

مراد فرهادپور در گفت‌وگویی تفصیلی از زمینه و زمانه‌اش می‌گوید

عقب‌نشینی به فلسفه

علی ورامینی، بابک اوجاچی، محسن آزموه

- جناب فرهادپور با وجود اینکه شما یکی از متفکران مورد توجه سال‌های اخیر هستید، کمتر پیش آمده که در رابطه با سیر زندگی و تفکر خود و احوالاتون صحبت کنید. اگر اجازه بدید با سیر زندگی شما شروع کنیم و در خلال آن سیر تفکرات شما را بررسی کنیم.

من بعد از اینکه دیپلم گرفتم یک ترم در رشته مهندسی مکانیک دانشگاه علم و صنعت تحصیل کردم. آن را رها کردم و به انگلستان رفتم. البته در همان دانشگاه علم و صنعت شرایطی پیش آمده بود که به من بورس آمریکا بدهند. داستان بورس هم این هست که، پدر من وکیل مجلس بود و برای بچه‌های یاسوج و کهگیلویه بیست سهمیه گرفته بود. چون بچه‌های آن‌جا انگلیسی قوی‌ای نداشتند و در کنکور همیشه رد می‌شدند. هویدا در جریان این قضایا از پدر من پرسیده بود که فرزند تو چه وضعیتی دارد؟ وقتی متوجه شده بود که من تازه دیپلم گرفتم، به پدرم پیشنهاد داد که من را با بورس به آمریکا بفرستد و من قبول نکردم. چون که از همان موقع آمریکا را دوست نداشتم. البته دردسری هم برای پدرم شده بود که چطور به هویدا این قضیه را بگوید. خواهرم انگلیس بود و من هم رفتم آنجا. سال اول مقداری زبان خواندم. از سال دوم که کالج را شروع کردم جریانات انقلاب شروع شد. کالاجی هم که آنجا انتخاب کردم، خوب نبود و بیرون لندن قرار داشت. من هم بیشتر لندن بودم و هفته‌ای یا دو هفته‌ای یکبار به کالج سر می‌زدم. البته در آنجا هم یک سری فعالیت دانشجویی-سیاسی با چند تن از دوستانی که مذهبی بودند شروع کردیم. در همان اتاقی که آنجا داشتیم، یک سری جلسات مشترک بین چپ‌ها و بچه‌های مذهبی برقرار کردیم. اتفاقاً جلسات هم خیلی رونق گرفت. از آن چیزی که در آن زمان انجمن ایرانی‌ها داشتند، خیلی فراتر رفت. در حدود بیست نفری هر هفته می‌آمدند. چایی دادن به این افراد و پذیرایی کردن از آن‌ها هم مسئله‌ای شده بود. باری خلاصه به دوران انقلاب خوردیم و من هم کالج را رها کردم.

- لطفاً قبلاً از این که به دوران انقلاب بروید، کمی از قبل عزیمت به انگلستان بگویید. فضای خانواده شما چگونه بود؟ اگر اشتباه نکنم پدرتان روزنامه نگار هم بوده اند. فضای خانواده شما و بحث های که شکل می گرفت سیاسی بود یا بیشتر ادبی؟ با کتاب و مطالعه از کی آشنا شدید؟ گرایش های سیاسی شما اولین بار کجا بوجود آمد؟ چون مثل اینکه وقتی به لندن رفته بودید گرایش و شخصیت سوسیالیستی شما دیگر شکل گرفته. کمی از حال و هوای قبل از آن برآیمان بگویید .

بله. خانواده ما تا حدی فرهنگی بود. پدرم روزنامه نگار بودند و روزنامه آسیای دموکرات را داشتند. از لحاظ سیاسی هم مدتی در حزب دموکرات قوام السطنه بودند. از لحاظ مادری هم من با بزرگ علوی و آن خانواده مرتبط بودم. رفتن به سمت مطالعه هم از حدود سن ۱۵ سالگی و خواندن ادبیات و رمان شروع شد. در آن موقع هم برای خودم یک ترکیب عجیبی از نیچه، هرمان هسه و آلن پو ساخته بودم که بیشتر تحت تاثیر در آمدن چنین گفت زرتشت بود. می توان گفت که بیشتر یک فضای درونی فردگرایی اگزیستانسیالیستی داشتم که با محیط بیرون ناسازگار بود. به همین دلیل رگه سیاسی داخل اش نبود. اما بعد از آن و به واسطه نامه نگاری با برادرم که مدتی دبیر کنفدراسیون بود، تا حدودی نسبت به این فضایی که خودم ساخته بودم تردید کردم. با رفتن به انگلیس و یادگیری زبان، فضای فکری ام خیلی بازتر شد. تا حدی زیادی در یک سال قبل از رفتنم به انگلیس و سال اولی که در انگلیس بودم، به وساطت مطالعه فلسفه به سنت چپ و مارکسیستی متمایل شدم. هنگامی که در سال ۱۳۵۶ انقلاب شروع شد، من تا حدودی با فضای داخلی گروه های سیاسی آنجا آشنا شده بودم. یکی دوتا تجربه کوچک با گروه های مائوئیستی در آنجا داشتم که به خیلی سطحی و بدوی به نظرم رسیدند. چون اصولاً هیچ ارتباطی با اروپا نداشتند. خیلی از آن ها اصلاً زبان نمی دانستند و به لحاظ تئوریک هم خیلی فقیر بودند. تعصب کور مذهبی هم داشتند و در زندگی روزمره هم بر اساس باور جزمی ای که همه رفتار افراد را کنترل می کند، زندگی می کردند. در واقع با همان اسطوره های کمونیستی جهان سومی زندگی می کردند. اما گروهی که تعدادی از افراد متفکر و نظریه پرداز مارکسیست در آن فعال بودند، شاخه تروتسکیستی انترناسیونال چهارم بود که به یک گروه انگلیسی مارکسیستی وابسته بودند. از دیگر سو محفلی در آلمان حول نشریه کاووش شکل گرفته بود، با فضایی که سازنده هاش اکثراً ۱۵، ۲۰ سال از من بزرگتر بودند و در واقع موسس های کنفدراسیون بودند. مانند بیژن حکمت و محمود مقدم. کسانی که از سازمان انقلابی حزب توده شروع کرده بودند و حتی دوره هایی در چین و کوبا رفته بودند. اما از این فضا گسسته و به مارکس بازگشته بودند. این بازگشت به تئوری و مارکس در قالب نشریه کاووش شکل گرفته بود که بیشتر به نقد گروه های چپی مانند حزب توده و مارکسیسم ارتدوکس و مائوئیسم می پرداخت. این ها به جز یک نفرشان، در لندن نبودند. من هم نزدیکترین انتخابم همان گروه تروتسکیستی بود که نشریه ای به عنوان «کمیته ضد اختناق در ایران» داشتند. طبق همان فرمول کنفدراسیون که یک جبهه غیرایدئولوژیک دموکراتیک عمومی محسوب می شد، اما پشت آن گروه و ایدئولوژی خاصی وجود داشت. کنفدراسیون همیشه این نقش را ایفا میکرد. بعد هم که تجزیه شد و هر گروه کنفدراسیون خودش را ساخت، همین کار را می کرد. به هر حال من یکسالی با این گروه همکاری می کردم.

- این گروه به غیر از مارکس خوانی، فعالیت عملی دیگه ای هم انجام می دادند؟

مارکس خوانی را گفتم گروهی که در آلمان بودند انجام می دادند. اما تروتسکیستها یا سوسیالیستهای انقلابی گروهی بودند که وقتی به ایران برگشتند، بین الملل و به ویژه "ارنست مندل" بیش از حد اصرار کرد که دو شاخه اروپایی و آمریکایی با هم در قالب حزب کارگران سوسیالیست وحدت کنند. بنابراین اهل سازماندهی و منظم بودند و با آن یکی محفل خیلی تفاوت داشتند. خلاصه بعد از آن و چند روز مانده به انقلاب من با این گروه به ایران آمدم.

• شما حس کرده بودید که انقلاب قرار رخ بده که بازگشتید؟

آن وقت همه داشتند بر می گشتند و این هم یک بازگشت گروهی بود. من خودم البته تنهایی آمدم. چون که اول پیش برادرم به آلمان رفتم و بعد به ایران بازگشتم. به یک لحاظ گروه ما خیلی سریعتر از دیگر گروه ها توانست سازماندهی کند و وقتی هم به ایران آمدم کلی اعلامیه و روزنامه همراه داشتیم. اما به لحاظ تعداد خیلی نبودیم. در مجموع شاید هزار نفری می شدیم. بخواهم وارد جزئیات شوم، خیلی مفصل می شود. خلاصه چندماهی با این گروه بودم. بعد به این نتیجه رسیدم که تصور ساختن حزب به شیوه لنینی و یا بحث های خیلی کلاسیک در رابطه با طبقه کارگر و این قبیل چیزها جواب نمی دهد. اوضاع هم که روز به روز خراب تر می شد. در کل به کار سازمانی در این حد بدبین شدم. من پیشنهاد داشتم که گروه کوچکی باشد که نشریه تئوریک "کند و کاو" را در بیورد و بقیه هم بروند. اما نمی شد که این پیشنهاد را مطرح کرد و به نود درصد اعضا گفت که شما بیخود اینجا هستید، این کار عاقبتی جز خطر درست کردن برای خودتان ندارد و بروید. بر همین اساس من گروه را ترک کردم و در قالب مقاله ای طولانی نقدهایم به تروتسکیسم، و در کم از شرایط انقلاب ایران را بیان کردم. آن نامه متکی بود بر تحلیل هایی که در نشریه کاو قبل از انقلاب طرح شده بود: در مورد انباشت اولیه سرمایه، جنبش تهری دستان شهری، فضای تهری دستی، شکل نگرش طبقات در ایران و اینکه در این مقطع بحث انقلاب سوسیالیستی مطرح نیست و اصلا زمینه انقلاب همین بحران انباشت اولیه است. این بحران انباشت سرمایه به ویژه از زمان اصلاحات ارضی شروع می شود که منجر به سرازیر شدن روستائیان کنده شده از زمین به شهرها و تمرکز ثروت به دست عده ای محدود و بخور بخورهای درباریان می شود.

بعد از آنکه گروه قبلی جدا شدم در گروه جدید به جز کاوش تصمیم گرفتیم که نشریه سیاسی تری دربیوریم که مخاطبش هم گروه های چپ باشد. این نشریه که بسیج نام داشت خود را «بازگوی دیدگاه های کمونیسم انتقادی» می دانست، و در واقع با تحلیل شرایط براساس نوعی خوانش ناب مارکسی و در عین حال تا حدی دترمنیستی بر این بود که باید واقعیت شدن سرمایه و شدن طبقات را نگاه کرد و نه یک فرمولی در ذهن باشد و بگوییم چون اینجا سرمایه داری هست، حتما طبقه کارگر دارد و حتما مبارزه ضد سرمایه داری است. از این دیدگاه افق انقلاب چیزی نبود جز بازسازی دولت بورژوازی و مسئله اصلی نوع بازسازی بود. نیروهای چپ می بایست به

طور مستقل در راستای بازسازی (تا حد امکان دموکرات) دولت بورژوازی سازماندهی شوند و برای سازماندهی بعدی طبقه کارگر فضا سازی کنند. در طی این جریان باید در مقابل هر حرکتی که مشوق این فضای تهی دستی است از هرگونه به هم ریختگی اجتماعی و طبقاتی جلوگیری کرد. تهی دستان برای ما یک قشر اجتماعی خاص نبودند که فقط فقرا، زاغه نشینان، کارگرهای فصلی، یا مهاجران روستایی باشند. این ها بالاترین نمود آن بودند اما مفهوم تهیدستان، شکل نیافتگی همه طبقات را بازگویی می کرد. به این معنا بورژوازی ایران هم در رفتار طبقاتی اش گیج و جزئی از انبوه بی شکل تهیدستان بود. مسئله ما این بود که چگونه میتوان در برابر هر حرکتی که این خطوط مبهم اجتماعی را مبهم تر کند (چرا که سرمایه داری تازه در حال برنشستن است، و چنین نبود که افراد جایگاه مشخصی در روند تولید پیدا کرده باشند و این جایگاه در آگاهی و سیاستشان منعکس شده باشد) ایستادگی کرد. این همان حرکتی بود که جریان های مذهبی حاکم انجام می دادند.

اما بعد در مسیر بازسازی استبدادی دولت، مسئله به محو شدن خطوط اجتماعی به نفع درگیری سراسری با یک دشمن بیرونی بدل شد. همان نقشی که همیشه پوپولیسم دارد، مسائل داخلی کم رنگ و همه چیز به گردن دشمن خارجی افکنده می شود. از این طریق سازماندهی استبدادی درون توجیه می شود.

نقطه شروع این قضیه برای ما تسخیر سفارت بود و در نشریه بسیج شدیداً با آن مخالفت کردیم. فکر کنم تنها گروهی بودیم که در آن هنگام مخالفت کردیم. در رابطه با جنگ قضیه را خیلی واقع گرایانه می دیدیم. دولت بعثی عراق به ایران تجاوز کرده بود و تا بیرون رفتن آن دولت متجاوز بایست جنگ می کردیم. اما ادامه جنگ و ورود به عراق را گسترش پوپولیسم تهیدستی می دانستیم. معتقد بودیم که چپ با دفاع نکردن از دموکراسی تا حد زیادی به این قضایا دامن زده است.

از جریانات درون حکومت که به این سمت حرکت می کردند با توجه به پیگیر بودنشان و به شیوه ای مستقل و انتقادی حمایت می کردیم. موضع ما این بود که هر جا که کم می آوردند و میخواستند زد و بد کند و خطوط را به هر دلیلی کمرنگ کنند و سر تقاضاهای دموکراسی ایستادگی نکنند و به بازسازی استبدادی دولت میدان دهند باید شدیداً از آنها انتقاد می کردیم. مثلاً در مورد حمله به دانشگاه (به عنوان یک نیروی کور غیر رسمی که در واقع سپاهیان فاشیزم هستند و به عنوان گروه ضربت استبداد فاشیستی به میدان فرستاده می شوند) حرف ما این بود که در برابر این گروه های مسلح و خشن و بدون هویت باید مقاومت کرد و در برابر این ها از دانشگاه و با استفاده از خشونت هم باید دفاع کرد. چون آن ها هم خشونت به کار می بردند. اما هنگامی که دولت اعلام کرد که می خواهد دانشگاه ها را ببندد، این شکلی دیگر از مقاومت را می طلبید و در این شرایط مقاومت همراه با خشونت و ماندن در دانشگاه را تایید نمی کردیم. چرا که دولت به عنوان یک مقام رسمی این کار را انجام داده بود. اما می شد به شکل دموکراتیک برای بازگشایی دانشگاه مبارزه کرد. این تفاوت ها برای ما خیلی اساسی بود. در نهایت از طریق عمدتاً تسخیر سفارت و دانشگاه و جنگ آن فضای تهی دستی به لحاظ ایدئولوژیک و اقتصادی، اجتماعی خیلی تشدید شد. البته رفتار گروه های سیاسی و یا ضدآمریکارایی ایدئولوژیک هم در این قضیه خیلی تاثیرگذار بود.

اصولا حتی قبل از انقلاب بحث نقش ایدئولوژی دینی به عنوان شکل مناسب آن نوع آگاهی ای که خلاء آگاهی طبقاتی را پر می کند، برایمان مطرح بود و نه به عنوان یک ایدئولوژی خرده بورژوازی. این امر از دل شدن تاریخی سرمایه داری و اینکه ما هنوز در مرحله انباشت اولیه بودیم، بر می خواست. البته این هم نقطه ضعف اصلی این دیدگاه بود که به یک دترمینیسم اقتصادی برمی گشت. در واقع نقش روحانیت شیعه و یا خیلی از مسائلی که نمی شود آنها را مستقیم به ماجرای سرمایه داری ایران وصل کرد، خیلی مهم است. شکل گیری یک هیئت حاکمه جدید، مسئله بازسازی دولت و پروژه ساختن دولت-ملت (که هم قاجار و هم پهلوی به یک معنا در این شکست خورده بودند) و خیلی عوامل حادث دیگر که قضیه را از حد تحلیل صرفا مارکسی در ارتباط با شدن سرمایه داری و انباشت اولیه فراتر می برد، براساس آن و با یک تحلیل معطوف به گذشته این مسئله برایمان مطرح بود که در لحظه تصمیم گیری عملی در رخداد انقلاب، اگر ما صرفا میخواستیم براساس این دید مارکسی و اقتصادی حرکت کنیم، منطقا به نفی انقلاب می رسیدیم. مگر اینکه عناصر حادث را تقویت می کردیم. آن عناصر حادث هم این بود که بازسازی غیر استبدادی دولت بورژوازی هم ممکن است. برخلاف خیلی از بحثها در ایران که گویا دموکراسی ممکن نیست مگر با محو سرمایه داری، ما معتقد بودیم که این در شرایطی امکان پذیر است. در صورتی که تفکیک طبقاتی صورت بگیرد و از این فضای تهی دستی بیرون بیایم. به اعتقاد من هر تحلیلی که نتواند تا حدی حدوث به نظریه ای که بنیادش کاملا به اقتصاد باز می گشت، تزریق کند، ناکافی بود. همین که ما در عمل از انقلاب حمایت کردیم و با سلطنت مخالفت کردیم، خود نشان می داد که قضیه چیزی بیش از انباشت اولیه و بازسازی دولت بورژوازی است. از همان موقع این برای من مسئله بوده که سوژه تاریخی ماتریالیسم تاریخی را باید به شکل دیگری احیا کرد و طرح مارکس در رابطه با نقد اقتصاد سیاسی در واقع خیلی از ابعاد مدرنیته را که اصولا به منطق دولت-ملت باز می گردند در بر نمی گیرد. این هم ربطی به کم کاری و یا اشتباه مارکس ندارد. اصولا سرمایه داری خودش را به عنوان یک صورتبندی اجتماعی غیر تاریخی و تاریخ زدا بازسازی می کند. و انتزاعی بودن آن همانطور که مارکس می گوید، انتزاع واقعی است و نه یک انتزاع در کله ما. به همین علت نه فقط طبیعی و جاودانه به نظر می رسد، بلکه نیرویی است که گذشته را می کشد و تاریخ را به بار مرده ای به دوش زمان حالی بدل میکند که در آن فقط سرمایه زنده است. این شکل از غیر تاریخی بودن را در این پنجاه سال اخیر که منطق سرمایه خیلی دیرتر از آن چیزی که مارکس فکر می کرد، توانست تا حدی خود را از منطق تاریخ جدا کند و شکل جهانی خودش را تحقق ببخشد می بینیم. برای همین است که در دوره اخیر کاپیتال مارکس دوباره مهم شده است. ولی هنوز هم ما با یک بوژوازی جهانی و یک پرولتاریای جهانی مواجه نیستیم که در بازار جهانی مشغول معامله و مبارزه با یکدیگر هستند. در حالی که در عمل و در همان آغاز سرمایه در قالب بازارهای ملی و در قالب پروژه های دولت-ملت سازی که ریشه و منطق دیگری دارد (هرچند که هر دو از دل گسست بنیانی تمدن اروپایی به دلایل تاریخی بیرون می آیند) بوجود آمد. به هر روی، این بحث حمایت از بازسازی دموکراتیک دولت بورژوازی تا همان خرداد شصت ادامه داشت.

• تجربه شوروی هم در شکل گیری این رویکرد تأثیری داشت؟

بله همه دوستان تا حد زیادی ناقد آن تجربه بلشویکی بودند. بویژه به آن شکلی که در قالب استالینیزم و مائوئیسم صورتبندی جهانی شده بود و به صورت نسخه، به همه جا ارائه می شد. به خصوص آن سویه لنینیستی ای که به مارکس اضافه شده بود. هرچند این دقیقا همان نقطه ضعف تکیه بیش از حد به دترمینیزم اقتصادی هم هست. اضافه شدن لنین مهم است زیرا او سعی کرد تاریخ را دوباره به عنوان جوهر مبارزه سیاسی مطرح کند. او هم مثل انگلس دائما تلاش می کرد که سویه های مجزای جریان تاریخ را کاملا تابع طرح نقد اقتصاد سیاسی کند، که به نظر من اصلا امکان ناپذیر است. اما تاکید بر مسئله ملی، جدی گرفتن قومیت، تفاوت های زبان و مذهب نکاتی است که نقطه شروع و جدی گرفتن آنها را شما در لنین می بینید. آن منطق تاریخی که در کنار منطق ضد تاریخی سرمایه است، دین، زبان، جنسیت، قومیت، میراث تاریخی، جنگ، شرایط اقلیمی و انبوهی از فرآیند های دیگر را در بر می گیرد و دولت-ملت در واقع نامی است برای یک تلاش ناتمام و همواره شکست خورده برای همگون کردن این جریانات ناهمزمان، که هر کدام در هر لحظه و با یک اتصالی کوتاه با زمان حال می توانند جرقه ای برای رخداد سیاسی شوند. مانند نقشی که روحانیت شیعه در قرن بیستم در ایران ایفا می کند. این را به هیچ وجه نمی شود از منطق سرمایه نتیجه گرفت.

• شما چهره ای تئوریک و نظری هستید، از این رو در تحلیل هایتان بیشتر به سمت مباحث جامعه شناختی و در

واقع "ما" کشیده می شوید. اما ما دوست داریم که در این گفتگو بیشتر از من مراد فرهاد پور بشنویم. این که

در دهه ۶۰ چه تصمیماتی خود شما گرفتید؟ اتفاقا ناگواری مثل زندان هم برای شما پیش آمد؟

شاید این را هم به دویخش بتوان تقسیم کرد. یک بخش تجربی مربوط به داده های زندگی من و یک بحث کلی تر هم تجربه فردی در متن تاریخ است. تا آنجا که به داده ها مربوط می شود همانطور که گفتم من یک سال با جریان تروتسکیستی بودم و یک سال و اندی هم با همان گروهی که کاوش را منتشر می کرد، محفلی تشکیل داده بودیم و مجله بسیج را منتشر می کردیم.. به سایت "BARRASY.COM" بروید، آرشیو این مجله وجود دارد. پنج شماره از این مجله منتشر کردیم که به خرداد سال ۱۳۶۰ خوردیم. در سال ۶۰ به این نتیجه رسیدیم که نیروهای ارتجاعی و استبدادی از سویی و مجاهدین از سویی دیگر شروع به فعالیت کرده اند، و دیگر جایی برای کارهای تئوریک محفلی (حداقل در این زمان) دیگر نیست. به خصوص که جنگ هم بالا گرفته بود. بنابراین آن حلقه هم تجزیه شد و اکثر افراد هم که مسن بودند، به کار و زندگیشان بازگشتند .

• شما خودتان چی؟

من همینجا ماندم. امکان بازگشت نداشتم. اولاً آن‌ها بواسطه این که سال‌ها در آنجا زندگی می‌کردند و یا مدرک آکادمیک گرفته بودند، کار و زندگی داشتند. اما من همان سطح اولی هم که در کالج می‌خواندم دیگر ول شده بودم. از دیگر سو به لحاظ مالی هم دیگر امکان بازگشت وجود نداشت. پدرم از کار دولتی منصرف شده بود. حتی بازنشستگی ایشان هم قطع شده بود.

• مشکلی هم از بابت نماینده مجلس دوران پهلوی بودن برای ایشان پیش آمد؟

بله مشکلاتی پیش آمد. البته پدر من در دوره آخر رستاخیز نبودند. اتفاقاً انتخابات دوره رستاخیز در همان یاسوج برای چند ساعت به درگیری انجامید. کسی که نقطه مقابل پدر من بود، مستقیماً ساواکی بود. از دیگر سو مردم از پدر من که در ۴ سال وکالتش خدماتی برایشان انجام داده بود، حمایت می‌کردند و می‌رفت که یک شلوغی محلی ایجاد شود. اما از شلوغی جلوگیری شد و همان نماینده ساواک به مجلس راه پیدا کرد. خب از این بابت شانس با ما یار بود و سبب شد که فشار زیادی مانند زندان رفتن، بعد از انقلاب به پدرم وارد نشود. اما انقصال و رفت و آمد به دادگاه انقلاب تا سال‌ها ادامه داشت.

• برادرتان (آقای مانی علوی) چی؟ ایشان در همانجا ماندند؟

بله. او سال ۱۹۶۷ به آلمان رفته بود. چرا که پدرش هم در آلمان شرقی زندگی می‌کرد. من اصلاً در طول زندگی ام او را ندیده بودم. تنها در ۱۵، ۱۶ سالگی چند نامه نگاری با هم داشتیم که یکی از عوامل تاثیر گذار در کنار گذاشتن فضای نیچه‌ای، اگزیستانسیالیستی و ضد اجتماعی من بود. بعد که رفتم انگلیس و به آلمان رفت و آمد داشتیم، او را دیدم و بعد از انقلاب هم که به ایران آمد. سال شصت هم به خاطر اتفاقاتی که افتاد همه بازگشتند. من در سال ۱۳۵۸ کنکور دادم. در کنکور علوم اجتماعی نفر صدم و در همان انتخاب اولم که رشته اقتصاد دانشگاه تهران بود قبول شدم. این انتخاب هم اشتباه بود. چند تن از اساتید آنجا را که می‌شناختم یا مهاجرت کرده بودند و یا به تیر غیب گرفتار شده بودند، دانشگاه هم که بعد از دو ترم بسته شد و سه سال هم تعطیل بود. بعد از این که دانشگاه باز شد از آنجایی که من فعالیت علنی سیاسی نداشتم و تنها در محفل بسیج بودم که نمود سیاسی بیرونی زیاد نداشت، به عنوان دانشجوی مشروط قبول شدم. دوباره ثبت نام کردم و ادامه دادم و لیسانس گرفتم.

• فضای دانشگاه پس از بازگشتی چگونه بود؟ آیا فضای بحث و گفتگو برای کسی مثل شما که دگراندیش

محسوب می‌شدید این فضا وجود داشت؟

آن زمان فضا خیلی در هم ریخته تر از آن بود که بتوانند افراد را در یک طبقه بندی جا دهند. سیستم اطلاعاتی هم آنقدر قوی نبود. فضای دانشگاه در سال اول یک فضای استثنایی بود. یک سیاسی شدن همگانی وجود داشت. به هر حال انقلاب بود. نظام هم هنوز مستقر نشده بود و آن سویه‌های غیر دینی انقلاب تابع ساختن یک استبداد دینی نشده بود. تجربه‌ای بود که متأسفانه به لحاظ تاریخ نگاری و بررسی نظری بسیار کم بر

روی آن کار شده است. اما پدیده ای بود که کسی مانند فوکو را از آن سر دنیا به اینجا کشانده بود. حتی اگر معنویت شیعه را جزو بارزی از آن بدانیم که واقعا هم همین گونه بود، در قالب یک حرکت رهایی بخش بود و نه یک ایدئولوژی ابزاری گروه های خاص صاحب منفعت برای ساختن یک دولت استبدادی. از این نظر با قیام ماه مه ۱۹۶۸ فرانسه، انقلاب کبیر و انقلاب اکتبر قابل مقایسه است. همه آن انرژی فردی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی همه آن چه در آن انقلاب ها بود در انقلاب ۵۷ هم بود. بعد از طریق تسخیر سفارت و شروع جنگ با شیطان بزرگ و امپریالیسم جهانی ماجرا به سمت دیگری رفت. گروه های سیاسی در این زمینه اشتباهاتی داشتند. کسانی مانند مجاهدین اشتباهات مهلکی انجام دادند که حتی چپ را هم قربانی کردند و فضا هم در اصطلاح خوابید. فکر کنم بیان جزئیات آن زیاد به بحث الان ما مربوط نباشد. اما نقطه اوج خوابیدن آن همان خرداد ۱۳۶۰ بود. البته قبل از آن هم انقلاب تا حد زیادی از سوی همگان و نه فقط گروه های حاکم مصادره شده بود. در گروه های دیگر هم یک نوع تصلب ایدئولوژیک و ضد دموکراتیک و حتی ناسازگار با آن سویه همگانی و یونیورسالیستی اول انقلاب رخ داده بود. از این نظر تجربه من خیلی شبیه به تجربه همه کسانی بود که غیر خودی بودند و بعدا به شهروند درجه دو تبدیل شدند. از فضاهای اجتماعی و سیاسی و به ویژه فضاهای قدرت و یا حتی خود دانشگاه رانده شدند. در سال های بعدی که دانشگاه یک فضای بسته، مرده و اطلاعاتی داشت، قابل مقایسه با فضای دانشگاه اوایل دهه هفتاد هم نبود، چه برسد به فضای ۷۶. یک فرق خیلی عجیب و غریبی داشت. دانشگاه به هیچ وجه بعد از باز شدنش، هیچ بارقه ای از جنبش دانشجویی و یا آن نقشی که دانشگاه برای بیش از نیم قرن بازی کرده بود در آن دیده نمی شد. مردگی کاملی همه جا را فرا گرفته بود.

• شما در دانشگاه اقتصاد می خواندید، در صورتی که نگاه حاکم نه تنها ارزشی برای علم اقتصاد قائل نبود، بلکه آن را تحقیر هم می کرد. در دانشکده ای که شما بودید چه می گفتند؟ چه چیزی به شما درس می دادند؟

دانشکده ما مثل همه جا درگیر اسلامیزه کردن علوم اجتماعی شده بود. از سویی هم با سوء استفاده فردی و بلاهت افراد گره می خورد. مثلا سازمان مدیریت را فقط بر اساس نامه مالک اشتر درس می دادند به عنوان تنها متنی که وجود دارد. البته چون اول کار بود، هنوز منظم، قدرتمند و بوروکراتیزه نبود. عناصری از قبل بود، اما به صورتی معلق شده بودند و در پراتنر قرار داشتند. من چون فعالیت سازمانی ام را خیلی زود تمام کرده بودم و فعالیت بعدی ام تئوریک بود، پرونده اطلاعاتی نداشتم و توانستم دوباره نام نویسی کنم و در آن فضای مرده صرفا ادامه تحصیل بدهم و مدرک بگیرم. در آن برهه بحران مالی خانوادگی که ابتدای انقلاب دچار شده بودیم تا حدی حل شده بود. آن بحث های پس دادن تمام حقوق های قبل از انقلاب و رفت و آمد دائم به دادگاه انقلاب گذشته بود. مملکت هم در جنگ بود و همه در یک فقر نسبی به سر می بردند. به یک معنا فضای بودایی گونه ایی حاکم بود. فضایی که از قضا گاهی اوقات و در تقابل با این توحش نئولیبرال مصرف گرای اکنون برای آن دل تنگ می شوم. من به خاطر شکل خاص رابطه ام با سیاست، آن دهشت های دهه ۶۰ را تجربه نکردم.

اما همینطور که گفتم یک غیر خودی رانده شده بودم و وضعیت من در آن شرایط بستگی داشت که رفتار دولت برای زدن روشنفکران چگونه است. فراتر از تجربه شخصی ام اگر بخواهم بحث نظری ای اضافه کنم، این است که به نظر می رسد حرف هگل که می گوید: "به لحاظ زندگی و سرنوشت فردی، تا آنجا که خود فرد مطرح است، تاریخ نمی تواند معنای خوشبختی و سعادت داشته باشد و در واقع برای فرد تاریخ نمی تواند سعادت به بار بیاورد." کاملا درست است. حتی می توان این را جلوتر برد و گفت: هرچه فرد به طوفان های تاریخی نزدیکتر باشد، میزان شوربختی اش در زندگی شخصی اش بالاتر خواهد رفت و هرچه حاشیه ای تر باشد، در تاریخ به یک معنا شاید بتوان گفت که خوشبخت تر خواهد شد. همین تجربه خاص خود من اگر مسئله خوشبختی را کنار بگذاریم و قضیه را تنها همین صیانت نفس و امنیت فردی در نظر بگیریم، باز می بینیم که پرتاب شدن من به حاشیه ها باعث شد که تجربه سخت زندان نداشته باشم. البته شاید همچنین تجربه ای می توانست اجازه دهد که من از ایران مهاجرات کنم و اصلا زندگی دیگری داشته باشم. در اینکه به قول لکان یک عدم تناسب و یک رابطه معکوسی بین هستی نمادین و هستی واقعی وجود دارد؛ به نظر من کاملا درست است. من خودم این را در تجربه شخصی ام دیده ام. آن تصویری که فرد به شکل نمادین به جامعه ارائه می دهد. هیچ ربطی به واقعیت تجربه شخصی اش ندارد و غالبا در ایران بخصوص به خاطر مسائل سیاسی، اطلاعات درستی در مورد افراد وجود ندارد. به یک معنا رشد و تدویم هستی نمادین و تاریخی در گرو نوعی نابودی بنیان مادی و تجربی آن هستی است. از این نظر برای خود من هم این حکم کلی هگل (نبود سعادت در تاریخ برای فرد) کاملا صادق است. به همین دلیل است که همانطور که در ابتدای بحث گفتید در مورد زندگی شخصی من بحثی نشده و اطلاعاتی در دست نیست. مثل لکان (البته اصلا قصد مقایسه ندارم) که از ملاقات شخصی با فروید در پاریس سر باز زد. دقیقا به خاطر اینکه نمی خواست تصویر تجربی فروید را ببیند. این چیزی است که در سطح خیلی حقیر تجربه خود من هم هست که افراد تصویر آرمانی کاذبی که به شکل نمادین ساخته اند را منتظر هستند که ببینند. خب این را نمی بینند و مأیوس می شوند. یک سرخوردگی، گجی و تعجب از آن سو ایجاد می شود. از این سو هم دروغین بود این تصویر و فشار دیگری بزرگ برای تطبیق دادن خود با این تصویر و پنهان کردن تضاد موجود، در خود انسان بدتر نوعی خشم و غضب و برخورد منفی ایجاد می کند. بر همین حساب است که در این سال ها خیلی سعی نکردم تصویر نمادین و تجربه واقعی زندگی فردی ام را به نوعی حل و فصل کنم. فکر می کنم که نهایتا حل و فصل این غیر ممکن است و همانطور که گفتم برای فرد تا یک حدی خوشبختی در گرو این است که شما به طور طبیعی در حواشی تاریخ باشید.

نه اینکه در گردباد ویرانگری که در مرکز هست باشید و بعد به حاشیه ای پرتاب شوید. آن هم حاشیه به لحاظ و قدرت، در صورتی که من منظورم از حاشیه تاریخ، زندگی در متن طبیعت است. (شاید اینجا عناصر رومانیتیک روسویی هم وارد قضیه می شود). اصولا عدم تماس با قدرت. این که به فضای بودایی دهه شصت اشاره کردم، شاید به خاطر درگیری با تجربه جنگ بود و اینکه اعمال خشونت سازمان یافته در کانال های خاصی حرکت می کرد و همانطور که خود جنگ به لحاظ مکان یابی وقوع خشونت، حالتی داشت که تجربه تهرانی ها با خرمشهری ها و اهالی کرمانشاه خیلی متفاوت بود. بر همین اساس شکل دیگر خشونت هم در سطح عمومی جامعه شاید آنچنان حضور نداشت و تجربه نمی شد و دخالت های دولت در حیطه های زندگی هم به خاطر جنگ و نداشتن امکانات خیلی خام، زمخت و بدوی بود. بر همین اساس این امکان وجود داشت که فرد

در لابه لای شکاف های قدرت و جامعه بتواند فضاهایی برای خودش پیدا کند. ما به ازاء خیلی عینی و تجربی آن دسترس بودن کتاب هایی بود که تا دهه ۷۰ منتشر شده بودند. با وجود اینکه اینترنتی وجود نداشت و رابطه ایران هم قطع شده بود، این کتاب ها را می شد پیدا کرد. در کتابخانه پژوهشگاه علوم انسانی مثلا کتاب های فلسفی تا سال ۷۹ میلادی وجود داشت. یا انواع کتابفروشی هایی که انبار قدیمی خود را آورده بودند. خاطر هست که یک شعبه پنگوئن هنوز در خیابان انقلاب بود که می شد با ده تومن یک رمان خرید. کسانی که مهاجرت می کردند، کتاب هایشان را به کتابفروشی ها می دادند. آن موقع هم امکان خرید و هم امکان کش رفتن کتاب خیلی بیشتر بود. این را برای مثال بیان کردم که بگویم با همه قطع روابط، ایزوله شدن و پرتاب شدن از تاریخ جهانی به بیرون و فشارهای داخلی، باز می شد آدم، گروه و محفلی هایی پیدا کند که مثلا از طریق همین شکاف ها، شکار کتاب می کردند و نوعی زندگی فلسفی درونی را ادامه می دادند. آمدن اینترنت از طرفی کمک به دسترسی بیشتر کرد اما از سویی دیگر جنبه فردی و خلاقیت فردی ای که تو این کار بود (مثلا این که چه کسی می تواند فلان کتاب آدورنو را زودتر و دست دوم پیدا کند) را گرفت. این جنبه ی بودایی بود که هم بیرون از قدرت بود و هم به دور از اقتصاد. این کتاب های کتابهایی بودند، که هیچ کس نمی خواست و قیمت خیلی ارزانی هم داشت. همانطور هم که گفتم گندهاش رو هم می توانستیم کش رویم. یک فضای کاملا خاصی بود که اجازه می داد فرد در ترک های جامعه و قدرت و حرکت کند.

• پیش از این مقطع که شما به سراغ مطالعات عمیق فلسفی بروید. برای مدتی به شعر رو می آورید. به قول خودتان شعر ناب. این روی آوری به شعر در اثر سرخوردگی سیاسی هست؟ در اثر شکست مبانی نظری تان در تبیین اوضاع؟ نتیجه چه چیزی است؟ و اینکه به میانجی این تجربه شما می توان دریافت که چرا تفکر و اندیشه در تاریخ ما اغلب در قالب شعر بوده است؟

شاید تجربه شخصی من، مثال خوبی برای این قضیه نباشد. حضور شعر و عرفان اسلامی از قرن چهارم هجری به این سو در تاریخ ما یک بحث تاریخی و مفصل دیگری می طلبد. در مورد خود من، بعد از خرداد شصت و شوک قاطعی که ناشی از تمام شدن همه چیز بود، برای یک دوره کوتاهی به فضای درونی خودم که قبل از رفتن به انگلیس ساخته بودم، بازگشتم. البته این بار به خاطر دانستن زبان انگلیسی و داشتن همین کتاب های دسته دوم، خیلی غنی تر و چند وجهی تر بود. در عین حال همراه با تولید و خلاقیت بود. خودم هم ترجمه می کردم. شعر فارسی و انگلیسی می سرودم. البته این مسئله هم هست که رخداد شعر نو (تجربه نیما وادامه اش در شاملو و فروغ) هم برایم بسیار با معنا و مهم بود. به علت اینکه محتوای این رخداد شعری سیاست بود. حالا بخواهیم وارد این بحث شویم، مسائل دیگری به میان می آید. به هرحال برای من این دو تا(انقلاب ۵۷ و شعر نیمایی) دو نمونه بارز رخداد به معنای بدیویی آن هستند، که نظیر آن ها را در تاریخ معاصر ایران نمی توان پیدا کرد.

• بعد از خرداد شصت چه اتفاقی افتاد؟

بعد از آن من حدود یکسال و شاید بیشتر به این فضای شعری بازگشتم. اما همانطور که گفتم این بار به صورت مصرف کننده جوان نبودم و همراه بود با حرکت در ترک های اجتماعی و گفتگو و همکاری با دیگرانی که همین تجربه را طی کرده اند.

• یعنی حلقه ای داشتید که منظم جلسه داشته باشید؟

نه. به صورت منظم نبود. اما افرادی دور هم جمع شده بودیم. مهم ترینشون آقای اباذری بود. بعد هم مسعود یزدی و شاپور اعتماد هم اضافه شدند.

• با حلقه های شناخته شده تری مثل کانون نویسندگان رابطه ای داشتید؟

نه. من با آن ها رابطه ای نداشتم. چون من کارهای ادیباتی نکرده بودم. کارهایی هم که بود با اسم مستعار در بسیج نوشته بود. خب آن زمان هم اوایل بیست سالگی و شروع مطالعه و خواندن بود. در یکسال ابتدایی که بازگشت به شعر بود، می شد علائم واکنش به شکست سیاست را مشاهده کرد. یکجور حرکت از لنین به ریلکه. تحولی که خیلی از جاهای دیگر هم رخ می دهد یعنی هر جا که یک فرآیند سیاسی به ویژه از طریق فشار بیرونی به شکست منجر می شود، خواه ناخواه و به صورت طبیعی یک فرار به درون رخ می دهد. منتهی برای من فلسفه و نظریه به عنوان یک میانجی مهم مطرح شد و تا امروز هم علی رغم همه بالا و پائین رفتن ها این نقش را ایفا کرده که مانع فرار به درون شکلی دروغین از کنش و یا اکتیویسم (که معمولا افراد در خارج از کشور از آن به عنوان یک سلاح ایدئولوژیک استفاده می کنند و دیگران را به عنوان چپ فرهنگی و چپ نظری فقط می کوبند، در حالی که خودشان در جایی که امکان فعالیت هست هیچ غلطی هم نمی کنند) شده است. این نقش تئوریک به این صورت برای من مطرح شد که دریافتم تحلیل شعر غنایی و خودآیین بودن اثر هنری مدرن به بحث های نظری آدورنو و بنیامین در رابطه با زیباشناسی گره خورده است. در متن خود تجربه شعری و ادبی متوجه شدم که محتوای حقیقی یک شعر ناب غنایی مثل مالارمه و یا نمایش نامه بکت و یا قصه کافکا را فقط به میانجی فلسفه و نظریه سیاسی اجتماعی می توان بیرون کشید.

نفی و تعالی دوگانه کاذب هنر متعهد و هنر ناب را که آدورنو آن را به خوبی و در برابر افرادی مانند لوکاچ نقد می کند، برای من این حقیقت اساسی را روشن ساخت که نزدیک شدن به معنای واقعی شعر غنایی فقط به میانجی مرتبط ساختن آن با تاریخ اجتماعی-سیاسی ممکن است و این که اصلا ناب شدن هنر و شکل گیری شعری مانند شعر مالارمه خود یک روند تاریخی اجتماعی است. حتی اگر محتوای این روند، نوعی قطع پیوند های بی واسطه بین اثر و واقعیت اجتماعی باشد. از اینجا بود که درک دیگری از کافکا، بکت و مالارمه برایم ایجاد شد که به مراتب از تفسیر ظاهرا معنوی، وجودی و دینی امثال "ماکس برود" از "کافکا" غنی تر بود. ما می بینیم که "بنیامین" به عنوان یک متفکر کمونیست، حتی سویه های الهیاتی کافکا را خیلی بهتر می تواند، بخواند و تحلیل کند. یا همانطور که خود آدورنو می گوید، بدون الهیات هیچ نوع سیاست رادیکالی در کار نخواهد بود. اتفاقا این نگرش دیالکتیکی رابطه خیلی پیچیده تری بین معنویت با مبارزه سیاسی و سنت هایی مثل مارکسیسم برقرار می سازد. از قضا مدتی پیش مصاحبه ای از دالایی لاما می خواندم که در این مصاحبه دالایی لاما خیلی علنی می گوید من مارکسیسم هستم و همیشه هم

مارکسیسم بوده ام. وی ضمن حمله به جنبه هایی از تفکر لنین دفاع جانانه ای از مارکس می کند و حتی از مائو دوره اول هم دفاع می کند. بحث خیلی جالبی از معنویت پیش می کشد و آن را متصل می کند به یک نوع معنویت سکولار که مارکسیسم بهترین نمود آن است. بر همین اصل آن دوران بازگشت به شعر را به میانجی نظریه فلسفی-زیباشناختی آدورنو، بنیامین و کل مکتب فرانکفورت پشت سر گذاشتم و به نوعی به فضای سیاسی اجتماعی بازگشتم. اصولاً تجربه تفکر فلسفی در مقام نوعی تجربه درونی، معنوی و برج عاج نشین و آن واکنش منفی ناشی از شکست و خشونت بیرونی نسبت به سیاست را به تمامی کنار گذاشتم. بدینی نظری ام نسبت به همه عرفان های بومی و غیربومی و کارکرد های ایدئولوژیکشان به صورت تجربی تایید شد و از اینجا بود که علائق و مطالعات دیگر هم وسیع تر شد.

• اولین ترجمه هایتان هم مربوط به همین دوران است؟

بله. شجاعت بودن (از پل تیلیش) محصول نهایی همین دوره است. بعد از اتمام دانشگاه و گرفتن لیسانس (در اواخر دهه ۶۰) طرح مسیحیت را با آقای ابادزی به عهده گرفتیم و به خاطر آن ناچار شدیم که به قبل از مسیحیت و ادیان باستانی بپردازیم. یکی دو جلد آن در رابطه با چین، هند و بین النهرین و مصر منتشر شد. بخش دین اش را ما کار کردیم. البته به صورت ترجمه، تالیف و اقتباس کار می کردیم. من خیلی تاکید داشتم که حتما اقتباس بر روی جلد نوشته شود. فکر کنم اولین باری بود که این ترفند یا روش تالیف ترجمه ای به کار گرفته شد. بعداً و در سطح خیلی وسیع تری دیگران از این تاکتیک استفاده کردند و اسم اقتباس هم بر روی آن نگذاشتند.

• در همین اواخر دهه شصت حلقه کیان شکل می گیرد و شما هم به عنوان دیگری در این حلقه حضور دارید.

چگونه با آن پیوند خوردید؟ چه ارتباطی با این روشنفکران دینی داشتید؟

برای من حتی تجربه هنری هم یک معنای تاریخی، اجتماعی و سیاسی داشت. نسل ما هر فضایی را که بازمی دید از آن استفاده می کرد. طرح یا نسخه «ازلی» خودم برای در آوردن یک فصلنامه نظری را همینطور ادامه دادم. در دورانی که فضای سیاسی هنوز و به طور کامل از بین نرفته بود، دو شماره جلد منتشر کردیم که جریان های چپ در آن حضور داشتند. جلد قصد داشت که تصویر چند بعدی و بازتری از مارکس و جنبش کارگری ارائه دهد. از میلیبند و پولانزا ترجمه می کردیم همراه با مقالاتی فلسفی در شرح و تفسیر کاپیتال مارکس. همین نسخه را بعداً در موسسه پژوهشکده علوم اجتماعی و هنگامی که فضا اندکی بازتر شد (رئیس موسسه هم آقای بروجردی، معلم فارسی خود من بودند و من را به اسم کوچک صدا می کردند) و خانم حکمی رئیس شدند، اجرا کردم و توانستم دو سه شماره مجله فرهنگ را به شیوه و با محتوایی کاملاً غیر سنتی منتشر کنم. این ها همه تمرین و تلاش های اولیه ای بودند که بعدها در قالب ارغنون، تا حدی به ثمر نشست و توانست تا ده سال به عنوان یک مجله محکم و تئوریک بر اساس ترجمه منتشر شود.

• اصلاً چی شد که این ها (مجله کیان) به سراغ شما آمدند؟

خب ترجمه هایی که من در ابتدا انجام داده بودم، مثل تیلیش در زمینه الهیات بود. من از همان مقدمه کتاب تیلیش هم استفاده کردم (چون دسترسی به فضای مکتوب نداشتم) تا در دعوای هایدگری ها و پوپری ها دخالت کنم و هر دو آن ها را بکوبم. بعلاوه بعد از این تفکر دیگر برای من بدون پیوند با خطی هرچند باریک از سیاست اعتراضی و به عنوان یک امر ناب معرفت شناختی و یا اگزیستانسیالیستی، هیچ معنایی نداشت. جنبش اصلاحات هم به لحاظ تئوریک فقیر بود و به دنبال کسانی می گشتند که بتوانند آن ها را به سنت های دیگر وصل کنند و ایده در اختیار آن ها بگذارند و هم اینکه در تحلیل شرایط کمک کنند. به نوعی تقسیم کاری صورت گرفته بود و ما هم در لایه های فرهنگی جنبش اصلاحات مشغول کار بودیم. هرچند می دانستیم که هرگز امکان نزدیک شدن به صحنه را نداریم. اما این تا حدی برای کسی که مجبور شده بود در ایران زندگی کند تنها راه ادامه تفکر انتقادی بود. در آن زمان من به جنبش اصلاحات خوش بین تر بودم و البته این را بایست در نظر گرفت که همه این ها برای ایستادگی در برابر استبداد جناح ارتجاعی بود. از دیگر سو و در سطح جهانی هم حمله نئولیبرالیزم به صورت گستره آغاز شده بود و شروع انقلاب ایران مصادف شد با سرکار آمدن تاچر و ریگان. ریگان که دقیقا در همان روز آزادی گروگانها سر کار آمد. در نتیجه به لحاظ تئوریک در سطح جهانی هم نوعی عقب گرد وجود داشت. در کل از لحاظ تئوریک نزدیک شدن به فلسفه هرمنوتیکی و به لحاظ سیاسی و اجتماعی هم نزدیک شدن به شکل هایی از اجتماع گرایی، باعث شد که به جنبش اصلاحات نزدیک تر شوم. به ویژه جریانات رادیکالتر و فلسفی تری مانند کیان. اما اینکه آن ها در ما چی می دیدند؟ نمی دانم، شاید یک ابزار فرهنگی که خودشان فاقد آن بودند و می خواستند به نوعی استفاده ابزاری از ما بکنند. برای همین هم هرگز پای دفاع از جریانات سکولار نایستادند. مسئله شان همیشه دعوا درون نظام قدرت و حفظ گروه خودشان برای حفظ پست و مقامشان بود.

• در کنار این به نظر می رسد که شما به جریان های تئوریک آن زمان مانند پسا ساختارگرایی که شکل گرفته بود نقد داشتید. مثل نقدی که بر ساختار و تاویل متن آقای بابک احمدی نوشتید.

بله. بعد از دهه هفتاد که فضا بازتر شد و فضای سازندگی و بازسازی اقتصادی شکل گرفت و بعد هم به انتخابات دوم خرداد کشیده شد، مجموع این ها بیرون رفتن از انزوا فرهنگی-نظری را تا حدی امکان پذیر می کرد. مانند فتری که یکدفعه باز شده است و به همین علت ناگهان مجموعه ای عظیم از ترجمه ها و تالیف ها به بازار آمد. برای ما که تکنیک ترجمه، تالیف و اقتباس را نزدیک به یک دهه قبل تجربه کرده بودیم کاربرد این تکنیک در قالب تالیف و خلاقیت نظری، مسئله بود. من معتقد بودم اگر کسی در رابطه با هوسرل و هایدگر حرف تازه ای دارد باید، به آلمانی و یا انگلیسی بنویسد. اگر هم حرف جدیدی ندارد، معلوم است که اقتباسی از حرف های دیگران است. در شرایطی که ما از هایدگر هیچ چیزی اینجا نداشتیم، کتاب سر هایدگر نوشتن، چه معنایی می تواند داشته باشد؟ جالب اینکه اولین ترجمه ها را از هایدگر ما در "ارغنون" انجام دادیم. اولین شماره ارغنون حاوی یکی از مقالات اصلی هایدگر در رابطه با تکنولوژی است و بعد هم مقاله ای دیگر از او گذاشتیم. کاری که دیگران هرگز نکردند. این دیگر به شرایط خاص ایران بر می گشت. انزوا، رشد جمعیت و خلاء ایدئولوژیک که با پایان یافتن آن حس کاریزماتیک اوایل انقلاب ایجاد شد، نسل جدید تشنه شنیدن نظریات جدید بود. فضا خالی بود و تولیدکنندگان بومی سنتی هم نمی توانستند این فضا را پر کنند و به

همین دلیل فضا از این ترجمه‌های تالیفی پر شد. ما هم که می‌دانستیم ریشه‌های آن کجاست و این تکنیک چگونه به کار گرفته شده، در آن زمان واکنش نشان دادیم. غیر سیاسی بودنش و همچنین حرص به دانستن اطلاعات و مرعوب کردن خواننده (به ویژه که بین این گشایش با آمدن اینترنت یک شکاف هفت، هشت ساله است و این پروژه‌ها در این شکاف گل کردند و به چاپ‌های چهلم رسیدند!) هم بی‌تاثیر در واکنش ما نبود. بعدها که اینترنت آمد، دسترسی به منابع اصلی ممکن شد و مشخص شد که این کتاب‌ها چگونه ساخته شده‌اند، آن بادکنک سوراخ شد. در عین حال من گفته‌ام که واکنش ما در آن زمان به هر حال از شرایط خاص تاریخی خودمان بر می‌خواست. شاید با نگاهی کلی‌تر آن کتاب‌ها هم در انتقال اطلاعات مفید بودند و یک فضایی ایجاد کردند. خواه ناخواه آن‌ها هم جزیی از این حرکتی بودند که بعدها من به نام ترجمه-تفکر از آن یاد کردم. حتی اگر سعی می‌کردند که معنای ترجمه را محدود کنند و یا به نوعی بپوشانند.

- **این حالا جنبه سلبی آن بود. به لحاظ ایجابی شما ارغنون را تاسیس کردید. درست است؟**

بله دقیقاً. در خود مقدمه‌ای هم که نوشتیم روشن است این قضیه. این که با باز شدن شرایط این خلاء نظری با ترجمه‌های ناقص و آثار تالیفی بی‌فایده در حال پر شدن است و متون اصلی وجود ندارد، فکر کردیم که همکاری مستقلی را می‌توان شروع کرد. با توجه به اینکه ده‌ها رسانه از رادیو تلویزیون گرفته تا روزنامه‌های اینترنتی رسمی را تبلیغ می‌کردند، ما توانستیم به این توافق برسیم که فصلنامه‌ای داشته باشیم که تماماً به ترجمه و تالیفی که معطوف به تجربه مدرن غرب است، اختصاص داشته باشد. این پیشنهاد را پذیرفتند و ما هم در مقابل این تضمین را دادیم که از این فضا صرفاً برای پیشبرد نظرات خودمان و یا تبلیغ یک جریان و نظریه خاص استفاده نکنیم و به این قول هم وفادار ماندیم. این روند ده سال ادامه پیدا کرد. سنت‌های متفاوت و گوناگونی را معرفی کرد که تا قبل از آن حضور نداشتند.

- **اما نمی‌توان انکار کرد که ارغنون چپ بود.**

خب طبیعی است وقتی بیشتر پیشنهادات از طرف من و اباذری می‌آمد و ما هم گرایش‌های چپ داشتیم، تا حدی ارغنون رنگ و بوی چپ می‌داد. گذشته از آن به هر حال ما از قبل توافق کرده بودیم که به کلیت فضای غرب بپردازیم و نه به آن سویه‌های کاملاً تجریدی. بنابراین تأکید بر معرفت‌شناسی و سنت فلسفه تحلیلی کم می‌شد. با وجود این هنگامی که آن شماره فلسفه تحلیلی بیرون آمد هیچکدام از آن مقاله‌ها وجود نداشت و آن شماره همچنان کتاب درسی است. در مورد فلسفه اخلاق، نظریه سیستم‌ها، روانکاوی هم به همین ترتیب. یا مثلاً در مورد مدرنیته ما از هایدگری مقاله ترجمه کردیم که هیچ علاقه‌ای به آن نداشتیم. اما در کل می‌پذیرم که یک رنگ و بوی رادیکال متمایل به چپ در این انتخاب‌ها وجود داشت.

- **هم شما و هم آقای اباذری خیلی از مباحث را نقد می‌کنید، از آن رو که منجر به سیاست زدایی می‌شود. اما در**

رابطه با بحث " ارغنون " و دور شدن شما از "پراتیک" و تمرکز بر مباحث نظری خود جنبه‌ای از سیاست

زدایی نیست؟

اولا ارغنون یکی از کارهایی بود که در آن زمان انجام می دادیم. من سعی داشتم در فضاهای دیگر مانند کیان یا روزنامه های مختلفی که وجود داشت از طریق میزگرد و یا نوشتن مقاله بحث های مستقل تر سیاسی و مارکسیستی را مطرح کنم. اما این هم بود که به عنوان سویه نظری اصلاحات بهترین کاری که چند نفر می توانند انجام دهند همین چاپ ارغنون بود. امکان سازماندهی برای افراد سکولار به هیچ وجه وجود نداشت. اگر فضا برای نواندیشان دینی تنگ و سخت بود، این طرف اصلا فضایی وجود نداشت. جامعه هم در آن زمان پذیرای این تفکرات نبود. بر همین اساس در این طرف جای هیچ گونه فعالیتی نبود. اما ما هرکجا فضای مستقلی می دیدم، سعی می کردیم کار کنیم. تا حدی مسئله به تجربه شخصی و امر تصادفی (اینکه مثلا قبلا من با کسی آشنا بودم یا نه) باز می گشت. مثلا ما چون کار ادبی نکرده بودیم، در کانون نویسندگان رفت و آمدی نداشتیم، اما من با خود گلشیری از طریق موحد آشنایی داشتم. گلشیری در ابتدا مخالف بود. قرار بود جعفر پوینده ویراستار اصلی مجله باشد. در شماره اول هم حضور داشت و بعد هم که به قتل رسید. خود این نشان می داد که ما با افرادی در ارتباط هستیم که زیر شدیدترین حملات ارتجاع هستند. همانطور که گفتم گلشیری که در ابتدا مخالف این جریان بود و هرگونه کار با دولت را به شدت محکوم می کرد، بعد از این که روند مجله را دید و به خصوص شماره ۴ آن که به نقد ادبی می پرداخت و زحمت های ما را برای آن مشاهده کرد، نظرش را تغییر داد و گفت که حرکت خوبی است.

گذشته از این با عقب نشینی رئیس دولت اصلاحات و فروپاشی کل جریان اصلاحات، بویژه در سال ۸۴ با روی کار آمدن پوپولیزم ارتجاعی راست و عوض شدن کامل فضا دید خود من هم نسبت به اینکه آچار فرانسه فلسفی اصلاحات باشیم عوض شد. قصد داشتم که ارغنون را سیاسی تر کنم. اما چون ارغنون اصلا جواز نشر نداشت و بر اساس امضای وزیر و در موارد خاص منتشر می شد، کاملا وابسته به افراد بود، با عوض شدن افراد امکان ادامه حیات نداشت. با این همه سر شماره آخر، که از نظر من بدترین شماره ارغنون است (چرا که موضوع خیلی پرتی را یکدفعه آوردند) دعوا سر گرفت و در خود هیئتی که همیشه با توافق و بحث و یا حداکثر با یک مقدار طنز و آبرونی کار را پیش می بردیم، اینبار به خاطر آمدن آقای صنعتی (آقای اباذری ایشان را آورده بود) و انتخاب موضوع الکی مرگ بحث های خیلی تندی در گرفت. به خیلی از جوان هایی که من آورده بودم توهین کردند و آن ها نمی خواستند کار کنند. من با توجه به اینکه شماره آخر بود، گفتم که این کار را انجام دهید.

• شماره مرگ قرار بود شماره آخر باشد، یا بعد از این دعوها شماره آخر شد؟

نه می دانستیم که شماره آخر است. من طرحی شبیه به آنچه بعدا تحت عنوان رخداد ۲ چاپ شد را برای شماره آخر داده بودم. اما همه از آن طرح ترسیدند و فکر کردند که این خیلی سیاسی و خطرناک است و خوب نیست ارغنون با این بحث سیاسی پایان پیدا کند. در واقع همه دنبال یک پایان خیلی خوش، آبی و کلی بودند که نه سیخ بسوزد و نه کباب. برای همین طرح اولیه را به شدت رد کردند و از همانجا بحث ها در گرفت و پیشنهاد دکتر صنعتی و اباذری در رابطه با مرگ بیان شد. من هم علی رغم دعوایی که پیش آمد نهایتا، به دوستان جوان گفتم که قهر کردن فایده ای ندارند، تنها باعث می شود عده ای دیگر بیایند و مقالات هم بد ترجمه شود، این شماره آخر را انجام می دهیم و آن طرح را به شکل دیگری پیش می بریم.

آنجا بود که فهمیدیم حتی به عنوان یک محفل تئوریک باید از هرگونه ارتباط با حکومت مستقل شویم. به عنوان یک جریان مستقل دنبال آن نخ سیاسی بودم که از زمان تحلیل آدورنو از شعر غنایی برای من مطرح بود، در ارغنون هم من این نخ را دنبال می کردم. همین که شما می گوید رنگ و بویی از چپ در ارغنون هست، نشان می دهد که آن نخ از ارغنون هیچ گاه به طور کامل قیچی نشد. بعضی ها ممکن است که نخواهند این قضیه را تایید کنند. طرحی هم که برای شماره آخر در نظر گرفته بودیم، بدون امکانات دولتی و در شرایط سخت دولت نهم توانستیم آن را اجرایی کنیم و توانستیم یک جریان فکری-سیاسی مستقل را با همان چند نفر اولیه که ۱۵ نفری بودند در نهایت جلو ببریم. بعد هم سایت رخداد را ساختیم. فکر می کنم با توجه به امکاناتی که داشتیم و همچنین فضای ایران و برخلاف حرف هایی که در رابطه با چپ فرهنگی و بی عملی سیاسی بیان می کنند، هم تاثیر عملی داشتیم و هم سیاسی. به شکل خیلی طنز آمیزی افرادی که نظریه را از این نظر، مسخره می کردند، متوجه نبودند که مخاطب اصلی که ممکن است دست به کنش سیاسی بزند، جوانان و دانشجویانی هستند که شدیداً تشنه شنیدن نظریه و فلسفه هستند. اتفاقاً رفتن به سمت نظریه در آن زمان می توانست یک استراتژی عملگرای سیاسی تلقی شود. ما توانستیم با ایجاد سایت و جلسات تا جایی که امکان داشت دخالت هایمان را سازمان یافته و به معنای حقیقی کلمه سیاسی شده انجام دهیم. تا حوادث انتخابات ۸۸ این حرکت کاملاً مشخص است. به یک معنا بیش از آن حدی که در آن جریان حضور داشتیم، بحث های نظری و سیاسی ما جلوه کرد. به همین علت هم ضربه ای که خوردیم به همان میزان شدید بود. البته بی تجربه گی سیاسی و وضعیت کلی ایران، دست به دست هم داد و منجر شد که برای مدتی همه چیز تعلیق شود. امروزه هم کار بیشتر در قالب فعالیت های منفعل تئوریک ادامه پیدا می کند. اما فکر کنم پایه شیوهایی از فکر کردن رادیکال و رهایی بخش گذاشته شده است (همان تصویر نمادین) که در برابر سرنوشت های فردی به عنوان جزیی از میراث تاریخی-سیاسی این دوره باقی خواهد ماند و به نسل های بعدی منتقل خواهد شد. هم برای اینکه بتوانند فکر کنند و هم این تفکر را به عنوان نوعی از کنش سیاسی و با توجه به شرایط پیش ببرند.

• شما هیچ گاه در دانشگاه تدریس نداشتید اما یک ویژگی که در شما بارز است کار کردن و میدان دادن به جوانان است. ترجمه های گروهی انجام دادید با آن ها و بسیار کمکشان کردید. این چه تاثیری در روند کار

شما داشته است؟

این خود جزیی بود از گره خوردن نظریه به سیاست به شکل واقعی، عملی و روزمره اش. یعنی تاکید نهادن بر کار جمعی. چه در خواندن آثار و بحث کردن در رابطه با آن و چه در ترجمه. من همیشه سعی داشتم که ترجمه ها را به صورت مشترک انجام دهم که علاوه بر خود ترجمه یک مترجم هم ساخته شود. این نزدیکی به جوانان و یا بهتر بگویم، فضاهای دانشجویی، در واقع جزیی از انتخابی سیاسی بود که نظریه را هیچوقت به عنوان امر فردی درونگرایی صرفاً اخلاقی و معنوی نمی دید. بلکه آن را یک نیرو و رابطه اجتماعی-تاریخی می دانست که اثرات واقعی هم روی زندگی افراد و انتخاب هایشان می گذارد. بر همین اصل این هم جزیی از همان چیزی بود که من را از شماره آخر ارغنون جدا می کند و جزیی از همه انتخاب هایی است که از خرداد شصت به بعد داشتم.

- یک نکته انتقادی وجود دارد این است که شما در هر دوره ای یک متفکر را انتخاب می کنید و بر روی آن تمرکز می کنید. یک دوره آدورنو و نظریه انتقادی، یک دوره ژیزک، دوره ای اشمیت و .. این نقد را قبول می کنید؟

در خود همین داده های اولیه ابهام وجود دارد. داستان نظریه انتقادی و مکتب فرانکفورت به خود من و سستی که من از دلش بیرون آمدم باز می گردد. گفتم در دوره های آخر حتی از این داشتم فاصله می گرفتم و زیر فشار نولیبرالیسم به اجتماع گرایی نزدیک می شدم. این هیچ ربطی به تجربه رخداد ندارد. تجربه رخداد اتفاقا با گسستی از نظریه انتقادی و فهم خلاء های موجود در نظریه آدورنو و در ارتباط با مفاهیم ناب فلسفی و در شیوه ارتباطش با گفتارهایی مانند مارکسیسم و روانکاوی پدید آمد. من جویای این بودم که یک دستگاه فلسفی پیدا کنم که بتواند نوعی از کنش - تفکر رادیکال رهایی بخش را حمایت کند. چون به محدودیت های عقب نشینی به اجتماع گرایی پی برده بودم و حس می کردم این یک میان بر موقتی است که من به اشتباه و زیر فشار شرایط ایران، تنها بودن و هزار چیز دیگر به آن تن دادم. شکل حادث اش با سفری که به انگلستان بعد از ۲۶ سال داشتم همراه شد. سفر من ۲۰۰۴ بود و ۴ سال بعد از آن نولیبرالیسم ترکید و بحران ۲۰۰۸ پیش آمد. قبل از آن ما با نوعی احیای گفتارهای رادیکال چپ روبرو هستیم که برخی با فاصله گرفتن با مارکسیسم و برخی با تغییر رابطه با مارکسیسم سعی می کردند که این کار را انجام دهند: نقد ریشه ای رادیکال از سرمایه داری بوروکراتیک حاکم بر جهان امروز، حالا تحت عنوان پست مدرنیته یا جهانی سازی و یا هر چیز دیگری که بخواهند آن را مطرح کنند. اینجا بود که اتفاقا من با مجموعه ای از گفتارهای به هم پیوسته آشنا شدم. ژیزک و بدیو به همراه آگامبن راه اصلی بودند که تا حد زیادی باید این ها را از زاویه نگاه ما و نیازهای ساختاری یک تفکر رادیکال رهایی بخش در درون ایران نگاه کرد. خود آگامبن به من می گفت که من چه ربطی به بدیو و ژیزک دارم؟ هر چند خودشان با هم رقیب و دوست هستند و کاملا روشن است که به همدیگر خیلی نزدیکترند تا فلاسفه تحلیلی مثل راسل. اما من به او گفتم برای من اهمیتی ندارد شما خود را چه گونه می بینید، ما این گزینش را کرده ایم و قسمت هایی از کار هر کدام از شما به خاطر وضعیت خاصی که داریم برای ما معنا دار است. از طریق این مجموعه بود که متفکران دیگری مثل لکان و رانسیر وارد می شوند.

چون این بسترها به هم وصل هستند و این سنت ها به هم مرتبطند. بر همین اصل وقتی ما ژیزک را معرفی می کنیم، بخش عمده کار او وصل کردن لکان به هگل است و طبیعتا آن دو نفر هم با او می آیند. پشت این یک انتخاب تئوریک دیگری هم بود. مسئله تنها به هم پیوستگی گفتارهای رادیکال نیست. علاوه بر آن این نکته هم بود که ما همگی تجربه بحران مارکسیسم را پشت سر گذاشته بودیم و (خصوصا در پیوند با این گروه های خارج نشین که هر سه نفر یک حزب کمونیستی می سازند و ادعای عمل و کنش هم دارند، اما دشمن اصلی آن ها حزب کمونیستی سه نفره دیگری در همان شهر است و بیشتر همان گروه را مانع انقلاب جهانی می دانند تا سرمایه داری جهانی) به این نتیجه رسیده بودیم که به لحاظ تئوریک می بایستی که باز بود. درست است که در شرایطی که امکان سازماندهی کم است، این باز بودن تئوریک می تواند به نسبی گرایی نزدیک شود، اما این خطری است که باید به آن تن می دادیم تا دوباره در آن چاله استالینیزم و مارکسیسم ارتدوکس نیافتیم. بر همین اصل من از ابتدا تاکید داشتم که باید حتی المقدور به لحاظ تئوریک "باز" برخورد کنیم. حالا تصادفا به علت آن سویه های شخصی که هر جریان

فکری و اجتماعی هست، در بعضی از موارد این قضیه صورت نگرفت. مانند دولوز یا کسان دیگری که اینجا طرفدار دارند. اما غیر از آن ما کنار بدیو، لاکلائو، ژیزک، آگامبن را داشتیم که در کتاب های رخداد هم سعی کردیم آن ها را مطرح کنیم. چهره هایی مانند اشمیت هم به میانجی احیاشان در گفتارهای رادیکال غرب برای ما دوباره مطرح می شدند. اما در اینکه یک درجه نسبی گرایبی و حتی می توان گفت دلبخواهی بودن می توانست در همچین پروژه ای حضور داشته باشد و انتخاب های شخصی را دخالت دهد حرفی نیست، اما این قماری است که باید به آن تن داد. مسئله ای است که باید به آن آگاه بود و سعی کرد از طریق وصل کردن این نظریه ها به یکدیگر، نقد آن ها، از ترجمه صرف فراتر رفتن، نوشتن راجع به آن ها و حساس بودن به اینکه به مدهای پارسی و اسامی که افراد صرفا برای اظهار فضل بیان می کنند، تبدیل نشوند این خطرات را کم کرد. فضاهایی هم که ما داشتیم به خاطر فشارهایی که در نتیجه حل نشدن بحران های سرمایه داری جهانی و بحران های خاص جامعه ایران خیلی از سوپیه هایش از بین رفته است. این یکی از خطرات این نوع کار است اما نقطه مقابلش هیچ کاری نکردن است. اما سوای مبانی طرح این سوال ها، خود ما نسبت به این خطر واقف بودیم و هستیم و راه چاره اش اتفاقا کنار گذاشتن تئوری نیست، بلکه ادامه دادن و غنی تر کردن و پیدا کردن واسطه هایش با سیاست و تاریخ واقعی آن است. که البته می تواند فرآیند پیچیده، طولانی و هزینه بری باشد که فرد از عاقبت آن اصلا خبر نداشته باشد. مستلزم صبر، گشودگی و ممارست در وصل ایده های نظری است. اینکه من خودم شخصا بتوانم این کار را انجام دهم یا نه تردید دارم. اما فکر می کنم بخشی از راه درست این است. کارهای درست دیگری هم می توان انجام داد. مثل ساختن همین موسسه پرسش و ایجاد فضایی برای کلاس، درس و سمینار. و یا مانند منتشر کردن روزنامه ای مانند اعتماد و کار کردن علی رغم همه فشارها و کمبودها برای حفظ فضایی در روزنامه نگاری. و یا رفتن به سمت ژورنالسیسم تحقیقاتی با همه خطرهای گرفتاری هایش. همه این ها انتخاب هایی است که وجود دارد و هیچ کدام نافی دیگری نیست.

- در کنار تجربیاتی که داشتید و سیر تحولات آن را گفتید، تجربه ای دیگر داشتید و آن پیوستن به موسسات خارج از آکادمی است. شاید اولین تجربه تدریس رسمی شما در حوزه عمومی باشد. آن تجربه چرا و چگونه شکل گرفت؟ چه نتیجه ای داشته است؟

تا حد زیادی این ها به ضروریات اجتماعی-تاریخی باز می گردد که فرد ناچار می شود به آن تن دهد. یعنی شما فضای دیگری ندارید و به شکلی به آن سمت رانده می شوید. برای من که مدرک آکادمیک نداشتم، (سوای اینکه دانشگاه را جای مناسبی بدانم و یا بخواهم و یا نخواهم) امکان تدریس در دانشگاه وجود نداشت. بر همین اساس می توان گفت یکی از مهم ترین حلقه های ارتباط و اتصال من یا فضای بیرون بود. دیدن آدم ها، شنیدن نظرات جوانان و تجربه های جدیدتری که دارند، فیلمها، کتاب ها و داستان های جدیدی که خواندن و یا نوشتن. از این نظر برای خود من تجربه اساسی، مهم و پربراری بوده است. در نبود آن حداقل های یک ارتباط جمعی و جایی که افراد در زیر فشارهای زندگی هر کس به سمتی رانده شده است، با توجه به این تجزیه و فروپاشی، حفظ این فضا برای خود من بسیار حیاتی و اساسی است. فکر می کنم تا حدی به خاطر نوع کار من که بیشتر شفاهی بوده و اگر ایده ای داشتم بیشتر به میانجی همین طرحش در کلاس یا در سخنرانی مطرح شده است (شاید این هم

نقص کار باشد) این باعث می شود، تدریس در این موسسات غیر دانشگاهی به یکی از عمده ترین زمینه های کنش فکر کردن برای من تبدیل شود و از هر نظر این کار برای من ضروری و مفید بوده است.

• جریان شما که می توان آن را چپ نو نامید، آماج نقد بسیار بوده است. چند تا از این نقدها هم از جانب نزدیک ترین دوستان شما بوده است. یکی از این نقدها این بوده است که تز شما خودش عامل سیاست زدایی از جامعه است و فلسفه را به شکل افیونی در آورده اید که ما را از واقعیت جدا کند. اگرچه این ناخودآگاه انجام شود. یا در بعد دیگر به این متهم می شوید که دغدغه ملی ندارید. (هرچند کسانی که این اتهام را می زنند، مشخص نمی کنند ملیت و ایران چیست و از چه چیزی صحبت می کنند). همچنین به اینکه فردیت، روانشناسی فردی و روانکاو فردی را نادیده می گیرید، متهم می شوید. این سه تا از مهم ترین نقدهایی است که به شما و جریان فکر شما وارد می شود. پاسختان چیست؟

ندیدن فردیت که نمی دانم یعنی چه؟ این یک نوع تقسیم کار است. خود فردیت یک مفهوم اجتماعی است و در اجتماع ساخته می شود. درگیر شدن با تناقضات روانشناسی فردی، خواه ناخواه با وضعیت اجتماعی - سیاسی یک جامعه گره می خورد. مثلاً تورم خیلی می تواند در گسترش افسردگی موثر باشد. برای من فردیت در عین استقلال اش یک مفهوم اجتماعی است.

• یعنی شما معتقد به تفکر فردی نیستید؟

چرا هستیم. اما معتقدم که این تفکر همراه با تناقض است. یک امر صاف و بسته نیست. یک هویت کامل ندارد. همانطور که جامعه یک کل متناقض است، به خاطر وجود طبقات، زن و مرد، فارس و ترک، فرد هم یک هویت کامل شکل یافته و یا حتی یک فرآیند یک دست نیست. یک جریان متناقضی است که به هزار شکل به بیرون خودش گره می خورد. هرچند قرار نیست آن را در یک جمع گرای پلپت گونه حل کنیم. در مورد سیاست زدایی هم من زیاد متوجه نمی شوم. گویی فرد توصیه می کند که تنها تنها این کار را بایستی کرد. برای من تجربه سیاسی با فلسفه گره می خورد. تا حدی هم تلاش کردم نشان دهم که چرا در شرایطی مثل ایران این انتخابی است که بوجود می آید و می توان آن را درک کرد. قطعاً تجربه های دیگری هم است که از خود سیاست و یا کنش سیاسی که در آن نظریه یا فلسفه، اصلاً این نقش را ندارد.

من به هیچ وجه تجربه خودم را به عنوان یک مدلی که یگانه الگو است و همه باید از آن پیروی کنند، مطرح نمی کنم. اما در رابطه به توجه نکردن به ایران و ملی گرایی، اول اینکه من به عنوان یک چپ کارم نقد ناسیونالیسم به عنوان یک ایدئولوژی است و هویت اصیل ایرانی را هم یک ساخته ایدئولوژیک می دانم؛ اگر بخواهید آن را به کوروش وصل کنید و یک پیوستگی تاریخی از آن زمان تا الان بسازید و یک هویت کلی و یکپارچه و پیوسته به ایران نسبت بدهید، گذشته از انبوه تناقضات و دروغ های تاریخی، در نهایت از این هویت جوهری چیزی باقی نمی ماند

جز قدرت مرکزی دولت و نظام پادشاهی استبدادی. من در عین اینکه در فعالیت سیاسی و نظری ام همواره با دولت خط کشی و فاصله ام را حفظ کرده ام، همیشه تلاش کرده ام با کسانی که در صدد هستند آمریکا را تشویق به حمله به ایران کنند و یا با کسانی که با ارتجاعی ترین سویه های سرمایه داری غرب برای فشار آوردن بر مردم ایران همدست می شوند (هرچند دائماً بیان می کنند که ما فشار بر دولت مد نظرمان است در صورتی که دولت ایران قبل از انقلاب تا به امروز در بازار جهانی سرمایه ادغام بوده و هست و حتی بانک جهانی به دولت آقای احمدی نژاد برای پیاده کردن سیاست هایش جایزه می دهد، پس متصل کردن دموکراسی در ایران به حضور غرب، در شرایطی که غرب و سرمایه داری حضور صد در صدی داشته و دارد، گویای آن است در واقع حضوری حتی مستقیم تر و خشونت آمیز تر مد نظر است). وقتی صحبت از افزایش تحریم ها می شود، نهایتاً در این شرایط تنش آمیزی که ما با بده و بستان دشمنی و نفرت روبرو هستیم تا جایی که ناتانیاهو جایگاه خودش را به واسطه گفتارهای ضد هولوکاستی ایران تحکیم می کند و در ایران مرتجعان به یاری خط و نشان کشیدن ناتانیاهو برای حمله هوایی به تاسیسات ایران، تقویت میشوند، در چنین شرایطی باید با آن طرف هم مرز کشید و من همیشه این کار را کرده ام و مواظب بوده ام تا وارد آن نوع گفتارهایی نشوم که منافع، هستی و زندگی مردم ایران و نه ملت ایران به عنوان یک سازه ایدئولوژیک را به خطر می اندازند. مسئله نقد گفتارهایی است که از ملی گرایی برای در خدمت کردن به دولت گرایی ناب استفاده می کنند. در واقع با صحبت از منافع ملی نفی کامل سیاست و سرکوب خشونت آمیز سیاست در ایران را تایید می کنند. هدف من نقد ایدئولوژی ناسیونالیسم و دولت گرایی که پشت آن خوابیده است، بدون افتادن در بحث های قوم گرایی ایدئولوژیک (که آن هم بیشتر خوراک تبلیغاتی برای تایید وضع موجود تولید می کند چرا که عملاً هیچکدام این قدرت را ندارند که بخواهند خطری برای تجزیه محسوب شوند). قبول دارم که با توجه به خلاء نظری ای که در این زمینه ایجاد شده است، و اکنون توسط ناسیونالیسم دولت مدار پر می شود، یک روشنفکر انتقادی باید وضعیت را مورد نقد قرار دهد. البته تردیدی هم نیست که در جاهایی واقعا با مخاطرات واقعی تاریخی روبرو هستیم، و من این واقع بینی تقسیم جهان به دولت-ملت ها را دارم. نمی توان مرزها را در ذهن برداشت. امکان جنگ وجود دارد و جنگ در هر حالتی همراه با مصیبت و خشونت است. منتها باید نشان داد که در کجا این مخاطرات جدی می شود و نیاز به دخالت و صحبت وجود دارد، چون در خیلی از جاهای دیگر رُست هایی است که آدم را از این طریق می خواهند به سمت حمایت از دولت و یا برعکس حمایت از سرمایه داری جهانی و دولت آمریکا بکشانند. در هر دو حالت هدف اصلی آن است که با گنده کردن مسئله امنیت و اینکه ایران سوریه می شود، حتی ته مانده های سیاست را نیز که علی رغم همه فشارها و ورشکست های فکری و اقتصادی هنوز برجای مانده، از بین برود.

- یک نقد دیگری که نسبت به چپ های جدید در ایران وجود دارد این است که به تاریخ ایران توجه ندارند و به نوع خاصی از مناسبات تولید که در ایران وجود دارد و با جوامع پیشرفته متفاوت است کمتر توجه می کنند.

کاملاً درست است. من در تجربه شخصی خودم اشاره کردم که ما یک محفلی بودیم که با توجه به شرایط خاص ایران سعی کردیم با توجه به همان مفهوم انباشت اولیه و تهی‌دستان شهری وضعیت قبل از انقلاب را فرموله کنیم. بخشی از این قضایا نتیجه ویرانی تاریخی است که آدم‌ها و تجربه‌ها در آن سرکوب و گم می‌شوند، چه برسد به اینکه بسط پیدا کنند و جلو بروند. با این حال قبول دارم که فقدان نگاه تاریخی امری جدی است. انقلاب ایران در سطح جهانی و در مقایسه با دیگر انقلاب‌ها آنطور که باید تئوریزه نشده است. این انتقاد را تا حد زیادی قبول دارم که در این زمینه هیچ کاری نکرده‌ام. اما این نکته هم هست که آنچه به عنوان تجربه مدرنیته می‌توانیم از آن نام ببریم، یعنی جایگاه ساختاری یک روشنفکر چپ‌گرا در یک کشور توسعه‌نیافته، بی‌شک این تجربه نتوانسته بسط پیدا کند، و شاید یکی از دلایل باقی ماندن درگیری با غرب و یا غرب‌زدگی، همین عدم بسط باشد. زیرا شکی نیست که آنچه ما به عنوان تاریخ و تاریخ جهانی تجربه می‌کنیم، یک امر حادث است و هیچ ربطی به ژنتیک و .. ندارد. به همین علت هم این تاریخ توانسته در دیگر جاهای دنیا و به شکل‌های دیگر اتفاق بیفتد. من بارها این را گفته‌ام جامعه مدرن همان جامعه سنتی است به اضافه اینکه هویت‌اش توپر، کامل و بسته نیست. بلکه خلاء و شکافی درونی بدان افزوده شده که آن را هم به دیگری گشوده می‌کند و هم به امر کلی. اگر مواجه با این امر کلی در قالب یک شکاف در دل تجربه خودمان امکان بسط نداشته باشد و نتوانید آگاهانه روی آن تامل کنید، به گونه‌ای که این شکاف را درونی بکنید و پیوند این شکاف با هویت خودتان روشن شود، آنگاه تجربه امر مدرن فقیر می‌شود. در این زمینه با توجه به شرایط شخصی‌ام شاید نگاه‌ام بیش از حد معطوف به غرب بوده است. آنچنان که باید به تجربه‌های اینجا توجه نکرده‌ام و ارتباطی با سایر حوزه‌ها برقرار نکرده‌ام و کم‌کاری کرده‌ام. اما این مسئله تنها به من مربوط نمی‌شود و نمی‌بینم کسی دیگر هم کاری در رابطه با تاریخ ایران کرده باشد. این نشان می‌دهد که مسئله فراتر از من یک نفر است.

- در ربط به این نکته اخیر و اینکه به بعضی از فضاها توجه کردید، یک نمونه آن که خیلی بحث برانگیز شد، کار مشترکی بود که با آقای اسلامی در رابطه کیارستمی انجام دادید. بعدها خوانش‌های دیگری از کیارستمی شد که دقیقاً عکس آن ادعاهایی بود که در آن کتاب مطرح شده بود. مثلاً این مطرح شد که کیارستمی از قضا تلاش کرده که رخدادی در دل سینمای ایران باشد. شما این را می‌پذیرید؟

من با آن خوانش‌هایی که گفتید خیلی آشنا نیستم. به هر حال آن کتاب برای من بیشتر یک مثال بود. با همه آثار کیارستمی آشنا نبودم که بخواهم کلیت‌اش را به نقد کشم. مثالی بود از همان ورشکستگی فرهنگی که حکومت دچارش شده بود و همه را هم دچارش کرده بود. همدستی غرب و بده و بستانی که در کار بود، اقتصاد سیاسی به اصطلاح هنر که امروزه در عرصه‌های دیگر به خصوص نقاشی بالا گرفته مد نظر بود. اما کتاب فقط به عنوان یک نقد سینمایی مطرح شد. شاید بایستی این نکته را توضیح می‌دادم.

- مثلاً آقای صالح نجفی که خواستگاه فکری نزدیک به شما دارد در مقاله‌ای خوانش مدافع جویانه‌ای از سینمای کیارستمی ارائه داده بود. پس شما می‌گویید که هدفتان نقد سینمای کیارستمی نبود.

من هنوز هم سر نقدم از آن آثاری که از کیارستمی دیده بودم و در رابطه با آن بحث کرده بودم ایستاده ام. در اینکه به هر حال نوعی بده بستان با این جشنواره ها بود و آن ها دنبال یک سینمای اگزوتیک بودند، و این سو هم ما با یک امر حادث روبرو بودیم، شکی نیست. مهم ترینش به نظر من در سرنوشت شهید ثالث منعکس است. نمی دانم با چه توجیه تاریخی حقانیت شهید ثالث در نفر اول بودن و ایجاد این ویژگی ها را کنار می گذارند و خیلی راحت این شانس تاریخی در موقعیت و زمان مناسب به دنیا آمدن را فراموش می کنند. این مثل وضعیت فوتبالیست های ما است که حاصل یک نسلشان از تمام لگد و خوردن ها، دیسک کمر و بدبختی و یک پیکان قراضه بود که آیا به آن ها بدهند و یا ندهند، اما یک نسل بعدفلان فوتبالیست صاحب نصف تهران می شود.

- بعد از ۲۰۰۸ و آن بحران اقتصادی که خیلی ها فکر می کردند مدل جدیدی از اقتصاد و سیاست است، ولی خیلی زود هم نا امید شدند. سیریزا در یونان، بهار عربی و برگزیت (خروج بریتانیا از اتحادیه اروپا) که همه سیاست شکست بود. نمونه آخر آن هم که ترامپ بود. چپ در این وضعیت یعنی در پی شکست امیدهای هرچند واهی به کدام سو می رود. چه اتفاقی قرار است برای چپ بیافتد؟ چپی که توانایی خود را در عرصه واقع از دست داده است. یعنی توده ها به عنوان مرجع اصلی چپ حتی اعتماد هم به آن ندارند.

بعضا که اصلا واژه چپ در متن تجربه اروپایی چیزی جز سانتراسیسم دولتی نبود. از بلر بگیر تا میتران که کثیف ترین سیاست های نولیبرالی را اجرا و در جنگ هم شرکت کردند. کلا تمام ظرفیت انقلابی نیمه اول قرن را در مسیر پارلمنتاریزم ابتر و به درد نخوری بردند و نهایتا چپ اسمی شد برای سازش با واقعیت موجود (زیر لوای یک ذره بزرگ کردن های مثلا سوسیال دموکراتیک) و همین ماجرای انتخاب بین بد و بدتر و بعد هم که دیگر مسئله امنیتی شدن و جنگ علیه ترور پیش آمد. به نظرم می آید که مسئله انقلاب های عربی چیز دیگری بود و از قضا قربانی دخالت های گوناگون قدرت های جهانی و منطقه ای برای داغون کردن یک جنبش مردمی شد، جنبشی که واقعا جنبش فقرا علیه شیخ نشینان و انباشت سرمایه در خلیج فارس بود.

سرکوب شدن انقلابهای عربی من را مایوس می کند زیرا حتی وقتی به شکل خیلی رخداد گونه با یک جرقه در یک منطقه انقلابی به پا می شود که به هیچ وجه امر معجزه گونه هم نیست، باز مشاهده می کنیم که با قدرت دولتی و دخالت های آشکار و پنهان سازمان های امنیتی و غیره مردم را له می کنند. با چنین وضعیتی گمان می کنم، به جز آن خیال عجیبی که روزی همه دنیا با هم انقلاب کنند که بیشتر فانتزی است، هرچا هم اتفاقی بیافتد، زور ناب دولت و دولت های دیگر، با مشارکت شرکت ها بین المللی در مجموع می تواند به صورت خشونت عربیان سرکوبش کند و نگذارد که حلقه ای از حرکت های انقلابی به راه افتد که جلوی شکست را بگیرد و راه حل هایی بیرون از بحران فراهم کند که نتیجه آن این نشود که یک میلیارد دزد و دروغگوی هرزه به عنوان اتفاقا نماینده کارگران بدبخت آمریکایی انتخاب شود. این که چیزی غیر از چپ ورشکست شده میترانی و بلری آیا می تواند بوجود بیاید که اثر اجتماعی و تاریخی داشته باشد، برای من سوال است؟ همینجا هست که

اتهام عقب نشینی به فلسفه می تواند مطرح شود. منتها من به لحاظ تاریخی باز و گشوده هستم که هر کجا اتفاقی رخ دهد از آن حمایت کنم، اما با توجه به شرایط توازن قدرت که تکنولوژی و علم در اختیار دولت ها و سرمایه قرار داده و همین که معیارهای سنجش را خود سرمایه داری می سازد، شک دارم به اینکه بتوان کاری از پیش برد.

