر عهده دارد، اعضا به‌درستی شناخته شده نیستند (به این معنا که مخفی‌اند)، و شخصیت کلیدی فرمانده مارکوس است. این همان رهبری یک تشکل سیاسی است، که با وجود رد آن توسط فرمانده و هوادارانش در واقع مشابهی یک حزب سیاسی عمل می‌کند. شما می‌توانید کاملاً مطمئن باشید که اگر جوامع پایه، مسأله مهمی را مورد بررسی قرار می‌دهند، آن موضوع ابتدا در رهبری مخفی مستقر در جنگل مورد بحث قرار گرفته است. دموکراسی روستا کاملاً خودانگیخته نیست.

#### مارکسیسم، علم، آگاهی

به همین‌سان، (FZLN) بدون اجازه رسمی شخص فرمانده هیچ کاری را انجام نمی‌دهد. دموکراسی در (FZLN) کاملاً روشن و شفاف نیست. و اگر (FZLN) یک حزب سراسری

#### هالووی

نشده است تا حدی به این خاطر است که مارکوس نمی‌خواهد کنترل خود را بر آن از دست بدهد.

با کمی پیش‌گویی، دلایل جان هالووی علیه این ایده، که مارکسیسم نوعی علم است، شامل نکات عمده‌ی زیر است:

۱- پس از انگلس، مارکسیست‌ها از این دیدگاه دفاع کرده‌اند که علم به طور کلی و مارکسیسم به طور اخص در پی شناخت عینی از جهان واقعی است. در مقابل، نظریه-ی انقلابی، انتقادی و سلبی است؛ شناخت عینی ناممکن است.

۲- انگلس و به دنبال او مارکسیست‌ها، از مارکسیسم یک فرجام‌شناسی (teleology) ساختند- به این معنا که تاریخ فرآیندی است با پی‌آمدی ناگزیر، یعنی سوسیالیسم. و این به حذف و یا کوچک شمردن نقش مبارزه می‌انجامد.

۳- با نگاه به حزب (یا پیشاهنگ پرولتاریا) به عنوان دارنده‌ی دانش، که توده‌ها از آن برخوردار نیستند، مارکسیست‌های ارتدکس یک رابطه‌ی اقتدارگرایانه و دست-آموزکننده میان حزب و توده‌ها برقرار کردند. مقوله‌ی آگاهی کاذب باید کنار گذاشته شود، ما همه قربانی بت‌وارگی هستیم، از جمله مبارزان مارکسیست. از این‌رو برداشت گرامشی از هژمونی نادرست است.

۴- با مطرح کردن یک هدف یا نقطه‌ی پایانی برای مبارزه (یعنی سوسیالیسم یا کمونیسم)، مارکسیست‌های ارتدکس به طور گریزناپذیری می‌کوشند که مبارزه توده‌ها را به سوی هدف‌های پیش‌پنداشته "جهت داده" و هدایت کنند. مفهوم گسست انقلابی از "بیرون" بر مبارزه تحمیل شده است.

پاسخ تفصیلی به همه‌ی این نکات یک کتاب طولانی لازم دارد، اما پاسخ اصلی که مارکسیست‌های انقلابی بایستی به این لیست اتهام‌ها ارائه کنند، این است که ما "مقصر نیستیم". هر چند برخی نکات خاص در انتقادات دارای عنصری از

حقیقت است، به‌ویژه در پیوند با مارکسیسم انترناسیونال دوم، و "مارکسیسم" استالینیستی در سطح بین‌المللی. اما بیش‌تر کسانی که در جنبش حضور دارند و در مورد این مسائل فکر می‌کنند، از بسیاری از این نظرات دفاع نمی‌کنند که توسط هالووی به مارکسیسم انقلابی نسبت داده می‌شود.

آیا مارکسیسم یک علم است؟ آیا علوم، شناخت عینی از جهان به‌دست می‌دهند؟ آیا دست‌یابی به چنین دانشی ممکن است؟ پیش از دادن چند پاسخ موقت به این پرسش‌ها، باید گفت پاسخ خود هالووی به آن‌ها- لای‌روبی ایده‌های مکتب فرانکفورت- نمی‌تواند پذیرفتنی باشد:

"مفهوم بت‌وارگی بر انگاشت منفی از علم دلالت دارد... از این‌رو، مفهوم بت‌وارگی بر وجود تمایز رادیکال میان علم "بورژوایی" و علم انقلابی و انتقادی دلالت دارد. اولی، پایداری روابط اجتماعی و همان‌ستی را مفروض و مسلم می‌انگارد، و تضاد را هم‌چون نشانه‌ی ناسازگاری منطقی تلقی می‌کند. از این منظر علم تلاشی است برای فهم واقعیت. در مورد دومی [علم انقلابی و انتقادی]، علم فقط می‌تواند منفی باشد، نقدی از ناراستی واقعیت موجود. هدف، فهم واقعیت نیست، بلکه درک (و از این طریق، تشدید) تضادهای آن به‌عنوان بخشی از مبارزه برای تغییر جهان است. هرچه ما حضور شیئی‌وارگی را فراگیرتر دریابیم، علم به نحو کامل‌تری منفی می‌شود. اگر شیئی‌وارگی بر همه چیز سایه انداخته باشد، آن‌گاه کاملاً هر چیزی جایگاه مبارزه میان تحمیل گسستگی عمل با مبارزه‌ی انتقادی- عملی برای ترمیم و بهبود عمل است. هیچ مقوله‌ای خنثا نیست!". (ص ۱۲۲)

اولین چیزی که در باره‌ی این فراز روشن است، این ایده است که علمی که می‌خواهد جهان را دریابد نمی‌تواند تناقض را تحمل کند؛ از آن‌رو که نشانه‌ای از ناسازگاری منطقی در خود دارد. هر مارکسیستی به شما خواهد گفت که، این نظر که

تناقض در واقعیت (و نه فقط اندیشه) وجود دارد، گزاره‌ی بنیادین معرفت‌شناختی هر علم واقعی به شمار می‌رود.

به طور کلی، بحث‌های هالووی بدیل‌های کاملاً اشتباهی را مطرح می‌کند. یک خوانش از آن می‌تواند بُن‌انگاره‌ی (postulate) گسست مطلق میان علم "انقلابی" و علم "بورژوایی" باشد؛ بدترین پی‌آمدهای این ایده، فرآورده‌های عجیب‌غریب آکادمی شوروی بودند. ایده هالووی در مورد علم اگر به‌طور منطقی دنبال شود به رد نیلز بوهر یا آلبرت انیشتن می‌رسد؛ به این دلیل که بینش آن‌ها در پیوند با نظریه‌ی ذرات و موج، و یا نسیبیت، بخشی از مبارزه برای تغییر جهان نبودند.

بیش‌تر مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند که علم در تولید شناخت می‌بایست انتقادی و "دیالکتیکی" باشد، و بکوشد تناقض‌های موجود در واقعیت، اجتماعی و هم-چنین طبیعی، را دریابد. پیدایش نظریه‌ی آشوب (chaostheory)، به‌شدت به این روی-کرد "دیالکتیکی" یاری رسانده است و ضربه‌ی جانانه‌ای علیه دوپارگی‌های کاذبی وارد کرده که فلسفه‌ی بورژوایی میان جبرباوری و بی‌علت‌انگاری گشوده است. نظریه آشوب نشان داده است که رخدادها می‌توانند مُعین و علیت‌پذیر باشند، به عبارت دیگر می‌توانند ناشی از علت‌هایی باشند که مشخص و قطعی‌اند؛ اما هم‌چنین می‌توانند نتایج غیرقابل پیش‌بینی، نامُعین و علیت‌ناپذیر به‌همراه داشته باشند. این بینش به‌جای آن-که ردیه‌ای بر اندیشه‌ی دیالکتیکی باشد، تایید آن، یا به عبارت دقیق‌تر گسترش آن است (بحث گسترده‌تر این موضوع‌ها را در کتاب دانیل بن سعید، "مارکس برای زمانه ما"، می‌توان یافت). اما واقعیت این است که ملاحظات نظریه‌ی آشوب با نگرش پیش‌بینی‌پذیری علمی ناهم‌ساز است که از جانب انگلس در عبارت معروف "متوازی-الاضلاح نیروها" بیان شد.

برخی پی‌آمدهای ایده‌های ما در باره‌ی علم به‌دنبال می‌آید. گفتن این که علم می‌تواند شناخت از دنیای واقعی به‌بار آورد همان چیزی نیست که می‌گوید نتایج همه‌ی رخدادهای می‌توانند قابل پیش‌بینی باشند؛ نه به این دلیل که ما، بنا به تعریف، فاقد آگاهی کافی در باره‌ی علت‌ها هستیم. نظریه آشوب مرزهای پیش‌بینی را نشان داده است اما آن‌ها قطعی نیستند. طیفی از پی‌آمدهای مُحتملِ بسیاری از روندهای طبیعی و اجتماعی را می‌توان پیش‌پیش‌بینی کرد. اگر چنین نبود، علم یک‌سر بی‌فایده می‌نمود. ما هرگز نمی‌توانسیم پل بسازیم، داروی جدید کشف کنیم یا در خیابان قدم بزنیم.

جان هالووی قطب‌بندی کاذبی میان علم مثبت و منفی، میان دانش و نقد بنیاد می‌نهد. تولید شناخت واقعی از جهان، بی‌آن‌که بخشی از مبارزه‌ی انقلابی باشد، امکان‌پذیر است؛ همان‌گونه که تولید شناخت واقعی از روندهای اجتماعی ممکن است، بی‌آن‌که به این درک فروافتاد که واقعیت اجتماعی زیر سلطه‌ی "قوانین عینی" غیرقابل نفوذ، با پی‌آمدی ناگزیر قرار دارد.

از این‌رو، امروزه تعداد اندکی از مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند که سوسیالیسم "اجتناب‌ناپذیر" است، و تاریخ، پایان یا پی‌آمدی پیش‌پنداشته دارد. سوسیالیسم یک هدف است، یک آرمان است، که ما برای آن می‌جنگیم؛ سوسیالیسم فرآورده‌ی بازاندیشی نظری است؛ اما فقط آن نیست. بازاندیشی نظری خود، بازتاب تناقض‌ها در واقعیت یعنی مبارزه طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری است. عبارتی بد نقل شده از مارکس می‌گوید، نظریه تمایل به واقعیت و (امیدوارانه) واقعیت گرایش به سوی نظریه دارد.

جان هالووی مدعی است که مارکسیست‌ها گمان می‌کنند که صاحب دانش عینی‌اند که توده‌ها فاقد آن‌اند:

"انگاره‌ی مارکسیسم هم‌چون علم، مستلزم تمایز‌گذاری است میان آن‌هایی که می‌دانند با آن‌هایی که نمی‌دانند؛ آن‌هایی که آگاهی واقعی دارند و آن‌هایی که آگاهی کاذب دارند... بحث سیاسی بر مسأله‌ی "درستی" و "خط درست" متمرکز می‌شود. اما ما چگونه درمی‌یابیم (و آن‌ها چگونه می‌فهمند) که شناخت آن‌هایی که می‌دانند، درست است؟ چگونه می‌توان گفت که حاملان آگاهی (حزب، روشنفکران، یا هر چه) با فراتر رفتن از شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی خود، به دانشی ممتاز از جنبش تاریخی دست می‌یابند. شاید حتا از نظر سیاسی مهم‌تر این‌که: اگر تمایز ایجاد شده میان آنان که می‌دانند و آن‌ها که نمی‌دانند؛ و اگر درک و دانش هم‌چون امری مهم در هدایت مبارزه‌ی سیاسی نگرسته می‌شود، پس رابطه تشکیلاتی میان حاملان آگاهی و دیگران (توده‌ها) چگونه است؟ آیا دانستن آن‌ها برای هدایت و تعلیم توده‌ها (به مفهوم حزب پیشاهنگ) است، یا انقلاب کمونیستی ضرورتاً کار خود توده‌هاست (همان‌گونه که کمونیست‌های چپ مثل پانه کوک بر آن پای می‌فشرده‌اند)؟

... انگاره‌ی قوانین عینی، جدایی میان ساختار و مبارزه ایجاد می‌کند. در حالی‌که، مفهوم بت‌وارگی چنین القا می‌کند که هر چیزی مبارزه است، که هیچ چیز جدا از تضادهای روابط اجتماعی وجود ندارد؛ انگاره‌ی "قوانین عینی"، یک دوگانگی میان حرکت ساختاری و عینی - مستقل از خواست مردم از یک‌سو، و مبارزات درون-زاد (subjective) برای یک دنیای بهتر از سوی دیگر، را القا می‌کند." (ص ۱۲۲)

هنگامی‌که مارکسیست‌ها می‌گویند، یک دیدگاه معین، یا شیوه‌ای از اقدام پیش‌نهاد شده "درست" است؛ آن‌ها از این ره‌گذر، به دانش عینی در این باب، شأن مطلق نمی‌بخشند - یا دست‌کم نیاستی چنین کنند. کل دانش [بشر] موقتی و ابطال‌پذیر است. وقتی شیوه‌ای از اقدام "درست" تلقی می‌شود، [عبارت "درست"] بیان فشرده‌ای از "مناسب‌ترین [اقدام] در موقعیت" است. از سوی دیگر، وقتی

مارکسیست‌ها مثلاً می‌گویند که "تهاجم به عراق نمونه‌ای از [عمل‌کرد] امپریالیسم است"، آن‌ها در واقع به وجود مقوله‌ای در واقعیت اجتماعی اشاره دارند که شناختنی است و از راه تجرید نظری آشکار می‌شود. هالووی بایستی موافق باشد که چنین روندی ممکن است، وگرنه کتاب‌اش را نمی‌نوشت.

مارکسیست‌ها مدعی نیستند که در مقابل آگاهی کاذب توده‌ها، آن‌ها از "آگاهی واقعی" (هر آن‌چه که ممکن است باشد) برخوردارند. اما آن‌ها مدعی هستند که نظریه‌ی اجتماعی انتقادی امکان‌پذیر است، و می‌تواند مفهوم‌هایی را بپروراند که به ما کمک می‌کنند تا توسعه‌ی سرمایه‌داری و مبارزه علیه آن را دریابیم. و این نظر هالووی که این امر ناممکن است، چرا که مارکسیست‌ها خود محصول زمان و موقعیت‌های اجتماعی مشخص‌اند، آشکارا مضحک است. البته که مارکسیست‌ها محصول زمان و موقعیت اجتماعی مشخص‌اند، و مارکسیسم محصول روزگار و شرایط خاصی است. مفاهیم مارکسیستی موقتی هستند (نه دانش مطلق) و چارچوبی برای فهمیدن و عمل کردن در جهان پدید می‌آورند. این دریافت، مطلق یا "عینی" نیست؛ بلکه ناقص و جانب‌دار است. معیار باید این باشد که آیا این دریافت برای فهم جهان و اقدام بر پایه‌ی آن مفید است یا نه. و بطلان آن باید در عمل و در مبارزه آشکار شود. اگر ما چنین ره‌یافتی نسبت به نظریه‌ی انقلابی نداشته باشیم آن‌گاه نه تنها عرصه‌ی استراتژی و سیاست، بل که تئوری را نیز به حال خود وامی‌نهیم.

این باور هالووی که ما همه محصول شیئی‌انگاری و بت‌واره‌گری هستیم، ضرورتاً نبایستی او را به رد مفهوم آگاهی کاذب رهنمون شود. به همین‌سان، او می‌توانست بگوید که ما همه دچار آگاهی کاذب‌ایم؛ که در این سخن هسته‌ای از حقیقت وجود دارد. واقعیت این است که آگاهی برخی کسان بیش از دیگران کاذب است. شاید مایه‌ی خنده شود، اما اگر هالووی آن را نپذیرد ما به طور واقعی وارد قلم-

روی مضحکی می‌شویم. آیا جان هالووی واقعاً می‌تواند بگوید که نظرات کسی که نژادپرست و ناسیونالیست است به همان اندازه‌ی نظرات کسانی که انترناسیونالیست-های انقلابی‌اند، معتبر و موخه است؟ نظریه‌ی مارکسیستی ممکن است جانب‌دار و مشروط باشد، اما مطمئناً به درکی از جهان، که منتقد نظم اجتماعی موجود است، نزدیک می‌شود؛ و نظرهایی در پیوند با تناقض‌ها و امکان‌های دگرگونی آن فراهم می‌کند.

خطر بزرگی در دیدگاه هالووی وجود دارد. با رد قاطع ایده‌ی آگاهی کاذب، او مفهوم ایدئولوژی به‌مثابه‌ی چیزی جدا از (اما مرتبط با) شیئی‌انگاری و بت‌وارگی را رد می‌کند. دست‌کم گرفتن ایدئولوژی، مانع از فهم دستگاه‌های ایدئولوژیک سرمایه-داری مدرن می‌شود؛ دستگاه‌هایی که در تولید و تکرار دیدگاه‌های طرف‌دار سرمایه‌دار و بت‌واره شده بسیار قدرت‌مندند. نتیجه‌ی ممکن ضعف یاد شده، منطقاً عدم درک اهمیت مبارزه ایدئولوژیک، و ضرورت نبرد بی‌امان - در تبلیغ، تهییج و هم‌چنین "نظریه"- علیه ایده‌های "کاذبی" است که به وسیله‌ی رسانه‌ها (و مراکز دانشگاهی) طرف‌دار سرمایه‌دار هر روزه تبلیغ می‌شوند. این مبارزه به‌طور خودبه‌خودی در مقیاسی ملی و کارآمد پدیدار نمی‌گردد، بل که بایستی سازمان داده شود. این آن چیزی است که لنین تلاش کرده بود در کتابی- که بسیار تحریف شده- مطرح کند که در سال ۱۹۰۲ نوشت. اما این داستان دیگری است.

نتیجه‌گیری استراتژیک: جهانی بدون احزاب چپ

جان هالووی- بدون پوزش‌خواهی- فاقد نتیجه‌گیری‌های استراتژیک است. او می‌گوید "هیچ تضمینی برای نتیجه‌ی خوش" وجود ندارد. متأسفانه، فقط در این جا می‌توانیم با او موافق باشیم. اما برخلاف منتقدان اخیر احزاب انقلابی، او سازمان‌های بدیل-

جنبش‌های اجتماعی، سازمان‌های غیردولتی - را به‌عنوان رقبایی برای تاج "شهریار جدید"<sup>۳</sup> غلم نمی‌کند. او لزوم هماهنگ‌سازی مبارزات و همکاری برای هدف‌های مشخص، و یا ضرورت ستیزه‌جویی سیاسی را انکار نمی‌کند. به هر رو، او به سازمان‌های جدید یا بدیل علاقه‌مند نیست. از نظر او، ما بایستی به جنبش، نه هم‌چون تشکیلات، بل که به چشم "سلسله‌ای از روی‌دادها" بنگریم که از چرخه‌ی تظاهرات ضد سرمایه‌داری الهام گرفته است. همین و بس.

خوشبختانه ایده‌های هالووی، که پاره‌ای از آن‌ها رایج‌اند، همه‌کس را مجاب نخواهد کرد؛ اما اگر در اثر برخی پیش‌آمدهای نامنتظر چنین شود، پی‌آمدهای اش فاجعه‌بار خواهند بود: منحل کردن احزاب و سازمان‌های چپ، و انحلال اتحادیه‌های کارگری؛ ناچیز شمردن انتخابات و صرف‌نظر کردن از پیکار بر سر دولت. آن‌چه که باقی می‌ماند مبارزه "قدرت خلاق" علیه "قدرت مسلط" است.

نه فقط این ایده‌ها در چپ هژمونی پیدا نخواهد کرد، بل که لحظه‌ای تأمل نشان می‌دهد که تحقق آن‌ها به لحاظ ساختاری نیز ناممکن است. تصور کنید، در جهانی بدون حزب، پنج یا شش دوست در بخش‌های مختلف از یک کشور، در ائتلاف-های ضد جنگ درگیر شوند، دور هم جمع شوند و راجع به سیاست گفت‌وگو کنند؛ آن‌ها درمی‌یابند که نه تنها در مورد جنگ بل که بر سر بسیاری مسائل، نظیر نژادپرستی، فقر و قدرت سرمایه‌داری توافق دارند. سپس، آن‌ها تصمیم می‌گیرند که جلسات منظمی برگزار کنند و دیگران را نیز به نشست‌های خود دعوت کنند. در ادامه، خبرنگار کوچکی هم برای ارائه به رفقای‌شان در ائتلاف ضد جنگ منتشر می‌کند. طی شش ماه، آن‌ها متوجه می‌شوند که ده‌ها نفر در جلسات‌شان شرکت می‌-

---

<sup>۳</sup> - "شهریار جدید" نامی است که آنتونیو گرامشی با الهام از "شهریار" اثر مشهور ماکیاولی، بر حزب طبقه کارگر

کنند، و تصمیم به برگزاری یک کنفرانس می‌گیرند. بدین‌سان، آن‌ها در واقع یک حزب سیاسی تشکیل داده‌اند. و روشن است که اگر هیچ کس دیگر در چپ، بدیل دیگری ایجاد نکند، آن‌ها ظرف یک‌سال صدها عضو خواهند داشت. از این‌رو، تا زمانی - که کارهایی که بر عهده حزب است انجام نشده باقی مانده است، نمی‌توان از حزب انقلابی صرف‌نظر کرد. هر چه زودتر، بهتر است.

فیل هرس ویراستار نشریه‌ی دیدگاه انترناسیونالیستی و تارنمای (marxsite) است.

<http://www.marxsite.com>

تاریخی تبدیل می‌شود. هالووی از "انحلال" ساختار قدرت موجود سخن می‌گوید، اما کوچک‌ترین اشاره‌ای به چگونگی آن نمی‌کند؛ یا به این‌که چه پیوندی می‌بایست میان بسط منابع قدرت مستقل و دموکراتیک و شکستن، تغییر یا حتی "انحلال" مناسبات استثمارگرانه قدرت باشد. مثل این‌که تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم این‌ست که اسلحه‌ای تششی از بازیگران سفینه فضایی قرض بگیریم، و به طرف موسسات حافظ قدرت نشانه رویم و پوف، پس از آن، این مناسبات قدرت در برابر چشمان‌مان ذوب خواهند شد.

مشکل ره‌یافت هالووی این‌ست که او میان تغییر جهان از طریق منابع قدرت مستقل و خودسامان از یک‌سو و تسخیر قدرت دولتی از سوی دیگر تناقض می‌بیند. از این رو در نظر هالووی، تقریباً در سی ساله گذشته هیچ اتفاقی نیافتاده است. او به تجربه‌هایی نظیر مناسبات ابتکاری گوناگون و ایجاد راه‌هائی ترکیبی، که شامل تلفیقی از قدرت مستقل خودسازمان و ابتکارهایی برای تغییر دولت، به علاوه مقابله با دولت، به خصوص دولت محلی، و احزاب سیاسی، بی توجهی می‌کند. این‌ها ابتکارها و مبارزاتی را نیز شامل می‌شود که هالووی و دیگران چه "موافق و مخالف دولت" در باره‌اش کتاب نوشته‌اند.

برای نشان دادن پیچیدگی‌های واقعی رابطه میان قدرت خودگردان معطوف به تغییر و مبارزه در درون دولت و نهادهای حزبی، من می‌خواهم تجربه سوسیال فمینیسم در انگلیس در 1970 را ترسیم کنم. سوسیال فمینیسم جنبشی سیاسی بود که همراه متحد نزدیک خود جنبش کارگری، عقب‌نشینی و شکست جدی‌ای را با آغاز تاچریسم تجربه کرد. اما شکست یک جنبش، دلیل بر اشتباه بودن ایده‌ها و آرزوهای آن نیست، و یا از اهمیت آن برای درس‌آموزی در خدمت آینده نمی‌کاهد. از آن‌جائی‌که جنبش‌های زنان در این سال‌ها، تاکید فراوانی در پیوند با ایجاد تغییرات، امکانات و سرعت در

### تغییر جهان از طریق تغییر قدرت - از جمله قدرت دولتی

هیلاری وین‌رایت

نسرین ابراهیمی

از کتاب جان هالووی شگفت‌زده شده‌ام. چرا می‌گویم شگفت‌زده، برای این‌که از یک سو با انتقادهای او از چپ سنتی - لنینیست و سوسیال دموکراسی - به ویژه در باره تثبیت ایده تسخیر یا کسب قدرت دولتی، توافق‌های زیادی وجود دارد. هم‌چنین با تاکیدهای او در شناخت توانایی خودمان: چه قدرت نفی و عدم پذیرش، و چه قدرت تغییر موافق‌ام؛ و از تمرکز او بر راه‌هائی که بتوانیم جامعه را از طریق همکاری و عمل جمعی‌مان تغییر دهیم تا به شیوه چشم دوختن به دولت و یا به حزب به نیابت از ما.

اما هنگامی‌که هالووی مسئله چگونگی تغییر را مطرح می‌کند، هر گونه چالش بر ضد نیروهای سرکوب‌گر استثمارکننده را نقض می‌کند که ما علیه آن‌ها مبارزه می‌کنیم، به سخن دیگر، وقتی حرکت او را در پیوند با ابتکارهای خودسازمان‌یابی پراکنده به جامعه‌ای آزاد از مناسبات سلطه و استثمار قدرت در نظر بگیریم، کتاب بسیار نا امید کننده است. حتی زبانش کاملاً ناروشن، غیرقابل استفاده، فاقد هرگونه معنای عملی -

مسیری که پیمودیم، ما قدرت قابل تبدیل و جایگزین را به وجود آوردیم که هالووی از آن دفاع می‌کند. ما بدون تسخیر قدرت جامعه را تغییر می‌دادیم.

هم‌زمان، ما شروع کردیم تا بر محدودیت‌هایی که علیه قدرت مستقل‌مان، حتی موانع قدرت متحدان خود در جنبش رادیکال اتحادیه‌ای وقت، در مهد کودک‌ها، مراکز زنان، مراکز قربانیان تجاوز و غیره فائق آییم. ما صندوق مالی مورد نیازی را به وجود آوردیم؛ اما به غیر از کمک موسسات خصوصی، سازمان‌دادن یک صندوق مالی صرف کافی نبود، ادامه فعالیت برای دستمزد مساوی در کارخانجات جداگانه بسنده نبود؛ هر چند که می‌دانستیم که بایستی همیشه برای آن بجنگیم؛ ما حمایت همه جانبه و عملی قانون‌گزار را نیز طلب می‌کردیم. ما معتقد بودیم که زنان، مانند همه شهروندان، حق دارند که بر روی اختصاص منابع عمومی و فرآیند قانون‌گذاری کنترل اعمال کنند. ما باور کمی به موسسات سیاسی پارلمانی موجود داشتیم - به همین دلیل است که خودمان اولین ابتکارات برای به وجود آوردن تغییرات را به عهده گرفتیم - با ساختن منابع قدرت مستقل خودمان، نیازها و خواسته‌های‌مان را تعریف کردیم و حمایت قابل توجهی میان توده‌های زنان به دست آوردیم، ما احساس می‌کردیم که برای هر آن‌چه که از نمایندگان منتخب‌مان می‌خواستیم، راساً می‌توانستیم به شکل برابر نه صرفاً به عنوان متقاضی مبارزه کنیم.

خواهران‌مان، سافرجت‌ها، برای حق رای جنگیده بودند. قدرت دموکراتیک حق رای - قدرت رای به عنوان وسیله‌ای برای کنترل عمومی و برابری سیاسی است - به اشکال مختلف اثبات کرد که این امر کافی نیست. یکی از دلایلی که قدرت انتخاب راه هم - چون ابزاری غیر کافی برای دموکراسی تبدیل کرد، این بود که منابع ضددموکراتیک قدرت هم در داخل دولت، در موسسات احزاب پارلمانی و هم در بازار خصوصی، به طور مداوم و موفق در جستجوی کنترل و فشار بر هر دولت انتخابی با برنامه‌ی

زندگی روزانه دارند، این تجربه برای بحث ما در باره قدرت بسیار غنی به شمار می‌رود. اما در همان حال، سوسیال فمینیست‌ها دریافتند که به دلیل وابستگی متعدد زنان به نظام‌های رفاه دولتی، می‌بایست هم‌چنین اشکال غیردولتی قدرت مردمی، راه‌های جدید و موثر رابطه با قدرت سیاسی را برای خودمان کشف می‌کردیم.

ما از یک طرف تعویق خواست‌های سیاسی را مردود اعلام کردیم که از طرف هردو حزب سوسیال دموکرات به زنان پیشنهاد می‌شد: مثلاً آن‌ها اعلام می‌کردند "به ما کمک کنید تا به داخل دولت برویم و بعد..." و یا احزاب چپ لنینیست می‌گفتند: "فقط تا انقلاب صبر کنید ...". اما ما از همین حالا به تغییر نیاز داشتیم و با یک-دیگر شروع به ایجاد و کشف انواع گوناگون قدرت کردیم، از جمله در خودمان، در زندگی روزانه‌مان، تغییر به وجود آوردیم. برای مثال، از طریق گروه‌هایی که به ارتقاء آگاهی یاری می‌رساندند، ما اعتماد به نفس و بینش برای تغییر روابطمان با مردها و با یک‌دیگر را کم و بیش رشد دادیم و در این فرایند، خودمان را نیز تغییر دادیم. زیر سلطه بودن فرهنگی و "شیئی کردن" زنان در تبلیغات، تحقیر در مراسمی مثل "ملکه زیبایی جهان"، در فیلم، تئاتر، ادبیات و موسیقی را تا حدی از طریق انتقاد و چالش، و بخشی از راه ایجاد محصولات فرهنگی خودمان، زیر سؤال بردیم. ما خود را سازمان داده و برای برآوردن نیازها، حمایت وسیع‌تری را برای ایجاد موسسات اجتماعی جدیدی به دست آوردیم که قبلاً جزیی از مسئولیت موسسات عمومی شناخته نمی‌شد: مانند مراکز زنان برای قربانیان خشونت خانگی؛ مراکز قربانیان تجاوز؛ مهد کودک‌هایی که در محلات اداره می‌شوند، مراقبت‌های ویژه برای زنان و غیره. ما ائتلاف‌هایی با تشکل‌های اتحادیه‌ای توده‌ای و رادیکال، در محل کار و در مناطق در راستای اتحاد عمل برای دستمزد مساوی و بهبود شرایط تشکیل دادیم. در تمامی این

رادیکال بودند، سیاستمداران منتخب و "کارکنان بخش عمومی" را از مردمی دور می‌کردند که آن‌ها را نمایندگی کرده و در خدمت آن بودند. به عنوان یک جنبش متشکل برآمده از قدرتی که از قبل در زندگی زنان بهبود به وجود آورده بود، ما اعتقاد داشتیم که از پایه‌های مقابله در برابر این فشارها برخورداریم و می‌خواهیم که لااقل بخشی از دولت و احزاب سیاسی، به نیازهای مردم پاسخ داده و تغییراتی را که به وجود آورده‌ایم حمایت و تحکیم بخشند.

هالووی به طور کاملاً روشن، راهی را که از طریق آن، دولت، جدا از ما، بر فراز و بالای سر ما به عنوان یک ارگان بیگانه قرار می‌گیرد را توضیح می‌دهد. او تاکید می‌کند که این مسئله در سرشت دولت حک شده است. اما در سال‌های 1970 و اوایل سال‌های 80 قطعاً در چندین شهر در انگلیس، و هم‌چنین فکر می‌کنم در چند کشور دیگر اروپائی، ما قادر شدیم که به طور محدودی بخش‌هایی از شهرداری‌های دولتی را بنا به خواسته‌ها و ابتکارات تشکل‌های محلی زنان بازگشائی کنیم و هم‌چنین برخی تغییرها را در خود موسسات دولتی به وجود آوریم. این فقط دست‌آورد جنبش زنان نبود. این تغییرات مشروط در حکومت و ارگان‌های حزبی، بدون چرخش بی‌سابقه در تعادل قدرت غیر ممکن بود که در نتیجه رزمندگی در بخش صنعتی و مبارزه رادیکال اجتماعی خارج پارلمانی به دست آمده بود.

از این تجربیات من دو نکته را ترسیم کردم. اولین نکته، بسط منطقی یکی از انتقادهای درست هالووی از چپ سنتی است، که باز هم‌چون کمانی به طور متناقض به موقعیت خود هالووی بازگشت می‌کند. او چپ سنتی را به شیوه‌واره کردن دولت، برخورد شیوه‌گونه به آن و جدا کردن آن از بقیه جامعه متهم کرد. او به درستی تاکید می‌کند که دولت توسط روابط اجتماعی سرمایه‌داری "احاطه" شده، برای او این نکات به دلیل اهمیت عمل برای تغییر در درون روابط اجتماعی بیان می‌شود. بسیار خوب،

اما اگر روابط اجتماعی جامعه سرمایه‌داری محل مبارزه، تنازع و احتمالاً تغییر و تحول هستند، و دولت هم در درون آن‌ها احاطه شده، پس چرا روابط اجتماعی دولت در همه اشکال پیچیده و گوناگون خود نمی‌تواند محل مبارزه، تنازع و تغییر باشد؟ چرا مبارزه بایستی بر سر دولت، به خصوص در کشورهایی متوقف شود که در آن جنبش‌های پیشین دست‌آوردهائی دموکراتیک در زمینه‌ی بازتوزیع- البته مشروط/موقتی- به وجود آورده است؟ من در جاهائی که کارگران بخش دولتی، اعضای اتحادیه‌های کارگری و جنبش‌های وسیع‌تر اجتماعی حضور دارند، اقلیتی از سیاستمداران منتخب وفادار به جنبش‌های اجتماعی دموکراتیک را ملاحظه کردم که نشانی از تقدس دولت موجود در نتیجه‌ی ضرورت خودبه‌خودی احاطه شدن‌شان در دولت از سوی آن‌ها دیده نشده است. موسسات ارتجاعی دولتی، بسته به شرایط ویژه تاریخی‌ای که در آن قرار دارند، به ویژه با دفاع نیرومند و ضددموکراتیک خود نهادهایی را به وجود می‌آورند، که آن‌ها را قادر می‌سازد فشارهای دموکراتیک را سرکوب و مقابله کنند. اما حتی با وجود این، مسئله شرایط تاریخی می‌تواند تغییر کند، که بستگی به موفقیت مبارزات دموکراتیک دارد؛ و با رابطه دولت، حکومت و موسسات حزبی با مبارزه وسیع- تر در سطح جامعه سرمایه‌داری تفاوت خواهد کرد، همین طور به تغییرات احتمالی وابسته است. اما آن‌گونه که هالووی برای درمان بیگانگی دولت از جامعه، به عنوان یک واقعیت جهانی، برخورد می‌کند، منظورش از برخورد با دولت، بر فراز مبارزات جاری در روابط اجتماعی‌ای است که دولت هم بخشی از آن محسوب می‌شود. از این رو هالووی به همان اشتباهی در می‌غلطد که بر مبنای آن شدیداً به چپ سنتی حمله می‌کند: برخورد به دولت به عنوان یک پدیده تاریخی، شیوه‌واره بر فراز جامعه وسیع‌تر. به عنوان مثال یک نمونه از مبارزات فعلی در درون موسسات حکومتی، دولت و حزب، و در داخل جامعه سرمایه‌داری، مقاومت در برابر خصوصی‌سازی است. مثال‌های



زیادی از این نوع مقاومت می‌توان ارائه کرد: کمپین کارکنان دولتی، کمپین دریافت کنندگان خدمات عمومی و سیاستمداران منتخب. این کمپین‌ها موسسات دولتی را در جهت پاسخ‌گویی و مسئولیت فزون‌تر به مردم تغییر داده و از آن حمایت می‌کنند. چارچوب سیاسی تفکر هالووی، در نتیجه طرد احتمال مبارزه موثر در درون حکومت، و با رد دست‌آوردهای سیاسی (اساساً در توزیع مجدد، هرچند ناقص) که به وسیله جنبش‌های کارگری و سوسیال دموکرات (در ایتالیا و در فرانسه به وسیله کمونیست-ها) پس از جنگ جهانی دوم به دست آمده، نمی‌تواند این مقاومت را درک کند. مبارزه در دهه‌ی اول قرن 21 باز هم در جهت ایستادگی در برابر حراج اموال همگانی، اجناس عمومی و فضا، به موضوع محوری برای عدالت اجتماعی تبدیل خواهد شد، که نه تنها علیه موسسات دولتی، بلکه در درون آن نیز به وقوع خواهد پیوست.

حال اگر بپذیریم که، جدا بودن دولت از مردم در خصوصیات دولت حک نشده است، بلکه تاریخاً به وجود آمده و به تغییر آن بستگی دارد، پس چرا در دموکراسی‌های لیبرال، هنگامی که احزاب چپ در حکومت اند، موسسات دولتی و حزبی به حکمروائی بر فراز مردم ادامه می‌دهند، به منافع آن‌ها غالباً بی توجهی کرده و به طور افزایش‌دهی حمله می‌کنند؟ من این‌جا به جای این که خیلی ساده آن‌را به قدرت متحد سرمایه و بازار رجوع دهم؛ در جستجوی توضیح بیش‌تر بر خواهم آمد، هنوز توضیح این‌که چرا احزاب چپ تقریباً بدون استثنا به این فشارها تسلیم شده‌اند، و اغلب به آن‌هایی که تلاش می‌کردند که بر تعهدهای اولیه رادیکال حزب بایستند فشار می‌آوردند، بی جواب باقی می‌ماند. آیا سال‌های کوتاه و استثنایی 70 در بریتانیا - به خصوص در سطح محلی به این پرسش سایه انداخت - در حالی که مبارزات اجتماعی و صنعتی فشار معینی به چپ وارد کرد که سبب شد که رابطه متفاوتی نسبت به دولت اتخاذ کند؟

من معتقدم که جواب این پرسش را باید تا حدی در خواست‌ها و استراتژی چپ سنتی که هالووی از آن انتقاد می‌کند سراغ گرفت. هر چند که او از جستجوی این طرز فکر سیاسی عاجز است که در درون ارگان‌های سیاسی ساخته شده و یا آن‌ها را به حرکت در می‌آورد، و می‌تواند یک سازوکار موقتی باشند. به هر حال بررسی این طرز فکر سیاسی "بالا-پائین" می‌تواند توضیح دهد، که چرا با وجود این که این ارگان‌های دولتی حتی وقتی به طور رسمی زیر کنترل چپ اند خاصیت از خود بیگانگی را حفظ می‌کنند. در این‌جا من به این‌که چگونه احزاب سنتی چپ (به خصوص سوسیال دموکرات یا کمونیست- که به سوسیال دموکرات چپ مبدل شده) مفهوم عملی تغییر اجتماعی و نقش احزاب سیاسی در آن را دیده‌اند، می‌اندیشم. فرض بر این بوده است که هنگامی دستگاه دولتی جامعه سرمایه‌داری به وسیله احزاب چپ تصرف می‌شود، وسایل و شرایط مناسب برای تغییر اجتماعی و حتی سوسیالیستی را آماده می‌کنند. از سوی دیگر این بدان معنا است که تشکل حزبی، فرض را بر این می‌گذارد که اعضای حزب و هوادارانش، شامل نهادهای توده‌ای مثل اتحادیه‌ها، به دفاتر و ادارات دولتی، منابع مالی و آراء دست یافته‌اند. این دید از تشکیلات حزبی تقریباً به طور ویژه بر جمع‌آوری منابع مالی و رای برای پیروزی در انتخابات به قصد اجرای سیاست‌های ترسیم شده به وسیله رهبری حزب و مورد توافق اعضا، تمرکز دارد. تصمیم‌گیری حول مسائل مهم، تخصیص مالیه همین‌طور در مرکزیت کانونی می‌شود- هر چند تا حد معینی استقلال در حاشیه وجود دارد- اما فعالیت‌هایی که که خواهان تقسیم منابع، یا حمایت و یا ناظر بر تقویت مباحثه اند مورد بی توجهی قرار گرفته، یا قاطعانه بلوکه می‌شوند. تاریخ همه چپ‌های در قدرت - حزب کارگر، حزب سوسیال دموکرات آلمان، حتی ای. ان. سی- نشان می‌دهد که این احزاب، این مدل از تشکل حزبی را با درجه‌های متفاوتی از موفقیت به کار برده‌اند. این چارچوبی است که دور زدن آن

برای احزاب سیاسی - حتی سبزه‌ها که تلاش می‌کنند که مبتکر آن باشند - با دشواری روبه‌رو است.

اهمیت این مدل در فقدان و یا از دست دادن فرصت‌های استراتژیک است. بخش زیادی از اعضا و هواداران توده‌ای احزاب سوسیال دموکرات، کارگران و شهروندانی هستند و یا بودند که اقتصاد سرمایه‌داری و دولت به کار آنان وابسته است. آن‌ها افرادی آگاه و دارای مهارت و دارای ارزش‌های استوار بر عدالت اجتماعی اند یا فقط در زندگی روزمره در کار و یا در اجتماع تا حدی آن را به کار می‌برند. آن‌ها از نظر پتانسیل، نیروی عظیم و به وجود آورنده تغییر اند. اما برای این‌که، این پتانسیل درک شود، باید به جای روند روزانه در جستجوی زنده ماندن در جامعه موجود و بازتولید نا آگاهانه آن، آگاهانه بر خلاقیت، دانش و قدرت بالقوه آن‌ها برای ایجاد روابط اجتماعی جامعه‌ای جدید متمرکز شد. همان‌گونه که هالووی و من هر دو توافق داریم، مبارزات و ابتکارات گوناگون به طور دائم می‌کوشند که این روابط جدید را به وجود آورند. سئوالی که به دنبال انتقاد من از هالووی مطرح می‌شود این‌ست: چه نوع تشکلی - برای لحظه فعلی عبارت "حزب" را کنار بگذاریم - می‌توان در جهت تقویت توانایی این جنبش‌ها و مبارزه آن‌ها به وجود آورد تا بتواند در تصمیمات و سرشت واقعی دولت در هر سطحی نفوذ و تاثیرگذار باشد؟

در ابتدا یک درس از انگیس را مرور کنیم و آن این‌ست که: به سادگی به بخشی از یک حزب سوسیال دموکرات تبدیل شد، و برای تغییر دادن آن تلاش کرد، در این درس اما تله‌هایی وجود دارد. وقتی زنان و جنبش کارگری سال‌های 70 در بریتانیا خیلی قوی بودند، یک دگرگونی خودبه‌خودی در حزب به وجود آمد - حتی برای مدت کوتاهی مرکزیت سنتی، کنترل را از دست داد - اما ساختارهای جا افتاده بیش از نهادهای جوانان، جنبش زنان و جنبش توده‌ای رادیکال اتحادیه‌ای، انعطاف و کاردانی

دارند و سرانجام نبرد در درون حزب کارگر، فمنیست‌ها را از تقویت تشکلات خود و متحدان دور ساخت.

حتی وجود یک حزب چپ مستقل، که خودش را "صدای جنبش" می‌خواند نیز دیگر پاسخ‌گو نیست. تجربه سبزه‌های آلمان و سبزه‌های چپ هلند شاهد این مدعا هستند. هر چند از زاویه نیت و اهداف خوب آن‌ها دارای ریشه‌های قوی در میان جنبش‌ها هستند، اما برای مقاومت در برابر فشار ادغام در درون دولت به طور مادی و بالقوه خیلی ضعیف اند.

بحث من این جا این‌ست که، روابط کلیدی‌ای که یک تشکل سیاسی را شکل می‌دهد به قرار زیر اند: رابطه تشکیلات با نهادهای کارگری، با جنبش‌های رادیکال، و با شهروندان "غیر متشکل"، رای‌دهندگان، رابطه‌ی تشکیلات با ادارات دولتی و نقش تشکیلات در چگونگی به وجود آوردن تغییر در آن‌ها. در بیش‌تر احزاب سیاسی و تشکل‌های چپ احتیاج به تغییر رادیکال در این روابط وجود دارد.

تشکل‌های سیاسی چپ اخیراً عقلانیت سیاسی - سیاست، استراتژی، و حتی تاکتیک - خود را متمرکز کرده‌اند. از این رو برای "مداخله در جنبش‌ها" رهبری معینی به - وجود می‌آورند. یا رای دهنده و عضو برای پیوستن به تشکل‌های خود استخدام می‌کنند، چرا که تشکیلات وسیله‌ای برای تغییرات سیاسی است. بحث من در این جا در رابطه با درک خلاق، و شناخت خصوصیات مهارت‌های تشکیلات یا هواداران و اعضای حزب بر این مبنا قرار دارد که رابطه تشکیلات با متحدان فعال، باید رابطه‌ای استوار بر همکاری میان برابرها باشد، تا رابطه‌ی رهبر و هدایت‌گر - بیش‌تر همکاری میان افراد با منابع مختلف قدرت و آگاهی، اما دارای یک هدف مشترک، و کم‌تر به شکل رابطه‌ی معلم و شاگرد: بیش‌تر دو جانبه.

روشن است که همه انواع مکانیسم‌های روانی سبب تقویت، تمایلات مرکزگرائی، رهبری و تمایلات فرقه‌گرائی و تفاوت گذاشتن در تشکل و یا حزب سیاسی می‌شود. تمایل همگانی‌ای برای آفریدن یک خانواده، یک منبع امنیت در یک دنیای سخت بی ثبات وجود دارد. ما همه نیاز به حمایت داریم، اما بایستی از بازتولید اولیه نا آگاهانه و غالباً منبع بنیادی امنیت آگاه باشیم. راه‌های بسیار خلاق و گسترده دیگری به منظور آفرینش همبستگی و حمایت وجود دارد. ولی در جایی که این روابط سدی در مقابل یک رابطه باز، منعطف، برابری‌طلب با افراد دیگر اند، بایستی برای گسست از میراث ناخودآگاه گذشته خود آماده باشیم. میراث شوم دیگر، هم‌چنین وجود کشش و جاذبه ناخودآگاه به اسلوب و روش تشکیلاتی است که بعضی از ما را در جایگاه بالا و ویژه‌ای قرار می‌دهد، از ما "رهبر"، آدم‌هائی با دانش بالاتر می‌سازد. من بر رها کردن کار و فعالیت مشترک و با هم برای ارتقاء ایده‌های مشترک پای‌فشاری نمی‌کنم، اما عقیده قابلیت تغییر قدرت، بر پایه شناسائی عملکردهای متنوعی که تغییر را در بر دارد استوار خواهد بود، و همه پویائی تغییر آن را در خود کشف خواهند کرد. از این‌رو ما به جای مفروضات از پیش فرض‌شده رهبری، به راه‌های جدیدی از مشارکت در ادغام با دیدگاه‌هایی که از مبارزه برمی‌خیزند و بازتاب تجربه مبارزه اند نیاز داریم. آماده‌سازی فوروم اجتماعی پنجم اکنون نه فقط یک نوع بسیار مهم تجربه مشارکت برای فوروم به شمار می‌رود، بلکه هم‌چنین به در خدمت آفریدن شکل جدید تشکل سیاسی رادیکال نیز قرار دارد.

روشن است که بحث درباره ساختن دوباره تشکل‌های سیاسی - چه آن‌ها را حزب بنامیم یا نه - است، بعضی اوقات تشکل‌ها، به شکل ائتلافی برای مقاصد ویژه از جمله انتخابات خواهند بود. مسئله اساسی در این بازسازی دوباره که در واقعیت امر با طرد ایده‌های راکد منحصراً انقلابی یا تغییر رادیکال بر می‌خیزد، اهمیت این مسئله

است که هر چیزی را که برای ساختن جامعه مورد نظرمان می‌توانیم، انجام دهیم. در سال‌های 1970 ما آن را "سیاست پیش نمادین" نامیدیم. عملی‌ترین شکل آن، در کنفرانس‌های چپ، مراقبت کامل از اطفال، درج سهمیه زنان به میزان نصف در پلاتفرم‌ها، خاتمه دادن به شوونیسم مردانه در زندگی روزمره چپ و از این قبیل می‌باشد. سیاست‌های "پیش نمادین" را امروزه می‌توان در جنبش‌ها و کمپین‌هائی که انحصارات کورپراسیون مسلط محصولات غذایی را مورد چالش قرار می‌دهند؛ در پافشاری بر بازیافت مواد زائد؛ در ارزیابی محصولات از نظر آسیب اخلاقی یا بر محیط زیست؛ و در تجربه اشکال عمیق‌تر دموکراسی ملاحظه کرد. هم‌چنین در جایی دیده میشود که فعالان عرصه فنی، التزام اخلاقی و سیاسی خود را در انتخاب، رشد و توسعه جدید در فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات نشان می‌دهند. ما به اشکالی از تشکیلات سیاسی نیاز داریم که در آن بتوان این آلترناتیوهای عملی را فهمید و حمایت کرد و به ایجاد شرایط سیاسی بازتری کمک کرد؛ تا در آن، این آلترناتیوها بتوانند رشد کنند. باز هم این بدان معنی است که احزاب سیاسی و تشکل‌ها به دیدگاه انحصاری خود در رابطه با تغییر و عوض کردن خاتمه دهند و به جای آن، نقش خود را در گسترش تغییر اجتماعی از پائین، و از جمله خود دولت پیدا کنند. مثال‌هائی از این دست را در اشکال گوناگون می‌توان ملاحظه کرد، از تجارب بلند پروازانه در دموکراسی مشارکتی در برزیل و ایتالیا گرفته تا غدغن کردن شرکت‌های زنجیره ای در شهرهای آمریکا، و تا شورا‌های شهرداری‌ها که بر پرداخت دستمزد خوب بر عرضه‌کنندگان تاکید داشته، اشتغال با کیفیت بالا را به وجود می‌آورند، کارکنان آن‌ها بازیافت را توسعه داده، فقط غذاهای ارگانیک و ترجیحاً در تعاونی‌ها تولید شده را برای مدارس و غذا خوری‌های‌شان خریداری می‌کنند و از این قبیل.

بدین شکل، تشکل سیاسی، هر شکلی که باشد، "یک بازیگر در بین بسیاری دیگر" می‌باشد؛ همان گونه که فاوستو برتی‌نوتی بحث می‌کرد، بازیگر اصلی و ویژه اما نه برتر. او به عنوان رئیس حزب جدید چپ اروپائی و رئیس هیئت مدیره ریفونداسیونه، در مرکز فرآیند بسیار دشوار نوآوری سیاسی، از تجربه غنی برخوردار است.

مبارزه برای دستیابی به موسسات دولتی- برای نمایندگی سیاسی، برای اشکال مشارکت عمیق‌تر تصمیم‌گیری عمومی، برای اشکال دموکراتیک حکومت و غیره - یک بُعد در میان ابعاد بسیار دیگر از مبارزه را در بر می‌گیرد - هر چند، بُعد اساسی و ویژه اما نه برتر از همه- ما مبارزه برای کنترل و تصاحب در کارخانه را به دلیل خصوصیت استثمارگر سرکوب‌کننده مدیریت و خصلت از خود بیگانه کاررها نمی‌کنیم، لذا چرا بایستی مبارزه در درون، و همچنین مبارزه بر علیه دولت را رها کنیم. رها کردن مبارزه بر علیه دولت، نفی تلاش نسل‌های رزمنده پیشین برای عدالت اجتماعی به شمار می‌رود. ترک مبارزه برای دولت و موسسات دولتی، برخورد تحقیرآمیز به مبارزات پیشین برای دموکراسی محسوب می‌شود. اما این به معنی آن نیست که روال‌های تشکیلاتی به ارث برده شده را باید دنبال کنیم؛ برعکس، چالش‌های اصلی نوآوری و خلاقیت است بدون از دست دادن هدف و مسیر راه.

پرسش این است که تصور ما از این فضاها چیست، و این که آیا این فضاها را [در چارچوب] دولت تصور می‌کنیم یا به گونه‌ی دیگری به آن‌ها می‌اندیشیم.

در باره چاره‌اندیشی در این خصوص، باید از همان‌جائی شروع کنیم که هستیم، از عصیان‌ها و نافرمانی‌های بسیاری که ما را به پورتوالگره کشانید. جهان ازین گونه عصیان‌ها آکنده است، جهان پُر از مردمانی است که به سرمایه‌داری "نه" می‌گویند. "نه"، ما زندگی خود را طبق دستورهای سرمایه‌داری ادامه نخواهیم داد. ما آن چه را که شخصا ضروری یا مطلوب می‌دانیم انجام می‌دهیم و نه آن چه را که سرمایه به ما دیکته می‌کند. گاه سرمایه‌داری را صرفا نظام فراگیر سلطه می‌بینیم و فراموش می‌کنیم که چنین عصیان‌هایی همه جا وجود دارد. گاه این عصیان‌ها آن چنان کوچک اند که کسانی هم که درگیر آن اند، آن‌ها را تجلی رد و نفی نمی‌دانند، اما این عصیان‌ها غالبا پروژه‌های جمعی‌ای هستند که هدفشان یافتن بدیلی است به جلو و گاه هم آن‌ها به بزرگی جنگل لاکاندون یا آرژانتینازو (اشاره به شورش‌های سال 2001 در آرژانتین) سه سال پیش یا عصیان بولیوی کمی بیش از یک‌سال پیش اند. مشخصه‌ی همه‌ی این نافرمانی‌ها اشتیاق به خودگردانی، و انگیزه‌ای مبنی بر این که: "نه، به شما اجازه نمی‌دهیم به ما بگوئید چه باید انجام دهیم، ما خود تصمیم خواهیم گرفت که چه باید بکنیم". این رد کردن‌ها را می‌توان شکاف‌ها یا تَرَک‌هایی در نظام سلطه‌ی سرمایه‌داری دانست.

سرمایه‌داری (در درجه‌ی نخست) نه یک نظام اقتصادی، بلکه یک نظام فرماندهی است. سرمایه‌داران با پول خود به ما دستور می‌دهند، به ما می‌گویند چه کار کنیم. امتناع از اطاعت به معنی درهم شکستن دستور سرمایه است. بنابر این، پرسش از منظر ما این است که چگونه می‌توان این امتناع کردن‌ها، این تَرَک‌ها در بافت سلطه را چند برابر کرده و توسعه دهیم؟ در این رابطه دو شیوه از اندیشیدن وجود دارد:

### مناظره جان هالووی و الکس کالینیکوس پیرامون:

### "آیا می‌توان جهان را بدون کسب قدرت تغییر داد؟"

برگردان ح. ریاحی

#### جان هالووی:

جواب پرسش بالا را نمی‌دانم. شاید می‌توانیم شاید هم نمی‌توانیم جهان را بدون کسب قدرت تغییر دهیم. به گمان من نقطه آغاز عدم قطعیت است و نه دانستن، جستجوی عمومی برای [یافتن] راهی به پیش. زیرا هر چه بیش‌تر آشکار می‌شود که سرمایه‌داری برای بشریت [به یک امر] فاجعه‌آفرین [تبدیل شده] است. دگرگونی بنیادی در ساختار جامعه، یعنی انقلاب، از هر زمان دیگری ضروری‌تر شده است. و این انقلاب، اگر قرار باشد موثر واقع شود، فقط می‌تواند انقلابی جهانی باشد. اما این که انقلاب جهانی با یک ضربه انجام بگیرد، نامحتمل است. این بدان معنی است که تنها شیوه‌ای که می‌توان تصویری از انقلاب داشت، انقلابی است فضا ساز، انقلابی که در فضاها [پدید آمده] در سرمایه‌داری انجام می‌گیرد، انقلابی که فضاها را در جهان اشغال می‌کند در [متن شرایطی] که سرمایه‌داری هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد.

نخستین شیوه از اندیشیدن به قرار زیر است که این جنبش‌ها، این نافرمانی‌ها را اگر متمرکز نشوند و به سمت و سوی هدفی نشانه نروند، خالی از پختگی و تاثیر می‌داند. از منظر آن‌ها موثر بودن به معنی آن است که باید از طریق انتخابات یا براندازی دولت موجود، به سمت فتح قدرت دولتی حرکت کنند و دولت انقلابی جدیدی را بنیان نهند. شکل سازمانی سمت و سو دادن همه‌ی این نافرمانی‌ها حزب است.

مساله‌ی فتح قدرت دولتی بیش از آن که یک مساله‌ی ناظر بر تصمیمات آینده باشد، مساله‌ی سازمان‌دهی در شرایط کنونی است. حالا خود را، چگونه باید سازمان دهیم؟ آیا باید به حزبی بپیوندیم، به نوع سازمانی که نارضائی ما را بر فتح قدرت دولتی متمرکز کند؟ یا باید به شکل دیگری خود را سازمان دهیم؟

شیوه‌ی دوم بسط و افزایش نافرمانی‌ها این است که بگوئیم: "نه، این نافرمانی‌ها را نباید در شکل یک حزب مهار کرد، بلکه باید آزادانه گسترش پیدا کنند و به هر سویی حرکت کنند که مبارزه آن‌ها را سوق می‌دهد".

این سخن بدان معنا نیست که هم‌آهنگی‌ای نباید در کار باشد، بلکه باید هم‌آهنگی بازتری وجود داشته باشد. گذشته از این امر، نکته‌ی اصلی منبع و مرجع، نه دولت بلکه جامعه‌ای است که می‌خواهیم به وجود آوریم.

بحث اصلی علیه برداشت نخست این است که ما را به جهت اشتباه سوق می‌دهد. دولت شئی نیست، دولت ابژه‌ی بی‌طرف نیست: دولت شکلی از مناسبات اجتماعی است، نوعی تشکیلات است، شیوه‌ی انجام امور است، شیوه‌ای که طی قرن‌ها بسط و تکوین یافته است و هدف آن حفظ یا گسترش حاکمیت سرمایه است. اگر مبارزاتمان را بر دولت متمرکز کنیم یا دولت را منبع اصلی مراجعه‌ی خود قرار دهیم، باید درک کنیم که دولت ما را به مسیر معینی می‌کشاند. مهم‌تر از همه این‌که، دولت تلاش می‌کند جدائی مبارزه‌ی ما از جامعه را به ما تحمیل کند و نبرد ما را به مبارزه به خاطر یا

به نام [جامعه یا ...] تبدیل کند. دولت رهبران را از توده‌ها و نمایندگان را از کسانی جدا می‌کند که انتخاب‌شان کرده‌اند. دولت ما را به شیوه‌ی دیگری از گفت و شنود و نحوه‌ی متفاوتی از اندیشیدن می‌کشاند. دولت ما را به سازش با واقعیت جهت می‌دهد و آن واقعیت، واقعیت سرمایه‌داری است، شکلی از سازمان‌دهی اجتماعی که شالوده‌اش بر استثمار و بی‌عدالتی، بر کشتار و نابودی بنا شده است. همین‌طور هم ما را به تعریف فضا و فرصت‌های پدید آمده در مورد چگونگی انجام امور سوق می‌دهد، تعریف فضا و فرصتی که بین قلم‌روی دولت و جهان بیرون از آن و بین شهروندان و خارجی‌ها فاصله‌ی روشنی به وجود می‌آورد. دولت ما را به تعریفی در کادر همین فضای موجود از مبارزه سوق می‌دهد که امیدی برای هم‌آوردی با حرکت جهانی سرمایه باقی نمی‌گذارد.

در تاریخ دولت-مدار چپ، یک مفهوم کلیدی وجود دارد که عبارت است از خیانت. رهبران بارها و بارها به جنبش خیانت کرده‌اند، آن هم نه ضرورتاً به این خاطر که آدم‌های بدی بوده‌اند، بلکه دقیقاً به این دلیل که دولت به مثابه‌ی شکلی از تشکیلات، رهبران را از جنبش جدا می‌کند و آن‌ها را به فرایند سازش با سرمایه سوق می‌دهد. خیانت به عنوان شکلی تشکیلاتی در ذات دولت نهفته است. آیا می‌توانیم در مقابل آن مقاومت کنیم؟ بله، البته که می‌توانیم و این امری است که همیشه صورت می‌گیرد. می‌توانیم به دولت اجازه ندهیم رهبران یا نمایندگان دائمی جنبش را به خود وابسته کند. می‌توانیم جلوی مذاکره‌ی محرمانه‌ی نمایندگان با دولت را سد کنیم. اما این به معنی درک آنست که شکل‌های سازمان‌دهی ما با شکل‌های سازمان‌دهی دولت بسیار تفاوت دارد و تناسبی بین آن‌ها نیست. دولت تشکیلات پایور است، خواست ما تشکیلات خودگردان است، شکلی از تشکیلات که به ما اجازه می‌دهد بگوئیم چه می‌خواهیم، چه تصمیمی می‌گیریم و چه را ضروری و مطلوب تشخیص می‌دهیم. به دیگر

سخن، آنچه ما می‌خواهیم آن شکلی از تشکیلات است که اصل مورد مراجعه‌ی آن دولت نیست.

استدلالی که علیه دولت به مثابه‌ی اصل مورد مراجعه است، روشن است. اما استدلال مخالف اندیشه به نوع دیگر چه؟

استدلال دولت-مدار را می‌توان برداشت خود محور تکوین مبارزه دانست. [در این معنی] مبارزه به عنوان امری درک می‌شود که در آن یک امر محوری و مرکزی وجود دارد، یعنی فتح قدرت دولتی. در ابتدا همه‌ی تلاش‌مان را بر فتح دولت متمرکز می‌کنیم، خود را سازمان می‌دهیم و سپس وقتی به این امر نائل شدیم، می‌توانیم به شکل‌های دیگر سازمان‌دهی بیاندیشیم، می‌توانیم به انقلابی کردن جامعه فکر کنیم. نخست در یک جهت حرکت می‌کنیم تا بتوانیم در جهت دیگر گام برداریم: مساله این است که خاتمه دادن به پویایی که در فاز نخست حاصل می‌شود، در فاز بعدی مشکل یا غیرممکن است.

برداشت دیگر مستقیماً بر نوع جامعه‌ای متمرکز می‌شود که می‌خواهیم ایجاد کنیم بدون این‌که از [مدار] دولت بگذرد. در [این جا] محوری در کار نیست: تشکیلات [خود] مستقیماً نشانه است، [خود] مستقیماً به مناسبات اجتماعی‌ای که می‌خواهیم ایجاد کنیم پیوند دارد. در جایی که برداشت نخست دگرگونی اساسی جامعه را پس از فتح قدرت می‌داند، استنباط دوم اصرار دارد که دگرگونی اساسی جامعه هم اکنون باید شروع شود. انقلاب نه زمانی که وقت آن رسیده، بلکه از همین جا و هم اکنون باید آغاز گردد.

این نشانه بودن، این انقلاب همین جا و هم اکنون، بر کل کشش به خودگردانی مسلط است. خودگردانی در جامعه‌ی سرمایه‌داری نمی‌تواند وجود داشته باشد. آنچه می‌تواند وجود داشته باشد و وجود دارد کشش به خودگردانی اجتماعی است: حرکت علیه

تصمیم بیگانه، علیه تصمیمی که دیگران اخذ می‌کنند، چنین حرکتی به ناگزیر تجربی است. البته سه موضوع روشن است:

الف: کشش به سوی خودگردانی ضرورتاً کششی است علیه اجازه دادن به دیگران که از جانب ما تصمیم بگیرند. بنابراین، [این کشش] جنبشی است علیه دموکراسی نمایندگی و برای ایجاد نوعی دموکراسی مستقیم.

ب: کشش به سوی خودگردانی به ناگزیر با آن نوع تشکیلات از دولت سر سازگاری ندارد که از جانب ما تصمیم می‌گیرد و بدین ترتیب ما را کنار می‌گذارد.

ج: کشش به سوی خودگردانی بی‌معناست اگر خودگردانی در فعالیت ما به هدف اصلی تبدیل نشود. [این کشش] بنابراین، به ناگزیر سازمان‌دهی سرمایه‌داری کار را هدف قرار می‌دهد.

بنابراین، بحث ما نه تنها پیرامون دموکراسی بلکه کمونیسم و نه فقط پیرامون عصیان بلکه پیرامون انقلاب است.

از نظر من این برداشت دوم از انقلاب است که باید بر آن متمرکز شد. این حقیقت که ما برداشت دولت-مدار را رد می‌کنیم مشخصاً به معنی آن نیست که برداشت غیر دولت-مدار مشکلات خود را ندارد. در این جا سه مساله اساسی را تشخیص می‌دهم که هیچ‌کدام به معنی طرف‌داری از بازگشت به ایده فتح قدرت دولتی نیست:

اولین مساله این است که چگونه باید با سرکوب دولتی برخورد کرد. به گمان من پاسخ این نیست که مسلح شویم به طوری که بتوانیم دولت را در مصافی رو-در-رو شکست دهیم: احتمال پیروزی‌مان کم است و نتیجه آن بازتولید دقیقاً مناسبات اقتدارمدارانه اجتماعی‌ای است که علیه آن مبارزه می‌کنیم. و نه این گونه فکر می‌کنم که پاسخ این است که دولت را در کنترل خود درآوریم تا بتوانیم ارتش و نیروی پلیس را مهار کنیم: استفاده از ارتش و پلیس از جانب مردم آشکارا با مبارزات آن‌هائی

در تقابل قرار می‌گیرد که نمی‌خواهند کسی از جانب آن‌ها عمل کند. بدین ترتیب، تنها کاری که امکان‌پذیر است این که تلاش کنیم راه‌های دیگری برای منصرف کردن دولت از اعمال خشونت علیه ما پیدا کنیم: از جمله‌ی این راه‌ها می‌تواند یکی هم این باشد که تا حدودی از مقاومت مسلحانه استفاده کنیم (مثل نمونه‌ی ژاپنیست‌ها)، اما [در این کار] مطمئناً باید، مهم‌تر از هر چیز، بر قدرت ادغام عصیان در جماعت تکیه کنیم.

موضوع دوم این است که ببینیم می‌توانیم فعالیت‌های بدیلی را (فعالیت مولد بدیلی) در چارچوب سرمایه‌داری بسط دهیم و تا چه اندازه می‌توانیم شبکه‌ی اجتماعی بدیلی به غیر از [شبکه‌ی] ارزش [هم اکنون موجود]، بین فعالیت‌ها به وجود آوریم (مثلاً کارخانه‌هایی که به دست کارگران در آرژانتین بازگشائی شد) و این امکانات به طور آشکار به دامنه خود جنبش بستگی دارد، اما این خود مساله‌ای اساسی به شمار می‌رود. در باره‌ی مساله‌ی تصمیم‌گیری اجتماعی پیرامون تولید و توزیعی که از اعماق به بالا حرکت کند (از عصیان‌های ناشی از فضاها [ی] به وجود آمده در سرمایه‌داری) و نه از یک گروه مرکزی برنامه‌ریز، چگونه می‌اندیشیم؟

موضوع سوم سازمان‌دهی خودگردانی اجتماعی است. چگونه نظام دموکراسی مستقیمی را در سطحی سازمان دهیم که در یک جامعه پیچیده به فراسوی سطح محلی دامنه پیدا کند؟ پاسخ کلاسیک ایده‌ی شوراهاست که در پیوند است با شورای شوراها. شوراها، نمایندگان خود را به این شورا می‌فرستند. این نمایندگان را [می‌توان] فرا خواند. این پاسخ در اساس درست به نظر می‌رسد، اما روشن است که حتی در گروه‌های کوچک هم اعمال دموکراسی همواره مساله‌ساز است، به طوری که تنها شیوه‌ای که از طریق آن می‌توان به درک دموکراسی مستقیم نایل آمد عبارت است از فرایند تجربه و خودآموزی.

آیا می‌توانیم جهان را بدون فتح قدرت تغییر دهیم؟ تنها راه درک این امر این است که آن را انجام دهیم.

الکس کالینکوس:

اختلاف "جان" و من هر چه باشد، ما هر دو خواهان دگرگونی جهان از طریق فرایند خودرہانی هستیم، جهانی که در آن رهبران به مردم دستور نمی‌دهند بلکه این مردم اند که به طور جمعی خود را رها می‌سازند. صداقت، وضوح و پیگیری در کار "جان" را تحسین می‌کنم. امروز هم در ارائه کارش مشخص بود. اما در عین حال من هم باید صادق باشم و بگویم که ایده‌آل تغییر جهان بدون فتح قدرت را در تحلیل نهائی مردود می‌دانم.

در خصوص عدم قطعیت با "جان" هم نظر ام. موضوعات بسیار زیادی وجود دارند که نمی‌توانیم بدانیم. اما در مورد یک موضوع اطمینان دارم. و آن این است که بدون پرداختن به مساله قدرت سیاسی و حل آن تغییر جهان غیر ممکن است.

با یکی از انگیزه‌هایی که در محتوای "تغییر جهان بدون کسب قدرت" نهفته است، مطلقاً هم‌دردی می‌کنم. در بین سنت‌های موجود چپ در سطح جهانی "سوسیالیسم از بالا" وجود داشته است. خواه حزب کمونیست در سنت‌های استالینیستی، خواه حزب سوسیال دموکراتیک چون حزب کارگران برزیل امروز، محور اصلی این ایده است که حزب کارها را برای شما انجام می‌دهد و بقیه منفعل باقی می‌مانند.

سنت سیاسی‌ای که من طرفدار آن ام بسیار متفاوت است، و آن عبارت است از "سوسیالیسم از پائین" که در تعریف مارکس از سوسیالیسم به مثابه خودرہانی طبقه کارگر خلاصه شده است. سوسیالیسم در باره‌ی ستم دیدگان و استثمارشوندگان جهان است که به گونه‌ای موثر خود را رها می‌سازند. اختلاف اساسی من با "جان" این است



که من معتقدم یکی از الزام‌های فرایند خودرهانی این است که با دولت موجود رو-در-رو شویم، آن را سرنگون کنیم و با قدرت دولتی اساسا متفاوت جایگزین سازیم. "جان" در اساس از ما می‌خواهد که به دولت پشت کنیم. می‌گوید که باید آن چه او انقلاب [در] "فضاهای ایجاد شده" می‌نامد را به ثمر برسانیم. دیگر اندیشمندان هم بر زمینه‌ی این که زندگی از سرمایه‌داری بیزار است، همان عقاید "جان" را دارند. او [می‌گوید] ما همه باید بکوشیم باغ‌های خودمختار خود را، علی‌رغم ترس و وحشت نظام سرمایه‌داری، کشت کنیم.

مساله این است که دولت ما را به حال خود وا نمی‌نهد. به این علت که سرمایه‌داری نظامی است که از دولت‌های مختلف برخوردار است، بنابراین ما را آسوده نمی‌گذارد. سرمایه‌داری امروزه به باغ‌های جهان یورش می‌برد تا آن‌ها را متلاشی کند و به شاخه-ای از تجارت زراعی تبدیل یا در سفته‌بازی ادغام کند؛ از این رو ما را به حال خود نخواهد گذاشت.

نمی‌توانیم دولت را نادیده انگاریم زیرا دولت، شکل انحصاری و متمرکز قدرت در سرمایه‌داری است. این به لحاظ استراتژیک به معنی آنست که ما باید مخالف دولت باشیم و انقلاب علیه آن را تشویق کنیم.

آیا این به معنی آنست که دولت موجود را نادیده می‌گیریم و از آن مطالباتی را طلب نمی‌کنیم؟ نه. دولت‌های سرمایه‌داری کنونی تلاش می‌کنند به خود مشروعیت بخشند تا بتوانند رضایت کسانی را به دست آورند که استثمار می‌کنند و مورد ستم قرار می‌دهند. این بدان معنی است که اگر خود را به طور موثر سازمان‌دهی کنیم، می‌توانیم سرمایه‌داری را به اصلاحاتی وادار سازیم. بنابراین، اگر دولت را نادیده بگیریم، به معنی این است که در برابر تلاش‌هایی بی طرف بمانیم که برای خصوصی‌سازی صورت می‌گیرد. مثلا در حال حاضر جرج بوش می‌خواهد سیستم بازنشستگی را در امریکا

خصوصی سازد. آیا می‌گوییم به این مساله بی توجه ایم زیرا سیستم بیمه اجتماعی در ایالات متحده را دولت سازمان‌دهی می‌کند؟ به گمانم نه.

سرانجام هم این روزها دولت، کارگران زیادی را استخدام می‌کند. بخشی از فرایند خصوصی‌سازی به این معنی است که استخدام‌شدگان شرکت‌های خصوصی جای این کارگران را می‌گیرند. این غالبا به این معنی است که خدمات عمومی بدتر می‌شود و شرایط و دستمزد این استخدام‌شدگان رو به وخامت می‌گذارد.

اما اگر نسبت به دولت بی‌طرف نباشیم، این به معنی آن نیست که می‌توانیم به آن تکیه کنیم. در درازمدت سرمایه‌داری و دولتی که در صدد حفظ آنست سعی خواهند کرد اصلاح‌هایی را باز پس بگیرند که موقتا پذیرفته بودند. این آن چیزی است که در حال حاضر تلاش می‌کنند انجام دهند. افزون بر این، همان‌طور که "جان" تاکید کرده است، دولت تشکیلاتی هرمی است که قهر را سازمان می‌دهد تا توده‌ها را مطیع و تابع خود سازد. این به معنی آنست که ما نمی‌توانیم صرفا تلاش کنیم دولت موجود را فتح کنیم. اگر دولت موجود را فتح کنیم، بدترین چیزی که در نهایت به دست خواهیم آورد استالین است و در بهترین حالت کسی شبیه لولا یا مُبکی در افریقای جنوبی را خواهیم داشت که برآمده از جنبشی هستند که تلاش می‌کنند جهان را تغییر دهند اما به سروسامان دادن امور برای سرمایه‌داری منتهی می‌شود.

پس بدیل چیست؟ بدیل این است که جنبشی را به وجود آوریم که به اندازه کافی قدرتمند و متمرکز باشد تا شکل‌های موجود قدرت دولتی را درهم شکند و شکل‌های قدرت دولتی‌ای را بنیان نهد که اساسا متفاوت و دموکراتیک باشد. به دیگر سخن، باید انقلاب، کار یک حزب نباشد که قدرت دولتی را به دست می‌گیرد، بلکه کار ستم-دیدگان و استثمارشوندگان - در درجه‌ی نخست کل کارگران - باشد که دولت موجود

را درهم شکنند و در آن فرایند، شکل‌های اساسا جدید و دموکراتیک قدرت را به منظور اداره‌ی جامعه برای خود به وجود آورند.

این بدیل، صرفا تخیلی نیست که من درمغزم سر هم کرده باشم. اگر به تاریخ 150 ساله‌ی گذشته جنبش طبقه کارگر نظری بی‌افکنیم، پی می‌بریم که کارگران بارها و بارها راه‌های نوین سازمان‌دهی را برای پیش‌برد موثر مبارزات توده‌ای ابداع کرده‌اند. این مبارزات دموکراتیک، غالبا تحت کنترل خود کارگران بوده است. کارگران برای پیش‌برد مبارزات خود، ساختارهای نمایندگی ایجاد کرده‌اند تا بتوانند هرم‌های قدرتی را در هم شکنند که "جان" درباره آن‌ها صحبت کرد. و با چنین کاری شکل‌های جدید قدرت سیاسی را به وجود آورده‌اند، حتی اگر از آن‌ها آگاهی نداشته نباشند.

نمونه‌های فراوانی را می‌توان ذکر کرد: معروف‌ترین نمونه شوراهای در انقلاب‌های 1905 و 1917 روسیه است. در انقلاب 1918-1920 آلمان، هم، شوراهای کارگران و سربازان شکل گرفت. و نمونه‌ی دولت اتحاد مردمی آلمنده در شیلی که تا قبل از حلقه‌ی محاصره پلیس در سال 1972-1973 در اوج مبارزات مردمی وجود داشت. نمونه‌های فراوان دیگری از سازمان توده‌ای وجود دارد که نشان‌دهنده‌ی نوع جدیدی از قدرت سیاسی است.

آن‌چه در مورد این شکل از سازمان‌دهی اهمیت دارد، بدون این که بخواهیم هدف-هایی که به شکل‌گیری آن‌ها منتهی شد را در نظر بگیریم، این است که از ظرفیت به چالش کشیدن و درهم کوبیدن دولت موجود و بنای شکل‌های جدید قدرت برخوردار اند.

ما هم چون "جان" نمی‌گوئیم که "منتظر انقلاب باشید"، اما هر مبارزه‌ای که در راستای خودسازمان‌دهی حرکت کند، به جهتی اشاره دارد که یک جامعه غیرسرمایه-داری، سوسیالیستی، را می‌توان از آن طریق سازمان داد. مساله این است که هر

جنبشی که در راستای خودسازمان‌دهی گام بر می‌دارد، اگر بخواهد پیروز شود، باید در لحظه‌ای متراکم و متمرکز باشد. نمی‌توان با قدرت متمرکز سرمایه - دولت و شرکت‌های چند ملیتی- مواجه شد اگر خود جنبش‌ها برای رو-در-روئی مستقیم با آن شرکت‌ها متمرکز نباشند.

"جان" خواهد گفت: "وقتی راجع به تراکم و تمرکز صحبت می‌کنید، به شکل‌های قدیمی سازمان‌دهی برگشته‌اید، بازسازی و سازمان‌دهی ساختارهای هرمی و متمرکز دولت موجود را شروع کرده‌اید."

قبول دارم که کار ساده‌ای نیست. "جان" خیلی صادق بود و در مورد مشکلات طرح استراتژیک خود صحبت کرد. من قبول دارم که در برابر رویکردی که من از آن دفاع می‌کنم هم مشکلات وجود دارد. ترکیب تمرکز و خودسازمان‌دهی کار ساده‌ای نیست. اما بدون حدی از تمرکز شکست خواهیم خورد.

اگر ما صرفا فعالیت پراکنده، غیرمتمرکز و محلی داشته باشیم و هر کس باغ‌های مستقل خود را کشت کند، سرمایه می‌تواند ما را منزوی و نابود کند، یا ذره ذره ما را در خود ادغام کند. و نمی‌توانیم به مسائلی چون تغییر آب و هوا بپردازیم مگر این که ظرفیت هم‌آهنگ شدن داشته باشیم و تا حدی برای دگرگونی جهانی [پیرامون آب و هوا] متمرکز باشیم. بدون هم‌آهنگی در سطحی جهانی نمی‌توانیم پخش گاز کربنیک در هوا را کاهش دهیم. نمی‌توانیم به دنیائی که می‌خواهیم شاهدش باشیم تنها با تکیه بر [نیروی] پراکنده و محلی خود دست پیدا کنیم. این موضوع به مساله احزاب ارتباط پیدا می‌کند. "جان" نسبت به حزب به عنوان شکلی از سازمان‌دهی ایراد می‌گیرد. او می‌گوید حزب ساختارهای هرمی دولت‌های موجود را بازتولید می‌کند. اما اگر به جنبش‌مان توجه کنیم، پی می‌بریم که احزاب در آن وجود دارند، یعنی جریان‌های ایدئولوژیک سازمان‌یافته‌ای وجود دارند که در شیوه‌های گوناگون‌شان دید استراتژیک

کاملی از دگرگونی جامعه دارند. در این مفهوم از حزب، "جان" و کسانی که مثل او فکر می‌کنند، در درون جنبش‌های گوناگون همان اندازه حزب محسوب می‌شوند که حزب کارگران و حزب پی. اس. او. ال برزیل یا حزب کارگران سوسیالیست در بریتانیا. آن‌هایی که از حزب کارگران اخراج شدند، جناح چپ جدید آن را تشکیل دادند. کسانی که چنین جریان‌هایی را سازمان می‌دهند می‌توانند ادعا کنند که حزب نیستند ولی این نوعی خودفریبی است. پذیرش نقشی که احزاب می‌توانند در جنبش بازی کنند، می‌تواند به بیان صادقانه‌تر و روشن‌تر استراتژی‌ها و بینش‌های مختلف در پیوند با دگرگونی و تغییر منجر شود. احزاب می‌توانند به تکوین جنبشی یاری رسانند که هم خود سازمان‌یافته و هم به اندازه‌ی کافی برای به عهده گرفتن وظیفه‌ی دگرگونی اجتماعی، انقلاب، منسجم باشد.

در این خصوص ایده‌آل من سخن انقلابی بزرگ ایتالیا، آنتونیو گرامشی است. او درباره‌ی تعامل دیالکتیکی بین لحظه‌ی تمرکز و انگیزه خودسازمان‌یافته‌ی برآمده از جنبش صحبت کرد. گرامشی معتقد بود که لحظه تمرکز را احزاب نمایندگی می‌کنند و انگیزه خود سازمان‌یافته جنبش، نیروی محرکه اساسی انقلاب است.

خلاصه کنم: نخست این که نمی‌توانیم مساله دولت و قدرت سیاسی را دور بزنیم. خودفریبی است که گمان کنیم می‌توانیم آن را [مساله قدرت سیاسی] را نادیده بگیریم. پرسش ناگزیر این است که چه کسی قدرت را به دست می‌گیرد و چگونه؟

اگر مساله این است که یک حزب کنترل دولت موجود را به هر وسیله‌ای که شده است به دست گیرد، در آن صورت کاملاً درست است که تغییری در کار خواهد بود که صرفاً روابط موجود سلطه را بازتولید می‌کند. اما این ایده که طبقه کارگر خودسازمان-یافته‌ای که قدرت را به دست می‌گیرد تا شکل‌های جدید تشکیلات سیاسی و سازمان

دولتی را همراه با همه‌ی گروه‌های تحت ستم و استثمار شده، بنیان نهد، صورت مساله را تغییر می‌دهد.

بنابراین انقلاب به فرایند خودرهانی‌ای تبدیل می‌شود که اکنون و همین جا آغاز می‌شود، یعنی به شیوه‌ی مقاومتی که ما در رو-یا-روئی با سرمایه‌داری سازمان می‌دهیم و زمانی که جامعه‌ای خود سازمان‌یافته به وجود آوردیم پایان می‌پذیرد و سرمایه‌داری و همه‌ی ستم‌های همراه با آن صرفاً به خاطره‌ی ناخوشایندی بدل می‌شود.

اولین شرکت کننده در سالن:

در اساس با ایده‌ی "جان" موافقم. این بحث تازه‌ای نیست. همین بحث در قرن نوزدهم پیش آمد. کسانی که معتقد بودند باید بر کسب قدرت متمرکز شد، برنده‌ی بحث بودند و جنبشی را در آن راستا سازمان دادند. نتیجه‌ی آن یکی استالین بود و دیگری لولا. زمانی که دولت به مرکز مبارزه تبدیل می‌شود، نمی‌توانیم در آیین دولت جز تغییر [آن چیز] دیگری ببینیم. انقلاب در حقیقت برای مردم نبود.

دومین شرکت کننده :

تا کنون در این بحث به ونزوئلا نظری نیافکنده‌ایم. در آن جا هر دو جنبه‌ی پرسش [این بحث] بسط پیدا می‌کند. آن‌ها نظر به دولت دارند ولی درعین حال هم، دگرگونی‌های داخلی را از پایین پیش می‌برند و با برنامه‌ی جدیدی شروع کرده‌اند که تجسم عدم تمرکز و مشارکت است. به لحاظ اقتصادی، آن‌ها مسیر توسعه را با اصلاحات ارضی شروع کرده‌اند، به زمین‌داری خاتمه داده، زمین‌ها را بین کشاورزان تقسیم کرده‌اند. به لحاظ فرهنگی، به بی سوادی سه میلیون نفر پایان بخشیده‌اند. با دموکراسی مشارکتی و گسترش مداخله‌ی اجتماعی [مردم]، تلاش دارند خودرهانی‌ای را به وجود آورند که در این جا راجع به آن صحبت شد. ونزوئلا نشان‌دهنده‌ی راه

کاملاً متفاوت و جدید حل مسائلی است که در این جا درباره آن‌ها بحث می‌کنیم. به سطحی از خودسازماندهی می‌رسد که معنای آن این است که دیگر به سیستم جهانی وابسته نیست. از زمانی که صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی تصمیم بگیرند در این جا چه انجام پذیرد، پنج سال می‌گذرد.

سومین شرکت‌کننده:

در سراسر جهان کسانی هستند که احزاب مترقی به وجود می‌آورند که مبنای آن‌ها آمیزه‌ای است از خط مشی نئو کینزی، رفورم و بازتنظیم مقررات و از این قبیل. اگر طرفدار انقلاب از هم اکنون و همین جا هستیم و هم‌زمان تلاش داریم دولت را با ضد دولت جایگزین کنیم، باید فکر کنیم که چه بدیلی باید داشته باشیم. سرمایه‌داری انباشت بی‌نهایت سرمایه است و به آن حد می‌رسد که نکبت پول در دست اقلیتی با نابودی توده‌ای سر می‌زند. باید به انقلاب چاوز ایده‌هایی را اضافه کنیم که مجله "z" طرح کرده است. این ایده‌ها ناظر بر ایده‌ی فدراسیون تولیدکنندگان مارکس است. ما باید آن‌را به فدراسیون تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان تبدیل کنیم.

چهارمین شرکت‌کننده:

مایلم دو پرسش را مطرح کنم. اولین پرسش این است که معنای شکاف یا روزنه‌ای که "جان" مطرح می‌کند چیست؟ دوم این که آیا قدرتی جدا از قدرت دولتی وجود ندارد؟

پنجمین شرکت‌کننده: (کریس ناین هم از حزب اس. دلیو. پی)

در مفهومی این بحث اشتباه بوده است. نقد "جان" بسیار خوب بود بر سنتی که بر این اصل استوار است گروه کوچکی باید به نام بقیه قدرت را به دست بگیرند. این

نقدی بر سوسیال دموکراسی است، سنت کاملی که سعی دارد از بالا با رفتن معدودی به داخل دولت فعالیت کند. این یک استراتژی شکست خورده است. این افراد اغلب به داخل سیستم کشیده می‌شوند. آن‌ها تهدید می‌شوند، خرید می‌شوند یا صرفاً با سرمایه‌داری به سازش می‌رسند. اما این بحث با سنت مارکسیستی مشی انقلابی مغایرتی ندارد که مبتنی است بر این که جامعه سرمایه‌داری دشمن ما است. باید از شر سرمایه‌داری خلاص شویم و جامعه‌ای بنا سازیم که شالوده‌اش بر ساختار کاملاً متفاوت و رادیکال توده‌ی مردم گذاشته شده باشد. راه حل "جان" این است که با قاطعیت بگوید که فقط دولت را نادیده می‌گیریم. مساله‌ی چگونگی به چالش کشیدن قدرت دولتی می‌باید در خصوص هر بحثی که داریم جنبه‌ی اساسی داشته باشد زیرا قدرت دولتی امروزه به طرز آشکاری جهان پیرامون ما را می‌سازد.

یکی از دلایلی که نمی‌توانیم از رو-در-روئی با دولت اجتناب کنیم این است که دولت می‌کوشد ما را بخش بخش کند، تلاش می‌کند مبارزات ما را از هم جدا کند، زنان را از مردان، هم جنس‌گرایان را از افراد عادی و سفیدها را از سیاهان؛ و ما را وادار کند در محدودترین شیوه به خودمان فکر کنیم. باید در جنبش به این بحث دامن بزنیم که وحدت، خود، قدرت است و این بحثی است که باید سازمان دهیم. یاد بگیریم با هم عمل کنیم و اگر قرار است استراتژی‌ای برای فتح قدرت دولتی بسط دهیم، بحث آگاهانه حول آن، جنبه‌ی اساسی دارد.

ششمین شرکت‌کننده:

واقعا مایلم بدانم تئوری "جان" را چگونه می‌توان در مورد عراق یا فلسطین به کار برد، جایی که به مردم هر روزه حمله می‌شود و دولت روزگار آن‌ها را سیاه کرده است. آن‌ها نمی‌توانند دولت را نادیده بگیرند. آن‌ها باید رو-در-رو با آن بجنگند. خویشاوندان من

در ایران زندگی می‌کنند. من در انگلیس زندگی می‌کنم. اگر انگلیس به ایران حمله کند، آیا من صاف و ساده می‌توانم آن را نادیده بگیرم؟

هفتمین شرکت کننده: (از کره جنوبی)

جهان را می‌توانیم با گرفتن قدرت یا بدون آن تغییر دهیم. تفاوت قضیه به زمان مربوط می‌شود. با فتح قدرت سریع‌تر انجام خواهد گرفت. نباید از فتح قدرت بیم داشته باشیم زیرا این مائیم که جهان را تغییر خواهیم داد.

جان هالووی:

بسیاری از مردم تا چند سال پیش نمی‌خواستند در باره‌ی انقلاب صحبت کنند، اما امروزه بسیاری درباره‌ی آن صحبت می‌کنند. الکس و من در این مورد با یک دیگر هم نظر ایم.

دوم این که یک نفر گفت این بحث اشتباه است. اما الکس و من یک حرف را نمی‌زدیم. ما چشم‌اندازهای متفاوتی داریم. ما نسبت به دولت برداشت‌های متفاوتی داریم. از نظر من دولت شکل مشخص سرمایه‌داری مناسبات اجتماعی است که ما را کنار می‌زند. الکس راجع به دولت کارگری و امکان دموکراتیزه کردن رادیکال آن صحبت می‌کند. طبق برداشت من این نظر [نظر الکس] مطلقاً بی‌معناست چرا که دولت دارای شکلی از سازمان‌دهی است که ما را کنار می‌گذارد. صحبت پیرامون جنبشی رادیکال، مثلاً جنبشی شورائی، که به ایجاد دولت نوینی منتهی شود، بی‌معناست زیرا یک تشکیلات واقعاً دموکراتیک، یک تشکیلات شورائی، در جهت یک راستا قرار دارد، در صورتی که دولت شکلی از تشکیلات است در راستائی متضاد با آن. صحبت پیرامون دولت کارگری به اغتشاشی دامن می‌زند که بر وخیم‌ترین فرایند سرکوب و قهر سرپوش می‌گذارد که بارها و بارها در قرن بیستم شاهد آن بوده‌ایم.

در مورد پرسش‌کننده‌ای که گفت ما به دولت پشت کرده‌ایم، باید بگوییم که من نگفته‌ام که باید دولت را نادیده بگیریم. اگر می‌توانستم [این کار را بکنیم] خیلی خوب بود. این کاری است که زاپاتیست‌ها به نوعی هم اکنون به انجام آن مشغول اند. آن‌ها به دولت پشت کرده‌اند. اما ما این کار را اغلب نمی‌توانیم انجام دهیم. من کارمند دولت ام. بحث هم برسر این نیست که وانمود کنیم که دولت وجود ندارد. بحث بر سر درک دولت به مثابه‌ی شکل مخصوصی از مناسبات اجتماعی است که ما را به جهت‌های معینی سوق می‌دهد و ما باید تلاش کنیم ببینیم چگونه می‌توانیم علیه آن شکل‌های از مناسبات اجتماعی مبارزه کنیم و به جهت دیگری حرکت کنیم به طوری که رابطه‌ی ما در درون، فراسو و علیه دولت باشد. خوب بود اگر می‌توانستیم وانمود کنیم که دولت وجود ندارد. متأسفانه نمی‌توانیم چنین کنیم. اما بی‌تردید مجبور هم نیستیم بر حسب منطق، قدرت یا فضا به چنبره‌ی دولت به مثابه نقطه‌ی هدایت‌گر اصلی بیافتیم.

مساله ونزوئلا برای همه امریکای لاتینی‌ها که در این جا هستند، بسیار مهم است. از شیوه‌ی طرح مساله خوشم آمد. مثلاً مساله چنین طرح نشد که: "ونزوئلا نشان می‌دهد که ما باید قدرت را فتح کنیم" بلکه به این صورت طرح شد که می‌گوید باید ترکیبی از دو رویکرد در کار باشد، یکی رویکرد دولت-مدار و دیگری رویکرد غیر دولت-مدار. این ترکیب مشخصه‌ی فوروم اجتماعی جهانی بود، همکاری بین این دو رویکرد متفاوت. اما باید درک کنیم که در این رویکرد همواره یک تنش، یک تضاد وجود دارد که از یک سو بگوئیم: "ما خود تصمیم خواهیم گرفت که جامعه چگونه تکوین پیدا کند"، و از دیگر سو بگوئیم: "دولت برای شما تصمیم خواهد گرفت یا به شما نشان خواهد داد چگونه تصمیم بگیرید". بسیار جالب خواهد بود که ببینیم این تنش در ونزوئلا چه مسیری را طی خواهد کرد. در مورد مساله‌ی شکاف‌ها، غالباً

احساس ناتوانی می‌کنیم زیرا [وزن و هیبت] سرمایه‌داری بر ما بسیار سنگینی می‌کند. اما وقتی "نه" گفتیم، با درک و قدرت خود آغاز کرده‌ایم. وقتی عصیان کردیم در واقع در سرمایه‌داری حفره‌ی کوچکی به وجود آورده‌ایم. این امری بسیار متناقض است. ما با عصیان خود به فرمان سرمایه‌داری "نه" گفته‌ایم. [با عصیان خود] فضاهاى موقتی را به وجود می‌آوریم. در چارچوب آن شکاف‌ها، آن روزنه‌ها، مهم است که برای مناسبات اجتماعی متفاوتی که معطوف به دولت نیست، مبارزه کنیم، برای آن نوع از اجتماعی که می‌خواهیم به وجود آوریم. خودحکومتی در بطن این شکاف‌هاست. و مساله نیز بر سر این است که این قضیه و مفهوم آن را باز کنیم و چگونگی سازمان‌یابی برای خودحکومتی را تعیین کنیم. معنی آن این است که علیه و فراسوی جامعه-ای باشیم که وجود دارد. مساله بر سر بسط این شکاف‌ها و گسترش ساختاری آن-هاست.

آن‌هایی که می‌گویند باید دولت را فتح کرد، نیز راجع به شکاف‌ها صحبت می‌کنند. راهی به جز آغاز کردن با فضاها [ی موجود] در کار نیست. مساله این است که در باره این شکاف‌ها چگونه فکر می‌کنیم، زیرا دولت همه‌ی جهان نیست. دویست دولت [در دنیا] هست. اگر کنترل یکی از آن‌ها را در دست بگیرید، این [خود] شکافی در سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. مساله این است که در باره آن روزنه‌ها، آن شکاف‌ها چگونه می‌اندیشیم. و اگر با خودمان شروع کنیم، چه دلیلی دارد که شکل‌های سرمایه‌داری، شکل‌های بورژوائی را برای بسط و گسترش مبارزه‌ی خود برگزینیم؟ چرا باید الگوی مفهومی دولت را بپذیریم؟

بدون داشتن تعریف مشخصی از مبارزه، تمرکز بر دولت غیرممکن است. معنی آن مبارزه در چارچوب قلم‌روی دولت است، در صورتی‌که در فوروم اجتماعی جهانی، ما علیه این فضا عصیان کرده‌ایم. این فضا مفهوم مکان و زمان را مشخص می‌کند.

#### الکس کالینیکوس:

"جان" گفت که ما برداشتی از دولت داریم که فراتاریخی است و دولت را از مناسبات سرمایه‌داری تولید جدا می‌کند. بنابراین، اجازه می‌خواهم روشن و واضح بگویم که دولتی که ما تحت آن به سر می‌بریم به طرز غیر قابل بازگشتی سرمایه‌داری است. نمی‌خواهم بخشی از جنبشی باشم که هدف‌اش فتح دولت سرمایه‌داری موجود است. با این وجود، این تنها دولت موجود در تاریخ نیست. در تاریخ جامعه طبقاتی، شکل‌های دولتی گوناگونی وجود داشته است. وجه اشتراک همه‌ی آن‌ها قهر طبقاتی سازمان‌یافته و نهادی شده‌ی اقلیتی استثمارگر بر اکثریت استثمارشونده بوده است. پرسشی که حالا طرح می‌کنیم از این قرار است: "آیا طبقه کارگر با سازمان‌دهی جمعی و اجتماعی خود می‌تواند در مقابل این استثمار مقاومت کند و این وضعیت را به عکس خود تبدیل کند؟" به سخن دیگر، آیا طبقه کارگر می‌تواند قهر سازمان‌یافته طبقاتی خود را به وجود آورد، و به میزانی که سازمان‌یافته است، اما [درعین حال] مبارزه علیه استثمار سرمایه را به طور موثرتری پیش ببرد و از این طریق [به طبقه کارگر یاری رساند تا جامعه‌ی جدیدی را پایه‌ریزی کند؟ همان‌طوری که "جان" هم می‌داند، پاسخ این پرسش در سنت کلاسیک مارکسیسم، در نوشته‌های مارکس و لنین، مثبت است. در این آثار ایده‌ی دولت کارگری، قدرت کارگری، را داریم که عبارت است از شکل انتقالی‌ای که طبقه کارگر از این مسیر خود را به منظور ایجاد شکل جدیدی از جامعه سازمان‌دهی می‌کند.

از حرف L استفاده کردم و نام لنین را به میان آوردم و البته "جان" خواهد گفت این پرسش بررسی شد و طی انقلاب 1917 روسیه و مخصوصاً پی آمدهای استالینستی خطا بودن حتمی آن به اثبات رسید.

در یکی از نوشته‌هایی که به بحث معروف بین مارکس و باکونین در انترناسیونال اول در اواخر قرن نوزدهم آمده، گفته شده است که تجربه‌ی استالینیسیم ثابت کرد که موضع ضد دولتی باکونین درست بوده است.

اما این وضعیت چگونه پیش آمد؟ دیدگاهی بر این نظر است که تفکر دولت‌گرایانه در اندیشه مارکس و لنین ریشه عمیق داشته و همین به استالینیسیم منتهی شده است، این [برداشت از نظر من] کاملا اشتباه است. مارکس در نقد خود به باکونین گفت که به انقلابی علیه دولت نیاز داریم. این ایده را لنین با شوروشوق در انقلاب 1917 پی گرفت.

پس [استالینیسیم] چگونه اتفاق افتاد؟ "جان" راجع به شکاف‌ها صحبت کرد. انقلاب 1917 روسیه یک شکاف بود. این انقلاب حفره‌ی بزرگی در نظام سرمایه‌داری به وجود آورد، بزرگ‌ترین شکافی که تاکنون در تاریخ جهان به وجود آمده است. اما حفره‌ای به بزرگی روسیه صرفا حفره‌ای در سرمایه‌داری بود، این رخداد کافی نبود. دلیل آن ساده است. سرمایه‌داری از قدرت در سطح جهانی برخوردار است و می‌تواند نیروهای خود را در سطحی گسترده برای نابودی هر حفره و شکافی متمرکز سازد که او را مورد تهدید قرار می‌دهد. این کاری است که با چاوز در ونزوئلا انجام می‌دهند. سیاست چاوز هر اشکالی هم که داشته باشد امریکا و متحدانش تلاش می‌کنند نگذارند تجربه‌اش عملی شود زیرا این تجربه می‌رود که شکافی ایجاد کند و این شکاف برای آن‌ها یک تهدید به شمار می‌رود.

قدرت سرمایه آن‌چنان عظیم است که معمولا می‌تواند شکاف‌ها را مسدود کند. معمولا آن‌ها این کار را از طریق وارونه کردن فرایند انقلابی و نابودی فعالان و رهبران آن انجام می‌دهند. مثال‌های زیادی در این مورد وجود دارد. در خصوص شوروی، سرمایه به شیوه‌ی مخصوصا وحشتناکی پیروز شد، به این ترتیب که چنان فشارهایی را بر

رژیم انقلابی وارد ساخت که مجبورش کرد خود را به سیستم جهانی به شیوه بربرگونه‌ای دگرگون سازد. دلیل دگرگونی این نبود که مارکس دولت را دوست می‌داشت، بلکه این بود که جنبش قدرتمندی وجود نداشت که در سطحی جهانی بتواند قدرت سرمایه را درهم شکند. این نباید ضرورتا سرنوشت ما باشد. ما هم اکنون به گونه‌ای جمعی فرایند ایجاد بزرگ‌ترین جنبش جهانی در تاریخ را تجربه می‌کنیم. اما این کار را نمی‌توانیم انجام دهیم، اگر فکر کنیم که صرفا کافی است برای نابودی نظام موجود [جهانی] در آن شکاف یا حفره‌هایی ایجاد کرد.

شرکت کننده هشتم (زنی از کره جنوبی):

اگر بگوئید که جهان را بدون فتح قدرت می‌توانیم تغییر دهیم، می‌گوئید که قدرت سرمایه‌داری موجود قابل قبول است. هالووی می‌گوید که دولت ما را کنار می‌زند. اما دولت در هر سطحی به ما ستم می‌کند. دولت حتی به جنسیت ما ستم می‌کند. من اهل کره جنوبی ام، جایی که دیکتاتوری نظامی را در سنت تاریخی خود دارد و این دیکتاتوری مقاومت شکوهمندی را درهم شکسته است. مساله این نیست که دولت ما را کنار گذاشته است بلکه این است که در هر سطحی به ما ستم می‌کند.

الکس نمی‌گوید که ما باید به دولت وارد شویم و از قدرت دولت سرمایه‌داری استفاده کنیم. او می‌گوید که باید شکل‌های جدید قدرت را به وجود آوریم، شکل‌هایی که در آن طبقه کارگر تشکیلاتی به وجود آورد که قادر باشد دولت سرمایه‌داری را براندازد.

شرکت کننده نهم:

کارل مارکس گفته است که دولت کمیته اجرائی بورژوازی است و این دقیقا همانی است که هست. قوانین و مقررات آن [دولت] منافع‌اش را به هزینه مردم حفظ می‌کند

و این امتیازات را به سادگی وا نمی‌نهد. به همین دلیل است که باید به مساله قدرت دولتی بپردازیم.

شرکت کننده دهم (کریس هارمن از اس. دبلیو. پی):

جان هالووی گفت که موضعی که سوسیالیست‌های انقلابی مطرح می‌کنند به معنی آنست که ما باید فعالیت‌مان را بر دولت متمرکز کنیم. این درست نیست. بیش‌تر فعالیت ما مبارزات گوناگون را دربر می‌گیرد، مبارزاتی علیه ستم، مبارزاتی برای رهایی زنان، مبارزاتی علیه نژادپرستی، مبارزاتی بر سر دستمزد و از همه مهم‌تر در لحظه کنونی، مبارزه علیه جنگ خانمان براندازی که در عراق در جریان است. اما آنچه ما از تجربه‌ی جنبش‌های‌مان می‌دانیم این است که هر وقت که این مبارزات به مرحله‌ی معینی می‌رسند، با گروه‌های مسلح مواجه می‌شویم - و این روزها عمدتاً با مردان مسلح و تعدادی هم زنان مسلح. و این است درون‌مایه دولت. "جان" شما واژه‌ی دولت را در معنای وسیع‌تری به کار می‌برید، ما هم گاه از آن در معنای وسیع‌تری استفاده می‌کنیم، اما بخش اساسی‌ای که ما با آن سروکار داریم همین گروه‌های مسلح از مردان اند. بنابراین، می‌توانید دو رویکرد به مساله داشته باشید. می‌توانید وانمود کنید که می‌توانید آن‌ها را کنترل کنید یا نادیده بگیرید. رویکرد سوسیال دموکرات‌ها را داریم. "جان" می‌گوید که رویکرد ما شبیه رویکرد لولا است. ما این را نمی‌گوییم. لولا معتقد است که دولت برزیل را کنترل می‌کند. در واقعیت امر، دولت برزیل و سرمایه - داری برزیل لولا را تحت کنترل خود دارد. هرم افسران نیروی مسلح، ژنرال‌ها، همان - هائی هستند که تحت دیکتاتوری نظامی وجود داشتند. آنچه [با قبل] تفاوت دارد رئیس‌جمهور و پارلمان است.

رویکرد دیگر این است که بگوئیم دولت را نادیده بگیرید و به زمان دیگر واگذار کنید. این برداشت تا زمانی درست است که دولت هنوز شروع نکرده است خط مقدم اعتصاب‌تان و مبارزه برای دستمزدتان را در هم شکنند. هر مبارزه‌ای به لحظه‌ای می - رسد که مساله‌ی نیرو به عنصر تعیین‌کننده‌ای تبدیل می‌شود.

گرامشی در جنگ موضعی این قضیه را روشن کرد. در جنگ موضعی مبارزه‌ی آهسته - ای جریان دارد که هدفش متحد کردن مردم به منظور ضدحمله و نوعی مقاومت است. این آن وضعیتی است که اغلب با آن رو - در - رو ایم. اما در مرحله‌ی معینی مجبور به جنگ مانور ایم. ناگزیر ایم برای به چالش کشیدن دولت به جلو حرکت کنیم. و اگر چنین نکنیم، وضعیت امریکای لاتین را خواهیم داشت با تاریخی پر از وقایعی که اتفاق افتاد. کودتای نظامی در سال 1964 در برزیل، کودتا در اروگوئه در سال 1973، کودتا در شیلی در سال 1973 و در آرژانتین در سال 1976 [نمونه‌هایی از این وقایع اند] در هر یک از این موارد مردم می‌گفتند: "نیازی به آن نیست که دولت را به چالش بکشیم، جنبش‌ها را از پائین به کمک نمایندگان پارلمان سازمان دهیم، و پیروز خواهیم شد." در همه این موارد اما دولت به سرکوب متوسل شد. و به رفقائی که راجع به ونزوئلا صحبت می‌کنند، می‌گوییم که متاسفانه دولت در ونزوئلا اساساً هنوز همانی است که قبلاً بود. این کشور طی شش سال گذشته بسیار تغییر کرده است. از شش سال پیش بسیار امیدوارکننده‌تر شده است. اما دولت همان‌طور باقی مانده است. بسیاری از افسران قدیمی هم‌چنان بر سرکار اند، خدمات مدنی مثل سابق عمل می - کند و همان سلسله مراتب پابرجاست. و بنابراین، در ونزوئلا مرحله‌ای فرا خواهد رسید که یا مردم شروع می‌کنند به ایجاد شوراهای کارگران و سربازان برای به چالش کشیدن دولت، یا دولت آن‌ها را سرکوب خواهد کرد.



بدفهمی واقعی در باره‌ی مارکسیسم از جانب جان هالووی این نیست که می‌گوید نکته اساسی مارکسیسم این است که می‌توانیم از پائین ساختارهای جدیدی ایجاد کنیم، ساختارهایی که باید دموکراتیک باشند و مبتنی بر خودرهانی توده‌ای و خودفعالیتی، بلکه این است که این ساختارها باید متمرکز باشند و باید در مقطع تعیین‌کننده‌ی طبقه حاکمه را خلع سلاح نمایند پیش از آن‌که آن‌ها ما را نابود کنند.

شرکت‌کننده بازدهیم:

می‌خواهم با اشاره به آرژانتینازو (شورش‌های سال 2001) در سال 2001 از تجربه آرژانتین استفاده کنم و بر نکاتی که الکس گفت تاکید کنم. ما بزرگ‌ترین جنبش بیکاران در دنیا را در سال‌های اخیر داشته‌ایم. کارخانه‌ها اشغال و به تصرف کارگران درآمد. آن‌ها نشان دادند که نیازی به یک طبقه سرمایه‌دار برای تداوم تولید نیست. در نواحی تحت سلطه‌ی سرمایه، تجمعات توده‌ای بی‌نهایت رادیکال بودند. در صدها مکان مردم گرد هم آمدند، بحث کردند و تصمیم گرفتند که چگونه باید عمل کنند و چه جهت‌گیری سیاسی‌ای باید داشته باشند. و در هفته‌های اول پس از آرژانتینازو چندین حکومت سرنگون شد. فرایند وحشیانه‌ای پیش آمد که طی آن بسیاری از رفقا جان خود را از دست دادند. این یک نمونه‌ای بود از این که چگونه می‌توانیم جنبش‌هایمان را بسط دهیم.

اما آن‌چه آرژانتین به گونه‌ی بی‌رحمانه‌ای نشان داد این بود که دولت چگونه هم‌چنان پا برجاست. ما همه جا نمونه‌های سازمان‌های مهم و رادیکال را داریم. اما دولت نه تنها ما را کنار گذاشت و به حاشیه راند، بلکه به ما حمله کرد، ما را سرکوب کرد، حقوق ما را تقلیل داد و جنبش ما را سرکوب کرد. امروز سی زندانی سیاسی در

آرژانتین وجود دارند و هزار نفر دیگر که قرار است به زودی محاکمه شوند و ما دولتی تحت رهبری کیرشنر داریم که تفاوت ویژه‌ای با لولا ندارد.

دولت نشان داد که وجودش تا چه حد حقیقی است. از دیگر سو، بسیج توده‌ای عظیمی داشتیم که جنبش‌های رادیکالی را به وجود آورد که شمار عظیمی از مردم در آن درگیر شدند، علی‌رغم آن، این نقطه ضعف را داشت که به مساله‌ی قدرت دولتی نپرداخت. بنابراین، علی‌رغم وجود جنبش و رزمندگی آن، دولت ما کماکان سرمایه‌داری است. از نظر کارگران تکوین یک جنبش اجتماعی کافی نیست اگرچه وجود آن ناگزیر است. درعین حال، لازم است که در خصوص پرداختن به مساله‌ی قدرت سیاسی چشم‌انداز معینی داشته باشیم. در غیر این صورت دولت وجود خود را با حمله به ما نشان می‌دهد.

منتشر شده در مجله: "سوسیالیسم بین‌المللی" شماره 106

فوروام اجتماعی جهانی در پورتو الگره

27 ژانویه 2005

برخوردار بوده است. فعالان ضدجنگ در مصر توقیف و شکنجه شدند. در نیویورک در 15 فوریه پلیس تظاهرکنندگان را محاصره و کتک زده است. این‌ها نشانه‌ی کوچکی از قهر متمرکزی است که هر دولتی علیه چالش‌گران خود به کار می‌بندد.

#### اصلاح‌گرایی: هم‌پیمانی با دولت

پس ما باید با دولت چگونه روبه‌رو شویم؟ در جنبش ضد سرمایه‌داری دو شیوه‌ی برخورد رایج است. اولین دیدگاه، دولت را به عنوان متحد بالقوه می‌پندارد که می‌تواند بر سرمایه نظارت کند و به نظام یک چهره‌ی انسانی ببخشد. چنین طرز تلقی‌ای در تاکید بر مالیات توپین و بر معاملات بین‌المللی استوار است که نقطه‌ی عزیمت آتک در فرانسه و شاخه‌های آن را در نقاط دیگر اروپا مشخص می‌کند.

برای جناح اصلاح‌طلب جنبش در مقیاس بزرگ، به قدرت رسیدن حکومت‌های چپ در امریکای لاتین - و بیش از هر چیز انتخاب لولا رهبر حزب کارگر به عنوان ریاست جمهوری برزیل - نقطه‌ی عطفی به شمار می‌رود. "زنده باد برزیل" عنوان شماره‌ی ژانویه لوموند دیپلماتیک بود، ماهنامه چپ پاریسی که از آتک حمایت می‌کند. والدن بلو، هر چند در نوشتن محتاط‌تر شده است در سخنرانی‌اش در لندن در نوامبر گذشته با تاکید بر کشورهای جنوب از لولا به خاطر پذیرش برنامه‌ی اقتصادی حمایت کرد، برنامه‌ای که از طرف صندوق بین‌المللی پول تحمیل شده بود. این برنامه از حکومت لولا می‌خواست که طی سال اول حکومت خود، به یک مازاد بودجه 3/75٪ دست یابد.

برای افراد چپ در بریتانیا، پذیرش این امر یک پژواک قوی از موافقت گوردن براون برای محدود کردن هزینه‌ها در 2 سال اول حکومت حزب کارگر بود که از حکومت توری‌ها برجای باقی مانده بود. تصمیمی که سال‌ها در توضیح وضعیت فاجعه‌آمیز خدمات عمومی در بریتانیا به کار می‌رفت. بین لولا و حزب کارگر جدید شباهت‌های

#### با دولت چگونه برخورد کنیم؟

الکس کالینیکوس

فریبرز راستی

موج عظیم اعتراض‌های ضدجنگ در 15 فوریه، نشانه‌ی تعجب‌آوری است از این که یک جنبش مقاومت گسترده، در برابر امپریالیسم در سراسر دنیا تکوین یافته است. اما ما در مورد قدرت دشمنان خود نباید توهمی داشته باشیم. تونی بلر از نظر سیاسی به هیچ وجه ضعیف‌تر نشده است، حتی او هنوز بر دولتی ریاست می‌کند که قدرت سرکوب وحشتناکی در اختیار دارد.

پلیس پایتخت ممکن است در 15 فوریه رفتار خوبی از خود نشان دهد، اما تانک‌های مستقر در هسرو(فرودگان لندن) پرده‌ای از تئاتر سیاسی را به نمایش گذاشته که وظیفه‌اش ایجاد وحشت و اطاعت است. [این رفتار] در نقاط دیگر از ظرافت کم‌تری

دیگری نیز وجود دارد. مثلا حکومت او قصد دارد که بانک مرکزی را مستقل کند- یک اقدام نئولیبرالی معمولی که البته اولین اقدام براون در به قدرت رسیدن در ماه مه 1997 محسوب می‌شد.

لولا این اقدام‌ها را این طور توجیه کرد که حکومت او یک حکومت دوره‌ی "گذار" است: او می‌خواست از نئولیبرالیسم فاصله بگیرد، اما مقدمات می‌بایست به سازش‌هایی تن می‌داد. اما بیش‌تر احتمال دارد که تمکین‌های او حکومت‌اش را به همان مخمضه-ی نئولیبرالی گرفتار سازد که کنگره‌ی ملی افریقا را از وفا کردن به وعده‌هایش در مورد بازسازی اقتصادی به نفع اکثریت بعد از آپارتاید در 1994 باز داشت.

مبنای این الگو، البته قدرت اقتصادی سرمایه‌داری بین‌المللی است. در ماه‌های قبل از انتخابات رییس جمهوری در پاییز گذشته، سقوط دایم برزیل در بازارهای بین‌المللی ارز باعث شد که لولا یکی پس از دیگری امتیاز بدهد. در گذشته هم- یعنی زمان هارولد ویلسون در انگلیس طی سال‌های 60 تا 70 یا فرانسوا میتران در فرانسه طی اوایل دهه‌ی 80- حکومت‌های سوسیال دموکرات تحت فشار فرار سرمایه‌ها و بحران‌های ارزی سر فرود می‌آوردند. امروزه صرفا ترس از چنین فشارهایی کافی است که بخش چپ جناح مرکز را در مقابل توافق واشنگتن حتی قبل از رسیدن به قدرت وادار به تسلیم کند.

اگر اصلاح‌گرایان در مقابل این حملات ایستادگی کنند "کاملا به شکل استثنایی" راه‌های دیگری برای متوقف کردن آن‌ها وجود دارد. شورش ثروتمندان علیه رژیم ملی‌گرای رادیکال هوگو چاوز در ونزوئلا نمونه‌ای از این نیروها به شمار می‌رود که می‌توان آن‌ها را علیه یک حکومت چپ‌گرایی بسیج کرد که به سلاح دست می‌برد. ما هم‌چنین در سپتامبر خاطره 30 مین سالگرد کودتای نظامی علیه حکومت متحد خلق سالوادور آلنده در شیلی را گرامی می‌داریم.

تجربه‌ی تاریخی اخیر این گفته مارکس و لنین را مورد تایید قرار می‌دهد، حکمی که دولت نمی‌تواند به سادگی به عنوان ابزار تحول اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. این دولت بخشی از نظام سرمایه‌داری است نه وسیله‌ای برای تغییر آن. فشارهای اقتصادی سرمایه بین‌المللی - که به خصوص در حرکت پول در سراسر جهان بازتاب می‌یابد- دولت‌ها را مجبور می‌کند که انباشت سرمایه را به پیش ببرند. به علاوه در مرکز خود دولت، یک دستگاه بوروکراتیک دائمی وجود دارد که کنترل وسایل قهر را در دست دارد- نیروهای مسلح، پلیس، نیروهای امنیتی- که در نهایت به طبقه‌ی حاکمه غیر منتخب وفادار است نه به حکومت انتخاب شده.

این به معنای آن نیست که جنبش‌ها باید نسبت به حکومت‌هایی که بر سر کار می‌آیند بی تفاوت باشند. مثلا حکومت لولا سازشی ناپایدار بین فشارهای سرمایه جهانی و جنبش‌های اجتماعی است- به خصوص کارگران و کارگران بی زمین سازمان‌یافته- که پایه‌ی توده‌ای حزب کارگر را تشکیل می‌دادند. جنگ با عراق بحران سیاسی جدیدتری را در مقابل تونی بلر قرار می‌دهد تا هم‌پیمان دست راستی‌اش سیلویو برلسکونی در ایتالیا و خوزه ماریا ازنا در اسپانیا. چون حزب کارگر حتی تحت رهبری او هنوز با چپ در پیوند قرار دارد. به خصوص از طریق رابطه‌اش با اتحادیه‌های کارگری. جنبش‌های توده‌ای با طرح خواست‌هایی باید بر حکومت‌هایی فشار وارد کند که با کمک آن‌ها به قدرت رسیده است؛ اما در عین حال استقلال خود را از آن‌ها حفظ کند.

#### اتونومیسم: اجتناب از قدرت

برخلاف رفرمیسم در جنبش ضد سرمایه‌داری موضعی وجود دارد که ظاهرا در تقابل با آن قرار دارد. این موضع نه تنها اتکا بر دولت موجود، بلکه حتی هدف کسب

قدرت از سرمایه‌داری را نفی می‌کند. این موضع اتونومیست‌های جنبش است که مشهورترین نمایندگان آن را "نافرمانان" ایتالیایی تشکیل می‌دهند. این جنبش از بعضی ملاحظات فرمانده زاپاتیست‌ها یعنی معاون فرماندهی مارکوس الهام می‌گیرد. مثلا او می‌نویسد "شاید اخلاقیات سیاسی جدیدی در فضای جدید شکل بگیرند که نیازی به کسب و حفظ قدرت نداشته باشد بلکه با تقابل و موازنه قدرت، حکومت را با اتکا به نیرو به تابعیت وا دارد". باید این استراتژی را به عنوان تطابق مصلحتی با شرایط زاپاتیست‌ها در نظر گرفت که نتیجه‌ی محاصره‌ی قیام جی‌پاس در جنوب شرقی مکزیکو در سال 1994 به وسیله نیروی نظامی فدرال بود. بنابراین تداوم آن به استفاده از فشار افکار ملی و بین‌المللی برای توقف دولت مکزیک از یک حمله‌ی همه جانبه به چریک‌های جی‌پاس وابسته بود. اما این امر، روشنفکران اتونومیست را در نقاط دیگر جهان به دفاع از سیاست‌های مشابه "اجتناب از قدرت" سوق داد. مثلا تونی نگری مولف امپراتوری در یک مصاحبه‌ی مشهور که بعد از 11 سپتامبر انجام داد از استراتژی "مهاجرت و ترک خدمت" دفاع کرد. نگری از مدت‌ها پیش، از چنین دیدگاهی حمایت می‌کرد. او در یکی از زندان‌های ایتالیا در اوایل دهه‌ی 80 درباره‌ی تکامل فکری خود چنین نوشت: "قدرت اکنون به عنوان دشمنی بیگانه در جامعه به نظر می‌رسد. این قدرت را نباید فتح و تصرف، بلکه باید در برابر او از خود دفاع کرد، مساله [اکنون] بیش‌تر تضعیف قدرت و فاصله گرفتن از آن است".

کامل‌ترین روایت این نظریه توسط جان هالووی مطرح شده است. یک مارکسیست اتونومیست بریتانیایی که در مکزیک اقامت دارد. کتاب او خلاصه‌ای از محتوای آن را بیان می‌کند: "تغییر جهان بدون کسب قدرت". هالووی از یک روایت افراطی از نظریه بت‌وارگی کالا که به مارکس تعلق دارد دفاع می‌کند. در روایت او تمام ساختارهای به ظاهر عینی جامعه سرمایه‌داری به سادگی، تجلی فعالیت بیگانه‌ی انسانی تلقی می‌-

شود، که بر جدایی سوژه از ابژه استوار است؛ یا به بیان هالووی جدایی کنش‌گر از عمل انجام شده.

هالووی از این نقطه عزیمت دو نتیجه اخذ می‌کند. اول هر تلاشی برای درک سرمایه‌داری به عنوان مجموعه‌ای از ساختارهای عینی متضمن ترک درک اولیه مارکس از سوسیالیسم به عنوان خودرهانی است. و مطابق این نظر، تمام سنت مارکسیستی بعد از مارکس به عنوان "مارکسیست‌های علمی" و "اقتدارگرا" مورد بی‌التفاتی قرار می‌گیرد.

دوم انحلال ساختارهای بت‌واره عمل بیگانه‌ی انسان "یک جنبش نفی" به شمار می‌رود که هالووی آن را "ضدقدرت" می‌نامد. او این امر را به عنوان آزادسازی کیفیت‌هایی معرفی می‌کند که توسط سرمایه‌داری انکار شده‌اند: آن چه که تحت ستم قرار گرفته است و مقاومت می‌کند نه تنها یک شخص بلکه یک شیئی می‌باشد، نه فقط گروهی خاص از مردم که تحت ستم قرار گرفته‌اند (زنان، بومیان، دهقانان و کارگران کارخانه و غیره) بلکه هم‌چنین (و شاید به خصوص) جنبه‌های خاصی از شخصیت تمامی آن‌ها: اعتماد به نفس ما، جنسیت ما، خلاقیت ما و تفنن‌طلبی ما".

اما این به طور مشخص به چه معناست؟ پاسخ خیلی مغشوش است. از یک سو هالووی می‌گوید که "کار تلاش می‌کند از سرمایه بگریزد: فرار در درجه‌ی اول منفی است، امتناع از سلطه، انهدام و وسایل تخریب سلطه (مثلا ماشین آلات)، گریز از سلطه، کوچ نشینی، مهاجرت، ترک".

این ما را به شعاری ارجاع می‌دهد که توسط تونی نگری مطرح شده است که آن را با ایده‌ی برقراری اشکال بدیل تولید تعاونی در چارچوب روابط اقتصاد سرمایه‌داری مربوط می‌کرد. مثلا در آرژانتین نظرات او و هالووی برای توجیه این عقیده که شبکه-

ای از کارخانه‌ها که صاحبان‌شان آن‌ها را ترک کرده‌اند و توسط کارگران اشغال شده، نشان‌دهنده‌ی آغاز یک اقتصاد پسا سرمایه‌داری نوین است.

از سوی دیگر هالووی به اندازه‌ی کافی مارکس را می‌شناسد که بداند این استراتژی به شکل مهلکی خطاست، چون بخش اعظم منابع مولد را تحت کنترل سرمایه باقی می‌گذارد که می‌تواند مبنایی برای دیکته کردن شرایطی باشد که تعاونی‌ها تحت آن به بازار و اعتبار دسترسی پیدا می‌کنند. "مادامی که وسایل عمل [یعنی وسایل تولید] در دست سرمایه است، عمل از هم گسیخته می‌شود و بر علیه خود خواهد بود. غصب-کننده خود باید غصب شود".

اما وقتی که نوبت به چگونگی اجرای آن می‌رسد هالووی در رویاهای اندیشه‌پردازانه غرق می‌شود "انحلال شییی بودن عمل انجام شده، ادغام مجدد آن در جریان اجتماعی عمل". این ایده‌ی مه‌آلود متافیزیکی هنگامی پراکنده می‌شود که در نظر بگیریم که حتی اگر ساختارهای سرمایه‌داری برای وجود و بازتولید خود به کار انسانی وابسته هستند اما از یک واقعیت عینی برخوردار اند که برای تغییر جهان باید تحلیل و فهمیده شوند.

این به خاطر آن نیست که تحلیل فی نفسه یک هدف است برعکس نکته‌ای که در مورد ساختارهای عینی سرمایه‌داری باید جدی گرفته شود شناخت چرخش‌ها و نقطه ضعف‌هایی است که آن‌ها در بردارند. هالووی در چند نقطه نکاتی خوب را علیه نگری مطرح می‌کند که سرمایه آسیب‌پذیر است چون وابسته به کاری است که آن را خلق می‌کند. اما برای تعقیب مناسب این بصیرت نیاز به تعمق نظری و عملی در اشکال مشخص مبارزه و سازمان‌دهی طبقه کارگر داریم. هالووی در عوض اعلام می‌کند که: "ما به عنوان طبقه کارگر مبارزه نمی‌کنیم علیه طبقه کارگر بودن مبارزه می‌کنیم،

علیه طبقه‌بندی شدن". گویا می‌توان روابط تولید سرمایه‌داری را با فرار از آن‌ها و وانمود کردن به نبودن‌شان ملغا کرد!

#### انقلاب به عنوان پیروزی دموکراسی

عامل مشترک در اصلاح‌طلبی و اتونومیسم ناامیدی است. هر دو جریان در این باور مشترک اند که قدرت سرمایه و دولت حامی آن شکست‌ناپذیر است. بنابراین یا ما با دولت سرمایه‌داری به عنوان عامل با حسن نیت در تحول اجتماعی رو-به-رو می‌شویم یا تلاش می‌کنیم از آن اجتناب کنیم یا آن را محدود سازیم. سوسیالیست‌های انقلابی فکر نمی‌کنند که سرمایه و دولت آن قدر قوی هستند که نمی‌توان آن‌ها را سرنگون کرد. یک منبع قدرت بدیل در جامعه سرمایه‌داری وجود دارد. این منبع در ظرفیت‌های فوق‌العاده‌ی خودسازمان‌دهی دموکراتیکی باید جستجو شود که توده‌ی مردم عادی از آن برخوردارند.

مهم‌ترین مورد این گونه قدرت‌ها متعلق به طبقه کارگر است که مجبور به سازمان-دهی جمعی خود برای دفاع از اساسی‌ترین منافع خویش است. بسیج و خودسازمان‌دهی کارگران به خصوص از این نظر مهم است که از قدرت فلج کردن مناسبات تولید سرمایه‌داری برخوردار است. و بنابراین آن‌ها می‌توانند آفرینش سود را که بنیاد این نظام است متوقف سازند. اهمیت اتحادیه‌های کارگری در این است که چارچوبی برای سازمان‌دهی کارگران ایجاد می‌کند. که براساس آن برای مقاومت روزانه در برابر استثمار شکل می‌گیرد.

البته خودسازمان‌دهی منحصر در اختیار کارگران نیست. جنبش‌های معاصر علیه سرمایه‌داری جهانی و جنگ که اکنون صرفاً تا اندازه‌ای با طبقه کارگر سازمان‌یافته هم‌پوشی دارند ظرفیت‌های شگفت‌آوری از کنش هماهنگ در فراسوی مرزهای ملی

در اعتراض به نشست سران کشورهای بزرگ، از طریق فوروم اجتماعی و بیش از همه جنبش 15 فوریه به معرض نمایش گذاشته است.

یک ویژگی برجسته‌ی دوره‌های جدید مبارزه از سیاتل تا کنون جنبش‌هایی بوده‌اند که بر اساس محل کار به وجود نیامدند- مثلا در امریکای لاتین دهقانان کوچک و دهقانان بی زمین به علاوه پیکه‌تروس در آرژانتین. اما این جنبش‌ها با طبقه کارگر سازمان‌یافته اشکال مختلفی از روابط داشته‌اند(مثلا پیکه‌تروس توسط اتحادیه بیکاران رهبری می‌شد). اما هیچ یک از آن‌ها از قدرت اقتصادی کارگران برخوردار نیستند به خاطر این که [بنیان] سرمایه‌داری بر کار آن‌ها استوار است.

در گذشته در اوج مبارزات کارگران از محدوده‌ای فراتر می‌رفتند که اتحادیه‌ها به طور متعارف عمل می‌کنند. آن‌ها برای خواست‌های سیاسی و اقتصادی به اعتصاب توده‌ای اقدام می‌کردند. آن‌ها برای تعقیب این مبارزات اشکال جدیدی از سازماندهی به وجود می‌آوردند که تمامی طبقه را در سطح محلی و ملی بر اساس نمایندگی شوراهای کارگری متحد می‌کرد. این اشکال از نو در برآمدهای بزرگ توده‌ای قرن بیستم سر بر آورد- در انقلاب 1905 و 1917 روسیه، در انقلاب 1936 اسپانیا، در 1956 در مجارستان، در انقلاب 79-1977 در ایران و ظهور سولیدارینوش در 1981 در لهستان.

این شوراهای کارگری یک شکل پیشرفته‌تر از دموکراسی را تجسم می‌بخشیدند که در جوامع لیبرال سرمایه‌داری اجرا می‌شود. این دموکراسی بر اساس شرکت پایه‌ها، تصمیم‌گیری غیرمتمرکز در جایی که مردم کار و زندگی می‌کنند و مسئولیت مستقیم نمایندگان ارگان‌های بالاتر در مقابل انتخاب‌کنندگان‌شان. کارگران این اشکال سازمانی را هر باره برای برآوردن نیازهای اولیه مبارزه‌شان مجدداً به وجود می‌آورند و شوراها یک راه بدیل از اداره‌ی جامعه را در مقابل اشکال متمرکز و بوروکراتیک قدرت نشان می‌دهد که سلطه‌ی سرمایه‌داری متکی بر آن است.

از طریق دموکراسی کارگری است که اکثریت تحت ستم و استثمار شده می‌توانند نیروی لازم را برای تصرف دولت سرمایه‌داری بسیج کنند. در واقع یکی از فشارهای که در شکل‌گیری شوراهای کارگری موثر است نیاز به تصرف عملکردهای حکومت محلی از عاملان دولتی است، هنگامی که "خدمات معمول" طی اعتصاب‌های توده‌ای در هم می‌شکند، دلیلی وجود ندارد که شوراهای کارگری در سطح جایگزین کردن نمایندگان محلی دولت باقی بمانند. وقتی که آن‌ها کل جامعه‌ی ملی را در بر بگیرند از این ظرفیت سازمانی و قدرت اقتصادی برخوردارند که جایگزین دولت به طور کل بشوند. نیل به این هدف وابسته به تکامل دولت کارگری با متمرکز کردن قدرت خود بر فایق آمدن- اگر لازم باشد با قهر- بر مقاومت دستگاه‌های مرکزی و دولت سرمایه‌داری است. این اساساً یک مساله سیاسی است نه تشکیلاتی و به مبارزه سیاسی در چارچوب اشکال جدید قدرت کارگری نیاز دارد؛ تا اکثریت را برای قبول این که یا دولت سرمایه‌داری را دیر یا زود خلع سلاح کند یا او قدرت قهریه خود را برای درهم شکستن قدرت توده‌ای به کار گیرد. این بالاترین کارکرد حزب انقلابی توده‌ای است: نه کسب قدرت برای خود، بلکه پیروزی این استدلال که دموکراسی جدید باید آخرین سنگرهای قدرت سرمایه‌داری را درهم بشکند. در سنت کلاسیک مارکسیسم انقلاب در باره یک کودتای اقلیت نیست، بلکه گسترش اشکال دموکراسی کارگری است که طی اعتصاب‌های توده‌ای از این که وسایل ساده ادامه‌ی مبارزه یا ضد قدرت در برابر نهادهای اصلی سلطه‌ی سرمایه‌داری باشد به ارگان‌هایی که از طریق آن توده‌ها به طور واقعی برای خودحکومتی بر جامعه تکامل می‌یابد. انقلاب باید کسب قدرت را مطرح کند چون در غیر این صورت، دولت سرمایه‌داری برای تبدیل شدن به پایگاهی برای ضدانقلاب تبدیل خواهد شد. اما واژگون کردن دولت موجود، اوج یک روند خودرهایی

است که طی آن توده‌ی مردم عادی اداره‌ی جامعه را به دست می‌گیرند و بنای جهان نوین را آغاز می‌کنند.

اشکالی از جهانی شدن پرداخت که طرد گروه‌های [فرو دست] را به دنبال داشت. در واقع اثر اخیر او "تغییر جهان بدون کسب قدرت" تلاشی است برای ترجمان تجربه‌ی زاپاتیستی به مقولات مارکسیستی. هالووی به دلیل تاکید بیش از حد بر تجربه زاپاتیست‌ها مورد انتقاد قرار گرفته است، اما او در دفاع خود، آن‌ها را به عنوان جزئی از یک تحول مهم در تخیل رهایی‌بخش به شمار می‌آورد و از این رو تلاش آن‌ها را مستلزم دقت و بازاندیشی بیش‌تری می‌داند. من در بررسی اثر هالووی چهار موضوع کلیدی را مورد بحث قرار خواهم داد: دولت، خصلت قدرت، بت‌وارگی کالایی و معنا و اهمیت انقلاب.

#### مساله دولت

نظریه‌ی انتقادی هالووی در "تغییر جهان..." با فریاد آغاز می‌شود، هم‌چون بیان خشم جمعی ما در برابر مشاهده و تجربه‌ی ستم. این خشم در برابر ستم، ما را به هم پیوند می‌دهد: این امر به معنای پذیرش این مساله است که جهان اساساً از اختلافی رنج می‌برد که متضمن تقابل، نفی و مبارزه علیه ستم است. (هالووی 2002، مقدمه) به نظر هالووی فکر، از این خشم تجلی‌یافته در فریاد نشات می‌گیرد نه از خرد. در حالی که می‌توان تا حدی با این دیدگاه همراهی کرد، اما این ایده تا اندازه‌ای هم اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد: ستم به مقاومت می‌انجامد، اما این تمام ماجرا نیست، چون ستم هم-چنین ناامیدی، خودتخریبی و به طور ضعیف‌تر به هم‌هویی آگاهانه و ناآگاهانه با ستم‌گر نیز منجر می‌شود. در نتیجه نسبت به این دیدگاه که شالوده‌ی خود را بر خشم استوار می‌سازد می‌توان تا اندازه‌ای نگران بود، نه فقط به این علت که عقل و احساس را از هم جدا می‌کند (1) که هر دوی آن‌ها برای تصمیم‌گیری لازم اند؛ بلکه به این علت که خشم برای فایق آمدن بر ستم یک شمشیر دولبه است. چگونه خشم می‌تواند به

#### نقدی بر "تغییر جهان بدون کسب قدرت" اثر جان هالووی

کولم مک ناتون

ح. آزاد

خلاصه:

"تغییر جهان بدون کسب قدرت" اثر جان هالووی تلاشی است برای ترجمان تجربه‌ی زاپاتیستی به مقوله‌های مارکسیستی. وظیفه‌ای با دشواری‌های فراوان. در این نوشته به چهار موضوع کلیدی دیدگاه هالووی پرداخته می‌شود: دولت، خصلت قدرت، بت‌وارگی کالایی و معنا و اهمیت انقلاب. جان هالووی در دوبلین به دنیا آمده و اکنون در مکزیکوسیتی به کار و زندگی مشغول است. او یکی از اعضای گروه کوچکی از روشنفکران است که اثرش از خوانشی اتونومیستی از مارکسیسم سرچشمه می‌گیرد و به نوبه‌ی خود در شکل‌گیری آن سهمی ادا کرده است. اثر جان هالووی در این فضا به طور گسترده‌ای با احیاء درک مارکسیستی مربوط می‌شود- یعنی تا ژانویه 1994 هنگامی که زاپاتیست‌های نقاب‌دار جیاپاس، در مکزیکو در صحنه‌ی جهانی ظاهر شدند. بعد از این [رخداد]، او در مورد نقش و تاثیر زاپاتیست‌ها، در مقاومت در برابر



به نظر هالووی فریاد، یک دیالکتیک ناکجاآبادی را نشان می‌دهد؛ که بخشی از فاعلیت جمعی ما را بیان می‌کند. هالووی این را به صورت تنش بین آن چه هست و آن چه که هنوز نیست صورت‌بندی می‌کند. ...

ما هستیم اما در قوسی از تنش به سوی آن چه که ما نیستیم یا آن چه که هنوز نیست به سر می‌بریم. همانندی وجود دارد اما همانندی در قوس تنش به سوی ناهمانندی وجود دارد. (هالووی 2002، ص 7)

در حالی که درست است که بگوییم سرمایه نسبت به مبارزه طبقاتی امری بیرونی نیست اما باید توجه داشته باشیم که تکامل و رشد سرمایه‌داری را صرفاً به واکنشی در برابر مبارزه طبقاتی تقلیل ندهیم. به علاوه استدلال هالووی غیرتاریخی است، چون وجود دولت بعد از قرارداد وستفالی به طور مشخص به دوران قبل از ظهور مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری بر می‌گردد. این ملاحظه، ضعف به مراتب بنیادی‌تر را در تحلیل هالووی آشکار می‌سازد: ناتوانی در تبیین کافی ملت‌گرایی که نه تنها با مبارزه طبقاتی انطباق ندارد، بلکه برعکس در مخالفت با آن قرار دارد. سازگاری با ناسیونالیسم و رابطه تضاد آن با طبقه به برجسته‌ترین شکل در مورد جنگ جهانی اول خود را نشان داده است. آن هنگام که جنبش‌های کارگری ملت‌های مختلف اروپایی، دفاع بین‌الملل دوم از انترناسیونالیسم را رد کردند و از اقدامات جنگی ملت‌های خود پشتیبانی کردند. در نتیجه میلیون‌ها کارگر جوان با افتخار در دفاع از مام وطن جان خود را از دست دادند. پذیرش ناسیونالیسم توسط بخش‌های قابل ملاحظه‌ای از طبقات کارگر اروپا سقوط انترناسیونال دوم را تسریع کرد که فراخوانی برای نیروهای انقلاب بود. این چه عاملی بود که بسیاری از جوانان استثمار شده در محل کار را به جنگیدن و دفاع از امری هدایت می‌کرد که به طور عینی منافع ملی طبقه حاکم را تامین می‌کرد؟

هالووی ادامه می‌دهد:

شکلی نیز دگرگون شود که به همان ستم‌گری که ما از مبارزه علیه او آغاز کردیم بدل نشود؟ بنابراین لازم است هر بازسازی تخیل رهایی‌بخش، این پرسش‌واره‌ی اساسی را مورد توجه قرار دهد.

هالووی اشاره می‌کند که در جوامع سرمایه‌داری معاصر برای محدود کردن انعکاس و اثر فریاد، سازوکارهای ایدئولوژیک متعددی در نظر گرفته شده است. و ادامه می‌دهد:

"به نظر می‌رسد که فریاد ما را خنثی می‌سازد. [اما] این کل ساختار فکری [موجود] است که ما را خلع سلاح می‌کند". (هالووی، ص 3)

او می‌خواهد در برابر استراتژی بازدارنده دست به اعتراض زند، نه فقط طرد ستم بلکه هم‌چنین کنش جمعی خلاق در برابر آن. به نظر هالووی، فریاد، "ما" را به عنوان سوژه مفروض می‌گیرد. ما نقطه‌عزیمت نظریه هستیم، زیرا عمل خواندن و نوشتن بر پیش‌فرض وجود نوعی از جماعت استوار است [هر چند متناقض و آشفته] (هالووی، ص 4). این نظر جذاب است، اما کاملاً مجاب‌کننده نیست. "ما" به طور قطعی به معنای عینی کلمه وجود داریم، یعنی به عنوان مجموعه‌ای از انسان‌ها با استعدادها و تاریخ مشترک. معهداً "ما" به معنای ذهنی و آگاهانه‌ی کلمه وجود نداریم. در بیان این استدلال من تمایز مارکس بین "طبقه‌ی در خود" و "طبقه‌ی برای خود" را مد نظر دارم (مارکس 1936، ص 145). بدین ترتیب از طریق مبارزه برای تحقق اهداف جمعی و بر اساس پذیرش پیوندهای متقابل‌مان است - چیزی که مارکس از آن به عنوان "فرد اجتماعی" یاد می‌کند - که "ما" در واقع به وجود می‌آییم. در یک جهان آشفته که انسان‌ها را متفرق می‌کند از نظر سیاسی خطرناک است که فرض کنیم که "ما" به عنوان جمع متحد وجود دارد.

دولت سرمایه است، شکلی از سرمایه. دولت به طور ویژه شکل سرمایه‌دارانه‌ی روابط اجتماعی است. دولت به شکل تنگاتنگی با شبکه‌ی جهانی مناسبات اجتماعی سرمایه داری تنیده شده است به نحوی که هیچ گونه اجتماعیت ضد سرمایه‌داری به وسیله دولت نمی‌تواند ایجاد شود. صرف نظر از این که چه حزبی حکومت را در اختیار بگیرد...مسیر دولت راه تامین شان انسانی نیست. (هالووی 2003)

همان‌طور که هالووی در این جا اعلام می‌کند از هم پاشیدن دولت و سرمایه به لحاظ نظری خطا، از حیث سیاسی نیز خطرناک است؛ چون توانایی ما را برای اتحاد و واکنش در تقابل تنش‌ها و امکاناتی محدود می‌کند که از روابط دائماً در حال دگرگونی بین دولت و سرمایه ایجاد می‌شود. قطعاً این چالش در هنگامه‌ی بلوغ جنبش و مبارزه، فرصت‌های مناسبی برای ما فراهم می‌آورد. مبارزات اخیر در بولیوی بر علیه خصوصی کردن آب، مخالفت فرانسه و آلمان در مقابل تصمیم امریکا برای اقدام به جنگ در برابر عراق، امکانات سوسیالیسم دولتی و دولت‌های سوسیال دموکرات در مورد تحصیلات، سلامت و رفاه حداقل و قانون‌گذاری در مورد بومیان، کارگران و محیط زیست، تماماً مواردی از این دست به شمار می‌روند.

منافع دولت را نمی‌توان به منافع سرمایه فروکاست و از این نظر ما باید دایماً در حال ارزیابی مجدد توان جنبش موجود در اختلافات بین بازار، دولت‌های حاکم و نهادهای در حال ظهور جهانی باشیم که نظریه هالووی این مورد اخیر را کاملاً از قلم می‌اندازد. هالووی در مورد تاکید حزب بر کسب قدرت دولتی چنین می‌گوید:

این مبارزه از آغاز شکست خورده است... از آن لحظه‌ای که قدرت، خود در مبارزه نفوذ می‌کند با شکست مواجه شده است. زمانی که منطق قدرت به منطق روند انقلابی تبدیل شود نفی و انکار، به اثبات قدرت ایجاد بدل شده است. (هالووی 2002، ص 17)

اما هر قدر به شکل‌گیری حزب انتقاد داشته باشیم به نظر می‌رسد لازم است که از آن بستر ارزیابی کاملی داشته باشیم که در آن چنین پیوندی ظهور و رشد می‌کند. رشد در سنجش قدرت و ضعف، نه فراموش کردن تاریخ و مبارزه‌ای که سبب‌ساز آن بوده است. این مساله به خصوص از آن رو مطرح می‌شود که هالووی کسانی را مورد سرزنش قرار می‌دهد که در بدیل خود برای تغییر جهان به ایجاد حزب باور دارند:

"ایده تغییر جامعه از طریق کسب قدرت به نقطه مقابل این امر ختم می‌شود که آن را هدف خود قرار داده است. کسب قدرت به جای این که گاهی در الغای مناسبات قدرت باشد تلاشی است برای فتح قدرت و متضمن بسط حیطه‌ی مناسبات قدرت به مبارزه علیه قدرت". (هالووی 2002، ص 17)

به نظر نمی‌رسد که هالووی به این مطلب آگاهی داشته باشد که استدلال اساساً آنارشیستی‌اش بتواند بصیرتی برای دلیل شکست جنبش انقلابی ارائه دهد؛ هم‌چنان که موضع او یک موضع اخلاقی است که خطاهای جهان را تقبیح می‌کند بدون آن که قادر به طرح بدیلی باشد.

استدلال اساسی نظریه هالووی چنین است:

موضوعی که در تحول انقلابی جهان مطرح است این نیست که قدرت در دست چه کسی قرار دارد، بلکه مساله اساسی خود وجود قدرت است. موضوع این نیست که چه کسی قدرت را اعمال می‌کند، بلکه ایجاد جهانی است که بر شناسایی متقابل منزلت انسانی استوار باشد؛ شکل‌گیری مناسبات اجتماعی که مناسبات قدرت نباشد. (هالووی 2002، 17-18)

به استدلال هالووی درباره‌ی سرشت قدرت در بخش‌های بعدی اشاره خواهیم کرد، اما آن‌چه که اکنون می‌خواهم بدان بپردازم خصلت محدود استدلال او؛ و درستی ضمنی آن‌ها در مورد دولت و حزب است. بحث هالووی در مورد چگونگی ارتباط ما با دولت

در شرایط حاضر حرف کمی برای گفتن دارد. او الزامات دیدگاه خود را در مورد تکامل یک استراتژی انقلابی گذار نیز مورد بررسی قرار نمی‌دهد. این‌ها پرسش‌هایی هستند که من اکنون به آن‌ها می‌پردازم.

محدودیت‌های درک هالووی از دولت به روشنی از بحث او در مورد دموکراسی لیبرال آشکار می‌شود. او به دموکراسی نمایندگی حمله می‌کند و ناسزا می‌گوید: "از طریق صندوق رای‌گیری، مقاومت در برابر ستم طبقاتی، به کنش نیروی منحرف تبدیل می‌شود. انتخاب خصوصی بین دو یا چند سرکوب‌گر" (هالووی 1991 ص 243) به علاوه او ادعا می‌کند، "تصور این که شما می‌توانید اشکال کهن مراده را با فعالیت در چارچوب آن تضعیف کنید، حرفی بیپه‌وده است" (هالووی 1991، ص 258). در حالی که دموکراسی لیبرال به شکلی در دولت‌های متعدد در سراسر جهان اعمال می‌شود غالباً نمونه‌ای عریان از سلطه‌ی طبقاتی و دستکاری در افکار عمومی به شمار می‌رود. آیا نمی‌توانیم از بررسی اختلافات جزئی و سطح مشاجرات سرباز زنیم که به طور تاریخی ظهور و گسترش می‌یابد؟ هالووی با غفلت از این مطلب به تله‌ی اغتشاش بین اصول و استراتژی در می‌غلطد که هر چند اشتباهی است شایع، اما بالقوه خطرناک است. هالووی به لحاظ اصولی در مورد دموکراسی لیبرال و توهم ضمنی حق دارد که در جریان گردش سرمایه‌داری غالب است. اما محدودیت این درک در کجاست؟ چه فضاها، گفتمان‌ها و منابعی در تسهیل مبارزه و جنبش وجود دارد و کارگران و سایر گروه‌های تحت ستم در چه سطحی از رشد سیاسی قرار دارند؟ برای دفاع از جامعه مدنی در برابر چپ و راست تمامیت‌خواه چه ضمانت‌هایی وجود دارد و به شکل قطعی‌تر ما چگونه می‌توانیم در جایی که قرار داریم به جایی حرکت کنیم که می‌خواهیم به آن برسیم؟ در پاسخ به این پرسش‌های تاکتیکی و استراتژیکی، دموکراسی لیبرال نمی‌تواند و نباید به این سادگی کنار گذاشته شود. لاکلائو و موفه ثابت می‌کنند

که چپ اهمیت دستاوردهای مکان و فضاها به وجود آمده به وسیله دموکراسی لیبرال را ندیده می‌گیرد، چون با چنین کاری صرفاً چماق را به دست نیروهای فاشیست و راست افراطی می‌دهد که می‌خواهند هر گونه شباهتی بین دموکراسی و مسئولیت‌پذیری را برای همیشه ملغا کنند.

بر بستر شرایط حاضر، نقطه‌ی عزیمت برای هر پروژه‌ی رهایی‌بخش در هر سطحی باید دفاع از دموکراسی لیبرال باشد. استراتژی باید دفاع و گسترش دموکراسی به چیزی باشد که من آن را "دموکراسی عمیق" می‌نامم. با این هدف ما می‌توانیم برای اشکالی از دموکراسی و جهانی شدن با شمول و شراکت بیش‌تر تلاش کنیم. زبان و سرشت این پیوند تا حد زیادی به زمینه‌ی مبارزه مربوط می‌شود. ما باید از دموکراسی لیبرال و فضاهایی که به وجود می‌آورد دفاع کنیم. در هر جایی که دموکراسی لیبرال وجود دارد باید برای ایجاد زمان و فضا برای پیشبرد مبارزه مردم، جماعت، جنبش و بدیل‌ها استفاده کنیم که [بستر] یک سیاست ضدسرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. چالش عمده برای آینده قابل پیش‌بینی برای کسانی که در این فرآیند شرکت دارند ائتلاف و مصالحه خواهد بود: ما چگونه با بنیادهای لیبرال دموکراسی‌های سرمایه‌داری رابطه برقرار می‌کنیم.

چه جنبه‌ای باید کنار گذاشته شود تا آن‌ها را به اشکال فراگیرتر تبدیل کرد. استدلال هالووی در مورد این که "شما نمی‌توانید اشکال قدیمی مراده را با فعالیت در درون آن چارچوب تضعیف کنید" باید مورد موشکافی کامل‌تری قرار گیرد. لازم است این شکست از قبل را که در گفته هالووی نهفته است در نظر بگیریم؛ تا دربابیم چه انتخاب‌های واقع‌گرایانه‌تری را در اختیار داریم به جز نقطه‌ای که از آن آغاز کرده ایم. و در بسیار از موارد ما با نمونه و روایتی از لیبرال دموکراسی آغاز نمی‌کنیم پس دقیقاً چگونه می‌توانیم نقطه‌ی عزیمت خود را در خارج از این زمینه استوار سازیم؟ این

استدلال در برابر نیاز و ارزش تحول انقلابی مناسبات سرمایه‌داری قرار ندارد بلکه بر عکس، این استدلال در خدمت تکامل استراتژی‌های درگیر با سرمایه و دولت قرار دارد؛ ما باید قادر باشیم به روشنی بین اصول و استراتژی‌های خود تمیز قایل شویم. اگر ما این دو را با هم مغشوش کنیم از آغاز خود را به شکست محکوم کرده‌ایم. من از دموکراسی رادیکال پیشنهادی که توسط لاکلاشه و و موفه ارائه شده دفاع نمی‌کنم. چون آن‌ها مقولات طبقه و تولید و تداوم بررسی رابطه آن‌ها با طبیعت به عنوان پویایی اصلی را در ایجاد یک شکل فراگیرتر از جهانی شدن کنار گذاشته‌اند. درک ما از انقلاب در شرایط سرمایه‌داری جهانی باید از پیش‌فرضی آغاز کند که نانسی فریزر مطرح می‌کند: "دموکراسی امروزه هم به بازتوزیع اقتصادی و هم به بازشناسی چندگانگی فرهنگی نیاز دارد؟ (فریزر 1997، ص 173-174) - که به رسمیت شناختن دموکراسی عمیق است- برای انجام این کار ما باید بپذیریم که مفصل‌بندی سنتی سیاست طبقاتی برای تکوین یک شکل‌بندی اجتماعی بدیل لازم است، اما کافی نیست. یعنی ما باید مقولات تفاوت را مورد توجه قرار دهیم و در این کار در حالی که انسان‌مدار باقی می‌مانیم، قطعا به پرسش طبیعت غیرانسانی و علم زیست‌محیط-شناسی را نیز باید در نظر داشته باشیم. در پذیرش این مبنا روشن خواهد شد که ما در نقطه‌ی کانونی یک سیاست رهایی‌بخش جدید قرار داریم که تکوین آن در مرحله-ی اولیه قرار دارد. این آگاهی جسورانه است و از امکانات فراوانی نیز برخوردار است.

جدا از این انتقاد، هالووی در شک و تردید خود نسبت به استراتژی‌های سیاسی که به طور یک بُعدی بر کسب قدرت تاکید دارد مُحق است. به قول گرامشی کسب قدرت جنگ جبهه‌ای است و همان‌طور که ثابت شده استراتژی محدودی به شمار می‌رود، و فضا را برای تبلور جنگ موضعی فراهم می‌سازد. باید توجه داشت که مراد گرامشی این است که جنگ جبهه‌ای را فرعی سازد، نبردی که روند تحول را در بسیاری از

موارد- که امری طولانی اما دشوار است- تسریع می‌کند. بر عکس جنگ موضعی که ذاتا دموکراتیک است روند آهسته‌تر و کم خطرتری دارد، چون تاکید آن بر رشد مردم، ایده‌ها، جماعت است که می‌تواند جامعه مدنی را به شیوه‌ای دموکراتیک متحول سازد. اولویت جنگ موضعی الزاما به معنای نفی کامل جنگ جبهه‌ای نیست چون در شرایط معین- در این جا من به مقاومت تیمور شرقی در برابر سطله‌ی اندونزی نظر دارم- قدرت دولتی می‌تواند مقدم بر امکان [عملی] برای دموکراسی کسب شود. به طور کلی برای اجتناب از تمامیت‌گرایی پنهان اشکال اجتماعی ضعیف‌تر نئولیبرالیسم که در چارچوب جنگ جبهه‌ای هستند ما به بازاندیشی ریشه‌های رادیکال در رابطه‌ی بین جنگ جبهه‌ای و جنگ موضعی و تقدم دومی نیاز داریم. من با دفاع از دموکراسی لیبرال، در یک سطح استراتژیک می‌پذیرم که این سیاست به طور اساسی، معطوف به گسترش یک جامعه مدنی پر شور و زنده‌تر نیست؛ پس ارزش این موضع [محدود] و عمیقا سازش‌کارانه است. همان طور که ما اشکال فراگیرتر جهانی شدن را پیشنهاد و تجربه می‌کنیم در مورد دولت و دموکراسی لیبرال از آن چه که هالووی پیشنهاد می‌کند به برخوردی استوارتر نیاز داریم. شاید تفسیر گوستاو لندوئر در مورد خصلت دولت روشنی بیشتری به این بحث ببخشد. او استدلال می‌کند دولت نمی‌تواند توسط یک انقلاب درهم شکسته شود چون: "دولت، شرایط و روابط معینی بین انسان‌هاست. یک شیوه از رفتار انسانی. ما با درهم شکستن آن روابط دیگری را با رفتاری متفاوت بنا می‌کنیم". (نقل از بوهر 1949، ص 46)

بنابراین به نظر لندوئر دولت صرفا تا حدی می‌تواند با شکل برابرتری از جماعت جایگزین شود که او آن را Volk یا مردم می‌نامد. تکامل مردم فقط هنگامی رخ می‌دهد که دولت‌پذیری درونی مردم- واقعیت دیرین و سخت- با در هم شکسته شدن خود آغاز می‌شود و اجازه می‌دهد که:

وظیفه سوسیالیست‌ها و جنبشی که آن‌ها در بین مردم آغاز کرده‌اند این است که خاطره‌هایی را که در ذهن آن‌ها مدفون شده از زیر غبار دوران بیرون آورند و آن چه را که در واقع مرده به نظر می‌رسد اما زنده است بیرون کشند و آشکار سازند. (به نقل از بوبر 1949، ص 47)

هالووی به این پویایی درونی و اساسی روابط بین انسان‌ها اشاره نمی‌کند که بازتولید دولت را در زندگی مردم تسهیل می‌کند و با این کار توانایی خود در درک گسست از شکل‌گیری دولت و آغازگاه امکان تغییر ریشه‌ای این روابط را محدود می‌سازد.

یک کاستی آشکار در بحث هالووی در مورد دولت این است که او به رابطه‌ی زاپاتیست‌ها با دولت مکزیک اشاره نمی‌کند که خصلت مبهم آن، محدودیت درک او از دولت را بیش‌تر نمایان می‌سازد. جنگ چریکی توسط EZLN به مدت 12 روز ادامه داشت و بعد از آن تظاهرات وسیعی در سراسر مکزیک پایان جنگ داخلی را طلب می‌کرد. در نتیجه دولت و انقلابیون مذاکرات صلح را آغاز کردند که به امضاء توافق-نامه‌ی سان آندره در 1996 ختم شد. زاپاتیست‌ها در مذاکره خود با دولت تلاش کردند که کل جامعه‌ی مدنی مکزیک را در بحث خود مشارکت دهند. گرچه مساله استقلال جوامع بومی و رابطه‌ی آن‌ها با دولت جنبه‌ی اساسی داشت. در واقع این امر به زاپاتیست‌ها فرصت داد که این ستم استعماری و وابستگی تاریخی را خاطر نشان سازند.

خواست‌های اساسی زاپاتیست‌ها پذیرش استقلال از طرف دولت بود. زاپاتیست‌ها در صورت‌بندی این خواست‌ها با مشکلاتی روبه‌رو بودند. از یک طرف آن‌ها دولت را به پذیرش قانون اساسی خود سوق می‌دادند و درخواست تدوین یک قانون اساسی فراگیرتر را مطرح می‌کردند. از این رو جبهه‌ی زاپاتیست‌ها برای سازمان‌دهی جامعه مدنی که درگیری موثرتری را در این مبارزه ممکن می‌ساخت در سال 1996 به وجود

آوردند. از طرف دیگر در پافشاری برای استقلال بیش‌تر جوامع بومی زاپاتیست‌ها باید احتیاط می‌کردند که به همبستگی تمام مایاها منجر نگردد؛ که این خود ضرورتاً بخش قابل ملاحظه‌ای از جامعه‌ی گواتمالایی را در بر می‌گرفت، که از قلمرو دولت مکزیک فراتر می‌رفت که با نیاز دولت برای دفاع از حاکمیت خود در تعارض قرار داشت؛ و بهانه و فرصت مناسب فراهم می‌کرد تا زاپاتیست‌ها را سرکوب کند. زاپاتیست‌ها در عین مداخله در این روند ملی، باید بحث بین‌المللی در باره مقاومت در برابر نئولیبرالیسم را نیز دامن می‌زدند. بدین ترتیب آن‌ها هم در مبارزه برای دفاع و گسترش دموکراسی لیبرال در مکزیک درگیر بودند و هم در گسترش رابطه در یک سطح جهانی که اهداف فراگیرتر و بین‌المللی‌تر را مطرح می‌کرد.

توانایی زاپاتیست‌ها برای درگیری در این بسترهای متفاوت سرمایه‌داری جهانی یک جهشی کیفی در تخیل رهایی‌بخش به شمار می‌رفت. این تغییر میدان نبرد در شعار آن‌ها بیان می‌شد که "ما انقلابی هستیم که خود انقلاب را ممکن می‌سازد" (به نقل از ژیتیک 2004 ص 200) کسانی که در مبارزه سازمان می‌یابند و می‌خواهند برای این هدف مسلح شوند یک عامل تسریع‌کننده‌ی این تغییر به شمار می‌روند تا تجسم آن. این یک بیان مناسب از جنگ موضعی گرامشی است که در تفسیر فرمانده مارکوس ارائه شده است.

ما قدرت دولتی را نمی‌خواهیم این جامعه مدنی است که باید مکزیک را متحول سازد- ما فقط بخش کوچکی از آن به شمار می‌رویم، بخش مسلح آن - نقش ما تضمین [بقای] فضای سیاسی است که جامعه مدنی به آن نیاز دارد. (به نقل از آرکیلار و دیگران 1998، ص 64)

در نتیجه رابطه‌ی زاپاتیست‌ها با دولت مبهم است در حالی که آن‌ها گرایش به تسخیر دولت ندارند به لحاظ سیاسی این قدر ساده‌لوح نیستند که استفاده از امکان جامعه

مدنی یا ضرورت سازمان‌دهی یک بخش از خود را برای مبارزه برای تسخیر دولت چه از طریق انتخابات و چه قدرت سلاح انکار کنند. این ابهام به نیروی‌های موافق و مخالف دولت در جامعه مدنی فرصت می‌دهد که از خواست‌های زاپاتیست‌ها حمایت کنند. قرارداد سان آندره که در 1996 به امضاء رسیده بود به وسیله‌ی دولت مکزیک به اجرا در نیامد. بی تردید قیام زاپاتیست‌ها به سرنگونی ای. ار. پی در حکومت مکزیک کمک رساند. نتیجه این که زاپاتیست‌ها اکنون در موقعیتی قرار دارند که هر چند از نظر فنی در جنگ با دولت مکزیک نیستند، ولی جماعات آن‌ها دایما در حال محاصره و تجاوز توسط جوخه‌های مرگ نظامی و شبه نظامیان قرار دارند.

قدرت چیست؟ آیا می‌توانیم از محدوده‌ی آن فراتر برویم؟

نظریه هالووی پرسش‌های فلسفی چندی را مطرح می‌کند، "ما چگونه می‌توانیم بدون کسب قدرت، جهان را تغییر دهیم؟" (هالووی 2002، ص 21). او در پاسخ به این پرسش یک درک متفاوت از قدرت و کارکرد آن مطرح می‌سازد که برداشت‌های متداول را مورد چالش قرار می‌دهد که تغییر جهان در سطح بنیادی به کسب اهرم قدرت یعنی دولت منوط می‌شود. تجربه‌های زاپاتیست‌ها الهام‌بخش هالووی است چون به قول او آن‌ها این امکان را آشکار می‌سازند که "انقلاب باید از سقوط توهم دولت و از سقوط توهم قدرت رها شود" (هالووی 2002، ص 21). درحالی که خوانش هالووی از زاپاتیست‌ها محدود به نظر می‌رسد، معه‌ذا گفتمان آن‌ها در باره‌ی جامعه مدنی مبنای چیزی است که او ضدقدرت می‌نامد که معنای آن را من به موقع توضیح خواهم داد. در این فضا، او زبان جدیدی از مبارزه مبتنی بر خوانش پدیدارشناسانه از نظریه ارزش کار مارکس به دست می‌دهد.

برای هالووی فریاد متضمن عمل است که اساسا "توانایی انجام امور را دارد" و به علاوه "عمل متضمن قدرت است، قدرت خلاق". در این مفهوم‌بندی، قدرت خلاق فردی نیست بلکه جمعی است، یعنی، "عمل همیشه بخشی از یک جریان اجتماعی است، اما جریان به شیوه‌های متفاوتی شکل می‌گیرد". (همان‌جا). "قدرت خلاق" به مقوله‌ی "نیروی کار" مارکس اشاره دارد، اما حاوی توان‌مندی نظری یا ساختار مقولاتی نیست که مارکس مطرح می‌کند. به نظر هالووی مشکل هنگامی به وجود می‌آید که "جریان اجتماعی عمل" توسط "قدرت‌مند" گسیخته می‌شود؛ در آن هنگام که ["قدرت‌مند"] خود را به عنوان افراد عمل‌کننده نشان می‌دهند و دیگران به سادگی از نظر محو می‌شوند. بدین شکل آن طور که هالووی می‌گوید: "ما"ی کنش‌گر هم‌چون او ظاهر می‌شود: سزار این عمل یا آن عمل را انجام داد. "ما" اکنون "ما"یی متناقض است. تقسیم شده بین حاکم (سوژه‌ی مشهود) و محکوم (سوژه‌ی نامشهود) "قدرت خلاق" اکنون به "قدرت مسلط" تبدیل شده است رابطه‌ی قدرت بر دیگران. (هالووی 2002، ص 29)

در اساس قدرت سلطه‌گر، جریان اجتماعی عمل را پاره می‌کند (هالووی 2002، ص 29) که دوباره به چیزی شبیه درک مارکس از سرمایه به عنوان انباشت ارزش اضافی یا کار مرده نزدیک می‌شود، بدون آن که وسعت درک و عمومیت فلسفی آن را دارا باشد. هالووی می‌گوید:

در حالی که قدرت خلاق وحدت‌بخش است و عمل من را با عمل دیگران پیوند می‌دهد، رفتار قدرت مسلط جدایی‌افکن است. رفتار قدرت مسلط، مفهوم را از قدرت تحقق آن جدا می‌کند، عمل بدیل را از عمل هم اکنون موجود، عمل یک فرد را از دیگران، سوژه را از ابژه: (هالووی 2002، ص 29) از این امر نباید استنتاج کرد که سوژه و ابژه توسط سرمایه‌داری به وجود می‌آید. بر عکس هالووی مطرح می‌کند که فاعلیت

در ذاتِ نفی که با فریاد مشخص می‌شود در جوهر هر جامعه‌ای وجود دارد. نزد هالووی جدایی بین سوژه و ابژه، عمل‌کننده و عمل و یا عملِ خلاق در سرمایه‌داری معنای جدیدی کسب می‌کند که به تعریف جدید و آگاهی تازه از ذهنیت و عینیت می‌انجامد. یک فاصله و تخصص نو بین سوژه و ابژه:

از این رو سوژه بیش از آن که محصول مدرنیته باشد، بیان آگاهی از جدایی تازه‌ای بین سوژه و ابژه است که در جوهر تاکید سلطه‌ی اجتماعی بر عمل انجام شده وجود دارد. (همان جا ص 32)

هالووی ظاهراً در این استدلال از هگل استفاده می‌کند، اما با میانجی‌های متعددی از مارکسیسم نفوکانتی. سوژه‌ی مورد اشاره‌ی هالووی، سوژه‌ای کانتی است که در نقد هگل و انکشاف غیرثنوی او از سوژه یعنی روح بیان شده است. در نتیجه استدلال هالووی در مورد جدایی سوژه و ابژه که در "ذات تاکید بر سلطه‌ی اجتماعی بر عمل انجام شده" قرار دارد تلاشی است برای وارد کردن مقوله‌هایی که بر مبنای پدیدارشناسانه در درک دیالکتیکی تدوین شده‌اند. سستی این برخورد این است که پدیدارشناسی در ساختار مفهومی مارکسیسم وارد می‌شود بدون آن که تنش هستی-شناسانه و معرفت‌شناسانه بین این دو سنت غالباً متضاد به خوبی مورد بررسی قرار گیرد. به علاوه پذیرش غیرانتقادی هالووی از ایده‌ی سوژه‌ی کانتی عمیقاً توانایی او را در درک از سرشت دوگانگی در سرمایه‌داری جهانی تضعیف می‌کند.

هالووی در طرح این استدلال به بیان درک هارت و نگری از قدرت به عنوان تمایزی بین قدرت و قوه یا توان می‌پردازد. او اشاره می‌کند که این مفهوم‌بندی به تفاوت در ذات سوژه برمی‌گردد، که خود موضوع مورد بحث تضاد آشتی‌ناپذیر در ظهور فاعلیت است تا دگرذیسی آشتی‌ناپذیر آن. هالووی اظهار می‌کند که "قدرتِ خلاق به عنوان قدرتِ سلطه وجود دارد، اما قدرتِ خلاق، تابع و در اعتراض علیه قدرتِ سلطه است و

قدرتِ سلطه‌پذیر چیزی نیست به جز وابستگی مطلق و دگرذیسی قدرتِ خلاق". (همان جا ص 36)

بنابراین مبارزه برای رهایی قدرتِ خلاق، مبارزه برای ایجاد یک ضد قدرت نیست. اصطلاحی که هارت و نگری برای قدرت درون‌ذاتی به کار می‌برند که انبوه خلق را تشکیل می‌دهد. انبوه خلق نیروی دگرگون‌ساز امپراطوری است و در آن قدرت ساخته می‌شود: "به عنوان آینه قدرت و توانایی شکست آن، ارتش در مقابل ارتش، حزب در مقابل حزب؛ در نتیجه قدرت خود را در درون انقلاب بازتولید می‌کند". (همان جا ص 36)

هالووی در برابر بدیل هارت و نگری یعنی "برابر قدرت" امکان طرح "ضد قدرت" را پیش می‌نهد که به نظر او به طور اساسی با برابر قدرت تفاوت دارد. یعنی "انحلال قدرتِ مسلط [که به معنای] رهایی قدرتِ خلاق است". (همان جا ص 36)

مسئله این است که هالووی به درستی نشان نمی‌دهد که چگونه این تمایز به وجود می‌آید و از حوزه‌ی نظری به عمل اجتماعی انکشاف می‌یابد. هالووی در درک قدرت در جامعه سرمایه‌داری به عنوان رابطه‌ای بین قدرتِ خلاق و قدرتِ مسلط می‌افزاید:

طرح مسئله آسیب‌پذیری قدرت، به برداشتن دو گام نیاز دارد: افتتاح مقوله‌ی قدرت برای نشان دادن خصلت متضاد آن که در این جا بر حسب تخصص قدرتِ خلاق و قدرتِ مسلط بیان شده است و دوم درک این رابطه‌ی متخاصم به عنوان یک رابطه درونی. قدرتِ خلاق به عنوان قدرتِ مسلط وجود دارد. قدرتِ مسلط شکلی از قدرتِ خلاق است، شکلی که جوهر خود را نفی می‌کند. قدرتِ مسلط صرفاً به عنوان شکل تحول‌یافته‌ی قدرتِ خلاق می‌تواند وجود داشته باشد؛ قدرتِ خلاق صرفاً به عنوان محصول عمل تغییر شکل‌یافته (کار) می‌تواند ظهور کند که رمز ضعف آن به شمار می‌رود (همان جا ص 400). در این صورت‌بندی او به یک ارزیابی کاملاً راست‌گیش از

رابطه‌ی دیالکتیکی بین کار و سرمایه اشاره می‌کند؛ گرچه در چارچوب واژه‌های پدیدارشناسانه. برای کمک به روشن کردن الزامات تحلیل هالووی از قدرت به طور خلاصه به یک بازبینی از نظریه ارزش کار می‌پردازم که به درک و تحول کارکردهای قدرت کمک می‌رساند.

فعالان و نظریه‌پردازان جنبش‌های اجتماعی متفاوت و به طور عمومی تر پسا ساختارگرایان، نظریه‌ی ارزش کار مارکس را مورد انتقاد قرار می‌دهند. آن‌ها معتقدند این نظریه به خاطر عدم درک "تفاوت" در پویایی مناسبات نژادی، طبیعی، ملی و قومی و جنسی و غیره که در چارچوب اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری قرار دارد نامناسب و ناتوان است؛ روابطی که نمی‌توان آن را به سادگی به حرکت سرمایه‌داری فرو کاست. هالووی در دفاع خود از قرائت مارکس از میشل فوکو به عنوان منتقد برجسته از برداشت مارکس از قدرت یاد می‌کند. هالووی در ادامه می‌گوید که به نظر فوکو درک قدرت بر مبنای مناسبات دوگانه آشتی‌ناپذیر نادرست است و ما باید قدرت را به عنوان "چندگانگی مناسبات نیرو" در نظر بگیریم (فوکو 1990، ص 92). اما هالووی نظر و ملاحظه‌ی فوکو را به اندازه کافی جدی نمی‌گیرد چون درک خود او را از جهان آشفته می‌سازد. غالباً نظریه‌پردازی رابطه‌ی بین تحلیل طبقاتی و "تفاوت" - که در کنار آن شاخه‌های آن را هم در یک شکل دوگانه در بر می‌گیرد - ارزش و فایده محدودی دارد. معهدا تحلیلی که هم طبقه و هم "تفاوت" را به طور جدی در نظر گیرد دیدگاه خود را غنی می‌سازد و یک موضع انقلابی را ضمانت و به نمایش می‌گذارد؛ که به نظر من مبرم‌ترین وظیفه نظری در این مقطع تاریخی است.

نقد هالووی از فوکو به خصوص دفاع او از عمل در سطح خرد به او فرصت درک کلیت و از این رو امکان رهایی همگانی را نمی‌دهد. ضعف قرائت هالووی از فوکو این است

که او الزامات هستی‌شناسانه و معرف‌شناسانه‌ای را به درستی در نظر نمی‌گیرد که "تفاوت" و مبارزه برای بازشناسی در برابر درک مارکسیستی قدرت مطرح می‌کند. (2) این بدان معنا نیست که ما مقوله‌ی طبقه و تحلیل طبقاتی را رد می‌کنیم درست بر عکس. بازاندیشی مبارزه طبقاتی در شرایط پُست مدرنیته نیاز به چالش جدی‌تر "تفاوت" دارد. این وظیفه نیاز دارد که ما رابطه‌ی دوگانه‌گرایی و به خصوص به اعتقاد ما رابطه‌ی انسان با طبیعت و رابطه‌ی نظریه و عمل را مورد پرسش دوباره و تدوین مجدد قرار دهیم.

به علت این ناتوانی در تحلیل مناسب از "تفاوت"، تحلیل هالووی از قدرت نمی‌تواند به جوهر رابطه‌ی متناقض بورژوازی سیاه و هم‌جنس‌گرا و کارگر مذکر سفید پی ببرد که خود را در موقعیت ستم‌گر و ستم دیده می‌بیند. این مساله به ضعف ذاتی مقوله‌های پدیدارشناسانه‌ی هالووی از قدرت خلاق و قدرت سلطه حکایت دارد. چون آن‌ها آن طور که ادعا می‌کنند نمی‌توانند متمایز شوند. به نظر من یک منطقه‌ی خاکستری در این مقوله‌بندی وجود دارد که بعضی از انواع قدرت مسلط نه فقط برای تداوم بلکه برای عملکرد فراگیرتر و حتی مشارکتی از دموکراسی و جهانی شدن ضرورت دارد. هالووی درباره‌ی حوزه‌های ممکن از اشکال موجه اقتدار مانند رابطه‌ی والدین و کودکان و استاد - دانشجو سکوت می‌کند. به علاوه او در مورد مساله نمایندگی به خصوص حتی از اشکال دموکراسی مستقیم نیز سخنی نمی‌گوید که شامل نه هزاران بلکه میلیون‌ها نفر از مردم را در سطح نمایندگی و مسئولیت در بر می‌گیرد. سرانجام آیا در رابطه‌ی انسان و طبیعت در کشت و تولید مواد غذایی، سطحی از قدرت سلطه وجود ندارد؟ حتی اگر ما بتوانیم انگیزه‌ی سود و مالکیت خصوصی را از این روند کنار بگذاریم؟ در ارزیابی از کوشش هالووی در نظریه‌پردازی و مقوله‌پردازی ذات لغزنده‌ی



قدرت ما با محدودیت‌های ساختاری زبان رو-به-رو می‌شویم که شالوده‌شکن‌ها پویایی، چند بُعدی بودن و خصلت دایما متحرک آن را به خوبی نشان داده‌اند.

#### خوانش بت‌وارگی کالا

به نظر هالووی "بت‌وارگی کالا مساله‌ای کانونی است که نظریه‌های معطوف به انقلاب باید با آن رو-یا-رو شود" (همان‌جا ص 53). و بدین شکل او می‌خواهد قرائت مسلط از بت‌وارگی را که به وسیله‌ی مارکسیسم علمی ارائه شده مورد انتقاد قرار دهد. او در ارائه موضع خود دیالکتیک مثبت را به عنوان یک "نفی در نفی تضمین شده با پایان خوش" مورد تمسخر و انتقاد قرار می‌دهد و از دیالکتیک منفی آدورنو به عنوان "یک نفی علیه راستی با پایانی نامشخص هم‌چون شورشی بر ضد بندگی" (همان‌جا ص 98) دفاع می‌کند. اما این موضع قادر به رفع محدودیت‌های مارکسیسم علمی نیست بلکه بیش‌تر در مرحله‌ی نفی باقی می‌ماند و صرفاً بازتاب موضعی است که آن را مورد نقد قرار می‌دهد. استدلال هالووی هم‌چنین این پرسش را مطرح می‌کند که مارکس در درجه اول دقیقاً چگونه به درک بت‌وارگی کالا دست یافت که اکنون او می‌خواهد آن را بازگویی کند.

هالووی در خلاصه کردن پیش‌فرض‌های اصلی دیدگاهش می‌گوید که "مارکسیسم به عنوان نظریه‌ی مبارزه، الزاماً نظریه عدم قطعیت است. بت‌وارگی قطعیت (کاذب) است و ضد بت‌وارگی عدم قطعیت". (ص 98) این ملاحظه از دو ضعف اساسی رنج می‌برد: اول یک تقابل کاذب بین قطعیت مارکسیسم علمی و موضع هالووی درباره عدم قطعیت برقرار می‌کند. در این طرح، جای گسست روش‌شناسانه با مارکسیسم علمی کجا است که در تز "سوسیالیسم یا بربریت" روزا لوکزامبورگ وجود دارد؟ (1) دوم هالووی در بیان این استدلال عدم قطعیت را شی‌واره می‌کند و از آن فراتر نمی‌رود. با پذیرش این نکته، مارکسیسم علمی به میزان قابل ملاحظه‌ای در دیدگاه معرفت

#### هالووی

شناسانه خود نسبت به جهان محدود و بسته باقی می‌ماند و هالووی آن را به درستی مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما ارائه دیالکتیک منفی آدورنو به عنوان بدیل که قطعیت را با عدم قطعیت نفی می‌کند در واقع پیشرفتی به شمار نمی‌آید. آیا محدودیت‌های قطعیت با نفی آن توسط عدم قطعیت برداشته می‌شود؟ یا عدم قطعیت بخشی از روند انتقاد به قطعیت است و خود به درک جدیدی از معرفت نایل می‌شود. آن چه که من پیشنهاد می‌کنم از دیالکتیک منفی آدورنو به عنوان بدیلی در برابر قطعیت فراتر می‌رود و در چارچوب یک درک هگلی از کلیت قرار می‌گیرد. هالووی می‌گوید چیز ثابتی وجود ندارد که ما با اطمینان به آن اتکا کنیم: نه طبقه، نه مارکس و نه انقلاب. هیچ چیزی جز حرکت نفی علیه ناراستی وجود ندارد (همان‌جا ص 91). او بدین وسیله ناتوانی خود را برای فراتر رفتن از نفی مجرد مارکسیسم نشان می‌دهد. هر چند که این موضع در شرایط کنونی کاملاً رایج است ولی از ارزش محدودی برخوردار است چون صرفاً به آن چه که نفی می‌کند آگاه است و در پیوند با آن چه که برای آن مبارزه می‌کند با دشواری فراوانی رو-به-روست. این [سخن من] به معنای انکار ارزش شالوده‌شکنی نیست بلکه بیش‌تر می‌خواهد آن را به عنوان یک روند بزرگ‌تر در نظر بگیرد. من با هالووی موافقت دارم که ما نمی‌توانیم به مقولات مجرد اکتفا کنیم. "اما این گزاره متضمن انکار روندهایی نیست که مفهوم‌های "طبقه"، "کار" و "انقلاب" در جهان واقعی بیان‌گر آن هستند. قبول چنین ضرورت‌هایی نه قبول قطعیت است نه عدم قطعیت. بلکه پذیرش رابطه دیالکتیکی این تقابل خواهد بود. و این دلیل آن است که چرا اشکال پسامدرن مارکسیسم باید مورد توجه قرار گیرد. آن‌ها چه نسبت به این روند آگاه باشند یا نه تلاش‌هایی به شمار می‌روند که مارکسیسم را با نفی شالوده-شکنانه آن ترکیب می‌کنند و از هر دوی آن‌ها فراتر می‌روند. و همین نکته است که

بازگشت هگل را می‌توان ملاحظه کرد و امکان نظریه‌پردازی [با اتکا] به سیاست ترکیب که هم طبقه و هم "تفاوت" را جدی می‌گیرد.

هالووی برای تدوین نظریه خود درباره بت‌وارگی به تحلیل مارکس از کالاها با تاکید بر خصلت دوگانه آن مراجعه می‌کند که برای او "نقطه گسست جریان اجتماعی عمل" به شمار می‌رود (همان‌جا ص 46). هالووی در قرائت از مارکس بر این نکته تاکید دارد که "جدایی، روند زایش واقعی سرمایه است" (ص 54). این درک نه تنها به تحلیل هالووی از قدرت به عنوان جدایی بین عمل و محصول آن یاری می‌رساند بلکه به او امکان می‌دهد درک خود از قدرت را با تحلیل مارکس با هم ترکیب کند. هالووی اعتقاد دارد که "بت‌وارگی کالا نفوذ قدرت مسلط سرمایه‌دار در ذات هستی ما در تمام عادت‌ها و تفکر ما، روابط ما با انسان‌های دیگر قرار دارد". (ص 50)

اما هالووی چگونه فکر می‌کند که سرمایه‌داری در قلب هستی ما نفوذ کرده است - معیارهای او برای ارزیابی چنین کلیت‌پذیری چیست؟ برجسته‌ترین ضعف این موضع در نقد دیدگاه مارکسیسم علمی از بت‌وارگی این است که دیالکتیک منفی حاوی هیچ گونه معیار معرفت‌شناسانه برای سنجش اعتبار این ادعا در دست ندارد. (مراجع کنید به هابر مارس 1984، 1987)

هالووی معتقد است که برای پیشرفت، ما باید مفهوم بت‌وارگی را از نظر مقوله‌ای بکشفیم. از این جهت او به دو شیوهی مسلط از قرائت بت‌وارگی اشاره می‌کند: اول بت‌وارگی سخت که در آن بت‌واره، واقعیتی است که تنها منبع ممکن ضد بت‌وارگی، خارج از مناسبات معمولی قرار گرفته است، یا در یک حزب (لوکاچ) یا در بین روشنفکران ممتاز (آدورنو و هورکهایمر) یا در میان طردشدگان و حاشیه رانده شده‌ها (مارکوزه). (همان‌جا ص 88) بت‌وارگی سخت جایی است که انقلاب از طرف دیگران صورت می‌گیرد و کسب قدرت را ضروری می‌سازد. در مقابل این دیدگاه هالووی به

بت‌واره شدن هم‌چون یک روند اشاره می‌کند. در پاسخ به این پرسش که ما چگونه می‌توانیم این گونه بت‌وارگی را بشناسیم او ضمن تائید حرف بلوخ اشاره می‌کند:

اگر معیاری در قطب مقابل آن وجود نداشته باشد از آن به خود آمدن، با خود بودن ممکن که بیگانگی در مقابل آن سنجیده شود، بیگانگی نمی‌تواند دیده شود و به ربودن آزادی مردم و محروم کردن جهان از روحش محکوم می‌شود. (همان‌جا ص 89)

از این رو مقاومت و طرد بیگانگی در عملکرد روزمره‌ی ما سنگ بنای شناخت ما از روند بت‌وارگی است. هالووی در ارائه این استدلال معیاری در چگونگی ارزیابی ما از شیوه‌های گوناگون به دست نمی‌دهد که مردم علیه بیگانگی مقاومت می‌کنند یا حداقل فکر می‌کنند که دارند مقاومت می‌کنند. او ادامه می‌دهد که اگر بت‌وارگی و ضد آن، هم‌زمان وجود دارند؛ پس این صرفاً هم‌چون روندی متخاصم می‌تواند وجود داشته باشد. بت‌وارگی ایستا نیست بلکه خود، یک روند بت‌واره‌زایی و بت‌وارگی مجدد است. از این رو درک بت‌وارگی هم‌چون یک فرآیند، کلید درک تغییر جهان بدون کسب قدرت است. برای یافتن ضد قدرت نیازی به جستجو خارج از حرکت سلطه نداریم: ضد قدرت، ضد بت‌وارگی در درون، علیه و فراسوی خود حرکت سلطه وجود دارد نه در نیروهای اقتصادی یا تضادهای عینی آینده؛ بلکه هم‌چون اکنون چنان خود ما. (همان‌جا ص 98)

مشکل این دیدگاه این است که هالووی ایستار نقد ایدئولوژی را انکار می‌کند و بدون ارائه بدیلی در شکل‌گیری خود به خودی سوژه‌های بی‌شمار غرق می‌شود.

او ادعا می‌کند که اگر بت‌وارگی هم‌چون یک فرآیند را کنار بگذاریم ضرورتاً باید انقلاب را به عنوان خودرہانی ترک کنیم (همان‌جا ص 10). من در عین پذیرش این موضع می‌خواهم این نکته را اضافه کنم که زمان آن فرا رسیده که ما سایه‌ی این استدلال را نیز مورد توجه قرار دهیم، یعنی رهایی از مفهوم محدود و منفک خود که

هالووی برای تحلیل طبقه مفهوم تفکر غیر "این‌همانی" آدورنو را به درک مارکس از بت‌وارگی وارد می‌کند و به این نتیجه می‌رسد:

"این‌همانی" متضمن تعریف است... تعریف توصیف یک این‌همانی است که از این همانی‌های دیگر متمایز است... تعریف دیگر بودن را مشخص می‌کند... تعریف ما را به عنوان سوژه‌ی فعال حذف می‌کند... مایی که خواهان تغییر جهان است قابل تعریف نیست. (همان‌جا ص 62)

هالووی در ارائه این استدلال در برابر امکان تعریف مقاومت می‌کند با این مضمون که تعریف طبقه به "محصور کردن درک تخاصم اجتماعی می‌انجامد" (همان‌جا ص 141). پس مبارزه طبقاتی مبارزه برای طبقه‌بندی و علیه طبقه‌بندی و علیه طبقه‌بندی شدن است و ادامه می‌دهد:

"ما به عنوان طبقه کارگر مبارزه نمی‌کنیم، علیه طبقه‌ی کارگر بودن، علیه طبقه‌بندی شدن مبارزه می‌کنیم. مبارزه‌ی ما مبارزه‌ی [از منظر] کار نیست، مبارزه علیه کار است. آن‌چه به مبارزه‌ی ما وحدت می‌بخشد اتحاد فرآیند طبقه‌بندی کردن (اتحاد برای انباشت سرمایه) است نه اتحاد ما به مثابه اعضای طبقه‌ای مشترک... هیچ اعتباری برای عضویت در طبقه کارگر، فرمان بردن، دستور گرفتن، جدا بودن از محصول و روند تولید وجود ندارد. مبارزه نه به این دلیل که طبقه‌ی کارگر ایم بلکه به این دلیل پیش می‌آید که ما طبقه کارگر هستیم و نیستیم، این‌که ما در رو-یا-رویی با طبقه کارگر و فراسوی آن وجود داریم، این‌که سعی می‌کنند به ما فرمان و دستور دهند و ما نمی‌خواهیم دستور بگیریم و فرمان بپذیریم... ما را از محصول، روند انسانیت و خویشتن خویش 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 می-

تحت تاثیر جهان‌بینی کانتی- دکارتی قرار دارد و به عنوان مبنای دیدگاه‌های جدید از شناخت و تکوین سوژه عمل می‌کند. بازیابی تخیل رهایی‌بخش به شناسایی و پاسخ به تنش بین دیدگاه‌های رقیب موکول می‌شود که در مفهوم خودرہانی وجود دارد. پرسشی که از این گزاره نتیجه می‌شود منوط به این می‌شود که ما از چه موضعی به پرسش آغاز می‌کنیم تا چه رسد به نقد مفاهیم جدید از خود؟ پاسخ من بازگشت به مارکس از طریق روح مطلق هگل است.

هالووی نکته مرکزی در صورت‌بندی خود از بت‌وارگی را چنین معرفی می‌کند:

این نکته‌ی اساسی است که ما خصلت بورژوایی پیش فرض‌ها و مقولات خود را درک کنیم یا به طور مشخص‌تر، شریک بودن خود را در بازتولید روابط قدرت سرمایه‌داری مورد نقد قرار دهیم. نقد تفکر بورژوایی، نقد جدایی سوژه و ابژه در تفکر خود ما است. (ص 53)

او برای درگیری این سطح از خوداندیشی به دیالکتیک منفی آدورنو و نقد او از تفکر "این‌همانی" متوسل می‌شود که تلاشی است برای دستیابی به ریشه‌های دوگانگی سوژه- ابژه در سرمایه‌داری. هالووی در نقد تفکر "این‌همانی" با تمایز بین تعیین به عنوان بخش اصلی تفکر و تعیین به عنوان پروژه‌ی تکوین سوژه در جهان با مشکل رو-به-رو است". هر مفهومی حاوی تعیین است، اگر ما نتوانیم معین کنیم نمی‌توانیم فکر کنیم... تفاوت بین تعیینی است که ایستا است و تعیینی که خود را به عنوان فرآیند تعیین بخشیدن نفی می‌کند. (همان‌جا ص 102)

از طریق "تفکر علیه و فراسوی فکر خودمان" چگونه شناختی تکوین می‌یابد؟ به خصوص هنگامی که به نظر می‌رسد که جایی برای پراکسیس باقی نمی‌گذارد که صرفاً به تفکر مجرد مربوط نیست. علاوه بر این، الزامات این چشم‌انداز اساساً شالوده‌شکن برای درک ما از طبقه و امکانات برای تکامل یک تحول انقلابی کدام است؟

جنگند و همیشه مطرح و مورد بحث است. یا شاید هم هویت طبقه‌ی کارگر را باید بی‌هویتی دانست؛ مبارزه‌ای جمعی به منظور این که طبقه‌ی کارگر نباشیم.

ما طبقه کارگر هستیم و نیستیم... در صورتی که به طور کامل طبقه‌بندی می‌شدیم، می‌توانستیم بدون تناقض بگوئیم که "ما طبقه کارگر ایم" (اما در آن صورت مبارزه‌ی طبقاتی غیرممکن بود).

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 مساله رهایی را مطرح کرد. و با این همه فقط در صورتی که ما طبقه کارگر باشیم، (سوژه‌های که از محصول‌های خود جدا شده‌اند) نیاز به رهایی پدید می‌آید".

اما در این جا به نظر می‌رسد که هالووی مبارزه طبقاتی را با شکلی از سیاست هویت اشتباه گرفته است. هویت طبقه کارگر و قدرت تحول همبستگی‌ای که از این هویت ناشی می‌شود فی نفسه نه هدف بلکه وسیله است. هدف مبارزه طبقاتی همان طور که مارکس بیان می‌کند تحول آن شالوده‌ی مادی است که تولید طبقات بر آن متکی است. مبارزه برای تحول روابط اجتماعی سرمایه‌داری منوط به توانایی طبقه کارگر برای گذار از طبقه در خود برای طبقه برای خود است که متضمن تکامل آگاهی طبقاتی است. کارگران برای این که مبارزه‌شان موثر باشد باید قادر باشند که با ابعاد محلی، ملی و بین‌المللی مبارزه طبقاتی هم‌هویت شوند و از آن بیاموزند و این خود دلیل طرح این پرسش است که چرا هویت طبقه کارگر در مارکسیسم جنبه‌ی اساسی دارد.

تحلیل هالووی فاقد بحث پراکسیس است آن طور که در تزه‌های درباره‌ی فوئرباخ آمده است. در این تزه‌ها مارکس توضیح می‌دهد که چگونه مردم صرفاً با تجربیات عملی

مبارزه، قادر به رهایی خویش اند. این درک در اظهار ادواردو گالیانو تجسم یافته است: "ما چیزی هستیم که در ضمن تغییر آن چه که اکنون هستیم به وجود می‌آید، هویت ما در کنش و مبارزه وجود دارد" (گالیانو 1983، ص 110) غفلت از امکان تعریف طبقه کارگر مرگ مارکسیسم را اعلام می‌کند. هالووی یک برخورد پدیدارشناسانه را بر می‌گزیند و استدلال می‌کند که طبقه کارگر خود را به آن چه که انجام می‌دهد تعریف می‌کند؛ یعنی یک روند خودتعریفی بدون هیچ معیار عینی ضروری. در مقابل مارکس طبقه را از طریق مناسبات اجتماعی تعریف می‌کند که عیناً وجود دارد و می‌تواند فهمیده شود. هالووی با انکار امکان تعریف جامعه‌شناسانه به ورطه‌ی ذهنی‌گرایی سقوط می‌کند که معیار قابل اتکایی برای تمایز بین ادعاها و پیشنهادهای بی‌شمار برای کنش‌های متفاوت ارائه نمی‌دهد.

بازتعریفی انقلاب به مثابه یک فرآیند.

در طرح هالووی تمایل به بازسازی معانی و عملکردهای مربوط به انقلاب جنبه‌ی اساسی دارد. در روند ترکیب یک خوانش اتونومیستی و آزاد منشانه‌تر از مارکسیسم من نشان می‌دهم که او به سرعت و با ساده‌انگاری مارکسیسم علمی را نادیده گرفته است. هالووی به طور انحصاری در حوزه‌ی نظری باقی می‌ماند؛ او گرایش دارد به طور غیرضروری تاریخ مبارزات مارکسیسم علمی را ساده کند و از آن یک کاریکاتور بسازد. در حالی که قصد من دفاع از مارکسیسم علمی نیست، اما مهم است که ببذیریم در این سنت تنش‌های متعددی وجود داشته است که از آن درس‌های چندی می‌توان اخذ کرد. به خصوص در پیوند با نیروهای مخالف و دولت.

هالووی با رد قاطعانه‌ی مارکسیسم علمی، به طرح درکی متفاوت از انقلاب می‌پردازد. با آغاز از برداشت روسو که "مالکیت وسیله‌ای است که با آن آزادی با سلطه به آشتی

می‌رسد. حصارکشی یک شکل اجباری است که با آزادی خوانایی دارد" (همان جا ص 206). درک هالووی از انقلاب بر بحث‌های اخیر اتونومیست‌ها در مورد حصارکشی و از بین رفتن زمین‌های اشتراکی استوار است. (4) هالووی می‌نویسد: "فرار کافی نیست ... برای این که فریاد به نیرو تبدیل شود باید به عمل، جان تازه‌ای بخشید. رشد قدرت خلاق، این امر متضمن جذب مجدد وسایل عمل است". (همان جا ص 208) هالووی به این وسیله یک صورت‌بندی مجدد و درک راست‌کیشانه‌تری از انقلاب ارائه می‌کند هم‌چون نیاز برای کسب وسایل تولید در واژه‌شناسی‌اش مربوط به فریاد و رابطه‌ی عمل موجود با عمل مطلوب. او ادامه می‌دهد: "پس مبارزه ما حول مالکیت بیرون آوردن وسایل تولید نیست، بلکه انحلال مالکیت و وسایل تولید با هم است" (همان جا ص 210). هالووی با این استدلال نشان می‌دهد که خود مالکیت بر وسایل تولید نتیجه جدایی طبق عادت بین وسایل عمل از عمل است که خود نتیجه‌ی گسست در عمل است (همان جا ص 209). به سخن دیگر کافی نیست که وسایل تولید را تصاحب کنیم، بلکه ما باید قادر باشیم جدایی جریان اجتماعی عمل را که پیش شرط آن است متحول سازیم، که در تفکر ما جدایی به وجود می‌آورد. (همان جا ص 210-209) همان طور که پیش‌تر گفته شد من از تحولات پدیدارشناسانه‌ی هالووی در مورد عمل و محصول آن به عنوان راهی برای درک کارکرد قدرت در جوامع سرمایه‌داری مجاب نشدم. اما علی‌رغم این، او نشان می‌دهد که خصلت شریانه دوگانگی، غالباً با جدایی صاحب معرفت و موضوع مورد شناسایی همراه است که در قلب پراکسیس انقلابی وجود دارد. بازسازی تخیل رهایی‌بخش باید بر توانایی ما و اندیشه و حفظ آگاهی نسبت به بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های مان در مورد تکوین خود و راه‌هایی معرفت استوار باشد.

هالووی در استدلال خود چنین ادامه می‌دهد: "سرمایه حرکت جدایی و بت‌وارگی است. حرکتی است که حرکت را انکار می‌کند. انقلاب حرکتی است علیه جدایی، علیه بت‌وارگی، علیه انکار حرکت (همان جا ص 210). در حالی که من تلاش هالووی در ارائه یک تقابل بنیادی بین سرمایه و انقلاب را تقدیر می‌کنیم، اما اعتقاد دارم که او در نهایت در پیوند با جوهر این رابطه ناموفق است. سرمایه چگونه می‌تواند "حرکت انکار حرکت" باشد؟ قطعاً سرمایه تا حدی، حرکت کار را از جنوب تا شمال انکار می‌کند اما در عین حال ضامن جریان اطلاعات و سرمایه در فراسوی مرزها است و قادر بوده است که اشکال مقاومت در برابر سرمایه‌داری را به کالاهای جدید و مد روز تبدیل کند که وجود او را جاودانه می‌سازد. استدلال هالووی معنای انقلاب را شیئی‌واره می‌سازد و اهمیت اساسی انقلاب را در بازتولید سرمایه به حد کافی ارج نمی‌نهد. یک نمونه روشن از این رابطه کینزگرایی نظامی امریکا در زمان حکومت ریگان در دهه‌ی 80 است که پاسخ موثری است به مشکلات اقتصادی امریکا و خیزش‌های امریکای مرکزی. به نظر می‌رسد که پرسش واقعی باید چنین طرح شود: ما چگونه می‌توانیم درکی از دنیای موجود را تولید و بازتولید کنیم در حالی که به طور هم‌زمان امکان دنیای آینده را زنده نگه داریم که بر اساس اصل دموکراسی، عدالت و شان انسانی است؟

هالووی در نقد خود از مارکسیسم علمی هشیار است و از مفهوم غیرابزاری انقلاب دفاع می‌کند (همان جا ص 212). مراد او از برخورد ابزارگراییانه "مقابله با سرمایه با زبان سرمایه است. قبول این که دنیای ما صرفاً بعد از انقلاب می‌تواند تحقق پیدا کند. اما زبان سرمایه به سادگی، نه یک شیئی معین؛ بلکه روندی فعال از گسست است" (همان جا 214). مشاهده هالووی خود نیاز به توضیح دارد بدین شکل که ما چگونه می‌توانیم با سرمایه مقابله کنیم بدون آن که از زبان او استفاده کنیم؟ هر چند هالووی در

اعلام این که زبان سرمایه "روند فعال از گسست است"، حق دارد ولی به خوبی نشان نمی‌دهد که این فرآیند جدایی به چه صورت رخ می‌دهد و چگونه می‌توان آن را وارونه، متحول و از آن اجتناب کرد. تاکید هالووی به صراحت، مارکسیسم علمی را به جدایی وسیله از هدف در درک از انقلاب متهم می‌کند. بدین ترتیب هالووی استدلال می‌کند که انقلاب نباید به روند دایم سازمان‌دهی - سازندگی تقلیل داده شود و قطعاً باید انباشتی از عملکردهای خودسازماندهی مخالفت وجود داشته باشد. اما این امر نباید به عنوان یک انباشت خطی در نظر گرفته شود بلکه باید هم‌چون گسستی متداوم در مسیر خطی در نظر گرفته شود (همان‌جا ص 214). هر چند این تفسیرها ممکن است بتواند برای کسانی که در جستجویی راهی فراسوی محدودیت‌های مارکسیسم، لنینیسم و سوسیال دموکراسی هستند الهام بخش باشد اما مبهم هستند و برای تکامل یک سیاست گذار حرف اندکی برای عرضه دارند.

خوانش هالووی از مقولات بنیادی مارکسیسم مثل دولت، قدرت، طبقه و بت‌وارگی پاسخی به بحران هویت در مارکسیسم است. این بحران برای هالووی عبارت است از: "رهایی از قطعیت‌ها: از قطعیت سرمایه، اما همین طور از قطعیت کار. بحران مارکسیسم، آزادی مارکسیسم از تحجر است، بحران سوژه انقلابی، رهایی سوژه از معرفت است". (همان‌جا ص 212)

این امر هشداردهنده است که هالووی مدافع "آزادی سوژه از معرفت" است. نکته بدتر تلاش او در پیوند بین این دیدگاه و بازسازی زاپاتیستی از انقلاب است:

ما نمی‌دانیم... ما تمام قطعیت‌ها را از دست داده‌ایم اما گشودگی در پیوند با عدم قطعیت، برای انقلاب جنبه‌ی اساسی دارد به قول زاپاتیست‌ها "جستجوکنان به پیش می‌رویم". ما جستجو نمی‌کنیم چون راه را نمی‌شناسیم بلکه جستجوی راه، بخشی از خودِ روند انقلابی است. (هالووی ص 215)

هر چند گشودگی در برابر عدم قطعیت برای چشم‌انداز انقلابی از جنبه اساسی برخوردار است اما متضمن از دست دادن تمام قطعیت‌ها نیست. هالووی در طرح این ادعا مبارزه زاپاتیست‌ها را به شکل بدی نشان می‌دهد و تلاش می‌کند تجربه‌ی آن‌ها را در یک ساختار مقولاتی منفی خود به زور جا دهد. لازم است اشاره شود که هر جنبش سیاسی بر علیه ستم که بر بنیاد دیالکتیک منفی، خود را استوار می‌سازد به توانایی ایجاد دانش مشخص آسیب می‌رساند - یعنی توانایی تفکر درباره تجربیات خود و دیگران و ارائه پاسخ مناسب.

هالووی در نظریه‌پردازی انقلاب بعد از ... زاپاتیست‌ها بین نظر خود درباره ضد سیاست و توانایی ارائه راه‌های بدیل برای عمل را با هم پیوند می‌زند:

"اعتصاب‌هایی که کارگران را نه صرفاً به امتناع بلکه راه‌های عمل بدیل هدایت می‌کند، اعتراض‌های دانشجویی که صرفاً به بسته شدن دانشگاه اکتفا نمی‌کند بلکه تجربیات متفاوت از تحصیل را جستجو می‌کند، اشتغال ساختمان‌ها برای تبدیل آن‌ها به مراکز اجتماعی ... مبارزات انقلابی که نه صرفاً برای شکست حکومت بلکه برای تحول تجربه‌ی زندگی اجتماعی سازمان داده می‌شوند". (ص 213)

هالووی با ارائه این استدلال یک بار دیگر این نظریه آنارشستی دوگانگی مطلق بین حیات اجتماعی و دولت بدون هیچ گونه سایه روشنی را تبلیغ می‌کند. او در نقد مارکسیسم علمی از نقد آنارشستی به پرسش شخصیت و ساتنرالیزم دموکراتیک و بعضی مشکلات ذاتی در تصرف دولت برای مقاصد خیر استفاده می‌کند. اما پذیرش این تز آنارشستی از دولت هم‌چون شر مطلق در تمام اشکال و زمینه‌ها ارزش‌های انقلابی محدودی دارد. در نقد انقلاب به عنوان حادثه‌ای رهبری شده توسط یک حزب او غریزه‌ی پویایی را تکرار می‌کند که غالباً توسط مارکسیسم علمی مورد تمسخر قرار گرفته است؛ یعنی انقلاب پرسشی یا روندی از پرسیدن است. او نشان می‌دهد که در

این انکشاف یک تغییر اساسی از سیاست سازمان‌دهی به سیاست رخدادها وجود دارد. تفاوت اصلی که در این تغییر نهفته است طریق ارتباط ما با زمان است: انقلاب هم-چون رخداد از بنایی در آینده به جلوه‌ای در لحظه حاضر تبدیل می‌شود. هالووی می‌گوید:

"چنین رخدادهایی در بهترین حالت خود جرقه‌هایی بر ضد بت‌وارگی اند ضیافت عدم تابعیت، کارناوال ستم دیدگان، انفجار عصر لذت، انقلاب وحدت آشکار تکوین و وجود، فایق آمدن بر جدایی هست و نیست، پایان سلطه کار مرده بر کار زنده، انحلال هویت". (همان‌جا ص 215)

اما باید به شکل انتقادی‌تری پرسیده شود که چشم‌انداز هالووی واقعا ملغمه‌ای پُست مدرن از سیاست انقلابی است. در این ملغمه، آیا انقلاب خود به یک کالای فرهنگی پسامدرن تبدیل شده است که باید توسط سوژه‌های سیال و شیذوفرنیکی در شبکه مصرف شود امری که جیمسون آن را زمان حال تکرار شونده می‌نامد؟ روشن نیست که آیا دیدگاه هالووی می‌تواند به این پرسش انتقادی پاسخ دهد چون او به جای توضیح روندی که درک او را از انقلاب به وجود می‌آورد به اظهار صرف گرایش دارد. از این رو در حالی که او از مای نونک استانز مایستر اکهارت (5) استفاده می‌کند توضیحی در مورد معنا و رابطه‌ی آن با اصل لذت ارائه نمی‌دهد. به علاوه گزاره او در مورد انقلاب به عنوان "وحدت آشکار تکوین و وجود" به شکل اسفباری مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. هالووی به نکات کلیدی اشاره می‌کند که در هر تلاش برای فراتر رفتن از محدودیت‌های تاریخی درک سنتی از انقلاب لازم است ولی ضعف‌های اساسی در تحلیل او وجود دارد که اعتبار آن‌ها را به عنوان نظریه‌رهایی‌بخش خنثی می‌سازد.

یادداشت‌ها:

1- الزامات سیاسی بین جداین بین خرد و احساس احتمالا به بهترین شکلی در آثار اکوفمینستی پلان وود (1993) و سالج (1997) مورد بررسی قرار گرفته است. پدیدارشناسی روح هگل نیز (1977) به این پرسش می‌پردازد، گرچه برای فهم آن از متن مشکلی برخوردار است.

2- برای بحث کامل‌تری درباره‌ی تنش بین مبارزات برای بازتوزیعی (طبقه و بازشناسی) اختلاف به بحث‌های اخیر بین نانسی فریزر و آکسل هونت مراجعه کنید، باز توزیعی یا بازشناسی: یک مباحثه سیاسی - فلسفی (2003).

3- تز "سوسیالیسم یا بربریت" روزا لوکزامبورگ در جزوه او تحت عنوان "بحران سوسیال دموکراسی" طرح شده است (1915) که در اثر روزا لوکزامبورگ سخن می‌گوید تالیف واترز (1970) آمده است.

4- برای مقدمه‌ای بر بحث‌های اتونومیستی در مورد حصارکشی مراجعه کنید به یادداشت‌های نیمه شب (1992).

5- نونک استانز واژه‌ای است برای اثر مایستر اکهارت یک عارف مسیحی از منطقه راین‌لند در قرن سیزدهم. او اشاره می‌کند که بین زمان و هستی بین خالق و مخلوق جدایی وجود ندارد. هالووی در عین استفاده‌ای از ان واژه کاربرد آن را در متن سکولار توضیح نمی‌دهد.

می‌دهد، تلاش کنم که مایی را مشخص کنم که هم‌چون وجه مشترکی بین اثر او و این نوشته، بین دل‌مشغولی‌های او و من وجود دارد. به سخن دیگر برای برقراری پیوند با این اثر، من نمی‌توانم خاستگاه نظری خود را به طور کامل فراموش کنم. دغدغه‌های نظری و سیاسی خود و نگرانی‌های نظری و سیاسی هم‌فکرانم را از یاد ببرم که من به طور روزانه با آن‌ها همکاری می‌کنم. اگر من خود را هم‌چون سوژه‌ی فعالی در پیوند با کتاب هالووی در نظر بگیرم، بلافاصله با مشکل روبه‌رو خواهم شد؛ حتی در تلاش برای یافتن زمینه‌ی مشترک یا انعکاس نزدیکی نظری از آن آغاز می‌شود. ارائه تعریف، ارائه هویت اموری هستند که کتاب هالووی مکررا مرا از آن باز می‌دارد. اما من نمی‌توانم از آن اجتناب کنم؛ چون به طوری ضمنی یا آشکار هر درگیری انتقادی سازنده باید تلاشی برای مشخص کردن یک زمینه‌ی مشترک باشد که راه را برای صورت‌بندی اختلافات در حول و حوش آن بگشاید. بنابراین با پوزش از زیر پا گذاشتن قول قبلی که برای پیروی از روش هالووی در آغاز داده بودم، نتیجه‌ی به کار بستن این روش مرا وا می‌دارد از جایی با تعریف از این زمینه‌ی مشترک شروع کنم.

## 2- زمینه‌های مشترک

زمینه‌ی مشترکی که من با این کتاب دارم پرسش‌واره‌ای است که مطرح می‌کند، یعنی پیش‌فرض و جستجو برای منطق وجودی. این "سوسیالیسم" نیست، "آنارشیسم" نیست، "کمونیسم" نیست، ایدئولوژی‌ای نیست که پاسخ‌های حاضر و آماده در برابر جهانی آشکارا پوسیده دارد. نظام بسته‌ای از تفکرات نیست که ما خود را با آن یکسان بینداریم. ما با جلب کسانی که به این پاسخ‌ها رو آورده‌اند برای "برپایی یک جنبش" گرد آمده‌ایم. زمینه‌ی مشترک با کتاب هالووی به دو راه مکمل تقسیم می‌شود. در درجه اول مرکزی بودن یک روش نظری و سیاسی برای مطرح کردن

## "تغییر جهان بدون کسب قدرت"

چگونه؟!؟!؟

ماسیمو د. آنجلی

ح.آزاد

### 1- روش

برای توصیف کتاب جان هالووی باید مخالف روش او عمل کرد. باید این روش را برجسته کرد و در مقابل سایر روش‌ها قرار داد. در واقع این روش بر "دیگر" و جز خود تاکید دارد. "تعریف خود حاوی غیر از خود است" و "ما را هم‌چون سوژه‌ی فعال مستثنا می‌کند". (1) بنابراین من کتاب او را توصیف نمی‌کنم، من نمی‌گویم که "از این یا آن موضوع صحبت می‌کند"، یا این اثر "به این یا آن مکتب یا سنت فکری تعلق ندارد". من برای سنجش کتاب او، از معیار طبقه‌بندی‌های آکادمیک استفاده نمی‌کنم. این کار توسط دوستان و مخالفان او با نتایج آشکارا مغایر هم انجام گرفته است. (2)

در عوض من تلاش خواهم کرد که با آن درگیر و روبه‌رو شوم. این به آن معنا است که من از آغاز با مشکل رو-به-رو ام. من باید در پیوند با این کتاب و با افکاری که بیان می‌کند و با دامنه‌ی پرسش‌واره‌هایی که در پیش رو می‌گذارد و با "فریادی" که سر



پرسش، و دوم، قبول سیاست ناظر بر پرسیدن-سیاستی که از زاپاتیست‌ها الهام می‌گیرد که می‌گفتند "جستجوکنان به پیش می‌رویم" که اثر هالووی آشکارا تحت تاثیر آن قرار دارد- و همچنین بر بسیاری دیگر از جمله خود من-سیاستی که سوژه‌ی انسانی را در مرکز توجه قرار می‌دهد. از این رو جان هالووی اثرش را با یک پرسش اساسی آغاز می‌کند، پرسشی که آثار معدودی در زمان معاصر که از مارکسیسم الهام می‌گیرند به آن توجه دارند:

"علی‌رغم هر چیز، چگونه ما می‌توانیم به نیروی خود، به توان خود برای ایجاد دنیایی جدید پی ببریم؟... چگونه ما می‌توانیم بر احساس ناتوانی امروزه فائق آیم که به نظر می‌رسد بر همه جا و همه کس چیره شده است؟ چگونه در رابطه با بحران و یا جنگ در می‌یابیم که ما قربانی نیستیم بلکه سوژه هستیم. تنها سوژه؟ (3) سرانجام دغدغه‌ی سیاسی این زمینه مشترک این نیست که "چه کسی در قدرت است"، بلکه پیوند رابطه‌ی ما در این سیاره به شکلی که ما نیروی خود و کنش خود را اعمال می‌کنیم به صورتی که یک دیگر را به عنوان انسان‌هایی با شان و منزلت انسانی به رسمیت بشناسیم. (4)

### 3- فریاد

این زمینه‌ی مشترک در واقع زمینه‌ی اصلی است. چون از ابتدا بت‌وارگی را می‌زداید. سوژه‌ها و پرسش‌های‌شان (پرسش‌های‌مان) سوژه‌ها و عمل‌شان (عمل‌مان) سوژه‌ها و قدرت خلاق‌شان (خلاق‌مان) و بدین ترتیب قدرت‌شان برای ساختن جهانی دیگر، سوژه‌ها و شیوه‌های پیوندشان با یک دیگر (پیوندمان)، اما این زمینه‌ی مشترک همچون عزیمت‌گاه نظری در تحقیقات هالووی دیده نمی‌شود، بلکه انرژی نهفته و منطقی پنهان آن به شمار می‌رود. در عوض عزیمت‌گاه نظری، گذری از این پرسش‌واره

### هالووی

است که به وسیله‌ی قدرت سلطه‌گر به گروگان گرفته شده است. بدین ترتیب طرح یک لیست جدید از مساله روابط فی مابین: به جای طرح شیوه‌ی پیوند بین سوژه‌های بسیار، از نقد شیوه‌ی موجود پیوند؛ به جای پرسش استراتژیک بدیل‌هایی که در برابر ما قرار دارد؛ با مبارزه علیه وضع موجود آغاز کنیم. هالووی استدلال خود را از رابطه‌ی بین سوژه‌ها شروع می‌کند- سازنده‌گان نهایی جهان دیگر- و "احساس ناتوانی که اکنون به نظر می‌رسد که بر همه چیز چیره شده است". سوژه‌هایی که هالووی مطرح می‌کند هرگز به تفصیل توصیف نمی‌شود. او تلاش می‌کند ما را مطمئن سازد که در هنگام تفکر در باره‌ی سوژه ما نه از من، بلکه از ما صحبت می‌کنیم هر چند که این "ما" بیش‌تر یک پرسش است تا یک پاسخ" (5). به سخن دیگر هالووی هرگز این پرسش را مطرح نمی‌کند که چگونه من "ها" به ما تبدیل می‌شوند- تحت چه شرایطی چالش‌ها و بدیل‌ها طرح می‌شوند؟ تضادها کدام اند؟ و چه افق‌هایی در برابر ما قرار دارند: و به راستی این غفلت و یا غیبت همان طور که در زیر خواهیم دید فقدان پرسش‌واره استوار بر سازمان‌یابی است (6). اما من راهی برای تصور خصلت عمومی این سوژه‌ها (هر چند که جمع بودن آن‌ها باید پرداخته شود) نمی‌یابم به جز آن که آن‌ها به عنوان موجودات بشری با نیازها و تمایلات با جاه‌طلبی‌ها، عواطف و روابط‌شان مطرح شود.

علت وجودی "احساس ناامیدی" که به این سوژه‌ها دست می‌دهد- در هراس‌ها و وحشت‌های فراوانی نهفته است و در جهانی قرار دارد که در آن زندگی می‌کنیم؛ این امر توسط متفکران انتقادی مختلفی بیان شده است - احساسی است که از نیازهای برآورده نشده، تمایل و آرزوهای در هم شکسته، مناسباتی مایوس‌کننده و خرد شده سرچشمه می‌گیرد. این برخورد بین سوژه‌ها و احساس ناامیدی در برابر وحشت‌های

جهانی، سرچشمه ناپیدایی است که به نقطه عزیمت نظری هالووی تبدیل می‌شود: "فریاد".

"وقتی که ما می‌نویسیم و یا می‌خوانیم آسان است که فراموش کنیم آغاز کلمه نیست، بلکه فریاد است. در مقابله با مثله شدن زندگی انسانی به وسیله سرمایه‌داری فریادی از افسردگی، وحشت، خشم، فریادی از سرپیچی: نه. (7)

به سخن دیگر نقطه آغاز تفکر انتقادی، تقابل، نفی و مبارزه است. از خشم است که فکر زاده می‌شود و نه از جایگاه خرد، نه از کناره نشستن و اندیشیدن درباره رازهای وجود که تصور رایج از متفکر" را منعکس می‌کند. (8)

فریادی که هالووی سر می‌دهد مثل فریاد "مگسی است که در تار عنکبوت گرفتار شده" است (9). البته این‌ها انسان - مگس‌ها هستند: "ما فریاد سر می‌دهیم نه به خاطر این که با مرگ در تار عنکبوت مواجه هستیم، بلکه به خاطر رویای آزادی‌مان..." به بیان دیگر "فریاد ما سر پیچی کردن از تمکین است" یا "فریاد، تناقض تنشی است که بین آن چه که وجود دارد و آن چه که می‌تواند در پندار قابل تصور باشد". (10)

به سخن دیگر برای هالووی فریاد، لحظه‌ای است که سوژه‌ها بیگانگی خود را تصدیق می‌کنند، جدایی‌شان را از جریان عمل: این فریادی است که آرزوی آینده را بیان می‌کند که اکنون، متفاوت از اکنون ما دارد، چون اکنون ما، ما را به فریاد وا می‌دارد. این نفی است که کتاب می‌خواهد آن را مورد تاکید قرار دهد نفی که با اصرار در سرتاسر کتاب معرفی می‌شود. نفی محض، فریاد سوژه‌های از خود بیگانه شده (11). این نفی بیش از آن که "پرسش برای دیدن امور از پایین باشد، یا از پایین به بالا که خود متضمن قبول مقوله‌های از پیش موجود است، یک وارونگی صرف نشانه‌های مثبت و منفی است. (12)

اما این وارونگی صرف علایم مثبت و منفی "دقیقا همان چیزی است که به نظر می‌رسد هالووی می‌گوید. در نهایت این "احساس ناتوانی و ناامیدی" که او نقطه عزیمت-گاه خود یعنی مفهوم فریاد را می‌تواند ارائه کند چیزی نیست جز تصدیق یک برخورد: بین فرا نهادن نیازها به آرزوها، عواطف و روابط از طریق تحقق آن‌ها (یا به طور خلاصه عملکردهای ارزشی) و نفی تماس آن‌ها توسط جهان، شیوه‌ای از عمل با عملکردهای ارزشی منطبق با آن که در آن عمل کردن تحت سلطه روابطی که بیش‌تر عمل شده قرار دارد که در آن نیازها و آرزوها، تمایلات، عواطف و مناسبات خود "معیار" عمل نیستند، بلکه عمل که همواره فرا نهادن نیازها، آرزوها... است) خود به وسیله‌ی نتیجه‌ی عمل سنجیده می‌شود. فریاد خود می‌تواند بیانی از نفی باشد، اما این فریاد سرپیچی، این "نه" بستر سرخوردگی "آری‌های" متعدد است. این نقطه تصادم اگر به طور مثبت درک شود، تصادمی است بین عملکردهای ارزشی گوناگون. هالووی از این آری‌ها آغاز می‌کند تا بگوید در آغاز، این نیازها، تمایلات، عواطف و مناسبات، سرکوب آن‌ها توسط سرمایه است که ما را به فریاد وا می‌دارد، به گفتن "نه"! اما با تفاوتی که در آن او با حرکت از آری‌های متعدد نمی‌توانست از پرسش مفصل‌بندی بدیل به عنوان پرسش‌واره‌ی مرکزی انقلاب سر باز زند.

#### 4- بت‌واره‌زدایی از جامعه مقدس

به روشنی اگر فریاد "متضمن احساساتی خشم‌آلود برای تغییر جهان است" پرسش این است چگونه "می‌توانیم آن را انجام دهیم" (13). هالووی تلاشی برای پاسخ به این پرسش انجام نمی‌دهد. در عوض او با سرلوحه قرار دادن نفی، به ما می‌گوید که آن را چگونه نباید انجام داد. در فصل‌های بعدی او استدلال می‌کند که چرا ما از طریق دولت نمی‌توانیم آن را از طریق کسب قدرت، (14) از طریق مقولات بت‌واره (15) از

این رو باید شکل مبارزه ضد قدرت به خود بگیرد تا قدرت خلاق از قید قدرت سلطه-گر رها شود. "مبارزه برای رهایی قدرت خلاق، مبارزه برای ایجاد یک برابر قدرت نیست، بلکه بیش‌تر یک ضد قدرت است چیزی که اساسا با قدرت سلطه‌گر تفاوت دارد". (19)

از این رو طرح مساله بت‌وارگی کالا تلاشی است برای بنا کردن انقلاب بر سوژه، تا مقولات بت‌واره شده نظیر (طبقه، دولت و غیره)؛ و "بت‌وارگی کالا توهم نیست، بلکه رابطه بین انسان‌ها است که واقعا مثل رابطه‌ی بین اشیاء را به خود می‌گیرد (20) ما چگونه می‌توانیم از آن گسست کنیم؟

روشن است که پاسخ هالووی در برابر این پرسش "فریاد" است. فریاد همان نقشی را بازی می‌کند که حزب در تاریخ و آگاهی لوکاخ ایفا می‌کند. برای لوکاخ حزب به عنوان معرفت طبقه عمل می‌کند، و حامل آگاهی طبقاتی است. در حالی که در معنای لنینی- طبق باور ما پرولتاریا در وضعیتی قرار دارد که فقط قادر است به آگاهی اقتصادی یا اتحادیه‌ای دست یابد. نقد هالووی به لوکاخ نقدی است حداقل، اما موثر. حزب چگونه می‌تواند به آگاهی برسد؟ چگونه می‌تواند حامل آگاهی باشد به نظر هالووی این این یک اظهار نظر صرف است (بدون استدلال).

هالووی به درستی و جستجوگرانه، گسست از بت‌وارگی را با تمرکز بر فعالیت زنده‌ی سوژه پاسخ می‌دهد. پاسخ او فریادی است که تنش بین ستم روزمره و این احساس را نشان می‌دهد که ما اشیاء بی‌اراده نیستیم. مقاومت، مبارزه، فریاد، این جایی است که به نظر هالووی از بت‌وارگی کالا فراتر می‌رویم. که با انفجار قدرت در درون ما مربوط می‌شود. (21)

اما راه‌حل هالووی مشکل‌آفرین است. بت‌وارگی کالایی خصلت شی‌گونه روابط اجتماعی در سرمایه‌داری را مشخص می‌کند. در نتیجه سلطه‌ی اشیاء و عمل‌ها می-

طریق شیوه‌های تفکر مارکسیسم سنتی که امور را طبقه‌بندی می‌کند(16) از طریق مارکسیسم اتونوم که به نظر می‌رسد که از سوژه به نیروی مثبت گذر می‌کند به سرانجام برسانیم. (17) بسیاری از این صفحات مملو از بینش قوی است که هدفش انحلال هر مقوله‌ی از پیش موجود است که گفتمان‌های سیاسی سنتی از آن تشکیل می‌شود. به نظر می‌رسد که دولت، قدرت و طبقه در زیر چکش نفی هالووی ناپدید می‌شوند که او مارکسیسم سنتی را آغشته به آن می‌داند.

در یک کلام، استدلال هالووی این است روابط سرمایه‌داری در همه جا موجودند آن‌ها حتی در متن دولت وجود دارند. از این رو بحث قدیمی در مورد این که قدرت دولتی از طریق اصلاح‌طلبانه یا انقلابی کسب شود یک دوراهی کاذب است. در هر دو حالت پرسش‌واره "کسب قدرت" به بازتولید سلسله مراتب سرمایه‌داری می‌انجامد. کسب قدرت، کسب قدرت سلطه است، ساختار سلسله مراتبی و قدرت بر پیکر اجتماعی است. اما انقلاب قطعا این نیست، بلکه الغای قدرت سلطه بر مردم، یعنی [انقلاب] "مناسبات زنده ضد قدرت" است (18). در واقع سرمایه‌داری چیزی خارج از ما و اجتماعی انسانی نیست بلکه چیزی است در همه جا حاضر. چون اساسا بر مبنای جدایی عمل [موجود] و بدیل عمل [هم اکنون موجود]، بین ابژه و سوژه استوار است. هالووی این استدلال را با مراجعه به نقد مارکس از بت‌وارگی کالا ارائه می‌دهد که او آن را به عنوان محور مرکزی درک، نقد و فراتر رفتن از سرمایه‌داری می‌داند. این نقد به ما می‌گوید که روابط انسانی شکل روابط بین اشیاء را به خود می‌گیرد که در نهایت به آن معناست که اشیاء بر انسان‌ها سلطه دارد. عمل [هم اکنون موجود] بر عمل [بدیل] سلطه دارد. به نظر هالووی این قدرت همه‌جانبه‌ای است که بر ما سلطه دارد. نه قدرتی خارج از ما به عنوان طبقه سرمایه‌دار، دولت، ارتش. این قدرت سلطه‌گر است که بر قدرت خلاق چیره است و انقلاب کنونی باید با آن تصفیه حساب کند. انقلاب از

توان فریاد کشید، اما این فایق آمدن بر مساله‌ی بت‌وارگی نیست. فریاد شاید راه‌گشا باشد، جهت را نشان دهد، افقی را باز کند. فریاد در نهایت نه گفتن است، سرپیچی از مرزی را مشخص می‌کند، کشیدن خطی روی شن‌ها است در برابر نیروهای بت‌واره کننده. اما شالوده‌ریزی روابط اجتماعی فراسوی سرمایه نیست. همان‌طور که در بالا گفتیم فریاد لحظه‌ای است بین جایگاه سوژه و سرخوردگی از این موضع - تنشی است بین نه و آری‌های سرخورده متعدد، نقطه‌ی تصادم عملکردهای ارزشی متضاد است برای درهم شکستن طلسم بت‌وارگی کالایی. صرفاً لازم نیست که روابط بین اشیاء هم‌چون روابط بین انسان‌ها شناخته و عمل شود، برای محو بت‌وارگی باید درک کنیم که تنها نیروی سازنده‌ی اجتماعی در آن آری‌های بسیار، پیوند انسان با دیگران است روابط چندگانه که زندگی اجتماعی را می‌سازد.

پس چگونه می‌توان از بت‌وارگی رها شویم؟ پتر هادیس در ادامه‌ی یک سنت طولانی نشان می‌دهد که مارکس در کتاب سرمایه بت‌وارگی کالا را به عنوان مناسبات همه جا نافذ معرفی می‌کند یا به سخنی دیگر دریابیم که ما همگی در کنش‌های روزمره در آن شناور ایم (22). ماهی مطمئناً نمی‌تواند دریا را ببیند (23) چون طبق دانش ما ماهی نمی‌تواند تصور کند، در فکر خود واقعیتی را بسازد متفاوت از واقعیت موجود و نمی‌تواند در برابر آن کنش انجام دهد بنابراین مشکل این است که چگونه می‌توانیم از بت‌وارگی رها شویم؟ توسط مارکس از طریق یک ترفند گفتمانی طرح می‌شود: "او به یک باره در فصل اول می‌گوید بگذار تغییری را تصور کنیم اتحاد انسان‌های آزاد. (24) برای پتر هادیس محو بت‌وارگی تصور روابط انسانی در آینده است. تصور برنامه‌ای در جامعه‌ای دیگر، پاسخ بدین پرسش که بعد از انقلاب چه رخ خواهد داشت؟ تصور موضعی است مثبت و تائیدی، نه منفی؛ به سخن دیگر طبق نظر هادیس مارکس آن را به این شکل بیان می‌کند.

"پیش‌شرط [او] فراتر رفتن مثبت از سرمایه‌داری است و از این جایگاه رازآمیزی بت-وارگی کالا را مورد چالش قرار می‌دهد. او می‌نویسد: حجاب از چهره روند حیات اجتماعی کنار نمی‌رود... مگر آن که به تولید انسان‌های اجتماعاً آزاد تبدیل شود". (25)

و برای من روشن است قدرت تخیل، قدرت طرح اثباتی جزء سازنده‌ای از عمل، کلام، گفتمان، پیوند در بین عمل‌کنندگان است. پس چرا هالووی جان مقدس را نادیده می‌گیرد یا به عبارتی شیفتگی پُست مدرن از گفتمان را از یاد می‌برد؟ جان مقدس با گفتن این که "در آغاز کلام بود" مرتکب اشتباهی مضاعف می‌شد. اشتباه مضاعف چون به زبان سنتی بیان او هم مثبت و هم ایده آلیستی بود. کلام مثل فریاد نفی نمی‌کند و کلام نیز مانند فریاد حاوی عمل نیست. (26)

هالووی چگونه این شکاف بین عمل و گفتمان را در نظر می‌گیرد، برای من غیر قابل فهم است؛ و چیزی را که من کمتر می‌فهمیم این است که با نقل قول از مارکس، چگونه آن را در تائید این شکاف مورد استفاده قرار می‌دهد؛ در حالی که مارکس نظری کاملاً بر عکس دارد:

"عنکبوت اعمالی را انجام می‌دهد که به کار بافنده شبیه است، و زنبور با ساختن خانه‌های مشبکی لانه‌ی خود روی دست بسیار از معماران بلند می‌شود. اما آن‌چه بدترین معمار را از بهترین زنبور متمایز می‌کند این است که معمار خانه‌های مشبکی را پیش از آن که از موم بسازد در ذهن خود بنا می‌کند. در پایان هر فرایند کار، نتیجه‌ای حاصل می‌شود که از همان آغاز در تصور کارگر بود و بنابراین پیش‌تر به طور ذهنی وجود داشت. آدمی نه تنها در شکل مواد طبیعی تغییری پدید می‌آورد بلکه قصد خود را هم زمان در این مواد به تحقق می‌رساند. و این قصدی است که او از آن

آگاه است و شیوهی فعالیت او را با صلابت قانون تعیین می‌کند و او باید اراده‌ی خود را پیرو آن کند. این پیروی صرفاً یک عمل منفرد و مجزا نیست." (27)

هالووی این نقل قول را چگونه تفسیر می‌کند:

تخیل کارگر خلاق است: او در آغاز روند کار، چیزی فراتر از آن چه وجود دارد را تجسم می‌کند. این "دیگر بودن" فقط هنگامی که ساخته می‌شود وجود ندارد او قبلاً نیز وجود داشته است به طور واقعی و ذهنی در تصور کارگر در چیزی که او را به انسان بدل می‌کند. این عمل معمار منفی است نه از لحاظ نتیجه بلکه در تمام روند. این عمل با نفی آن چه که موجود است آغاز می‌شود و خاتمه می‌یابد. حتی اگر او بدترین معمارها باشد عمل او عملی خلاق است. (28) اما فرافکنی معمار، فرافکنی مستقل از گفتمان و از برنامایی، مستقل از بعضی شالوده‌های گفتمانی، شبکه‌ای از دلالت‌ها، از "کلام" و از "جان مقدس" نیست. در واقع عمل انسان تجسم گفتمان به عنوان لحظه‌هایی از آن است. معمار، خانه را تصور می‌کند سوژه انسانی با تصور روابط جدید اجتماعی در هر سطحی از کنش اجتماعی به حیوان سیاسی تبدیل می‌شود فرا نهادن روابط جدید، پراکسیس تأییدشان تنها از طریق شکل خلاق فرافکنی تصورپذیر است. (29)

اما، تخیل به نوبه خود با "جذب توده‌ها" همان‌طور که مارکس می‌گوید به نیروی اجتماعی تبدیل می‌شود، تخیلی که با یافتن کلمات و شیوه‌های اندیشه و تفکری که در کثرت نیازها، تمایلات و آرزوها ریشه دارد و گشایش اشکال پراکسیس که از طریق احترام نه رهبری با کنار گذاشتن عمل می‌کند. یک بار دیگر این موضوع گفتار در برابر کردار نیست، بلکه چگونه کلمه و گفتمان، لحظه‌ای از عمل به شمار می‌روند. در "جهان کلمه" عمل جدا از گفتن و عمل جدا از نظریه وجود ندارد. (30) مساله چگونگی آن است. کلمه‌ای که از خود به عنوان لحظه‌ای از عمل کلمه‌ای که از خود به

عنوان بخشی از گفتمان آگاه است کلمه‌ای است عین عمل. نادیده گرفتن کلام بدین شکل، نادیده گرفتن اثبات است و فرا نهادن غایت عمل خلاق، نیروهای سازنده ما که تنها می‌توانند از طریق روابط چندگانه‌ای تحقق یابند که ما با کنش ارتباطی در گیر آن هستیم. (31)

آری، بدین ترتیب تخیل در محو بت‌وارگی نقش اساسی بازی می‌کند. اما خطا خواهد بود که تصور کنیم مثل تفسیر هادیس از مارکس که وجودمان در جهان با حضور همه جا نافذ سرمایه و بت‌وارگی‌اش همراه است. گویی جماعت‌های پیرامون دنیا برای سازمان‌دهی حول تخیل و رویاهای چندگانه تلاش نمی‌کند، گویی ما از پیش در ایجاد حوزه‌های کنش و ارتباط اجتماعی نقش ایفا نکرده‌ایم که در آن شان انسانی یک دیگر را به رسمیت می‌شناسیم، گویی ما به طور پیوسته در حال "نفی در نفی" به سر نمی‌بریم. هر زمان ما امر نویی را فرا می‌نهیم و با متشکل کردن خود و با تولید مشترک در آن عمل می‌کنیم، گویی ما از خطاهامان نیاموخته‌ایم گوش فرادادن به صداهایی که شیوه‌های کهنه تفکر و گفتمان را کنار می‌گذارد، گویی سیاتل 1999، چیاپاس 1995، آرژانتین 2001، لندن 2003 و میلیون‌ها فرصت "قیام" نبوده‌اند لحظه‌های در هم شکستن شالوده، لحظه‌های یک روند طولانی و پیچیده اجتماعی از ایجاد روابط، جهان بینی‌ها، پرسش‌ها، پاسخ‌ها، دیدگاه‌های محو بت‌وارگی. عواطف و لحظه‌ایی که مملو از تضاد، محدودیت و تناقض بوده‌اند ولی در عین حال لحظه‌های انقلابی چون از مناسبات قدیمی گسست می‌کنند و مناسبات جدیدی را پیش رو می‌نهند. گویی زمان برای طرح این پرسش فرا نرسیده است که ما چگونه بر روی این سیاره باید با هم ارتباط داشته باشیم؟

در نقطه تلاقی بین ایستار مثبت در مبارزه علیه بت‌وارگی و عدم درک بت‌وارگی به عنوان همه جا ناظر و نافذ بلکه به عنوان یک روند بت‌واره شدن (همان‌طور که به

درستی توسط هالووی مورد اشاره قرار گرفته است) ما در این نقطه تلاقی فضایی را برای پیش نهادن یک پرسش استراتژیک و سازمانی گشوده‌ایم که در تفکر هالووی وجود ندارد (هم‌چنین در بین بسیاری از منتقدان او): ما چگونه "فریاد" های بسیار را با هم پیوند می‌دهیم برای این که به بت‌وارگی و سلطه سرمایه فقط نه نگفته باشیم بلکه قادر باشیم آری‌های بسیاری را نیز که جهان دیگر را می‌سازند با یکدیگر در هم آمیخته باشیم؟ بدیهی است که این پرسش در سؤال هادیس هنگامی که می‌گوید که "بعد از انقلاب چه رخ خواهد داد" موج می‌زند. و در عوض این سؤال را پیش می‌گذارد که این‌جا و اکنون چه رخ می‌دهد یعنی در جریان انقلاب چه باید گفت، "چه نوع رابطه‌ی انسانی" و اشکال تولید اجتماعی را برای فایق آمدن بر سرمایه باید به وجود بیاوریم. سرانجام پرسش‌واره و فرارفتن از بت‌وارگی کالا به پرسش‌واره سازماندهی، ساختن سرپل‌ها، برقراری پیوندها، دستیابی به ثروت اجتماعی، آموختن از اشتباهات، بت‌واره‌زدایی از روابطمان با دیگران دست یافتن و دست یافته شدن، پیوند جریان از جنبش به جامعه و بر عکس. بت‌واره‌زدایی به جز یک عملکرد ارتباطی و "چگونگی"، چه چیزی دیگری است؟ و این دلیل آن است که پرسش سازمان‌دهی چرا از اهمیت برخوردار است. چون در سازمان‌دهی است که ما خطوط ترسیم شده بر روی شن را به هم وصل می‌کنیم پیوند فریاد "نه" با شکل‌گیری نیروی اجتماعی که پیوند آری‌های بسیار را می‌آموزد. و مسئولیت تولید مناسبات اجتماعی جدید را می‌پذیرد.

##### 5- تلاقی قدرت‌های خلاق

هنگامی که عمل را از منظر فریاد در نظر می‌گیریم نیروی خلاق نفی می‌شود و به نیروی سلطه تبدیل می‌شود. هنگامی که جریان اجتماعی عمل شکسته می‌شود قدرت

## هالووی

خلاق به نقطه مقابل خود یعنی به قدرت سلطه بدل می‌شود... جریان اجتماعی هنگامی شکسته می‌شود که خود عمل شکسته می‌شود. عمل به عنوان برنامه فراسوی خود هنگامی شکسته می‌شود که برخی از مردم مغرور می‌شوند که پروژه‌ی فراتر رفتن عمل را در اختیار دارند و می‌توانند برای اجرای آن چه که آن‌ها در تصور دارند بر دیگران فرمان‌روایی کنند. عمل هنگامی شکسته می‌شود که "صاحب قدرت" تصویری را در نظر دارد اما اجرا نمی‌کند در حالی که دیگران بدون داشتن تصور اجرا می‌کنند. عمل هنگامی شکسته می‌شود که "صاحب قدرت" عمل بدیل را از عامل جدا می‌کند و به خود نسبت می‌دهد. جریان اجتماعی هنگامی شکسته می‌شود که صاحب قدرت خود را عامل فردی نشان می‌دهد در حالی که دیگران به سادگی از نظر پنهان می‌مانند. (32)

سیاست انقلابی (با به بیان بهتر "ضد سیاست") بر علیه تمامی این هاست، به عنوان "تائید صریح و آشکار در تمامی غنای بیکرانه از آن چه که نفی می‌شود" (33). آن چه که نفی می‌شود قدرت خلاق است و از این رو هدف ضد سیاست "تحول امر متعارف، زندگی روزمره، و این مطمئناً از امر متعارف و زندگی روزمره است که انقلاب باید برخیزد". (34)

بنابراین از این منظر نه تنها ممکن است جهانی را بدون کسب قدرت تغییر داد بلکه هم‌چنین روشن است که چندگانگی قدرت خلاق پائین‌ترین کف واقعی است، زندگی معمولی ماده انقلاب است. اما قدرت خلاق همیشه در چارچوب یک متن، یک معیار معین اجرا می‌شود. و همیشه برای چیزی اجرا می‌شود. بعضی از معیارهای اقتصادی برای کنش وجود دارد که در آن‌ها اگر قدرت اعمال شود پلیس و ارتش وارد معرکه می‌شوند. بنابراین مطمئناً قدرت باید اعمال شود نه کسب شود. اما ما در نفی خود هستیم اگر نپذیریم و این واقعیت را مورد پرسش قرار ندهیم که شیوه‌هایی از اعمال

قدرت خلاق وجود دارند که با هم در تضاد اند. قدرت بی زمینی که ادعای زمین دارد برای ساختن مدرسه، خانه، بیمارستان، و محله و قدرت ارتش برای تیراندازی، قتل، پاک کردن زمین و بازگردان آن به مالک چندملیتی قانونی‌اش.

به نظر می‌رسد که مشکل بحث هالووی در مورد رابطه‌ی بین قدرت سلطه و قدرت معطوف به عمل خلاق در این جا نهفته است. شکی وجود ندارد که قدرت سلطه از زور تفنگ بیرون می‌آید، اما قدرت خلاق چنین نیست. اما فراموش نکنیم که کشیدن ماشه (به علاوه تولید تفنگ، توزیع آن در ارتش برقراری تدارکات لجستیکی موثر و کارآ، مغزشویی برای پذیرفتن فرمان‌ها، مغزشویی مردم برای میهن‌پرستی و غیره) هم قدرت خلاق برای تیراندازی است. این نتیجه‌ی نهایی بین قدرت‌های خلاق مختلف است هدف نهایی‌شان در برابر یک دیگر قرار می‌گیرد که به نظر من قدرت سلطه را تعریف می‌کند. قدرت سلطه شکل رابطه‌ی بین قدرت‌های خلاق است و به وسیله این روابط اجرا می‌شود و قطعاً این حقیقتی است که در رابطه با سرمایه ما قدرت خلاق را اعمال می‌کنیم به شکل آن چه که باید نفی شود اما به چه وسیله باید نفی شود؟ توسط قدرت سلطه؟ نه، به وسیله قدرت خلاق دیگری که ویژگی آن در جهت مقابل آری‌های بسیاری است که باید نفی شود. قدرت خلاق در جهت ساختن واقعیت دیگر که قدرت سازمانی برای فایق آمدن، برای نیازها و تمایلاتی که از سرمایه فراتر می‌روند. به سخن دیگر قدرت سلطه یک خصلت نوظهور است، حدودی را مشخص می‌کند که ما از پیکر اجتماعی بیگانه شده‌ایم؛ حدودی که ما باید با سازوکار جهانی که انسان‌ها را مقابل هم قرار می‌دهد هماهنگ کند. بدین طریق نگاه‌مان را به اثربخشی قدرت سازمانی اجتماعی متوجه سازد که می‌خواهد به فراسوی سرمایه گذر کند (نسبت به چندگانگی قدرت‌های خلاق ما از طریق گفتمان، رفتار، فرهنگ، عواطف و غیره) در مقابل سازمان‌دهی سرمایه این امر هم‌چنین شکست پیش‌بینی بدبینانه.

چون اگر قدرت سلطه چیزی در برابر قدرت سلطه نیست، بلکه نتیجه تضاد بین قدرت‌های خلاق است که در جهات مخالف قرار دارند پس خوداندیشی استراتژیک به اندیشه‌های خلاق‌مان لحظه‌ای است از نیرومند شدن ما.

#### 6- سازمان‌دهی و انقلاب

همان‌طور که بیان شد نقطه عزیمت هالووی رابطه بین سوژه‌هاست - سازندگان نهایی جهان دیگر- و "احساس ناامیدی که به نظر می‌رسد بر همه چیز چیره شده است". هالووی این سوژه را نه به عنوان "من" بلکه به عنوان "ما" می‌نگرد. گرچه این "ما" بیش‌تر پرسش است تا پاسخ" (36). اما یک پرسش که بدون مراجعه به هیچ نوع متنی است به کثرت نیروهایی که درون پیکر اجتماعی قرار دارند درون "من"هایی که باید "ما"یی را بسازند که هالووی از آن سخن می‌گوید. چگونه این "من"های بسیار به "ما" تبدیل می‌شود؟ چگونه وحدت در اختلاف به وجود می‌آید؟ چگونه ممکن است کثرت "من"هایی که همکاری می‌کنند و یک دیگر را گونه‌گون می‌شناسند و در عین حال نقاط مشترکی را می‌پذیرند که آن‌ها را در مقابل سرمایه قرار می‌دهد؟ و فقدان پرسش‌واره‌ی چگونگی پیوند "من"ها به "ما"، فقدان پرسش‌واره‌ی سازمان‌دهی است. (37) در واقع جای تعجب است که اصولاً مساله سازمان‌دهی در قاموس هالووی چگونه قابل مفهوم‌بندی است؟

مساله این نیست که یک مدل ثابت از مفاهیم متحد زیر چکش بت‌واره زدایی هالووی پرداخته شود. مساله این است که وقتی ما به تفکر و تصور از سازمان‌دهی به عنوان شکل عمل اجتماعی اقدام می‌کنیم باید فریاد و نفی را به عنوان نقطه عزیمت کنار بگذاریم. و ما الزاماً اگر در هر لحظه‌ای ریشه سازمان‌دهی خود را در فریاد جستجو - کنیم خطر سقوط به تله‌ی کهنه‌ای وجود دارد که تمام سازمان‌های "عمودی" با آن

روبه‌رو بودند: حول این حزب، برنامه، خط مشی و معنای این کلمات متحد شوید چون خطر بزرگ وجود دارد. دلایل فریاد بی‌شمارند چون با اضطراب بزرگی روبه‌رو هستیم و وقتی برای تلف کردن با چیزهای بی‌معنی نداریم که خارج از دایره محدودمان وجود دارد. در عوض ما باید بپذیریم که سازمان‌دهی همیشه مثبت، تأییدی، سازنده و پیونددهنده است. و این دقیقاً به همان دلیلی که هالووی حمایت می‌کند: مباره‌جویی، نمی‌تواند محور تفکر انقلابی باشد گرچه به طور قطع کار یک انقلابی برای هر شکل از سازمان‌دهی یک امر اساسی است (38). در واقع محور تفکر انقلابی دنیای دیگر است، شکل‌های دیگر از پیوند با دیگران، شیوه‌های دیگر سازمان‌دهی بازتولید نوع انسان بر روی این سیاره. محور تفکر انقلابی این دنیای دیگر است نه هم‌چون فراقکنی به آینده نه هم‌چون مدلی که دیگران خود را با آن هم‌ساز کنند، بلکه هم‌چون نیروی اجتماعی که از زمان حال سر بر می‌آورد. اما معضل ظهور آن پرسش‌واره وسایل سازمان‌دهی است چه حلقه‌ی قدرتمندی!

هدف: راه‌های دیگر سازمان‌دهی شبکه ارتباطی ما.

وسيله‌ها: سازمان‌دهی شبکه ارتباطی ما. وسیله‌ها: سازمان‌دهی شبکه ارتباطی در این جا و اکنون هنگامی که وسایل سازمان‌دهی با اهداف منطبق است سیاست انقلاب، با انقلاب در سیاست همسو است، بهانه‌ای وجود ندارد، تمکینی وجود ندارد، شیوه‌ی عمل و سازمان‌دهی از دنیایی که شما می‌خواهید سخن می‌گوید. در واقع آن‌ها آینه-ای از آن دنیا به شمار می‌روند.

در این جا در می‌یابیم که مساله "جهان دیگر" تماماً در باره این است با چه موضوع بغرنجی مواجه‌ایم و چگونه آرمان‌های ما به محک گذاشته می‌شود. در این حوزه ما درک می‌کنیم که سوژه به سادگی با "احساس ناامیدی که به نظر می‌رسد در همه جا چیره است" مربوط نمی‌شود- و همین طور فریاد و مبارزه در "چارچوب و علیه

سرمایه". نه در چارچوب عمل ارتباطی سازمان‌دهی که از دایره مبارزان فراتر می‌رود. سوژه‌ها علیه احساس ناامیدی مبارزه می‌کنند که منزلت، جماعت، اجتماعی بودن آن-ها و شکل ویژه‌ای که طبق آن مبارزه‌ی سوژه‌های نفی در نفی است و از این رو مثبت، پیشنهادی و همواره در بازتعریفی آن است؛ چیزی که آن‌ها از آن دفاع می‌کنند در روابط چندگانه‌ای است که سازمان‌دهی ناگسستنی آن‌ها را تشکیل می‌دهد. و این سازمان‌دهی به عنوان شکل عمل به پیروی از هانا آرنه با "کثرت انسانی مشروط می-شود" و کثرت متضمن گفتار و کردار است در واقع

"بدون گفتار، کنش کنش‌گر زوال می‌یابد، و عمل عامل تا آن‌جا ممکن است که او در عین حال گوینده‌ی کلام هم باشد که هویت او را به عنوان کنش‌گر مشخص می‌کند؛ و آن چه را که او عمل می‌کند، اعلام نظر و عملی است که انجام می‌دهد" (39)

سازمان‌دهی هم‌چنان قبول مسئولیت برای کنش خویش است. عاملی که رابطه‌اش را با دیگران، به رسمیت می‌شناسد. آیا عاملان و سخن‌گویان می‌توانند در باره هنجارهای تعامل خود سخن بگویند؟

اما این جا فرد به طور متناقضی قدرت تأکید هالووی را بر عمل بدیل بیش از عمل هم‌اکنون موجود در می‌یابد. چون همان طور که او می‌گوید این حقیقت دارد که "این فقط گروه‌های خاصی از مردم نیستند که تحت ستم واقع می‌شوند(زنان، بومیان، دهقانان، کارگران کارخانه و غیره) بلکه هم‌چنین (و شاید به طور ویژه) جنبه‌ی خاصی از شخصیت تمامی ماست که مورد ستم قرار می‌گیرد: اعتماد به نفس، جنس ما، خلاقیت و بازیگری، پس در عمل ارتباطی سازمان‌دهی است که بر آن ستم‌ها فایق می‌آییم. اما همان طور که بیان شد هر عملی حد و زمینه‌ای دارد و در حد و در زمینه‌ی معین با عمل‌های دیگران ممکن می‌شود، و با قدرت خلاق آنان در تصادم قرار می‌گیرد. پس چه باید کرد؟



بنابراین حالت و پرسش‌واره‌ای وجود دارد که باید بر آن فایق آمد. از این رو در سر این سوژه‌های در حال تصادم و عمل‌های در حال منازعه، کرکس‌های نظری با تفسیرهای-شان، مقوله‌ها و تعریف‌های‌شان پرواز می‌کنند؛ تا آن‌ها را به خوب و بد تقسیم کند و مرز خودی و بیگانه را ترسیم نماید که چه کسی حق دارد و چه کسی برخطا است. به جای در نظر گرفتن پرسش‌واره‌ی سازمان‌دهی به عنوان پرسش‌واره‌ی پیوند. معیارهای مختلفی [در بین سوژه‌های] اجتماعی قرار دارد که دنیا‌های متفاوتی را می‌طلبند. آن‌ها موضع این سوژه‌ها را با آموزه‌های جزمی خود می‌سنجند. مارکسیست‌های سنتی عبارت‌های خود را تکرار می‌کنند و جهان را بین "اصلاح‌طلبان" و "انقلابیون" تقسیم می‌کنند. در واقع مدلی کهنه و خام، ولی در عین حال تلاشی برای به رسمیت شناختن مشکل استراتژیکی که ما با آن روبه‌رو هستیم: یعنی نیاز برخورد به پرسش دولت نه اجتناب از آن. مشکل تفکر استراتژیکی که خودکنشی طبقه را با پرسش‌واره-ی حزب، دولت و انقلاب پیوند می‌دهد نسخه‌ی غیرممکنی را تکرار می‌کند، اگر در نظر بگیریم که تاریخ پایانی نامعین دارد. مثلاً الکس کالینیکوس در مرور انتقادی خود از کتاب هالووی (40) یادآوری می‌کند که "انقلاب در باره‌ی کسب قدرت است چون در غیر این صورت دولت سرمایه‌داری بر جا خواهد ماند و به سکویی در خدمت ضد انقلاب تبدیل می‌شود". به نظر او "کسب قدرت در مرحله‌ی نهایی روندی که در آن شوراهای کارگری، جامعه را در سطح ملی تسخیر می‌کند، از ظرفیت سازمان‌دهی و قدرت اقتصادی جایگزینی دولت به طور کل برخوردارند". اما بعد از انجام این عمل هنوز "نیاز فایق آمدن- اگر لازم باشد با قدرت- بر مقاومت دستگاه‌های مرکزی قدرت دولتی سرمایه‌داری" وجود دارد. در استدلال کالینیکوس روشن نیست که چه کسانی

تحت فرمان دولت سرمایه‌داری هستند. اگر بپذیریم که شوراهای کارگری در همه جا حضور دارند، این امر روشن نیست که چه نیازی به کسب قدرت دولتی وجود دارد که نمی‌تواند جامعه را اداره کند. توضیح او این است:

"این امر اساساً مسئله‌ای است سیاسی نه تشکیلاتی. و به مبارزه‌ی سیاسی در درون اشکال جدید قدرت کارگری نیاز دارد- برای این که اکثریت بپذیرد که در صورت عدم خلع قدرت دولت سرمایه‌داری دیر یا زود او قدرت قهری خود را برای درهم شکستن قدرت توده‌ای به کار خواهد بست."

اما اگر شوراهای کارگری تولید جامعه را سازمان‌دهی می‌کنند و بدین ترتیب دولت به عنوان لحظه‌ای از تولید سرمایه‌داری به وسیله‌ی شوراهای کارگری اداره می‌شود؛ و یا به بیان بهتر جامعه‌ی غیرواقعی دولت سرمایه‌داری با جامعه‌ی واقعی نهادهایی جایگزین می‌شود که شوراهای مختلف را با هم پیوند می‌زند؛ این جا هم مساله‌ای مطرح می‌شود، مثل مورد هالووی آن چه که واقعا باقی می‌ماند مساله چگونگی آن است.

در واقع به نظر من "کارکرد عالی حزب توده‌ای انقلابی" آشکارا بی ثمر است، هنگامی که اعمال قدرت سرمایه‌داری شکلی از عمل است که به وسیله‌ی سازماندهی جامعه شوراهای کارگری الغاء شده است چه لزومی دارد دموکراسی جدید باید آخرین سنگرهای قدرت سرمایه‌داری را در هم شکند؟

مطمئناً مساله‌ی قدرت دولتی، سرکوب، اعمال قدرت قهریه برای درهم شکستن جنبش توده‌ای موضوعی نیست که به طور نظری بعد از این که از نظر تولید و بازتولید به وسیله‌ی شبکه‌ای از خودسازمان‌دهی به وجود آمده است مورد بررسی قرارگیرد؟ برعکس مساله‌ی سرکوب و قدرت دولتی، مساله‌ی است که در حین بازسازی جامعه طی مبارزه برای روابط اجتماعی جدید در هر سطح و در هر زمینه‌ای که وجود دارد

باید مورد تحقیق قرار گیرد. یعنی قدرت اعمال شده در جامعه غیرواقعی (دولت) و قدرتی که برای هدایت تولید در جامعه‌های واقعی به کار گرفته می‌شود و قدرت سازمان‌دهی سرمایه در مقابل قدرت سازماندهی بشریت اجتماعی که در حال به وجود آمدن است باید مورد بررسی قرار گیرد.

پس در حالی که به نظر می‌رسد مارکسیسم سنتی با مساله دولت و برخورد بین قدرت‌ها سروکار دارد اما در واقع مانند هالووی گرچه به شیوهی متفاوت از آن اجتناب می‌کند. بونه‌فلد و رایت در انتقادهایی که در هرمنیتا به چاپ رسیده است اشاره می‌کنند که جریان‌هایی در مارکسیسم اتونوم وجود دارند که با مارکسیسم ساختارگرای سنتی دارای نقاط اشتراک هستند. اعتقاد به این که "کار و سرمایه به عنوان دو سوژه-ی متقابل، دو ارتش در حال جنگ در برابر هم قرار دارند" مکتب فکری "مارکسیسم باز" همیشه در تلاش نشان دادن این امر بوده است که "سرمایه چیزی جز سوژه‌ی از خود بیگانه ما نیست و در واقع "ما" نه در برابر آن‌ها بلکه ما در برابر "خودمان قرار داریم". (41) و اگر هر دوی این شیوه‌ی طرح مساله درست باشد تکلیف چیست؟ و مجدداً این پرسش طرح می‌شود که آن‌ها چه پیوندی با هم دارند، چگونه یک روند یا نیروی اجتماعی که "ما" را در برابر "آن‌ها" به وجود می‌آورد با روند و نیروی اجتماعی مفصل‌بندی می‌شود که سوژه‌های بسیار به وجود می‌آورد "ما" و "آن‌ها" را منحل می‌کند یا "آن‌ها" را سلب قدرت می‌کند؟

در واقع تقابل بین "مارکسیسم باز" و "تونوم" به نظر من نادرست است. این تقابل، مانع می‌شود که دولت و قدرت سلطه‌اش در برابر قدرت خلاق بت‌واره‌زدایی قرار بگیرد. این مساله‌ای است که در هنگام متمرکز شدن بر پرسش چگونگی سازمان‌دهی ما ظاهر می‌شود، پرسش مفصل‌بندی "من"‌های بسیار در ساختن جهانی دیگر. چون دقیقاً در روند بازسازی، جریان بازی وجود دارد که در آن راه‌های ایجاد "ما" در پیوند

با "من"‌های بسیار کشف می‌شود. در روند خلق و تولید آن چه که "ما" برای آن مبارزه می‌کنیم در زمینه‌ها و حدود متفاوت، در روند فایق آمدن بر قدرت‌های بت‌واره-گر است که ما درمی‌یابیم... چه چیز را؟ آن‌ها ارتش را گسیل می‌دارند؟ آن‌ها چه کسانی هستند؟ به پیروی از هالووی من فکر می‌کنم که "ما" و "آن‌ها" بی وجود ندارد. آیا آن‌ها یک طبقه هستند؟ آن‌ها خیانت‌گران اند؟ یا آن‌ها از جنبش بازسازی برکنار اند؟ یا آن‌ها فرقه‌گرایان اند؟ یا اوباش؟ اگر قدرت خلاق آن‌ها امیدهای ما را بر آب می‌کنند چه باکی است که آن‌ها را چه بنامیم؟ ما در آن نقطه در خیابانی که پوشیده از خون است کشف می‌کنیم که در ملتقای پایان تاریخ "ما" و "آن‌ها" که هستند و آن چه که ما کشف خواهیم کرد "ما" بی است که سرانجام فرصت رخ دادن تمامی این حوادث را فراهم کرده است. در سرباز زدن ما از قبول این امکان که حتی اگر حقیقت این است که "ما" و "آن‌ها" بی وجود ندارد، اما این امر نیز حقیقت دارد که "ما" و "آن‌ها" هم‌واره به وجود آمده است. بت‌واره‌زدایی بدون زمینه و حد وجود ندارد. زمینه و حد بدون طرح اثباتی، گفتمان و درگیری در سازمان‌دهی "چگونگی" ناممکن است. در انقلاب قدرت کسب نمی‌شود بلکه اعمال می‌شود، اما نه بدون تفکر استراتژیک.

منابع

- 1- هالووی 2002 ص. 62.
- 2- به عنوان نمونه مراجعه کنید به معرفی ورنر بونه‌فلد (موافق) و الکس کالینیکوس (مخالف) در زمره بسیاری افراد دیگر در مجله‌ی آرژانتینی هرامنیتا. بونه‌فلد کتاب هالووی را تلاشی متفاوت از مارکسیسم اتونومیسم می‌داند و کالینیکوس از سوی دیگر آن را به عنوان مارکسیسم اتونومیسم در نظر می‌گیرد.
- 3- هالووی 2002 با مقدمه ص. 7.
- 4- هالووی 2002 ص 18-17.
- 5- هالوی 2002 . 4.
- 6- این نکته توسط رایت و هاوکینز نیز مورد توجه قرار گرفته است.
- 7: هالووی 2001 ص. 1.
- 8- همان‌جا.
- 9- هالووی 2002 ص 5.
- 10: هالووی 2002 ص 6.
- 11- هالووی 2002 ص 8.
- 12- همان‌جا.
- 13- هالووی 2002 ص 11.
- 14- هالووی 2002 ص 18-11.
- 15- هالووی 2002 ص 42-19.
- 16- هالووی 2002 ص 109-43.
- 17- هالووی 2002 ص 154-118.
- 18- هالووی 2002 ص 75-160.
- 19- هالووی 2002 ص 37.
- 20- مارکس 1976 ص 166.
- 21- هالووی 2002 ص 56.
- 22- هادیس 2004.
- 23- مک مورتری ، 1998.
- 24- مارکس، 1976 ص. 171.
- 25- هادیس 2004.
- 26- هالووی 2002 ص 23.
- 27- مارکس 1976 ص 284.
- 28- هالووی 2002 ص 25-24.
- 29- به عنوان نمونه مراجعه کنید به اسمیت 2002.
- 30- هالووی 2002 ص 23.
- 31- همان‌جا.
- 32- هالووی 2002 ص 28.
- 33- هالووی 2002 ص 212.
- 34- هالووی 2002 ص 211.
- 36- هالووی 2002 ص 4.
- 37- این مساله مورد توجه رایت و هاوکینز 2004 نیز قرار گرفته است.
- 38- هالووی 2002، 211.
- 39- هانا آرنت، 2033، ص. 371.
- 40- مراجعه کنید به کالینیکوس. 2004.
- 41 - مراجعه کنید به رایت 2004.

تردیدی نیست که این خود واکنشی بود علیه تاریخ استالینیزیسم که مارکسیسم را بدنام کرد و آرمان انقلابی را با خاطرات اخیری که چائوشسکوها، برژنفها و انورخوجه-ها به جا گذاشتند، بی اعتبار ساخت. هر یک از آنها مضحک‌های عجیب و غریبی از ایده‌های سوسیالیستی را جهت مشروعیت بخشیدن به استبداد خود به کار گرفتند.

با این همه، به نظر می‌رسید، این جنبش جدید ضد سرمایه‌داری با توضیح خود به عنوان [جنبش] انقلابی و دشمن نظام جهانی سرمایه‌داری استثمار و ستم، برخورد بالاد. امروزه این جنبش بسط پیدا کرده، تعمیق یافته و در دستگاه واژگانی رد و نقدی [که دارد]، مفهومی از امپریالیسم را کشف کرده است که طی مقاومت گسترش یابنده‌ی [مردم جهان] علیه حمله‌ی نظامی امریکا شکل گرفت.

فریاد، با استفاده از اصطلاح هالووی، گُر کننده شده است.

با عمل فریاد، بحث درون این جنبش از رد و نقد فراتر رفت و به مسائل مربوط به انقلاب و بنیان‌گذاری جامعه‌ی جدید معطوف گشت. این دنیا که "مکان بهتر"، "مکان ممکن" است و پی در پی در فوروم‌های جهانی و اروپائی اعلام می‌شود، چه دنیائی است؟ و در راه ایجاد آن چه موانعی وجود دارد؟ در خلال این بحثی که در سراسر جنبش جهانی جریان دارد، موضع‌گیرهای مشخصی تکوین می‌یابد. (1)

در شماره‌های پیشین این مجله و دیگر نشریات به این نظر که دولت - ملت موجود می‌تواند از خواست‌های اصلاحی دفاع کند و در باره‌ی آن بیان‌دیشد به تفصیل پرداخته شد. در اروپا این امید در کارزارهایی تجلی پیدا کرد که حول مالیات "توبین" به وجود آمد. مالیات "توبین" اقدامی محدود کننده بود که از طریق آن امکان کاهش برخی از زیاده‌روی‌های سرمایه‌داری جهانی با تخفیف مختصری در سود شرکت‌ها وجود داشت. در ماه‌های اخیر، امید به اصلاحات و مذاکره‌ی مجدد پیرامون قوانین نسبی مشارکت در نظام جهانی با خوش‌بینی بیشتری همراه شد که هوگو چاوز،

### اراده‌ی معطوف به انقلاب

نقد و بررسی اثر جان هالووی: "تغییر جهان بدون کسب قدرت: مفهوم انقلاب در روزگار ما"

مایک گونزالز

برگردان: ح. ریاحی

قیام زاپاتیست‌ها در مکزیک در ماه ژانویه سال 1994 برای جنبش ضد سرمایه‌داری در سراسر جهان با نوعی بیدارسازی نمادین همراه بود. گرچه این جنبش به واقع پنج سال بعد در تظاهرات سیاتل علیه سازمان تجارت جهانی مورد قبول مردم قرار گرفت، معهدا از پیش تاریخی برخوردار بود که ظاهراً سرآغاز آن را باید در قیام زاپاتیست‌ها در منطقه‌ی جیپاپاس سراغ گرفت. فریاد زاپاتیست‌ها - یا باستا! - اسم رمزی شد برای نسل جدیدی از شورشیان و مبارزانی که آن‌را سر می‌دادند.

به لحاظی، دستمایه‌ی نمادین زاپاتیست‌ها در سادگی ظاهری مقاومت‌شان ریشه داشت. تفنگ‌های چوبی و لباس‌های ساده‌ی آن‌ها، شمائل نوعی از بی‌گناهی را نشان می‌داد، این انگیزه‌ی ناب برای نسلی گیرائی داشت که تی‌شرت چه‌گوارا به تن می‌کرد و قهرمانان خود را در میان آوازه‌های معصومانه‌ی ستم‌دیدگانی چون ملکوم ایکس و چه [گوارا] سراغ می‌گرفت. این سیاست جدید، از انگیزه‌ی اخلاقی قوی برخوردار بود.

رئیس جمهور ونزوئلا، با بزله گوئی آن را "محور خوبی" نامید. ائتلاف دولت او با دولت جدید لولا در برزیل و رئیس جمهور اکوادور، لوسئو گوئیروز، را پاره‌ای مفسران تجلی فضای جدیدی برای دموکراسی و رفورم دانستند که از توانمندی کافی برخوردار بود تا بتواند هنجارهای غالب تجارت بین‌المللی را به چالش کشد. اما لولا چند ماهی پس از عروج به قدرت به خاطر تلاش جهت توجیه شرائط دشواری که نظام مالی بین‌المللی تحمیل کرده بود، هم با مخالفت چپ درون حزب خود و هم با مخالفت بخش‌های بزرگی از پایگاه خود در طبقه کارگر مواجه شد. (2)

بخش‌های وسیعی از جنبش ضد سرمایه‌داری، به حق نسبت به این نظرات بدبین اند. برای یافتن نمونه‌های وعده‌ی نوسازی و رفورم، احتیاج به کنکاش زیادی در داده‌های تاریخی نیست، وعده‌هایی که یک شبه یا طی چند روز به عکس خود تبدیل شدند. مثلا در بریتانیا، فرانسه و اسپانیا احزاب سوسیالیست دموکرات که وعده‌ی دگرگونی‌های عمیق سر داده بودند، با بخش‌هایی از بورژوازی علیه طبقه کارگر متحد شدند و با شور و شوق اولویت‌های [برنامه‌ای] سرمایه‌ی جهانی را به عهده گرفتند. دولت سرمایه‌داری نقش خود در سازمان‌دهی و حفظ سرمایه‌داری را به سرعت به نسل جدید به اثبات رساند.

از نظر کسانی که در خصوص ظرفیت دولت-ملت در تحقق رفورم توهمی ندارند و جزء مصمم‌ترین مبارزان علیه آن به شمار می‌روند، مجموعه نظراتی متفاوتی جهت کنش و راه حل ارائه شده است. پاره‌ای از اینان از خوانندگان پرشور کتاب "امپراطوری" اثر تونی نگری و مایکل هاردت اند، کتابی که بسیار موفق بود (و غالباً هم غیرقابل فهم). آگوست نیمچ در چاپ اخیر این مجله نظرات آن‌ها را [تونی نگری و مایکل هارت] به طور کامل نقد می‌کند (و به نظرم به طرز کوبنده). (3) اما نقد هالووی از هاردت و نگری، به خصوص نقد او از نظر اصلی آن‌ها درباره‌ی "انبوه خلق"

جالب است، توده‌ی از ریشه‌کننده شده‌ی بی‌شکلی که جایگزین پرولتاریای صنعتی شده است. (آن‌گونه که نیمچ توضیح می‌دهد). (4) ظاهراً هالووی در نقد خود به گونه‌ای با این نظر موافق است:

"شاید بدتر از همه، اصلی نبودن کنش در سیر تکوین مفهوم "انبوه خلق" است. مفهوم "طبقه‌ی کارگر" علی‌رغم همه‌ی اشکالاتش، با وجود همه‌ی نقص‌هایی که پیرامون بت‌واره‌گی وجود دارد، دست‌کم، از این ارزش و اهمیت برخوردار است که ما را به مرکز فعالیت هدف‌دار بشری، به کنش اجتماعی، رهنمون می‌شود. در مفهوم "انبوه" این امر به طور کامل از بین رفته است. اگر کنش در مرکز اندیشه‌ی ما قرار نداشته باشد، آن‌چه باقی می‌ماند مخالفت است نه امید". (5)

با این همه، هالووی در رد نظرات هاردت و نگری برخی از تناقضات تفکر خود را نیز به نمایش می‌گذارد و مشکلات زبانی‌ای را نشان می‌دهد که گاه همان نظرات را مبهم می‌سازند.

هالووی زبان ویژه و غیرمتعارفی را برای بیان نظرات خود به کار می‌گیرد. چند نمونه را در این‌جا می‌آورم:

"تبلور آن‌چه-انجام-شده، در یک شیئی، جریان کنش را به یک میلیون جزء تجزیه می‌کند. شیئی‌وارگی برتری کنش (و به همین ترتیب برتری بشریت) را انکار می‌کند". (6)

یا:

"هویت زندگی را قابل تحمل می‌کند. هویت درد را از بین می‌برد. هویت احساس را تسکین می‌دهد...هویت آن تجزیه شدنی است که ما را قادر می‌سازد اخلاقیات خصوصی را به صورت حائلی بنا کنیم که نگذارد درد این جهان را حس کنیم. "فریاد" بازشناسی و رو-در-روئی با درد اجتماعی ست". (7)

پس پشت این زبان، نوعی انگیزه‌ی دموکراتیک و نوعی شعر وجود دارد که از نوشته‌های بسیار غنائی و استعاره‌ی فرمانده مارکوس، رهبر زاپاتیست‌ها، به عاریت گرفته شده است. (8) در عین حال، در زبان او [هالووی] نقدی بنیادی بر تفسیر علمی وجود دارد و بر شخص-بنیادی (سوپرژکتیو) به مثابه‌ی خطه‌ی انقلاب متمرکز شده است.

"از خشم است که فکر زاده می‌شود، نه از چگونگی استدلال..." (9) این خشم به "فریاد" تبدیل می‌شود. این خشم را هالووی با نفی تعیین می‌بخشد، یعنی مخالفتی برآمده از گزینه یا از این که امکانات دیگری را در خود احساس می‌کنیم. او می‌گوید: "این فقط گروه‌های مردم نیستند که تحت ستم اند، بلکه جنبه‌های ویژه‌ای از شخصیت ما نیز تحت ستم است".

"فریاد از بخش‌های نفس سرکوب شده‌ی ما بر می‌خیزد و مشخص‌کننده‌ی دیگر ظرفیت‌هایی است که در وجود همه‌ی ماست. و زندگی‌ای که تصور می‌کنیم توانایی-های دیگر ما می‌توانند در آن تجلی پیدا کنند، با واژه‌ی "کرامت" (اصطلاحی که او از مارکوس به عاریت گرفته) تعریف می‌شود، یعنی کشف مجدد بشریت کامل ما".

آن جا که نگر و هاردت معتقدند که دیگر فضاها "آزاد" از طریق کناره‌گیری جسمی و اجتماعی از روابط اجتماعی تولید، تحقق‌پذیر است، هالووی به درک مارکسیستی از تولید سرمایه‌داری به منظور دستیابی به این ایده وفادار باقی می‌ماند.

در واقع این زبان جدید برداشت‌هایی را در پرده ابهام قرار می‌دهد که در آثار مارکس می‌توان یافت و به همان میزان زبان آن نیز شاعرانه است. بت‌وارگی کالا که هالووی بخش زیادی از استدلالش را بر آن پایه گذاشته است، اصطلاحی بود که مارکس به کمک آن به جهان اشیاء پرداخت، اشیایی که محصول کار انسان است و معرف جهان اشیایی است که خارج از و در واقع با تولیدکننده‌ی [کالا] بیگانه است. بدین ترتیب، کاربردی که هالووی از اصطلاح "هویت" دارد، روشی را توضیح می‌دهد که به موقعیت

ثابت ما در پیوند با دنیای اشیاء-قدرت بر - [آن گونه که او شرح می‌دهد] مربوط می‌شود، دنیایی که تابع "قدرت بر" [قدرت مسلط] است. بدین ترتیب "نقد" از نظر او حمله به "هویت" معنی می‌دهد. (10)

نتیجه این که نقد هالووی عمدتاً نوعی کاریکاتور از مارکس و مارکسیسم است. هالووی رابطه با جهان اشیاء را نوعی اسارت (زندان) تبیین می‌کند که فقط نخبگان خود گماشته می‌توانند خود را از آن مستثنا کنند. بدین ترتیب است که آن کاریکاتور از اندیشه‌ی دیالکتیک به نقد حزب به عنوان جایگزین طبقه منتهی می‌شود. می‌توان مثال‌های فراوانی را از این تحریف در سنت انقلابی به دست داد: تاریخ استالینیسیم و تا حدی تروتسکیسم از این قبیل نمونه‌ها فراوان دارد. همه‌ی این نمونه‌ها، طبقه‌ی کارگر را از فرآیند انقلابی به حاشیه روانه می‌کنند. اما در سنتی که ما بدان تعلق داریم انقلاب چیزی جز خودرمانی طبقه کارگر معنی نمی‌دهد.

در مجموعه استعاره‌های نادقیق و مبهم هالووی به سادگی هم می‌توان دچار اشتباه شد، مخصوصاً که او مکرراً به اساسی بودن آن ایده [طبقه‌ی کارگر] اشاره می‌کند. در عین حال، هم زمان هم از این ایده با استدلالی پیچیده و ناکارا فاصله می‌گیرد. استدلال او این است که طبقه حاصل مناسبات تولید سرمایه‌داری است: ما طبقه کارگر ایم به این دلیل که کار ما بیگانه شده است. روشن است که پرولتاریا به مثابه‌ی یک طبقه محو خواهد شد و زمانی که تولید بیگانه شده از بین برود، به طبقه‌ای همگانی تبدیل خواهد شد. این جان هالووی نیست که تصویر انسان‌هایی که به از خود بیگانگی فائق آمدند را اختراع کرده است.

اما "نفی" آن خود بیگانه شده، نه عمل اراده است نه فقط عمل آگاهی، بلکه دگرگونی آگاهانه‌ی شرایط مادی تولید است. هالووی فاقد درک دیالکتیکی است، یعنی [توضیحی] در چگونگی درگیر شدن ما در تولید به دست نمی‌دهد، در آن

شرایطی که با تضادی رو-در-رو قرار می‌گیریم که راه فراری از آن در کار نیست. به ما به عنوان فرد برخورد می‌شود، اما ما ضرورتاً [انسان] اجتماعی هستیم. ما شکل-دهنده‌ی دنیایی هستیم که به تکرار گفته می‌شود نیروهای دیگری آن را شکل داده-اند. ما در از خود بیگانگی مشترک‌مان یا کار جمعی‌مان که بی‌وقفه با اختلافات‌مان همراه است، برابر ایم و افرادی هستیم که تفاوت‌های‌مان را بدون چون و چرا قبول داریم. مارکس و مارکسیسم نه تنها مناسبات تولید را به مقولات صرف اقتصادی فرو نمی‌کاهند بلکه ضد آن را تایید می‌کنند: این‌که "مقولات اقتصادی تنها تجربدهای روابط اجتماعی تولید اند". (11)

هالووی در بحث پیچیده‌اش پیرامون "هویت" استدلال می‌کند که مفهوم طبقه کارگر (که قبلاً مشاهده کردیم زمانی آن را دارای معنی و مفهوم می‌داند که با "انبوه خلق" هاردت و نگری در تقابل قرار دهد) بت‌واره شده است و این‌که هویت طبقاتی ما را احاطه می‌کند و به نوعی اسیر و وابسته به سرمایه‌داری می‌سازد، همان سرمایه‌داری که ما آن را رد می‌کنیم؛ زیرا ما خود را جز کارگر چیز دیگری نمی‌توانیم تصور کنیم. باز هم [در این‌جا] با مساله رد اراده‌گرایانه‌ی دهه‌ها بحث مارکسیستی رو-به-رو هستیم، بحثی که طبقه کارگر را هم سوژه و هم ابژه انقلاب می‌داند.

این [موضع‌گیری] هالووی را در دام‌چاله‌ای می‌اندازد که در آن نفی به عملی‌ارادی تبدیل می‌شود، به بازتعریف روان‌شناختی تا دگرگونی ماتریالیستی. ما فقط می‌توانیم در آن "کنش هدفمند" به لحاظ اجتماعی درگیر شویم، کنشی که تجلی عالی آن انقلاب است. جهانی بدون مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، عبارت‌ست از تصور طبقه‌ای بدون دارائی، اما دست‌یابی به چنین جهانی صرفاً عمل تایید نیست بلکه نتیجه نهائی مبارزه‌ی طبقاتی است. چگونه می‌توان به آزادی دست یافت بدون بیرون کشیدن قدرت از چنگ کسانی که بندگی و اسارت را تحمیل می‌کنند و قدرت غالب اند؟

هالووی آن‌جا که [کتاب] "امپراطوری" این ایده را ارائه می‌دهد که فضاهای بدیل را می‌توان به وجود آورد- خواه ملت‌ها باشند خواه جماعت‌ها- از آن شدیداً انتقاد می‌کند. اما بدیل او در برابر "قدرت غالب"، یا فضای غیر بت‌واره شده آئی که ارائه می‌دهد، فضائی استعاری است. تصور می‌کنم این مکانی که "همواره در حال شدن" است و جائی خارج از تاریخ قرار دارد، به این مقصود [از طرف هالووی] طرح‌ریزی شده است که به این پرسش سخت پاسخ ندهد که با طبقه‌ی سرمایه‌دار و دستگاه سلطه و کنترلش چه باید کرد. هالووی می‌گوید: "بت‌وارگی در تضاد با جنبش مخالف ضدبت-واره‌پرستی است، یعنی مبارزه برای وحدت مجدد سوژه و ابژه و ترکیب مجدد کنش و کار انجام شده". (12)

با این وجود، مبارزه برای آزادی در درجه نخست، جنگی واقعی است به منظور بیرون کشیدن ابزار تولید از چنگ طبقه کنترل‌کننده [آن]. درست است که کار تحت شرایط تولید سرمایه‌داری بیگانه می‌شود، اما این هم درست است که این ناتوانی خود توانائی است. بدون کار [چیزی] تولید نمی‌شود. این تضادی است که آگاهی طبقاتی از آن تکوین پیدا می‌کند و قدرت کارگران بر آن استوار است.

هال در پیر دو تصویر از آزادی را در مقابل هم قرار می‌دهد. اولین [تصویر] از آن آنارشیزم‌هاست که بر این باور اند که "تحمیل کامل و بی‌قید و شرط اقتدار بر خود-مختاری فرد آزاد غیرممکن است". تصویر دوم از آزادی که از آن مارکس است به "رابطه‌ی فرد با عضویتش در نوع انسان بستگی دارد که در جامعه به لحاظ تاریخی سازمان‌دهی شده است... این اصطلاح به طور موجز آزادی دموکراتیک در جامعه را نشان می‌دهد". (13)

این مقاله را با اشاره به زاپاتیست‌ها شروع کردم. در این معنا که واقعیت مادی وضعیت‌شان، بیان واقعی محدودیت‌های شرایط آن‌هاست، موقعیتی که هالووی آن‌را با

[موقعیت] خودمختار توضیح داده است. اقتدار نمادین چیاپاس‌ها بی حد و مرز است، نیروی محرکه‌ی زندگی داخلی این جماعت‌ها شریف‌ترین آرمان‌های جمعی و همکاری راستین است و زبان زندگی آن‌ها بر تکثر و تخیل عمومی گذاشته شده است. با این همه، شرایط زندگی آن‌ها را در نظر بگیرید، وضعیتی که سرمایه‌ی جهانی با بی‌رحمی آن را در محاصره دارد، حتی مواد [مورد نیاز] زندگی (آب، برق و دارو) پی در پی از آن‌ها دریغ می‌شود و ماشین [سرکوب] دولتی به شیوه‌ی ناجوانمردانه‌ای آن‌ها را له می‌کند. متحدان و حامیان آن‌ها در آن‌سوی حلقه‌ی محاصره قرار دارند و در حال بازتولید قدرت سرمایه اند. زاپاتیست‌ها در جنبش ضد سرمایه‌داری رویای آزادی و زبان رهائی را خلق کردند. با این وجود، قدرت تحقق این پروژه‌ها، انقلاب و فتح دولت هنوز در جای دیگری قرار دارد.

زیرنویس‌ها:

- 1- نگاه کنید به مقاله الکس. کالینیکوس تحت عنوان: "وضعیت نارضائی" در مجله "سوشیالیست ریویو" مارس 2003 صص 11-13.
- 2- نگاه کنید به مقاله ام. گونزالس تحت عنوان: "برزیل در چشم طوفان" در مجله‌ی "سوسیالیسم بین‌المللی" شماره 98 (بهار 2003) صص 57-76.
- 3- "مبارزه طبقاتی تحت امپراطوری": در دفاع از مارکس و انگلس در مجله‌ی "سوسیالیسم بین‌المللی" اثر: ای. نیمچ. 4- همان‌جا ص 49.
- 5- مقاله هالووی تحت عنوان: "زمان شورش: تاملی بر [کتاب] امپراطوری" اکتبر 2002. 6
- 6- "تغییر جهان بدون کسب قدرت" اثر جان هالووی (لندن سال 2002) ص 33.
- 7- همان‌جا ص 103.
- 8- نگاه کنید به جان هالووی و ای. پلانز تحت عنوان: "زاپاتیست‌ها" (لندن 1998) و به خصوص به مقدمه‌ی ویراستار تحت عنوان: "اختراع مجدد انقلابات".
- 9- "تغییر جهان بدون کسب قدرت" اثر جان هالووی ص 1.
- 10- همان اثر، ص 106.
- 11- "نظرات انقلابی کارل مارکس" اثر ای. کالینیکوس (لندن 1987) ص 75.
- 12- "تغییر جهان بدون کسب قدرت" اثر جان هالووی، ص 89.
- 13- "تئوری انقلاب کارل مارکس" اثر هال دریپر جلد 4 (نیویورک، 1990) صص 174-175.



سرکوب شبه نظامی هم‌چنان هست. این باستان شناس و مورخ متولد فرانسه شاهد پیدایش جنبش از زمان کنگره‌ی بومیان در ۱۹۷۴ است.

او وضع را چنین خلاصه می‌کند: درباره‌ی "شکوفائی کاراکول‌ها - "حلزون‌ها"، شهرداری‌های خودمختار - به حد کافی تعمق و کار استراتژیکی شده است. دولتی به سبک علوم سیاسی کلاسیک وجود ندارد بلکه یک دولت بدیل (آلترناتیو) داریم. برای درک آن باید اثر جان هالووی "تغییر جهان، بدون کسب قدرت" را بخوانید. جان هالووی ایرلندی، استاد دانشگاه پوئبلا، متفکر پسا-مارکسیست محبوب از مکزیک تا آرژانتین، یکی از تئوریسین‌های زاپاتیست است. اثر او در قفسه‌ی کتابفروشی ال مونو دوپابل (میمون کاغذی) در کنار مجموعه کامل اطلاعیه‌های فرمانده مارکوس جای ممتازی دارد

### "جامعه‌ی جدید"

آندراس اوبری ادامه می‌دهد: "مارکوس تغییر نقش داده است او هنوز در رأس فرماندهی نظامی است ولی به نام کاراکول‌ها یا شورای حکومتی سخن نمی‌گوید. خواست این حکومت بدیل، ایجاد فدرالیسم مکزیکی و تولد و رشد جامعه جدید است. مقاومت طولانی که نماد آن هنوز مقاومت شورشیان مخفی است، با بیش‌ترین حد شفافیت در کاراکول‌ها همراه است." و می‌افزاید "روستائیان بومی متشکل در تعاونی‌های زاپاتیستی وضع بهتری دارند. آن‌ها هنوز در فقر بسر می‌برند ولی مفلوک نیستند. آنان کشاورزی طرفدار محیط زیست به سبک ژوزه بووه\* را انتخاب کرده‌اند و امسال قیمت قهوه با افزایش روبرو است. و این بختی برای چیاپاس است که نصف قهوه‌ی ارگانیک [با کشت طبیعی و بدون استفاده از کود شیمیائی] مکزیک را تولید می‌کند."

## "تغییر جهان بدون کسب قدرت"

### شعار جدید چیاپاس

ژان - میشل کاروآ

ترجمه‌ی بهروز عارفی

سان کریستوبال دولاس کاساس، شهر زیبائی است به سبک معماری مستعمراتی که در مرکز ایالت چیاپاس قرار دارد و پیداست که از «جنگ کم شدت» میان شورشیان زاپاتیست و دولت مرکزی کاملاً دور مانده است. راه پیمایان جوان با کوله پشتی‌هائی بر دوش از کنار جهان‌گردانی که برای تماشای ویرانه‌های مایاها آمده‌اند، می‌گذرند. در سان کریستوبال، هم‌چنین شماری از روشنفکران و سازمان‌های غیردولتی که نام مشترکشان «فیلوزاپاتیسم» [طرفداران زاپاتیسم] می‌باشد، سکونت دارند.

آندراس اوبری یار و تحلیل‌گر زاپاتیسم تعریف می‌کند: "من بیش از سی سال پیش به اینجا آمده‌ام."، تعهد او به زاپاتیست‌ها به بهای ویرانی خانه‌اش در سال ۱۹۹۸ "در حادثه‌ترین زمان سرکوب" تمام شده است. پس از انتخاب ویسنته فوکس به ریاست جمهوری مکزیک (سال ۲۰۰۰)، حکومت با تغییر استراتژی کوشش نمود زاپاتیست‌ها را منزوی نماید. آندراس اوبری می‌گوید: "ارتش اشغالگر هنوز در اینجا قدرت دارد و

آن چه مایه‌ی دلبستگی یک مردم شناس آمریکایی به نام جان بورستاین به چیاپاس شده، عشق او به فرهنگ مایاها و آشنائی او به زبان تزوتزیل است. این گرینگوی [مرد] دوست داشتنی، که ملیت مکزیکی اتخاذ کرده، خود را مردم‌شناس و دوستدار زاپاتیست مستقل معرفی می‌کند. او پس از تحصیلات در دانشکده‌ی مردم شناسی هاروارد "چیاپاس را به عنوان محل تجربه" انتخاب و یک سازمان غیردولتی در سان کریستوبال با هدف "همراهی با مردم بومی در راه توسعه‌ی پایدار" تأسیس کرده است.

آقای بورستاین توضیح می‌دهد: "مردم شناسان نسل دوم اختلافات مذهبی، سیاسی، طبقاتی و جنسی موجود در جامعه‌های بومی را در نظر می‌گیرند. در این جامعه‌ی بومی از یک سو، با بی پناهان، به حاشیه رانده شدگان مواجهیم و از سوی دیگر غرور و افتخار جانانه‌ای در این جامعه‌ی بومی به چشم می‌خورد. زیرا اعضای آن معتقدند که به یک تمدن توانمند و شریف قادر به گفتگو با خدایان تعلق دارند. زاپاتیسم بیان و تجسم این تضادهاست.

### " منطقه‌ی خاکستری "

اختلاف عمده‌ی او با جنبش شورشی چیست؟ می‌گوید: امتناع به خاطر اصول، از قبول هر کمک رسمی و هر تماس با مقامات دولتی. او می‌گوید "در حقیقت، زاپاتیست‌ها پراگماتیست هستند. میان گفتارها و کردارها یک حوزه‌ی خاکستری وجود دارد، به ویژه در ارتباط با فرماندار چیاپاس، پابلو سالازار که سیاست هوشیارانه‌ای به پیش برده، در حالی که دولت فدرال [مرکزی] ناتوان از به رسمیت شناختن خودمختاری مردم بومی است."

میگل پیکارد یکی از مؤسسين سیپیاک، سازمان غیردولتی‌ای که در کنار زاپاتیست‌ها علیه "جهانی شدن نئولیبرالی" فعالیت می‌کند، معتقد است که ایجاد کاراکول‌ها

نشانه‌ای از "تحکیم برنامه‌ی زاپاتیست‌ها" است که عدم احترام به قراردادهای سان آندره‌آس در مورد خودمختاری مردم بومی توسط دولت، آن را توجیه می‌کند. او می‌گوید: این "یکی از نادرترین مثال‌ها در دنیا – شاید همراه با جنبش دهقانان بی زمین در برزیل است که قدرت از پائین به بالا اعمال می‌شود.

آقای پیکارد عقیده دارد که چالش بزرگ عبارتست از "تحکیم برنامه‌ی اقتصادی پایدار". "دولت فدرال به سرمایه‌گزاران خارجی می‌گوید که در چیاپاس خبری نیست، همه چیز آرام است. اما برنامه‌ی زاپاتیستی که حق مردم بومی را در نظارت بر منابع طبیعی به رسمیت می‌شناسد، اساساً مخالف دنیای نئولیبرال است." لوموند، ۳ دسامبر ۲۰۰۴

-----  
\* ژوزه بووه رهبر سندیکای مستقل کشاورزان فرانسه و یکی از فعالان مشهور جنبش طرفداران دنیای دیگر [آلترموندیالیسم] و از مخالفین سرسخت سرمایه‌داری نئولیبرالی و جهانی شده است. او بارها بخاطر فعالیت‌های سندیکائی و از جمله شرکت در تخریب نمادین رستوران‌های مک دونالد و مزارع تجربی برای استفاده از ارگانیک‌های دست‌کاری شده از نظر ژنتیکی، به زندان افتاده است.

را نفی می‌کند هیچ قدرت دولتی را به رسمیت نمی‌شناسد و به آرای آنارشیست‌ها نزدیک می‌شود. تاثیرات این نوع نظرات شبه آنارشیسم را کم کم در بعضی از سازمان‌های سیاسی ایرانی مشاهده می‌کنیم .

\*\*\*\*\*

جان هالووی استاد اسکاتلندی دانشگاه پوئبلو در دپارتمان علوم انسانی در مکزیک است . او را با نویسندگانی نظیر مایکل هارت و آنتونیو نگری مقایسه می‌کنند. نتایج فلسفی - سیاسی آرای هالووی به نوعی انعکاس حرکات و مبارزاتی است که علیه جریان‌های سیاسی در دسامبر 2001 در آرژانتین مشاهده شد. این حرکات که به آرژانتینازو معروف بودند این شعار را سر لوحه خود قرار داده بودند :

**I que se vayan todos .**

این شعار به معنی آن است که رهبران سیاسی و احزاب‌شان باید پی کارشان بروند. اما مهم‌تر از آرژانتینازو جنبشی که مهم‌ترین تاثیر را بر جمع‌بندی‌ها و نتیجه‌گیری‌های هالووی گذاشت، جنبش زاپاتیستی بود که از سال 1994 آغاز شده بود. زاپاتیست‌ها می‌گفتند:

بیا بید دنیای جدیدی بسازیم

تا احترام جهانی کسب کنیم

جهانی از انسانیت

اما بدون کسب قدرت سیاسی

کتاب هالووی "تغییر جهان بدون تسخیر قدرت" توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. اما این کتاب حاوی مفاهیم بسیار مجرد و انتزاعی و مشکل و تکراری است که خواندن و فهمیدن آن را بسیار دشوار می‌کند. هالووی حتی دست به ابداع دستگاه

## نقد کتاب "تغییر جهان بدون تسخیر قدرت"

### اثر جان هالووی

پال داماتو

صادق افروز

مقدمه مترجم: جان هالووی این کتاب را در سال 2002 به نگارش در آورده و پل داماتو در تاریخ ژانویه 2003 بر آن نقد نوشته است. از آن‌جا که نقد داماتو هم‌چون کتاب مورد بحث بسیار مفصل است؛ خلاصه‌ای از قسمت‌های مهم آن را ارائه می‌کنم. بررسی آرای هالووی از آن جهت اهمیت دارد که تاثیر افکار او بر بخشی از چپ ایران غیرقابل انکار است که از سنت و دیدگاه استالینیستی گسست کرده است. این بخش از چپ ایران در انتقاد از نگرش استالینیستی تا آن‌جا پیش می‌رود که ضرورت مبارزه نظری را به عنوان یکی از سه رکن مبارزه طبقاتی نفی می‌کند؛ و در انتقاد از شکل عمودی و از بالا به پایین سازمان‌های سیاسی ضرورت حزب انقلابی طبقه کارگر را انکار می‌کند، و اصولاً هر نوع کسب قدرت دولتی چه از طریق انقلابی و چه از طریق رفرمیستی را مردود می‌داند. این نوع چپ از آن‌جا که ضرورت سازمان دهی و تسخیر قدرت دولتی

واژگانی خاص خود می‌زند که این امر خود در گنج کردن خواننده سهم به سزایی ایفا می‌کند. هالووی وانمود می‌کند که از موضع مارکسیستی رادیکالی به نقد از سرمایه-داری نشسته است. ولی در این کتاب در واقع او تمام آموزه‌های مارکسیستی را نفی می‌کند. از فهم و درک ماتریالیستی تاریخ گرفته تا نقش مرکزی طبقه کارگر در مبارزه برای نیل به سوسیالیسم و حتی خود انقلاب. او مارکس را چنان معرفی می‌کند که گویا او پادشاه نیک سرشتی در محاصره مشاورانی ناصالح بوده و افکار درخشان او توسط این مشاوران ناصالح مخدوش گشته است. افکار هالووی التقاتی و مغشوش است. مخالفت با هر نوع کسب قدرت، او را به آنارشیست‌ها نزدیک می‌سازد و اعتقاد او به عدم امکان دست‌یابی به شناخت و درک علمی از واقعیت او را به تئوری-های پُست مدرنیستی میشل فوکو نزدیک می‌کند. اما مهم‌ترین تاثیر نظری بر افکار هالووی از آن مارکسیسم باز آنتونیو نگری است. در باره مارکسیسم باز هالووی چنین می‌گوید:

"مبارزه طبقاتی مهم‌ترین هدف و انگیزه‌ی ما در درک سرمایه است. به عبارت دیگر سرمایه مقوله‌ای باز است که روند مبارزه طبقاتی را انکشاف می‌دهد." و در آرای هالووی هم‌چون نگری امتناع از کار جایگزین آزادی کار از یوغ سرمایه می‌شود. بحث‌های هالووی به قرار زیر اند:

#### قدرت سیاسی

1. بشریت (انسان) مثل مگس در تارهای عنکبوتی از روابط نامساوی و نابرابر تنیده شده است. برای تغییر این وضعیت ما نمی‌توانیم چنان که در مارکسیسم توصیه شده از طریق کسب قدرت سیاسی به این هدف دست یابیم. کسب قدرت سیاسی چه از

#### هالووی

طریق قهرآمیز و چه از طریق انتخابات همان چیزی را جایگزین می‌کند که قرار است از میان برود.

2. اشکال سنتی سازمان، مثل حزب سیاسی رد می‌شوند. زیرا آن‌ها یک رابطه‌ی سلسله مراتبی را ایجاد می‌کنند که در آن نخبگان در جستجوی قدرت، به نماینده توده‌ها تبدیل می‌شوند.

3. سرمایه‌داری، روابط بت‌وارگی (فتیشیسم) ایجاد می‌کند به نحوی که تمام فعالیت‌های ما از خودبیگانه می‌شوند. فعالیت‌های ما توسط دیگران کنترل می‌شود و به گونه-ای تنظیم می‌گردند که سود بیش‌تری ایجاد کنند. از نظر هالووی درک مارکسیستی از خودبیگانگی یعنی جدایی کارگران از ابزار تولید بسیار محدود و عقب مانده است. از خودبیگانگی شامل همه می‌شود. بنابر این مبارزه علیه سرمایه‌داری به کارگران محدود نمی‌شود و کل جامعه را در بر می‌گیرد. انسان‌هایی که علیه این از خود بیگانگی مبارزه می‌کنند و در جستجوی راه حلی برای خلاص شدن از این از خود بیگانگی اند برای ارتباط جدید با یک‌دیگر تلاش می‌ورزند.

4. فتیشیسم (بت‌وارگی) روابط اجتماعی بین مردم در جامعه‌ی سرمایه‌داری به روابط بین اشیا تبدیل شده است، و کماکان امری ثابت و بدون تغییر به نظر می‌رسد. جامعه-ای که در آن ما هم هستیم و هم نیستیم، ما جامعه‌ای داریم که در آن ما فقط هستیم. این قانون، هویت ما را تعیین می‌بخشد و چیزها [در حال ثابت] هستند و نمی‌توانند به چیز دیگری تبدیل شوند. به عنوان بخشی از این فرآیند شناخت، ما هم‌چون نیروی تابع شرکت می‌کنیم. ما در از خود بیگانگی مان مشارکت داریم. ما با هویت دادن به خود هم‌چون "کارگران"، "سیاهان"، "بومیان"، "سرمایه‌دار" و غیره قادر نخواهیم بود از شر از خود بیگانگی مان خلاص بشویم و جامعه را تغییر بدهیم؛ زیرا ما به شدت در آن تنیده شده‌ایم و قادر به دیدن فراسوی آن نیستیم. مارکسیسم با این مسئله این

گونه برخورد می‌کند که به نیرویی از خارج خود متوسل شود، مثل یک حزب یا روشنفکران نخبه که طبقه کارگر را از بیرون آزاد می‌کنند. اما تجربه نشان داده است که این به هیچ وجه راه حل مسئله نیست.

5. تنها راهی که به ما در حل این مسئله بغرنج کمک می‌کند این است که ما سرمایه‌داری را به عنوان پدیده‌ای که به طور مدام مورد چالش است نگاه کنیم. اغلب در بحث‌های از خود بیگانگی به گونه‌ای ادعا می‌شود که به حقیقت دست یافته‌اند و معتقدند مادام که روابط اجتماعی سرمایه‌داری با سیستم دیگری جایگزین نشده ادامه دارد.

اما اگر سرمایه‌داری را نه به عنوان یک واقعیت تمام شده، بلکه به عنوان روندی در حال تغییر در نظر بگیریم، مبارزه علیه سرمایه‌داری نه به عنوان یک واقعه‌ی انقلابی، یا مبارزه کارگران علیه سرمایه‌داران، بلکه به صورت یک مبارزه مستمر علیه بت‌وارگی (فتیشیسم) و ایجاد مداوم ضد قدرت درون سرمایه‌داری و درون خودمان ملاحظه می‌کنیم. آن وقت دیگر انقلاب نه یک حادثه که مرکز کارگران قرار دارند، بلکه یک-سری اقدامات امتناعی است که ما درون سرمایه‌داری انجام می‌دهیم، و یک نوع انسان جدید و یک نوع رابطه‌ی والای بشری را موجب می‌شویم.

این‌ها بحث‌های اصلی هالووی هستند. حالا آن‌ها را با دقت مورد واکاوی قرار می‌دهیم. برای چنین منظوری ابتدا باید با دستگاه واژگانی خاص هالووی که بسیار بسیط است آشنایی پیدا کنیم.

#### در ابتدا فریاد بود

هالووی می‌گوید "فریاد" نفی تاروپودی است که سرمایه‌داری به دور ما تنیده است. ما نه مرد و نه زن و نه کارگر، بلکه مگس‌هایی هستیم که در تارهای عنکبوتی گیر

#### هالووی

افتاده‌ایم که نظام سرمایه‌داری به دور ما کشیده است. تمام تلاش‌های ما معطوف به رهایی از این تار و پود است. تلاش برای رهایی، شالوده‌ی فکر هالووی در کتاب‌هایش را تشکیل می‌دهد. هالووی می‌گوید آنچه انسان را از حیوانات جدا می‌کند فریاد است. انسان بر خلاف حیوانات بر علیه نابرابری‌ها فریاد بر می‌آورد. اما بر خلاف نظر هالووی آنچه انسان را از حیوانات جدا می‌کند نه فریاد، بلکه کار برای زنده ماندن است. حیوانات هم مثل انسان‌ها فریاد می‌کشند. مارکس و انگلس در ایدئولوژی آلمانی چنین می‌گویند:

"انسان به خاطر آگاهی است که از حیوانات تمیز داده می‌شود. انسان‌ها به محض آن‌که وسائل زندگی خود را تولید می‌کنند، به این تفاوت پی می‌برند انسان‌ها از طریق تولید وسائل معاش مستقیماً زندگی مادی خود را تولید می‌کنند".

مارکسیسم بنابراین با فریاد شروع نمی‌کند، بلکه با مردم واقعی و سطح واقعی تکامل جامعه آغاز می‌کند. برای مارکس، کمونیسم یک جنبش واقعی است که باید ایجاد شود و حالت کنونی را از بین ببرد. هالووی درست عکس این بحث را طرح می‌کند. او مثل سوسیالیست‌های تخیلی استدلال می‌کند جامعه‌ی جدید نه محصول شرایط موجود، بلکه چیزی کاملاً مخالف وضع موجود است. او می‌گوید چشم‌انداز آینده با نفی آن‌چه اکنون هست تحقق می‌یابد و نه با ظهور امکانات جدید از دل اوضاع کنونی. هالووی جامعه را به دو دسته قدرتمندان و بی‌قدرتان تقسیم می‌کند؛ بدون آن‌که شرایط تاریخی را توضیح بدهد که به این وضع منجر شده است. ریشه‌های این تغییر در وضعیت اقتصادی نهفته است. به قول انگلس هر کارگر سوسیالیستی می‌داند که قهر از استثمار حمایت می‌کند، اما آن را به وجود نمی‌آورد. مادامی که نیروی کار قادر به تولید اضافه بیش از نیازش نبود، استثمار وجود نداشت. بنابراین در جوامع مبتنی بر شکار و جمع‌آوری، اسیر یا کشته می‌شد و یا به عنوان عضو برابر حقوق جذب قبیله

می‌گشت. طبقات حاکم زمانی پدیدار شدند که بشر قادر به تولید اضافه بیش از نیاز خود گردید. بر خلاف نظر هالووی که معتقد است قدرت همه چیز را در تاریخ تعیین کرده است؛ قدرت قادر به تغییر شرایط مادی نیست، مگر آن که شرایط از نظر مادی کاملا آماده باشد. همین امر می‌تواند توضیح بدهد که چرا کارگران در روسیه توانستند انقلاب بکنند، اما نتوانستند آن را با موفقیت به پایان برسانند. عقب‌ماندگی روسیه همراه شکست انقلاب در اروپا بود که منجر به نابرابری‌های طبقاتی در روسیه شد. هالووی می‌گوید: "تمام جنبش‌های انقلابی ملهم از مارکسیسم، تاریخ جنبش‌های شکست خورده هستند. زیرا آن‌ها در پی تسخیر قدرت بودند... ایده‌ی تغییر جامعه از طریق تسخیر قدرت به همان چیزی منجر می‌شود که علیه آن دست به مبارزه زده اند".

اما مارکسیسم تنها به تسخیر قدرت نمی‌اندیشد؛ بلکه خرد کردن ماشین دولتی کهنه را هم اضافه می‌کند. ایده‌ی تسخیر دولت حاضر و آماده، مخدوش کردن مارکسیسم است که توسط کائوتسکی و دیگر رفرمیست‌های انترناسیونال دوم مطرح شد؛ و بعدها استالینیست‌ها به آن دامن زدند. مارکس در رابطه با اهمیت قدرت دولتی چنین می‌گوید:

"این به آن معنی است که تا زمانی که طبقه سرمایه‌دار وجود دارد و تا زمانی که پرولتاریا در حال مبارزه با آن است باید ابزار قهرآمیز و به طور مشخص ابزار دولتی را به کار ببرد".

کارل مارکس . یادداشت‌هایی در باره کتاب باکونین دولت و آنارشی . مجموعه آثار جلد 23 صفحه 517.

اگر طبقه کارگر از کسب قدرت دولتی امتناع کند، از انقلاب امتناع ورزیده و شکست را پذیرفته است. بنابر این هنگامی که هالووی علیه قدرت صحبت می‌کند در واقع علیه سرنگونی انقلابی سرمایه‌داری موضع گرفته است. تنها نتیجه‌ی منطقی که از

مواضع هالووی در رد کسب قدرت دولتی می‌توان اخذ کرد پاسیفیسم است. هالووی در مورد مبارزه مسلحانه می‌گوید

"مشکل مبارزه‌ی مسلحانه این است که روش‌هایی را برمی‌گزیند که دشمنی که قرار است در مبارزه شکست داده شود از قبل آن را برگزیده است".

به راستی این چه استدلالی است. همین جنبش مورد علاقه هالووی یعنی جنبش زاپاتیستی را در نظر بگیرید. اگر دولت مکزیکی هزاران سرباز مسلح را برای سرکوب زاپاتیست‌ها به چیپاز بفرستد آیا آن‌ها باید مظلومانه بنشینند و نگاه کنند زیرا اگر به دفاع مسلحانه از خود دست برند، از همان شیوه‌ای استفاده کرده‌اند که دولت مکزیکی استفاده کرده. به راستی این چه استدلالی است؟

بت‌وارگی (فتیشیسم)

بت‌وارگی همواره با بحث از خودبیگانگی (الیناسیون) همراه بوده است. مارکس در سال 1844 گفت:

"از خود بیگانگی کارگر در حین تولید به این معنی است که نه تنها نیروی کارش به صورت عینیتی (ابژه) در می‌آید که در خارج از او حضور دارد، به مثابه‌ی چیزی که با او بیگانه است، بلکه به صورت قدرتی در می‌آید که با خود کارگر به چالش برمی‌خیزد".

مارکس بت‌وارگی کالاها را با این واقعیت توضیح می‌دهد که در جامعه‌ی مبتنی بر بازار و مبادله، روابط اجتماعی بین انسان‌ها به صورت رابطه‌ی بین اشیا در می‌آید. ارزش نهفته در کالا ما را تشویق می‌کند که این ارزش را نه ناشی از روابط بین آدم‌ها، بلکه چیزی نهفته در خود کالاها ملاحظه کنیم. چیزی مثل خاصیت فیزیکی کالا. در حالی که مارکس از خودبیگانگی را با استفاده از ترم‌های طبقاتی بیان می‌کند؛ هالووی در تعریف از خودبیگانگی مفهوم طبقه را کاملا حذف می‌کند. در حالی که مارکس

سعی می‌کند توضیح دهد در جامعه سرمایه‌داری کارگران از محصول خود جدا شده و حتی فرآورده‌ی تولید بر آن‌ها تسلط دارد، هالووی طبقه کارگر را در این تعریف حذف کرده آن را به وضعیت کنونی بشر تغییر می‌دهد.

#### طبقه‌زدایی از طبقه

مهم‌ترین بخش افکار هالووی نفی نقش مرکزی طبقه کارگر و مبارزه طبقاتی است. هالووی سعی کرده مفهوم طبقه کارگر را کنار نهد و به جای آن از مفهوم "گروهی از مردم" استفاده کند.

وی می‌گوید:

"آیا ما که در دانشگاه کار می‌کنیم به طبقه کارگر تعلق داریم؟ آیا مارکس، لنین متعلق به طبقه کارگر بودند؟ آیا فعالان جنبش هم‌جنس‌گرایان جزء طبقه کارگر اند؟ در باره پلیس چطور؟ در مورد هر کدام از این‌ها، تعریف از پیش مشخص شده‌ای وجود دارد که آن‌ها را در داخل این طبقه قرار می‌دهد یا نمی‌دهد."

پاسخ هالووی نفی تعریف نیست. (از نظر او طبقه کارگر وجود ندارد) او این تعریف را به مفهوم گسترده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی بسط می‌دهد. طبقه کارگر در تعریفی دوباره به کسانی اطلاق می‌شود که تحت سیطره‌ی انباشت سرمایه به سر می‌برند. بومیان چیپاپاز، استادان دانشگاه، کارگران معادن و تقریباً همه در چارچوب این تعریف قرار می‌گیرند. او می‌گوید:

"این امکان‌پذیر است زیرا سرکوب خلاقیت‌ها فقط به محیط‌های تولید محدود نمی‌شود. بلکه کل جامعه سرمایه‌داری را در بر می‌گیرد. تقریباً همه بخشی از طبقه کارگر اند. تقریباً همه به نوعی از خودبیگانگی را تجربه می‌کنند. بنا براین آیا دیگر نیازی به استفاده از واژه طبقه وجود دارد؟"

#### هالووی

مبارزه‌ی طبقاتی در نزد هالووی به "مبارزه علیه طبقه‌بندی شدن" و تناقضات بدون درنگ به مبارزه بین "زخودبیگانگی و علیه/زخودبیگانگی" تبدیل می‌شود. هدف این مبارزه‌ی آگاهانه، طوری تنظیم شده که به چیزی دست یابد که با ساختار و عمل گذشته، یعنی آن چیزی که با آن مبارزه کرده متفاوت باشد؛ و روابط جدیدی را که مورد نظر است، پدید آورد.

هالووی می‌گوید: "در مسیر نفی هویت، کارگران نباید به آگاهی طبقاتی دست یابند تا بتوانند خود را سازمان دهند و مبارزه کنند. بلکه باید به آگاهی غیرطبقاتی دست یابند." او می‌گوید: "ما به عنوان طبقه کارگر مبارزه نمی‌کنیم. ما علیه طبقه کارگر بودن مبارزه می‌کنیم. ما علیه طبقه‌بندی شدن مبارزه می‌کنیم."

حالا آن چه هالووی می‌گوید کاملاً آشکار می‌شود. او مفهوم مارکسیستی مبارزه طبقاتی را برمی‌دارد و ایده مبارزه کل بشریت را، علیه عنوان‌هایی که روی ما گذاشته‌اند جایگزین می‌سازد. این تحلیل که بر من عنوانی گذاشته نشود، رنج واقعی را در جامعه کم اهمیت جلوه می‌دهد و با مساوی قلمداد کردن از خودبیگانگی طبقه متوسط با استثمار نظام‌یافته‌ی کارگران و دیگر زحمتکشان، مبارزه طبقاتی را از اهمیت واقعی آن می‌اندازد که در اشکال مختلف تظاهرات، اعتصابات و برقراری کنترل بر واحدهای تولیدی صورت می‌گیرد، و با اشکال مختلف مبارزه فردی و شورش‌های اجتماعی طبقه متوسط هم‌چون گیاه‌خواری و زندگی در خانه‌های دست جمعی مقایسه می‌کند.

به علاوه او تعریف طبقه را کاملاً تیره و تار می‌سازد. هالووی یک مجموعه از هویت‌های طبقاتی ناامیدکننده را با منافع اجتماعی ناامیدکننده به وسط پرتاپ می‌کند. آیا هالووی واقعا می‌خواهد کارگران و توده‌ی ستم‌دیده را با استادان دانشگاه معادل قرار بدهد؟ یا بدتر از آن با پلیس که وظیفه‌اش سرکوب طبقه کارگر است در یک جایگاه قرار بدهد؟ در واقع اگر ما همه از خود بیگانه شده‌ایم، دیگر جایی برای مبارزه طبقاتی

نیست و به جای آن می‌بایست تقاضای آرمانی برای همبستگی انسانی و ترکیب همه طبقات را قرار بدهیم. هالووی به طور یقین کالبد مارکسیسم را "باز" کرده و تمام ارگان‌های حیاتی آن را از هم شکافته است. (داماتو به طعنه به مارکسیسم باز اشاره میکند. م) هالووی با گستاخی اعلام می‌کند که نفی طبقه و مبارزه طبقاتی، کاملاً با افکار مارکس مطابقت دارد. درک او از مارکسیسم نه بر اساس آشتی‌ناپذیری بین دو گروه اصلی جامعه، بلکه بر اساس فعالیت اجتماعی سازمان داده شده است. مکتب مارکسیسم به این باور است و نشان می‌دهد "مسیری را که از طریق فعالیت اجتماعی سازمان یافته‌ی بشر "جامعه‌ای شکل گرفته که در آن بین دو گروه از انسان-ها تقسیم شده است. یکی ارزش اضافی را کنترل می‌کند و دیگری ارزش اضافی را تولید می‌کند. این آشتی‌ناپذیری موتور محرکه تاریخ است.

در نامه‌ی سرگشاده‌ای به جان هالووی گردانندگان یک سایت اینترنتی به نام وایدکت زیرکولار که در خیلی موارد با هالووی هم نظر هستند، به نکته‌ای در افکار او اشاره می‌کنند که به نظر آن‌ها اشتباه است:

"اگر ما مفهوم طبقه را به تضاد کلی بشر بین ازخودبیگانگی و نفی ازخودبیگانگی، خلاقیت و تابعیت از بازار، بین انسانیت و نفی انسانیت تقلیل بدهیم، دیگر مفهوم طبقه معنی خود را از دست خواهد داد. در چنین صورتی یک ارزش اخلاقی وجود خواهد داشت که درباره جنبش‌های احتمالی صحبت می‌کند، بدون آن که حرفی در باره آن‌ها و سرشت‌شان و اهمیت آن‌ها در فرآیند انقلاب جهانی بزند".

هالووی به گونه‌ای در باره طبقه کارگر صحبت می‌کند که گویا اگر کسی درباره طبقه کارگر صحبت کند، کسانی را که خارج از طبقه کارگر هستند، نادیده می‌گیرد. برای این که دریابیم چه کسانی به طبقه کارگر تعلق دارند ما باید ابتدا طبقه را تعریف کنیم.

طبقات با جایگاه‌شان در فرآیند تولید مشخص می‌شوند. طبقه حاکم کنترل تولید را در اختیار خود دارد. زیرا آن‌ها کنترل ابزار تولید و نیروی کار را در اختیار خود دارند. طبقه کارگر به کسانی اطلاق می‌شود که مجبور اند قابلیت‌های خود را برای کار کردن بفروشند و در مقابل آن مزدی به دست آورند. این به آن معنی است که کسانی که کار می‌کنند سود و ثروت برای سرمایه‌دار ایجاد می‌کنند. بعد گروه‌هایی هستند که بین این دو قرار می‌گیرند. خرده بورژوازی، لایه مدیران صنعتی، متخصصان و غیره. این طبقه‌بندی بسیار مهم است؛ زیرا به ما کمک می‌کند منافع اجتماعی و اهداف اجتماعی مختلف را تعریف کنیم. پسا مارکسیست‌ها طبقات مختلف اجتماعی را در هم می‌ریزند و همه آن‌ها را طبقه کارگر مینامند و در این مسیر نقش مرکزی طبقه کارگر را به نفع اقشار میانی نادیده می‌گیرند.

آیا فعال هم‌جنس‌گرا از طبقه کارگر است؟ یک هم‌جنس‌گرا که در بیمارستان کار می‌کند از طبقه کارگر است. ولی هم‌جنس‌گرایی که صاحب بیمارستان است از طبقه کارگر نیست. کارگری که در دانشگاه به نظافت مشغول است و یا برای دانشجویان غذا می‌پزد از طبقه کارگر است، ولی رئیس دانشگاه و یا عضو هیئت مدیره از طبقه کارگر نیست. یک پزشک زن ثروتمند که توانایی به کار گرفتن یک خدمتکار را دارد در مقایسه با خانمی که به کار نظافت مشغول است دید متفاوتی نسبت مسئله آزادی زنان دارد. خانم دکتری که هیچ احتیاجی به مراقبت از بچه‌ها، سرویس لباس‌شویی، خدمات درمانیو غیره ندارد. او به خاطر حقوق بالای خود از عهده مخارجش بر می‌آید. بنابراین از دیدگاه چنین خانم دکتری آزادی به مفهوم فرصت‌های بهتر برای پیشرفت شغلی است. برای یک زن کارگر، آزادی به مفهوم دست‌یابی به خدمات درمانی بهتر و سرویس مراقبت از بچه‌ها و خدمات رایگان زایمان است. جنبش مورد علاقه هالووی جنبش زاپاتیستی است. به نظر هالووی این جنبش به خوبی نشان می‌دهد که



پتانسیل شکستن انباشت سرمایه‌داری ضرورتاً دخیلی به موقعیت انسان‌ها در فرآیند تولید ندارد.

شاید شما فکر کنید که مثال جنبش زاپاتیستی درست عکس این را ثابت می‌کند. عدم موفقیت جنبش زاپاتیستی در طول 8 سال فعالیت را می‌توان در چالش با دولت مکزیکی مشاهده کرد. این جنبش قادر به شکستن حصارهای پیرامون خود نبوده و تنها موفق به اجرای اصلاحات جزئی در منطقه شده است. شالوده‌ی یک مبارزه واقعی علیه سرمایه مکزیکی، ایجاد و رشد جنبش کارگری توده‌ای و مبارزه در سطح کل کشور است، تا بتواند جنبش تمامی محرومان را به هم پیوند بزند. (5 سال از نوشتن این مقاله می‌گذرد. جنبش زاپاتیستی در طول 13 سال فعالیت خود هم قادر به درهم شکستن این حصار نشده است. م). تنها طبقه است که می‌تواند زمینه‌ی واقعی برای اتحاد علیه ظلم و ستم را فراهم کند. هالووی این را رد می‌کند. سوسیالیسم هالووی مبارزه یک طبقه علیه طبقه‌ی دیگر را نادیده می‌گیرد. مارکس می‌گوید: "بدین سان، آثار سوسیالیستی و کمونیستی فرانسوی به کلی قلب ماهیت شد. چون این آثار در دست [فیلسوف] آلمانی دیگر بیانگر مبارزه‌ی یک طبقه با طبقه‌ی دیگر نبود، او یقین حاصل کرد که بر "یکسوی‌نگری فرانسوی" چیره شده است و به جای نیازمندی‌های حقیقی نیاز به حقیقت و به جای منافع پرولتاریا منافع ذات آدمی، یعنی منافع عام انسانی را نمایندگی می‌کند که به هیچ طبقه‌ای تعلق ندارد، و جز در قلمرو مه‌آلود پندارهای فلسفی از واقعیت برخوردار نیست."

#### مارکسیست ضد مارکسیست

همان‌گونه که تا به حال دیدیم هالووی در حالی که مارکسیسم سنتی را نفی می‌کند عقایدش را تحت عنوان مارکسیسم واقعی عرضه می‌کند. در این مسیر او چندین ادعا دارد:

1- انگلس مارکسیسم را مخدوش ساخته و آن را به یک علم پوزیتیویستی تبدیل کرده که می‌کوشد حقایق را با قطعیت بیان کند. این در حالی است که فتیسیسم (بت-وارگی) و وجود پدیدارهای کاذب شناخت واقعیت را غیر ممکن می‌کند.

2- مارکسیسم به روایت انگلس در شکل مخدوش شده‌اش به خصوص در جزوه‌ی انگلس (سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تخیلی) این‌طور استدلال می‌کند که جنبش عینی تاریخ، مستقل از اراده انسان است و انتقال به کمونیسم در نتیجه تضاد بین رشد نیروهای تولید و روابط تولیدی ضروری است.

3 - مفهوم مارکسیسم به عنوان یک علم بر این مبناست که حقیقت توسط برخی افراد نخبه قابل مطالعه و درک می‌باشد. در مفهوم لنینی حزب پیشتاز "فعالیت مارکسیست‌ها، انتقال آگاهی و توضیح آن برای کارگران است. کار روشنگرانه و آموزش و نشان دادن منافع آن‌ها در زمره‌ی این فعالیت هاست".

4- بر طبق نظر هالووی و نظریه ضد تعین او، مارکسیسم سنتی به عنوان یک تئوری جامعه‌شناختی دیدگاه ایستا و جامدی را القاء می‌کند که بر طبق آن سرمایه‌داری جامعه‌ای بسته است، تا زمانی که لحظه‌ی انقلاب فرا برسد. بنابر این هالووی این ایده را که سرمایه‌داری دارای قانون حرکت است رد می‌کند. "اگر ما حول این امر به مجادله برخیزیم که سرمایه‌داری کاملاً از طریق قانون حرکت قابل درک و فهم است، آن گاه در همان زمان داریم می‌گوییم روابط اجتماعی، کاملاً بت‌واره شده است".

ما قبل از این که این ادعاها را مورد بررسی قرار بدهیم، باید خاطر نشان کنیم که اکثر این انتقادات حمله به کاریکاتوری از مارکسیسم است. ایده‌ی جدایی بین کارگرانی که قادر به درک واقعیت نیستند و روشنفکران سوسیالیست نخبه که توانایی این درک را دارند، یا سوسیالیسم به عنوان محصول تولید شده‌ی مارش ضروری تاریخ، از لنین و انگلس نیست؛ بلکه از جانب سوسیال دموکرات‌ها و استالینیست‌ها و یا از سوی آکادمیسین‌هایی که پس از جنگ جهانی دوم ظهور کردند، کسانی مثل لویی آلتوسر می‌آید.

ما نمی‌توانیم از این ایده‌ی پُست مدرنیستی هالووی، در نفی توانایی بشر در شناخت مثبت واقعیت دفاع کنیم. همان‌طور که مارکس می‌گوید: "تمامی علوم زائد بودند اگر پدیدار با ذات بر هم منطبق بودند". اما شناخت واقعی جامعه به طور نظاره‌گرانه و انفعالی حاصل نمی‌شود. همان‌طور که مارکس در "تزه‌های فوئرباخ" گفت (این تزه‌ها پس از مرگ مارکس، توسط انگلس دترمنیست! جمع‌آوری و به چاپ رسید):

"این پرسش که آیا اندیشه بشری با حقیقت عینی خوانایی دارد، مساله‌ای نظری نیست، بلکه مساله‌ای عملی است. انسان در عمل است که باید حقیقت، یعنی واقعی بودن، توان و این جهانی بودن اندیشه خود را ثابت کند. مجادله بر سر واقعی یا غیر واقعی بودن اندیشه - اندیشه‌ای که از پراکسیس جداست - صرفاً مساله‌ای اسکولاستیک است."

و مسئله عملی چیزی جز مبارزه‌ی طبقاتی نیست.

این ایده که سوسیالیسم طی یک فرآیند تاریخی مستقل از اراده انسان حاصل می‌شود، هیچ وجه اشتراکی با افکار مارکس ندارد. تاریخ نزد مارکس و انگلس عبارت است از عمل و عکس‌العمل انسان‌های واقعی. اما مارکس و انگلس معتقد نبودند که

حوادث تصادفی هستند و یا با اراده‌ی محض انسان حاصل می‌شوند. انگلس در مقدمه-ی دیالکتیک طبیعت می‌نویسد:

"بین اهداف تعیین شده و نتایج حاصله، اختلاف عظیمی وجود دارد. عوامل غیر قابل رویتی با قدرت تاثیر می‌گذارند. این عوامل و تاثیرات، بسیار قدرتمندتر از آن هستند که در طرح‌های ما پیش بینی شده بودند".

اگر هالووی در نوشته‌هایش پیگیر و وفادار باشد، مجبور است یک‌سره کاپیتال مارکس را رد کند که سرشار از قوانین است. قوانینی چون قانون ارزش، قانون گرایش نزولی نرخ سود و غیره. بت‌وارگی کالاها که بر اساس وجه تولیدی ایجاد شده، مردم را تحت سلطه‌ی روندهای اقتصادی قرار می‌دهد که بر روی آن هیچ گونه کنترلی ندارند. مارکس در آن قسمت از کاپیتال با عنوان "سرشت بت‌وارگی کالاها و راز آن" چنین می‌گوید: "علت این تقلیل‌گرایی آن است که زمان کار لازم، از لحاظ اجتماعی برای تولید کالاها، خود را به نحوی قهرآمیز و به مثابه‌ی قانون طبیعی تنظیم روابط اشیاء، بر روابط تصادفی و دایما در حال نوسان مبادله‌ی محصولات حاکم می‌کند، چنان‌که قانون جاذبه را آن‌گاه آشکارا می‌توان دید که بامی بر سر آدمی آوار شده است".

تحلیل‌های عجیب و غریب هالووی به او می‌گوید که نمی‌تواند این واقعیات را بپذیرد. زیرا پذیرفتن این واقعیات به این معنی است که او بپذیرد که سرمایه‌داری "هست" و بنابراین نمی‌تواند چیز دیگری باشد.

بحران‌های دوره‌ای یک تناقض مرکزی را در سرمایه‌داری روشن می‌سازد. تناقض بین این واقعیت که نیروهای تولیدی بیش از روابط تولیدی رشد کرده‌اند، به این معنی است که سرمایه‌داری نیروهایی را بیش از توانش ایجاد کرده است.

بحران به تنهایی قادر به نابود کردن سرمایه‌داری نیست. تنها طبقه کارگر قادر به چنین کاری است. گفتن این‌که شرایط برای ساختن سوسیالیسم مهیاست به این

معنی نیست که سوسیالیسم اجتناب‌ناپذیر است. یعنی مستقل از اراده‌ی انسان پدید می‌آید. این شبیه آن است که بگوییم طبقه کارگر قادر به فائق آمدن بر روابط اجتماعی بت‌واره شده و پیاده کردن اراده خود نیست. انگلس در آنتی دورینگ در بخش اول اقتصاد سیاسی چنین می‌گوید: "هم نیروهای تولیدی که توسط وجه تولید مدرن سرمایه‌داری ایجاد شده و هم سیستم توزیع کالاها که بر روی آن بنا شده با خود وجه تولید در تضاد قرار می‌گیرند. در واقع این تضاد به آن درجه‌ای می‌رسد که اگر قرار باشد تمامی جامعه محو و نابود نشود، یک انقلاب در وجه تولید باید به وقوع بپیوندد. انقلابی که به تمامی اختلاف‌های طبقاتی پایان ببخشد."

سرمایه‌داری سیستمی غیر قابل کنترل است که تناقضاتش یا بشریت را به سمت نابودی سوق می‌دهد، و یا به مرحله عالی‌تر سازمان‌دهی اجتماعی رهنمون می‌سازد. این توضیح با بیان این مطلب که سوسیالیسم نتیجه اجتناب‌ناپذیر قوانین سرمایه‌داری است متفاوت است. گفتن این‌که علم توسط روشنفکران نخبه به کارگران ارائه می‌شود با آنچه در بالا آمد کاملا متفاوت است. و انگلس خودرہانی طبقه کارگر را در مرکز پروژه انقلابی قرار داده است.

" به مدت تقریباً 40 سال ما بر این امر پای فشرده‌ایم که طبقه کارگر نیروی محرکه‌ی تاریخ است. و به طور مشخص مبارزه طبقاتی بین بورژوازی و پرولتاریا اهرم بزرگ انقلاب اجتماعی جدید است. بنابراین برای ما غیر ممکن است با کسانی همکاری کنیم که آرزو می‌کنند مبارزه‌ی طبقاتی را از جنبش محو کنند. هنگامی که انترناسیونال شکل گرفت ما مبارزه را به این صورت فرموله کردیم که آزادی طبقه کارگر باید توسط خود طبقه کارگر به دست آید. بنابراین ما نمی‌توانیم با کسانی کار کنیم که می‌گویند کارگران بی‌دانش هستند و قادر به یادگیری و آموزش نیستند و باید توسط بورژواها و خرده‌بورژواهای انسان دوست از بالا آزاد شوند.

"مارکس و انگلس. سلسله‌نامه‌هایی به آگوست بیل، ویلهلم لیبکنشت ویلهلم برک و دیگران".

نکته خنده‌دار این جاست که نه انگلس، بلکه هالووی است که سعی می‌کند نقش مرکزی طبقه کارگر را در تغییر جامعه محو کند.

#### ضدیت با حزب

هالووی می‌پرسد: "اگر ما مگس‌های منفردی هستیم که در تاروپود کنترل اجتماعی گیر کرده‌ایم و توسط شرایطی که ما را احاطه کرده، قادر به دیدن واقعیت نیستیم؛ پس چگونه می‌توان شرایط را تغییر داد؟" اما کاربرد استعاره تار و مگس تشبیه صحیحی نیست. جامعه شامل تله و مگس نیست، بلکه شامل کارگرانی است که در محل‌های اجتماعی برای سرمایه‌داری در حال کار کردن هستند. مکان‌هایی که به اسارت‌گاه آن‌ها تبدیل شده، و شرایط ایجاد شده آن‌ها را به اقدام اجتماعی به منظور تغییر این روابط جهت می‌دهد.

وجود این تناقض است که مفهوم لنینی حزب مطرح می‌شود. برای لنین احتیاج به رهبری انقلابی سازمان‌یافته به دلیل ناموزونی در میزان آگاهی طبقه کارگر مطرح بود. ناموزونی که خود نتیجه موقعیت‌های گوناگون و متناقض است. حزب انقلابی گروهی نیست که خارج از طبقه کارگر و یا بر فراز آن ایستاده باشد، بلکه سازمانی است که شامل آگاه‌ترین بخش از کارگرانی است که در مبارزات روزمره درگیر هستند و هدف آن‌ها فائق آمدن بر این ناموزونی و رهبری کارگران تا پیروزی است. اگر کارگران به آسانی تنها مگس‌هایی گیر کرده در تار عنکبوت باشند انقلاب دیگر ممکن نیست. از سوی دیگر اگر کارگران به طور خودانگیخته سوسیالیست بودند، انقلاب زمان‌های بسیار پیش از این رخ داده بود.

در همین رابطه لنین در "یک گام به پیش و دو گام به پس" می‌گوید:

"به چه دلیل و بنا بر چه منطقی، از این قضیه که ما حزب طبقه هستیم، می‌توان به این نتیجه رسید که ضرورتی ندارد بین کسانی تمایز قایل شد که در داخل حزب هستند و کسانی که به آن وابستگی دارند؟ درست بر عکس: بنا بر وجود تفاوت در درجه‌ی آگاهی و میزان فعالیت است که باید در میزان نزدیکی به حزب تمایز قایل شد".

و در جای دیگر همین کتاب می‌گوید:

"اگر هر اعتصابی تنها بیان خودبه‌خودی غریزه‌ی نیرومند طبقاتی و مبارزه طبقاتی نبود که ناگزیر به انقلاب اجتماعی منجر می‌شود، بلکه مظهر آگاهانه یک روند است؛ آن وقت... اشاره به اعتصاب همگانی یک عبارت آنارشیستی تلقی نمی‌شد و حزب ما فوراً کل طبقه کارگر را در بر می‌گرفت و سرانجام بلافاصله کار را با تمام جامعه سرمایه‌داری یک‌سره می‌کرد. برای این که حزب بتواند عملاً مظهر آگاه طبقه باشد باید بتواند آن چنان مناسبات تشکیلاتی به وجود آورد که ارتقاء به سطح معین آگاهی را تامین کند و به طور نظام‌یافته آن را تکامل بخشد".

این افکار تنها زمانی حقانیت خود را حفظ می‌کنند که لنینیسم از شکل مخدوش شده استالینیستی رها شود. امری که هالووی در نشان دادن آن ناموفق است. در نزد هالووی تنها دو آلترناتیو سیاسی وجود دارد. نفی شبه آنارشیستی قدرت و سازمان سیاسی و یا مدل استالینیستی از بالا به پایین سازمان سیاسی که اعضا و افراد فعال سازمان و حزب را هم‌چون گوشت دم توپ مورد استفاده قرار می‌دهد.

اما هر دو این آلترناتیوها به بن بست رسیده‌اند. انقلابیون امروزه باید بر این پای بفشزند که ما در عمل و نه در حرف به سازمانی احتیاج داریم که در جریان مبارزه روزمره بین عناصر حزب انقلابی پیوند برقرار سازد. ما به حزب سیاسی که دنبال جاه و

مقام است نیاز نداریم، بلکه به حزبی نیاز داریم که عناصر مختلف مبارزه را به هم وصل کرده و طبقه کارگر و دیگر نیروهای اجتماعی متحدش را در مبارزه برای کسب قدرت آماده کند.

#### آلترناتیو

هالووی نه تنها هیچ راهی به جلو پیشنهاد نمی‌کند، بلکه پس از به چالش کشیدن خواننده در کتاب 228 صفحه‌ای خود، هیچ پاسخی برای پرسش مطرح شده ندارد. بالاخره در پایان کتاب نمی‌دانیم "چگونه دنیا را بدون کسب قدرت تغییر بدهیم؟" پس چه راهی پیشنهاد می‌شود؟ نتیجه‌ی عملی این فلسفه چیست؟ به نظر هالووی جنبش‌های انقلابی در قرن گذشته همه در جستجوی قدرت بودند. بدتر از آن هالووی، انقلابی بزرگی چون روزا لوکزامبورگ که معتقد بود:

"سوسیالیسم نمی‌تواند با صدور قطعه‌نامه به وجود آید. حتی هیچ دولتی هر چه قدر هم سوسیالیستی باشد قادر به ایجاد سوسیالیسم نیست سوسیالیسم توسط توده‌ها، توسط پرولتاریا باید ایجاد شود. هر کجا زنجیر سرمایه‌داری است باید شکسته شود".

(سخنرانی در کنفرانس افتتاحی حزب کمونیست آلمان 1918)

را با رفرمیستی چون برنشتین که برای او مفهوم سوسیالیسم چیزی جز کسب اکثریت در پارلمان نبود در یک کفه قرار می‌دهد.

نفی قدرت نزد هالووی، بیش‌تر به برنشتین گرایش دارد تا لوکزامبورگ. اگر قرار باشد رخداد انقلابی در میان نباشد چگونه می‌توان به عمر سرمایه‌داری خاتمه داد. او به سادگی مسئله را دور می‌زند: برای پایان دادن سرمایه‌داری با آن جنگ نکن، بلکه به آسانی آن را تجسم کن. ما نباید بپذیریم که دنیای ما بعد از انقلاب به وجود می‌آید. "دنیای ما زمانی شکل می‌گیرد که ما در درگیری با سرمایه از ترم‌های سرمایه

استفاده نکنیم!" او منظور خود را در این مورد در مقاله‌ای که در روزنامه آرژانتینی هرامینتا به چاپ رسید چنین بیان می‌کند:

"گفته می‌شود که انتقال از سرمایه‌داری به کمونیسم بر خلاف انتقال از فئودالیسم به سرمایه‌داری در داخل جامعه قدیم تکامل نمی‌یابد؛ این به معنای آن است که به هیچ وجه کمونیسم از امکان رشد در داخل جامعه سرمایه‌داری برخوردار نیست. این ایده‌ی بر مفهوم انقلاب به عنوان یک رخداد بزرگ در حزب انقلابی به عنوان رهبر آن حادثه بزرگ استوار است.

چنین ایده‌ای این مهم را نادیده می‌گیرد که انقلاب زمانی قابل تصور است، که یک آلترناتیو در جامعه‌ای - متناقض و آنتاگونیستی - فرادستی پیدا کند، بدیلی که عمیقاً در فعالیت روزانه ما ریشه دارد. در عشق و دوستی و همبستگی در میلیون‌ها شکل هماهنگی، در همه آن چیزهایی که ما از زاپاتیست‌ها آموختیم آنچه به آن شرافت انسانی می‌گویند. توضیح مشروح این اشکال جنینی توانایی مستقیم اجتماعی فرآیند انقلاب را شامل می‌شود."

خطر افکار هالووی در این جاست که مفاهیم مهمی چون انقلاب را حذف می‌کند که همواره یک گسست قطعی از یک جامعه به جامعه دیگر معنی می‌دهد و در آن یک طبقه با قهر طبقه دیگر را سرنگون می‌کند تا شکل اجتماعی نوینی را بنا نهد و معنی آن را تغییر می‌دهد. هالووی از یک تجربه اتوپیایی الهام می‌گیرد و آن را انقلاب نام می‌دهد، و به این ترتیب بر روی بحث ضد انقلابی خود نقاب می‌کشد. این روش ابداعی که با نفی تعریف، چیزها متحول شده یا آن‌ها به ضد خود تبدیل می‌شوند در سراسر کتاب دیده می‌شود.

بی شک بسیار مطلوب‌تر است اگر ما قادر بودیم با سرمایه‌داری به روش‌های او با آن مبارزه نمی‌کردیم. اما متأسفانه این امکان پذیر نیست. در انتها سیستم سرمایه‌داری

باید توسط طبقه کارگر سرنگون شود نه با تجربیات صلح‌آمیز در یک رخداد انقلابی. آرژانتینازو 2001 دقیقاً نمونه چنین حادثه‌ای است.

چنین حادثه‌ای به طور ناگهانی ظاهر نمی‌شود، بلکه نتیجه‌ی مبارزات پراکنده و جزئی کارگران است که اعتماد به نفس و آگاهی را به وجود می‌آورد که آن هم به نوبه‌ی خود آلترناتیوی برای بحران‌های موجود ارائه می‌دهد. از سوی دیگر تجربیات اتوپیایی مثل مناطق خودمختار و تعاونی‌هایی که کارگران مالکیت آن را در دست گرفته‌اند ناچار می‌شوند با سرمایه با ترم‌های خود سرمایه‌مقابله کنند. به این معنی که باید منطق بازار را بپذیرند و گرنه از بین خواهند رفت. همان‌طور که رزالوکزامبورگ در جزوه‌ی خود "رفرم یا انقلاب" اشاره می‌کند:

"کارگرانی که در بخش‌های تولیدی تعاونی تشکیل داده‌اند به طور مطلق و ضروری در برابر انتخاب دو راه حل متناقض قرار می‌گیرند. آن‌ها مجبورند نسبت به خودشان مثل کارفرمایان سرمایه‌دار رفتار کنند. و این دلیل معمول شکست تعاونی‌های تولیدی است که یا تبدیل به بنگاه‌های خالص سرمایه‌داری می‌شوند و یا در صورتی که تفوق منافع کارگران هم‌چنان بر تعاونی ادامه یابد منحل می‌شوند."

اگر کارگران، یک کارخانه را در بونئوس آیرس اشغال کنند و تصمیم بگیرند که آن را اداره کنند تهدیدی متوجه سیستم سرمایه‌داری نخواهد بود، اما اگر یک سری از کارخانه‌ها توسط کارگران اشغال بشوند و بعد آن‌ها باهم ارتباط برقرار کنند و مجمع نمایندگان کارخانجات را تشکیل بدهند، آن موقع سرمایه‌داری به وحشت خواهد افتاد. موفقیت یا شکست این فرآیند تنها با یک حادثه انقلابی مشخص می‌شود که در آن تعیین خواهد شد کدام طبقه بر جامعه حکم خواهد راند.

بیگانگی، گسست "کنش، از کار انجام شده" نیست، بلکه محصول جامعه‌ای است که اکثریت برده در حال انباشت برای اقلیت است. بنابر این غلبه بر از خود بیگانگی

هم‌رایی خود را با مارکس نشان می‌دهد که از خلع‌یدکنندگان باید خلع ید شود. برای رسیدن به چنین هدفی هالووی چه بخواهد و چه نخواهد به قدرت نیاز دارد. به قدرت کارگران که ابتدا کنترل کارخانجات، بیمارستان‌ها، معادن و مدارس را در دست بگیرند تا بتوانند نیروهای مسلح ارتجاع را درهم بشکنند. نفی هرگونه نیاز کارگران به نیروی سازمان‌یافته و متمرکز به شکست جنبش منجر خواهد شد. آیا دلیل شکست آنارشیست‌ها در جنگ داخلی اسپانیا زمانی که کنترل بارسلونا را در 1936 در دست داشتند این نبود که به هیچ قدرتی اعتقاد نداشتند و قدرت را به دولت قدیم ارزانی کردند؟

تئوری ضد قدرت هالووی، انعکاس ضدیت با جریان‌ات سیاسی در سطح جهانی است به خصوص در آرژانتین. شکست استالینسم و از هم گسیختن چپ سنتی توام با نفرت از احزاب سنتی بورژوازی در قدرت گرفتن این تمایل نقش مهمی بازی کرد. اما هالووی آنچه را که در مرحله‌ای از مبارزه دیده می‌شود، تبدیل به یک نظریه سیاسی کرده است. جنبش آرژانتینازو در حال حاضر با این مسئله روبرو است که چگونه بعد از مرحله‌ی "همه احزاب سیاسی باید پی کارشان بروند" مبارزه‌ی خود را ارتقا بدهد. در حالی که نظر هالووی در مرحله‌ی "همه احزاب سیاسی باید پی کارشان بروند" می‌تواند به طرق مختلف تفسیر شود. این پرسش که بعد چه خواهد شد یا به این صورت پاسخ خواهد گرفت که احزاب یا رهبران جدید رفرمیست حتی برای کوتاه مدت به اریکه قدرت خواهند رسید و یا کل سیستم بازسازی خواهد شد. کتاب هالووی نه تنها به این پرسش اساسی که بعد چه خواهد شد پاسخی نمی‌دهد، بلکه خواننده را با ستایش‌های پر طمطراق از تجربه زندگی اتوپییایی از رفتن به چنین مسیری منحرف می‌کند و هیچ راهی را به جلو عرضه نمی‌کند.

نباید به اقدامات فردی و مجزا و انعکاسی و ایجاد تعاونی پرداخت. و یا در حواشی سرمایه‌داری مکان‌هایی جداگانه برای سکونت ساخت. گسست و نفی از خود بیگانگی حاصل روند مبارزه دسته جمعی است که کارگران در خلال آن به قدرت خود پی می‌برند؛ و در می‌یابند چگونه شرائط و موقعیت‌های‌شان را تغییر بدهند. برای رسیدن به چنین امر مهمی، وجود یک سازمان آگاه ضروری است. از گروهی نخبه که دور از مبارزه ایستاده‌اند کاری بر نمی‌آید. ما به سازمانی نیاز داریم که در کوران مبارزه آزموده شده و انقلابی‌ترین عناصر را گرد هم می‌آورد. از خود بیگانگی زمانی به طور قاطع ریشه کن می‌شود که جامعه بر اساس اقدام مشترک تاسیس شود. جامعه‌ای که در آن تولیدکنندگان در هماهنگی با یک‌دیگر کل تولید و توزیع را بر اساس نقشه آگاهانه سازمان دهند.

در مرکز انتقال به این جامعه باید کارگران قرار گیرند. به این دلیل ساده که آن‌ها در قلب سیستمی قرار دارند که ثروت فراوانش را تولید می‌کنند. قرار گرفتن در مرکز به این معنی است که علاوه بر آن، مبارزاتی در حواشی این مرکز نیز در حال انجام است. مبارزه علیه تبعیض نژادی، مبارزه علیه سرکوب زنان، مبارزه علیه سرکوب هم‌جنس-گرایان و مبارزه بومیان برای حق تعیین سرنوشت، بخشی از این مبارزات به شمار می‌روند.

هالووی به درستی، روح خلاق را که در جریان هر مبارزه به ظهور می‌رسد مورد ستایش قرار می‌دهد. به طور مثال می‌گوید: "ما به اعتصابی نیاز داریم که به متوقف کردن کار اکتفا نمی‌کند، بلکه راه‌حل‌های دیگری چون فراهم کردن سرویس اتوبوس مجانی و نوع دیگری از خدمات درمانی را مطرح می‌کند". اما این گونه راه‌حل‌ها اگر مسئله قدرت را در نظر نگیرند، با شکست مواجه خواهند شد. در قسمت پایانی کتاب تحت عنوان "انقلاب؟" (بخش روشنی که کمتر در طول کتاب می‌بینیم) هالووی

"جان هالووی" زاده ایرلند است، بخشی از عمر خود و دوره تحصیلات را در اسکانلند گذرانده و حالا سالهاست که (از هزار و نهصد و نود و دو) در مکزیک زندگی و در دانشگاه پوئبلو در دوره تحصیلات تکمیلی، جامعه‌شناسی تدریس می‌کند. هالووی یکی از سرشناس‌ترین فعالان اندیشه و نظر در جنبش جهانی ضد سرمایه‌داری معاصر است. یکی از کتاب‌های او با نام "تغییر جهان بدون گرفتن قدرت: مفهوم امروزی انقلاب" از بحث‌انگیزترین آثار اندیشه سیاسی در سال‌های اخیر میان چپ‌ها بوده است. نگرش هالووی در باره سرمایه‌داری و اشکال مناسبات اجتماعی آن از جمله دولت و هم‌چنین دریافت او از مبارزه علیه سرمایه‌داری بر بنیان روش و نگاه دیالکتیکی کارل مارکس استوار شده و تاثیر جریان‌های انتقادی و دیالکتیکی بعدی را که با امثال لوکاچ، آدورنو و ترونتی و دیگران شناخته می‌شود، با خود دارد. جریان‌هایی که بیرون از سنت رسمی که بعد از مارکس به عنوان سوسیالیسم علمی ساخته شد، قرار می‌گیرد. فراتر از اینها، شرکت در مبارزه جنبش معاصر ضد سرمایه‌داری این فرصت را برای او بوجود آورده که با استفاده از تجربیاتی مانند جنبش زاپاتیستی در مکزیک افق خود را گسترده‌تر کند. جمع‌بندی‌های هالووی از یک سوی گسست رادیکال از منطق و بنیان‌های مناسبات سرمایه‌داری را بیان می‌کند و از سوی دیگر نگرش و پروژه‌های شکست خورده مبارزه ضد سرمایه‌داری قرن گذشته را نقد می‌کند. علیرغم نقد جنبش سوسیالیستی سنتی و ناهم‌خوانی و نامانوس بودن تعبیر او با مفاهیم و کلیشه‌هایی که بیش از یک قرن در آن جنبش جا افتاده است، نگرش و جمع‌بندی‌های هالووی برای آن فعالان و اندیشه‌ورزان سوسیالیست سنتی هم که درگیر جنبش جهانی ضد سرمایه‌داری‌اند تامل برانگیز بوده و به راحتی از کنار آن نمی‌گذرند.