عصر نو
www.asre-nou.net

چپ رهایی‌خواه

به مناسبت کنفرانس پروژه ی وحدت چپ
Fri 15 11 2013

شیدان وثیق

باید به گسستی رادیکال فکر کرد. گسستی برآمده از مبارزه، از فرهنگ نافرمانی، از شورش، از دوستی

*و از بحث آزاد. با به زیر پرسش بردن رادیکال، آن گونه که به ریشه ی چیزها پردازد. آندره گرز**

جستار کنونی، سهمیه ای دیگر بر مباحث نظری پیرامون پروژه ی وحدت چپ است. فعالین این پروژه، به منظور پیشبرد آن، کنفرانسی را در پایان ماه جاری با تم اصلی کدام سوسیالیسم و کدام چپ برگزار خواهند کرد. بدین مناسبت، گفتار زیر تلاشی است در جهت ارایه تعریفی از چپِ دیگر که «چپِ رهایی‌خواه» می نامیم در ویژگی های اصلی اش.

این چپ خود را در سه ویژگی اساسی تعریف و تبیین می کند. سه خصلتی که در این دوران سرمایه داری جهانی و سلطه قدرت ها، هویت و معنای وجودی او را تشکیل می دهند. یکی، در گسست از «سرمایه داری واقعاً موجود»، مبارزه ی ضد سرمایه داری او برای مالکیت اشتراکی و رهایش انسان هاست. دومی، در گسست از «سیاستِ واقعاً موجود»، پیکار او برای خودگردانی و دموکراسی مشارکتی است. سومی، در گسست از «تحزب واقعاً موجود»، رویکرد جنبشی، اپوزیسیونی و ضد قدرت مداری اوست.

شکل گیری چپِ رهایی‌خواه اما، با این که مقدمات و زمینه هایش را می توان در هر مکان از جمله در اپوزیسیون ایران تدارک دید، امروزه تنها در سطح جهانی تحقق پذیر است. این چپ، بنابراین، جهانی و جهان روا (اونیورسالیست) است. برآمدن آن مسلم و محتوم نیست بلکه چالش و شرطبندی است. شکل گیری و رشد آن در گرو مقاومت و مبارزه‌ای پرتضاد، دشوار و درازمدت است.

1- چرا چپ رهایی‌خواه؟

- در ابتدا، سلطه و ستم نظم سرمایه‌داری در مقیاس ملی و جهانی را داریم که بیش از پیش تحمل ناپذیر می‌شود. این سیستم، با این که در پیدایش مدرنیته یعنی در شکل گیری آزادی‌های فردی، جمهوری، دموکراسی، حقوق بشر، جدایی دولت و دین و جامعه‌ی مدنی... نقشی بارز و تاریخی ایفا می کند و با این که همچنان قابلیت تحول خود با شرایط را از دست نداده است، اما امروزه تبدیل به عاملی مخرب و ضد بشری شده است. بردگی مدرن در شکل کار مزدوری، استثمار، ازخود بیگانگی و کالائی کردن همه چیز از جمله انسان را در گستره‌ی گیتی بدون حد و مرزی توسعه می‌دهد. نابرابری و بی‌عدالتی را تقویت می‌کند. تقسیم جوامع بشری به دو قطبِ تمرکز ثروت و قدرت نزد اقلیتی کوچک و تکثر فقر و انقیاد نزد اکثریتی عظیم را تشدید می کند. سلطه‌ی سرمایه، مالکیت و دولت، این خدایان زمینی یا سکولار را در همه جا مستقر می کند. محیط زیست را به حکم قانون آهنین کسب سود برای سود بیشتر نابود می کند. در چنین شرایطی، گسست از نظم جهانی سرمایه‌داری چون فرایند اجتماعی خودرهایی انسان ها از سلطه‌ی سیستمی که پایان تاریخ نیست نه تنها مطرح بلکه مبرم می‌شود.

- عامل دوم، شکست تاریخی نظریه و عمل سوسیالیسم واقعاً موجود، چه در شکل لنینی- استالینی و چه در

نمونه‌ی سوسیال - دموکراتیک آن در سده‌ی گذشته و امروز است. چپ رهایی‌خواه در شرایطی قرار دارد که می بایست، با گسست از این دو چپ تاریخی، امر کمونیسم یا بهتر گوییم رهایش Emancipation را از نو و از سر بی‌اندیشد و دوباره تأسیس کند. چنین امری نیز از مسیر نفی آن دو "راه‌حل" منسوخ می‌گذرد: یکی، سرمایه‌داری در شکل دولتی، اقتدارگرا و آزادی ستیز و دیگری مدیریت "اجتماعی" سرمایه داری موجود. پس چپ رهایی خواه موظف و ملزم است که گسست از این «دو سوسیالیسم» را هم در زمینه ی بینشی (جهان‌بینی) به پیش راند، هم آن را در میدان نظری یعنی در اندیشه و فلسفه ی سیاسی به سرانجام رساند و هم در گستره ی عمل مبارزاتی برای تغییر واقعیت موجود دست به ابداع شکل های نوین فعالیت سیاسی و سازماندهی زند.

- عامل سومی که ما را به سوی ایجاد چپ رهایی‌خواه سوق می‌دهد، برآمدن جنبش‌های اجتماعی ضد سرمایه داری امروزی در جهان است. امروزه ما شاهد مبارزات زحمتکشان و مردم در مراکز اصلی سرمایه داری جهانی در اعتراض به مناسبات نابودکننده‌ی این نظام می باشیم. ما شاهد قیام های مردمی در جهان، از آمریکا تا چین با گذر از اروپا، آفریقا و آسیا، برای آزادی، برابری، رهایی و تعیین سرنوشت خود به دست خود و برای خود می باشیم. این جنبش های اجتماعی بیش از پیش خصلتی جهانی و جهان روا به خود می گیرند. این ها همه فعالان چپ را به بازنگری نقش و جایگاه خود در این جنبش‌ها، در گسست از شیوه‌ها و شکل‌های کهنه مبارزه و به دور از قدرت و دولت فرا می خوانند. جنبش چپ رهایی خواه، امروزه و بیش از هر زمانی دیگر، جنبشی فراملی و جهانی برای ساختن «جهانی دِگر» است.

2- از کدام چپ سخن می‌رانیم؟

واژه «چپ» از انقلاب برآمده است. «چپ» نامی است که فرانسویان در انقلاب 1789 خود ابداع می کنند. در مجلس مؤسسان برخاسته از انقلاب و قبل از برچیدن سلطنت، نمایندگان طرفدار حق وتو برای پادشاه در سمت راست و مخالفان آن در سمت چپ می نشینند. «چپ»، بدین سان، زگهواره سلطنت ستیز و جمهور خواه بوده است.

اما این نام گذاری از سال های پایانی قرن نوزدهم به بعد در اروپای غربی رایج می‌شود. به ویژه در سده‌ی بیستم است که می‌توان از گسترش کاربرد واژه‌ی «چپ» در ادبیات سیاسی جهانی سخن گفت. چرا که آن را نمی‌توان نزد روشنگرانی چون روسو که زمینه‌های فکری انقلاب فرانسه را فراهم می کنند پیدا نمود. همچنین نیز در ادبیات سیاسی و انقلابی این دوره. جالب است که نزد مارکس نیز واژه‌ی «چپ» هیچ گاه به کار نمی رود. در حقیقت با شکل گیری احزاب مختلفِ جمهوری خواه، رادیکال، سوسیالیست، کمونیست و آنارشیست... در دوران معاصر است که کاربرد «چپ» معنا پیدا می‌کند. این «معنا» را می توان در پنج مقوله اجتماعی - سیاسی خلاصه کرد: 1- عدالت اجتماعی. 2- برابری و عدم تبعیض. 3- آزادی. 4- دفاع از بخش عمومی 5- جمهوری و دموکراسی. فرانسویان البته اصل ششمی را می افزایند که جدایی دولت و دین یا لائیسیته است.

تعریف بالا اما مبین ارزش‌هایی عام و کلی است. هر گاه سخن از تحقق آن‌ها در واقعیت رود، «چپ» وا می‌رود، می شکند، تقسیم می شود و به روندهایی گوناگون و متضاد تجزیه می‌گردد. در حقیقت هیچ‌گاه «چپ» چون مفهوم و پدیداری با تعریفی واحد وجود نداشته است. «چپ» هرگز «یک» نبوده و نیست. «چپ» همواره متکثر و چندگانه و متضاد بوده است. حتا از همان آغاز تولد در انقلاب فرانسه، جناح چپ مجلس مؤسسان به چند دسته‌ی مختلف و متضاد تقسیم می شود. 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 دویست ساله‌ی «چپ» این حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد که چپ تنها در زمان‌هایی، نقطه‌هایی و سِکانس‌هایی از تاریخ رخدادهای اجتماعی و سیاسی، به طور نمونه در دوران کوتاه انقلاب‌ها یا جنبش‌های بزرگ اجتماعی، تبلور و ترجمان اتحادی منسجم بوده است. خارج از این برهه ها چیزی به عنوان تئوری و پراتیک «چپ» چون مقوله‌ای مستقل و استوار بر خود وجود نداشته و ندارد. آن چه که همواره بوده و باقی مانده است چیزی جز ایده‌ها، تئوری‌ها و کارکردهای گوناگون و گاه متضاد چون سوسیالیستی، کمونیستی، جمهوری‌خواهی، آنارسیستی و امروزه محیط زیستی و غیره نیست. چیزی بنا بر این به نام راه کار «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 می باشند. «اتحاد چپ» نیز، در نظر و عمل، در طول همین تاریخ دویست ساله، همواره چیزی جز امید، آرزو و شرطبندی نبوده است. در نقطه‌هایی از تاریخ چنین امری البته رخ داده و می دهد اما این اتحادها همواره موقت، ناپایدار، گذرا و سرآغاز انشقاق‌ها و جدایی های نوین بوده اند.

به واقع آن چه که همواره بوده‌است، به ویژه با چیرگی بینش اقتدارگرا و قدرت طلب بر اندیشه و عمل چپ در گذشته، جدایی، افتراق، انشعاب و چنددستگی است که حتا به جنگ و ستیز نظامی نیز می‌انجامد: جدایی تاریخی کمونیست های طرفدار انقلاب بلشویکی از سوسیال دموکرات ها، اخراج یوگوسلاوی از اردوگاه شوروی، انشعاب بزرگ چین و شوروی، اشغال نظامی مجارستان و چکوسلواکی توسط ارتش شوروی، درگیری مرزی میان چین و شوروی، جنگ چین و ویتنام...

در ایران نیز جنبش «چپ» همواره پدیداری متکثر و متضاد بوده است. تا پیش از شکل گیری جریان های چریکی و مائوئیستی در دهه‌ی پنجاه، چپ به طور کلی و عمده در حزب توده چون عامل شوروی در ایران متجلی می‌شود. پیش گامی و مقاومت خلیل ملکی و یارانش و دیگر سوسیالیست‌های آزادی‌خواه و مستقل در محفل‌هایی کوچک، تک و تنها در برابر سلطه فکری و تبلیغاتی سیستم توتالیتر، در فاصله‌ی بین شهریور بیست تا کودتای 28 مرداد 32، کارچندانی نمی‌توانست از پیش برد. سپس با شکل گیری آن چه که ما در دهه پنجاه «جنبش نوین کمونیستی» نام نهادیم، چپ‌هایی گوناگون به وجود آمدند. گاه کم و بیش در تداوم همان بینش و تفکر سویتیک اما با جهره‌ای انقلابی چون گروه‌های چریکی و گاه (آن چه که به نویسنده‌ی این سطور مربوط می‌شود) در بُرشی محدود و ناقص از سیستم شوروی در تفکر و عمل و در طرفداری از خط مائو و انقلاب فرهنگی چین اما به هر رو در همان چهارچوب بینشی اساسی. (آن چه که به جریان مائوئیستی در سطح جهانی معروف می شود).

با این همه، تمامی گرایشات موسوم به چپ در سطح ملی و جهانی در این صد سال گذشته را می توان به دو خانواده‌ی اصلی تقسیم کرد: «سوسیالیسم سویتیک» و سوسیال دموکراسی. در برابر سرمایه‌داری هر دو آن ها به واقع بدیلی را در برابر سرمایه داری تشکیل نداده و نمی دهند. "راه حل" اولی، سرمایه‌داری دولتی هم راه با دیکتاتوری پلیسی- حزبی و سیادت طلبی بود و "راه‌حل" دومی، مدیریت امور جاری سرمایه داری و بحران‌های آن.

به این ترتیب چپِ رهایی‌خواه امروز با پرسمانی اساسی و حیاتی روبه‌روست: چگونه می‌توان نظریه و عمل در جهت تغییر وضع موجود را در نفی اساسی و ساختاری آن دو «سوسیالیسم» تاریخی که همانا در نهایت حفظ و استمرار واقعیت موجود نظم سرمایه داری است به پیش راند؟ این پربلماتیک را ما در این جا در سه نظریه « گسست» مورد بررسی و تأمل قرار می دهیم.

3- «گسست از سیاست واقعاً موجود»

ابتدا یونانیان Politeia را اختراع می کنند که به معنای تأسیس پولیس یا شهر است و واژه politique امروزی از آن برمی تابد. هم آنان نیز پایه‌گذار دو دریافتِ متضاد فلسفی از «سیاست» چون هنر اداره‌ی امور شهر می شوند. از یکسو دریافت سوفسطایی (پروتاگوراس) را داریم که «سیاست» را مشارکت همه در اداره‌ی پولیس یعنی در توان و قابلیت همگان می شناسد. در این دریافت افتتاح‌کننده، مردم (دِموس) وارد میدان اداره ی شهر یعنی «سیاست» می‌شوند. در این نگاه، «سیاست» همانا دموکراسی به معنای مداخله و مشارکت شهروندان است. از سوی دیگر دریافت افلاطونی از «سیاست» را داریم که به پشتوانه شرایط عینی و تاریخی می رود بر اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی غالب شود. اندیشه‌ای که امر «سیاست» را در قابلیت «یک» (فیلسوف - پادشاه) یا «چندی» (نخبگان) می‌شناسد. در این نگاه، دموکراسی به معنای توانایی مردم در اداره ی امور خود به نفع حاکمیت «یک» یا عده ای نفی می شود. این دو نگاه آغازین در تاریخ فلسفه 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، خدا، طبقه، نخبگان، برگزیدگان، نمایندگان، دولت و حزب- دولت می‌شمارد. در این بینش، «سیاست» نام دیگر قدرت، حکومت، دولت، دموکراسی نمایندگی و سلطه می‌شود. این همان چیزی است که ما «سیاستِ واقعاً موجود» می‌نامیم که همواره از آغاز اندیشه ی سیاسی تا کنون غالب بوده است. دیگری، بینشی است که «سیاست» را چون امر «همگان» در چندگانگی شان، امر مردمان بسیارگونه، به رسمیت می‌شناسد. در این بینش، سیاست یعنی مشارکت برابرانه‌ی شهروندان در اداره‌ی امور خود در کثرت و بسیارگونگی‌شان، در هم زیستی و هم ستیزی‌شان، در اتحادها و تضادهای‌شان، در خود رهایی و خود گردانی شان. «سیاست» در این جا، نام دیگر «نه حکومت کردن و نه تحت حاکمیت قرار گرفتن» (ایده ای برگرفته از هانا آرنت) می شود.

به طور خلاصه، آن چه که «سیاست واقعاً موجود» می‌نامیم عبارت است از:

1- عملی تخصصی، حرفه‌ای، انحصاری و اختصاصی استوار بر تقسیم کاری اجتماعی و طبقاتی.
2- گفتمانی پیامبرانه و بنا بر این هم چنان دینی، عوام فریب و توهم ساز.
3- بینش و سبک کاری سیستم ساز و اقتدارطلب.
4- نظر و عملی همواره به سوی دولت، قدرت و تصرف آن، پس آماده برای سلطه.

در مقابل درک فوق از سیاست، دریافت دیگری وجود دارد که که می توان آن را «سیاست رهایی خواهی» نامید. با این که در این جا استفاده از واژه‌ی «سیاست» را ناروا می دانیم اما چون جانشینی بر آن نداریم ناگزیر همان را اختیار می‌کنیم. به باور ما، آن چه که در گسست از «سیاست واقعاً موجود»، می بایست از نو ابداع و آزمون شود ناظر به تعریف دیگری از «سیاست» و کار سیاسی است. این «سیاستِ دگر» در «مکانی» معین که همانا «رخداد» است یعنی آن جا که نابهنگامی، نامنتظره و ناممکنی اتفاق می‌افتد، تبیین می‌شود. در همین راستا، بر فراز زیر از هایدگر تأملی کنیم.

« Polis را بیشتر به شهر یا دولت‌شهر ترجمه می‌کنند. این ترجمه معنای کلمه را کاملاً افاده نمی‌کند. Polis مرجحاً به معنی مکان است. به معنی آن "آن‌جا"یی است که هستی آن‌جایی das Da-sein درآن و هم چون آن تاریخمند است. Polis آن مکانِ رخداد و آن "آن‌جا"یی است که درآن 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. اگرهمه‌ی این‌ها به Polis تعلق دارند، آنی که سیاسی است به این دلیل سیاسی نیست که همه ی این‌ها در رابطه با یک دولتمرد، یک کارشناس نظامی و یا در رابطه با امور دولت قرار می‌گیرند. برعکس، همه‌ی این‌ها سیاسی هستند، 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 از «کار سیاسی» و «سیاست» تعریفی دیگر به دست داد که مورد توجه خاص ما در این جا قرار دارد، البته برداشت‌های متفاوتِ دیگری هم می توان از فراز هایدگری به دست داد 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(کُلِکتیفِ) شان با باورها، ایده‌ها، تنش‌ها و عمل کردهای‌شان قرار دارد. در هم زیستی و هم ستیزی نیروهای اجتماعی. این‌ها نیز، دستِ‌کم در ابتدا، در جا و مکانی معین واقع می‌شوند، در عین حال که می‌توانند پیامی فرا تر از محدوده‌ی خود، فراخوانی جهانی و جهان‌روا داشته باشند.

سیاست، در این معنای دِگر، در رابطه با دولتمرد، کارشناس نظامی و یا در مناسبت با امور دولت و کسب قدرت قرار نمی‌گیرد. برعکس، «سیاسی» آنی است که در مکان رخداد قرار می‌گیرد. «سیاست» - و در این جا ما از آلَن بدیو وام می گیریم - آن جایی است که حادثه واقع می‌شود، رخ می دهد. 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 از دولت و قدرت‌های حاکم و به دور از آن ها انجام می پذیرد. آن جا که ناممکن می تواند (و نه به یقین) امکان‌پذیر شود. 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 جدید به جای سلطه‌ی موجود... 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 «سیاست ورزی» 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 آن امور را به تصاحب خود درمی‌آورند و با مداخله گری مستقیم و بی واسطه‌ی خود در جهت تغییر و دگرسازی واقعی خود و آنی که هست، به سوی برابری و رهایی خود قدم برمی‌دارند.

در راستای جدا کردن «سیاست» از «دولت‌گرایی» Etatisme و بر این مبنا ارایه‌ی تعریفی دیگر از «سیاست» و عمل سیاسی، ژاک رانسیر Jacques Rancière پربلماتیک چیستی و کجایی «سیاست» را چنین توضیح می دهد:

«سیاست همیشه وجود ندارد. سیاست حتا به صورتی 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 اِعمال 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.» (تأکید از من است)(2)

در نفی «سیاست واقعاً موجود»، ما همواره در درازای تازیخ سیاسی، «نقد سیاست» در نظریه و عمل را داشته‌ایم و هم چنان داریم. در این میان، مسیری را می توان مورد تأمل قرار داد. مسیری نظری که گفتیم از سوفسطاییان چون سر رشته آغاز می‌شود و در روندی با گذر از ماکیاول و اسپینوزا به روحی از مارکس و سپس به اندیشه‌های انتقادی پسامدرنیته، پسامارکسی و پسا سوسیالیستی می‌انجامد. از جمله در فرانسه نزد آلتوسر، دولوز، دریدا، فوکو، بوردیو، رانسیر، بدیو... در آلمان نزد آرنت و نظریه پردازان تئوری انتقادی، در ایتالیا نزد نگری...

اگر از دوره‌ی معاصر شروع کنیم، رد پای «نقد سیاست» را می‌توان در دهه‌ی هفتاد میلادی از جمله در واپسین تأملات آلتوسر پیرامون ماتریالیسم تصادفی(3)، اندیشه‌ی رخداد، اتفاق و پیشامد(4) پیدا کرد، آن جا 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 حوزه ی «نقد سیاست»، امروزه بویژه می توان از ژاک رانسیر و آلن بَدیو به عنوان اصلی‌ترین نظریه‌پردازان نام برد که نوع دیگری از اندیشه‌ورزی سیاسی را طرح می‌کنند. ما در مباحث خود از پاره‌ای ایده‌ها و مفهوم‌سازی‌های اینان از جمله ایده ی «رخداد» Evenement، «فاصله گیری از دولت» و «حزب-دولت» Parti-Etat استفاده کرده و می کنیم(5).

چندی به گذشته تر رویم، اندیشه ی «نقد سیاست» را می‌توان نزد 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. (6)

سپس دور تر که رویم، رد پای آن را نزد مارکس در زمان فلسفی‌اش پیدا می‌کنیم. آن جا که در گسست از هگلیسم، 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 جهان روا، فقط جهان روایی 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 پدیدارهایی (البته ناپایدار) درفرایند گسست از «سیاست واقعاً موجود» برای رهایی نامید.

اگر باز هم دور تر رویم، نشان اندیشه‌ی «نقد سیاست» را به معنایی می‌توان نزد اسپیوزا یافت، آن جا که او برداشت نا رازآمیزی از دولت به دست می‌دهد و دموکراسی را عمل و اقدام بسیارگونه Multitude می‌شمارد. بسیارگونه‌ای در ویژگی های تک بودی اش اما در عین حال متشکل. اسپیوزا 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 بسیارگونه را اساس فعالیت دگرگون سازی هم اجتماعی و هم سیاسی می‌شمارد» (8).

سپس به ماکیاول و فلسفه‌ی سیاسی او در گسست از دین و بر بنیاد آشفتگی می‌رسیم. در حوزه ی خاص اندیشه ی سیاسی در غرب، گُسست بنیادین از دین، با جنبش اومانیسم 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 تاریخ نگاری بر محور حوادث سیاسی و با توجه به ابعاد جغرافیایی، اجتماعی و نظامی آن‌ها بدون کمترین ارجاعی و استنادی به دین و تاریخ مقدس ابداع می‌شود. از سوی دیگر، با شهریار و به ویژه در گفتار در باره ی تیتلیو، ماکیاول برای نخستین بار «درک و دریافتی از سیاست، مستقل از اخلاق و دین ارایه 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 «نظریه

سیاسی‌ای بدون خدا، مشیت الهی و مذهب می‌شود.» (10)

با این حال نمایندگان نظری «نقد سیاست» یا در حقیقت «گسست از سیاست واقعاً موجود» در طول تاریخ اندیشه و عمل سیاسی اقلیتی کوچک را تشکیل داده و می دهند. آن چه که هم در زمان آن ها و هم در زمان ما امروز در باره‌ی «سیاست» اندیشیده، گفته، نوشته و عمل می شود، بیشتر و چشمگیرتر بر سر «کدام سیاست؟» (سیاست خیر در برابر سیاست شر) است تا نقدِ 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 چپ و سیاست رهایی خواه را باید تشکیل دهد، نقد آن بینشی است که از سیاست و سیاست ورزی چیزهایی چون قدرت، دولت، حکومت، یک، یگانگی، رهبری، سوژه‌ی راهبر و سوژه‌ی تحت رهبری... می فهمد. به عبارت دیگر هر آن چه که می توان بنیادهای اقتدارگرایی، سلطه‌گری و درک استعلایی Transcendental از امر سیاسی نامید.

بی تردید دراین «نقد سیاست» مفاهیمی چون جمهوری یا دموکراسی جای می‌گیرند. اما این‌ها برای ما پیش از آن که بیان نوعی حکومت و نظام باشند ترجمان تصاحب عمومی، اشتراکی، مشارکتی و مستقیم اداره‌ی امور توسط خود مردم هستند، یعنی آن چه که خود مختاری، خودگردانی و خود سازماندهی سیاسی در امر عمومی می‌نامیم. فرایند خودمختاری و خودگردانی سیاسی روندی است که طی آن شهروندان امر سیاست را به دست می گیرند. از قدرت و مرجعی فرای خود و خارج از خود پیروی نمی‌کنند. صاحب اختیار امور خود بوده و بر محور خود عمل می کنند. در این جا اختصاصی بودن حوزه ی سیاست و جدا شدن آن از جامعه - پدیداری که با مدرنیته تشدید و تثبیت می‌شود و بحران ژرف کنونی «سیاست» و کناره گیری مردم از آن را می‌آفریند – رو به احتضار می رود و به جای آن خودمختاری می نشیند. خودمختاری به مفهوم استقلال نسبت به دولت، دین، و هر قدرت برین، آسمانی یا زمینی (سکولار) است. به معنای خود گردانی و خود سازماندهی در ابداع راه ها و روش‌هایی که تغییرپذیر و نسخ پذیر اند. به این معناست که انسان‌های مجتمع، با حفظ چند گانگی و تضادهای خود، بدون پیروی از احکامی برین و برون از خود، در اداره ی امور خود به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، بدون نمایندگی از دیگران و یا نماینده کردن دیگری، در برابری و آزادی، مداخله و مشارکت می‌کنند. این همان چیزی است که ما دمکراسی مستقیم، مشارکتی یا شورایی در فرا روی از دمکراسی نمایندگی کنونی می نامیم.

4- «گسست از تحزب واقعاً موجود»

دومین گسست، در حوزه ی اشکال نوین سازماندهی و خود سازماندهی، گسست از تحزب سنتی بر اساس نگاه جنبشی به امر مقاومت و مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی است. مناسبت با جنبش اجتماعی، در درازای تاریخ چپ، یکی از میدان های مورد اختلاف و افتراق را تشکیل داده است. در کل، دو بینش در برابر هم قرار گرفته‌اند. یکی، آزادی‌خواهانه و استقلال طلبانه است که بر خودمختاری و استقلال «جنبش‌اجتماعی» تاکید می‌ورزد و دیگری آمرانه و اقتدارگرا ست و جنبش را زیر قیمومتِ عنصرآگاه در قالب حزب پیشرو قرار می‌دهد. در جنبش چپ (سوسیالیستی/ کمونیستی)، با وجود مقاومت مارکسیست‌های شورایی، همواره بینش مبتنی بر قیمومت حزب بر جنبش کارگری و اجتماعی، به ویژه در شکل لنینی - استالینی آن، چیره شده است. حزبی که 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 شکل گیری 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 چند کشور اروپای غربی، طرحی را 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 هم دیداری داشتند، 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، شیوه ی 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 نوبه ی 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. همه ی اعتراضات را پذیرا شویم و تشویق نماییم؛ همه‌ی اعمال دفع کننده و سری را محکوم کنیم؛ هیچ مسئله‌ای را پایان یافته تلقی نکنیم.»(11)

می دانیم 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 گوشزد 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 با طرح شعار «رهایی زحمتکشان امر خود زحمتکشان است»، پاسخی به انتقاد پرودُن می‌دهد. جالب این جاست که پاسخ او، با وجود ناروشنی‌ها وابهاماتی که دارد، تا حدودی نزدیک به نگرانی و مسأله‌انگیز فیلسوف آنارشیست است.

کمونیست ها، 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 آن دو، بینش چپ رهایی‌خواه را مطرح 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، سخنوران و سازندگان «افکار عمومی»، کارمندان و کارمندان احزاب سیاسی... در کمیته‌های دولتی، کمیسیون‌های مجلس و گروه‌های کاری باز یا دربسته و در دیگر نهادها و مؤسسات پژوهشی و دانشگاهی و در بهترین حالت با نظرسنجی از مردم و گرفتن 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 می کند. در این بینش نیز همواره افرادی محدود ولی این بار سوسیالیست، توانایی و صلاحیت کسب «علم راهنما» و تبلیغ آن را دارند، 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 مسئله ی شناخت و تبیین راه‌حل‌ها و پروژه‌های سیاسی- اجتماعی که هر دو از یک سرچشمه ی فلسفی واحد تغذیه می‌کنند و ریشه‌ی‌شان را باید به ایده ی فیلسوف- پادشاهی افلاطون نسبت داد، ما بینش دیگری را قرار می‌دهیم: قابلیت‌ها و توانایی‌های جنبش‌های اجتماعی در کسب شناخت و دست یابی به‌ایده‌ها، نظریه‌ها و طرح‌هایی به طور نسبی صحیح‌تر و نزدیک‌تر به واقعیت. «واقعیت» نه به معنای آن چه که واقعاً هست، امکان‌پذیرمی‌نماید و یا آن چه که به 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 پر چالش 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 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، اصلاح پذیر و حتا فسخ‌پذیر.

امروزه با نقدِ شکل‌ها و شیوه‌های کهنه‌ی فعالیت سیاسی و سازمانی، «جنبش‌های احتماعی» نوینی در همه جا در سراسر گیتی، از جمله در ایران 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 شکل 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 ازسر 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 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 آن ها، 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.

امروزه در خلق ایده‌ها، طرح‌ها و راه کارها، جنبش‌های اجتماعی- سیاسی بیش از پیش فعال می شوند: جنبش‌هایی چون جنبش‌های زنان و فمینیستی، جنبش‌های سیاسی و مدنی، جنبش‌های سیاسی دفاع از محیط زیست (اکولوژیست) و جنبش‌های اجتماعی- سیاسی برای ساختن جهانی‌دگر... چپ‌های رهایی‌خواه در درون این جنبش‌ها مبلغ برنامه‌ها، راه‌کارها و اهدافی می‌شوند که این جنبش‌ها خود تبیین، تدوین و مطرح می‌کنند. در این میان، چپ های رهایی 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 رهایش باشند 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.

چپِ دیگر، به دیده‌ی نگارنده، با درس‌گیری از شکل‌های سنتی سازماندهی حزبی، می‌بایست در پی خلق شکل‌های نویی از مناسبات در میدان سازماندهی و تشکیلاتی خود باشد. مناسباتی مبتنی بر دموکراسی گسترده درونی. بر شفافیت در همه‌ی سطوح کاری. بر مشارکت آزادانه‌ی مشارکت کنندگان. بر شیوه و روش خودگردانی. بر گردش و تناوب مسئولیت‌ها در همه‌ی نهادها و در همه ی سطوح. بر امکان آزادانه‌ی دخالت‌گری و انتقاد و کنترل از سوی مشارکت کنندگان در همه‌ی سطوح و بر همه‌ی امور. بر آزادی تشکیل گرایش‌های نظری و برخورداری این گرایش‌ها از همه‌ی حقوق چون اظهار نظر آزادانه درونی و بیرونی و امکان مشارکت آن‌ها در تصمیم گیری‌ها...

از سوی دیگر، چپِ رهایی خواه امروز در همه جا و از جمله در ایران تنها می تواند اپوزیسیونی باشد. به این معنا که در پی تصرف قدرت و ولت نباشد. در خارج از سیستم چون نیرویی معترض و مخالف عمل کند. چپِ سنتی همواره برای تصرف قدرت و حکومت کردن مبارزه کرده و می‌کند. این گونه چپ در عین حال همواره نیز نشان داده است که در زمانی که به قدرت می‌رسد، در برابر الزامات پاسداری از دولت و قدرت ناگزیر دست به سرکوب و سلطه می‌زند. چپ رهایی‌خواه اما، می‌بایست بر فاصله گرفتن از قدرت، دولت و تصرف آن تاکید ورزد. تعریف کلاسیک چپ سوسیالیستی/ کمونیستی از «سیاست»، از مارکس (البته نه در همه‌ی نظرات او) تا امروز همواره این بوده است که امر قدرت و دولت و تصرف آن جوهر سیاست را تشکیل می دهد. از این نگاه، «سیاست» یعنی دولت گرایی. چنین درکی از «سیاست»، از چپ تا راست، همواره غالب و همگانی بوده و هم چنان می باشد. یکی از چالش‌های مهم امروزی در برابر چپِ رهایی خواه این است که در تعریف فوق تجدید نظری اساسی کند. ایده‌ی سیاستِ بدون تصرف قدرت را مطرح سازد. به یکی از بنیادهای فکری کمونیستی که مارکسیسم سویتیک زیر پا نهاد باز گردد. این که «سیاست»، اداره و مدیریت امر دولت و قدرت نیست بلکه مداخله و مشارکت مستقیم و بی واسطه‌ی مردمان بسیارگونه در امور

است. دموکراسی مشارکتی و مستقیم یا شورایی را ما در نهایت امر به این معنا می‌فهمیم و تبلیغ می کنیم. با این حال اما امروزه، این پروبلماتیک اساسی که چگونه می‌توان جوامع و جهان را به گونه‌ی ریشه‌ای تغییر داد بدون تصرف قدرت و دولت، بغرنجی بدون پاسخ باقی مانده است.

5- «گسست از سرمایه داری واقعاً موجود.

سومین گسست، گسست از مناسبات سرمایه‌داری است که امروزه سلطه خود را در سراسر گیتی حاکم کرده است. گسستی که در نهایت به معنای الغای مالکیت خصوصی و برقراری مالکیت جمعی، احتضار دولت جدا و حاکم بر مردم و مبارزه برای برابری است. این گسست آن چیزی است که امروزه، مقدم بر هر چیز، تنها می‌تواند برآمدِ نقد و نفی نظریه و عمل «سوسیالیسم واقعاً موجودِ» در سده‌ی بیستم یعنی سرمایه داری دولتی از یکسو و سوسیال دموکراسی اداره کننده سیستم سرمایه از سوی دیگر باشد. در واقعیت کنونی جامعه‌ی ما در ایران، شرایط فرایند چنین گسستی تنها نی تواند با گذر از جمهوری اسلامی و استقرار جمهوری ای دموکراتیک برمبنای جدایی دولت و دین میسر شود.

امروزه در ایران، با جهانی شدن سرمایه داری، دو مبارزه اساسی یعنی ضد استبدادی برای دموکراسی و ضد سرمایه داری برای رهایی را نمی توان چون گذشته از هم جدا کرد. دیوار چینی عبور ناپذیر بین آن ها برقرار کرد. به دو فاز تاریخی مستقل از هم تحویل داد. برعکس، آن ها را به گونه ای می بایست با هم تلفیق کرد. نظام حاکم بر ایران امروز برآیندی از تداخل سه مناسبات درهم آمیخته است: مناسبات مسلم سرمایه داری، مناسبات تئوکراتیک (دین سالاری) و مناسبات ناشی از قدرقدرتی دولتی مستبد، متمرکز و متکی بر رانت نفتی. این خصوصیات دو امر مبارزه ضد استبدادی و مبارزه ضد سرمایه داری را در هم می آمیزند، با این که هر دو آن ها دارای ویژگی های خود می باشند که از نظر نمی توانند و نباید دور بمانند.

اما گسست از سرمایه داری به چه معناست؟ ما برای برای کدام سوسیالیسم مبارزه می کنیم؟ این است پرسشی اساسی که امروزه پس لز شکست سوسیالیسم سویتیک و سوسیال دموکراسی به صورتی حاد و بحرانی مطرح است.

یکی از واژه‌های رایج در ادبیات مارکسیستی که خصلت مفهومی‌اش برای ما امروز مورد تامل باید قرار گیرد، همین «سوسیالیسم» چون سیستم، نظام و دولت است. تا کنون «سوسیالیسم» چون مفهومی بدیهی برای همه‌ی چپ‌های مارکسیست چون ما جلوه می‌کرده است، در حالی که خودِ مارکس هر گاه که پیش آمده از کمونیسم، کمونیست ها، جامعه‌ی کمونیستی سخن رانده است. به ویژه در رساله ای خطاب به سوسیال‌دموکرات‌های آلمان که به «نقد برنامه‌ی گوتا» معروف است.

در سال 1875 در شهر گوتای آلمان، حزب لاسالی‌ها و سوسیال دموکرات‌ها در کنگره‌ای با هم وحدت می کنند و برنامه ای مشترک تدوین می کنند. در نقد آن، مارکس برای نخستین بار و در خطوط کلی از برخی شاخص‌های جامعه ی پسا سرمایه داری 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) برخی مناسبات و حقوق بورژوایی (از جمله به هر کس به‌اندازه‌ی کارش) هم چمان باقی می‌مانند. زیرا جامعه تازه از دردهای طولانی زایمان از دل 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 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 جانبه ی 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، نزد مارکس، چیزی به نام «سوسیالیسم» چون نظام، مناسبات یا دولت وجود ندارد. مارکس تنها از کمونیسم سخن می راند. او در توضیح فرایند آن، یعنی گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم، از فاز اولیه ای که بعدها

«سوسیالیسم» خواندند، نشان هایی بسیار کلی به دست می دهد. از این روست که نخستین بیانیه‌ی مهم سیاسی مارکسی، مانیفست کمونیست است که موضوع اصلی اش اعلام موجودیت کمونیست‌ها در برابر سوسیالیست‌های 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. سوسیالیسمی دولتی که مارکس، از جمله در نقد برنامه‌ی گوتا، خود را از آن به طور قاطع جدا می کند. 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 از حزب بلشویک، امر "سوسیالیسم" منحرف می شود 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، سیادت طلبی جهانی و غیره.

مارکس در عین حال پس از کمون پاریس ازدیکتاتوری پرولتاریا نام می‌برد و جایگاه اصلی و مهمی به این مفهوم در دستگاه نظری‌اش می‌دهد. او در همان نقد 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: 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 می کنند، اما به‌اندازه‌ی 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 می شوند، تشخیص داد. آن چه که می‌توان از درک آن‌ها تفهیم کرد این است که دیکتاتوری پرولتاریا نزد آن‌ها «نا - دولت» 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؟ 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 گذار به سوی القا و محو دولت است. دیکتاتوری پرولتاریا نا- دولتی است استثنایی به سوی نفی خود و 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 اول انقلاب خلع ید از شوراهای کارگری، دهقانی و محلی به نفع دستگاه 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 احتضار دولت و خود- مدیریت مشارکتی تولید کنندگان آزاد و مجتمع (تعریفی که در مانیفست آمده است)، امروز دیگر نمی‌توانیم این واژه و مفهوم را به کار بریم. حتا با شرط و احتیاط‌های لازم. علت آن را 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 سوبژکتیو یا یک سوژه‌ی واحد و تعیین کننده با رسالتی تاریخی و مهدوی (مسیحایی)– چون پرولتاریا – سخن گفت.

می دانیم 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 کارگری 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 هم چون 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 گروی لغو مالکیت خصوصی و آن مناسباتی است که به کالایی شدن نیروی کار انسان و فراورده‌هایش می‌انجامد و در گروی 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 این دوران، 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، دِگرشهای اجتماعی زیر را که چه بسا غیر قابل بازگشت هستند، می‌توان تشخیص داد:

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

2- رشد تمایزها و جدایش‌ها در درون پرولتاریا و در قشرهای وسیع گسسته از کار و تولید و یا مشتغل 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 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.

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

«پرسش پارادکسالی که ما باید به آن پاسخ دهیم چنین است: آیا طبقه‌ی کارگر هنوز وجود دارد؟ یک طبقه ی کارگر به مثابه سوژه مرکزی نقد سرمایه‌داری؟ نه چون موضوع جامعه شناسی بلکه چون سوژه‌ی سیاسی؟ باید در عین حال پاسخ داد که چه معنای سیاسی دارند دگرگونی هایی 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 بی ثباتی شغلی، از امتاع از کار تا کمبود کار؟ معنای تئوریک همه ی این‌ها چیست؟». و نگری خود به گونه‌ای پاسخ می‌دهد:«با استفاده از اصطلاحی که مارکس به کار می‌برد، می گوییم سرمایه تمام جامعه در کلیت‌اش را در چنبره‌ی خود می‌گیرد. (واژه فرانوسی subsumé که به معنای در خود ادغام کردن نیز هست) (تاکید از من است)(14).

این سلطه‌ی همه جانبه‌ی 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 مردمان بسیارگونه 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- 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 غیر سرمایه‌دارانه ... 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 ارایه‌ی راه کارهای ضد سرمایه‌دارانه به سوی رهایی خود به آزمایش می‌گذارند.

6- سخن آخر

این گفتار تلاسی بود در تعریف چپ رهایی خواه بر اساس نظریه‌ی سه گسست از «سیاست واقعاً موجود»، «تحزب واقعاً موجود» و «سرمایه داری واقعاً موجود».

مبارزه برای شکل گیری چپ رهایی خواه در ایران و جهان، تلاشی است که باید هم نظری و هم عملی باشد. یعنی همراه با مداخله گری در مبارزات سیاسی و اجتماعی روزمره صورت گیرد، ما هم به رویکردی فلسفی نیاز داریم و هم به آزمودن شکل‌ها و شیوه‌های جدید مبارزه در ویژگی‌هایش. رخدادها و جنبش‌های اجتماعی برای تغییرات بنیادین در جهت رهایی انسان‌ها و به دور از قدرت‌طلبی و دولت‌گرایی، میدان و مکان اصلی مبارزه‌ی ما را تشکیل می‌دهند. چنین است روندی که در جهت برآمدنش می بایست تلاش و پیکار کرد. این تلاش و پیکار، مقاومت و مبارزه برای رهایی از سلطه ی قدرت‌های زمینی و آسمانی است و نه برای جا به جا کردن سلطه‌ای توسط سلطه‌ای دیگر.

آن چه که در این نوشتار طرح کردیم نظرات شخصی نبودند که اختراع یا ابداع کرده باشیم . با این که نگارنده از دیر باز، حداقل از دوران مهاجرت دوم، به آن ها، همواره اما با حفظ رویکردی انتقادی، روی آورده است. کوشندگان بسیاری در جهان، در این راه اندیشیده و می اندیشند. عمل کرده و می کنند. نام برخی از آن ها در این گفتار آورده شده است. با

این که اینان در اقلیتی کوچک هستند اما به راه یابی مسیرهای جنگلی خود با پشتکار و امید ادامه می دهند. این نظرات، در شرایط تاریخی کنونی، یعنی در دوران سلطه ی سرمایه داری جهانی، سلطه سیاست واقعاً موجود، سلطه تحزب واقعاً موجود و تمکین اکثریت مردم به آن ها، البته چون صدایی در شب می مانند. اما صدایی که دعوت به مبارزه و مقاومت، جسارت و شرطبندی می کند. برای تدارک نظری و عملی سپیده دم رهایش انسان ها. برای ممکن ساختن ناممکن.

در این شب رهایی خواهی، ما نمی ترسیم. ما بسیاریم. ما با همیم.

شیدان وثیق
نوامبر 2013 – آبان 1392
cvassigh@wanadoo.fr

پانویس‌ها

* آندره گرز André Gorz در Msières du présent, Richesse du possible, 1997

(1) هایدگر، درآمدی بر متافیزیک، ترجمه سیاوش جمادی، با تغییراتی از من و در تطبیق با متن فرانسوی Gibert Kahn

(2) ژاک رانسیر: La Mésentente – Politique et philosophie – Jacques Rancière – Galilée – P. 37

(3) ماتریالیسم تصادفی: Matérialisme aléatoire.

(4) پیشامد : Contigence

(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 آرنت 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 Ed. Lignes – Berlin 2010