

درباب بحث‌های «دولت‌محوری» و اختیارباوری

سعید رهنما



نگاهی به کتاب «تغییر جهان بدون کسب قدرت:
معنی امروزی انقلاب»، نوشته جان هالووی^۱



^۱ John Holloway, (2010), *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, Pluto Press, London, New York.

شعار «جهان را بدون کسب قدرت تغییر دهیم» اولین بار از سوی رهبری زاپاتیست‌ها، جنبش دهقانان بومی منطقه‌ی چیپاس در جنوب شرقی مکزیک طرح شد، که پس از درگیری‌های نظامی حکومت مرکزی با آن‌ها، توافق آتش‌بس، عقب‌نشینی‌شان به جنگل و ایجاد شوراهای ده در چند روستای خودمختار، توجه زیادی را در جهان به خود جلب کرد. جان هالووی، نظریه‌پرداز دانشگاهی ایرلندی تبار که در حال حاضر در دانشگاه پوئبلا در مکزیک تدریس می‌کند از آن جمله است. او کتاب پرخوانده‌ی خود را که بیانگر گرایش‌های التقاطی مارکسی/اتونومیستی/لیبرترین (اختیارباور) است، تحت همین عنوان در سال ۲۰۰۲ منتشر کرد. این کتاب که به یکی از مهم‌ترین مراجع منتقدین به اصطلاح «دولت-محوری» تبدیل شده، به‌رغم گذشت بیست سال از اولین انتشار آن، کماکان در برخی محافل از جمله در میان پاره‌ای فعالان سیاسی ایران مورد بحث است. تا آن‌جا که اطلاع دارم این کتاب به فارسی ترجمه نشده و تنها «دوازده تیز»، که هالووی به‌عنوان خلاصه‌ای از مباحث این کتاب منتشر کرده بود، در مجموعه‌ی ارزشمندی همراه با پاره‌ای نقدها به فارسی ترجمه شده است.^۲ مرور و بررسی بسیار خوب دیگری نیز از کتاب هالووی در فارسی در سایت «رهایی» توسط فرامرز داور انجام گرفته است.^۳ از آن‌جا که طبیعتاً این دوازده تیز برای درک نظریات هالووی در کتاب مورد بحث به‌هیچ‌وجه کافی نیست، در نوشته‌ی حاضر مرور پاره‌ای فصل‌های کتاب با تفصیل بیش‌تری ارائه شده است. در ابتدا لازم می‌دانم یادآوری کنم

^۲ John Holloway, “Twelve Theses on Changing the World without taking power”,
file:///Users/saeedr/Desktop/Holloway%20Power/Twelve%20Theses%20on%20Changing%20the%20World%20without%20taking%20Power.webarchive

سوزه انقلابی: در معرفی و نقد آرای جان هالووی، ترجمه ح. ریاحی، نشر بیدار،

<https://ketabnews.com/fa/news/7873/> - دوازده-تیز-برای-تغییر-جهان-بدون-تسخیر-

قدرت-جان-هالووی

^۳ <http://rahaii.weebly.com/15781594174017401585-1580160715751606-1576158316081606-15781587158217401585-1602158315851578.html>

کتاب هالووی سرشار از مباحث نظری جذاب و مهم توأم با پاره‌ای نتیجه‌گیری‌های بحث‌انگیز است، که متأسفانه امکان مرور و نقد همه‌ی آن‌ها در یک مقاله میسر نیست، و از این رو من تنها به مهم‌ترین جنبه‌های آن خواهم پرداخت. قبل از مرور و نقد مطالب این کتاب، نگاهی کوتاه به جنبش زاپاتیست‌ها که نمونه‌ی جنبش مطلوب هالووی و همفکرانش برای تغییر جهان، بدون تسخیر قدرت، بوده است، بی‌مورد نیست.

زاپاتیست‌ها

زاپاتیست‌ها یا دقیق‌تر نو-زاپاتیست‌ها (چرا که زاپاتیست‌های اولیه مربوط به دوران انقلاب مکزیک در ۱۹۱۰ تا ۱۹۲۰ و پیروان امیلیانو زاپاتا، قهرمان بزرگ آن دوره می‌شود) دهقانان بومی این سرزمین، بازماندگان تمدن عظیم و چند هزارساله‌ی مایا هستند که بر اثر جنگ‌های داخلی و سرانجام با ورود استعمارگران اسپانیایی در قرن ۱۶ به تدریج رو به نابودی گذاردند. این دهقانان عمدتاً در جنگل‌های بارانی امریکای مرکزی از جمله در مکزیک به زراعت مشغول بوده‌اند. در دوران مدرن با مهاجرت روزافزون به این مناطق جنگلی، دولت مکزیک بخش عظیمی از آن منطقه را منطقه‌ی حفاظت‌شده اعلام کرد و به‌جز تعدادی خانوارها، بسیاری را با وعده‌ی واگذاری زمین به نواحی مجاور راند. تردید در توزیع زمین از سوی دولت و رانده شدن از این نواحی تنش‌های زیادی را فراهم آورد. از اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ در منطقه‌ی چیپاس «ارتش‌هایایی بخش ملی زاپاتیست‌ها» (ای.زد.ال.ان) بر پایه‌ی تشکل قبلی «نیروهایایی ملی» (اف.ال.ان) که از دهه‌ی ۱۹۶۰ توسط پاره‌ای مبارزین شهرهای شمال مکزیک پی‌ریزی شده و با تلاش پی‌گیر و جلب همکاری عناصر مترقی کلیسای کاتولیک، با دهقانان بومی جنوب رابطه برقرار کرده بودند، به وجود آمد. با پیوستن مکزیک به پیمان نفتا (تجارت آزاد امریکای شمالی) و پایان بخشیدن به توزیع زمین، جنبش دهقانان منطقه‌ی چیپاس آغاز شد. در همان روز اعلام نفتا در ۱۹۹۴ جنبش زاپاتیستا که از اف.ال.ان هم رسماً جدا شده بود، خود را علنی کرد و به مقابله‌ی جدی با دولت پرداخت. در اواسط دهه‌ی نود، ارتش مکزیک وحشیانه به آن‌ها حمله کرد و بسیاری از

آن‌ها را کشت. با وساطت کلیسا آتش‌بس برقرار شد و زاپاتیست‌ها به جنگ عقب‌نشینی کردند. در آن‌جا بود که زاپاتیست‌ها حدود ۳۲ شهرک خودمختار با سازمان‌دهی خاصی مبتنی بر ایجاد شوراهای ده به‌وجود آوردند. در سال ۲۰۱۹ تعداد بیش‌تری شهرک‌های خودمختار در این منطقه ایجاد شد.

با آن‌که اداره‌ی امور رسماً به‌شکل دموکراسی مستقیم و بدون رهبری رسمی انجام می‌پذیرد، رهبر و سازمان‌ده نظامی این جنبش با نام مستعار نایب-فرمانده مارکوس نقش فوق‌العاده مهمی در سازمان‌دهی مبارزه برعلیه دولت مرکزی داشت. پس از توافق آتش‌بس او رسماً به‌عنوان سخنگوی جنبش عمل می‌کرد. نقش رهبری مارکوس که یک دانشگاهی و ادیب مارکسیست غیر بومی است، در این جنبش انکارناشدنی است. در واقع او بود که با نام‌های مستعار دیگر از جمله نایب-فرمانده گالیانو و یا نایب-فرمانده صفر (اقتباس از نام یکی از فرماندهان سان‌دینیس‌های نیکاراگوئه) با تسلط به زبان انگلیسی توانست در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها و رابطه با مطبوعات غربی مسائل بومیان مکزیکی و ظلم حکومت مرکزی را به گوش جهانیان برساند. علت انتخاب عنوان نایب-فرمانده به این علت بوده که فرماندهی و رهبری اصلی با گروه مخفی «کمیت‌هی بومی انقلابی» است.

جنبش زاپاتیست‌ها از نظر ایدئولوژیک با ترکیبی از سنت‌های قدیمی مایا، آنارشیزم، عناصری از اختیارباوری (لیبرتارین) سوسیالیستی و مارکسی اتونومیست، بر خودمختاری جوامع محلی، سیاست مشارکتی همگانی، دموکراسی رادیکال و مستقیم، نبود رهبری و حضور مردم در همه‌ی تصمیم‌گیری‌ها تأکید دارد. از جمله مسئولین هر دو هفته یکبار باید جابه‌جا شوند و به آن‌ها حقوق هم داده نمی‌شود، و ویژگی‌های دیگر که بسیاری در جهان، از جمله جان هالووی و پیروانش را شیفته‌ی خود کرده است. تردیدی نیست که جنبش زاپاتیست‌ها نظیر جنبش‌های مشابه در دیگر نقاط جهان بسیار جنبه‌های پیشرفته و آموزنده‌ای را برای اداره‌ی امور محلی و روستاهای پراکنده دارد. اما ارائه‌ی آن به‌عنوان الگویی برای اداره‌ی امور کشوری و جهانی یک جامعه، جای تردید فراوانی دارد، که در زیر ضمن مرور مطالب کتاب هالووی به آن خواهیم پرداخت.

مرور و نقدِ تغییر جهان....

کتاب هالووی متشکل از یازده فصل و در چاپ آخر با یک پیش‌گفتار جدید و یک پی‌گفتار است. همان‌طور که اشاره شد، از آنجا که امکان مرور تمامی جزئیات بحث‌انگیز این کتاب در این مختصر عملی نیست، من به‌طور خلاصه کلیاتِ نظر هالووی را تحت عناوین و سرفصل‌های زیر تقسیم کرده و به نقد هر یک از آن‌ها می‌پردازم. به‌خاطر گستردگی مباحث متأسفانه این مرور و نقد طولانی‌تر از آن‌چه در نظر داشتم شد.

فریاد عمل است، فریاد امید است

فصل اول با عنوان «فریاد» آغاز می‌شود. می‌خوانیم «در آغاز فریاد است...» (به‌جای اشاره انجیل یوحنا که می‌گوید «در آغاز کلمه بود...»، و یا به‌جای اشاره‌ی *فاوست* گوته، که «در آغاز کردار بود...») این فریاد و فغان برعلیه نظام سرمایه‌داری است. می‌گوید «ما از نفی، از ناسازگاری آغاز می‌کنیم.» ناسازگاری در شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شود؛ از یک غرولند، از اشکِ ناشی از سرخوردگی، فریاد خشم، یا یک غرش بی‌پروا. اشاره می‌شود که ناسازگاری ما ناشی از تجربه‌های مان است. سپس با ارائه‌ی فهرست مفصلی از تمام زشتی‌های سرمایه‌داری، می‌گوید تمامی این زشتی‌های خشمگین‌کننده با یکدیگر مرتبط‌اند، و جزئی از دنیایی هستند که برخطاست، دنیایی که به شکل بنیانی معیوب است. آن‌گاه می‌پرسد، یک دنیایِ راستین چه‌گونه می‌تواند باشد؟ آیا می‌توان تصویری از آن داشته باشیم، دنیایی عادلانه، دنیایی که مردمان به یکدیگر به‌عنوان انسان و نه همچون اشیا نگاه می‌کنند، و به دلخواه خود زندگی می‌کنند. البته تأکید می‌کند که ما نیازی نداریم که تصویری از دنیایِ راستین داشته باشیم تا متوجه شویم که دنیای کنونی بر خطاست؛ برای اثبات زشتی دنیای کنونی نیازی به تصویر کردن یک مدینه‌ی فاضله نداریم؛ به یک دیدِ رومانتیک از دنیای مطلوب آینده، و یک پایان شاد نیز نیازی نیست؛ و برای رد دنیای امروز هیچ نیازی به وعده‌ی روز موعود و سرزمین موعود نداریم.

این نقطه‌ی آغاز هم البته بی‌مسئله نیست و از نظر روش‌شناختی خطاهایی دارد. پدیده‌ها تنها در مقایسه با یکدیگر قابل ارزیابی‌اند. سرمایه‌داری به نسبت نظام‌های ما

قبل خود مترقی و به نسبت نظام مابعد خود ارتجاعی است. برخورد هالووی به تاریخ که در جای دیگر به آن «تُف» هم می‌کند و بعداً به آن خواهیم پرداخت، بسیار پر مسئله است. درست است که ما نیازی به داشتن تصویر دقیق و تفصیلی از آینده نداریم، و چنین کاری هم می‌تواند خیال‌پردازی باشد. اما داشتن تصویری کلی از سوسیالیسم و مقایسه‌ی کلیات آن با نظام سرمایه‌داری موجود است که می‌تواند اکثریت مردم جهان را که تصویری جز نظم سرمایه‌داری موجود ندارند، به تلاش و مبارزه برای نیل به تغییر آن سوق داد. برای این کار هم چیزی بیش‌تر از «فریاد» و «خشم» لازم است، یعنی کار نظری، آموزش، بسیج، سازماندهی، حزب و دولت مترقی؛ و خلاصه بسیاری از جنبه‌هایی که برای هالووی و هوادارانش بیهوده، از مُد افتاده و غیر ضروری‌اند.

هالووی با تمسخر نظری که بررسی جامعه و مطالعه‌ی نظریه‌های اجتماعی و سیاسی را توصیه می‌کند، می‌گوید هر چه بیش‌تر جامعه را بررسی کنیم، منفی‌بودنمان تحلیل می‌رود و محو می‌شود. آن‌گاه حکم می‌دهد که باید کاری کنیم که از نظر علمی تابو است: مثل یک بچه فریاد بکشیم و اعلام کنیم که این درد ما و اشک‌های ماست. «ما اجازه نخواهیم داد که خشم ما در واقعیت‌ها به تحلیل رود؛ بلکه این واقعیت است که باید تسلیم فریاد ما شود.» در واقع «ما حشراتی هستیم که در یک تار عنکبوت گیر افتاده‌ایم. ناچاریم که از همین تار درهم‌تنیده آغاز کنیم، چرا که جای دیگری نیست که از آن‌جا شروع کنیم.... تنها می‌توانیم کوشش کنیم که خود را برهانیم.»

اما اضافه می‌کند، فریاد ما تنها فریاد وحشت نیست، بلکه فریاد امید نیز هست. «فریاد ما دو بُعدی است»، و نمی‌توان دو روی این فریاد را از هم جدا کرد. می‌خوانیم، فریاد ما «فریاد استیصال و نارضایی از بی‌قدرتی است.» آن‌گاه حکم اصلی خود را ارائه می‌دهد که «اگر بی‌قدرتیم، کاری نمی‌توانیم انجام دهیم. اگر تلاش کنیم که حزبی بسازیم یا اسلحه به‌دست گیریم یا با پیروزی در یک انتخابات، قدرتمند شویم، دیگر تفاوتی با سایر قدرتمندان تاریخ نخواهیم داشت. پس، هیچ راه خروجی از این چرخه‌ی قدرت نیست.» آن‌گاه سؤال می‌کند، پس چه می‌توانیم بکنیم؟ و جواب می‌دهد، «جهان

را بدون کسب قدرت تغییر دهیم»، و خودش (به جای ما) خنده‌ی طعن‌آمیزش را اضافه می‌کند و می‌نویسد، «هاها! خیلی مضحک است!»

تسخیر دولت، تداوم رابطه‌ی قدرت است

در فصل «فراسوی دولت»، هالووی اشاره می‌کند که در بیش از یک قرن، الگوی جنبش‌ها برای تغییر جهان، تلاش برای کسب قدرت دولتی بوده، تلاش‌هایی که یا از طریق انقلابی و یا اصلاحی انجام گرفته و هردو شکست خورده است. می‌گوید که الگوی انقلاب و اصلاح به‌رغم تفاوت‌هایشان و بحث‌های کسانی چون لوکزامبورگ و برنشتاین، به‌خاطر آن که هردو بر کسب قدرت دولتی تکیه داشته‌اند، مشابه هم بوده‌اند. او اضافه می‌کند که هر بحث دیگری خارج از انقلاب و اصلاح، با برچسب آنارشسیسم رد شده، و در بحث‌های سیاسی، لاقول در سنت مارکسیستی، سه مقوله‌ی انقلابی، رفرمیست، آنارشسیست، مطرح بوده‌اند. دلیل شکست انقلاب‌ها را هم در این می‌بیند که مفهوم انقلاب با کسب قدرت دولتی همانند دانسته شده است. هالووی می‌گوید که دیدگاه‌های سنتی برخوردی بت‌واره به دولت داشته و بر آن بوده‌اند که آن را از تارِ درهم تنیده‌ی روابط قدرت که در آن مستقر شده، منتزع کنند. او به درکِ ابزاری از دولت ایراد می‌گیرد، و می‌گوید تجربه‌های انقلابی نشان داده‌اند که استقرارِ دولت در شبکه‌ی روابط قدرت به‌مراتب مستحکم‌تر و جاافتاده‌تر از برداشتِ ابزاری از آن است. به نظر او «خطای جنبش‌های انقلابی مارکسیستی، نه انکارِ ماهیت سرمایه‌دارانه‌ی دولت، بلکه عدم درکِ میزان ادغامِ دولت در شبکه‌ی روابط اجتماعی سرمایه‌داری بوده.» به باور او تصور این انقلابیون این بوده که گویا دولت سرمایه‌داری می‌تواند به شکل عاملی خودمختار عمل کند. به‌علاوه ایراد می‌گیرد که آن‌ها «جامعه» را در سطح ملی درک می‌کردند، حال آن که روابط اجتماعی سرمایه‌داری هرگز با مرزهای ملی منطبق نبوده است.

با این برداشت‌ها از دولت است که نتیجه می‌گیرد که صرفِ وجود دولت، مبارزه برای تغییر را ابزاری می‌کند، و سلسله‌مراتبی از مبارزات به وجود می‌آید، و همین امر مبارزه را تحلیل می‌برد. در رأس این سلسله‌مراتب، مبارزه برای «ساختن انقلاب» قرار می‌گیرد، و «حزب» شکل سازمانی چنین سلسله‌مراتبی است. حزب، اعم از این که

حزب پیشاهنگ باشد یا حزب پارلمان‌تاریستی، متکی به وجود دولت است و بدون آن بی‌معنی است. «حزب در واقع شکلی از منضبط‌سازی مبارزه‌ی طبقاتی است.» هالووی تمامی این ساختارها را مانع خودگردانی و خودمختاری که هدف نهایی تغییر اجتماعی است می‌داند، و حکم می‌دهد که «... در واقع، صرف وجود دولت به‌مثابه شکلی از روابط اجتماعی، پادگذار یا آنتی‌تزی خودگردانی است.» از تمام این بحث نتیجه می‌گیرد که، ایده‌ی تغییر جامعه از طریق کسب قدرت به ضد خود تبدیل می‌شود. تلاش برای کسب قدرت به جای آنکه گامی در جهت حذف قدرت باشد به معنی تداوم روابط قدرت خواهد بود. می‌گوید تغییر انقلابی جهان این نیست که «چه قدرتی» بر سر کار باشد، بلکه در این است که جهانی عاری از روابط قدرت ایجاد کنیم. می‌گوید این تصور که ابتدا باید دولت را تسخیر کرد و سپس جامعه‌ای شایسته‌ی انسانیت ایجاد کنیم، همان درک و منطق لنینی است که دیگران هم از رزا لوکزامبورگ، تروتسکی، گرامشی گرفته تا مائو و چه‌گوارا بر آن باور داشتند. همین «رنالیسم قدرت» بوده که قدرت را بازسازی می‌کند و حکم می‌دهد که ما با «ضد-رنالیسم ضد-قدرت» است که می‌توانیم جهان را تغییر دهیم.

این سخنان -- بر کنار از بی‌توجهی کامل به تحول نظریه‌های دولت از زمان خود مارکس و انبوه آثار نظریه‌پردازانی از لوکزامبورگ و گرامشی گرفته تا آلتوسر، اوفه، پولانزاس، جِسوپ و دیگران -- قطعاً بسیار زیبا و جذاب است. هالووی نویسنده‌ی پر قدرتی است که کلمات را به زیبایی به رقص درمی‌آورد. اما این شعارها و کلمات قصار شاید بیش‌تر مناسب خطابه و نثر ادبی باشد تا نظریه‌ی سیاسی و انقلابی. در خطاهای بی‌شمار انقلابیون و رفرمیست‌های سوسیالیست در گذشته جای تردید نیست و من خود به تفصیل در این باره نوشته‌ام. با این حال هنوز این پرسش باقی است که چه‌گونه می‌توان جامعه و جهان را بدون دولت با یک جهش بسیار بزرگ به دنیای دیگر بُرد و آن جهان را هم بی‌دولت اداره کرد. ضمناً توجه کنیم که از نظر هالووی و دوستان، این تحول هم نه در محدوده‌ی مرزهای ملی، که هم‌زمان باید در سطح جهانی اتفاق افتد.

همسستیزی «قدرت-به» و «قدرت-بر»

در فصل «فراسوی قدرت»، گفته می‌شود «تنها راه حفظ ایده‌ی انقلاب بالاتر بردن سطح توقعات از آن است.» می‌خوانیم که «مشکل مفهوم سنتی انقلاب این نبود که هدف را خیلی بالا گرفت، بلکه در این بود که هدف را در سطح بسیار پایینی قرار داده بود!» این ادعایی حیرت‌آور است که مثلاً انقلاب اکتبر روسیه و انقلاب‌های مشابه آن، با تندروی‌ها در اجتماعی کردن‌ها و دیگر مسائلی که در جاهای دیگر به آن‌ها اشاره شده، انقلاب‌هایی با «هدف‌های نازل» بوده‌اند. از نظر هالووی انقلابیون می‌بایست از همان آغاز بدون تشکیل دولت، قدرت را به خود مردم واگذار می‌کردند. این که تا چه حد مردم آمادگی و حتی خواست و اداره‌ی امور را داشتند، برای امثال هالووی مسائل قابل تأملی نیستند. اضافه می‌کند که سقوط شوروی نه تنها زمینه‌ی توهم‌زدایی از میلیون‌ها نفر را فراهم آورد، بلکه رهایی‌بخش تفکر انقلابی نیز بود، رهایی از همانندسازی انقلاب با قدرت سیاسی. می‌گوید چالش انقلابی در آغاز قرن بیست و یکم همین خواست تغییر جهان بدون کسب قدرت است، از همین رو است که آنچه که زاپاتیست‌ها طرح کردند، هم اکنون بازتاب بسیاری یافته است. هالووی آن‌گاه سؤال درستی را طرح می‌کند که پس چه‌گونه می‌توان دنیا را بدون کسب قدرت تغییر داد؟ اما به‌جای پاسخ مشخص به این سؤال مهم و پس از لفاظی‌های فراوان در مورد کسانی که ممکن است نظر او را «مسخره کنند»، پاسخ می‌دهد که «ما نمی‌دانیم» چه‌گونه می‌توان این تغییر را ایجاد نمود! و باز به سراغ «فریاد» می‌رود، می‌گوید که فریاد یک عمل است، یک نفی است. عمل، وضع موجود را نفی می‌کند و تغییر می‌دهد. اضافه می‌کند که علاوه بر عمل، تغییر جامعه ضماً با عمل نکردن و انجام ندادن نیز صورت می‌پذیرد. او به کتاب *حق تنبیل بودن* اثر لافارگ اشاره می‌کند، و می‌گوید تنبیلی در نظام سرمایه‌داری نوعی امتناع از کار کردن است، و این خود یک عمل مقاومتی است. توضیح او این است که «عمل کردن»، «ظرفیت عمل کردن»، «توانایی عمل کردن»، شکل‌های اساسی قدرت‌اند، و تأکید می‌کند که این قدرت ذاتاً جمعی، کلکتیو، و کمونال است.

در این جاست که مفهوم دوگانه‌ی قدرت، «قدرت-به» [دیگری] و «قدرت-بر» [دیگری]، و هم‌ستیزی (آنتاگونیسم) بین آن دو را تشریح می‌کند. (کمابیش مشابه تقسیم‌بندی آنتونیو نگری از قدرت - قدرت سازنده و قدرت ساخته شده). از نظر هالووی «قدرت-به» ذاتاً مثبت و مبتنی بر شناخت توانایی‌های بشر است که همگان را قدرتمند می‌کند، اما «قدرت-بر» که بر مبنای غصب و کنترل قدرت دیگران است، منفی است. «قدرت-بر» در نظام سرمایه‌داری را مبتنی بر هم‌ستیزی دوگانه بین انجام کار و کار انجام‌شده که دومی در شکل سرمایه و در مالکیت صاحب سرمایه تجلی پیدا می‌کند، می‌داند. همین رابطه را زمینه‌ی «آسیب‌پذیری» قدرت-بر می‌داند؛ بدین معنی که کار انجام شده متکی به انجام‌دهنده‌ی کار است، یعنی سرمایه متکی به کار است، و این را روزنه‌ی امید می‌داند و نتیجه می‌گیرد که «صرف تشخیص این که قدرتمند به بی‌قدرت متکی است، فریاد را از فریاد خشم به فریاد امید، فریاد پُراطمینان ضد-قدرت، تبدیل می‌کند». پس آنچه ما نیاز داریم، نه یک نظریه‌ی سلطه، بلکه یک نظریه‌ی آسیب‌پذیری سلطه و بحران ناشی از آن است. (این نظر تماماً تحت تأثیر ماریو ترونٹی است.)

هالووی هرگونه اعمال قدرت-بر دیگران را در هر شرایطی محکوم می‌کند، که بحثی قابل تردید است. ضمن تأیید اهمیت «قدرت-به» که هدف نهایی یک جامعه‌ی رها از سلطه است، نفی هرگونه «قدرت-بر» دیگری مشکل‌آفرین است. مثلاً تقسیم کار در عرصه‌های تخصصی مبتنی بر اتوریته‌ی عقلانی عناصری از قدرت-بر را با خود دارد. به علاوه، در هر جامعه‌ای به درجات مختلف این قدرت-بر دیگری مطرح خواهد بود؛ رابطه‌ی والدین با کودکان، حتی در پیشرفته‌ترین فرهنگ خانوادگی مبتنی بر احترام به حقوق کودکان، یک رابطه‌ی قدرت-بر است. همین طور است رابطه‌ی معلم-شاگرد حتی در متمدن‌ترین و مدرن‌ترین این روابط. رابطه‌ی پزشک-بیمار در بهترین و انسانی‌ترین شرایط، یک رابطه‌ی قدرت-بر است. برخورد جامعه به افراد ناباب و خطاکار و تبییه آن‌ها - با اصل بر این که با سقوط سرمایه‌داری، خطاکاری از بین نخواهد رفت - نمونه‌ی دیگری از تداوم قدرت-بر است. هالووی خود به پاره‌ای از این موارد اشاره می‌کند، و ضمن عطف

به فوکو و درک او از چندگانگی و نه دوگانگی روابط قدرت، تأکید خود بر ماهیت دوگانه‌ی آنتاگونیسم قدرت در نظام سرمایه‌داری را به‌درستی توجیه می‌کند. اشاره می‌کند که همین تأکید بر دوگانگی، که خود بیانگر وجود هم‌سستی‌های چندگانه‌ی روابط قدرت است، امکان نظریه‌ی آسیب‌پذیری سرمایه را که در بالا به آن اشاره شد، ممکن می‌سازد. در هر صورت تصور او از حذف تمامی اشکال قدرت-بر در جامعه‌ی پسامسرمایه‌داری قابل توجیه نیست.

بت‌وارگی سراسری و همه-گیر

مسئله‌ی بت‌وارگی (فتیشیسم) از مهم‌ترین تأکیده‌های کتاب است؛ بحث‌ها و کلام‌پردازی‌هایی بسیار جذاب و زیبا، و نه لزوماً از نظر مفهومی جدید، که پرداختن به جزئیات آن در این مختصر نمی‌گنجد. جان کلام این است که با گسستی که در جریان اجتماعی انجام کار صورت می‌پذیرد، قدرت-به به قدرت-بر تبدیل می‌شود، و بین انجام‌دهندگان و انجام کار، و خودشان جدایی حاصل می‌شود. رابطه بین انسان‌ها تبدیل به رابطه بین اشیا می‌شود. اشاره می‌کند که این همان فتیشیسم (بت‌واره‌پرستی) مارکس و مفهوم مرکزی کتاب سرمایه است، که به ادعای او از سوی اقتصاددانان و جامعه‌شناسان مارکسیست که نقطه‌ی شروع‌شان مفهوم طبقه است، مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. اشاره می‌شود که مارکس در پاراگراف دوم جلد اول سرمایه می‌گوید، «کالا، در وهله‌ی اول، شیئی بیرون از ماست»، کالایی که ما تولید کرده‌ایم، بیرون از ما برای خود زندگی مستقلی یافته است. هالووی می‌گوید، نیازی نیست که ما این مفهوم را صرفاً به فرایند بلاواسطه‌ی استثمار (در سطح تولید) محدود کنیم، بلکه از نظر مارکس این فتیشیسم به سطح کل جامعه «سرایت» می‌کند. با عطف به آخر جلد سوم سرمایه اجایی که مارکس در مبحث فرمول تثلیث به «... رازآمیز شدن کامل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، تبدیل روابط اجتماعی به اشیا، هم‌آمیختگی کامل روابط مادی تولید با

تعیین‌های تاریخی و اجتماعی‌شان» اشاره می‌کند^۴ هالووی طرح می‌کند که مارکس تمامی نظام سرمایه‌داری را «جهان مسحور شده، کژراه شده، واژگون شده»^۴ می‌انگارد. هالووی این مفهوم را در رابطه با انقلاب به کار می‌گیرد. می‌گوید هر چقدر که میزان فتیشیسم روابط اجتماعی حادث‌تر شود، معضل دوگانه‌ی تغییر انقلابی، یعنی ضرورتِ مبرم آن از یک‌سو و ناممکن بودن ظاهری آن از سوی دیگر، نافذتر و فراگیرنده‌تر می‌شود. او اشاره می‌کند که مفهوم تمام-فراگیرنده‌ی فتیشیسم را نظریه‌پردازان بسیاری به کار برده اند؛ شیء‌نمایی (لوکاج)، عقلانیتِ ابزاری (هورکهایمر)، تک بُعدیت (مارکوزه)، هویت (آدورنو)، و انضباط (فوکو). همگی بر رسوخ هرچه بیش‌تر قدرت در تمامی عرصه‌های زندگی، و انسدادِ هرچه بیش‌تر زندگی تحت نظام سرمایه‌داری، تأکید دارند.

از این‌جا به‌نوعی تحلیل طبقاتی او آغاز می‌شود که ضمن تأکید بر این که به آنتاگونیسم کار و سرمایه باور دارد، ایراد می‌گیرد که در سنت مارکسیستی و سوسیالیستی غالباً این آنتاگونیسم به‌عنوان یک «رابطه‌ی خارجی» درک می‌شود، که یک سوی این آنتاگونیسم (طبقه‌ی کارگر) خوب، و سوی دیگر آن (طبقه‌ی سرمایه‌دار) بد انگاشته می‌شود. می‌گوید بر این اساس انتظار می‌رود که مسئله‌ی انقلاب مسئله‌ای ساده و یک مسئله‌ی سازمان‌دهی باشد. فتیشیسم را تنها شامل کارگر و سرمایه‌دار نمی‌داند، و به نقل از لوکاج، که شیء‌نمایی (ری‌ایفیکشن) تنها محدود به فرایند بلافاصله‌ی کار و تأثیر آن بر کارگران نیست، بلکه «سرنوشتِ کارگر سرنوشتِ تمام جامعه می‌شود»، آن را پدیده‌ای فراگیر می‌داند.

این مباحث و بسیاری بحث‌های دیگر در این بخش، مغایرتی با دیدِ کل‌نگر مارکسی و تأثیراتی که سرمایه بر تمامی جنبه‌های زندگی و نه فقط رابطه‌ی کارگر و سرمایه‌دار داشته، و روابط کار «بیگانه شده» در سراسر اقتصاد و جامعه پراکنده شده، ندارد. به‌علاوه چندان هم جدید نیست. برای نمونه، برتل اولمن، از برجسته‌ترین مارکس‌شناسان معاصر، پنجاه سال پیش در کتاب معروف خود

^۴ K. Marx, (1974), *Capital Vol. III*, Progress publishers, p.830.

بیگانگی؛ انگاشتِ مارکس از انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری، در فصل «فتیشیسم کالاها» نوشت که از نظر مارکس رابطه‌ی جسمیت‌یافته‌ی انسان‌ها و محصولات تولید شده‌شان یک رابطه‌ی دوجانبه و درونی است، و «حذف هر یک از این دو رابطه‌ی درونی بین انسان و محصولاتش (به ترتیبی که هر یک ممکن است بر دیگری غلبه داشته باشد) به بن‌بستی ختم می‌شود که یک سوی آن 'دترمینیسم والگار' و سوی دیگرش یک 'آزادی اراده' گرایانه والگار است.»^۵ اولمن اضافه می‌کند که ندیدن این رابطه و تکیه بر یکی از آن‌ها، کتاب سرمایه یا اثری درباره‌ی فتیشیسم و یا اثری درباره‌ی فتیشیسم-شده‌گی قلمداد خواهد شد، و تأکید می‌کند که بر خلاف این تصور، «مارکسیسم محصول درهم‌تنیدگی دیالکتیکی هر دو است.»^۵

دولت جایگاه قدرت نیست

هالووی به مسئله‌ی قدرت باز می‌گردد و طرح می‌کند که قدرت چیزی نیست که در مالکیت یک فرد و یا یک نهاد باشد، بلکه در گسست و تکه تکه شدن روابط اجتماعی قرار دارد، و ادعا می‌کند که «دولت، بنابراین، آن طور که به نظر می‌رسد، جایگاه قدرت نیست، بلکه عنصری در خرد شدن روابط اجتماعی است.» می‌گوید این امر که قدرت سرمایه این چنین فراگیر است، ما را با مخمصه‌ی پیچیده‌ی غیر ممکن بودن انقلاب بلاواسطه روبرو می‌سازد که برای خروج از آن سه راه ممکن را می‌توان تصور کرد: اولی این که امید را از دست دهیم، باور کنیم که تغییر رادیکال جهان میسر نیست، و خود را به هر تغییر کوچکی دلخوش کنیم. این را به پسا-مدرنیست‌ها و کاساندرها نسبت می‌دهد. راه دوم را منتسب به آنهایی می‌داند که تنها بر آنتاگونیسم دوگانه بین پرولتاریا و طبقه‌ی سرمایه‌دار تأکید می‌کنند و فتیشیسم فراگیر را باور ندارند. منظور او «مارکسیست‌های ارتدکس» است که به نظر او تصویر ساده‌ای از قدرت دارند و معتقدند

^۵ Bertell Ollman, (1971), *Alienation: Marx Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Pp. 198-204.

^۶ کاساندرها در اساطیر یونان، کشیش زن نفرین شده‌ای بود که پیش‌بینی‌هایش همیشه درست از آب در می‌آمد، اما کسی او را باور نداشت.

که با کسب قدرت دولتی می‌توانند به تغییر انقلابی دست یابند. راه سوم، پذیرش این واقعیت است که هیچ تضمین قطعی به پایان خوش وجود ندارد، اما می‌توان در ماهیت قدرت سرمایه‌داری، امید را جست‌وجو کرد. می‌گوید «قدرت همه‌جا حاضر، دلالت بر مقاومت همه‌جا حاضر دارد»، این قدرت «همه‌جا حاضر، دلالت بر نهی همه‌جا حاضر دارد». نتیجه می‌گیرد که همین دیالکتیک نفی است که موجب «امید» می‌شود.

اگر فعلاً این ادعا که دولت جایگاه قدرت نیست، و این که مارکسیست‌های «ارتدکس» درک درستی از فتیسیسم فراگیر ندارند، را کنار بگذاریم، ادعای این که هر جا که قدرت-بر هست، مقاومت هم هست، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا در یک قرن گذشته این مقاومت سراسری اتفاق نیفتاده و طنز تلخ آن که بخش وسیع‌تری از جهان یا همو-نئولیبرالوس (انسان نو-لیبرال) شده، یا به دنبال جریان‌ات راست افراطی راه افتاده، و یا از روی نومیدی به آسمان‌ها دل بسته است. نیز توضیحی نمی‌دهد که برای آن که «نفی» تبدیل به «نیرو» شود و تغییر اجتماعی را سبب گردد، چه زمینه‌سازی‌هایی توسط چه کسانی از «ما» باید صورت پذیرد و شرایط لازم را برای چنین تغییری فراهم آورد.

توجه هم به نفی و هم نفی-شده

هالووی توجه می‌دهد که تأکید صرف بر فتیسیسم کافی نیست، بلکه برای درک واقعی فتیسیسم باید «هم به نفی و هم به نفی-شده» توجه داشته باشیم، و دو راه را برای چنین درکی طرح می‌کند؛ یکی «فتیسیسم سخت»، و دیگری «فتیسیسم به‌مثابه یک فرایند». توضیح می‌دهد که در راه اول، فتیسیسم به‌عنوان یک واقعیت تمام شده و جا افتاده که با پیشرفت سرمایه‌داری حادث می‌گردد، در نظر گرفته می‌شود. در این راه، در واقع خود فتیسیسم فتیسیزه می‌شود و راه خروجی از آن نیست. او با عطف به لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی اشاره می‌کند که این امر برای بورژوازی و پرولتاریا متفاوت است. برای بورژوازی راه خروجی از این شیئی‌نمایی (ری ایفیکیشن) وجود ندارد، اما این امر برای پرولتاریا پس از کسب آگاهی از این که خودش کالا شده و کارش

را به صورت کالا می‌فروشد، متفاوت است. می‌گوید اگر فتی‌شیسم یک واقعیتِ تمام‌شده تلقی شود، جایی برای مقابله با آن نخواهد بود. اضافه می‌کند که این مفهوم ضدِ خودش را نیز به همراه دارد، که همان مقاومت در مقابل آن، رد آن و به عبارت دیگر ضدِ فرایندِ فتی‌شیزه شدن است. نتیجه می‌گیرد که اگر فریاد ما، نه فریاد یک پیشگام، بلکه «فریادِ همگانی» باشد، در آن صورت «... سختی فتی‌شیسم تحلیل می‌رود و فتی‌شیسم در فرایندِ فتی‌شیزه شدن آشکار می‌گردد.» [ترجمه دقیق است!] همچنین اضافه می‌کند که هر آنگاه که به این آگاهی دست یابیم، تمامی «اشکالِ روابط اجتماعی»، شکلِ ارزش، شکلِ پول، شکلِ سرمایه، و شکلِ دولت، همگی مدام مورد سؤال واقع می‌شوند و از طریق مبارزه در معرضِ تغییر و تحول قرار می‌گیرند.

تفکرِ تسخیر دولت، تفکری از «انقلاب به نیابت» دیگران

هالووی در مورد دولت می‌گوید، اگر از محوری بودنِ فتی‌شیسم آغاز کنیم و دولت را جنبه‌ای از فتی‌شیزه شدنِ روابط اجتماعی بدانیم، دیگر نیازی به نقد آن نداریم. اضافه می‌کند که در سنت مارکسیستی اغلب تکیه بر ماهیت سرمایه‌دارانه‌ی دولت است که به‌رغم ظاهرش حافظِ منافع طبقه‌ی سرمایه‌دار است. و نتیجه می‌گیرد که این برخورد به‌راحتی به این درک ختم می‌شود که با تسخیر دولت می‌توان عملکرد آن را به نفع طبقه‌ی کارگر تغییر داد. می‌گوید صرفِ وجود دولت و دولت‌ها، سلطه‌ی جهانیِ سرمایه را پنهان می‌سازد، و مردمان را به «شهروند» و «خارجی» تقسیم می‌کند، و روابط اجتماعی را تکه‌تکه می‌کند، و خشونت‌هایی که در آن نهفته بوده نادیده می‌گیرد. پرسش این است که آیا این شکلِ دولت است که چنین تجزیه‌ها و خشونت‌هایی را سبب شده و می‌شود، و یا رابطه و نقشی است که این نهاد در جهت حفظِ منافع طبقه‌ی سرمایه‌دار ایفا می‌کنند. و آیا با حذف نهاد دولت تفاوت‌های اختلافات ملی، نژادپرستی و غیره نیز از بین خواهند رفت؟ در مورد همین اشاره‌ی درستِ هالووی به جهانی‌شدن سرمایه، طُرفه آن که علاوه بر دولت در سطح ملی، نظم جهانیِ آینده نیز از نهادهایی دولت‌گونه و هماهنگ‌کننده در سطح جهانی بی‌نیاز نخواهد بود.

می‌خوانیم که هدف سیاسی و تفکرِ تسخیر دولت، تفکری از «انقلاب به نیابت» دیگران است، حال آن که ایده‌ی خود-حرکتی نیازی به کسب قدرت ندارد. می‌گوید اگر فتی‌شیسم را ندیده بگیریم، به‌دنبال نقش‌آفرینی «قهرمان» خواهیم بود. اگر تصور کنیم که قدرت ما را تکه‌پاره نکرده، و در یک جامعه‌ی بیمار این امکان هست که یک فاعلِ سالم و عاقل وجود داشته باشد، پس می‌توانیم باور کنیم که این قهرمانِ خوب به جنگ جامعه‌ی بد می‌رود. می‌گوید چنین دیدگاهی را در نظریه‌های مختلف می‌بینیم؛ در «مارکسیسم ارتدکس»، این قهرمان نه طبقه‌ی کارگر، که حزب است؛ برای اتونومیست‌ها مبارزین طبقه‌ی کارگر در نقش قهرمان ظاهر می‌شوند؛ در نظریه‌ی لیبرال و در فیلم‌های هالیوود هم قهرمان وجود دارد، با این تفاوت که به‌جای طبقه، یک فرد نقش قهرمان را برعهده دارد. این برداشتِ هالووی که همه‌ی افراد جامعه را به‌نوعی به شکل یک‌دست فتی‌شیزه شده بدانیم و وجود فرد سالمی را در یک جامعه‌ی بیمار منکر شویم، بسیار قابل بحث است. او با این ادعا قصد دارد که ضرورتِ هر نوع رهبری و اتوریته در تغییر اجتماعی را منکر شود؛ نوعی پوپولیسم شیک! اعلام این که «قهرمان وجود ندارد» با توجه به نقش کلیدی غیر قابل انکار نایب-فرمانده مارکوس، حتی شامل حال جنبش زاپاتیست‌ها که هالووی سخت شیفته‌ی آن است، نمی‌شود. به باور او مبارزه علیه فتی‌شیسم مانع تکه‌تکه شدن «ما» می‌شود، و «ما-یی» به وجود می‌آورد که شباهتی به دموکراسی بورژوایی نخواهد داشت. آن‌گاه اشاره می‌کند که «کمون پاریس که مارکس درباره‌ی آن نوشت، شوراهای کارگری که پانه‌کوک درباره‌ی آن‌ها نظریه‌پردازی کرد، شوراهای زاپاتیست‌ها، و غیره، همه‌ی تجارب جنبش ضد-فتی‌شیسم، و مبارزه برای جریانِ کارِ کلکتیو و خودگردانی‌اند.» او به این واقعیت بی‌توجه است که کمون پاریس و شوراهای همگی محصول شرایط بحرانی بودند و عمری موقت داشتند، و نباید فراموش کرد که آنها هم «شکلی» از دولت و ساختاری هماهنگ‌کننده بودند، مواردی که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام.

بر علیه مارکسیسم «علمی»

فصل بعدی که دیدگاه نظری و روش‌شناسانه‌ی هالووی را روشن‌تر طرح می‌کند، به نقد «سنت مارکسیسم علمی» می‌پردازد. او ادعای «علم» بودن مارکسیسم و این که توان درک «دقیق» «قوانین» تحول اجتماعی را داراست، عمدتاً به انگلس و مارکسیست‌های «ارتدکس» نسبت می‌دهد، هر چند که خود مارکس را نیز در پاره‌ای موارد از این دید مبرا نمی‌بیند. می‌گوید «مارکسیسم علمی» خود را با «عینیت» تداعی می‌کند و مبارزه‌ی ذهنی پشتیبانی خود را در حرکت عینی تاریخ می‌یابد. اضافه می‌کند این «علم» با هم‌تراز دانستن خود با علوم طبیعی، بر این باور است که طبیعت و تاریخ از سوی نیروهایی که «مستقل از اراده‌ی انسان» اند، هدایت می‌شود، نیروهایی که به‌طور عینی قابل‌بررسی‌اند. می‌خوانیم که این تصور که مارکسیسم دانش صحیح، عینی و علمی تاریخ است، به این ختم می‌شود که بین آن‌ها که می‌دانند و آگاه‌اند و آنها که آگاهی کاذب دارند تفاوت قائل شویم، و از همین جاست که بحث سیاسی حول «صحت» و «خط صحیح» متمرکز می‌شود. نتیجه می‌گیرد که این تفکیک سؤالی را به ذهن می‌آورد: آیا کسانی که می‌دانند و آگاهی دارند باید دیگران را آموزش دهند و هدایت کنند -- به‌اصطلاح حزب پیشاهنگ لنینی -- و یا این که یک انقلاب کمونیستی باید توسط خود توده‌ها انجام شود -- آن‌طور که «کمونیست‌های چپ» نظیر پانه‌کوک طرح می‌کردند؟ (در این مورد مراجعه به جزوه‌ی لنین «کمونیسم جناح چپ: یک اختلال کودکانه» که در فارسی به «بیماری کودکی چپ‌روی در کمونیسم» ترجمه شده، و پانه‌کوک را به نقد کشیده، به‌رغم مسئله‌هایش، بی‌مورد نخواهد بود).

هالووی می‌گوید این برداشت که جامعه بر اساس «قوانین» عینی توسعه می‌یابد، برای نظریه‌ی مبارزه مسئله‌آفرین می‌شود، و اشاره می‌کند که «این برداشت انگلس نسبت به حرکت عینی تاریخ به‌سوی یک پایان مشخص، برای مبارزه نقشی ثانوی قائل می‌شود.»

در مورد مجموعه‌ی این بحث‌ها و بسیاری نکات دیگری که هالووی در این فصل طرح می‌کند، بسیار می‌توان نوشت. در این جا به این اکتفا می‌کنم که این درست است که برداشت از مارکسیسم به‌مثابه یک «علم دقیق و هم‌تراز با علوم

طبیعی»، که حتی خودِ مارکس هم این مقایسه را طرح کرده، برداشتی نادرست است، اما آن طور که هالووی ادعا می‌کند، مارکسیست‌های به اصطلاح «ارتدکس» نقش ذهنیت و مبارزه را هرگز انکار نکردند. بسیاری از همین «مارکسیست‌های ارتدکس» نه تنها منتظر تحول شرایط عینی نشدند، بلکه برعکس کاملاً بی‌توجه به همین شرایط عینی (و ذهنی) و با تصویری اراده‌گرایانه به قصد گذار بلافاصله به سوسیالیسم دست به انقلاب زدند، و نتایج آن‌ها را که هالووی «شکست‌های مهیب» می‌خواند، قابل انکار نیست. اما عوام‌زدگی هالووی نیز که از اساس نقش عنصر آگاه در تحول اجتماعی را رد می‌کند و تصور می‌کند که «خود توده‌ها» انقلاب کمونیستی را تدارک می‌بینند، بسیار بی‌پایه است.

همه - خدایی توده‌ها و نفی سوژه‌ی پیشگام

«خود توده‌ها» به بحث «سوژه‌ی انتقادی-انقلابی» و «ما» مربوط می‌شود. سؤال می‌کند که «ما که هستیم، ما که انتقاد می‌کنیم، ما که سوژه‌ی انتقادی هستیم؟» و خواننده از این که جواب مشخصی دریافت خواهد کرد شادمان می‌شود. اما در این جا نیز با طرح انواع و اقسام آسمان و ریسمان‌بافی‌ها، مباحث و سؤالات، «ما»ی مشخصی از آن‌ها بیرون نمی‌آید. می‌خوانیم، از آن جا که فریاد ما از تجربه‌ی روزمره‌ی ما، به‌ویژه در فرایند استثمار که به سایر جنبه‌های زندگی نفوذ می‌کند، ناشی می‌شود، پس بر این اساس ما طبقه‌ی کارگریم. اما می‌گویند مباحث مربوط به طبقه‌ی کارگر بر اساس تبعیت و فرودستی طبقه‌ی کارگر تعریف، و با این تعریف طبقه‌ی کارگر به‌عنوان گروه مشخصی از مردم شناخته می‌شود. اضافه می‌کند بر این اساس با مسئله‌ای مواجه می‌شویم که با آن‌ها که در این گروه نمی‌گنجد، چه به‌عنوان خرده‌بورژوازی جدید، حقوق‌بگیران، و چه به‌عنوان طبقه‌ی متوسط، چه باید کرد؟ به گمان او با این طبقه - بندی بحث‌های بی‌پایانی از سوی سوسیالیست‌ها در باب جنبش‌های طبقاتی و غیرطبقاتی، «شکل»های مختلف مبارزه، «اتحاد عمل» بین طبقه‌ی کارگر و دیگر

گروه‌ها، درمی‌گیرد. ادامه می‌دهد که این برخورد «تعریفی» به طبقه‌ی کارگر، مسائل دیگری از جمله «تعلق طبقاتی» و انواع «مبارزه» را پیش می‌کشد. یعنی صرفاً تعریف کردن، طبقه‌ی کارگر را به «آنها» تبدیل می‌کند، و «ما فریاد می‌کشیم» تبدیل به «آنها مبارزه می‌کنند» می‌شود. به جای تعریف طبقه، هالووی تأکید می‌کند که طبقه نظیر دولت و سرمایه یک فرایند است. می‌خوانیم «ما به‌عنوان طبقه‌ی کارگر مبارزه نمی‌کنیم، ما بر علیه طبقه‌ی کارگر بودن، بر علیه این که طبقه‌بندی شویم، مبارزه می‌کنیم.» اضافه می‌کند که «طبقه‌ی کارگر، مادام که طبقه‌ی کارگر است، قادر به رهایی خود نیست.» باز به مسئله‌ی پیشگام می‌پردازد، و می‌گوید «مبارزه بین فتی‌شیسم و ضد-فتی‌شیسم هم به شکل فردی و هم جمعی، در همه‌ی ما هست. بنابراین جایی برای یک پیشگام فتی‌شیزه نشده که توده‌های فتی‌شیزه شده را هدایت کند، در کار نیست.» نتیجه می‌گیرد که «مبارزه‌ی طبقاتی، تعارضی است که به تمامی موجودیت بشر سرایت می‌کند. ما همگی در این تعارض وجود داریم، همان گونه که تعارض در درون همه‌ی ما موجود است.... ما به این یا آن 'طبقه' تعلق نداریم؛ بلکه این همسبزی در میان ماست، و ما را تکه‌پاره می‌کند.»

بنا به باور هالووی، حتی اگر این تعریف وسیع از طبقه‌ی کارگر را بپذیریم، سؤال مطرح می‌شود که آیا هسته‌ی مرکزی مبارزه برای رهایی، عرصه‌ی تولید، جایی که ارزش اضافی خلق می‌شود، نخواهد بود؟ او خود پاسخ می‌دهد که ممکن است که چنین سلسله‌مراتبی مطرح شود، اما مشروط به آن که تولیدکنندگان ارزش اضافی نقش خاصی را در حمله به سرمایه ایفا کنند. می‌گوید البته گروه‌های دیگر نظیر کارکنان بانک‌ها و یا زاپاتیست‌ها که تولیدکننده‌ی ارزش اضافی نیستند، نیز می‌توانند این ضربه را به سرمایه وارد کنند، و نتیجه می‌گیرد که «ظرفیت مختل کردن انباشت سرمایه لزوماً ربطی به موقعیت بلافاصله‌ی فرد در فرایند تولید ندارد.»

به‌طور خلاصه آن چه که از این تحلیل طبقاتی بر می‌آید، این است که این «ما» همه‌ی مردم هستند که چون از سرمایه رنج می‌برند، قادرند که با آن وارد مبارزه شوند. شباهت این «ما» با «انبوهه-مالتیتود» نگری و هارت، به‌رغم تأکیدهای متفاوت‌شان، بسیار واضح است. همتراز دیدن موقعیت طبقه‌ی

کارگر در مبارزه علیه سرمایه با اقبال دیگر و همه‌ی کسانی که «نه» می‌گویند، بسیار پر مسئله و نادرست است. نیز اغراق نیست اگر گفته شود که در نقطه‌ی مقابل دید افراطی‌ای که نقش پیشگام را به شکلی تک-خدایی بیش از حد عمده می‌کند، این دید افراطی همه-خلقی‌هاووی بر خوردی پانته‌ایستی و همه-خدایی به انبوه خلق است، انبوهی که همه-جا-حاضر است، از «بالا» دستور نمی‌گیرد و می‌تواند خود را مستقلاً اداره کند. اما چه گونه؟

«ضد-قدرت» همه-جا-حاضر

همین «ما» است که ضد-قدرت است و می‌تواند جهان را بی‌کسب قدرت تغییر دهد. می‌خوانیم به رغم آن که در رسانه‌ها و سخن‌رانی‌های سیاستمداران خبری از «ضد-قدرت» نیست و برای آن‌ها ضد-قدرت «نامرئی» است، اما اگر فراسوی روزنامه‌ها، احزاب سیاسی و نهادهای جنبش کارگری نگاه کنیم، «دنیایی از مبارزه» را می‌بینیم، از جمله مثال مورد علاقه‌اش، ده‌های خودگردان چپ‌پاس است، مثال‌های دیگری را نیز از جمله کارگران مهاجر، کارگران مخالف خصوصی‌سازی‌ها، آن‌ها که «نه» می‌گویند، را مطرح می‌کند. می‌خوانیم کار جامعه‌شناسان، مورخین، و مردم‌شناسان رادیکال ما را از همه-جا-حاضر بودن ضد-قدرت در محل کار، در خانه، و در خیابان آگاه می‌سازند، و این کارها حساسیت‌های جدیدی را که با مبارزه بر علیه نامرئی بودن همراه است -- مبارزه‌هایی از جمله جنبش فمینیستی، جنبش همجنس‌گرایی، جنبش بومیان و غیره -- به وجود می‌آورند. (خواننده در این‌جا از خود سؤال می‌کند که آیا این متخصصان رادیکال بخشی از عناصر پیشگام نیستند؟ عناصری که از نظر هاووی به خاطر فتیشیسم سراسری و همه‌گیر نمی‌توانند حرف به‌درد خوری برای جنبش ضد سرمایه‌داری داشته باشند؟! اضافه می‌کند که اولین گام در مبارزه علیه «نامرئی» بودن، این است که از دیدگاه «مبارزه» آغاز کنیم. اشاره می‌کند که زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری ما را لزوماً نافرمان و سرکش نمی‌کند، اما وجودمان در کشاکش همستیزی بین فرمانبرداری و نافرمانی قرار دارد. «ممکن است که ما طغیان‌گر نباشیم، اما طغیان همچون آتش‌فشان

خاموشی در ما وجود دارد.» اضافه می‌کند که ضد-قدرت تنها در شکل مبارزه‌های علنی و آشکار آنهایی که دست به نافرمانی می‌زنند، نیست، بلکه در هر سرخوردگی روزمره‌مان، در تقلایی که برای حفظ حرمت خود در برابر قدرت می‌کنیم، نیز وجود دارد. این‌ها همگی زیرلایه‌ی مقاومت‌اند، که با آن‌که نامرئی‌اند، در لحظه‌های حاد تنش‌های اجتماعی برافروخته می‌شوند. این که افسردگی‌ها و سرخوردگی‌های نامرئی اکثریت توده‌های مردم را -- که نفرین‌های متداول در دنیای شرق را هم می‌توانیم به آن‌ها اضافه کنیم -- زمینه‌ی ضد-قدرت و مقاومت برعلیه سرمایه‌داری بدانیم، بی‌آن که توضیح دهیم که چه‌گونه این «آتشفشان خاموش» را می‌توان فعال کرد، جای بسی سؤال دارد.

انقلاب کوپرنیکی در مارکسیسم! همراه و برعلیه اتونومیسم

می‌خوانیم همین ضد-قدرت نه‌تنها همه-گیر است، بلکه «نیروی محرکه‌ی قدرت» نیز هست. به مارکسیست‌های «سنتی» و به‌طور کل به چپ ایراد می‌گیرد که «تمام توجه اش را بر سرمایه و توسعه‌ی آن معطوف ساخته»، عمدتاً به «ظلم و ستم» سرمایه‌داری و بر «قربانی» بودن طبقه‌ی کارگر تأکید کرده، و بی‌توجه مانده که «چه‌گونه قربانیان ظلم می‌توانند خود را رهایی بخشند.» می‌گوید این‌ها به آن بخش از کتاب سرمایه (نزاع کارگر و ماشین) که مارکس با نقل از یکی از محققین اوایل قرن نوزدهم می‌گوید که کاربرد ماشین‌آلات «دستان سرکش کارگر را به تمکین وامی‌دارد»^۷ بی‌توجه‌اند. همچون اتونومیست‌ها و با عطف به آن‌ها از جمله ماریو ترونتی می‌گوید زمان آن رسیده که این بحث را وارونه سازیم، و از مبارزه‌ی طبقاتی طبقه‌ی کارگر آغاز کنیم. و این همان است که انقلاب کوپرنیکی در مارکسیسم نام گرفته است. (خورشید-مرکزی به‌جای زمین-مرکزی/ و بر اساس آن کارگر-مرکزی به‌جای سرمایه-مرکزی). اتونومیست‌ها با تکیه بر مبارزات کارگران در کارخانه‌ها، تلاش کردند نشان دهند که

^۷ K. Marx, (1983), *Capital Vol. 1*, Progress publishers. P.411.

تمامی ابداعات فنی و سازمانی، پاسخی از جانب سرمایه‌داران بوده که از طریق آن‌ها بتوانند نیروی نافرمانی کارگران را مهار کنند. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که «نافرمانی کار نیروی محرکه‌ی سرمایه است»، و راهی است برای تحلیل تاریخ مبارزه: هر زمان کارگران شکل جدیدی از مبارزه را پیش کشیدند؛ سرمایه نیز سازماندهی و ماشین‌آلات و تکنولوژی جدیدی را چه در سطح کارخانه و چه در سطح دولت وارد عرصه کرده تا نظم را برقرار سازد، (مثال‌های نگری؛ تیلوریسم، فوردیسم، کینزیانیسم، نو-لیبرالیسم/امپراتوری).

به جای «انبوهه»/«امپراتوری» اتونومیست‌ها و این که اولی موتور حرکت دومی است، هالووی دوگانه‌ی «ضد-قدرت»/«قدرت» را مطرح می‌کند، که در آن هم اولی نیروی محرکه‌ی دومی است. به‌رغم این تشابه که خود هالووی هم آن را تأیید و اضافه می‌کند که هر دو دیدگاه بر انقلاب بدون کسب قدرت دولتی نیز تأکید دارند، به اختلاف نظرش با اتونومیست‌ها می‌پردازد که مهم‌ترین‌اش این است که می‌گوید برای اتونومیست‌ها رابطه‌ی انبوهه/امپراتوری یک رابطه‌ی «بیرونی» است. می‌گوید از نظر نگری با رودرویی دو غولِ قدرتمند مواجهیم: یک سرمایه‌ی یکپارچه‌ی غول‌آسا، 'امپراتوری' از یک سو و یک 'انبوهه'ی قدرتمند و یکپارچه از سوی دیگر، و با این تصور که قدرت هر یک در دیگری رخنه و نفوذی ندارد. تأکید می‌کند که اما در دستگاه هالووی رابطه‌ی ضد-قدرت/قدرت «درونی» است، و این امر سبب می‌شود که به قدرت و ضعف هر یک از طرف‌های درگیر پربها داده نشود. او به دیدگاه «ضد-دیالکتیکی و ضد-اومانستی» نگری وهارت و باور آن‌ها به جدایی مبارزه‌ی طبقاتی و سرمایه، نیز می‌پردازد. و بسیاری بحث‌های دیگر که در این مختصر نمی‌گنجد. انتقادات از اتونومیست‌ها هم بحث جداگانه‌ای است.

جان کلام این بحث هالووی با الهام از ترونتی این است که سرمایه به کار «وابسته» است، این امر تعیین‌کننده‌ی «ضعف» سرمایه و بیانگر «قدرت» نیروی کار است، و بر این اساس توجه و تحلیل ما باید بر کارگر-مرکزی و ضد-قدرت بودن آن استوار باشد. در این جا آن‌چه ندیده گرفته می‌شود، تفاوت وضعیت بالقوه و بالفعل است. تردیدی نیست که مجموعه‌ی نیروی کار این

پتانسیل و توان بالقوه را دارد که با دست از کار کشیدن و مقابله‌ی سراسری، سرمایه را به زانو در آورد. اما عملی شدن چنین امری به شرایط، سازماندهی و تدارکاتی نیاز دارد که نه تنها در نظریه‌ی هالووی وجود ندارند، بلکه او رسماً منکر ضرورت چنین سازوکارهایی می‌شود. آیا در شرایط امروز، ضعف و پراکندگی نیروی کار، و فناوری‌ها و سازماندهی‌های جدید در فرایند کار که همگی در کنترل انحصاری سرمایه است، تا چه حد بحث کارگر-مرکزی را در عمل می‌توان جدی گرفت؟ آیا در شرایط موجود این سرمایه است که به دنبال ابداعات مبارزاتی کارگران می‌دود تا خود را با آن منطبق سازد، و یا کارگران هستند که مدام باید خود را با ابداعات تکنولوژیکی و سازمانی سرمایه منطبق کنند؟

«تضاد عینی» وجود ندارد: تنها 'ما' تضاد سرمایه‌داری هستیم.»
 در میحث دیگر اشاره بر این دارد که نظریه‌ی رادیکال معمولاً بر پایه‌ی «ما-علیه» آنها استوار است، و تکرار می‌کند که این همان دیدی است که بر ستم‌گری سرمایه و بر ستم‌دیده تأکید دارد و به شکنندگی ستم‌گر بی‌توجه است. اما از نظر مارکس «آنها» به «ما» متکی‌اند، پس «ما، بی‌قدرتان پُرقدرتیم» و اضافه می‌کند که از دید مارکسیسم مبارزه برای گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم، «بر پایه‌ی تضادهای مادی سرمایه‌داری استوار است، تضادهایی که در بحران سرمایه‌داری تمرکز یافته‌اند.» به باور نویسنده این نظر را به دو طریق می‌توان درک کرد؛ نظریه‌ی ارتدکس، این نظر را به‌مثابه «بیان شرایط عینی سرمایه‌داری» درک می‌کند و بر این اعتقاد استوار است که ما تنها نیستیم، چرا که نیروهای تولید و تاریخ در سمت ما هستند، و شرایط فرصتی را به وجود می‌آورد که بتوان بحران اقتصادی را به یک بحران اجتماعی تبدیل کرد و زمینه را برای کسب انقلابی قدرت فراهم آورد. به نظر هالووی ایراد این برداشت این است که «با خداسازی از اقتصاد، یا تاریخ یا نیروهای مولد، نیرویی خارج از عاملیت انسان را نجات‌بخش ما قلمداد می‌کند.» می‌گوید اما برخورد دیگر به مسئله‌ی بحران این است که آن را تجلی توانمند مقابله‌جویی ما با سرمایه بدانیم. اعلام می‌کند که «هیچ‌گونه 'تضاد عینی' وجود

ندارد: ما و تنها ما تضاد سرمایه‌داری هستیم. تاریخ، تاریخ قوانین توسعه‌ی سرمایه‌داری نیست، بلکه تاریخ مبارزه طبقاتی است... ما تنها خالقان و تنها منجیان هستیم.» اضافه می‌کند که بر این اساس است که می‌توانیم تصویری از انقلاب نه به‌مثابه تسخیر قدرت، بلکه به‌عنوان توسعه‌ی ضد-قدرت که هم اکنون در ذات بحران موجودیت یافته، داشته باشیم.

جالب آن که به‌رغم چنین برداشت سراسر ذهنی از بحران سرمایه‌داری، در تمام صفحه‌هایی که به‌نوعی به تحلیل بحران سرمایه‌داری اختصاص داده شده، از جمله بحران اعتبارات و افزایش مداوم بدهی‌های دولت‌ها، شرکت‌ها و مردم، رکود دهه‌ی نود و نقش دولت‌ها در کنترل بحران و غیره، همگی ناشی از تضادهای «عینی» سرمایه‌داری‌اند و نه ناشی از «نافرمانی نیروی کار». می‌خوانیم صرف «اداره کردن بحران» آن را بیش‌تر غیر قابل پیش‌بینی می‌کند و نباید تصور کرد که می‌تواند بحران را کنترل کند. البته تردیدی نیست که بحران ذاتی نظام سرمایه‌داری است و نظم سرمایه‌داری نمی‌تواند عاری از بحران باشد. اما به‌رغم این، سرمایه با استفاده از دولت سرمایه‌داری و دیگر سازوبرگ‌هایی که در اختیار دارد -- آنچه که هیلفردینگ بیش از یک قرن پیش به‌درستی «سرمایه‌داری سازمان‌یافته» نامید - توانسته بحران را کاهش و خود را گسترش دهد، و این کار مادام که مقابله‌ی جدی سازمان‌یافته و سراسری با آن صورت نپذیرفته، ادامه خواهد داشت. هالووی نیز خود به‌نوعی همین حرف را می‌زند، اما روشن نمی‌کند که این «ضد-قدرت» یا به‌قول دیگران «انبوهه» چه‌گونه می‌توانند این کار را به انجام رسانند. چیزی بیش از «فریاد» می‌خواهد. می‌خوانیم، «هیچ چیز از پیش تعیین شده درباره‌ی بحران وجود ندارد. ما بحران هستیم، ما که فریاد می‌زنیم، در خیابان‌ها، در روستاها، در کارخانه‌ها، در خانه‌هایمان؛ ما نافرمان‌ها و غیر-پیروها که 'نه' می‌گوییم، 'دیگر بس است' می‌گوییم...». («دیگر بس است»، شعار معروف زاپاتیست‌هاست).

انقلاب، اما نه به عنوان فرصتی برای کسب قدرت

تشدید بحران تجلی انقلاب است. اما این امر دو برداشت متداول از بحران را مردود می‌شمارد: اول، مفهوم سنتی بحران نزد بسیاری جریانات مارکسیست است که آن را فرصتی برای انقلاب می‌دانند، و معتقدند که آن زمان که بحران بزرگ فرارسد، لحظه‌ای است که انقلاب را ممکن می‌سازد: با این استدلال که بحران اقتصادی تشدید مبارزه‌ی طبقاتی را به دنبال دارد، و اگر با یک سازمان‌دهی مؤثر هدایت شود، انقلاب صورت می‌پذیرد. اضافه می‌کند که این برداشت، بحران را به مثابه بحران اقتصادی، و امری متفاوت از مبارزه‌ی طبقاتی قلمداد می‌کند. دومین برداشت غلط از بحران به‌زعم هالووی این است که تصور کنیم همراه با بحران، سرمایه می‌تواند خود را تجدیدسازمان دهد، و پارادایم جدیدی را برای تداوم پی گیرد. می‌گوید این برداشت از هم‌گسیختگی نهایی سرمایه را مورد تردید قرار می‌دهد. می‌گوید، سرمایه بیش از پیش زنده‌تر و دفع‌کننده‌تر می‌شود، و بیش از پیش ما را به گریز از آن وامی‌دارد. اضافه می‌کند که اما این گریزی نومیدانه خواهد بود مگر آنکه با عمل توأم شود؛ فریاد روگردانی از سرمایه باید با نیروی تازه بخشیدن به «قدرت-به» و رهایی آن همراه شود. اضافه می‌کند که اما این رهایی مادام که «وسایل انجام کار» در انحصار سرمایه است، عملی نخواهد بود و باید این وسایل از سوی نیروی کار تصاحب شوند. به گفته‌ی مارکس اشاره می‌کند که «سلب‌مالکیت کنندگان خود سلب‌مالکیت می‌شوند». در این جا خواننده تصور می‌کند که بالاخره یک پیشنهاد مشخص مطرح می‌شود، اما چنین نیست. هالووی می‌گوید که تصاحب وسایل تولید توسط طبقه‌ی کارگر، که همیشه بخش عمده‌ای از برنامه‌های گذار به کمونیسم بوده، در خط فکری سنتی کمونیسم، به معنای تسخیر کارخانجات بزرگ توسط دولت بوده است. توضیح می‌دهد که عامدانه به‌جای اصطلاح «وسایل تولید»، از اصطلاح «وسایل انجام کار» استفاده کرده تا این بحث‌اش با دید سنتی کمونیستی همسان گرفته نشود.

می‌گوید برداشت سنتی مارکسیسم ارتدکس درکی «ابزارگرا» از انقلاب دارد، آن را وسیله‌ای برای نیل به یک هدف می‌داند، و به این ترتیب به‌جای پایان دادن به قدرت، «قدرت-بر» را بازتولید می‌کند، و فرایند فتیشیزه شدن را تداوم می‌بخشد. قبل از این

هم اشاره می‌کند که «جنبش کمونیستی ضد-قهرمان است... ایده‌ی انقلاب کمونیستی ایجاد جامعه‌ای است که کسی ما را هدایت نکند...» اضافه می‌کند که «انقلاب زمانی قابل‌تصور است که ما از این برداشت شروع کنیم که انقلابی بودن امری بسیار عادی و معمولی است و این که همه‌ی ما انقلابی هستیم.» (شعار زاپاتیست‌ها که «ما معمولی-بنابراین-انقلابی هستیم.») باز می‌خوانیم که «انقلاب بازگشتِ سرکوب‌شدگان است... کمونیسم بازگشتِ سرکوب‌شدگان، و قیام بر علیه فتیشیسم است.» آن‌گاه سؤال بسیار مهمی را که خواننده هم سخت به دنبال دریافتِ پاسخ آن است طرح می‌کند، این که «چه‌گونه» می‌توان به چنین انقلابی دست یافت. اما پاسخ مشخصی در کار نیست. می‌گوید خطاست اگر تصور کنیم که این کار از طریق یک فرایند مداوم سازمان‌سازی عملی می‌شود. تأکید می‌کند که البته انباشتِ تجارب خود-سازماندهی را خواهیم داشت، اما این انباشت را نباید به‌صورت تک-خطی تصور کرد. «به‌جای سیاست سازمانی باید به ضد-سیاستِ رویدادها فکر کرد.» و اضافه می‌کند که هم اکنون نمونه‌هایی از چنین برخوردی را شاهد بوده‌ایم؛ می‌۱۹۶۸، سقوط رژیم‌های اروپای شرقی، قیام زاپاتیست‌ها، و تظاهراتِ ضد نو-لیبرالیسم. می‌گوید این رویدادها درخشش‌هایی بر علیه فتیشیسم اند، «جشنواره‌های تابع نبودن‌اند»، و «کارناوالِ شادی ستم‌دیدگان» هستند.

ما نمی‌دانیم

با این همه، چه‌گونه می‌توانیم جهان را بدون کسب قدرت تغییر دهیم؟ پاسخ هالووی به این پرسش اصلی چنین است: «...ما نمی‌دانیم. لنینیست‌ها می‌دانند یا می‌دانستند. ما نمی‌دانیم. تغییر انقلابی بیش از هر زمان دیگری ضرورت یافته، اما ما نمی‌دانیم که انقلاب یعنی چه.» با عطف به زاپاتیست‌ها اضافه می‌کند که ندانستن بخشی از فرایند انقلابی است، و می‌گوید ما به هیچ یقینی باور نداریم. هالووی عامدانه کتاب را ناتمام می‌گذارد، و می‌گوید که کتاب پایانی ندارد. یک پرسش است و دعوتی به بحث....

پی‌گفتارِ هالووی

هالووی در پی‌گفتار مفصلِ آخرین نشرِ کتاب در واقع همان بحث‌های اصلی کتاب را تکرار می‌کند، و در بسیاری موارد سردرگمی‌های بیش‌تری می‌آفریند. باز می‌خوانیم که سرمایه‌داری کماکان بیداد می‌کند، پاسخ‌های گذشته بی‌معنی‌اند، نه رفرمیست‌های سوسیالیست و نه احزاب لنینی پاسخی به این مشکل نبوده‌اند. تکرار می‌کند که پاسخ مشخصی در کار نیست.

خود-مختاری اجتماعی

می‌خوانیم که بدیل وضع موجود نه کنترل دولتی، بلکه «خود-مختاری اجتماعی» است، و این خودمختاری در نظام سرمایه‌داری ممکن نیست، خودمختاری فردی هم عملی نیست. آنچه که می‌ماند به‌پیش راندن امرِ خودمختاری ست، و این کار با رد کردن و «نه» گفتن به اقتدارِ دیگران عملی است. باید از «درزها و شکاف‌های درون سرمایه‌داری استفاده کرد.» هالووی اشاره می‌کند که عده‌ای بر این باورند که در گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم، برخلاف گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری، امکان ایجاد شکل جدید سازمانی در «بینابین» ساختار کهن عملی نیست، و باید یک دگرگونی سراسری یکباره صورت پذیرد. می‌گوید حال ثابت شده که دگرگونی تمام‌عیار و یکباره‌ی جهان سرمایه‌داری و انتقال به کمونیسم غیر قابل‌تصور است. تنها بدیل ممکن یک دیدِ «بینابینی» و چگونگی پیشبردِ حرکت‌ها «بر علیه-و-فراسوی» اشکالِ روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه است. اما این حرکت به‌سوی خودمختاری، ابزاری نخواهد بود: یعنی ما از یک «هدف» شروع نمی‌کنیم تا بر مبنای آن «مسیر» حرکت خود را تعیین کنیم. (دیدگاهی که در ایران هم مطرح بوده، که اول راه می‌افتیم.) می‌گوید مسیر ما در جریان حرکت، در «راه رفتن در تاریکی و تنها در نوری که ستاره‌ی اتوپایی می‌تاباند» تعیین می‌شود؛ در این مسیر لغزش‌ها خواهیم داشت، به کج‌راه‌ها خواهیم رفت، اما در یک جهت اصلی با «هدفِ خودمختاری اجتماعی» به پیش می‌رویم. (از این انشاء و کلام‌پردازی‌های زیبا که فرصت انعکاس همه‌ی آنها در اینجا نیست بگذریم، چند لحظه پیش خواننده بودیم که ما از هدف شروع نمی‌کنیم!) بعد اضافه می‌شود که

برخلاف انقلاب‌های سنتی، انقلاب ما «محوری و دومرحله‌ای» نخواهد بود، یعنی آنکه اول دولت را تسخیر کنیم و در مرحله‌ی دوم به دگرگونی جامعه بپردازیم. می‌گویید، «مسئله‌ی انقلاب، این که چه‌گونه از قیام به‌سوی انقلاب حرکت کنیم، به‌سادگی این است که چه‌گونه می‌توانیم حرکت خود به‌سوی خودمختاری اجتماعی را تقویت کنیم». جالب آن که از یک طرف به‌درستی اشاره می‌شود که در گذار از سرمایه‌داری یک دگرگونی یکباره و سراسری عملی نیست، اما از سوی دیگر حرکت تدریجی و مرحله‌ای نیز نفی می‌شود.

شورا و دموکراسی مستقیم

شکل سازمانی مورد علاقه‌ی هالووی «شورا، یا مجمع کمون» است، شکل‌هایی از کمون پاریس گرفته تا سوویت‌های روسیه، شورای زاپاتیست‌ها، و شوراهای محلات در آرژانتین. او مشخص نمی‌کند که چنین تشکلهایی برای دوران سرمایه‌داری است یا دوران گذار و یا دوران پسا-سرمایه‌داری. واضح است که همانطور که در جاهای دیگر به آن پرداخته‌ام، شوراهای خود-گردان در دوران سرمایه‌داری، به‌جز در شرایط بحرانی و به‌طور موقت عملی نیستند، و در این دوران تنها شوراهای مشارکتی امکان گسترش دارند. شوراهای خود-گردان تنها در اوج فرایند گذار دموکراتیک از سرمایه‌داری، و در دوران پسا-سرمایه‌داری و با حمایت یک نظام سیاسی ترقی‌خواه می‌توانند به وجود آیند و گسترش یابند.

در این پی‌گفتار، هالووی ضمن حمله به دموکراسی نمایندگی، به مسئله‌ی دموکراسی مستقیم هم اشاره می‌کند. می‌گویید، دموکراسی نمایندگی نمی‌تواند مدل مناسبی برای پیش‌روی به‌سوی خودمختاری اجتماعی باشد، و اضافه می‌کند که البته این بدان معنی نیست که دموکراسی مستقیم بی‌مسئله است. می‌گویید بحث کلاسیک بر علیه دموکراسی مستقیم این است که فقط برای جماعت‌های کوچک مناسب است و برای سازمان‌های بزرگ عملی نیست. برای رد این ادعای درست پاسخ عجیب و بامزه‌ای می‌دهد و می‌گوید که حتی در یک محله هم موانعی در راه شرکت همگانی در

تصمیمات وجود دارد. انتظار شرکت همگان در تصمیم‌گیری‌ها بر این پیش‌فرض استوار است که ما هم اکنون انسان‌های رهایی‌یافته‌ای هستیم. اما هنوز نیستیم. می‌خوانیم «ما فلج‌هایی هستیم که به یکدیگر کمک می‌کنیم، و مرتب هم به زمین می‌افتیم. عده‌ای بهتر از دیگران می‌توانند راه روند، و بنابراین شاید در این شرایط وجود کسانی که به 'پیشگام' معروف‌اند غیر قابل‌اجتناب باشد.» (یادمان باشد که سرتاسر کتاب بر نفی عنصر پیشگام قلم زده است. تلویحاً نیز می‌گوید قرار نیست که در دموکراسی مستقیم همه شرکت داشته باشند.) البته اضافه می‌کند که مسئله این است که آیا این «نیمه-فلج‌ها (پیشگام‌ها) به جلو بدونند و به ما بگویند که ما انقلاب را انجام می‌دهیم و بعد به سراغ شما می‌آییم، یا این که گام‌به‌گام با بقیه حرکت کنند و به گُندرونده‌ها کمک کنند. ادامه می‌دهد که دموکراسی مستقیم را نباید به‌مثابه یک مدل و یا یک سلسله از قواعد ثابت، بلکه باید به صورت نوعی گرایش در نظر گرفت. هر جا که لازم است تصمیم‌ها فراتر از سطح یک جماعت خاص باشد، می‌توان به‌جای «نماینده» از «فرستاده» (دلگه) استفاده کرد، و برای جلوگیری از نهادی شدن این فرستادگان باید مرتب آنها را جابه‌جا کرد.

دولت کارگری مغایر با خودمختاری است

در مورد دولت نیز هم کمابیش همان حرف‌های متن اصلی را تکرار می‌کند، این که کسب قدرت مغایر خواست خودمختاری است. می‌گوید این که پاره‌ای بین دولت سرمایه‌داری و دولت طبقه‌ی کارگر تفاوت قائل می‌شوند خطا است، و دید لنینی بود که سوویت‌ها را نابود کرد. اشاره می‌کند که او یک «سکتاریستِ اولتراچپ» نیست، و آگاه است که بسیاری از جنبش‌های موجود به ضرورت کسب قدرت دولتی باور دارند، و با کسانی که مخالف این دید هستند همکاری می‌کنند. این همکاری نباید مانع از این تأکید ما شود که این دو دیدگاه در جهت عکس یکدیگر حرکت می‌کنند. انقلاب به نمایندگی از طرف دیگران همیشه به سرکوب ختم می‌شود. به سه نکته اشاره می‌کند؛ اول، این که کنترل دولت هیچ تضمینی را به همراه ندارد. کنترل دولت توسط طبقه‌ی کارگر، فاصله‌ی این طبقه و دولت را کاهش نمی‌دهد. دولت به سرکوب خود

ادامه می‌دهد. دوم، سازماندهی یک ارتش انقلابی با هدف رویارویی نظامی با سرمایه‌داری، امری بی‌معنی خواهد بود، چرا که از یک طرف شانس پیروزی بر علیه قدرت نظامی سرمایه بسیار کم خواهد بود، و از سوی دیگر درگیری نظامی به‌ناچار سلسله مراتبی را که ویژگی همه ارتش‌هاست به همراه خواهد داشت، و هیچ چیز بیش از چنین ساختار نظامی ما را از هدف خودمختاری دور نخواهد ساخت. سوم آن که چه‌گونه ما می‌توانیم در مقابل خشونت دولتی خود را حفظ کنیم. باز به سراغ زاپاتیست‌ها می‌رود که بر «دفاع مسلحانه» در مقابل ارتش مکزیک تأکید دارند، و تنها به آن اندازه مسلح‌اند که درگیری را برای ارتش دولتی «غیر جذاب» سازند. از این ادعا که تفاوتی بین یک دولت سرمایه‌داری و یک دولت کارگری وجود ندارد بگذریم، نکته‌ای است که هالووی مشخص نمی‌کند که چه‌گونه خودمختاری اجتماعی موردنظرش، در شرایطی که نیروهای مخالف سرمایه امکان رودررویی با ارتش قدرتمند سرمایه را ندارند، می‌تواند بدون داشتن یک دولت و یک سیستم دفاعی دموکراتیک و مردمی به‌دست آید. بگذریم که علاوه بر ارتش ملی، سرمایه‌ی جهانی در زمین و دریا و هوا و فضا ارتش‌های تا دندان مسلح و ارتش جهانی، ناتو، را در اختیار دارد، که حتی اگر انقلابیون یک کشور قادر به تحت کنترل در آوردن ارتش خودی هم بشوند، ارتش قدرت‌های امپریالیستی برای بازگردان ارتجاع قدیم وارد صحنه می‌شود، و نمونه‌ها فراوان‌اند.

حذفِ بلافاصله‌ی کارِ انتزاعی

می‌خوانیم برای حرکت به سوی خودمختاری، فراتر از دولت، مقابله با «کار» در دستور کار قرار دارد. «اگر درک ما از کار، کار بیگانه‌شده است، کاری که ما کنترلی بر آن نداریم، پس حرکت در جهت خودمختاری حرکت بر علیه کار،... حرکت قدرت-به بر علیه قدرت-بر است.» اضافه می‌کند که دموکراسی هر اندازه هم که مستقیم باشد، اگر بخشی از به چالش کشاندن سازماندهی کار سرمایه‌دارانه را در دستور کار نداشته باشد، تأثیر بسیار کمی خواهد داشت. بنابراین «نباید تنها بر دموکراسی بلکه بر

کمونیسم» تکیه کنیم. می‌گویید معمولاً تأکید بر دموکراسی رادیکال است و به سازمان‌دهی کار توجه نمی‌شود، و این «برداشت نادرستی است که گویا دموکراسی رادیکال در نظام سرمایه‌داری، جامعه‌ای که بر مبنای کار سازمان‌یافته، می‌تواند امری ممکن باشد.» ضمن طرح این نکته‌ی درست، سؤال می‌کند که حذف کار بیگانه‌شده چه‌گونه می‌تواند انجام پذیرد، و می‌پرسد آیا می‌توان این کار را بخش-به-بخش و به‌طور تکه‌تکه انجام داد؟ و اضافه می‌کند ایجاد تعاونی‌ها و اشغال کارخانه‌ها، که همیشه مد نظر انقلابیون بوده، تنها زمانی می‌توانند مؤثر و موفق باشند که بتوانند بخشی از جنبش فراگیر دگرگونی جامعه و فرایند کار باشند. اما مادام که تولید آن‌ها برای بازار باشد، به‌ناچار به همان شیوه‌ی شرکت‌های سرمایه‌داری اداره خواهند شد. در این‌جا باز روشن نیست که چه‌گونه بدون نقش دولت در اجتماعی‌کردن‌ها - امری که مجدداً آن را مردود می‌شمارد - دگرگونی فرایند کار و حذف کار مزدی آن هم به شکل سراسری عملی می‌شود.

«شورای شوراها» به‌جای دولت!

یکی از جالب‌توجه‌ترین مباحثی که در این پی‌گفتار طرح می‌شود، بدیل‌هالووی برای دولت -- نهادی که به زعم ایشان از اصل نباید وجود داشته باشد -- است. می‌گوید این استدلال‌های من به‌هیچ‌وجه برخورد «رومانتیک بازگشت به روستا» نیست، و به این معنی نیست که ما کامپیوتر و هواپیما نمی‌خواهیم، و واضح است که رسیدگی به چنین اموری به اجتماعی‌شدن انجام کار فراتر از سطح محلی نیازمند است. در یک پانویس و نه در متن به نهادی به‌نام «شورای شوراها» اشاره می‌کند، و می‌گوید چرا به‌جای دولت این شورای شوراها نمی‌تواند به اموری که از سطح محله‌ها بالاتراند رسیدگی کند، و می‌گوید که آن‌ها که چنین ایراداتی را طرح می‌کنند «فرم روابط اجتماعی (دولت) را با کارکرد (فونکسیون)‌های آن قاطی می‌کنند.» اما سؤال این است که این شورای شوراها که تقسیم کار درونی خواهد داشت، سلسله‌مراتب و دفتر و دستک و متخصص‌های مختلف خواهد داشت، تفاوتش با «دولت» واقعاً دموکراتیک چه خواهد بود. می‌توانیم اسم دولت را عوض کنیم و مثلاً

شوکت بنامیم (!)، اما آنچه که مهم است این است که پس از بسیاری آسمان و ریسمان‌بافی‌های نظری بر علیه دولت، خود هالووی تأیید می‌کند که نهادی عمومی و همگانی در سطح‌های ملی، و منطقه‌ای و شهر و ده لازم داریم. بی‌گفتار با انشای زیبایی در مورد کمونیسیم «به‌مثابه یک ستاره‌ی اتوپیایی»، به‌مثابه «دریایی که همه‌ی رودها به آن می‌ریزند»، به‌مثابه «مواج سؤال‌های بی‌جواب، جهانی که باید ساخته شود، جهانی با ویرگول‌ها و بی‌هیچ نقطه» به پایان می‌رسد.

«تُف» به تاریخ

هالووی پس از انتشار کتاب در پاسخ به پاره‌ای منتقدان در مقاله‌ای تحت عنوان «گاری و گاواهن خود را بر روی استخوان‌های مردگان برانید»^۸ با عصبانیت می‌نویسد. اول با گاری «بی‌احترامی خود را به مردگان که برای ما جهانی ناشایسته‌ی بشریت به ارث گذاشته‌اند، نشان دهید.» سپس با گاواهن «استخوان‌های مردگان را در خاک طغیان شُخم زنید. میراث مبارزات آن‌ها را شخم زنید تا زمین را حاصلخیز سازید. با نشان دادن بی‌احترامی‌تان به مردگان به آن‌ها احترام بخشید.» «برای مردگان مقبره و بنای یادبود و حتی سنگ قبر هم نسازید، و از استخوان‌های مردگان به‌عنوان کود استفاده کنید.»... پاسخ به این برخورد به درازا می‌کشد. تنها می‌توان این برخورد را با سنگ‌نوشته‌ی عظیم گورستان برلین در آرامگاه سوسیالیست‌های بزرگ آلمان مقایسه کنیم که می‌گوید: «مردگان زنهارمان می‌دهند».

نتیجه‌گیری

جان کلام تمامی این کلام‌پردازی‌های متفکرانه، گاه زیبا، گاه تکراری، گاه سردرگم، این است که ظلم سرمایه‌داری فراگیر شده؛ بت‌وارگی تمام موجودیت اجتماعی را دربر گرفته؛ ما فریاد می‌زنیم؛ فریاد یک عمل و یک عمل نکردن است؛ فریاد هم از خشم

^۸ <https://libcom.org/library/drive-your-cart-your-plough-over-bones-dead-john-holloway>

است و هم از امید؛ هر جا قدرت است مقاومت هم هست؛ ضد-قدرت (بشریت و همه‌ی کسانی که از سرمایه در رنج‌اند) برعلیه قدرت (سرمایه)، بی‌نیاز به پیشگام و رهبر و دولت در جهت خودمختاری اجتماعی پیش می‌رود. هر قدر انقلاب اجتماعی ناممکن‌تر به نظر می‌رسد، ضرورتِ بلافاصله‌ی آن بیش‌تر نمایان می‌شود، و در این جریان، **صُد-قدرت بدون تسخیر قدرت، برعلیه قدرت به پا می‌خیزد تا قدرت را از قدرت-بر به قدرت-به تبدیل کند....**

بر کنار از انبوه مباحثی که در این کتاب مطرح می‌شود، هالووی درباره‌ی پاره‌ای مباحث بسیار مهم کاملاً سکوت می‌کند:

اول آن که به نظر می‌رسد که برای او مسئله‌ی «چه‌گونه» اصلاً مطرح نیست. این که این جماعت عظیم «ضد-قدرت»، (که همه -- همه‌ای که فیتیشیزه و بیگانه شده‌اند -- را دربر می‌گیرد)، چه‌گونه به «خودمختاری اجتماعی» در جامعه‌ی پساسرمایه‌داری دست خواهند یافت، آن هم بدون کسب قدرت، بدون حزب و اتحادیه و تشکل. دوم، در شرایطی که با توجه به تغییر و تحولات فراوانی که در شکل‌گیری طبقاتی در دوران معاصر و طبقه‌ی کارگر صورت گرفته، حتی تحلیل مشخص طبقه‌ی کارگر با مشکلات فراوانی روبرو است، هالووی با تلنبار کردن همه‌ی مردمان و اقشار مختلف تحت عنوان «ما» و «ضد-قدرت»، مشخص نمی‌کند که تفاوت‌ها و وجوه تشابه و تنوعات فراوانی که در این «ما» وجود دارد، کدامند.

سوم آن که او تنها حرکت به‌پیش و ترقی‌خواهانه‌ی این جماعت را در نظر دارد، و کوچک‌ترین اشاره‌ای به حرکت به عقب و رشد گرایش‌های ارتجاعی بر اثر نفوذ جریان‌ات راست افراطی و مذهبی، ندارد؛ گرایش‌هایی که به‌جای حرکت به‌سوی جامعه‌ی پساسرمایه‌داری، دل‌تنگ جامعه‌ی پساسرمایه‌داری‌اند.

چهارم آن که اصلاً مشخص نمی‌کند که این جامعه‌ی ایده‌آل پساسرمایه‌داری او چیست، و در کلیات خود چه مشخصات و ویژگی‌هایی خواهد داشت و چه‌گونه اداره خواهد شد.

اما آیا هالووی از نظر دیدگاهی و تئوریک حرف و نظر جدیدی ارائه می‌دهد؟ دیدگاه نظری هالووی التقاطی از تئوری‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف است. واضح‌ترین آن

برداشتی از یک دیدِ مارکسی است و کتاب سرشار از ارجاع‌ها و گفتاوردهای انتخابی از مارکس است و حمله به «مارکسیسم ارتدکس» که از نظر او از انگلس و کائوتسکی گرفته تا لنین، تروتسکی، لوکزامبورگ، مائو، و لنینیست‌های امروز را دربر می‌گیرد. دیگر تأثیر آشکار بر نوشته‌ی هالووی، از سوی اتونومیست‌ها از ماریو ترونٹی گرفته تا نگری و هارت، است. این واقعیتِ آشکار به رغم این ادعایش است که هر گونه مقایسه‌ای بین این کتابش با کتاب/میراث‌توری نگری و هارت از نظر تئوری و سیاسی نادرست است. تأثیر بسیار مهم دیگری که در لابلای بحث‌های او می‌توان مشاهده کرد، ارنست بلوخ و فلسفه‌ی امید و «شوندگی» است، و در این‌جا و آن‌جا به مفهوم مشهور او، «نه-هنوز» (آنچه که یک پدیده علاوه بر آنچه هست، امید می‌رود بشود) اشاره دارد. انعکاس این دیدِ بلوخ که اوتویی در همین واقعیتِ امروز نهفته و می‌توان آینده را از آن ساخت، آشکار است. دیگر دستگاه فلسفی مهمی که تفکر هالووی را شکل می‌دهد، بی‌آن که به آن اشاره‌ای مشخص داشته باشد، اختیارباوری (لیبرتاریانیسم) است، و نظرات او کاملاً هم‌جهت با آرمانِ بیشینه‌سازیِ خودمختاری انسان، ضدیت با اقتدار، و کاهش و حذفِ مداخله‌ی دولتی است. نیز باید از آنارشیزم یاد کرد که دیگر پیش‌زمینه‌ی اثرگذار بر هالووی است، بی‌آن که اشاره‌ای به آن داشته باشد. برکنار از تأکیدهای مشابه علیه دولت، برخورد او به طبقات اجتماعی مشابهت‌هایی با کونین دارد. در [نوشته‌ی دیگری](#) اشاره کرده‌ام که باکونین به مارکس انتقاد داشت که تنها به قشر بالایی طبقه‌ی کارگر توجه دارد، و دیگر اقشار این طبقه را تحت عنوان لمپن‌پرولتاریا کنار می‌گذارد. او ادعا کرد که دیگر اقشار، «آن انبوه بزرگ، آن میلیون‌ها تربیت نشده، محرومان، بی‌نویان، بی‌سوادان، آن انبوه طبقات پست... که آلوده‌ی تمدن بورژوازی نشده‌اند... بذره‌های سوسیالیسمِ آینده را... حمل می‌کنند... [و] به تنهایی قادرند پیروزی انقلاب اجتماعی را تدارک دیده و راه‌اندازی کنند.» باکونین این جماعت را «گُلِ پرولتاریا» نامید. هالووی علاوه بر این جریانات، از مکاتب و شخصیت‌های متعدد دیگری، به‌ویژه پانه‌کوک، لوکچ، و آدورنو هم بهره گرفته است. با برداشت‌های انتخابی از این مجموعه تلاش می‌کند که به‌نوعی چرخ را از نو بسازد، اما متأسفانه این چرخ‌ی است که به‌رغم درخشندگی، نمی‌چرخد.

گفتن ندارد که منظور از اشاره به التقاط نظری هالووی، انتقاد از التقاط نیست، که امری ناگزیر در تحلیل مسائل پیچیده‌ای جهان امروز است. بلکه نحوه‌ی درآمیزی دستگاه‌های مختلف فکری و نتیجه‌گیری‌های او است که مسئله سازند. این کتاب ضمن طرح نکات نظری مهم، همزمان بیانگر بحران نظریه‌پردازی چپ نیز هست. جهان غرب امروزه سرشار از نظریه‌پردازان چپی است که نه در مبارزه، بلکه در کلاس‌های دانشگاهی پرورش یافته و بسیار هم رادیکال‌اند؛ رادیکالیسمی بی‌خطر از سوی رادیکال‌های بی‌خطر! در جای دیگری اشاره کردم که تفاوت نظریه‌پردازان چپ امروز و نظریه‌پردازان قرن بیستم، این بود که دومی‌ها انقلابی‌های حرفه‌ای بودند، و نظریه‌ها از بطن مبارزه و آزمون و خطا بیرون می‌آمد. نظریه‌پردازان امروز عمدتاً استادان دانشگاه هستند، و بسیاری دست‌آوردهای نظری مهمی هم داشته‌اند، اما گاه به نظر می‌رسد درک درستی از سختی‌ها و موانع مبارزه عملی ندارند. پاره‌ای از آن‌ها که امیدی به جنبش‌های کارگری کشور خود ندارند، هرچند که در تظاهرات اول ماه مه یا در تجمع‌های اولین دوشنبه‌ی ماه سپتامبر شرکت می‌کنند، گهگاه با ظهور جنبش‌هایی که چون حساب سر بر می‌آورند و از بین می‌روند، به هیجان می‌آیند و دلخوش می‌کنند، به تحلیل جنبش‌های کشورهای دیگر دل می‌بندند؛ یک روز شیفته‌ی سیریزا، یا زاپاتیست‌ها، یا روزاوا می‌شوند، و با فروکش کردن این جنبش‌ها در انتظار جنبش‌های دیگر می‌نشینند. مهم‌ترین پرسشی که از بحث‌های هالووی و طرفدارانش کماکان بی‌پاسخ می‌ماند، مسئله‌ی تحول بدون دولت در جریان گذار از سرمایه‌داری، و نیز در هماهنگی جامعه در دوران پسا سرمایه‌داری است. چه‌گونه برای گذار از وضع موجود، «خودتوده‌ها» می‌توانند در مقابل دولت قدر قدرت سرمایه با همه‌ی دستگاه‌های سرکوب، ایدئولوژیک و اقتصادی‌اش بدون تلاش برای کسب قدرت (البته به شیوه‌ی واقعاً دموکراتیک و نه با تصور یک انقلاب ناگهانی اقلیت) به خودمختاری اجتماعی برسند. تنها با «فریاد» نمی‌توان دشمن قدر قدرت را شکست داد. فریاد هالووی بیش‌تر مرا به یاد فریاد مندرج در تورات انداخت. (زمانی که بنی اسراییل در بازگشت از اسارت در مصر و چهل سال

سرگردانی در بیابان به پشت دیوار شهر اریحا می‌رسند، پس از هفت روز آن‌چنان فریادی می‌زنند که دیواره‌های شهر فرو می‌ریزند و شهر به تصرف آن‌ها درمی‌آید.^۹ در جریان گذار، همین دولت مردمی و دموکراتیک هم به دستگاه‌های سه‌گانه‌ی قدرت و کارکردهای گوناگون آن‌ها نیاز دارد، و معلوم نیست بدون در اختیار داشتن این ابزارها چه‌گونه می‌توان نظم نوینی را بر پا ساخت. فرض کنیم که این «ما»، این انبوهه، و اکثریت مردم جهان نه تنها در درون مرزهای ملی خود که در کشورهای مختلف هم‌زمان به شکل خودمختار و بدون کسب قدرت دولتی در مقابل سرمایه‌ی جهانی به‌پا خیزند. (از این نیز می‌گذریم که در پیشرفته‌ترین کشورهای جهان، حتی احزاب سوسیال‌دموکرات با در پیش گرفتن محافظه‌کارترین سیاست‌های تحول‌خواهانه به‌جز چند لحظه‌ی موقت، هرگز نتوانستند حتی ۵۱ درصد آرا را به دست آورند. اگر هم بگوییم که رادیکال نبودند، احزاب رادیکال‌تری که تحت عنوان احزاب چپ از آن‌ها جدا شدند، در کشورهایی چون آلمان، فرانسه، سوئد، آرای به‌مراتب کم‌تری و اکثر اوقات یک رقمی کسب کردند، و بگذریم که احزاب دست‌راستی و شبه‌فاشیستی در همه جا رأی بیش‌تری از «ما» به‌دست می‌آورند.)

در دورانِ پسا-سرمایه‌داری هم، بر کنار از تقسیم کار محلی به شکل دموکراسی مستقیم، کارهایی می‌ماند که باید در سطح شهر، سطح استان، سطح کشور و فراتر از آن، هماهنگ شوند: شبکه‌ی برق و دیگر زیرساخت‌های سراسری لازم است، رودخانه‌های بین شهری، بین استانی و بین کشوری باید حفظ و هماهنگ شوند، صنایع بزرگ به فولاد و آلومینیوم و مس نیاز دارند، این صنایع به معادن مختلف نیاز دارند، به برق و آب نیاز دارند؛ این مواد باید از جاهای دیگر حمل شوند؛ شبکه‌ی سراسری راه‌آهن لازمست، جاده‌های بین شهری و بین استانی و بین کشوری لازم است، فرودگاه لازم است؛ تولید غذا، برکنار از شلغم و خیار و پیازی که هر خانوار می‌تواند به‌طور خود-گردان برای خانواده‌اش بکارد و بخورد -- و یا به قولی هر خانواده می‌تواند یک بُز در بالکن آپارتمان خود نگه دارد و شیر و ماست خانوار را تأمین کند -- به کشاورزی

تورات، یوشع ۶، ۱

پیشرفته نیاز دارد، و این نیازمند تحقیقات و کاربرد فناوری پیشرفته است، که بنوبه خود به رابطه با صنایع نیازمند است. این‌ها به سرمایه‌گذاری نیاز دارند، سرمایه‌گذاری به بانک نیاز دارد، بانک به سیاست مالی و پولی (یا معادل آن) نیاز دارد که نمی‌توان آن را با مشارکت همگانی تعیین کرد؛ روابط فراکشوری و بین‌المللی نیاز به هماهنگی دارد؛ شبکه‌ی اینترنت جهانی باید هماهنگ شود؛ «ما» مریض می‌شویم، و برکنار از دکترهای سنتی یا دکترهای پابره‌نه به سبک دوران مائو، به دکترها و بیمارستان‌های تخصصی نیاز داریم؛ به آموزش ابتدایی، متوسطه و دانشگاهی نیاز داریم؛ حتی همان جامعه‌ی موردنظر اختیارباوران آنارشیست هم نیاز به قانون سراسری و نظم دارد - مگر آن که تصور کنیم که با تغییر نظام سرمایه‌داری دیگر دزد و قاتل و فاسد و تجاوزگر نخواهیم داشت؛ حفاظت از محیط زیست، یا مقابله با بیماری‌های همه‌گیر نمی‌تواند به شکل پراکنده در سطح محلی انجام شود و... همه این‌ها نیاز به تشکیلات دارد، ساختارهایی متشکل از هزاران نفر که باید با تقسیم کار افقی و عمودی و با نوعی برنامه‌ریزی سازماندهی شوند. بسیاری از این کارها تخصصی‌اند و نمی‌توان «هر دوهفته یکبار» این مسئولین را جابجا کرد. بحث این‌جاست که در هر صورت به تشکیلات محلی، ناحیه‌ای، شهری، استانی، منطقه‌ای، ملی، و جهانی نیاز داریم، اگر هم نخواهیم نام دولت بر آن گذاریم، تحت هر نام دیگری، نمی‌توان از آن بی‌نیاز بود، چرا که بدون چنین تقسیم‌کاری شیرازه‌ی امور از هم می‌پاشد. رومان‌تیسیم کمون‌های دوران بشر اولیه را نمی‌توانیم راهنمای عمل قرار دهیم. کاملاً درست است که دولت‌ها، احزاب، اتحادیه‌ها و دیگر تشکیلات بوروکراتیک شده‌اند و اغلب منافع یک اقلیت و خودشان را پیشینه می‌کنند. اما به‌جای تصور باطل دور انداختن این نهادها، یا به‌قول اصطلاح انگلیسی بچه را با آب لگنی که آن را شسته‌ایم، دور بریزیم، باید راه‌های دموکراتیزه کردن و مشارکتی کردن هرچه بیشتر آن‌ها را یافت، و جالب آن که نظریه‌های جدید سازمان دستاوردهای بسیار مهمی در این زمینه عرضه کرده و می‌کند. اگر مارکس در تصویر خود از جهان پسامایه‌داری دو فاز را در نظر داشت که گویا در فاز دوم کمونیسیم دیگر نیازی به دولت نیست، اختیارباوران آنارشیست امیدوارند که جهان یک‌راست به‌سوی چنین مرحله‌ای برسد.

شک نیست که آرمان خودگردانی اجتماعی، آرمان ارزشمندی است که بشر می‌تواند روزی به آن دست یابد، اما برای نیل به آن زمینه‌سازی‌های فراوان در سطوح ملی و جهانی، آموزش، بسیج و سازماندهی و رهبری دموکراتیک و کسب قدرت از سوی نمایندگان واقعی مردم لازمست؛ یعنی تمام پیش‌زمینه‌هایی که از نظر هالووی و پیروانش مردود به حساب می‌آیند.

خلاصه آن‌که در این کتاب بحث‌ها و ایده‌آل‌های زیبایی طرح می‌شود، اما از نظر سیاسی و مبارزه‌ی واقعی برای گذار از سرمایه‌داری و استقرار یک نظام انسانی، نمی‌توان آن‌ها را جدی گرفت. گویی با رمانی تئوریک و البته جذاب و خواندنی روبه‌روایم، اما نه با راهنمایی برای گذار از سرمایه‌داری.