

## مسئله‌ی چپ در ایران و جهان - گفت‌وگو با شیدان وثیق (بخش چهارم)

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

### آرمان و واقعیت

اندیشه‌ی زمانه - شیدان وثیق در بخش پیشین گفت‌وگو درباره‌ی مسئله‌ی چپ به تشریح درک خود از سیاست چپ پرداخت. به نظر او وظیفه‌ی فعالان چپ پیشبرد سیاستی است که شاخص آن "دخالته‌ی شهریوندی در امر عمومی" است.

به نظر وثیق «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.»

وثیق تأکید می‌کند که «این همراهی و هم‌کوشی از سوی چپ رهایی‌طلب و آزادی‌خواه، نه دنباله‌روی غیرانتقادی از جنبش‌های اجتماعی است و نه چون گذشته برای اعمال رهبری بر آن‌ها به نام عنصر آگاه، پیشرو انقلابی است.»

حال در این بخش، که بخش پایانی این گفت‌وگو است، مفهوم گسست که این درک از سیاست بدیل بودن خود را به اعتبار آن می‌داند، به چالش کشیده می‌شود.

عنوان بخش اول گفت‌وگو با شیدان وثیق "چپ و سه گسست اساسی"، عنوان بخش دوم آن "مفهوم سیاست" و عنوان بخش پیشین "گسست و تداوم" بود.

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

در گفت‌وگوی پیشین توضیحات بیشتری درباره‌ی درک خود از "گسست" - گسست از "سیاست عملاً موجود" - دادید. ایده‌ی گسست، ایده‌ی جدیدی نیست. پیشتر 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 پرولتاریا 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 پیشتر به عنوان اومانیزم و بقایای ایدئالیسم 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 تفسیری 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 پیشینه‌گرای 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 پیشتر 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 تنوری و عمل است. این مسأله‌ای 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 توتالیتزر 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 پرولتاریا 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 دکتورین 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 مائونیستی فرانسوی چپ پرولتاریایی Gauche prolétarienne در آن دوره داشتیم 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) داشتیم.

یکی از این واژه‌های رایج در ادبیات چپ مارکسیستی که برای من خصلت مفهومی‌اش (conceptuel) زیرسوال 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 کوتا 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 سرمایه‌داری بیرون آمده است و تا مدتی ادامه‌ی میراث جامعه‌ی کهن در جامعه‌ی نوین اجتناب‌ناپذیر است. اما در مورد فاز بالایی جامعه کمونیستی، مارکس کلیاتی را چنین عنوان می‌کند: «تنها در مرحله‌ی بالاتر جامعه‌ی 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 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 جامعه‌ی 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 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 "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 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:

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 به اندازه‌ی 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 پیش رونده 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، اداره کننده‌ی 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 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 احتضار دولت، طبقات و مشارکت آزاد زحمتکشان در اداره‌ی امور خود است.

با این همه، حتی 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. حتی 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 سوبژکتیو یا یک 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 آشتی‌ناپذیر قرار می‌گیرند. اما این گذار متضمن یک عامل ذهنی (سوبژکتیو) 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 حتا 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 حتا 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 (differenciations) 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 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 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، آلبانیسیون 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 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 چیزمبانی 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 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.

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 مسأله‌ی 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 مسأله‌ی یهود، در ایدئولوژی آلمانی و در تزهایی در باره‌ی فونریباخ 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 اومانستی 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)*، *شینی‌گرایی (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 انگلیزیسیون 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 *پارادایگم (پارادایم)*، نمونه یا سرمشق که می‌توان آن را با *مُثل 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 دادهایی 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 ماکیاوولی 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 ماکیاوول در مورد منشأ قدرت و ماهیت جامعه طرح می‌شود که در گفتار در باره‌ی ده فصل اول تیت لیو چنین متجلی می‌شود: تقسیم اجتماعی واقعیته‌ی 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 ماکیاوولی در آن زمان که مبتنی بر پذیرش نقش موسس، آزادی بخش و آفریننده‌ی «منارعه» 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 مساله‌ی 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 سویه‌ای 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 دنیاها 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 ترمیدور 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 سکاتسی یا سکاتس‌هایی 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 سکاتس 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 مایلیم 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 دو بیست 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 پردازم:

- 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 تنوریک 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 ویژگی‌هایی که جنبش اجتماعی برای تغییر و رهایی می‌نامیم. چنین روندی را، که در جهت برآمدنش تلاش و پیکار می‌کنیم، می‌توان یکی از نحله‌های چپ در تمایز از دیگر چپ‌ها در مسایلی بنیادین نام گذارد. بیش از این در طول این گفت و گوها من چیز دیگری نگفتم.

در این میان، بی تردید 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 رهایی‌خواه را به معنایی می‌توان گفت که حداقل‌خواه 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.