

# سه گسست بنیادین



پیرامون شرایط برآمدن چپ رهایخواه

شیدان وثیق

یکشنبه ۸ خرداد ۱۳۹۰ - ۲۹ می ۲۰۱۱

«سیاست همیشه وجود ندارد. حتی می توان گفت که سیاست اندک و نادر است» (ژاک رانسیر)

« این وفاداری وابسته به هیچ چیز نیست جز به یک تصمیم. و این تصمیم به هیچ کس وعده نمیدهد و تنها با فرضیه‌ای در پیوند است. و این فرضیه عبارت است از سیاست نا-سلطه‌گری و رهایخواهی که مارکس بنیان‌گذار آن بود. مسئله امروز این است که دوباره باید آن را بنیاد نهاد.» (آلن بدیو).

«دموکراسی آزمون سیاسی ناممکنی است. آزمون گشایش به سوی دیگری چون امکان‌پذیر بودن ناممکنی است. رخداد تنها در نوع ناممکنی فرا میرسد.» (ژاک دریدا)

انگیزه‌ی این جستار بازاندیشی چپ و شرایط برآمدن چپ رهایخواه است. چپ، اما نه از هر نوع آن، تاکنونی و کلاسیک بلکه چپی دیگر. این بازنگری در مبانی نظری و عملی چپ را من در راستای آنی که نظریه یا فرضیه‌ی «سه گسست» می‌نامم انجام خواهم داد. تز اصلی این نوشتار چنین است: چپ رهایخواه تنها می‌تواند از فرایند سه گسست اصلی و بنیادین برون آید: 1- گسست از «سوسیالیسم واقعا موجود»؛ 2- گسست از «سیاست واقعا موجود» و 3- گسست از «ت حزب واقعا موجود». روند شکل‌گیری نظری و عملی این چپ نیز، در تمایز با چپ‌های موجود، امری نیست که تنها در گستره‌ی یک کشور یا منطقه میسر شود بلکه بیش از پیش امروزه بغرنجی جهانی و جهان‌روا شده است. پس چنین برآمدی سهل و ساده نیست، مسلم و محتوم نیست بلکه شرط‌بندی و چالش است. تحقق‌پذیری آن نیز چه بسا نا ممکن باشد اما امری حیاتی و انصراف ناپذیر است. پا نهادن در راه ایجاد چنین چپی در گرو مقاومت و مبارزه‌ی سخت، دشوار و نامعلوم است.

**1- چیست که ما را به سوی چپ رهایخواه فرامی‌خواند؟**

- در وهله‌ی اول، سلطه و ستم نظام سرمایه‌داری در مقیاس ملی و جهانی است که بیش از پیش برای انسان‌ها غیر قابل تحمل می‌شود. این سیستم، با این که در دوره‌ای از زندگی بشر در فراهم کردن شرایط عینی و ذهنی برآمدن آزادی‌های فردی، جمهوری، دموکراسی، حقوق بشر، جدایی دولت و دین و انکشاف جامعه‌ی مدنی... نقشی انقلابی و تاریخ‌ساز ایفا کرده است و با این که همچنان قابلیت متحول و منطبق کردن خود با شرایط جدید را از دست نداده است، اما امروزه و در دورانی که پیش رو داریم به عاملی تخریب‌کننده و ضد بشری مبدل شده است.

بردگی مدرن در شکل کار مزدوری، استثمار انسان از انسان، از خود بیگانگی، کالائی شدن همه چیز و شیئی کردن انسانها را در گستره‌ی گیتی بسط و توسعه داده و می‌دهد. نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی را تشدید کرده و می‌کند. تقسیم تاریخی و بیرحمانه‌ی جوامع بشری به دو قطب - تكثر ثروت و اقتدار نزد اقلیتی کوچک و تكثر فقر و انقیاد نزد اکثریتی عظیم - را تشدید کرده و می‌کند. سلطه‌ی پول، سرمایه، بازار، مالکیت، دولت و حزب- دولت چون عواملی «استعلایی» و خارج از کنترل و تصرف انسانها - انسان‌هایی جدا شده از هم و از شرایط کار و تولید شان - را بیش از پیش مستولی کرده و می‌کند. نیروهای اجتماعی و محیط زیست را به حکم قانون آهنین تولید سود برای سود بیشتر نابود کرده و می‌سازد. در چنین شرایطی، گسست از نظم جهانی سرمایه‌داری در راستای ایده یا فرضیه‌ی کمونیسم چون فرایند اجتماعی خودرهایی انسان‌ها از سلطه‌ی سیستمی که پایان تاریخ نیست نه تنها مطرح بلکه مبرم می‌شود.

- عامل دوم، شکست تاریخی بینش، نظریه و عمل سوسیالیسم واقعاً موجود، چه در شکل لنینی- استالینی و چه در نمونه‌ی سوسیال - دموکراتیک اروپای غربی در سده‌ی بیستم است. چه رهایی‌خواه در شرایطی قرار دارد که باید بر ویرانه‌های دو «راه حلی» که آزمون شکست خود را پس داده اند، امر کمونیسم یا بهتر بگوییم رهايش Emancipation انسانها را از نو و از سر بیاندیشد و تأسیس کند. این امر نیز از مسیر نفی این دو راه‌کار می‌گذرد. یکی «راه‌کار» سوسیالیسم واقعاً موجود در بازتولید سرمایه‌داری در شکلی دولتی، اقتدارگرا، ضد دموکراتیک و آزادی ستیز است و دیگری «راه‌کار» سوسیال دموکراتیک در حفظ و مدیریت «آنی است که هست» یعنی نظم کنونی با مناسبات سرمایه‌داری‌اش اما در چهره‌ای به اصطلاح «اجتماعی». پس ما موظف و ملزم هستیم که به منظور تأسیس مجدد چه، گسست از این «دو سوسیالیسم» را هم در زمینه‌ی بینشی (جهان‌بینی) به پیش بریم، هم آن را در میدان نظری یعنی در حوزه‌ی تئوری و فلسفه انجام دهیم و هم در گستره‌ی عمل مبارزاتی برای تغییر واقعیت با ابداع اشکال نوین فعالیت سیاسی و سازماندهی در جدایی از تحزب سنتی در شکل حزب - دولت. چه وفادار به ایده‌ی کمونیسم یا در راه بازاندیسی و بازسازی خود گام‌های اساسی و واقعی بر می‌دارد و در این صورت آینده‌ای خواهد داشت و یا در این راه گام بر نمی‌دارد و در این صورت وجود نخواهد داشت.

- عامل سوم و آخری که ما را به سوی ایجاد چه رهایی‌خواه سوق می‌دهد، برآمدن جنبش‌های اجتماعی امروزی جهان می‌باشند. مبارزات زحمتکشان و مردم در مراکز اصلی سرمایه‌داری جهانی در اعتراض به مناسبات نابودکننده‌ی آن، قیام‌های مردمی در جهت برابری، آزادی، رهایی و تصرف سرنوشت خود به دست خود، از قاره‌ی آمریکا تا چین با گذر از اروپا، آفریقا و آسیا، از جمله شورش‌های بزرگ مردمی اخیر در جهان عرب و «میدان تحریر» در راس آنها و یا در ایران... این‌ها

همه نسبت به جنبش‌ها و انقلاب‌های سده‌ی نوزده و بیست تفاوت‌ها و ویژگی‌های فراوان دارند. این‌ها همه فعالان چپ را مورد خطاب قرار می‌دهند که به بازنگری نقش و جایگاه خود در این جنبش‌ها، در گسست از شیوه‌ها و شکل‌های مبارزاتی، سازماندهی و تحزب، به دور از قدرت و دولت، بپردازند. همراه با این جنبش‌ها و در درون آن‌ها، وظایف خود را در جهت امر رهایی انسان‌ها انجام دهند. در این جا، چپ رهایی‌خواه و جنبش‌های نوین اجتماعی - سیاسی همواره در برابر یک پرسش بدیع و اصلی قرار می‌گیرند: چگونه می‌توان جهان را تغییر داد بدون آن که قدرت و دولت را تسخیر کرد؟

## 2- از کدام چپ سخن می‌رانیم؟

«چپ» فرزند انقلاب است. نامی است که فرانسویان در انقلاب 1789 خود ابداع کردند. در مجلس مؤسسان برخاسته از انقلاب و پیش از انقراض سلطنت، نمایندگان طرفدار برخورداری پادشاه از حق وتو در سمت راست و مخالفان در رده‌های چپ مجلس می‌نشستند.

اما نام چپ از اواخر سده‌ی هجدهم در اروپای غربی متداول می‌شود. به ویژه در سده‌ی بیستم است که می‌توان از گسترش کاربرد واژه‌ی «چپ» در ادبیات سیاسی جهانی سخن گفت. چرا که این نام را نمی‌توان نزد روشنگرانی چون روسو که زمینه‌های فکری انقلاب فرانسه را پی ریختند یافت. هم‌چنین نیز نزد فلاسفه‌ای چون کانت و هگل که متأثر از آن انقلاب بودند. جالب این جاست که نزد مارکس نیز واژه‌ی «چپ» به کار نمی‌رود. در حقیقت با شکل‌گیری احزاب مختلف سوسیالیستی، کمونیستی، آنارشیستی... در دوران معاصر است که کاربرد «چپ» رواج و «معنا» پیدا می‌کند. این «معنا» را می‌توان در پنج امر یا مقوله‌ی ارزشی- اجتماعی و سیاسی- خلاصه کرد: 1- عدالت اجتماعی و تقسیم عادلانه‌ی ثروت. 2- برابری و عدم تبعیض. 3- آزادی. 4- دفاع از بخش عمومی و امر جمعی (کلکتیو) و 5- الزام به جمهوری و دموکراسی. فرانسویان البته بند ششمی را نیز بر این‌ها اضافه می‌کنند که جدایی دولت و دین یا لائسیته است.

تعریف بالا اما مبین ارزش‌هایی عام و کلی است. هر گاه سخن از تحقق آن‌ها در واقعیت رود، «چپ» وا می‌رود، تقسیم می‌گردد و به روندهایی گوناگون و متضاد تجزیه می‌شود. در حقیقت هیچ‌گاه چپ وجود نداشته است. «چپ» هرگز واحد نبوده و نیست. «چپ» همواره متکثر و چندگانه بوده است. حتا از همان بدو پیدایش این نام و پدیدار در در انقلاب فرانسه، جناح چپ به چند دسته‌ی مختلف و متخاصم تقسیم می‌شود. از این رو باید از «چپ‌ها» سخن گفت. تضاد میان دستجات گوناگون «چپ» گاه به مراتب شدید تر از تضاد میان راست و چپ است. مروری بر تاریخ دو بیست ساله‌ی «چپ» این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که چپ تنها در زمان‌هایی، نقطه‌هایی، برهه‌هایی و سیکانسهایی از تاریخ رخ داده‌ای اجتماعی و سیاسی، به طور نمونه در دوران کوتاه انقلاب‌ها یا جنبش‌های بزرگ اجتماعی، تبلور و ترجمان اتحادی منسجم بوده است. خارج از این لحظه‌ها چیزی به عنوان تئوری و پراتیک «چپ» چون

مقوله‌ای مستقل و استوار بر خود وجود نداشته و ندارد. آن چه که همواره بوده و مانده است ایده‌ها، تئوری‌ها و کارکردهای گوناگون و گاه متضاد چون سوسیالیستی، کمونیستی، جمهوری‌خواهی، آنارسیستی، جنبشی و امروزه محیط زیستی و غیره است. چیزی بنا بر این به نام راه حل «چپ» برای جوامع بشری وجود ندارد. آن چه که همواره بوده و هست، نه یک بلکه چند و چندین راه‌کار است که غالباً نیز متضاد اند. «اتحاد چپ» نیز، در نظر و عمل، در طول همین تاریخ دوپست ساله، همواره امید، آرزو و شرط‌بندی بوده است. در نقطه‌هایی از تاریخ چنین امری البته رخ داده و می‌دهد اما این اتحادها همواره موقت، ناپایدار، گذرا و سرآغاز انشقاق‌ها و جدایی‌های نوین بوده اند.

به واقع آن چه که همواره بوده‌است، به ویژه با چیرگی بینش توتالیتار بر اندیشه و عمل چپ در زمان «سوسیالیسم واقعا موجود»، جدایی، افتراق، انشعاب و چنددستگی است که حتا به جنگ و ستیز نظامی نیز می‌انجامد؛ جدایی تاریخی سوسیال‌دموکراسی غربی و کمونیسم سویتیک، اخراج یوگوسلاوی از اردوگاه شوروی، انشعاب بزرگ چین و شوروی، اشغال نظامی مجارستان و چکوسلواکی توسط ارتش شوروی، درگیری مرزی و نظامی میان 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 در دهه‌ی 1970 (1350)، چپ در هیبت حزب توده چون عامل سرسپرده و مستقیم اتحاد شوروی در ایران متجلی می‌شود. پیشگامی و مقاومت شجاعانه‌ی خلیل‌ملکی و یارانش و دیگر سوسیالیست‌های آزادی‌خواه و مستقل در محفل‌های کوچک، تک و تنها در برابر تروریسم فکری و زرادخانه‌ی تبلیغاتی حزب توده و حامیان شمالی‌اش، در فاصله‌ی بین شهریور 1320 تا کودتای 28 مرداد 1332، کارچندانی نمی‌توانست از پیش برد. سپس با شکل‌گیری آن چه که ما در دهه 1350 «جنبش نوین کمونیستی» نام گذاردیم، چپ‌هایی گوناگون به‌وجود آمدند؛ گاه کم و بیش در تداوم همان بینش و تفکر توتالیتار و سویتیک اما با جهره‌ای انقلابی چون گروه‌های چریکی و گاه (آن چه که به نویسندگی این سطور مربوط می‌شود) در بُرش محدود و ناقص از آن مکتب و سیستم در تفکر و عمل و در طرفداری از خط مائو اما به هر رو در همان چهارچوب اساسی (جریان مائوئیستی).

با این همه، تمامی گرایش‌های موسوم به چپ در سطح ملی و جهانی در این صد سال گذشته را می‌توان به دو خانواده‌ی اصلی تقسیم کرد: «سوسیالیسم واقعا موجود» و سوسیال‌دموکراسی. در برابر سرمایه‌داری هر دو آن‌ها به واقع نه بدیلی را تشکیل می‌دادند و نه به بدیلی تبدیل شدند. راه حل «سوسیالیسم واقعا موجود»، سرمایه‌داری دولتی به علاوه‌ی دیکتاتوری پلیسی و حزبی بود و «راه‌حل» سوسیال‌دموکراتیک، سر و سامان دادن «عقلانی» به امور جاری سرمایه و بحران‌های آن.

بدین ترتیب چه رهایی‌خواه مورد نظر ما امروز با مسئله‌انگیز (پربلماتیک) یا پرسمانی اساسی و حیاتی روبه‌روست: چگونه می‌توان نظریه و عمل رهایی‌خواهانه در جهت تغییر «آنی که هست» را در نفی اساسی آن دو «سوسیالیسم» تاریخی که چیزی جز استمرار واقعیت موجود نبوده و نیست به پیش برد؟ این پرسش<sup>۱</sup> انگیز را من در این جا در سه حوزه، یا «مکان» (با وام گرفتن از مفهوم هایدگری site) و یا آن چه که نظریه‌ی «سه گسست» می‌نامم، زیر بررسی و تأمل قرار می‌دهم.

### 3- «گسست از سیاست واقعا موجود»

ابتدا یونانیان Politeia را اختراع کردند که به معنای تأسیس پولیس یا شهر بود و نام politique امروزی از آن برخاسته است. هم آنان نیز بودند که پایه‌گذار دو دریافت متضاد فلسفی از «سیاست» چون هنرآداری امور شهر یا شهرداری شدند. از یکسو دریافت سوفسطایی (پروتاگوراسی) را داریم که نزد آن «سیاست» چون مشارکت همه در اداره‌ی امور پولیس در قابلیت برابراهی همگان است. دریافتی بدیع و افتتاح‌کننده که در آغاز فلسفه‌ی سیاسی، دِ موس یعنی مردمان شهر با تقسیم‌بندی‌هایشان و «حاکمیت» Kratos آنان یا به عبارت دیگر «دموکراسی» را نه تنها وارد میدان سیاسی بلکه حتا نام دیگر «سیاست» می‌کند. در این نگاه، «سیاست» همانا دموکراسی به معنای مشارکت برابراهی همگان است. به بیان دیگر در این جا دو حالت بیش نداریم: یا «دموکراسی» نام دیگر «سیاست» است و یا چنین نیست و در این صورت «سیاست» وجود ندارد بلکه سلطه وجود دارد. از سوی دیگر دریافت آریستوکراتیک افلاطونی از «سیاست» را داریم که بر اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی غالب می‌شود. اندیشه‌ای که امر مدیریت و هدایت مردمان به سوی شهر ایدئالی را در توانمندی و قابلیت فیلسوف - پادشاه چون گروهی خاص، ممتاز و دانا می‌شناسد. این دو نگاه آغازین در تاریخ اندیشه و عمل سیاسی در سیر تکامل خود، امروزه، به دو بینش متضاد و آشتی‌ناپذیر از «سیاست» مبدل شده‌اند. یکی بینشی است که سیاست را امر «یک»، خاص، خواص، خدا، طبقه، نخبگان، برگزیدگان، نمایندگان، دولت و حزب- دولت Parti-Etat می‌شمارد. در این بینش، «سیاست» نام دیگر قدرت، حکومت، دولت و سلطه می‌گردد. این همان چیزی است که ما «سیاست واقعا موجود» می‌نامیم که همواره از آغاز ابداع «سیاست» تا کنون غالب و حاکم بوده است. دیگری، بینشی است که «سیاست» را چون امر «همه» در چندگانگی‌اش به رسمیت می‌شناسد. چون مشارکت برابراهی همه‌ی شهروندان برای اداره‌ی امور خود در کثرت و بسیارگونگی‌شان multitude، در هم زیستی و هم ستیزی‌شان، در اتحادها و تضادهای‌شان. «سیاست» در این بینش، به طور اساسی، امر عموم و شهروندان است و نه امر خاص، خواص، طبقه، برگزیدگان، نخبگان، دولت و حزب- دولت. در این بینش، «سیاست» نام دیگر «نه حکومت کردن و نه تحت حاکمیت قرار گرفتن» (اصطلاح برگرفته از هانا آرنهت) می‌شود.

در یک جمع‌بندی، آن چه که من «سیاست واقعا موجود» می‌نامم عبارت

است از:

1- گفتار و عملی تخصصی، حرفه‌ای، انحصاری و اختصاصی در زمینه‌ی آن چه که «امر عمومی» یا «چیز عمومی» Res publica می‌نامند که می‌بایست برابری متعلق به همه و در تصرف همگان باشد. حوزه‌ی استوار بر تقسیم کاری اجتماعی و طبقاتی و وابسته به نظم سلسله مراتبی که «طبیعی» و «عقلانی» در ذهنیت عموم (در آن چه که یونانیان Doxa یا افکار عمومی می‌نامند) جلوه می‌کند.

2- گفتمانی همواره «نجات بخش»، مسیحایی یا مهدوی. پس بنا بر این هم چنان دینی - لیکن در مدرنیته‌ی امروزی دنیوی یا سکولار- با وعده‌ی رستگاری بشر که توهم ساز و مطلق‌گراست و مدعی انحصاری «حق» و «حقیقت» است.

3- بینش و منشی یکسونگر، یگانه‌گرا، سیستم‌ساز و ایقان‌باور که در تقابل با آن، بینش و منشی قرار می‌گیرد که بغرنجی و پیچیدگی، چندگانگی و نایقانی را در مرکز هستی می‌نهد.

4- نظر و عمل معطوف به دولت، حکومت، قدرت و تصرف آن. پس در نهایت و بالقوه آماده برای تبدیل شدن به روندی اقتدار طلب، سلطه‌گر و تمامت خواه.

اما آن چه که در مقابل بینش فوق از «سیاست» و عمل سیاسی یعنی در برابر «سیاست واقعاً موجود» قرار می‌گیرد، آن چه که می‌توان بر آن نام سیاست از نوعی دیگر گذارد - با این که برای طرح و توضیح کامل و دقیق ایده‌ی مان استفاده از واژه‌ی «سیاست» را نامناسب و ناروا می‌دانیم ولی چون نام جایگزینی نداریم ناگزیر و با اکراه همان را اختیار می‌کنیم. تکرار کنیم، آن چه که باید در گسست از «سیاست» آن طور که همواره بوده و هست از نو ابداع و آزمون شود ناظر به تعریف دیگری از «سیاست»، هستی سیاسی و عمل سیاسی است. این «سیاست» که از «سنخیدگر» است در «مکان» معین که همانا «شهر» تاریخی موجود و حی و حاضر با همه‌ی اختلافها و تضادهایش است، در «مکان» تاریخی «رخداد» یعنی آن جا که نابهنگامی، نامنتظره و ناممکنی «فرامیرسد» و یا «اتفاق می‌افتد»، تبیین می‌شود. در این رابطه، بر فراز زیر از هایدگر تأملی مجدد کنیم.

«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.» (1)

در تفسیری از گفته‌ی فوق می‌توان تعریفی دیگر از «سیاسی» و «سیاست» به دست داد که مورد توجه خاص ما در این جاست، با این که برداشتهای دیگری نیز می‌توان از آن کرد که مورد نظر ما نیست. بنا بر تفسیر ما، میدان کار «سیاست» آن «جا»یی است که قلمرو واقعی و تاریخ‌مند رخداد و رویارویی میان انسان‌ها در گروه‌بندی‌هایشان، در فعالیت‌ها و مبارزات جمعی و کُلّی‌کتیفشان با باورها، ایده‌ها، تنش‌ها و عملکردهایشان قرار دارد. در هم زیستی و هم استیزی نیروهای مشخص اجتماعی. این‌ها نیز، دست‌کم در ابتدا، در جا و مکانی معین واقع می‌شوند در عین حال که می‌توانند پیامی فرا تر از محدوده‌ی خود، فراخوانی جهانی و جهان‌روا (اونیورسال) داشته باشند.

سیاست، در این معنای دگر، 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» - و در این جا ما از ایده‌های آلن بدیو وام می‌گیریم - آن جاست که **حادثه واقع می‌شود**. یعنی آن چه که اتفاقی، نامنتظره، نابهنگام و از پیش ناشناخته است، استثنایی است و تا کنون در افکار عمومی ناممکن تصور شده است، آن چه که جدا و در فاصله از دولت و قدرت‌های حاکم قرار می‌گیرد. آن جا که ناممکن امکان‌پذیر می‌شود. سیاست آن جا نیست که در رابطه با حفظ و مدیریت وضع موجود، در رابطه با قدرت حاکمه و دولت، در رابطه با قرار دادن سلطه‌ای نوین به جای سلطه‌ی موجود عملی انجام می‌گیرد. «سیاست» واقعی آنیست که در آن گسستی رخ می‌دهد: گسست از دولتمرد، نیروی نظامی، کارشناس اقتصادی، دولت، نهادهای حکومتی، حزب-دولت و همه‌ی نیروها و نهادهایی که روی به قدرت و حاکمیت و سلطه دارند. «سیاست» و «سیاسی» واقعی زمانی است که مردم در جایی و مکانی امور خود را خود - در فاصله گرفتن از قدرت‌ها و دولت - به دست می‌گیرند، در مشارکت با هم به بتصاحب خود درمی‌آورند و با مداخله گری مستقیم و بی واسطه‌ی‌شان در جهت تغییر و دگرسازی واقعی آنی که هست، در جهت برابری و رهایی خود قدم برمی‌دارند.

در راستای جدا کردن «سیاست» از دولت و «دولت‌گرایی» Etatique و بر این مبنا اراییه‌ی تعریف دیگری از «سیاست» و عمل سیاسی، ژاک رانسیر Jacques Rancière پربلماتیک چیستی و کجایی «سیاست» را چنین توضیح می‌دهد:

«سیاست همیشه وجود ندارد. حتا کم و نادر وجود دارد. آن چه که در حالت معمول به حساب تاریخ سیاسی یا علم سیاسی می‌گذارند بیشتر مربوط به دم و دستگاهی می‌شود که از اعمال پادشاهی، نیابت خدایی،

فرماندهی ارتش و یا مدیریت منافع برخاسته است. سیاست هنگامی وجود دارد که این دم و دستگاه در اثر پیشانگار یا فرضیه‌ای که کاملاً خارج از این تأسیسات وجود دارد از کار بی‌افتد، در عین حال که بدون آن نیز در آخرین تحلیل هیچ یک از این دستگاه‌ها قادر به ادامه‌ی کار خود نیستند. این فرضیه همانا فرضیه‌ی برابری هر کس با هر کس یعنی، در نهایت، واقعیت‌یافتن پارادکسال رخداد پذیری به هر ترتیب است.» (2)

در نقد و رد «سیاست واقعاً موجود»، ما همواره در درازای تاریخ سیاسی، نقد سیاست Critique de la politique در نظریه و عمل را داشته‌ایم و داریم. در این میان، مسیری را می‌توان مورد تأمل قرار داد. مسیری فلسفی و عملی که گفتیم از سوفسطاییان یونانی چون سر رشته آغاز می‌شود و در روندی با گذر از ماکیاول و اسپینوزا به روحی از مارکس و سپس به اندیشه‌های انتقادی پسامدرنیته و پسامارکسی می‌انجامد؛ از جمله در فرانسه (آلتوسر، دولوز، دریدا و بدیو...)، در آلمان (آرنت، تئوری انتقادی فرانکفورت)، در ایتالیا (نگری) و...

اگر از دوره‌ی معاصر شروع کنیم، رد پای «نقد سیاست» را می‌توان در دهه‌ی 1970 از جمله در واپسین تأملات آلتوسر پیرامون ماتریالیسم تصادفی (3)، اندیشه‌ی رخداد، اتفاق و پیشامد (4) یافت، آنجا که او از «گشایش جهان به سوی رخداد، تخیل بی‌اندازه و هر عمل زنده از جمله سیاست» نام می‌برد. دو جنبش انقلابی ناپایدار این دوره در گسست از «سیاست واقعاً موجود» را می‌توان جنبش ماه می فرانسه در سال 1968 و انقلاب فرهنگی چین در همین زمان نام برد. در حوزه‌ی «نقد سیاست»، امروزه بویژه می‌توان از آلن بدیو به عنوان یکی از اصلی‌ترین نظریه‌پردازان نام برد که نوع دیگری از اندیشه‌ورزی سیاسی را طرح می‌کند. ما در مباحث خود از پاره‌ای ایده‌ها و مفهوم‌سازی‌های او چون «رخداد» Evenement، «فاصله‌گیری از دولت» و «حزب-دولت» Parti-Etat استفاده کرده و می‌کنیم (5).

چندی به گذشته‌تر رویم، اندیشه‌ی «نقد سیاست» را می‌توان در کارهای هانا آرنت پیرامون «معنای» sens 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. (6)

سپس دور تر که رویم، رد پای آن را نزد مارکس در سال‌های فلسفی‌اش پیدا می‌کنیم. آنجا که در جدال با هگل، از نقد آسمان به نقد زمین و از نقد الهیات به نقد سیاست می‌رسد (7) و در نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌نویسد: «در دموکراسی دولت به مثابه امری خاص فقط خاص است و به مثابه امری جهانی، فقط جهانروایی واقعیست... فرانسوی‌ها در عصر مدرن این را به این معنا فهمیده‌اند که در دموکراسی واقعی، دولت سیاسی محو خواهد شد» (تأکید از من است) (7). دو جنبش کارگری و انقلابی در زمان مارکس، یکی انجمن بین‌المللی زحمتکشان (بین‌الملل

اول) در دهه‌ی 1860 و دیگری کمون پاریس در 1871 را می‌توان در حوزه‌ی عملی و نظری پدیدارهایی البته ناپایدار درفرایند گسست برای رهایی نامید.

اگر باز هم دور تر رویم، نشان اندیشه‌ی «نقد سیاست» را به معنایی می‌توان نزد اسپوزا 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. اسپوزا 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» (8).

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.» (9) ماکیاول با قراردادن «مبارزه»، «اختلاف»، «تضاد»، «چندانی»، «آشفتگی» و «تنازع» در معنا و مفهوم «سیاست»، با چشم پوشیدن از «سیاست فرشتگان» بانی «نظریه‌ی سیاسی بدون خدا، بدون مشیت الهی و بدون مذهب می‌شود.» (10)

با این حال این نمایندگان نظری «نقد سیاست» یا در حقیقت «گسست از سیاست واقعاً موجود» در طول تاریخ اندیشه و عمل سیاسی اقلیتی کوچک بودند. آن چه که هم در زمان آنان و هم در زمان ما امروز در باره‌ی «سیاست» اندیشیده، گفته و نگاشته می‌شود، بیشتر و چشمگیرتر بر سر «کدام سیاست؟» (سیاست خیر در برابر سیاست شر) است تا نقد خودِ مفهوم و معنای «سیاست» آن گونه که تا کنون تبیین شده و به اجرا درآمده است. آن چه که تا کنون انجام پذیرفته نقد سیاست‌های عملی و جاری بوده است. اما آن چه که دلمشغولی ما را باید تشکیل دهد، نقد آن بینشی است که از «سیاست»، فعالیت و مبارزه‌ی سیاسی، قدرت، دولت، حکومت، یک، یگانگی، سوژه‌ی راهبر و فرمان‌دار و سوژه‌ی تحت رهبری و فرمان‌بردار... یعنی مفاهیم و عناصری تبیین می‌کند که من آن‌ها را بنیادهای اقتدارگرایی، سلطه‌گری و دین‌خویی بینش حاکم بر «سیاست واقعاً موجود» می‌نامم. مفاهیم و عواملی که نه تنها ارکان

اصلی «سیاست» آن چنان که هست را تشکیل می‌دهند، بلکه معرف خودِ «سیاست» و سیاست ورزی در زمان ما می‌شوند.

بی تردید در این «نقد سیاست» مفاهیمی چون جمهوری یا دموکراسی جای می‌گیرند. اما این‌ها برای ما پیش از آن که بیان نوعی حکومت و نظام باشند ترجمان تصرفی عمومی، اشتراکی، مشارکتی و مستقیم بر اداره‌ی امور اجتماع توسط خود اجتماع هستند، یعنی آنی که خود مختاری سیاسی در امر عمومی می‌نامیم. فرایند خودمختاری سیاسی روندی است که طی آن سیاست، کار سیاسی و هستی سیاسی 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 کناره‌گیری مردم 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 و خود-سامانی در ابداع راه و روش‌های تغییرپذیر و نسخ پذیر برای خود و به دست خود است؛ به معنای آن است که انسان‌های مجتمع در نهادهای عمومی سیاسی و اجتماعی، با حفظ چندگانگی و تضادهای خود، بدون پیروی از احکامی برین و برون ساخته از خود، در اداره‌ی امور خود به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه مشارکت می‌کنند.

#### 4- «گسست از حزب واقعاً موجود»

دومین گسست آنی است که گسست «تشکیلاتی- سازمانی» بر اساس تقدم «نگاه جنبشی» به امر مقاومت و مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی می‌نامیم. مناسبت با جنبش اجتماعی، در درازای تاریخ چپ، یکی از موضوعات مورد اختلاف و افتراق بوده است. در کل دو بینش در برابر هم قرار گرفته‌اند. یکی، آزادی‌خواهانه و استقلال طلبانه است که بر خودمختاری و استقلال «جنبش اجتماعی» تاکید می‌ورزد و دیگری آمرانه و اقتدارگرایانه است که «جنبش» را زیر قیومت «عنصر آگاه» در قالب «حزب پیشرو» قرار می‌دهد. در جنبش چپ (سوسیالیستی/ کمونیستی)، با وجود مقاومت مارکسیست‌هایی آزادیخواه، همواره بینش مبتنی بر قیومت حزب بر جنبش کارگری و اجتماعی، به ویژه در شکل لنینی و استالینی آن، چیره بوده است. حزبی که با توسل به قهر قدرت را تصرف می‌کند و با اتکا به دستگاه دولتی - پلیسی جدید، دیکتاتوری نامحدود و دائمی حزب- دولت بر جامعه و کشور را برقرار می‌سازد. در سال 1846، در آغاز شکل‌گیری آن چه که بعدها مارکسیسم نامیده شد (با این که خود مارکس گفته بود "من مارکسیست نیستم") و دو سال قبل از انتشار مانیفست حزب کمونیست، 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 5 می همان سال، مارکس که با پرودُن آشنایی پیشین داشت و در پاریس با او دیدار

کرده بود، طی نامه‌ای از او دعوت می‌کند که چون رابط سوسیالیست‌های فرانسوی با این کمیته‌ها همکاری کند. در پاسخ به او، پرودُن چنین می‌نویسد:

«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 دگرگونی 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.» (11)

می‌دانیم که پرودُن 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 هشدار پیش‌گویانه‌ی 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 که آن چه پرودُن در این جا طرح می‌کند، سرنوشت چپ را رقم می‌زند یعنی همانا رابطه‌ی تاریخی و هم‌چنان معمایی تئوری‌های ما با پراتیک اجتماعی. رابطه‌ی میان مبارزه‌ی 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، رابطه‌ی میان عنصر آگاه و توده، حزب و مردم. مارکس، البته غیر مستقیم در مانیفست کمونیست و در بیانیه بین‌الملل اول که با شعار «رهایی زحمتکشان امر خود زحمتکشان است» آغاز می‌شد، پاسخی به انتقاد پرودُن می‌دهد. جالب این جاست که پاسخ او، در «لحظه‌ی فلسفی» اش، با وجود ناروشنی‌ها و ابهامات، تا حدودی نزدیک به نگرانی و مسأله‌انگیز فیلسوف آنارشیست است.

کمونیست‌ها، به باور مارکس در هنگام نگارش 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.» (12)

از این جا می‌خواهم دو بینش هم سنخ نسبت به مسائل سازماندهی، راه‌کاری و برنامه‌ای در جنبش چپ سنتی را مورد اشاره قرار دهم و در مقابل آن دو و در گسست از آن‌ها، بینش چپ رهایی‌خواه را مطرح کنم. می‌دانیم که در سیستم سرمایه‌داری، طرح‌ها و برنامه‌ها به طور عمده به وسیله 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 در انتخاباتی آزاد 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. در این بینش [ ] نیز همواره نخبگان و اشرافیتی محدود ولی این بار سوسیالیست، توانایی و صلاحیت کسب «دانش راهنما» و تبلیغ آن را به عهده دارد، با این تفاوت که در این جا حتا به آرای آزاد عمومی برای کسب مشروعیت و حمایت مردمی رجوع نمی‌شود.

اما در برابر این دو بینش [ ] نسبت به مسئله‌ی شناخت و تبیین راه‌حل‌ها و پروژه‌های سیاسی- اجتماعی که هر دو از یک سرچشمه‌ی فلسفی واحد تغذیه می‌کنند و ریشه‌ی [ ] شان را باید به ایده‌ی فیلسوف- پادشاهی افلاطون نسبت داد، ما بینش [ ] سومی را قرار می‌دهیم: قابلیت‌ها و توانایی‌های جنبش‌های [ ] اجتماعی در کسب شناخت و دستیابی به ایده‌ها، نظریه‌ها و طرح‌هایی به طور نسبی صحیح [ ] تر و نزدیک [ ] تر به واقعیت. «واقعیت» نه به معنای آن چه واقعاً هست، امکان‌پذیرمی‌نماید و یا آن چه بطور یقین به باورما 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 پرچالش تبادل و تقابل نظری است که در میدان آن مبارزه و عمل دگرگشتی اجتماعی با مراوده‌ی فکری و برنامه‌ای آمیزش [ ] می‌یابند و خود شهروندان و فعالان اجتماعی در این فرایند نقش [ ] عاملان، مبتکران و بازی‌کنان اصلی، مستقیم، بدون میانجی و نمایندگی را ایفا می‌کنند.

ایده‌ها، نظریه‌ها و برنامه‌هایی که در فضای جنبش‌های [ ] 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 وسیله 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 بنا بر این 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.

امروزه با نقدِ شکل‌ها و شیوه‌های کهنه‌ی فعالیت سیاسی و سازمانی، «جنبش‌های اجتماعی» نوینی در همه جا در سراسر گیتی، از جمله در ایران و این روزها می‌بینیم در کشورهای عربی سر بلند کرده و می‌کنند که البته در برابر چالش‌های جدیدی نیز قرار می‌گیرند. اشکال تاریخی و سنتی سازمان‌دهی‌های شناخته شده که در سده‌ی بیستم در هیئت تروریسم حزبی 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 از سر خلق شوند، مسئله مرکزی جنبش‌ها چپ باقی مانده است. شاخص مشترک و امروزی جنبش‌های اجتماعی کنونی در همه جا - چه در غرب و چه در جوامعی چون جامعه‌ی ایران و غیره - نافی شکل‌های تاکنونی و سنتی فعالیت سیاسی «حزبی» هستند. هر گونه انحصارطلبی 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 کنشگران، دخالت‌گران فعال ایفا کنند و انحصارطلبی و قدرت 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 خودرهای است. خودمختاری (autonomie) به معنای آزادی، استقلال و حاکم بودن بر سرنوشت خود است. خودگردانی (autogestion) به معنای نفی رهبری دایمی توسط یک مرکز، به معنای اداره‌ی برابرانه و گردان امور است. خودرهای یا خودرهايش (auto-emancipation) به معنای آزاد شدن از روابط فرادستی و خود بیکانگی‌ها در مناسبات سرمایه‌داری، سلطه‌ی دولتی و غیره است...

امروزه در خلق ایده‌ها، طرح‌ها و راه کارها، جنبش‌های اجتماعی-سیاسی بیش از پیش فعال می‌شوند: جنبش‌هایی چون جنبش‌های زنان و فمینیستی، جنبش‌های سیاسی و مدنی، جنبش‌های سیاسی دفاع از محیط زیست (اکولوژیست) و جنبش‌های اجتماعی-سیاسی برای ساختن جهانی دگر Altermondialiste... چپ‌های رهایی‌خواه در درون این جنبش‌ها مبلغ

برنامه‌ها، راه‌کارها و اهدافی می‌شوند که این جنبش‌ها خود تبیین، تدوین و مطرح می‌کنند. در این میان، چپ‌رهای خواه می‌بایست در راستای آن اصل طرح شده توسط مارکس در مانیفست بی‌اندیشند و قدم بردارند یعنی این که خود را «حزبی خاص» جدا و منفک از جنبش‌های اجتماعی نشمارند. آن‌ها همواره باید کوشش کنند (این که چقدر در این راه موفق شوند بحث دیگری است) در این جنبش‌ها شرکت و مشارکت کنند، در درون آنها مدافعین مصالح عمومی این جنبش‌ها به سوی امر رها بمانند و از طریق این فعالیت‌های جنبشی و آزمون‌های به دست آمده توسط آن‌ها، اشکال نوین سازماندهی و کار جمعی (کلکتیف)، دموکراتیک و مشارکتی را خلق کنند.

## 5- «گست از سوسیالیسم واقعا موجود»

سومین گست، گست از سرمایه‌داری است که نزد ما پایان تاریخ و افق غیر قابل گذر بشریت نیست. گستی که می‌توان «گستِ کمونیسم» و یا با وام گرفتن از رانسیر و بدیو، «فرضیه کمونیسم» نامید. ایده‌ای که مارکس، در سده‌ی نوزدهم، بانی نظری و عملی آن می‌شود. تأکید کنیم: می‌گوییم «گستِ کمونیسم» و نه سوسیالیسم! زیرا اولی به معنای 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. «گستِ کمونیسم» آن چیزی است که امروزه، مقدم بر هر چیز، تنها می‌تواند برآمدِ گست از بینش، نظریه و عمل «سوسیالیسم واقعا موجود» در سده‌ی بیستم، از سرمایه‌داری دولتی و توتالیتار و هم‌چنین از راه‌حل‌های سوسیال دموکراتیک باشد. در واقعیت کنونی جامعه‌ی ما در ایران، شرایط فرایند چنین گستی تنها می‌تواند با گذر از جمهوری اسلامی و استقرار جمهوری ای دموکراتیک و مبتنی بر جدایی دولت و دین یا لائیسیته فراهم شود.

این «گست» مورد نظر ما در حقیقت گست از آن پدیداری است که ادعای ضد سرمایه‌داری می‌کرد ولی به واقع چنین نبود و چنین نشد. به طور مشخص گست از آنی است که در سده‌ی گذشته انقلاب سوسیالیستی و دیکتاتوری پرولتاریا نامیده می‌شد و در برخی کشورها نیز به گونه‌ای برقرار شد. در این جا ما راه حل سوسیال دموکراتیک را کنار می‌گذاریم چون طرفداران آن چنین ادعای نمی‌کنند.

یکی از واژه‌های رایج در ادبیات مارکسیستی که خصلت مفهومی‌اش conceptuel برای ما امروز زیر سوال رفته است، همین «سوسیالیسم» چون سیستم، نظام و دولت است و هم‌چنین «انقلاب سوسیالیستی» چون انقلابی که خواهان برقراری چنین سیستمی است. تا کنون انقلاب سوسیالیستی چون مفهومی بدیهی برای همه‌ی چپ‌های مارکسیست و حتا خود ما جلوه می‌کرده است، در حالی که خودِ مارکس هر گاه که پیش آمده از کمونیسم، مانیفست کمونیستی، جامعه‌ی کمونیستی سخن گفته است، به ویژه در آن نامه به سوسیال دموکرات‌های آلمانی که به «نقد برنامه‌ی گوتا» معروف شد.

می‌دانیم که در شهر گوتا آلمان در سال 1875 لاسالی‌ها و سوسیال

دموکرات‌ها در یک کنگره‌ی وحدت، برنامه‌ی واحدی ارائه می‌دهند. در نقد آن، مارکس برای نخستین بار و در خطوط کلی از برخی شاخصه‌های 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 قایل باشیم، اگر از «سوسیالیسم» و «انقلاب سوسیالیستی» هم نام می‌بریم باید برایمان 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 سیستمی دیگر؟ از این روست که نخستین بیانه‌ی مهم سیاسی مارکس مانیفست کمونیست است که موضوع اصلی آن اعلام موجودیت کمونیست‌ها و منشور کمونیسم در گسست از سوسیالیست‌ها و سوسیالیسم‌های موجود در آن زمان است.

پس از مارکس است که احکامی چون نظام یا دولت سوسیالیستی توسط سوسیال دموکرات‌های 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 در روسیه از همان سال 1917 با تغییر ماهیت یافتن شوراهای کارگری و محلی یعنی تبدیل شدن آن‌ها به اهرم‌های دستگاه جدید و فرمانبردار از رهبری احزاب و به ویژه حزب بلشویک، امر «سوسیالیسم» منحرف می‌شود و به سیستمی در می‌آید مبتنی بر مالکیت و اقتصاد دولتی، دیکتاتوری حزبی، انقیاد کارگران و زحمتکشان، شکل‌گیری طبقه‌ی جدید بوروکراتیک، فعال مایشایی دولت، حزب، پلیس مخفی و بوروکراسی.

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 برنامه‌ی گوتا می‌نویسد: «میان جامعه‌ی سرمایه‌داری 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: 1- اثبات این که وجود طبقات با مراحل تاریخی معینی از رشد تولید مرتبط است. 2- این که مبارزه‌ی طبقات به طور ضروری به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد، 3- این که خود این دیکتاتوری نیز چیزی نیست جز گذار به سوی الغای همه‌ی طبقات و انتقال به جامعه‌ی بدون طبقه.» (13)

مارکس و انگلس با این که در تعریف دیکتاتوری پرولتاریا نیز چون تعریف کمونیسم در کلیات باقی می‌مانند و شناخت پدیدار را به زمان برآمدنش در آینده موکول می‌کنند، اما به اندازه‌ی کافی توضیحاتی می‌دهند که بتوان اختلاف دریافت آن‌ها از این مقوله را با آن چه که بعدها تحت نام‌های دیکتاتوری پرولتاریا، دیکتاتوری کارگران و دهقانان، دیکتاتوری تمام خلقی، دیکتاتوری دموکراتیک خلق، دموکراسی‌های خلقی و غیره در روسیه، چین، اروپای شرقی و جاهای دیگر مستقر و حاکم شد، تشخیص داد. آن چه که می‌توان از درک آن‌ها تفهیم کرد این است که دیکتاتوری پرولتاریا نزد آن‌ها «نا - دولت» ای برخاسته از انقلاب ضد سرمایه‌داری است. پدیداری گذرا، موقت و پیش رونده به سوی تقلیل و نفی خود است. 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، اداره کننده‌ی امور، مناسبات و نظم اجتماعی خود می‌شوند. روزی از انگلس می‌پرسند که این دیکتاتوری پرولتاریای شما چیست و به چه 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 1848 این واژه به گونه‌ای از سوی انقلابیون فرانسوی چون اگوست 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 پلیسی و توتالیتر 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 محو دولت، طبقات و مشارکت آزاد زحمتکشان در اداره‌ی امور خود است.

با این همه، حتا اگر بازگردیم به تعریف مارکسی از دیکتاتوری پرولتاریا چون دوره‌ی موقت انتقال به کمونیسم یعنی گذار به امحای دولت و خود-مدیریت مشارکتی اجماع تولید کنندگان آزاد (تعریفی که در مانیفست آمده است)، امروز دیگر نمی‌توانیم این واژه و مفهوم را به کار بریم. حتا با شرط و شروط و احتیاط‌های لازم. علت آن باید در تحولاتی دید 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 نام می‌بریم، دیگر نمی‌توان تنها از یک عامل سوژکتیو یا بک سوژه‌ی واحد و تعیین کننده با رسالتی تاریخی و مهدوی (مسیحایی) - چون پرولتاریا - سخن گفت.

می‌دانیم که مارکسیسم، در برداشتی کلاسیک، گذر 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 آشفتنی‌ناپذیر 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 متمرکز تبدیل می‌شود، با تکنیک و اسلوب پیشرفته‌ی اداره‌ی تولید سر و کار پیدا می‌کند، در بخش‌های کلیدی اقتصادی که بیش از پیش 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 گروه لغو مالکیت خصوصی و آن مناسباتی است که به کالایی شدن نیروی کار انسان و فراورده‌هایش می‌انجامد و در گروه جان‌نشین 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 حتا در زمان مارکس<sup>۱</sup> یعنی در سده‌ی نوزدهم واقعیت داشته است - زیر پرسش<sup>۲</sup> رفته‌اند.

گرایش<sup>۳</sup> به سوی تمرکز و تجمع روزافزون سرمایه (ثابت)، از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیست به این سو، سیری معکوس<sup>۴</sup> طی کرده است. روند عمومی در این سال‌ها با توجه به امکانات جدید تکنولوژیکی و نقش<sup>۵</sup> دولت... به سمت ایجاد واحدهای متوسط و کوچک در بخش<sup>۶</sup> 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<sup>۷</sup> فرجام‌گرایانه‌ی مارکسیستی قرار داشته است و مارکس در مانیفست از آن چون «جنبش اکثریتی عظیم به نفع اکثریتی عظیم» نام می‌برد، طبقه‌ای که حتا تا نیمه‌ی سده بیستم بر رسته و نیرویش<sup>۸</sup> افزوده می‌شد، امروز نه تنها رو به تقلیل می‌رود بلکه از انسجام، اتحاد، خودآگاهی و خود-سازماندهی طبقاتی‌اش<sup>۹</sup> نیز کاسته می‌شود. در مقیاس<sup>۱۰</sup> 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<sup>۱۱</sup> است.

در یک ترازبندی عمومی از تحول دنیای کار در کشورهای مختلف سرمایه‌داری، با استفاده از سرشماری‌ها و داده‌های جامعه‌شناختی در دو دهه‌ی اخیر، دگرش<sup>۱۲</sup>های (mutations) اجتماعی زیر را که چه بسا غیر قابل بازگشت هستند، می‌توان تشخیص<sup>۱۳</sup> داد:

- 1- افول کارگران صنعتی و به طور کلی کاهش<sup>۱۴</sup> کمی پرولتاریا به نفع رشد خرده‌بورژازی جدید و اقشار متوسط.
- 2- رشد تمایزها و جدایش<sup>۱۵</sup>ها (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.
- 3- وضعیت فوق، بیش<sup>۱۶</sup> 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 سده بیست احراز می‌کرد، از دست می‌دهد. تضاد میان کار و سرمایه در محیط تولید دیگر تنها عامل کسب خود<sup>۱۷</sup>آگاهی ضد سرمایه‌داری و تنها محرکه‌ی تغییر و تحولات و ایجاد جنبش<sup>۱۸</sup>های ضد سرمایه‌داری نخواهد بود، اگر چه اهمیت خود را همواره به مثابه‌ی بخشی مهم و قابل توجه از این جنبش<sup>۱۹</sup> حفظ خواهد کرد.

در این راستا، پرسشی در دنیای امروز سرمایه‌داری مطرح است که تونی نِگری به درستی آنرا فرموله می‌کند:

«پرسش پارادوکسالی که ما باید به آن پاسخ دهیم چنین است: آیا طبقه‌ی کارگر هنوز وجود دارد؟ یک طبقه‌ی کارگر به مثابه سوژه مرکزی نقد سرمایه‌داری؟ نه چون موضوع جامعه‌شناسی بلکه چون سوژه‌ی سیاسی؟ باید در عین حال پاسخ داد که چه معنای سیاسی دارند دگرگونی‌هایی که در کار و در وضعیت زحمتکشان به وجود آمده است، از صنعت گرفته تا بخش خدمات، از کار مزدوری تا کار مستقل، از کار مادی تا کار فکری، از امنیت شغلی تا بی‌ثباتی شغلی، از امتناع از کار تا کمبود کار؟ معنای تئوریک همه‌ی این‌ها چیست؟». و نگری خود به گونه‌ای پاسخ می‌دهد: «با استفاده از اصطلاحی که مارکس به کار می‌برد، می‌گوییم سرمایه تمام جامعه در کلیت‌اش را در چنبره‌ی خود می‌گیرد. (واژه فرانسوی *subsumé* که به معنای در خود ادغام کردن نیز هست) (تاکید از من است) (14).

این سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی سرمایه بر کلیت جامعه در همه‌ی ابعاد زندگی خصوصی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی... و نه فقط بر طبقه‌ی کارگر صنعتی و نه فقط در مکان تولید بلکه بر بسیارگونه *multitude* و در مکان‌های گوناگون، می‌تواند شرایط خودآگاهی و مبارزه‌ی ضدسرمایه‌داری در میان قشرهای وسیع اجتماعی را به وجود آورد. خودآگاهی ضدسرمایه‌داری و رهایی‌خواهانه و خود-آ سازماندهی اجتماعی محصول مبارزاتی می‌گردند 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 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 دمکراسی 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 غیرسرمایه‌دارانه... در تمامی این میدان‌ها و جبهه‌ها است که مردمان و از جمله زحمتکشان، حقوق بگیران که تحت ستم 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 چاره‌جویی برای آرایه‌ی راه کارهای ضد سرمایه‌دارانه به سوی رهایی خود به آزمایش می‌گذارند.

گسست بنیادین چپ رهایی‌خواه در حقیقت گسست در نظریه و عمل از آن گونه نظام‌هایی است که به نام سوسیالیسم و پرولتاریا در پی انقلاب‌های اجتماعی سربرآوردند، چون امپراطوری‌های 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.

## 6- حرف آخر

در درازای این بحث من سعی کردم به دفاع از چپ دیگری تحت نام چپ‌رهای خواه بر اساس نظریه‌ی سه گسست بپردازم:

1- گسست از «سیاست واقعا موجود» یعنی از «سیاست» به معنای امری خاص و «جدا» از جامعه که روی به دولت و سلطه دارد. گسست از شیوه‌ها و شکل‌های سازمان‌دهی سنتی که همانا تحزب برای تصرف قدرت است.

2- گسست از «سوسیالیسم واقعا موجود» که در حقیقت چیزی جز حفظ سرمایه داری در اشکالی دیگر بویژه دولتی نیست.

3- گسست از سرمایه‌داری در پرتو فرضیه یا شرط‌بندی کمونیسم و ایده‌ی رهايش Emancipation.

در راستای چنین تلاشی که نه تنها نظری بلکه عملی نیز هست یعنی همراه با مداخله گری در مبارزات سیاسی و اجتماعی روزمره در داخل و خارج از ایران است، ما هم به رویکردی فلسفی نیاز داریم - از جمله با ارجاع به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی از آگورای آتن تا جنبش‌های بزرگ اجتماعی اخیر در جهان - و هم به آزمودن شکل‌ها و شیوه‌های جدید مبارزه در ویژگی‌هایش. رخدادها و جنبش‌های اجتماعی برای تغییرات بنیادین در جهت‌رهای انسان‌ها و به دور از قدرت‌طلبی و دولت‌گرایی، میدان و مکان اصلی مبارزه‌ی ما را تشکیل می‌دهند. چنین است روندی که در جهت برآمدنش تلاش و پیکار می‌کنیم. می‌توان آن را یکی از روندهای چپ در تمایز با دیگر چپ‌ها در مسایل بنیادین، نظری و عملی یا روند رهایی‌خواهانه‌ی نام‌گذارد. مقاومت و مبارزه‌ی این چپ برای رهایی از قدرت‌های زمینی و آسمانی است و نه برای جا به جا کردن سلطه‌ای توسط سلطه‌ای دیگر. در سیاست و عمل سیاسی رهایی‌خواهانه، به قول بدیو، احتضار دولت چون منش و پرنسب مطرح است. «منشی که باید در هر عمل سیاسی عریان، آشکار و نمایان باشد.» (15) پس هدف چپ رهایی‌خواه نمی‌تواند تصرف قدرت سیاسی باشد بلکه به واقع مبارزه در راه نفی و نسخ آن است. مبارزه برای تغییر اوضاع جامعه و جهان بدون تسخیر قدرت چالش‌سترگی است که در برابر ما قرار دارد.

اما ما خوب می‌دانیم که پروژه‌ی ایجاد چپ رهایی‌خواه بر بنیاد گسست‌هایی که نام بردیم کاری بس دشوار است. صدای این چپ امروزه صدایی در شب است، شبی تیره و تاریک. صدایی به سان ندای بال جغد خرد هگلی که پروازش را به هنگام شب آغاز می‌کند. لیک این پرنده‌ی ما بال به سوی رهایی می‌زند و نه برای تکرار روزی بسان امروز ولو بهتر. پرواز او به سوی خورشیدی دگر است. به سوی ناممکنی ممکن اما نه محتوم.

پس اگر رهايش را آرمان و راه‌برد زندگی و مبارزه‌ی خود در پیروزی‌ها، ناکامی‌ها، سختی‌ها و تراژدی‌ها می‌کنیم، بسراییم باردگر

آن سروده‌ی صد و چهل ساله را: نه خدا، نه میهن! نه دولت!... نه قیصر  
و نه خطیب!

پانویسها

(1) هایدگر، درآمدی بر متافیزیک، ترجمه سیاوش جمادی، با تغییراتی

از من و در تطبیق با متن فرانسوی Gibert Kahn

(2) ژاک رانسییر: - Politique et philosophie - La Mésestente

Jacques Rancière - Galilée - P. 37

(3) ماتریالیسم تصادفی: Matérialisme aléatoire.

(4) پیشامد: Contingence

(5) از جمله کتاب بدیو زیر عنوان: آیا می‌توان سیاست را اندیشید؟

Peut-on penser la politique? - Editions du seuil- 1985

(6) مجموعه مقالات هانا آرننت در باره ی سیاست تحت عنوان «سیاست

چیست؟» .

(7) مارکس - نقد فلسفه حق هگل - مقدمه.

(8) Antonio Negri - L'anomalie sauvage - puissance et pouvoir

chez Spinoza

آنتونیو نگری - نابهنجاری وحشی - نیرو و قدرت نزد اسپینوزا

(9) Raymond Aron. L'homme contre les tyrans

(10) به نقل از Miguel Abensour - در L'Enjeu Machiavel

(11) Karl Marx, Misère de la philosophie, Jean Kessler; P.

39-41

(12) مانیفست کمونیست، چاپ پکن، به فارسی (با اصلاحاتی)، ص. 55-56

و نامه به آرنولد روگه 1845.

(13) مارکس - انگلس کلیات آثار جلد 39 ص. 58

(14) آنتونیو نگری در: L'Idée du communisme volume 2 - Berlin:

2010

(15) آلن بدیو در: L'Idée du communisme volume 2 - Berlin:

2010

cvassigh@wanadoo.fr