

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

این "شباهت خانوادگی" (که اغلب از هم جدا و دو باره به هم وصله‌پینه شده‌اند) برای شالوده‌ریزی یک تبارنامه‌ی منسجم کافی نیست. به جای آن می‌توان به "مرحله‌های" آزادی‌خواهانه‌ی اشاره کرد که در موقعیت‌های بسیار متفاوت به ثبت رسیده‌اند و الهام‌بخش آن‌ها مآخذ و منابع نظری کاملاً متمایز بوده است. به طور کلی می‌توان سه مرحله اساسی را مطرح کرد:

۱- مرحله‌ی تکوین (یا کلاسیکی) که نمایندگان نظری آن‌ها اشتیرنر، پرودون و باکونین اند. دو اثر پرودون تحت عنوان: "خود و مال آن" و "فلسفه‌ی فقر" در اواسط دهه ۱۸۴۰ منتشر شد. طی همان سال‌ها افکار باکونین طی سفری طولانی و پر و پیچ و خم شکل گرفت. سفری که از برلین شروع و تا پاریس ادامه، و از آن جا به بروکسل خاتمه یافت. این مرحله تعیین‌کننده‌ی بود که در آن دوره‌ی ارتجاع پسانقلابی به پایان خود می‌رسید و شورش‌های سال ۱۸۴۸ در شرف وقوع بود. در این دوران دولت‌های مدرن شکل می‌گرفت. فردیتی که به خودآگاهی جدیدی رسیده بود در درد و رنج رمانتیسم رشته‌ی تجدد و نوگرایی را کشف می‌کرد. جنبش اجتماعی بی سابقه‌ی اعماق را به حرکت در می‌آورد که آتشفشان مبارزه‌ی طبقاتی آن‌را متفرق و پراکنده کرده بود. در این گذار بین "آنچه بود و دیگر نیست" و "آنچه هنوز شکل نگرفته است" شکل‌های گوناگون اندیشه‌ی آزادی‌خواهانه درگیر سنجش آرمان‌شهرهای پر رونق و ناهمخوانی‌های رمانتیک بود. طرح کلی حرکتی دوگانه شکل می‌گرفت که هم از سنت لیبرالی فاصله می‌گرفت و هم به سمت آن کشیده می‌شد. هم هویتی کوهن بندیت با جهت‌گیری "آزای‌خواهانه لیبرالی" ریشه در همین ابهام آغازین دارد.

۲- مرحله‌ای ضدنهادی یا ضدبوروکراتیک در پایان قرن ۱۹ و ۲۰. تجربه نظام پارلمانی و اتحادیه‌های کارگری توده‌ای در آن زمان "خطرات حرفه‌ای قدرت" و بوروکراتیزه شدن جنبش کارگری را عیان می‌ساخت. تشخیص این خطرات را در نوشته‌های روزا لوزامبورگ و اثر کلاسیک روبرت میشل تحت عنوان "احزاب سیاسی" (۱۹۱۰) در سندیکالیسم انقلابی جورج سورل و فرناند پلوتیه و به همان نسبت در انتقاد پرسروصدای گوستاو لندوئر می‌توان مشاهده کرد. رگه‌هایی از این تشخیص را در اثر پگی تحت عنوان "دفاتر دو هفته‌ای" یا مارکسیسم ایتالیایی لایریولا می‌توان سراغ گرفت.

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

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

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

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

* این مقاله در مجله‌ی Contretemps، شماره ۶، فوریه ۲۰۰۳، پاریس، منتشر شد. متن اصلی به فرانسسه است و در سایت آرشیو اینترنتی دانیل بن سعید <http://danielbensaid.org/La-Revolution-sans-prendre-le> در دسترس است.

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

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

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

در جای دیگری به نقد نگری و تحول او پرداخته‌ام. در این‌جا بحث را با جان هالووی آغاز می‌کنم. کتاب اخیر او عنوانی دارد که خود یک برنامه است و چه در کشورهای انگلیسی‌زبان چه در آمریکای لاتین بحث زنده‌ای را دامن زده است.

دولت‌سالاری همچون گناه اولیه

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

از همان آغاز، هالووی اعلام می‌کند که "هدف این کتاب تقویت نفی است و جانب‌داری از پرواز در شبکه‌ی اسارت و رساتر کردن فریاد." آن‌چه زاپاتیست‌ها (که رد پای تجربه‌های آن‌ها (در سراسر رساله‌ی هالووی دیده می‌شود) را به دیگران نزدیک کرد "نه ترکیب طبقاتی مثبت عام بلکه مبارزه‌ی منفی عمومی آن‌ها علیه سرمایه‌داری" است. بدین ترتیب منظور هالووی مبارزه‌ایست که هدف آن نفی ستمی است که بر ما تحمیل شده است. هدف از این مبارزه، دستیابی مجدد به ذهنیتی است که در ذات نفی وجود دارد. برای این‌که نشان دهیم در نفی جهان آن‌گونه که هست بر حق هستیم، نیازی نیست پایان خوشی را وعده دهیم. هالووی همانند فوکو می‌خواهد با انبوه شکل‌های گوناگون مقاومت که نمی‌توان آن‌ها را به رابطه‌ی دوگانه‌ی سرمایه و کار تقلیل داد پیوند برقرار کند.

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

بدین ترتیب دولت دقیقاً همان چیزی است که این واژه به آن اشاره دارد: "سده‌ی است در مقابل جریان کنش" یا به بیان دیگر، "دولت تجسم هویت است". دولت چیزی نیست که به توان در اختیار گرفت و علیه کسانی که تاکنون آن را در دست داشته‌اند به کار برد، بلکه شکلی اجتماعی است یا دقیق‌تر فرآیند تکوین مناسبات اجتماعی است؛ "روند دولتی کردن کشمکش‌های اجتماعی است". ادعای مبارزه از طریق دولت، سرانجام و به ناگزیر با شکست خویش همراه است. بدین ترتیب "استراتژی‌های دولت‌سالارانه" استالین به هیچ معنا خیانت به روح انقلاب بلشویسم نیست بلکه تحقق کامل آن-ست؛ "نتیجه‌ی منطقی مفهوم دگرگونی اجتماعی‌ای است که سوژه آن دولت است." در مقابل این مفهوم، چالش زاپاتیست‌ها شامل نجات انقلاب از در غلطیدن به توهم دولت‌سالاری است و هم از در غلطیدن به توهم قدرت.

اکنون پیش از ادامه بررسی کتاب هالووی روشن است که:

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

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

۳- سرانجام تقلیل کل تاریخ جنبش انقلابی به تبارنامه "انحراف نظری" که آن‌هم با چشم بر هم زدنی تاریخ واقعی را نادیده می‌گیرد، البته با قبول خطر دفاع از تز ارتجاعی (ار فرانسو فوره تا استفان کورنو) تداوم بی‌وقفه انقلاب اکتبر تا ضد انقلاب استالینی و این ضد انقلاب را "پی‌آمد منطقی آن!" دانستن بدون این‌که از استالینسم تجزیه و تحلیل جدی‌ای صورت گیرد. دیوید روسه، پیر نویل، میکائیل گوینز، و موشه لوین (اگر نخواهیم به تروتسکی، هانا آرنه یا حتی له‌فور یا کاستوریادس اشاره‌ای داشته باشیم) که در این زمینه، بسیار جدی‌تر برخورد کرده‌اند.

دایره شیطنانی بت‌واره پرستی یا چگونگی رهایی از آن؟

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

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

اما دایره‌ی شیطنانی بت‌واره پرستی را چگونه می‌توان در هم شکست؟ هالووی می‌گوید این مفهوم به وحشت غیر قابل تحملی پیوند دارد که از خود-نفی‌گری کنش بر آمده است. به باور او "سرمایه" در درجه نخست به بسط و توسعه‌ی نقد خود - نفی‌گری پرداخته است. مفهوم بت‌واره پرستی در خلاصه‌ترین شکل عبارت‌ست از نقد جامعه بورژوازی (و "دنیای جادو - شده‌ی آن و تئوری بورژوازی (اقتصاد سیاسی) در عین حال دلائل ثبات نسبی آن‌ها را عیان می‌سازد: این چرخه جهنمی که شی (پول، ماشین، کالا) را به عامل و عامل را به شی تبدیل می‌کند. این بت‌واره پرستی به تمام زوایای جامعه نفوذ می‌کند تا آن اندازه که هرچه دگرگونی انقلابی بیشتر ضروری و ناگزیر شود، امکان وقوع آن غیر ممکن‌تر می‌شود. هالووی این قضیه را در جمله‌ای نگران‌کننده چنین خلاصه می‌کند: "ناممکن شدن ناگزیر انقلاب".

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

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

طبق نظر هالووی این‌ها پرسش‌هایی اند که ایده‌ی پیشاهنگ، ایده‌ی "نسبت دادن" خودآگاهی طبقاتی (نسبت دادن به چه کسانی؟) یا آرزوی رویدادی نجات‌بخش مدعی پاسخ به آن‌هاست. این رامحل‌ها به ناگزیر به مساله پیچیده‌ی یک سوژه تندرست یا قهرمان عدالت ره می‌برد که با جامعه‌ای بیمار در حال مبارزه است: یک شوالیه شریف که در هیات "قهرمان طبقه کارگر" یا حزب پیشاهنگ ظاهر می‌شود.

این برداشتی پیچیده از بت‌واره پرستی است که به معضل دوگانه غیرقابل حلی منتهی می‌شود: آیا انقلاب قابل تصور است؟ آیا نقد هنوز هم امکان پذیر است؟ چگونه می‌توان از بت‌واره‌سازی روند بت‌وارگی رهایی یافت؟ پس ما که قدرت زیان‌بار نقد را جاری می‌کنیم خود چه کسانی هستیم؟ چگونه می‌توانیم از بی‌ثمری نقدی در امان باشیم که زیر سلطه‌ی همان بت-وارگی است که ادعای از بین بردن آن‌را دارد، در صورتی‌که بنا باشد نفی به تابعیت از همان پدیده‌ای اشاره داشته باشد که خود نفی می‌کند؟

هالووی را محل های چندی را ارائه می دهد:

الف- راه حل اصلاح طلبانه که نتیجه گیری آن اینست که جهان را نمی توان اساساً تغییر داد، ما باید با نظم بخشیدن مجدد به جهان و کنترل آن قانع باشیم. امروزه گفتار پسامدرنیست ها با موسیقی مجلسی معمولی این شکل از تسلیم و کنارگیری اصلاح طلبانه را همراهی می کند.

ب- راه حل انقلابی سنتی که ظرافت ها و اعجاز های بتوارپرستی را نادیده می گیرد و به همان تضاد دوگانه قدیمی بین کار و سرمایه پای بند است و به تغییر مالکیت در راس دولت قناعت می کند؛ دولت بورژوائی سهل و ساده به دولت پرولتری تبدیل می شود.

ج- راه سوم امید به ذات سرمایه داری را در خود دارد که قدرت "همه جا حاضر" [یا چندگانه] آن "مقاومت همه جا حاضر [یا چند گانه] را" پاسخ مناسب می داند.

هالووی بر این باور است که بدین شیوه و با استفاده از نوعی تعبیر ملایم از بتوارپرستی می تواند از دور باطل نظام و دامچاله ای مرگبار آن بگریزد. تعبیر ملایم او از بتوارپرستی را باید نه اوضاع و شرایط بلکه فرآیند پویا و متناقض بت-وارگی سازی دانست. تصور او اینست که این روند در واقع، آستن ضد خود است؛ شکل های مقاومت علیه بتوارگی در خود بتوارپرستی موجود است. ما نه تنها قربانیان ابژه شده ی سرمایه بلکه سوژهان سنیزه گر واقعی یا بالقوه نیز هستیم. بدین ترتیب "وجود ما در مقابل سرمایه" عبارت است از "نفی دائمی و به ناگزیر وجود ما در سرمایه".

سرمایه داری را باید در درجه نخست جدائی از ذهن و عین بدانیم و تجدد را به مثابه خودآگاهی ناخوشایند این جدایی. در محدوده ی مساله ی بتوارپرستی عامل در سرمایه داری نه خود سرمایه دار بلکه ارزشی است که قیمت گذاری شده و به امری مستقل تبدیل می شود. سرمایه داران فقط کارگران و فادار سرمایه و استبداد غیرشخصی آن به شمار می روند. اما در آن-صورت از نظر یک مارکسیسم کارکردگرا سرمایه داری نظامی بسته و از درون منسجم به نظر می رسد که راه خروجی برای آن در کار نیست مگر این که نیروهای غیبی، لحظه ای معجز آسا و شکوهمند شورش فرا برسد. از نظر هالووی، برعکس، ضعف سرمایه داری در این حقیقت نهفته است که در آن "نوع وابستگی کار به سرمایه یا نوع وابستگی سرمایه به کار متفاوت است". بدین ترتیب "بنیان سرمایه به مثابه سرمایه بر محور سرکشی کار در گردش استوار است". در وابستگی دوجانبه اما نامتقارن کار و سرمایه، کار از این ظرفیت برخوردار است که خود را از تضاد خویش برهاند، در صورتی که سرمایه قادر به چنین کاری نیست.

بدین ترتیب هالووی از تزه های خودگردانی الهام می گیرد که پیش از او ماریو ترونٹی ارائه کرده بود. ماریو ترونٹی شرایط این معضل را معکوس کرد، بدین ترتیب که نقش سرمایه را صرفاً نقشی عکس العملی نسبت به ابتکار خلاقه ی کار معرفی کرد. کار در محدوده ی این چشم انداز به مثابه عنصر فعال سرمایه همواره تعیین کننده ی شکوفائی سرمایه داری از طریق مبارزه ی طبقاتی است. ترونٹی رویکرد خود را "انقلاب کپرنیکی در مارکسیسم" معرفی کرد. هالووی که فریفته این ایده شده است هنوز هم نسبت به تئوری خودگردانی که گرایش به رد کارکرد نفی (در مورد نگری، رد هر نوع دیالکتیک به نفع هستی شناسی) دارد و رویکردش به طبقه کارگر صنعتی به مثابه سوژه مثبت و اسطوره ای (به شیوه ی رویکرد نگری با انبوه خلق در آخرین کتابش) است احتیاطهایی از خود بروز داده است. هالووی می گوید معکوس سازی اساسی نباید با انتقال تبعیت سرمایه به کار بسنده کند بلکه باید تبعیت را به مثابه نفی و نه تأیید مثبت درک کند.

برای این که در این نکته (موقتاً) به نتیجه برسیم باید از خدمتی که جان هالووی کرده است قدردانی کنیم که مساله بتواره-پرستی و سنی وارگی را در جایگاه درست این معمای استراتژیک قرار داده است. با این همه، ضروری است به محدودیت بحث تازه ی او توجه داشته باشیم. در عین حال که "مارکسیسم سنتی" دوره استالین (و از جمله آلتوسر)، در حقیقت امر نقد بتوارپرستی را کنار گذاشته بود، اما در ادامه ی این نقد هرگز وقفه ایجاد نشده بود؛ اگر از لوکاچ شروع کنیم می توانیم این نقد را در کارهای مولفینی دنبال کنیم که به آن جریانی تعلق داشتند که ارنست بلوخ آن را "جریان زنده" مارکسیسم نامید. از جمله افرادی نظیر رمان روسلسکی، فرانتس یابوکوسکی، ارنست مندل، هنری لفور (در اثرش تحت عنوان: "نقد زندگی روزمره")، لوسین گلدمن، ژان مری ونسان (که تاریخ اثرش: "بتوارپرستی و جامعه" به سال ۱۹۷۳ مربوط می شود) و حتی اخیراً استوارس تولبازوس، و الن بیر.

هالووی در عین تاکید بر رابطه ی تنگاتنگ بین روندهای بتواره سازی و ضد آن که با چند اشتباه همراه بود، بار دیگر تضاد رابطه اجتماعی ای را به ما نشان می دهد که در مبارزه طبقاتی جلوه می یابد. با این همه، او هم، همچون صدر مائو توضیح می دهد که از آنجا که شرایط این تضاد نامتقارن است، قطب کار عنصر پویا و تعیین کننده ی آن را تشکیل می دهد. این قضیه کمی شبیه کودکی است که دستش را دور سرش برد تا به بینی اش دست بزند. با این حال، می توان خاطر نشان کرد که تاکید هالووی بر روند "بتواره زدائی" که در جریان بتواره سازی موجود است او را قادر می سازد تا مساله دارائی را تعدیل کند. او این مساله را بدون این که کار چندانی به خود بدهد در "جریان کنش" قابل حل می داند.

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

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

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

ناممکن شدن ناگزیر انقلاب

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

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

"در پایان کتاب به مانند آغاز آن، هنوز چیزی نمی‌دانیم. لنینیست‌ها می‌دانند یا می‌دانستند، ما نمی‌دانیم. دگرگونی انقلابی از هر زمانی ضروری‌تر است ولی دیگر نمی‌دانیم معنی انقلاب چیست ندانستن ما به معنی ندانستن کسانی است که می‌دانند ندانستن بخشی از روند انقلابی است. اطمینان را از دست داده‌ایم، اما اطمینان نداشتن برای انقلاب جنبه‌ی اساسی دارد. زاپاتیست‌ها می‌گویند "گام بر می‌داریم و جستجو می‌کنیم" ما نمی‌پرسیم نه فقط به این دلیل که راه را نمی‌دانیم بلکه هم‌چنین به این دلیل که پرسش در خصوص راه، خود بخشی از روند انقلابی است". این‌جا ما به جوهر مطلب می‌رسیم. در آستانه‌ی هزاره‌ی جدید دیگر نمی‌دانیم انقلابات آینده چگونه اند، اما می‌دانیم که سرمایه‌داری ابدی نیست و به کنار گذاشتن آن پیش از این‌که ما را نابود کند نیاز مبرمی داریم. این اولین مفهوم ایده‌ی انقلاب است: این مفهوم بیانگر آرزوی ستم‌دیدگان است که تکرار می‌شود و آرزوی رهایی است. همین‌طور هم - پس از انقلابات سیاسی که دولت-ملت‌های مدرن را به وجود آورد و پس از محاکمات سال ۱۸۴۸، کمون پاریس و انقلابات شکست خورده‌ی قرن بیستم- می‌دانیم که انقلاب یا اجتماعی است یا انقلابی در کار نخواهد بود. این دومین مفهوم انقلاب پس از نوشته شدن "مانیفست کمونیست" است. اما از دیگر سو، پس از یک دور تجربیات بسیار دردناک، تصور این‌که شکل استراتژیک انقلابات آینده چیست برای‌مان مشکل است. این مفهوم سوم انقلاب است که نمی‌تواند آن را درک کنیم. این امر چندان تازه‌ای نیست، هیچ‌کس کمون پاریس، قدرت شورایی و شوراهای میلشیشای کاتالان را برنامهریزی نکرده بود. این شکل‌هایی که قدرت انقلابی سرانجام پیدا کرد، برآمده از نفس مبارزه بود و خاطره‌ی زیر زمینی تجربیات پیشین.

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

هالووی می‌گوید حتی لنینیست‌ها (کدام‌شان؟) دیگر نمی‌دانند جهان را چگونه تغییر دهند. اما آیا آن‌ها اگر با خود لنین هم شروع کنیم مدعی بودند که از چنین دانش نظری برخوردارند (برای تغییر جهان) که هالووی به آن‌ها نسبت می‌دهد؟ تاریخ پیچیده‌تر از این‌هاست. در سیاست فقط یک نوع دانش استراتژیک وجود دارد، دانشی مشروط و فرضی، یک "فرض

راهبردی" که برآمده از تجربیات گذشته است و نقش خط راهنمایی را دارد که بدون آن عمل انسانی بدون دستیابی به نتیجه- ای به هدر می‌رود. ضرورت داشتن یک فرضیه به هیچ‌وجه مانع از آن نمی‌شود که بدانیم تجارب آتی همواره جنبه‌های غیر پیش‌بینی شده و غیره منتظره‌ای دارند که ما را وادار می‌کنند که آن‌ها را همیشه جرح و تعدیل کنیم.

در عین اجتناب از دنباله‌روی که سنت (حتی سنت انقلابی) را پیوسته به مخاطره می‌اندازد، رد دانش جزم‌گرایانه توجیه- کننده‌ی آن نیست که بخواهیم از صفر شروع کنیم و گذشته را نادیده بگیریم "در عین حال که انتظار تجارب سازنده‌ی جدید را داریم، بی‌شرمی است که تجارب دو قرن مبارزه - از ژوئن ۱۸۴۸ تا ضد انقلاب شیلی و اندونزی، انقلاب روسیه، تراژدی آلمان و جنگ داخلی اسپانیا - و تجارب دردناک آن‌را فراموش کنیم.

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

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

در عمق این خلاء استراتژیک تنها پی‌آمد احتمالی بحران خود این بحران است، بحرانی بدون عامل و بازیگر، بحران افسانه‌ای محض که از شرایط تاریخی خود گسسته و از قلمرو مبارزه سیاسی به منظور در غلطیدن به سلطه یزدان‌شناسی عقب می‌نشیند. این است آن‌چه هالووی به خاطرمان می‌آورد و حتی خوانندگان را دعوت می‌کند "در باره‌ی سیاسی نبودن بحران به جای سیاست سازمان‌دهی" بیاندیشند. هالووی می‌گوید تحول از سیاست سازمان‌دهی به سیاسی نبودن رویدادها از طریق تجارب ماه می ۱۹۶۸، شورش زاپاتیست‌ها یا موج تظاهرات ضد جهان‌گستری سرمایه‌میسر است. "این رویدادها بر بت‌وارپرستی، جنبش‌های عدم تابعیت، کارناوال ستم‌دیدگان پرتو می‌افکند". آیا کاروناوال در تحلیل نهایی، شکل انقلاب پسامدرن است؟

یادآوری موضوعات گذشته

آیا انقلاب - یک کارناوال - بدون بازیگر انقلابی خواهد بود؟ هالووی از "سیاست هویت" به کمک "تنشیت هویت‌ها" انتقاد می‌کند. در دیدگاه او توسل به این‌که، فرد فرضاً چه هویتی می‌تواند "داشته باشد" همیشه معنی ضمنی‌اش تبلور یافتن هویت است، در عین حال دلیلی برای تشخیص بین هویت‌های خوب و بد وجود ندارد. هویت‌ها در اوضاع و احوال مشخص و به نحوی موقت معنا پیدا می‌کنند. ادعای داشتن هویت یهودی در آلمان نازی همان معنی و مفهومی را نداشت که امروزه در اسرائیل دارد. هالووی با اشاره به متن زیبایی که در آن مارکوس، معاون فرمانده، زیر ناشناختگی ماسک معروف اسکی از چندگانگی نا پیدای هویت‌ها دفاع می‌کند، جنبش زاپاتیستی را حتی "جنبشی آشکارا ضد هویت" معرفی می‌کند. در مقابل، هالووی تبلور یافتن هویت را برابر نهاد شناخت دو جانبه، جماعت، دوستی، عشق و شکلی از خودباوری خودخواهانه می‌داند. در عین حال که هویت‌شناسی و تعریف رده‌شناسی، سلاح‌هایی در زرادخانه‌ی انضباطی قدرت اند، دیالکتیک بیان‌گر مفهوم عمیق‌تر بی‌هویتی است: "ما نایک‌سان‌ها، با این هویت‌شناسی مبارزه می‌کنیم. مبارزه علیه سرمایه مبارزه علیه هویت- شناسی است. این مبارزه، مبارزه برای یک هویت بدیل نیست". هویت‌یابی ثمره‌ی اندیشیدن بر مبنای بودن است، در حالی‌که اندیشیدن بر اساس کنش و عمل کردن عبارتست از هویت پیدا کردن و انکار هویت‌شناسی در یک جنبش واحد. بدین ترتیب، انتقاد هالووی معرف "حمله‌ای است به هویت" و رد تعریف‌پذیری، رده‌بندی‌شدن و هویت‌یافتن. ما نه آن ایم که فکر می‌کنند و جهان نه آن‌ست که آن‌ها مدعی اند.

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

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

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

شیخ قدرت ستیزی

به منظور رهایی از این بن‌بست و حل معمای استراتژی که ابوالهول سرمایه پیش رو گذاشته است، آخرین کلام هالووی "قدرت ستیزی است"، "این کتاب تجسسی است در دنیای پوچ و خیالی قدرت‌ستیزی و از تمایزی که نگرانی بین "قدرت برای" و "قدرت بر" بهره می‌جوید که در جهت مقاصد خود قائل شده است. او هدفی که دنبال می‌کند عبارت از رها ساختن "قدرت برای" از اسارت "قدرت بر" است، رها ساختن کنش از کار و رها سازی شخص بنیادی از عینیت‌بخشی اگر گه‌گاه "قدرت بر"، "از لوله تفنگ" بر می‌آید، به باور هالووی، این امر در مورد "قدرت برای" صادق نیست. جوهر مفهوم قدرت‌ستیزی همچنان به "قدرت بر" وابستگی دارد. با این همه "مبارزه برای رهایی" "قدرت بر" به معنی مبارزه برای ایجاد یک پاد – قدرت نیست. بلکه برای ایجاد یک ضد قدرت است، چیزی که اساساً با "قدرت بر" تفاوت دارد. مفاهیم انقلاب که معطوف به تصرف قدرت اند مشخصاً بر مفهوم پاد – قدرت متمرکز اند. بدین ترتیب جنبش انقلابی اغلب "همچون تصویر آینه‌ای قدرت یعنی لشکر در مقابل لشکر و حزب در مقابل حزب بنا شده است". در مقابل هالووی قدرت‌ستیزی را انحلال "قدرت بر" به نفع "رهایی قدرت برای" تعریف می‌کند.

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

هالووی پس از رسیدن به چنین اوج شکوهمندی با آسودگی خاطر به مقدار آب کثیفی می‌اندیشد که از وان حمام باید بیرون بریزد، اما در عین حال از بیرون ریختن چند نوزاد با آن هم، نگران هست. چشم‌انداز تقویض قدرت به ستم‌دیدگان، در حقیقت جای خود را به ضد قدرتی داده است غیر قابل تعریف و غیر قابل درک که گفته می‌شود همه جا هست و هیچ جا هم نیست، مانند مرکز محیط دایره‌ی پاسکال. آیا بدین ترتیب شیخ ضد قدرت دنیای جادو شده‌ی جهانی‌سازی سرمایه‌داری را تسخیر می‌کند؟ بر عکس، باید بیم آن داشت که از دیاد "ضدها" (ضد قدرت یک ضدانقلابی که با ضداستراتژی به وجود می‌آید) در نهایت چیزی جز ترفند گفتاری پیش پا افتاده‌ای نباشد، ترفندی که چیزی جز خلع سلاح ستم‌دیدگان (چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی)، بدون در هم شکستن پنجه‌ی آهنین سرمایه و سلطه‌ی آن، ثمره‌ای ندارد.

جنبش زاپاتیستی خیالی

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

نکته‌ی اصلی مراجعه‌ی هالووی تجربه‌ی زاپاتیست‌هاست که او خود را سخن‌گوی نظری آن‌ها معرفی می‌کند. زاپاتیست-های او، اما، در ظاهر تخیلی و حتی اسطوره‌ای اند چرا که به ندرت به تناقضات واقعی وضعیت سیاسی، مشکلات واقعی و موانعی پرداخته‌اند که زاپاتیست‌ها از قیام اول ژانویه ۱۹۹۴ به بعد با آن روی‌رو بوده‌اند. هالووی با محدود کردن خود به سطح گفتمان حتی تلاش نمی‌کند مشخص کند دلایل این‌که زاپاتیست‌ها نتوانستند پایگان شهری برای خود به وجود آورند چه بود. ماهیت ابداعی ارتباطات و اندیشه‌ی زاپاتیست‌ها را نمی‌توان انکار کرد. ژروم باشه در اثر خود نقش زاپاتیست‌ها را با

حساسیت و ظرافت تجزیه و تحلیل می‌کند. بدون این‌که بخواهد دودلی‌ها و تناقضات آن‌ها را انکار کند. در مقابل، هالووی گفتار زاپاتیست‌ها را مو به مو می‌پذیرد.

اگر خود را به مساله‌ی قدرت و ضد قدرت و جامعه مدنی و پیشاهنگ محدود کنیم، شکی نمی‌توان داشت که قیام جیاپاسی-ها در اول ژانویه ۱۹۹۴ (به گفته‌ی باشه "لحظه‌ای که نیروهای منتقد بار دیگر به حرکت در آمدند") را باید بخشی از احیای مقاومت علیه جهانی‌سازی نئولیبرالی دانست که از جریان سیاتل، جنوا و پورتو الگره به این سو وجود داشته است. این لحظه "سراغازی استراتژیک" لحظه‌ای تامل انتقادی، حساب رسی و طرح پرسش در دوره‌ی پس از "قرن کوتاه بیستم" و جنگ سرد (که مارکوس آن را نوعی جنگ جهانی سوم معرفی کرد) است. در این موقعیت انتقالی ویژه، سخن‌گویان زاپاتیست اصرار دارند که "زاپاتیسمو وجود ندارد" (مارکوس) و نه خط و خطوطی دارد نه نسخه‌ای". آن‌ها می‌گویند که نمی‌خواهند دولت را تصرف یا حتی قدرت را کسب کنند، بلکه در پی امر مشکل‌تری هستند؛ یک دنیای جدید. هالووی آن‌را این‌گونه تعبیر می‌کند که آنچه را نیاز داریم که به تصرف در آوریم خود ما هستیم. با این همه، زاپاتیست‌ها بر ضرورت "یک انقلاب جدید" صحه می‌گذارند: بدون گسست تغییری نمی‌تواند در کار باشد.

این است فرضیه‌ای که هالووی بسط داده است: انقلاب بدون تصرف قدرت. اما با بررسی دقیق‌تر صورت‌بندی‌های زاپاتیست‌ها می‌بینیم که پیچیده و مهم‌تر از آن اند که در آغاز به نظر می‌رسند. نخست این‌که در این صورت‌بندی‌ها نوعی انتقاد از خود نسبت به جنبش‌های مسلحانه‌ی دهه‌ی ۶۰ و هفتاد، هرم نظامی عمودی، آمادگی فرمان دادن به جنبش‌های اجتماعی و انحرافات در رهبری مشاهده می‌شود. در این سطح، نوشته‌های مارکوس و ابلاغیه‌ها نقطه‌عطف موثری را نشان می‌دهند و سنت نهفته‌ی "سوسیالیسم از پائین" و خودرهائی توده‌ای را جان تازه می‌بخشند. هدف تصرف قدرت برای خود نیست (یا برای حزب، ارتش یا نیروی پیشگام) بلکه بیش‌تر واگذاری قدرت به دست مردم، در عین تاکید بر تفاوت بین دستگاه‌های دولتی و مناسبات قدرتی است که در تاروپود مناسبات اجتماعی ریشه دارد. (که با تقسیم اجتماعی کار در میان افراد، در بین جنس زن و مرد و در بین کارگران یدی و فکری و امثال آن شروع می‌شود).

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

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

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

این کار زاپاتیست‌ها مادام که اظهار نظر رسمی‌ای بر اساس محاسبات استراتژیک نداشته باشیم و ادعا بکنیم که در ورای این محاسبات قرار داریم، مطلقاً قانونی و مشروع است. زاپاتیست‌ها خود خوب می‌دانند که زمان می‌خرند. آن‌ها در ابلاغیه-ی رسمی خود می‌توانند مساله قدرت را تعدیل کنند، اما خوب هم می‌دانند که نیروی بورژوازی و ارتش موجود مکزیکی و حتی "غول شمالی" در صورت به دست آوردن فرصت در سرکوب عصیان بومیان جیاپاس شکست نمی‌خورند، همان‌طور که ایالات متحده و دولت کلمبیا در حال حاضر تلاش می‌کنند جنبش جریکی کلمبیا را سرکوب کنند. هالووی با ارائه‌ی تصویر فرشته‌گونه اما غیرواقعی از جنبش زاپاتیستی به قیمت از بین بردن فاصله‌گیری خود از تاریخ یا سیاست مشخص به تقویت توهمات خطرناکی دست زده است. در ترازنامه‌ی او از قرن بیستم ضدانقلاب استالینی نه تنها جایگاهی ندارد بلکه در کتاب خود همانند کتاب فرانسوا فوره همه‌ی تاریخ یا ثمره‌ی ایده‌های خوب است یا بد. او بدین ترتیب ترازنامه‌ای ارائه می‌دهد که در آن همه‌ی حساب‌ها از پیش بسته شده‌اند. زیرا از دیدگاه او هر دو تجربه با شکست روبه‌رو شدند یعنی هم تجربه اصلاح‌طلبانه هم انقلابی. دست کم می‌توان گفت این حکم او شتاب‌زده و فله‌ای (خام) است، گویا تنها دو تجربه متقارن، دو روی کرد رقیب وجود داشته‌اند که هر دو هم به یک نسبت شکست خورده‌اند، و رژیم استالینیستی (و دیگر نمادهای آن) پی‌آمد "تجربه‌ی انقلابی" بودند و نه ضدانقلاب ترمیدوری. این منطق عجیب و غریب تاریخی این امکان را به وجود می‌آورد که ادعا کنیم انقلاب فرانسه شکست خورده، انقلاب آمریکا و ... شکست خورده‌اند

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

منابع

- "طغیان زاپاتیستی : رستاخیز بومیان و مقاومت همگانی" باشه جروم سال ۲۰۰۲ "انقلاب و قدرت" دانیل بن سعید سال ۱۹۷۶. پاریس :
- در راهنمای مسیحایی والتر بنیامین: آن سوی مکان "دانیل بن سعید سال ۱۹۹۰ پاریس.
- "گسست زمان" دانیل بن سعید سال ۱۹۹۵ پاریس انتشارات پاسیون.
- "مقاومت" دانیل بن سعید سال ۲۰۰۱ پاریس فایارد.
- "آشفتگی جدید امپریالیستی" دانیل بن سعید سال ۲۰۰۱ مجله ضد زمان شماره ۲ ص ۲۰/۹ .
- جیووانی اریگی "قرن بیستم طولانی" و دانیل بن سعید در مجله ضد زمان شماره ۲ ص ۱۴۴/۱۴۶ سال ۲۰۰۱.
- "جهش، جهش، جهش" دانیل بن سعید در مجله سوسیالیسم بین‌المللی شماره ۹۵، ص ۸۶ - ۷۳، سال ۲۰۰۲.
- "مارکس برای زمان ما: ماجراها و سوء اتفاق‌های نقد" دانیل بن سعید، سال ۲۰۰۲ ترجمه‌ی گرگوری الیوت، لندن.
- "انبوه خلق اندرونه" دانیل بن سعید در مجله‌ی ماتریالیسم تاریخی.
- اثر ایزیدرو کرچ برنال در مجله‌ی "سوسیالیسم یا بربریت" شماره ۱۱ .
- "بازتولید سرمایه" الن بیرسال ۲۰۰۱ لوزان ص ۲، در مجله شماره ۴ ص ۱۸۶-۱۷۷ آتیلا بورنو (۲۰۰۱).
- "تنوری‌ها و روایت‌ها: تاملی بر فلسفی تاریخ" الکس کالینیکوس سال ۱۹۹۵ کمبریج .
- "ساختن تاریخ: عامل، ساختار و دگرگونی تنوری اجتماعی" الکس کالینیکوس سال ۲۰۰۴ چاپ تجدید نظر شده دوم، کتب لایدن، مطبوعات آکادمیکی بدیل.
- "امپراطوری" اثر مایکل هاردت و آنتونیو نگری سال ۲۰۰۰ کمبریج.
- "تغییر جهان بدون کسب قدرت" جان هالووی سال ۲۰۰۲ .
- "گاری و خیش خود را از روی استخوان‌های مردگان عبور بده"، جان هالووی سال ۲۰۰۴ .
- "چه باید کرد" ولادیمیر ایلیچ لنین (۱۹۰۲) "مسائل داغ جنبش ما" در مجموعه آثار جلد پنجم مسکو، انتشارات پروگرس.
- "بازخرید (گناه) و آرمان‌شهر"، میشل لووی، سال ۱۹۹۲، لندن.
- "سرمایه" اثر کارل مارکس، جلد سوم، لارنس ویشارت (۱۸۹۴) سال ۱۹۶۶.