



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

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

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

حال، در نسبت با این تز، چند پرسش:

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

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

جواب من این است: نمی‌دانم. من همه‌ی آثار مارکس را نخوانده‌ام. (همین‌جا، یک قصه در پرانتز: روزی تصادفاً جلوی قفسه‌ی کتابی که مجموعه‌ی آثار مارکس و انگلس در آن قرار داشت ایستاده بودیم و با دو سه نفری گپ می‌زدیم. یکی از حاضران با نگاه و لحنی بسیار دوستانه و به‌نحوی حتی «متملقانه» از من پرسید: شما همه‌ی این کتاب‌ها را خوانده‌اید؟ 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 باصطلاح مارکس‌شناسان، منظورم درست و حسابی‌های‌شان 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 براساس مارکس‌شناسی است. اینکه استدلال من بر این ادعا استوار باشد که مارکس هرگز این کلمه را بکار نبرده یا فلان جمله را نگفته است، اولاً استدلالی نظری نیست و فقط ثبت احوال است و ثانیاً همیشه ممکن است نامه‌ای اینجا یا پاره کاغذی آنجا پیدا بشود که در آن مارکس، دقیقاً همان کلمه را بکار برده یا آن جمله را گفته است. کجا بودیم؟ بله، «کلیت کارهای مارکس». با این حال تا آنجا که من خوانده‌ام و می‌دانم گمان نمی‌کنم که این تمایز یا فقط این تمایز یا اساساً اینگونه تمایزهای واژه‌شناسانه، و یا حتی سمانتیک، بتوانند برای یک 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 خواهیم بگوئیم، در هرمنوتیک صورت می‌گیرد.

منظورم مواردی نیست که برخی افراد به خاطر ترجمه‌ی غلطی که زمانی در اثر خطای باصره - نه حتی نادانی - از سوی مترجمی صورت گرفته و از این زبان به آن زبان و از این رونویسی به آن رونویسی منتقل شده است، یک بحث نظری کامل درست می‌کنند یا کتاب و کتاب‌ها می‌نویسند. یک نمونه را چند سال پیش در مورد واژه‌های آلمانی در کتاب «مدرنیته»ی احمدی نشان دادم. آنجا کسی که آشکارا زبان آلمانی نمی‌داند، براساس بازنوشت کاملاً نادرستی از واژه‌های آلمانی - که نادرستی‌اش برای هر بچه مدرسه آشکار است - سعی می‌کند با استناد به دستور زبان آلمانی (که ظاهراً نمی‌داند) فلسفه‌ی هایدگر را توضیح بدهد. منظورم اینطور موارد، که متأسفانه کم هم نیستند، نیست. فکر می‌کنم محمد تقی جعفری بود که در یکی از سخنرانی‌هایش می‌گفت هر زمانه‌ای لیلای خودش را دارد. حکایت همین افراد است. خیلی از این حضرات عاشق کلمات می‌شوند؛ و اگر به آن‌ها انتقاد کنی که آقا، خانم، عزیز من، استاد من، این حرفها پرت و پلا و بی‌پایه و اساس است، هزارویک دلیل و بهانه پیدا می‌کنند که از عشق‌شان به کلمات دست برندارند. من دوستی دارم که این «گیردادن»‌هایش واقعاً جالب است. او هرچند سال یکبار یک لیلای تازه دارد. اول عاشق «طبقه» بود و هیچ چیزی را بدون فهم و درک «طبقه» قابل‌فهم 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، بدنبال پاسخی برای پرسش‌های معاصر، پرسش‌های اینجا و اکنون خودمان می‌گردیم. این «خودمان» می‌تواند یک فرد معین باشد در یک سن و سال و جامعه‌ی معین، می‌تواند یک جمع باشد یا یک موقعیت تاریخی معین. به نظر من اهمیت قضیه هم در همین است. رجوع به مارکس و مارکسیست‌ها هم همین وضع را دارد. دست کم رجوع من به مارکس، به اندیشه‌ی پیش از مارکس و پس از او، هیچ دلیل دیگری جز این ندارد. ما چندین سال پیش در یک جمع مطالعاتی متن‌هایی در مورد تاریخ، منطق و فلسفه می‌خواندیم. منظورم از فلسفه متن‌هایی است که کسانی که اسم‌شان فیلسوف است، مثل کانت، و هگل و دیگران، نوشته‌اند. این کار را می‌کردیم تا بتوانیم متن‌های مارکس را بهتر، یا اصلاً، بفهمیم. نمی‌خواهم از این قضیه نتیجه‌ی به اصطلاح «شناخت‌شناسانه» - یا بخاطر دل آن دوستان که به «مند» علاقمند است، نتیجه‌ی 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.

بینید ما امروز در چه جهانی زندگی می‌کنیم. از زندگی خودتان و دوروبری‌هاتان، از محله و شهر و کشوری که در آن هستید شروع کنید. از همین بچه‌های کار، از کارتن‌خوابها، از کولبرها، از اعتیاد، از خودفروشی گرفته تا وضع بشر امروز در دنیای امروز. دوروبر ما، ستم و جنایت و جنگ و استثمار را؛ و پتیارگی زندگی آنهاست 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 همین‌جا، در فلسطین، در سوریه، در یمن، در آفریقا، جنوب آمریکا، در اردوگاههای چاد و عراق و ترکیه و اردن، در کمپ‌های مهاجران در اروپا و... - امکان اینگونه لذت‌بردن‌ها را داشته باشند. می‌خواهد از یک متن فلسفی باشد، می‌خواهد شعر و قصه و نقش و نگار و موسیقی باشد. عالی است. رویاست. مشکل من با غرق شدن در هیروت مارکس و مارکس‌خوانی و مارکس‌شناسی و هوهو و حق‌کردن‌های «دیالکتیکی» است. این سرگرمی‌ها نه بدند، نه غیرمجاز - و من کیستم که داور

خوب و بد و مفتش مجاز و غیرمجاز باشم؟ – اما به حل معضلات جهانی که در آن هستیم کمکی نمی‌کنند؛ و اگر بکنند، تأثیرشان در حد تأثیر بال‌زدن پروانه‌ای است در این سوی دنیا برای برپا کردن طوفانی در سوی دیگرش.

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

این دو واژه در زبان آلمانی تقریباً به معنای واحدی به کار می‌روند و دلالت دارند بر چیزی که آماج، مایه و موضوع کردار، گفتار و پندار ما قرار می‌گیرد. گویا Gegenstand معادلی است که از قرن هفدهم به بعد برای واژه‌ی Objekt مورد استفاده قرار گرفته یا به آن ترجمه شده است. مسلماً تبارشناسی این دو واژه می‌تواند اطلاعات دیگر و بیشتر و مفیدی درباره‌ی تمایز آن‌ها به دست دهد، اما این کار زبان‌شناسان است و نه من. برای گفتگوی ما، گمان می‌کنم، اگر بتوانیم تاحدی حوزه‌ی کاربرد این دو واژه را، و از این طریق فرق‌های ظریفی که ممکن است داشته باشند، روشن کنیم، کافی است. واقعیت این است که وقتی که در زبان جاری و 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 مایلیم تا آنجا پیش بروم که – علی‌رغم اعتراف به استثناءها – بگویم معمولاً به چیزی Gegenstand می‌گویند که ساخته‌ی آدمیزاد باشد یا اگر به‌خودی خود در طبیعت یافت می‌شود، مثل سنگی در بیابان، حجم و وزن و شکلش طوری و در حدی باشد که بتواند مورد دستکاری آدمیزاد قرار بگیرد. مثلاً من کمتر دیده یا شنیده‌ام که برای کوه یا دریا یا جنگل یا حتی یک حیوان از این واژه استفاده شود، مگر آن‌که آن حیوان مرده باشد. البته Gegenstand، مکرراً برای نامیدن چیزی که مادی و جسمانی نیست نیز به کار می‌رود. چیزی که ما مثلاً در فارسی «مورد» یا «موضوع» می‌گوییم. مثل مورد اختلاف، موضوع بحث، مورد توافق، موضوع دعوی حقوقی، موضوع گفتگو. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم که چیزی (بحثی، گفتگویی، دعوایی...) موضوعیتش را از دست داده است، می‌گوییم بدون Gegenstand شده یا Gegenstand اش را از دست داده است: gegenstandlos.

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

تمایزی که به نظر من می‌توان بین این دو واژه، اولاً از زاویه‌ی کاربردشان در زبان آلمانی، ثانیاً از زاویه‌ی کاربردشان در آثار مارکس (تا آنجا که من دیده‌ام) و ثالثاً با اعتراف به استثناءها، این است که Gegenstand، همانطور که تقریباً به نحوی تحت‌اللفظی در زبان فارسی به «برابریستا» (برابر = Gegen؛ ایستا = stand) ترجمه شده، قاعدتاً برای دلالت بر موضوعی به کار می‌رود که نسبت به جایگاهِ 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 بکار رفته، هم معنا با واژه‌ی Widerstand (یعنی مقاومت) مورد استفاده قرار گرفته است. منظورم از خارجی بودن، لزوماً مادی و جسمی بودن نیست، بلکه عینیت و استقلال آن از سوژه است. چیزی که فقط برای یک سوژه وجود ندارد و می‌تواند مستقلاً برای سوژه‌های دیگر هم موجود باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم Gegenstand گفتگوی امروز ما دیدگاه مارکس در مورد جامعه است، این دیدگاه چیزی است که در کتاب‌ها و آثار او ثبت شده و من و شما و هر کس 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 این که در زبان‌های دیگر و در فارسی نیز، همیشه به عنوان چیزی عینی، خارجی، مستقل از ذهن انسان و... بکار رفته و می‌رود، با این حال به مراتب کمتر از Gegenstand به‌طور انحصاری بر خارجیت موضوع نسبت به سوژه دلالت دارد. یعنی ما می‌توانیم برای چیزهایی هم که نسبت به سوژه خارجیت ندارند، باز هم از واژه‌ی Objekt استفاده کنیم. مثلاً وقتی شما به چیزی فکر می‌کنید، مثلاً خاطره‌ای در ذهن‌تان زنده می‌شود یا نوایی یا ملودی تازه‌ای یا خیالی و یا نگار یا (بقول فرنگی‌ها) ایماژی در ذهن‌تان شکل می‌گیرد، این خاطره یا فکر یا نگار، Objekt ذهن شماست. مثلاً وقتی می‌گوییم «شما»، این «شما» سوژه است و آنچه موضوع فکر یا خیال این «شما»ست، Objekt است. این ابژه‌ها، درست است که باز هم چیزی غیر از یا بیرون از آن «شما» هستند، اما خارجیت، به معنای عینیت، ندارند. یعنی برای شخصی غیر از شما و مستقل از شما نمی‌توانند مستقیماً موضوع نگرش یا کنش قرار بگیرند. مثلاً ممکن است که شما که در این لحظه با لبخند به من نگاه می‌کنید، همزمان به این موضوع فکر کنید که:

«این پرت و پلاها چیست که این آقا می‌گوید.» این موضوع، Objekt فکر شماست و برای من به طور مستقیم، دست‌یافتنی نیست. من می‌توانم ادعا کنم، با اعتراف به استثناءها و ترس از این‌که زبان‌شناسان مصلوبم کنند، که در این مورد در زبان آلمانی از واژه‌ی Gegenstand بسیار کمتر استفاده می‌شود.

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

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

در مورد شناخت‌شناسی مارکسیستی، بستگی دارد به اینکه منظورمان از این اصطلاح چه باشد. اگر منظور از شناخت‌شناسی منظومه‌ای با اصطلاح می‌تاگزاره‌ای است که حوزه‌ی کارش بررسی معیارها، یا حوزه، یا امکان صدق گزاره‌های علمی است یا حتی یک قدم فراتر از آن به پژوهش درباره‌ی وجه تمایز علم از غیر علم می‌پردازد، در آن صورت می‌توان براساس اظهارات مارکس درباره‌ی روش شناخت، براساس روشی که او خود در آثارش به کار بسته است (به هر تعبیر و تفسیری) و براساس آنچه او و انگلس و مارکسیست‌ها در رویکرد به شناخت تاریخ و جامعه نوشته‌اند،

منظومه‌ای فراهم کرد که بتوان بر آن نام شناخت‌شناسی مارکسیستی گذاشت. همه‌ی تلاش‌ها و بحث‌هایی را که گاه در سطحی بسیار ساده‌لوحانه با به اصطلاح «معیار پراتیک» از همان زمان انگلس شروع شدند تا بحث‌های بسیاری را که در نقد تجربه‌گرایی، در نقد شناخت‌شناسی استعلایی، در نقد پوزیتیویسم با اتکای مستقیم و غیرمستقیم به آراء مارکس صورت گرفته‌اند و می‌گیرند می‌توان گفتمانی در شناخت‌شناسی مارکسیستی نامید. با این‌که من عزمم را جزم کرده‌ام که در این گفتگو از قطار کردن اسم صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان پرهیز کنم، اما همین یکبار - و امیدوارم برای آخرین بار - می‌توانم و یا ناچارم بگویم که اگر از شناخت‌شناسی مارکسیستی، منظور گفتمان، اثر یا جریان مشخصی است که بتوان آن را در کنار ویتگنشتاینی‌ها، در کنار پوپری‌ها، فیرآبندها و کوهن‌ها یک شناخت‌شناسی مارکسیستی نامید، من چنین جریانی را نمی‌شناسم. اگرچه تلاش‌های مکتب فرانکفورتی‌ها، ساختارگراها، مکتب انگلیسی روبن و اجلی و بی‌گمان آثار باسکار را می‌توان زمینه‌های بسیار غنی در این حوزه دانست. می‌بخشید. بار آخرم است.

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

گفتم که ما برای پاسخ به سؤال‌ها و مسائل امروز خودمان به آراء اندیشمندان دیگر مراجعه می‌کنیم. از جمله مارکس. بدیهی است تا جایی که این مسائل و پرسش‌ها در معنای عام کلمه سیاسی‌اند و با توجه به اینکه مسائل ما حفظ یا تغییر اوضاع زندگی‌مان و تغییرش در این یا آن راستا یا از این یا آن طریق باشد، لزوماً فقط به مارکس و مارکسیست‌ها مراجعه نمی‌کنیم. حتی وقتی هدف ما و معضل ما تحقق جامعه‌ای رها از سلطه و استثمار هم باشد، دلیلی ندارد که همه فقط به مارکس و مارکسیست‌ها مراجعه کنند. این‌که 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 کُپرنیک یا اینشتین. از این زاویه جایگاه و تأثیر و نقش اندیشه‌ی مارکس چیزی است که بدون آن، امروز تصور بسیاری از دیدگاهها در حوزه‌ی امور اجتماعی و تاریخی، نه تنها نزد موافقان مارکس، بلکه حتی نزد سرسخت‌ترین 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 بپرداز 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. بنظر من دیر نخواهد بود زمانی که هرگونه اندیشه و پژوهشی در حوزه‌ی آنچه ما مسامحتاً اسمش را «علم» اجتماعی و تاریخی می‌گذاریم بدون این حضور نامرئی و بدیهی اندیشه یا کشف مارکس ممکن باشد.

9 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 به‌حق یا ناحق بسیار متفاوت دیگری وجود دارد که منظوری را که من دارم تأمین نمی‌کند. درست به دلیل همین ناتوانی در تعیین سرشت و سرشت‌نشان این سپهر جدید است که فلسفه و فلسفی خواندن، یا علم و علمی خواندن و مرام یا مسلک خواندن اندیشه‌ی مارکس بنا به نیاز ذهنی ما و مقید به محدودیت افق تاریخی ما، مورد تأکید این یا آن قرار می‌گیرد. چون ما در اندیشه‌ی مارکس چشم‌اندازی می‌بینیم که تاکنون داعیه‌ی فلسفه بوده است، می‌کوشیم این اندیشه را فلسفه یا فلسفی بنامیم؛ چون ما در مارکس تأکید بر عینیت را می‌بینیم و عینیت را حوزه‌ی علم می‌دانیم، می‌کوشیم آن 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.

تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ و بخصوص همان تز اولش که مبنای سؤال شما هم هست، اولین و درعین حال آشکارترین نشانه‌های آن نقطه‌ی عطفی است که بنظر من تاریخ اندیشه را به تاریخ پیش از مارکس و پس از مارکس تقسیم می‌کند. البته من به‌خوبی می‌دانم که اینطور ادعاها خیلی حماسی و دهن‌پرکن و اغراق‌آمیز به نظر می‌آیند و این طور جلوه می‌کنند که می‌خواهیم از کسی یک گول بی‌شاخ‌و‌دم یا یک قدیس و پیامبر بسازیم. قضیه اصلاً این نیست. مسلماً علت اینطور واکنش‌ها در برابر چنین ادعایی این است که اسم مارکس بلافاصله – و البته به‌حق هم – به یک طور نگرش سیاسی گره می‌خورد و طبیعی است که آن‌هایی که به 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 باصطلاح بی‌طرفند یا گرایش به مارکس دارند، درست به دلیل همان متن و پیش‌زمینه‌ی سیاسی‌اش ممکن است این ادعا را اغراق‌آمیز بدانند. ولی آیا اگر بگوییم اینشتین با تئوری نسبیتش نقطه‌ی عطفی است در ادراک ما از جهان فیزیکی که می‌توان تاریخ علم و اندیشه را به پیش از اینشتین و بعد از اینشتین تقسیم کرد، باز هم با همین واکنش روبرو می‌شویم؟ بسیار بعید است و برای آن‌ها که مختصری با فیزیک آشنایی دارند، چیزی بدیهی و اظهر من الشمس است. همین‌جا بگوییم که منظور من از نقطه‌ی عطف بودن اندیشه‌ای که در این تزه‌ها وضوح و تشخیص یافته است، به معنای آن قصه‌ی گسست شناخت‌شناسانه (اپیستمولوژیک) نیست که مثلاً مارکس جوان را از مارکس بالغ، مارکس هومان‌نیست 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 گشوده‌شدن 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 تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ موضوع تعبیر و تفسیر و تأویل هزاران صفحه و کتاب‌ها بوده است و شده است و اندیشمندان واقعاً برجسته و ژرف‌نگری آن‌ها را تفسیر و تحلیل کرده‌اند. این که حالا من، یک روشنفکر گمنام چپ ایرانی بگویم، آنچه من فهمیده‌ام و آن‌طور که من فهمیده‌ام شوق‌القمری است چنین و چنان، بیشتر مایه‌ی مزاح خوانندگان شما می‌شود. در نتیجه امید و خواهش من فقط این است که این طرز تلقی یا جایگاهی که من برای این

تازه‌ها 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. بیا بیا 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 «برابریستا». تا اینجا اینکه اسمش را چه بگذاریم، اهمیت چندانی ندارد. مهم این است که کمابیش بدانیم درباره‌ی چه چیزی صحبت می‌کنیم. درضمن، این که آیا این دو مرجع اصالت جوهری دارند، یعنی ما با دو مرجع واقعی، دو گوهر، دو خدایی که یکی زاده‌ی خدای دیگر نیست، و ما با یک دوآلیسم روبرو هستیم؛ یا اینکه این دو مرجع اصالت جوهری ندارند، یعنی یکی اصل است و دیگری فرع و درواقع ما فقط یک گوهر داریم که در تاریخ جهان یا دین یا انسان و یا اندیشه دوشقه شده است و چنین و چنان، و ما با یک مونیسم روبرو 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 سوژه‌کتیو؛ 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 درستند؟ 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 «ایده‌آلیسم ابژکتیو» و «ماتریالیسم سوژه‌کتیو» حرف می‌زنید. آیا همین ترکیبات نشان نمی‌دهد که انگار یک

چیز کم است؟ بقول مارکس همه‌ی ماتریالیسم تاکنونی، شامل فوئرباخ نیز، یک چیز کم دارد. یکبار دیگر به آن دو مرجع نگاه کنیم و به‌خصوص به سوژه. چیزی که در این مرجع خاصیت و قابلیت تعیین‌کننده است و اساساً هویت او را می‌سازد این است که می‌تواند فکر کند، عاقل است و ناطق است. می‌تواند چیزها را ببیند، لمس کند و کلاً احساس کند و از این تصاویر مفاهیمش را بسازد – یا برای آنکه کانتی‌ها دلخور نشوند – آن‌ها را در قالب‌های فهم (که ترکیبی، اما ماتقدم‌اند) بگذارد و کذا و کذا. مهم این است که وجه مشخصه‌ی سوژه یا انسان این است که عامل و فکور است. اما وقتی سرنوشت زندگی بشر و تاریخش به جایی رسید که این سؤال بتواند طرح شود و این پدیده بتواند دیده شود، معلوم شد که این موجود دوبا، 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 عملی‌شدن‌شان از علامت‌ها و نشانه‌هایی استفاده می‌کند، مثل حرکت دادن سر و دست به معنایی معین، از نقش و نگار، از زبان، از خط و از این قبیل. بیایم اسم این فعالیت‌های آدمیزاد را که ترکیبی بهم پیوسته و هم‌هنگام هستند از نفس عملی که انجام می‌دهد، بعلاوه‌ی رابطه‌ای که در متن و فضای آن این عمل انجام می‌شود، بعلاوه‌ی نشانه‌هایی که استفاده می‌کند، بگذاریم پراتیک. یک کلمه‌ی فرنگی است. اما ایرادی ندارد. ما به تلفن هم می‌گوییم تلفن. البته کلمه‌ی فارسی «کردار» هم برایش کافی بود، اما می‌ترسم که موضوع گم و گور شود. پس اسمش را بگذاریم پراتیک. کاشف این پراتیک مسلماً مارکس نبود. حتی اگر از توجه اندیشه‌ی بشر به عمل انسان و کل فلسفه‌ی چند هزار ساله‌ی اخلاق هم که بگذریم، توجه به این جنبه از خصلت‌ها یا قابلیت‌های انسان، زمینه‌اش در رمانتیسم، در فیخته، در شوپنهاور، پیش از مارکس بود.

سؤال تعیین‌کننده‌ی مارکس این بود که این پدیده‌ی جدید، این پراتیک را در کجای آن دستگاه دو مرجعی مان بگذاریم؟ این پراتیک از یک طرف ابژه نیست، آنطور که مثلاً سنگ و چوب و حیوان ابژه‌اند. از طرف دیگر سوژه هم نیست، آنطور که مثلاً فکر و عقل و خیال و احساس سوژه‌اند. مارکس می‌گوید فوئرباخ ابژه را چیزی یا موضوعی می‌داند و می‌نامد که واقعاً با موضوعات اندیشه‌ای Gedankenobjekt فرق داشته باشند، چیزهایی که بشود احساس‌شان کرد، لمس‌شان کرد؛ و – توجه کنیم – او فعالیت انسانی را به مثابه‌ی چیزی عینی، چیزی gegenständlich نمی‌فهمد. (می‌بینید، حالا آن فرقی که بین آن دو واژه بود، سروکله‌اش پیدا می‌شود.) فوئرباخ چیزی را عینی می‌داند که از جنس مرجع دوم باشد. ابژه باشد. ابژکتیو باشد. برای او سرشت‌نشان سوژه، سرشتِ هویت بخش به انسان، کار نظری اوست نه پراتیک (یا در

تلفظ آلمانی: پراکسیس) «در شکل 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 ایده آلیسم است که کار تکوین و توسعه‌اش را به عهده می‌گیرد.

از اینجاست، یعنی از کشف عینیت پراتیک، از کشف *gegenständlich* بودن پراتیک است که دروازه‌ها بسوی سپهری نوین در تاریخ اندیشه‌ی انسان گشوده می‌شوند. از اینجاست که گام بعدی برداشته می‌شود و سرشت «انقلابی» و «عملی-انتقادی» آن، راه را برای رسیدن به دستاوردهای دیگر مارکس و همه‌ی اندیشمندان بعد از او در حوزه‌ی جامعه و تاریخ هموار می‌کند. از اینجاست که معلوم می‌شود بدون استناد به عینیت این پراتیک، استدلال ذهنیت سوژه و عینیت ابژه غیرممکن خواهد بود. از اینجاست که می‌توان گفت: «این پرسش که آیا اندیشه‌ی انسان با حقیقت عینی همخوان است یا نه، پرسشی در حوزه‌ی نظریه نیست، بلکه پرسشی پراتیکی است. در پراتیک (پراکسیس) است که انسان باید حقیقت را، واقعیت و قدرت را، این جهانی 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.

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

اگر به این رضایت می‌دادید که من در جواب این سؤال بگویم «بله» و بگذریم قضیه حل می‌شد. بینیم چه می‌شود. اما دوسه نکته را، نه در استدلال این «بله»، و، بلکه در حاشیه‌ی آن بگویم. اولاً این سؤال و بحث بیشتر بحثی آکادمیک است. امروز در پیشرفته‌ترین دستگاه‌های محاسباتی برای تعیین قیمت‌ها و مزدها در واحدهای بزرگ تولید صنعتی و در معیارهای کاملاً بدیهی‌ای که در مذاکرات بین سندیکاها و سرمایه‌دارها در اروپا صورت می‌گیرد، یک عامل مهم وجود دارد و آن میزان مزد برحسب قطعه کاری 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 اینکه می‌گوییم این بحثی آکادمیک است، منظورم بحثی آکادمیک در چپ ما نیست. ما حتی تا همین یکی دو سال پیش، ترجمه‌ی کاملی از سه جلد کاپیتال نداشتیم. منظورم بحث آکادمیک در کشورها و حوزه‌های فرهنگی دیگر است؛ و اگر احساس می‌کنید در این تلفظ کلمه‌ی «آکادمیک» از طرف من یک ته‌مزه‌ای ناخوش وجود دارد، به‌هیچ‌وجه به این دلیل نیست که مثلاً من برای کارهای دانشگاهی و پژوهشی ارج و جایگاه کمی قائلم. برعکس. خیلی از برجسته‌ترین آثاری که ما در حوزه‌ی مسائل نظری و مسائل نظری مارکسیسم داریم، تزه‌ای دکترای اندیشمندان برجسته‌ای است که دائماً اسم‌شان را این‌جا و آن‌جا می‌شنویم. اگر من نسبت به آن بخش از کار آکادمیک است که بیشتر یک شغل است مثل همه‌ی شغل‌های دیگر. فرنگی‌ها برای اینکار یک اسم دارند. به آن می‌گویند «بنگاه آکادمیک»، مثل هر بنگاه اقتصادی دیگری. آن‌جا هم کالا تولید می‌شود، و به حکم شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، این ارزش مصرفی کالا نیست که اهمیت دارد، یعنی مهم نیست که چه چیزی نوشته شده، به چه دردی و به درد چه کسی می‌خورد. مهم است که آدم برای حفظ 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 وراجی و تکرار صدباره و هزارباره‌ی یک نقل قول، یا یکی دو اصطلاح و نیم‌جمله‌ی دهن‌پرکن یا یک شعار که بهتر است. به همین دلیل است که هر ساله و در سراسر دنیا، چه می‌دانم صدها یا هزارها فارغ‌التحصیل دوره‌ی دکترای داریم؛ ولی تعداد آن‌ها که رساله‌ی دکترایشان منشاء اثر دامنه‌داری، چه در اندیشه و چه در کنش اجتماعی زندگی انسانی است، در طول یک قرن، شاید به ۵۰ تا هم نرسد. و در پاسخ به بخش آخر سؤال‌تان: نه، نظریه‌ی ارزش مارکس به هیچ شکلی از «تعدیل»، «حک» و «اصلاح» نیاز ندارد؛ اما قطعاً نیازمند «بسط» و «بازسازی» است.

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

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 به نحوی کاملاً حق به جانب از من پرسید، من در پاسخ او پرسیدم: منظور کدام تضاد است؟ مگر در جلد سه چی نوشته شده که با آنچه در جلد یک نوشته شده تضاد دارد؟ 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 به نام «بوهم باورک» و بار دوم از طرف جریانی که به مکتب سرافا معروف شد. انتقاد اول بیشتر جنبه‌ی منطقی داشت و قصد داشت ثابت کند که مارکس در تئوری ارزشش عملاً از یک همانگویی فراتر نرفته است. همه‌ی آن‌هایی که به دام این انتقاد افتادند، چه آن‌ها که مخالف نظر مارکس بودند و چه آن‌ها که موافقش، در واقع به جنبه‌ی منطقی انتقاد بوهم باورک توجه نکردند و می‌خواستند یا در سطح به اصطلاح اقتصادی به آن پاسخ بدهند یا حتی ریاضی. گمان می‌کنم همین تلاشهای «ناموفق» پاسخ ریاضی از طرف هواداران نظر مارکس – مثل مدل‌های سه بُعدی فون بورتکیویچ، هیلفردینگ – اساساً پایه‌ای شد برای 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 پروبلماتیک، حتی تفسیرهای کانتی و ثوکانتی از روش مارکس می‌دانیم، انتقادات بوهم باورک در سطح منطقی – که شالوده‌ی اصلی‌شان بود – اعتباری ندارند. اگر امروز می‌بینید بعضی نیمچه استاد‌های تازه‌از راه رسیده این حرف‌ها را – که به طور شفاهی از روایتی دست پنجم و احتمالاً از ترجمه‌ای غلط شنیده‌اند – جویده‌جویده تکرار می‌کنند، فقط به این دلیل است که می‌خواهند روی جهل نظری‌شان کلاه شرعی مارکس‌شناسی بگذارند. من به شما قول می‌دهم اگر که به این افراد بگوییم نیم ساعت درباره‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس حرف بزن و انتقاد بوهم 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 می کند باید یقه اش را گرفت و پرسید این انتقاد را کجا خوانده ای؟ به چه زبانی خوانده ای؟ کی خوانده ای؟ چرا حالا فیلت یاد هندوستان کرده است؟

خیلی وقت ها این انتقادات فقط مبتنی بر یک اشتباه لُپی است که البته در قالب کلمات مطمئنی طرح می شود. یک مثال می زنم؛ و این مثال یکی از مکررترین انتقاداتی است که با استناد به نظر بوهیم باورک طرح می شود. می گویند در رابطه ی تبدیل ارزش ها به قیمت ها واحدهای اندازه گیری، کیفیت یا ماهیت یکسانی ندارند؛ یا آن ها که می خواهند شیک تر باشند می گویند بین input ها و output ها امکان تحویل پذیری یا قیاس پذیری commensurability وجود ندارد و بنابراین تبدیل ارزش ها به قیمت ها اصلاً ممکن نیست و مارکس بعد از نوشتن جلد یک با این تضاد روبرو شد و در حل آن درماند. به زبان بشر، می گویند چون واحد اندازه گیری «ارزش»، کار یا کار مجرد است و واحد اندازه گیری قیمت، پول است، چطور می شود آن را به این تبدیل کرد. مثل اینکه بخواهیم کیلو را به متر تبدیل کنیم. همه ی «خسن و خسین» از همین جا شروع می شود. 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 می شود که مقدار ارزش با قیمت برابر باشد. خواهش می کنم به این کلمه ی **مقدار** توجه بیشتری داشته باشید. یعنی، فرض گرفته می شود: این که بگوییم مقدار ارزش یک کالا برابر مقدار زمان کار اجتماعاً لازمی است که برای تولید و بازتولیدش صرف می شود، مثلاً ۵ ساعت، فرقی ندارد با اینکه بگوییم قیمتش ۵ ساعت کار است. تا همین جا هم، یعنی تا قبل از این که به بحث قیمت های تولید در جلد سوم رسیده باشیم، می توانستیم بگوییم اگر در همین ۵ ساعت زمان کار اجتماعاً لازم، ممکن بود، یک گرم طلا تولید کرد، آنوقت فرقی نداشت که بگوییم مقدار ارزش یک کالا ۵ ساعت کار اجتماعاً لازم است یا یک گرم طلا؛ و اگر این طلا هم در بانک بود و روی یک کاغذ نوشته بودند فلان مقدار دینار، یا ریال، یا تومان، و نماینده ی همین یک گرم طلا بود، می شد گفت که مقدار ارزش آن کالا را می توانیم به جای ۵ ساعت کار با یک گرم طلا، یا با دو دانه از این کاغذها اندازه بگیریم.

در بحث محاسبه ی قیمت های تولید، ما قصد نداریم ارزش ها را به قیمت ها تبدیل کنیم، (اصلاً تعبیر «تبدیل ارزش به قیمت» یک اشتباه سهوی است و فقط به خاطر آسانی کلام و بیان به کار می رود). بلکه می خواهیم ببینیم کالایی که مقدار معینی کار برای تولیدش بکار رفته است، به طور واقعی و در بازار واقعی براساس چه معیاری مبادله می شود. 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 سلسله نوشته‌هایی درباره‌ی نظریه‌ی ارزش تدوین و ارائه کنم. می‌بخشید از فرصت این گفتگو برای تبلیغ استفاده می‌کنم!)

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

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

اگر منظور تان نظریه‌ی ارزش است، در همه‌ی سطوحش. تا جایی که به ما چپ‌های ایرانی مربوط است، راستش اول باید بدانیم نظریه‌ی ارزش چیست. در بُعد جهانی-تاریخی‌اش هم، این نظریه را

باید در همه‌ی سطوحش شرح و بسط داد. یک مثال می‌زنم. می‌دانید که بحث مربوط به کار مولد و کار نامولد بحث کمابیش بازی است که نیاز به شرح و بسط دارد. من حتی یک قدم بیشتر می‌روم و آن را نیازمند بازسازی یا بازآفرینی می‌دانم. اما در همین سطحی که ما فعلاً از آن خبر داریم و فکر می‌کنم با استناد به گفته‌های مارکس مورد توافق همه است، کاری که در صنعت حمل و نقل صورت می‌گیرد، از نظر مارکس کاری مولد است. بگذریم از این‌که همین قضیه‌ی 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 تولیدشده در شاخه‌ی ارتباطات و اطلاع‌رسانی، مستدل کنیم؛ و حرف من این است که: اولاً نظریه‌ی مارکسی بی‌بربرگرد چنین توانی را دارد و ثانیاً اگر نمی‌خواهیم نظریه‌ی مارکس تکرار مکرر حرف‌های خاک‌خورده‌ی قرن نوزدهمی باقی بماند، چاره‌ای جز این وجود ندارد.

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

جواب به این سؤال کار ساده‌ای نیست. اگر بگویم 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 بگویم که اندیشه‌ی مارکس خطاهایی

بنیادی داشت، هم بی‌انصافی است و هم خلاف نتایج مطالعات، دانش و تجربه‌ی زندگی تاکنونی من. بنابراین شانس خودم را اینطور آزمایش می‌کنم: اولاً دستگاه نظری مارکس و مارکسیسم به نظر من دستگاهی اصلِ موضوعی (یا بقول شما: «آگزیوماتیک») نیست که قضایایش را بتوانیم به نحو دیگری ثابت کنیم، یا اگر براساس اصل‌ها، 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 اینکه تاریخ سیری جبری و مستقل از اراده‌ی انسان دارد که در اثر تضادهای درونی‌اش (مثلاً بین نیروهای مولد و مناسبات تولید) بالاخره روزی به 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 این است که چنین بنیادی سراسر خطاست.

اما من فکر می‌کنم هیچ کدام از این‌ها، بنیادهای اندیشه‌ی مارکس نیستند و به‌هرحال نمی‌توانند شالوده‌های نظریه‌ای رهایی‌بخش باشند که هدفش برپایی جامعه‌ای آزاد و رها از سلطه است که در آن آزادی هر فرد پیش‌شرط آزادی همگان است. درعین‌حال، من نمی‌توانم ادعا کنم که من و شمایی که با این حد از دانش و تجربه‌ی زندگی واقعی و سیاسی‌مان این‌جا 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؛ به‌خصوص 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 آن چیزی باشد که شما خطاهای نظری می‌نامید.

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

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

این از یک طرف. از طرف دیگر اما این نیز حقیقتی است که در جنبش مارکسیستی و در بین مخالفان و موافقان آن، چیزی شکل گرفته است که به آن می‌گویند «ایدئولوژی». مثلاً ایدئولوژی حزب ما یا سازمان ما؛ یا ایدئولوژی سوسیالیستی و منظور از آن معجونی است از به اصطلاح فلسفه و جهان‌بینی و نظام اعتقادات و برنامه‌ی سیاسی یا اساسنامه و یا مرانامه‌ی 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 در گرفته و آثار پژوهشی مهمی در این باره نوشته شده است. بنابراین فقط با گفتن این جمله که این واژه در آثار مارکس به کار نرفته، یا آنجا که به کار رفته، معنایی دیگر دارد، دردی دوا نمی‌شود. بنابراین اولاً من قبول ندارم که یکی از مفاهیم پایه‌ای نگرش مارکسی ایدئولوژی است؛ ثانیاً و بسته به این که ایدئولوژی را چه بدانیم، یکی از خطرناک‌ترین ایدئولوژی‌ها، اعلام پایان ایدئولوژی است. شما به خوبی می‌دانید کسانی که با صدای بلندتر از همه درباره‌ی پایان ایدئولوژی – و پایان تاریخ – جار می‌زنند، کسانی هستند که می‌خواهند سرکوبگرانه‌ترین نظام حاکم بر زندگی انسان را، یعنی روابط تولید سرمایه‌دارانه و ایدئولوژی 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 سوء تعبیرهایی مواجه بوده که یا عامدانه بوده‌اند یا از سر نادانی پذیرفته شده‌اند. مثلاً به نظر خیلی از مارکسیست‌ها می‌آید که به راحتی بگویند ما ایدئولوژی خودمان را داریم که خوب است و عادلانه است و انقلابی است و بورژوازی هم ایدئولوژی خودش را دارد که بد است و استثمارگرانه است و از این قبیل. یا اینکه دستگاه تبلیغاتی بورژوازی سعی کرده این باور را به یک باور مسلط تبدیل کند که ایدئولوژی، چیزی است که فقط چپ‌ها و مارکسیست‌ها دارند و چیز بدی است و کسی که ایدئولوژی دارد، آدم بی‌طرفی نیست، در حالی 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 روبروست.

از همان آغاز ورود این مقوله و تا امروز هم این نظر وجود داشت که ایدئولوژی نوعی آگاهی است. این که آگاهی درست 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 کذبش 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 این‌جا راهی

طولانی نیست تا آنجا که یک عده بگویند، بله، ایدئولوژی ما آگاهی درست است و به همین دلیل اسم مارکسیسم را بگذارند ایدئولوژی علمی؛ و عده‌ی دیگر بگویند، خیر، علم، چیز دیگری است. علم، علم اجتماعی یا جامعه‌شناسی و اقتصاد و تاریخ است که عینی و مستقل و بی‌طرف است و ربطی ندارد به ایدئولوژی که تمایلات طرفدارانه‌ی فرقه‌ها یا گروه‌های سیاسی است. کل این معضل از آنجا ناشی می‌شد که عده‌ای ایدئولوژی را نوعی آگاهی تلقی کرده بودند، چه غلط چه درست. البته از همان موقع این نظر هم وجود داشت که ایدئولوژی کمتر از جنس آگاهی است، بلکه بیشتر مثل سنت است، مثل نوعی آداب و رسوم است، چارچوب‌هایی است از رهنمودهای عملی که روابط اجتماعی انسان‌ها را به نوعی به هم پیوند می‌زند. چیزی است مثل ملاط یا سیمان که چفت و بست روابط اجتماعی را بهم می‌آورد. این نکته‌ی جالبی بود. مثلاً وقتی ما می‌گوییم که ایدئولوژی جامعه‌ی بورژوایی فetišیسم کالایی است، این فetišیسم نوعی آگاهی نیست، صورتبندی ادعای معینی نسبت به واقعیتی مستقل از خود نیست، بلکه سازوکار زندگی اجتماعی در یک شرایط اجتماعی و اقتصادی معین با یک شیوه‌ی تولید است.

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

آنچه ما «آگاهی» می‌نامیم از جنس آگاهی است، و این نیست که راست و دروغش به خودش مربوط است، بلکه 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 به‌طور کلی در چپ و در چپ ما درباره‌ی ایدئولوژی وجود دارد، می‌تواند دست کم برای ما امکان رفتار دیگری یا تازه‌ای در سیاست مارکسیستی باشد.

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

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 روبرو هستیم، به آن تنها به مثابه‌ی نوعی آگاهی، چه غلط چه درست نگاه نکنیم، بلکه آن را نهادی و مجموعه‌ای بسیار قدرتمند از انتزاعات پیکریافته ببینیم که کارکردهایی بسیار عینی در روابط اجتماعی یک جامعه‌ی معین دارد و رویارویی با آن، تنها رویارویی با اعتقادات و باورها نیست. یا از طرف دیگر، وقتی از سکولاریسم یا حقوق بشر حرف می‌زنیم، فکر نکنیم راجع به روابطی غیرایدئولوژیک یا بیرون از روابط سلطه حرف می‌زنیم. اتفاقاً آنجا که من از تعبیر «ایدئولوژی مثبت» حرف زده‌ام، قصد این بوده است که بگویم، چنین چیزی خود بر توهم روابط غیرایدئولوژیک استوار است و بیشتر آرزوست تا امکانی واقعی.

وقتی از مارکسیسم به عنوان یک علم سخن گفته می‌شود، دقیقاً از چه حرف زده می‌شود؟ آیا با یک علم اجتماعی سروکار داریم، یا علمی سیاسی یا علمی انسان‌شناختی یا چه؟

عالی است. این سؤال انگار اینجا از آسمان افتاده است؛ چون اگر بتوان به آن پاسخ کمابیش رضایت‌بخشی داد، تکلیف ایدئولوژی را هم روشن‌تر می‌کند.

اینکه اساساً بتوانیم مارکسیسم را علم بنامیم یا نه، همان معضلی است که قبلاً درباره‌اش حرف زدیم. به نظر من مارکسیسم، نه علم است، نه فلسفه و نه به طریق اولی ایدئولوژی. اینکه چه اسمی می‌توان روی آن نهاد، برای من روشن نیست؛ یا همانطور که گفتم، شاید افق تحول تاریخی زندگی انسان هنوز اجازه‌ی انتخاب نامی را نمی‌دهد. به همین دلیل هم بوده و هست که من عمدتاً از اصطلاح نقد و در بسیاری موارد از «تئوری نقادانه» یا «تئوری انتقادی» استفاده کرده‌ام. خیلی‌ها (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، عجالتاً سر همان کلمه‌ی علم باقی می‌مانیم و برای قائل‌شدن حداقل تمایزی بین مارکسیسم و جامعه‌شناسی یا علم اجتماعی، اسمش را «علم یا نظریه‌ی نقادانه درباره‌ی تاریخ و جامعه» می‌گذاریم. با این همه، همین که اسمش را علم گذاشتیم، بلافاصله مجبوریم همه‌ی آن انتظاراتی را که از علم می‌رود، برآورده کنیم. یکی این‌که، موضوعی داشته باشد، دوم این‌که از موضوعش مستقل باشد، سوم این‌که ادعاهایی که درباره‌ی موضوعش صورتبندی می‌کند به نحوی – 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 همین‌رو، ادعای من این است که امر استوارکردن نظریه‌ی انتقادی به مثابه‌ی علم، یعنی آنچه شالوده‌ریز یا بقول فرنگی‌ها constitutive است، بدون نقد ایدئولوژی اساساً ممکن نیست. به نظر من، مارکسیسم با نقد ایدئولوژی به مثابه‌ی انتزاعات پیکریافته، خود را به مثابه‌ی «علم» استوار می‌کند. جز این راهی نیست. علمی که، تنها با نقد واقعیتی که موضوع آن است ثابت می‌کند که عینی‌ترین علم است یا به زبان دیگر با عینی‌ترین شیوه‌ی تبیین موضوعش ثابت می‌کند که این شیوه بدون نقد واقعیت ممکن نیست. این 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.

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؟

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

ما اگر به‌طور خیلی کلی موضوع و آماج نگرش، کنش، آفرینش و تأمل انسان را در طول تاریخ به ترتیب موضوعات شناخت (چه طبیعت و چه تاریخ و جامعه)، هم‌زیستی با انسان‌های دیگر در قالب روابط اجتماعی، بازی‌ها و آثار هنری و موضوعات درون‌ذهنی تعریف کنیم، آن‌گاه با بیان‌ها یا تبارزاتی روبرو هستیم، مثل به ترتیب علم، اخلاق و سیاست، هنر و متافیزیک (در معنای دقیق کلمه). بدیهی است که حوزه‌های مهم دیگری هستند که ما از آن‌ها در این‌جا نام نبرده‌ایم، مهمترین‌شان تولید زندگی 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 اثباتِ وجودِ موضوعشان است؛ مثل متافیزیک. بگذارید، خطر کنیم و برای هر کدام از این چهار نوع گزاره یک مثال بزنیم: حوزه‌ی اول (علم): «خورشید دور زمین می‌چرخد»؛ حوزه‌ی دوم (اخلاق): «دروغگویی کار بدی است»، یا (سیاست): «انسان باید از قانون تبعیت کند»؛ حوزه‌ی سوم (هنر): «فریادهای عاصی آذرخش در بطن بی‌قرار ابر»؛ و حوزه‌ی چهارم (متافیزیک): «هستی، نیستی است.»

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

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 آنچه اسمش را جامعه می‌گذاریم، در آن حد «عینی» است که بتواند موضوع علم قرار گیرد؟ آیا اساساً این عینیت یا Gegenständlichkeit ممکن است؟ آیا تا وقتی این قضیه روشن نشده می‌توانیم اساساً درباره‌ی قدر صدق سطح دوم، یعنی سطح گزاره‌هایی که به مثابه‌ی ادعا نسبت به این موضوع صورتبندی شده‌اند، داوری کنیم؟ سؤال بعدی: آیا کاری که ما در سطح سوم می‌کنیم (گزاره‌های درباره‌ی گزاره‌ها)، «شناخت‌شناسی» است؟ لازمه‌ی اینکار این است که سطح دوم فقط شناخت باشد. اما گیریم به این نتیجه برسیم که ماهیت موضوع «علم» اجتماعی و استوارساختن عینیت آن اساساً چنان است که **شناختش** بدون صورتبندی نوعی **گزاره‌های وجودی** ممکن نیست، در آن صورت آیا سطح سوم، دست‌کم، به آمیزه‌ای از شناخت‌شناسی و **هستی‌شناسی** (هستی اجتماعی) تبدیل نمی‌شود؟ آیا این‌جا آن حوزه‌ی چهارمی که موضوعش گزاره‌های وجودی است، و آخرین پناهگاه فلسفه‌ی ناب بود، دوباره بطور جدی بکار نمی‌آید؟ بنظر من بسیاری از بحث‌های نظری که درباره‌ی نظریه‌های مارکسیستی – ماتریالیسم تاریخی، نظریه‌ی ارزش، نظریه‌ی سرمایه‌داری، نظریه‌ی سوسیالیسم و... و... – صورت می‌گیرد، منظورم گفتمانی است که می‌توان آنرا **میتاتئوری** نامید، نمی‌تواند از این جنبه‌ی هستی‌شناسانه‌ی هستی اجتماعی بی‌نیاز باشد. اینجاست آن نکته‌ای که گفتم در رابطه با «گسست شناخت‌شناسانه» به آن اشاره می‌کنم. می‌بینید که اگر قضیه را این‌طور ببینیم، آن وقت آن نظریه‌ی شناخته‌شده که «نزهای مارکس درباره‌ی فوئرباخ» را فقط گسستی شناخت‌شناسانه می‌داند، از چه زاویه‌ی بسته‌ای – اگرچه نه لزوماً نادرست – به قضیه نگاه کرده است. حالا اگر کسی بخواهد، حتی بنا به دلایلی

که من آوردم و شیمایی که من ترسیم کردم، اسم این حوزه‌ی «میتاتئوری» را فلسفه بگذارد، باز هم نمی‌توان مانعش شد.

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

فکر می‌کنم با چیزهایی که درباره‌ی عینیت پراتیک گفتم و با صحبت‌هایی که درباره‌ی به اصطلاح «فلسفه‌ی مارکسیستی» شد، جواب به این سؤال را هم تاحدی داده باشم. تنها نکته‌ای که می‌توانم اضافه کنم این است، چه در آنچه تحت عنوان «ماتریالیسم تاریخی» نامیده می‌شود و چه در آنچه قرار است حوزه‌ی اطلاق «ماتریالیسم دیالکتیکی» باشد (و منظور من، و به گمانم شما هم، آن «ماتریالیسم دیالکتیک» معروف نیست که در واقع فقط ستونی بود در دستگاه ایدئولوژیک نوعی و گرایشی در مارکسیسم)، عینیت موضوعی که درباره‌اش گفتگو می‌شود یا مبهم و ناروشن است و یا بدون استدلال پیشفرض گرفته شده است، درحالی‌که بدون آشکار شدن و استحکام این عینیت، اساس کار موجود نیست. ماتریالیسم پراتیکی این داعیه را دارد که بدون اتکاء به عینیت (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 گفتگو را داشتیم؛ امیدوارم این حرف‌ها تاحدی به درد خوانندگان‌تان بخورد.