

گفت و گوی پروبلما تیکا با کمال خسروی



کمال خسروی

گفتگوی پروبلماتیکا با
کمال خسروی
منبع اصلی : پروبلماتیکا
بازنشر بیدار

آدرس

Iranische Bibliothek
Verderere Schöneworth 17a
30167 Hannover

فهرست

- 5 درباره‌ی «نقد» مارکسی و ماتریالیسم پراتیکی
- 45..... معادلات و تناقضات پراکسیس
- 65..... «تجربیات سوسیالیستی» و سوسیالیسم

مقدمه‌ی پروبلماتیکا: در ادامه‌ی گفت‌وگوهایمان با فعالان و نظریه‌پردازان چپ خاورمیانه و ایران، این بار با پرسش‌هایمان سراغ کمال خسروی رفتیم. خسروی سال‌هاست که با نوشته‌هایش در زمینه‌ی نظریه‌ی مارکسی، نخست در نشریه‌ی «نقد» و سپس در کتاب‌هایی چون توصیف، تبیین، نقد و نقد/ایدئولوژی شناخته شده است. نخستین بخش از گفت‌وگو «پروبلماتیکا» با کمال خسروی بیش‌تر به مسائل نظری می‌پردازد. در بخش‌های بعدی علاوه بر مسائل نظری، به مسائل تاریخی و مسائل سیاسی روز پرداخته می‌شود.

درباره‌ی «نقد» مارکسی و ماتریالیسم پراتیکی

پروبلماتیکا: محض شروع اجازه دهید تز اول از «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» را با هم بخوانیم:

«نقصان اصلی کل ماتریالیسم تاکنون موجود - از جمله ماتریالیسم فوئرباخ - آن است که عین یا برابر ایستا (Gegenstand)، فعلیت و حسّانیت را تنها به شکل ابژه (Objekt) یا در کسوت شهود درک می‌کند و نه به مثابه‌ی فعالیت و پراکسیس محسوس انسانی، نه به گونه‌ای سوژکتیو یا فاعلانه. بنابراین همین شد که سوییهِ فاعلانه‌[ی زندگی] را ایدئالیسم بود، در تقابل با ماتریالیسم، که بسط داد - اما صرفاً به گونه‌ای انتزاعی، چرا که مسلماً ایدئالیسم فعالیت واقعی و محسوس را چنانکه هست نمی‌شناسد...»

حال، در نسبت با این تز، چند پرسش:

تمایز میان برابر ایستا Gegenstand و ابژه Objekt که مارکس به آن ارجاع می‌دهد به واقع چیست و اساساً چه اهمیتی در معرفت‌شناسی مارکسیستی - اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد - دارد؟ آیا این تمایز در کلیت کارهای مارکس حفظ می‌شود؟ آیا نقشی که در منظومه‌ی نظری مارکس ایفا می‌کند تعیین‌کننده است؟

کمال خسروی

کمال خسروی: دلم می‌خواست پیش از شروع گفتگویمان به یکی دو نکته اشاره کنم و از این طریق تصویری به دست بدهم از فضایی که در چارچوب آن شاید تعیین جایگاه حرفهایم آسان‌تر می‌شود یا دست‌کم میل من این است که گفته‌های من در این متن فهمیده شوند. اتفاقاً سؤال اول شما بلافاصله این فرصت را به دست من می‌دهد و مرا از مزیقه‌ی صغرا-کبرایینی برای گفتن آن یکی دو نکته نجات می‌دهد. شما از تمایز معنا یا جایگاه دو واژه یا دو مفهوم یا بگوییم دو اصطلاح نظری در نوشته‌ای از مارکس و نقش‌شان در چیزی که اسمش را «معرفت‌شناسی مارکسیستی» می‌گذارید سؤال می‌کنید و بلافاصله می‌پرسید: «آیا این تمایز در کلیت کارهای مارکس حفظ می‌شود؟» حالا، پیش از پرداختن به اصل سؤال، می‌توانم با جوابی که برای این سؤال آخری دارم آن یکی دو نکته‌ام را بگویم.

جواب من این است: نمی‌دانم. من همه‌ی آثار مارکس را نخوانده‌ام. (همین‌جا، یک قصه در پرانتز: روزی تصادفاً جلوی قفسه‌ی کتابی که مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس در آن قرار داشت ایستاده بودیم و با دو سه نفری گپ می‌زدیم. یکی از حاضران با نگاه و لحنی بسیار دوستانه و به‌نحوی حتی «متملقانه» از من پرسید: شما همه‌ی این کتاب‌ها را خوانده‌اید؟ گفتیم: نه، مسلماً نه. اما بعضی‌هاشان را چندبار و بعضی صفحه‌ها از این بعضی‌ها را، شاید صدبار! این که همه‌ی قصه را نقل می‌کنم، فقط قصدم پز دادن نیست! بعداً می‌بینیم). بله، جواب سؤال شما این است که نمی‌دانم. منظورم این است که رد یا تأیید این ادعا یا جدی نیست یا در بهترین حالت به حوزه‌ی مارکس‌شناسی مربوط می‌شود. همین‌جا بگوییم که من با مارکس‌شناسی نه دشمنی دارم و نه مخالفتی و برای باصطلاح مارکس‌شناسان، منظورم درست و حسابی‌های‌شان است، نه مارکس‌شناسان خودخوانده که حتماً چندتایی‌شان را خودتان می‌شناسید، احترام بسیار قائلم و از آنها بسیار آموختم‌ام و کماکان می‌آموزم. دشمنی من، با استدلال

مصاحبه با پروبلما تیکا

نظری براساس مارکس‌شناسی است. اینکه استدلال من بر این ادعا استوار باشد که مارکس هرگز این کلمه را بکار نبرده یا فلان جمله را نگفته است، اولاً استدلالی نظری نیست و فقط ثبت احوال است و ثانیاً همیشه ممکن است نامه‌ای اینجا یا پاره کاغذی آنجا پیدا بشود که در آن مارکس، دقیقاً همان کلمه را بکار برده یا آن جمله را گفته است. کجا بودیم؟ بله، «کلیت کارهای مارکس». با این حال تا آنجا که من خوانده‌ام و می‌دانم گمان نمی‌کنم که این تمایز یا فقط این تمایز یا اساساً اینگونه تمایزهای واژه‌شناسانه، و یا حتی سمانتیک، بتوانند برای یک شناخت شناسی تعیین کننده باشند؛ و منظور من در اینجا بحث‌های واقعاً بسیار ژرف و آموزنده‌ای است که گاه و بیگاه در اینگونه تفسیرها و تأویل‌ها، یا خیلی شیک بخواهیم بگوییم، در هرمنوتیک صورت می‌گیرد.

منظورم مواردی نیست که برخی افراد به خاطر ترجمه‌ی غلطی که زمانی در اثر خطای باصره - نه حتی نادانی - از سوی مترجمی صورت گرفته و از این زبان به آن زبان و از این رونویسی به آن رونویسی منتقل شده است، یک بحث نظری کامل درست می‌کنند یا کتاب و کتاب‌ها می‌نویسند. یک نمونه را چند سال پیش در مورد واژه‌های آلمانی در کتاب «مدرنیته» ی احمدی نشان دادم. آنجا کسی که آشکارا زبان آلمانی نمی‌داند، براساس بازنوشت کاملاً نادرستی از واژه‌های آلمانی - که نادرستی‌اش برای هر بچه مدرسه آشکار است - سعی می‌کند با استناد به دستور زبان آلمانی (که ظاهراً نمی‌داند) فلسفه‌ی هایدگر را توضیح بدهد. منظورم اینطور موارد، که متأسفانه کم هم نیستند، نیست. فکر می‌کنم محمد تقی جعفری بود که در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گفت هر زمانه‌ای لیلای خودش را دارد. حکایت همین افراد است. خیلی از این حضرات عاشق کلمات می‌شوند؛ و اگر به آن‌ها انتقاد کنی که آقا، خانم، عزیز من، استاد من، این حرفها پرت و پلا و بی‌پایه و اساس است، هزارویک دلیل و بهانه پیدا

کمال خسروی

می‌کنند که از عشق‌شان به کلمات دست برندارند. من دوستی دارم که این «گیردادن» هایش واقعاً جالب است. او هرچند سال یکبار یک لیلای تازه دارد. اول عاشق «طبقه» بود و هیچ چیزی را بدون فهم و درک «طبقه» قابل فهم و توضیح نمی‌دانست. دوسه سال بعد عاشق کلمه‌ی «حقیقت» شد. بعد عاشق «دیالکتیک»، بعد «تراژدی»، بعد «لایه». گمان می‌کنم ظرف یکی دو سال گذشته عاشق «رویداد» شده است. البته در فاصله‌ی بین دو لایه، عاشق پسوندها می‌شد و می‌شود. مثلاً پسوند «مند»، بعد «ساز»، گاهی هم «ایک». ما با هم بحثی نمی‌کنیم. من همیشه گوش می‌کنم و لذت می‌برم. به معنای واقعی کلمه!

من فکر می‌کنم ما با مراجعه به هر اندیشه و اندیشمندی و هر دانش و بینشی در عام‌ترین معنای کلمه، بدنبال پاسخی برای پرسش‌های معاصر، پرسش‌های اینجا و اکنون خودمان می‌گردیم. این «خودمان» می‌تواند یک فرد معین باشد در یک سن و سال و جامعه‌ی معین، می‌تواند یک جمع باشد یا یک موقعیت تاریخی معین. به نظر من اهمیت قضیه هم در همین است. رجوع به مارکس و مارکسیست‌ها هم همین وضع را دارد. دست‌کم رجوع من به مارکس، به اندیشه‌ی پیش از مارکس و پس از او، هیچ دلیل دیگری جز این ندارد. ما چندین سال پیش در یک جمع مطالعاتی متن‌هایی در مورد تاریخ، منطق و فلسفه می‌خواندیم. منظورم از فلسفه متن‌هایی است که کسانی که اسم‌شان فیلسوف است، مثل کانت، و هگل و دیگران، نوشته‌اند. این کار را می‌کردیم تا بتوانیم متن‌های مارکس را بهتر، یا اصلاً، بفهمیم. نمی‌خواهم از این قضیه نتیجه‌ی به اصطلاح «شناخت‌شناسانه» - یا بخاطر دل آن دوستان که به «مند» علاقمند است، نتیجه‌ی روش‌مندان - بگیریم؛ که مثلاً اول باید این را خواند و بعد آن را. جمعی بود که بعضی از شرکت‌کنندگان در آن با مقدماتی که برای خواندن یک متن نظری لازم‌اند - همانطور که برای خواندن متنی به زبان فارسی، آشنایی به

مصاحبه با پروبلماتیکا

زبان فارسی لازم است - آشنا نبودند. همان موقع به جمع ما طعنه می‌زدند که اینها «فلسفه‌خوان» اند. می‌گفتند پاسخ شما به معضلات ما چیست؟ یعنی حالا پرولتاریا باید برود فلسفه بخواند؟ پاسخ من این بود که ما نه «فلسفه» را به خاطر فلسفه می‌خوانیم و نه مارکس را به خاطر مارکس. ما بازماندگان یک شکست تاریخی دردناک و خون‌بار هستیم و این کار را فقط از این‌رو می‌کنیم که ببینیم علت آن شکست چه بود و چطور می‌شود در حرکت‌های بعدی مان همان اشتباهات گذشته را تکرار نکنیم. شما که راه و چاه را می‌دانید، خواهش می‌کنم، منتظر ما نمانید. حرف من این بود که اتفاقاً این شماست که فکر می‌کنید حالا باید به پرولتاریا بگویید که چه بکند و چه نکند. فلسفه بخواند یا نخواند. حقیقت این است که پرولتاریا - منظورم فقط سمبولیک است، منظورم جنبش واقعی و مبارزه و آگاهی طبقاتی است - نه منتظر شما و رهنمودهای شما می‌ماند، نه من.

ببینید ما امروز در چه جهانی زندگی می‌کنیم. از زندگی خودتان و دوروبری‌هاتان، از محله و شهر و کشوری که در آن هستید شروع کنید. از همین بچه‌های کار، از کارتن‌خواهها، از کولبرها، از اعتیاد، از خودفروشی گرفته تا وضع بشر امروز در دنیای امروز. دوروبرما، ستم و جنایت و جنگ و استثمار را؛ و پتیارگی زندگی آنهایی که مسبب یا بهره‌بر این شرایط اند را هر چشم نابینایی هم می‌تواند ببیند. اوضاعی چنان دردبار و وحشتناک که استفاده از صفت «وحشیانه» برایش، توهین به حیوانات است. من و شمایی که نمی‌خواهیم در این وضع زندگی کنیم، به‌خصوص وقتی من و شمایی باشیم که هر روز قربانی این ستم و تجاوز و جنایت و استثمار باشیم و نه فقط شاهد و دلسوز آن، می‌خواهیم این وضع را عوض کنیم؛ و برای عوض کردنش به دنبال راه و چاره‌ایم و برای این کار به دانش و تجربیات و مبارزات دیگران در تاریخ و در جهان نگاه می‌کنیم. رجوع به مارکس و سنت مبارزات مارکسیستی چیزی بیش از این

کمال خسروی

نیست. من مخالفتی با این کار ندارم که کسی متنی از مارکس را بخواند و غرق در لذت «فلسفی» (لطفاً فلسفی را بگذارید توی گیومه) شود. چرا که نه؟ عالی است. کاش در دنیایی زندگی می‌کردیم که همه - در همین جا، در فلسطین، در سوریه، در یمن، در آفریقا، جنوب آمریکا، در اردوگاههای چاد و عراق و ترکیه و اردن، در کمپهای مهاجران در اروپا و... - امکان اینگونه لذت‌بردن‌ها را داشته باشند. می‌خواهد از یک متن فلسفی باشد، می‌خواهد شعر و قصه و نقش و نگار و موسیقی باشد. عالی است. رویاست. مشکل من با غرق شدن در هیپوت مارکس و مارکس‌خوانی و مارکس‌شناسی و هوهو و حق‌کردن‌های «دیالکتیکی» است. این سرگرمی‌ها نه بدند، نه غیرمجاز - و من کیستم که داور خوب و بد و مفتش مجاز و غیرمجاز باشم؟ - اما به حل معضلات جهانی که در آن هستیم کمکی نمی‌کنند؛ و اگر بکنند، تأثیرشان در حد تأثیر بال‌زدن پروانه‌ای است در این سوی دنیا برای برپاکردن طوفانی در سوی دیگرش.

حالا، اگر لطف کنید و همه‌ی این قصه‌ای را که گفتم به عنوان موسیقی متن گفتگویمان از من بپذیرید می‌توانیم بپردازیم به سؤال‌ها.

این دو واژه در زبان آلمانی تقریباً به معنای واحدی به کار می‌روند و دلالت دارند بر چیزی که آماج، مایه و موضوع کردار، گفتار و پندار ما قرار می‌گیرد. گویا Gegenstand معادلی است که از قرن هفدهم به بعد برای واژه‌ی Objekt مورد استفاده قرار گرفته یا به آن ترجمه شده است. مسلماً تبارشناسی این دو واژه می‌تواند اطلاعات دیگر و بیشتر و مفیدی درباره‌ی تمایز آن‌ها به دست دهد، اما این کار زبان‌شناسان است و نه من. برای گفتگوی ما، گمان می‌کنم، اگر بتوانیم تاحدی حوزه‌ی کاربرد این دو واژه را، و از این طریق فرق‌های ظریفی که ممکن است داشته باشند، روشن کنیم، کافی است. واقعیت این است که وقتی که در زبان جاری و

مصاحبه با پروبلماتیکا

معمول آلمانی از Gegenstand استفاده می‌شود، منظور یک شیء مادی است، چیزی که جسمیت دارد، مثل این میز یا صندلی یا میکروفون یا قلم. من حتی مایلم تا آنجا پیش بروم که - علیرغم اعتراف به استثناءها - بگویم معمولاً به چیزی Gegenstand می‌گویند که ساخته‌ی آدمیزاد باشد یا اگر به‌خودی خود در طبیعت یافت می‌شود، مثل سنگی در بیابان، حجم و وزن و شکلش طوری و در حدی باشد که بتواند مورد دستکاری آدمیزاد قرار بگیرد. مثلاً من کمتر دیده یا شنیده‌ام که برای کوه یا دریا یا جنگل یا حتی یک حیوان از این واژه استفاده شود، مگر آن‌که آن حیوان مرده باشد. البته Gegenstand، مکرراً برای نامیدن چیزی که مادی و جسمانی نیست نیز به کار می‌رود. چیزی که ما مثلاً در فارسی «مورد» یا «موضوع» می‌گوییم. مثل مورد اختلاف، موضوع بحث، مورد توافق، موضوع دعوای حقوقی، موضوع گفتگو. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم که چیزی (بحثی، گفتگویی، دعوایی...) موضوعیتش را از دست داده است، می‌گوییم بدون Gegenstand شده یا Gegenstand اش را از دست داده است: gegenstandlos

در مورد Objekt هم همه‌ی این‌ها را می‌توان گفت. Objekt هم به معنی عین یا موضوع مادی و جسمی مستقل از ذهن است، چه طبیعی باشد و چه ساخته‌ی انسان و هم به معنای موضوع، موضوع کردار، گفتار و پندار ما.

تمایزی که به نظر من می‌توان بین این دو واژه، اولاً از زاویه‌ی کاربردشان در زبان آلمانی، ثانیاً از زاویه‌ی کاربردشان در آثار مارکس (تا آنجا که من دیده‌ام) و ثالثاً با اعتراف به استثناءها، این است که Gegenstand، همانطور که تقریباً به نحوی تحت‌اللفظی در زبان فارسی به «برابرایستا» (برابر Gegen = ایستا stand =) ترجمه شده، قاعدتاً برای دلالت بر موضوعی به کار می‌رود که نسبت به جایگاه عامل (= سوژه؛ چه عامل فقط ناظر باشد چه کنش‌گر)، خارجی است، یعنی بیرون از عامل و در برابر او (حتی علیه او) قرار دارد. گویا برای اولین بار که واژه‌ی Gegenstand به عنوان

کمال خسروی

معادل واژه‌ی Objekt بکار رفته، هم معنا با واژه‌ی Widerstand (یعنی مقاومت) مورد استفاده قرار گرفته است. منظورم از خارجی بودن، لزوماً مادی و جسمی بودن نیست، بلکه عینیت و استقلال آن از سوژه است. چیزی که فقط برای یک سوژه وجود ندارد و می‌تواند مستقلاً برای سوژه‌های دیگر هم موجود باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم Gegenstand گفتگوی امروز ما دیدگاه مارکس در مورد جامعه است، این دیدگاه چیزی است که در کتاب‌ها و آثار او ثبت شده و من و شما و هرکس دیگر به‌طور جداگانه می‌تواند به آن مراجعه کند و داوری یا نظر یا نظاره‌ی خودش را داشته باشد. بنابراین در واژه‌ی Gegenstand هم این حالت جسمی و مادی بودن از زاویه‌ی مصنوع بودنش بار معنایی بسیار سنگینی دارد و هم، مهم‌تر از آن، خارجیت داشتنش نسبت به عامل (اگر اجازه بدهید از این به بعد به جای عامل، بگوییم سوژه، و در نظر بگیریم هر وقت می‌گوییم سوژه، یعنی موجودی که قدرت اندیشه، عمل، علاقه و اراده دارد - یا اگر از من بپرسید، موجودی که قابلیت پراتیک دارد. اما برای این ادعا هنوز خیلی زود است و مزاحم حرف‌هایمان خواهد شد.) واژه‌ی Objekt با همه‌ی هم‌معنایی‌اش با واژه‌ی Gegenstand و با این‌که در زبان‌های دیگر و در فارسی نیز، همیشه به عنوان چیزی عینی، خارجی، مستقل از ذهن انسان و ... بکار رفته و می‌رود، با این حال به مراتب کمتر از Gegenstand به‌طور انحصاری بر خارجیت موضوع نسبت به سوژه دلالت دارد. یعنی ما می‌توانیم برای چیزهایی هم که نسبت به سوژه خارجیت ندارند، باز هم از واژه‌ی Objekt استفاده کنیم. مثلاً وقتی شما به چیزی فکر می‌کنید، مثلاً خاطره‌ای در ذهن‌تان زنده می‌شود یا نوایی یا ملودی تازه‌ای یا خیالی و یا نگار یا (بقول فرنگی‌ها) ایماژی در ذهن‌تان شکل می‌گیرد، این خاطره یا فکر یا نگار، Objekt ذهن شماست. مثلاً وقتی می‌گوییم «شما»، این «شما» سوژه است و آنچه موضوع فکر یا خیال این «شما»ست، Objekt است. این ابژه‌ها، درست

مصاحبه با پروبلماتیکا

است که باز هم چیزی غیر از یا بیرون از آن «شما» هستند، اما خارجیت، به معنای عینیت، ندارند. یعنی برای شخصی غیر از شما و مستقل از شما نمی‌توانند مستقیماً موضوع نگرش یا کنش قرار بگیرند. مثلاً ممکن است که شما که در این لحظه با لبخند به من نگاه می‌کنید، همزمان به این موضوع فکر کنید که: «این پرت و پلاها چیست که این آقا می‌گوید.» این موضوع، Objekt فکر شماست و برای من به طور مستقیم، دست‌یافتنی نیست. من می‌توانم ادعا کنم، با اعتراف به استثناءها و ترس از این‌که زبان‌شناسان مصلوبم کنند، که در این مورد در زبان آلمانی از واژه‌ی Gegenstand بسیار کمتر استفاده می‌شود.

اگر این داوری تاحدی قابل اتکا باشد، آن وقت می‌توان به تفاوت‌ها و ظرافت‌هایی که در کاربرد این دو واژه در آثار مارکس وجود دارد، به نحوی دیگر نگریست. مثلاً مارکس وقتی در همان دومین جمله‌ی کاپیتال می‌خواهد کالا را تعریف کند و بگوید کالا در نگاه نخست یک شیء مادی، یک جسم، یک چیز مفید و قابل مصرف است (و خواهش می‌کنم این «در نگاه نخست» را بسیار مهم و جدی تلقی کنید، چرا که از این جمله به هیچ‌وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که کالا از نظر مارکس فقط یک چیز جسمانی و مادی است)، آنجا، از کلمه‌ی Gegenstand استفاده می‌کند و نه Objekt؛ و این به نظرم تصادفی نیست. درست به همین دلیل است که مارکس در گروندریسه و کاپیتال وقتی از موضوعات اندیشه‌ای حرف می‌زند، یعنی از Gedankenobjekt، از واژه‌ی Objekt استفاده می‌کند. من در آثار مارکس هیچ جایی ندیده‌ام (و با ترس از مارکس‌شناسان می‌توانم ادعا کنم که اساساً بعید است) که مارکس از اصطلاح یا ترکیباتی مثل Gedankengegenstand استفاده کرده باشد.

در این صورت، اگر این ارزیابی به‌طور عام مورد توافق باشد، آن وقت می‌توانیم ببینیم که چطور و کجا مارکس عامدانه و با دقت از صفت gegenständig برای توصیف

کمال خسروی

چیزهایی استفاده می‌کند که وجه مشخصه‌ی دیدگاه منحصر به فرد او هستند. مثلاً چرا برای عینی دانستن و نامیدن «ارزش» یا «پراتیک» از همین *gegenständlich* استفاده می‌کند و نه *objektiv*. بنابراین این تمایز مسلماً برای خود مارکس حائز اهمیت است، اما من گمان نمی‌کنم بتوان برای این تمایز نقشی تعیین کننده در «منظومه‌ی فکری» او قائل شد.

در مورد شناخت‌شناسی مارکسیستی، بستگی دارد به اینکه منظورمان از این اصطلاح چه باشد. اگر منظور از شناخت‌شناسی منظومه‌ای باصطلاح متاگزاره‌ای است که حوزه‌ی کارش بررسی معیارها، یا حوزه، یا امکان صدق گزاره‌های علمی است یا حتی یک قدم فراتر از آن به پژوهش درباره‌ی وجه تمایز علم از غیرعلم می‌پردازد، در آن صورت می‌توان براساس اظهارات مارکس درباره‌ی روش شناخت، براساس روشی که او خود در آثارش به کار بسته است (به هر تعبیر و تفسیری) و براساس آنچه او و انگلس و مارکسیست‌ها در رویکرد به شناخت تاریخ و جامعه نوشته‌اند، منظومه‌ای فراهم کرد که بتوان برآن نام شناخت‌شناسی مارکسیستی گذاشت. همه‌ی تلاش‌ها و بحث‌هایی را که گاه در سطحی بسیار ساده‌لوحانه با به اصطلاح «معیار پراتیک» از همان زمان انگلس شروع شدند تا بحث‌های بسیاری را که در نقد تجربه‌گرایی، در نقد شناخت‌شناسی استعلایی، در نقد پوزیتیویسم با اتکای مستقیم و غیرمستقیم به آراء مارکس صورت گرفته‌اند و می‌گیرند می‌توان گفتمانی در شناخت‌شناسی مارکسیستی نامید. با این‌که من عزمم را جزم کرده‌ام که در این گفتگو از قطار کردن اسم صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان پرهیز کنم، اما همین یکبار – و امیدوارم برای آخرین بار – می‌توانم و یا ناچارم بگویم که اگر از شناخت‌شناسی مارکسیستی، منظور گفتمان، اثر یا جریان مشخصی است که بتوان آن را در کنار ویتگنشتاینی‌ها، در کنار پوپری‌ها، فیرآبندها و کوهن‌ها یک شناخت‌شناسی مارکسیستی نامید، من چنین جریانی را

نمی‌شناسم. اگرچه تلاش‌های مکتب فرانکفورتی‌ها، ساختارگراها، مکتب انگلیسی‌روبن و اجلی و بی‌گمان آثار باسکار را می‌توان زمینه‌های بسیار غنی در این حوزه دانست. می‌بخشید. بار آخرم است.

مارکس بسط «سویهی فعالانه» را به ایدئالیسم نسبت می‌دهد و از این حیث برای آن، در قیاس با «کل ماتریالیسم تاکنون موجود»، قسمی مزیت قائل می‌شود. این «سویهی فعالانه» تا چه پایه ریشه در کشف مقوله‌ی سوژه به دست ایدئالیسم آلمانی دارد؟ آیا می‌توان گفت همانطور که هگل در پی قسمی «ایدئالیسم ابژکتیو» بود مارکس می‌کوشید به چیزی چون «ماتریالیسم سوژه‌کتیو» برسد، ماتریالیسمی که «سویهی فعالانه» و مؤلفه‌ی سوژه‌کتیویته را جدی بگیرد؟

گفتم که ما برای پاسخ به سؤال‌ها و مسائل امروز خودمان به آراء اندیشمندان دیگر مراجعه می‌کنیم. از جمله مارکس. بدیهی است تا جایی که این مسائل و پرسش‌ها در معنای عام کلمه سیاسی‌اند و با توجه به اینکه مسائل ما حفظ یا تغییر اوضاع زندگی‌مان و تغییرش در این یا آن راستا یا از این یا آن طریق باشد، لزوماً فقط به مارکس و مارکسیست‌ها مراجعه نمی‌کنیم. حتی وقتی هدف ما و معضل ما تحقق جامعه‌ای رها از سلطه و استثمار هم باشد، دلیلی ندارد که همه فقط به مارکس و مارکسیست‌ها مراجعه کنند. این که من شخصاً هنوز امکان یافتن تواناترین و کاراترین پاسخ‌ها را در مارکس و اندیشه و جنبش مارکسیستی می‌دانم، فقط به گرایش سیاسی و ارزیابی من بستگی دارد و کسی دیگر را ملزم نمی‌کند. بنابراین از این لحاظ مارکس هم اندیشمندی است مثل هر اندیشمند دیگر.

اما مارکس، یک جایگاه بی‌همتا در تاریخ زندگی انسان دارد و از این زاویه با همه‌ی اندیشمندان پیش و پس از خود متفاوت است. این جایگاه شبیه است به جایگاه کسانی مثل تالس یا گپرنیک یا اینشتین. از این زاویه جایگاه و تأثیر و نقش اندیشه‌ی مارکس چیزی است که بدون آن، امروز تصور بسیاری از دیدگاه‌ها در حوزه‌ی امور اجتماعی و تاریخی، نه تنها نزد موافقان مارکس، بلکه حتی نزد سرسخت‌ترین

کمال خسروی

مخالفت‌ناش، غیرممکن است. اما به نظر من روزی خواهد رسید که این تأثیر به چیزی نامرئی بدل شود که بداهتش اساساً مورد پرسش نیست. ببینید اگر امروز کسی به من یا به شما بگوید بیا خودت را از طبقه‌ی بیستم این ساختمان بینداز پایین، ما اگر با پیشنهادش مخالف باشیم!، مسلماً در مستدل‌کردن مخالفت‌مان از نیوتن نقل قول نمی‌آوریم و فرمول‌های سخت ترمودینامیک را برایش ردیف نمی‌کنیم. بنظر من دیر نخواهد بود زمانی که هرگونه اندیشه و پژوهشی در حوزه‌ی آنچه ما مسامحتاً اسمش را «علم» اجتماعی و تاریخی می‌گذاریم بدون این حضور نامرئی و بدیهی اندیشه یا کشف مارکس ممکن باشد.

مارکس سپهر یا ساحت تازه‌ای را در فضای زندگی اجتماعی انسان کشف کرده است که نه علم است، نه فلسفه و نه ایدئولوژی. متأسفانه، و شاید به‌ناچار، من نام تازه‌ای برای این سپهر ندارم؛ شاید گشودگیِ افق تاریخی هنوز در حدی نیست که بتوان چنین نامی را، با حوزه‌ی اطلاق دقیق و آشکار، یافت. من مکرراً و از سر ناچاری برای این سپهر از کلمه‌ی «نقد» استفاده کرده‌ام. اما این هم کلمه یا واژه یا اصطلاح مناسبی نیست. چرا که «نقد» قبل از مارکس هم بوده است و از کلمه‌ی نقد، چه به فارسی و چه در فرهنگ‌ها و زبان‌های دیگر، تلقیات و تصورات به‌حق یا ناحق بسیار متفاوت دیگری وجود دارد که منظوری را که من دارم تأمین نمی‌کند. درست به دلیل همین ناتوانی در تعیین سرشت و سرشت‌نشان این سپهر جدید است که فلسفه و فلسفی خواندن، یا علم و علمی خواندن و مرام یا مسلک خواندن اندیشه‌ی مارکس بنا به نیاز ذهنی ما و مقید به محدودیت افق تاریخی ما، مورد تأکید این یا آن قرار می‌گیرد. چون ما در اندیشه‌ی مارکس چشم‌اندازی می‌بینیم که تاکنون داعیه‌ی فلسفه بوده است، می‌کوشیم این اندیشه را فلسفه یا فلسفی بنامیم؛ چون ما در مارکس تأکید بر عینیت را می‌بینیم و عینیت را حوزه‌ی علم می‌دانیم، می‌کوشیم آن

مصاحبه با پروبلما تیکا

را علم یا علمی بنامیم؛ چون ما التزام این اندیشه را به امر رهایی و عدالت اجتماعی می‌بینیم، می‌کوشیم از آن مسلکی آرمانشهری بسازیم. این حتی کشف قاره‌ی تاریخ نیست، بلکه کشف شالوده‌های نوین آن چیزی است که انسان را به عنوان ساخته و سازنده‌ی این قاره تعریف می‌کند.

ترهای مارکس درباره‌ی فوئرباخ و بخصوص همان تر اولش که مبنای سؤال شما هم هست، اولین و درعین حال آشکارترین نشانه‌های آن نقطه‌ی عطفی است که بنظر من تاریخ اندیشه را به تاریخ پیش از مارکس و پس از مارکس تقسیم می‌کند. البته من به‌خوبی می‌دانم که اینطور ادعاها خیلی حماسی و دهن‌پرکن و اغراق‌آمیز به نظر می‌آیند و این طور جلوه می‌کنند که می‌خواهیم از کسی یک گول بی‌شاخ‌ودم یا یک قدیس و پیامبر بسازیم. قضیه اصلاً این نیست. مسلماً علت اینطور واکنش‌ها در برابر چنین ادعایی این است که اسم مارکس بلافاصله - و البته به‌حق هم - به یک طور نگرش سیاسی گره می‌خورد و طبیعی است که آن‌هایی که به هردلیلی با گرایش سیاسی متکی به مارکس و منبعث از اندیشه‌ی مارکس و جنبش مارکسیستی مخالفند، از این جور ادعاها خوش‌شان نیاید. حتی آن‌ها هم که باصطلاح بی‌طرفند یا گرایش به مارکس دارند، درست به دلیل همان متن و پیش‌زمینه‌ی سیاسی‌اش ممکن است این ادعا را اغراق‌آمیز بدانند. ولی آیا اگر بگوییم اینشتین با تئوری نسبیتش نقطه‌ی عطفی است در ادراک ما از جهان فیزیکی که می‌توان تاریخ علم و اندیشه را به پیش از اینشتین و بعد از اینشتین تقسیم کرد، باز هم با همین واکنش روبرو می‌شویم؟ بسیار بعید است و برای آن‌ها که مختصری با فیزیک آشنایی دارند، چیزی بدیهی و اظهرمن‌الشمس است. همین‌جا بگوییم که منظور من از نقطه‌ی عطف بودن اندیشه‌ای که در این ترها وضوح و تشخص یافته است، به معنای آن قصه‌ی گسست شناخت‌شناسانه (اپیستمولوژیک) نیست که مثلاً مارکس جوان را از مارکس بالغ،

کمال خسروی

مارکس هوماننست را از مارکس دانشمند و پیش‌تاریخ‌ایدئولوژیک انسان‌شناسانه را از علم مارکسیستی جدا می‌کند. به این دلیل ساده که به نظر من، این نقطه‌ی عطف گشوده‌شدن دریاچه و دروازه‌ای به سپهر تازه‌ای است که جنبه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی آن، فقط یکی از جنبه‌های مهم دیگر است. اگر فرصت شد بعداً در این باره بیشتر حرف می‌زنیم.

خودتان هم می‌دانید که تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ موضوع تعبیر و تفسیر و تأویل هزاران صفحه و کتاب‌ها بوده است و شده است و اندیشمندان واقعاً برجسته و ژرف‌نگری آن‌ها را تفسیر و تحلیل کرده‌اند. این که حالا من، یک روشنفکر گمنام چپ ایرانی بگویم، آنچه من فهمیده‌ام و آن‌طور که من فهمیده‌ام شوق‌القمری است چنین و چنان، بیشتر مایه‌ی مزاح خوانندگان شما می‌شود. در نتیجه امید و خواهش من فقط این است که این طرز تلقی یا جایگاهی که من برای این تزه‌ها قائم‌مورد توجه و اعتنای جدی خوانندگان‌تان قرار گیرد. همانطور که می‌دانید من براساس همین تعبیر به درکی یا تعبیری تحت عنوان «ماتریالیسم پراتیکی» قائم‌مورد آن را حدود بیست سی سال پیش فرموله کردم و براساس آن چیزهای دیگری هم نوشتم که می‌شناسید. حالا برویم سر این تعبیر که امیدوارم پاسخ سؤال شما هم باشد.

قضیه این است که فلسفه، یا آن چیزی در فلسفه که به امکان و شیوه‌ی شناخت انسان از خودش و جهان می‌پرداخت، کل این نظام را به دو مرجع تقسیم می‌کرد: یک طرف انسان، طرف دیگر جهان پیرامونش. چه جهان درونی، چه تاریخ، چه طبیعت و چه اندیشه‌اش. یعنی یک مرجع که ناظر و عامل و عاقل و شناسنده است و یک مرجع دیگر که قرار است موضوع این نظارت و عمل و تعقل و شناخت قرار بگیرد. یک مرجع اینجا و یک مرجع در برابر او. بیاید برای ساده شدن استفاده از کلمات اسم مرجع اول را بگذاریم «سوژه» و اسم مرجع دوم را «بژه» یا آنچه در برابر سوژه ایستاده است، یا

مصاحبه با پروبلماتیکا

همان «برابریستا». تا اینجا اینکه اسمش را چه بگذاریم، اهمیت چندانی ندارد. مهم این است که کمابیش بدانیم درباره‌ی چه چیزی صحبت می‌کنیم. درضمن، این که آیا این دو مرجع اصالت جوهری دارند، یعنی ما با دو مرجع واقعی، دو گوهر، دو خدایی که یکی زاده‌ی خدای دیگر نیست، و ما با یک دوآلیسم روبرو هستیم؛ یا اینکه این دو مرجع اصالت جوهری ندارند، یعنی یکی اصل است و دیگری فرع و درواقع ما فقط یک گوهر داریم که در تاریخ جهان یا دین یا انسان و یا اندیشه دوشقه شده است و چنین و چنان، و ما با یک مونیسیم روبرو هستیم، موضوع مورد نظر ما نیست. در این دستگاه مختصات، هر چیزی، هر نشانه و اثر و موجودی که به‌نحوی در ارتباط با انسان بود، در نتیجه معطوف می‌شد به سوژه و می‌شد امری سوپژکتیو؛ و هرچه مستقل از انسان بود یا شأن انسانی نداشت، مثل طبیعت زنده و مرده، معطوف می‌شد به ابژه و می‌شد امر ابژکتیو. بخش عظیمی از همه‌ی بحث و جدل چندده‌ساله‌ی فلسفه‌ی ماقبل مارکس مربوط می‌شود دقیقاً به این سؤال که آیا اساساً سوژه می‌تواند ابژه را بشناسد، اگر آری، شرایط امکان آن چیست؟ از کجا معلوم که این شناخت درست باشد؟ چطور باید بفهمیم از بین دو یا سه یا چند ادعا نسبت به یک واقعیت واحد کدام درستند؟ قصد من برشمردن این راه‌حل‌ها نیست.

حالا اگر فرض بگیریم همه‌ی تلاش‌های تا آن دوره ناموفق و بی‌ثمر بوده باشند، می‌توانیم بپرسیم آیا در این دستگاه دوتایی چیزی کم نیست؟ یک نگاه بکنید به سؤال خودتان. شما از «ایده‌آلیسم ابژکتیو» و «ماتریالیسم سوپژکتیو» حرف می‌زنید. آیا همین ترکیبات نشان نمی‌دهد که انگار یک چیز کم است؟ بقول مارکس همه‌ی ماتریالیسم تاکنونی، شامل فوئرباخ نیز، یک چیز کم دارد. یکبار دیگر به آن دو مرجع نگاه کنیم و به‌خصوص به سوژه. چیزی که در این مرجع خاصیت و قابلیت تعیین‌کننده است و اساساً هویت او را می‌سازد این است که می‌تواند فکر کند، عاقل

کمال خسروی

است و ناطق است. می‌تواند چیزها را ببیند، لمس کند و کلاً احساس کند و از این تصاویر مفاهیمش را بسازد - یا برای آنکه کانتی‌ها دلخور نشوند - آن‌ها را در قالب‌های فهم (که ترکیبی، اما ماتقدم‌اند) بگذارد و کذا و کذا. مهم این است که وجه مشخصه‌ی سوژه یا انسان این است که عامل و فکور است. اما وقتی سرنوشت زندگی بشر و تاریخش به جایی رسید که این سؤال بتواند طرح شود و این پدیده بتواند دیده شود، معلوم شد که این موجود دویا، به جز فکرکردن کارهای دیگری هم می‌کند، کارهایی که با کارهای گاوآهن و گاو فرق دارند. او این کارها را در ارتباط با بقیه‌ی آدم‌ها انجام می‌دهد، برایشان عمدتاً از قبل فکر و نقشه‌ای دارد و برای عملی‌شدن‌شان از علامت‌ها و نشانه‌هایی استفاده می‌کند، مثل حرکت دادن سر و دست به معنایی معین، از نقش و نگار، از زبان، از خط و از این قبیل. بیاییم اسم این فعالیت‌های آدمیزاد را که ترکیبی بهم پیوسته و هم‌هنگام هستند از نفس عملی که انجام می‌دهد، بعلاوه‌ی رابطه‌ای که در متن و فضای آن این عمل انجام می‌شود، بعلاوه‌ی نشانه‌هایی که استفاده می‌کند، بگذاریم **پراتیک**. یک کلمه‌ی فرنگی است. اما ایرادی ندارد. ما به تلفن هم می‌گوییم تلفن. البته کلمه‌ی فارسی «کردار» هم برایش کافی بود، اما می‌ترسم که موضوع گم و گور شود. پس اسمش را بگذاریم **پراتیک**. کاشف این پراتیک مسلماً مارکس نبود. حتی اگر از توجه اندیشه‌ی بشر به عمل انسان و کل فلسفه‌ی چند هزار ساله‌ی اخلاق هم که بگذریم، توجه به این جنبه از خصلت‌ها یا قابلیت‌های انسان، زمینه‌اش در رمانتیسم، در فیخته، در شوپنهاور، پیش از مارکس بود.

سؤال تعیین‌کننده‌ی مارکس این بود که این پدیده‌ی جدید، این پراتیک را در کجای آن دستگاه دو مرجعی‌مان بگذاریم؟ این پراتیک از یک طرف ابژه نیست، آنطور که مثلاً سنگ و چوب و حیوان ابژه‌اند. از طرف دیگر سوژه هم نیست، آنطور که مثلاً فکر

و عقل و خیال و احساس سوژه‌اند. مارکس می‌گوید فوئرباخ ابژه را چیزی یا موضوعی می‌داند و می‌نامد که واقعاً با موضوعات اندیشه‌ای Gedankenobjekt فرق داشته باشند، چیزهایی که بشود احساس‌شان کرد، لمس‌شان کرد؛ و - توجه کنیم - او فعالیت انسانی را به مثابه‌ی چیزی عینی، چیزی gegenständlich، نمی‌فهمد. (می‌بینید، حالا آن فرقی که بین آن دو واژه بود، سروکله‌اش پیدا می‌شود.) فوئرباخ چیزی را عینی می‌داند که از جنس مرجع دوم باشد. ابژه باشد. ابژکتیو باشد. برای او سرشت‌نشان سوژه، سرشتِ هویت بخش به انسان، کار نظری اوست نه پراتیک (یا در تلفظ آلمانی: پراکسیس) «در شکل پدیداریِ کثیفِ یهودی‌وارش». اما از آنجا که پراتیک، صریحاً از جنس و ماهیت ابژه نیست و هرچه هست بالاخره از متعلقات انسان یا سوژه یا امری سوپژکتیو است، (چراکه ما جز این دو مرجع، مرجع دیگری نداریم) بنابراین از قضا این ایده‌آلیسم است که کار تکوین و توسعه‌اش را به عهده می‌گیرد. از اینجاست، یعنی از کشف عینیت پراتیک، از کشف gegenständlich بودن پراتیک است که دروازه‌ها بسوی سپهری نوین در تاریخ اندیشه‌ی انسان گشوده می‌شوند. از اینجاست که گام بعدی برداشته می‌شود و سرشت «انقلابی» و «عملی - انتقادی» آن، راه را برای رسیدن به دستاوردهای دیگر مارکس و همه‌ی اندیشمندان بعد از او در حوزه‌ی جامعه و تاریخ هموار می‌کند. از اینجاست که معلوم می‌شود بدون استناد به عینیت این پراتیک، استدلالِ ذهنیتِ سوژه و عینیتِ ابژه غیرممکن خواهد بود. از اینجاست که می‌توان گفت: «این پرسش که آیا اندیشه‌ی انسان با حقیقت عینی همخوان است یا نه، پرسشی در حوزه‌ی نظریه نیست، بلکه پرسشی پراتیکی است. در پراتیک (پراکسیس) است که انسان باید حقیقت را، واقعیت و قدرت را، این جهانی بودنِ اندیشه‌اش را ثابت کند. مشاجره بر سر واقعی بودن یا واقعی نبودن اندیشیدن - اندیشیدنی برکنار و جدا از پراتیک - تنها یک پرسش مدرسانه‌ی ناب است.» (تز دوم)؛

کمال خسروی

و از اینجا تا تر یازدهم که «فلسوف‌ها جهان را تنها به انحای گوناگون تأویل کرده‌اند؛ مسئله اما بر سر تغییر آن است» راهی نیست. راهی که بدون فهم تز اول، تنها به شعاری توخالی منتهی خواهد شد.

با توجه به دگرگونی‌های ساختاری منطق کار در سرمایه‌داری متأخر، آیا به نظر تان نظریه‌ی کارمحور ارزش همچنان، با همان صورت‌بندی مارکسی‌اش، به قوت خود باقی است؟ آیا به هیچ شکلی از تعدیل، حک و اصلاح یا بازسازی نیاز ندارد؟

اگر به این رضایت می‌دادید که من در جواب این سؤال بگویم «بله» و بگذریم قضیه حل می‌شد. ببینیم چه می‌شود. اما دوسه نکته را، نه در استدلال این «بله»، و، بلکه در حاشیه‌ی آن بگویم. اولاً این سؤال و بحث بیشتر بحثی آکادمیک است. امروز در پیشرفته‌ترین دستگاه‌های محاسباتی برای تعیین قیمت‌ها و مزدها در واحدهای بزرگ تولید صنعتی و در معیارهای کاملاً بدیهی‌ای که در مذاکرات بین سندیکاها و سرمایه‌دارها در اروپا صورت می‌گیرد، یک عامل مهم وجود دارد و آن میزان مزد برحسب قطعه‌کاری است؛ یعنی هر قطعه از یک ماشین بزرگ چقدر کار برده است. یعنی خود دستگاه‌های محاسباتی علم اقتصاد بورژوایی هم، در عمل، راه دیگری برای محاسبه‌ی ارزش و بنابراین قیمت، جز مقدار کار اجتماعاً لازم برای تولید و بازتولید یک قطعه از پروسه‌ی تولید را ندارند. ثانیاً اینکه می‌گویم این بحثی آکادمیک است، منظورم بحثی آکادمیک در چپ ما نیست. ما حتی تا همین یکی دو سال پیش، ترجمه‌ی کاملی از سه جلد کاپیتال نداشتیم. منظورم بحث آکادمیک در کشورها و حوزه‌های فرهنگی دیگر است؛ و اگر احساس می‌کنید در این تلفظ کلمه‌ی «آکادمیک» از طرف من یک ته‌مزهای ناخوش وجود دارد، به‌هیچ‌وجه به این دلیل نیست که مثلاً من برای کارهای دانشگاهی و پژوهشی ارج و جایگاه کمی قائلم. برعکس. خیلی از برجسته‌ترین آثاری که ما در حوزه‌ی مسائل نظری و مسائل نظری

مصاحبه با پروبلما تیکا

مارکسیسم داریم، تزه‌های دکترای اندیشمندان برجسته‌ای است که دائماً اسم‌شان را این‌جا و آن‌جا می‌شنویم. اگرچه من نسبت به آن بخش از کار آکادمیک است که بیشتر یک شغل است مثل همه‌ی شغل‌های دیگر. فرنگی‌ها برای اینکار یک اسم دارند. به آن می‌گویند «بنگاه آکادمیک»، مثل هر بنگاه اقتصادی دیگری. آن‌جا هم کالا تولید می‌شود، و به حکم شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، این ارزش مصرفی کالا نیست که اهمیت دارد، یعنی مهم نیست که چه چیزی نوشته شده، به چه دردی و به درد چه کسی می‌خورد. مهم است که آدم برای حفظ شغلهش، برای حفظ مقامش و برای بالا رفتن از نردبان ترقی، یا دست‌کم پایین نیفتادن از نردبان ترقی، پی‌پر و مقاله بنویسد و در پی‌پر و مقاله و کتاب‌ها اسمش بیاید و در کنفرانس‌ها و سمپوزیم‌ها شرکت کند و از این قبیل. مثل هر شغل دیگر. عیب و عاری هم نیست. چرا باشد؟ از بی‌سوادی و وراجی و تکرار صدباره و هزارباره‌ی یک نقل قول، یا یکی دو اصطلاح و نیم‌جمله‌ی دهن‌پرکن یا یک شعار که بهتر است. به همین دلیل است که هر ساله و در سراسر دنیا، چه می‌دانم صدها یا هزارها فارغ‌التحصیل دوره‌ی دکترای داریم؛ ولی تعداد آن‌ها که رساله‌ی دکترایشان منشاء اثر دامنه‌داری، چه در اندیشه و چه در کنش اجتماعی زندگی انسانی است، در طول یک قرن، شاید به ۵۰ تا هم نرسد. و در پاسخ به بخش آخر سؤال‌تان: نه، نظریه‌ی ارزش مارکس به هیچ شکلی از «تعدیل»، «حک» و «اصلاح» نیاز ندارد؛ اما قطعاً نیازمند «بسط» و «بازسازی» است.

یکی از جدی‌ترین چالش‌های اقتصاد سیاسی مارکسی نسبت ارزش و قیمت است، به تعبیر دیگر، اینکه ارزش چگونه در قیمت تجلی می‌یابد و نمود پیدا می‌کند. آیا تلاش خود مارکس - مثلاً در جلد سوم کاپیتال - پسامارکسی‌ها برای تبیین این نسبت به نظرتان موفقیت‌آمیز بوده‌اند و از پس نقدهای اقتصاددانان کلاسیک و نوکلاسیک و غیره برآمده‌اند؟

کمال خسروی

همین که شما این سؤال را به این ترتیب طرح می‌کنید، نشانه‌ی آشنایی با اصل قضیه و جای خوشحالی بسیار است. تا حدود بیست سی سال پیش این سؤال طور دیگری طرح می‌شد. می‌گفتند: «پس درباره‌ی تضاد بین جلد ۱ و جلد ۳ چی می‌گی؟» وقتی همان سال‌ها برای اولین بار کسی به‌نحوی کاملاً حق‌به‌جانب از من پرسید، من در پاسخ او پرسیدم: منظور کدام تضاد است؟ مگر در جلد سه چی نوشته شده که با آنچه در جلد یک نوشته شده تضاد دارد؟ سؤال‌کننده بعد از چند جمله‌ی نامفهوم که در آن‌ها تعبیری شبیه به «ذات ارزش» و «ماتریالیسم تضاد» و «قوانین آنتی‌دورینگ» تکرار می‌شدند اعتراف کرد که نه جلد یک را خوانده است و نه به طریق اولی، جلد سه را؛ چون جلد سه آن موقع هنوز به فارسی ترجمه نشده بود!

انتقادی که شما به آن اشاره می‌کنید، همانطور که می‌دانید درواقع اساساً دوبار طرح شده است. بار اول از طرف کسی به نام «بوهم باورک» و بار دوم از طرف جریانی که به مکتب سرافا معروف شد. انتقاد اول بیشتر جنبه‌ی منطقی داشت و قصد داشت ثابت کند که مارکس در تئوری ارزشش عملاً از یک همانگویی فراتر نرفته است. همه‌ی آن‌هایی که به دام این انتقاد افتادند، چه آنها که مخالف نظر مارکس بودند و چه آنها که موافقش، درواقع به جنبه‌ی منطقی انتقاد بوهم باورک توجه نکردند و می‌خواستند یا در سطح به اصطلاح اقتصادی به آن پاسخ بدهند یا حتی ریاضی. گمان می‌کنم همین تلاش‌های «ناموفق» پاسخ ریاضی از طرف هواداران نظر مارکس – مثل مدل‌های سه بُعدی فون بورتکیویچ، هیلفردینگ – اساساً پایه‌ای شد برای شکل‌گرفتن نظر سرافا و بعد هم برای پاسخ‌های آن در قالب الگوها یا مدل‌های محاسباتی.

به نظر من با آنچه ما امروز درباره‌ی روش مارکس می‌دانیم، یعنی بعد از بحث‌های بسیار وسیع و عمیقی که درباره‌ی سطوح تجرید، روش دیالکتیکی، روایت پروبلماتیک، حتی تفسیرهای کانتی و نئوکانتی از روش مارکس می‌دانیم، انتقادات بوهم باورک در

سطح منطقی - که شالوده‌ی اصلی‌شان بود - اعتباری ندارند. اگر امروز می‌بینید بعضی نیمچه استادهای تازه‌از راه رسیده این حرف‌ها را - که به‌طور شفاهی از روایتی دست پنجم و احتمالاً از ترجمه‌ای غلط شنیده‌اند - جویده‌جویده تکرار می‌کنند، فقط به این دلیل است که می‌خواهند روی جهل نظری‌شان کلاه شرعی مارکس‌شناسی بگذارند. من به شما قول می‌دهم اگر که به این افراد بگوییم نیم ساعت درباره‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس حرف بزن و انتقاد بوهیم باورک را به دقت طرح کن، قصه‌ای را از دوران حکومت نادرشاه افشار روایت می‌کنند! باور کنید. بارها تجربه کرده‌ام. یکی از دلایلی که من از سمج بودن بعضی گروه‌های دانشجویی خیلی خوشم می‌آید همین است که حاضر نیستند به شنیدن چهارتا قلمبه سلمبه رضایت بدهند. عالی است. باید همین کار را کرد. وقتی فلان استاد از انتقاد بوهیم باورک دفاع می‌کند باید یقه‌اش را گرفت و پرسید این انتقاد را کجا خوانده‌ای؟ به چه زبانی خوانده‌ای؟ کی خوانده‌ای؟ چرا حالا فیلت یاد هندوستان کرده است؟

خیلی وقت‌ها این انتقادهای فقط مبتنی بر یک اشتباه لُبی است که البته در قالب کلمات مطمئنی طرح می‌شود. یک مثال می‌زنم؛ و این مثال یکی از مکررترین انتقاداتی است که با استناد به نظر بوهیم باورک طرح می‌شود. می‌گویند در رابطه‌ی تبدیل ارزش‌ها به قیمت‌ها واحدهای اندازه‌گیری، کیفیت یا ماهیت یکسانی ندارند؛ یا آن‌ها که می‌خواهند شیک‌تر باشند می‌گویند بین inputها و outputها امکان تحویل‌پذیری یا قیاس‌پذیری commensurability وجود ندارد و بنابراین تبدیل ارزش‌ها به قیمت‌ها اصلاً ممکن نیست و مارکس بعد از نوشتن جلد یک با این تضاد روبرو شد و در حل آن درماند. به زبان بشر، می‌گویند چون واحد اندازه‌گیری «ارزش»، کار یا کار مجرد است و واحد اندازه‌گیری قیمت، پول است، چطور می‌شود آن را به این تبدیل کرد. مثل اینکه بخواهیم کیلو را به متر تبدیل کنیم. همه‌ی «خسن و

کمال خسروی

«خسین» از همین جا شروع می‌شود. ببینیم ماجرا از چه قرار است. در کاپیتال تا پیش از بخش دوم از جلد سوم کاپیتال، در سطح معینی از تجرید، همیشه فرض گرفته می‌شود که مقدار ارزش با قیمت برابر باشد. خواهش می‌کنم به این کلمه‌ی مقدار توجه بیشتری داشته باشید. یعنی، فرض گرفته می‌شود: این که بگوییم مقدار ارزش یک کالا برابر مقدار زمان کار اجتماعاً لازمی است که برای تولید و بازتولیدش صرف می‌شود، مثلاً ۵ ساعت، فرقی ندارد با اینکه بگوییم قیمتش ۵ ساعت کار است. تا همین جا هم، یعنی تا قبل از این که به بحث قیمت‌های تولید در جلد سوم رسیده باشیم، می‌توانستیم بگوییم اگر در همین ۵ ساعت زمان کار اجتماعاً لازم، ممکن بود، یک گرم طلا تولید کرد، آنوقت فرقی نداشت که بگوییم مقدار ارزش یک کالا ۵ ساعت کار اجتماعاً لازم است یا یک گرم طلا؛ و اگر این طلا هم در بانک بود و روی یک کاغذ نوشته بودند فلان مقدار دینار، یا ریال، یا تومان، و نماینده‌ی همین یک گرم طلا بود، می‌شد گفت که مقدار ارزش آن کالا را می‌توانیم به جای ۵ ساعت کار با یک گرم طلا، یا با دو دانه از این کاغذها اندازه بگیریم.

در بحث محاسبه‌ی قیمت‌های تولید، ما قصد نداریم ارزش‌ها را به قیمت‌ها تبدیل کنیم، (اصلاً تعبیر «تبدیل ارزش به قیمت» یک اشتباه سهوی است و فقط به خاطر آسانی کلام و بیان به کار می‌رود.) بلکه می‌خواهیم ببینیم کالایی که مقدار معینی کار برای تولیدش بکار رفته است، به‌طور واقعی و در بازار واقعی براساس چه معیاری مبادله می‌شود. برای این کار مارکس در جلد سوم کاپیتال از این شروع می‌کند که نشان دهد چطور نرخ ارزش اضافی به نرخ سود و نرخ سود به نرخ متوسط سود تبدیل می‌شود و براساس نرخ متوسط سود، قیمت‌های تولید چگونه محاسبه می‌شوند. نرخ، یک نسبت است، یک درصد است. مثل یک پنجم یا ۲۰ درصد. نرخ، واحد ندارد. در دوسر رابطه‌ای که به اصطلاح ارزش‌ها را به قیمت‌ها تبدیل می‌کند، واحدها برابرند. ما

مصاحبه با پروبلما تیکا

می‌توانیم ورودی‌ها را براساس کار اجتماعاً لازم محاسبه کنیم و با توجه به نرخ سود، خروجی‌ها را محاسبه کنیم، آنگاه خروجی‌ها هم برحسب زمان کار اجتماعاً لازم‌اند. ما می‌توانیم ورودی‌ها را برحسب طلا، پول یا قیمت حساب کنیم و با توجه به نرخ متوسط سود، خروجی‌ها را محاسبه کنیم؛ آنگاه خروجی‌ها هم بر حسب پول و... خواهند بود. وقتی می‌گوییم قیمت تولید یک کالا از مقدار ارزشش انحراف دارد، منظورمان این نیست که قیمت از ارزش انحراف دارد. این حرف اساساً بی‌معنی است. منظورمان این است که مقدار ارزش این کالا، یعنی زمان کار اجتماعاً لازمی که برای تولیدش لازم است، می‌تواند متفاوت باشد با مقدار ارزش کالایی که در بازار در ازایش مبادله می‌شود، می‌تواند بیشتر یا کمتر از آن باشد. ارزش و پول با هم اختلاف ماهوی دارند. ارزش آن عینیت یا شیئیت ویژه‌ای است که در یک شیوه‌ی تولید معین و فقط در این شیوه از تولید، به محصول کار انسان، سرشت کالایی می‌بخشد. قیمت، ارزش مبادله‌ای است، شکل ارزش است. مقدار ارزش و قیمت تفاوت ماهوی ندارند. یکی مقدار دیگری است، برحسب مقیاسی واحد. (من امیدوارم بتوانم بزودی این قصه‌ها را به تفصیل در سلسله نوشته‌هایی درباره‌ی نظریه‌ی ارزش تدوین و ارائه کنم. می‌بخشید از فرصت این گفتگو برای تبلیغ استفاده می‌کنم!)

برگردیم به سؤال شما. بنظر من با آنچه امروز درباره‌ی روش مارکس، درباره‌ی نظریه‌ی ارزش - چه روایت به اصطلاح کارپایه‌اش و چه روایت پول‌پایه‌اش - و درباره‌ی نظریه‌ی مارکسیستی پول می‌دانیم، نه انتقاد بوهیم باورک موضوعیتی دارد و نه بازگشت سرافایی به تئوری‌های ماقبل مارکسی هزینه‌ی تولید. همانطور که گفتیم اقتصاد بورژوایی جدید هم عملاً - دست‌کم در صنایع بزرگ - مبنای محاسبه را بر زمان کار در قطعه‌کاری می‌گذارد.

کمال خسروی

با توجه به مختصات سرمایه‌داری متأخر به نظر تان نظریه‌ی مارکسی در کدام سوبه‌ها و سطوح مستلزم شرح و بسط، تکمیل، بازسازی و یا آفرینش است؟

اگر منظورتان نظریه‌ی ارزش است، در همه‌ی سطوحش. تا جایی که به ما چپ‌های ایرانی مربوط است، راستش اول باید بدانیم نظریه‌ی ارزش چیست. در بُعد جهانی-تاریخی‌اش هم، این نظریه را باید در همه‌ی سطوحش شرح و بسط داد. یک مثال می‌زنم. می‌دانید که بحث مربوط به کار مولد و کار نامولد بحث کمابیش بازی است که نیاز به شرح و بسط دارد. من حتی یک قدم بیشتر می‌روم و آن را نیازمند بازسازی یا بازآفرینی می‌دانم. اما در همین سطحی که ما فعلاً از آن خبر داریم و فکر می‌کنم با استناد به گفته‌های مارکس مورد توافق همه است، کاری که در صنعت حمل و نقل صورت می‌گیرد، از نظر مارکس کاری مولد است. بگذریم از این‌که همین قضیه‌ی مولدبودن کار در صنعت حمل و نقل از آن حوزه‌های مهم کار نظری است. مارکس در همان چند سطر و چند صفحه‌ای که می‌گوید کار در صنعت حمل و نقل کار مولد است، همان‌جا در یک یا دو سطر می‌گوید که کار در صنعت حمل و نقل و ارتباطات و **اطلاع‌رسانی** کار مولد است. اشاره‌ای فقط در یکی دو سطر. فکرش را بکنید، زمانی که مارکس به کار در شاخه‌ی ارتباطات و اطلاع‌رسانی اشاره می‌کند، ارتباطات و اطلاعات چه نقشی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری زمان او داشته است و امروز چه نقشی در جهان ما ایفا می‌کند. فکرش را بکنید چه کار عظیم نظری‌ای خواهد بود، چندین و چند جلد کاپیتال خواهد بود که امروز ما مدل‌های مارکسی را نه براساس یک کیلو گندم و یک ذرع پارچه، بلکه براساس کالاهای تولیدشده در شاخه‌ی ارتباطات و اطلاع‌رسانی، مستدل کنیم؛ و حرف من این است که: اولاً نظریه‌ی مارکسی بی‌بروگرد چنین توانی را دارد و ثانیاً اگر نمی‌خواهیم نظریه‌ی مارکس تکرار مکرر حرف‌های خاک‌خورده‌ی قرن نوزدهمی باقی بماند، چاره‌ای جز این وجود ندارد.

اجازه بدهید عوض این پرسش رایج که در نظریه‌ی مارکسی چه چیزهایی مرده و چه چیزهایی هنوز زنده‌اند بپرسیم به نظر شما خطاهای بنیادی مارکس از حیث نظری چه بود و اینکه آیا خطاها صرفاً تاریخی-تجربی‌اند یا در آگزیوم‌ها و بنیادهای نظریه‌ی مارکسی ریشه دارند؟ آیا رفع این خطاهای احتمالی ممکن‌اند؟ اگر بنا به رفع این خطاها باشد نظریه‌ی مارکسی چه هزینه‌ای می‌بایست بدهد و تا کجا می‌بایست در خود تجدیدنظر کند؟

جواب به این سؤال کار ساده‌ای نیست. اگر بگوییم من خطایی، یا خطایی بنیادی در دیدگاه مارکس نمی‌بینم، مسلماً متهم خواهم شد به تفکر ایدئولوژیک و خشک‌مغزی، و مدعی می‌تواند بلافاصله بگوید پس چرا اندیشه‌ی مارکسی در جهان امروز چنین مهجور است و چرا آنجا هم که سعی شد به واقعیت زندگی اجتماعی انسانها بدل شود، یا شکست خورد، یا پل پت و پوتین از آن باقی ماند، یا شد چین و کوبا، یا این مضحکه‌ی کره‌ی شمالی؟ اگر بگوییم که اندیشه‌ی مارکس خطاهایی بنیادی داشت، هم بی‌انصافی است و هم خلاف نتایج مطالعات، دانش و تجربه‌ی زندگی تاکنونی من. بنابراین شانس خودم را اینطور آزمایش می‌کنم: اولاً دستگاه نظری مارکس و مارکسیسم به نظر من دستگاهی اصلِ موضوعی (یا بقول شما: «آگزیوماتیک») نیست که قضایایش را بتوانیم به نحو دیگری ثابت کنیم، یا اگر براساس اصلها، قضا یا اثبات‌پذیر نیستند، اصلها را ترمیم، تکمیل یا عوض کنیم. (من حدود ۲۰ سال پیش مقاله‌ای نوشتم تحت عنوان «مارکسیسم‌ها و نقد» و در آنجا سعی کردم مدلل کنم که مارکسیسم چه چیزهایی نیست. حیف آن موقع‌ها اینترنت نبود و تعداد کسانی که آن مقاله را خواندند، زیاد نبودند و اثر و فایده‌ای نداشت. آن مقاله نتیجه‌ی ده سال کار بود! بگذریم.)

ثانیاً اگر بگوییم یکی از بنیادهای اندیشه‌ی مارکس و مارکسیسم «تاریخی‌گری» است، یعنی اعتقاد به اینکه تاریخ سیری جبری و مستقل از اراده‌ی انسان دارد که در اثر تضادهای درونی‌اش (مثلاً بین نیروهای مولد و مناسبات تولید) بالاخره روزی به

کمال خسروی

سوسیالیسم می‌رسد؛ و این اعتقادی است که اگر هم مخالفان مارکس و مارکسیسم در اختراعش کرده باشند، با این وجود نظر بسیاری مارکسیست‌ها نیز بوده و هست، در این صورت من این به اصطلاح «نگرش بنیادی» اندیشه‌ی مارکس را سراسر خطا می‌دانم. اگر بگوییم که یکی از بنیادهای اندیشه‌ی مارکس و مارکسیسم دیکتاتوری پرولتاریاست، و منظور از آن حکومت جبارانه‌ی یک حزب به نام کارگران و زحمتکشان بر کل جامعه است، و این هم، اعتقادی نیست که مخالفان مارکس و مارکسیسم ساخته باشند و یکی از اصول بنیادی به اصطلاح ایدئولوژی بسیاری مارکسیست‌ها بوده و هست، من این به اصطلاح بنیاد اندیشه‌ی مارکس را سراسر خطا می‌دانم. اگر بگوییم که یکی از بنیادهای اندیشه‌ی مارکس یا به اصطلاح جهان‌بینی مارکسیسم ساختن جامعه‌ای است مثل یک پادگان نظامی که در آن کار امری شرافتمندانه و وظیفه‌ی مقدس همه‌ی اعضای جامعه است و هدف آن هرچه بیگانه‌تر شدن انسان در زندگی‌ای مورچه‌وار است، و این نیز اگرچه نه با صدای بلند، نیت بسیاری است که خود را مارکسیست می‌دانند، باز هم حرف من این است که چنین بنیادی سراسر خطاست.

اما من فکر می‌کنم هیچ‌کدام از این این‌ها، بنیادهای اندیشه‌ی مارکس نیستند و به‌رحال نمی‌توانند شالوده‌های نظریه‌ای رهایی‌بخش باشند که هدفش برپایی جامعه‌ای آزاد و رها از سلطه است که در آن آزادی هر فرد پیش‌شرط آزادی همگان است. درعین‌حال، من نمی‌توانم ادعا کنم که من و شمایی که با این حد از دانش و تجربه‌ی زندگی واقعی و سیاسی‌مان این‌جا نشست‌ایم، لزوماً موجوداتی هوشیارتر، مسئول‌تر، انقلابی‌تر و بهتر از همه‌ی کسانی هستیم که در طول تاریخ مبارزات نظری و سیاسی مارکسیستی بر بستر این گرایش‌ها زیسته و با آن‌ها در ارتباط و درگیری تنگاتنگ بوده‌اند؛ به‌خصوص رهبران و اندیشمندان و مبارزان برجسته و هوشمندی

مصاحبه با پروبلما تیکا

مثل لنین یا لوگزامبورگ یا گرامشی. بنابراین آنچه من یکی از عمده‌ترین حوزه‌ی کار نظری می‌دانم اتفاقاً بررسی نظری و تاریخی همین امر است که چه زمینه‌ها و شرایطی موجب پیدایش، نضج و دوام چنان گرایش‌هایی شده‌اند، و چه رد و اثری، مقید به شرایط اجتماعی و تاریخی معین، در آثار مارکس یا انگلس وجود دارد که به چنان تأویل‌هایی مشروعیت داده است. ردیابی این ریشه‌ها، شاید آن چیزی باشد که شما خطاهای نظری می‌نامید.

یکی از مفاهیم پایه‌ای نگرش مارکسی «ایدئولوژی» است. آیا تاریخ چنین مفهومی به پایان نرسیده است؟ آیا باید شکلی دیگر از ایدئولوژی را مد نظر قرار دهیم؟ نکته این است تغییر در مفهوم ایدئولوژی اثری مستقیم بر هر نوع سیاست مارکسیستی می‌گذارد.

حقیقتش این است که تا جایی که من دیده‌ام مارکس در آثارش از کلمه‌ی ایدئولوژی اساساً استفاده نمی‌کند (گمان می‌کنم در سه جلد کاپیتال، فقط یک بار، یا اصلاً نه) و آنجا هم که استفاده می‌کند، معمولاً به معنای منفی و مذموم یا دشنام‌وار است. مثلاً از ایدئولوگ‌های بورژوا حرف می‌زند و یا تعبیری را به نحوی منفی «ایدئولوژیک» می‌نامد. کل کتاب «ایدئولوژی آلمانی» عملاً علیه آن چیزی است که امروز ما زیر عنوان ایدئولوژی به کار می‌بریم. من گمان نمی‌کنم جایی دیده باشم مارکس از ایدئولوژی پرولتری یا انقلابی یا سوسیالیستی و از این قبیل حرف زده باشد. همین‌جا اضافه کنم که منظورم این نیست که مثلاً مارکس گفته است: «ایدئولوژی آگاهی کاذب است»، پس ایدئولوژی چیز بدی است. چون این جمله آنطور که تا امروز، به‌خصوص در چپ ما تعبیر شده و معمولاً همین‌طور تعبیر شده که گفتم، موضوع را به‌نحوی درمان‌ناپذیر آشفته می‌کند. منظور مارکس چیز دیگری است که من درباره‌اش، همانطور که می‌دانید، مفصلاً نوشته‌ام.

کمال خسروی

این از یک طرف. از طرف دیگر اما این نیز حقیقتی است که در جنبش مارکسیستی و در بین مخالفان و موافقان آن، چیزی شکل گرفته است که به آن می‌گویند «ایدئولوژی». مثلاً ایدئولوژی حزب ما یا سازمان ما؛ یا ایدئولوژی سوسیالیستی و منظور از آن معجونی است از به اصطلاح فلسفه و جهان‌بینی و نظام اعتقادات و برنامه‌ی سیاسی یا اساسنامه و یا مرامنامه‌ی حزبی و یا ترکیبی کم و زیاد از این‌ها. در این فاصله این اصطلاح حتی موضوع بحث‌های بسیاری بین مارکسیست‌ها از یک سو، یعنی بین کسانی که خود را مارکسیست می‌دانند و بین آن‌ها و مخالفانشان در گرفته و آثار پژوهشی مهمی در این باره نوشته شده است. بنابراین فقط با گفتن این جمله که این واژه در آثار مارکس به کار نرفته، یا آنجا که به کار رفته، معنایی دیگر دارد، دردی دوا نمی‌شود. بنابراین اولاً من قبول ندارم که یکی از مفاهیم پایه‌ای نگرش مارکسی ایدئولوژی است؛ ثانیاً و بسته به این که ایدئولوژی را چه بدانیم، یکی از خطرناک‌ترین ایدئولوژی‌ها، اعلام پایان ایدئولوژی است. شما به خوبی می‌دانید کسانی که با صدای بلندتر از همه درباره‌ی پایان ایدئولوژی – و پایان تاریخ – جار می‌زنند، کسانی هستند که می‌خواهند سرکوبگرانه‌ترین نظام حاکم بر زندگی انسان را، یعنی روابط تولید سرمایه‌دارانه و ایدئولوژی بورژوایی را جاودانه کنند و جاودانه بدانند.

به‌رحال از وقتی که مقوله‌ی «ایدئولوژی» وارد گفتمان چپ و مارکسیستی شده و بعد از آن زمان بحث‌های مارکسیست‌ها با مخالفانشان، همیشه جایگاه و نقشش با سوء تعبیرهایی مواجه بوده که یا عامدانه بوده‌اند یا از سر نادانی پذیرفته شده‌اند. مثلاً به نظر خیلی از مارکسیست‌ها می‌آید که به‌راحتی بگویند ما ایدئولوژی خودمان را داریم که خوب است و عادلانه است و انقلابی است و بورژوازی هم ایدئولوژی خودش را دارد که بد است و استثمارگرانه است و از این قبیل. یا اینکه دستگاه تبلیغاتی بورژوازی سعی کرده این باور را به یک باور مسلط تبدیل کند که ایدئولوژی، چیزی

است که فقط چپ‌ها و مارکسیست‌ها دارند و چیز بدی است و کسی که ایدئولوژی دارد، آدم بی‌طرفی نیست، درحالی‌که طرفداران جامعه‌ی آزاد و دموکراسی اصلاً ایدئولوژی ندارند و کاملاً بی‌طرف هستند و فقط از عقل سلیم دفاع می‌کنند. این‌طور درک‌ها و تصورها وجود دارد و خیلی هم قوی است. بنابراین یک تئوری نیرومند و توانا درباره‌ی ایدئولوژی متأسفانه محیط مناسبی ندارد و با دشمنان زیادی روبروست. از همان آغاز ورود این مقوله و تا امروز هم این نظر وجود داشت که ایدئولوژی نوعی آگاهی است. این‌که آگاهی درستی باشد یا نباشد، این‌که کسی مدعی باشد ایدئولوژی او آگاهی درست است و ایدئولوژی مخالفش، آگاهی غلط است، عجلتاً مورد نظر من نیست. مهم این است که وقتی گفته می‌شود ایدئولوژی نوعی آگاهی است، یعنی اظهارنظری یا ادعایی است نسبت به واقعیت؛ یعنی خودِ واقعیت نیست. بدیهی است که وقتی پذیرفته شود ایدئولوژی نوعی آگاهی، یا ادعایی نسبت به واقعیت است که می‌توان درباره‌ی صدق و کذبش حرف زد و داوری کرد، آن وقت این سؤال پیش می‌آید که پس فرقی با علم چیست، یا دست‌کم با علم اجتماعی چیست؟ از این‌جا راهی طولانی نیست تا آنجا که یک عده بگویند، بله، ایدئولوژی ما آگاهی درست است و به همین دلیل اسم مارکسیسم را بگذارند ایدئولوژی علمی؛ و عده‌ی دیگر بگویند، خیر، علم، چیز دیگری است. علم، علم اجتماعی یا جامعه‌شناسی و اقتصاد و تاریخ است که عینی و مستقل و بی‌طرف است و ربطی ندارد به ایدئولوژی که تمایلات طرفدارانه‌ی فرقه‌ها یا گروه‌های سیاسی است. کل این معضل از آنجا ناشی می‌شد که عده‌ای ایدئولوژی را نوعی آگاهی تلقی کرده بودند، چه غلط چه درست. البته از همان موقع این نظر هم وجود داشت که ایدئولوژی کمتر از جنس آگاهی است، بلکه بیشتر مثل سنت است، مثل نوعی آداب و رسوم است، چارچوب‌هایی است از رهنمودهای عملی که روابط اجتماعی انسان‌ها را به نوعی به هم پیوند می‌زند. چیزی است مثل

کمال خسروی

ملاط یا سیمان که چفت و بست روابط اجتماعی را بهم می‌آورد. این نکته‌ی جالبی بود. مثلاً وقتی ما می‌گوییم که ایدئولوژی جامعه‌ی بورژوایی فetišیسم کالایی است، این فetišیسم نوعی آگاهی نیست، صورتبندی ادعای معینی نسبت به واقعیتی مستقل از خود نیست، بلکه سازوکار زندگی اجتماعی در یک شرایط اجتماعی و اقتصادی معین با یک شیوه‌ی تولید است.

دیدگاه یا تئوری ویژه‌ای که من درباره‌ی ایدئولوژی دارم و سعی کرده‌ام در کتاب «نقد ایدئولوژی» مستدلش کنم در واقع از همین دیدگاه دوم الهام گرفته است. به نظر من، ایدئولوژی اصلاً نوعی آگاهی نیست. آن به اصطلاح گزاره‌هایی که دستگاه مفهومی ایدئولوژی را می‌سازند، تنها ادعایی را نسبت به واقعیت صورتبندی نمی‌کنند، بلکه به مثابه‌ی بیان انتزاعات پیکریافته، می‌خواهند واقعیت را تعیین کنند. اینکه ما مثلاً بگوییم «زنان در فلان جامعه حق رأی ندارند»، ادعایی را نسبت به واقعیت صورتبندی کرده‌ایم. گفته‌ایم که در فلان جامعه‌ی معین، در زمان و مکان معینی، بخشی از مردم یک جامعه حق رأی ندارند. این ادعایی است که می‌توان صدق یا کذبش را تحقیق کرد. اما وقتی ما بگوییم «زنان حق قضاوت ندارند»، ادعایی نسبت به واقعیت را صورتبندی نکرده‌ایم، بلکه اصلی بیان کرده‌ایم که یکی از قواعد تنظیم‌کننده‌ی رابطه‌ی اجتماعی در یک جامعه‌ی معین است. این اصل، درباره‌ی واقعیت نیست، خودِ واقعیت است. جمله‌ی اول، درست یا غلط به حوزه‌ی آگاهی تعلق دارد، جمله‌ی دوم، به حوزه‌ی ایدئولوژی. بنابراین، اگر ما آگاهی را امری سوژکتیو بدانیم، ایدئولوژی امری ابژکتیو است؛ یا اگر مایلید، امری *gegenständlich* است. امری است عینی که عینیتش را از عینیت انتزاعات پیکریافته می‌گیرد. ایدئولوژی بورژوایی، یا فetišیسم کالایی، امری ذهنی نیست؛ امری کاملاً عینی‌ست؛ بازتاب یا بهتر است بگوییم بیان این امر عینی در آگاهی مخاطبان‌ش، شبهه‌ی ذهنی بودن ایدئولوژی را ایجاد می‌کند. در نتیجه،

این که به اصطلاح «آگاهی» ما نسبت به فتیسیسم کالایی، آگاهی کاذب و دروغین و وارونه است، معنی‌اش این نیست که آنچه ما «آگاهی» می‌نامیم از جنس آگاهی است، و این نیست که راست و دروغش به خودش مربوط است، بلکه مخاطب‌قرار گرفتن در برابر واقعیتی است که آن واقعیت خود امری وارونه است.

نکته‌ی مهمی که من برآن اصرار دارم این است که هر ایدئولوژی، عبارت است از مجموعه‌ای از انتزاعات پیکریافته در جامعه‌ای که متضمن روابط سلطه است. یعنی، ایدئولوژی‌ای که متضمن روابط سلطه نباشد، وجود ندارد و به همین دلیل هم من در همان کتاب از «پارادکس» ایدئولوژی انقلابی حرف زده‌ام.

گمان می‌کنم تفاوتی که این رویکرد با رویکردی که به‌طور کلی در چپ و در چپ ما درباره‌ی ایدئولوژی وجود دارد، می‌تواند دست کم برای ما امکان رفتار دیگری یا تازه‌ای در سیاست مارکسیستی باشد.

شما در کتاب «نقد ایدئولوژی» بسیار از مفهوم ایدئولوژی نزد آلتوسر (توهم سوژه‌ساز) فراتر می‌روید و به گفتمان می‌پردازید و از چیزی با عنوان «ایدئولوژی مثبت» می‌گویید، می‌توانید روشن کنید که پی‌گرفتن این تغییرات چه کمکی به فهم ما از واقعیت جاری می‌کند یا چگونه آن را تغییر می‌دهد؟

دست‌کم شاید بتواند به ما در این جهت کمک کند که با فهم دیگری یا بهتری از ایدئولوژی نسبت به آن برخورد اخلاقی نداشته باشیم. مثلاً وقتی با ایدئولوژی دینی روبرو هستیم، به آن تنها به مثابه‌ی نوعی آگاهی، چه غلط چه درست نگاه نکنیم، بلکه آن را نهادی و مجموعه‌ای بسیار قدرتمند از انتزاعات پیکریافته ببینیم که کارکردهایی بسیار عینی در روابط اجتماعی یک جامعه‌ی معین دارد و رویارویی با آن، تنها رویارویی با اعتقادات و باورها نیست. یا از طرف دیگر، وقتی از سکولاریسم یا حقوق بشر حرف می‌زنیم، فکر نکنیم راجع به روابطی غیرایدئولوژیک یا بیرون از روابط سلطه حرف می‌زنیم. اتفاقاً آنجا که من از تعبیر «ایدئولوژی مثبت» حرف زده‌ام، قصدم این

کمال خسروی

بوده است که بگوییم، چنین چیزی خود بر توهم روابط غیرایدئولوژیک استوار است و بیشتر آرزوست تا امکانی واقعی.

وقتی از مارکسیسم به عنوان یک علم سخن گفته می‌شود، دقیقاً از چه حرف زده می‌شود؟ آیا با یک علم اجتماعی سروکار داریم، یا علمی سیاسی یا علمی انسان‌شناختی یا چه؟ عالی است. این سؤال انگار اینجا از آسمان افتاده است؛ چون اگر بتوان به آن پاسخ کمابیش رضایت‌بخشی داد، تکلیف ایدئولوژی را هم روشن‌تر می‌کند.

اینکه اساساً بتوانیم مارکسیسم را علم بنامیم یا نه، همان معضلی است که قبلاً درباره‌اش حرف زدیم. به نظر من مارکسیسم، نه علم است، نه فلسفه و نه به طریق اولی ایدئولوژی. اینکه چه اسمی می‌توان روی آن نهاد، برای من روشن نیست؛ یا همانطور که گفتم، شاید افق تحول تاریخی زندگی انسان هنوز اجازه‌ی انتخاب نامی را نمی‌دهد. به همین دلیل هم بوده و هست که من عمدتاً از اصطلاح نقد و در بسیاری موارد از «تئوری نقادانه» یا «تئوری انتقادی» استفاده کرده‌ام. خیلی‌ها (بخصوص آن‌ها که درباره‌ی یک جریان فکری بسیار مهم قرن بیستم فقط دو عبارت شنیده‌اند: «تئوری انتقادی» و «مکتب فرانکفورت») دائماً دیدگاه‌های مرا مکتب فرانکفورتی می‌خواندند. بگذریم.

با این وجود، عجلتاً سر همان کلمه‌ی علم باقی می‌مانیم و برای قائل‌شدن حداقل تمایزی بین مارکسیسم و جامعه‌شناسی یا علم اجتماعی، اسمش را «علم یا نظریه‌ی نقادانه درباره‌ی تاریخ و جامعه» می‌گذاریم. با این همه، همین که اسمش را علم گذاشتیم، بلافاصله مجبوریم همه‌ی آن انتظاراتی را که از علم می‌رود، برآورده کنیم. یکی این‌که، موضوعی داشته باشد، دوم این‌که از موضوعش مستقل باشد، سوم این‌که ادعایی که درباره‌ی موضوعش صورتبندی می‌کند به‌نحوی – بالاخره در یک دستگاه شناخت‌شناسانه هم که شده – قابل تحقیق باشند و غیره و غیره. اما به محض آن‌که

وارد این حیطة می‌شویم می‌بینیم که در علم اجتماعی، برای تأمین همه‌ی این معیارها، دچار چه مصیبت‌هایی می‌شویم. از همین‌رو، ادعای من این است که امر استوارکردن نظریه‌ی انتقادی به مثابه‌ی علم، یعنی آنچه شالوده‌ریز یا بقول فرنگی‌ها constitutive است، بدون نقد ایدئولوژی اساساً ممکن نیست. به نظر من، مارکسیسم با نقد ایدئولوژی به مثابه‌ی انتزاعات پیکریافته، خود را به مثابه‌ی «علم» استوار می‌کند. جز این راهی نیست. علمی که، تنها با نقد واقعیتی که موضوع آن است ثابت می‌کند که عینی‌ترین علم است یا به زبان دیگر با عینی‌ترین شیوه‌ی تبیین موضوعش ثابت می‌کند که این شیوه بدون نقد واقعیت ممکن نیست. این توامانی بین روشنگری و ستیزه‌جویی، سرشت‌نشان آن چیزی است که می‌توانیم بر آن نام مارکسیسم، یا نقد، یا نظریه‌ی نقاد یا روزی اسم بهتر و دقیق‌تری بگذاریم.

آیا می‌توان از چیزی به عنوان «فلسفه‌ی مارکسیستی» نام برد؟ در اینجا مسأله آموزش مارکسیسم مطرح می‌شود. آیا مارکسیسم شکلی از روش است یا نظامی منسجم از ایده‌ها، گزاره‌ها و داورى‌ها؟

جوابی را که می‌خواهم به این سؤال شما بدهم ظرف ۲۰ - ۳۰ سال گذشته چندبار در گفتگوها و گفتارها طرح کرده‌ام اما هیچوقت به صورت مکتوب منتشر نشده است. اگر این بار بشود، بار اول است. بنابراین اجازه بدهید زمینه‌ای برای آن آماده کنیم.

ما اگر به‌طور خیلی کلی موضوع و آماج نگرش، کنش، آفرینش و تأمل انسان را در طول تاریخ به ترتیب موضوعات شناخت (چه طبیعت و چه تاریخ و جامعه)، هم‌زیستی با انسان‌های دیگر در قالب روابط اجتماعی، بازی‌ها و آثار هنری و موضوعات درون‌ذهنی تعریف کنیم، آن‌گاه با بیان‌ها یا تبارزاتی روبرو هستیم، مثل به ترتیب علم، اخلاق و سیاست، هنر و متافیزیک (در معنای دقیق کلمه). بدیهی است که حوزه‌های مهم دیگری هستند که ما از آن‌ها در این‌جا نام نبرده‌ایم، مهمترین‌شان تولید زندگی

کمال خسروی

مادی؛ یا حوزه‌هایی که در این تقسیم‌بندی کلی می‌توان در جاهای مختلفی قرارشان داد، مثلاً منطقی یا دستور زبان. اما برای هدفی که من دارم، این عدم دقت در این تقسیم‌بندی کلی مشکلی ایجاد نمی‌کند. حال بیایید فرض کنیم که آنچه در سپهر زبان درباره‌ی آن چهار حوزه شکل گرفته است یا **گزاره‌هایی** باشند درباره‌ی موضوع و آماج هر حوزه، مثل علم که مجموعه‌ای است از گزاره‌هایی که بصورت ادعاهایی درباره‌ی واقعیت صورت‌بندی شده‌اند؛ یا **شبه‌گزاره‌هایی** درباره‌ی موضوعشان باشند، مثلاً در اخلاق یا سیاست که در واقع گزاره‌هایی درباره‌ی موضوعشان نیستند، بلکه موضوع را تعیین می‌کنند؛ یا **شبه‌گزاره‌هایی** که اساساً درباره‌ی موضوعشان نیستند، بلکه خودِ موضوع هستند، مثل ادبیات و نهایتاً **شبه‌گزاره‌هایی** که نه درباره‌ی موضوعشان هستند و نه موضوع را تعیین می‌کنند، بلکه اساساً قصدشان اثبات وجود موضوعشان است؛ مثل متافیزیک. بگذارید، خطر کنیم و برای هر کدام از این چهار نوع گزاره یک مثال بزنیم: حوزه‌ی اول (علم): «خورشید دور زمین می‌چرخد»؛ حوزه‌ی دوم (اخلاق): «دروغگویی کار بدی است»، یا (سیاست): «انسان باید از قانون تبعیت کند»؛ حوزه‌ی سوم (هنر): «فریادهای عاصی آذرخش در بطن بی‌قرار ابر»؛ و حوزه‌ی چهارم (متافیزیک): «هستی، نیستی است».

حالا ادعای من: آنچه ما فلسفه یا متون فلسفی می‌نامیم، یعنی چیزهایی که آدمهایی که فیلسوف بوده‌اند، نوشته‌اند، از افلاطون و ارسطو و اِکویناس قدیس و هیوم و کانت و هگل گرفته تا فارابی و ابن سینا و غزالی و رازی و سهروردی و ملاصدرا، هر قدر که این متن‌ها قدیمی‌تر باشند، شامل خود آن چهار حوزه هم می‌شوند؛ مثلاً شامل ریاضیات یا فیزیک یا نجوم یا طبیعت‌شناسی و علم پزشکی؛ یا شامل اخلاق و سیاست در قالب دستورات زندگی یا تنظیم امور دولت و حکومت؛ یا شامل ادبیات در قالب شعر و قصه و حکایت و تاریخ و به طریق اولی شامل الاهیات و منطقی. با استقلال‌یافتن و

هویت یافتن هریک از این حوزه‌ها مثل علوم طبیعی و انسانی، دیگر متون فلسفی به‌طور بلاواسطه شامل خود این حوزه‌ها نیستند. به‌طوری‌که می‌توان ادعا کرد، آنچه به معنای اخص فلسفی است، خود این حوزه‌ها نیست، بلکه واکاوی و کندوکاو و تأمل درباره‌ی گزاره‌های این حوزه‌هاست. به عبارت دیگر، آنچه به معنای اخص فلسفی است، مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره‌ی موضوعات نیست، بلکه مجموعه‌ای از گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌هاست.

حالا اگر یک قدم جلوتر بیاییم می‌توانیم ادعا کنیم، اگر هرکدام از این مجموعه‌ی گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌ها، خودشان استقلال و تشخیص و نامی پیدا کنند و به مثابه‌ی سپهری نسبتاً جداگانه موضوع نگرش یا کنش انسان باشند، آن‌گاه فلسفه این حوزه‌ها را نیز از دست خواهد داد. مثلاً مجموعه‌ی گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌های علمی مبدل می‌شود، و در واقع هم شده است، به شناخت‌شناسی؛ مجموعه‌ی گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌های سیاسی یا اخلاقی تبدیل شده است به «اخلاق» و «فلسفه‌ی اجتماعی» و بالاخره مجموعه‌ی گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌های هنری هم تبدیل شده است به «زیبایی‌شناسی». این‌که کسی مایل باشد بحث‌هایی را که به‌طور اخص در هر کدام از این حوزه‌های جدید و مستقل صورت گیرد و متونی را که به این امور مربوطند، کماکان فلسفه بنامد، مسلماً آزاد است. البته هنوز یک چیز، که کم‌اهمیت هم نیست، باقی می‌ماند و آن مجموعه‌ی گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌های وجودی است. به نظر من، آنچه از فلسفه باقی مانده است، همین است؛ زیرا آن بخشی از فلسفه‌ی سنتی که قصدش تدوین قانون اندیشه برای هر کدام از این مجموعه‌ها بود و اسمش را منطق می‌گذاشت، مدت‌هاست که یا خود را از حوزه‌ی سنتی فلسفه جدا کرده و چه به صورت منطق نمادین و چه منطق ریاضی به علمی کاملاً مستقل تبدیل شده است؛ یا

کمال خسروی

برعکس (مثل مورد هگل) به حوزه‌ی گزاره‌های وجودی بازگشته، البته با این داعیه که بر سه حوزه‌ی دیگر نیز محیط است.

من مسلماً به کلی‌بودن و شماتیک‌بودن این طرح آگاهم؛ بدیهی است که این موضوعها، حوزه و مجموعه‌ها را نمی‌توان به‌طور دلخواه از هم جدا کرد؛ بدیهی است که رابطه‌ها، تداخل‌ها و مرزهای آن‌ها را فقط در بستر تاریخ واقعی تولید و بازتولید زندگی انسان به‌طور کلی می‌توان فهمید؛ بدیهی است که حقیقت، قدرت، نیکی، زیبایی و لاهوت با یکدیگر در متن همان تاریخ زندگی واقعی، پیوندها و خویشاوندی‌های سرشتی دارند؛ با این همه گمان می‌کنم نگاه کردن از چنین چشم‌اندازی به ما کمک می‌کند تا دریافت دیگر یا روشن‌تری نسبت به آنچه فلسفه می‌نامیم، داشته باشیم.

حالا اگر ما این مقدمات را پذیرفته باشیم یا دست‌کم قابل تأمل بدانیم، آن وقت من از شما سؤال می‌کنم چه چیز باقی می‌ماند که ما اسمش را فلسفه‌ی مارکسیستی بگذاریم؟

یکی از مهم‌ترین عواملی که منجر به قائل شدن به نوعی فلسفه‌ی مارکسیستی یا فلسفه‌ی مارکسیسم می‌شود، دلتنگی برای جهان‌بینی است، احساس خلاء ایدئولوژی است، چیزی که جهان را از آغاز تا انجام و من را در جهان برای من توضیح بدهد و توجیه بکند و مهم‌تر از همه به من بگوید که چه بکنم و چه نکنم و آنچه می‌کنم درست است یا نیست، خوب است یا بد، صواب است یا ناصواب. بیهوده نیست که اصطلاحاتی مثل «فلسفه‌ی مارکسیسم» و «ایدئولوژی مارکسیسم» خیلی اوقات در واقع به یک معنا به کار می‌روند. اما این خلاء را، نه باید دست‌کم گرفت و نه چون امری اهریمنی به آن نگاه کرد. این‌جا کارکرد ایدئولوژی را در بارزترین تجلی‌اش، دین، می‌بینیم. دین فقط کلاهی نیست که عده‌ای کلاش سر انسان گذاشته‌اند. دین، مهم‌تر

از همه آن آرامشی است که از کجا و به کجای من و چیستی و چرایی و چگونگی من را به من نشان می‌دهد. می‌دانید.

بنابراین به دو دلیل، هنوز منافذ موجهی برای نوعی فلسفه‌ی مارکسیستی باقی می‌مانند.

یکم: مارکسیسم به مثابه‌ی نقد پراتیک اجتماعی و تاریخی انسان، نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و زندگی انسان در روابط اجتماعی سرمایه‌دارانه و چشم‌اندازی از جامعه‌ای رها از سلطه و استثمار، بی‌گمان با همه‌ی آن چهار حوزه درگیری و رویارویی مستقیم دارد. در نتیجه کاملاً بدیهی است که مارکسیسم با روش رویکرد مداخله‌ای که در موضوع خویش دارد، اسمش را بگذاریم «دیالکتیک انتقادی»، با همه‌ی آن چهار حوزه هم مواجه شود، آن هم در سه سطح: یعنی در سطح موضوع، در سطح گزاره‌های نخستین و در سطح گزاره‌های ناظر بر گزاره‌ها. در این حالت، مداخله در سطح آخر، یعنی گزاره‌های درباره‌ی گزاره‌ها، می‌تواند به نوعی شناخت‌شناسی مارکسیستی، نوعی فلسفه‌ی سیاست مارکسیستی، نوعی زیبایی‌شناسی مارکسیستی و حتی نوعی هستی‌شناسی مارکسیستی میل کند و اگر کسی بخواهد کماکان اسم هریک، یا برخی یا همه‌ی این حوزه‌های گفتمانی را فلسفه بگذارد، نمی‌توان مانعش شد.

دوم: در حوزه‌ای که اسمش را «علم» گذاشتیم، موضوع یا برابریستای آن هم طبیعت است و هم تاریخ و جامعه و زندگی انسانی. در این حالت اگر بخواهیم همان سه سطح را با دقت بیشتری نگاه کنیم، می‌بینیم که در سطح اول موضوع داریم، یعنی جامعه؛ در سطح دوم گزاره‌هایی را داریم که ادعاهایی را نسبت به این موضوع صورتبندی می‌کنند، یعنی علم جامعه را؛ و در سطح سوم بحثهایی یا گفتمانی داریم درباره‌ی این سطح دوم.

کمال خسروی

این جا قصه، تاحدی پیچیده تر و جالب تر می شود. هزار تا سؤال جالب دیگر پیش می آید. مثلاً: گفتیم که در سطح اول، موضوع «علم»، جامعه است. اما جامعه که مفهومی گنگ و عام است. در جامعه چه چیزی موضوع علم قرار می گیرد؟ رفتارها، نوع ابراز اراده‌ی آدم‌ها، ساختارها، عینیت‌های دیگر؟ اساساً چه چیزی در آنچه اسمش را جامعه می‌گذاریم، در آن حد «عینی» است که بتواند موضوع علم قرار گیرد؟ آیا اساساً این عینیت یا Gegenständlichkeit ممکن است؟ آیا تا وقتی این قضیه روشن نشده می‌توانیم اساساً درباره‌ی قدر صدق سطح دوم، یعنی سطح گزاره‌هایی که به مثابه‌ی ادعا نسبت به این موضوع صورتبندی شده‌اند، داوری کنیم؟ سؤال بعدی: آیا کاری که ما در سطح سوم می‌کنیم (گزاره‌های درباره‌ی گزاره‌ها)، «شناخت‌شناسی» است؟ لازمه‌ی اینکار این است که سطح دوم فقط شناخت باشد. اما گیریم به این نتیجه برسیم که ماهیت موضوع «علم» اجتماعی و استوارساختن عینیت آن اساساً چنان است که شناختش بدون صورتبندی نوعی گزاره‌های وجودی ممکن نیست، در آن صورت آیا سطح سوم، دست‌کم، به آمیزه‌ای از شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی (هستی اجتماعی) تبدیل نمی‌شود؟ آیا این‌جا آن حوزه‌ی چهارمی که موضوعش گزاره‌های وجودی است، و آخرین پناهگاه فلسفه‌ی ناب بود، دوباره بطور جدی بکار نمی‌آید؟ بنظر من بسیاری از بحث‌های نظری که درباره‌ی نظریه‌های مارکسیستی - ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌ی ارزش، نظریه‌ی سرمایه‌داری، نظریه‌ی سوسیالیسم و... و... - صورت می‌گیرد، منظورم گفتمانی است که می‌توان آنرا متاتئوری نامید، نمی‌تواند از این جنبه‌ی هستی‌شناسانه‌ی هستی اجتماعی بی‌نیاز باشد. اینجاست آن نکته‌ای که گفتم در رابطه با «گسست شناخت‌شناسانه» به آن اشاره می‌کنم. می‌بینید که اگر قضیه را این‌طور ببینیم، آن وقت آن نظریه‌ی شناخته‌شده که «ترهای مارکس درباره‌ی فوئرباخ» را فقط گسستی شناخت‌شناسانه می‌داند، از چه زاویه‌ی بسته‌ای -

اگرچه نه لزوماً نادرست - به قضیه نگاه کرده است. حالا اگر کسی بخواهد، حتی بنا به دلایلی که من آوردم و شیمایی که من ترسیم کردم، اسم این حوزه‌ی «میتاتئوری» را فلسفه بگذارد، باز هم نمی‌توان مانعش شد.

شما از ماتریالیسم پراتیکی مارکس چه منظوری دارید و این مفهوم که سنتی خاص را در جهان نظریه مارکسیستی نشان می‌گذارد، چه ارتباطی با شکل‌های متمایز و متفاوت ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیکی دارد؟

فکر می‌کنم با چیزهایی که درباره‌ی عینیت پراتیک گفتم و با صحبت‌هایی که درباره‌ی به اصطلاح «فلسفه‌ی مارکسیستی» شد، جواب به این سؤال را هم تاحدی داده باشم. تنها نکته‌ای که می‌توانم اضافه کنم این است، چه در آنچه تحت عنوان «ماتریالیسم تاریخی» نامیده می‌شود و چه در آنچه قرار است حوزه‌ی اطلاق «ماتریالیسم دیالکتیکی» باشد (و منظور من، و به گمانم شما هم، آن «ماتریالیسم دیالکتیک» معروف نیست که در واقع فقط ستونی بود در دستگاه ایدئولوژیک نوعی و گرایشی در مارکسیسم)، عینیت موضوعی که درباره‌اش گفتگو می‌شود یا مبهم و ناروشن است و یا بدون استدلال پیشفرض گرفته شده است، درحالی‌که بدون آشکار شدن و استحکام این عینیت، اساس کار موجود نیست. ماتریالیسم پراتیکی این داعیه را دارد که بدون اتکاء به عینیتِ (Gegenständlichkeit) ویژه‌ی پراتیک، و آنچه من پراتیک خودزاینده می‌نامم، اساساً نه استوارکردن ماتریالیسم تاریخی ممکن است و نه حتی آنچه «ماتریالیسم سنتی» نامیده شده است. این قصه‌ها را به تفصیل و جای دیگری گفته‌ام و خلاصه‌ای از آن را همین‌جا هم تکرار کردم.

به نظرم بقیه‌ی حرف و نقل‌ها را بگذاریم برای جلسه‌ی دیگر. ممنون از اینکه فرصت این گفتگو را داشتیم؛ امیدوارم این حرف‌ها تاحدی به درد خوانندگان‌تان بخورد.

معادلات و تناقضات پراکسیس

کمال خسروی: بله. مدتی این مثنوی تأخیر شد. خوشحالم که می‌توانیم گفتگویمان را دنبال کنیم.

پروبلماتیکا: مارکس در «هجدهم برومر لوئی بناپارت» نوشت: «انسان‌ها خود تاریخ خود را می‌سازند اما آنگونه که خود می‌خواهند و نه در شرایطی که خود برگزیده‌اند». به تعبیری، مارکس مسئله‌ی عاملیت انسانی و پراکسیس برسازنده‌ی انسان‌ها را می‌پذیرد اما بلافاصله آن را تعیین‌یافته به دست تعیین‌های تاریخی معرفی می‌کند. بنابراین پراکسیس انسانی وجود دارد اما همواره متعین یا دست‌کم مشروط است. به بیان دیگر، پراکسیس دیگر شأن «فاعلان» ندارد بلکه جایگاهی منفعلانه می‌یابد. آیا چنین فهمی از پراکسیس نظریه‌ی «انقلابی» مارکس را دچار بحران نمی‌کند؟

فکر نمی‌کنم این فهمی که از پراکسیس ارائه گردید، نظر خودتان باشد، بلکه بیشترخواستید از شکل عام یا حتی «عامیانه»‌ای که این پرسش طرح می‌شود، استفاده کنید تا با اغراق در قضیه بتوان برجسته‌اش کرد. اگر اینطور باشد با شما کاملاً

کمال خسروی

موافقم که اینطور پرسش‌ها اغلب طوری طرح می‌شوند که برای پاسخ به آنها اول باید با دقت دید منظور از اصطلاحاتی که مورد استفاده قرار می‌گیرند چیست یا دست کم از بعضی از کلمات چه انتظاری وجود دارد. مثلاً از تعبیری مثل انسان «فاعل» است یا نیست، یا چیزی را می‌سازد یا نمی‌سازد، چه انتظاری می‌رود. مهمتر از همه منظور از «انسان» چیست. آیا منظور این است که من یا شما، ما دوتا آدم، با چسب و چوب و میخ، یک میز «می‌سازیم» و «فاعل» هستیم؟ به مجرد اینکه شروع کنیم به تعریف اینکه منظور از انسان، فقط من و شما یا این و آن آدم مشخص نیست، و منظور از ساختن، سر هم کردن عوامل و عناصری مستقل از خود ما نیست و منظور از فاعلیت، انجام کاری است که موضوع و حاصلش بیرون از ما و مستقل از ما نیست، می‌بینیم که برای فهمیدن ساده‌ترین عناصر این سؤال، ناچاریم سطح و سطوحی را از هم جدا کنیم و انتظاراتی را که از ساده‌ترین مفاهیم داریم، تعریف کنیم. بنظر من علت اینکه اغلب بحث‌هایی که به این حوزه یا حوزه‌های همانند مربوطند، چه می‌دانم رابطه‌ی سوژه و ایزه، تئوری و پراتیک، آزادی و ضرورت (یا برعکس جبر و اختیار)، تقریباً بی‌نتیجه می‌مانند، دقیقاً همین است. مسلماً من نه مدعی‌ام و نه انتظار دارم که حالا همین گفتگوی ما چنان تافته‌ی جدابافته‌ای باشد که همه‌ی معضلات این بحث را حل کند. هرچه باشم، خوش‌خیال نیستم، یعنی امیدوارم که نباشم! اما شاید ما بتوانیم با این گفتگو اندکی کمک بکنیم به شرایطی که امکان سودمند بودن یا نتیجه‌بخش بودن این بحث را بهتر یا بیشتر فراهم می‌آورند.

شما وقتی به فردی می‌گویید که اعمال و رفتار و تصمیم‌گیری‌هایش محصول شرایط است و از خود اراده‌ای ندارد، مسلماً به او بر می‌خورد و این حرف را مهمل می‌داند. پیش خودش فکر می‌کند، اینکه من مثلاً فردا صبح که از خواب بیدار شدم بروم به دانشگاه، یا سر کار، یا نرم، یا این لباس را بپوشم یا آن یکی را، یا اگر فقط یک دست

مصاحبه با پروبلما تیکا

لباس دارم، امروز کت بپوشم یا نه، بخودم مربوط است. به اراده‌ی خودم مربوط است. بدیهی است که حق دارد. اما اگر به همین فرد بگویند که چرا اولین زبانی را که در کودکی یاد گرفته، فارسی است یا ترکی است یا عربی است یا... مات و مبهوت به شما نگاه می‌کند و در عقل پرسشگر شک می‌کند و با خودش فکر می‌کند که این دیگر چه سؤال مسخره‌ای است! مگر من، مثل میلیون‌ها آدم دیگر (به این جمله‌ی میلیون‌ها آدم دیگر توجه کنیم)، از خودم اختیاری داشتم که در کودکی چه زبانی را یاد بگیرم؟ بنابراین از این که اختیار نداشته و فاعل و سازنده نبوده اصلاً دلخور نیست. اینجا، خیلی ساده، فقط سطح (یا بقول علماء، سطح تجرید) تغییر کرده است، احتمالاً بی‌آنکه نه پرسشگر بداند و نه پاسخگو. این بار دیگر این فرد خود را به عنوان یک فرد، در یک موقعیت تجربی خاص مخاطب نمی‌بیند، بلکه به عنوان یک انسان در یک موقعیت «عام» تر، که از خیلی از تعینات تجربی‌اش انتزاع شده است.

بنابراین در بحث پیرامون سازنده‌ی تاریخ و شرایطی که خودگزیده نیستند همیشه باید دید: (۱) این دو عامل در چه رابطه و در چه درجه‌ای از پیوستگی و گسستگی با یکدیگر قرار دارند و این خود، زمینه‌ی بسیاری از وجوه دیگر، مثل رابطه‌ی غلی، استقلال یا استقلال نسبی، امکانات شناختی و غیره است و (۲) این دو عامل در چه سطوحی وارد بازی شده‌اند و می‌شوند.

اولین قدمی که در نزدیک شدن به این پرسش باید برداریم این است که آیا قبول داریم که انسانها در طول زندگی‌شان در دورانه‌ی طولانی در ارتباط با انسانهای دیگر در زمانها و مکانهای مختلف، قالبها، ساختها، اشیاء اجتماعی، پیکریافتگی‌های مادی و عینی‌ای ساخته‌اند که بتوان در ساز و کار آنها نوعی قاعده، هرچند ناستوار، نوعی قانون، هرچند متغیر و بی‌ثبات، نوعی قانون‌وارگی، یا دست کم گرایشی قانون‌وار پیدا کرد یا نه؟ اگر جوابمان به این پرسش منفی باشد، اساساً عامل دوم، یعنی شرایطی را

کمال خسروی

که خودگزیده نیستند، حذف کرده‌ایم و نیازی به ادامه‌ی بحث نداریم. از طرف دیگر، اگر فکر کنیم، بعد از همین گفتگوی من و شما، همه‌ی انسانهای موجود جهان بلافاصله به ماشین یا رُبوت تبدیل می‌شوند و بچه‌ها دیگر رشد نمی‌کنند و کسی هم نمی‌میرد، بلکه انسان حداکثر از کار می‌افتد، در آن صورت، عامل اول را حذف کرده‌ایم و باز هم بحث موضوعیت ندارد. یعنی، گمان نمی‌کنم پرسش اصلاً این باشد که سازندگی انسان را، در بُعدی اجتماعی و تاریخی، و در عین حال مقید بودنش را به پیکریافتگی‌های پراتیک تاکنونی‌اش در هر لحظه‌ی معین، بپذیریم یا نه (به همین دلیل هم هست که گاه اختلافات دیدگاه‌های به اصطلاح انسان‌گرایانه و ساختارگرایانه به نحو واقعاً مضحکی عامیانه می‌شود)، بلکه پرسش، فهم میزان و چگونگی این سازندگی و آن تقید است.

به نظر من این دستاورد فکری که «آزادی درک ضرورت است»، پلکان خوبی است که می‌توان با نقد آن، گام بعدی را برداشت. منظور از این ادعا این نیست که قضا و قدر و سرنوشتی وجود دارد با قانونهای مستقل و تغییرناپذیرش و آزاد کسی است که سعی کند این قوانین را کشف و درک کند و بعد در راستای آنها عمل نماید. یعنی رودخانه (ی تاریخ) و جهت حرکت آب را بشناسد و تن و دل به آن جریان بدهد و سر بر این سرنوشت بگذارد. من قضیه را اینطور نمی‌فهمم. به نظر من سناریو چیز دیگری است. من، چه من منفرد در ابعادی کوچکتر و در دستگاه مختصاتی محدودتر و چه من جمعی یا اجتماعی یا تاریخی **می‌خواهم**، دقت کنید، می‌خواهم، یعنی میل و اراده کرده‌ام، چیز تازه‌ای بسازم یا وضعیت معینی را تغییر بدهم (واقعیت این است که ساختن، همیشه یعنی تغییر دادن وضع موجود). تا اینجا عامل اول را داریم. اما من می‌دانم که این کار را باید در شرایط و اوضاع و احوالی انجام دهم که نه انتخابش کرده‌ام و نه آن را خودم ساخته‌ام، یا اگر خودم ساخته‌ام، حالا دیگر ساخته شده و بیرون از من است و

اختیارش کاملاً دست من نیست. این هم از عامل دوم. هدف من این است که برنامه یا نقشه‌ای را که دارم پیاده کنم. متحقق کنم؛ و اگر موفق شوم این نقشه را آن طور که می‌خواهم پیاده کنم، پس وضع جدید را «ساخته‌ام». اما می‌دانم که این کار را با عواملی و در شبکه‌ی عوامل و عناصری باید انجام دهم که می‌توانند روی نقشه‌ی من نوعی و امکان موفقیتش تأثیر بگذارند. از اینجا به بعد، برای موفق شدنم، باید اولاً **ضرورت** این اوضاع و احوال موجود را بپذیرم و با خوش خیالی فکر نکنم همه‌ی جهان به ساز من می‌رقصد و ثانیاً چون به استقلال آن عوامل باور دارم؛ ببینم ساز و کارشان چیست، شیوه‌ی عملشان چیست، تاریخشان چیست، تابحال چطور واکنش نشان داده‌اند، در شرایط مشابه چطور عمل کرده‌اند، آیا قوانین و قواعدی بر رفتار و کردارشان حاکم است، اگر هست، اینها چه قواعد و قوانین یا دست کم گرایش‌هایی هستند. بنابراین هرچه بیشتر موفق به شناخت این ضرورت بشوم و هرقدر شناختم دقیق‌تر و بهتر باشد، امکان تحقق نقشه‌ام و بنابراین اثبات آزادی نیروی سازندگی‌ام بیشتر است.

من فکر می‌کنم اگر ما این ادعا را اینطور بفهمیم، قدم‌های بلندی را برداشته‌ایم؛ ضمن اینکه می‌بینیم که کسی یا کسانی که این حرف را زده‌اند، کمتر از ما درباره‌ی اصل قضیه و معضل پاسخ دادن به این پرسش، فکر و مذاقه نکرده‌اند.

اما بنظر من، این پاسخ، در تحلیل نهایی و علیرغم به رسمیت شناختن آزادی و قدرت خلاقه، یعنی با اینکه مرا و آزادی مرا معلول شرایط نمی‌داند، اما تقید من به ساختارها را، در ابعاد اجتماعی و تاریخی به سرشتی هستی‌شناختی و شبیه به ابعادی طبیعی و فراتاریخی تقلیل می‌دهد. علت این است که بنظر من این ادعا، یک ایراد ماهوی دارد. یک «نقص فنی» دارد! (یک پراتنر با اجازه: کتابی که من بیست سی سال پیش تحت عنوان «مارکسیسم: نقد منفی، نقد مثبت» نوشته بودم، درواقع فقط و فقط برای

کمال خسروی

روشن کردن همین «نقص فنی» و پاسخ به همین پرسش بود. البته عنوان غلط انداز و نامناسبش باعث شد حتی بسیاری از عزیزانی که زحمت خواندن آن را بخود هموار کرده بودند، حداکثر به این نتیجه رسیده بودند که قضیه مربوط است به «نقد منفی»، یعنی مثلاً نقد بد و پرخاشگر و بی‌ادبانه و منکر همه چیز و «نقد مثبت»، یعنی مثلاً نقد خوب و سازنده و متین و محترمانه و از این قبیل. در حقیقت قضیه کوچکترین ربطی به این امور نداشت و ندارد، بلکه روشن کردن همین «نقص فنی» کذایی است. بنظر من بنیاد گزاره یا ادعای «آزادی درک ضرورت است» بر تناظری یک به یک، در شرایطی ایده‌آل، بین عناصر برنامه یا نقشه یا طرح یا اراده یا قصد سوژه از یکسو، با واقعیت تحقق یافته‌ی همان نقشه از سوی دیگر، استوار است. چرا می‌گوییم شرایط ایده‌آل؟ چون قائلان به این گزاره هم قبول دارند که نقشه‌های ما ممکن است آن طور که می‌خواهیم متحقق نشوند، اما به این دلیل که شناخت ما نسبت به واقعیت عینی، کامل نبوده است. ما نتوانسته‌ایم ضرورت را به تمامی درک کنیم. یعنی در شرایط ایده‌آل، شرایطی که ما توانسته باشیم سازوکارهای ضرورت را به تمامی بشناسیم، آنگاه تحقق صد در صد نقشه‌ی ما هم ممکن است، زیرا بین ایده و تحقق ایده، بین ایده و عینیت‌یابی ایده، تناظر یک به یک وجود دارد. یعنی در شرایط ایده‌آل، عقلایی، واقعی است و واقعی، عقلایی است. فراموش نکنید، دوست عزیز، مخترع این گزاره، هگل است.

ادعای من این است که این گزاره، خطایی ماهوی دارد و این تناظر ماهیتاً نمی‌تواند یک به یک باشد. به یک دلیل نسبتاً خیلی ساده، زیرا درنظر گرفتن همه‌ی شرایط عینی، ناظر بر درنظر گرفتن همه‌ی شرایط پیشینی یا مقدم بر نفس، یا حضور یا فعلیت خودِ عملِ زنده و فعال است. محاسبه‌ی همه‌ی احتمالات و همه‌ی قانون‌وارگی‌های شرایط عینی‌ای که شرایط برگزیده نشده‌ی یک پراتیک‌اند، بنا به

ماهیت و بنا به منطق خود، نمی‌تواند، خود این پراتیک را پیش‌فرض بگیرد. از همین جاست که من مقوله‌ی پراتیکِ خودزاینده‌ی خودزاینده‌ی خودگستر را نتیجه می‌گیرم و آن را مبنای ماتریالیسم پراتیکی قرار می‌دهم. این وضع را شاید بتوان با چند نمونه از حوزه‌های دیگر بهتر توضیح داد. البته تا آنجا که من بخودم اجازه‌ی استفاده از علوم دیگر را می‌دهم. مثلاً در کوانتوم مکانیک یا در آنچه به اصل عدم قطعیت هایزنبرگ شهرت یافته. وقتی شما بخواهید همزمان سرعت و مکان الکترون یا هر ذره‌ی دیگری را با دقت یا قطعیت دلخواه روشن کنید، نفسِ عملِ روشن کردنِ جا و سرعت این ذره — و این فقط ناشی از ناتوانی یا عدم دقت ابزارها یا نقص علم ما نیست — جا و سرعت آن را تغییر می‌دهد؛ یا دیدگاه کورت گودل درباره‌ی قضایای ناتمام در منطق ریاضی. مثال ساده‌اش تنازعِ دروغگوست. ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که در یک زبان طبیعی، اگر در شرایطی ایده‌آل، همه‌ی قواعد دستور زبان رعایت شوند و همه‌ی واژه‌ها معانی غیرقابل تردیدی داشته باشند، امکان بروز تنازعات منتفی است. در تنازعِ دروغگو، همه‌ی واژه‌ها و همه‌ی قواعد دستور زبان رعایت شده‌اند، اما ما با یک وضعیت غیرقابل تصمیم‌گیری روبرویم. یعنی بین قواعد و جمله‌های درست و بامعنا، بین برنامه و نتیجه‌ی آن، نمی‌توانیم تناظر یک به یک برقرار کنیم. می‌دانم که این معضل را می‌توان با تفکیک سطوح منطقی، حلقه‌ها و مجموعه‌ها (آن طور که راسل کرده است) حل کرد، اما با وارد کردن قواعدی از خارج، از منطق به زبان.

در وضعیتِ پراتیکِ خودزاینده، از آنجا که نفسِ عملِ سوژه بنا به ماهیت خود نمی‌تواند، یکی از عناصر شرایط موجود باشد، زیرا که تازه درحال روی دادن است، آزادی و قدرت سازندگی‌اش به تمامی حفظ شده است، بی‌آنکه ذره‌ای در عینیت شرایط گزیده نشده، تردیدی پدید آمده باشد. هزار انقلاب شکست خورده، سندی یا اثباتی برای شکست اجتناب‌ناپذیر انقلاب بعدی نیستند. این آزادی و مسئولیت را نه

کمال خسروی

کسی می‌تواند از انسان بگیرد و نه انسانی می‌تواند از آن شانه خالی کند. بدیهی است که منظورم این نیست که باید آنقدر سرمان را به دیوار بکوبیم که دیوار روزی بریزد. بدیهی است که دقیق‌ترین تحلیل شرایط عینی و موجود برای تنظیم و طراحی راهکارها و تصمیم‌ها و چند و چون کنش‌ها، ضرورت قطعی و انکارناپذیر دارد. بدیهی است که باید به هوشیارانه‌ترین وجهی در تلاش یافتن بهترین و مناسب‌ترین زمان و موقعیت و جستجوی ضربه‌پذیرترین نقطه و سست‌ترین بندش برای بهترین و موفقیت‌آمیزترین حمله به دیوار بود. آنچه می‌خواهم بگویم، دو چیز است. یکی اینکه دیوار خودش نمی‌ریزد و تضاد نیروهای مولده با مناسبات تولید موربانه‌ای نیست که بطور طبیعی و تاریخی و ضروری آن را به فروپاشی خودبخودی بکشاند. این جبرگرایی تنها بهانه‌ی فرصت‌طلبی و عافیت‌جویی است. این دیوار را باید با کنشی تاسرحد امکان آگاهانه و بابرنامه فروریزاند. دوم، و برای بحث ما مهمتر، اینکه همه‌ی نتایج درست و غلطی که ما از تحلیل وضع موجود می‌گیریم و به هر نحو و میزانی که حکم امر واقع، برنامه، نقشه، تصمیم و کنش ما را مقید و مشروط می‌کند، وضعیتی که ناشی یا پی‌آمدِ نفسِ کنش ماست، واجد لحظاتی است که ناشی از خودزایندگی خودِ همین کنش‌اند و این نقش در چهره‌ی واقعیتِ تازه، حاصل آزادی و سازندگی کنش ماست و از هیچ ضرورتی، جز سرشت همین کنش اجتماعی و تاریخی، نتیجه نشده است. این عنصر آنارشیک در خودزایندگی پراتیک، انکار هرگونه جبرگرایی تاریخی و اثبات آزادی، نیروی سازندگی، و از آنجا، وظیفه و مسئولیت ماست. عنصر آنارشیک در پراتیکِ خودزاینده، لحظه‌ی هنری در هستی‌شناسی اجتماعی هستی انسانی و سرشت‌نشان درکی است که بنظر من مارکس از پراتیک و پراتیک انتقادی و انقلابی دارد.

مصاحبه با پروبلماتیکا

پروبلماتیکا: یکی از شکل‌های معروف ارتباط میان تئوری و پراتیک، «به‌کار بستنِ خلاقانه‌ی تئوری در شرایط مشخص» اجتماعی/سیاسی/تاریخی است که در میان همه‌ی گروه‌ها، سازمان‌ها و حزب‌های مارکسیستی ایرانی مشترک است. آیا این فرمول ارتباطی درست میان نظریه و پراتیک را فرض می‌گیرد؟

کمال خسروی: نمی‌دانم. بستگی دارد منظورمان از «تئوری» چه باشد و چقدر «خلاقیت!» از کلمه‌ی خلاقانه انتظار داشته باشیم. در لبخند شما می‌بینم که لحن کنایه‌آمیزم را گرفته‌اید! اگر کسی که این حرف را می‌زند بین تئوری، ایدئولوژی، برنامه‌ی سیاسی، استراتژی و تاکتیک فرق بگذارد، شاید بتوان گفت که درک درستی از رابطه‌ی تئوری و پراتیک دارد. چون که، می‌دانید، بسته به اینکه حوزه‌ی اعتبار، حوزه‌ی صدق، حوزه‌ی کاربرد تئوری یا نظریه را چطور و در چه ابعادی، چه زمانی و مکانی تعریف کنیم، (می‌بینید که زور می‌زنم از کلمه‌ی پارادایم استفاده نکنم، چون هنوز این یا آن کلمه از دهانت بیرون نیامده، که تکلیفت روشن شده و کوهنی شده‌ای و رفته‌ای پی کارت!) بسته به اینکه بتوانیم تشخیص دهیم که با یک نظریه روبرو هستیم یا با ایدئولوژی‌ای که بنا به سرشتش، خود را بجای نظریه جا می‌زند، بسته به اینکه بدانیم فراخوانی که می‌دهیم برنامه‌ی سیاسی ماست یا استراتژی یا تاکتیک‌مان، آنوقت می‌توان درباره‌ی این پرسش قضاوت کرد. این یکی. منظورم این است که مثلاً در بُعد تئوری، وقتی ما بر سر شاخص‌ها و سرشت‌نشانهای شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، آن‌طور که مارکس تبیین و نقد کرده است، توافق داریم، آنگاه وقتی با جامعه‌ای سرمایه‌داری روبرو می‌شویم، میدان «خلاقیت» ما آنقدرها هم وسیع نیست، مگر آنکه اینجا تئوری را با برنامه‌ی سیاسی یا استراتژی عوضی گرفته باشیم، بطوری که خلاقیت‌مان چنان هنرمندانه باشد که اساساً منکر وجود اصل موضوع بشویم. نمونه‌اش آنهایی که در کاربست خلاقانه‌ی تئوری‌شان در مورد جامعه‌ی کنونی ایران، خلاقیت‌شان تا آنجا پیش می‌رود که شیوه‌ی تولید در جامعه را، اساساً سرمایه‌داری

کمال خسروی

ندانند. البته این حق آنهاست که درک و ارزیابی متفاوتی از شیوهی تولید در ایران فعلی داشته باشند، به شرط آنکه بگویند چیست و وجوه مشخصه و ممیزش کدام است.

منظور من، رک و پوست کنده این است که اولاً باید بدانیم تئوری چیست تا فرقی را با برنامه‌ی سیاسی بدانیم، ثانیاً از تئوری‌ای که مدعی‌اش هستیم خبر داشته باشیم، ثالثاً خلاقانه بودن کاربست را بهانه‌ای برای پنهان کردن جهل‌مان از تئوری یا فرصت‌طلبی و بی‌برنامگی‌مان نکنیم؛ و مهم‌تر از همه‌ی اینها، بنا به آنچه در پاسخ به پرسش اول گفتم، بدانیم که تناظری یک به یک بین برنامه‌ی ما و آنچه متحقق خواهد شد، لزوماً وجود نخواهد داشت؛ بنابراین اگر کردیم و آن طور نشد که فکر می‌کردیم باید بشود، واقعیت را روی تخت‌خواب پروکروست دراز نکنیم.

پروبولماتیکا: مارکس هیچگاه مستقلاً نظریه‌ای سیاسی تدوین نکرد. عمده‌ی تلاش نظری او صرف «نقد اقتصاد سیاسی» شد. آیا از دل میراث نظری او - فارغ از کنش‌های عملی‌اش در ادوار مختلف - می‌توان یک نظریه‌ی سیاسی مشخص استنتاج کرد؟

کمال خسروی: راستش درمورد نحوه‌ی طرح این سؤال احساس متناقضی دارم. از یک طرف می‌تواند خیلی خوشحال کننده باشد، از طرفی واقعاً مایوس کننده. بگذارید از قسمت خوشحال کننده‌اش شروع کنیم. من از شما می‌پرسم، آیا مانیفست کمونیست، مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه، هجدهم برومر لوئی بناپارت، نقد برنامه‌ی گوتا و نوشته‌های مارکس درباره‌ی کمون پاریس، مربوط و متعلقند به حوزه‌ی چیزی که شما اسمش را «نقد اقتصاد سیاسی» می‌گذارید؟ در اینصورت بی‌اندازه خوشحالم و فکر می‌کنم جواب سؤال را خودتان با زیرکی داده‌اید. بنظر من، هستند. نومی‌دی از آنجا شروع می‌شود که به‌نحوی «نقد اقتصاد سیاسی» را یک نظریه‌ی سیاسی ندانید. اگر به حرفهایی که بار پیش درباره‌ی نظریه‌ی انتقادی و انقلابی، درباره‌ی نقد ایدئولوژی و

درباره‌ی نقد فتی‌شیسم زدیم، برگردیم، در آنصورت می‌بینیم که نظریه‌ای سیاسی‌تر از نقد اقتصاد سیاسی پیدا نمی‌شود. شاید هم قصدتان انتقاد از دیدگاه بورژوازی و ایدئولوژی بورژوازی است که با جدا کردن باصطلاح علوم سیاسی از علوم اقتصادی، هدفش پنهان کردن اقتصاد سیاسی برای سترون کردن نقد آن است. اگر اینطور باشد با شما کاملاً همدل و همداستان هستیم و دلایلیش را هم در گفتگوی بار پیش گفتم. با این حال باید به دو پی‌آمد اسف‌بارتر دیگر نیز از چنان برداشتی اشاره کنیم. یکی، پیروان دیدگاه مارکس و مارکسیست‌هایی که فکر می‌کنند، در قاموس سه منبع و سه جزء، فلسفه، اقتصاد و سیاست مارکسیستی را از هم جدا کنند و آنها را در آثار مارکس یا انگلس به نحو مجزایی در آثار مجزایی پیدا کنند.

بگذارید یک مثال بزنم. می‌دانید که اولین ویراست بخش اول کاپیتال جلد یکم ساخت و بافت متفاوتی داشت با ساخت و بافت ویراستی که در چاپ دوم آمد و در بقیه‌ی چاپ‌ها هم حفظ شد. زمانی که همین ویراست اول زیر چاپ است، گویا انگلس و کوگلمان که دست‌نوشته‌هایش را خوانده‌اند به مارکس تذکر می‌دهند که زبان نوشته دشوار است و چون متن زیر چاپ است و نمی‌توان تغییری در آن داد، بهتر است برای توضیح آن ضمیمه‌ای بنویسد و به کتاب اضافه کند. همینطور هم می‌شود و مارکس ضمیمه‌ای بیست و چند صفحه‌ای می‌نویسد که در پایان کتاب می‌آید. (همان‌طور که می‌دانید، چون من در حال تألیف چند نوشته درباره‌ی تئوری ارزش هستیم و در این نوشته‌ها به این ویراست اشارات متعددی دارم، تصمیم گرفتم متن ویراست نخست را بطور کامل ترجمه کنم؛ که آن را با همکاری دوست گرانقدر حسن مرتضوی ترجمه کردیم و در وبسایت [نقد اقتصاد سیاسی](#) منتشر شد.) نکته‌ای که می‌خواهم به آن اشاره کنم این است که مارکس خودش در مقدمه به اولین چاپ کاپیتال جلد یکم به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد: آنها که «الفتی با اندیشیدن دیالکتیکی ندارند»

کمال خسروی

بهتر است بخش اول را تا جایی که با این جمله شروع می‌شود: «واکاوی این شکل اندکی دشوار است...» بخوانند، بعد بروند پیوست را بخوانند و بعد از آن برگردند متن را از جایی که با «شکل IV» شروع می‌شود، ادامه بدهند. حالا که ترجمه‌ی این بخش به فارسی هم موجود است، می‌شود از سر کنجکاوی هم که شده، رفت و درست همان بخشی را که قرار است خواننده‌ی ناآشنا با دیالکتیک و زبان دیالکتیکی نخواند، بخوانیم. در آنجا یک بار هم از کلمه‌ی دیالکتیک یا از مباحثی که باصطلاح از دیالکتیک یا فلسفه یا فلسفه‌ی مارکسیستی یا جزء فلسفی انتظار می‌رود، استفاده نشده است. با این حال، آیا می‌خواهیم کاپیتال را فقط، تأکید می‌کنم فقط، «نقد اقتصاد سیاسی» بدانیم و منظورمان از «نقد اقتصاد سیاسی» هم فقط جزء اقتصاد از آن سه جزء معروف باشد؟ (البته یک نکته‌ی بامزه‌ی دیگری هم در اینجا هست که عنوان آن ضمیمه‌ی مارکس، «شکل ارزش» است و مارکس آن را برای کسانی نوشته است که با دیالکتیک الفتی ندارند! اما این امروز موضوع صحبت ما نیست!)

دومین پی‌آمد و مصیبت‌بارتر از اولی این است که کاپیتال مارکس را حتی نقد اقتصاد سیاسی هم ندانیم، بلکه موضوعش را «اقتصاد سیاسی» یا عملاً نظریه‌ای درباره‌ی اقتصاد سرمایه‌داری تلقی کنیم؛ کاری که کم نیستند کسانی که — البته بیشتر نادانسته تا دانسته — می‌کنند.

پروبلماتیکا: آیا دلمشغولی مارکس به تحلیل عینی منطق حاکم بر سرمایه‌داری اساساً جایی برای سوژه باقی می‌گذارد؟ آیا اساساً در نقد اقتصاد سیاسی مارکسی چیزی چون یک سوژه‌کتیویته‌ی جمعی، به مثابه‌ی یک عاملیت سیاسی، هیچ شأن و جایگاهی دارد؟

کمال خسروی: البته. البته. من اصلاً سؤال را طور دیگری طرح می‌کنم: آیا اساساً بدون نقد اقتصاد سیاسی مارکسی — و با عمد و تأکید اضافه می‌کنم: مارکسیستی؛ چون نقد اقتصاد سیاسی شامل آثار انگلس، لنین و بوخارین و لوکزامبورگ و گرامشی و

هیلفردینگ و تروتسکی و مندل و سوئیزی و انور شیخ و... و بسیاری مارکسیستهای دیگر در این صدوپنجاه سال تاریخ جهان هم می‌شود — چیزی چون یک سوپژکتیویته‌ی جمعی، به مثابه‌ی یک عاملیت سیاسی هیچ شأن و جایگاهی دارد؟ و جواب می‌دهم: به هیچ‌وجه. این نحوه‌ی طرح پرسش و پاسخی که من بدان می‌دهم، بستگی دارد به اینکه از نقد اقتصاد سیاسی چه منظوری داریم. گمان می‌کنم با آنچه در دور اول گفتگویمان و امروز گفتم، تاحد زیادی منظورم روشن باشد. اگر ما «تحلیل منطق سرمایه» را به یکی از تئوری‌های باصطلاح علمی اقتصادی کاهش بدهیم، یا حتی به مراتب بدتر از آن، آن را در شماتیسمی فلج کننده با «منطق» هگل یا دیالکتیکی فراتاریخی سترون کنیم، آنگاه هم جایگاه و شأن چیزی که شما اسمش را «سوپژکتیویته‌ی جمعی» می‌گذارید، انکار شده است و هم میدان برای اختراعات تازه‌ای که خود را در قیاس با «منطق سرمایه»، حالا «منطق کار» می‌نامند، خالی شده است. برعکس، اگر نقد اقتصاد سیاسی، نقد سرمایه‌داری و نقد فنی شیسم کالایی و ایدئولوژی بورژوازی، تبیین شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و هم‌هنگام درافتادن با آن باشد، آنهم به نحوی که «علمیت» این نقد اساساً با نقد ایدئولوژی بورژوازی استوار شود، آنگاه نقش انتقادی و انقلابی آن نیرویی که قادر است دیوار روابط سلطه‌گرانه و استثمارگرانه‌ی سرمایه‌داری را فرو ببرد، در ماهیت، در سرشت و در تعریف این نقد نهفته است. نقد سرمایه‌داری از منظر پرولتاریا، جنبه‌ی عاطفی، اخلاقی، عدالت‌طلبانه و خود خواسته‌ی این نقد نیست، بلکه تنها امکان و شیوه‌ی عینیت و باصطلاح «علمیت» این نقد است. آنچه انسان را به پرولتاریا تبدیل می‌کند، جدایی انسان از شرایط عینی تولید، از دست رفتن مهار انسان بر تنظیم آگاهانه و آزادانه‌ی شرایط تولید، تبدیل نیروی کار و توان آفرینش و پوییش انسان، به شیء، به کالا و به ارزش است. الغای این وضعیت، تنها الغای سرمایه نیست، بلکه الغای پرولتاریا نیز هست.

کمال خسروی

وقتی مارکس می‌گوید که پرولتاریا با رهایی خود، همه‌ی جامعه را رها می‌کند، منظور همین است.

پروبولماتیکا: مارکس در سال ۱۸۵۲ در نامه‌ی معروفش به ویدمایر دستاوردهای نظری‌اش را چنین برشمرد: (۱) اینکه وجود طبقات به دوره‌های تاریخی معینی در انکشاف تولید وابسته است؛ (۲) اینکه پیکار طبقاتی ضرورتاً به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد؛ و (۳) اینکه این دیکتاتوری تنها در حکم گذار به جامعه‌ای بی‌طبقه و امحای طبقات است. آیا این ارزیابی که سال‌ها قبل از نگارش آثار تعیین‌کننده‌ای چون گروندریسه و کاپیتال به دست داده شد به نظر شما همچنان معتبر است؟ اگر آری، به کدام اعتبار و اگر نه، شخصاً فکر می‌کنید محوری‌ترین دستاورد نظری مارکس چیست؟

کمال خسروی: من نمی‌دانم این نامه به فارسی ترجمه شده است یا نه. شاید بد نباشد اول به یکی دو نکته که زمینه‌ی این سه ادعا هستند اشاره کنیم. مارکس می‌گوید که کشف وجود طبقات و مبارزه‌ی آنها را نباید در شمار دستاوردهای او آورد، بلکه «تاریخ‌نویسان بورژوا مدتها پیش از او تکوین تاریخی مبارزه‌ی طبقات و اقتصاددانان بورژوا کالبدشکافی اقتصادی این طبقات را به نمایش گذارده‌اند». مقدمه‌ی این قصه، انتقادی است که «کری» اقتصاددان آمریکایی در آن روزها به کل اقتصاددانان کلاسیک، از ریکاردو گرفته تا مالتوس و میل و سه و سنیور دارد، آنهم از این زاویه که این دشمنان وضع موجود می‌خواهند نظام جامعه را برهم بزنند و زمینه‌ساز جنگ داخلی‌اند، چون معتقدند که شالوده‌های اقتصادی وجود طبقات گوناگون «ضرورتاً به رشد فزاینده‌ی تنازعات و تخاصمات آنها» منجر می‌شود. به‌نظر «کری»، برعکس، شرایط اقتصادی‌ای که رانت را نصیب زمین‌دار، سود را نصیب سرمایه‌دار و مزد را نصیب کارگر می‌کند، بجای آنکه زمینه‌ساز تضاد و تخاصم باشند، شرایط «همکاری و هماهنگی»‌اند. بنابراین در اولین موردی که شما به آن اشاره کردید، تأکید مارکس نه بر وجود طبقات است و نه بر مبارزه‌شان، بلکه بر پیوند وجود طبقات، به مرحله‌ی

تاریخی معینی از تکوین یا انکشاف تولید است. با این مورد مسلماً مخالف نیستم، زیرا همه‌ی دلایلی که مارکس و دیگران و شواهد تاریخی، پس از مارکس در تأیید آن آورده‌اند، قانع‌کننده‌اند. نکته‌ی سوم هم، در متن یک استراتژی انقلابی برای براندازی روابط سلطه و استثمار سرمایه‌داری و حرکت به سوی جامعه‌ای رها از سلطه و استثمار به‌نظرم پذیرفتنی و قابل تصور می‌آید. در مورد نکته‌ی دوم، راستش بنا به آنچه در پاسخ به دو سؤال قبلی گفتم اساساً تردید دارم. یکی به دلیل نوعی قدرگرایی — که به‌نظرم از مارکس بعید است — و دوم به دلیل ناروشنی مضمون و مفهوم تعبیر دیکتاتوری پرولتاریا. این موضوع البته خیلی مهم است و باید یک وقتی بطور جداگانه و مفصل به آن پرداخت، چه آنجا که باید تکلیف این «ضرورتاً» را روشن کرد و چه آنجا که مسئله‌ی رادیکالیسم و زیر و رو کردن شیوه‌ی زندگی اجتماعی در دوران گذار مطرح است، که قاعدتاً، و البته متأسفانه فقط با تکرار شعارها و نقل قولها، در خواسته‌ی «دیکتاتوری پرولتاریا» خلاصه می‌شود.

اما نکته‌ای که مایل‌م بر آن تأکید کنم این است که چرا فکر می‌کنید این ارزیابی مربوط به «سال‌ها قبل از نگارش» گروندریسه یا کاپیتال در فاصله‌ی سالهای ۱۸۵۷ تا ۱۸۶۵ است؟ دو مورد از مهمترین آثار مارکس که به‌ویژه به مبارزه‌ی طبقاتی، دوران گذار و قدرت سیاسی دوران گذار می‌پردازند، یکی «جنگ داخلی در فرانسه» و دیگری «نقد برنامه‌ی گوتا» شش تا ده سال بعد، به ترتیب در سال‌های ۱۸۷۱ و ۱۸۷۵ نوشته شده‌اند.

با توجه به آنچه تا به حال گفتم، بطور خلاصه، بزرگترین دستاورد نظری مارکس، نقد اقتصاد سیاسی، بنا بر برداشتی است که من از آن دارم. بدون نقد اقتصاد سیاسی مارکسی و مارکسیستی، واکاوی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و تعلیل سازوکار آن غیرممکن است؛ بدون نقد اقتصاد سیاسی، نقد فetišیسم بورژوایی، نقد انتزاعات

کمال خسروی

پیکریافته و نقد سازوکار سیاسی هژمونی سرمایه و روابط سرمایه غیرممکن است؛ بدون نقد اقتصاد سیاسی، اعتبار جنبش انقلابی ضد سلطه و ضد استثمار، مبرا از عدالت طلبی اخلاقی یا اوهام ناکجاآبادی، بر شالوده‌های ژرف و مستحکمی استوار نیست؛ بدون نقد اقتصاد سیاسی، عینیت چشم‌اندازی که از منظر طبقه‌ی کارگر دیده می‌شود و از آنجا، نقش تعیین کننده و انکارناپذیر آن در براندازی روابط سرمایه‌داری، غیرممکن است. بدون نقد اقتصاد سیاسی، اتکا به عینیت تزلزل‌ناپذیر و اکاوی امرواق، داده‌ها، سپهر هستندگی، و هم‌هنگام انکار قدرگرایی، تاریخیگری، اتوماتیسم دگرگونی و بنابراین ظرفیت خلاق و سازنده‌ی انسان در سپهر بایستگی، در دگرگونی تاریخی، غیرممکن است.

پروبلما تیکا: در جهانِ فارسی‌زبانِ نقدِ مارکسیستی نظریه‌ها و نظام‌های نظری رقیب تا چه اندازه توانسته است جایگاهی مشخص و اثرگذار داشته باشد (چه دانشگاهی، چه غیر دانشگاهی) و اگر عامل سرکوب را در پرانتز بگذاریم، چه عامل‌هایی جلوی رشد و شکوفایی آن را می‌گیرد؟

کمال خسروی: من در این باره کار پژوهشی ویژه‌ای نکرده‌ام و تنها می‌توانم به عنوان شاهدی از درون، ملاحظاتی را طرح کنم که بی‌شک مبتنی بر مطالعه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی ویژه‌ای نیستند. بسته به این که، کدام دوره‌ی تاریخی را ظرف صد سال گذشته در نظر بگیریم، میزان این «اثرگذاری» قطعاً متفاوت است. آنچه تحت عنوان ادبیات چپ مارکسیست ایرانی بلحاظ نظری تولید شده است، گمان نمی‌کنم بُردی بیرون از مصرف داخلی داشته باشد، اما همواره همینقدر بوده است که جوان‌ترهای هر نسل، همیشه نقاط رجویی داشته‌اند که از یکسو نوعی تداوم و از سوی دیگر، نوعی نقد و انقطاع را موجب شده است. نکته‌ای که می‌خواهم روی آن تأکید کنم، شرطی است که شما می‌خواهید بطور فرضی بگذارید، یعنی در پرانتز گذاشتن عامل سرکوب. درست است که یک تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی باید بتواند در

دستگاه تحلیلی خود این فرض را بگیرد و بدنبال پاسخ‌هایی فارغ از این فرض باشد. اما بنظر من عامل سرکوب را در این صد سال، نباید فقط تحت عنوان سرکوب مستقیم فعالیت سیاسی چپ و مارکسیستی و ممانعت از آن تعریف کرد و بنا به فرض، آن را عجلتاً کنار نهاد. سرکوب با ممانعت از آزادی بیان، اجتماعات، تشکل‌ها و جنبش‌های اجتماعی‌ای که نه مستقیماً چپ یا مارکسیستی‌اند و نه تحت این عنوان جریان دارند، فضای اجتماعی‌ای را که زمینه‌ی شکوفایی و خلاقیت فکری و راهیابی‌های نظری است، از بین می‌برد یا آنها را، حتی بطور مخفی و غیرقانونی به مجراهایی می‌اندازد که در فضای اجتماعی دیگری بی‌گمان مسیر و سیر دیگری داشتند. خفقان سیاسی دوران پهلوی، بویژه از دهه‌ی چهل به بعد، فقط مانع شکوفایی اندیشه‌ی چپ نمی‌شود، بلکه آن را ناگزیر بر گزینش‌هایی می‌کند که در آن شرایط اجتناب‌ناپذیرند. مادامی که نهادها و نیروهای اجتماعی در جدالی آشکار برای راهیابی‌های گوناگون سازماندهی امر سیاسی و امر اجتماعی قرار ندارند، بلکه همگی ناگزیرند با تحمل مرگ و شکنجه و شلاق، اساساً برای ابتدایی‌ترین شرایط چنین درگیری‌ها و رقابتی مبارزه کنند، بیان نظری این مبارزات و درگیری‌ها هم امکان ظهور و رشد ندارد. یکی دیگر از پی‌آمدهای این سرکوب، مهاجرت و مهاجرت‌های اجباری بسیاری از کسانی است که می‌توانستند و می‌توانند در این راه گام بردارند، چرا که مهاجرت از یک سو برخی را مجذوب شرایط و امکانات کشورهای میزبان، بویژه اروپای غربی و آمریکا و کانادا، می‌کند و فضا و راستای فعالیت‌های فکری‌شان را به سویی تغییر می‌دهد که امکان ادای سهمی در رشد و شکوفایی نظریه‌ی مارکسیستی را ندارند و از سوی دیگر، برخی را که به دلایل گوناگون نمی‌خواهند یا نمی‌توانند به راه گروه نخست بروند، در پیله‌ی نوعی نوستالژی چپ می‌پیچد که در بهترین حالت فقط به تکرار ادبیات موجود بسنده می‌کند. حتی بسیاری از کسانی که به هیچیک از این دو گروه تعلق ندارند، صرفاً به

کمال خسروی

دلیل جدایی و فاصله زمانی و مکانی با فضای فرهنگی و زبانی و فقدان تماس بی‌واسطه با کشاکش‌ها، تنش‌ها، اضطراب‌ها، ترس‌ها و هوای تنفس واقعی در جامعه‌ی کنونی ایران - فاصله و فقدانی اغلب تحمیلی، که خود به نحوی مضاعف از آن رنج می‌برند - لمس متفاوتی از واقعیت دارند. کسانی که در اروپا یا آمریکا، با ژرفترین ترین و صمیمانه‌ترین احساسات و آگاهانه‌ترین تعهد سیاسی و انقلابی یاد عزیزان از دست رفته، پوینده و مختاری، را بزرگ می‌دارند و با گفتار و کردارشان میثاق دفاع از آزادی و رهایی را با صدایی رسا تکرار می‌کنند، در مقایسه با آنها که روز جمعه در امامزاده طاهر گرد آمده بودند، لمس دیگری از واقعیت بلاواسطه دارند. باید تأکید کنم که این تمایزگذاری هرگز، هرگز نوعی ارزشگذاری نیست و من شخصا از زمره‌ی کسانی هستم که چنین ارزشگذاری‌هایی را غیرمنصفانه می‌دانم و از آنها آشفته و رنجیده می‌شوم، بلکه تنها ثبت وضع موجود است و شاید هشدار و زنجاری باشد برای همه‌ی عزیزان اینجا و آنجا.

به خاطر دارم روزی زنده یاد گلشیری سخنرانی‌ای داشت در یکی از شهرهای اروپا که در سالنی بزرگ برگزار شده بود و ۳۰۰-۴۰۰ نفری در آن شرکت داشتند. آن روزها فضای سیاسی و امنیتی، شاید مثل همیشه، بسیار پرتنش بود و آنهایی که به خارج می‌رفتند باید «مراعات» هزار چیز را می‌کردند. بعد از سخنرانی و در بخش پرسش و پاسخ یکی از حضار سوال کرد: «آقای گلشیری، ادبیات ما باید به چه چیزی متعهد باشد؟» گلشیری جواب داد: «به زبان فارسی». همه‌ی پنهانی که در فاصله‌ی این سوال و پاسخ گلشیری فضای سالن را پر کرده بود، یکمتر به در سکوتی سنگین فرو رفت. گلشیری ادامه داد: «... و به همه‌ی آن چیزهایی که شما خیال می‌کردید من می‌گویم و نگفتم». خنده و شادی در فضا منفجر شد.

بنظر من، اولین جواب گلشیری فقط جوابی «مصلحت‌آمیز» نبود. بسیاری از چیزهایی که این روزها نوشته می‌شود، نه تنها به لحاظ مضمون ناشی از «ذوق‌زدگی» آشنایی با مباحثی است که در اروپا و آمریکا موضوع دلمشغولی دانشگاهیان و روزنامه نگاران است، بلکه زبانی دارد که گس‌مزگی ترجمه‌وار و آلودگی‌اش به واژه‌ها و ترکیبات غریب و بیگانه، حتی وقتی که از لوس‌بازی‌های فرنگی‌مآبانه فاصله دارد، بسیار دل‌آزار است. این وضع لزوماً ناشی از بی‌مبالاتی یا کم‌استعدادی نویسندگان این آثار نیست — و بدیهی است که فقط ویژه‌ی مهاجران نیز نیست — ، بلکه از فضای تنفس اجتماعی و فرهنگی ناشی می‌شود.

اینها هم، همه از پی‌آمدهای سرکوب‌اند.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم، درعین حال این است که وجود جنبش‌های اجتماعی که محدود به حوزه‌ی کلاسیک چپ نیستند، جنبش‌های خواهان تشکیل نهادهای صنفی، جنبش زنان، جنبش دانشجویی، جنبش دفاع از آزادیهای سیاسی و مدنی، بستر مادی مداخله‌ی نظریه‌ی چپ برای تدوین و ارائه‌ی بدیل‌های خویش است و نباید به عنوان مبارزه‌ای فرعی، فرع بر جنبش کارگری سوسیالیستی، مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد، آنهم نه از زاویه‌ی رابطه و وظایف استراتژیک چپ با اهداف و مضامین این جنبش‌ها، بلکه از این زاویه که به مثابه‌ی جنبشی اجتماعی، شالوده‌ی مادی انکشاف نظری چپ هستند. هر مبارزه‌ی به‌اصطلاح «صنفی»، یک مبارزه‌ی سیاسی است.

درست است که می‌توان بر فقر نظری چپ تأکید کرد و درست است که می‌توان و باید از هر گامی به سوی غنای آن در هر سطحی و به هر میزانی، استقبال کرد، اما اگر قرار است این کار نظری به معنی واقعی کلمه، تأثیرگذار باشد، آنهم در گستره و ژرفایی که اساساً بتوان از نقش عنصر نظری در یک جنبش انقلابی سخن گفت، باید **نظریه‌پردازانه** باشد، نه مقلدانه، نه مفسرانه و نه حاشیه‌پردازانه. ممکن است بگویید در

کمال خسروی

همین حد هم مغنم است. درست است. من هم پیشاپیش گفتم. اما اگر انتظار تأثیرگذاری واقعی داریم، نمی‌توانیم از نظریه‌پردازی خلاقانه صرف‌نظر کنیم. در سطح جهانی هم همینطور است. مسئله، جنبه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی درستی یا نادرستی نظریه‌ها نیست، مسئله هوشیاری، درایت و درک ضرورتِ نظریه‌پردازی است. ما اگر در این دوره بخواهیم تأثیرگذار باشیم، در مقیاسی «ملی» و «منطقه‌ای»، باید پویان‌ها، جزئی‌ها و شهرام‌های زمانه‌ی خود را داشته باشیم. آنها فقط انقلابی نبودند، نظریه‌پرداز هم بودند.

پروبلما تیکا: چند نظریه جدید در فضای نظری دهه‌های اخیر موجب پویایی دوباره نظریه/فلسفه‌ی مارکسیستی شده‌اند. مشخصاً از رئالیسم انتقادی روی باسکار و اثرات جانبی و مستقیم آن را بر نظریه/فلسفه‌ی مارکسیستی سخن می‌گوییم. آیا نظریه‌ی مارکسی می‌تواند از نظریه‌ای فلسفی تا این اندازه کمک بگیرد و خود را بارور کند؟

کمال خسروی: در مورد باسکار، تا جایی که من با آراء و آثار او آشنا هستم (و این محدود است به ترجمه‌ی بخش کوچکی از نوشته‌اش درباره‌ی «هاتریالیسم» حدود سی سال پیش و مطالعه‌ی دو سه اثر مشهورش) می‌توانم بگویم که او به عنوان نظریه‌پردازی بیرون از سنت آلمانی و فرانسوی، جایگاهی ویژه و دیدگاهی جذاب دارد. اما راستش من از رد و تأثیر او بر نظریه یا «فلسفه»ی مارکسیستی بی‌اطلاعم. بنظر من تأثیری که آلمانی‌ها (آدورنو، هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس، اشمیت، نکت، بکهاوس، هاوگ، کورتس) یا فرانسوی‌ها (از اگزیستانسیالیست‌ها گرفته تا اشتراوس، آلتوسر، فوکو، دریدا، لیوتار و لوفور) به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر حوزه‌ی مباحث مارکسیستی چه در نقد و چه فضای رشد آنها داشته‌اند، به مراتب ملموس‌تر است.

گمان می‌کنم، عجلتاً تا همین جا کافی است. امیدوارم سرتان را درد نیاورده باشم و گفتگوی ما به خواندگانتان ایده‌هایی را برای اندیشیدن به آنچه هنوز نیست و بازاندیشیدن به آنچه کماکان هست، داده باشد.

تجربیات سوسیالیستی» و سوسیالیسم

در سال‌های اخیر، برخی بحث‌های نظری درباره‌ی ماهیت یک بدیل سوسیالیستی - بحث‌هایی مثل «سوسیالیسم بازار» و «سوسیالیسم مشارکتی» یا آثاری مثل کتاب پیترو هیودیس (درک مارکس از بدیل سرمایه‌داری - (طرح شده است. آیا اساساً بحث از «بدیل» اهمیت دارد یا در این بحث‌ها صرفاً با خیال‌پردازی‌هایی یوتوپیک طرفیم؟

البته، البته. بدون شک. مسلماً کسانی یا جریان‌هایی که بحث‌های مربوط به بدیل سوسیالیستی را خیال‌پردازی یا سرهم کردن رؤیاهای زیبا، اما غیرممکن، قلمداد می‌کنند، دلایلی دارند یا وارث تجربه‌های معین و مشخصی در اینجا و آنجای جهان هستند و من به‌هیچ وجه نمی‌خواهم همه را در یک کیسه کنم. اما سه نکته در رابطه با این انتساب یا «اتهام» قابل توجه است و نباید نادیده گرفته شود.

یکی، تبلیغات عظیم و سراسری طرفداران سرمایه‌داری که مخاطبان وسیعی را در سطحی معین از دانش و دلمشغولی به امور سیاسی و اجتماعی هدف قرار می‌دهد و با

کمال خسروی

رؤیایی و خیال‌پردازانه نامیدن بدیل سوسیالیستی، تقریباً به آسانی و بدون هیچگونه بحث محتوایی می‌تواند به نحو موفقیت‌آمیزی، فقط با رؤیایی و غیرممکن خواندن یک زندگی اجتماعی بیرون از روابط سرمایه‌دارانه، چنین چشم‌اندازی را بی‌اعتبار کند و با غیرممکن و غیرواقعی خواندن آن چشم‌انداز، واقعی و ممکن بودن روابط اجتماعی مبتنی بر سرمایه‌داری را در ژرف‌ترین اعماق آگاهی مخاطبان خود فرو ببرد. بنابراین بحث بدیل سوسیالیستی با کشاندن حریف به حوزه‌ی بحثی دقیق در محتوا، زیر پای ایدئولوژیک حریف را خالی می‌کند و با نشان دادن زمینه‌ها و شرایط امکان سوسیالیسم، می‌کوشد حربه‌ی فریفتاری و عوام‌فریبی مبتنی بر غیرممکن بودن سوسیالیسم را ناکارا کند.

دوم، اغلب کسانی که این بحث‌ها و بدیل‌ها را خیال‌پردازانه می‌دانند، درست به همین دلیل که می‌خواهند مخاطبانشان را از توجه به محتوا بازدارند و نگاهشان را صرفاً به ممکن یا ناممکن بودن انتزاعی و دغلکارانه معطوف کنند، از محتوای این بحث‌ها اساساً خبر ندارند. دقت، پیچیدگی و جامعیتی که در بحث‌های بدیل سوسیالیستی طرح می‌شود، از مدل‌های «پارکون» (آلبرت و هانل) گرفته تا مدل «مشورتی» (دوین و آدامن) یا الگوهای مبتنی بر «محاسبه‌ی زمان کار» (کاکشات و کترل)، تاحدی است که برعکس باید باید به طراحان آن‌ها هشدار داد، در وارد شدن به جزئیات و تنظیم دقیق روابط و اشکال سازمان‌یابی سیاسی و اقتصادی جامعه، چشم‌اندازهای سوسیالیستی را محدود نکنند. یعنی در تلاش بی‌گمان ارجمندی که برای اثبات امکان واقعی سوسیالیسم و بی‌پایگی ایدئولوژیک شعار «خیال‌پردازی» دارند، مرزهای ممکن آینده را در مرزهای ممکن اندیشه‌پردازیِ امروزمین محصور نکنند.

نکته‌ی سوم، دقیقاً همین فایده‌ای است که اتهام «خیال‌پردازی» به نحوی سلبی دارد، یعنی: لزوم دفاع از اهمیت آنچه «خیال‌پردازی» نامیده می‌شود؛ یعنی: تأکید بر این که

بشریتی که خیال‌پردازی نمی‌کند، بشریتی مرده است، و پرنده‌ای که افق پروازش به دیواره‌های قفس محدود می‌شود، پرنده‌ای زندانی است و زندان را با زندگی همسان پنداشته است؛ یعنی: بدست دادن چشم‌اندازهایی که با اتکا به واقعیت‌های امروزین زندگی انسان قابل تصور و لمس باشند. یک مثال بزنم. دوستی دارم که همسایه‌ای دارد که مهندس مکانیک است و در یک چاپخانه‌ی بزرگ کار می‌کند. می‌گوید همسایه‌اش بچه‌ی خوبی است و خیلی وقت‌ها با هم بحث و جدل دارند سر اینکه همسایه‌اش به او می‌گوید: شما آدم‌های خیال‌پردازی هستید، به واقعیت و سرشت بشر توجه ندارید و قبول ندارید که نابرابری انسان‌ها در این جامعه‌ی موجود ناشی از تفاوت آنهاست. می‌گوید: از استعدادهای ذاتی که بگذریم، یکی تنبل و ولنگار است، دیگری کوشا و منظم و زحمت‌کش. اما اینکه دومی دارا تر است و امکانات و زندگی بهتری از اولی دارد، اینکه اینها با هم نابرابر هستند، ناشی از همین فرقی است. گفتم قبول. گیرم فرق تو با من این باشد که تو، هم استعداد بیشتری از من داری، هم تخصص بالاتری داری، و هم کوشاتری و هم دقیق‌تر. ولی ما هر دو روزی هشت ساعت کار می‌کنیم. گیریم برتری‌های تو نسبت به من، ده برابر باشد و عادلانه باشد که مزد من در ماه یک میلیون تومان باشد، مزد تو ۱۰ میلیون تومان. اصلاً گیریم برتری تو نسبت به من صد برابر باشد. مزد من یک میلیون، مزد تو صد میلیون. اما فلان کسک که ماهانه یک میلیارد تومان به جیب می‌زند، بدون اینکه اصلاً کار کند، و هر دوی ما الحق در کودن بودنش شک نداریم، استعداد و تخصص و کوشایی و انضباطش ده برابر توست؟ و هزار برابر من؟ مسئله‌ی من بحث فقر و ثروت نیست.

مثالی دیگر. بچه‌ی تو و بچه‌ی رفتگر محل، هر دو دور و بر شش سال دارند و هر دو تا چند ماه دیگر به مدرسه می‌روند. قبول داری که بچه‌ی تو و بچه‌ی او، امکانات و شرایط و فرصت‌های نابرابری دارند؟ حالا بگذریم از این که بچه‌ی آن رفتگر، انصافاً اگر

کمال خسروی

از بچه‌ی تو با استعدادتر نباشد، کم‌استعدادتر نیست، اما گیریم هردو استعداد مشابه یا برابری دارند. خب نابرابری در امکانات و فرصت‌ها برای این دو بچه از کدام نابرابری در استعداد، کوشایی، انضباط، تخصص و کذا و کذا ناشی است؟ گفتم بیا امکان و حق وراثت را از نسل آینده سلب کنیم. من قبول می‌کنم که همه‌ی نابرابری‌هایی که بین آنها بوجود می‌آید، ناشی از تفاوت‌هایی در استعداد و کوشایی و انضباط باشد و آنها مجاز باشند نابرابر زندگی کنند؛ اما امتیازات ناشی از این نابرابری را به بچه‌هایشان منتقل نکنند. آیا تو هم موافقی؟ گفت: تو نمی‌توانی آزادی حق مالکیت را از من سلب کنی. من زحمت کشیده‌ام، این خانه را خریده‌ام و حق دارم آنرا بدهم به بچه‌ام. گفتم قبول. اما تو هم قبول داری که نابرابری بچه‌ی تو با بچه‌ی آن فرد رفتگر، ناشی از تفاوت استعدادها یا تخصص یا کوشایی‌شان نیست، بلکه تفاوت در میزان مالکیت تو و «آزادی حق مالکیت» است. حالا چه کسی واقع‌بین است و چه کسی «خیال‌پرداز»؟ خندید و چیزی نگفت.

منظور من از قابل لمس بودن همین است که چشم‌انداز جهانی که تفاوت انسانها به نابرابری آنها منجر نشود و نسل به نسل منتقل نشود، خیالبافی نیست. برگردیم به بحث بدیل و اهمیت آن. من اهمیت بحث بدیل را در چارچوب انتقادی - تحلیلی دیگری قرار می‌دهم و از زاویه‌ی جایگاهش در این دستگاه مختصات ارزیابی می‌کنم. همانطور که می‌دانید سال‌ها پیش این تز را ارائه کردم که بحران و بن‌بستی که ما در مقیاسی جهانی - تاریخی با آن روبرو هستیم، ناشی از هم‌هنگامی بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان است، و آنچه ویژگی زمانه‌ی ماست، دیالکتیک بین این‌دوست. رویدادهای سی سال گذشته در جهان مرا در تأکید و پافشاری بر اعتبار این تز، استوارتر کرده است. قصدم در این گفتگو تکرار جزئیات این تز و استدلال‌هایش نیست (خواننده‌ی علاقمند می‌تواند به مقاله‌ی بحران مراجعه

کند)، نکته‌ی مورد نظر من در گفتگوی امروز این است که دیالکتیک بین این دو بحران، حاوی هسته‌ی پویایی است که فعال شدنش، هم منوط است به راهگشایی‌های تئوریک و هم چشم‌اندازهایی که رویدادهای واقعی، دور از انتظار دستگاههای تئوریک موجود و بیرون از ظرفیت نهادهای ایدئولوژیک موجود ایجاد می‌کنند. در اینجا، نکته‌ی تعیین کننده، نه راستی یا ناراستی، توانایی یا ناتوانی نظری در حوزه‌ی تئوریک است، و نه کامیابی یا ناکامی‌های سیاسی در حوزه‌ی پراتیک. راستی و توانایی‌هایی که نظریه‌های مبتنی بر امپراتوری، توده‌ی انبوه (مولتی‌تود)، رخداد، جنبش‌های باصطلاح «فراطبقاتی»، و «جهانی شدن» و غیره دارند، از یکسو، و تجربه‌ها و دستاوردهای جنبش ضد وال استریت، جنبش ۹۹ درصدی‌ها، جنبش معروف به بهار عربی، جنبش شب‌بیدار، جنبش جاری ضد جهانی‌سازی، یا، راه دور نرویم، همین جنبش اخیر «خیابان» خودمان، از سوی دیگر، واجد عناصری هستند که می‌توانند به فعال شدن هسته‌ی پویای آن دیالکتیک یاری رسانند یا حتی تحت شرایطی، ماشه‌اش را بکشند. در این دستگاه مختصات، بحث بدیل، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. زیرا، هم در سویه‌ی تئوری می‌تواند شالوده‌هایی برای یک چشم‌انداز تاریخی بسازد و هم در سویه‌ی پراتیک، امکانات پیشروی و در بهترین حالت، تفوق هژمونیک را در گفتمانی که در این گونه جنبش‌ها نهادین می‌شود، فراهم کند. بحث بدیل ناگزیر می‌شود در سویه‌ی تئوریک، به شناخت و بازشناسی و بازاندیشی روابط موجود سرمایه‌داری بپردازد، ناگزیر می‌شود در کنش و واکنش نسبت به بن‌بست‌ها و شکست‌هایی - و نه تجربیات موفق و کامیابی‌ها - در سپهر پراتیک، بنحوی دقیق‌تر، نزدیک‌تر و ژرفکاوانه‌تر به تبیین و نقد روابط اقتصادی و سیاسی موجود در سطوحی جامعه‌شناختی، بپردازد؛ و در سویه‌ی پراتیک، ظرفیت‌های جامعه‌ی بدیل را تجربه، یا بطور بالفعل، آزمایش کند: اشکال مختلف سازماندهی در بازه‌های زمانی بسیار کوتاه، میان مدت و بسیار بلند؛

کمال خسروی

اشکال و مکانیسم راهبردی و تصمیم‌گیری؛ اشکال و شیوه‌های نظرخواهی؛ سطوح، مراحل و راه‌های نمایندگی؛ شکل‌های گوناگون پیدایش، حیات و حرکت شبکه‌ها؛ شیوه‌های تخصیص نیرو و امکانات؛ راه‌های استفاده از دانش شفاهی اجتماعی؛ راه‌های بازکردن امکان مداخله برای راهکارهای ناشی از تجربه‌ی نامکتوب عمومی؛ کارکرد و کاربست ویژگی کاملاً مشخص محلی و منطقه‌ای؛ شیوه‌های کاربرد امکانات و پیشرفت‌های فنی؛ و همه‌ی اینها، بر بستری از کاربست و تجربه‌ی مداخله و مشارکت دمکراتیک، یعنی مبتنی بر آزادی بدون قید و شرط اندیشه و بیان، چه بصورت صوری و قراردادی و چه در تحقق نهادین و واقعی‌اش.

با چنین جایگاهی و در چنین دستگاه مختصاتی، بحث بدیل حتی در برابر نابیناترین چشم‌ها و تنگ‌نظرترین بینش‌ها، هاله‌ی دروغین «خیال‌پردازانه»‌اش را از دست خواهد داد.

—موضع شما در این بحث کجاست؟ اگر موافقید این بحث را با بررسی تجاری که تحت نام سوسیالیسم در قرن بیستم صورت گرفتند آغاز کنیم. ویژگی اصلی رژیم‌های موسوم به «سوسیالیستی»، «خلق» یا «دموکراتیک خلق» چیست؟ آیا می‌توان نام «سوسیالیستی» را بر آن‌ها نهاد، یا آنطور که برخی مارکسیست‌ها اذعان کرده‌اند در این کشورها با یک «سرمایه‌داری دولتی» روبرو بوده‌ایم، و با صفت سومی بیانگر ماهیت این رژیم‌هاست؟

اگر موافق باشید، پیش از پرداختن به این سؤال، برای آماده کردن زمینه‌ی پاسخ آن، مختصری در محتوای بحث‌های بدیل مکث کنیم. بعلاوه، جواب من به این سؤال خاص، به دلیل قطعی نبودنش، بهر حال جوابی «هیجان‌انگیز!» نخواهد بود.

ببینیم منظور ما از بدیل چیست. اگر قبول داشته باشیم که اکثریت قریب به اتفاق انسان‌های دنیای امروز در شرایطی زندگی می‌کنند که می‌شود اسمش را - عجلتاً با هر تعریف دقیق یا نادقیقی - شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری گذاشت، در آنصورت بدیل یعنی تصور و تصویر استخوانبندی روابط اجتماعی - نهادها، رابطه‌ها و رفتارهای -

مصاحبه با پروبلما تیکا

دیگری که شایسته‌ی ارج و منزلت انسان باشد. قصد ما این نیست که در اینجا از اهمیت و ضرورت چنین چشم‌اندازی حرف بزنیم. بدیهی است برای کسی که نکبت و فلاکت میلیاردها انسان و له شدنشان در چرخ دنده‌های سلطه و استثمار را نمی‌بیند، یا برعکس، خوشی، موفقیت و سعادت خود را مدیون و مقید به ادامه‌ی این نکبت و فلاکت ارزیابی می‌کند - چه «شجاعانه» بگوید، چه نکوید و توجیهات آسمانی و زمینی ایدئولوژیکش هر چه می‌خواهد باشد - چنان بدیلی نه اهمیت دارد و نه ضرورت. اما ما برای ورود به این بحث از اهمیت و ضرورت چنان تصور و تصویری - منظورم از ضرورت، اجتناب‌ناپذیریِ تقدیریِ آن نیست - عزیمت می‌کنیم.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری یا شیوه‌ی تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه، مثل هر شیوه‌ی دیگر از سازمانیابی اجتماعی، باید برای تداوم هستی و حیات جامعه، منابع و نیروهای موجود جامعه (منابع طبیعی، دانش عمومی، فرهنگ شفاهی، سطح عمومی فرهنگ، نیروی کار و تخصص، سطح معین تقسیم کار اجتماعی و غیره و غیره) به تولید و بازتولید هستی و حیات جامعه تخصیص داده شوند. از سوی دیگر، آنچه در اثر تخصیص این منابع و نیروها تولید می‌شود، اعم از محصولات و امکانات و فرصت‌ها، باید به نحوی بین اعضای جامعه، به هر نحوی که به این تولید معطوف شده باشند، اعم از دخالت مستقیم تا دورترین و کوچکترین دخالت یا «عدم دخالت» توزیع شود. یعنی افراد جامعه باید برای ادامه‌ی حیات مادی و معنوی‌شان، سهمی از این محصولات و امکانات را نصیب خود کنند؛ و اگر نکنند، چنانکه در طول تاریخ و امروز و هر روز در برابر چشمان ما چنین بوده است و هست، از ادامه‌ی حیات مادی و بنابراین معنوی خود محروم خواهند شد.

از آنجا که نقطه‌ی عزیمت ما شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است، عجالتاً فقط به ساز و کار این شیوه از زندگی اجتماعی برای تنظیم دو رابطه‌ی بنیادین فوق می‌پردازیم،

کمال خسروی

اگرچه بحث درباره‌ی شیوه‌های تولید دیگر، دقیقاً از این زاویه، نکته‌ی بسیار مهم و روشنگری در بحث بدیل است.

در سرمایه‌داری مکانیسم تخصیص منابع و تقسیمشان به شرایط تولید، از یکسو، و مکانیسم توزیع محصول را، از سوی دیگر، عاملی تنظیم می‌کند که ما اسمش را عجلتاً «قانون ارزش» می‌گذاریم. بدیهی است که دریافت و تعبیر و تفسیر ما از این «قانون ارزش» اهمیت بسیاری دارد و مسلماً همه‌ی آنها که چنین عامل تنظیم‌کننده‌ای را می‌پذیرند، لزوماً بر سر تعریف و تفسیرش توافق ندارند و می‌دانید که از نظر خود من، درکی که ما از باصطلاح «قانون ارزش» داریم - از ارزش، جوهرش، شکلش و مقدارش - شاید تعیین‌کننده‌ترین معیار و مشخصه در بحث بدیل است، اما با همه‌ی این احوال ما عجلتاً وارد این بحث نمی‌شویم تا گفتگویمان درباره‌ی بدیل دچار وقفه نشود.

خیلی خلاصه، و به همین دلیل هم بطور نادقیق، منظور از این که قانون ارزش چنین نقشی را ایفا می‌کند این است که تخصیص منابع به حوزه‌ها و شاخه‌های گوناگون تولید از این طریق صورت می‌گیرد که آنها به سویی می‌روند که سود بیشتری دارد. همین. در مورد توزیع محصولات هم، قضیه به همین سادگی است. هرکس از این محصولات متناسب با نقشی که در این تولید ایفا کرده است، سهمی برمی‌دارد. کارگر به اندازه‌ی کارش، سرمایه‌دار به اندازه‌ی سرمایه‌اش، زمیندار به اندازه‌ی بزرگی و مرغوبیت زمین‌اش، پولدار به اندازه‌ی پولش، یکی هم به این دلیل که عموجانش سرتیپ بوده است و از این قبیل و کسی هم که بناچار هیچ یک از این نقش‌ها را ایفا نکرده و نسبتی هم با سرتیپ و سردار و غیره نداشته است، در کارتن و در گور می‌خوابد، احیاناً از پس‌مانده‌ها تغذیه می‌کند و بناگزریر زودتر از بقیه می‌میرد.

سادگی و صراحت این مکانیسم و «استقلال»ش از «اراده»ی انسان‌ها باعث شده است که آنرا عمدتاً «دست نامرئی» یا «قوانین آهنین» یا اصلی خردمندانه و مطابق با سرشت آدمیزاد بنامند. همچنین این باصطلاح سادگی، صراحت، قاطعیت، عقلانیت و مسلماً عینیت باعث می‌شود که چنین مکانیسمی نیاز مبرمی به بدیل‌سازی نداشته باشد. مدافعان و هواداران پروپاقرص چنین درک و برداشتی از شیوه‌ی تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه اساساً ضرورتی برای بدیل‌سازی، یعنی تصویر و تصور الگوهای سرمایه‌دارانه و هیچ جور دستکاری و مهندسی (کینزی، پوپری، دولت رفاهی، «اعتدالی»، «پارانه‌ای» و...) در آن نمی‌بینند. دست نامرئی را باید به حال خود گذاشت، تا کارش را انجام بدهد. رویدادهای جزئی و کم‌اهمیتی مثل بحران‌ها، جنگ‌ها، فاشیسم، اضمحلال و ازهم پاشی شیرازه‌ی جوامع و از این قبیل هم، رویدادهای حاشیه‌ای و تصادفی‌ای هستند که خودبخود، به مرور زمان سپری می‌شوند؛ کما اینکه شده‌اند!

اینکه نقد من به این برداشت چیست، مسلماً نکته‌ی کلیدی و تعیین کننده در تلقی من از بحث بدیل است و مسلماً در ادامه‌ی گفتگویمان به آن بازخواهم گشت و حتی وجه یا جنبه‌ای را به آن خواهم افزود که بنظر خودم، یعنی تا جایی که من حوزه‌ی این بحث را می‌شناسم، تازگی دارد. اما نکته‌ی مورد توجه من در این مرحله این است که هر بدیلی در برابر سرمایه‌داری، یعنی هر طرح و نقشه‌ای برای جامعه‌ای دیگر، باید پیش از هر چیز و در اساس به آن دو سؤال جواب بدهد. کاری هم که الگوهای موجود در بحث‌های بدیل کرده‌اند، با همه‌ی تفاوت‌هایشان، در واقع و به درستی همین است. حالا مشخصاً برگردیم به سؤال شما و جوامع باصطلاح «سوسیالیستی» یا «خلقی» و غیره. در وهله‌ی اول، گمان می‌کنم شما هم بپذیرید که نمی‌شود همه‌ی این جوامع یا به قول شما «رژیم»ها را یک کیسه کرد. نمی‌شود جامعه‌ی شوروی را از انقلاب اکتبر

کمال خسروی

تا فروپاشی این نظام با چین، یا کامبوج یا کوبا یا نظام‌های سیاسی و دولت‌هایی که به مثابه‌ی اقمار بلوک شرق در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین شکل گرفتند در یک کیسه فرو کرد. حتی خود جامعه‌ی شوروی را هم در تاریخ نسبتاً کوتاهش باید در مراحل مختلف در نظر گرفت و گمان می‌کنم فقط ساده‌لوح‌ترین موافقان و مخالفان این جامعه و عامیانه‌ترین و مبتذل‌ترین ارزیابی‌ها از آن، این جامعه را از اول تا آخر یکی و یکپارچه می‌بیند. باین حال، علیرغم همه‌ی این تفاوت‌های بسیار اساسی و آشکار و علیرغم اینکه این جوامع الگوبرداری‌های ساده از مدل‌های قبلی (مثل کشورهای اروپای شرقی و الگوبرداری‌ها از طرح شوروی - کمینترن) بودند یا ابتکارات خود را داشتند (یوگسلاوی، مجارستان، چکسلواکی (می‌توانم ادعا کنم که همه‌ی آنها یک خصیصه‌ی مشترک داشتند: چه در خواست‌ها و انتظارات اعلام شده‌شان (برنامه‌ها) و چه در نیازهای ساختاری و ریشه‌دارتر نیروهای درگیر در آنها (جایگاه‌ها و نقش اجتماعی و طبقاتی)، در تلاش برای برقراری روابط اجتماعی‌ای بودند که بنا به درک خود آنها از روابط موجود (عمدتاً سرمایه‌داری)، جامعه‌ای مابعدسرمایه‌داری، سوسیالیستی و بنابراین بهتر، عادلانه‌تر و شایسته‌تر از سرمایه‌داری است.

این ویژگی ممکن است در نظر اول بدیهی - یا حتی پیش پا افتاده - جلوه کند، اما بیش از آنکه توضیحی برای کامیابی‌ها یا ناکامی‌های آنها باشد یا بهانه‌ای برای توجیه جنایاتی که در این مسیر صورت گرفته‌اند بدست دهد، آشکار کننده‌ی درکی است که از روابط موجود داشته‌اند، تصویر و تصویری که از جامعه‌ای بهتر و برتر داشته‌اند و راه و شیوه‌هایی که در آنها، برای تحقق چنین بدیلی، قابل اجرا و قابل پذیرش و بنابراین مشروع بوده است.

اینکه ما این جوامع را «سرمایه‌داری دولتی» بنامیم، از یک طرف منوط است به اینکه ما چه درکی از سرمایه‌داری داریم، یعنی همان درک دقیق و روشنی که از سرشت

نشان‌های سرمایه‌داری، از ارزش، جوهر، شکل و مقدارش ضرورت دارد، و از طرف دیگر برمی‌گردد به شناخت دقیق جامعه‌شناختی از این جوامع. جواب من به سؤال شما، همانطور که گفتم، آنقدرها «هیجان‌انگیز» نیست. من درعین حال که با اطمینان این جوامع را سوسیالیستی نمی‌دانم، اما دانش، و بویژه دانش دقیق جامعه‌شناختی‌ام، درباره‌ی آنها در حدی نیست که آنها را «سرمایه‌داری دولتی» بنامم. بنظر من، یکی از دلایلی که این دوگانه‌ی اجتناب‌ناپذیر، یا «سوسیالیستی» یا «سرمایه‌داری»، را بوجود آورده است، درک و دریافتی است که ما از مقوله‌ی شیوه‌ی تولید داریم. به همین دلیل است که گفتم، بحث درباره‌ی شیوه‌های تولید غیر از سرمایه‌داری، و عمدتاً ماقبل سرمایه‌داری، بحث گذار به سرمایه‌داری در زمانها و مکانهای گوناگون، اهمیت کمی ندارد. من مدتهاست برای اینکه بر ابهامی که در مورد ماهیت این جوامع دارم، نامی بگذارم، از اصطلاح «جوامع نوع شوروی» استفاده کرده‌ام.

— مایلیم بیش از پرداختن به بحث‌های ایجابی‌تر، موضع سلبی شما را درباره‌ی بدیل سوسیالیستی بدانیم. سوسیالیسم چه چیزی «نیست»؟

این بنظرم سؤال واقعاً خوبی است، چون به من هم فرصت و امکانی می‌دهد تا درباره‌ی ادعایی که کردم مبنی بر این که جوامع نوع شوروی سوسیالیستی نیستند، چند کلمه‌ای بگویم و هم، برای مستدل کردنش، به نکته‌ای که درباره‌ی تنظیم تولید و توزیع در جامعه‌ی سرمایه‌داری و بدیل احتمالی آن طرح کردم، باز گردم. پیش از آن اما جوابی مستقیم به سؤالتان؛ می‌پرسید: سوسیالیسم چه چیزی نیست؟ می‌گویم: جایی که دمکراسی واقعی وجود ندارد؛ جایی که موانع عینی ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی و نابرابری‌های واقعی برای آزادی بدون قید و شرط اندیشه و بیان وجود دارد. البته می‌دانم که این کلمه‌ی «دمکراسی»، کلمه‌ی پردردسری است. می‌دانم که این کلمه مرادف است با نظام‌های سیاسی بورژوازی، با برابری‌های صورتی حقوقی، با

کمال خسروی

نظام‌های پارلمانی، که در آنها دقیقاً همان موانع عینی ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی و نابرابری‌های واقعی، مانع آزادی بیان و اندیشه‌اند. می‌دانم بکار بردن واژه‌ی دموکراسی، بجای آزادی، ابهامات و تردیدهایی بوجود می‌آورد. می‌دانم که دموکراسی شکلی از حکومت است و نه هنجاری اجتماعی که با آزادی بیان و اندیشه همتراز و هم‌معنا باشد. با همه‌ی این احوال، مایل نیستم، حتی حق برابری صوری و شهروندی و آزادی‌های ناشی و متناظر را ملک طلق بورژوازی تلقی کنم و این حق را به آن واگذارم. بنظر من جامعه‌ای که در آن همین **حداقل‌های** دموکراسی تأمین نشوند، تأکید می‌کنم، **حداقل‌ها**، جامعه‌ای سوسیالیستی نیست. حتماً می‌دانید که در برابر شعار تابناک و رهایی‌بخش رزا لوکزامبورگ، یعنی: یا سوسیالیسم یا بربریت؛ شعاری که انکار آن در این روز و روزگارِ نئولیبرالیسم و داعش، تنها یا با علمداری این جریان یا غرق شدن در ژرف‌ترین اعماق ایدئولوژی بورژوایی ممکن است، آری در برابر این شعار، بورژواها این پرچم را برافراشته‌اند: یا دموکراسی یا سوسیالیسم. جامعه‌ای که مرزهای آزادی در آن چنان آشکارا از مرزهای دموکراسی بورژوایی فراتر نرود که حضورش نه تنها بدیهی، بلکه حتی سپری شده باشد، جامعه‌ی سوسیالیستی نیست. بنظر من یکی از وظایف اصلی هر بدیل، آشکار کردن هرزگی و پتیارگی ایدئولوژیک همین شعار است. باید در بحث‌های نظری بدیل، نشان داد که سرمایه‌داری بدون دموکراسی ممکن است، کماینکه همیشه ممکن بوده است و برای اثبات این ادعا، فقط کافی است که کور نباشیم و لازم نیست حتی از نوک دماغمان جلوتر برویم. اما سوسیالیسم بدون دموکراسی، یعنی بدون آزادی بدون قید و شرط آزادی و بیان، بویژه در جایی که مسئله بر سر تدوین و تنظیم ساز و کار همزیستی اجتماعی انسان‌هاست، غیرممکن است.

حالا بپردازیم به اینکه چرا اینطور است و این همه ادعا چه شالوده و مبنایی دارد. گفتم که در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری عامل یا نیروی تنظیم‌کننده‌ای که تخصیص منابع و نیروها به تولید ضروریات حیات جامعه و پس از آن توزیع محصولات و امکانات بین افراد را به عهده دارد، یعنی «قانون ارزش»، به مثابه‌ی عاملی غیرفردی، غیرارادی، به عنوان قانون آهنین و دست نامرئی و نهایتاً به مثابه‌ی ساز و کاری عینی و مستقل از خواست و اراده‌ی تک تک افراد جامعه تلقی می‌شود. آنچه از یکسو هرج و مرج تولید و از سوی دیگر رقابت و امکان شکوفایی استعدادها و ترقی هر فرد از پایین‌ترین مرتبه به بالاترین مرتبه نامیده می‌شود، در واقع همین است. اینکه ایدئولوژی بورژوازی این وضعیت عینی را ناشی از سرشت بشر در میلش به مالکیت و تصاحب بدانند(با مثال‌های بامزه‌ای مثل: اگر اسباب بازی‌ای را از دست بچه بگیرید، گریه می‌کند!!) تا میل تک تک افراد برای افزایش سود فردی و حفظ امتیاز برتری نسبت به دیگری یا محدودیت امکانات در برابر نامحدود بودن نیازها و خواستها و آمال و از این قبیل، در اصل قضیه فرقی ایجاد نمی‌کند که حاصل این تعلیل‌ها یا توجیه‌ها، شکل‌گیری «قانونی» است که مستقل از اراده‌ی انسان و بطور عینی، ساز و کار تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه را تنظیم می‌کند.

ما در عینیت و اقتدار این «قانون» تردید نمی‌کنیم و عجالتاً به ماهیت این عینیت نمی‌پردازیم. سؤال این است که اگر قرار باشد در جامعه‌ی بدیل، تنظیم تولید و بازتولید زندگی اجتماعی نه دیگر در دست عاملی عینی، یعنی خارج از اراده و اختیار انسان باشد، - فارغ از اینکه ساز و کار دقیق راه‌برد زندگی اجتماعی چگونه باشد اینکه چه تناسبی بین تمرکز و عدم تمرکز باید وجود داشته باشد، بهم بافتگی شبکه‌های اتخاذ تصمیم محلی، منطقه‌ای، فرامنطقه‌ای و جهانی چگونه باشد، اینکه اتخاذ تصمیم به چه نحو و سطحی از مشورت متکی باشد، اینکه در چه شرایطی آشکالی از اظهار و

کمال خسروی

اِعمال اراده‌ی مستقیم یا انتخابی و نمایندگی ضرورت پیدا می‌کنند و ده‌ها و صدها پرسش دیگر که ناظر بر شیوه‌ی اظهار اراده، اتخاذ تصمیم و اجرای آنهاست - چگونه بدون آزادی بی قید و شرط اندیشه و بیان ممکن است؟ این آزادی، که همانطور که گفتم، در همان اولین قدم، سطح صوری و حقوقی دموکراسی (بورژوازی) را تأمین می‌کند و پشت سر می‌گذارد، جانمایه و تنها نیروی مکانیسم تنظیم زندگی اجتماعی در جامعه‌ی بدیل است. هر عامل یا هر شرط و موقعیتی که این آزادی را محدود یا مشروط کند، اعم از اینکه به دلیل فشار پیرامون سرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر باشد یا اینکه به سود و در راستای منافع قدرتی جدید عمل کند، خواه ناخواه دوباره نیروی «عینی» قدیم یا جدیدی را در جایگاه تنظیم‌کننده‌ی زندگی اجتماعی قرار می‌دهد که خارج از اراده‌ی آزاد انسان‌هاست. تعریفِ یکُ جمله‌ایِ مارکس از جامعه‌ی بدیل، یعنی «جامعه‌ی تولیدکنندگان آزاد و همبسته»، با اینکه به تنهایی برای تصور و تصویر دقیق جامعه‌ی بدیل کفایت نمی‌کند، اما واجد دو معیار تعیین‌کننده‌ی سرشت چنین جامعه‌ای است: یکی آزادی و دیگری همبستگی. واژه‌ی «آزادی» در اینجا فقط شعاری انسان‌دوستانه نیست، بلکه تعیین‌کننده‌ی سرشت این جامعه است. قلب تپنده‌ی آن است. فقدان این قلب تپنده، جا را برای ماشینی مرده باز می‌کند که با تظاهر به زندگی و تپندگی، اختیار تنظیم زندگی انسانها را در دست می‌گیرد. واژه‌ی «همبستگی» نیز در اینجا فقط شعاری عدالتخواهانه نیست، بلکه ناظر بر ضرورت حذف و محو تضادها و تقابلات طبقاتی، حذف و محو روابط فرادستی و فرودستی و پیدایش مناسباتی است که جایگزین روابط انسانها در پیش‌تاریخ زندگی آنهاست. سوسیالیسم، بدون آزادی، بنا به تعریف غیرممکن است.

گفتم که ما «عینیت» این قانون در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را می‌پذیریم و عجالاً به ماهیت این عینیت نمی‌پردازیم. اما این عینیت از چه نوعی است؟ از کجا می‌آید؟

عینیت قانون ارزش و سرشت‌نشان شیوه‌ی تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه، عینیت فتی‌شیسم یا بتوارگی کالایی است. یعنی عینیت انتزاعاتِ پیکریافته است. در اینکه عینی است، تردیدی نیست؛ اما این عینیتِ انتزاعی پیکریافته است. عینیتی است مبتنی بر عینیت یا «شیئیت» ارزش. من علت و فرآیند شکل‌گیری این عینیت را در مقاله‌ی «[ارزش: جوهر، شکل، مقدار](#)» به تفصیل نشان داده‌ام و نمی‌خواهم وقت گفتگویمان را با تکرار آن استدلال‌ها بگیرم. آنچه می‌خواهم در اینجا رویش تأکید کنم این است که این عینیت مبتنی است بر ذهنیت یا سوپژکتیویته‌ی بیگانه شده و از دست رفته‌ی انسان. الغای این عینیت، در حقیقت بازپس گرفتن سوپژکتیویته، بازپس گرفتن قدرت آفرینندگی، سازندگی، آزادی و اعمال اراده‌ی آزاد انسان است. اینکه من همیشه و همه جا می‌گویم که نقد اقتصاد سیاسی، روشنگری و ستیزه‌جویی توأمان است، یعنی همین. یعنی نقد «عینیت» ارزش، براندازی روابط مبتنی بر سلطه و استثمار سرمایه، به معنای بازیابی سوپژکتیویته و آزادی انسان است. حرفهای مارکس چه در دستنوشته‌ها، چه در ایدئولوژی آلمانی، چه در گروندریسه و به طریق اولی در کاپیتال یا نقد برنامه‌ی گوتا، فقط شعارهای بشردوستانه و عدالت‌طلبانه و صرفاً اخلاقی نیستند. دفاع مارکس از آزادی، دفاع از قلب تپنده‌ی سوسیالیسم و جامعه‌ی رها از سلطه و استثمار است.

نکته‌ای که گفتم بنظر من در بحث‌های بدیل تاحدی غایب است، دقیقاً همین است. یعنی براندازی روابط تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه، نقد ایدئولوژی فتی‌شیسم کالایی نیز هست و مبارزه‌ی با آن نه تنها بعد از براندازی این روابط، بلکه می‌بایستی همیشه و هر روز صورت بگیرد. ایدئولوژی بورژوازی، مثل هر ایدئولوژی دیگری، دستگاهی از عقاید نیست، مکتب فکری نیست، بلکه مجموعه‌ای عینی از انتزاعات پیکریافته است که انسان‌های جامعه را مخاطب خود قرار می‌دهد. اینکه ما فکر می‌کنیم ایدئولوژی،

کمال خسروی

عقیده‌ی ماست، فقط به این معناست که ما مخاطب ایدئولوژی معینی واقع شده‌ایم و آزادی، اراده‌مندی و استقلالی که در وهم واقعیت یافته‌ی ما، نزد ما چون امری سوپژکتیو تلقی می‌شود، درواقع برهان قطعی از دست رفتن آزادی، اراده‌مندی و استقلال است. دو مثال می‌زنم.

ایدئولوژی بورژوایی صبح تا شب در هر بوق و کرنایی می‌دمد و در ژرف‌ترین تاریکخانه‌های آگاهی و ناخودآگاه ما، همه‌ی ما، از بی‌سوادان گرفته تا استادان عالی مقام، فرو می‌کند که نظم بورژوایی، مبتنی است بر سرشت و میل انسان و سوسیالیسم با اعمال دیکتاتوری می‌خواهد خلاف سرشت و میل انسان رفتار کند. صبح تا شب بر سر هر چارسوی واقعی و مجازی فریاد می‌زند که دمکراسی یعنی من و سوسیالیسم یعنی لغو و امحای این دمکراسی.

یک مثال ساده و دم دست. تقریباً همه‌ی ما روزی، در جریان دانش آموختن و کسب تخصص و بنابراین انتخاب شغل و نقشی که می‌خواهیم در جامعه ایفا کنیم، به این سؤال فکر می‌کنیم که چه می‌خواهیم و چه چیز بهتر است. اینکه بخش عمده‌ای از ما بخواهیم دکتر و مهندس بشویم و از اینطریق هم موقعیت مادی و مالی بهتر، هم اعتبار اجتماعی بالاتر و بدین ترتیب زندگی آسان‌تر و خوشبخت‌تری داشته باشیم، بدیهی است. ما عجالتاً از این نکته‌ی بدیهی، صرف‌نظر می‌کنیم که آنچه ما میل و علاقه و استعداد واقعی خود می‌پنداریم، درواقع اغلب اجباری درونی شده است که تا قعر ناخودآگاه ما نفوذ کرده است؛ و فرض می‌گیریم بخش بزرگی از آنها که قصد دکتر و مهندس شدن دارند، نه به خاطر پول و اعتبار است، بلکه بخاطر علاقه‌ی درونی‌شان به این حوزه‌های فعالیت انسانی و اجتماعی است. قبول. اما آیا قبول داریم که در همین جامعه بخش عظیم دیگری هم وجود دارد که به هیچ‌کدام از آن دلایل، نه پول و اعتبار و نه علاقه و استعداد، نمی‌خواهند دکتر و مهندس بشوند، بلکه می‌خواهند

مثلاً شاعر و نویسنده و هنرپیشه و فیلسوف و نقاش و پیکرتراش و فیلمساز و از این قبیل بشوند، و یا آنکه سودای فهم روابط انسانی و مداخله و مشارکت در زندگی اجتماعی را در همه‌ی سطوح روانشناختی و جامعه‌شناختی، سیاسی و اجتماعی دارند. قبول داریم که اینها تحت فشار شدید اجتماعی، از خانواده گرفته تا حوزه‌های عمومی، از نورمهای سنتی گرفته تا مکانیسمهای پنهان و قدرتمند ایدئولوژیک، قرار دارند؟ سؤال من این است که آیا دختری که علیرغم همه‌ی این فشارها و علیرغم آگاهی به انواع تبعیض‌های اقتصادی و اجتماعی، می‌خواهد خواننده بشود، نماینده‌ی تحقق میل و سرشت بشری است یا بخش عظیم جوانانی که خواسته و ناخواسته و برخلاف میل و علاقه و استعدادشان، خود را ناگزیر می‌بینند حتماً دکتر و مهندس بشوند؟ چرا جامعه‌ای که قوانین آن ناشی و حاکی از این فشار آشکار و پنهان است، جامعه‌ای است مبتنی بر احترام به آزادی و میل و سرشت انسانی، اما جامعه‌ای که می‌خواهد همه‌ی این فشارها را در همه‌ی ابعاد اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیکش حذف کند، جامعه‌ای که شکوفایی هر انسان در آن، رها از همه‌ی بندهای سلطه و استثمار نژادی، قومی، طبقاتی و جنسی، شرط شکوفایی همگان است، جامعه‌ای است دیکتاتورمنشانه که خلاف میل و سرشت انسان عمل می‌کند؟ چرا جامعه‌ای که جنگ و جنایت و آوارگی برجسته‌ترین نموده‌های آنند، جامعه‌ای بشری است، اما جامعه‌ای که در آن، انسان‌ها بخواهند و بتوانند شرایط زیست و ادامه‌ی زیست خود را در ارتباطی آزادانه و آگاهانه و صلح‌آمیز با هم‌نوعان خود و در ارتباطی خویشاوندانه و آشتی‌جویانه و نه ویرانگرانه و ستیزجویانه با طبیعت، تولید و بازتولید کنند و قدرت و ظرفیت همزادان و هموندان اندیشه و عمل‌شان را در این راه به‌کار بندند، جامعه‌ای است مغایر با سرشت و نهاد انسانیت؟ بنظر من، بازکردن مچ ایدئولوژی بورژوازی، ایدئولوژی‌ای که ما را مخاطب

کمال خسروی

قرار داده است، ایدئولوژی‌ای که در ما درونی شده است، آنقدرها هم سخت و پیچیده نیست.

یک مثال دیگر. یکی از موارد مهمی که در بحث‌های مربوط به بدیل هم دائماً پیش می‌آید، مسئله‌ی نوآوری، ابتکارات، اختراعات و افزایش بارآوری کار است. می‌گویند در سرمایه‌داری، هر سرمایه‌دار برای افزایش سودش ناگزیر از تشویق و ترغیب نوآوری است و در سطح سیاسی هم، دولت بورژوازی شرایط و امکان نوآوری و ابتکارات و اختراعات را فراهم می‌کند. در مقابل، در جامعه‌ی سوسیالیستی که سود محرک تولید و مبادله نیست، انگیزه‌ای هم برای نوآوری وجود ندارد یا کم است، یا اگر هست جنبه‌ی اخلاقی دارد؛ بسیاری هم علت فروپاشی جوامع «سوسیالیستی» را همین ناتوانی در نوآوری و سطح بارآوری کار می‌دانند. (بگذریم از اینکه، اگر این واقعیت قابل اثبات باشد، بهترین دلیل برای سوسیالیستی نبودن این جوامع است!)

به این استدلال کمی از نزدیک نگاه کنیم. اولاً، انگیزه‌ی سودجویی سرمایه‌دار منفرد، کوچکترین ضرورتی، نه بلحاظ استدلالی و نه بلحاظ تجربی، برای علاقه‌ی او به نوآوری و تشویق ابتکارات ندارد. اگر مخارج و گرفتاری‌های سازمانی و حقوقی دزدیدن ابتکارات دیگران، بویژه امروزه که بسیاری از این ابتکارات و نوآوری‌ها در حوزه‌ی نرم‌افزاری صورت می‌گیرند، کمتر از هزینه و دشواری‌های سرمایه‌گذاری در نوآوری‌ها باشد، سرمایه‌دار منفرد حتماً راه اول را می‌رود. کمالینکه اگر تاراج استعدادها و تخصص‌هایی که در جوامع پیرامونی شکل گرفته‌اند، کم‌خرج‌تر و آسان‌تر از تربیت همین افراد در جوامع مرکز باشد، باز هم راه اول هرگز در گزینه‌ی سرمایه‌داران و دولت‌های سرمایه‌دار مرکز، نادیده گرفته نخواهد شد.

ثانیاً، اگر تلاش برای تشویق نوآوری را در سطح کلان و در ابعاد وسیع‌تر زمانی و مکانی جوامع سرمایه‌داری در نظر بگیریم، درواقع چیزی جز تلاش برای افزایش

بارآوری کار نیست. اما تلاش سرمایه‌دار برای افزایش بارآوری کار، یا استفاده از هر روشی - از دزدی ابتکارات دیگران گرفته یا تشویق و سرمایه‌گذاری در نوآوری‌ها - در جهت افزایش سود خود است. نکته این است که چرا افزایش بارآوری، سود او را افزایش می‌دهد؟ زیرا، همانطور که نظریه‌ی ارزش مارکس، و بنابراین نظریه‌ی ارزش اضافی، و بطور دقیق‌تر نظریه‌ی ارزش اضافی نسبی، ثابت می‌کند، این سودافزایی از طریق کاهش ارزش نیروی کار و افزایش ارزش اضافی سرمایه‌دار صورت می‌گیرد. (همین‌جا اضافه کنم که این فرآیند، ابداً و اصلاً کوچکترین ربطی به تئوری فقر ندارد و به معنای فقیرتر شدن روزافزون کارگران نیست. کاهش ارزش نیروی کار به هیچ‌وجه به معنای کاهش حجم کالاهایی نیست که می‌تواند در اختیار کارگران قرار گیرد و بخوبی ممکن است افزایش بارآوری و کاهش ارزش نیروی کار و افزایش ارزش اضافه نسبی، درعین حال به معنی بالاتر رفتن سطح کیفی زندگی کارگر هم باشد. اینکه چگونه این اصل نسبتاً ساده، استوارترین شالوده‌ی ایدئولوژی سوسیال‌دمکراسی است و اینکه چرا در تعلیل بحران‌های سرمایه‌داری درمی‌ماند، بحث جداگانه‌ای است و من امیدوارم بزودی در نوشته‌ی دیگری آن را به تفصیل طرح و مستدل کنم).

کجا بودیم؟ آهان. نوآوری، افزایش بارآوری و افزایش ارزش اضافی نسبی. بنابه ناموس و قاموس سرمایه‌داری، ارزش اضافه به سرمایه‌دار تعلق دارد و افزایشش هم به سود سرمایه‌دار است. یعنی ربط و دخل اجتناب‌ناپذیر و مکلفی با رفاه بقیه‌ی جامعه ندارد. حتی وقتی هم بخشی از آن، به عنوان صدقه‌های بشردوستانه صرف رفاه عمومی و بقیه‌ی انسان‌ها می‌شود، باز هم با میل و اختیار و «افتخار» سرمایه‌دار صورت می‌گیرد و مثلاً آقای «بیل گیت» می‌تواند با ژستی شدیداً بشردوستانه، با استناد به فساد دستگاه اداری و ناتوانی و لاقیدی و بی‌عرضگی دستگاه دولتی، بجای پرداخت

کمال خسروی

مالیات‌های بالاتر، مبلغی از پول و ثروتش را از طریق نهادهای «بشردوستانه»ی خودش به کمک به مردم آفریقا اختصاص دهد.

منظورم این است که آنچه از نوآوری و بارآوری حاصل می‌شود، و ایدئولوژی سوسیال دمکراسی حراف‌ترین نماینده‌ی سیاسی برای فروش آن به مثابه‌ی «رشد» و «ایجاد شغل» است، حقّ حقه‌ی سرمایه‌دار است. افزایش بارآوری کار با کاهش مقدار کار اجتماعاً لازم برای تولید تک واحد کالا، منجر به افزایش ارزش اضافی می‌شود و اگر سهمی و سودی از این افزایش، نصیب بقیه‌ی افراد جامعه شود، به تناسب سازمان‌یابی متنوع جامعه‌ی بورژوازی، سهمی غیرمستقیم و بسیار جزئی است. هدف مستقیم افزایش بارآوری در جامعه‌ی سرمایه‌داری، کاهش رنج کارگران و بخش اعظم اعضای جامعه، افزایش اوقات فراغت و امکان لذت آنها نیست. حتی اگر از میل سیری‌ناپذیر سرمایه به افزایش ساعات کار روزانه بگذریم (و فراموش نکنیم که کاهش این ساعات کار در تاریخ سرمایه‌داری فقط و فقط ثمره‌ی مبارزات دشوار و گاه قهرمانانه‌ی کارگران بوده است و از سوی سرمایه‌داران با خشم و دندان برهم ساییدن پذیرفته شده است)، افزایش بارآوری، همیشه تنها زمان کار لازم را کم می‌کند و نه روزانه کار را. بسا که این نوآوری نه تنها به بارآوری و سرعت کار، بلکه بر فشار و شدت کار هم افزوده باشد.

سؤال من این است: چرا میل به نوآوری در جامعه‌ای که: (۱) تلاش برای کاربست شیوه‌ها و یافتن راهکارهای کاهش سهمی از نیروی کار اجتماعی که صرف ساختن تک واحد یک محصول می‌شود، و حاصل تصمیم و اراده‌ی آزاد انسان‌هاست؛ (۲) ضرورت نوع و مقدار تولید آن محصول نیز حاصل تصمیم و اراده‌ی آزاد انسان‌هاست؛ و (۳) مقدار کار بیشتری که علاوه بر تولید نیازهای بلافصل صورت می‌گیرد، باز هم حاصل تصمیم و اراده‌ی آزاد انسان‌هاست، می‌بایستی از میل به نوآوری در جامعه‌ی

مصاحبه با پروبلماتیکا

سرمایه‌داری کمتر باشد؟ اگر ما خود را از زیر یوغ ایدئولوژی بورژوازی بطور اخص و ایدئولوژی‌های پیش‌تاریخ زندگی انسانی بطور اعم بیرون آورده باشیم، چه دلیلی، در همه‌ی سطوح عقلایی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی وجود دارد که انسان تعیین آزادانه و آگاهانه‌ی مقدار نیرویی را که باید صرف حیات، رفاه و خوشی و خوشبختی خود کند، از دست بگذارد و تسلیم نظامی اجباری شود که حاصل کار او را در اختیار فرد دیگری می‌گذارد؟ کدامیک از این دو نظام، اجباری، ستمگرانه و دیکتاتورمنشانه است و کدامیک، داوطلبانه، انسان‌دوستانه و آزادانه (یا اگر خیلی اصرار دارند: دمکراتیک!)؟

— حال، بر اساس گفته‌های فوق، ویژگی‌های کلی یک جامعه‌ی سوسیالیستی در سطوح سیاسی، اقتصادی و فرهنگی - اجتماعی چیست؟

در سطح سیاسی؛ حرکت به سوی محو و زوال دولت، در معنایی که از دولت می‌شناسیم، به عنوان ارگان سلطه‌ی طبقاتی. امحای سیاست از طریق تبدیل سیاست به کردار روزمره‌ی همه‌ی اعضای جامعه‌ای متشکل از انسان‌های همبسته و آزاد در راهبری همین همبستگی آزاد.

در سطح اقتصادی؛ حذف همه‌ی موانعی که به نابرابری امکانات و فرصت‌ها برای انکشاف آزاد و خلاقانه‌ی نیروی آفریننده‌ی انسان می‌انجامند.

در سطح فرهنگی - اجتماعی؛ آزادی بی‌قید و شرط اندیشه و بیان. تشویق و ایجاد شرایط تحقق استعدادهای همه‌ی افراد. تشویق و تأمین ساز و کارهایی که در تحقق نهادین شده‌ی فردی و گروهی یا سیاسی و سازمانی‌شان، امکان و داعیه‌ی نمایندگی انحصاری حقیقت، داعیه‌ی نمایندگی انحصاری طبقه را، در هر یک از سطوح و ارگان‌های اتخاذ تصمیم، از کوچکترین تا بزرگترین و از کم‌پوشش‌ترین تا گسترده‌ترین شبکه، انکار و زایل کنند.

کمال خسروی

بگذارید برای حسن ختامِ گفتگویمان یک جمله بگوییم: «سوسیالیسم باید از سرمایه‌داری بهتر باشد.» من می‌دانم این جمله چقدر کلی است. می‌دانم که این کلمه‌ی لعنتیِ «بهتر»، چقدر سوپژکتیو است، چقدر قابل دستکاری است. من می‌دانم که بزرگترین تلاش ایدئولوژی بورژوازی و بزرگترین پیروزی آن، دقیقاً در حاکم کردن درک و تعریفِ خود از همین کلمه‌ی «بهتر» و القای آن به توده‌هاست. من، هم به کلی بودن این ادعا و هم به دشواریِ کمرشکنِ تعبیر و تفسیر کلمه‌ی «بهتر» و حاکم کردن مشروعیت دیگری برای تعریف آن، کاملاً واقفم. حدود سی چهل سال است که در حوزه‌ی فعالیت‌هایی که برای خود به عنوان یک فرد در راستای تحقق جهانی دیگر و شایسته‌ی ارج انسان، داشته‌ام، به کارهای متنوعی مشغول بوده‌ام. اما در تمام این سال‌ها، این نکته دلمشغولی دائمی و شاید انگیزه و راهبر بسیاری از فعالیت‌های نظری من بوده است که سوسیالیسم باید از سرمایه‌داری بهتر باشد. هراندازه هم که کلمه‌ی «بهتر» میدان تاخت و تاز مشروعیت طلبی‌های ایدئولوژیک باشد، مادام که انسان‌ها، با هر تفسیری از «بهتر»، این گزینش سوپژکتیو را نداشته باشند که سوسیالیسم از سرمایه‌داری بهتر است، نه برای آن مبارزه خواهند کرد و نه، اگر به هر دلیلی و بنا به هر اقتضایی در چنین مناسباتی قرار بگیرند، برای حفظ و دفاع از آن مبارزه خواهند کرد.

انسانها برای سوسیالیسم مبارزه نمی‌کنند. انسانها بنا به جایگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان و مفصلبندی شده در ساختبندی‌های اجتماعی‌ای که در ژرفایی بیشتر و خارج از اراده‌ی فردی آنها کارکرد و کارآیی دارند، برای رهایی از رنج و تنگناها و دشواری‌های زندگی امروزی و واقعی‌شان برای زندگی «بهتر» مبارزه می‌کنند یا در معرض کشاکش‌هایی که شالوده‌های این مبارزه‌اند، قرار می‌گیرند.

مصاحبه با پروبلماتیکا

وظیفه‌ی بدیل سوسیالیستی این است که نشان دهد سوسیالیسم بهتر است. برآمدن از عهده‌ی چنین وظیفه‌ای، شاید آسان نباشد، اما قطعاً ممکن است. چون سوسیالیسم از سرمایه‌داری بهتر است.

از فرصتی که برای این گفتگو در اختیار من گذاشتید بسیار ممنونم.

کمال خسروی

مصاحبه با پروبلما تیکا