

نقدی بر مقاله‌ی محمد حبیبی

شبح چپ ارتدوکس

و سیاست نمایندگی تقریبا همه چیز

فلاخن

شماره ۲۸۷

شیخ چپ اوتدوکی

۱

سیاست نمایندگی تقریباً همه چیز

نقدی بر مقاله‌ی محمد حبیبی

مذہب

نظرات و ادعاهای محمد حبیبی در متنی که با عنوان «لحظه‌ی پوپولیستی و وظیفه‌ی چپ دموکراتیک کثرت‌گرا» در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده،^۱ نظرات و ادعاهای جدیدی نیست. چنین گرایشی از چند دهه پیش درون چپ ایرانی شکل گرفته و بیش و کم چهره‌ها و تئوریسین‌ها و ارگان‌های خودش را یافته است. اما ضمن این‌که برای روشن کردن موضع و موقعیت چپ انقلابی در مقابل این گرایش، که بلاواسطه به مسئله‌ی سازمان و سازماندهی انقلابی مربوط است، ضرورت دارد که این منظومه مورد نقد قرار بگیرد؛ موقعیت محمد حبیبی به‌عنوان سخنگوی شورای هماهنگی تشکلهای صنفی فرهنگیان ضرورت نقد نظرات و دیدگاه‌های او را دوچندان می‌کند. بنابراین نقد محمد حبیبی نه صرفاً نقد دیدگاه‌های فردی یک شخص، بلکه هم‌چنین نقد دیدگاهی در گرایشی سیاسی است که اکنون به واسطه‌ی حبیبی و مانند او دست و پایی هم در درون نهادهای کارگری پیدا می‌کند، هرچند خود حبیبی این نهاد کارگری را ارگان سازمان‌یافته‌ی طبقه‌ی متوسط بداند.

شیخ چپ ارتدوکس

شبحی در نوشته‌ی محمد حبیبی پرسه می‌زند: شیخ «چپ ارتدوکس».

موجود عجیبی است. طبقه‌ی کارگر را گویا مستقیماً از اقتصاد بیرون می‌کشد و بی‌هیچ میانجی‌ای بر تخت سوژهای رهایی می‌نشاند؛ طبقه را بنیان یگانه‌ی سیاست می‌کند؛ به زبانی انتزاعی سخن می‌گوید که نسبتی

۱- منتشرشده در این [آدرس](#) در سایت نقد اقتصاد سیاسی.

با زندگی مردم ندارد؛ و چنان چشم به صفحه‌ی شطرنج ژئوپلیتیک و «امپریالیسم» دوخته که سفره‌ی همان کارگری را که شب و روز درباره‌اش حرف می‌زند نمی‌بیند. سپس، در برابر این موجود، «چپ دموکراتیک کثرت‌گرا» وارد صحنه می‌شود: نیرویی که قرار است رنج‌های مختلف را به زبان آزادی، کرامت و برابری ترجمه کند، میان مطالبات متکثر «زنجره‌ی هم‌ارزی» بسازد و از خلال این مفصل‌بندی، «مردم» را به‌عنوان سوژه‌های سیاسی تولید کند. مقاله صریحاً می‌گوید سوژه‌ی سیاسی از پیش وجود ندارد و باید در جریان مبارزه ساخته شود؛ طبقه نیز باید در کنار دیگر مطالبات دموکراتیک قرار گیرد. این منطق اصلی مقاله است.

حبیبی خود این صورت‌بندی را چنین بیان می‌کند: «از نظر موف، خطای بنیادی این سنت آن است که طبقه‌ی کارگر را سوژه‌های ازپیش‌موجود و ممتاز می‌انگارد؛ گویی موقعیت اقتصادی افراد، خودبه‌خود آگاهی سیاسی و کنش جمعی تولید می‌کند». سپس می‌افزاید: «مسئله از آنجا آغاز می‌شود که طبقه از یک محور مهم به بنیان یگانه‌ی سیاست تبدیل شود و سایر اشکال سلطه -از ستم جنسیتی و تبعیض اثنیکی و مذهبی تا تخریب محیط زیست، آزادی‌های مدنی و کرامت انسانی- صرفاً پیامدهایی فرعی تلقی شوند».

عجب پیروزی درخشانی بر چپ ارتدوکس. فقط یک مشکل کوچک باقی می‌ماند: این چپ ارتدوکس دقیقاً کجاست؟

اگر منظور استالینیسم باشد، اسمش استالینیسم است. اگر منظور اکونومیسم است، مارکسیسم بیش از یک قرن است که علیه آن جدل کرده. اگر منظور مارکسیسم مکانیکی است، باید همان را نقد کرد. اگر منظور آن بخش از چپ ایران است که سیاست را به تعیین جایگاه دولت‌ها در اردوگاه‌های ژئوپلیتیک تقلیل می‌دهد، باید چپ اردوگاهی را هدف گرفت. اما ریختن همه‌ی اینها در ظرفی به نام «چپ ارتدوکس» یک فایده‌ی جدلی مهم دارد: ابتدا رقیبی می‌سازیم که طبقه را بدون میانجی از اقتصاد استخراج می‌کند، سیاست را به اقتصاد تقلیل می‌دهد، ستم جنسیتی، ستم ملی و آزادی سیاسی را نمی‌بیند و با زبان مردم بیگانه است؛ سپس با شکوه تمام کشف می‌کنیم که جامعه متکثر است، مردم زندگی روزمره دارند و سیاست باید با آن زندگی ارتباط برقرار کند. نام این کار غلبه بر مارکسیسم ارتدوکس نیست، بلکه نامش شکست دادن مترسکی است بر ساخته‌ی محمد حبیبی برای خلق موجودی به نام «چپ گذارطلب کثرت‌گرا».

کدام ارتدوکسی؟

ارتدوکسی نزد لوکاچ نه ایمان به تک‌تک احکام مارکس است، نه تقدیس کتابی مقدس و نه تعهد به مجموعه‌ای از

پاسخ‌های از پیش حاضر. او حتی فرض می‌گیرد که پژوهش جدید می‌تواند برخی احکام منفرد مارکس را نادرست از آب درآورد، بی‌آنکه ارتدوکسی مارکسیستی از میان برود. ارتدوکسی برای او پیش از هر چیز مسئله‌ی روش است: دیالکتیک، میانجی‌گری و فهم پدیده‌ی جزئی در نسبتش با کلیت تاریخی. طنز ماجرا اینجاست که با این تعریف، بخشی از ایرادهای حیبی نه مطالبه‌ی «ارتدوکسی کمتر»، بلکه ناخواسته مطالبه‌ی ارتدوکسی بیشتر است.

حیبی می‌نویسد: «مفاهیمی چون استثمار، هژمونی، نولیبرالیسم یا انباشت سرمایه، تا زمانی که به تجربه‌ی ملموس مردم از اجاره‌خانه، دستمزد، بیکاری، تبعیض، تحقیر و بی‌آیندگی پیوند نخورند، نیروی اجتماعی گسترده‌ای تولید نمی‌کنند». زبان نظری نباید از زندگی روزمره جدا شود؛ البته. اما راه حل، کنار گذاشتن مفاهیم نظری و تکرار زبان روزمره‌ی مردم نیست. کار نظریه این است که رابطه‌ای را آشکار کند که در تجربه‌ی روزمره لزوماً دیده نمی‌شود: این که دستمزد، اجاره، بیکاری، تبعیض یا جنگ چگونه به مناسبات بزرگ‌تر قدرت و مالکیت وصلاند. سوژه‌ی سیاسی حاضر و آماده نیست؟ بسیار خب! کدام مارکسیسم دیالکتیکی جدی‌ای گفته آگاهی طبقاتی مانند رنگ چشم همراه کارگر به دنیا می‌آید؟ باید رابطه‌ی مطالبات ظاهراً جداافتاده را پیدا کرد؟ دقیقاً! اسم این عملیات در سنتی که حیبی مشغول خاک‌سپاری‌اش است میانجی‌گری است.

بنابراین پرسش اصلی این نیست که چرا مارکسیسم فقط یک تضاد را می‌بیند. درست برعکس: چگونه می‌توان کثرت واقعی تضادها را بدون تبدیل جامعه به کیسه‌ای پر از مطالبات مستقل فهمید؟

همین مسئله در جدال لنین با اکونومیست‌ها نیز وجود داشت. مسئله‌ی اکونومیسم این نبود که بیش از حد درباره‌ی طبقه حرف می‌زد؛ مسئله این بود که کارگر را در سطح مبارزه‌ی اقتصادی و آگاهی بالفعل خودش منجمد می‌کرد و امر سیاسی را به دنباله‌ی خودکار همان مطالبات تبدیل می‌ساخت. «آنچه مردم اکنون می‌خواهند» پایان سیاست نیست؛ خود محصول تاریخ، ایدئولوژی، مناسبات قدرت و مبارزه است.

آنچه اکنون هست، آنچه اکنون فهمیده می‌شود و حتی آنچه اکنون خواسته می‌شود، نقطه‌ی پایان شناخت نیست. اگر سیاست فقط به مطالبات بالفعل گوش بدهد، آنها را کنار هم بگذارد، برایشان زبانی مشترک پیدا کند و بکوشد بزرگ‌ترین جمعیت ممکن را زیر آن زبان گرد آورد، هنوز یک پرسش بی‌پاسخ مانده است: چه چیزی این سیاست را از دنباله‌روی بسیار ماهرانه از آگاهی موجود متمایز می‌کند؟

دموکراسی، مسابقات المپیک رنج نیست

اینجا می‌رسیم به صفت محبوب دیگر این دستگاه نظری: «دموکراتیک».

حبیبی درباره‌ی زنجیره‌ی هم‌ارزی می‌نویسد: «وظیفه‌ی گفتمان دموکراتیک حذف تفاوت‌های میان این مطالبات نیست، بلکه برقرار کردن پیوندی سیاسی میان آنهاست؛ پیوندی که نشان دهد همه، با وجود تفاوت‌هایشان، در برابر سازوکاری مشترک از تمرکز قدرت و ثروت قرار دارند». او بلافاصله تأکید می‌کند که هر مطالبه‌ی ویژگی خود را حفظ می‌کند و این زنجیره برای شکل‌گیری به «مرزبندی سیاسی» نیاز دارد.

اما کثرت به‌خودی‌خود هنوز دموکراسی نیست. دموکراسی نیز مترادف به‌رسمیت‌شناختن حداکثر تعداد رنج‌ها نیست. از مقبولیت اجتماعی یک مطالبه نمی‌توان مستقیماً حقیقت دموکراتیک آن را استخراج کرد. حتی اکثریت می‌تواند خواهان نقض حقوق بنیادین گروهی دیگر باشد. بنابراین شمارش خواسته‌ها یا افزودن صداهای بیشتر، مسئله‌ی دموکراتیک بودن را حل نمی‌کند.

سیاست میدان مسابقات المپیک رنج نیست که در پایان به همه‌ی آسیب‌دیدگان مدالی بدهیم و اسم مراسم اختتامیه را «دموکراسی» بگذاریم. جامعه فقط متکثر نیست؛ بلکه عمیقاً متعارض است.

مستأجر و مالک بزرگ مسکن دو «صدای متفاوت» در جامعه‌ای رنگارنگ نیستند. کارگری که خواهان تشکل مستقل است و کارفرمایی که تشکل کارگری را مانع سودآوری می‌داند، دو مطالبه‌ی محترم برای افزودن به زنجیره‌ی هم‌ارزی ندارند. زن خواهان رفع یک رابطه‌ی تبعیض‌آمیز و نیروی سیاسی‌ای که خواهان حفظ همان رابطه است صرفاً دو هویت متفاوت نیستند. سیاست دقیقاً از جایی شروع می‌شود که دیگر نمی‌توان همه را با هم نمایندگی کرد.

به همین دلیل، اتفاقاً باید دوباره پرسید: **چپ چیست؟** نه برای تشکیل دادگاه تفتیش عقاید. نه برای صدور کارت عضویت در «خانواده‌ی چپ». و نه برای آن بازی فرقه‌ای ملال‌آوری که هر اختلاف تاکتیکی را به مرز میان انقلاب و خیانت تبدیل می‌کند. بلکه برای آنکه سیاست دوباره واجد مرز شود.

«چپ» در زبان سیاسی امروز ایران گاه چنان کش آمده که کافی است کسی از عدالت، صلح، فقر، کارگر یا مخالفت با سلطنت سخنی بگوید تا جایی روی «طیف چپ» برایش دست‌وپا شود. نتیجه این است که شخصیت‌ها و جریان‌هایی با پروژه‌های اقتصادی و سیاسی متضاد زیر یک نام قرار می‌گیرند و بعد از ما خواسته می‌شود این آشفتگی را به نام «کثرت» محترم بشماریم. از «خامنه‌ای» تا «نرگس محمدی» و از «نامجو» تا «منجنيق» همه چپ قلمداد می‌شوند.

اما عدالت‌خواهی به‌خودی‌خود سوسیالیسم نیست. مخالفت با جنگ مارکسیسم نیست. همدردی با فقرا ضد سرمایه‌داری نیست. دولت‌های محافظه‌کار هم برنامه‌ی رفاهی داشته‌اند؛ نهادهای مذهبی هم به فقرا کمک کرده‌اند؛ ناسیونالیست‌ها هم علیه سرمایه‌ی «بیگانه» سخن گفته‌اند. پس روشن کردن این مرز اسمش «فرقه‌گرایی» نیست. فرقه‌گرایی یعنی تبدیل اختلافات ثانویه به دیوارهای هویتی. اما پاک کردن اختلافات بنیادی نام دیگری دارد: **انحلال سیاست**. اگر هر اختلافی را بتوان با کشیدن یک «طیف» حل کرد، کافی است خط‌کشیان را آن قدر دراز کنیم که بالاخره همه جایی روی آن جا شوند. مشکل حل نشده است؛ فقط خط‌کش بزرگ‌تر شده.

هرچه «مردم» بزرگ‌تر، سیاست بهتر؟

خود حیبی صورت مسئله را بی‌ابهام می‌گذارد: «پیش از سازمان، رسانه و منابع، این گفتمان است که امکان شکل‌گیری یک نیروی سیاسی را فراهم می‌کند». و کمی بعد می‌نویسد: «رسانه بلندگوست، نه منبع صدا». از نظر حیبی، مسئله‌ی اصلی امروز ایران پیش از آنکه سازمان، رسانه یا منابع باشد، مسئله‌ی هژمونی است: باید زبانی ساخت که بتواند مطالبات متکثر را به زبان مشترک ترجمه کند. رسانه بلندگوست، نه منبع صدا؛ ضعف چپ نیز در ناتوانی از تولید این زبان مشترک جست‌وجو می‌شود. در این حرف حقیقتی وجود دارد. نیروی سیاسی‌ای که نتواند مفاهیمش را با تجربه‌ی زیسته‌ی انسان‌ها مرتبط کند، هژمونیک نمی‌شود. اگر کسی برای توضیح اجاره‌خانه، اخراج، حجاب اجباری یا بحران آب ابتدا از مخاطب بخواهد دوره‌ی مقدماتی سرمایه را بگذراند، احتمالاً مشکلی جدی دارد. اما از این حقیقت چگونه به تقدم «گفتمان» بر سازمان رسیده‌ایم؟ هژمونی را چه کسی تولید می‌کند؟ چه کسی آن را حمل می‌کند؟ کجا تداوم می‌یابد؟ چگونه از لحظه‌ی اعتراض عبور می‌کند؟ چگونه شکست را جذب می‌کند؟ چگونه تجربه را منتقل می‌کند؟ چگونه کادر می‌سازد؟ چگونه در محیط کار و محله و دانشگاه و زندگی روزمره ریشه می‌دواند؟

«گفتمان» بدون نیروی اجتماعی سازمان‌یافته به راحتی می‌تواند به چیزی تبدیل شود که موفقیتش نه با تغییر توازن قدرت، بلکه با میزان گردش نشانه‌هایش در فضای عمومی سنجیده می‌شود. و از اینجا تا تبدیل سیاست به نمایش پایگاه اجتماعی فاصله‌ی چندانی نیست: چه کسی فالوئر بیشتری دارد؟ چه کسی بیشتر بازنشر می‌شود؟ چه کسی جمعیت بیشتری به خیابان می‌آورد؟ چه کسی هویت‌های بیشتری را زیر چتر واژگان خود جا داده؟ چه

کسی بلندتر می‌تواند ادعا کند «ما مردمیم»؟

در این مسابقه، مسئله‌ی سازماندهی آرام‌آرام جای خود را به نمایش سازمان‌یافتگی می‌دهد. دیگر پرسش این نیست که چه نیروی اجتماعی با چه ظرفیت مادی‌ای برای تغییر چه مناسباتی ساخته شده است؛ پرسش این است که چه کسی تصویر بزرگ‌تری از «مردم» پشت سر خودش تولید می‌کند. و این همان نقطه‌ای است که اسطوره‌ی «هرچه سوژه‌ی رهایی بزرگ‌تر، پایگاه اجتماعی قوی‌تر، پس تغییر دسترس‌پذیرتر» باید متوقف شود. سیاست رهایی‌بخش مسابقه‌ی محبوبیت نیست.

جالب آن‌که خود مقاله در آخرین سطرها تازه به پرسشی می‌رسد که از نظر ما باید بسیار زودتر طرح می‌شد: «این گفتمان، پس از شکل‌گیری، چگونه به سازمان و اراده‌ای جمعی و پایدار تبدیل می‌شود؟» مسئله دقیقاً همین «پس از شکل‌گیری» است: چرا سازمان باید پس از گفتمان وارد صحنه شود و نه به مثابه یکی از میانجی‌های تولید، آزمون، تصحیح و مادی‌شدن آن؟

از «حزب طبقه» تا ساختن «مردم»: دو پاسخ به بحران سوسیال‌دموکراسی

اتفاقاً تاریخ سوسیال‌دموکراسی اروپایی آزمایشگاه بزرگی برای همین مسئله فراهم می‌کند. از دهه‌های پایانی قرن بیستم، بسیاری از احزاب سوسیال‌دموکرات کوشیدند از تصویر حزب متکی بر طبقه‌ی کارگر صنعتی فاصله بگیرند و به احزاب فراگیر تبدیل شوند: احزابی که بتوانند علاوه بر پایگاه سنتی کارگری، بخش‌هایی از طبقه‌ی متوسط، متخصصان، رأی‌دهندگان مرکز و گروه‌های اجتماعی متنوع‌تر را نیز جذب کنند.

این تغییر البته فقط محصول یک تصمیم ایدئولوژیک نبود. ساختار اشتغال دگرگون شده بود، صنایع سنتی در بسیاری از کشورها کوچک‌تر شده بودند، عضویت اتحادیه‌ای کارگران کاهش یافته بود و گسترش کار موقت، پیمانی، پاره‌وقت و دیگر اشکال اشتغال بی‌ثبات، سازمان‌یابی بخش‌هایی از نیروی کار را دشوارتر کرده بود. اما همین‌جا باید مراقب یک وارونگی بود: نمی‌توان ابتدا ناتوانی تاریخی احزاب و اتحادیه‌های سوسیال‌دموکرات در بازسازمان‌دهی بخش‌های دگرگون‌شده‌ی طبقه‌ی کارگر را مفروض گرفت و سپس پراکندگی همان طبقه را دلیلی دانست برای اینکه دیگر نمی‌توان سیاست را حول آن سازمان داد. مسئله فقط این نبود که «کارگر صنعتی ناپدید شد»؛ در بسیاری از موارد رابطه‌ی سازمانی‌ای که کارگران را به یک نیروی سیاسی متشکل بدل می‌کرد فرسوده شد، درحالی‌که خود کار مزدی، از جمله در صنعت، در اشکال قراردادی و سازمانی تازه و از قضا استثماری‌تر از گذشته ادامه داشت. بخشی از چرخش به سوی حزب فراگیر را باید در همین بحران سازمان‌یابی نیز دید: حزب

به جای آنکه بپرسد چگونه ترکیب تازه و ناهمگون نیروی کار را سازمان دهد، هرچه بیشتر کوشید از طریق خطاب انتخاباتی به گروه‌های اجتماعی متعدد جای خالی سازمان‌یابی طبقاتی را پُر کند. بنابراین «فراگیرشدن» فقط پاسخ به تغییر جامعه نبود؛ در موارد مهمی پاسخ سیاسی به بحران رابطه‌ی خود سوسیال‌دموکراسی با طبقه‌ی کارگر نیز بود. درست در همین نقطه است که تمایز میان «طبقه» به مثابه ترکیب اجتماعی ثابت و «طبقه» به مثابه رابطه‌ای که باید سیاسی و سازمانی ساخته شود اهمیت پیدا می‌کند. اگر اولی دگرگون شود، نتیجه‌ی ضروری کنار گذاشتن دومی نیست.

اما این احتیاط تاریخی نباید نتیجه‌ی سیاسی روند را بپوشاند. حرکت احزاب چپ به سوی حزب فراگیر شدن و نه فقط حزب طبقه‌ی کارگر بودن در موارد مهمی با کم‌رنگ‌شدن هویت طبقاتی و پذیرش بیشتر سازوکارهای بازار همراه شد. مشهورترین صورت سیاسی این چرخش را در «راه سوم» حزب کارگر تونی بلر و «مرکز جدید» سوسیال‌دموکراسی آلمان می‌شناسیم. سرمایه دیگر صرفاً قدرتی اجتماعی نبود که باید مهار یا دگرگون شود؛ «کسب‌وکار»، «کارآفرینی»، رقابت‌پذیری و شراکت دولت و بازار جای بیشتری در زبان و سیاست این احزاب گرفت.

البته که این استراتژی در کوتاه‌مدت می‌توانست کار کند. بلر سه انتخابات پیاپی را برد. حرکت به مرکز می‌توانست رأی‌دهندگانی بیرون از پایگاه سنتی را جذب کند. بنابراین نقد جدی نباید افسانه بسازد که «همین که حزب کارگر از طبقه فاصله گرفت، مردم فوراً رهایش کردند».

مسئله جالب‌تر است. یک حزب می‌تواند حوزه‌ی انتخاباتی خود را بزرگ‌تر کند و هم‌زمان رابطه‌ی اجتماعی‌اش را با طبقه‌ای که زمانی سازمان سیاسی آن بود سست کند. می‌تواند رأی بیشتری «صید» کند و در همان فرایند، بخشی از پایگاه اصلی خود را از دست بدهد. می‌تواند نماینده‌ی افراد بیشتری شود و در جریان این تلاش، چیزی را که نمایندگی می‌کند تغییر دهد.

آنچه رخ داد را نمی‌توان صرفاً «کثرت‌گرا شدن» نامید. در بخش مهمی از سوسیال‌دموکراسی اروپایی، فراگیرشدن با سازگاری تدریجی با سرمایه‌داری بین‌المللی شده و صورت‌بندی سیاسی «راه سوم» (کیدنز) همراه شد. اما داستان در راه سوم تمام نشد.

بحران سوسیال‌دموکراسی میانه‌رو بعدتر واکنشی از درون خود چپ اروپا برانگیخت که در ظاهر نقطه‌ی مقابل بلریسم-شرودریسم بود: پودموس در اسپانیا، فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر ملانشون، سیریزا در یونان و با تفاوت‌هایی مهم، کوربینیسم در بریتانیا. اینها دیگر نمی‌خواستند با حرکت به مرکز و پذیرش نسخه‌های بازارپسند رأی‌دهندگان

بیشتری صید کنند. علیه ریاضت اقتصادی، خصوصی سازی، الیگارش و سازش سوسیال دموکراسی رسمی شوریدند و در مواردی دوباره از مالکیت عمومی، بازتوزیع ثروت و قدرت اتحادیه ای سخن گفتند. بنابراین یکی گرفتن آنها با بلر و شرودر هم از لحاظ برنامه و هم از لحاظ پایگاه اجتماعی خطاست.

اما درست به همین دلیل نمونه ای آنها برای بحث ما مهم تر است. زیرا این بار همان عبور از تصور سیاستی که حول طبقه ای کارگر سازمان می یابد، نه با زبان تکنوکراتیک «راه سوم» گیدنز، بلکه با واژگان رادیکال هژمونی، مردم، الیگارش و زنجیره ای هم ارزی بازگشت. در پودموس تأثیر لاکلائو آشکار بود؛ موف نیز پودموس، ملانشون و کوربینیسم را در زمره ای نمونه های استراتژی پوپولیسم چپ قرار می داد. این بار دیگر نمی توان مسئله را صرفاً به خیانت رهبران میانه رو یا شیفیت انتخاباتی به مرکز فروکاست. و دقیقاً اینجاست که باید ریشه ی پراتیک را جدی تر از تزئین شدگی رادیکال در گفتار گرفت. پرسش این نیست که آیا ملانشون یا کوربین از بلر رادیکال تر بودند؛ در بسیاری از سیاست های اقتصادی فاصله ای آشکار وجود داشت. مسئله این نبود، ماجرا این است که آیا جایگزین کردن محور «طبقه/ سرمایه» با مرز «مردم/ الیگارش»، حتی هنگامی که با برنامه ای بسیار رادیکال تر همراه می شود، مسئله ای سازمان یابی مستقل طبقه ای کارگر را حل می کند یا فقط آن را در ساختمان یک اکثریت سیاسی وسیع تر جابه جا می کند؟

از این منظر، میان راه سوم و پوپولیسم چپ نباید علامت مساوی گذاشت؛ باید نوعی گسست در برنامه و در عین حال پرسشی درباره ی یک تداوم در منطق سیاسی را بررسی کرد. اولی می خواست حزب کارگری را با سازگاری با مرکز انتخاباتی «فراگیر» کند؛ دومی می خواهد با مفصل بندی مطالبات ناهمگون، «مردم» تازه ای بسازد (آن طور که حبیبی هم دوست می دارد). اما در هر دو مورد پرسشی که می تواند به حاشیه رانده شود یکی است: طبقه ای کارگر چگونه نه فقط به عنوان یکی از مخاطبان یا مطالبات این ائتلاف، بلکه به عنوان نیروی اجتماعی مستقلی سازمان می یابد که قادر است در مناسبات تولید و بازتولید اجتماعی اعمال قدرت کند؟

در اینجا تفاوتی ظاهراً کوچک اما سیاسی رخ می دهد. زبان «استثمار» آرام آرام می تواند جای خود را به زبان «محرومیت» بدهد. مسئله دیگر الزاماً این نیست که چه رابطه ای فقر را تولید می کند؛ مسئله این می شود که چگونه می توان فقیر را دوباره در جامعه ادغام کرد. کارگر از عامل بالقوه ی دگرگونی یک رابطه ای اجتماعی به یکی از گروه های آسیب پذیری تبدیل می شود که سیاست مترقی باید صدای او را نیز در کنار سایر صداها بشنود: آیا خبر دارید که کارگران حال شان خوب نیست و به کمک و رسیدگی احتیاج دارند؟ آیا خبر دارید که تأمین اجتماعی کارآمد نیست و باید به داد محرومان برسد؟ آیا خبر دارید اوضاع قراردادها اصلاً جالب نیست؟ و آیا خبر دارید

که حوادث شغلی چه بر سر کارگران آورده است؟

همین جا باید تفاوت سیاست طبقاتی کمونیستی با سیاست مدیریت محرومیت را دید. برای یک سیاست کمونیستی، فقر فقط از آن رو مسئله نیست که فقیر رنج می‌کشد؛ مسئله این است که چه مناسباتی فقر را تولید و بازتولید می‌کنند، چه رابطه‌ای میان فقر در یک سو و انباشت ثروت و قدرت در سوی دیگر وجود دارد، و کدام نیروی اجتماعی می‌تواند خود این مناسبات را دگرگون کند. موضوع صرفاً رساندن صدای «گروه آسیب‌پذیر» به دولت نیست؛ بلکه مسئله تبدیل کسانی که درون مناسبات استثمار و سلطه قرار دارند به نیرویی قادر به دخالت در تغییر همان مناسبات است.

بنابراین تجربه‌ی سوسیال‌دموکراسی اروپا اثبات نمی‌کند «کثرت بد است» یا هر حزبی که دامنه‌ی مخاطبانش را گسترش دهد نماینده‌ی سیاسی خرده‌بورژوازی می‌شود. چنین نتیجه‌ای مضحک است. اتفاقاً «چپ محور مقاومتی» شاهد خوبی علیه کاریکاتور حبیبی از چپ است: مشکل این جریان زیادی «طبقه طبقه کردن» نیست؛ مشکلش این است که در لحظه‌ی تعیین‌کننده طبقه را از تحلیل حذف می‌کند. سرمایه‌دار برای این جماعت جایگاهی در رابطه‌ی تولید نیست، بلکه «ثروتمند»، «رانت‌خوار»، «فاسد» یا سرمایه‌دار «بد» است؛ و در مقابل، حاکمیت نیز نه صورت سیاسی یک نظم طبقاتی، بلکه نیرویی مستقل تصور می‌شود که می‌تواند با مهار ثروتمندان، مبارزه با فساد و ایستادن مقابل آمریکا به جانب «مستضعفان» بچرخد. اینجا رابطه‌ی کار و سرمایه جای خود را به رابطه‌ی فقیر و دارا می‌دهد؛ و همین جابه‌جایی است که امکان می‌دهد بخشی از بورژوازی حاکم، صرفاً چون با غرب تعارض دارد یا علیه «بزرگ سرمایه‌داران زالوصفت» سخن می‌گوید، نیرویی بالقوه مردمی تصور شود. بنابراین محورمقاومتی‌ها را نباید نمونه‌ی افراط در تحلیل طبقاتی گرفت؛ مسئله دقیقاً وارونه است، آنها زبان طبقه را حفظ می‌کنند، اما رابطه‌ی طبقاتی را طلاق می‌دهند.

به جز این اما در رابطه با «زنجیره‌ی هم‌ارزی» مورد علاقه‌ی محمد حبیبی و شانتال موف باید پرسید: چه تضمینی وجود دارد که زنجیره‌ی هم‌ارزی تو، مبارزه‌ی طبقاتی را به سایر مبارزات پیوند بزند و نه اینکه برای طولانی‌ترکردن زنجیره، تعارض طبقاتی را به یکی از حلقه‌های قابل‌مذاکره‌ی آن تبدیل کند؟ با چه معیاری می‌فهمیم هژمونی کمونیستی ساخته‌ایم یا فقط محصول سیاسی‌مان را برای بازار بزرگ‌تری بسته‌بندی کرده‌ایم؟ البته که روشن است محمد حبیبی هرگز علاقه‌ای به کمونیست شدن ندارد. مسئله ابداً تلاش برای مورد سؤال قرار دادن او به این صورت نیست که «چرا شما کمونیست نیستی؟»، مسئله ترسیم خط سیاسی به اصطلاح شانتال موفه‌ای حبیبی تا منتهی‌الیه منطقی آن و نتایجی است که به بار می‌آورد.

طبقه یک «مطالبه» نیست

حبیبی زنجیره را این گونه صورت بندی می کند: «جامعه از مطالباتی متکثر تشکیل شده است: دستمزد عادلانه، آزادی های مدنی، برابری جنسیتی، حقوق اتمیکی، حفاظت از محیط زیست، آموزش عمومی، مخالفت با خصوصی سازی و ده ها مطالبه ی دیگر».

نکته اینجا است که وقتی طبقه در «زنجیره ی هم ارزی» قرار می گیرد، خطر آن وجود دارد که خود مقوله ی طبقه تغییر ماهیت دهد: کارگر امنیت شغلی و افزایش دستمزد می خواهد، زن علیه مناسبات جنسیتی سلطه و کنترل بر بدنش مبارزه می کند، یک ملیت تحت ستم خواهان رفع ستم ملی و حق تعیین سرنوشت است، دانشجو علیه کنترل سیاسی دانشگاه و کالایی شدن آموزش می ایستد، و مردمی که زیست بوم شان با سد سازی، معدن کاوی، انتقال آب یا توسعه ی صنعتی تخریب شده علیه تصرف و نابودی شرایط مادی زندگی شان مقاومت می کنند. سپس قرار است سیاست با حفظ تفاوت این مبارزات، میان آنها زنجیره ای از هم ارزی بسازد.

اما طبقه در مارکسیسم یک مطالبه نیست. حتی در وهله ی نخست یک «هویت» هم نیست. طبقه نام یک رابطه ی اجتماعی است: رابطه ی انسان ها با مالکیت، وسایل تولید، کار، محصول اجتماعی و قدرتی که از این مناسبات پدید می آید. بنابراین گفتن این که «در کنار ستم جنسیتی، ستم ملی و تخریب محیط زیست، طبقه هم مهم است» می تواند بسیار منصفانه و کثرت گرا به نظر برسد و در همان حال کل ادعای نظری مارکسیسم را دور بزند.

این به آن معنا نیست که زن «در حقیقت» فقط کارگر است. به آن معنا نیست که ستم جنسیتی توهم است یا مسئله ی ملی روبنایی بی اهمیت یا بحران محیط زیست انحرافی از مبارزه ی طبقاتی است. پرسش دقیقاً برعکس است: ستم جنسیتی در چه نظامی از بازتولید اجتماعی عمل می کند؟ تقسیم کار جنسیتی چه رابطه ای با کار مزدی و کار بی مزد دارد؟ مسئله ی ملی در چه دولت تاریخی و چه تقسیم اجتماعی منابعی عمل می کند؟ تخریب محیط زیست در چه منطق تولید و انباشتی صورت می گیرد؟ آزادی سیاسی در جامعه ای که منابع عظیم قدرت اقتصادی در دست اقلیتی متمرکز است چه حدود مادی ای پیدا می کند؟

اختلاف واقعی نه میان «یک سوژه» و «چند سوژه»، بلکه میان دو تصور از کلیت است. آیا جامعه مجموعه ای از مطالبات متمایز است که سیاست باید آنها را مفصل بندی کند، یا این تکثر لحظات متفاوت یک کلیت تاریخی است که باید روابط و میانجی های درونی اش را کشف کرد؟

برای حبیبی ظاهراً هرچه یک چپ بتواند از تعداد بیشتری از ستم‌ها سخن بگوید و تعداد بیشتری از ستم‌دیدگان را نمایندگی کند، چپ جالب‌تر، دموکراتیک‌تر و دارای مشروعیت بیشتری برای مطالبه‌گری است؛ چه اینکه بالاخره «لحظه‌ی پوپولیستی» طلایی را شکار کرده و حالا کافی است زن را کنار کارگر، کارگر را کنار ملیت تحت ستم، ملیت تحت ستم را کنار مهاجر، مهاجر را کنار دانشجو و همه را کنار فعال محیط‌زیست بنشانند تا از حاصل جمع این رنج‌ها چیزی به نام «مردم» بیرون بیاید. هر مطالبه‌ای که به زنجیر اضافه شود، انگار یک درجه بر دموکراتیک‌بودن پروژها افزوده می‌شود؛ هر ستم‌دیده‌ی تازه‌ای که بتوان برایش صندلی‌ای در این ائتلاف فراهم کرد، گواه دیگری است بر اینکه از تنگ‌نظری آن چپ بدنام «ارتدوکس» فاصله گرفته‌ایم. سیاست به این ترتیب اندکی شبیه حسابداری رنج می‌شود: دفتر هرچه قشورتر، چپ کثرت‌گراتر؛ تعداد ستون‌ها هرچه بیشتر، دموکراسی عمیق‌تر.

مشکل البته این نیست که مبارز کمونیست باید از برخی از این ستم‌ها کمتر سخن بگوید تا اصالت طبقاتی‌اش محفوظ بماند. درست برعکس؛ مسئله این است که ستم‌ها را نمی‌توان با شمردن‌شان فهمید و سوژه‌ی رهایی را نمی‌توان از جمع جبری ستم‌دیدگان ساخت. پرسش مارکسیستی دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که این نمایشگاه رنگارنگ هویت‌ها و مطالبات پایان می‌یابد: چرا یک زن کارگر، یک کارگر مهاجر یا عضوی از یک ملیت تحت ستم محل تلاقی چند «مطالبه‌ی مستقل» نیست، بلکه زندگی‌اش از ابتدا در شبکه‌ای از روابط طبقاتی، جنسیتی، ملی و سیاسی شکل گرفته است؟

اینجاست که «طبقه» سماجت‌آزاردنده‌ای از خود نشان می‌دهد و حاضر نمی‌شود مؤدبانه در صف سایر مطالبات بایستد. دستمزد یک مطالبه است؛ امنیت شغلی یک مطالبه است؛ حق آموزش به زبان مادری یک مطالبه است؛ رفع تبعیض جنسیتی هم یک مطالبه است. اما طبقه مطالبه نیست. طبقه نام یک گروه مظلوم دیگر نیست که باید نماینده‌ی او را هم به میز «مردم» دعوت کرد. طبقه رابطه‌ایست که در سازمان تولید و بازتولید زندگی مادی ریشه دارد و بنابراین پرسش از آن، پرسش از یکی دیگر از انواع بی‌عدالتی نیست، بلکه پرسش از مناسباتی است که جامعه هر روز از خلال آنها خود را بازتولید می‌کند.

از این حیث، مشروعیت سیاسی را نمی‌توان با تعداد صداهایی سنجید که یک گفتمان موفق شده زیر چتر خود جمع کند. چه بسا ائتلافی بتواند تقریباً از همه چیز سخن بگوید و درست به همین دلیل درباره‌ی رابطه‌ای که این «همه چیز» درون آن بازتولید می‌شود چیز چندانی نگوید. می‌توان کارگر را نمایندگی کرد بی‌آنکه سیاست کارگری داشت؛ از زن سخن گفت بی‌آنکه مناسبات بازتولید اجتماعی را مسئله کرد؛ از ملیت تحت ستم دفاع کرد بی‌آنکه

شکل تاریخی دولت و تقسیم کار و مالکیت را تحلیل کرد؛ و از محیط زیست دفاع کرد بی آنکه پرسید چه منطق انباشتی آب، خاک و زیست بوم را به ماده‌ی خام سودآوری تبدیل می‌کند. نمایندگی تعداد بیشتری از قربانیان، به خودی خود نظریه‌ی دقیق‌تری از مناسباتی که قربانی تولید می‌کند به دست نمی‌دهد.

بنابراین اختلاف بر سر این نیست که آیا باید زن، مهاجر، ملیت تحت ستم، دانشجو، بازنشسته یا قربانی تخریب زیست محیطی را «هم دید» یا نه. چنین صورت‌بندی‌ای از ابتدا زمین بازی حبیبی را پذیرفته است: گویی یک طرف می‌خواهد فقط کارگر را ببیند و طرف دیگر سخاوتمندانه بقیه را نیز به تصویر اضافه می‌کند. اختلاف واقعی بر سر روش دیدن است. یک سیاست کمونیستی قرار نیست رنج‌های کمتری ببیند؛ بلکه می‌گوید باید چیزی بیشتر از فهرست کردن رنج‌ها را دید: باید مناسباتی را دید که آنها را تولید می‌کنند، میانجی‌هایی را که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهند، و نیروهای اجتماعی‌ای را که قادرند نه فقط برای سهمی عادلانه‌تر از وضع موجود، بلکه برای تغییر خود این مناسبات سازمان یابند.

امپریالیسم آن طرف مرز زندگی نمی‌کند

حبیبی می‌نویسد: «بخشی از چپ همچنان سیاست را عمدتاً از دریچه‌ی مسائل ژئوپلیتیک و تحت عنوان مبارزه با امپریالیسم می‌بیند، و همین امر باعث شده است که مسائلی مانند فلسطین یا تقابل با اسرائیل، گاه جای مطالبات فوری جامعه‌ی ایران را بگیرند».

حبیبی بخشی از چپ را نقد می‌کند که سیاست را عمدتاً از دریچه‌ی ژئوپلیتیک و مبارزه با امپریالیسم می‌بیند؛ فلسطین و اسرائیل را می‌بیند اما مطالبات فوری مردم ایران را نه. این نقد به چپ اردوگاهی واقعی است و باید جدی گرفته شود. اما دوگانه از ابتدا غلط صورت‌بندی شده است.

امپریالیسم جایی بیرون از زندگی روزمره، روی نقشه‌ی خاورمیانه، زندگی نمی‌کند تا مبارز چپ مجبور باشد صبح تصمیم بگیرد امروز درباره‌ی بمباران غزه حرف بزند یا اجاره‌خانه‌ی تهران. پرسش مارکسیستی درست برعکس است: امپریالیسم چگونه وارد زندگی روزمره می‌شود؟ جنگ چگونه وارد بودجه می‌شود؟ تحریم چگونه بازار ارز و آرایش طبقاتی را تغییر می‌دهد؟ رقابت منطقه‌ای چگونه دستگاه امنیتی و نظامی را گسترش می‌دهد؟ بحران ارزی چگونه به انتقال ثروت میان گروه‌های اجتماعی منجر می‌شود؟ هزینه‌ی نظامی‌گری چگونه در دستمزد، خدمات عمومی، مهاجرت و سفره ظاهر می‌شود؟

چپی که فقط از «امپریالیسم» حرف می‌زند و کارگر ایرانی را نمی‌بیند، تحلیلی از امپریالیسم ندارد؛ ژئوپلیتیک

اردوگاهی دارد. اما چپی هم که برای نزدیک شدن به «زندگی واقعی مردم» امپریالیسم را از تحلیل حذف می‌کند، زندگی واقعی مردم را نفهمیده است.

و اتفاقاً اینجا همان «ارتدوکسی» لوکاچی سلاحی علیه محورمقاومتی شدن است. چون تحلیل کلیت اجازه نمی‌دهد از تضاد دولت ایران با آمریکا و اسرائیل نتیجه بگیریم که دولت ایران نماینده‌ی منافع فرودستان است. تضاد بین‌المللی یک دولت، ماهیت طبقاتی آن را لغو نمی‌کند. باید مناسبات مالکیت، انباشت داخلی، رابطه‌ی دولت و سرمایه، وضعیت نیروی کار و ساختار طبقاتی خود آن جامعه را تحلیل کرد. همان روش اجازه نمی‌دهد اپوزیسیون راست را صرفاً از روی شعار «آزادی ایران» بشناسیم. باید برنامه‌ی اقتصادی، شبکه‌ی ائتلاف‌ها، منابع قدرت و نسبتش با مداخله‌ی خارجی را بررسی کرد؛ آنچه نشان می‌دهد چطور آن‌ها در مقام «پروژه‌ی امپریالیستی مشروع‌سازی جنگ» عمل کردند. تحلیل مشخص ممکن است درباره‌ی نیروهای مختلف به نتایج متفاوت برسد؛ اما معیار، جای آنها در یک کلیت مادی است، نه صرفاً واژگانی که برای معرفی خود انتخاب می‌کنند.

همین نکته درباره‌ی نئولیبرالیسم نیز صادق است. اگر «نئولیبرالیسم» را از سرمایه‌داری جدا کنیم، خیلی زود سیاست‌مان به اینجا می‌رسد که مشکل کشور چند تکنوکرات بد، چند «تراستی»، وزیر اقتصاد بازارگرا یا رییس بانک مرکزی نئولیبرال است و کافی است دولت مقتدرتری بیاید و آنها را سر جایشان بنشانند. آن وقت ضدنئولیبرالیسم به جای نقد منطق انباشت، تبدیل می‌شود به دعوای جناح‌های مختلف بورژوازی درباره‌ی شیوه‌ی اداره‌ی انباشت. امپریالیسم و نئولیبرالیسم دو شیطان مستقل نیستند که کنار «سرمایه‌داری» در فهرست بدی‌های جهان قرار بگیرند. پرسش این است که هرکدام در شرایط تاریخی مشخص چگونه درون منطق انباشت سرمایه عمل می‌کنند. اینجا دیگر استفاده از اصطلاح «انباشت» و تحلیلش، یک انتزاع نیست و وسط زندگی روزمره‌ی مردم است.

«مردم» را ساختیم؛ حالا با آنها چه کنیم؟

مسئله این نیست که چپ باید به کارخانه برگردد و ستم جنسیتی، ستم ملی، تخریب محیط‌زیست، آزادی سیاسی و زندگی روزمره را فراموش کند. مسئله تقریباً وارونه است. اگر ارتدوکسی را آن‌گونه بفهمیم که لوکاچ پیشنهاد می‌کند، وظیفه دقیقاً کشف میانجی‌هایی است که کارخانه را به خانه، دستمزد را به جنسیت، جنگ را به سفره، امپریالیسم را به انباشت داخلی، آزادی سیاسی را به قدرت اقتصادی و رنج فردی را به کلیت تاریخی متصل می‌کنند. لوکاچ صریحاً می‌گوید هدف نهایی نیز چیزی نیست که برای خطابه‌های یکشنبه‌ی کلیسایی نگه داشته شود؛ نسبت هر مبارزه‌ی روزمره با کلیت است که معنای سیاسی آن را تعیین می‌کند.

صورت‌بندی فشرده‌ی حبیبی این است: «طبقه یکی از محورهای مبارزه است، نه بنیان یگانه‌ی همه‌ی آنها». بنابراین پرسش ما از محمد حبیبی این نیست که «چرا طبقه‌ی کارگر را دوست نداری؟» بلکه این است: وقتی طبقه را از یک رابطه‌ی ساختاری به مطالبه‌ای در کنار مطالبات دیگر تبدیل کردی، و سیاست را هنر مفصل‌بندی مطالبات موجود برای ساختن «مردم» دانستی، چه چیزی در نظریات باقی می‌ماند که بتواند میان دنباله‌روی از آگاهی موجود و دگرگون کردن آن تمایز بگذارد؟

اینجاست که نقد قدیمی اکونومیسم، علیه نتیجه‌ای که ظاهراً درست در نقطه‌ی مقابل اکونومیسم ایستاده، بازمی‌گردد. اگر سیاست صرفاً به آنچه همین حالا قابل فهم‌تر، محبوب‌تر و بسیج‌کننده‌تر است اقتدا کند، خطر آن وجود دارد که به جای ساختن نیرویی قادر به تغییر وضعیت، به زبان سیاسی وضعیت موجود تبدیل شود. بنابراین دعوا بر سر «طبقه یا زن»، «مبارزه‌ی طبقاتی یا مبارزه علیه ستم ملی»، «نان یا آزادی»، «امپریالیسم یا زندگی روزمره» نیست. خود این دوگانه‌ها حاصل تفکری‌اند که ابتدا جامعه را به مجموعه‌ای از مسائل جداگانه تجزیه می‌کند و سپس با افتخار اعلام می‌کند راهی برای چسباندن دوباره‌ی آنها پیدا کرده است.

مارکسیسم ارتدوکس از پرسشی دیگر آغاز می‌کند: چرا چیزهایی که در تجربه‌ی فوری جدا از هم ظاهر می‌شوند، در واقع به یک کلیت تاریخی تعلق دارند؟ از این منظر، مسئله‌ی چپ ساختن بزرگ‌ترین چتر ممکن برای دربرگرفتن آحاد مردم نیست. فروشگاه زنجیره‌ای هم می‌کوشد برای همه چیزی در قفسه داشته باشد. سیاست رهایی‌بخش با تنوع کالاهای ویتزینش تعریف نمی‌شود. چپ با افزودن کلمه‌ی «کارگر» به زنجیره‌ای از رنج‌ها چپ نمی‌شود؛ همان‌طور که با حذف زن، آزادی، ستم ملی و زندگی روزمره از تحلیلش مارکسیست نمی‌ماند. مسئله تعداد مطالباتی نیست که در ویتزین سیاست چیده‌ایم. مسئله این است که آیا نظریه‌ای برای فهم کلیت اجتماعی، نیرویی برای سازمان‌یابی و افقی برای تغییر مناسباتی داریم که همین رنج‌های ظاهراً پراکنده را هر روز از نو تولید می‌کنند یا نه.

باید بتوان توضیح داد این رنج‌ها چرا تولید می‌شوند؛ چه مناسباتی آنها را بازتولید می‌کند؛ چه نیروهایی از آن مناسبات سود می‌برند؛ کدام نیروهای اجتماعی قادر به تغییرشان‌اند؛ و برای چنین تغییری چه اشکالی از سازمان‌یابی و قدرت اجتماعی لازم است.

اگر این پرسش‌ها را کنار بگذاریم، احتمالاً «مردم» بزرگ‌تری خواهیم داشت. واژگامان فراگیرتر خواهد شد. آدم‌های بیشتری خواهند توانست تصویر خودشان را در آینده‌ی گفتمان ما ببینند. و شاید دقیقاً در همان لحظه که با رضایت اعلام می‌کنیم سرانجام «مردم» را ساخته‌ایم، متوجه شویم آن قدر سرگرم ساختن سوژه‌ای شده‌ایم که

تقریباً همه را در خود جا دهد که دیگر معلوم نیست این سوژه قرار بود علیه چه مناسباتی بایستد و چه چیزی را تغییر دهد.

مهر ۱۴۰۵ | نسخه‌ی ورد

