



# سه گفت و گو: مارکسیسم. سوسیالیسم. دموکراسی

کمال خسروی



[naghd.site@gmail.com](mailto:naghd.site@gmail.com)



[www.facebook.com/naghd.site](http://www.facebook.com/naghd.site)



[www.t.me/naghd\\_com](http://www.t.me/naghd_com)



[www.twitter.com/naghd\\_site](http://www.twitter.com/naghd_site)



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بنواری - نقد ایدئولوژی

[www.naghd.com](http://www.naghd.com)

**سه گفت‌وگو:**

**مارکسیسم. سوسیالیسم. دموکراسی**

کمال خسروی

## فهرست مطالب

درآمد.....	۵
درباره‌ی «نقد» مارکسی و ماتریالیسم پراتیکی / گفت‌وگو با «پروبلماتیکا» (۱).....	۶
معادلات و تناقضات پراکسیس / گفت‌وگو با «پروبلماتیکا» (۲).....	۳۴
«تجربیات سوسیالیستی» و سوسیالیسم / گفت‌وگو با «پروبلماتیکا» (۳).....	۴۹
شیخ اکبر بر فراز زمانه ما / گفت‌وگو با «دیکریشن».....	۶۵
سرمایه‌داری همه‌جا نامتعارف است / گفت‌وگو با «دموکراسی رادیکال».....	۷۵

## درآمد

سه گفت‌وگو: مارکسیسم، سوسیالیسم، دمکراسی مجموعه‌ای است شامل سه گفت‌وگوی کمال خسروی در سال‌های اخیر با وبسایت‌های گوناگون. این گفت‌وگوها حوزه‌هایی را دربرمی‌گیرند که بیش‌ترین چالش‌ها را به طور عام میان فعالان سیاسی و به طور خاص میان فعالان مارکسیست برانگیخته‌اند. در زمانه‌ای که راز «تشریف به آستان قدسی مرتبت سرمایه» تاخت‌وتاز عنان‌گسیخته به مارکسیسم و سوسیالیسم است، جسارت و شهامت خاصی می‌خواهد که گفته شود «سوسیالیسم باید از سرمایه‌داری بهتر باشد.» و جسارتی و شهامتی باز هم بیش‌تر که با صراحت از میراثی دفاع شود که زیر کوهی از گزاره‌های راست و دروغ، شهامت و بزدلی، ایستادگی و کرنش پنهان شده است. کمال خسروی حقیقت ساده‌ای را فاش می‌کند: «حدود سی‌چهار 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 مشروعیت‌طلبی‌های ایدئولوژیک باشد، مادام که انسان‌ها، با هر تفسیری از «بهتر»، این‌گزینه‌ش 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.» (از گفتگو با «پروبلماتیکا»)

به پاس شهامت نظری و استواری اندیشه‌ی کمال خسروی که در این برزخ دهشت‌زا پرچم سترگ سوسیالیسم را لحظه‌ای از کف فرو ننهاده است، این مجموعه را به خوانندگان تقدیم می‌کنیم.

«سایت نقد»

خرداد ۱۴۰۲

## درباره‌ی «نقد» مارکسی و ماتریالیسم پراتیکی

گفت‌وگو با «پروبلماتیکا». بخش نخست

مهر ۱۳۹۵

**پروبلماتیکا:** محض شروع اجازه دهید تر 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 حسانیت را تنها به شکل اثره (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 سوپه‌ی فعالانه [ی زندگی] را ایدئالیسم بود، در تقابل با ماتریالیسم، که بسط داد – اما صرفاً به گونه‌ای انتزاعی، چراکه مسلماً ایدئالیسم فعالیت واقعی و محسوس را چنان که هست نمی‌شناسد..»

حال، در نسبت با این تر، چند پرسش:

تمایز میان برابر ایستا Gegenstand و اثره Objekt که مارکس به آن ارجاع می‌دهد به‌واقع 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:** دلم می‌خواست پیش از شروع گفت‌وگویمان به یکی دو نکته اشاره کنم و از این طریق تصویری بدست 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 مضیقه‌ی صغراکبرچینی 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 پراگ: 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؟ گفتم: 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 بگویم که من با مارکس‌شناسی نه دشمنی دارم و نه مخالفتی و برای به‌اصطلاح مارکس‌شناسان، منظورم درست‌وحسابی‌های‌شان است، نه مارکس‌شناسان خودخوانده که حتماً چندتایی‌شان را خودتان می‌شناسید، احترام بسیار قائلم و از آن‌ها بسیار آموخته‌ام و کماکان می‌آموزم. دشمنی من، با استدلال نظری بر اساس مارکس‌شناسی است. این که استدلال من بر این ادعا استوار باشد که مارکس هرگز این کلمه را به کار 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 به کار 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 شناخت‌شناسی تعیین‌کننده 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 به‌خاطر 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 «مدرنیت» 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 این طور موارد، که متأسفانه کم هم نیستند، نیست. فکر می‌کنم محمدتقی 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 پرت‌وپلا و بی‌پایه و اساس است، هزار و یک دلیل و بهانه پیدا می‌کنند که از عشقشان به کلمات دست برندارند. من دوستی دارم که این «گیردادن»‌هایش واقعاً جالب است. او هرچند سال یک بار 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 لیلای 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، به دنبال 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 به خاطر دل آن دوستان که به «مند» علاقه‌مند است، نتیجه‌ی روش‌مندانه — 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 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 این رو می‌کنیم که ببینیم علت آن شکست چه بود و چطور می‌شود در حرکت‌های بعدی‌مان 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 دور و بری‌هاتان، از محله و شهر و کشوری که در آن هستید شروع کنید. از همین بچه‌های کار، از کارتن‌خواب‌ها، از کول‌برها، از اعتیاد، از خودفروشی گرفته تا وضع بشر امروز در دنیای امروز. دور و بر ما، 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 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 این گونه لذت بردن‌ها 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 هپروت مارکس و مارکس‌خوانی و مارکس‌شناسی و هوهو و حق‌حق کردن‌های «دیالکتیکی» است. این سرگرمی‌ها نه بدنند، 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 بال زدن پروانه‌ای است در این سوی دنیا برای برپا کردن طوفانی در سوی دیگرش.

حالا، اگر لطف کنید و همه‌ی این قصه‌ای را که گفتم به عنوان موسیقی متن گفت‌وگویمان 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 بدست دهد، اما این کار زبان‌شناسان است و نه من. برای گفت‌وگوی ما، گمان می‌کنم، اگر بتوانیم تاحدی حوزه‌ی کاربرد این دو واژه را، و از این طریق فرقی‌های ظریفی که ممکن است داشته باشند، روشن کنیم، کافی است. واقعیت این است که وقتی که در زبان جاری و 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 به‌خودی‌خود 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 به‌کار می‌رود. چیزی که ما مثلاً در فارسی «مورد» یا «موضوع» می‌گوییم. مثل مورد اختلاف، موضوع بحث، مورد توافق، موضوع دعوی حقوقی، موضوع گفت‌وگو. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم که چیزی (بحثی، گفت‌وگویی، دعوی...) 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 به‌نحوی تحت‌اللفظی در زبان فارسی به «برابرایستا» (Gegen = برابر؛ ایستا = stand) ترجمه شده، قاعدتاً برای دلالت بر موضوعی به‌کار 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 معادل واژه‌ی Objekt به‌کار 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 گفت‌وگوی 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... به کار 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 (به قول 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 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 به‌طور 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، به‌نحوی 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 هیچ وجه نمی توان نتیجه گرفت که کالا از نظر مارکس فقط یک چیز جسمانی و مادی است)، آن جا، از کلمه ی Gegenstand استفاده می کند و نه Objekt؛ و این به نظرم تصادفی نیست. درست به همین دلیل است که مارکس در **گروندریسه** و **کاپیتال** وقتی از موضوعات اندیشه ای حرف می زند، یعنی از Gedankenobjekt، از واژه ی Objekt استفاده می کند. من در آثار مارکس هیچ جایی ندیده ام (و با ترس از مارکس شناسان می توانم ادعا کنم که اساساً بعید است) که مارکس از اصطلاح یا ترکیباتی مثل Gedankengegenstand استفاده کرده باشد.

در این صورت، اگر این ارزیابی به طور عام مورد توافق باشد، آن وقت می توانیم ببینیم که چطور و کجا مارکس عامدانه و با دقت از صفت gegenständlich برای توصیف چیزهایی استفاده می کند که وجه مشخصه ی دیدگاه منحصر به فرد او هستند. مثلاً چرا برای عینی دانستن و نامیدن «ارزش» یا «پراتیک» از همین gegenständlich استفاده می کند و نه objektiv. بنابراین این تمایز مسلماً برای خود مارکس حائز اهمیت است، اما من گمان نمی کنم بتوان برای این تمایز نقشی تعیین کننده در «منظومه ی فکری» او قائل شد.

در مورد شناخت شناسی مارکسیستی، بستگی دارد به این که منظورمان از این اصطلاح چه باشد. اگر منظور از شناخت شناسی منظومه ای به اصطلاح متاگزاره ای است که حوزه ی کارش بررسی معیارها، یا حوزه، یا امکان صدق گزاره های علمی است یا حتی یک قدم فراتر از آن به پژوهش درباره ی وجه تمایز علم از غیر علم می پردازد، در آن صورت می توان براساس اظهارات مارکس درباره ی 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 مارکسیست ها در رویکرد به شناخت تاریخ و جامعه نوشته اند، منظومه ای فراهم کرد که بتوان برآن نام شناخت شناسی مارکسیستی گذاشت. همه ی تلاش ها و بحث هایی که گاه در سطحی بسیار ساده لوحانه با به اصطلاح «معیار پراتیک» از همان زمان انگلس شروع شدند تا بحث های بسیاری که در نقد تجربه گرایی، در نقد شناخت شناسی استعلایی، در نقد پوزیتیویسم با اتکای مستقیم و غیرمستقیم به آراء مارکس صورت گرفته اند و می گیرند را می توان گفتمانی در شناخت شناسی مارکسیستی نامید. با این که من عزمم را جزم کرده ام که در این گفت و گو از قطار کردن اسم صاحب نظران و نظریه پردازان پرهیز کنم، اما همین یک بار — و امیدوارم برای آخرین بار — می توانم و یا ناچارم بگویم که اگر از شناخت شناسی مارکسیستی، منظور گفتمان، اثر یا جریان مشخصی است که بتوان آن را در کنار ویتگنشتاینی ها، در کنار پوپری ها، فیرابندها و کوهن ها یک شناخت شناسی مارکسیستی نامید، من چنین جریانی را نمی شناسم. اگرچه تلاش های

مکتب فرانکفورتی‌ها، ساختارگراها، مکتب انگلیسی روبن و اجلی و بی‌گمان آثار باسکار را می‌توان زمینه‌های بسیار غنی در این حوزه دانست. می‌بخشید. بار آخرم است.

**پروبلما تیکا:** 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 سوژکتیو» برسد، ماتریالیسمی که «سویه‌ی فعالانه» و مؤلفه‌ی سوژکتیویته را جدی بگیرد؟

**کمال خسروی:** 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 این که 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 ملتزم 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 کُرنیک یا اینشتن. 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 مخالفانش، 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 مستدل کردن مخالفتمان از نیوتن نقل قول نمی‌آوریم و فرمولهای سخت ترمودینامیک را برایش ردیف نمی‌کنیم. به نظر 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 گشودگی 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 بحق 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 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.

تازه‌ای مارکس درباره‌ی فوئرباخ و به‌خصوص همان تز اولش که مبنای سؤال شما هم هست، اولین و درعین حال آشکارترین نشانه‌های آن نقطه‌ی عطفی است که به نظر من تاریخ اندیشه را به تاریخ پیش از مارکس و پس از مارکس تقسیم می‌کند. البته من به‌خوبی می‌دانم که این طور ادعاها خیلی حماسی و دهن‌پرکن و اغراق‌آمیز به نظر می‌آیند و این طور جلوه می‌کنند که می‌خواهیم از کسی یک غول بی‌شاخ و دم یا یک قدیس و پیامبر بسازیم. قضیه اصلاً این نیست. مسلماً علت این طور واکنش‌ها در برابر چنین ادعایی این است که اسم مارکس بلافاصله — و البته بحق هم — به یک طور نگرش سیاسی گره می‌خورد و طبیعی است که آن‌هایی که به هر دلیلی 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 به اصطلاح 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 اینشتن با تئوری نسبیتش نقطه‌ی عطفی است در ادراک ما از جهان فیزیکی که می‌توان تاریخ علم و اندیشه را به پیش از اینشتن و بعد از اینشتن تقسیم کرد، باز هم با همین واکنش روبه‌رو می‌شویم؟ بسیار بعید است و برای آن‌ها که مختصری با فیزیک آشنایی دارند،

چیزی بدیهی و اظهر من الشمس است. همین جا بگویم که منظور من از نقطه‌ی عطف بودن اندیشه‌ای که در این تزاها وضوح و تشخیص یافته است، به معنای آن قصه‌ی گسست شناخت‌شناسانه (اپیستمولوژیک) نیست که مثلاً مارکس جوان را از مارکس بالغ، مارکس هومانیزست را از مارکس دانش‌مند و پیش‌تاریخ ایدئولوژیک انسان‌شناسانه را از علم مارکسیستی جدا می‌کند. به این دلیل ساده که به نظر من، این نقطه‌ی عطف گشوده شدن دریچه 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 تزاها 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 شق‌القمری 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 تزاها قائلم مورد توجه و اعتنای جدی خوانندگان‌تان قرار گیرد. همان‌طور که می‌دانید من براساس همین تعبیر به درکی یا تعبیری تحت عنوان «ماتریالیسم پراتیکی» قائلم که 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 ابژه یا آن‌چه در برابر سوژه ایستاده است، یا همان برابر ایستا. تا این‌جا این که 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 روبه‌رو هستیم؛ یا این که این دو مرجع اصالت جوهری ندارند، یعنی یکی اصل است و دیگری فرع و در واقع 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 مونیزم روبه‌رو هستیم، موضوع مورد نظر ما نیست. در این دستگاه مختصات، هر چیزی، هر نشانه و اثر و موجودی که

به نحوی در ارتباط با انسان بود، در نتیجه معطوف می‌شد به سوژه و می‌شد امری سوژکتیو؛ 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 چندهزارساله‌ی 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 درست‌اند؟ قصد من بر شمردن این راه‌حل‌ها نیست.

حالا اگر فرض بگیریم همهی تلاش‌های تا آن دوره ناموفق و بی‌ثمر بوده باشند، می‌توانیم پرسیم آیا در این دستگاه دوتایی چیزی کم نیست؟ یک نگاه بکنید به سؤال خودتان. شما از «ایده‌الیسم ابژکتیو» و «ماتریالیسم سوژکتیو» حرف می‌زنید. آیا همین ترکیبات نشان نمی‌دهد که انگار یک چیز کم است؟ به قول مارکس همهی ماتریالیسم تاکنونی، شامل فوئرباخ نیز، یک چیز کم دارد. یک بار دیگر به آن دو مرجع نگاه کنیم و به خصوص 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 است و ناطق است. می‌تواند چیزها را ببیند، لمس کند و کلاً احساس کند و از این تصاویر مفاهیمش را بسازد — یا برای آن که 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 دوپا، به جز فکر کردن 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 عملی شدنشان 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 به هم پیوسته و هم‌هنگام هستند از نفس عملی که انجام می‌دهد، به علاوه‌ی رابطه‌ای که در متن و فضای آن این عمل انجام می‌شود، به علاوه‌ی 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 مرجعی مان بگذاریم؟ این پراتیک از یک طرف ابژه نیست، آن طور که مثلاً سنگ و چوب و حیوان ابژه‌اند. از طرف دیگر سوژه هم نیست، آن طور 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، سرشت‌هویت بخش به انسان، کار نظری اوست نه پراتیک (یا در تلفظ آلمانی: پراکسیس) «در شکل پدیداری کثیف یهودی‌وارش». اما از آن‌جا که پراتیک، صریحاً از جنس و ماهیت ابژه نیست و هرچه هست بالاخره از متعلقات انسان یا سوژه یا امری سوژکتیو 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 این جاست، یعنی از کشف عینیت پراتیک، از کشف gegenständlich بودن پراتیک است که دروازه‌ها به سوی سپهری نوین در تاریخ اندیشه‌ی انسان گشوده می‌شوند. از این جاست 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 این جاست که معلوم می‌شود بدون استناد به عینیت این پراتیک، استدلال ذهنیت سوژه و عینیت ابژه غیرممکن خواهد بود. از این جاست 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 بودن 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)؛ و از این‌جا تا تز یازدهم که «فیلسوف‌ها 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.

**پروبلما تیکا:** با توجه به دگرگونی‌های ساختاری منطق کار در سرمایه‌داری متأخر، آیا به نظرتان 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؟

**کمال خسروی:** اگر به این رضایت می‌دادید که من در جواب این سؤال بگویم «بله» و بگذریم قضیه حل می‌شد. ببینیم چه می‌شود. اما دوسه نکته راه، 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 بورژوازی 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 این که می‌گویم این بحثی آکادمیک است، منظورم بحثی آکادمیک در چپ ما نیست. ما حتی تا همین یکی دوسال 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 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 این کار 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 شغلش، 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 وراچی 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 دکترا 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.

**پروبلماتیکا:** 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 خودِ مارکس – مثلاً در جلد سوم **کاپیتال** – و 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 حق به جانب از من پرسید، من در پاسخ او پرسیدم: منظور کدام تضاد است؟ مگر در جلد سه چه نوشته شده که با آن چه در جلد یک نوشته شده تضاد دارد؟ سؤال کننده بعد از چند جمله‌ی نامفهوم که در آن‌ها تعابیری 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 در واقع اساساً دوبار طرح شده است. بار اول از طرف کسی بنام «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، در واقع به جنبه‌ی منطقی انتقاد بوهم باورک توجه نکردند و می‌خواستند یا در سطح به‌اصطلاح 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 شکل گرفتن 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 پروپلماتیک، حتی تفسیرهای کانتی و نئوکانتی از روش مارکس می‌دانیم، انتقادات بوهیم باورک در سطح منطقی — که شالوده‌ی اصلی‌شان بود — اعتباری ندارند. اگر امروز می‌بینید بعضی نیمچه استادهای تازه از راه رسیده این حرف‌ها را — که به‌طور شفاهی از روایتی دست پنجم و احتمالاً از ترجمه‌ای غلط شنیده‌اند — جویده جویده 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 انتقادات فقط مبتنی بر یک اشتباه لُپی 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 input ها و output ها 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 روبه‌رو 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 این که بخواهیم کیلو را به متر تبدیل کنیم. همه‌ی «خسن و 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 این که 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، آن وقت 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 به کار 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 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 افزایش 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 سلسله‌نوشته‌هایی درباره‌ی نظریه‌ی ارزش تدوین و ارائه کنم. می‌بخشید از فرصت این گفت‌وگو برای تبلیغ استفاده می‌کنم!)

برگردیم به سؤال شما. به نظر من با آن چه 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.

**پروبلما تیکا:** با توجه به مختصات سرمایه‌داری متأخر به نظرتان نظریه‌ی مارکسی در کدام سویه‌ها و سطوحش مستلزم شرح و بسط، تکمیل، بازسازی و یا آفرینش است؟

**کمال خسروی:** 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 این که همین قضیه‌ی مولد بودن 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 تولید شده در شاخه‌ی ارتباطات و اطلاع‌رسانی، مستدل کنیم؛ و حرف من این است که: اولاً نظریه‌ی مارکسی بی‌بروبرگرد چنین توانی را دارد و ثانیاً اگر نمی‌خواهیم نظریه‌ی مارکس تکرار مکرر حرف‌های خاک خورده‌ی قرن نوزدهمی باقی بماند، چاره‌ای جز این وجود ندارد.

**پروبلما تیکا:** 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 این که 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؟

**کمال خسروی:** 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 خشک مغزی، 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 اصل موضوعی (یا به قول شما: «آگزیوماتیک») نیست که قضایایش را بتوانیم به نحو دیگری ثابت کنیم، یا اگر براساس اصل‌ها، قضایا 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 این که تاریخ سیری جبری و مستقل از اراده‌ی انسان دارد که در اثر تضادهای درونی‌اش (مثلاً بین نیروهای مولد و مناسبات تولید) بالاخره روزی به سوسیالیسم می‌رسد؛ و این اعتقادی است که اگر هم مخالفان مارکس و مارکسیسم 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 اینست که چنین بنیادی سراسر خطاست.

اما من فکر می‌کنم هیچ‌کدام از این‌ها، بنیادهای اندیشه‌ی مارکس نیستند و به هر حال نمی‌توانند شالوده‌های نظریه‌ای رهایی‌بخش باشند که هدفش برپایی جامعه‌ای آزاد و رها از سلطه است که در آن آزادی هر فرد پیش شرط آزادی همگان است. در عین حال من نمی‌توانم ادعا کنم که من و شمایی که با این حد از دانش و تجربه‌ی زندگی واقعی و سیاسی‌مان این‌جا نشستیم، 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؛ به خصوص رهبران و اندیش‌مندان و مبارزان برجسته و هوشمندی 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 آنچیزی باشد که شما خطاهای نظری می‌نامید.

**پروبلماتیکا:** یکی از مفاهیم پایه‌ای نگرش مارکسی‌ایدئولوژی 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.

**کمال خسروی:** 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 آن طور که تا امروز، به‌خصوص در چپ ما تعبیر شده و معمولاً همین‌طور تعبیر شده که گفتیم، موضوع را به‌نحوی درمان‌ناپذیر آشفته می‌کند. منظور مارکس چیز دیگری است که من درباره‌اش، همان‌طور که می‌دانید، مفصلاً نوشته‌ام.

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 به‌اصطلاح 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 یک‌سو، یعنی بین کسانی که خود را مارکسیست می‌دانند و بین آن‌ها و مخالفانشان درگرفته و آثار پژوهشی مهمی در این باره نوشته شده است. بنابراین فقط با گفتن این جمله که این واژه در آثار مارکس به‌کار نرفته، یا آن‌جا که به‌کار 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 به‌خوبی 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 بورژوازی را جاودانه کنند و جاودانه بدانند.

به هر حال 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 سوءتعبیرهایی 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 این که 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، درحالی که 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 روبه‌روست.

از همان آغاز ورود این مقوله و تا امروز هم این نظر وجود داشت که ایدئولوژی نوعی آگاهی است. این که آگاهی درستی باشد یا نباشد، این که کسی مدعی باشد ایدئولوژی او آگاهی درست است و ایدئولوژی مخالفش، آگاهی غلط است، عجالتاً مورد نظر من نیست. مهم این است که وقتی گفته می‌شود ایدئولوژی نوعی آگاهی است، یعنی اظهارنظری یا ادعایی است نسبت به واقعیت؛ یعنی خود واقعیت نیست. بدیهی است که وقتی پذیرفته شود ایدئولوژی نوعی آگاهی، یا ادعایی نسبت به واقعیت است که می‌توان درباره‌ی صدق و کذب حرف زد و داوری کرد، آن وقت این سؤال پیش می‌آید که پس فرقی با علم چیست، یا دست کم با علم اجتماعی چیست؟ از این جا راهی طولانی نیست تا آن جا 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 آن جا 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 بهم پیوند می‌زند. چیزی است مثل ملاط یا سیمان که چفت و بست روابط اجتماعی را به هم می‌آورد. این نکته‌ی جالبی بود. مثلاً وقتی ما می‌گوییم که ایدئولوژی جامعه‌ی بورژوازی فетиشیسم کالایی است، این فетиشیسم نوعی آگاهی نیست، صورت‌بندی ادعای معینی نسبت به واقعیتی مستقل از خود نیست، بلکه ساز و کار 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. این که 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، خود 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. امری‌ست عینی که عینیتش را از عینیت انتزاعات پیکریافته می‌گیرد. ایدئولوژی بورژوازی، یا فتیسیسم 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 آن چه ما «آگاهی» می‌نامیم از جنس آگاهی است، و این نیست که راست و دروغش به خودش مربوط است، بلکه مخاطب قرار گرفتن در برابر واقعیتی است که آن واقعیت خود امری وارونه است.

نکته‌ی مهمی که من بر آن 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 به طور 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.

**پروبلما تیکا:** 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؟

**کمال خسروی:** دست کم 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 روبه‌رو 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 آن جا که من از تعبیر «ایدئولوژی مثبت» حرف زده‌ام، قصدم این بوده است که بگوییم، چنین چیزی خود بر توهم روابط غیرایدئولوژیک استوار است و بیش‌تر آرزوست تا امکانی واقعی.

**پروبلماتیکا:** 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؟

**کمال خسروی:** 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 گفتیم، 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 (به‌خصوص 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 قائل شدن حداقل تمایزی بین مارکسیسم و جامعه‌شناسی یا علم اجتماعی، اسمش را علم یا نظریه‌ی نقادانه درباره‌ی تاریخ و جامعه می‌گذاریم. با این همه، همین‌که 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 ادعاهایی 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 حیطه می‌شویم می‌بینیم که در علم اجتماعی، برای تأمین همه‌ی این معیارها، دچار چه مصیبت‌هایی می‌شویم. از همین رو ادعای من این است که امر استوار کردن نظریه‌ی انتقادی به مثابه‌ی علم، یعنی آن‌چه شالوده‌ریز یا به‌قول 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 توأمانی 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.

**پروبلما تیکا:** 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 داورها؟

**کمال خسروی:** جوابی را که می‌خواهم به این سؤال شما بدهم ظرف ۲۰-۳۰ سال گذشته چندبار در گفت‌وگوها و گفتارها طرح کرده‌ام اما هیچ‌وقت بصورت 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 روبه‌رو 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 مادی؛ یا حوزه‌هایی که در این تقسیم‌بندی کلی می‌توان در جاهای مختلفی قرارشان داد، مثلاً منطق 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 اکویناس 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 منطق. با استقلال یافتن و هویت یافتن هریک از این حوزه‌ها مثل علوم طبیعی و انسانی، دیگر متون فلسفی به‌طور بلاواسطه شامل خود این حوزه‌ها نیستند. به‌طوری که 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 هر کدام 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 «فلسفه» اجتماعی و بالاخره مجموعه‌ی گزاره‌ها درباره‌ی گزاره‌های هنری هم تبدیل شده است به «زیبایی‌شناسی». این که 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 به‌صورت منطق نمادین و چه منطق ریاضی به علمی کاملاً مستقل تبدیل شده است؛ یا برعکس (مثل مورد هگل) به حوزه‌ی گزاره‌های وجودی بازگشته، البته با این داعیه که بر سه حوزه‌ی دیگر نیز محیط است.

من مسلماً به کلی بودن و شماتیک بودن 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: درحوزه‌ای 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.

این جا قصه، تاحدی پیچیده‌تر و جالب‌تر می‌شود. هزار تا سؤال جالب دیگر پیش می‌آید. 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 می‌گیرد؟ رفتارها، نوع ابراز اراده‌ی آدم‌ها، ساختارها، عینیت‌های دیگر؟ اساساً چه چیزی در آن چه 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 این کار این است که سطح دوم فقط شناخت باشد. اما گیریم به این نتیجه برسیم که ماهیت موضوع «علم» اجتماعی و استوار ساختن عینیت آن اساساً چنان است که **شناختش** بدون صورت‌بندی نوعی **گزاره‌های وجودی** ممکن نیست، در آن صورت آیا سطح سوم، دست کم، به آمیزه‌ای از شناخت‌شناسی و **هستی‌شناسی** (هستی اجتماعی) تبدیل نمی‌شود؟ آیا این جا آن حوزه‌ی چهارمی که موضوعش گزاره‌های وجودی است، و آخرین پناهگاه فلسفه‌ی ناب بود، دوباره به‌طور جدی به کار نمی‌آید؟ به نظر 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 آن را متاتئوری نامید، نمی‌تواند از این جنبه‌ی هستی‌شناسانه‌ی هستی اجتماعی بی‌نیاز باشد. این جاست آن نکته‌ای که گفتم در رابطه با «گسست شناخت‌شناسانه» به آن اشاره می‌کنم. می‌بینید که اگر قضیه را این طور ببینیم، آنوقت آن نظریه‌ی شناخته‌شده که «تزه‌های 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 شمایی که من ترسیم کردم، اسم این حوزه‌ی «متاتئوری» را فلسفه بگذارد، باز هم نمی‌توان مانعش شد.

**پروبلما تیکا:** 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؟



**کمال خسروی:** فکر می‌کنم با چیزهایی که درباره‌ی عینیت پراتیک گفتم و با صحبت‌هایی که درباره‌ی به‌اصطلاح «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 گفت‌وگو می‌شود یا مبهم و ناروشن است و یا بدون استدلال پیش‌فرض گرفته شده است، در حالی که 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 استوار کردن 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 گفت‌وگو را داشتیم؛ امیدوارم این حرف‌ها تاحدی به درد خوانندگان‌تان بخورد.

## معادلات و تناقضات پراکسیس گفت و گو با «پروبلماتیکا». بخش دوم

دی ۱۳۹۵

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

**پروبلماتیکا:** مارکس در «هجدهم برومر لئوی 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 بر سازنده‌ی انسان‌ها را می‌پذیرد اما بلافاصله آن را تعیین یافته به دست تعیین‌های تاریخی معرفی می‌کند. بنابراین پراکسیس انسانی وجود دارد اما همواره متعین یا دست‌کم مشروط است. به بیان دیگر، پراکسیس دیگر شأن «فاعلانیه» ندارد بلکه جایگاهی منفعلانه می‌یابد. آیا چنین فهمی از پراکسیس نظریه‌ی «انقلابی» مارکس را دچار بحران نمی‌کند؟

**کمال خسروی:** فکر نمی‌کنم این «فهم»ی 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 این طور باشد با شما کاملاً موافقم که این طور 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 دست‌کم 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. به نظر من علت این که اغلب بحث‌هایی که به این حوزه یا حوزه‌های همانند مربوطند، چه می‌دانم رابطه‌ی سوژه و ابژه، 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 گفت‌وگوی ما چنان تافته‌ی جدابافته‌ای باشد که همه‌ی معضلات این بحث را حل کند. هرچه باشم، خوش خیال نیستم، یعنی امیدوارم که نباشم! اما شاید ما بتوانیم با این گفت‌وگو 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، این که من مثلاً فردا صبح که از خواب بیدار شدم بروم به دانشگاه، یا سر کار، یا نروم، یا این لباس را بپوشم یا آن یکی را، یا اگر فقط یک دست لباس دارم، امروز کت بپوشم یا نه، به خودم مربوط است. به اراده‌ی خودم مربوط است. بدیهی است که حق دارد. اما اگر به همین فرد بگویید 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 علما، سطح تجرید) تغییر کرده است، احتمالاً بی‌آن که 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 علی، 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 دوران‌های 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 که خودگزیده نیستند»، حذف کرده‌ایم و نیازی به ادامه‌ی بحث نداریم. از طرف دیگر، اگر فکر کنیم، بعد از همین گفت‌وگوی من و شما، همه‌ی انسان‌های موجود جهان بلافاصله به ماشین یا ربات 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 به‌اصطلاح 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 دست‌آورد 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 این طور نمی‌فهمم. به نظرم سناریو چیز دیگری است. من، چه من منفرد در ابعادی کوچک‌تر و در دستگاه‌های 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 این جا 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 امکان‌موفقیتهش تأثیر بگذارند. از این جا به بعد، برای موفق شدنم، باید اولاً **ضرورت** این اوضاع و احوال موجود را بپذیرم و با خوش‌خیالی فکر نکنم همه‌ی جهان به ساز من می‌رقصد و ثانیاً

چون به استقلال آن عوامل باور دارم؛ بینم ساز و کارشان چیست، شیوه‌ی عملشان چیست، تاریخشان چیست، تا به حال 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 به نظر 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 به نظر من این ادعا، یک ایراد ماهوی دارد. یک «نقص فنی» دارد! (یک پراتر با اجازه: کتابی که من بیست سی سال پیش تحت عنوان **مارکسیسم: نقد منفی، نقد مثبت** نوشته بودم، در واقع فقط و فقط برای روشن کردن همین «نقص فنی» و پاسخ به همین پرسش بود. البته عنوان غلط‌انداز و نامناسبش باعث شد حتی بسیاری از عزیزانی که زحمت خواندن آن را به خود 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).

به نظر 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 یک سو، 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 آن‌طور 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 در نظر گرفتن همه‌ی شرایط عینی، ناظر بر در نظر 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، خودِ 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 به خودم 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 گوډل 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 روبه‌رویم. 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 (آن‌طور 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 در حال روی دادن است، آزادی و قدرت سازندگی‌اش به تمامی حفظ شده است، بی‌آن‌که ذره‌ای در عینیت شرایط گزیده نشده، تردیدی پدید آمده باشد. هزار انقلابِ شکست خورده، سندی یا اثباتی برای شکست اجتناب‌ناپذیر انقلاب بعدی نیستند. این آزادی و مسئولیت را نه کسی می‌تواند از انسان بگیرد و نه انسانی می‌تواند از آن شانه خالی کند. بدیهی است که منظورم این نیست که باید آن قدر 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 جست‌وجوی ضربه‌پذیرترین نقطه و سست‌ترین بندش برای بهترین و موفقیت‌آمیزترین حمله به دیوار بود. آن‌چه می‌خواهم بگویم، دو چیز است. یکی این که دیوار خودش نمی‌ریزد و تضاد نیروهای مولده با مناسبات تولید موربانه‌ای نیست که به‌طور طبیعی و تاریخی و ضروری آن را به فروپاشی خودبه‌خودی بکشاند. این جبرگرایی تنها بهانه‌ای فرصت‌طلبی و عافیت‌جویی است. این دیوار را باید با کنشی تاسرحد امکان آگاهانه و بابرنامه فروریزاند. دوم، و برای بحث ما مهم‌تر، این که 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 خودزاینده‌ی خود همین کنش‌اند و این نقش در چهره‌ی واقعیت 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 خودزاینده‌ی پراتیک، انکار هرگونه جبرگرایی تاریخی و اثبات آزادی، نیروی سازندگی، و از آن‌جا، وظیفه و مسئولیت ماست. عنصر آنارشیک در پراتیک خودزاینده، لحظه‌ی هنری در هستی‌شناسی اجتماعی هستی انسانی و سرشت‌نشان درکی است که به نظر من مارکس از پراتیک و پراتیک انتقادی و انقلابی دارد.

**پروبلماتیکا:** یکی از شکل‌های معروف ارتباط میان تئوری و پراتیک، «به‌کار بستن 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 این که 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 تکلیف روشن شده و کوهنی شده‌ای و رفته‌ای پی کارت!) بسته به این که بتوانیم تشخیص دهیم که با یک نظریه روبه‌رو هستیم یا با ایدئولوژی‌ای که بنا به سرشتش، خود را به جای نظریه جا می‌زند، بسته به این که بدانیم فراخوانی که می‌دهیم برنامه‌ی سیاسی ماست یا استراتژی یا تاکتیک‌مان، آن وقت می‌توان

درباره‌ی این پرسش قضاوت کرد. این یکی. منظوم این است که مثلاً در بُعد تئوری، وقتی ما بر سر شاخص‌ها و سرشت‌نشان‌های شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، آن طور که مارکس تبیین و نقد کرده است، توافق داریم، آن گاه وقتی با جامعه‌ای سرمایه‌داری روبه‌رو می‌شویم، میدان «خلاقیت» ما آن قدرها هم وسیع نیست، مگر آن که این جا تئوری را با برنامه‌ی سیاسی یا استراتژی عوضی گرفته باشیم، به طوری که خلاقیت‌مان چنان هنرمندانه باشد که اساساً منکر وجود اصل موضوع بشویم. نمونه‌اش آن‌هایی که در کاربست «خلاقانه»ی «تئوری»شان در مورد جامعه‌ی کنونی ایران، خلاقیت‌شان تا آن جا پیش می‌رود که شیوه‌ی تولید در جامعه را، اساساً سرمایه‌داری ندانند. البته این حق آن‌هاست که درک و ارزیابی متفاوتی از شیوه‌ی تولید در ایران فعلی داشته باشند، به شرط آن که 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 آن چه در پاسخ به پرسش اول گفتیم، بدانیم که تناظری یک به یک بین برنامه‌ی ما و آن چه متحقق خواهد شد، لزوماً وجود نخواهد داشت؛ بنابراین اگر کردیم و آن طور نشد که فکر می‌کردیم باید بشود، واقعیت را روی تخت خواب پروکروست دراز نکنیم.

**پروبلما تیکا:** 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 در مورد نحوه‌ی طرح این سؤال احساس متناقضی دارم. از یک طرف می‌تواند خیلی خوشحال‌کننده باشد، از طرفی واقعاً مأیوس‌کننده. بگذارید از قسمت خوشحال‌کننده‌اش شروع کنیم. من از شما می‌پرسم، آیا **مانیفست کمونیست**، **مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه**، **هیجدهم برومر لئونی 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 این صورت بی‌اندازه خوشحالم و فکر می‌کنم جواب سؤال را خودتان با زیرکی داده‌اید. به نظر من، هستند. نومیدی از آن جا شروع می‌شود که به نحوی «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 فتیسیسم زدیم، برگردیم، در آن صورت 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 به اصطلاح علوم سیاسی از علوم اقتصادی، هدفش پنهان کردن اقتصاد سیاسی برای سترون کردن نقد آن** است. اگر این طور باشد با شما کاملاً هم‌دل و هم‌داستان هستیم و دلایلش را هم در گفت‌وگوی بار پیش گفتیم. 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. همین طور 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 به‌طور 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**» 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 آن جا یک بار هم از کلمه‌ی دیالکتیک یا از مباحثی که به اصطلاح 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 این جا 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.

**پروبلما تیکا: آیا دل مشغولی مارکس به تحلیل عینی منطق حاکم بر سرمایه‌داری اساساً جایی برای سوژه باقی می‌گذارد؟ آیا اساساً در نقد اقتصاد سیاسی مارکسی چیزی چون یک سوژکتیویته‌ی 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 انورشیخ و... و بسیاری مارکسیست‌های دیگر در این صدوپنجاه سال تاریخ جهان هم می‌شود — چیزی چون یک سوژکتیویته‌ی 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 این که از نقد اقتصاد سیاسی چه منظوری داریم. گمان می‌کنم با آن‌چه در دور اول گفت‌وگویمان و امروز گفتیم، تاحد زیادی منظورم روشن باشد. اگر ما «تحلیل منطق سرمایه» را به یکی از تئوری‌های به‌اصطلاح علمی اقتصادی کاهش بدهیم، یا حتی به مراتب بدتر از آن، آن را در شماتیسمی فلج‌کننده با «منطق» هگل یا دیالکتیکی فراتاریخی سترون کنیم، آن‌گاه هم جایگاه و شأن چیزی که شما اسمش را «سوژکتیویته‌ی 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 فetišیسم کالایی و ایدئولوژی بورژوایی، تبیین شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و هم‌هنگام درافتادن با آن باشد، آن هم به نحوی که «علمیت» این نقد اساساً با نقد ایدئولوژی بورژوایی استوار شود، آن‌گاه نقش انتقادی و انقلابی آن نیرویی که قادر است دیوار روابط سلطه‌گرانه و استثمارگرانه‌ی سرمایه‌داری را فرو بریزد، 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 به‌اصطلاح «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 پوشش انسان، به شیء، به کالا و به ارزش است. الغای این وضعیت، تنها الغای سرمایه نیست، بلکه الغای پرولتاریا نیز هست. وقتی مارکس می‌گوید که پرولتاریا با رهایی خود، همه‌ی جامعه را رها می‌کند، منظور همین است.

**پروبلماتیکا:** 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 حکم‌گذار 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، آن هم از این زاویه که این دشمنان وضع موجود می‌خواهند نظام جامعه را بر هم بزنند و زمینه‌ساز جنگ داخلی‌اند، چون معتقدند که شالوده‌های اقتصادی وجود طبقات گوناگون «ضرورتاً به رشد فزاینده‌ی تنازعات و تخاصمات آن‌ها» منجر می‌شود. به نظر «کری»، برعکس، شرایط اقتصادی‌ای که رانت را نصیب زمین‌دار، سود را نصیب سرمایه‌دار و مزد را نصیب کارگر می‌کند، به‌جای 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 به نظرم پذیرفتنی و قابل تصور می‌آید. در مورد نکته‌ی دوم، راستش بنا به آن چه در پاسخ به دو سؤال قبلی گفتم اساساً تردید دارم. یکی به دلیل نوعی قدرگرایی — که به نظرم 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 به‌طور 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 مایلیم برآن 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 آن چه تا به حال گفتم، به‌طور 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 فیتیشیسم بورژوازی، نقد انتزاعات 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 تعیین‌کننده و انکارناپذیر آن در براندازی روابط سرمایه‌داری، غیرممکن است. بدون نقد اقتصاد سیاسی، اتکا به عینیت تزلزل‌ناپذیر واکاوی امرواقع، 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 جهان فارسی‌زبان 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 پراتنز 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. آن چه تحت عنوان ادبیات چپ مارکسیست ایرانی به لحاظ نظری تولید شده است، گمان نمی‌کنم بُردی بیرون از مصرف داخلی داشته باشد، اما همواره همین قدر بوده است که جوان‌ترهای هر نسل، همیشه نقاط رجویی داشته‌اند که از یک سو 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 به‌طور فرضی بگذارید، یعنی در پراتز 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 به نظر 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 عجالتاً کنار نهاد. سرکوب با ممانعت از آزادی بیان، اجتماعات، تشکله‌ها 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 به‌طور مخفی و غیرقانونی به مجراهایی می‌اندازد که در فضای اجتماعی دیگری بی‌گمان مسیر و سیر دیگری داشتند. خفقان سیاسی دوران پهلوی، به‌ویژه 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، به‌ویژه 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 پیمانه‌ی 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 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 ژرف‌ترین‌ترین 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 زنهاری باشد برای همه‌ی عزیزان این‌جا و آن‌جا.

به خاطر دارم روزی زنده‌یاد 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». همهمه‌ی پنهانی که در فاصله‌ی این سوال و پاسخ گلشیری فضای سالن را پر کرده بود، یک مرتبه 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.

به نظر 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 روزنامه‌نگاران 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، در عین 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 مبارزه‌ی فرعی، فرع بر جنبش کارگری سوسیالیستی، مورد بی‌اعتنایی قرار گیرد، آن هم 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، آن هم 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 همین حد هم مغتنم 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، مسئله‌ی هوشیاری، درایت و درک ضرورت 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.

**پروبلماتیکا:** 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 **ماتریالیسم** 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.

به نظر 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، به‌مراتب ملموس‌تر است.

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



## «تجربیات سوسیالیستی» و سوسیالیسم گفت‌و‌گو با «پروبلماتیکا». بخش سوم و پایانی

خرداد ۱۳۹۶

**پروبلماتیکا:** در سال‌های اخیر، برخی بحث‌های نظری درباره‌ی ماهیت یک بدیل سوسیالیستی – بحث‌هایی مثل «سوسیالیسم بازار» و «سوسیالیسم مشارکتی» یا آثاری مثل کتاب پیتر 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؟

**کمال خسروی:** 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 این جا و آن جای جهان هستند و من به هیچ‌وجه 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 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 کنترل)، 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 اندیشه‌پردازی امروزین محصور نکنند.

**نکته‌ی سوم**، دقیقاً همین فایده‌ای است که اتهام «خیال‌پردازی» به نحوی سلبی دارد، یعنی: لزوم دفاع از اهمیت آن چه «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: به دست 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 این که 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 این که دومی دارا تر است و امکانات و زندگی بهتری از اولی دارد، این که 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 تومن باشد، مزد تو ۱۰ میلیون تومن. 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 تومن به جیب می‌زند، بدون این که 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، هردو دور و بر شش سال دارند و هردو 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 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 آن را 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 روبه‌رو هستیم، ناشی از هم‌هنگامی بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی‌رهای انسان است، و آن‌چه ویژگی زمانه‌ی ماست، دیالکتیک بین این دوست. رویدادهای سی سال گذشته در جهان مرا در تأکید و پافشاری بر اعتبار این تز، استوارتر کرده است. قصدم در این گفت‌وگو تکرار جزئیات این تز و استدلال‌هایش نیست (خواننده‌ی علاقه‌مند می‌تواند به [مقاله‌ی بحران](#) مراجعه کند)، نکته‌ی مورد نظر من در گفت‌وگوی 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 تعیین‌کننده، 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 به اصطلاح «فراطبقاتی»، و «جهانی شدن» و غیره دارند، از یک سو، 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، به نحوی 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 به‌طور بالفعل، آزمایش کند: اشکال مختلف سازمان‌دهی در بازه‌های زمانی بسیار کوتاه، میان مدت و بسیار بلند؛ 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 نایب‌ناترین چشم‌ها و تنگ‌نظرترین بینش‌ها، هاله‌ی دروغین «خیال‌پردازانه»‌اش را از دست خواهد داد.

**پروبلماتیکا:** موضع شما در این بحث کجاست؟ اگر موافقید این بحث را با بررسی تجاربی 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» روبه‌رو بوده‌ایم، و یا صفت سومی بیان‌گر ماهیت این رژیم‌هاست؟

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

بینیم 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 — عجالتاً با هر تعریف دقیق یا نادقیقی — شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری گذاشت، در آن صورت بدیل یعنی تصور و تصویر استخوان‌بندی روابط اجتماعی — نهادها، رابطه‌ها و رفتارهای — دیگری که شایسته‌ی ارج و منزلت انسان باشد. قصد ما این نیست که در این جا 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 هرچه 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 — و منظورم از ضرورت، اجتناب‌ناپذیری تقدیری 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، عجلتاً فقط به ساز و کار این شیوه از زندگی اجتماعی برای تنظیم دو رابطه‌ی بنیادین فوق می‌پردازیم، 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 یک سو، 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 به‌اصطلاح «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 گفت‌وگویمان درباره‌ی بدیل دچار وقفه نشود.

خیلی خلاصه، و به همین دلیل هم به‌طور 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 به‌ناچار 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 پس مانده‌ها تغذیه می‌کند و به‌ناگزیر زودتر از بقیه می‌میرد.

سادگی و صراحت این مکانیسم و «استقلال»ش از «اراده»ی انسان‌ها باعث شده است که آن را عمدتاً «دست نامرئی» یا «قوانین آهنین» یا اصلی خردمندانه و مطابق با سرشت آدمی‌زاد بنامند. هم‌چنین این به‌اصطلاح 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 هیچ‌جور دست‌کاری و مهندسی (کینزی، پوپری!، دولت رفاهی، «اعتدالی»، «یارانه‌ای» 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 خودبه‌خود، به مرور زمان سپری می‌شوند؛ کما این که شده‌اند!

این که نقد من به این برداشت چیست، مسلماً نکته‌ی کلیدی و تعیین کننده در تلقی من از بحث بدیل است و مسلماً در ادامه‌ی گفت‌وگویمان به آن بازخواهم گشت و حتی وجه یا جنبه‌ای را به آن خواهم افزود که به نظر 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 به اصطلاح «سوسیالیستی» یا «خلقی» و غیره. در وهله‌ی اول، گمان می‌کنم شما هم بپذیرید که نمی‌شود همه‌ی این جوامع یا به قول شما «رژیم‌ها» را یک کیسه کرد. نمی‌شود جامعه‌ی شوروی را از انقلاب اکتبر 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. با این حال، علی‌رغم همه‌ی این تفاوت‌های بسیار اساسی و آشکار و علیرغم این که 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 آن که توضیحی برای کامیابی‌ها یا ناکامی‌های آن‌ها باشد یا بهانه‌ای برای توجیه جنایاتی که در این مسیر صورت گرفته‌اند به دست 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 در عین حال که با اطمینان این جوامع را سوسیالیستی نمی‌دانم، اما دانش، و به‌ویژه دانش دقیق جامعه‌شناختی‌ام، درباره‌ی آن‌ها در حدی نیست که آن‌ها را «سرمایه‌داری دولتی» بنامم. به نظر من، یکی از دلایلی که این دوگانه‌ی اجتناب‌ناپذیر، یا «سوسیالیستی» یا «سرمایه‌داری»، را به وجود 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.

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

**کمال خسروی:** این به نظرم سؤال واقعاً خوبی است، چون به من هم فرصت و امکانی می‌دهد تا درباره‌ی ادعایی که کردم مبنی بر این‌که 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 دموکراسی 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 «دموکراسی»، کلمه‌ی پردردسری است. می‌دانم که این کلمه مرادف است با نظام‌های سیاسی بورژوایی، با برابری‌های صوری حقوقی، با نظام‌های پارلمانی، که در آن‌ها دقیقاً همان موانع عینی ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی و نابرابری‌های واقعی، مانع آزادی بیان و اندیشه‌اند. می‌دانم به‌کار بردن واژه‌ی دموکراسی، به جای 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. به نظر 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 روزگار 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. به نظر 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، کما این که 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، به‌ویژه در جایی که مسئله بر سر تدوین و تنظیم ساز و کار همزیستی اجتماعی انسان‌هاست، غیرممکن است.

حالا بپردازیم به این که چرا این طور 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 یک سو 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. این که ایدئولوژی بورژوایی این وضعیت عینی را ناشی از سرشت بشر در میلش به مالکیت و تصاحب بداند (با مثال‌های بامزه‌ای مثل: اگر اسباب بازی‌ای را از دست بچه بگیرد، 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 به‌طور عینی، ساز و کار تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه را تنظیم می‌کند.

ما در عینیت و اقتدار این «قانون» تردید نمی‌کنیم و عجلتاً 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 این که ساز و کار دقیق راهبردی زندگی اجتماعی چگونه باشد این که چه تناسبی بین تمرکز و عدم تمرکز باید وجود داشته باشد، به هم‌بافتگی شبکه‌های اتخاذ تصمیم محلی، منطقه‌ای، فرامنطقه‌ای و جهانی چگونه باشد، این که اتخاذ تصمیم به چه نحو و سطحی از مشورت متکی باشد، این که در چه شرایطی آشکالی از اظهار و اعمال 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 بی‌قید و شرط اندیشه و بیان ممکن است؟ این آزادی، که همان‌طور که گفتیم، 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 این که به دلیل فشار پیرامون سرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر باشد یا این که 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. تعریف یک جمله‌ای مارکس از جامعه‌ی بدیل، یعنی «جامعه‌ی تولیدکنندگان آزاد و هم‌بسته»، با این که 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 این جا 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 این جا 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 عجلتاً 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 فتیسیسم یا بت‌وارگی کالایی است. یعنی عینیت انتزاعات پیکریافته است. در این که عینی است، تردیدی نیست؛ اما این عینیت 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 گفت‌وگویمان را با تکرار آن استدلال‌ها بگیرم. آن‌چه می‌خواهم در این‌جا رویش تأکید کنم این است که این عینیت مبتنی است بر ذهنیت یا سوژکتیویته‌ی بیگانه‌شده و ازدست‌رفته‌ی انسان. الغای این عینیت، در حقیقت بازپس گرفتن سوژکتیویته، بازپس گرفتن قدرت آفرینندگی، سازندگی، آزادی و اعمال اراده‌ی آزاد انسان است. این‌که من همیشه و همه‌جا 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 سوژکتیویته 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 به نظر من در بحث‌های بدیل تاحدی غایب است، دقیقاً همین است. یعنی براندازی روابط تولید و بازتولید سرمایه‌دارانه، نقد ایدئولوژی فتیسیسم 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، 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 سوژکتیو تلقی می‌شود، در واقع برهان قطعی از دست رفتن آزادی، اراده‌مندی و استقلال است. دو مثال می‌زنم.

ایدئولوژی بورژوازی صبح تا شب در هر بوق و کرنایی می‌دمد و در ژرف‌ترین تاریخ‌خانه‌های آگاهی و ناخودآگاه ما، همه‌ی ما، از بی‌سوادان گرفته تا استادان عالی‌مقام، فرو می‌کند که نظم بورژوازی، 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 دموکراسی یعنی من و سوسیالیسم یعنی لغو و امحای این دموکراسی.

یک مثال ساده و دم‌دست. تقریباً همه‌ی ما روزی، در جریان دانش‌آموختن 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. این که بخش عمده‌ای از ما بخواهیم دکتر و مهندس بشویم و از این طریق 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 آن چه ما میل و علاقه و استعداد واقعی خود می‌پنداریم، در واقع 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 به خاطر 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 آن که 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 نمودهای 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 خوبشاوندانه و آشتی‌جویانه و نه آن‌گاه‌انه و ستیزجویانه با طبیعت، تولید و بازتولید کنند و قدرت و ظرفیت هم‌زادان و هم‌وندان اندیشه و عمل‌شان را در این راه به کار بندند، جامعه‌ای است مغایر با سرشت و نهاد انسانیت؟ به نظر من، باز کردن میج ایدئولوژی بورژوازی، ایدئولوژی‌ای که ما را مخاطب قرار داده است، ایدئولوژی‌ای که در ما درونی شده است، آن قدرها 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 به لحاظ استدلالی و نه بلحاظ تجربی، برای علاقه‌ی او به نوآوری و تشویق ابتکارات ندارد. اگر مخارج و گرفتاری‌های سازمانی و حقوقی دزدیدن ابتکارات دیگران، به‌ویژه 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. کم‌ترین که 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، در واقع 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 به‌طور 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 تنوری 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 به‌خوبی ممکن است افزایش بارآوری و کاهش ارزش نیروی کار و افزایش ارزش اضافی نسبی، درعین حال به معنی بالاتر رفتن سطح کیفی زندگی کارگر هم باشد. این‌که چگونه این اصل نسبتاً ساده، استوارترین شالوده‌ی ایدئولوژی

سوسیال دموکراسی است و این که چرا در تعلیل بحران‌های سرمایه‌داری درمی‌ماند، بحث جداگانه‌ای است و من امیدوارم به زودی در نوشته‌ی دیگری آن را به تفصیل طرح و مستدل کنم).

کجا بودیم؟ آهان. نوآوری، افزایش بارآوری و افزایش ارزش اضافه 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، به جای پرداخت 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 آن چه از نوآوری و بارآوری حاصل می‌شود، و ایدئولوژی سوسیال دموکراسی حراف‌ترین نماینده‌ی سیاسی برای فروش آن به مثابه‌ی «رشد» و «ایجاد شغل» است، حق 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 راه کارهای 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 سرمایه‌داری کم‌تر باشد؟ اگر ما خود را از زیر یوغ ایدئولوژی بورژوازی به‌طور اخص و ایدئولوژی‌های پیش‌تاریخ زندگی انسانی به‌طور

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: دموکراتیک!)؟

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

**کمال خسروی:** 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.

بگذارید برای حسن ختام گفت‌وگویمان یک جمله بگویم: «سوسیالیسم باید از سرمایه‌داری **بهتر** باشد.» من می‌دانم این جمله چقدر کلی است. می‌دانم که این کلمه‌ی لعنتی «بهتر»، چقدر سوژکتیو است، چقدر قابل دست‌کاری است. من می‌دانم که بزرگترین تلاش ایدئولوژی بورژوایی و بزرگترین پیروزی آن، دقیقاً در حاکم کردن درک و تعریف خود از همین کلمه‌ی «بهتر» و القای آن به توده‌هاست. من، هم به کلی بودن این ادعا و هم به دشواری کمرشکن تعبیر و تفسیر کلمه‌ی «بهتر» و حاکم کردن مشروعیت دیگری برای تعریف آن، کاملاً واقفم. حدود سی‌چهار 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 سوژکتیو 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 امروزین و واقعی‌شان برای زندگی «بهتر» مبارزه می‌کنند یا در معرض کشاکش‌هایی که شالوده‌های این مبارزه‌اند، قرار می‌گیرند.

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 گفت‌وگو در اختیار من گذاشتید بسیار ممنونم.



## شبح اکتبر بر فراز زمانه ما

### گفت و گو با «دیکریشن»

بهمن ۱۳۹۶

**دیکریشن:** انقلاب اکتبر واقعه‌ای است که که ۱۰۰ سال است به کرات بیان، تعریف، تفسیر، تحقیر، تکبیر و تکفیر شده! پس چرا به تاریخ نپیوسته؟ از نظر شما انقلاب اکتبر لاشه‌ای است که مردارخوارها حولش را گرفته‌اند؟ یا حقیقتی نامکشوف دارد؟ یا مواردی دیگر...

**کمال خسروی:** بی‌گمان انقلاب اکتبر پیکر بی‌جان و رویدادی سپری شده، در معنای مرده، فراموش شده و بی‌تأثیر در روز و روزگار کنونی ما، نیست. من فکر می‌کنم تقریباً هیچ رویداد تاریخی را نمی‌توان تمام و کمال مرده و بی‌اهمیت برای حال و آینده دانست، چه رسد به انقلابی که ژرف‌ترین تأثیرات را بر تاریخ و زندگی بشر گذاشته است. برعکس، من فکر می‌کنم، هر قدر که صدای فریاد مرده بودن اکتبر بلندتر باشد، نشان آشکارتری برای اهمیت آن است. با این حال این تمثیل «لاشه»، از دو زاویه می‌تواند جالب توجه باشد. یکی از زاویه‌ی وحشتی که به جان همه‌ی طبقات دارا، همه‌ی جنگ‌طلبان، همه‌ی استثمارگران، همه‌ی رانت‌خواران، آقازاده‌ها، ژن‌های خوب و پادوها و پانداها‌ی فکری آن‌ها می‌اندازد. از این زاویه «لاشه»ی اکتبر، مثل شبح کمونیسم است. به نظر من حتی از یک زاویه «لاشه»ی اکتبر، زورش از شبح کمونیسم در ایجاد وحشت در میان اینان بیش‌تر است. زیرا کمونیسم را همیشه می‌توان به یک مکتب فکری، به یک ایده یا ایده‌آل، به تصویری زیبا، اما رؤیایی و خیال‌پردازانه، به افسانه‌ی بهشت روی زمین تقلیل داد و از این طریق زهرش را گرفت. می‌شود کمونیسم را مکتب فلسفی و مرامی مونیستی نامید و حتی می‌توان به جای استفاده از کلمه‌ی نامأنوس «مونیستی»، از واژه‌ی «توحیدی» استفاده کرد که در گوش روح و روان وطنی، طنینی خوش‌آهنگ‌تر دارد. آری می‌توان «کمونیسم» را به مکتبی خیال‌پردازانه تقلیل داد و به ناکجاآباد مباحث علمی و دانشگاهی و همایش‌های فلسفی و فرهنگی تبعیدش کرد. اما چنین رفتاری با انقلاب اکتبر غیرممکن است. این دیگر یک خیال و فکر و رؤیا نیست. رویدادی واقعی است. اتفاق افتاده است. میلیون‌ها زن و مرد طی سالها مبارزه با قهرمانی و قربانی، گستاخی سلب مالکیت

از سلب مالکیت کنندگان را به طور واقعی آزموده‌اند. این رویداد واقعی را نمی‌توان به حوزه‌ی خیال تبعید کرد. تنها راهی که برای مقابله با آن باقی می‌ماند، اهریمنانه کردن آن است. بدین ترتیب هرچه صدای لاشه خواندن اکتبر بلندتر باشد، ترس و وحشت کسی که در تاریکی فریاد می‌زند تا اهریمن هول و هراس را از خود براند، بزرگ‌تر است.

انقلاب اکتبر نه تنها پیکری بی‌جان و رویدادی سپری شده و نامربوط به زمان ما نیست، بلکه برعکس، عاجل‌ترین پرسش زمان و زمانه و زندگی ماست. آن هم نه به دلیل عظمت و بی‌همتایی‌اش، بلکه از زاویه‌ی شکستش. درحالی که امروز سرمایه‌داری به آشکارترین وجه و با پتیارگی عریان همه‌ی فضاها را زندگی انسان را با استثمار، جنگ، بردگی، آوارگی، قتل و عام و کشتار تسخیر می‌کند — و این‌ها که برشمردم فقط واژه‌هایی پرطمطراق و پوسته‌هایی تهی نیستند و با گوشت و خون و استخوان صدها میلیون انسان واقعی پر شده‌اند — بله در چنین روزگاری، عاجل‌ترین پرسش ما این است که چرا انقلابی که با پرچم براندازی سرمایه به میدان آمد، شکست خورد؟ وظیفه‌ی همه‌ی آن‌هایی که امروز پا در راه براندازی دستگاه سلطه و استثمار نهاده‌اند، از هر پایگاهی، به هر دلیلی، و با هر سهمی، از جمله این است که کدام خطاهای نظری و عملی و کدام شرایط و اوضاع و احوال، این انقلاب و این فرآیند عظیم تاریخی را به شکست کشاند؟ می‌دانم این حرف تازه‌ای نیست، اما تکرارش باید همیشه هشدار می‌باشد تا مبادا در ایدئولوژی‌های حاضر و آماده و شعارهای تکراری جا خوش کنیم. اگر اکتبر «حقیقتی نامکشوف» داشته باشد، این حقیقت چیزی جز نقد آن نیست: آشکارتر، صریح‌تر، متهورانه‌تر و با صدایی هرچند بلندتر، و چنان بلند و قدرت‌مند که از چس ناله‌های مخالفان جان‌ستیزنده‌ی اکتبر، طنینی جز پژواک ترسشان باقی نماند. وظیفه‌ی اصلی، بیرون کشیدن انقلاب اکتبر از زیر بار اسطوره است.

**دیگریشن:** از حملاتی که به اکتبر می‌شود یکی از موارد گاه پنهان و گاه آشکار مرحله‌ای بودن تاریخ است و عوارض انقلابی زودرس که منجر به شکستش شد. اخیراً محمد مالجو در گفت‌وگو با رادیو زمانه گفته بود درسی که ما می‌توانیم از انقلاب اکتبر بگیریم همین است که راه میان‌بری وجود ندارد. این مرحله‌ای بودن رسیدن به سوسیالیسم بر اساس چه منطقی قطعی در نظر گرفته می‌شود؟

**کمال خسروی:** راستش من با دیدگاه‌های آقای مالجو آشنایی دقیقی ندارم و شناختم محدود است به چند مقاله‌ای که از او خوانده‌ام. با اتکا به این چند مقاله می‌توانم بگویم که به نظر نمی‌رسد که او خود را مقید و متعهد به گفتار و گفتمانی مارکسیستی و رادیکال بداند و براساس این چند نوشته به سختی می‌توان

داوری کرد که آیا اساساً با دستگاه مفهومی مارکسی و مارکسیستی، به‌ویژه در حوزه‌ی ماتریالیسم تاریخی که مورد نظر شماسست، آشنایی دقیقی دارد یا نه. خوش‌بینانه‌ترین داوری درباره‌ی اظهارات اخیرش درباره‌ی انقلاب اکتبر، این است که اطلاعاتش در این مورد بسیار ناچیز است. این روزها، در میان افرادی که رویکردی جدی به مسائل تاریخی دارند، حتی در سطح یک ژورنالیسم کم و بیش جست‌وجوگر و کم‌تر آبکی، به ندرت کسی را می‌توان یافت که رهبران انقلاب اکتبر را با پینوشه و زاهدی و قیام اکتبر را با بلوای لات و پات‌های دارودسته‌ی شعبان بی‌مخ مقایسه کند. به نظر من این طور اظهارات بیش‌تر از آن که اطلاعاتی درباره‌ی انقلاب اکتبر به دست دهند، اطلاعاتی درباره‌ی دانش و بینش گوینده‌اند.

بحث مربوط به «راه میان‌بر»، دقیقاً یکی از همان مواردی است که به حوزه‌ی نقد انقلاب روسیه مربوط است؛ یعنی درک و دریافتی که ما از منطق تحول تاریخی، از دستگاه مفهومی شیوه‌ی تولید، از مبارزه‌ی طبقاتی، از درهم تنیدگی‌های سپهرهای تولید مادی، سامانه‌ی سیاسی و جایگاه ایدئولوژی داریم. به نظر من کسی که از مفاهیم یا تمثیل‌هایی مثل «راه میان‌بر» حرف می‌زند، چه موافقش باشد و چه مخالفش، درکی تک خطی و قدرگرایانه از سیر تحول تاریخی دارد. آن که موافق است، می‌خواهد مثلاً یک مرحله را جا بگذارد و میان‌بر بزند و آن که مخالف است، امکان چنین میان‌بر زدن را انکار می‌کند. اما در این که هر دو به راه و مراحل مشخص، مقدر و ویژه‌ی باور دارند، تردیدی نیست. کسی که مثلاً به امکانات موازی در تحول تاریخی باور داشته باشد — و پژوهش‌های اخیر در باره‌ی گذارهای تاریخی چه از دوران باستان به فئودالیسم و چه از جوامع پیشاسرمایه‌داری به سرمایه‌داری، نمونه‌های بارزی از آن را آشکار می‌کنند — هرگز به این فکر نمی‌افتد که از راه‌های میان‌بر حرف بزند. چه موافق باشد، چه مخالف.

در بخش دوم نوشته‌هایم در بازاندیشی نظریه‌ی ارزش، به تضاد نهفته در فرآیند تولید سرمایه‌داری بین عینیت مادی محصول و عینیت ارزشی آن اشاره کرده‌ام. بدیهی است این تضاد با قانونی اجتناب‌ناپذیر و آهین هر بار از نو این شیوه‌ی تولید را به بن‌بست می‌کشاند و تبارز این بن‌بست‌ها، رکود، بحران، جنگ، غارت، ویرانی طبیعت و همه‌ی سپهرهای زیستی همه‌ی موجودات زنده است؛ بدیهی است که این تضادها هر بار از نو به فاجعه راه می‌برند، فاجعه‌هایی که ما امروز در کشاکش آن‌گاه شان زندگی می‌کنیم، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که این تضادها به تنهایی و به خودی خود به سپری شدن سرمایه و روابط سرمایه‌دارانه راه ببرند؛ و حتی اگر به دلیل اوضاع و احوال معین اجتماعی و تاریخی و در یک انفجار انقلابی سپری شوند، آن جامعه‌ی مابعد سرمایه‌داری، لزوماً جامعه‌ی سوسیالیستی باشد. بحث «میان‌بر زدن»، ساده‌لوحی‌هایی در حد روایت‌های عامیانه از ماتریالیسم تاریخی است.

**دیگریشن:** با توجه به منطق درونی سرمایه و شکل‌گیری نرخ سود میانگین این طور تصور می‌شود که در اقتصاد جهانی ارزش اضافی ایجاد شده به وسیله‌ی کارگران معادن افریقا و کارگاه‌ها و کارخانه‌های شرق آسیا و نفت ارزان خاورمیانه‌ی نگران از جنگ است که تضادهای کشورهای توسعه‌یافته را می‌پوشاند. اگر این گزاره درست باشد آیا راه رسیدن به جامعه‌ای انسانی و سوسیالیسم از همین کشورهای در حال توسعه نمی‌گذرد؟

**کمال خسروی:** در اساس درست است که بار استثمار نیروی کار در این بخش‌های جهان به‌نحو توان‌فرسایی سنگین است، اما مایلم به دو نکته اشاره کنم:

یک: فشار کار، ستم و نکبت زندگی در کشورهای به‌اصطلاح پیشرفته‌ی سرمایه‌داری به هیچ‌وجه کم نیست. در همین کشورهای پیشرفته‌ی اروپایی، میلیون‌ها کودک باید برای خوردن یک وعده غذای گرم در روز به مراکز خیریه مراجعه کنند. بدیهی است که وضع کودکی که برای گرسنه نماندن می‌تواند به خیریه‌ها مراجعه کند، قابل مقایسه با کودکان کار و خیابان یا گوشت‌های دم‌توپ در آفریقا یا آمریکای جنوبی نیست. اما تضادهای طبقاتی در همین جوامع نیز پنهان نیستند. نگاه کنید به جنبش‌های کارگری در یونان، در اسپانیا، در کره‌ی جنوبی. نگاه کنید به آمار وحشتناک خودکشی‌ها در یونان.

دو: البته تضادهای شیوه‌ی تولید در کشورهای به‌اصطلاح پیرامونی عریان‌تر و خشن‌ترند، زیرا که اغلب با فشار و سرکوب سیاسی هم‌هم‌راهند و مسلماً این شرایط، امکان واقعی انفجارهای اجتماعی را بیش‌تر می‌کند. گرسنگی، گرسنگی است، اما درماندگی و استیصال همیشه به خودسوزی و حلق‌آویز کردن خود در جنگل منتهی نمی‌شود و بالاخره روزی به کنشی تهاجمی منجر خواهد شد. اما در این‌که این‌گونه انفجارها، نخستین پنجره‌ها به جامعه‌ای انسانی و سوسیالیسم باشند، اطمینان ندارم. مسئله برمی‌گردد به تصویر و تصور کمابیش معینی که ما از سوسیالیسم داریم. مهم‌ترین جنبه‌ی یک جامعه‌ی سوسیالیستی راه‌کارها و شیوه‌های تنظیم زندگی اجتماعی بر شالوده‌هایی آزادانه و آگاهانه است. این راه‌کارها، و رای آن‌چه در تجربه‌های دیگران آزموده شده یا آن‌چه در تئوری‌ها و کتاب‌ها ثبت شده است، ناشی از تجربه‌ها و زندگی واقعی کارگران و همه‌ی اقشار دیگر تحت سلطه و استثمار در خود این جوامع است. اما یکی از شاخصه‌های اغلب کشورهای پیرامونی، سرکوب آشکار سیاسی است و بنابراین فقدان یا تنگنای شدید شکل‌گیری اشکال سازمانی و سازمان‌یابی مانع این تجربه‌ها و ابتکارات واقعی است. کشوری که کارگران پیشرو و آگاهش در زندان‌ها می‌پوسند و می‌میرند، هرروز ثمره‌های فرآیند بسیار دشوار این تجربه‌ها را از

دست می‌دهد. منظورم این است که در کشورهای پیرامونی، امکان واقعی انفجارها بیش‌تر است، اما وقتی این انفجارها رخ دادند، آیا ساختارها و پیکره‌ها و شبکه‌های وسیعاً نهادین شده‌ای وجود دارد که مانع جان به در بردن سرمایه‌داری از فاجعه بشود؟

**دیگریشن:** حمله به عراق و مارکس در یک اصطلاح زیبا و رازآلود: **دموکراسی**.

تعریف شما از دموکراسی چیست؟ چطور و چگونه دموکراسی را در برابر سوسیالیسم قرار داده‌اند. و چرا این دموکراسی مد نظر آن‌ها هیچ‌گاه در کشورهای درحال توسعه جواب نداده است و این ملت‌ها هرگاه به دنبال دموکراسی رفته‌اند یا به آن‌ها هدیه داده شده؛ تنها دروازه‌های دوزخ را مشاهده کرده‌اند؟

**کمال خسروی:** فکر می‌کنم در این‌جا بحث‌های آکادمیک و جست‌وجوی ریشه‌ی واژه‌ی دموکراسی کمک چندانی به ما نمی‌کند. شما این چیزها را بهتر از من می‌دانید. اگر منظور از دموکراسی نظام‌های سیاسی مبتنی بر حقوق و برابری صوری شهروندی است، که نابرابری‌های واقعی و تضاد طبقاتی و فاصله‌ی انکارناپذیر بین فقر و ثروت را پنهان می‌کند، تکلیف روشن است. و اگر منظور از دموکراسی ایدئولوژی‌های خررنگ‌کنی است که به قول خودتان جز جنگ و ویرانی و فلاکت حاصلی نداشته‌اند و ندارند، تکلیف روشن‌تر است. اما اگر منظور از دموکراسی آزادی بی‌قید و شرط اندیشه و بیان و مشارکت فعال در زندگی اجتماعی است، آن‌گاه یکی از دلایلی که ایدئولوژی بورژوازی موفق شده است و می‌شود آن را در برابر سوسیالیسم قرار دهد، درک معوج سوسیالیست‌ها از رابطه‌ی دموکراسی و سوسیالیسم و تعلیل در دفاع آشکار و قدرت‌مند از این رابطه است. اگر ما نتوانیم نشان دهیم که چرا با درکی که ما از یک جامعه‌ی سوسیالیستی داریم، سوسیالیسم بدون دموکراسی غیر قابل تصور و تحقق است و این را در اندیشه‌ها، دریافت‌ها، پراتیک روزمره‌ی مبارزاتی، اشکال سازمانی و سازمان‌یابی بدقت — و تأکید می‌کنم، به دقت و نه فقط در حد لفاظی — نشان ندهیم، دست‌کم نبرد هژمونیک با بورژوازی را باخت‌ایم. اگر ترس ما از انگ «چپ ترانس آتلانتیکی» بیش‌تر باشد از انگیزه‌ی ما در تدقیق نقش و اهمیت و استلزام انکارناپذیر سوسیالیسم و دموکراسی، آن‌گاه نباید از این که طعمه‌ی ایدئولوژی بورژوازی شده‌ایم، شگفت‌زده باشیم.

من در گفت‌وگو با بچه‌های پروبلماتیکا، به‌طور ویژه به نقش دموکراسی در ساز و کارهای بدیل سوسیالیستی با تفصیل بیش‌تری اشاره کرده‌ام. اگر وقت و حوصله داشتید، نگاهی به آنجا بیندازید.

**دیگریشن:** ما در ایران هدفمان پیش از این که سوسیالیسم و مارکسیسم باشد تغییر جامعه بود و بهبود وضعیت وخیمی که گرفتار آن هستیم.

در برابر مارکسیست شدن ما بیش از مدیای زرد بورژوازی، یکسری اداب و رسوم و سنت‌های مارکسیست‌ها در ایران بود. افرادی که مارکس و مارکسیسم برایشان وسیله‌ای برای تغییر نبود بلکه هدف بود. یک رفتار عارفانه توأم با مردم‌گریزی. در حالی که برای ما هدف تغییر است و در متن جامعه بودن، دست بردن به ریشه‌ها و نقد گذشته و سنت‌ها. و اتفاقاً مارکسیسم را هم برای همین پذیرفته‌ایم. به نظر شما چه چیزی میان مارکسیسم ما و مارکسیسم آن‌ها فاصله انداخته و آیا برداشت ما از مارکس و تغییر غلط است یا برداشت آن‌ها؟

**کمال خسروی:** راستش نمی‌دانم منظورتان چه افراد یا نهادهایی است. اما پاسخم به سؤال شما، خیلی ساده و صریح است. بدیهی است که آن‌چه تعیین‌کننده است، اوضاع و احوالی است که باید تغییر کند و زندگی عاری از سلطه و استثمار است که باید برای انسان فراهم شود. مارکسیسم و سوسیالیسم اسم‌هایی هستند که ما روی روش‌ها، تصویرها، راه‌کارها، شیوه‌ی سازمان‌یابی و هم‌کاری یا منابع دانش خودمان می‌گذاریم. بخش عظیم مردم‌گرسنه، جنگ‌زده، ستم‌دیده و سربازان و کارگرانی که در توده‌های میلیونی با بلشویک‌ها همراه شدند، شاید هرگز اسم مارکسیسم یا سوسیالیسم را نشنیده بودند، آن‌چه به مبارزه و به آرزوهای آن‌ها گوشت و پوست و استخوان می‌داد، شعار «نان، صلح، آزادی» بود. گرسنگی، عذاب نفرت‌انگیز جنگ و خفقان و سرکوب برای آن‌ها به واژه‌های نان و صلح و آزادی معنا می‌بخشید و انگیزه و جنباننده‌ی آن‌ها در براندازی رژیم تزاری و در مبارزه‌ای قهرمانانه برای زندگی بهتر بود. دختران نوجوانی که امروز در جهنم کارگاه‌های پارچه‌بافی بنگلادش زیر پاشنه‌های آهنین سرمایه له می‌شوند، شاید هرگز نام مارکسیسم و سوسیالیسم را نشنیده باشند، اما در مبارزه‌شان برای برانداختن این بساط ستم و استثمار، شاید از من و شما سوسالیست‌تر و مارکسیست‌تر باشند. مارکسیسم و سوسیالیسم، آن‌جا که به ایدئولوژی، یعنی به انتزاعاتی پیکریافته، چه در نهادها و چه در آئین‌ها مبدل شوند، بیش‌تر از آن‌که راه‌هایی باشند، سد آند. با این حال ما، موجودات بی‌تاریخی نیستیم و پیشرفت امروز، بدون نقد دیروزمان غیرممکن است. با این حال، اگر نمی‌خواهیم — و درستش هم همین است — به اسطوره‌سازی از افراد و نهادها تن دهیم، دلیلی ندارد که از تجربه‌ی غنی آن‌ها درس نگیریم و دلیلی ندارد بر مبارزات و قهرمانی‌های آن‌ها ارج ننهیم. فراموش نکنید، گذشتگان ما نیز مثل ما در برابر همین سؤال‌ها قرار گرفته‌اند و بسیاری از آن‌ها با شرافت و قدرتی رشک‌برانگیز، زندگی، آزادی و جانشان را بر سر این کار گذاشته‌اند. مارکس و مارکسیسم و دستاوردهای همه‌ی جنبش‌های انقلابی و ضدسرمایه‌دارانه، دریچه‌هایی به شناخت منطق تحول

اجتماعی، ساز و کار سرمایه‌داری، تصاویری کمابیش روشن از جامعه‌ی بدیل هستند. آن‌ها هویت ما را نمی‌سازند.

**دیگریشن:** آیا بلشویک‌ها تنها در بحث معرفت‌شناختی، یعنی عدم درک درست مارکسیسم شکست خوردند؟ یا این‌که شرایط آن‌ها را بدین سمت سوق داد؟ یا جریان‌های فکری سیاسی متفاوتی در این حزب بود که در نهایت در کشمکش‌های درون حزبی چنین خط غالب شد؟

**کمال خسروی:** مسلماً هر دو عامل نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای داشتند، هم برداشت و دریافتی که از مارکس و مارکسیسم وجود داشت، و هم مجموعه شرایط اجتماعی و تاریخی. این نکته بدیهی است و قصد ما هم در این‌جا تکرار شرح آن دوره‌ی تاریخی نیست. اما اهمیت عامل اول را نباید دست‌کم گرفت. به نظر من وزنه‌ی سنگین درکی از سوسیالیسم که بر مکانیسم‌های مرکزگرا برای تنظیم ساز و کار زندگی اجتماعی، اعم از تصرف و اختیار ابزار تولید تا شیوه‌های مبادله و توزیع، متکی بود؛ درکی از شناخت که به انحصار حقیقت‌گرایی داشت؛ درکی از دموکراسی که شالوده‌های هیرارشیک قدرت‌مندی داشت، همه‌ی این‌ها — فارغ از شرایط مناسب یا نامناسب اجتماعی و تاریخی — در آن‌چه به مثابه‌ی سوسیالیسم در روسیه شکل گرفت و نهایتاً به شکست انجامید، نقش عمده‌ای داشت. از طرف دیگر نمی‌توان کل این میراث نظری و تجربه‌ی مبارزاتی را از سر سیری و از موضع نورچشمی‌ای که صد سال بعد از آن چشمش به این امور باز شده است، نادیده گرفت و خود را آغاز جهان‌پنداشت. اخیراً کسی نوشته بود که بلشویک‌ها نماینده‌ی بوژوازی خرده‌پا و «ستم‌دیده» بودند، آنارشیست‌های اروپایی و رزالوکزامبورگ هم درک درستی از سوسیالیسم نداشتند و باید از صفر شروع کرد. مسلماً منظور از صفر هم خودِ ایشان بود. یا برخی چنان با سماجت از تعبیر مارکسیستی پرهیز می‌کنند و فقط و فقط درک به اصطلاح مارکسی خودشان را ملاک می‌دانند — و شوخی روزگار این‌که بیش‌تر با این یا آن آکادمسین اروپایی آشناوند تا با آثار مارکس — که آدمی‌زاد انگشت به دهان می‌ماند. در کنار خواندن و بازخوانی، اندیشیدن و بازاندیشی مارکس و انگلس و بسیاری از اندیش‌مندان مارکسیست، آثار نظری کسانی چون لنین، تروتسکی، رزالوکزامبورگ و همه‌ی کسان دیگری که در یک مبارزه‌ی واقعی و یک انقلاب عظیم ضدسرمایه‌داری، آن هم در ابعادی چون انقلاب روسیه و انقلابات اروپا در آغاز قرن بیستم حضور فعال داشته‌اند، اهمیتی انکارناپذیر دارد.

**دیگریشن:** دیکتاتوری پرولتاریا چیست؟ دیکته کردن شیوه‌ی تولید مشخصی بر جامعه است یا دیکتاتوری عده‌ای تحت نام حزب کمونیست و به نام پرولتاریا؟

**کمال خسروی:** وقتی شما امروز کلمات دیکتاتوری یا دیکتاتور را می‌شنوید، چه تصویری از آن‌ها در ذهنتان بوجود می‌آید؟ اعمال زور؟ وادار کردن آدم‌ها به کاری برخلاف میل و اراده‌شان؟ جلوگیری افراد با زور که کار معینی را مطابق میل و نظرشان انجام ندهند؟ اگر این کلمات این طور معنا و منظورهایی را به ذهن شما متبادر می‌کنند و در عین حال فکر می‌کنید، دیکتاتوری پرولتاریا قرار است این کارها را دست‌کم در حق برخی از افراد جامعه بکند، آن وقت می‌شود به راحتی اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا» را به کار برد. در میان کسانی که به این بحث پرداخته‌اند، برخی کوشیده‌اند ثابت کنند که معنای دیکتاتوری این چیزها نیست و کلمه‌ی دیکتاتوری هم در زمان مارکس معنای دیگری داشته است. شاید این طور باشد و باید به کار این نویسندگان ارج نهاد. اما امروز، تقصیر هر کس باشد، از ایدئولوژی بورژوازی گرفته تا داستان‌ها و شعرها و تاریخ‌نویسی‌ها، کلمه‌ی «دیکتاتوری» معنای امروزش را به ذهن متبادر می‌کند. بنابراین اگر منظور ما از دیکتاتوری پرولتاریا چنان دموکراسی بیکرانی است که هیچ‌کس، حتی در دموکرات‌ترین دموکراسی‌های بورژوازی هم خوابش را نمی‌بیند، بنابراین بهتر است تأکیدمان را چه در نام‌گذاری، و چه در توضیح و تشریح بر همین دموکراسی بیکران بگذاریم. اگر منظور مارکس آن روز از دیکتاتوری پرولتاریا، همانی است که ما امروز دموکراسی پرولتری می‌فهمیم، بنابراین بدون ترس از مالیده شدن به اسم دموکراسی، می‌توان با صدای بلند، نهاد سیاسی‌ای را که در جامعه‌ی مابعدسرمایه‌داری قدرت سیاسی را اعمال می‌کند، دموکراسی پرولتاریا نامید. عجالتاً در مورد بخش دوم سؤال شما: دیکتاتوری پرولتاریا، هرچه هست، بی‌شک و تردید و بی‌اما و اگر «دیکتاتوری عده‌ای تحت نام حزب کمونیست»، آن هم در جامعه‌ای تک‌حزبی نیست.

با این حال، درکی که من از تعبیر دیکتاتوری پرولتاریا نزد مارکس دارم، باعث می‌شود که باز هم بدون ترس از تحقیر و تکفیرهای ایدئولوژی بورژوازی، از عنوان «دیکتاتوری پرولتاریا» استفاده کنم. ببینیم وقتی از دیکتاتوری بورژوازی حرف می‌زنیم، منظورمان چیست. درست است که بورژوازی قدرت دولتی و همه‌ی دستگاه‌های سرکوب (ارتش، پلیس، سازمانهای امنیتی و...) را در اختیار دارد، و در صورت لزوم از آن‌ها استفاده می‌کند. درست است که بورژوازی فقط عبارت از «ملاحه» آگهی‌های تبلیغاتی نیست و شلاق هم می‌زند و کارگران را زندانی و شکنجه هم می‌کند و آن‌ها را به گلوله هم می‌بندد (همین اواخر در آفریقای جنوبی) و صبح تا شب هم می‌تواند با چوب و چماق و باتوم و گاز اشک‌آور و اسپری فلفل به جان مخالفان بیفتند. همه‌ی این‌ها را هر روز می‌بینیم و تجربه می‌کنیم. اما قدرت‌مندترین حربه‌ی اعمال دیکتاتوری بورژوازی، که خودش نام دموکراسی بر آن نهاده است، فتی‌شیسم کالایی است؛ یعنی



قدرت‌مندترین انتزاعات پیکریافته یا مناسبات نهادین‌شده‌ای است، که حتی بدون شلاق و شکنجه و گلوله، تخطی از ساز و کار سرمایه‌داری را با بی‌رحمانه‌ترین و خشن‌ترین وجهی به اکثریت عظیم استثمارشوندگان این جامعه تحمیل می‌کند. فکرش را بکنید، می‌روید سر کار و روز پنجم ماه به کارفرما و همه‌ی کارکنان همکارتان اعلام می‌کنید: حضرات، آن قدر محصول که ما ظرف چهار روز گذشته تولید کرده‌ایم، کفایت می‌کند برای این که همه‌ی ما به‌خوبی و در رفاه زندگی کنیم، مالیات هم بدهیم، آن قدر هم باقی می‌ماند که تولید دوباره از سر گرفته شود، آن قدر هم که تولید گسترش پیدا کند و حوادث و خسارات احتمالی را پوشش بدهد و حتی آن قدر هم که جناب کارفرما و همه‌ی اعوان و انصارش بهتر از ما زندگی کنند. پس کار را تعطیل می‌کنیم و می‌رویم اول ماه دیگر می‌آییم. این که می‌گوییم، سهم کارفرما را هم می‌دهیم، برای این است که بلافاصله به جرم کمونیسسم، دستگیر و زندانیمان نکنند!! این که کارفرما به ریش شما می‌خندد، تردیدی نیست؛ اما همه یا بخش عظیمی از همکاران هم فکر می‌کنند، طرف به سرش زده است. چرا؟ چون تحکم، سلطه و دیکتاتوری پنهان فتیسیسم و رابطه‌ی سرمایه این حق را با قاطعیت از شما سلب کرده است که در باره‌ی سیاست و راهبری دارنده‌ی ابزار تولید اتخاذ تصمیم و اعمال اراده بکنید. شما اسمتان فاکتور کار است، یا عنوان به مراتب هرزه‌تر و شیک‌تر «human resource» است. شما حداکثر اجازه دارید سهم بیش‌تری بخواهید و در پیشرفته‌ترین جوامع سرمایه‌داری این خواسته را خیلی محترمانه طرح کنید؛ و این تازه در پیشرفته‌ترین جاهاست؛ در مناطق دیگر که تکلیف روشن است؛ همان لقمه‌ی بخور و نمیر را هم ماه‌ها نمی‌دهند و اگر همان را هم بخواهی پاسخی جز شلاق و کتک خوردن از اوباش و زندان و شکنجه نداری.

به نظر من، دیکتاتوری پرولتاریا، حاکم شدن فکر، اندیشه، باور و عاداتی است و نهادین شدن آن و رسوخش به همه‌ی منافذ زندگی جمعی است که با همین قدرت، هرگونه برقراری و بازگشت به روابط استثمار انسان از انسان را غیرممکن می‌کند. به نظر من دیکتاتوری پرولتاریا یعنی چیرگی و هژمونی درک و دریافتی از زندگی اجتماعی که در کارکرد و بروز روزمره‌اش، بدون ارتش و پلیس و زندان و ممنوعیت آزادی اندیشه و بیان و مشارکت فعال اجتماعی، رابطه‌ی سلطه و رابطه‌ی استثمار را غیرممکن می‌کند. تصورش را بکنید، در جامعه‌ای که ابزار و شرایط تولید و بازتولید امکان زندگی مادی و معنوی آدم‌ها در اختیار نهادها و ارگان‌های مردم و سیاست راهبری و کاربست آن‌ها به اراده‌ی آگاهانه و آزادانه‌ی اعضای این نهادها و ارگان‌ها وابسته است، یک روز، یک نفر خطاب به همکاران بگوید: حضرات، به نظر من بهتر است از فردا همه‌ی ابزار و شرایط تولید و تصمیم‌گیری در باره‌ی همه‌ی سیاست‌های پیش‌برد کار منحصراً در تملک و

اختیار من باشد و شما فقط بابت کارت‌ان‌مزدی دریافت کنید. آیا جز شک کردن در عقل سالم او، راه دیگری باقی می‌ماند؟

## سرمایه‌داری همه‌جا نامتعارف است

گفت‌وگو با «دموکراسی رادیکال»

شهریور ۱۳۹۹

**دموکراسی رادیکال:** صرف‌نظر از اقتصاددان‌های دست‌راستی که معتقدند اصلاً چیزی به نام «سرمایه‌داری» وجود ندارد و به دلایلی که تشخیصشان چندان دشوار نیست ترجیح می‌دهند از «نظام بازار» حرف بزنند، در میان نظریه‌پردازان چپ نیز در مورد وجود سرمایه‌داری در ایران اتفاق نظر وجود ندارد. مثلاً برخی از مفهوم «دولت رانتییر» یا «دولت نفتی» استفاده می‌کنند و برخی دیگر عقیده دارند وجه تولید مسلط در ایران کنونی یک «نظام نئوفئودال» است. عده‌ای نیز بر این عقیده‌اند که پدیده‌ای که در ایران شاهد آنیم عبارت است از «تعمیق مناسبات طبقاتی سرمایه‌دارانه» و در عین حال «سستی زنجیره‌ی انباشت سرمایه». در مقابل، هستند کسانی که عقیده دارند در ایران با گونه‌ای نظام سرمایه‌داری البته با ویژگی‌های خاص این کشور مواجهیم و تردیدهای گروه نخست ناشی از تاثیرات «علم» اقتصاد بورژوازی و عدم اشراف به نقد اقتصاد سیاسی به سبک مارکس و نزدیک‌بینی پوزیتیویستی و شبه‌تجربی و غرق شدن در جزئیات است. و البته گروه اول نیز در مقام دفاع ادعا می‌کنند که نمی‌توان تحلیل‌های انتزاعی مارکس را بلاواسطه در تحلیل انضمامی اقتصاد ایران به کار گرفت. نظر شما در این مورد چیست؟ آیا می‌توان گفت وجه تولید مسلط در ایران کنونی سرمایه‌داری است؟

**کمال خسروی:** اگر بخواهم از همین آخرین جمله و آخرین پرسش شروع کنم، پاسخ خیلی ساده است: «بله». به خصوص که شما خودتان هم به‌درستی از وجه تولید «مسلط» صحبت می‌کنید. مسئله دقیقاً همین است؛ این‌که: بر سازوکار مناسبات اجتماعی در تولید و بازتولید زندگی چه شیوه‌ای مسلط است و در تحلیل نهایی تعیین‌اش می‌کند. وگرنه در پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری هم، «دهکده»‌هایی مصنوعی یا مجتمع‌هایی مسکونی هستند که اغلب با یک مرام و ایدئولوژی ویژه و به‌اصطلاح «غیرسرمایه‌دارانه» روابط داخلی‌شان را تنظیم می‌کنند، اما به این دلیل نمی‌توان کل آن جامعه را «غیرسرمایه‌دارانه» دانست. اما آن جواب خیلی کوتاه «بله» نه برای شما کافی است و نه پوششی برای

نکات مهم دیگریست که طرح کرده‌اید. راستش از موضوع دولت «رانتییر» و «نظام نیمه‌فئودال» صرف‌نظر می‌کنم، زیرا «دولت رانتییر» در اساس درباره‌ی مناسبات اجتماعی تولید و بازتولید زندگی افراد یک جامعه چیزی نمی‌گوید و شواهد لازم برای یک «نظام نیمه‌فئودال» آن‌قدر نادرند که می‌توان آن را نادیده گرفت. من این گناه را به گردن می‌گیرم که این موضوع را شایسته‌ی بحثی جدی نمی‌دانم.

اما بقیه‌ی ماجرا، یعنی «اتهامات» گرایش‌های مختلف به یک‌دیگر، اتهام غرق شدن در جزئیات و «بی‌سوادی» و ناآشنایی با نقد اقتصاد سیاسی از یک سو و چسبیدن به «تحلیل‌های انتزاعی مارکس»، از سوی دیگر، به‌نظرم دو زمینه یا دو خاستگاه دارد: یکی روش‌شناختی، دوم اغتشاش گفتمانی و التقاط در دستگاه‌های مفهومی. در مورد زمینه‌ی اول: درست است که واقعیت، به‌ویژه واقعیت اجتماعی، محصولی به‌اصطلاح میان‌ذهنی (اینترسوبژکتیو) است و ذاتی سرمدی و به این معنا «مستقل» ندارد، اما واقعیت، حتی وقتی از منظرهای گوناگون دیده شود، همیشه مجموعه‌ی کامل همه‌ی عناصر خویشتن است. از جزئی‌ترین کنش‌های فردی گرفته تا کنش و واکنش ساختارهای غول‌پیکر در ابعاد جهانی-تاریخی. مسئله این است گزاره‌هایی که درباره‌ی این واقعیت صورت‌بندی می‌شوند، داعیه‌ی صدق‌شان به چه سطحی از تجرید مربوط است؛ و همین‌جا تأکید کنم، این ادعا، لزوماً و منحصرأً مارکسی یا مارکسیستی نیست. (هرچند چنین نگاهی، حتی برای غیرمارکسیست‌ها، بدون مارکس ممکن نمی‌شده است.) در الگوسازی‌ها و فرضیه‌های علوم اجتماعی به‌اصطلاح غیرمارکسیستی هم، همیشه روشن است که حوزه‌ی صدق‌شان کجاست و چیست؟ اگر کسانی باشند که در جنگل آمار و ارقام و منحنی‌ها و طبقه‌بندی‌های تو در تو، گم می‌شوند، یا بدتر، خود همین کار را «علم» و درایت تلقی می‌کنند، مسلماً قضیه ربطی به آشنایی یا ناآشنایی با مارکس و نقد اقتصاد سیاسی ندارد، بلکه در اساس ناشی از معضلی روش‌شناختی است. (البته تکلیف شارلاتان‌هایی با مدارک و مدارج آکادمیک قلابی و محصول آقازادگی و هزارفامیلی، روشن‌تر از این حرف‌هاست.)

در مورد زمینه‌ی دوم: در خیلی از موارد، مشکل این نیست که کسی استدلال‌های خود را بر اساس این یا آن دستگاه مفهومی طرح می‌کند؛ اگر بکند، می‌شود سازگاری استدلال‌ها و سازگاری کل دستگاه مفهومی‌اش را سنجید. مشکل این است که در یک بلبشوی نظری و گفتمانی، واژه‌ها و مقولات و گزاره‌ها گسسته از دستگاه مفهومی (و البته خارج از ظرف‌های اجتماعی و تاریخی)‌شان استفاده می‌شوند و از آن‌جا که طبعاً به نتیجه نمی‌رسند، چاره‌ای از این یا آن اتهام به رقیب برای‌شان باقی نمی‌ماند. یک نمونه‌اش همین اصطلاحات «رانت» و «رانتی». استفاده از این مفهوم که در اقتصاد سیاسی و در نقد اقتصاد سیاسی

(و مجبورم تأکید کنم که این دو یک چیز نیستند) معنا و جایگاه، و کاربرد معینی دارد، به چنان ابتدالی کشیده شده است که تقریباً بحثی جدی درباره‌ی آن غیرممکن شده است. اصطلاحاتی مانند درآمد، مالکیت، دارایی، ثروت، سود و سرمایه، چنان لغزنده به کار می‌روند که به‌سختی می‌توان یکی از آن‌ها را سفت و سخت گرفت و موضوع بحث و مناقشه‌ای جدی قرار داد. لغزندگی ادبی، سیاسی و گفتمانی‌شان چنین کاری را واقعاً دشوار می‌کند.

نمونه‌ی دیگرش بعضی از بحث‌هایی است که حول و حوش اصطلاح «انباشت اولیه» صورت می‌گیرند. نمی‌شود با استفاده از این اصطلاح، خواسته یا ناخواسته، این تلقی یا انتظار را به‌وجود آورد که گویا این استدلال در دستگاه مفهومی مارکسی است، در حالی که منظور گوینده و نویسنده از «انباشت اولیه»، جمع‌شدن پول و ثروت، مثلاً به‌زور، در دست این و آن است؛ و این تلقی، حداکثر، تأکید می‌کنم، حداکثر، فقط یک وجه یا بُعد از درک مارکسی از این اصطلاح را مطرح می‌کند.

باز یک نمونه‌ی دیگر: چطور می‌شود نیروی کار کارگر را مایملک او دانست و این مایملک را هم‌سرشت با مالکیت سرمایه‌دار بر سرمایه یا مالکیت زمین‌دار بر زمینش ارزیابی کرد؟ این درک و همه‌ی استدلال‌هایی که در حوزه‌های دیگر بر آن استوار می‌شوند، در «بهترین!» حالت (منظورم فاجعه‌بارترین حالت) کاری جز بازتولید بُعد چیزگون‌کنندگی ایدئولوژی بتوارگی کالایی نمی‌کنند. و در بدترین حالت (و منظورم واقعاً بدترین است)، در و دروازه را برای اغتشاش مفهومی می‌گشایند. امیدوارم به‌زودی بتوانم در نوشته‌ای مستقل، به‌طور اخص به این نکته پردازم. این جا عجلتاً همین قدر و به‌عنوان نمونه کفایت.

بدیهی است که مثلاً برای اتخاذ سیاستی مشخص در یک حوزه‌ی مشخص باید با داده‌های واقعی آن حوزه، شاید در جزئی‌ترین سطح آن‌ها آشنا بود. غیر از این ممکن نیست. اما این ادعا که «تحلیل‌های انتزاعی مارکس» را می‌توان یا نمی‌توان «بلاواسطه در تحلیل انضمامی اقتصاد ایران» به‌کار برد یا نه، واقعاً پرت‌وپلاست. کدام مجنونی می‌خواهد «تحلیل‌های انتزاعی مارکس» را **بلاواسطه** در «تحلیل انضمامی اقتصاد»، چه ایران و چه هر نقطه‌ی دیگری در جهان به‌کار ببرد؟ اصلاً «تحلیل‌های انتزاعی مارکس» یعنی چه؟ اگر منظور نقد اقتصاد سیاسی مارکسی، تدوین شده عمدتاً در آثاری مانند **کاپیتال**، **نظریه‌های ارزش اضافی و گروندریسه** است، که مارکس در آن‌جا معیارهایی برای شناخت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نقد آن به دست داده است. اگر کسی این معیارها را در اساس دستگاهی سازگار و استوار می‌داند، می‌تواند با آن‌ها بسنجد که آیا جامعه‌ای معین **بنا به تعریف** سرمایه‌داری هست یا نیست.

اگر هم این دستگاه را سازگار و استوار نمی‌داند، اگر زورش برسد، می‌تواند ناسازگاری و ناستواری‌اش را نشان دهد، و اگر زورش نمی‌رسد، دست کم سراغ دستگاه مفهومی دیگری برود. اما این قضیه چه ربطی به کاربست **بلاواسطه‌ی** «تحلیل‌های انتزاعی» در «تحلیل انضمامی» دارد؟ این حرف‌ها، به نظر من، بیش‌تر شبیه به وعظ ملای روستاست، در لباس الفظی قلبه‌سلنبه. همین.

دو تعبیری که به آن اشاره کرده‌اید، «تعمیق مناسبات طبقاتی سرمایه‌دارانه» و «سستی زنجیره‌ی انباشت سرمایه»، به تنهایی برای اظهارنظر کافی نیستند. شاید منظور این است که روندهایی با سلب مالکیت، موجب جداشدن مولدین مستقیم از شرایط عینی تولید می‌شوند، اما این مایملک در چرخه‌ی انباشت همان حوزه‌ی اقتصادی وارد نمی‌شود. شاید. اما اگر این‌طور باشد، از یک سو نشانه‌ی درکی بسیار تقلیل‌گرایانه از مفهوم طبقه‌ی اجتماعی است، و از سوی دیگر دریافتی سر و دم بریده از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری. این نکته را بارها گفته و نوشته‌ام که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری فرآیند به‌هم پیوسته‌ی تولید و تحقق ارزش است. اگر تولید از بازتولید ناتوان باشد، مولدین جداشده از شرایط عینی تولید، نقشی برای ایفای جایگاه به‌اصطلاح «طبقاتی»‌شان ندارند و بنابراین «تعمیق مناسبات طبقاتی» بی‌معناست. اما، شاید منظور، چیز دیگری باشد.

**دموکراسی رادیکال:** در گام بعدی، به نظر شما برای ارزیابی شرایط ایران صحبت از سرمایه‌داری «نامتعارف»، «رانتی» و «غارت‌گر» و غیره، ضروری است و آیا این تعابیر در دل خود به نوعی دعوت به بازگشت به «دوران خوش‌گسترش صنعتی» نیستند؟

**کمال خسروی:** سرمایه‌داری همیشه و همه جا «نامتعارف» است. سرمایه‌داری «متعارف» یعنی چه؟ آیا تصویری خیالی از سرمایه‌داری لیبرال، تصویری در حد یک «تیپ ایده‌آل» و پری، سرمایه‌داری «متعارف» است که در قیاس با آن، بقیه «نامتعارف» می‌شوند؟ سرمایه‌داری در هر نقطه‌ای از دنیا به لحاظ شرایط اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی ویژگی‌های خود را دارد، اما به این دلیل، «نامتعارف» نمی‌شود. اما اگر منظور از «رانتی» یا «غارت‌گر» بودن این است که مناسبات اجتماعی تولید و بازتولید زندگی مادی سرمایه‌دارانه نیست، آن وقت برای من روشن نیست، که پس چیست؟ یعنی، این‌طور نظریه‌ها این بخش قضیه را توضیح نمی‌دهند. بگذارید از یک مقدمه‌ی ساده شروع کنیم. در سراسر طول تاریخ و هرکجای جهان انسان‌ها شرایط مادی بقای خود را به‌نحوی تولید و بازتولید کرده‌اند؛ اگر نمی‌کردند، زنده نمی‌ماندند. این بازتولید، همیشه بازتولیدی گسترده بوده است، یعنی همیشه تولید، بیش‌تر از مقداری بوده است که

بازتولید با مقیاس دوره‌ی قبلی تکرار شود؛ همیشه مازادی علاوه بر این مقدار داشته است؛ همیشه ضرورت داشته که مقداری هم برای جبران افزایش جمعیت، رویدادهای آن‌گاه طبیعی، جنگ‌ها و غیره تولید شود. بازتولید ساده، در اساس سطحی از تجرید برای فهمیدن بازتولید گسترده است. در سرمایه‌داری نیز که سرشت آن تولید و تحقق ارزش است، بازتولید گسترده، نه فقط و نه اساساً به دلیل هستی‌شناختی فوق، بلکه بنا به منطق سرمایه واقعیت انکارناپذیر مناسبات اجتماعی تولید است. حالا اگر نیرویی بیاید و چیزی را غارت کند، دو امکان وجود دارد: یا همه‌ی عوامل تولید و بازتولید را غارت می‌کند، مثل اقوام مهاجم و غارت‌گری که نه تنها همه‌ی ثروت موجود یک جامعه‌ی مغلوب را به غنیمت می‌بردند، بلکه انسان‌های قادر به کارش را هم یا می‌کشتند یا به اسارت و بردگی می‌بردند؛ در این صورت، غارت **دوباره‌ی** آن جامعه ممکن نیست، چون چیزی برای غارت وجود ندارد. یا، **مازاد تولید** را غارت می‌کند؛ یعنی تا سرحد امکان در شرایط بازتولید گسترده تغییری نمی‌دهد تا بتواند مازاد آن را غارت کند. این‌جا یک سؤال و یک نکته‌ی مهم مطرح است. سؤال این است اگر غارت‌گر، مازاد را غارت می‌کند، این مازاد به چه شیوه‌ای تولید می‌شود؟ کمتر دیده‌ام که نظریه‌های مبتنی بر غارت درباره‌ی شیوه‌ی تولید و رابطه‌اش با سازوکار غارت توضیحی بدهند. سؤال این است که غارت مازاد تولید، چه ربطی به سرمایه‌داری بودن یا نبودن شیوه‌ی تولید دارد؟ یا این‌که منظور این است که در سرمایه‌داری بودن شیوه‌ی تولید تردیدی نیست، فقط اشکال کار در این است که مازاد غارت می‌شود و در اثر «فرار سرمایه»، به انباشت و گستردگی بیش‌تر بازتولید محلی کمک نمی‌کند. اولاً، آیا اگر این «غارت» صورت نمی‌گرفت، اضطراب سرمایه به تولید ارزش بیش‌تر و بنابراین استثمار بالاتر کارگران، کمتر بود؟ ثانیاً، آیا اگر این عوامل «فرااقتصادی» عامل «فرار سرمایه» نبودند، عوامل «اقتصادی» رفتار دیگری داشتند؟ آیا علت ورشکستگی اقتصاد یونان، عوامل فرااقتصادی است؟ بی‌توجهی نظریه‌ی غارت به شیوه‌ی تولیدی که مازادش غارت می‌شود، این است که این شیوه‌ی تولید باید برای بقای خود کماکان شیوه‌ای از بازتولید گسترده باشد، یعنی، غارت‌گر حتی نمی‌تواند همه‌ی مازاد را غارت کند و به قول «اقتصاددانان» باید نرخ نازلی از «رشد» را میسر نگه دارد. در این حالت، به‌ویژه از آن‌جا که غارت‌گر غالباً اهمیتی برای رشد بارآوری کار قائل نیست، تولیدکنندگان ارزش اضافی ناگزیرند، این مازاد را یا از طریق **شدت کار** یا **تطویل روزانه‌کار** تولید کنند. مگر چند شغلی زندگی کردن، چیزی غیر از تطویل روزانه‌کار است؟ این‌که کارگر روزانه ۱۲ ساعت یا بیش‌تر، ولی برای سه سرمایه‌دار کار کند، تغییری در روزانه‌کار ۱۲ ساعته ایجاد نمی‌کند. از این بدتر، مفهوم «رانت» است. رانت در معنای دقیق و اقتصادی کلمه عبارت است از سهمی که صاحب یک عامل تولید به دلیل حق مالکیت انحصاری‌اش بر آن

عامل تولید، سهمی از سود می‌خواهد، سود صنعتی یا سود تجاری، یا دقیق‌تر بگوییم، سهمی از ارزش‌اضافی. اگر شیوه‌ای از تولید و بازتولید، منشأ تولید ارزش‌اضافی و بنابراین سود نباشد، صحبت از «رانت» جز لفاظی عامیانه چیز دیگری نیست.

**دموکراسی رادیکال:** بسیاری از نظریه‌پردازان مارکسیست معتقدند تفوق سرمایه‌مالی بر سرمایه‌مولد را نمی‌توان ناشی از خطای عده‌ای بی‌سواد یا طمع شخصی عده‌ای سودجو دانست، بلکه این امر ناشی از ضرورتی در تحقق تاریخی منطق سرمایه است. برای مثال جان بلامی فاستر در کتاب **بحران بی‌پایان** معتقد است افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه موجب شده ظرفیت انباشت در بخش مولد کاهش یابد و سرمایه خواه ناخواه به بخش مالی کوچ کند. بدین ترتیب وجود مجتمع‌های مالی-صنعتی-تجاری که حد‌اعلای انحصار است نه علت اصلی بحران‌ها که در واقع راه‌حل سرمایه برای عبور مقطعی از بحران بوده است. شما این تفوق سرمایه‌مالی را چطور ارزیابی می‌کنید؟ آیا تفوق سرمایه‌مالی بر سرمایه‌ی مولد در ایران امری صرفاً سیاسی است؟ هواداران این تز ادعا می‌کنند در این‌جا برخلاف روندهای جهانی پتانسیل‌های سودآوری در بخش واقعی اقتصاد هنوز نه‌نکشیده است و رشد اقتصادی اندک در این ۳۰ سال اخیر نتیجه‌ی برنامه‌های اجرا شده در این سال‌ها بوده است و با توجه به این پتانسیل‌ها رشد اقتصادی بالقوه بالاتر از رشد اقتصادی بالفعل است؛ و برای اثبات این ادعا به «حجم عظیم منابع مالی ناشی از نفت»، «نیروی اقتصادی ماهر و آماده کار در ایران»، «منابع طبیعی» و «جایگاه ژئواستراتژیک و تجاری ایران» استناد می‌کنند. نظر شما در این مورد چیست؟ کوچ سرمایه از «بخش واقعی» به سمت «بخش مالی» در ایران تحت تاثیر روندهایی متفاوت از روندهای جهانی بوده و در بخش واقعی اقتصاد ایران هنوز فرصت‌های سرمایه‌گذاری سودآور وجود دارد؟ یا نه، در ایران نیز علت کوچ سرمایه به سمت بخش مالی تحت تاثیر کاهش فرصت‌های سرمایه‌گذاری سودآور در بخش مادی بوده است؟

**کمال خسروی:** حرکت سرمایه در حوزه‌های تولید و تحقق ارزش، بی‌تردید پیرو منطق سرمایه و سطح مبارزه‌ی طبقاتی است و خطاها یا گرایش‌های اخلاقی یا فردی نقش تعیین‌کننده‌ای در آن ندارد. «کاهش ظرفیت انباشت در بخش مولد» به‌نظرم عبارتی دقیق نیست. انباشت، یعنی صرف بخشی از ارزش‌اضافی برای توسعه‌ی بازتولید. این که اقتصاد بورژوایی، مقوله‌ی مبهم «رشد» را، که پرده‌ای برای پنهان کردن رابطه‌ی استثمار است، به‌جای انباشت می‌گذارد، تکلیفش روشن است، اما افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه به‌معنای افزایش نسبت سرمایه‌ی ثابت (تأسیسات، ابزار تولید، مواد خام و غیره) به سرمایه‌ی متغیر (مزد/حقوق) است، بنابراین نمی‌تواند به معنای کاهش سرمایه‌ی مولد باشد. من حرف بلامی فاستر را



این طور می‌فهمم، و درست می‌دانم، که افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه نشانه‌ی گرایش سود متوسط (بنابراین صنعتی و تجاری) به نزول است. بنابراین اگر سرمایه بتواند در جایی «درآمد»ی بیش‌تر از سود داشته باشد، به حوزه‌ای گرایش می‌یابد که این «درآمد»، بالاتر است. از آن‌جا که «درآمد» سرمایه‌ی مالی، انحصاراً و منحصرأً، «بهره» است، بنابراین بخشی از سرمایه‌ی اجتماعی می‌تواند به سوی سرمایه‌ی مالی حرکت کند، و اگر حرف بلامی فاستر را این‌طور تأویل کنیم، آن وقت رابطه‌ی آن با منطق سرمایه و علت بحران‌ها، هم روشن است و هم در دستگاه مفاهیم مارکسی قرار دارد؛ دست‌کم از منظر کسانی که گرایش نرخ سود به نزول را منشأ بحران می‌دانند.

اما، اگر اجازه بدهید برای پاسخ به بقیه‌ی پرسش شما، از مقدمات نسبتاً ساده و بدیهی‌تری شروع کنم. در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، سرمایه دو وضعیت (یا دو شیوه‌ی وجود) بیش‌تر ندارد. یا پول است یا کالا (اعم از اشیاء و «خدمات»). سهمی از پول صرف خرید کالاها برای مصرف غیرمولد می‌شود، اعم از کالاهای ضروری تا بسیار تجملی، اعم از یک قرص نان تا سفرهای دور دنیا در کشتی‌هایی که در مستراح‌شان دستگیره‌ی طلایی دارد. فرقی نمی‌کند. بقیه‌ی این پول، چه در خانه در صندوقچه بماند چه در خزانه‌ای بزرگ‌تر، تغییری در مقدارش ایجاد نمی‌شود. برعکس، به دلیل تورم و افزایش قیمت اجناس، مقدارش عملاً کم‌تر و کم‌تر هم می‌شود. سه راه دیگر وجود دارد. یکی این‌که این پول صرف خرید کالاها به قصد فروش‌شان به قیمت بالاتر بشود و از این راه سودی به دست آورد؛ سود تجاری. در این حالت پول به سرمایه‌ی تجاری بدل شده است. اشکال کار البته این است که مسئولیت خرید و فروش به‌عهده‌ی صاحب پول است و اگر موفق نشود، ممکن است کالاها روی دستش بماند و اصل و فرع پولش از دست برود. راه دیگر این است که صرف خرید شرایط تولید (کالاها، خدمات)، یعنی خرید ابزار تولید، و استخدام انسان‌ها (پرداخت مزد/حقوق) بشود، تولیدی صورت بگیرد و با فروش محصول آن، پولی بیش‌تر از پولی که هزینه‌ی عوامل تولید شده به دست بیاید و سودی به‌دست آورد؛ سود صنعتی. در این حالت پول به سرمایه‌ی مولد بدل شده است. مشکل حالت اول، این‌جا هم هست؛ ممکن است کل قضیه به شکست و ناکامی منجر شود. راه سوم این است که پول **مسئولیت** هیچ‌کدام از این دو حالت را به‌عهده نگیرد، اما دقیقاً یکی از این دو کار را بکند، یعنی یا در اختیار کسی قرار بگیرد که قصد کار اول را دارد یا کسی که قصد کار دوم را دارد، تا بعداً وقتی کارش را انجام داد، پول را به‌علاوه‌ی مبلغی بیش‌تر به نام **بهره** به صاحب پول برگرداند. **فقط در این حالت**، پول به **سرمایه‌ی مالی** یا به عبارت دقیق‌تر، **سرمایه‌ی بهره‌آور** بدل شده است. درست است که از دید صاحب پول، ابدأً اهمیتی ندارد که وام‌گیرنده در عمل اقتصادی‌اش

(تجاری یا تولیدی) موفق شده باشد یا نه. او به هر حال انتظار دارد که اصل پول و بهره‌اش طبق قرارداد بازپرداخت بشوند، اما بدیهی است که صاحب پول تنها با اعتماد به شرایط عمومی تولید و تحقق ارزش، یا ضمانت‌های دیگر، وارد چنین معامله‌ای می‌شود و با این که مسئول سود و زیان و موفقیت و شکست وام‌گیرنده نیست، اما می‌داند که بازپرداخت پولش در حالت عادی این است که سود (تجاری، صنعتی) بیش‌تر از بهره باشد. اگر وام‌گیرنده و ضامنش و ضامن ضامنش ورشکست شوند، اصل و فرع پول از دست رفته است، حتی وقتی همه‌ی آن‌ها روانه‌ی زندان شوند. مسلماً این پول می‌تواند به‌مثابه‌ی سرمایه‌ی مالی (وام) در اختیار افراد خصوصی قرار بگیرد که قصد تجارت و تولید ندارند. اما آن‌ها نیز باید پول را به‌علاوه‌ی بهره‌اش به صاحب پول برگردانند و باید قادر به انجام چنین کاری باشند. همین خود، سطح معینی از تعادل زندگی اقتصادی (مزدها، سودها، اجاره‌ها، مالیات‌ها) در اثر تولید و تحقق کمابیش بی‌دغدغه‌ی ارزش، یا یک نظام حقوقی و قضایی کارا، را پیش‌فرض می‌گیرد. بحران مالی ۲۰۰۸ از آن‌جا شروع شد که صاحبان خانه‌های قسطی قادر به بازپرداخت وام‌ها نبودند و اولین واحدهای اقتصادی ورشکسته‌شده، بانک‌ها بودند.

نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم **اولاً** این است که نرخ بهره نمی‌تواند پائین‌تر از نرخ تورم باشد؛ اگر باشد، پول خیلی زود فضای سرمایه‌ی مالی را ترک می‌کند و به تصرف اشیاء (فلزهای بهادار، ارزهای معتبر، زمین و مستغلات، آثار هنری و غیره) روی می‌آورد، نه به‌عنوان مابه‌ازایی برای سرمایه‌ی تجاری، بلکه برای جبران تورم. **ثانیاً**، به شرط این که سیاست‌های مالی و پولی دولت‌ها را نادیده بگیریم، و این شرط بسیار مهمی است، نرخ بهره هرگز نمی‌تواند از نرخ متوسط سود بالاتر باشد. بنابراین روال «متعارف» سازوکار سرمایه این‌طور است که وقتی تولید و تحقق ارزش کمابیش بی‌دغدغه است و به‌ویژه در زمانی که به‌دلیل نوآوری‌های فنی و اجتماعی فاصله‌ی زمانی نسبتاً طولانی برای تشکیل یک نرخ سود میانگین ایجاد می‌شود و دسترسی به سودهای کلان (فوق سود) ممکن است، نمونه‌اش در این روزها: واکسن ضد کرونا، سرمایه به‌سوی نقش‌های مولد و تجاری میل می‌کند و زمانی که تولید و تحقق ارزش دچار گسست و تزلزل و بحران است، به‌سوی نقش مالی و اعتباری؛ به‌ویژه که در دوران‌های بحرانی نیازهای اضطراری به اعتبارات بیش‌تر می‌شود و می‌توان از نرخ‌های بهره‌ی بالاتری بهره برد. اما، — و در این‌جاست که آن **شرط تعیین‌کننده** نقش ایفا می‌کند — این فقط زمانی ممکن است که سیاست مالی و پولی دولت‌ها فعالیت داخلی و به‌ویژه خارجی سرمایه‌ی مالی را تضمین کنند. با لحاظ این شرط، آن‌چه در روال جاری سرمایه‌داری معاصر متناقض به‌نظر می‌رسد، در حقیقت چیزی جز تحقق منطق سرمایه نیست؛ یعنی این واقعیت که گاه نرخ بهره بالاتر از نرخ سود است و دقیقاً به‌خاطر پایین‌تر بودن نرخ سود

از نرخ بهره است که سرمایه‌ی مالی می‌تواند نه تنها ارزش‌اضافی تولیدشده در **گذشته و حال** را، بلکه ارزش‌اضافی **آینده‌ی** نسل‌های آتی را نیز **غارت** کند. این غارت، به‌هیچ روی متکی به عاملی فراقضایی نیست و مستقیماً از منطق خود سرمایه سرچشمه می‌گیرد.

یک نمونه: وقتی بانک مرکزی اروپا میلیاردها قرضه‌های دولتی کشورهای بدهکار را (به‌طور غیرمستقیم) می‌خرد، بی‌آنکه این اقدام تأثیر محسوسی در افزایش نرخ تورم داشته باشد، کشورهای ورشکسته‌ی جنوب اروپا که دقیقاً به‌دلیل سقوط و رکود اقتصادی نیازمند وام‌اند و باید برای این وام‌ها نرخ بهره‌ی بالاتری را تقبل کنند، می‌توانند با بازپرداخت این وام‌ها، بانک‌ها و سرمایه‌ی مالی را چاق و چله‌تر کنند. از این طریق سرمایه‌ی مالی فشار به‌مراتب فزاینده‌تری به طبقه‌ی کارگر حاضر و طبقه‌ی کارگر آتی وارد می‌کند.

یک نمونه‌ی دیگر: در ماه‌های آغاز شیوع کرونا و با تعطیلی نسبتاً سراسری بسیاری از حوزه‌های تولید و تحقق ارزش، شاخص بورس‌ها در اروپا و آمریکا سقوط کرد، اما خیلی زود، پیش از آن که سازوکار تولید و جریان اقتصادی به‌حالت سابق برگردد، دوباره شاخص بورس‌ها به دوران اوج قبل از کرونا نزدیک شد و در روزهایی حتی از آن بالاتر رفت. علت اساسی این «رونق»، وام‌های نجومی دولت‌ها برای کمک‌های مالی به سرمایه‌های داخلی بود. چشم‌انداز غارت ارزش‌اضافی آینده، شاخص بورس‌ها، به‌ویژه سهام بانک‌ها و مؤسسات اعتباری را بالا برد. منظورم از این توضیحات این است که اگر از «تفوق سرمایه‌ی مالی» صحبت می‌کنیم، از سازوکاری صحبت می‌کنیم که کاملاً منطبق بر منطق سرمایه است، اما این تفوق فقط می‌تواند از طریق **اهرم سیاسی** اعمال شود. آنچه در ایران این جنبه را آشکار و شدیداً زنده می‌کند، این است که به‌دلیل ساخت مافیایی نهادهایی که قدرت دولتی را می‌سازند، نیازی به هدایت غیرمستقیم سیاست‌ها نیست، بلکه با تکیه به بازوی سرکوب، مستقیماً اعمال می‌شوند. سرمایه‌ی مالی نمی‌تواند از ارزش‌اضافی‌ای که تولید نمی‌شود، سهمی ببرد یا حتی آن را تصاحب کند. این آیه‌ی زمینی که پول، پول می‌زاید، احمقانه‌ترین و تحمیق‌کننده‌ترین آیه از کتاب مقدس سرمایه‌داری است. بدیهی است که از منظر وام‌دهنده‌ای که بهره‌ی پولش را دریافت می‌کند، پولش به‌نحوی سحرآمیز پول زاییده است، اما اقتصاددانانی که به معجزه‌ی پول‌زایی پول باور دارند، همتای مؤمنان به معجزه‌ی بارداری مریم مقدس و تولد عیسی‌اند.

در این شرایط، سرمایه‌ی مالی همان دو راه‌حلی را دارد که منطق سرمایه پیش‌پیش می‌گذارد. یا تصاحب ارزش‌اضافی گذشته که در دارایی‌های کوچک و بزرگ یا در صندوق‌های ذخیره (بازنشستگی، بیمه) پیکر

یافته است یا ارزش‌افزایی آینده از طریق فروش امکانات تولید و بازتولید، یا اعطای امتیازات صنعتی و تجاری به سرمایه‌های خارجی. ویژگی ایران این است که با اتکا به ساخت قدرت سیاسی و اهرم سرکوب، تحقق این راه‌حل‌ها بسیار عیان و آشکار است و سرمایه‌ناگزیر نیست پیچ و خم‌های دشوار و ناهموار «دموکراسی» را طی کند؛ گرسنگی کارگران، کار کودکان، گورخوابی، زندان و شکنجه و اعدام راه مستقیم و «ساده»تری است.

تأکید من بر راه‌حل‌های سرمایه‌ی مالی و منطق و بن‌بست‌های سرمایه از آن روست که شیوه‌ی جنایت‌بار اعمال این راه‌حل‌ها در ایران، در ماهیت سرمایه‌دارانه‌ی آن‌ها تغییری نمی‌دهد. بر این اساس است که می‌توانم بگویم دیدگاهی که به‌گفته‌ی شما بر «حجم عظیم منابع» و «نیروی اقتصادی ماهر و آماده به‌کار» و نیز «جایگاه ژئواستراتژیک» ایران تأکید می‌کند، مسلماً به داده‌ها و شرایط عینی درستی اشاره می‌کند، اما، و این اما بی‌اندازه مهم است، **به این شرط که این عوامل را صرفاً به‌مثابه عوامل تولید و بازتولیدی پسا سرمایه‌دارانه** در نظر بگیرد، زیرا همان‌طور که گفتم شکل متکی به سرکوب برای «حل» بحران‌های اقتصادی، در ماهیت سرمایه‌دارانه‌ی آن‌ها کوچک‌ترین تغییری ایجاد نمی‌کند. انتظار نوعی سرمایه‌داری سوسیال‌دمکراتیک در ایران، در جامعه‌ای استبدادزده، استبداد سیاسی و مذهبی و ایدئولوژیک، در شرایطی که قلعه‌های دولت‌های رفاه در مه‌د سرمایه‌داری لیبرال و «جامعه‌ی مدنی»، یکی بعد از دیگری از سوی نئولیبرالیسم فتح شده‌اند، از نئولیبرالیسمی که خود درمانده و در بحران است، انتظاری واقع‌بینانه نیست. تردیدی ندارم که شکل سرکوب‌گرانه‌ی «حل» بحران می‌تواند کماکان با اتکا به سرکوب بیش‌تر و تحمیل فقر و رنج به‌مراتب بیش‌تر به کارگران و تهی‌دستان و بخش عظیم و اعظم جامعه چند صباحی ادامه یابد؛ کما این که غیرممکن نمی‌دانم، در صورت حذف این شکل سرکوب و تغییر قدرت سیاسی، راه‌های «حل» بحران بدون اتکا به سرکوب خشن و آشکار، فرصت بسیار کوتاهی بیابند. اما، حل پایدار آن، به‌ویژه در کشوری با امکانات و شرایط فوق، جز از راه گام نهادن به سازوکاری **پسا سرمایه‌دارانه** ممکن نیست.

**دموکراسی رادیکال:** ماسیمو د آنجلیس مقاله‌ای دارد با عنوان «با و بدون طبقه متوسط نمی‌توان انقلاب کرد» رویکرد این مقاله از این حیث که میزان درآمد را معیاری نابسند برای تعریف این طبقه می‌داند به مقاله‌ی «[افسانه و افسون طبقه متوسط](#)» شما نزدیک است، اگرچه او بر سرچشمه‌ی درآمد هم تأکیدی نمی‌کند. از دید او در دنیای امروز طبقه متوسط را باید در واقع **زیرمجموعه‌ی طبقه‌ی کارگر**

به شمار آورد، با این قید که طبقه‌ی متوسط، کارگری است که در ساحت انضمامی، نمادین، یا حتی در امیدها و آرزوهایش هیچ حضور متقن و راسخی بیرون از فضای سرمایه ندارد و تماماً درگیر اسطوره‌ی «پیشرفت و ترقی» است: «در طبقه متوسط سلسله مراتب مزد وجود دارد. فقیر شدن در کار است. ولی توهمی عمیق از «ترقی» و «پیشرفت» که از طریق کنش‌های فردی فراهم خواهد شد نیز در کار است». به عبارتی برای او طبقه متوسط میدان چینه‌بندی‌شده‌ی سوژکتیویته‌ای است که منقاد روابط تولید-قدرت مسلط است. به نظر شما آیا می‌توان با او موافق بود؟ آیا پذیرش این مسئله تغییری در تاکتیک‌های چپ ایجاد خواهد کرد؟

**کمال خسروی:** به نظر می‌رسد که هدف طنز و اغراقی که پشت این شعار است، نقد همان چیزی باشد که من ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط یا افسانه و افسون طبقه‌ی متوسط می‌نامم و به‌همین دلیل این اصطلاح «طبقه‌ی متوسط» را در گیومه می‌گذارم؛ اگر این طور باشد، با راستا و گرایش آن کاملاً موافقم. قضیه قطعاً این نیست که در جوامع سرمایه‌داری کنونی چه در سرمایه‌داری‌های پرسابقه‌تر و پیشرفته‌تر و چه در سرمایه‌داری‌های تازه و پُردست‌اندازتر، گروه‌های کوچک یا بزرگی وجود نداشته باشند که بنا به تعریف معینی از طبقات اجتماعی، نتوان آن‌ها را طبقه‌ی میانی یا متوسط نام نهاد. کور که نیستیم. مسئله اما آن ایدئولوژی بسیار قدرت‌مندی است که «میانی» را به «میانگین» و «متوسط» را به «معدل» تأویل می‌کند و از این طریق، در اساس بزرگ‌ترین و وسیع‌ترین و نیرومندترین طبقه‌ی اجتماعی را می‌سازد؛ طبقه‌ای که از قرار، به‌جز دو قشر بسیار نازک از جامعه، یعنی تهی‌دستان و ثروت‌مندان یا کارگران ناماهر و سرمایه‌داران، شامل بقیه‌ی اعضای جامعه است. به عبارت دیگر جز آن دو قشر نازک، بقیه‌ی جامعه طبقه‌ی متوسط است. به‌همین دلیل وقتی من از ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط صحبت می‌کنم، منظورم ایدئولوژی کسانی نیست که خود را اعضای طبقه‌ی متوسط تلقی می‌کنند؛ آن‌ها مخاطبان این ایدئولوژی‌اند. ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط مجموعه انتزاعات پیکریافته‌ای است که در نهادها و از مجرای گفتمان‌ها، **برسازنده‌ی** این طبقه است؛ «طبقه‌ی متوسط»، در این معنا، همان چیزی است که من آن را «فرانمود» می‌نامم؛ پیکریافتگی واقعی یک انتزاع، یک افسانه‌ی مدرن. حرف من این است: آن‌چه این «طبقه‌ی متوسط» را ساخته است و تداوم هستی‌اش را کماکان و به‌لحاظ ایدئولوژیک تأمین و تضمین می‌کند، ترکیبی است از یک ایدئولوژی مارکسیستی به‌شدت معوج و تقلیل‌گرا از یک سو، با سویه‌های استراتژیک ایدئولوژی بورژوایی، از سوی دیگر. سال‌های سال و در گستره‌ای بسیار بزرگ و تأثیرگذار این درک بر ایدئولوژی مارکسیستی حاکم بوده است که کار مولد، کاری است که شیئی تولید می‌کند و کارگر مولد، کارگری است

که مستقیماً، در بهترین حالت با زور بازو، در تولید این شیء سهیم است. بر این اساس، کارگر کسی است که کار مولد انجام می‌دهد. هر عضو جامعه‌ی بورژوازی که به این معنا کارگر نیست، یا بورژوا است یا خرده‌بورژوا. (یا اسم مستعار جدید آن: طبقه‌ی متوسط.) از آن‌جا که تعداد بورژواهای جامعه هم آن‌قدرها زیاد نیست، عظیم‌ترین و وسیع‌ترین افراد جامعه ناگزیرند عضو طبقه‌ی متوسط باشند. مسلماً ایدئولوژی بورژوازی رهین منت این «مارکسیسم» است و در حقیقت تنها کاری که لازم است بکند این است که با تأیید کامل این نظر، از صبح تا شب در بوق رسانه‌های عظیم و گول‌پیکرش بدمد که ببینید، چه قشر بی‌اندازه کوچکی مشغول کار بدنی تولید اشیاء است، قشری که به‌زودی جای خود را به ربات‌ها می‌دهد، قشری که، اگر چشم «واقع‌بین» داشته باشیم، می‌بینیم، چطور قدم به‌قدم جا را برای تکنیک و ماشین‌ها و کامپیوترها و هوش مصنوعی خالی می‌کند، ببینید چطور امروز تولید اشیاء مهم نیست، بلکه تولید دانش و اطلاعات مهم است، ببینید چگونه بیش‌ترین افراد جامعه در بخش «خدمات» کار می‌کنند و اساساً شیئی تولید نمی‌کنند، نگاه کنید به قلمرو آموزش، بهداشت، ارتباطات، اطلاعات، ادارات، بانک‌ها، بیمه‌ها و... و صبح تا شب به‌زور فریفتارانه‌ترین گفتارها و نمادها خطاب به اعماق قلب و ذهن همه‌ی کسانی که سرگرم این کارها هستند، وسوسه می‌کند که: آیا می‌خواهید واقعاً کارگر باشید؟ عضو قشری عمدتاً کم‌سواد، ناماهر، کم‌درآمد و رو به زوال؟ آیا می‌خواهید سقوط کنید؟ آیا بهتر نیست صعود کنید، صعود به قلعه‌های رفاه و خوشبختی و ثروت و منزلت اجتماعی؟ شما، کارگر نیستید؛ شما **طبقه‌ی متوسط** اید. این معجون، این برساخته‌ی ایدئولوژی بورژوازی و تقلیل‌گرایی نوعی ایدئولوژی‌ای مارکسیستی است که من آن را افسانه، و ایدئولوژی برسازنده‌ی آن را «ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط» می‌نامم. خود همین شعار، خود همین ادعا که برخی می‌خواهند از طریق ادغام «طبقه‌ی متوسط» در طبقه‌ی کارگر، وجود این طبقه را انکار کنند، ترفند ایدئولوژی بورژوازی در مقابله با نگاهی دیگر به طبقات اجتماعی و در ستیز با نقد اقتصادسیاسی مارکسی است. نقد اقتصادسیاسی مارکسی چه می‌گوید؟ (من این‌ها را مفصلاً در آن مقاله‌ی مورد اشاره‌ی شما نوشته‌ام و فقط به‌طور خلاصه تکرار می‌کنم.) بنا بر نقد اقتصاد سیاسی، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری فرآیند گسست‌ناپذیر تولید و تحقق ارزش است. همه‌ی کسانی که در این دو فرآیند تولید و تحقق ارزش، کارِ مزدی انجام می‌دهند، یعنی مقدار کاری مازاد بر آن‌چه برابر با مقدار ارزش نیروی کارشان است، انجام می‌دهند و از این طریق استثمار می‌شوند، فارغ از آن‌که کارشان مولد ارزش باشد یا نباشد و فارغ از این‌که محصول کارشان شیئی مادی باشد یا نباشد، **کارگرند**. من اطمینان دارم که زور ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط و رسوخش تا اعماق حس و آگاهی انسان‌های جامعه‌ی بورژوازی تا آن‌جاست که بسیاری از

کسانی که خود را عضو طبقه‌ی متوسط می‌دانند، از این که در این گفته «کارگر» نامیده شده‌اند، خوشحال و خرسند نباشند.

استراتژی و تاکتیک چپ؟ خلاص کردن خود است از آن درک تقلیل‌گرای محقر و گسترانیدن این آگاهی که همه‌ی آن‌ها که با کار مازاد استثمار می‌شوند، سرنوشتی یک‌سان دارند و هرچند شیوه‌های گوناگون استثمار، آن‌ها را به قشرها و سطوح گوناگونی از **کارگران** بدل می‌کند، اما از منظر واگذاری رایگان کار مازادشان به سرمایه، سرشتی یک‌سان دارند. یکی از مهم‌ترین وظایف چپ، یک‌سان کردن این افق و مبارزه با ماشین غول‌پیکر و زورمندی است که به قول شاملو، دروغ‌های بزرگ را به لقمه‌های بس کوچک بدل می‌کند. چپ باید بتواند این افق را تغییر بدهد، باید بتواند گفتمان هژمونیک این چشم‌انداز بشود. مادام که عضو این «طبقه‌ی متوسط» که — به‌ویژه در جوامعی مانند جامعه‌ی ایران — کمرش زیر بار سرمایه خم شده است، راه نجات خود را در «ترقی» می‌بیند و از سقوط به جایگاه دون‌شان کاری می‌هراسد، مادام که فقر و رنج خود را ناشی از تنبلی، ناکارایی، ناتوانی، کمبود دانش و مهارت، کمبود تلاش لازم و نهایتاً بداقبالی **خود** می‌داند و نه سلطه‌ی سرمایه، آماده‌ی براندازی مناسبات سرمایه‌دارانه نیست. به‌نظر من ضامن بقای سرمایه‌داری، اگر از یک‌سو بحران چشم‌انداز تاریخی‌رهایی است، از سوی دیگر، بی‌اما و اگر، همین «ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط» است، زیرا قوی‌ترین و مقتدرترین بازتولیدکننده‌ی مناسبات اجتماعی تولید است.

**دموکراسی رادیکال:** شما در یادداشتی به این موضوع اشاره کرده‌اید که در فرایند مبارزه طبقاتی آمادگی سازمانی، ارگانیک و نظری نیروهای چپ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به این ترتیب، از سویی بر اهمیت فعالیت نظری متناسب با سطح مبارزه و مطالبات جنبش موجود و از طرفی بر اهمیت تشکل‌یابی و سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر تاکید داشتید. با توجه به افزایش بحران‌های اجتماعی-سیاسی و شدت یافتن اعتراضات و اعتصابات این پیوند تا چه حد عملی شده است؟

**کمال خسروی:** البته من اسمش را «پیوند» نمی‌گذارم؛ تعبیری که من استفاده می‌کنم نهادین شدن آگاهی انتقادی در ظرفیت‌های ضد سرمایه‌دارانه‌ی واقعاً موجود در جنبش است. نمی‌خواهم نسبت به کلمات وسواس نشان بدهم، اما این «پیوند» بیش‌تر یادآور دیدگاهی است که بنا بر آن، یک دانش و آگاهی، همواره مستقل از جنبش‌های طبقه‌ی کارگر وجود دارد و این دانش و آگاهی حاملانی دارد و وقتی این حاملان با طبقه‌ی کارگر «پیوند» خوردند، چشم‌انداز موفقیت آن به‌سوی جامعه‌ی سوسیالیستی

روشن‌تر و بهتر است. حرف من این است که قطعاً بخش عظیمی از این آگاهی، ثمره‌ی اجتماعی و تاریخی مبارزاتی است که مقدم بر، و خارج از، یک جنبش معین وجود داشته است؛ این آگاهی هم‌چنین، در جنبش‌های دیگر و معاصر در نقاط مختلف جهان دائماً تولید می‌شود و مسلماً می‌تواند به‌مثابه دانشی خارج از یک جنبش معین، آموخته شود. اما مادام که این دانش قطعاً بسیار مهم و ضروری به‌مثابه‌ی تجربه‌ی زیسته‌ی شرکت‌کنندگان در مبارزه و جنبش لمس نشود و افق‌ها و چشم‌اندازها به‌مثابه‌ی چشم‌اندازهای واقعی، قابل دست‌رس و ممکن تلقی نشوند، به آن سازمان‌یابی مورد نیاز جنبش انقلابی بدل نخواهد شد. در حقیقت، زمانی این «پیوند» موفقیت‌آمیز بوده است، که یک فعال کارگری جمله‌ای را بخواند یا بشنود و احساس کند که این جمله «حرف دل» او را می‌زند.

به‌نظر من سازمان‌یابی طبقه‌ی کارگر یا نهادین‌شدن ظرفیت‌های ضد سرمایه‌دارانه در ایران از یک سو به‌مراتب پیشرفته‌تر از آن است که به‌نظر می‌رسد، و از سوی دیگر کماکان بسیار ضعیف است. فقدان واقعی سازمان‌ها و نهادهای «صنفی» و سیاسی علنی، مثل اتحادیه‌ها، کمیته‌های کارخانه، شوراهای کمیته‌های اعتصاب و احزاب و غیره، باعث شده است که سطح سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر به‌مراتب پایین‌تر از ظرفیت واقعی آن ارزیابی شود. این وضع، به مقیاس بسیار وسیع و تعیین‌کننده‌ای، ناشی از سرکوب عریان، خشونت‌بار و بی‌در و دروازه است. اخراج، زندان و شلاق و شکنجه زبان صریح خود را دارد. اما قدرت و ظرفیت **سازمان‌دهی** اعتراضات کارگری و سازمان‌یابی طبقه‌ی کارگر در حدی است که حتی با وجود این سطح از فشار و سرکوب، کاملاً غایب نیست. کوچک‌ترین گشایش سیاسی یا ترک‌خوردگی در بدنه‌ی سرکوب، در فاصله‌ی زمانی بی‌اندازه کوتاهی، به شکل‌گیری صدها نهاد «صنفی» و سیاسی، نه تنها نزد کارگران، بلکه در همه‌ی حوزه‌های دیگر زندگی و فعالیت اجتماعی، منجر خواهد شد. بعد از قیام بهمن ۵۷، در فاصله‌ی چندین هفته سازمان‌هایی با هسته‌ی مرکزی بسیار کوچک شکل گرفتند که ظرفیت بسیج چندصدهزارنفری داشتند. امروزه این امکان به‌دلیل شرایط فنی ارتباطی به‌مراتب بزرگ‌تر است. در نتیجه فقدان سازمان‌ها و نهادهای علنی را نباید میزانی برای سطح سازمان‌دهی طبقه‌ی کارگر تلقی کرد. به‌نظر من حجم و نوع ارتباطاتی که هم‌اکنون بین فعالین جنبش‌های مختلف وجود دارد، بسیار توان‌مند و امیدوارکننده است. ضعف اساسی به‌نظر من، ضعف چپ در قلمرو نظری است. چپ «سنستی» و سوسیال‌دموکراسی کلیشه‌های ناتوان و شکست خورده‌شان را تکرار می‌کنند و چپ رادیکال، چپی که مدعی تأویل و چشم‌انداز دیگری است، نه در ژرفا و گستره نقشی تأثیرگذار دارد، و نه در پوشش و گسترندگی. این کم‌توانی، بی‌گمان جلوه و محصولی از بحران جهانی چپ رادیکال است، اما در چپ ما



به‌طور اخص برجسته است؛ به‌نظر من ظرفیت‌های ضد سرمایه‌دارانه‌ی جنبش کارگری در مقاطعی پیشرفته‌تر از پاسخ‌هایی است که چپ برای پرسش‌های واقعی آن دارد.

**دموکراسی رادیکال:** شما در یادداشت [«ریشه‌ها و آوندها»](#) با اشاره به موقعیت هفت‌تپه، فولاد و غیره، از سه نوع بن‌بست صحبت کرده‌اید. اگر ممکن است اول توضیحی بدهید آیا رویکرد شما با کسانی که از «ناممکنی شورا» صحبت می‌کنند تفاوتی دارد؟

**کمال خسروی:** البته؛ البته تفاوت دارد. من هیچ جایی از «ناممکنی شورا» چیزی نگفته‌ام. آن‌جا صحبت از بن‌بست‌های «موفقیت اقتصادی» است. صحبت از این است که مالکیت خصوصی و دولتی به بن‌بست رسیده‌اند و حتی اگر مالکیت کارخانه به کارگران و گردانندگان شرکت واگذار شود، تضمینی برای موفقیت آن وجود ندارد. علتش را هم همان‌جا توضیح داده‌ام. به‌علاوه همان‌جا هم بر دستاوردهای شگفت و عظیم چنین راه‌حلی تأکید کردم. هدفم از آن بحث، برجسته‌کردن بن‌بست‌های تولید در مناسبات سرمایه‌دارانه است. در هر حال، شورا معتبرترین و بهترین بدنه‌ی اعمال اراده‌ی کارگران و بالاترین مرجع مشروع اتخاذ تصمیم پیرامون سیاست‌ها و راه‌کارهاست. (اخیراً در یادداشتی زیر عنوان [«مالکیت جمعی، اداره‌ی شورایی»](#)، نقش و جایگاه شوراها را با تفصیل بیشتری توضیح داده‌ام.)

**دموکراسی رادیکال:** موقعیت کنونی هفت‌تپه را با توجه به یادداشت ریشه‌ها و آوندها امروز چطور بررسی می‌کنید؟ و به نظر شما نیروهای چپ و به‌طور مشخص نمایندگان فکری طبقه‌ی کارگر در وضعیت کنونی با اتکا به چه ساز و کاری قادر به برقراری ارتباطی به تعبیر شما ارگانیک با بدنه‌ی فکری طبقه‌ی کارگر و جریانات و گروه‌های فعال در جنبش کارگری هستند؟

**کمال خسروی:** دقیقاً به دلایلی که در پاسخ پرسش قبل گفتم، هفت‌تپه در تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی کارگران جایگاه ویژه‌ای دارد. هدفم در همان یادداشت «ریشه‌ها و آوندها» این بود که بن‌بست مناسبات سرمایه‌دارانه و ظرفیت‌های اجتناب‌ناپذیر ضد سرمایه‌دارانه، برای مبارزه‌ی کارگران هفت‌تپه موضوعی تئوریک نیست، بلکه تجربه‌ی زیسته است. همانی است که گفتم، انگار جمله‌ای حرف دل کارگر مبارز را می‌زند. جنبش هفت‌تپه ناکامی اقتصادی مالکیت خصوصی و دولتی و فشار استثمارگرانه‌ی هر دو را بر کارگران هم‌چون تجربه‌ی زیسته‌ی خود لمس کرده است و خواست و واگذاری شرکت به کارگران نتیجه‌ی تجربه‌ی واقعی در زندگی واقعی کارگران و سازوکار تولید است. کارگران، سرمایه‌داران خصوصی را تجربه کرده‌اند و می‌دانند که واگذاری شرکت به دولت نیز سرانجام خوبی ندارد. یا دولت با ولنگاری و

بی‌اعتنایی شرکت را به‌حال خود رها می‌کند تا توان‌های واقعی‌اش هم از دست بروند و ویران شود و کارگران را به خاک سیاه بنشانند، یا سیاست کارآمد و بارآور کردن آن را با اخراج‌های وسیع و اعمال فشارهای طاقت‌فرسا به کارگران پیشه می‌کند. بنابراین خواسته‌ی واگذاری شرکت به کارگران نسخه‌برداری مصنوعی از تجربیاتی دیگر یا پیروی از خیال‌پردازی‌های ایدئولوژیک این و آن نیست؛ راه‌حلی است که زندگی و مبارزه در شرایط واقعی، آن را قابل تصور و بسا ممکن کرده است. نکته‌ی مهم در جنبش هفت‌تپه، خودآگاهی آن به قدرت مبارزاتی کارگران، زیر شدیدترین فشارها بر زندگی شب و روز آن‌هاست.

مهم‌ترین رویکرد برای همه‌ی افراد و نیروهایی که در این جنبش ضد سرمایه‌دارانه دخیل‌اند، تدوین و تنظیم قرارومدارهایی کمابیش روشن، اما مدون و مستند برای ارتباطات و گفت‌وگو و مشورت و گزینش راه‌کارهای مناسب و اتخاذ تصمیم در شرایط و مراحل مختلف جنبش است. این که تحقق این رویکرد در کمیته‌ها، گروه‌ها، محافل، سازمان‌ها و شوراهای کوچک منتخب مخفی یا علنی، یا در مجامع عمومی و شوراها و حزب‌های بزرگ عملی باشد، بسته به شرایط سیاسی و سطح مبارزه‌ی طبقاتی دارد. مهم نفس تلاش برای **گفت‌وگو** در همه‌ی سطوح، تدوین و کاربست این قرار و مدارها و بهبود و ارتقای دستاوردهایی است که تاکنون شکل گرفته‌اند. در این باره، **در چارچوب همان گفت‌وگو و قرار و مدارها** باید فکر و تبادل نظر شود. در این جا، بیش از این حرفی برای گفتن نیست.

در پایان از دعوت شما به این «گفت‌وگو» بسیار سپاسگزارم.



[naghd.site@gmail.com](mailto:naghd.site@gmail.com)



[www.facebook.com/naghd.site](http://www.facebook.com/naghd.site)



[www.t.me/naghd\\_com](http://www.t.me/naghd_com)



[www.twitter.com/naghd\\_site](http://www.twitter.com/naghd_site)