

## اراده‌ی سیاسی چیست؟



مصاحبه با پیتر هالوارد

ساموئل گرو

ترجمه:

مرتضی سامان پور

کارگاه دیالکتیک - شهریور ۱۳۹۷

## یادداشت مترجم:

طی ده سال اخیر، پیتر هالوارد بر پروژه‌ی انتقادی-فلسفی "اراده‌ی سیاسی" متمرکز بوده است. مقاله‌های اصلی او در این زمینه، "اراده‌ی مردم" و "سیاست رادیکال و اراده‌ی سیاسی"، پیشتر و به ترتیب به همت عاصفه صادقی و صالح نجفی به فارسی ترجمه شده‌اند.<sup>1</sup> متن پیش رو نسخه‌ی خلاصه‌شده از مصاحبه‌ای است که با هالوارد در ژانویه‌ی ۲۰۱۴ درباره‌ی پروژه‌ی فکری‌اش انجام شده.<sup>2</sup>

به‌زعم هالوارد، هر نوع سیاست‌رهایی بخش همواره با شکل‌گیری اراده‌ی سیاسی و جمعی مردم پیوند می‌خورد که در بطن آن بناست مطالبات و اهداف مشخصی محقق و درنهایت نظم مستقر دگرگون شود؛ نقد سرمایه، قدرت و مفهوم‌پردازی مکانیزم‌های اجتماعی سیاسی سکوب‌گر بستر را برای کنش سیاسی راستین فراهم و جهت آن را متعین می‌سازد، اما چندان درباره‌ی ماهیت، محدودیت‌ها و نحوه‌ی محقق‌ساختن آن کنش سخن نمی‌گوید. اگر یک سوی فعالیت نظری/عملی را نقد قدرت شکل می‌دهد، سوی دیگر از نظر هالوارد باید تلاشی باشد در جهت صورت‌بندی اراده‌ی سیاسی. مفهوم اراده، در ترمینولوژی پیتر هالوارد، همان زور یا نیرویی است که با سازمان‌دهی می‌تواند ایده‌ها و مطالبات را محقق کند.

نکته‌ی کلیدی در اینجا بازشناختن اهمیت اراده به‌عنوان نیرویی فعال، خودآگاه و خودآئین است که در تقابل با رویکردی می‌ایستد که تغییر را در مرگ طبیعی یا خودبه‌خودی یک قدرت یا نظم سیاسی از طریق تناقض‌های درونی‌اش جست‌وجو می‌کند. در همین راستاست که ایده‌ی کمونیسم، چنانکه هالوارد در مصاحبه‌ی پیش‌رو اشاره می‌کند، هرگز نمی‌تواند به‌عنوان "محصول اجتناب‌ناپذیر" تناقض‌های درونی سرمایه‌داری یا محصول خودتخریبی‌های آن تلقی شود. در عوض امری اجتناب‌ناپذیر، کمونیسم به پروژه‌ای بدل می‌شود که بایست با تلاشی جمعی ساخته و درنهایت به سرانجام برسد.<sup>3</sup>

نکته‌ی آخر اینکه پانویس‌ها همگی از پیتر هالوارد یا ساموئل گرو (مصاحبه‌کننده) است. پانویس‌های مترجم با علامت - م مشخص شده‌اند. / م. س. - شهریور ۱۳۹۷

---

1. برای ترجمه‌ی صادقی و نجفی از این دو مقاله، به ترتیب نگاه کنید به تارنمای [نقد اقتصاد سیاسی](#) و [تز یازدهم](#). از آنجا که عاصفه صادقی در ترجمه‌ی خود از مقاله‌ی "اراده‌ی سیاسی" مقدمه‌ای جامع و بی‌نظیر بر معرفی آرا و دیدگاه هالوارد نوشته، مترجم در اینجا خود را از معرفی ساختار فکری و سیاسی پیتر هالوارد و همین‌طور ترسیم رؤس کلی پروژه‌ی "اراده‌ی سیاسی" معاف می‌داند و به ذکر چند نکته‌ی کوتاه بسنده می‌کند. - م.

2. برای نسخه‌ی خلاصه‌شده نگاه کنید به [نیولفت پروجکت](#) و برای نسخه‌ی کامل به [مانتلی ریویو](#) - م.

3. تعیین مفهوم اراده بر مبنای خودآئینی هالوارد را وامی‌دارد تا مفهوم سوژه را بکار نیندد - مفهومی که از یک سو دلالت می‌کند به تبعیت از قدرت یا مرجع اقتدار (subject as subjection) و از سوی دیگر به عاملیت یا سوژکتیویته (subject as subjectivity). به زعم او، مفهوم سوژه - از آنجا که از منظر فلسفی/نظری بیشتر در پیوند با قدرت صورت‌بندی شده و در واقع همواره معطوف به این دغدغه بوده که چطور روابط و مکانیزم‌های قدرت سوژه را برمی‌سازند - قادر نیست برای مفهوم‌پردازی اراده‌ی سیاسی درخور باشد. در عوض، هالوارد مفهوم مردم، یا در برخی موارد بازیگر (actor) را بکار می‌گیرد که در آن خصلت فعال یا همان عاملیت افراد، و در نتیجه قابلیت شان برای شکل‌دادن اراده‌ی سیاسی، پررنگ تر است.

علاوه‌براین، علی‌رغم همدلی مترجم با رؤس کلی پروژه‌ی هالوارد، باید در همینجا اذعان کرد که پیتر هالوارد در هیچ‌جا اراده‌ی سیاسی را به‌لحاظ تاریخی اجتماعی و در نسبت با سرمایه‌داری متعین نمی‌کند. به بیان ساده‌تر، رابطه‌ی میان نقد اقتصاد سیاسی مناسبات کاپیتالیستی و سیاستی که او در پروژه‌اش برمی‌نهد روشن نیست - م.

# اراده‌ی سیاسی چیست؟

مصاحبه با پیتر هالوارد<sup>۴</sup>

ترجمه: مرتضی سامان‌پور

مدتی است که بر ایده‌ی قدیمی "اراده‌ی سیاسی" متمرکز شده‌اید و از آن دفاع می‌کنید. این ایده را بر مبنای "اراده‌گرایی دیالکتیکی" (*dialectical voluntarism*) توصیف کرده‌اید. منظورتان از آن چیست؟

صورت‌بندی اراده‌ی سیاسی به ما اجازه می‌دهد کنش سیاسی را به نحوی در نظر بگیریم که در آن نقش تعیین‌بخشیدن به خود (self-determination) به شکل آزادانه، داوطلبانه و برابرطلبانه برجسته و ممتاز شود – تعیین‌بخشیدن به خود هم در مقام شکلی از پرکتیس سیاسی و هم به عنوان نوعی معیار برای ارزیابی چنین پرکتیس‌ای. در عوض تلقی اراده‌ی سیاسی به عنوان چیزی ثانوی در نسبت با دیگر نیروهای به ظاهر ساختاری‌تر و تعیین‌کننده‌تر، هدف در اینجا بازشناسی اهمیت کنش هدف‌مند و عامدانه است، آن هم در هر دو سوی آنتاگونیسم طبقاتی بنیادینی که جامعه را دوپاره می‌سازد. روشن است که بسیاری از ابتکار عمل‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی‌ای که تحت مقولات وسیعی چون نولیبرالیسم و نوامپریالیسم می‌گنجند پروژه‌هایی کاملاً عامدانه بودند که بازیگرانی مشخص آنها را برای اهداف مشخصی برعهده گرفتند – مثلاً نگاه کنید دولت فعلی بریتانیا چطور از بحران مالی ۲۰۰۸ سوءاستفاده کرد، آن هم به منظور تسریع دقیقاً همان تمهیداتی که به بحران‌های بیشتر و اختلاف طبقاتی شدیدتر دامن می‌زنند. بخشی از این تمهیدات با دقتی مضاعف و در بطن جنگ طبقاتی طراحی شده؛ کم‌اهمیت جلوه دادن این بخش هم هدف آن تمهیدات هم عواقب آن را مخدوش و نامفهوم می‌سازد.

وقتی پای سیاست‌رهایی‌بخش در میان است، وقتی مسئله بر سر حرکت از انقیاد و جبر غیرارادی به وضعیت‌های واجد آزادی نسبی است، گمان می‌کنم بهتر باشد پرکتیس اراده‌ی سیاسی را در جای درخور و استراتژیک آن قرار دهیم – اراده‌ی سیاسی نه به‌عنوان قدرت یا نیرویی مطلق بلکه به‌عنوان چیزی که برای هر نوع تلاش سازمان‌یافته و برابرخواهانه در جهت خود-رهایی‌بخشی (self-libration) جمعی مرکزیت

4. Peter Hallward: *What is Political Will?* Interview by Samuel Grove. New Left Project, Jan. 2014.

دارد. اگر بناست به بازیگران سیاسی آگاه و هدفمند بدل شویم، باید توجه‌مان را به همه‌ی اموری که ما را به این هدف سوق می‌دهد معطوف کنیم.

**وقتی از "اراده" سخن می‌گویید آیا آن را به معنای خاص فلسفی این اصطلاح، با تاریخ مختص به خود، بکار می‌برید؟**

بله. مفهوم اراده در تاریخ فلسفه به طرز غریبی محل مناقشه بوده و با رویکردهای بسیار مختلفی می‌توان آن را بررسی کرد. در میان اصطلاح‌های مرسوم در فلسفه فکر می‌کنم اراده احتمالاً مبهم‌ترین اصطلاح باشد، اصطلاحی که تقریباً هیچ اجماعی حول آن وجود ندارد – گرچه مفهوم سیاسی "مردم" نیز به همان اندازه مناقشه‌برانگیز است – و درست به همین خاطر بسیار مهم است که به این دو مفهوم (مردم و اراده) در پیوند با یکدیگر بیندیشیم، زیرا در یک زمینه‌ی سیاسی نمی‌توان از یکی بدون رابطه‌اش با دیگری دفاع کرد.

**چرا به آن "اراده‌ی دیالکتیکی" می‌گویید؟**

به دلایل مختلف. اراده‌ی دیالکتیکی است به این معنای ساده و پایه‌ای که اساساً فرایندی است که از خلال تنش یا آنتاگونیسم‌ها دچار تحول می‌شود. دیالکتیکی است چون اراده تلاش می‌کند موانع معین یا مشخصی را که بر سر راه احقاق آن وجود دارد نفی کند، و همچنین به این دلیل دیالکتیکی است که کاربست اراده، در گذر زمان، گرایش دارد خود را نفی کند یا متناقض سازد، و بدین ترتیب از حالت ارادی یا داوطلبانه (voluntary) به حالت غیرارادی (involuntary) تغییرموضع دهد و به چیزی بدل شود که به شکل انعطاف‌ناپذیری دگماتیک، خودکار یا روتین است. اما نکته‌ی کلیدی در اینجا این است که اراده را به بالفعل ساختن (actualization) مرتبط سازیم، به همان فرایندی که از خواست یا آروزی صرف فراتر می‌رود. همان‌طور که منتقدان اراده‌گرایی (voluntarism) اغلب اشاره می‌کنند، اگر اراده از فرایند انضمامی بالفعل شدن منفصل شود، در این صورت می‌توان اراده را به‌عنوان چیزی انتزاعی یا اخته، نوعی خواب و خیال یوتوپایی، کنار گذاشت و رد کرد. آنچه مختص به مفهوم اراده است دقیقاً همین رابطه‌ی برسازنده و حیاتی‌اش با بالفعل ساختن است: یک اراده‌ی دیالکتیکی، با نفی موانعی که با آنها مواجه می‌شود، خود را بالفعل می‌کند. مشارکت در شکل‌گیری و پیریزی یک اراده‌ی سیاسی مشارکت در همان فرایندی است که هدفی را برمی‌نهد و با طلب کردن (willing) آن هدف، چنانکه از خود جمله پیداست، همچنین وسایل لازم برای تحقق آن هدف را طلب می‌کند.

**پس نوعی اراده‌گرایی است که نه فقط خود را با اراده به وجود می‌آورد، بلکه همچنین خود را به شکل عقلانی توجیه می‌کند؟**

به‌نظرم "وجود" (being) اراده یک مسئله‌ی کاملاً پیش‌پاافتاده‌ی مادی یا طبیعی است، و نه یک مسئله‌ی متافیزیکی: نوع بشر به‌نحوی تکامل پیدا کرده که بدل به نوعی از حیوانی شده که واجد قابلیت اراده‌کردن است، به‌همان ترتیبی که قابلیت سخن‌گفتن، فکرکردن و غیره را دارد، و من این قابلیت را جهان‌شمول یا امر انسان‌شناختی داده‌شده در نظر می‌گیرم. اراده‌احیاجی ندارد اراده کند تا خود را به وجود آورد، به‌همان ترتیبی که قابلیت سخن‌گفتمان‌مان‌احتیاجی ندارد خود را به وجود آورد؛ اراده‌کردن کاری است که ابناء بشر، زمانی که فرصت‌های لازم برای انجام آن فراهم شود، قادراند انجام دهند، و من پیش‌فرض‌ام این است که این شرایط بنیادین، یعنی همان شرایط بیولوژیک که ما را قادر به اراده‌کردن ساخته، در طی تاریخ تکامل‌مان متعین شده، به‌همان ترتیبی که شرایط اجتماعی، اقتصادی، تکنولوژیک و سازمانده‌بواسطه‌ی تاریخ اجتماعی-اقتصادی‌مان متعین شده است. هیچ ضرورتی ندارد تا همچون مالبرانش یا کانت نوعی قلمرو نومن (noumenal) را، بیرون از حیطه‌ی طبیعت یا جریان تاریخ‌مان، پیش بکشیم.

در رابطه با مفهوم عقل (reason)، این بستگی دارد به اینکه با چه فیلسوفی سروکله می‌زنید و چطور اصطلاح عقل را تعریف می‌کنید، اما پیرو کانت و هگل (که خود پیرو روسو بودند) گمان می‌کنم فقط زمانی بامعناست اراده را در مقام تعیین‌بخشیدن به‌خودِ داوطلبی و خودآئین تعریف کنیم که این فرایند را در مقام امری عقلانی، در مقام نوعی کار بستِ عقل عملی، درک کنیم. یک کنش فقط زمانی ارادی/داوطلبی است که همه‌ی جوانب آن به‌خوبی در نظر گرفته شده باشد، فقط زمانی که آن کنش از نوعی سنجش یا کنکاش آگاهانه حاصل شود – دوباره تکرار می‌کنم (و این جایی است که من بیشتر به گرامشی یا روسو نزدیک‌تر ام تا کانت) اراده فقط زمانی معنادار است که پای قابلیت واقعی و بالفعل در میان باشد، یعنی، صورت‌بندی پروژه‌ای که در جهان مادی‌مان برعهده گرفته می‌شود و بواسطه‌ی موانع و تنگناهای تاریخی آن و غیره شکل می‌گیرد.

**نفس قابلیت اراده‌کردن قادر نیست تبیینی بدست دهد از اینکه آن قابلیت واقعاً از چه تولدایی‌ای برخوردار است.**

کار بست واقعی و بالفعلِ قابلیت اراده‌کردن‌مان، همچون قابلیت سخن‌گفتن یا ارتباط‌برقرار کردن، کاملاً تاریخی و سیاسی-اجتماعی است. با این حال، آنچه در اینجا اهمیت بنیادین دارد پیوند میان اراده و قابلیت است. من این پیوند را هسته‌ی مرکزی استدلال روسو تلقی می‌کنم؛ وقتی او ادعا می‌کند "هیچ کنش راستینی بدون اراده وجود ندارد" در واقع دارد بر این مسئله تأکید می‌کند که مردم آزاد فقط آن کاری را

انجام می‌دهند که اراده می‌کنند - و همینطور برعکس آنها فقط چیزی را اراده می‌کنند که قادر به انجام آن باشند<sup>5</sup>. گمان می‌کنم می‌توانیم مارکس را نیز به همین ترتیب قرائت کنیم، به این معنا که او هم نکته‌ای مشابه با روسو را مطرح می‌کند، گرچه با درک بسیار پیشرفته‌تری از موانع واقعی‌ای که بر سر راه اراده یا کنش‌مان قرار می‌گیرد. همچنین گمان می‌کنم وقتی گرامشی می‌گوید امیدم به "انسان، اراده‌ی انسان و قابلیت‌اش برای کنش" است<sup>6</sup>، او به همان اندازه مارکس را در ذهن دارد که روسو را - از این حیث که او "انسان" را به‌عنوان "اراده‌ی انضمامی" تعریف می‌کند، یعنی، "به‌کارگرفتن مؤثر اراده‌ی لنتزاعی یا تکانه‌ی حیاتی در جهت بدست‌آوردن وسایل انضمامی‌ای که چنین اراده‌ای را محقق کند"

### چه رابطه‌ای میان اراده‌ی فردی و اراده‌ی جمعی وجود دارد؟

تفاوت روشنی وجود دارد میان قابلیت‌هایی که ذیل قدرت یک فرد واحد می‌گنجد و قابلیت‌هایی که به همکاری فعالانه با دیگر افراد مربوط می‌شود (به‌عنوان نمونه، تشویق یا همدلی‌های جمعی‌ای که به یک فرد کمک می‌کند تا علاقه‌ای را دنبال کند، مهارتی را فراگیرد، یا به اعتیاد غلبه کند و غیره)؛ همچنین قابلیت‌هایی وجود دارد که نیازمند یک بازیگر تمام‌آجمع‌ی است، نیازمند تشکیلات یا ساختاری که متشکل از افراد واجد اراده اند. قابلیت اراده کردن مختص به فرد است، اما من این ایده‌ی رایج را پیش‌فرض می‌گیرم که انسان‌های منفرد موجوداتی اجتماعی هستند؛ هر نوع کاربست اراده نوعی پرکتیس اجتماعی مبتنی بر رابطه است، و روشن است که تفاوت عظیمی وجود دارد میان آنچه افراد صرفاً با اتکا به خودشان قادرند انجام دهند و آنچه گروهی سازمان‌یافته از افراد می‌تواند انجام دهد؛ زیرا اراده مسئله‌ای است منوط به قابلیت و با مسائل سیاسی نمی‌توان براساس فردگرایی لیبرال برخورد کرد. مسائل سیاسی مقیاس‌شان تفاوت دارد و همینطور نیازمند قابلیت جمعی اند. این همان چیزی است که روسو و پیروان ژاکوبین او نظیر مارا، روبسپیر و سن ژوست در ذهن دارند: آنها از ضرورت ابداع اشکال جدیدی از گردهمایی و اجتماع سخن می‌گویند که بواسطه‌ی آن مردم قادر شوند قدرت‌شان را با هم ترکیب کنند و درنهایت بتوانند منافع مشترک‌شان را بیان و دنبال کنند.

5. نقل قول از

Rousseau, *Emile, Oeuvres complètes* vol. 4 (Paris: Gallimard, 'Pléiade', 1969), pp. 576, 3089.

آزادی یک فرد، به‌زعم روسو، "در این خلاصه نمی‌شود که فرد صرفاً هرکاری که می‌خواهد انجام دهد، بلکه درواقع آزادی‌اش عبارت است از اینکه آنچه را که نمی‌خواهد هرگز انجام دهد". نگاه کنید به:

Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, in his *Oeuvres complètes*, vol. 1, p. 1059.

6. Gramsci, 'Socialism and Cooperation', *PrePrison Writings* (Cambridge University Press, 1994), p. 14.

7. "انسان‌ها شخصیت خود را بدین ترتیب خلق می‌کنند: 1. از طریق بخشیدن جهتی انضمامی و مشخص (عقلانی) به اراده یا تکانه‌های شان. 2. از طریق تشخیص وسایلی که چنین اراده‌ای را مشخص و انضمامی و نه دلبخواهی می‌سازد. 3. از طریق مشارکت کردن در جرح‌وتعدیل کلیت (ensemble) شرایط انضمامی برای تحقق این اراده، آن هم به نحوی کاملاً مفید و تاجایی که این مشارکت به قابلیت‌ها و محدودیت‌های هر فرد برمی‌گردد."

Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* [Lawrence and Wishart, London, 1971], p. 360.

### روسو نیز اراده را به مقوله‌ای جهان‌شمول (universal) بدل می‌کند.

درواقع او اراده را به مقوله‌ای "عام" (general) بدل می‌سازد. یک مقوله‌ی عام مقوله‌ای است که در مورد همه‌ی امور خاصی که در آن امر عام مشارکت می‌کنند، یا در مورد همه‌ی چیزهایی که آن مقوله‌ی عام را تشکیل می‌دهند، صادق است. مقوله‌ی عام به شکل بی‌واسطه جهان‌شمول نیست، به این معنا که ممکن است در وضعیتی شکل گیرد و شروع به رشد کند که محدودیت‌های زمانی و مکانی روشنی داشته باشد (مثلاً، فرانسه‌ی اواخر قرن هجدهم، یا هائیتی که در آن زمان جدیداً استقلال یافته بود، روسیه‌ی پس از جنگ)، و این مقوله‌ی عام ممکن است برخی افراد خاص را حذف کند (دقیقاً همان کسانی که بر امتیازهای خاص خود، آن هم به ضرر دیگران، پافشاری می‌کنند، و بدین ترتیب کسانی که خود را عملاً از امر جمعی "تبعید" می‌کنند). بدین معنا یک اراده‌ی سیاسی یقیناً می‌تواند عمومی شود. گروهی از کارگران، مثلاً وقتی که به دنبال شرایط کاری بهتری هستند، می‌توانند دست به ایجاد اتحادیه‌ی کارگری بزنند تا اراده‌ی عام یا مشترک‌شان را در مقام کارگر سازماندهی کنند - و هیچ دلیل ضروری‌ای وجود ندارد که این اراده‌ی عام، که توسط یک اتحادیه‌ی کارگری یا حزب سیاسی شکل گرفته، نتواند بسط و گسترش یابد تا بدین ترتیب به شکل فزاینده‌ای عام و عام‌تر و در نهایت تماماً جهان‌شمول شود و همه چیز را دربرگیرد. تنها چیزی که در حفاصل میان مقوله‌ی عام و مقوله‌ی جهان‌شمول وجود دارد همان فرایند انضمامی و فراگیر عمومی ساختن (generalization) است. و هیچ میان‌بری هم در اینجا در کار نیست، هیچ راهی جز درگیری و تلاش در جهت خود عمومی ساختن وجود ندارد.

**بنابراین این اراده‌گرایی دیالکتیکی خود را متمایز می‌کند از تفاسیر فلسفی یا سیاسی‌ای که در آن بازیگر سیاسی یا در استدلال‌های دترمینیستی ساخت‌گرایی انحلال می‌یابد یا در تبیین‌هایی از آزادی بشر که آزادی را ضروری و گریزناپذیر قلمداد می‌کنند. در سال‌های اخیر لین امر به‌طور خاص به "فاجعه‌گرایی (catastrophism)" سیاسی و "حیات‌گرایی (vitalism)" فلسفی پیونده خورده است.**

هیچ یک از این دو راه به جایی نمی‌برند و به بن‌بست می‌خورند. فاجعه‌گرایی یک جور یوتوپیاگرایی وارونه است. این ایده که اوضاع آنقدر بد می‌شود که در نهایت مردم مجبور می‌شوند شکل جدیدی از جامعه را ایجاد کنند هیچ چیز درباره‌ی اینکه دقیقاً چه نوع ابداعی باید صورت گیرد به ما نمی‌گوید. همچنین، دیدگاه‌هایی که کمونیسم را به عنوان محصول "اجتناب‌ناپذیر" و قریب‌الوقوع خودتخریبی سرمایه‌داری تلقی می‌کنند (چنانکه مثلاً توسط نظریه‌ی کمونیستی [Théorie Communiste] پیش‌بینی شده)، انعطاف‌پذیری نظام سرمایه‌داری را دست‌کم می‌گیرند؛ یعنی مسائلی چون قدرت سرمایه‌داری در حکمرانی

بر مخالفانش از طریق ایجاد تفرقه، تطمیع و بستن دهان بخشی از طبقه‌ی استثمارشده، حفظ کردن نوعی آریستوکراسی کارگری یا فراخ کردن "دایره‌ی شمول" به نحوی که بخش بدون ثبات خرده بورژوازی را هم دربرگیرد - در همان حال که استثمارشده‌ترین بخش‌های جامعه را قرنطینه می‌کند، یا چنین استثماری را در بخش‌های کاملاً پلیسی شده‌ی اقتصاد جهانی محبوس می‌سازد. هرچقدر هم رونای مالی نظام سرمایه‌داری فعلی زهوار در رفته باشد، این فقط یک فانتزی است که گمان کنیم نظام سرمایه‌داری به زودی خودش را نابود می‌کند.

در هر صورت، حتی اگر فاجعه‌ای هم در آینده بحرانی را رقم بزند که سرمایه‌داری از پس‌اش برنیاید، برایم روشن نیست که چطور می‌توانیم بدون هیچ درک و تصویری از اراده‌ی سیاسی در پروسه‌ی گذار مشارکت جوییم. این ایده که پایان سرمایه‌داری به شکل خودکار منجر به پایان سرکوب و انقیاد می‌شود خیالپردازانه و بی‌اساس است، و همین موضوع در مورد این ایده که روزی دولت ممکن است "محو شود" صادق است؛ گمان می‌کنم در این زمینه حق با روسو است: مادامی که اجتماعی بزرگ و پیچیده به یک جور عاملیت اجرایی نیازمنداند که به نیابت‌شان اراده‌ی جمعی‌شان را به کرسی بنشانند مسئله‌ی دولت حل‌ناشدنی یا تقلیل‌ناپذیر است. هدف‌مان نباید این باشد که دولت را محو کنیم، بلکه در عوض باید کاری کنیم که دولت منقاد اراده‌ی عمومی شود و فرمان‌گزار آن شود؛ دولت باید خادم حاکم راستین باشد و باید از مردم تبعیت کند، نه برعکس.

### حیات‌گرایی (vitalism) چطور؟

آن سیاست مبتنی بر حیات‌گرایی که مثلاً در دلوز یا نگری می‌یابیم، یا آن تلاش‌های نظری‌ای که پیرو برگسون و وایت‌هد برای بسط این سیاست انجام شده، هیچ‌یک از منظر من راه به جایی نمی‌برند و بیشتر یک جور بن‌بست به نظر می‌آیند که حواس‌مان را از مسئله‌ی اصلی پرت می‌کنند. اینجا تفاوت میان اتخاذ موضع اراده‌گرایی و ضداراده‌گرایی کاملاً آشکار است. اگر شما به یک جور نیروی بنیادین و حیاتی، به یک جور اصل هستی‌شناختی آفرینش‌گر، آری می‌گویید که فی‌نفسه پتانسیل غلبه کردن بر هر نوع مانع "واکنشی (reactive)" را دارد، بدین ترتیب به نظرم از کل مسئله‌ی سیاست دارید سر باز می‌زنید. یعنی آری‌گویی هستی‌شناختی بر تجویز سیاسی تقدم یا برتری می‌یابد. آری‌گویی به یک نیروی حیاتی و کم‌وبیش ناخودآگاه این امکان را برای‌تان فراهم می‌کند که به کل از هر نوع ارجاع به اراده، به اختیار آگاهانه و هدف‌مند، سر باز زنید و آن را نادیده بگیرید. به نظرم هر نوع سرمایه‌گذاری در مقولاتی چون ناخودآگاه، شدت (intensity)، حیات (vitality)، نیرو، خلاقیت، تفاوت، و غیره سمپتومی از ناتوانی سیاسی‌مان در عصر حاضر است.



جودی دین، با الهام از والتر بنیامین، بی‌رغبتی عمومی متفکران "انتقادی" در قبال تغییر رادیکال را با یک جور "ماخولیای چپ" قرائت می‌کند، ماخولیایی که در تأثیر برآمده از شکست و خسران خویش سرمایه‌گذاری می‌کند.

مادامی که افراد به اصطلاح در "اعماق وجودشان" می‌پذیرند که "هیچ آلترناتیوی وجود ندارد"، اگر هم برای تغییر نظم مستقر تلاش کنند، مبارزات‌شان در حد اظهارات نمادین یا یک جور بیان اخلاقی محدود باقی می‌ماند. این پدیده بیشتر معلول است تا علت، یعنی وقتی آن را در بستر تاریخی چند دهه "تعدیل" نولیبرالی می‌سنجیم که طی آن عموم مردم به لحاظ سیاسی ناتوان گشته‌اند. اصلاً جای تعجب ندارد که بسیاری از روشنفکران "انتقادی" تمرکز خود را بر اعتراض "صرف" بگذارند، یعنی همان شکلی از اعتراض که در آن معترضان خود می‌دانند که نمی‌توانند (یا شاید نمی‌خواهند) هیچ یک از ستون‌های بنیادین وضع موجود را تکان دهند. وقتی چشم‌اندازهای پراکنده سیاسی انضمامی، در سطح عموم، از بازگشت دوباره‌ی مسیح ناممکن‌تر به نظر رسد، توسل به الاهیات انگار می‌تواند جای خالی خیلی چیزها را پر می‌کند. به‌عنوان نمونه، واسازی (deconstruction) راهی را برای اتخاذ یک جور موضع انتقادی فراهم می‌کند بی‌آنکه واقعاً چیزی بنیادین را به چالش کشد، یا به بیان دیگر واسازی در صدد آن "استحاله" است که "رادیکال‌بودگی" اش – اگر اصلاً کاربرت چنین واژه‌ای اینجا درست باشد – درست نهفته در این واقعیت است که نمی‌تواند و نباید بالفعل شود یا به منصفی ظهور برسد: وظیفه‌ی حقیقتاً نامشروط، به‌زعم دریدا، تا ابد گشوده‌ماندن در برابر آن چیزی است که بناست همواره جایی در آینده فرا رسد، در برابر آنچه که هرگز فرا نمی‌رسد، هرگز با خود اینهمان نیست. این موضع دریدا واقعاً ناامیدکننده است. ماجرا از این دو حالت خارج نیست: یا این وظیفه‌ی نامشروط به گشودگی در برابر آنچه که بناست در آینده فرارسد، گشودگی در برابر "هر دیگری‌ای به‌تمامی دیگری‌ست"<sup>8</sup> و غیره، یک مطالبه‌ی تجویزی‌ست، که در این صورت یک موضع کاملاً "اخلاقی" است که از هر نوع پروژه‌ی سیاسی عملی مبرا شده، یا اینکه توصیفی‌ست ساده از موجودات زمان‌مندی که تابع زمان میرا و فانی‌اند، که در این صورت باز هم نمی‌تواند در حال حاضر دگرگونی‌ای ایجاد کند. از دست‌لین موضع کاری ساخته نیست جز اینکه توضیحی "فرا-استعلایی" (ultra-transcendental) ارائه دهد از اینکه چرا کار واقعی یا دگرگون‌ساز بناست همواره جایی در آینده رخ دهد – و بدین ترتیب، اگر نظر من را می‌پرسید، چرا این کار دگرگون‌ساز اصلاً کار واقعی‌ای نیست.

8. این عبارت، *tout autre est tout autre*، در بسیاری از متون دریدا، از جمله اشباح مارکس، ظاهر می‌شود؛ معمولاً این عبارت این‌طور به انگلیسی ترجمه می‌شود: *every other is altogether other* یا *any other is totally other* – م.

**شما در نوشته‌های تان به این اشاره می‌کنید که ما نباید بیش از حد ذهن‌مان را با سرمایه‌داری، به شکل فی‌نفسه، مشغول کنیم. منظورتان دقیقاً چیست؟**

منظورم این است که نقد استثمار کاپیتالیستی باید در نسبت با بازشناسی قابلیت سیاسی‌مان ثانوی باشد. هرچه باشد، اصلاً چرا مارکس سرمایه‌داری را نقد می‌کند؟ مارکس بهره‌وری سرمایه‌داری را ستایش می‌کند، یعنی همان قابلیت سرمایه در ابتکار به‌خرج‌دادن و غلبه‌کردن بر موانع تولید و گردش، قابلیت‌اش در خلق نظام اقتصادی جهانی و یکپارچه و از جهانی مشارکتی. آنچه او بیش از هر چیز دیگری بدان حمله می‌کند شیوه‌ای است که سرمایه‌داران به مردم فرمان می‌دهند تا برای دیگران کار کنند، تا ارزش کارشان را به ابزاری ارزان و به‌شکل‌فزاینده‌ای مکانیزه‌شده پایین آورند تا دیگران بتوانند از آن استفاده کنند یا آن را در خدمت بگیرند. نباید فراموش کنیم که ساده‌ترین و روشن‌ترین تعریف از سرمایه "فرمان به کار بدون دستمزد" است. به بیان دیگر، نقد سرمایه‌داری قابلیت‌های انسانی را پیش‌فرض می‌گیرد و راهی فراهم می‌کند برای بازشناسی این قابلیت‌ها؛ به‌طور خاص، قابلیت‌مان در تعیین هدف‌های‌مان، در مشارکت در اشکالی از اجتماعی آزاد، در تدبیر اهداف مشترک‌مان – به‌طور خلاصه، در حفظ یک جور اراده‌ی مشترک. در این زمینه من با آلن بدیو موافق‌ام. ما باید از امر ایجابی آغاز کنیم، با ایده‌ی کمونیسم پیش از نقد سرمایه‌داری؛ هردوی اینها ضروری‌اند، اما ایده‌ی کمونیسم باید بر نقد سرمایه‌داری تقدم داشته باشد. نزاع برای غلبه‌کردن بر سرمایه‌داری را جزء لاینفک سیاست رهایی‌بخش معاصر می‌دانم، اما غلبه‌کردن به سرمایه‌داری نمی‌تواند تنها عنصر یا هدف این سیاست باشد. سرمایه‌داری جدی‌ترین مولع را بر سر راه کاربست اراده‌ی سیاسی‌مان می‌گذارد، و درست به همین خاطر استحقاق این را دارد که مهم‌ترین هدف در نقدمان باقی بماند.

**سیاست با شکست سرمایه‌داری به پایان نمی‌رسد.**

ما هنوز نمی‌دانیم از چه قابلیت‌هایی برخورداریم اما مطمئن‌ایم که همواره موانع جدیدی وجود خواهند داشت که باید بر آنها غلبه کنیم که این تنها از طریق حرکت دیالکتیکی خود اراده ممکن است – آن‌طور که در حرکت‌اش استوارتر می‌شود، یا طراوت خود را از دست می‌دهد و به تباهی و ابتذال کشیده می‌شود. بنابراین، من هم به‌سان روسو یا مائو باور دارم که نمی‌توانیم از آن موانع به‌اصطلاح قسری در رویم، یا نمی‌دانم اصلاً چرا باید بخواهیم چنین کاری کنیم. ما هرگز نمی‌توانیم به یک جور قلمروی پساتاریخی وارد شویم که در آن مشکلات سیاسی‌مان به‌نحوه غیرارادی حل شود. درست برعکس، اگر در کار سیاسی‌مان پیشرفت کنیم، سیاست‌مان هرچه بیشتر با اراده و بدین ترتیب با تصمیم و بحث راستین‌گره می‌خورد. از این جهت، کاربست اراده‌ی سیاسی یک جور پیش‌شرط شبه‌استعلایی برای سیاست است.

# What Is Political Will?



**An Interview with:**

**Peter Hallward**

by Samuel Grove

Short version published by: [New Left Project](#)

Longer version: [Monthly Review](#), Dec. 2013

[Kaargaah.net](http://Kaargaah.net)