

گفت‌وگو با لشک کولا کوفسکی؛ فیلسوف معاصر لهستانی ساختن واقعیت

ترجمه: محمدرضا ارشاد

لشک کولا کوفسکی (۲۰۰۹-۱۹۲۷) فیلسوف و تاریخ‌نگار حوزه اندیشه و منتقد سیاسی - اجتماعی چندی پیش در گذشت، او که در جوانی به حزب کمونیست پیوسته بود و در دانشگاه لودز و ورشو به تدریس فلسفه و منطقی مشغول بود، اندکی پس از روی کار آمدن دولت «گومولکا» به انتقاد از نظام سوسیالیستی و فلسفه مارکسیستی زبان گشود، حاصل این انتقادها کتاب مهمی بود با نام «جریان‌های اصلی مارکسیسم» در سه جلد که بیشتر آن را در تبعید نگاشت، این کتاب یکی از مهم‌ترین آثار در حوزه نقد مارکسیسم شناخته می‌شود و تأثیری بسزا در اندیشه‌های پسا مارکسیستی داشته است، او در این کتاب ایده‌های اصلی فلسفه مارکسیستی چون پیشرفت تاریخی، برابری و پرولتاریا را به نقد می‌کشد و سرانجام آرمانشهر کمونیستی را توالتیاریسم می‌داند، در گفت‌وگوی حاضر که شاید آخرین یا یکی از آخرین گفت‌وگوهای کولا کوفسکی با یک روزنامه‌نگار اسپانیایی به نام پوراسانچز زامورانو است، او به بیان مهم‌ترین دیدگاه‌ها و دغدغه‌های فکری‌اش می‌پردازد.



اگر بعد لیبرال منش کولا کوفسکی را در نظر بگیریم، می‌توانیم او را نزدیک به فیلسوف و متفکر سیاسی روسی - انگلیسی، آیزایا برلین بدانیم. این دو تن هر یک به شیوه خاص خود از لیبرالیسم و دستاوردهای آن دفاع می‌کنند و به نوعی فرزند خلف روشنگری و مدرنیته محسوب می‌شوند. تفاوت بارز میان این دو دبلیتسکی آشکار کولا کوفسکی به کلام و سنت مسیحی است که شاید در مورد برلین به چنین صراحت و آشکارگی نباشد. در ضمن امروزه از کولا کوفسکی به عنوان یک متکلم نیز سخن گفته می‌شود و این نشانگر جایگاه او در الاهیات مسیحی است.



بله، ایده این کتاب لهستانی است. اما نه، انتظار نداشتیم به تغییر امور در بلوک شرق مدد رساند... من لهستان را در اواخر ۱۹۶۸ ترک کردم؛ زیرا از دانشگاه اخراج شدم و از چاپ آثار و تدریس هم محروم بودم. سپس فرصت یافتم برای مدت یک سال به مونترال (کانادا) بروم. پیش‌نویس جلد اول جریان‌های اصلی مارکسیسم را در لهستان نوشته بودم. قصد نداشتیم کل تاریخ را به نگارش در آورم؛ به ویژه آنکه مسلمان نمی‌توانستیم آن را در لهستان به چاپ برسانیم. جلد‌های دوم و سوم را بین سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۶ در طول دوره دستیاری‌ام در کالج «All souls» آکسفورد نوشتم.

شخصاً بر این نظرم که در این کتاب تحلیلی استوار از فلسفه مارکس ارایه داده‌اید. این کتاب به شیوه‌ای روشن و قوی نوشته شده است. در مقدمه ۱۹۸۱ بر جریان‌های اصلی مارکسیسم، می‌نویسید که ما لیبید از این کتاب به عنوان یک کتاب راهنما استفاده شود؛ به ویژه فصل مربوط به خود مارکس یا ایدئولوژی لنینیسم - استالیانیسم.

اگر به عنوان یک کتاب راهنما به کار آید، بهترین چیزی است که می‌توانم انتظار آن را بکشم. نمی‌توانم بگویم که آن کتاب کاملاً خنثی است، که البته نیست. از این رو، سعی کردم تا حد ممکن معترض باقی بمانم و در آن اثر همه واقعیت‌های بنیادین درباره مارکسیسم را منظور کنم. البته این راه هم می‌پذیرم که نظریات مغرضانه‌ای، برای مثال درباره لوکاج و دیگران در آن هست.

پروفسور کولا کوفسکی، سهم شما در تاریخ اندیشه، تاریخ فلسفه و به ویژه فلسفه دین گسترده بوده است. نظر تان در این باره که به واسطه کتاب «جریان‌های اصلی مارکسیسم»، این سهم شناخته‌تر شده، چیست؟ اگر اشکالی نداشته باشد، من این گفت‌وگو را با تمرکز بر این اثر آغاز کنم. فکر نمی‌کنم این کتاب در چنین مقوله‌ای قرار داشته باشد. کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم، متنی که به نظرم شاهکار بیاید، نیست. اگر شاهکاری از من وجود داشته باشد، بیشتر دفترچه راهنمای کوچکی با عنوان «دهشت متافیزیکی» است. شاهکار نه در این معنا که من آن را بهترین کارم می‌دانم بلکه به این دلیل که در آنجا تلاش دارم تا پرسش‌هایی را تبیین کنم - کوششی در پاسخ دادن به آنها به خرج نداده‌ام - که مهم‌ترین پرسش‌ها در فلسفه به شمار می‌آیند.

اما اجازه بدهید روی همین کتاب (جریان‌های اصلی مارکسیسم) تاکید داشته باشیم. من به آنحوه [نگارش خود این اثر، هدف‌های تاریخی، زمینه لهستانی و فردی آن علاقه‌مندم. نگارش این کتاب تقریباً ۱۳۰۰ صفحه‌ای هشت سال؛ یعنی از ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۶ وقت شما را گرفت. اگر چه در ۱۹۶۸ کشور تان را ترک کردید اما به نظرم ایده یا تکوین چنین اثر عالمانه و مفصلی، تماماً لهستانی است. چه چیزی شما را به نوشتن آن کشاند و چه الهامات و آرزوهایی داشتید؟ آیا انتظار داشتید، این کتاب بتواند به تغییراتی در بلوک کمونیستی مدد رساند؟



شما چه هنگام یک مارکسیست «تجدیدنظر طلب» شدید، در میانه دهه ۵۰ یا سال‌های به اصطلاح استالین زدایی که نقد جنبه‌هایی از زندگی - همان گونه که در کتاب «جریان‌های اصلی مارکسیسم» - می‌گویید، مجاز شده بود یا اصلاً از زمان وابستگی تان به حزب [کمونیست] که به ۱۹۴۵ برمی‌گردد؟

«تجدیدنظر طلبی» واژه‌ای بود که مقامات رسمی حزب به کار می‌بردند؛ تعریف شخصی من نیست؛ به ویژه اینکه به لحاظ تاریخی، این اصطلاح با ادوارد برنشتاین (سوسیالیست آلمانی و منتقد مارکس) مرتبط است و بنابراین با یک موقعیت کاملاً متفاوت و مشکلات ایدئولوژیک تماماً متفاوت گره خورده است. پس در این معنا، من واژه تجدیدنظر طلب را در اشاره به موقعیت خود نمی‌پذیرم؛ اما منظورم این است که حزب [کمونیست] به خود من و تعدادی دیگر، به عنوان چریایی جداگانه، انگ اردوگاه دشمن رازد.

دقیقا. شما هم در کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم می‌گویید که بین سال‌های ۵۷-۱۹۵۵ به اصطلاح تجدیدنظر طلب‌های لهستان - نویسندگانی که به دگم‌های کمونیستی حمله می‌کردند، در عین آنکه هنوز مارکسیسم بودند و حتی عضو حزب باقی می‌ماندند - شروع کردند به دفاع از بازگشت به مارکسیسم «اصیل» و غیر لنینیستی. با این همه وقتی با منابع مارکسیسم رویارو شدند، کمتر و کمتر از اندیشه‌های مارکسیستی الهام گرفتند و معمولاً فراتر از مارکسیسم رفتند. بنابراین پس از همه اینها نیاز بود که بر این تلاش‌ها نامی گذاشته شود... مدت کوتاهی بود که تلاش داشتم در مارکس اندیشه‌هایی بیابم که کاملاً از لنینیسم متفاوت باشند و البته متفاوت هم بودند. با این همه دریافتم که خود مارکس هم در خصوص کشتارهای دوران کمونیسم بی‌گناه نبوده است. لنینیسم نسخه‌ای موجه و مستند از مارکسیسم بود.

آیا همه اینها را از میانه دهه ۵۰ متوجه شدید یا خیلی پیش‌تر؛ یعنی از همان آغاز تردید کردید؟ منظورم این است که از همان موقعی که دانشجوی فلسفه در دانشگاه لودز بودید؟ به عقیده من از سال ۱۹۴۵ یا از زمان عضویت در حزب کمونیست شما

در پی چیزی فراتر از مارکسیسم راست کیش بوده‌اید، درست است؟

بله، من تلاش داشتم که اندیشه‌هایی را در مارکس و مارکسیسم بیابم که فراتر از تصورهای قالبی باشند؛ اما به باور من این کوشش با وابستگی سیاسی ام [به حزب] همساز نبود. البته ما جوان بودیم ولی خیلی احمق نبودیم. واقعیت‌های ناشی از شرایط سیاسی‌ای وجود داشت که خنده... یا هراس ما را برمی‌انگیخت. اما اینها را نمی‌شد آشکارا بیان کرد. من به خصوص از آنچه در روسیه دیدم، تحت تاثیر قرار گرفتم. در آنجا سه ماه بودم (۱۹۵۰) در دوره استالینیستی، من و چند تن از همکارانم در مسکو و لنینگراد بودیم و در آنجا، آنها آموزه‌های بهترین فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی‌شان را برای ما تدارک دیده بودند. قرار بود که آنها بهترین اندیشمندان باشند که ما می‌توانستیم به آنها گوش بسپاریم اما واقعا آن تجربه خیلی ناخوشایند بود؛ چرا که آنها کاملاً ناآگاه بودند. نه اینکه به طرز وحشتناکی آموزش دیده باشیم، نه؛ با این حال، این «ستارگان پرفروغ» فلسفه شوروی چیز وحشتناکی بودند. ما سعی می‌کردیم به لحاظ ایدئولوژیک به خودمان توضیح بدهیم که حتی اگر آنها افرادی با چنین سطح فکر ناچیزی باشند، با این وجود در این منازعه سیاسی موجود در کل جهان، باید اذق ایدئولوژیک محکمی وجود داشته باشد؛ [یعنی] یک چهارچوب ایدئولوژیک قوی برای اندیشیدن و... از یاد نبرید که البته همه این توجیحات بی‌معنا بود. به هر روی می‌توانستیم درک کنیم که چیز غلطی وجود دارد.

در ۱۹۵۰ شما فقط ۲۳ سال داشتید، این یعنی این که شما و دوستانتان اندیشه‌های درخشانی داشتید. آیا لهستان در مقایسه با کشورهای دیگری که در پشت پرده آهنین قرار داشتند جایی بود که در آن روشنفکران مترقی‌تر، آگاه‌تر و کمتر جزم‌اندیش وجود داشتند؟

با وجود زیان‌هایی که در طول جنگ به دست آلمان‌ها و روس‌ها متحمل شدیم، روشنفکران لهستانی باقی ماندند؛ آنها به لحاظ سیاسی فعال نبودند اما به هر حال وجود داشتند. به بیان دیگر، پس از جنگ، بخش قابل توجهی از روشنفکران از جمله نویسندگان و دانشمندان تا حدی رژیم جدید را پذیرفتند و با اعتماد خوبی برای آن کار می‌کردند. در عین حال، وقتی «عصر جدید» از راه رسید، آنها به آسانی آن رژیم را رد کردند و به آدم‌های متفاوتی

تبدیل شدند. این «تغییر» شامل افرادی می‌شد که روزگاری استالینیست‌های سرسختی بودند، افرادی مثل شاعر لهستانی «آدام وازیک» که یک استالینیست بود. او پیش از جنگ یک کمونیست بود اما بعداً سراینده یکی از مشهورترین شعرهای لهستانی شد، یک شعر به لحاظ سیاسی ضد رژیم یا عنوان «شعری برای بزرگسالان» در هر حال، پس از مرگ استالین و به طور مشخص تر پس از سخنرانی خروشچف در ۱۹۵۶، اوضاع تغییر کرد. سخنرانی خروشچف در روسیه منتشر نشد اما در سال ۱۹۵۶ برای فعالان حزبی چاپ شد. تا جایی که می‌دانم از طریق لهستان بود که آن متن به آمریکا رسید، هر کسی می‌توانست به آن متن در رادیوی اروپای آزاد گوش دهد. آن سخنرانی مهم بود؛ اما حتی زودتر از این، نقد ایدئولوژی کمونیستی در لهستان رونق یافته بود. پس از آن سخنرانی، تغییرات رهبری حزب فرار سید و گومولکا در لهستان آبه قدرت رسید. پس از ۱۹۵۶ مردم کمتر و کمتر به ایدئولوژی (مارکسیستی) باور پیدا کردند؛ حتی اگر اجباری در کار بود و بخش ذاتی دستگاه دولتی به شمار می‌آمد.

چرا شما کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم اشاره کرده‌اید که خود «تجدید نظر طلبی» به ویژه تجدید نظر طلبی لهستانی «دلیل اصلی این واقعیت بود که حزب احترامش را به ایدئولوژی رسمی از دست داد» و اینکه نقد کمونیست‌های شرقی بود که نشان داد نسبت به نقدهای غیر کمونیستی یا حتی نقدهای روشنفکران غربی، فعال تر و موثر تر عمل می‌کنند.

دقیقاً آنچه را که درباره این موضوع و آنجا (جریان‌های اصلی مارکسیسم) گفته‌ام، به یاد نمی‌آورم. اما بله، برای نمونه حزب کمونیست فرانسه مدت زمان درازی کمونیست مانده بود در حقیقت فکر می‌کنم که به یک معنای با آنها بود؛ زیرا هدف آنها داشتن دوباره یک دوزیر در یک دولت سوسیالیستی نبود، هدفشان کمونیسم بود؛ یک رژیم تمامیت‌خواه. آنها می‌دانستند که هدفشان فقط از طریق جنگ؛ آن هم توسط حمله شوروی به فرانسه تأمین می‌شود. اگر آن اتفاق می‌افتاد، آنچه اهمیت پیدا می‌کرد، نه شمار اعضای حزب؛ بلکه انضباط حزبی آقوی بود. از این رو، استالینیسم کمونیست‌های فرانسوی احمقانه نبود. آن ایدئولوژی کاملاً عملی بود. درباره ایتالیا موضوع دیگری است. در ایتالیا تا حدی، همواره یک گرایش پنهان به تجدید نظر طلبی وجود داشته است. از این رو برای کمونیست‌های ایتالیایی رها شدن از ایدئولوژی استالینیستی آسان بود.



کولاکوفسکی را یک پست-مارکسیست دانستن، آن هم با توجه به دبلیستکی او به سنت کلام مسیحی شاید اندکی اغراق آمیز و پرت به نظر برسد، اما در این جایگاه او در حوزه اخلاقی می‌تواند به تعبیری یک پست-مارکسیست به حساب آید؛ یعنی عالم اخلاقی که به وضعیت جوامع پسا کمونیستی اروپای شرقی دلمشغولی دارد و آن را می‌کاود. از این حیث می‌توان او را با آدورنو در حوزه اخلاق شناسی مقایسه کرد و کانت گرابی هر دو را در ضمن آثارشان بررسید؛ چرا که هر دو از منتقدان جدی و منتقد استالینیسم و توتالیتراریسم چپ در اروپا به شمار می‌آیند.

چرا شما کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم را با «دیالکتیک» آغاز کردید؟ فکر نمی‌کنم بتوان منظور شما را از این بابت درک کرد. آیا دیالکتیک تلاشی است مشروع یا یک تلاش خطرناک؟

واژه دیالکتیک تا حدی خطرناک است. در یک دوره تاریخی، دیالکتیک منطق یا بخشی از منطق بود. پس از آن، دیالکتیک با هگل به یک رخداد روشنفکری بزرگ تبدیل شد؛ بنابراین دیالکتیکی که می‌شناسیم، در اصل از هگل به ارث برده‌ایم. فکر نمی‌کنم امروزه هیچ هگلی جزم اندیشی وجود داشته باشد. باین حال، ما از هگل چیزهایی را به ارث برده‌ایم؛ همان گونه که چیزهای دیگری را از فیلسوفان بزرگ دیگر، بی‌آنکه نیازی به پیروی از آنها داشته باشیم. دیالکتیک بخشی از میراث فکری ماست و مسلماً ما کس هم بخشی از آن بود.

آیا به نظر شما وجه مناقشه برانگیزی در دیالکتیک هگل یا مارکس وجود دارد؟ من قادر نیستم دیالکتیک را به معنای دقیق کلمه تعریف کنم. کوشش کردم آنچه را مربوط به مارکسیسم می‌شود، در کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم توضیح دهم؛ اما گمان نمی‌کنم که چیز بیشتری بتوانم بر آن بیفزایم.

چرا نظر تان در باب به اصطلاح «تاریخ‌نگاری جدید» درباره جنایت‌های کمونیسم، چیست؟ تاریخ‌نگاری ای که با افشای اسنادی در طول دوره پلننسم ممکن شد؛ برای نمونه، آیا «کتاب سیاه کمونیسم» را که بسیاری از روشنفکران در غرب، آن را به عنوان پاره‌ای از «لغظاتی‌های ضد کمونیستی جناح راست» تلقی کرده‌اند، خوانده‌اید؟ بله، من آن کتاب را به ویراستاری استیوان کورتوا خوانده‌ام. به نظر من خیلی جالب بود و در اساس درست؛ ولی مطمئناً پارهای از لغظاتی‌های ضد کمونیستی نبود.

چرا یک کتاب تکان دهنده، نه؟ آیا می‌دانستید که تاریخ کمونیسم این اندازه وحشت آور باشد؟

تا آن زمان بله؛ اما از همان آغاز نه. ما گام به گام به آنچه در اتحاد شوروی می‌گذشت و تاریخ اردوگاه‌ها پی بردیم. البته این اثر سولژنیتسین بود که کار زیادی در آن باره صورت داد. من در نوشتن کتاب جریان‌های اصلی مارکسیسم بر آثار تاریخ‌نگارانی چون ریچارد پایپس، بوریس سولورین و دیگران تأکید داشتیم. در هر حال، بیشتر آنچه را که من درباره جنایت‌های کمونیسم خواندم، زمانی بود که لهستان را ترک کردم؛ به این دلیل ساده که این نوع اطلاعات در آنجا در دسترس نبود. وقتی در لهستان بودم، تنها می‌توانستم آثار ارول یا کوستلر و دیگر کتاب‌های ادبی در باره این موضوع را بخوانم. همچنین خاطراتی را درباره کمونیسم برای مثال از وایز برگ سی بولسکی - کمونیستی که سال‌هایی را در شوروی گذراند و در آنجا زندانی شد - خواندم. درباره کمونیسم چینی هم آگاهی کمی داشتیم. درباره به تدریج، هراس‌های مائوئیسم به ما رسید. آن گونه که می‌دانیم در انقلاب فرهنگی چین و باقی قضایای آن وحشت غیر قابل بیانی نهفته بود.

آیا شما نظریه‌ای در باره تمامیت‌خواهی دارید؟

نه، من یک نظریه جداگانه درباره تمامیت‌خواهی ندارم. اما همه می‌دانیم که چه اتفاقی افتاده است، همه می‌دانیم که چه نوع رژیمی، رژیمی تمامیت‌خواه است و ما به اشکال گوناگونی از آن پی برده‌ایم. همه آنها به طور مساوی هراسناک نیستند؛ اما به طور کلی چیستی تمامیت‌خواهی را می‌شناسیم؛ تلاش برای نیل به قدرت کامل در هر چیزی، نه فقط در فعالیت‌های سیاسی؛ بلکه در هنرها، ادبیات و - و البته به ویژه - تمامیت‌خواهی تلاشی است در جهت مالک گرداندن دولت نسبت به هر چیزی از جمله روح انسانی. تمامیت‌خواهی هرگز به جامعیت خود نرسیده است. شاید دوره پایانی استالینیسم یا چین مائو نزدیک به آن بود. در لهستان، تمامیت‌خواهی بیشتر در میانه دهه ۵۰ محدود شد. برای نمونه - به ویژه پس از رخداد فرهنگی بزرگی که حاصل برپایی نمایشگاه هنرمندان جوان لهستانی در ۱۹۵۵ بود - حزب کمونیست، تحمیل قواعد و سختگیری‌های گذشته را بر هنر نقاشی متوقف کرد. از این پس بود که واقع‌گرایی سوسیالیستی هم در نقاشی و هم در بسیاری دیگر از هنرها به پایان رسید.

چرا در جایی گفته‌اید که صلاح نبود مارکسیسم را به فراموشی سپاریم؛ چرا که مارکسیسم به تاریخ فکری و سیاسی سده‌های نوزدهم و بیستم تعلق دارد و مهم‌تر از آن، ممکن است از نو قدرت بگیرد. آیا شیخ مارکسیسم می‌تواند دوباره پیدا نشود و بی‌وزنه در میان بحران اقتصادی کنونی که به طور معمول از سال‌های ۱۹۶۰ آغاز شده است؟

بله، البته کلون‌ها و جنبش‌های گوناگونی هستند که از سرمایه‌داری نفرت دارند و قصدشان ویرانی سرمایه‌داری و از این قبیل است؛ اما آنها معمولاً چیز زیادی درباره مارکسیسم یا ریشه‌های مارکسیستی اندیشه‌هایشان نمی‌دانند. باین حال آنها وجود دارند. فکر نمی‌کنم مارکسیسم بتواند در شکل گذشته‌اش احیا شود اما نقد سرمایه‌داری و تفکر آرمانشهری عموماً هنوز وجود دارد و آشکارا همه پدیده‌های منفی‌ای که هم‌اکنون گواه آنها هستیم، از نو جان می‌گیرند اما نمی‌خواهم پیشگویی کنم. زیرا هرگز نمی‌دانیم که چه رخ خواهد داد.

امروزه همه ما شعارها و مطالب مهم چاپ شده در مطبوعات را خوانده‌ایم، دست کم در مطبوعات اسپانیایی خوانده‌ایم که: «حق با مارکس بود، سرمایه‌داری اشتباه کرد. بحران نشانه پایان سرمایه‌داری است. این بانکداران آزمند و کارفرمایان ما را به آستانه فقر خواهند برد...»

چرتند است. اینها هست؛ اما اهمیت زیادی ندارد. شعارهای معطوف به «ضد» و نقدهای ضد سرمایه‌داری هر از چندگاهی می‌توانند نام مارکس را برانگیزند؛ اما آنها خیلی زیاد - یا هیچ چیزی - درباره مارکس نمی‌دانند.

در سراسر تاریخ انسانی همواره گرایشی به برابری ارزشی وجود داشته است. اما اندیشه برابری کامل در توزیع کالاها محکوم به شکست است زیرا برابری کامل فقط در یک نظام تمامیت خواه امکان دارد و نظام‌های تمامیت خواه نمی‌توانند برابری طلب باشند

وجود نداشت و اگر هم دانشگاه‌ها و مدارس در لهستان در طول اشغال وجود داشتند، وجودشان غیرقانونی بود. از این رو، لهستان، پایان جنگ را در حکم آزادی خود می‌دانست. واقعا یک آزادی بود؛ حتی با وجود سرکوب به ویژه در سال‌های ۱۹۵۴-۱۹۴۸ و این واقعیت که نهادهای دموکراتیک بازسازی نشده بودند. روزهای بعد (از پایان جنگ) ما دوباره مدرسه‌های لهستانی، دانشگاه‌های لهستانی و کتاب‌ها و روزنامه‌های لهستانی داشتیم. البته سانسور وجود داشت؛ ولی حتی زیر سانسور استالینیستی ما توانستیم کتاب‌هایی را از غرب ترجمه و چاپ کنیم. به هر حال، همه این موارد به هیچ وجه با سلطه نازیسم در لهستان قابل مقایسه نیست.

آیا شما جذب شدن روشنفکران به مارکسیسم را با وجود بی‌توجهی آن (مارکسیسم) به واقعیت‌ها و استدلال‌ها، ناکامی در پیشگویی‌ها و معیارهای دوگانه ارزش‌گذاری و نخوت اخلاقی‌اش، به شدت مناقشه برانگیز نمی‌پایید. اجازه بدهید، پرسش را به گونه‌ای دیگر بیان کنم. چرا بخش مهمی از روشنفکران و فرهیختگان در غرب به لیبرالیسم سرمایه‌دارانه، با وجود آن همه منفعت‌های اجتماعی و اقتصادی‌اش جذب نشدند؟

در سراسر تاریخ انسانی همواره گرایشی به برابری ارزشی وجود داشته است. اندیشه برابری انسان‌ها-این واقعیت که همه موجودات انسانی هستیم و بنابراین در ارزش (انسانی) با یکدیگر برابر هستیم- به این فکر می‌رسد که ما باید در همه جنبه‌ها برابر باشیم؛ اما اندیشه برابری کامل در توزیع کالاها محکوم به شکست است زیرا برابری کامل فقط در یک نظام تمامیت‌خواه امکان دارد و نظام‌های تمامیت‌خواه نمی‌توانند برابری طلب باشند؛ چرا که بعضی کالاها و امور مهم- نظیر دسترسی به اطلاعات و مشارکت در قدرت و غیره- باید محدود به نخبگان سیاسی باشد. هیچ رژیم تمامیت‌خواهی نمی‌تواند برابری طلب باشد؛ زیرا همواره نیازمند نخبگان ممتازی است. اندیشه برابری خواهی، ریشه‌های نیرومندی در تاریخ بشری دارد.

ریچارد پاپیز یک پاسخ بامزه به آن می‌دهد. او می‌گوید: «در حالی که مسیح و حواریون آنچه را در اختیار داشتند یا به آنها صدقه داده شده بود، در اشتراک همگانی قرار می‌دادند، سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های امروزی تلاش دارند تا آنچه را از آن دیگران است، همگانی سازند و توزیع کنند»^{۱۱} آیا گمان نمی‌کنید که آشفتگی ما بین برابری ارزش (انسانی) و برابری همه شرایط (اجتماعی و سیاسی) می‌تواند توسط احساسات-رنجش‌ها یا حسادت- آن گونه که میز و دیگر

موضوع ظریفی است، آیا می‌توان بین نظام‌های تمامیت‌خواه نازی و کمونیسم مقایسه کاملی صورت داد؟ فرانسوا فوره در کتابی با عنوان «فاشیسم و کمونیسم» (۱۹۹۴) اظهار کرده بود: در مقایسه با کمونیسم، در نازیسم شر بیشتری وجود دارد. وقتی که نازی‌ها لهستان را به جهنم واقعی مبدل کردند، شما جوان بودید و بعداً خود کامگی کمونیسم را هم تجربه کردید. نظر شما درباره دیدگاه فوره چیست؟

من با فوره موافقم. واژه «تمامیت‌خواهی» در ارتباط با هر دو رژیم مناسب است. می‌توان پذیرفت که هر دو رژیم تمامیت‌خواه بودند. با این حال هم می‌پذیرم که تمامیت‌خواهی آنها از یک جنس نبود. آنها انواع گوناگونی از مردم را جذب خود می‌کردند و از نظر ایدئولوژیک هم از یکدیگر متفاوت بودند. با این حال، نژادپرستی؛ یعنی اندیشه برتری یک ملت و تلاش برای نابودی کامل ملت‌های دیگر، مثل یهودیان به عنوان یک نژاد یا تقلیل نژادهای به اصطلاح فروتر به بردگی، فقط این نازی‌ها بود. هیچ‌گاه نمی‌توان گفت که استالینیسم همین کارها یا اموری همانند آنها را انجام داده است. استالینیسم، شبیه نازیسم نبود. البته استالینیسم هراسناک بود؛ اما با آن (نازیسم) یکی نبود.

وقتی به این موضوع نگاه می‌کنم، متوجه می‌شوم که نه تنها اهداف ایدئولوژی‌ها بلکه کنش‌های صورت گرفته هم متفاوت بودند. «چیزی» در کنش‌هایی که نازی‌ها صورت می‌دادند وجود داشت. من نمی‌دانم که چه بود و چه چیزی آن رفتارها را در نازل‌ترین حد، دگر آزارترین شکل و خفت‌بارترین شیوه خود قرار می‌داد. آیا این رفتارها تنها به این دلیل بودند که آنها (نازی‌ها) قصد داشتند به قربانیان خود شدیدترین رنج‌ها را وارد سازند... یا آنکه چیزی بیشتر در آن رفتارها وجود دارد، یک حالت بی‌سابقه؟

خب، ایدئولوژی لنینیستی-استالینیستی، اگر چه در مقام ابزاری برای ایجاد بسیاری از وحشت‌ها به کار می‌رفت نوعی برده‌داری بود؛ اما مملو از شعارهای انسان‌گرایانه بود. ایدئولوژی هیتلر چنین نبود. بنابراین ایدئولوژی نازی خیلی نزدیک به واقعیت نازی بود تا ایدئولوژی کمونیسم به واقعیت کمونیسم. ایدئولوژی کمونیسم و واقعیت کمونیسم جدا از هم بودند، همه چیز یک دروغ بزرگ بود. با این حال در نازیسم فاصله میان ایدئولوژی و واقعیت تقریباً ناموجود بود. آنها (نازی‌ها) آنچه را می‌خواستند از پیش ببرند، می‌گفتند. آنها می‌خواستند سلطه آلمان را بر همه جهان استوار گردانند و همه «نژادهای فروتر» را به برده‌های خود مبدل سازند. آنها نه فقط هزاران تن از مردم را کشتند؛ افزون بر آن، هیچ مدرسه و دانشگاهی برای لهستانی‌ها و دیگرانی که آلمانی‌ها به آنها حمله‌ور می‌شدند،

اقتصاددانان مکتب اتریشی به آن اشاره داشته‌اند، حاصل آید؟

بله، حسد یکی از آنهاست. حسد یکی از جمله قوی‌ترین احساسات در موجودات انسانی است. نمی‌توان آن را به شیوه‌های نهادی ویران ساخت. درست به این دلیل است که اشتیاق برابری خواهانه و اشتیاق به یک جامعه برابری طلب با وجود دلایلی علیه آن، هنوز هم قویا وجود دارد.

اکنون اجازه بدهید کمی به بحث درباره باقی آثار شما بپردازیم، اگر موافق باشید. نخستین پرسش درباره «آیزیا برلین» دوست شماست. آیا شباهت‌هایی بین اندیشه شما و برلین وجود دارد؟ برای مثال، شما به شیوه‌های گوناگون در جاهای مختلف گفته‌اید که اندیشه شما برمان شهری؛ یعنی تصویر یک جهان سعادت‌تمندانه تر، برادرانه تر و کمتر ستیزه‌جو «بخش بنیادین و ماندگار حیات انسانی» است، در عین حال «آرمانشهر باید آرمانشهر باقی بماند» به این معنا که آرمانشهرها با نهادینه شدن و تحقق شان خطر ساز می‌شوند. آنچه معضل تحقق یک آرمانشهر به شمار می‌آید، اولویت‌دهی یک ارزش یا دسته‌ای از آنها (ارزش‌ها) به زبان دیگر ارزش‌هاست؛ ارزش‌هایی که به طور مساوی مهمند. آیا برای حل این معضل، نیاز به یک برنامه اجتماعی است یا نیاز به یک دستگاه بوروکراسی و اعمال زور یا هر دو؟

همان‌گونه که می‌دانید؛ آرمانشهر واژه‌ای است که در سده شانزدهم توسط یک نویسنده و اندیشمند مسیحی ساخته و از آن زمان تبدیل به یک واژه عام شده. اما آرمانشهر به معنای «هیچ‌جا» است؛ جایی که وجود ندارد، پس یک واژه منفی است. آرمانشهر در کتاب مور جزیره خوشبختی - جایی است که در آن مردمی وجود دارند که در واقع برابرند و هر چیزی را که به آن نیاز دارند در اختیار دارند. اما دقیقا مسائله همین است؛ نیازهای انسانی هیچ حدی ندارند و آرمانشهر کوششی است برای تعریف آنچه نیاز واقعی به شمار می‌آید و آنچه نیاز خیالی است. بنابراین آموزه‌ای که مطابق با آن می‌توان به مردم هر چیزی را که نیاز دارند، داد به یک معنا پوچ است؛ زیرا نیازهای ما به طرز مبهمی رشد می‌کنند. من نمی‌خواهم بگویم که این خوب است یا بد، این تنها یک واقعیت است که هیچ مرزی برای نیازهای ما وجود ندارد.

البته ادعای تعریف کردن این حد و مرزها به کسانی که این ادعا را دارند آزادی عمل و قدرت خاصی می‌دهد. بله، طبیعتا.

در ادامه پرسش پیشین؛ آیا شما با برلین هم عقیده هستید که ارزش‌های غایی و مطلقی که موجودات انسانی آرزومند آن هستند، به ندرت هماهنگ بوده و غالبا نمی‌توان آنها را با هم مقایسه کرد؟ همچنین آیا با پیشین سیاسی برلین - به عنوان تلاشی اصلاح‌گرایانه، خطا پذیر و غالبا تجربی - و دفاع غیرمستقیم وی از «آزادی منفی» هم عقیده‌اید؟

من با همه این اندیشه‌ها هم عقیده‌ام و درباره آنها کرارا نوشته‌ام. برلین کاملا حق داشت که بگوید؛ مهم‌ترین ارزش‌هایی که ما انسان‌ها در آن سهیم هستیم و در واقع ارزش‌های واقعی ما هستند، ناهماهنگ‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند آنها را مشترک‌الذات یا بالاترین سطح قرار دهد. ما برابری و آزادی را ارزش می‌نیم؛ اما آنها یکدیگر را محدود می‌سازند. آزادی مطلق آثارش است و برابری مطلق تمامیت‌خواهی را به دنبال دارد. به این دلیل که آنها یکدیگر را محدود می‌سازند، اندیشه ما درباره جامعه، حتی بیشتر از آن؛ عمل ما در جامعه، همواره تلاش‌هایی برای هماهنگ‌سازی آن چیزهایی است که نمی‌توانند کاملا همساز شوند.

آیا امروزه شاهد تلاش جدیدی در جهت برپایی ارزش‌های مطلقی نیستیم؟ افراط‌گرایی بوم‌شناختی و صلح‌گرایی تحت هر شرایطی، مهم نیست که چه چیزی...

البته اگر ارزشی در اختیار داشته باشیم که واقعی باشد و بخواهیم آن را تحت هر شرایط ممکن، فراتر از همه چیز قرار دهیم، آنگاه به پوچی خطرناکی خواهیم رسید. بسیاری از جنبش‌های بوم‌شناختی یا جنبش‌های مرتبط با حقوق حیوانات می‌توانند به نقطه پوچ و بی‌معنایی برسند. زندگی انسانی و اجتماعی ما توافق پایان‌ناپذیری است مابین ارزش‌های آشتی‌ناپذیر.

اما درباره «آزادی منفی»، هیچ آزادی دیگری در جامعه به غیر از آن (آزادی منفی) وجود ندارد. آزادی منفی قلمروی است که ما در آن توسط قانون، دولت یا چیزهای دیگر محدود نمی‌شویم. همان‌گونه که برلین گفته؛ (آزادی منفی) قلمروی است که در آن شخصا مجاز به انجام اشتباهاتی در تلاش‌هایمان در جهت آشتی ارزش‌های شخصی هستیم.

کانت متفکری مهم در آثار شماست. به دلیل «ایده‌های نظم‌دهنده» اش یا این دیدگاهش که تمایز مابین خیر و شر مستقل از رفتار افراد و فرآیندهای تاریخی است. چرا این دیدگاه‌ها برای بقای تمدن ما حیاتی است؟ به بیان فلسفی تر، چگونه تمایز مابین خیر و شر می‌تواند جدا از یا حتی مقدم بر رفتار و تاریخ انسانی باشد؟

خب، این یک دیدگاه ارادی و در واقع دینی است و ما مبدع آنچه خیر و شر است، نیستیم. اما آن تمایز (مابین خیر و شر) را در واقعیت درک می‌کنیم. این واقعیت برای کانت واقعیت تجربی تمایز مابین رنگ‌های سرخ و زرد نیست. با این حال، به باور من - و من هم به آن باور دارم - این تمایز یک ابداع انسانی نیست که بتواند به آسانی تغییر یابد؛ یعنی برای مثال بسته به هوس‌ها و وهم‌های ایدئولوژیک ما باشد، نه، ما این تمایز را پیش ساخته می‌یابیم... به باور من تمایز مابین خیر و شر تصمیم ارادی ما نیست. این تمایز در سرشت انسان قرار دارد. اما بیش از آن چیزی است که ما قادر به تغییر آن نیستیم؛ زیرا بر ما تحمیل شده است.

توسط جهان یا خدا یا هر چیز دیگری که آن تفکر را ایجاد کرده است.

ما یک‌می‌گوییم؛ ما چیز زیادی درباره اینکه عدالت چیست نمی‌دانیم؛ گرچه، تنها می‌دانیم که امر ناعادلانه چیست؛ «نباید کسی را بکشید»، «نباید دزدی کنید» و...

اما همین کافی است؛ زیرا اگر بدانیم که (امر) ناعادلانه چیست، آنگاه عدالت را خواهیم شناخت. اینکه آیا شیوه منفی بیان آن (عدالت) منطقا در مرتبه اول قرار دارد یا نه؛ من نمی‌دانم. اغلب در آموزش فرزندانمان همین شیوه به کار می‌گیریم؛ «فرزندم! آن کار را نکن».

شما آثار مهمی درباره پوزیتیویسم، پدیدارشناسی یا آگزیستانسیالیسم نوشته‌اید؛ اما علاقه شما به دین - به ویژه سنت یهودی مسیحی - کل دوران زندگی شما را در بر می‌گیرد. پیش از این در سال‌های دهه ۷۰ نوشتید: «وجدان دینی بخش تغییرناپذیر فرهنگ انسانی و تلاش کامل‌تر موجودات انسانی در شناسایی خویش‌شان است». آیا شما یک متفکر کاتولیک به معنای دقیق کلمه هستید؟

نه من کاتولیک نیستم؛ به این خاطر که در مراسم دینی شرکت نمی‌کنم. کسی به این شیوه نمی‌تواند کاتولیک باشد. من در مراسم دینی شرکت نمی‌کنم اما احساس خوبی نسبت به مسیحیت و سنت مسیحی دارم.

این تحسین شما، شامل یهودیت هم می‌شود. برای نمونه گاهی گفته‌اید که سنت یهودی - مسیحی در خصوص حیات انسانی و اهمیت آن دوست‌داشتنی‌تر از سنت بودایی است.

سنت یهودی - مسیحی سهم کلانی در تاریخ بشریت داشته و فرهنگ ما از بنیان مسیحی



پروفسور کولوفسکی در حوزه اخلاق به شدت متأثر از کانت است. به طرز کلی کانت متفکری مهم در آثار او محسوب می‌شود. به ویژه به دلیل ایده‌های نظم‌دهنده اش یا این دیدگاه اخلاقی کانت مبنی بر اینکه تمایز مابین خیر و شر مستقل از رفتار افراد و فرآیندهای تاریخی است. اما در عین حال به باور کولوفسکی تمایز مابین خیر و شر تصمیم ارادی فرد نیست. این تمایز در سرشت انسان قرار دارد. اما پیش از آن چیزی است که ما قادر به تغییر آن نیستیم؛ زیرا بر ما تحمیل شده است.

حالت

آرمانشهر به معنای «هیچ جا» است؛ جایی که وجود ندارد، پس یک واژه منفی است. نیازهای انسانی هیچ حدی ندارند و آرمانشهر کوششی است برای تعریف آنچه نیاز واقعی به شمار می آید و آنچه نیاز خیالی است.

هستیم که آیا فیلسوفان در نهایت به امور خیر و شر در جهان کمک می‌رسانند یا نه. شاید بیشتر فیلسوفان بخواهند به طریقی به امور خیر یاری رسانند؛ اما آیا این کار را می‌کنند؟ حتی پس از قرن‌ها نمی‌توان مطمئن بود که آثار آنها به امور خیر یاری رسانده است. این جوهره منش زندگی ماست؛ ما واقعا نمی‌دانیم پس از آنکه این دنیا را ترک گفتیم، آنچه از ما باقی می‌ماند، خوب است یا بد.

آیا این جمله رورتی درست است که می‌گفت؛ وقتی ما فیلسوفان خود را دل‌مشغول ارزش‌ها و غایات انسانی می‌سازیم، واقعا هیچ کار ویژه‌ای انجام نمی‌دهیم و تنها ابزارهای ما ممکن است متفاوت باشند؛ اما فیلسوف در قلمرو سیاسی تنها یک شهر وند است؟

خب، رورتی معتقد نیست که بتوان به حقیقت در معنایی که ما به طور سنتی از آن مراد می‌کنیم، دست یافت. او اساساً یک پراگماتیست بود. مطابق این نظر، ایده‌ها، واژگان و زبان ما در واقع ابزارهای ما هستند، او آنها را به شیوه‌ای می‌ساخت که تنها به درد مقاصد عملی بخورد. آنها خوبند تا جایی که به سعادت و رفاه ما مندر رسانند. اما سعادت چیست؟ هرگز نمی‌توان سعادت را تعریف کرد. به نظرم، مفهوم منفعت‌گرایانه حقیقت خطرناک است. نمی‌توان از اشتیاق به حقیقت در معنای سنتی آن خلاص شد. حقیقت، حقیقت است.

پروفسور کولاکوفسکی! آیا شما در مسائل سیاسی - آن گونه که خود گفته اید - یک سوسیالیست لیبرال محافظه‌کار هستید؟ آیا این موضع عمومی شماست که زندگی اجتماعی و سیاسی باید به شیوه‌ای به یکدیگر نزدیک شوند؟

بله، باید به یاد داشته باشیم که هرگز نمی‌توان به اهداف نهایی رسید، درست مثل اتحاد یا برادری کامل. به بیسان دیگر، به نظرم تمام این واژه‌ها - یعنی محافظه‌کار، لیبرال و سوسیالیست - معنای گذشته خود را از دست داده‌اند. امروزه واقعا نمی‌دانیم که معنای آنها چیست؛ مگر آنکه تعریف‌هایی دل‌بخوایی از آنها به دست دهیم. بنابراین من نمی‌توانم خودم را به مدد این واژگان تعریف کنم. من به آنها نیازی ندارم. من فکر می‌کنم که هم این و هم آن صحیح هستند. بنابراین من خودم یک محافظه‌کار یک لیبرال و یک سوسیالیست هستم. زمانی بود که می‌شد گفت؛ مقصود از سوسیالیسم چیست، این درست پیش از جنگ اول جهانی در قرن ۱۹ بود. آنگاه سوسیالیسم به یک مفهوم شکل‌قابل تعریف بدل شد اما بعدها معنایش را از دست داد. همین اتفاق بر سر مفاهیم دیگری چون لیبرالیسم آمد که در آمریکا چیزی کاملاً متفاوت از اروپا تعریف می‌شود. بنابراین از دید من همه این مفاهیم منسوخ شده‌اند.

است؛ اما بودیسم را هم خیلی تحسین می‌کنم. من واقعا بودیسم را دوست دارم. با این حال، فرهنگ ما بودایی نیست؛ مسیحی است. بودیسم دینی است که بدبختی زندگی را به ما نشان می‌دهد. اگر به یاد بیاورید، در نخستین زندگینامه بودا گفته شده که او آموزش دیده بود و در ناز و نعمت می‌زیست و هیچ چیزی از بدبختی انسان نمی‌دانست. اما خدا یا یک روز تصمیم گرفتند که او را روشن سازند. اول مردی را دید که بسیار پیر بود و کاملاً ناتوان در راه رفتن که قادر به انجام هیچ کاری نبود. آنگاه مردی را دید که به شدت بیمار و علیل و نزدیک به مرگ. سپس چسندی را دید که به مراسم مرده‌سوزانی برده می‌شد. او بی‌پروا که سرنوشت ما در این جهان؛ بیمار شدن، پیر شدن و مردن است. این بود که به جست‌وجوی راه‌هایی (نیروانا) برآمد. بنابراین بودیسم راه تامل و احساس کردن است، رهیافتی است به جهان که هیچ چیزی در آن بیش از بدبختی و رنج شناخته نمی‌شود. البته ما باید همواره از بدبختی و رنج آگاه باشیم. با این حال نباید گفت که چیزی بیش از اینها وجود ندارد؛ چرا که این احساس پوچی (زندگی ما را تهی خواهد کرد و دیگر نمی‌توانیم خلاق باشیم. با این وجود که بودا و بودیسم را تحسین می‌کنم اما به نظرم بودیسم قادر به پدید آوردن تمدن از آن دستی که غرب مسیحی به وجود آورده نیست.

شاید توجه و علاقه شما به دین معلول این واقعیت باشد که ادیان به پرسش‌های بنیادینی پاسخ می‌گویند که دیگر تلاش‌ها - فلسفه و حتی هنر - از پاسخ به آنها ناتوانند؟

البته نقاط تلاقی زیادی مابین دین و فلسفه و همچنین مابین دین و هنرها وجود دارد، با این حال اگر بخواهیم پاسخ‌های راستینی به نگرانی‌های بنیادین انسان بدهیم، باید آنها را در دین بیابیم. ما نیازمند باور داشت به معنایی برای حیات انسانی هستیم که این معنا را نمی‌توان در جای دیگری جز سنت‌های دینی یافت.

شما چیزهای زیادی درباره فلسفه گفته‌اید. برای نمونه در مقاله «مرگ آرمانشهر تجدیدنظر شده» گفته‌اید که نقش فلسفه ارائه حقیقت نیست؛ بلکه ساختن روح حقیقت است. اما همان جا افزودید که به همان اندازه نقش مهم دیگری برای آن (فلسفه) وجود دارد. آیا فلسفه باید خود را دل‌مشغول صیانت از ایدئال‌ها و غایات‌های بشری کند؟ آیا فلسفه می‌تواند همان گونه که هایک می‌خواست، «به بازگرداندن شوق آزادی که ظاهر از قلمرو ایده‌های همگانی در جهان غرب ناپدید شده مندر رساند»؟

بله، فلسفه می‌تواند در آنجا به شیوه‌های گوناگون مندر رساند اما هیچ فردی نمی‌تواند نتایج کوشش‌های فلسفی گوناگون را پیشگویی کند؛ زیرا ما هنوز گرفتار بحث و نزاع در این باره