

مسئله‌ی چپ در ایران و جهان گفت‌وگو با شیدان وثیق

در گفت‌وگو با شیدان وثیق، از مفهوم چپ، و از "گسست"هایی که به نظر او امکان رهایی را در تاریخ نشان می‌دهند و چپ در نهایت به اعتبار آن امکان، امکان شکل‌گیری و عمل و ایده‌پردازی یافته است، سخن می‌رود.



گفت‌وگو با شیدان وثیق، از چهره‌های شناخته‌شده‌ی چپ، در اردیبهشت ۱۳۹۰ (ماه مه ۲۰۱۱) در بخش "اندیشه" سایت "رادیو زمانه" در چهار قسمت منتشر شده است:

[بخش یک: چپ و سه گسست اساسی](#)

[بخش دو: مفهوم سیاست](#)

[بخش سه: گسست و تداوم](#)

[بخش چهار: آرمان و واقعیت.](#)

هر بخش با پرسشی و اظهارنظری آغاز می‌شود، سپس شیدان وثیق به تشریح نظر خود می‌پردازد.

اینک کل گفت‌وگو به عنوان "کتاب زمانه" نشر اینترنتی می‌یابد.

تیر ۱۳۹۰

چپ و سه گسست اساسی

آقای وثیق، آقای میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی در کتابی که به تازگی در مورد "مسئله‌ی چپ" منتشر کرده، مسئله را در سطح بالایی از انتزاع در نظر گرفته، به طوری که مسئله چپ تقریری در سطح و حد مسئله‌ی مدرنیته و روشنگری یافته است. نظر شما چیست؟ آیا شما اصولاً به وجود مسئله‌ای به نام "چپ" معتقدید؟ اگر آری توضیحاتان در این باره که چپ چگونه از راه حل به مسئله تبدیل شد چیست، جایگاه درست طرح این مسئله کجاست و به قول قدما محل نزاع کجا قرار دارد؟

شیدان وثیق: نام «چپ» (La gauche) را فرانسویان در انقلاب ۱۷۸۹ خود ابداع کردند. در مجلس مؤسسان برخاسته از آن و پیش از انقراض نظام سلطنتی، نمایندگان طرفدار حق و تو پادشاه در سمت راست و مخالفان در سمت چپ مجلس قرار داشتند. زین پس «چپ» و «راست» چون مقوله‌ای سیاسی وارد ادبیات سیاسی می‌شود. پس «چپ» فرزندانقلاب است. خاستگاه در «مجلس نمایندگان مردم» دارد. با «امرعموم» Res publica (جمهور) - در برابر «امر مستبد» Res potentat - سرشته است.

این نام، همانطور که آقای ادیب سلطانی نیز مورد توجه قرار داده‌اند، همزاد مدرنیته و در نفی نظام‌های کهنه، از اواخر سده‌ی هجدهم در اروپای غربی متداول می‌شود. اما به ویژه در سده‌ی بیستم است که می‌توان از گسترش استعمال واژه «چپ» در ادبیات سیاسی بین‌المللی سخن گفت، چرا که این اصطلاح را نمی‌توان نزد روشنگرانی چون روسو که زمینه‌های فکری انقلاب فرانسه را فراهم ساختند یافت، همچنین نزد فلاسفه‌ای چون کانت و هگل که متأثر از آن انقلاب بودند. و حتا - و جالب این جاست - نزد متفکران انقلابی سوسیالیست یا کمونیستی چون مارکس که بیش از همه انقلابات و مبارزه طبقاتی در فرانسه‌ی ۱۸۳۰ تا ۱۸۷۰ را مد نظر داشت، اشاره‌ای به واژه‌ی «چپ» در مجموعه آثارشان دیده نمی‌شود. در حقیقت با شکل‌گیری احزاب گوناگون سوسیالیستی، کمونیستی، آنارشیمی و غیره در دوران معاصر در نقد و نفی نظام نوین بورژوازی و سرمایه‌داری و آن هم به ویژه در سده‌ی بیستم است که کاربرد «چپ» رواج و «معنا» پیدا می‌کند.

این «معنا» را شاید بتوان در ۵ امرارزشی خلاصه و بیان کرد که بدون ترتیب اهمیت یا ارجحیت‌شان عبارت اند از:

۱- عدالت اجتماعی و تقسیم عادلانه‌ی ثروت،

۲- برابری و عدم تبعیض

۳- آزادی.

۴- دفاع از بخش عمومی، منافع عمومی و امر جمعی (کلکتیو) و

۵- اعتقاد به جمهوری و دموکراسی.

چپ فرانسوی البته یک امر ششمی را نیز بر این‌ها اضافه می‌کند که جدایی دولت و دین (لانیسیته) و نفی دین‌سالاری است.

تعریف بالا اما مبین ارزش‌هایی عام و کلی است. هر گاه سخن از تحقق و تبدیل‌شان به واقعیت رود، «چپ» و امی‌رود، منقسم می‌گردد و به روندهای گوناگون و متضادی تجزیه می‌شود.

«چپ» هیچ‌گاه واحد نبوده و نیست. «چپ» همواره متکثر و چندگانه بوده است. از این رو باید از «چپ‌ها» سخن گفت.

تضاد میان فرقه‌های گوناگون «چپ» گاه به مراتب شدیدتر از تضاد میان راست و چپ است. مروری بر تاریخ دویست ساله‌ی «چپ» این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که چپ تنها در زمان‌هایی، نقطه‌هایی و سکانس‌هایی از تاریخ رخدادهای اجتماعی و سیاسی تبلور و ترجمان اتحاد و انسجامی بوده است. به طور نمونه در هنگامه‌ی انقلاب‌ها یا جنبش‌های بزرگ اجتماعی.

خارج از این برهه‌ها چیزی به عنوان تئوری و پراتیک «چپ» چون مقوله‌ای مستقل و استوار بر خود وجود نداشته است. آن چه همواره بوده و مانده است ایده‌های گوناگون، تئوری‌های گوناگون، ایدئولوژی‌های گوناگون و گاه کاملاً متضاد چون سوسیالیستی، کمونیستی، جمهوری‌خواهی، آنارسیستی، جنبشی و امروزه محیط‌زیستی و غیره است.

«چپ»، بدین ترتیب، در طول تاریخ‌اش کمتر یکدست و یکسان بوده که «راحملی» به گفته‌ی شما داشته باشد. اگر چنانچه راهکاری وجود می‌داشت، نه یک بلکه چند و چندین راهکار و بیشتر متضاد مطرح بوده است.

«اتحاد چپ»، در نظر و عمل، در طول همین تاریخ دویست ساله، همواره امید، آرزو و شرط‌بندی بوده است. در نقطه‌هایی از تاریخ چنین امری، به صورتی موقت، ناپایدار و گذرا، رخ می‌دهد. مانند «جبهه‌ی خلق» در فرانسه در سال ۱۹۳۶ و یا «جبهه‌ی جمهوری‌خواهان» در جنگ داخلی اسپانیا در همان دوران.

اما آن چه همواره بوده است، به ویژه با چیرگی لنینیسم و استالینیسم توتالیتیر بر اندیشه و عمل چپ در زمان «سوسیالیسم واقعاً موجود»، جدایی، افتراق، انشعاب و چنددستگی است که حتا به جنگ و سننیز نظامی نیز می‌انجامد: گسست تاریخی سوسیال‌دموکراسی غربی و کمونیسم سویتیک، اخراج یوگوسلاوی از اردوگاه شوروی، انشعاب بزرگ چین و شوروی، اشغال نظامی مجارستان و چکوسلواکی، درگیری نظامی و مرزی چین و شوروی، جنگ چین و ویتنام...

در ایران ما نیز جنبش «چپ» همواره پدیداری متکثر و متضاد بوده است. تا پیش از شکل‌گیری جریان‌های چریکی، مائوئیستی و غیره در دهه‌ی ۱۹۷۰ (۱۳۵۰)، چپ در هیبت حزب توده چون عامل مستقیم اتحاد شوروی در ایران خلاصه می‌شد. پیشگامی و مقاومت شجاعانه‌ی خلیل‌ملکی و سوسیالیست‌هایی آزادی‌خواه و مستقل در محفل‌های کوچک، تک و تنها در برابر تروریسم فکری و تبلیغاتی زرادخانه‌ی حزب توده و حامیان شمالی‌اش، در فصله‌ی بین شهریور ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد، کارچندانی نمی‌توانست از پیش برد.



با شکل گیری آن چه ما در آن دوران (دهه ۱۳۵۰) جنبش نوین کمونیستی می‌نامیدیم، چپ‌های گوناگونی به‌وجود آمدند: گاه کم و بیش در تداوم همان بینش و تفکر سوبیتیک با شکل و شمایل دیگری (جنبش چریکی) و گاه (آن چه که به نویسنده‌ی این سطور مربوط می‌شود) در بُرشی محدود و ناقص از آن مکتب و سیستم در تفکر و عمل (جنبش مائوئیستی).

اما «چپ» از «راهل» به «مسئله» نمی‌رسد، بلکه از همان ابتدا در برابر مسئله و معما قرار داشته است. هر دسته و گروهی از چپ نظریه‌هایی را طرح می‌کند که به باورش راه کار و کلید حل معمای جامعه‌ی بشری است. «سوسیالیسم واقعاً موجود» راه‌گشا و «راهل» تجلی کرد که در عمل به فاجعه‌ای اسفبار انجامید. «راهل» سوسیال دموکراتیک اروپای شمالی (یا سوسیالیستی در کشورهای لاتین) به رتق و فتق امور جاری سرمایه و بازار با رنگی گاه انسانی‌تر پرداخت...

پس «راهل» به «مسئله» تبدیل نمی‌شود بلکه از ابتدا چپ در روند سوسیالیستی و کمونیستی‌اش با مسئله‌انگیز (پرلماتیک) و پرسمانی اساسی روبه‌روست: چگونگی ره‌ایش انسان و گسست واقعی از وضع موجود. این پرسش‌انگیز نیز نمی‌تواند در محدوده‌ی طرح ارزش‌ها - که امری لازم ولی ناکافی است - باقی بماند، درجا بزند.

«مسئله‌ی» چپ را در یکی از فرایندهایش که مورد نظر و توجه من است می‌توان در سه حوزه، به قول شما «جایگاه»، و یا با وام گرفتن از مفهوم هایدگری «مکان» site و یا آن چه من حوزه‌ی «گسست» یا فرایند گسست می‌نامم در نظر گرفت. در این جا توضیح این سه گسست از حوصله‌ی بحث کوتاه ما خارج می‌شود. با این حال سرتیترهای آن را چنین می‌توانم عنوان کنم:

- یکی، گسست از سرمایه‌داری است که پایان تاریخ و افق غیر قابل عبور بشریت نیست. گسستی که می‌توان «گسست کمونیسم» یا به قول آلن بدیو «فرضیه‌ی کمونیسم» نامید. ایده‌ای که مارکس، در سده‌ی نوزدهم، بانی نظری و عملی آن می‌شود. تأکید کنیم: می‌گوییم «گسست کمونیسم» و نه سوسیالیسم! زیرا اولی یعنی الغای مالکیت خصوصی، الغای مناسبات بازار و سرمایه و الغای دولت است، در حالی که دومی، با حفظ سه حوزه‌ی اقتدار فوق، برون رفتی اساسی از وضع موجود نیست. «گسست کمونیسم» آن چیزی است که امروزه، مقدم بر هر چیز، تنها می‌تواند برآمد گسست از بینش، نظریه و عمل «سوسیالیسم واقعاً موجود» سده‌ی بیستم، از سرمایه‌داری دولتی و سوسیالیسم توتالیتیر باشد. در شرایط جامعه‌ی ما در ایران، این گسست مقدم بر هر چیز بر پایه‌ی گسست جمهوریت، دموکراسی و جدایی دولت و دین قرار می‌گیرد.

- دیگری گسست از آنی است که من گسست از «سیاست واقعاً موجود» می‌نامم که به همان اندازه‌ی اولی امری بنیادین است. ابتدا، یونانیان، به نام تأسیس شهر، Politeia را اختراع کردند که امروزه politique می‌نامیم. هم آنان نیز بودند که پایه‌گذار دو دریافت متضاد فلسفی از «سیاست» چون هنر‌اداره‌ی «امور خود» شدند: دموکراسی شهروندی سوفسطایی (پروتاگوراس) و آریستوکراسی فیلسوف - پادشاهی افلاطون. این دو نگاه، در سیر تکامل خود، امروزه، به دو بینش متضاد و آشتی‌ناپذیر از «سیاست» تبدیل شده‌اند. یکی، بینشی است که سیاست را امر «یک»، خاص، خواص، خدا، طبقه، دولت و حزب-دولت... می‌شمارد. در این بینش، «سیاست» نام دیگر قدرت و حکومت است. این همان چیزی است که ما «سیاست واقعاً موجود» می‌نامیم که

همواره از آغاز «سیاست» تا کنون غالب و حاکم بوده است. دیگری، بینشی است که «سیاست» را چون امر «همه» در چندگانگی‌اش (multitude)، به رسمیت می‌شناسد. چون مشارکت برابانه‌ی همه‌ی شهروندان در کثرت گرای‌شان، در همزیستی و همستیزی‌شان، در اتحادها و تضادهای‌شان، در اداره‌ی امور خود. «سیاست» در این بینش، به طور اساسی، امر عموم و شهروندان است و نه امر خاص، خواص، طبقه... دولت، حزب-دولت. در این بینش، «سیاست» نام دیگر «نه حکومت کردن و نه تحت حاکمیت قرار گرفتن» (آرنت) است.

- سومین گسست، آنی است که شاید بتوان گسست «تشکیلاتی» بر اساس تقدم «نگاه جنبشی» به امر مقاومت و مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی نامید. مناسبت با جنبش، در طول تاریخ چپ، یکی از موضوعات مورد اختلاف و افتراق بوده است. عموماً دو بینش در برابر هم قرار گرفته‌اند. یکی، آزادی‌خواهانه است که بر خودمختاری و استقلال «جنبش اجتماعی» تاکید می‌ورزد و دیگری آمرانه و اقتدارگرایانه است که «جنبش» را زیر قیمومت «عنصر آگاه» در قالب «حزب پیشرو» قرار می‌دهد. در جنبش چپ (سوسیالیستی/کمونیستی)، با وجود مقاومت مارکسیست‌هایی آزادیخواه، همواره بینش حزب گرایانه‌ی مبتنی بر قیمومت حزب بر جنبش کارگری و اجتماعی، به ویژه در شکل لنینی و استالینی آن، چیره بوده است.

امروزه با نقد شکل‌ها و شیوه‌های کهنه‌ی فعالیت سیاسی و سازمانی، «جنبش‌های اجتماعی» نوینی در همه جا، در غرب، در ایران و این روزها می‌بینیم در تونس، مصر... سر بلند می‌کنند که البته در برابر چالش‌های جدیدی نیز قرار می‌گیرند.

اشکال تاریخی و سنتی سازماندهی‌های شناخته شده که در سده‌ی بیستم در هیبت تروریسم حزبی (فرمول دیگری که از بدیو وام می‌گیرم) عمل می‌کردند و تا حدودی نیز کارایی داشتند، امروزه دیگر کمتر کسی را مجذوب خود می‌کنند، به حرکت و مبارزه درمی‌آورند، سازمان می‌دهند. مسئله‌ی سازماندهی و اشکال دیگر، نوین و ناشناخته‌ی آن که دوباره باید از نو و ابتدا خلق شوند، مسئله مرکزی جنبش چپ باقی مانده است. شاخص مشترک و امروزی جنبش‌های اجتماعی کنونی در همه جا - چه در غرب و چه در جوامعی چون ایران... - نافی شکل‌های تاکتونی و سنتی فعالیت سیاسی «حزبی» هستند. هر گونه انحصار طلبی را طرد و مشارکت مستقیم همه‌ی علاقه‌مندان را تشویق می‌کنند. این جنبش‌ها تمایل به شکل‌های خودگردان سازماندهی دارند که مشخصه‌ی آن‌ها، ایجاد ساز و برگ تشکیلاتی از نوع دیگری است. تشکیلاتی که به افراد اجازه دهد نقش خود را به منزله‌ی سوژه‌های فعال ایفا کنند و انحصار طلبی احزاب سیاسی که تنها برای خود حق مداخله در سیاست قائلند را به زیر سؤال برند.

جنبش‌های اجتماعی امروزی ترجمان تمایل لایه‌های بیش از پیش وسیع مردم، جوانان و جامعه‌ی مدنی به خودمختاری، خودگردانی و خودرایی است. خودمختاری (autonomie) به معنای آزادی، استقلال و حاکم بودن بر سرنوشت خود است. خودگردانی (autogestion) به معنای نفی رهبری دائمی توسط یک مرکز، به معنای اداره‌ی برابانه و گردان امور است. خودرایی یا خودرهایش (auto-emancipation) به معنای آزاد شدن از روابط فرادستی و خود بیگانگی‌های مناسبات سرمایه‌داری است...

سه گسست نام برده که در عین حال سه شرطبندی است، اما، همواره با ناکامی‌ها، محدودیت‌ها و تناقض‌هایی آشکار و نهان روبه‌رو شده‌اند که در این بحث اشاره‌ای گذرا به آن‌ها کردیم. با این همه، مبارزه در راه تحقق این سه گسست اساسی گریزناپذیر است زیرا بدون آن خروج واقعی از وضعیت و نظم موجود میسر نیست. سه گسست نامبرده امروزی‌تری جهانی دارند در عین حال که امکان پذیری تحقق شان بیش از پیش دشوار و معمایمی می‌شود.

این سه گسست تاریخی موضوع تأمل و تکاپوی ما در ایران کنونی نیز هست. اندیشیدن به آنها، در بغرنجی‌شان، از آن جهت برای ما اهمیت دارد که جنبش سیاسی- اجتماعی امروز ایران، کمابیش، در نقطه‌ی امتزاج این سه گسست و تلاقی آن‌ها قرار دارد.

گسست از «سیاست واقعاً موجود» در نظریه و عمل، ابداع نوع دیگری از مشارکت سیاسی، اجتماعی و شهروندی در امر عمومی و خلق نوع دیگری از خودسازماندهی، موضوع کار فکری و عملی ما است. گسست جمهوریت و دموکراتیسم که در عین حال گسست از تئوکراسی اسلامی و مبارزه برای جمهوری‌ای لائیک در جدایی دولت و دین در ایران است جوهر اصلی مبارزات آزادی خواهانه و دمکراتیک کنونی ما را تشکیل می‌دهند. سرانجام، گسست کمونیسم، چون فرضیه، گسست از نظم موجود جهانی که نظم بازار و سرمایه داری است، گسستی که تنها می‌تواند جهانی باشد، با این که در شرایط امروز جامعه‌ی ما در دستور کار بی‌واسطه‌ی تاریخی آن جای ندارد، اما، به حکم انکشاف این مناسبات در ایران و جهان، موضوع کار فکری و عملی ما قرار می‌گیرد.



مفهوم سیاست

آقای وثیق، به نظر می‌رسد که شما چپ را با درجه‌ی نخست با مسئله‌هایش معرفی می‌کنید، با آن چیزهایی که چپ آنها را مبرم می‌پندارد و فکر می‌کند بقیه‌ی مسائل اجتماعی تابع آنها یا دست کم به نوعی متأثر از آنها هستند.

بنابر این آیا آنچه در پرسش نخست از آن به عنوان "مسئله‌ی چپ" نام برده شد، بحران در تشخیص مسائل عمده‌ی جهان است؟

فکر نمی‌کنید با این شیوه‌ی طرح موضوع، بحران چپ را ضعیف‌تر از آنی که هست، می‌نمایید؟

موضوعی دیگر: شما با طرح آن سه گسست، اساسی‌ترین مسائل را از نظر خود طرح کردید.

شما در این طرح این سه مسئله را در کجا می‌گذارید؟

– مسئله‌ی زن،

– مسئله‌ی محیط زیست،

– و مسئله‌ی سیاست و اقتصاد جهانی به سخن دیگر موضوعاتی را که امروزه زیر عنوان جهانی‌شدن بررسی می‌شوند و قبلاً در بحث امپریالیسم و جهان‌خواری مطرح بودند.

شیدان وثیق: «چپ» در معنای اندیشه و عمل رهایی‌خواهانه بیش از هر چیز با مسائل و پرسش‌هایی تبیین می‌شود که در راستای آن سه گسست، به طور روزمره در وضعیت و «مکان» مشخص طرح می‌شوند، در برابر ما قرار می‌گیرند و همواره ما را بازخواست می‌کنند. ناگفته مسلم است که مسئله‌ی چپ در عین حال که جهانی و جهان‌رواست، اما میدان عمل‌اش، در عین حال، محلی، موضعی، منطقه‌ای و در دنیا‌های خاص است، چون تنها یک دنیا وجود ندارد. سیاست در مکان مشخص و در اوضاع و شرایط ویژه عمل می‌کند. ما نه با «یک» دنیای عام و کلی بلکه با دنیا‌های گوناگون و مشخص سر و کار داریم. یک ایده، آزمون و نوآوری در سیاست محلی در عین حال می‌تواند جهان‌روا (اونیورسال) شود.

سوژه‌های گوناگونی که نام بردید – چون مسئله‌ی زنان، محیط زیست و دیگر مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و جهانی – که بر آنها می‌توان مسائل دیگری نیز افزود – چون جمهوریت، دموکراسی و مسئله‌ی جدایی دولت و دین – همه‌ی این‌ها دارای اهمیت ویژه‌ی خود هستند. همه‌ی این‌ها بستر مبارزات، انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی‌اند که به ویژه این روزها با رویدادهای قیام اقشار وسیعی از مردم در تونس، مصر، لیبی، الجزایر و دیگر کشورهای عربی شاهد آنها هستیم.

همه‌ی این‌ها میدان کار نظری و عملی چپ را تشکیل می‌دهند. اما در این میان یعنی در همراهی و مشارکت با این حرکت‌ها که معنای واقعی زندگی و هستی را می‌سازند، آنچه برای «چپ» رهایی‌خواه» دارای اهمیت است، این است که قدم‌هایی که برمی‌دارد، پاسخ‌ها و راه‌حلی‌هایی که ارائه می‌دهد و «مسئله‌انگیزی» که طرح می‌کند، هر چند کوچک و اندک:

تا چه حد در راستای گسست از نظم موجود قرار دارند، و تا چه حد در اساس ادامه‌ی وضع موجود در شکلی دیگر است؟
 تا چه حد در جهت رهایی از نظم موجود و مناسبات مبتنی بر سلطه است؟
 تا چه حد گسست از «سیاستِ واقعاً موجود» است؟
 تا چه حد، در گسست از حزب- دولت، در جهت خلق کردن اشکال نوین خود سازماندهی جمعی است؟
 تا چه حد به این ایده‌ی اصلی مانیفست یعنی «اجتماعی از افراد که در آن تکامل آزادانه هر فرد شرط تکامل آزادانه همگان است» نزدیک یا دور می‌شود؟ ...

این پرسش‌ها از آن جهت اهمیت دارند که ما در عین حال در این جا و در در این گفت‌وگو می‌خواهیم نه از موضع یک سیاسی‌کار حرفه‌ای، نه از درون «سیاست» چون امر احزاب حکومتی، بلکه خارج از این مناسبات و با رویکردی فلسفی یا «نقد سیاست» به مسائل اجتماعی و سیاسی بنگریم. حال این که در این راه دشوار و ناهموار تا چه اندازه موفق می‌شویم بحث دیگری است.

آن چه من از «مسئله‌ی چپ» می‌فهمم، آن چپی که تکرار می‌کنم مسئله‌ی رهایی را مد نظر خود قرار می‌دهد، تنها مسائل عمده جهانی نیستند، بلکه به طور خاص ناظر به منطقه، محل یا «مکان» معینی نیز می‌باشد. «مکان» در چندگانگی، بغرنجی و ویژگی‌هایش. مکان که همانا «شهر» تاریخی موجود و حی و حاضر با اختلاف‌ها و تضادهایش است. به عبارت دیگر آن پدیداری که در تعریف هایدگری، پولیس Polis یونانی می‌نامندش. بی‌فایده نخواهد بود اگر بار دیگر این معنا را در فرازی معروف و آشنا اما بغرنج و معمایی از او در باره‌ی سیاست و هستی سیاسی در «مکان» تاریخی رخداد یعنی آن جا که نابهنگامی، نامنتظره و ناممکنی «فرامی‌رسد»، «رخ می‌دهد» و «اتفاق می‌افتد» و یا «پیش می‌آید»، مورد درنگ قرار دهیم. در درآمدی بر متافیزیک چنین می‌نویسد:

«Polis را بیشتر به شهر یا دولت‌شهر ترجمه می‌کنند. این ترجمه معنی کلمه را کاملاً افاده نمی‌کند. Polis مرجحاً به معنی مکان است. به معنی آن "آن‌جا"یی است که هستی آن‌جایی (das Da-sein) در آن و هم چون آن تاریخمند است. Polis آن مکان رخداد و آن "آن‌جا"یی است که در آن و از سرچشمه‌ی آن و برای آن تاریخ (رخداد/پیش-آمد: die Geschichte) رخ می‌دهد. به این مکان و قلمرو تعلق دارند خدایان، معابد، روحانیون، سورها، شاعران، متفکران، پادشاه، شورای ریش‌سفیدان، مجمع خلق، ارتش و نیروی دریایی. اگر همه‌ی این‌ها به Polis تعلق دارند، آنی که سیاسی است به این دلیل سیاسی نیست که همه‌ی این‌ها در رابطه با یک دولتمرد، یک کارشناس نظامی و یا در رابطه با امور دولت قرار می‌گیرند. برعکس، همه‌ی این‌ها سیاسی است، یعنی در مکان رخداد قرار می‌گیرند، بدین خاطر که به طور نمونه شاعران فقط شاعرند، اما به واقع

شاعرند، به این خاطر که روحانیون فقط روحانی هستند، اما به واقع روحانی هستند، پادشاهان فقط پادشاه هستند، اما به واقع پادشاهاند.»^۱

میدان کار نظری و عملی «چپ رهایی‌خواه» آن «جا»یی است که قلمرو واقعی و تاریخمند رخداد و رویارویی میان انسان‌ها در گروه‌بندی‌های‌شان با باورها، ایده‌ها، تنش‌ها و عملکردهای‌شان قرار دارد؛ در هم زیستی و هم ستیزی نیروهای مشخص است. و این‌ها نیز، دست‌کم در ابتدا، در جا و مکانی معین واقع می‌شوند در عین حال که می‌توانند پیامی فرا تر از محدوده‌ی خود، فراخوانی جهان‌روا داشته باشند.

این فراز هایدگر در عین حال تعریفی دیگر از «سیاسی» و «سیاست» به دست می‌دهد. سیاست، در این معنای دیگر، در رابطه با دولتمرد، کارشناس نظامی و یا در مناسبت با امور دولت و کسب قدرت قرار نمی‌گیرد. چنین درک و دریافتی از سیاست همواره تا کنون غالب بوده و هست. برعکس، «سیاسی» آنی است که در مکان رخداد قرار می‌گیرد. سیاست آن جاست که حادثه یعنی آن چه اتفاقی، نامنتظره، نابهنگام و از پیش ناشناخته‌است، استثنایی است، تا کنون ناممکن تصور شده است، واقع می‌شود. ناممکن امکان‌پذیر می‌شود. سیاست آن جا نیست که در رابطه با حفظ و مدیریت وضع موجود عمل می‌شود. «سیاست» واقعی آنی است که در آن گسستی رخ می‌دهد: گسست از دولتمرد، نیروی نظامی، کارشناس اقتصادی، دولت، نهادهای حکومتی، احزاب و نیروهایی که روی به قدرت و حاکمیت دارند. «سیاست» و «سیاسی» واقعی زمانی است که مردم امور خود را خود به دست می‌گیرند، در تصاحب خود می‌آورند با مداخله‌گری مستقیم و بی‌واسطه‌ی‌شان برای برابری و رهایی خود.

اما برگردیم به پرسش شما در باره‌ی مسئله‌ی زن، محیط زیست و جهانی شدن و شاید مسائل دیگری از این دست چون مسئله‌ی کار و کارگری... و این که این پرسش‌ها را در کجای طرح سه گسست قرار می‌دهم. قبل از آن مایلیم به نامه‌ای از پروژن به مارکس در ابتدای شکل‌گیری آن چه به اصطلاح «سوسیالیسم علمی» نامیده شد، اشاره کنم. با توجه به مسئله‌ای که این نامه از همان بدو تولد چپ مدرن طرح می‌کند و با اشاره به پاسخ غیر مستقیم مارکس در مانیفست، بهتر می‌توانیم جایگاه و موضع چپ را در رابطه با مسائل اجتماعی-سیاسی بررسی کنیم.

در سال ۱۸۴۶، در آغاز شکل‌گیری آن چه که بعداً مارکسیسم نامیده می‌شود و دو سال قبل از مانیفست، مارکس به منظور سازمان دادن «تبلیغات سوسیالیستی» و «ایجاد ارتباط میان سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها» در آلمان، فرانسه، بلژیک و انگلیس، طرحی برای تشکیل کمیته‌های مکاتباتی ارائه می‌دهد. با این هدف، در ۵ مه همان سال، مارکس که با پروژن آشنایی قبلی داشت و در پاریس با او ملاقات کرده بود، طی نامه‌ای از او دعوت می‌کند که به عنوان رابط سوسیالیست‌های فرانسوی با این کمیته‌ها همکاری کند. در پاسخ پروژن چنین می‌نویسد:

1 "درآمدی بر متافیزیک" با استفاده از ترجمه سیاوش جمادی - با تغییراتی از من و در تطبیق با متن Gibert Kahn فرانسوی به ترجمه

«آقای مارکس عزیز

... سعی کنیم با هم، اگر مایلید، قوانین جامعه را کشف کنیم، شیوه‌ی تحقق یافتن این قوانین و پیشرفت حاصل در این راه را جست و جو کنیم. اما شما را به خدا! پس از ویران کردن همه‌ی جزمیات و پیش-اندرانگاری‌ها (a priorismes)، به نوبه‌ی خود در فکر القاء دکترینی جدید به مردم نباشیم...

چون در رأس جنبش هستیم، خود را رهبر مذهب جدیدی نکنیم، حتا اگر این مذهب، مذهب منطق و یا مذهب خرد باشد. همه‌ی اعتراضات را پذیرا شویم و تشویق نماییم؛ همه‌ی اعمال دفع کننده و سری را محکوم کنیم؛ هیچ مسئله‌ای را پایان یافته تلقی نکنیم.»^۲

می دانیم که پروژن انقلابی نبود و در همین نامه نیز «عمل انقلابی» را نکوهش می‌کند: «ما نباید عمل انقلابی را چون ابزاری در خدمت رفرم اجتماعی به کار بریم. زیرا این به اصطلاح وسیله تنها فراخوانی خواهد شد به اعمال زور و خودکامگی». اما هشدارپیشگویانه‌ی او بی‌تردید شگفت‌انگیز است. در چند عبارت کوتاه ولی پر مغز، او مسئله‌ای را فاش می‌کند که سال‌ها بعد، به ویژه پس از مارکس و تا به امروز، در قالب بینش و سیستمی نظری و عملی، پارادایم بیشتر سازمان‌های به اصطلاح مارکسیستی جهان و جریان‌های چپ می‌شود.

به جرأت می‌توان گفت آن چه پروژن در این جا طرح می‌کند، سرنوشت چپ را رقم زد، یعنی همانا رابطه‌ی تاریخی و همچنان معمایی تئوری‌های ما با پراتیک اجتماعی، میان مبارزه جاری و گام به گام از یکسو و آرمان‌ها و اوتوپی‌های ما از سوی دیگر. رابطه‌ی میان ایده‌ی تغییر وضع موجود از یکسو و سرپیچی واقعیت‌های عینی از سوی دیگر. مارکس، البته غیر مستقیم در مانیفست کمونیست و در بیانیه بین‌الملل اول (رهایی زحمتکشان به دست خود آنان انجام می‌پذیرد)، پاسخی به انتقاد پروژن می‌دهد. جالب این جاست که پاسخ او، در «دوران فلسفی» اش، با وجود ناروشنی و ابهامی که در آن وجود دارد، تا حدودی نزدیک به پروبلماتیک فیلسوف آنارشیزم است.

کمونیست‌ها، به باور مارکس در هنگام تدوین مانیفست، حزب جداگانه‌ای را تشکیل نمی‌دهند، بلکه «بخش» جدا ناپذیری از «احزاب کارگری» موجود یا جنبش پرولتارهای ملل گوناگون هستند. فرق آنها چون «با عزم ترین بخش احزاب کارگری» با توده پرولتاریا تنها در این است که «از طرفی کمونیست‌ها در مبارزات پرولتارهای ملل گوناگون، مصالح مشترک همه پرولتارها را صرف نظر از منافع ملی شان، در مد نظر قرار می‌دهند و از آن دفاع می‌کنند و از سوی دیگر در مراحل گوناگونی که مبارزه پرولتاریا و بورژوازی طی می‌کند، آنان همیشه نمایندگان مصالح و منافع تمام جنبش هستند... نظریات تئوریک کمونیست‌ها به هیچ وجه مبتنی بر ایده‌ها و اصولی که یک مصلح جهان کشف و یا اختراع کرده باشد، نیست... این نظریات تنها عبارت است از بیان کلی مناسبات واقعی مبارزه جاری طبقاتی و آن جنبش تاریخی که در برابر دیدگان ما جریان دارد.»^۳

2 Karl Marx, Misère de la philosophie, Jean Kessler; P. 39-41.

۳ مانیفست کمونیست، چاپ پکن، به فارسی (با اصلاحاتی)، ص. ۵۵-۵۶ و نامه به آرنولد روگه ۱۸۴۵.

از این جا می‌خواهم به سه بینش نسبت به مسائل راهکاری و برنامه‌ای (programmtique) اشاره کنم. می‌دانیم که در سیستم سرمایه‌داری، طرح‌ها و برنامه‌ها به طور عمده به وسیله‌ی گروه‌هایی از تحصیل‌کردگان بالای اجتماعی، متخصصان، کارشناسان امور اقتصادی و سیاسی، روشنفکران، خطیبان و سازندگان «افکار عمومی» (Doxa)، کارمندان و آپارات‌چی‌های احزاب سیاسی... در کمیته‌های دولتی، کمیسیون‌های مجلس و گروه‌های کاری باز یا در بسته و در دیگر نهادها و مؤسسات پژوهشی و دانشگاهی و در بهترین حالت با نظرسنجی از مردم و اخذ رأی آن‌ها انجام می‌پذیرند. از سوی دیگر، بینشی در چپ سوسیالیستی شکل می‌گیرد که کائوتسکی مبتکر و لنین مبلغ آن در آستانه قرن بیستم می‌شوند. در این جا نظریات سوسیالیست‌ها «علم سوسیالیسم» توصیف می‌شود. علمی که از مبارزه طبقاتی، علوم و اقتصاد برخاسته و با حرکت محتوم تاریخ انطباق پیدا کرده است. بدین‌سان در این بینش نیز همواره نخبگان و اشرافیتی محدود ولی این بار سوسیالیست، توانایی و صلاحیت کسب «دانش راهنما» و تبلیغ را به عهده دارد، با این تفاوت که در این جا حتا به آرای عمومی برای کسب مشروعیت و حمایت مردمی رجوع نمی‌شود.

اما در برابر این دو بینش نسبت به مسئله‌ی شناخت و تبیین راحل‌ها و پروژه‌های سیاسی-اجتماعی که هر دو از یک سرچشمه‌ی فلسفی واحد تغذیه می‌کنند و ریشه‌شان را باید به‌ایده‌ی فیلسوف- پادشاهی افلاطون نسبت داد، ما بینش سومی را قرار می‌دهیم: قابلیت‌ها و توانایی‌های جنبش‌های اجتماعی در کسب شناخت و دست‌یابی به‌ایده‌ها، نظریه‌ها و طرح‌هایی نسبتاً صحیح‌تر و نزدیک‌تر به واقعیت. «واقعیت» نه به معنای آن چه واقعاً هست، امکان‌پذیر می‌نماید و یا آن چه بطور یقین به باور ما باید انجام پذیرد، بلکه به معنای آنی‌ست که ناممکن به نظر می‌رسد ولی می‌تواند رخ دهد و حداقل بر سر آن «شرط‌بندی» بتوان کرد. این قابلیت‌ها و توانایی‌ها نیز از آن جا ناشی می‌شوند که جنبش اجتماعی نمونه‌ی عالی فضای آزاد، دمکراتیک و پر چالش تبادل و تقابل نظری است که در میدان آن مبارزه و عمل دگرگشتی اجتماعی با مراددهی فکری و برنامه‌ای آمیزش می‌یابند و خود شهروندان و فعالان اجتماعی در این فرایند نقش عاملان، مبتکران و بازی‌کنان مستقیم، بدون میانجی و نمایندگی و اصلی را ایفا می‌کنند.

ایده‌ها، نظریه‌ها و برنامه‌هایی که در فضای جنبش اجتماعی- انجمنی ساخته و پرداخته می‌شوند از دو ویژگی ممتاز و متمایز نسبت به «حقایقی» که در خارج از این فضا «کشف» می‌شوند، برخوردارند. اول اینکه چون به وسیله‌ی خود عاملان مستقیم اجتماعی خلق شده‌اند، خود اینان هستند که آگاهانه و داوطلبانه مجریان مصمم آن ایده‌ها می‌شوند و آن‌ها را به یک نیروی مادی اجتماعی مبدل می‌سازند. دوم این که، این نظریه‌ها چون در فضای تبادل و تقابل آزاد اندیشه، در فضای عمل دگرسازانه و هدف‌مند توأم با نقد و نفی و ساختار شکنی انجام می‌پذیرند، فراهم و تدوین می‌شوند، پس بنابراین احکام متعالی و مطلق نیستند، "علم برین" نیستند، نظام‌های جزمی، جاودانی و غیر قابل تغییر نیستند، بلکه رهنمون‌هایی می‌باشند تکامل‌پذیر، اصلاح‌پذیر، تجدیدپذیر و حتا فسخ‌پذیر.

از بحث بالا می‌خواستم به این جا رسم که سه موضوعی که طرح کردید یعنی مسئله‌ی زن، محیط زیست و جهانی شدن، بسترهایی می‌باشند که در متن آنها، بیش از همه در خلق ایده‌ها، طرح‌ها و

راه کارها، جنبش‌های اجتماعی چون جنبش‌های زنان و فمینیستی، جنبش‌های سیاسی و مدنی دفاع از محیط زیست (اکولوژیست) و جنبش‌های اجتماعی - سیاسی برای بدیل جهانی سازی (جهانی دگر سازی Altermondialiste) فعال هستند.

جنبش‌های زنان، به ویژه در آن مناطق که نابرابری جنسیتی غوغا می‌کند (چون در کشور ما ایران و در دیگر کشورهای اسلامی) رهایی و آزادی زنان، برابری زن و مرد در پهنه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و نفی سلطه‌ی مذکر را در دستور کار خود قرار داده‌اند. چپ‌های رهایی‌خواه می‌بایست در این جنبش‌ها شرکت و فعالیت کنند و مبلغ برنامه‌ها، راهکارها و اهدافی شوند که این جنبش‌ها تبیین، تدوین و مطرح می‌کنند.

جنبش‌های دفاع از محیط زیست (از جمله اکولوژی سیاسی) در نظام سرمایه‌داری و به طور کلی در سیستم‌های مستقر و حاکم کنونی که یکی از ویژگی‌هایشان تخریب محیط زیست انسان و خود انسان است، شیوه‌ها و شکل‌های دیگری از مناسبات با تولید، مصرف، توزیع و بهره‌برداری از منابع طبیعی و انرژی را ابداع و مطرح می‌کنند. آن‌ها خواهان تغییراتی رادیکال در مناسبات و سیستم کنونی هستند که زندگی انسان‌ها را در کره‌ی زمین با خطر جدی نابودی مواجه می‌سازد. این جنبش‌ها امروز بیش از پیش به این نتیجه رسیده‌اند که مسائل محیط زیست و اقلیمی و از این دست را نمی‌توان جدا از نفی سیستم تولید، توزیع و مصرف سرمایه‌داری که همواره روی به تخریب و نابودی با هدف سود آوری به خاطر سودآوری بیشتر دارد، بررسی کرد و برای آن‌ها راهکاری مناسب و درخور پیدا کرد.

سرانجام جنبش‌های بدیل جهانی سازی را داریم که در نمونه‌ی بارز "فوروم جهانی" خود را نشان می‌دهند. فوروم اجتماعی جهانی در ژانویه ۲۰۰۱ در پورتو آلگره (برزیل)، با شرکت انجمن‌ها، سازمان‌های غیر حکومتی ONG، سندیکا‌ها... از کشورهای گوناگون جهان، شمال و جنوب، تشکیل می‌شود. یازدهمین فوروم اجتماعی امسال در سینگال در ۱۱ فوریه ۲۰۱۱ برگزار شد. در منشوریندیادی فوروم آمده است:

«فوروم اجتماعی فضای باز ملاقات با هدف تعمق و تأمل، بحث دموکراتیک، طرح پیش‌نهادهای، تبادل آزادانه‌ی تجربیات و ایجاد ارتباط بین فعالیت‌های مؤثر نهادها و جنبش‌های جامعه‌ی مدنی، در مخالفت با نئولیبرالیسم، سلطه‌ی سرمایه و هر گونه امپریالیسم و برای ساختن جامعه‌ی جهانی بر محور انسان است.»

در همان جا می‌خوانیم که:

- فوروم فضایی است چندگانه، متنوع، غیر مذهبی و غیر دولتی. فوروم طرفدار حزب خاصی نیست.

- فوروم فضایی است باز به روی پلورالیسم و تنوع تعهدات و فعالیت‌های نهادها و جنبش‌هایی که تصمیم به شرکت در آن را گرفته‌اند: تنوع جنس‌ها، قوم‌ها، فرهنگ‌ها، نسل‌ها و توانایی‌های جسمی تا آن جا که به منشور و اصول فوروم احترام گذارده شود.

- فوروم مخالف هر گونه بینش توتالیتر و تقلیل گرایانه از اقتصاد، توسعه و تاریخ و مخالف استفاده از قهر چون وسیله‌ی کنترل اجتماعی توسط دولت است. در مقابل این شیوه‌ها، فوروم،

احترام به حقوق بشر، عمل واقعی دموکراتیک و مشارکتی از طریق روابط برابانه، هم بسته و مسالمت‌آمیز بین افراد، نژادها، جنس‌ها و خلق‌ها را قرار می‌دهد. فوروم همه‌ی اشکال سلطه چون انقیاد انسان توسط انسان را محکوم می‌کند...^۴

جنبش چپ، به باور من، در راستای همان فرمول معروف مارکس در مانیفست که یادآوری کردم، فرمول تعمیق یافته و امروزی شده‌اش، می‌بایست بیندیشد و قدم بردارد. بدین معنا که چپ رهایی‌خواه «حزب خاصی» جدا و منفک از جنبش‌های اجتماعی تشکیل نمی‌دهد. آنها همواره باید کوشش کنند (این که چقدر در این راه موفق شوند بحث دیگری است) در این جنبش‌ها شرکت و مشارکت کنند و در درون آنها مدافعین مصالح عمومی این جنبش‌ها به سوی امر رهایش باشند.

در آخر باید بگویم که دغدغه‌ی چپ‌های آزادی‌خواه در جنبش‌های اجتماعی تنها شاید یک چیز باشد. همان که به قول هایدگر «واقعاً» سیاسی است. «سیاسی» نه به معنای رایج و حاکم کنونی یعنی نه در ارتباط با دولت و قدرت، یعنی نه به معنای «حفظ همان»، بلکه به معنای تغییر و تحول کل نظام در جهت رهایش.

آن بدیو این دغدغه را با روشنایی بیشتری در رابطه با خواست‌های سیاسی و اجتماعی، مطالبات و غیره توضیح می‌دهد. با فرازی قابل تأمل از او در این زمینه، می‌توان به این بخش از گفت‌وگو پایان داد:

«هرگز از پیش نمی‌توان دانست کدام کیفیت، کدام ویژگی خاص، قابلیت سیاسی شدن را دارد و کدام نه! من به شخصه هیچ تصور قبلی از این موضوع ندارم. آن چه به قطع یقین می‌دانم این است که باید معنایی مترقی برای این ویژگی‌های جداگر در کار باشد، معنایی که برای همگان مفهوم و معقول باشد. والا، سروکارمان با چیزی است که علت وجودی (raison d'être) خود را دارد، اما خواهی نخواهی در حد و اداره‌ی نوعی طلب حل و جذب شدن در کل است - یعنی، در حد این خواهش که در وضع موجود برای خاص بودگی و خودجذابی‌ت فرد ارزش قابل شوند. این درخواستی است پذیرفتنی و حتا ضروری، اما به گمان من چیزی نیست که باید آن را یکر است در دل سیاست حک و ثبت کرد. خواست مذکور خود را در دل چیزی حک و ثبت می‌کند که من در کل از آن به «سندیکالیسم» یا اتحادیه‌خواهی تعبیر می‌کنم - یعنی مطالبات خاص یا جزئی، مطالباتی که در صداند تا در روابط مشخص بازی قدرت به رسمیت شناخته شوند و به حساب آیند. به باور من، «سیاسی» به چیزی اطلاق می‌شود که - در مقوله‌ها، شعارها و اظهارنظرهایی که پیش می‌کشند - به جای مطالبه‌ی حل و جذب یک جماعت یا بخشی از اجتماع در نظام موجود، دغدغه‌ی ایجاد تحول در کل آن نظام را داشته باشد»^۵

4 Charte des principes du forum Social Mondial

۵ سیاستی دیگر (گفت و گوی پیترو هالوارد با آلن بدیو) در کتاب: فلسفه، سیاست، هنر، عشق، آلن بدیو، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، صالح نجفی و علی عباس بیگی. چاپ ۱۳۸۸، مؤسسه فرهنگی رخداد نو.

گسست و تداوم

آقای وثیق، شما در بخش نخست این گفت‌وگو ایده‌ی گسست از "سیاست موجود" را به عنوان یک رکن هویت شایسته چپ معرفی کردید و در بخش دوم توضیح بیشتری درباره‌ی درک خود از سیاستی آلترناتیو دادید.

شما به هایدگر اشاره کردید که می‌خواست Politik تازه‌ای را بر مبنای درکی "چرخشی" - متناسب با Kehre ("چرخش") در فلسفه‌اش - از Polis، عرضه کند. در مورد او، امر واقعی سیاسی (das Politische) گرایش او به نازیسم و دوره‌ای همکاری با نازی‌ها و پس از سقوط نازیسم سکوتش درباره‌ی این آلودگی بود، اما او به یکباره نغمه‌ای دیگر ساز کرد. همه چیز به "رخداد" تبدیل شد و جایی برای مسئولیت نماند.

"رخداد" چپی تازه نباید چنین باشد، یعنی نباید مسئولیت در قبال گذشته را از سر وا کند. سیاست، در یک معنای ایده‌آل، آغاز کردن چیزی تازه است، ولی اگر با مسئولیت همراه باشد، نمی‌تواند گسست از گذشته باشد، چون باید مدام به آن رجوع کند و این رجوع با ریسک آلوده شدن و تداوم آلودگی‌ها هم همراه است.

چیز تازه‌ای را آغاز کردن، در جهانی پر از کهنگی، شاید گسستی رادیکال از خود این جهان باشد. خیلی‌ها نمی‌خواهند چیز تازه‌ای را آغاز کنند و در عین حال می‌خواهند زندگی بهتری داشته باشند. با این توده‌ی وسیع، که اکثریت انسان‌ها را تشکیل می‌دهند، چه باید کرد؟ به هر حال، این درک از سیاست، که شاید بهترین فرمولاسیون آن را در نزد هانا آرنتم بیابیم، به دلیل گسست معنایی‌اش از سیاست کهنه، از توضیح آن وامی‌ماند و از تغییر آن. نمودی از این مشکل، مفهوم آرنتمی قدرت است که با معنای مثبتی که از راه تقابل قطبی با خشونت پیدا می‌کند، ارزش تحلیلی‌اش را در توضیح قدرت واقعی سیاسی از دست می‌دهد و باری اوتوپیک می‌یابد.

پرسش از شما این است: مبارزه‌ی طبقاتی‌ای وجود داشته و هم‌اکنون نیز جاری است؛ آیا می‌خواهید آن را ادامه دهید؟ گویا نیروی سیاسی خود را با منش گسست و شروعی تازه معرفی می‌کنید. ما ولی در واقعیت همواره پا بر صحنه‌ای می‌گذاریم که بازی در آن بسی پیشتر آغاز شده است. بازی تازه بر روی صحنه‌ی کهنه چگونه ممکن است؟ همبازی‌های خود را چگونه انتخاب می‌کنید؟ مسئولیت‌تان در قبال پرده‌های پیشین بازی چیست؟

شیدان وثیق: گسست‌های مورد نظر من در این جا، چون گسست از نظم موجود سرمایه، گسست از «سیاست واقعاً موجود» و یا گسست از بینش و عمل سوسیالیسم توتالیتزر و دولتی‌پدیدارهایی نیستند که از هیچ آغاز می‌شوند. به قول معروف هیچ چیز از هیچ سر بر نمی‌آورد: Ex nihilo nihili. سه گسست نامبرده، چون فرایندهایی اجتماعی - سیاسی و بغرنج، یک شبه رخ نمی‌دهند، با این که در رخدادها گاه می‌توان گام‌هایی غول آسا به سوی ناممکن‌ها برداشت. این گسست‌ها، برخلاف برداشت شما از گفته‌های من، «گسست از گذشته» در مطلقیت و تمامیت‌اش نبوده و نمی‌تواند باشد چون با نگاهی انتقادی همواره باید به گذشته روی آورد و مصالح نظری و عملی را از جمله در گذشته و حتا در گذشته‌های بسیار دور، در «جدال بین دو مشی و بینش» در تاریخ اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی و پراکسیس... جست و جو کرد.

درنگ من در بالا بر خوانش یونانی هایدگر از «سیاست» در مسیر همین دریافت تاریخی از «گسست» قرار می‌گیرد. آن تلاشی که می‌خواهد «سیاست» را دوباره و از سرآغاز بیندیشد، پرسش می‌کند: چگونه می‌توان سیاست را اندیشید؟

چنین تلاشی همواره ناگزیر است که به گذشته روی آورد و به ویژه به سراغ اصل و ریشه‌ها یعنی به پولیتیا Politeia و پولیس یونانی رود، آنجا که دو دریافت از «سیاست» رو در روی هم قرار می‌گیرند و تاریخ فلسفه‌ی سیاسی را رقم می‌زنند: یکی، «سیاست» به معنای مداخله‌ی عموم در شهر-داری، چون امر همه‌ی شهروندان در اداره‌ی امور خود (در نگاه سوفسطایی- پروتاگوراسی) و دیگری، «سیاست» به معنای دولت - داری چون امر نخبگان (شاه- فیلسوفان) در فلسفه‌ی سیاسی افلاطون.

اهمیت آن تأمل هایدگری در درآمدی بر متافیزیک در جست‌وجوی معنای (sens) «سیاست» - گذشته از نقدها و پرسش‌هایی که به راستی در مورد این غول فلسفی و اندیشه‌اش مطرح است و شما نیز به نمونه‌ای از آن‌ها اشاره کردید، از جمله در این است که او برای تعریف و تبیین سیاست به پولیس یونانی باز می‌گردد و در تفسیر ویژه‌ای از آنتی‌گون سوفوکل می‌نویسد که: «آنی که سیاسی است به این دلیل سیاسی نیست که همه‌ی این‌ها در رابطه با یک دولتمرد، یک کارشناس نظامی و یا در رابطه با امور دولت قرار می‌گیرند». مکان و میدان اصلی جدال تاریخی میان دو بینش متضاد از «سیاست» در همین نقطه‌ی کلیدی است.

شاید بی‌مورد نباشد که در چند کلمه مضمون این جدل تاریخی را یادآوری کنم.

«سیاست» یا Politique در معنای آغازین و اصیل خود، برخاسته از پولیس و پولیتیا یونانی است که آنها را شهر و «شهروندی» می‌نامیم. این مقوله، ابتداء، در بدعت یونانی سوفسطایی- پروتاگوراسی، به مفهوم دخالت و مشارکت شهروندان در اداره‌ی امور خود طرح می‌شود. کمی بعد تر است که با افلاطون، «سیاست» معنای «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» (بنا بر فرمول آرنتی) را پیدا می‌کند. تعریفی که از جمهوری افلاطون تا به امروز، در عمل سیاسی و فلسفه‌ی سیاسی حاکم شده است. «سیاست»، از نگاه دخالت و مشارکت شهروندان در اداره‌ی امور خود، از نگاه پولیتیا یونانی، حتا نمی‌تواند به راستی نام دیگر دموکراسی باشد، چون در این نظام نیز، هم چنان، مقوله و پدیدار قدرت (Kratos) و در نتیجه، به گونه‌ای مسئله‌ی حکومت، دولت و سلطه، البته از راه دیگری و به نام «دموس» (مردم) دوباره وارد میدان و مسلط می‌شود.

آن چه من «سیاست واقعاً موجود» می‌نامم عبارت است از:

۱- حوزه‌ی گفتار و عملی تخصصی، حرفه‌ای، انحصاری و اختصاصی در زمینه‌ی آن چه «امر عمومی» Res publica و متعلق به همه است. حوزه‌ی استوار بر تقسیم کاری اجتماعی و طبقاتی و نظم و سلسله‌مراتبی که «طبیعی» و «عقلانی» در ذهنیت عموم (در آن چه که باز هم یونانیان Doxa یا افکار عمومی می‌نامند) جلوه می‌کنند.

۲- گفتمانی همواره «نجات بخش»، مسیحایی یا مهدوی. پس بنا بر این همچنان دینی - لیکن در مدرنیته‌ی امروزی دنیوی یا سکولار- با وعده‌ی رستگاری بشر، توهم ساز و مطلق‌گرا، مدعی انحصاری «حق» و «حقیقت».

۳- بینش و منشی یکسونگر، یگانه گرا، سیستم ساز و ایقان باور که در تقابل با آن بینش و منشی قرار می‌گیرد که بغرنجی و پیچیدگی، چندگانگی و نایقانی را در مرکز می‌نهد.

۴- نظر و عمل معطوف به دولت، حکومت و قدرت. پس در نهایت و بالقوه آماده برای تبدیل شدن به روندی اقتدار طلب، سلطه گر و تمامت خواه.

در نقد و رد «سیاست واقعاً موجود»، ما همواره در درازای تازیخ فلسفه‌ی سیاسی و پراکسیس، اندیشه‌ی نقد سیاست (Critique de la politique) را داشته‌ایم و داریم. در این میان، یک خط فلسفی همواره از مدت‌ها پیش مورد توجه و تأمل من قرار گرفته است: خطی که از نگاه برخی سوفسطاییان به «سیاست» (مانند پروتاگوراس) چون نقطه‌ی آغاز شروع می‌شود و در مسیر خود با گذر از ماکیاولی و اسپینوزا به روحی از مارکس و سپس به اندیشه‌های انتقادی پسامدرنیته و پسامارکسی می‌انجامد: از جمله در دهه ۱۹۷۰ فرانسه (ایده‌هایی نزد آلتوسر، دولوز، دریدا و بدیو)، در آلمان (ایده‌هایی نزد آرنت و در تئوری انتقادی فرانکفورت)، در ایتالیا (ایده‌هایی از نگری) و غیره.

اگر از دوره‌ی معاصر شروع کنیم، رد پای «نقد سیاست» را می‌توان در دهه‌ی ۱۹۷۰ از جمله در واپسین تأملات آلتوسر پیرامون ماتریالیسم تصادفی^۶، اندیشه‌ی رخداده، اتفاق و پیشامد^۷ یافت، آنجا که او از «گشایش جهان به سوی رخداد، تخیل بی‌اندازه و هر عمل زنده از جمله سیاست» نام می‌برد. دو پراکسیس انقلابی ناپایدار این دوره در گسست از «نظم موجود» را می‌توان جنبش ماه می فرانسه در سال ۱۹۶۸ و انقلاب فرهنگی چین در همین زمان نام برد.

اندیشه‌ی نقد سیاست را می‌توان در کارهای هانا آرنت پیرامون معنای سیاست یافت، آنجا که «سیاست»، نزد او، از «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» جدا شده، به چیزی دیگر، یعنی مشارکت عموم در امور خود، تبدیل می‌شود.^۸

سپس دور تر که رویم، رد پای آن را نزد مارکس در سال‌های فلسفیدن‌اش پیدا می‌کنیم. آن جا که در جدال با هگل، از نقد آسمان به نقد زمین و از نقد الهیات به نقد سیاست می‌رسد^۹ و در نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌نویسد: «در دموکراسی دولت به مثابه امری خاص فقط خاص است و به مثابه امری جهانروا، فقط جهانروایی واقعی است... فرانسوی‌ها در عصر مدرن این را به این معنا فهمیده‌اند که در دموکراسی واقعی، دولت سیاسی محو خواهد شد».^{۱۰}

6 Matérialisme aléatoire: ماتریالیسم تصادفی.

7 Contingence: پیشامد.

8 مجموعه مقالات هانا آرنت در باره‌ی سیاست تحت عنوان «سیاست چیست؟»

9 مارکس - نقد فلسفه حق هگل - مقدمه.

10 مارکس - نقد فلسفه‌ی حق هگل.

دو پراکسیس کارگری و انقلابی در زمان مارکس، یکی انجمن بین‌المللی زحمتکشان (بین‌الملل اول) در دهه‌ی ۱۸۶۰ و دیگری کمون پاریس در ۱۸۷۱ را می‌توان در حوزه‌ی عملی و نظری پدیدارهایی البته ناپایدار در فرایند گسست برای رهایی نامید. با این همه می‌دانیم که نقد مارکسی از سیاست در محدوده‌ی اعلام احتضار دولت در آینده‌ای نا مشخص اما محتوم باقی می‌ماند و تا آن روز موعود، پاشنه‌ی در «سیاست» مارکسیستی و مدعیان ادامه دهنده‌ی راه او، لنین و سایرین، همواره بر محور «سیاست» آن چنان که بوده و هست یعنی بر گرد سلطه‌ی دولتی اما این بار در شکل به اصطلاح پرولتری و حزب آن، دولتی در واقع به مراتب بیشتر سلطه‌گر و بیشتر جاودانی، می‌چرخد.

اگر باز هم دور تر رویم، نشان اندیشه‌ی «نقد سیاست» را به معنایی می‌توان نزد اسپینوزا یافت، آن جا که او برداشت غیر رازآمیزی از دولت به دست می‌دهد و دموکراسی را عمل و اقدام «Multitude» می‌شمارد، بسیارگونه‌ای که متشکل است. اسپینوزا به گفته‌ی تونی‌نگری، «گرچه تا به آخر جایگاه بنیادین مبارزه‌ی طبقاتی به مثابه‌ی تعارض بنیادساز واقعیت را بیان نمی‌کند اما تمام پیش‌شرط‌های چنین برداشت و مفهومی را مطرح می‌کند و مداخله‌گری توده (Multitude) را اساس فعالیت دگرگون‌سازی هم اجتماعی و هم سیاسی می‌شمارد.»^{۱۱}

سپس به ماکیاول و فلسفه‌ی سیاسی او در گسست از دین و بر بنیاد آشفتگی (Tumulte) می‌رسیم. در حوزه‌ی خاص اندیشه‌ی سیاسی در غرب، گسست بنیادین از دین، با جنبش اومانیزم و نوزایش اروپا و در مناسباتی تنگاتنگ با ساختار سیاسی شهر-دولت‌های خودمختار ایتالیای شمالی انجام می‌پذیرد. در این جاست که با ماکیاول اندیشه‌ی سیاسی و تاریخ‌نگاری بر محور حوادث سیاسی و با توجه به ابعاد جغرافیایی، اجتماعی و نظامی آن‌ها بدون کمترین ارجاع و استنادی به دین و تاریخ مقدس ابداع می‌شود. از سوی دیگر، با شهریار و به ویژه در گفتار در باره‌ی اولین دهه‌ی تیتلیو، ماکیاول برای نخستین بار «درک و دریافتی از سیاست، مستقل از اخلاق و دین، ارائه می‌دهد. هدف "سیاست"، چون هنری مستقل، خودمختار و برآمده از تجربه‌ی تاریخی، این است که از همه‌ی وسایل کارآمد برای حفظ خود، در جنگل افراد، احزاب و کشورهای متخاصم، بهره جوید.»^{۱۲} ماکیاول با قراردادن «مبارزه»، «اختلاف»، «تضاد»، «چندانی»، «آشفتگی» و «تنازع» در معنا و مفهوم «سیاست»، با چشم پوشیدن از «سیاست فرشتگان» بانی «نظریه‌ی سیاسی‌ای بدون خدا، بدون مشیت الهی و بدون مذهب می‌شود.»^{۱۳}

سرانجام در این سیر تبارشناسانه‌ی اندیشه‌ی «نقد سیاست»، به جدل میان افلاطون و پروتاگوراس بر سر دو بینش نسبت به «سیاست» چون سرآغاز دعوی فلسفی بر سر تعریف و تبیین پولیتیا یا سیاست می‌رسیم که در این باره پیش از این اشاره‌هایی کردم و بحث‌هایی نیز در این باره در

11 Antonio Negri – L'anomalie sauvage – puissance et pouvoir chez Spinoza

آنتونیو نگری – نابهنجاری وحشی – نیرو و قدرت نزد اسپینوزا

12 Raymond Aron. L'homme contre les tyrans

۱۳ به نقل از Miguel Abensour – L'Enjeu Machiavel در

نشریه‌ی طرحی نو کرده‌ام. در یک کلام مساله را می‌توانم چنین عنوان کنم: بینشی که «سیاست» را امر شبان، فیلسوف - پادشاه و یا امری خدایی و ترفرازنده و در توانایی و قابلیت عده‌ای خاص، برگزیده و برتر (آریستوکراسی) می‌شناسد (نزد افلاطون) و بینش دیگری که «سیاست» را امر «همه»، اقدامی در قابلیت و توانایی همه‌ی مردمان و شهروندان می‌داند (نزد پروتاگوراس).^{۱۴}

با این حال، آن چه در زمان ما در باره‌ی «نقد سیاست» اندیشیده و به رشته‌ی تحریر در می‌آید، بیشتر و چشمگیرتر بر سر «کدام سیاست؟» (سیاست خیر در برابر سیاست شر) بوده است تا نقدِ خودِ «سیاست» آن گونه که تا کنون تبیین شده و به اجرا درآمده است، تا نقدِ بینش سیاسی‌ای که بر «سیاست» یا سیاست ورزی حاکم است.

آن چه تا کنون انجام یافته، نقد سیاست‌های عملی و جاری بوده است. اما آن چه دلمشغولی چپ غیر سنتی را تشکیل می‌دهد، نقد آن بینشی است که از «سیاست»، قدرت، سلطه، دین، غایتمندی، یک و یگانگی و سوژه، یعنی مفاهیم و عناصری تفهیم می‌کند که من آن‌ها را بنیادهای توتالیتر و دینی بینش سیاسی می‌نامم. مفاهیم و عواملی که نه تنها ارکان اصلی «سیاستِ واقعاً موجود» - «سیاست» آن چنان که هست - را تشکیل می‌دهند، بلکه تعریف ساز خودِ «سیاست» و سیاست ورزی می‌شوند.

در این «نقد سیاست» از جمله مفاهیمی چون جمهوری یا دموکراسی جای می‌گیرند. این‌ها پیش از این که بیان نوعی حکومت و نظام باشند، ترجمان تعلق و تصرفی (Appropriation) عمومی، اشتراکی، مشارکتی و مستقیم بر اداره‌ی امور اجتماع توسط خود اجتماع می‌باشند، یعنی آن چه تحت عنوان خود مختاری سیاسی در امر عمومی می‌نامیم.

فرایند خودمختاری سیاسی روندی است که طی آن سیاست، کار سیاسی و سیاسی بودن دیگر از قدرت و مرجعی فرای خود و خارج از خود پیروی نمی‌کنند، بلکه صاحب اختیار خود بوده و بر محور خود می‌گردند. در این جا «خودمختاری» نه به معنای اختصاصی شدن حوزه‌ی سیاست و جدا شدن آن از جامعه (پدیداری که با مدرنیته تقویت و تثبیت می‌شود و بحران ژرف کنونی «سیاست» و کناره گیری مردمان از سیاست را می‌آفریند)، بلکه به مفهوم خودمختاری و استقلال نسبت به دولت، دین، و هر قدرت استعلایی آسمانی یا زمینی است، به معنای خود-گردانی، خود-محوری و خود-تأسیسی در ابداع راه و روش‌های تغییرپذیر و نسخ پذیر برای خود است؛ به معنای آن است که انسان‌های مجتمع در نهادهای عمومی سیاسی و اجتماعی، با حفظ چند گانگی و تضادهای خود، بدون پیروی از احکامی برین و برون ساخته از خود، در اداره‌ی امور خود به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه مشارکت می‌کنند.

از این موضع است که برابری و برابر حقوقی اجتماعی (که مهمترین رکن آن برابری زن و مرد و رهایی زن است که از پرسش‌های پیشین شما نیز بود) و به طور کلی امر رهایی

(Emancipation) از جمله رهایی در فرایند بغرنج خارج شدن جامعه از سلطه‌ی دولت و دین طرح می‌شود. و می‌دانیم که امروزه در ایران، یکی از سازنده‌های این «خروج»، خارج شدن از سلطه‌ی دین و تئوکراسی اسلامی است که پروبلماتیک اصلی چپ و در مجموع همه‌ی ما را تشکیل می‌دهد.

همین گونه بحث در باره‌ی گسست از «سیاست واقعاً موجود» را می‌توان در باره‌ی گسست از «سوسیالیسم واقعاً موجود» و یا گسست از اشکال سازماندهی و فعالیت‌های جمعی سنتی در شکل حزب و غیره انجام داد. در این جا نیز می‌توان نشان داد که گسست مورد نظر نه تنها از گذشته‌ی خود فرار نمی‌کند، نه تنها بار مسئولیت گذشته به ویژه در نقد سوسیالیسم توتالیتر را به عهده می‌گیرد بلکه به طور اساسی بر این باور است که تنها و تنها در بازنگری انتقادی و ریشه‌ای این گذشته و درس‌آموزی از آن است که می‌تواند مانیفست گسست خود را پایه‌ریزی و تدوین کند.

حال در این جا و در ادامه‌ی گفت‌وگویمان به نظر می‌رسد که در ضمن بحث توانسته باشیم روشن کنم که «گسست» مورد نظر من مبارزه و چالشی هدفمند است، امری است در حوزه‌ی اندیشه و عمل تدارکاتی در جهت برآمدن و فرا رسیدن هدف والایی که همانا رهایی است.

گسست برای گسست بدون افق و دورنمای رهایی، افقی هر چند احتمالی و نامحتوم، بی‌معناست. هدف، رهایی است که بی‌شک با «زندگی بهتر» مورد اشاره‌ی شما در بالا فرق دارد. درست در همین تفاوت است که چپ رهایی خواه را می‌توان از «خیلی‌ها» که به قول شما اهل گسست نیستند ولی خواهان زندگی بهتری‌اند، متمایز و جدا ساخت. درست در همین جاست که «حقیقت» چپ رهایی خواه از «حقیقت» افکار عمومی (Doxa) در چالش و دیالوگی آزاد و دموکراتیک جدا می‌شوند. چپ رهایی خواه همواره باید بر این ایده و فرضیه تأکید کند که دست‌رسی به «زندگی بهتر» به معنای واقعی و پایدار و نه موهوم و زودگذر، در پرتو «خروج» از اسارت‌های دنیای امروز، از اسارت خودکامگی، از اسارت سرمایه، دولت و دین ... امکان‌پذیر است. و این آنی است که در زبان این چپ، فرضیه یا شرط‌بندی کمونیسم یا رهایی می‌نامیم.

امر رهایی نیز بدون تردید فرایندی دراز مدت است و همان طور که در ابتدای این بخش از صحبت‌هایمان گفتیم از صفر آغاز نمی‌شود، بلکه همواره با خود و در خود آثار و بقایای کهنه را به همراه دارد.

از سوی دیگر امر رهایی، مبارزه و چالشی نظری و عملی است و نه تحمیلی و آمرانه. مبارزه‌ای است هم اجتماعی و هم طبقاتی، هم فرهنگی و هم سیاسی، هم فلسفی و هم نظری، مبارزه‌ای است که می‌خواهد در زمین واقعی کنونی عمل کند و نه به تعبیر شما در گسست از این جهان چون راهبان تارک دنیا، مبارزه‌ای است اجتماعی و سیاسی در «واقعیت‌ها»ی امروزی اما برای دگر ساختن آن‌ها و نه تمکین کردن به آن‌ها، برای دگرسانی آن چه هست و ابدی تلقی می‌شود و یا برای تغییر آن چه نزد افکار عمومی تغییر آن ناممکن جلوه می‌کند.

سرانجام برای اینکه به پرسش آخر شما پاسخ داده باشم: «مبارزه‌ی طبقاتی‌ای جاری است؛ آیا می‌خواهید آن را ادامه دهید؟ ... بازی تازه بر روی صحنه‌ی کهنه چگونه ممکن است؟ همبازی‌های

خود را چگونه انتخاب می‌کنید؟ مسئولیت‌تان در قبال پرده‌های پیشین بازی چیست؟»، شاید بهتر باشد در خطوطی اساسی شالوده‌ی آن چه را که در راستای بازاندیشی پیرامون تدارک نظری و عملی برای «چپی دیگر» در این جا آن جا طرح کرده‌ام بازگو کنم.

دیسکورس چپ دیگر در باره‌ی خود و گذشته‌ی خود، درباره‌ی چپ، مبارزه، سیاست، انقلاب، رهایی، مارکسیسم، کمونیسم و غیره نباید با نمونه‌های تجربی پیشین، به ویژه با سوسیالیسم استبدادی و توتالیتر سده‌ای که پشت سر گذاشتیم، همسانی داشته باشد. در عین حال که ملهم از پاره‌ای اندیشه‌های سوسیالیستی - کمونیستی تاکنونی می‌باشد که در گذشته به علت سلطه‌ی ویرانگر تفکر واحد سیستمی و مارکسیسم مبنذل سوبیتیک (لنینی-استالینی) نمی‌توانسته از حد مقاومت‌های کوچک حاشیه‌ای و اقلیتی پا فراتر نهد.

این دیسکورس گفتاری است که می‌خواهد انتقادی و دگرسازانه باشد و در درجه اول نیز آمادگی نقادی و دگرسازی خود را داشته باشد، زیرا تحولات بزرگ و سریع اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، علمی، فنی، ارتباطی ... و شرایط نوین سرمایه داری ملی و جهانی، ما را در برابر پرسش‌ها و پرلماتیک‌های جدیدی قرار می‌دهند که طرح درست آن‌ها در حد امکان (و نه حتا ارایه‌ی پاسخ و راهکاری که غالباً نیز خطا از کاردرمی‌آیند)، نیاز به دگرسازی در روش شناخت، اندیشیدن و عمل ما دارد؛ نیاز به تکوین اندیشه‌ای همه جانبه و غیرسیستم ساز دارد که در مورد پدیدارهای متحول و ناپایستای اجتماعی، سیاسی و به طور کلی انسانی، امر پیچیدگی، آشفتگی و بغرنجی، چندگانگی و بسیارگونگی، پیشامد احتمالی، اتفاق و لحظه‌ی مناسب و سرانجام تضاد و همزیستی در هم‌سنجی را در «مرکز» قرار دهد و مَلَکَهِی خود سازد (به سان خصلت غامض، همه جانبه، آشفته و غیرسیستمی واقعیت‌های اجتماعی و بشری). و این همه تنها در گسست از ساده‌اندیشی، مطلق بینی، جزم اندیشی و خودمرکز گرایی خاص نظام‌های فکری بسته و جزمی میسر می‌شود. در یک کلام نیاز به شیوه‌ی تفکری داریم که همواره توانایی نوآوری و به زیر پرسش بردن خود را داشته باشد.

پس می‌بینیم که این چپ دیگر یا این فرضیه‌ی کمونیسم در جُست و جوی بهشتی زمینی، جامعه‌ای مبرا از اختلاف‌ها، تمایزها، ناهنجاری‌ها، تضادها و نزاع‌های اجتماعی و طبقاتی که پایان ناپذیراند نیست بلکه شرط‌بندی‌ای برای جهانی دیگر و در نتیجه تلاش و تدارک در جهت رهایی از سلطه‌های گوناگون امروزی است.

گر چه کمونیسم برای این چپ می‌تواند آن فرایند جنبش اجتماعی باشد که در نفی سرمایه داری - نظامی که به باور ما آخرین حرف بشریت نیست - گام برمی‌دارد، لیکن بربریت هم می‌تواند سرنوشت بشر را رقم زند. پس شرط‌بندی در فرا رفتن از واقعیت کنونی و تلاش و پیکار در این جهت در وجود این دو بدیل (کمونیسم یا بربریت) معنای حقیقی خود را باز می‌یابد. اما در ضمن، ما بر ریسک‌ها و خطرهای این حرکت نیز واقفیم. یعنی می‌توانیم تصور کنیم که راه و روش‌ها، پیش‌نهادها، طرح‌ها، تاکتیک‌ها و استراتژی‌هایی که حتا از درون جنبش اجتماعی و مشارکتی بر می‌خیزند، می‌توانند در بوته‌ی عمل و آزمایش خطا و چه بسا فاجعه بار از کار درآیند. پس امکان تغییر جهت و تجدید نظر و حتا نسخ تام و تمام راهکارها را نیز می‌پذیریم.

پس جنبش رهایی‌خواه مورد نظر ما پیش از هر چیز می‌خواهد پراکسیس (*Praxis*) و مبارزه‌ای اجتماعی - انتقادی باشد. سیستمی ایدئولوژیک یا علمی و یا پارادیمی نیست که از ذهنیتی مستقل و منفک از جنبش اجتماعی و خارج از آن برآمده یا ابداع شده باشد و بخواهد جنبش‌های اجتماعی، جنبش زنان، دانشجویان، شهروندان، زحمتکشان و غیره را در چهارچوب اصول ویژه‌ی خود بگنجاند.

ایده و آرمان رهایی‌خواهی ما فرایندی است که از درون جامعه باید برخیزد، از مبارزات اجتماعی، طبقاتی و مشارکتی خود انسان‌ها - در سطح ملی و جهانی - در شرایطی آزاد و دموکراتیک، در جریان تغییر روابط عینی اجتماعی و هستی‌شان، توسط خود مردمان مداخله‌گر در امور خود و به طور کلی خود مردمی که در گیرودار این روابط هستند و بنابراین بیش از همه در تشخیص ناهنجاری‌های اجتماعی و کشف راه‌های برون رفت از آن‌ها دارای منافع و صلاحیت‌اند.

در حقیقت، نوآوری‌ها، شکل‌های نوین و مناسبات جدید اجتماعی، طرح‌ها، ایده‌ها، راه‌حل‌ها و آزمون‌های بدیع، همه از پراتیک‌های متنوع اجتماعی - مدنی برمی‌خیزند. به بیان دیگر، این شکل‌ها و مناسبات نوین محصول مبارزات اجتماعی و طبقاتی عاملان مستقیم و بی‌واسطه‌ی اجتماعی و مدنی‌اند که به صورت مستقل از قدرت‌های دولتی، اقتصادی، سیاسی، دینی و استعلایی... به صورت مشارکتی و با پذیرفتن مسئولیت و ابتکار عمل، نقش اصلی خود را ایفا می‌کنند. مقدم بر همه، مبانی نظری این شکل‌های نوین امروزه می‌توانند نقد ریشه‌ای روابط موجود جهانی در پهنه‌های گوناگون اجتماعی، اقتصادی، سیاسی... یعنی نقد مناسباتی باشند که سرمایه داری (در شکل جهانی) خصلت اصلی بارز آن را تشکیل می‌دهد.

در این میان، چپ دیگر ایران، در راستای بینش و فلسفه‌ای که هم اکنون در بالا توضیح دادیم، البته می‌تواند و باید اظهار نظر کند، مداخله‌گری کند، همراهان خود در چنین راستایی را پیدا کند، نیروهای خود را هم سو یا متحد کند و با حفظ استقلال و اختلاف‌ها همکاری‌هایی را در زمینه‌ی مبارزه برای دفاع از حقوق بشر و گذار به جمهوری‌ای دموکراتیک و لائیک در ایران با دیگر فعالان جمهوری‌خواه، دموکرات و طرفدار جدایی دولت و دین در جامعه‌ی ما سازمان‌دهد.

اما در عین حال، این چپ رهایی‌خواه ایرانی، در شرایط جامعه‌ی استبداد زده‌ی ایران، به دشواری تعریف و عمل‌کرد خود و به سختی موانعی که بر سر راهش قرار دارند، واقف است. می‌داند که در میدانی باید زیست و عمل کند که در آن، به جز دوره‌هایی کوتاه و نادر از تاریخ معاصر و آن هم به گونه‌ای ناقص و محدود، هیچ‌گاه جامعه‌ای مدنی به معنای واقعی کلمه یعنی در پیرامونی آزاد و دموکراتیک، هیچ‌گاه فعالیت‌ی آزاد و مستقل از قدرت‌های دولتی و دینی در شکلی نهادینه، دموکراتیک، کثرت‌گرا (پلورالیست) و لائیک... وجود نداشته است.

به اعتبار چنین زمینه‌های اجتماعی یعنی جامعه و جنبش‌های مستقل مدنی با خصوصیتی که نام بردیم و در گستره و فضای دموکراتیک و آزاد آن است که چپ رهایی‌خواه می‌تواند رشد و نمو کند. به طور کلی، هر جا که جنبش مشارکتی و مستقل اجتماعی، در شکل‌ها، مضمون‌ها و ترکیب‌های متنوع‌شان، به صورت فعالیت‌های سندیکایی، اتحادیه‌ای، تعاونی، امدادی و یا در

شکل جمعیت‌ها و کانون‌های صنفی یا دموکراتیک... در میان قشرها و طبقات گوناگون مردم چون زحمتکشان شهر و روستا، کارمندان، دانشجویان، زنان، هنرمندان، نویسندگان، روزنامه‌نگاران، روشنفکران... در پهنه‌های گوناگون حرفه‌ای، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی... به وجود آیند و بسط و توسعه یابند، زمینه‌های تغییرات ژرف و ساختاری و تحول اجتماعی نیز فراهم می‌شوند.

پس نتیجه آن که در این نگاه دیگر از چپ، «سیاست» و «کار سیاسی» به مفهوم اصلی خود یعنی دخالت‌گری شهروندی در امر عمومی باز می‌گردد. در این چشم‌انداز، کار اصلی چپ‌های رهایی‌خواه و نواندیش ایران نیز از مدار مبارزات سیاسی سنتی، از جمله در شکل حزب یا تشکلات سنتی معطوف به قدرت برای رهبری یا هدایت توده... تغییرجهتی اساسی، رادیکال و بنیادین پیدا می‌کند. در مضمون چنین دگرگونی‌ای، همراهی و هم‌کوشی برای انکشاف رشد جنبش‌های مستقل اجتماعی، ابتکارها و حرکت‌های مشارکتی اقشار و طبقات گوناگون مردم، به ویژه زحمتکشان و دیگر گروه‌های تحت ستم و سلطه چون زنان، دانشجویان، جوانان و اقلیت‌ها قرار می‌گیرد.

این همراهی و هم‌کوشی از سوی چپ‌رهایی‌طلب و آزادی‌خواه، نه دنباله‌روی غیرانتقادی از جنبش‌های اجتماعی‌ست و نه چون گذشته برای رهبریت آن‌ها به نام عنصر آگاه، پیشرو انقلابی‌ست.

این چپ دیگر که برآمدن آن را فرا می‌خوانیم نه به جای جنبش‌های اجتماعی عمل می‌کند و نه فراسوی آن‌ها قرار می‌گیرد، بلکه در درون جنبش‌های اجتماعی و مدنی و هم‌راه با آن‌ها در جهتی تلاش خواهد کرد که عمل دگرسازی مناسبات اجتماعی با اندیشه بغرنج‌نگر و انتقادگر انجام پذیرد. بدین سان که تغییر و دگرگون‌سازی اجتماعی با نقد هم در مورد جهان بیرون از خود و هم در مورد جهان درون خود هم‌زمان به پیش رود.



آرمان و واقعیت

در بخش پیشین توضیحات بیشتری درباره‌ی درک خود از «گسست» – گسست از «سیاست عملاً موجود» – دادید. ایده‌ی گسست، ایده‌ی جدیدی نیست. بیشتر نیز این ایده مطرح بوده و شاخص آن انقلاب سوسیالیستی و برپایی دیکتاتوری پرولتاریا در نظر گرفته می‌شده است. به نظر می‌رسد که شما دیگر به چنین گسستی اعتقاد ندارید. آرمانی کلی در نظر می‌گیرید به نام کمونیسم، و گسست از «سیاست عملاً موجود» را می‌خواهید در آگاهی فردی و در پراتیک‌های مشخص جست‌وجو کنید. به هر حال هدفی به نام انقلاب سوسیالیستی را دیگر دنبال نمی‌کنید. گویا در اینجا به نوعی دیگر جنبش همه چیز می‌شود و هدف هیچ چیز.

تفاوت با برنشتاین در این است که به فکر رفرم در سیستم نیستید، بلکه گسستی را دنبال می‌کنید که جنسیتی از نوع گسست هنر آوانگارد دارد. اینجا مدرنیته‌ی استتیک است که دارد به عنوان پارادایم عمل می‌کند، نه دیگر آن پارادایم سیاسی-اجتماعی‌ای که با انقلاب کبیر فرانسه ایجاد شد. بر همین مبناست که توجه شما به چیزهایی در مارکس جلب می‌شود که بیشتر به عنوان اومانیزم و بقایای ایدالیسم مورد انتقاد بود.

از یک طرف از دکتربین می‌گسلید، ولی از طرف دیگر تفسیرهایی از سیاست و تاریخ ایده‌ها به دست می‌دهید که می‌توانند دکتربینر جلوه کنند. مثلاً شما برای «گسست» خاستگاهی در تاریخ ایده‌ها در نظر می‌گیرید، به آن برمی‌گردید و در این بازگشت از هایدگر هم کمک می‌گیرید.

آیا فکر می‌کنید برای «چپ» بودن باید اکنون به تفاسیری از این دست، باور داشت؟ شما را می‌توان اورو سنتریست خواند، یا ایده‌آلیستی که تاریخ ایده‌ها را مبنای تاریخ اجتماعی می‌گیرد و از آن تاریخ ایده‌ها درکی اوتوپیک عرضه می‌کند.

فکر نمی‌کنید بهتر باشد که در دکتربین مینمالیست باشیم تا دست و پای خود را نبندیم؟ توضیحات پیشینه‌گرایی شما در باره منشأ و تاریخ، از «گسست» مکتب تازه‌ای می‌سازد، کاری که با ایده‌ی گسست از درک مکتبی و مکتب‌گرایی نمی‌خواند.

شیدان وثیق: هیچ ایده‌ای به معنایی جدید نیست و من چنین ادعایی نکردم که ایده‌ی «گسست» فکری کاملاً جدید است. همان طور که بیشتر گفتیم، هیچ چیز و خاصه ایده‌ها از هیچ Ex nihilo برون نمی‌آیند. در فلسفه، حتا، معروف است که می‌گویند هیچ حرف تازه‌ای پس از افلاطون (یا پس از افلاطون و ارسطو) زده نشده و هر چه بوده و هست چیزی جز تفسیر و زیاد و کم کردن مباحث اساسی او (یا آن‌ها) نبوده است. ایده‌ی گسست مورد تأمل من در تبیین چپ دگر، چپ‌رهایی خواه، نیز بدین معنا که پایه‌های آن پیش از این بنا شده‌اند، اندیشه‌ی جدیدی نیست. اما «جدیدی» آن شاید در سه ویژگی زیر باشد که به نظر من نیز چنین است.

یکم این که این چپ نسبت به ایده و آرمان «گسست» وفادار باقی مانده است و آن را نیز آشکارا اعلام می‌کند. در حالی که بسیاری از چپ‌های امروزی ما در اکثریت بزرگشان، آن چه را که می‌توان چپ‌های سرخورده، بی آرمان و هویت نامید، دست از ایده و عمل گسست برداشته‌اند و بنا بر فرمولی که از شما وام می‌گیرم، حداقل‌خواه (مینیمالیست) شده‌اند.

دوم این که یکی از ستون‌های اساسی نظریه‌ی گسست که پیش از این درباره‌ی آن صحبت کردم، «نقد و رد سیاست»، سیاست واقعاً موجود، در تئوری و عمل است. این مساله‌ای است که در گذشته کمتر به آن توجه و پرداخته شده است. این کمبود و کاستی را از جمله می‌توان نزد مارکس و در مارکسیسم پسامارکسی به خوبی نشان داد.

سوم این که «گسست» مورد نظر ما می‌خواهد در عین حال گسست از آن «گسستی» باشد که در حقیقت گسست نبود و هرگز نیز انجام نیافت. یعنی گسست از آنی که شما انقلاب سوسیالیستی و دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید و من «سوسیالیسم واقعاً موجود» یا سوسیالیسم توتالیتر و خودکامه. در این باره شاید بی‌مناسبت نباشد که در چند کلمه توضیحی بدهم و موضع ام را با این که در جاهایی دیگر طرح کرده‌ام روشن کنم.

من با این که در گذشته در جریان‌هایی فعالیت داشتم که خود را هوادار سوسیالیسم می‌خواندند و اکنون با شورای موقت سوسیالیست‌های چپ همکاری و همراهی دارم، اما مدت‌هاست که واژه‌هایی چون سوسیالیسم و انقلاب سوسیالیستی را با احتیاط زیاد به کار می‌برم. از سوی دیگر، از به کار گرفتن مقوله‌ی دیکتاتوری پرولتاری به کل پرهیز می‌کنم.

در مورد واژه‌ی سوسیالیسم و انقلاب سوسیالیستی باید بگویم که از همان نیمه‌ی دهه ۱۹۶۰، با جنبش مه‌ی ۱۹۶۸ فرانسه و به کمک نقطه نظرات جدید لویی آلتوسر و برخی دیگر از نظریه پردازان چپ غیر سنتی در نفی سوسیالیسم دولتی - با این که از همان ابتدای دهه‌ی ۱۹۲۰ نقد سیستم شوروی آغاز شده بود- بسیاری از ارکان دکتترین سویتیک و احزاب کمونیست وابسته به شوروی نزد ما جوانانی که آن دوره خود را طرفدار "مارکسیسم-لنینیسم، اندیشه مائوتسه دون" معرفی می‌کردیم و در جنبش مه ۶۸ شرکت کرده بودیم، به زیر سوال رفتند. این پرسش‌ها، نقدها و نفی‌ها کم و بیش در فعالیت‌های نظری و عملی‌مان با ضعف‌ها و کاستی‌هایی بسیار مطرح می‌شدند، چه در فعالیت‌هایی که با سازمان مائوئیستی فرانسوی چپ پرولتاریایی Gauche prolétarienne در آن دوره داشتم و چه با گروهی از چپ‌های ایرانی، جریان معروف به «کادرها» - که از سازمان انقلابی جدا شده بودند، سازمانی که خود نیز انشعابی از حزب توده بود - و سازمان اتحاد مبارزه برای ایجاد حزب طبقه کارگر را تشکیل داده بودیم و نشریه نظری مسائل انقلاب و سوسیالیسم را انتشار می‌دادیم و چه پس از انقلاب بهمن ایران در فعالیتی که در حزب رنجبران ایران و نشریه نظری آن (خلق) داشتم.

یکی از این واژه‌های رایج در ادبیات چپ مارکسیستی که برای من خصلت مفهومی‌اش (conceptuel) زیر سوال رفته همین سوسیالیسم چون سیستم، نظام و دولت است، و همچنین انقلاب سوسیالیستی همچون انقلابی که می‌خواهد چنین سیستمی را مستقر کند. در پرسش شما هم انقلاب سوسیالیستی چون مفهومی بدیهی (به قول فرانسوی ها: ça va de soi) جلوه می‌کند، در حالی که خود مارکس (نه به آن صورتی که انگلس و بعدها به ویژه دستگاه لنینی- استالینی زیر عنوان «سوسیالیسم علمی» مطرح می‌کنند)، هر گاه که پیش آمده از کمونیسم، مانیفست کمونیست، جامعه‌ی کمونیستی سخن گفته است و این را نه فقط در دوره‌ای از زندگی‌اش بلکه در درازای فعالیت‌هایش از مانیفست تا نقدی که بر برنامه‌ی گوتا چند سال قبل از پایان عمرش می‌نویسد مشاهده می‌کنیم.

می‌دانیم که در شهر گوتا (در آلمان) در سال ۱۸۷۵ لاسالی‌ها و سوسیال‌دموکرات‌ها در یک کنگره‌ی وحدت، برنامه‌ی واحدی ارائه می‌دهند. در نقد آن است که مارکس برای نخستین بار و در خطوط کلی از برخی شاخص‌های کمونیسم به صورتی گذرا صحبت می‌کند، اما شناخت واقعی و کامل آن را به روند رشد آگاهی و علم در آینده می‌سپارد. او در آن جا از جامعه‌ی کمونیستی سخن می‌راند و نه سوسیالیستی. او در جامعه‌ی کمونیستی از دو مرحله (فاز)، یکی اولیه و دیگری بالاتر نام می‌برد. او می‌گوید که در مرحله‌ی اولیه جامعه‌ی کمونیستی (که باز هم نام سوسیالیستی بر آن نمی‌گذارد) پاره‌ای از مناسبات و حقوق بورژوازی (از جمله به هر کس به اندازه‌ی کارش) باقی می‌مانند، زیرا جامعه تازه از دردهای طولانی زایمان از بطن جامعه‌ی سرمایه داری بیرون آمده است و تا مدتی ادامه‌ی میراث جامعه‌ی کهن در جامعه‌ی نوین اجتناب ناپذیر است. اما در مورد فاز بالایی جامعه کمونیستی، مارکس کلیاتی را چنین عنوان می‌کند: «تنها در مرحله‌ی بالاتر جامعه کمونیستی، یعنی پس از این که تبعیت اسارت‌بار انسان از تقسیم کار پایان گیرد، هنگامی که تضاد بین کار بدنی و کار فکری از جامعه رخت بر بندد، هنگامی که کار از وسیله‌ی معاش به یک نیاز برای زندگی مبدل شود و سرانجام هنگامی که نیروهای تولیدی همراه با تکامل همه جانبه‌ی افراد جامعه افزایش یابد، تنها در آن زمان است که جامعه می‌تواند بر پرچم خود بنویسد: از هر کس بر حسب توانایی‌اش، به هر کس بر حسب نیازش».

بدین ترتیب، بنا به دریافت مارکس، اگر چنانچه هنوز اعتباری برای آن قابل هستیم، اگر از «سوسیالیسم» و «انقلاب سوسیالیستی» هم نام می‌بریم باید بر ایمان روشن باشد که از چه چیزی صحبت می‌کنیم: از فاز اولیه‌ی گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم، از فرایند انتقال به جامعه کمونیستی و یا از چیز یا سیستم دیگری؟ از این رو است که نخستین بیانی‌های مهم سیاسی مارکس نگارش مانیفست کمونیست است که موضوع اصلی آن اعلام موجودیت کمونیست‌ها و منشور کمونیسم در گسست از سوسیالیست‌ها و منشورهای سوسیالیسم‌های موجود در آن زمان است.

پس از مارکس است که احکامی چون نظام یا دولت سوسیالیستی توسط سوسیال‌دموکرات‌های اروپایی و سپس و به ویژه در روسیه توسط بلشویک‌ها به صورت دکترین در می‌آیند. سوسیالیسم دولتی‌ای که مارکس، از جمله در نقد برنامه‌ی گوتا، سعی کرده بود خود را از آن به طور قاطع جدا سازد. می‌دانیم که "سوسیالیسم" در روسیه در همان سال ۱۹۱۷ با امحای سوویت‌ها (شوراها) یعنی تبدیل آن‌ها به اهرم‌های دستگاه جدید و فرمانبردار از رهبری احزاب و به ویژه حزب بلشویک، منحرف شده و به سیستمی تبدیل می‌شود که مبتنی بر مالکیت و اقتصاد دولتی، دیکتاتوری حزبی، انقیاد کارگران و زحمتکشان، شکل‌گیری طبقه‌ی جدید بوروکراتیک، فعال مایشایی دولت، حزب، پلیس مخفی و بوروکراسی بود.

اما مارکس در عین حال پس از کمون پاریس از دیکتاتوری پرولتاریا نام می‌برد و جایگاه اصلی و مهمی به این مفهوم در دستگاه نظری‌اش می‌دهد. او در همان نقد بر برنامه‌ی گوتا می‌نویسد: «میان جامعه‌ی سرمایه داری و جامعه‌ی کمونیستی دوره‌ی تغییر انقلابی اولی به دومی قرار دارد و در انطباق با آن دوره‌ی گذار سیاسی که در آن دولت چیزی نخواهد بود جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا». همین ایده را در مکاتبه‌ی معروف‌اش با ویدمایر (Weydemayer) به روشنی بیان می‌کند:

«اکنون، در آن چه به من مربوط می‌شود، نه امتیاز کشف وجود طبقات در جامعه‌ی مدرن و نه امتیاز کشف مبارزه‌ی طبقاتی به من تعلق دارند. بسی پیش از من مورخان بورژوا به تشریح مبارزه‌ی طبقات و اقتصاد دانان بورژوا به تشریح اقتصادی این مبارزات پرداخته‌اند. چیز جدیدی که من طرح کرده‌ام عبارت است:

۱. اثبات این که وجود طبقات با مراحل تاریخی معینی از رشد تولید مرتبط است،
۲. این که مبارزه‌ی طبقات به طور ضروری به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد،
۳. این که خود این دیکتاتوری نیز چیزی نیست جز گذار به سوی الغای همه‌ی طبقات و انتقال به جامعه‌ی بدون طبقه.»

مارکس و انگلس با این که در تعریف دیکتاتوری پرولتاریا نیز چون تعریف کمونیسم در کلیات باقی می‌مانند و شناخت به جای پدیدار را به زمان برآمدنش در آینده تحویل می‌دهند، اما به‌اندازه‌ی کافی توضیحاتی می‌دهند که بتوان دریافتشان از این مقوله را با آن هیولایی که بعدها تحت نام‌های دیکتاتوری پرولتاریا، دیکتاتوری کارگران و دهقانان، دیکتاتوری تمام خلقی، دیکتاتوری دموکراتیک خلق و یا دموکراسی‌های خلقی... در روسیه، چین، اروپای شرقی و جاهای دیگر مستقر و حاکم شدند، به طور کامل و ریشه‌ای متمایز ساخت.

آن چه می‌توان از دریافت ماکس و انگلس تفهیم کرد این است که دیکتاتوری پرولتاریا نزد آن‌ها «نا - دولت»ی است برخاسته از انقلاب ضد سرمایه‌داری، پدیداری گذرا، موقت و پیش‌رونده به سوی تقلیل و نفی خود. در این جا دولت به معنای اخص آن در نظام‌های کنونی وجود ندارد. بوروکراسی و ارتش از بین می‌روند و مردم زحمتکش متشکل به صورت کمونی، خود، اداره‌کننده‌ی امور، مناسبات و نظم اجتماعی خود می‌شوند.

روزی از انگلس می‌پرسند که این دیکتاتوری پرولتاریای شما از چه صیغه‌ای است و به چه چیزی شباهت داد؟ او در پاسخ می‌گوید: «می‌گویید دیکتاتوری پرولتاریا چیست؟ نگاه کنید به کمون پاریس!».»

به راستی دیکتاتوری پرولتاریا فرمولی است که مارکس و انگلس در فرایند دو ماهه‌ی کمون پاریس کشف می‌کنند (گو این که در انقلاب‌های قبلی فرانسه در سده‌ی نوزدهم و به ویژه در انقلاب ۱۸۴۸ این واژه به گونه‌ای از سوی انقلابیون فرانسوی چون آگوست بلانگی مطرح شده بود). به هر رو، از نگاه مارکس، دیکتاتوری پرولتاریا نام دیگر دوره‌ی گذاری است به سوی القا و محو دولت. *دیکتاتوری پرولتاریا نا - دولتی است استثنایی* به سوی برقراری کمونیسم. اما در این جا نیز آن چه که بعدها در روسیه نظریه پردازی و عملی می‌شود چیز به طور کامل دیگری است. همان طور که گفتیم، و این را همواره باید یادآوری کرد، اولین اقدام بلشویک‌ها در همان سال انقلاب خلع ید از شوراها‌ی کارگری، دهقانی و محلی به نفع الیگارشی حزب بلشویک بود. دستگاهی توانا‌یتر به نام دیکتاتوری پرولتاریا و *ساختمان سوسیالیسم در یک کشور* ایجاد و مستولی می‌شود. دولت، بوروکراسی، ارتش، پلیس مخفی، حزب واحد و ایدئولوژی حزبی سلطه‌ای بلامنازع بر زحمتکشان و مردم را بازتولید و جاودانه می‌کنند. چیزی که در این جا

خبری از آن نیست راهروی به سوی احتضار دولت، طبقات و مشارکت آزاد زحمتکشان در اداره‌ی امور خود است.

با این همه، حتماً اگر بازگردیم به تعریف مارکسی از دیکتاتوری پرولتاریا چون دوره‌ی موقت انتقال به کمونیسم یعنی گذار به امحای دولت و خود-مدیریت مشارکتی اجتماع تولیدکنندگان آزاد (تعریفی که در مانیفست نیز آمده است)، به نظر من امروز دیگر نمی‌توانیم این واژه و مفهوم را به کار ببریم. حتماً با شرط و شروط و احتیاط‌های لازم. علت آن را من در تحولاتی می‌بینم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به طور بازگشت ناپذیری رخ داده‌اند و این که در گذار به کمونیسم چون فرضیه یا گذار به آن چه که تحت عنوان رهایی emancipation نام می‌بریم، دیگر نمی‌توان تنها از یک عامل سوژکتیو یا یک سوژه‌ی واحد و تعیین کننده با رسالتی تاریخی و مهدوی (مسیحایی) - چون پرولتاریا - سخن گفت.

می‌دانیم که مارکسیسم، در برداشتی کلاسیک، گذار از سرمایه‌داری را بر پایه‌ی دو عامل عینی و ذهنی توضیح داده است. عامل عینی (ابژکتیو)، اجتماعی شدن روز افزون نیروهای مولده است که با تملک خصوصی آن‌ها در تضادی آشفتنی ناپذیر قرار می‌گیرند. اما این گذار متضمن یک عامل ذهنی (سوژکتیو) یا یک سوژه نیز هست و آن، طبقه‌ی کارگر زیر استثمار است که در سایه‌ی صنعت مدرن به وجود می‌آید، به انبوه عظیم، مجتمع و متمرکزی تبدیل می‌شود، با تکنیک و اسلوب پیشرفته‌ی اداره‌ی تولید سر و کار پیدا می‌کند، در بخش‌های کلیدی اقتصادی که بیش از پیش مجتمع و متمرکز شده و چرخ‌های جامعه را به حرکت در می‌آورند، اشتغال می‌ورزد و سرانجام در روند مبارزه‌ی طبقاتی به وضعیت و موقعیت خود در جامعه و رابطه‌اش با سرمایه آگاه می‌شود، خود را متشکل کرده، روح مشارکت، همکاری، اتحاد و همچنین کاردانی و سازماندهی اجتماعی را نیز فرا می‌گیرد.

این طبقه، آزاد از هر گونه مالکیتی جز نیروی جسمانی خویش، برای زنده ماندن ناگزیر باید نیروی کار خود را همچون کالایی به معرض فروش گذارد. او به انقیاد صاحب سرمایه درمی‌آید. از این رو آزادی کارگر و به طور کلی انسان‌ها به معنای در اختیار داشتن خویشتن خود در گروهی لغو مالکیت خصوصی و آن مناسباتی است که به کالایی شدن نیروی کار انسان و فرآورده‌هایش می‌انجامد و در گروهی جانشین شدن این مناسبات با مناسبات دیگری است که بر تصاحب اجتماعی نیروهای مولده توسط تولیدکنندگان آزاد در مشارکت با یکدیگر مبتنی باشد. بنا بر چنین وضعیت و موقعیت طبقاتی است که رسالت تاریخی نفی سرمایه‌داری و نیل به کمونیسم بر دوش این نیروی عظیم اجتماعی یا طبقه‌ی کارگر سنگینی می‌کند که بیش از هر طبقه‌ی دیگر در این امر ذی‌نفع است و تنها در اوست که توانایی عینی و ذهنی پیش‌برد چنین مبارزه‌ای فراهم می‌شود.

امروزه بسیاری از اجزای عینیت فوق - صرف نظر از این که خود این عینیت نیز تا چه اندازه حتماً در زمان مارکس یعنی در سده‌ی نوزدهم واقعیت داشته است - زیر پرسش رفته‌اند.

گرایش به سوی تمرکز و تجمع روزافزون سرمایه (ثابت)، از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیست به این سو، سیری معکوس طی کرده است. روند عمومی در این سال‌ها با توجه به امکانات جدید تکنولوژیکی

و نقش دولت... به سمت ایجاد واحدهای متوسط و کوچک در بخش تولید، توزیع و به ویژه خدمات بوده است. گرایشی که در کشورهای توسعه نیافته‌ی جهان سوم نیز مشاهده می‌شود.

در شصت سال اخیر، ما با روند مهم دیگری نیز مواجه‌ایم. طبقه‌ی کارگر جمعی، صنعتی و مولد یا به عبارت دیگر پرولتاریای کلاسیک که در مرکز بینش فرجام‌گرایانه‌ی مارکسیستی قرار داشته است و مارکس در مانیفست از آن چون «جنبش اکثریتی عظیم به نفع اکثریتی عظیم» نام می‌برد، طبقه‌ای که حتی تا نیمه‌ی سده بیستم بر رسته و نیرویش افزوده می‌شد، امروز نه تنها رو به تقلیل می‌رود بلکه از انسجام، اتحاد، خودآگاهی و خود-سازماندهی طبقاتی‌اش نیز کاسته می‌شود. در مقیاس جهانی اما، با رشد صنعتی شدن کشورهای جهان سوم سابق، بر تعداد کارگران به طور مطلق افزوده شده است، ولی در این جا نیز با احتساب رشد جمعیت جهانی، این کمیت به طور نسبی در حال کاهش است.

در یک ترازبندی عمومی از تحول دنیای کار در کشورهای مختلف سرمایه‌داری، با استفاده از سرشماری‌ها و داده‌های جامعه‌شناختی در دو دهه‌ی اخیر، دگرش‌های (mutations) اجتماعی زیر را که چه بسا غیر قابل بازگشت هستند، می‌توان تشخیص داد:

۱- افول کارگران صنعتی و به طور کلی کاهش کمی پرولتاریا به نفع رشد خرده‌بورژازی جدید و اقشار متوسط.

۲- رشد تمایزها و جدایش‌ها (differentiations) در درون پرولتاریا و در قشرهای وسیع گسسته از کار و تولید و یا مشغول در کارهای موقت و ناپایدار که همبستگی و تعاون میان آن‌ها را از هم می‌پاشد و خودآگاهی طبقاتی را تضعیف می‌کند.

۳- وضعیت فوق، بیش از آن که تصادفی یا گذرا باشد، ترجمان تغییر و تحولات ساختاری و اجتماعی در عرصه‌ی مبارزه با سرمایه‌داری است. به این معنا که تضاد میان کار و سرمایه، موضوع استثمار سرمایه‌داری در فرایند تولید، اگر چه همواره یک رکن مهم مبارزات طبقاتی و ضد سرمایه‌داری باقی می‌ماند، اما جایگاه انحصاری سابق خود را که از سده‌ی نوزده تا نیمه‌ی سده‌ی بیست احراز می‌کرد، از دست می‌دهد. تضاد میان کار و سرمایه در محیط تولید دیگر تنها عامل کسب خودآگاهی ضد سرمایه‌داری و تنها محرکه‌ی تغییر و تحولات و ایجاد جنبش‌های ضد سرمایه‌داری نخواهد بود، اگر چه اهمیت خود را همواره به مثابه‌ی بخشی مهم و قابل توجه از این جنبش حفظ خواهد کرد.

خودآگاهی ضد سرمایه‌داری و رهایی‌خواهانه و خود-سازماندهی اجتماعی محصول مبارزاتی هستند که در بستر آن‌ها راهکارها و پروژه‌های نفی ارزش‌های حاکم مطرح می‌شوند. به عبارت دیگر نفی ارزش‌های سرمایه‌دارانه‌ای که به طور اساسی مبتنی بر اولویت قرار دادن معیار سود و ارزش (مبادله) و قوانین بازار بر انسان و هستی او است. در این مبارزات، قشرهای مختلفی (و نه تنها کارگران) در جبهه‌هایی مختلف (و نه تنها در میدان تولید) با نظم و ارزش‌های سرمایه‌داری درافتاده و درگیر می‌شوند: در عرصه‌ی حقوق (برابر حقوقی) و برابری به طور کلی چون برابری جنسیتی، برابری ملیتی...، در جبهه‌ی آموزش و تدریس، مسکن و محیط



زندگی، در عرصه‌ی فرهنگ و هنر، در جبهه‌ی رسانه‌های گروهی، ارتباطات و اطلاعات، در حیطه‌ی حقوق بشر، آزادی‌ها و دموکراسی شهروندی، در جبهه‌ی قضایی، در عرصه‌ی زیست محیطی، در سیاست‌های کلان ملی و کشوری و سرانجام در زمینه‌ی اتحاد و همبستگی بین‌المللی و بدیل جهانی شدن غیر سرمایه‌دارانه ... در تمامی این میدان‌ها و جبهه‌ها است که مردمان و از جمله زحمتکشان، حقوق بگیران که تحت ستم، آلیاناسیون و انقیاد نظام سرمایه‌داری قرار دارند با وارد شدن در میدان دخالت‌گری اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و خود-مدیریتی... قابلیت‌ها و توانایی‌های خود را در چارمجویی برای ارایه‌ی راه کارهای ضد سرمایه‌دارانه به سوی رهایی خود تجربه کرده و به آزمایش می‌گذارند.

با این توصیف‌ها که به درازا کشیدند، فکر می‌کنم توانسته باشم به پرسش شما در باره‌ی موضع من نسبت به انقلاب سوسیالیستی و دیکتاتوری پرولتاریا پاسخ داده باشم. شما از «هدفی به نام انقلاب سوسیالیستی» چون مفهومی مشخص نام می‌برید در حالی که اگر تعریف لنینی و استالینی آن را تنها تعریف واحد و مسلم در نظر نگیریم که نباید بگیریم، درک‌ها، دریافت‌ها و تعریف‌های متفاوت و متضادی در این باره از ابتدا تا کنون وجود داشته و دارند. از این رو به نظر من در هر بحث جدی نظری هر بار که این مفاهیم را به کار می‌بریم باید قبل از هر چیز مبانی تعریفی و تبیینی خود را از آن‌ها روشن سازیم و نزدیکی یا دوری آن‌ها را با آن چه که در عمل در روسیه و دیگر جاها در سده‌ی بیستم انجام گرفت نشان دهیم.

به هر رو، از آن چه رفت بدون کمترین تردیدی می‌توان مشاهده کرد که هدف چپ دیگر و رهایی‌خواه مورد پیگیری من در نفی کامل آن چیزی است که تحت این نام‌ها تا کنون استقرار یافتند. گسست بنیادین چپ رهایی‌خواه در حقیقت گسست در نظریه و عمل از این گونه نظام هاست که به نام سوسیالیسم و پرولتاریا در پی انقلاب‌های اجتماعی سربرآوردند، چون امپراتوری‌های سابق بر بخشی از جهان مسلط شدند و در نهایت با مبارزات و انقلاب‌های اجتماعی خود مردمانی که تحت اسارت آن‌ها قرار گرفته بودند فرو پاشیدند.

با توجه به آن چه که در این گفت‌وگوها تا کنون درباره‌ی مارکس و نظریات او گفته‌ام، فکر کنم به این استنباط شما در این مورد که «توجه من به چیزهایی در مارکس جلب می‌شود که به عنوان اومانیزم و ایدئالیسم مورد انتقاد بود»، پاسخ داده باشم.

من به طور کلی در گفتارهایم به چهار دوره یا لحظه (moment) نظری-عملی نزد مارکس اشاره دارم و در بحث‌هایم نیز مورد توجه قرار می‌دهم:

- لحظه‌ی فلسفی او از ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۶،
- لحظه‌ی مانیفست ۱۸۴۷-۱۸۴۸،
- لحظه‌ی انجمن بین‌المللی زحمتکشان ۱۸۵۰
- و لحظه‌ی کمون پاریس و نقد برنامه گوتا ۱۸۷۰ (تعیین سال‌ها را می‌توان دقیق تر کرد).

در این میان چون کوشش من همواره این است که از رویکردی فلسفی به مساله‌ی سیاست و گسست بپردازم، لحظه فلسفی مارکس در نقد هگل، مذهب، ایدئولوژی، دولت و سیاست به ویژه اندیشه‌های فلسفی مارکس در نقد فلسفه حق هگل، در درباره مساله‌ی یهود، در ایدئولوژی

آلمانی و در تزهایی در باره‌ی فوئرباخ از مقام ویژه‌ای در ساختار مباحث من برخوردارند، بدون آن که همانطور که در این بخش از گفت‌وگو نیز ملاحظه می‌کنید جایگاهی انحصاری و مطلق کسب کنند.

اما در این مورد که دوره‌ی فلسفی مارکس را اومانیستی و ایدئالیستی بنامیم لازم است که توضیحی کوتاه در این باره از نظر خود بدهم. من فکر می‌کنم که در این جا نیز متفکران چپ نیاز به یک بازاندیشی انتقادی نسبت به احکام صادره از سوی دستگاه لنینی-استالینی در باره‌ی مارکس دارند. می‌دانیم که این دستگاه ایدئولوژیکی به منظور مصالح سیستم می‌بایست دوره‌ها و بخش‌هایی از نظرات مارکس را که از چارچوب مارکسیسم مبتدل و شابلونی ساخته و پرداخته‌شان خارج می‌شد حذف کنند. پاره‌ای از روشنفکران مارکسیست مستقل - حتا آلتوسر و دیگران نیز گرفتار همین گونه دوره‌بندی متافیزیکی از مارکس شدند. اما در همان زمان نیز پاره‌ای از مارکسیست‌های اروپایی، چون لوکاچ، به این بخش از نظرات مارکس توجه کردند. از جمله به مقوله‌هایی چون *آلیناسیون* (Aliénation)، *شیئی‌گرایی* (reification) و یا نقش ایدئولوژی و مناسباتش با آگاهی طبقاتی در مناسبات کالایی و سرمایه‌داری. دستگاه استالینی این مقوله‌ها و نظریه پردازی‌ها را به راستی «گمراه کننده» برای کارگران شوروی می‌پنداشت چون آن‌ها در اسارت همین گونه مناسبات در میهن به اصطلاح زحمتکشان قرار داده بود. در نتیجه این دستگاه هم چون دستگاه انکیزیسیون در دوره‌ای از سده‌ی میانی در اسپانیا، آن دسته از متفکران مارکسیستی را که در باره‌ی این مقوله‌ها می‌اندیشیدند، به نام هواداری از ایدئالیسم، افکار خرده بورژوایی، مخالفت با ماتریالیسم دیالکتیک و یا ضدانقلابی تکفیر می‌کرد.

اما در مورد برخی قضاوت‌های شما نسبت به نظرات طرح شده توسط من در این گفت و گوها، از آن جا که بیشتر حالت حکمی و جمع‌بندی دارند تا پرسشی، من تنها می‌توانم بر روی برخی نقطه‌های اساسی بحث چپ رهایی خواه و نظریه‌ی گسست که می‌توانند برداشت‌های ناروایی به دست دهند تاکید مجدد کنم و توضیحات بیشتری بدهم.

در ضمن فکر می‌کنم که در این گونه بحث‌های نظری بهتر و مناسب‌تر است که زود به قضاوت نرویم و جمع‌بندی نکنیم. اندیشه و عمل چپ دیگر که من برای فرا رویی‌اش مبارزه می‌کنم، بر خلاف سیستم‌های نظری و ایدئولوژیکی بسته، جامد و چهارچوب ساز، پدیداری باز به روی نقد، تامل، تصحیح، تجدید نظر و حتا نسخ خود است و حقیقت‌ها را محتوم، مسلم، جاودانه، دینی و استعلایی نمی‌شمارد. در ابتدای این گفت‌وگوها نیز بر این نکته‌ی اساسی در محور وجودی و بنیادین این اندیشه انگشت گذاشته‌ام.

به راستی نظریه و عمل گسست یا آن چه که من تحت عنوان «لحظه‌های گسست» (moments de rupture) در تاریخ فلسفه‌ی سیاسی و عمل سیاسی می‌نامم، از تاریخی برخوردار است. این مبحث را چند سال پیش در سلسله گفتارهایی در نشریه‌ی طرح نو مورد تامل قرار دادم، می‌توانید رجوع کنید به تارنمای این نشریه. اما این تاریخ برخلاف ایده‌ی افلاطونی در آسمان‌ها به سیر و سیاحت نمی‌پردازد و مراقبه نمی‌کند بلکه در «مکان»‌های معین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی در روی زمین که در عین حال جایگاه‌های حوادث، اتفاق‌ها و رخ دادها و انقلاب‌های اجتماعی‌اند، در لحظه‌هایی، به صورت موقتی و گذرا، به وجود می‌آید، رشد زندگی و عمل

می‌کند. ایده‌ها تا آن جا مبنای تاریخ به شمار می‌روند که توسط عاملانی که همانا مبارزان اجتماعی مجتمع یا *میلیتان‌های* جنبش‌های اجتماعی‌اند به کار روند و به کار روند برای تغییر و دگرسازی واقعیت موجود در شکافتن سقف ناممکنات.

در این نظریه از واژه‌ی *پارادیگم (پارادایم)*، نمونه یا سرمشق که می‌توان آن را با مُثُل افلاطونی همسان دانست، که می‌تواند جنبه‌ی ترافرازنده یا دینی داشته باشد و یا به گونه‌ای برگردان سکولار مدینه‌ی فاضله‌ی مسیحایی یا مهدوی باشد، استفاده نمی‌شود. بیشتر بر سکانس یا لحظه‌ی رخ داده‌هایی در تاریخ تاکید می‌کنیم که در آن‌ها «سیاست» در اندیشه و عمل خود به گونه‌ای بدیع و *استثنایی* عمل می‌کند یعنی نه به معنای رایج و عمومی چون امر دولت و قدرت حاکمه بلکه چون اقدام *کلکتیو* (جمعی) در زمانی و مکانی معین برای تغییر اجتماعی توسط مردمانی معین در برابری میان خود و به دور از دولت و سلطه: نه حکومت کردن و نه تحت حاکمیت قرار گرفتن.

«لحظه‌ی گسست» برهه‌ی کوتاهی است در انکشاف اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی همراه با عمل یا پراتیک سیاسی- اجتماعی در انفصال از اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی مسلط و، ناظر بر آن، از عمل سیاسی موجود. برهه‌ای است که طی آن تقارن و تقابلی رخ می‌دهد. هم‌زمانی میان یک شرایط تاریخی - اجتماعی بدیع، استثنایی، ویژه، بحرانی، انقلابی، متضاد و متنازع (conflictuel) و یک جنبش فکری انتقادی در گسست از سیستم‌های فکری موجود و به همان سان بدیع و پر جوش و خروش. در تقارب و تقارن این دو است که لحظه‌ی گسست با همه‌ی تناقض، ناستواری، و موقتی بودنش رخ می‌دهد. پس توضیح و تشریح لحظه‌های گسست مورد نظر ما ناگزیر نمی‌تواند جدا از بررسی و واریسی تقارب دو طرف حادثه و رخداد یعنی عامل عینی، مبارزاتی-اجتماعی و عامل ذهنی یعنی نقد، انجام پذیرد. به عبارت دیگر، اگر لحظه‌ی گسست نزد ما با نام و نشان متفکران منتقد سیستم حاکم عجین می‌شود، عامل زمینه‌ی عینی و تاریخی-اجتماعی در آن ناگفته حاضر و پایه‌ی آن است.

با این توصیف مختصر می‌توان نقطه‌های کم و بیش نزدیک یا دور به فرایند اندیشه و عمل گسست در تاریخ را، که آن‌ها را «لحظه‌های گسست» می‌نامیم، مشخص کرد. بدون تردید روشن است که این‌ها فهرست جامعی را تشکیل نمی‌دهند اما شاید بتوان از نقطه‌ها یا لحظه‌های اساسی سخن راند:

- لحظه‌ی دموکراسی آتن در ۵۰۰ پیش از میلاد یا لحظه‌ی پروتاگوراسی: بنیان‌گذاری سیاست چون امر شهر و شهروندان (*پولیتیا*) و تقابل ایده‌ی دموکراتیک پروتاگوراسی شرکت همه در سیاست: «همه‌ی مردمان باید در این فضیلت سهیم شوند» در برابر نظریه‌ی آریستوکراتیک افلاطون: هنر سیاست در قابلیت عده‌ی محدودی است و فیلسوف-پادشاهان باید حکومت کنند.

- لحظه‌ی جمهوری خواهی و اومانیستی یا لحظه‌ی ماکیاولی در وضعیت تضادها و آشفتگی در شمال ایتالیا در ۱۵۱۳. زمانی که جنگ و صلح میان دولت‌ها و جمهوری‌های مستقل که برای حفظ خود و دفاع از استقلال‌شان در برابر استیلاجویی امپراطوری‌های مجاور و قدرت واتیکان دست به مقاومت‌هایی ناکام، وضع و فسخ پیمان‌ها و اتحادها می‌زدند. در این گیر و دار طبقاتی و

ملی و منطقه‌ای پرسش ماکیاول در مورد منشا قدرت و ماهیت جامعه طرح می‌شود که در گفتار در باره‌ی ده فصل اول تیت لیو چنین متجلی می‌شود: تقسیم اجتماعی واقعیتی اولیه و تقلیل‌ناپذیر است؛ آشتی‌ناپذیری امیال طبقاتی یعنی خواسته‌های بزرگان از یک سو و خواسته‌های خلق از سوی دیگر. رابطه‌ی ضروری میان آن‌ها یعنی خواست فرمان دادن و ستم کردن از یک سو و خواست تحت فرمان و ستم قرار نگرفتن از سوی دیگر باید در مرکز تأمل سیاسی قرار گیرد. این تأمل ماکیاولی در آن زمان که مبتنی بر پذیرش نقش موسس، آزادی بخش و آفریننده‌ی «منازه» و «افتراق» بود در گسست از دیسکورهای سیاسی حاکم قرار می‌گرفت.

- لحظه‌ی جمهوری آزاد هلند و اندیشه اسپینوزا در ۱۶۳۰ هنگامی که از همه جای اروپای در بند استنطاق دینی و استبداد سیاسی، آزادی‌خواهان، یهودیان، پروتستان‌ها و دگراندیشان به این پناهگاه کوچک تبعیدیان روی می‌آوردند. اسپینوزا از گونه‌ای دموکراسی مستقیم و بدون واسطه توسط multitude نام می‌برد، این‌که گسترش و توسعه‌ی خودانگیخته‌ی نیروها، دست کم به صورت بالقوه، برای تشکیل روابط میان خود نیازی به یک واسطه و سلطه ندارد. چنین فکر ایجاد واسطه‌ای ضروری در اساس، متعلق به یک بینش حقوق گرایانه از جهان است، آن گونه که نزد هابز و سپس روسو و هگل تکوین می‌یابد، بینشی که از جمله در برگیرنده این حکم حک شده در فلسفه‌ی کلاسیک سیاسی است که نیروهای اجتماعی گوناگون برای حل مناسباتشان که گاه آنتاگونیستی است، نیاز به وساطت یک قدرت حاکمه (potestas) در برابر قدرت مردم دارند. در تقابل با این بینش و در گسست از آن است که اسپینوزا از potentia چون نیروی خود انگیخته جمع بسیارگونه (multitude)، چون نیرویی بدون واسطه، دفاع می‌کند.

- کمون پاریس و لحظه‌ی مارکسی ۱۸۷۰. در این باره تنها به سه مقوله‌ی مفهومی که با مارکس مشخص‌تر می‌شوند و پروبلماتیک‌هایی همواره امروزی را تشکیل می‌دهند اشاره می‌کنم:

- ۱- «نقد سیاست» یا نقد سیاست چون قلمرو خصوصی، چون امر دولت جدا از جامعه و مسلط بر آن و در نتیجه مسأله‌ی پایان دادن به جدایی «سیاست» از جامعه از طریق پایان دادن به دولت.
- ۲- «فعالیت عملی- انتقادی» (activité critique-pratique) چون بینشی ماتریالیستی، انقلابی و همواره انتقادگر در گسست از متافیزیک سیاسی، ایدئالیسم، دین و هر ترافرازنده.
- ۳- «خود-رهایی» و «خود-سازماندهی» نیروی اجتماعی در مداخله‌گری مستقیم و بدون واسطه‌اش، نیرویی که دگرسازنده‌ی وضع موجود برای رهایی انسان است.

- لحظه‌ی جنبش مه ۶۸ و انقلاب فرهنگی چین (۱۹۶۸)، چپ انقلابی و غیرسنتی در گسست از «سیستم»‌های اقتدارگرا. در این باره اشاراتی در این جا و جاهای دیگر کرده‌ام. با توجه به طولانی شدن زیاد مطلب به همین طرح عنوان اکتفا می‌کنم.

این خط، تاریخی بر خلاف دریافت شما از آن، اوروسانتریست نیست اگر چه در نگاه اولیه می‌تواند چنین به نظر آید. از دید من این مسیر تاریخی محدود به دنیای غرب و اروپا نمی‌شود. شاید می‌بایست بیشتر در باره‌ی *اونیورسالیته* یا جهان‌روایی خصلت آن توضیح می‌دادم تا چنین دریافت یک سوپه‌ای از آن به دست نیاید. یک پدیدار می‌تواند در یک مکان جغرافیایی و تاریخی و اجتماعی خاص چون رخدادی ظاهر شود و هم‌زمان ویژگی‌ای در خود گیرد که پیام یا فراخوان آن، آزمون عملی و ایده‌های آن، از گستره‌ی محدود و محلی‌اش خارج شود و خصلتی *اونیورسال*

یا جهان‌روا کسب کند. از این نقطه نظر است که دموکراسی آنتی یا کمون پاریس... چون «ایده - پراتیک»، چون اندیشه و عمل تغییر اجتماعی، دیگر اروپایی به شمار نمی‌روند، بلکه جهان‌روا می‌شوند.

لازم است در این جا تاکید کنم که بر این خط تاریخی نظریه و عمل گسست یا لحظه‌های گسست می‌توان و باید نقطه‌ها یا لحظه‌هایی دیگر نیز افزود یا قرار داد. این خط تاریخی که شامل نقطه‌های نظری و عملی گسست می‌شود، می‌تواند سکانس‌هایی در دنیا‌های مختلف، در مکان‌های گوناگون و در میان مردمان متنوع را در برگیرد و در بر نیز می‌گیرد.

در این جا ما فقط به نقطه‌های عطف کلان آن پرداخته‌ایم. در همین حد نیز همان طور که مشاهده می‌کنید، این خط منحصر به اروپا نمی‌شود. تا آن جا که می‌دانیم چین و انقلاب فرهنگی‌اش در اروپا جای نمی‌گیرند و در زمان آتن پریکلس و پروتاگوراس اروپایی وجود نداشت، اگر چه هگل از آتن چون آغاز اروپا نام می‌برد، اما او به واقع اروپا مرکز بود ولی من همان طور که گفتم بر خصلت اونیورسال یا جهان‌روای نقطه‌های این خط باور دارم. در این خط از جمله می‌توان به عنوان مثال سکانسی در انقلاب فرانسه را قرار داد. سکانسی که شامل دوره‌ی انقلابی ۱۷۹۲ - ۱۷۹۴ می‌شود: با انقراض رژیم سلطنتی و اعلام جمهوری، با بحث و جدل‌های درون کنوانسیون و با مبارزات کمیته‌های انقلابی موسوم به Sans-culottes. همان طور که می‌بینید در این جا نیز به قول شما از «پارادایم سیاسی - اجتماعی‌ای که با انقلاب کبیر فرانسه ایجاد شد»، در کلیتش، صحبت نمی‌شود بلکه از سکانسی از این انقلاب چون نقطه‌ی گسست سخن می‌رود. چه می‌دانیم که با ترمیبور که آن را بخشی از تاریخ انقلاب کبیر به حساب می‌آورند، دوران بازگشت و عادی سازی در انقلاب فرانسه شکل می‌گیرد که پارادایمی برای ما محسوب نمی‌شود، چون هیچ جنبه‌ی گسست و رهایی‌خواهانه ندارد، بلکه تکرار و این‌همانی را دوباره برقرار و بازسازی می‌کند.

به هر رو لازم است تصریح کنم که بر این خط می‌توان و باید نقطه‌های دیگری را افزود که کم و بیش نزدیک به آن هستند. یک بررسی تاریخی ژرف‌تر که انجام نشده و از حوصله‌ی این بحث نیز خارج است، شاید بتواند از جمله سکانسی یا سکانس‌هایی در مبارزات معاصر مردمان مناطق مختلف جهان چون کشور ما ایران از انقلاب مشروطه تا کنون چون نقطه‌هایی را تبیین کرد که کم و بیش نزدیک به این «خط تاریخی گسست» هستند. در آینده و با گذشت زمان و در بازاندیشی شاید با احتیاط‌های لازم بتوان گفت که سکانس کوتاه «میدان تحریر» قاهره در جنبش اجتماعی اخیر مصر می‌تواند چون نقطه‌ای کم و بیش نزدیک در این خط گسست جای گیرد.

با این توضیحات که البته جای بحث و تامل و نقد دارند، فکر می‌کنم حد اقل تفهیم کرده باشم که برای من رابطه‌ی تنگاتنگ میان سه عامل "ایده"، "رخداد جنبش اجتماعی" و "دگرسازی مناسبات اجتماعی" موتور تاریخ و مبنای تاریخ اجتماعی قرار می‌گیرند، نه هر یک از این عوامل به تنهایی و بطور مطلق.

در پایان مایلم به دو نکته‌ی آخری که مورد پرسش شما قرار گرفته‌اند پاسخ دهم. می‌پرسید که برای چپ بودن آیا باید به تفاسیری از این دست (در بحث گسست) باور داشت؟ و آیا بهتر نیست که مینیمالیست باشیم؟

در مورد هر دو پرسش، پاسخ من منفی است. در مورد اولی، اگر بازگردیم به بخش نخست این گفت‌وگوها می‌بینیم که چیزی به عنوان «چپ» چون پدیداری واحد و یگانه هیچ‌گاه وجود خارجی نداشته و ندارد. تنها شاید بتوان از برخی «ارزش‌های عام و مشترک چپ که مشخص کردیم سخن گفت. ما همواره «سوسیالیست»‌های گوناگون داشته‌ایم و چپ‌های گوناگون داریم. این را در درازای دو‌یست سال تاریخ چپ در غرب به خوبی می‌توان مشاهده کرد. در همین ایران ما نیز چپ از نوع حزب توده داشتیم و چپ از نوع خلیل ملکی. چه چیزی آن‌ها را به هم پیوند می‌داد؟ به جرات می‌توان گفت که هیچ چیز. ولی هر دو خود را چپ می‌نامیدند. در ایران امروز نیز هنوز چپ‌هایی پیدا می‌شوند که نقش «مشاور شهریاری» (اندرزگوی حاکم وقت) را ایفا می‌کنند. چه چیزی ما را چون چپ رهایی‌خواه به اینان نزدیک می‌کند؟ به تقریب هیچ! هر کس برای چپ بودن دست به تفاسیری می‌زند و ضرورتی ندارد که همه تفسیر واحدی را بپذیرند. وحدت یا اتحاد چپ در مجموع آن (و نه اتحاد تعدادی از گروه‌ها که شدنی است) تنها آرزویی باطل نیست، بلکه در اساس نادرست است.

در طول این بحث‌ها من سعی کردم به دفاع از چپ دیگری تحت نام چپ رهایی‌خواه بر اساس نظریه‌ی سه گسست بپردازم:

- ۱- گسست از سیاست واقعاً موجود یعنی از سیاست به معنای امری دولتی یا حکومتی (Etatique)، از شیوه‌ها و شکل‌های مبارزاتی و سازماندهی حزبی سنتی
- ۲- گسست از سوسیالیسم واقعاً موجود، از سوسیالیسم لنینی-استالینی و
- ۳- گسست از سرمایه‌داری در پرتو فرضیه یا شرط‌بندی کمونیسم و در بازگشت به روحی از مارکس.

در راستای چنین تلاشی که نه تنها تئوریک بلکه پراتیک نیز هست یعنی همراه با مداخله‌گری عملی در مبارزات سیاسی اجتماعی روزمره در داخل و خارج از ایران، هم به رویکردی فلسفی نیاز داریم - از جمله با ارجاع به تاریخ از *آگورای* آتن تا میدان تحریر قاهره - و هم به آزمودن شکل‌ها و شیوه‌های جدید مبارزه در ویژگی‌هایش که جنبش اجتماعی برای تغییر و رهایی می‌نامیم. چنین روندی را، که در جهت برآمدنش تلاش و پیکار می‌کنیم، می‌توان یکی از نخله‌های چپ در تمایز از دیگر چپ‌ها در مسایلی بنیادین نام گذارد. بیش از این در طول این گفت‌وگوها من چیز دیگری نگفتم.

در این میان، بی‌تردید چپ رهایی‌خواه نمی‌تواند به معنایی حداقل‌خواه باشد. به این معنا که امروزه به اندازه کافی چپ‌هایی وجود دارند که به نام واقع‌بینی و در تمکین به «امکان‌پذیری‌ها»، در حفظ و اصلاح سیستم موجود چه جهانی و چه ملی می‌کوشند. پس نیاز مبرم به صدای چپی دیگر در نفی و رد ریشه‌ای نظم موجود جهانی و ملی داریم. صدایی که امروزه خوب می‌دانیم صدایی در شب است، شب تیره و تاریک. صدایی به سان ندای بال جغد خرد هگلی که در شب پروازش را آغاز می‌کند. لیک این پرنده‌ی ما بال به سوی رهایی می‌زند. به سوی فرامد طلوع خورشیدی دیگر، ممکن ولی نا مسلم و نا محتوم.

اما از سوی دیگر، چپ رهایی خواه را به معنایی می‌توان گفت که حداقل خواه است. به این دلیل ساده که: آیا چه چیزی حداقل‌تر از رهایی مردمان از ستم زر و زور و سلطه می‌تواند در این جهان خاکی وجود ارزشمندی داشته باشد؟ - چه چیزی کمتر از آن چه رهایی‌اش می‌نامیم و در نبود آن نمی‌توان نام حیات آدمیان را «زندگی واقعی» گذارد.

در این میان البته و بی تردید هر گام واقعی به سوی رهایی را باید پاس داریم و فرایند را همواره از نظر دور نگه نداریم. هر گام واقعی را لحظه‌ای در گسست تاریخی بشماریم.

پس با این روشنگری‌ها، اگر رهایی را کار و بار مبارزه‌ی خود می‌شناسیم، بسراییم بار دیگر آن سروده صد و چهل ساله را: نه خدا، نه میهن! نه قیصر و نه سخنور!

با سپاس و تشکر از شما در ابداع و اجرای چنین گفت و گوی‌هایی که برای من آموزنده بودند. به امید ادامه‌ی این گفت‌وگوها بین فعالان جنبش چپ پیرامون مساله انگیزهای چپ در دوران ما.

