

در دفاع از مارکسیزم

نشریه بررسی مارکسیستی

شماره ۳ دی ۱۳۹۵

در دفاع از مارکسیزم

نشریه بررسی مارکسیستی

شماره ۳، مهر ۱۳۹۵

DDM-IRA
La Brèche Nouvelle librairie
27, Rue Taine
75012 Paris
France

نشانی های ما :

Sparkasse Hannover
BLZ: 25050180
Konto: 1904755003
IBAN:DE19 2505 0180 1904 7550 03
BIC-/SWIFT-Code:SPKHDE2HXXX

شماره حساب:

ناشر: انتشارات طلیمه

www.hks-iran.com

آدرس در اینترنت :

domiran03@gmail.com

پست الکترونیکی :

فهرست مطالب

.....	سرسخن	۵
.....	تنوري انتقادي : يک بررسي انتقادي "چپ نو"	۱۱
.....	چپ نو : "بحران سوژه" و مقوله "از خودبيگانگي"	۳۱
.....	"چپ نو" و قدرت	۳۶
.....	ساختارگرابي	۴۳
.....	مه ۱۹۶۸ : از ساختارگراني تا پسا-ساختارگراني	۴۷
.....	آن بديو : از اسطوره تا واقعيت	۵۱
.....	پيشگفتار	۵۱
.....	دستگاه فلسفي بديو	۶۷
.....	حقيقت	۶۹
.....	هستي	۷۶
.....	رخداد	۷۸
.....	سوژه	۹۲
.....	وفاداري	۹۵
.....	جهانشمولي	۹۶
.....	علم	۱۰۲
.....	بديو و سياست	۱۰۷
.....	فرضيه کمونيستي	۱۱۲
.....	خوانش بديوي تاريخ جنبش کمونيستي	۱۲۴
.....	سياست رهائي بخش بديوي و ژان ژاک روسو	۱۴۲
.....	بديو و مارکس	۱۵۴
.....	بديو و دموکراسي	۱۶۰
.....	بديو و استالينيزم	۱۷۰
.....	بديو و قدرت دولتي	۱۷۴
.....	بديو و تغيير دنيا	۱۸۱
.....	بديو و افلاطون	۱۹۰
.....	واپسين سخن	۲۰۵
.....	دانييل بن سعيد : يادداشتي بر زندگي و آثارش	۲۱۵
.....	آن بديو و معجزه رخداد	۲۴۵
.....	ادعاي سهمي به جان لنون يک هنرمند متعهد و انقلابي	۲۸۳
.....	مصاحبه طارق علي و رابين بلکيرن با جان لنون و يوکو اونو	۲۸۹
.....	معرفي و بررسي کتاب	۳۲۱
.....	نظريه لنينيستي سازمان دهی و ربط امروزي آن	۳۲۱

سرخن

"هر چه بر سال‌های به خواب رفتن‌اش افزوده می‌شود، بر جوانی در پی بیداری بعدی‌اش هم افزوده می‌شد."

این بازگفت توصیفی است که ژان پل سارتر در مورد پل نیزان^۱ رفیق کمونیت مبارز قدیمی‌اش، سال‌ها پس از مرگش، و به مناسبت انتشار یکی از کتاب‌هایش، در مقدمه آن می‌نویسد. دست اندرکاران "در دفاع از مارکسیسم" را امید بر این است که این بازگفت مصداق این نشریه باشد.

بین انتشار این شماره از نشریه و شماره پیشین شانزده سال فاصله افتاده است. اولین شماره "در دفاع از مارکسیسم" با هدف به چالش کشیدن تز "پایان تاریخ" و بی‌آمدهای آن بر روشنفکران چپ و سازمان دادن مبارزه‌ای تئوریک در حد توان امان برای غلبه بر یأس و سرخوردگی سیاسی ناشی از رویدادهائی که این تز منتج از آن بود. در همان اوایل راه به واسطه مشاهده نشانه‌های اولیه‌ای از شکل‌گیری دور جدیدی از مبارزات کارگران در ایران و تشخیص اهمیت و لزوم دخالت در آن، اولویت کار بدان سو رفت. در طی

^۱ - Paul Nizan (۱۹۰۵-۱۹۴۰)، پل نیزان روشنفکر و نویسنده عضو حزب کمونیست فرانسه بود. او به دنبال انتقاد از امضای پیمان دوستی بین هیتلر و استالین در ابتدا از حزب اخراج می‌شود و سپس حزب او را به جاسوسی برای آلمان نازی متهم می‌کند. طنز تلخ تاریخ آن که او در جبهه جنگ علیه فاشیسم توسط آلمان‌ها کشته می‌شود.

این سال‌های فترت انتشار نشریه، در ایران شاهد دو جنبش اجتماعی با دو چشم‌انداز متفاوت بوده‌ایم، جنبش او با نام کلی "سبز" شناخته شد و دیگری "کارگری". اگر چه که هیچ یک از این دو جنبش نه یک دست بوده اند و نه با تاکتیک‌های یگانه، اما، به هر حال دو جنبش با دو چشم‌انداز کاملا متفاوت و با نیروهای اجتماعی و با خاستگاه‌های کاملا متمایزی هستند و در نتیجه با استراتژی‌های کاملا متفاوتی. واقعیت این است که این روزها با فروکش کردن جنبش سبز فراطبقاتی و رنگ باختن‌اش، این جنبش طبقاتی است که هر چه بیشتر برجسته می‌شود

امروزه در ایران استثمار سرمایه‌داری و فلاکت ناشی از آن ملموس‌تر و شدیدتر از آن است که بتوان با ابزارها و روش‌های سی سال گذشته به تحمیق و فریفتن توده‌های زحمت کش پرداخت. سال‌های "اسلامی شدن" سرمایه به سر آمده و حال نوبت "مدرن" و "پسامدرن" شدن آن است. به جای "اقتصاد اسلامی" بنی‌صدری، نظریات اقتصادی فون‌هایک را تدریس می‌کنند، به جای نظریه "جامعه عدل علی" علی شریعتی، تئوری‌های "پسامدرن" و "فرنیچ تئوری" را ترویج می‌دهند. عبدالکریم سروش، مغر متفکر "ارتجاع فرهنگی" به کمک نظریات کارل پوپر، فیلسوف بیانگر محافظه کاری دوران مارگارت تاچر، شالوده علمی دین جدیدی را پی می‌ریزد. در مبارزه با مارکسیزم، قدم هر تئوری‌ای خوش آمده است!

یکی از اهداف از سرگیری انتشار مجدد این نشریه، پرداختن به "تئوری‌های انتقادی" معاصر و بررسی تحولاتی است که آن‌ها در طی سده‌های اخیر از سر گذرانده اند. تمرکز عمدتاً بر روی تئوری‌ها در رابطه با تاکتیک‌ها

واستراتژی‌ها در قلمرو چشم‌انداز دوم، یعنی جنبش کارگری - سوسیالیستی می‌باشد.

با پایان گرفتن جنگ جهانی دوم و در پی جنگ سرد سیاسی، سرمایه داری جهانی در کشورهای اروپای غربی یک جنگ سرد فرهنگی تمام عیاری علیه مارکسیزم به راه می‌اندازند. این پدیده عمدتاً از فرانسه آغاز شد و تا به امروز در اشکال مختلف ادامه داشت است. بر تئوری‌های این مرحله از مبارزه با مارکسیزم "فرنج تئوری"، به معنای فلسفه فرانسوی، نام نهادند. به دلایل شرایط ویژه فرانسه در دوران جنگ سرد بعد از جنگ جهانی دوم و در دهه ۱۹۵۰، مبارزه علیه آرای چپ به طور عام و مارکسیزم به طور خاص در آن کشور از طریق "ایدئولوژی" های راست امر ناممکنی بود، کلیه تلاش‌هایی از این دست همگی با شکست مواجه شدند. تنها با یک گفت‌وگو "چپ" بود که این امر ممکن می‌بود. عملکرد و مواضع حزب کمونیست فرانسه هم زمینه مناسبی برای زایش یک "چپ نو" ضد مارکسیست در آن کشور را فراهم آورد. به نظر می‌رسد که در حیطه فرهنگی - ایدئولوژیک - سیاسی امروزه در پاره موارد شباهت‌های ظاهری بین وضعیت ایران کنونی و آن دوران فرانسه دیده می‌شود، بی آن که بخواهیم در دامچاله یک قیاس مع الفارق فرو افتیم. به هر رو "فرنج تئوری" در اشکال متفاوت پایش به ایران رسیده و در دوره ای که ابزارهای پیشین رژیم سرمایه داری - آخوندی برای و کارایی اش را از دست داده اند، ایدئولوگ‌ها و استراتژی‌های دوراندیش رژیم به مزایا و محاسن آن پی برده اند.

پرداختن به تئوری‌های انتقادی از جمله "فرنج تئوری" از اهدافی بلند پروازانه ای است که این نشریه در برابر خود قرار داده است. در این شماره از

دوره جدید، اولین مقاله یک مطلب کوتاه و موجزی است جهت معرفی تئوری های انتقادی و آشناسازی خواننده با تاریخچه و علل پیدایش آن ها. دو مطلب بعدی در رابطه با یکی از آخرین مؤلفه های این نظریه، یعنی در رابطه با فلسفه آئن بدیو است. مقاله اول با عنوان " آئن بدیو و واقعیت " گشت و گذاری است در دستگاه فلسفی بدیو و توضیح پاره ای از مقولات آن. مقاله بعدی ترجمه ای است از یکی از انتقادات دانیل بن سعید به مقوله "رخداد" نزد بدیو. از آن جایی که در سده های اخیر دانیل بن سعید یکی از مارکسیست هایی بوده که در این زمینه صاحب نظر بوده، مطلب بعدی به معرفی بن سعید و آثارش اختصاص دارد. این مطلب سال ها پیش تر به مناسبت درگذشت بن سعید به درخواست نشریه اینترنتی "سامان نو" نوشته شد.

در سال ۱۹۸۰ جان لئون در نیویورک کشته می شود. چند سال پیش از این جنایت، طارق علی و رابین بلکیرن مصاحبه ای با جان لئون و همسرش یوگو انجام می دهند. جان لئون در این مصاحبه از موسیقی اش، از عقاید سیاسی اش، از جنگ ویتنام، از مردسالاری، از سرمایه داری، از طبقه کارگر و از انقلاب می گوید. این مصاحبه در نشریه انگلیسی زبان Red Mole، ارگان یک گروه تروتسکیستی انگلیسی به نام Internationa Marxist Group - IMG، چاپ شد. جان لئون در حیطه موسیقی شناخته تر از آن است که نیازی به معرفی اش در این نشریه باشد. ارائه ترجمه این مصاحبه در این شماره ادای سهمی است در قبال نظریات و کنش سیاسی این هنرمند انقلابی، یعنی آن جنبه از زندگی اش که عامدانه و مودبانه ناگفته و پنهان نگهداشته اند.

نکته آخر آن که ما به خوبی به مشکلات موجود بر سر راه تداوم کارمان واقفیم و کوچک ترین توهمی هم به توان محدودمان نداریم. بدون همراهی و مشارکت دیگران تداوم انتشار نشریه را بسیار دشوار و حتی ناممکن می بینیم. روی سخن ما با تمام کسانی است که دست کم به ضرورت انتشار چنین نشریه که بتواند در راستای گسترش و دامن زدن به مباحث نظری در درون جنبش سوسیالیستی - کارگری سهمی داشته باشد، باور دارند. ما به همکاری همه دست اندر کاران در این حیطة خوش آمد می گوئیم.

تئوری انتقادی : یک بررسی انتقادی "چپ نو"

نوشته : هوشنگ سپهر

پیشینه تئوری انتقادی به قدمت تاریخ سرمایه‌داری است. در همان اوان شکل‌گیری سرمایه‌داری دست کم شاهد سه برخورد انتقادی کاملاً متمایز از هم به آن بوده ایم : برخوردی اصلاح‌طلبانه (سن سیمون)؛ برخوردی رایکال (مارکس)؛ و برخوردی واپسگرایانه (نیچه).

تجربه کوتاه مدت و ناموفق کمون پاریس مسائل تئوریک مهمی را پیش نهاد. مسأله قدرت، ماهیت دولت، آگاهی طبقاتی، تاکتیک‌ها و استراتژی برای رسیدن به سوسیالیسم از عمده‌ترین اشان بودند.

پیروزی انقلاب اکتبر افق‌های نوینی را به روی بشریت گشود و چشم‌انداز و احتمال و امکان بنای دنیایی از نوع دیگر را نوید داد. شکست یک سلسله انقلابات در اروپا، به ویژه انقلاب آلمان در فاصله سال‌های ۱۹۱۸-۱۹۲۳، سرنوشت اسف‌باری را برای بشریت رقم زد و زمینه‌ساز انحطاط انقلاب اکتبر، سلطه استالینیزم در شوروی، و پاگرفتن جنبش‌های فاشیستی در بخش بزرگی از اروپا شد. در مواجهه با چنین اوضاع و احوالی یک تئوری انتقادی باید به تمام این مسائل پردازد. حال سوای حوزه اقتصاد (نقد اقتصاد سیاسی کلاسیک)، قلمروهای سیاست و فلسفی (نقدهای سیاسی و فلسفی)

هم به آن افزوده می‌شوند: برخورد سیاسی رادیکال (تروتسکیزم)؛ برخورد سیاسی اصلاح طلبانه (سوسیال دموکراسی)؛ و برخورد فلسفی - روانی (مکتب فرانکفورت). شکست انقلاب آلمان نقطه گسست مهمی در مارکسیزم و تئوری انتقادی بود.

"مارکسیزم کلاسیک" که در پی مرگ مارکس و انگلس پا به عرصه زندگی گذاشت و کائوتسکی، لنین، تروتسکی و روزا لوکزامبورگ آن را تداوم بخشیدند، عمدتاً بر بستری تلاطمات سیاسی و اقتصادی شکل گرفت. مارکسیست‌های این دوران از دو خصیصه عمده برخوردار بودند. نخست آن که آنان تاریخ دان، جامعه شناس و یا اقتصاد دان بودند، در یک معنی علوم تجربی مشغله اشان بود. موضوع اکثر نوشته‌های اشان مسائل انسانی ملموس و مسائل سیاسی روز بود. ویژگی دیگرشان این بود که آنان رهبران احزاب و تشکلات کارگری بودند، یعنی هم اهل تاکتیک بودند و به مسائل سیاسی روز می پرداختند، و هم اهل استراتژی که چشم‌انداز آینده دور دست را مد نظر داشتند. در یک کلام یک "روشنفکر مارکسیست" اوایل سده بیستم رهبر یک تشکل کارگری هم بود. اصولاً در آن سال‌ها واژه "روشنفکر مارکسیست" به کار برده نمی‌شد، بلکه فقط از یک "مارکسیست" سخن می‌رفت چرا که صفت روشنفکری را تلویحاً با خود حمل می‌کرد. این دو ویژگی کاملاً در هم تنیده بودند و از آن جایی که آنان استراتژ بودند برای آن که بتوانند تصمیم‌گیری کنند لزوماً به دانش تجربی هم نیاز داشتند و به کمک دانش تجربی دست اول اشان بود که استراتژی اشان را صیقل می‌زدند. در همین رابطه لنین می‌نویسد: "به تجربه انقلاب دست یازیدن از در باره‌اش نوشتن مفیدتر است" (دولت انقلاب). در یک کلام در مرحله مارکسیزم کلاسیک، در

باره انقلاب نوشتن و انقلاب را تجربه کردن کاملا در هم تنیده بودند و تفکیک ناپذیر از یکدیگر.

با شکست انقلاب در آلمان و تثبیت تدریجی سلطه استالینیزم در شوروی، مارکسیزم، و اصولا تئوری‌های اجتماعی و فلسفه در روسیه در خدمت اهداف بوروکراسی حاکم و توجیه سیاست‌های داخلی و خارجی آن قرار می‌گیرند، تئوری انتقادی به ایدئولوژی دولتی و به دگم این دین نظام جدید تبدیل می‌شود. بدین ترتیب تئوری انتقادی به تدریج به کشورهای اروپای غربی منتقل می‌شود و "مارکسیزم غربی" جای "مارکسیزم کلاسیک" را می‌گیرد. درست است که به کار گرفتن صفت "غربی" برای مارکسیزم نادرست است، چرا که خصلت انترناسیونالیستی آن را خدشه دار می‌سازد، معهذا منظور تأکید بر انتقال بسط نظریه مارکسیستی به کشورهای اروپای غربی است.

برخلاف "مارکسیزم کلاسیک" که بر بستر تلاطم‌های سیاسی و اقتصادی شکل گرفته بود، اما "مارکسیزم غربی" عمدتا در دوران ثبات نسبی سرمایه‌داری در غرب شکل گرفت. از میان چهره‌های شناخته تر شده مارکسیزم غربی می‌توان از لوکاچ، گرامشی و کرش نام برد. در اواسط سال‌های دهه ۱۹۳۰ جنبش کارگری تقریبا در همه کشورهای اروپایی با شکست‌های سختی مواجه شد و تشکیلات سیاسی و اقتصادی آنان هم در همه جا سرکوب شدند. یکی از پی‌آمدهای مهم این شکست، تغییر اساسی در رابطه بین روشنفکر مارکسیست و تشکل کارگری بود. نظریات "مارکسیست غربی" در نوشته‌های گرامشی، لوکاچ و کرش عمدتا حول این نکته می‌باشند.

در سپهر نظریه انتقادی، سال‌های ۱۹۲۴-۱۹۶۸ را می‌توان دوران "مارکسیزم غربی" دانست. علاوه بر پایه‌گذاران اولیه‌اش در دوران پیش از جنگ جهانی دوم، متفکران دیگری نظیر آدورنو، سارتر، آلتوسر، دولاولپ و مارکوزه هم از چهره‌های اصلی دوران بعدی به شمار می‌آیند. از ویژگی‌های این اندیشمندان این بود که آنان با تشکیلات کارگری و به خصوص با احزاب کمونیست رابطه ارگانیک نداشتند. حتی در موارد نادری نظیر آلتوسر، لوکاج و یا دولاولپ که از اعضای احزاب کمونیست بودند، رابطه‌شان فرمال و پیچیده بود، و متقابلاً حزب هم چندان اعتمادی به آن‌ها نداشت. در مورد سارتر که بیشتر هوادار حزب بود تا یک عضو رسمی و فعال آن. گسست بین روشنفکر مارکسیست و تشکلات حزبی و کارگری، و پاک - شدن رابطه "روشنفکر/ رهبران" دوره مارکسیزم کلاسیک، از ویژگی‌های تئوری انتقادی در مارکسیزم غربی است. این نکته بسیار مهم نیاز به توضیح بیشتر دارد.

از نیمه دوم دهه ۱۹۳۰ به بعد، به واسطه مسلط شدن استالینیزم در شوروی و سرکوب خشن مخالفین سیاسی چه در داخل شوروی و چه در درون سایر احزاب کمونیست زیر سلطه کمیتز استالینی، مارکسیزم خفه شده و از یک علم پویای مبارزه طبقاتی به نوعی ایدئولوژی دگم‌های شبه دینی تبدیل می‌شود و بوروکراسی استالینی حاکم هرگونه نوآوری در سپهر اندیشه را رسماً و قانوناً ممنوع می‌کند. این جو خفقان روشنفکران مارکسیست و چپ را در موقعیت بسیار نامناسبی قرار می‌دهد، چرا که این تشکیلات از آن‌ها تبعیت کامل سیاسی - فلسفی - ایدئولوژیکی را می‌طلبیدند، امری که پرنده سبک بال اندیشه و خلاقیت را در قفس آهنین انضباط استالینی محبوس می‌کرد. عامل

اصلی فاصله گرفتن روشنفکران چپ از تشکلات کارگری و احزاب کمونیست زیر نفوذ استالینیزم را در این امر باید سراغ گرفت. با گذشت زمان و تثبیت هرچه بیشتر استالینیزم، بر میزان این فاصله هم افزوده می‌شود. این جدائی هم به نوبه خود یکی از عوامل مهم "حرفه‌ای" شدن فعالیت روشنفکری و دور شدن روشنفکران از سیاست می‌شود. یکی از پی‌آمدهای این "حرفه‌ای" شدن این بود که حال روشنفکران برخلاف مارکسیزم کلاسیک، به تولید دانائی هر چه انتزاعی‌تر می‌پرداختند. حال به جای "روشنفکر مارکسیست"، با "فیلسوف مارکسیست"، "معرفت‌شناس مارکسیست"، "هستی‌شناس مارکسیست"، حتی "زیبایی‌شناس مارکسیست" سر و کار داریم. این مارکسیست‌ها اکنون انواع دانائی‌های سترون و منتزع از زندگی اجتماعی تولید می‌کنند که نه برای کارگران مفید است، نه توده‌های مردم را به آنان سر و کاری است و نه اصولاً رابطه مستقیمی با تاکتیک و یا استراتژی سیاسی دارند.

موضوعات مورد بررسی اندیشمندان مارکسیزم غربی و هم چنین روش‌هایی که به کار می‌برند بسیار مشابه مارکسیزم کلاسیک بود و همگی خود را در چارچوب مارکسیزم تعریف می‌کردند. هر چند که تفاوت بسیاری بود بین لنین و هیلفردینگ از یک سو و آدورنو و آلتوسر از سوی دیگر، معهذاً همگی خود را مارکسیست می‌دانستند و تکامل مارکسیزم را وجهه همت خود قرار داده بودند.

خلاصه آن که شکست انقلاب‌ها در دهه ۱۹۳۰ در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری غربی و به خصوص در آلمان، به یک گسست طولانی و ژرف

روشنفکر انقلابی از احزاب کمونیست انجامید. با کوتاه شدن دست روشنفکران انقلابی از تصمیم‌گیری‌های سیاسی، آنان هر چه بیشتر از امر ملموس و مشخص دور شده و به انواع انتزاع‌ها روی آوردند و در این امر تا به آن‌جا پیش می‌روند که انتزاع‌گویی برایشان نه تنها هنر، بلکه اصولاً هدف می‌شود.

اگر فرضیه بالا را درست بدانیم و باور داشته باشیم که شکست جنبش‌های کارگری دهه ۱۹۳۰، انتزاعی شدن تئوری انتقادی مارکسیزم دوران بعدی را در پی داشت، پس شکست جنبش کارگری در سال‌های پایانی دهه ۱۹۶۰ هم می‌باید پیامدهای مشابه‌ای بر روشنفکران مارکسیست و چپ دوران بعدی گذاشته باشد.

تئوری‌های انتقادی معاصر در ظاهر خود را میراث‌دار مارکسیزم غربی می‌دانند. معهدا شاخه‌هایی از آن در جهت خلاف مارکسیزم و حتی در مخالفت با آن هستند، از آن جمله نیچه‌ایزم فرانسوی که میشل فوکو و ژیل دولوز دو سخن‌گوی اصلی آن بودند. همان‌طور که در پیش‌تر هم گفته شد به نظر می‌رسد که محتوای تئوریک این نظریات رابطه مستقیمی دارد با میزان ارتباط‌شان با جنبش کارگری. امروزه، برخلاف دوران مارکسیزم کلاسیک، دیگر تعهد یک روشنفکر به تشکل حزبی‌اش نیست که محتوای نظریه و تعهد سیاسی - اجتماعی‌اش را تعیین می‌کند، بلکه عمدتاً جایگاه و موقعیت‌اش در محافل آکادمیک و دغدغه‌های حرفه‌ای‌اش است که نظرات و تعهدات سیاسی‌اش را شکل می‌دهند. آن نقشی که حزب کمونیست و یا تشکلات کارگری در عصر مارکسیزم کلاسیک برای یک روشنفکر مارکسیست داشت

را امروزه محیط آکادمیک و دانشگاه پر کرده است. منصب استادی در دانشگاه و یا ریاست فلان مؤسسه فلسفی - علوم اجتماعی و یا حتی گرفتن یک مأموریت "علمی-پژوهشی" به سفارش یک حکومت "چپ" نمی تواند بر محتوای نظریه های انتقادی آنان بی تأثیر باشد. در دوران سرمایه داری تعمیم یافته، دانایی هم تبدیل به کالا می شود و بازار خودش را دارد.

مارکسیزم کلاسیک عمدتاً توسط اندیشمندان اروپای شرقی و مرکزی شکل گرفت. سلطه استالینیزم بر این بخش از دنیا مانع رشد و انکشاف تئوری انتقادی در این کشورها شد و این امر به مدت نیم سده به اروپای غربی منتقل شد. این واقعیتی است که فضای روشنفکری چپ رادیکال در غرب و به خصوص در فرانسه از سال های پایانی دهه ۱۹۶۰ تا به امروز به شدت به وخامت گرائیده است. در اواسط دهه ۱۹۷۰ فرانسه صحنه یک سلسله تهاجمات همه جانبه فرهنگی و ایدئولوژیکی بود. این امر هم زمان بود با تهاجم سرمایه داری در پی بحران نفت. به قدرت رسیدن مارگرت تاچر در انگلستان و رونالد ریگان در ایالات متحده امریکا، که نشانه های سیاسی شروع تهاجم سرمایه داری اولترا لیبرال بودند. در بطن این رویداد های سیاسی و اقتصادی مهم در دنیای غرب بود که کتاب "مجمع الجزایر گولاک" نوشته سوئزنیستین هم به غرب می رسد و خوراک ایدئولوژیک به موقعی برای تبلیغات ضد کمونیستی فراهم می آورد. تو گوئی سوئزنیستین اولین کسی بود که جنایات استالینیزم را افشاء می کرد! کمی بعد در سال ۱۹۷۷ روشنفکرانی چون سارتر، فوکو و دولوز به افتخار ضد کمونیست های روسی مراسمی را در پاریس سازمان می دهند. یک سال بعد میشل فوکو در راستای حقانیت بخشیدن به تره های ضد مارکسیستی اش به دست بوسی رهبران انقلاب

اسلامی‌اش به ایران می‌رود و در ستایش خمینی و حکومت اسلامی‌اش به هذیان‌گویی می‌پردازد.^۲

سال ۱۹۷۷، سال تولد "فلسفه نو"^۳ و ضد "توتالیتاریزم" توسط دو مائوئیست سابق به نام‌های "هانری لهوی" و "آندره گلوکزمان" است. اگر تا این زمان "پسامدرنیسم" که جناح چپ "فرنج تئوری" را نمایندگی می‌کرد، هر گونه "روایت کلان"، یعنی هر پروژه اجتماعی کلانی را بی فایده اعلام کرده بود، حال "فلسفه نو"، یعنی جناح راست فرنج تئوری این راست روی را تا به آخر طی می‌کند و مدعی می‌شود که اصولاً هر طرح اجتماعی خواه کوچک، خواه بزرگ به "تمامیت خواهی" می‌انجامد، یعنی منجر به آن می‌شود که دولت کل جامعه را ببلعد و آن را به زانو در آورد.

این مائوئیست‌های تواب، این‌تر را صرفاً به انقلاب اکتبر و یا انقلاب چین محدود نمی‌کنند، بلکه انقلاب کبیر فرانسه را هم مشمول آن می‌کنند. این فیلسوفان موسوم به "نو" که جناح راست "فرنج تئوری" را تشکیل می‌دهند، اندیشه‌های محافظه‌کارانه و بسیار ارتجاعی اروپای کهن را دوباره زنده می‌کنند، اندیشه افرادی چون "ادموند برک" در مخالفت با انقلاب کبیر فرانسه و یا "کارل پوپر" که سال‌ها پیش‌تر عقاید مشابه‌ای را در کتاب مشهورش به نام "جامعه باز و دشمنانش" بیان کرده بود. تکیه کلام و فرمول سیاسی این

^۱- میشل فوکو اولین فردی بود که انقلاب ضد دیکتاتوری و ضد سلطنتی در ایران را "انقلاب اسلامی" می‌نامد و جانب اسلام علیه مارکسیزم را گرفت. او با این موضع‌گیری اعتراضات بسیاری از سوی روشنفکران فرانسوی به ویژه دانیل بن‌سعید را علیه خود بر-می‌انگیزد.

^۳ - Nouveau Philosophes – Nouvelle Philosophie

ایدئولوگ‌های نظم نوین این است که: «هرگونه نظریه‌سازي به ترور و اذعاب می‌انجامد» "فلسفه نو" واکنش بسیار ارتجاعی بود به جنبش رادیکال مه ۱۹۶۸ در فرانسه. شکست این جنبش تز "پایان عصر ایدئولوژی" را با خود آورد که مابه‌ازای عملی این تز در حیطه اجتماعی هم عبارت بود از نشاندن "تکنوکرات" بر جای "روشنفکر". حال دیگر نظام حاکم "روشنفکر حرفه‌ای" سر به زیر و گوش به فرمان را هم نمی‌تواند تحمل کند و باید از شرش خلاص شود. در سال ۱۹۸۱ با انتخاب فرانسوا میتران به ریاست جمهوری در فرانسه، این پروژه به طور جدی از سوی حزب سوسیالیست پی گرفته می‌شود و به مرحله اجرا در می‌آید و در همین راستا است که "مدرسه بین‌المللی فلسفه" و "بنیاد سن سیمون" ایجاد می‌شوند. در منشور "بنیاد سن سیمون" می‌خوانیم: «هدف از تأسیس این بنیاد ایجاد محل ملاقات و تلاقی صاحبان "ایده" با صاحبان "ثروت" است» جک لانگ وزیر فرهنگ میتران "روز موسیقی" را جانشین مه ۱۹۶۸ می‌کند و برنار تاپی میلیاردر بدنام هم به وزارت می‌رسد تا وصلت "ایده" و "پول" کامل شود و مرگ روشنفکر را اعلام کنند.

در پی فروپاشی استالینیزم و ورشکستگی مائوئیزم و با سلطه بلامنازع نتولیرالیزم، تئوری انتقادی "چپ" هم چرخشی کاملاً متفاوت از گذشته می‌کند. دیگر با یک چندگرایی کلی و منسجم سر و کار نداریم، بلکه با مجموعه‌ای از "ایسم‌هایی مواجه‌ایم که بر آن برچسب بی‌مسمای "چپ نو" گذاشته اند. منشاء هر یک این تئوری‌ها به اصطلاح "نو" در یک رویداد سیاسی-اجتماعی مهم نهفته است سال‌های اخیر نهفته است؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها فروپاشی رژیم‌های مستقر در شوروی و اروپای شرقی،

اعتصابات عظیم کارگری سال ۱۹۹۵ در فرانسه، اعتراضات در سیاتل در سال ۱۹۹۹، فوروم اجتماعی پورتو آگرو در ۲۰۰۱، سقوط سیستم بانکی در سال ۲۰۰۸ و احتمالاً اعتصابات توده‌ای عظیم در فرانسه در طی سال‌های اخیر.

البته این که این نظریه‌های انتقادی "نو" آیا واقعا "نو" هستند، و میزان "نو" بودنشان چه اندازه، و این که اصولا معیار تعیین "نو" بودن در چیست، خود یک مسأله تئوریک است. یک تئوری "نو" باید یک "تئوری" باشد و نه یک تجزیه و تحلیل و یا یک تفسیر و توضیح. یک تئوری نه فقط بر آن چه که "هست" اندیشه می‌کند، بلکه برای آن چه که "باید باشد" هم می‌اندیشد، این به معنای آن است که الزاما بعد سیاسی هم باید داشته باشد. آن تئوری‌ای انتقادی است که نظم اجتماعی موجود را در کلیت جهانی‌اش زیر پرسش می‌برد. انتقادهایی که یک تئوری انتقادی فرموله می‌کند جوانب فرعی و جزئی و یا اصلاحات جزئی و فرعی را مد نظر ندارد. یک تئوری انتقادی نه مجموعه‌ای از خرده انتقادات است، نه مجموعه از خرده روایت‌های انتقادی، و نه مجموعه‌ای از خرده تحولات و اصلاحات اجتماعی. کلیه تئوری‌های انتقادی "نو" و یا "چپ نو" دهه‌های اخیر، در چارچوب جریان‌های فکری ضد کانتی کسانی نظیر "میشل فوکو" و "ژیل دولوز" محبوسند، یعنی اصولا تئوری انتقادی نیستند، صرفا یک تئوری هستند.

دوران "نظم نوین جهانی" با آن صلح ابدی و سعادت همگانی که در پی سقوط اردوگاه شوروی بشارت‌اش را داده بودند، چندان دوام نیاورد. جنگ‌های بی‌پایان، بیکاری توده‌ای، فلاکت تعمیم یافته، رشد بی‌وقفه نابرابری‌های

درون- کشوری و بینا- کشوری، و بحران محیط زیست از ویژگی های دوران ما است. دنیای امروزی در عین آن که شباهت بسیاری به دنیای مارکسیست های کلاسیک دارد، در عین حال تفاوت های چشم گیری هم با آن دارد. در بین این تفاوت ها از همه مهم تر و بارزتر غیبت و یا حضور بسیار کم رنگ "سوژه رهایی بخش" با یک هویت شناخته شده است. مارکسیست- های دوران کلاسیک روی تشکلات کارگری پر قدرت می توانستند حساب کنند، تشکلاتی که خود اغلب از رهبران شان بودند و با فعالیت های شان قرار بود بر آن چه که بحران سرمایه داری نامیده می شد، فائق آیند. امروزه شرایط، دیگر شباهت چندانی با آن دوران ندارد. در مواجهه با چنین شرایط متفاوتی است که تئوری های انتقادی "چپ نو" قرار است پاسخی غیر- کلاسیک برای معضلات بیابند.

اشاره به این نکته هم حائز اهمیت است که از سال های دهه ۱۹۸۰ به بعد شاهد یک دگرگونی اساسی در حوزه ای از مناسبات روبنائی بوده ایم، مناسباتی که از پس ازدوران جنگ جهانی دوم تقریباً پایدار و بی تغییر باقیمانده بودند. این دگرگونی عبارت است از ورود همه جانبه رسانه های جمعی به ویژه تلویزیون در همه جوانب جامعه. امروزه نقش نوشتار تا حدود بسیاری به تلویزیون منتقل شده است، رسانه ای که تأثیرش به مراتب هم سریع تر است، هم همه گیرتر. فیلسوفان دوران معاصر دیگر هم چون کانت، هگل و یا حتی سارتر و آلتوسر شهرت اشان را مدیون نوشته های اشان نیستند، بلکه پیش تر و امدا ر شوهای تلویزیونی و ژست ها و اداهای فیلسوفانه اشان در برابر دوربین هستند. با ورود اینترنت، این فرآشد به شدت تقویت

شده، تولیدات شنیداری جای تولیدات نوشتاری را می‌گیرد و تولیدات دیداری هم جای تولیدات شنیداری را.

در گستره جهانی، نظام سرمایه‌داری بیش از یک سده است که نقش مثبت اش در تکامل نیروهای مادی جامعه را پشت سر گذاشته است. بورژوازی در مواجهه با هر بحران اقتصادی-اجتماعی جدیدی، نحوه نگرش‌اش به دنیا در همه حوزه‌ها ترک برمی‌دارد و به سرعت به قهقرا می‌رود. در چنین لحظاتی دیگر به آراء و ایده‌هایی که در گذشته پیروزی اقتصاد و سروری سیاسی‌اش را برایش به ارمغان آورده بودند نه تنها نیازی ندارد بلکه دست و پاگیرش هم شده و مانعی می‌شوند بر سر راه تحقق حرص و آز سیری ناپذیرش در کسب ارزش افزونه. در چنین اوضاع و احوالی بورژوازی ناگزیر از آن می‌شود که به همان آراء و عقایدی که در مرحله‌ای از انکشاف‌اش به مبارزه با آنها پرداخته بود، متوسل شود و تلاش می‌کند تا پیشا-مدرن را تحت عنوان پسا-مدرن بر مدرن ناکامل غالب کند. اما این مهم نقشی نیست که از بورژوازی خود عهده‌اش برآید، نه فرصت‌اش را دارد و نه اصولاً بضاعت فرهنگی‌اش را. تاریخ این نقش را بر دوش روشنفکران طبقه بینابینی یعنی خرده بورژوازی در حال له شدن از دو سو، قرار می‌دهد.

در تاریخ سرمایه‌داری دست‌کم با سه مورد از این پدیده مواجه بوده‌ایم. مورد اول مقارن بود با سه دهه‌ای که جنگ جهانی اول در میانه آن قرار داشت. سال‌هایی که زمینه کشتار جمعی را فراهم آورد و ده‌ها میلیون انسان را به خاطر عطش سیری‌ناپذیر سرمایه‌داران به کام مرگ فرستاد. در سال‌های پایانی سده نوزدهم کشورهای سرمایه‌داری شاهد رشد سریع طبقه کارگر

صنعتی مدرن و ایجاد تشکلات کارگری و مهم‌تر از هم پذیرش آرای سوسیالیستی در میان توده‌های میلیونی بودند. اما در عین حال بقایای نظام پیشاسرمایه داری کاملاً از بین نرفته بودند و فرهنگ روستائی ضد -دموکراسی‌اش بسیار جان‌سخت‌تر از اقتصاد فتودالی‌اش کماکان به حیات خود ادامه می‌داد. در این اوضاع و احوال شاهد پیدایش نوعی فرهنگ رومانتیک ارتجاعی هستیم و بورژوازی در مانده در مبارزه با عقاید مدرن و سوسالیزم آن را به خدمت می‌گیرد. شناخته‌ترین چهره‌های این پدیده فرهنگی-سیاسی ضد مدرن و واپس‌گرا، اما با ظاهری مدرن و فریبا، نیچه، برگسون و کمی بعد هایدگر بودند.

بار دگر در فاصله بین دو جنگ جهانی، با تثبیت استالینیزم در شوروی و پاگیری فاشیزم در اروپا، "مکتب فرانکفورت" تلاش کرد تا "سویژکنیویزم" را وارد مارکسیزم کند و به باور پایه‌گذاران اولیه این مکتب، این حفره در مارکسیزم را پر کنند. نظریه پردازان بعدی مکتب فرانکفورت تا آن جا پیش رفتند که سرانجام سویژکنیویزم اشان بر ماتریالیزم غلبه می‌یابد و مارکس را از صحنه خارج می‌سازند. مکتب فرانکفورت یک جریان فلسفی "ضد انسان-گرایی" بود که پایه‌گذاران اولیه‌اش آدورنو و هورکهایمر بودند. نوک حمله اندیشمندان این مکتب توان رهایی‌بخش خرد و مخالفت با جهانشمول بودن "دیالکتیک عصر روشنگری" بود. خلاصه‌تر فلسفی مکتب فرانکفورت این بود که مقوله‌های "پیشرفت"، "آزادی"، "استقلال فردی"، این ارزش‌هائی که در دوران روشنگری سده هیجدهم شکل گرفتند، در طی گذشت زمان به تدریج علیه اهداف اولیه خود برگشتند. بدین معنا که هرچند که این ارزش‌ها در سده‌های پیشتر، در دوران مبارزه با رژیم‌های استبدادی و سلطنتی و علیه

ارزش‌های فتودالیت‌ه، ارزش‌های رهایی‌بخش بودند، اما در سده بیستم همدست شریترین تبهکاری‌ها و فجایع شدند. از نظر آدورنو و هورکهایمر اردوگاه‌های آدم‌سوزی نازیان به مثابه محصول انحطاط خرد و تبدیل شدن اشان به خرد ناب ابزارگرایانه بودند.

با پایان گرفتن جنگ جهانی دوم و در پی جنگ سرد سیاسی، در کشورهای اروپای غربی یک جنگ سرد فرهنگی تمام عیاری علیه مارکسیزم به راه می‌افتد. این پدیده در شرایط کاملاً متفاوت و با دلایل و عوامل کاملاً متفاوت عمدتاً از فرانسه آغاز شد و تا به امروز در اشکال مختلف ادامه داشت است. بر تئوری‌های این مرحله از مبارزه با مارکسیزم، از آن جایی که پایه گذاران اش یک دوجین از نویسندگان و اساتید دانشگاهی فرانسوی بوده و دانشگاه‌های امریکائی هم مروجین آن بوده اند، "فرنج تئوری"، به معنای فلسفه فرانسوی نام نهادند. در سال ۲۰۰۳ کتابی در فرانسه با عنوان "فرنج تئوری" به قلم فرانسوا کوسه^۴، انتشار می‌یابد که به تفسیر به شرح پیدایش تکامل این مکتب می‌پردازد. کتاب این چنین شروع می‌شود:

«در طی سال‌های سه دهه پایانی سده بیستم، تئی چند از اندیشمندان فرانسوی در کشور ایالات متحده امریکا از آن چنان شهرت و نام و نشانی بر خوردار شدند که تا آن زمان تنها شایسته قهرمانان افسانه‌ای و یا ستارگان "شوینز" بود. حتی می‌شد یک فیلم وسترن هالیوودی ساخت که در آن در طی یک دونئی، جامعه روشنفکری امریکایی را

⁴ - François Cusset, *French Theory*, La Découverte/Poche, 2005.

توسط رقبای فرانسوی اش به زانو در آورده و لت و پار کرد. اغلب این اندیشمندان در کشورشان فرانسه ناشناس و در حاشیه بودند. اگر یک چنین فیلمی ساخته می شد بازبگران اش از این قرار می توانست بوده باشند. ژاک دریدا جای کلینت ایستوود را می گرفت، پیش قراول تنها و مرجع بی چون و چرا با آن زلف های مکش مرگ مایش، ژان بوددریار هم گری گوری پک می بود، ترکیبی از نیک سگالی و بی تفاوتی غمگینانه اش، اما ژاک لاکان می توانست در نقش رابرت میچم بد خلق ظاهر شود، به خاطر علاقه مشترک اشان به قتل و طنز متزددشان. ژیل دولوز و فیلیکس گاتاری هم بیشتر به پل نیومن و رابرت ردفورد، این دوقلوهای خشن درمانده اما درخشان در فیلم باج کاسیدی شباهت می داشتند تا به دوقلوهای کمیک بود اسپنسر و ترنس هیل در فیلم های وسترن اسپاگتی. اما نقش استیو مک کوئین، با آن رفتار غیر قابل پیش بین اش، با آن خنده مضطربانه اش، این کارشناس زندان، این آدم مستقل و تک تیرانداز محبوب عامه سینما روان، را فقط میشل فوکو می تواند ایفاء کند. نقش جک پلانس با آن خلق تند و تیز و آن روحیه قاطعش را جز ژان فرانسوا لیوتار فرد دیگری نمی توانست بازی کند؛ جای جیمز استوارت با آن چهره معصومانه اما روان مالیکولیائی را فقط لوئی آلنوسز می توانست بگیرد؛ اما چه کسی بهتر از ژولیا کریستیوا می تواند جای مریل استریپ، این بانوی شجاع و آن خواهر تبعیدی را پر کند. و سر انجام نقش فی دانای سکسی هم فقط برازنده هلن سیکوس این فمینیست آزاده و فارغ از هر قید و بند ما هم می تواند باشد»

توصیف بالا با طنز گزنده‌اش این را می‌خواهد به خواننده بفهماند که "فرنج تئوری" شبیه یک سریال هالیوودی است که هر فیلم از این سریال را می‌توان به تنهایی و مستقل از دیگران دید و مدتی کوتاه سرگرم شد، خندید و یا گریه کرد و شاید چیزی هم از آن سر در نیاورد چرا که اصولاً چیزی برای فهمیدن ندارد. به هر حال همه چیز به سرعت فراموش می‌شود جز چهره بازیگرانی که نقش اول را بر عهده دارند، آن هم به زور تبلیغات شرکت‌های هالیوودی سازند فیلم برای بازار گرمی فیلم های بعدی.

در بدو پیدایش این مکتب در فرانسه، اندیشمندان پسا-مدرن اش افراد گم-نامی بودند که خوانندگان آثارشان از تعداد دانشجویان رشته فلسفه دانشگاه پاریس تجاوز نمی‌کرد. بورژوازی جهانی که این نظریات را مفید به حال خود دید، آن را هم چون ابزاری فلسفی-سیاسی در مبارزه علیه مارکسیزم به خدمت می‌گیرد. ابزارهای ایدئولوژیک‌اش، بنگاه‌های تبلیغاتی‌اش و دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقات علوم اجتماعی، عمدتاً در کشورهای انگلستان و ایالات متحده آمریکا به ترویج آن‌ها می‌پردازند. اگر تا آن زمان پاریس پایتخت هنر، فرهنگ، مد و خوش خوراکی بود، حال آخرین فرآورده پسا مدرنش را با آغوش باز پذیرا می‌شوند و رسماً آن را "فرنج تئوری" یعنی "تئوری فرانسوی" لقب می‌دهند. نشریات هالیوودی به جای مصاحبه با آلن دولن و بریثیت باردو، حال سراغ میشل فوکو، ژاک دریدا، ژیل دلوز، آلن بدیو، ژیک و ... می‌روند و به خوانندگان تشنه فلسفه‌شان عکس‌های این ستارگان دنیای فلسفه را در ژست‌های فیلسوفانه تقدیم می‌کنند.

در ایران هم که رژیم آخوندی وارد مرحله پسامدرن شده است، آیت‌الله‌های معمم و مکلایش هم در حوزه‌های علمیه و هم در دانشگاه‌ها به تدریس "فرنج تئوری" می‌پردازند، چرا که "شم طبقاتی ودیعه‌ای است الهی"! در رژیم که رهبرش فتوا می‌دهد "قلم‌ها را بشکنید"، و در زمانی که نه تنها قلم‌ها را شکستند، بلکه گردن قلم به دست‌ها را هم شکستند، انبوه آثار نویسندگان پسامدرن نه تنها اجازه چاپ می‌گیرند بلکه مترجمین و مروجین این نظریات از دست آخوندهای رژیم فرهنگ پسامدرن دوست جایزه بهترین نویسندگان و مترجمین را می‌گیرند، بر قلم بدستان ناپسا-مدرن چون جعفر پوینده، محمد مختاری و سعید سیرجانی و ... همان رفت که رفت!

شاید بتوان گفت که اداره ممیزی وزارت ارشاد رژیم اسلامی پسا-مدرن ترین مؤسسه دولتی در دنیا است. نسخه‌ای از ترجمه "چنین گفت زردتشت" نوشته نیچه در اختیار دارم که در سال ۱۳۸۸ در تهران چاپ شده است. در مقدمه می‌خوانیم که این کتاب چاپ بیست و پنجم بوده و از زمان به روی کار آمدن رژیم اسلامی هر سال تجدید چاپ شده است. در طی سال گذشته دست کم سه ترجمه از کتاب "هستی و زمان" نوشته هایدگر در ایران به چاپ رسیده‌اند. این در حالی است که کتاب "پیدایش و تکوین خرد در تاریخ"، به قلم نویسنده این مطلب در سال گذشته پس از دو سال انتظار، وزارت ارشاد رژیم به آن اجازه چاپ نداد. این کتاب نه به اسلام می‌پردازد و نه به سیاست. موضوعش بررسی تکوین خرد در تاریخ و زمینه‌های اجتماعی آن است، آن هم فقط در دوران یونان باستان. باید اقرار کنم که این کتاب نه تنها پسامدرن نیست بلکه اصولاً از دوهزار سال پیش هم جلوتر نمی‌آید.

اگر چه موضوعات مورد بحث نزد نیچه، هایدگر و اندیشمندان مکتب فرانکفورت عموماً فلسفی هستند و در ظاهر امر به سیاست نمی‌پردازند و یا سیاست در آن نقش بسیار فرعی دارند، اما، در "فرنج تئوری"، این رابطه کاملاً وارونه می‌شود و این سیاست است که بر فلسفه غلبه دارد و به طور مستقیم و غیر مستقیم خود را دیکته می‌کند. علت این امر این است که اکثر چهره‌های سرشناس "چپ نو" و "فرنج تئوری" به طور مستقیم و یا غیر مستقیم در رابطه با حزب کمونیست فرانسه بودند و اکثر آن‌ها در مرحله‌ای از زندگی‌شان عضو آن حزب بودند (آلتوسر، سارتر، فوکو و له فیه ویر). بدون شناخت تاریخچه حزب کمونیست فرانسه و نقش آن در جامعه فرانسه و به خصوص در بین روشنفکران توضیح علل پیدایش "فرنج تئوری" و تحولات آن ناممکن است.

از منظر مبارزه طبقاتی، فرانسه در میان کشورهای پیشرفته اروپایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و جامعه‌اش به دلایل تاریخ همواره کاملاً دو قطبی بوده است و این دو قطبیت از زمان انقلاب کبیر فرانسه تا همین امروز در موارد متعددی خود را نشان داده است. پس از پایان جنگ جهانی دوم و شکست فاشیسم، در فرانسه، به یمن مبارزات مسلحانه جنبش مقاومت علیه اشغال کشور توسط آلمان‌ها، که عمدتاً از اعضای حزب کمونیست بودند، آرای چپ و سوسیالیستی در جامعه بسیار طرفدار داشت به طوری که در مرحله‌ای در بعد از جنگ جهانی دوم حزب کمونیست به لحاظ کسب آرای انتخاباتی اولین حزب فرانسه بود. از این رو در دوران جنگ سرد بعد از جنگ جهانی دوم و در دهه ۱۹۵۰ مبارزه علیه آرای چپ به طور عام و مارکسیزم به طور خاص در فرانسه از طریق "ایدئولوژی" راست امر

ناممکنی بود. کلیه تلاش‌هایی از این دست همگی با شکست مواجه شدند، بارزترین آن‌ها عدم موفقیت ریمون آرون راست‌گرا، که یک روشنفکر بسیار با فرهنگ و با نام و نشانی بود. در نتیجه تنها با یک گفت‌وگو "چپ" بود که این امر ممکن می‌بود، یعنی به اصطلاح "زیر آب آن را بزند". عملکرد و مواضع حزب کمونیست فرانسه، به خصوص بعد از جنگ جهانی دوم، یعنی سازش طبقاتی در زمینه سیاست داخلی و دنباله روی کورکورانه اش از کرملین در حیطه سیاست خارجی، زمینه لازم برای زایش یک "چپ نو" ضد مارکسیست را فراهم آورد.

در پی افشای جنایات استالین توسط خروشچف در کنگره بیستم حزب کمونیست شوروی در سال ۱۹۵۶، احزاب کمونیست اروپائی به تدریج از کرملین فاصله گرفتند و مشی سیاسی جدیدی را اتخاذ کردند که به "کمونیسم اروپائی" معروف شد. احزاب کمونیست ایتالیا و اسپانیا از پیشقراولان این مشی سیاسی جدید بودند. در بین احزاب کمونیست کشورهای اروپائی، حزب کمونیست فرانسه نه تنها قوی‌ترین بلکه هم‌چنین استالینی‌ترین آن‌ها بود. این حزب در درونش شدیدترین دگم‌های استالینی را اعمال می‌کرد و در سیاست خارجی حامی بی‌چون و چرای کرملین بود از آن جمله بودند دفاع از شوروی در سرکوب قیام کارگران در لهستان، سرکوب نظامی جنبش مردمی در مجارستان، اشغال چکسلواکی توسط ارتش سرخ، و حمایت کامل از کرملین در مناقشات بین چین و شوروی. در حیطه سیاست داخلی، شرکت حزب کمونیست در حکومت بورژوازی بعد از جنگ، دفاع از دولت امپریالیستی فرانسه در جنگ استقلال الجزایر و به خصوص موضع‌اش در جریان جنبش ماه مه ۱۹۶۸ هم مستقیماً و هم از مجرای سندیکا زیر

نفوذش ث. ژت. با پشت کردن به بیست میلیون کارگر اعتصایی و سازش با دولت راست در حال سقوط ژنرال دوگل، اوج سیاست‌های سازش طبقاتی‌اش را به منصفه ظهور گذاشتند.

هر چند که پیامدهای منفی این رویدادها و عملکرد حزب بلافاصله درزندگی روزمره توده‌ها ظاهر نمی‌شوند و سال‌ها طول می‌کشد تا توده‌ها به پیامدهای منفی‌اشان پی ببرند و از حزب فاصله بگیرند، اما تأثیر این سیاست‌ها بر روی روشنفکران و خصوصاً روشنفکران عضو حزب بسیار سریع‌تر و بسیار مخرب‌تر است. در خلال سال‌های ده‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تعداد بسیاری از روشنفکران حزب یا به خاطر بیان نظریات سیاسی مخالف خط رهبری از حزب اخراج شدند و یا خود به دلایل سیاسی آن را ترک کردند. "فرنج تئوری" در کل واکنشی سیاسی-فلسفی در چهره‌ای چپ اما با محتوایی راست بود به سیاست‌های سازش طبقاتی حزب کمونیست و سرسپردگی‌اش به کرم‌لین. یک طغیان فلسفی بود علیه استالینیزم و کل دستگاه دگماتیک دین‌گونه‌اش: ماتریالیزم مکانیکی دگماتیک جایش را به سوپژکتیویزم اگزیستانسیالیستی می‌دهد؛ حزب استالینی جایش را به ریزوم دولوزی^۵ می‌دهد؛ جای سوژه انقلاب پرولتری را قطار بی‌راننده و مقصد آلتوسری می‌گیرد؛ و سرانجام انقلاب مارکس هم جایش را به "رخداد" بدیوئی می‌دهد.

۵- Rhizome - زمین‌ساقه.

چپ نو: "بحران سوژه و مقوله" از خودیگانگی

مارکسیزم غربی به تئوری مارکسیزم مفاهیم نوئی را وارد کرد. برخی از این مفاهیم از خارج از چارچوب مارکسیزم وارد آن شدند، عمدتاً آن مفاهیمی که از حوزه روانکاوی اخذ شده و به "مارکسیزم فرویدی" معروف شدند. ویلهلم رایش، هربرت مارکوزه و اریش فروم از سرشناس‌ترین مارکسیست‌های فرویدی بودند. پاره دیگری از مفاهیم نو از درون خود مارکسیزم سر برآوردند، برای نمونه مقوله "هژمونی" نزد گرامشی که پیشتر در آثار پاره‌ای از مارکسیست‌های کلاسیک نظیر پلخانوف و اکسلرود وجود داشت. دسترسی به نوشته‌های دوران جوانی مارکس، به ویژه "دست‌نوشته‌های سال ۱۸۴۴"، که برای اولین بار در اواسط دهه ۱۹۳۰ انتشار یافتند، تحول عظیمی در این حوزه به وجود آوردند. اما تا پایان جنگ جهانی دوم، به خاطر شرایط بحرانی آن سال‌ها، این نوشته‌ها توجه چندانی به خود جلب نکردند. از اوایل سال‌های دهه ۱۹۵۰ به بعد بود که این نوشته‌ها در مرکز توجه مارکسیست‌های غربی قرار می‌گیرند و اوج آن سال‌های دهه ۱۹۷۰ بود. لوکاچ، دلاولپ، لوفه بر، مارکوزه و سارتر از چهره‌های برجسته‌ای بودند که به این موضوع پرداختند. با موضع‌گیری لوئی آلتوسر علیه این نوشته‌های مارکس و رد آنان تحت لوای نوشته‌های پیشا-ماتریالیستی مارکس، باز هم بر اهمیت مسأله افزوده می‌شود. آلتوسر در کتاب "برای مارکس" تزی ارائه می‌دهد که به "گسست معرفت‌شناختی" نزد مارکس مشهور شد. او مدعی می‌شود که کتاب "ایدئولوژی آلمانی" (۱۸۴۶)، سرآغاز دوران شکل‌گیری ماتریالیزم دیالکتیکی نزد مارکس بوده و نوشته‌های پیشین مارکس منجمله "دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴" را ایده‌آلیستی ارزیابی می‌کند. نظریه "گسست معرفت‌شناسانه" نه تنها یک نظریه علمی‌ای نیست که بر اساس یک بررسی

دقیق تحولات اندیشه مارکس، شکل گرفته شده باشد، بلکه آلتوسر عمدتاً آن را جهت مقابله با رقبایش در درون حزب کمونیست ابداع می کند. در این رابطه خواننده علاقمند را به نظریات مارکسیست هایی چون ارنست مندل، میشل لووی و دانیل بن سعید در کتاب "برای مارکس، علیه آلتوسر"^۶ ارجاع می دهیم.

اهمیت "دست نوشته های ۱۸۴۴" برای مارکسیست های غربی در آن سالها عمدتاً در رابطه با بحرانی بود که آنان در مارکسیزم می دیدند و در این نوشته دنبال پاسخی برای بحران می گشتند. در عین حال انتشار برای اولین بار آثاری از مارکس در طی سده بیستم، نظیر جلد های ۲ و ۳ کتاب "سرمایه"، و یا "گروندریسه"، موجب خوانش مجدد با نگاهی دیگر کل آثار مارکس شده و فرمول بندی های جدیدی در رابطه با طرح های سیاسی را با خود به همراه آوردند.

محتوای "دست نوشته های ۱۸۴۴" با روح سال های ۱۹۷۵ - ۱۹۴۵ یعنی با مقوله "از خود بیگانگی"، خوانائی داشت، چرا که مارکس در این نوشته مقوله "از خود بیگانگی" را در مرکز توجه قرار می هد. سال های بعد از جنگ جهانی دوم که مقارن شکوفائی سرمایه داری در پاره از کشورهای اروپائی از جمله فرانسه بود، را "سی ساله شکوهمند" و دوران "موج بلند رونق اقتصادی" نامیده اند. چهره فرانسه در طی این سال ها به کلی تغییر می کند. مهاجرت سریع و وسیع روستائیان به شهرها، صنعتی شدن کشور، بالا رفتن

6 - Contre Althusser, pour Marx, Editions de La Passion; 1979, Paris

سطح زندگی توده‌های مردم، رشد و تعمیم آسایش و رفاه اجتماعی، همگانی شدن آموزش عالی از مشخصات آن سال‌ها بودند. علیرغم این بهبود در وضع توده‌های مردم، اما شکاف و اختلافات طبقاتی، که از ویژگی‌های نظام سرمایه داری است، به شدت افزایش می‌یابند. این همه به نوعی ناهمخوانی بین امیال و مطالبات اجتماعی توده‌های چشم به انتظار از یک سو و تحقق واقعی آن‌ها از سوی دیگر می‌انجامد. این تضاد بین ذهنیت و عینیت، احساس "از خودبیگانگی" لانه کرده در آن را آشکار می‌سازد. بی‌جهت نیست که در طی این سال‌ها در فرانسه کتاب‌های تئوریک و رمان‌گونه بسیاری به نگارش در می‌آیند که موضوع اشان "از خودبیگانگی" است، که همگی بیان‌گر گسست روزافزون از انتظارات فردی، و در جستجوی نوعی "اصالت" و یا "حقیقت" در جامعه از خودبیگانه است. مه ۱۹۶۸ چندان دور نیست، جنبشی که سعی در مرمت و تعمیر این گسست از خودبیگانه داشت. از جمله مهم‌ترین این نوشته‌ها می‌توان از کتاب‌های "نقد زندگی روزمره"^۷ نوشته هانری لوفه بر، "اندیشه کارل مارکس"^۸ به قلم ژان ایو کالوه و یا "جامعه‌نمایش" گی دوبور^۹ نام برد. به نظر می‌رسد که علی‌شریعتی که در همین سال‌ها در فرانسه به تحصیل مشغول بوده، تحت تأثیر کتاب ژان کالوه قرار می‌گیرد و مقوله "از خودبیگانگی" را از او اقتباس می‌کند.

در این جا لازم است در همین رابطه به لوکاچ هم اشاره‌ای شود. لوکاچ در کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" از مقوله "شئی شدگی" استفاده می‌کند که

7 - Henri Lefebvre, Critique de la vie quotidienne, Paris, Grasset

8 - Jean-Yves Calvez, La Pensée de Karl Marx, Paris, 1956.

9 - Guy Debord, La Société du spectacle, éditions Buchet/Chastel, Paris, 1967

بسیار شبیه مقوله "از خودبیبگانگی" نزد مارکس در کتاب های "فقر فلسفه" و یا جلد سوم "سرمایه" است. اهمیتی که مقوله "از خودبیبگانگی" نزد مارکسیست های غربی به خود می گیرد را می توان توسط عوامل دیگری هم توضیح داد.

در مارکسیزم "استاندارد"، آن مقوله ای که کلیدی است و در دوره های آموزشی احزاب کمونیست رسمی آموزش داده می شود مقوله اقتصادی "استثمار" است. استثمار به معنای غصب ارزش افزونه، یعنی آن بخشی از کار انجام شده توسط مزدبگیری که صاحب سرمایه آن را برای خود نگه می دارد. استثمار مقوله ای است اقتصادی، هر چند که پیامدهایش بسیار وسیع تر از حوزه اقتصادی است ولیکن به هر حال یک مقوله اقتصادی است. این مقوله، و هم چنین کل ساختارهای اقتصادی-اجتماعی که آن را نمایندگی می کنند گرایش عمده در همه انگشت گذاشتن بر ستم اقتصادی و برجسته ساختن آن دارد، یعنی ستمی اقتصادی ای که یک کارگر مزدبگیر متحمل می شود. از دید یک "مارکسیست استاندارد" جبهه اصلی نبرد صحنه نبرد "کار و سرمایه" است و سایر اشکال ستم نظیر سلطه مردانه، استعمار، ستم بر اقلیت ها و در "جبهه فرعی" طبقه بندی می شوند. در نیمه دوم سده بیستم شاهد تکثیر "جبهه های فرعی" هستیم: مبارزات زنان (فمینیسم موج دوم)؛ جنبش جوانان؛ جنبش های رهائی بخش ملی؛ جنبش های هم جنس گرایان؛ و اکولوژی سیاسی یا سیاست محیط زیستی. به نظر می رسد که با ظهور این جنبش های فرا-اقتصادی از اهمیت مقوله اقتصادی "استثمار" کاسته می شود. بدین ترتیب در چنین شرایطی مقوله "از خودبیبگانگی"، هم چون چتری که می تواند همه این ستم ها را در زیر خود جای دهد، جای مقوله استثمار

را می‌گیرد. تثبیت سرمایه داری در این سال‌های "رونق اقتصادی"، که از اعتبار پیش‌بینی سقوط قریب‌الوقوع نظام سرمایه داری کاسته بود، هم مزید بر علت می‌شود.

افزون آن که در طی این سال‌ها شاهد بی‌اعتمادی فزاینده‌ای روشنفکران و مبارزان نسبت به طبقه کارگر صنعتی و تشکلات سیاسی و سندیکایی‌اش که قرار است آن طبقه را نمایندگی کنند، هستیم. بر تعداد مبارزاتی که از صفوف تشکلات مبارزاتی کلاسیک فاصله می‌گیرند و در پی آن هستند که "سوژه-های" اجتماعی نو بیابند، دائما افزوده می‌شود، سوژه‌هایی نظیر زنان، دانشجویان، دیوانگان (فوکو و گاتاری)، زندانیان (فوکو)، مطرودین جامعه (مارکوزه) و یا حتی صرفاً بخش کوچکی از طبقه کارگر (تونی نگری و بدیو). بدین ترتیب می‌توان مدعی شد که برای بخشی از چپ به لحاظ تئوریک مقوله "از خودبیگانگی" به همگرایی مبارزات اجتماعی و سیاسی از جنس‌های متفاوت انجامید. برای این "چپ نو" بین بحران "سوژه‌های رهائی‌بخش" و مقوله "از خودبیگانگی" ارتباط تنگاتنگی وجود دارد.

به موازات این نظریه‌ها، در کشورهای انگلوساکسون هم شاهد پیدایش یک چند تئوری‌های فرهنگی - مارکسیستی یا تئوری "رویناها" هستیم. مارکسیزم "فردگرایانه" تامپسون و هیل، "مطالعات فرهنگی" توسط ریموند ویلیامز و هال، مارکسیزم "زیباشناختی" جمیسون و ایگلتون در انگلستان، و یا جامعه‌شناسی فرهنگ پی‌یر بوردیو در فرانسه، جملگی نشانه‌هایی هستند از اهمیت "رویناها" در مارکسیزم غربی و تئوری انتقادی. البته اهمیت این مسأله از کشوری به کشور دیگر فرق می‌کند. در ایالات متحده آمریکا که جنبش

کارگری بسیار ضعیف است و از احزاب کارگری در آن کشور خبری نیست، توجه به وجه فرهنگی غلبه دارد. مبارزین اجتماعی و سیاسی در این کشور، محروم از تشکلات سیاسی مناسب، ناگزیر به هنر، فرهنگ و حتی دانشگاه متوسل می شوند. دقیقا به همین خاطر است که وقتی در کشورهای اروپایی احزاب سیاسی چپ تضعیف و یا ناپدید می شوند، "ضد فرهنگ" در ایالات متحده امریکا کماکان بر جا باقی می ماند.

"چپ نو" و قدرت

یکی از جنبه های مهمی که چپ نو را از چپ کلاسیک متمایز می کند، مسأله "قدرت" است. در طی نیمه اول سده بیستم مفهوم قدرت نزد تئوری انتقادی و خصوصا نزد مارکسیزم از انقلابات ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه منتج می شد. در این بینش به امر کسب قدرت دولتی از طریق یک انقلاب و پژمرده شدن تدریجی بعدی آن، اهمیت کلیدی داده می شود. دولت به مثابه ابزار سلطه طبقاتی بورژوازی محسوب می شود و پرولتاریا به ناچار باید توسط یک قیام مسلحانه توده ای آن را به چنگ آورد. در یک کلام، نحوه رویارویی طبقه کارگر با بورژوازی در تحلیل نهائی از نوع نظامی است. ابزار پرولتاریا در این نبرد آن حزبی است که منافع طبقاتی پرولتاریا را بیان می کند، اکثر توده های زحمتکش را در پشت خود دارد، و در لحظه مناسبی که رژیم حاکم دچار بحران می شود، برای کسب قدرت توسط توده ها وارد صحنه می شود. بحران در حالی که محصول تضادهای درونی نظام اجتماعی است، در عین حال خود پیامد انباشت تدریجی قدرت نزد طبقه کارگر هم می باشد. این نکته را تروتسکی در کتاب "تاریخ انقلاب روسیه" چنین

توضیح می دهد: « تدارک تاریخی یک قیام در دوران پیشا انقلابی به آن جا می انجامد که طبقه ای که مقدر است که یک نظام اجتماعی نوینی را متحقق سازد، بخش مهمی از قدرت دولتی را به نقد در دستن خود متمرکز کرده و در این در حالی است که دستگاه رسمی هنوز در دست صاحبان قدیمی اش باقی مانده است. این نقطه شروع یک قدرت دو گانه انقلابی است.»

در طی سال های دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ مفهوم "قدرت" اشکال پیچیده تری به خود می گیرد. در سال های پس از جنگ جهانی دوم احزاب کمونیست در کشورهای اروپائی در نظام بورژوایی این کشورها ادغام می شوند و این امر به تدریج به رها کردن اصل کسب قدرت دولتی از طریق قیام می انجامد. این گرایش سیاسی که به نام "کمونیسم اروپائی" مشهور شد عمدتاً در کشورهای ایتالیا، فرانسه و اسپانیا شکل می گیرد. "کمونیسم اروپائی" در یک کلام به معنای گسست از الگوی شوروی بود. این گسست تئوریک بیشتر در جهت به نمایش گذاشتن یک سیاست خارجی مستقل از کرملین بود تا رعایت حقوق دموکراتیک در درون حزب و دموکراتیزه کردن رژیم داخلی حزب. اتخاذ این مشی جدید "انتقال دموکراتیک به سوسیالیسم" توسط احزاب کمونیست به آن ها اجازه می داد تا با سوسیال دموکراتیک اصلاح طلب به یک سلسله ائتلاف های استراتژیک برسند. پیامد این مشی جدید "کمونیسم اروپائی" در فرانسه عبارت بود از تجربه موسوم به "اتحاد چپ"، یک ائتلاف انتخاباتی بین حزب کمونیست و حزب سوسیالیست، که سرانجام در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۸۱ موجب پیروزی میتران از حزب سوسیالیست می شود. در ایتالیا هم این سیاست به "سازش تاریخی" معروف شد که به ائتلاف حزب کمونیست با حزب راست دموکرات مسیحی

انجامید. مشی سیاسی "کمونیسم اروپائی" که به تدریج توسط اکثر احزاب کمونیست اتخاذ شده، هر چند در این جا و آن جا گاهی به لنین استناد می کنند ولیکن در مجموع برش کاملی بود از بلشویزم، حتی در نسخه رادیکال-ترش نزد نیکوس پولاتزاس.

در طی این سالها در کشورهای واپس مانده موسوم به جهان سوم، الگوی استراتژیک جنبش های رهائی بخش غالبا ملهم بودند از انقلاب چین، انقلاب الجزایر و یا انقلاب کوبا. مائوئیسم عمدتا بر نقش دهقانان تکیه داشت، یعنی در کشورهایی که نقش روستاها بر شهرها می چربید. تئوری "جنگ خلقی طولانی" مدون توسط مائو متکی است بر یک رویارویی طولانی و مسلحانه بین نیروهای خلق و ضد خلق برای آزادی تدریجی مناطق روستایی توسط ارتش خلق. مقوله خلق نزد مائو هم ائتلافی بود از چهار طبقه دهقانان، کارگران، خرده بورژوازی و بورژوازی ملی. در ایران بلافاصله پس از انقلاب ۱۳۵۷ هم از نظر مائوئیست های ایرانی، خمینی، بنی صدر، بازرگان و رفسنجانی از آن جا که هر یک نماینده یکی از مؤلفه های خلق آنان بودند، هر کدام در مرحله ای توسط مائوئیست های ایرانی مورد حمایت سیاسی و حتی نظامی واقع شدند! در پاره ای از کشورها هم جنبش چریکی متکی بر جنگ شهری کم و بیش مطابق الگوی انقلاب کوبا شکل گرفت.

وضعیت کشورهای اروپائی در نیمه دوم سده بیستم کمترین شباهتی نه به اوضاع روسیه زمان انقلاب سال ۱۹۱۷ داشت و نه به جامعه چین معاصر، نه نظام سیاسی آن ها یکی بودند و نه ساختار جوامع اشان. از این رو مسأله قدرت اذهان بسیاری از اندیشمندان مارکسیست در کشورهای غربی را به

خود مشغول می‌کند. گرامشی، آدورنو و آلتوسر از چهره‌های برجسته سه دیدگاه مختلف بودند. از نظر آلتوسر "دستگاه ایدئولوژیک دولت" (یعنی خانواده، مدرسه و کلیسا)، که متمایز از "ابزارهای سرکوب دولتی" (پلیس و ارتش) هستند، نقش اصلی شان بازتولید اشکال نامتمرکز قدرت است. از نظر هورکهایمر و آدورنو هم "صنایع فرهنگی"، که از قماش دیگری هستند، نقش مشابه‌ای را بازی می‌کند. گرامشی از همان سال‌های دهه ۱۹۲۰ مفهومی از قدرت را می‌پروراند که در آن برای بخش غیر دولتی قدرت یعنی "جامعه مدنی" جایگاه مهمی قائل می‌شود. نظریات گرامشی بعدها در دهه ۱۹۶۰ توسط دیگران پی گرفته می‌شوند و تکامل می‌یابند. از همین رو است که در تکامل تئوری انتقادی در بین مارکسیست‌ها به گرامشی بیش از سایرین ارجاع می‌شود. گرامشی در رابطه با دولت و جامعه مدنی جمله معروفی دارد:

« در خاور دولت همه چیز است، جامعه مدنی بدوی و ژلاتینی است. در باختر بین دولت و جامعه مدنی در شرایط عادی یک رابطه متوازن برقرار است. اما در یک وضعیت متزلزل، دولت یک ساختار قرص و محکمی از جامعه مدنی را در مقابل خود می‌بیند. در غرب دولت چیزی نیست جز یک سنگر در خط مقدم که در پشت آن یک ردیف استحکامات و پناهگاه‌ها وجود دارند.»

از نظر گرامشی در جوامع غربی قدرت صرفاً در نهاد های دولتی متمرکز نشده‌اند، بلکه در کل بدنه جامعه جا دارد. این تفاوت ماهیت قدرت در "خاور" و در "باختر"، با دو محتوا و موقعیت متفاوت، فقط جنبه جغرافیایی

نداشته بلکه وجه سیاسی هم دارد. برای گرامشی این تفاوت پیامد های استراتژیک مهمی در بر دارند، از جمله آن که در غرب صرفاً "جنگ جنبشی" کافی نیست و برای سرنگون کردن نظام سیاسی به یک سلسله "جنگ های موضعی" هم نیاز است که "جنگ جنبشی" یک جنبه از آن می باشد. "جنگ موضعی" در برگیرنده یک بعد "فرهنگی" مهمی است. گرامشی در ادامه مطلب بین بعد تئوریک نظریه قدرت نزد لنین و "جنگ موضعی" مورد نظر خودش رابطه برقرار می کند. واضح است که نه لنین ابعاد غیر دولتی قدرت را نادیده انگاشته بود و نه گرامشی منکر اهمیت قدرت دولت می شود. بررسی های اخیر در باره نوشته ها گرامشی نشان می دهند که او عمیقاً یک لنینیست بود، اما به روش خودش.

در نیمه دوم سده بیستم تلاش های بسیاری در جهت زدودن و مخدوش کردن رابطه دولت با قدرت و جامعه انجام گرفت، به ویژه از سوی فیلسوفان "فرنج تئوری". این فیلسوفان بسیار تلاش کردند تا نظریه مارکسیستی دولت و قدرت را به سوی افق های دیگری سوق دهند. میشل فوکو بیشتر از هرکسی در این راه قدم برداشت. نزد فوکو مقوله "میکرو قدرت ها" و یا "ریز- قدرت ها"^{۱۰} نقش کلیدی دارد. او مدعی است که قدرت در دولت متمرکز نشده است بلکه در درون جامعه پخش و حل شده است. قدرت نه در نهادهای دولتی بلکه در نهادهای "میانجی" نظیر مدرسه، دانشگاه، بیمارستان، زندان، تیمارستان لانه کرده است. از نظر فوکو این نهادهای "میانجی" انسان را به گونه ای می پروراند که انسان ها در رابطه قدرت ادغام شوند. فوکو در بسط و ادامه این نظریه تا به آن جا جلو می رود و تلاش

¹⁰ - Micro-pouvoirs

دارد این ایده را به ما بقبولاند که قدرت فاقد "سوژه" است، یک باور کاملا ساختارگرا. در الگوی لنینی قدرت، سوژه قدرت "دولت" است و در تحلیل نهائی طبقه بورژوا، که دولت آن را نمایندگی می کند (البته به گونه ای غیر مستقیم).

پیمدهای استراتژیک نظریه قدرت فوکوئی بسیار مهم اند. از آن جایی که رویارویی با "دولت" زمانی می تواند معنی داشته باشد و مطرح شود که "دولت" از قدرت مؤثری برخوردار باشد، حال اگر قدرت در دولت متمرکز نباشد و در تمام زوایای جامعه پراکنده شده باشد، دیگر مبارزه علیه قدرت لزوماً نه متمرکز است و نه اصولاً علیه دولت. از نظر فوکو فضای اعتراضات چندگانه است و از همین رو بازیگران آن هم چندگانه اند و در نتیجه این اعتراضات علیه آنها هیچ گاه سرانجام نمی گیرند. از منظر جنبش کارگری یک رویارویی نهائی وجود دارد که در لحظه مناسب به وقوع می پیوندد و کار را باید یک سره کرد، که اصطلاح معروف "نبرد نهائی" نماد آن است. نزد فوکو چنین "لحظه نهائی" وجود ندارد و اصولاً در نظریه فوکوئی قدرت چیزی به نام تضاد و یا مبارزه آنتاگونیستی وجود ندارد. تئوری قدرت فوکو از جنس "فردگرایانه" است و نه از جنس "ذات گرایانه". اکثر اندیشمندان ساختارگرا و پسا-ساختارگرا پیرو این اندیشه اند. مقوله "ریزوم" نزد دولوز و گاتاری از برجسته ترین نمونه های چنین تفکری است، به همین ترتیب نظریه "جامعه کنترل"^{۱۱} نزد تونی نگری و دولوز.

تئوری قدرت میشل فوکو یک نمونه کامل تئوری قدرت نزد "چپ نو" است.

11 - La société de contrôle

برای این چپ، آرمان رسیدن به سوسیالیزم، انقلاب سیاسی، انقلاب اجتماعی، کسب قدرت و اجتماعی کردن ابزار تولید و در یک کلام برقراری یک جامعه بهتر و برابر دیگر دغدغه خاطرش نیست. مشغولیت فکری اش رهایی انسان از خودبیگانگی در زندگی روزمره، در روابط خانوادگی، در مناسبات جمعی و در مناسبات اش با انسان های دیگر است. چپ نو آن چنان جوانب هستی، زندگی روزمره و عوامل پیش پا افتاده را سیاسی می کند که اصولاً سیاست دیگری باقی نمی ماند. سیاسی شدن امر جنسی یک نمونه بارز آن است. نوشته های هانری لوفه یر یک نمونه کاملاً گویای چنین برخوردی است. انتقادات به جا اما غلو شده این اندیشمندان تا بدان جا پیش می رود که اصولاً کلیه اشکال تشکیلات سنتی مبارزاتی، خواه از نوع سوسیال دموکرات و خواه ساترئال دموکراتیک چپ را به نفع تشکلات فاقد سلسله مراتبی بی در و پیکر، بی هدف، بی برنامه، بی تاکتیک و بی استراتژی فدا می کنند. جنبش موسوم به آلتروندیالیست های دهه ۱۹۹۰، که تجسم عینی نظریه های "ضد قدرت" بود و یا نمونه اخیر "شب های بیدار" پاریس دو نمونه آشنا می باشند.

ذکر این نکته هم شایان توجه است که میشل فوکو که در باره همه نهادهای ایدئولوژیک، چون زندان، بیمارستان، تیمارستان و نظایر آن ها مطالب بسیار نوشت، اما این نظریه پرداز "اپیستمه" و "دانش-قدرت" در باره مهم ترین نهاد ایدئولوژیک جوامع سرمایه داری پیشرفته معاصر، یعنی دانشگاه ها، که خود و امثال خودش در آن جا به ترویج نظریاتشان می پردازند، چیزی ننوشت!

ساختارگرایی

از ویژگی های چپ نو، تکثیر انواع جریان‌های فلسفی - سیاسی ای است که از جریان مادر زاده می شوند. چپ نو موجود پر زاد و ولدی است که فرزندان‌ش به علت بی رمقی و ازدحام زیر دست پای یکدیگر له می شوند. از جمله اند: مکتب فرانکفورت؛ اگزیستانسیالیزم؛ ساختارگرایی؛ پسا-ساختارگرایی؛ ساختارشنکی؛ اوپرائیزم؛ آلترموندیالیزم و ... همان طور که پیش تر هم گفته شد چپ نو محصول بحران در احزاب کمونیست، در تشکلات سندیکائی وابسته به آن ها، و در یک کلام عدم اعتماد توده های زحمتکش به آن ها بود.

نظریه های انتقادی در دوران پس از جنگ جهانی دوم را می توان به دو گروه کاملاً متمایز از هم تقسیم بندی کرد؛ آن گروه هایی که به یک تشکل وابسته بودند و یک گروه سیاسی نمایندگی اشان می کرد؛ و آن دیگری که "مستقل" بودند و فاقد هر گونه تشکل سیاسی، که در واقع ضد تشکل بودند. از دهه ۱۹۶۰ به بعد نظریه ای که نقش سیما وحدت دهنده نظریات متنوع ضد تشکل را بازی کرد به ساختارگرایی مشهور شد. پیش ترها تئوری های انتقادی مکتب فرانکفورت و اگزیستانسیالیزم همین نقش را ایفاء کرده بودند. اما این که یک جریان فکری فاقد یک پایگاه اجتماعی باشد، یعنی یک تشکل سیاسی آن را نمایندگی نکند، به هیچ وجه به معنای آن نیست که در آن مقطع از زمان از نفوذ برخوردار نیست، اگر چنین می بود دیگر نام و نشانی از آن باقی نمی ماند و به ورطه فراموشی سپرده می شد. این نکته در مورد ساختارگرایی کاملاً صادق است، با آن که هیچ تشکلی از خود نداشت اما در طی سال های ۱۹۴۰ - ۱۹۷۰ نه تنها از نفوذ بسیار بالائی برخوردار بود،

بلکه بر تئوری های انتقادی دهه های بعد هم بی تأثیر نبود. در واقعیت امر در طی این سال ها ساختارگرایی پا به پای مارکسیزم بر تئوری های انتقادی تأثیر گذارد.

دست کم می توان چهار ویژگی برای ساختارگرایی قائل شد. نخستین ویژگی عبارت است از وارد کردن الگوهای زبانی به حوزه علوم اجتماعی، عمدتاً تئوری ساختاری زبانی سوسور. کلود لووی استروس پایه گذار ساختارگرایی در فرانسه با مطالعه جوامع اولیه، قرابتی بین ساختارهای این جوامع و ساختار زبان می بیند. لاکان هم مدعی می شود که ساختار ناخودآگاه ذهن انسان هم همان ساختار زبان را دارد. نظریه نشانه شناسی رونالد بارت جامعه را در کل در قالب سیستم های "نشانه ها" توضیح می دهد. توسل به الگوهای زبانی نزد ژاک دریدا به اوج خود می رسد. او تا به آن جا پیش می رود که می گوید: «هیچ چیز خارج متن وجود ندارد» در زبان شناسی سوسوری معنی دال در یک جمله توسط جایگاه آن کلمه در آن جمله و در رابطه با بقیه کلمات است که تعیین می شود. یعنی ترتیب قرار گرفتن یک کلمه در یک جمله است که معنی اش را تعریف می کند و هیچ ربطی به عوامل خارج از متن ندارد، یعنی فاقد ارزش مکانی-زمانی و یا تاریخی-اجتماعی است. ساختارگرایان فرانسوی از این هم جلوتر می روند و مدعی می شوند که اصولاً هیچ رابطه ای بین زبان و واقعیت وجود ندارد. وقتی دریدا می گوید: «هیچ چیزی خارج از متن وجود ندارد» در واقع همان نکته ای را که میشل فوکو مدعی است تکرار می کند، بدین معنا که پیوند بین واژه ها و چیزها توسط یک "اپیستمه" میانجی می شود.

تخریب حقیقت، انکار و نفی آن دومین ویژگی ساختارگرایی است. ساختارگرایان علم مدرن و پیش فرض هایش را زیر پرسش می بردند. این نفی علم مدرن به واقع خود منتج از فرضیه کلی تر دیگری است که توسط فرانسوا لیوتار در سال ۱۹۷۷ در کتاب "شرایط پسا-مدرن"^{۱۲} بیان شد. این تز که به نام "پایان روایت کلان" مشهور شد، قرابت بین ساختارگرایان و پسامدرنیسم را نشان می دهد.

"علیت‌گرایی" سومین ویژگی ساختارگرایی است. ساختارگرایان اصرار بر نوعی جبرگرایی تاریخی دارند و رد هر گونه "تصادف" در تاریخ نزد آنان امر کاملاً شناخته شده ای است. بر هر یک از کتاب های "آنتروپولوژی" - استروس، "امیتولوژی" - بارت، "واژه ها و چیزها" - فوکو و "خوانش سرمایه" - آلتوسر، به نوعی اشکالی از جبرگرایی تاریخی و ابژکتیویتیسم تاریخی سایه افکنده است. بن‌مایه هر چهار کتاب نامبرده بر تحلیل از "نامتغیرهای ساختاری" جامعه در درازمدت استوارند. به واقع ساختارگرایان ادامه دهندگان راه پوزیتیویست های کلاسیک چون آگوست کنت و دورهایم بوده و تا حدودی متأثر از سن سیمون هستند.

چهارمین و مهم ترین ویژگی ساختارگرایی نقد و رد "سوژه" است که از "ضد انسان‌گرایی" اش سرچشمه می گیرد. میشل فوکو در بخش نتیجه‌گیری کتاب "واژه ها و چیزها" به سبک مرادش نیچه، مرگ انسان را اعلام می کند و در ادامه مطلب می نویسد: « انسان دیگر آن مسأله قدیمی ما نیست، و

¹²-Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Les éditions de minuit, 1979

اصولاً آن ثابتی که در برابر شناخت انسان قرار داشت هم نمی باشد... انسان یک اختراع جدید است که تبارشناسی اندیشه به ما نشان می دهد که تاریخ این اختراع دوران جدید است و شاید هم پیاپی همین روزها فرارسد. اما آلتوسر هم به صراحت و به دفعات اصطلاح "ضد انسان‌گرایی تئوریک" را به کار می گیرد. از نظر آلتوسر تاریخ عبارت است از "یک فرآشد فاقد سوژه و بی‌پایان". او بر این نکته تأکید دارد که اگر روزی یک مبارزه طبقاتی هم رخ دهد، هیچ سوژه رهائی بخشی نمی تواند وجود داشته که موتور آگاه آن باشد. لویی استروس یکی دیگر از اعضای محفل چهارنفره ساختارگرایان در رابطه با سوژه می نویسد: « سوژه، این بچه لوس و نر غیر قابل تحمل، در حالی که می خواست که توجه ما را منحصر به خودش جلب کند، صحنه فلسفه را برای مدت بس طولانی اشغال کرده و مانع از هر نوع کار جدی‌ای شده است». به واقع "ضد انسان‌گرایی" فوکو، آلتوسر و استروس در اصل انسان‌گرایی به طور اعم و "اگزیستانسیالیزم" سارتری به طور اخص را هدف حملات خود قرار داده بودند. سارتر رقیب فلسفی نسل پیشین تر بود که ساختارگرایان کمر به نابودی فلسفه اش بسته بودند.

رودایدهای مه ۱۹۶۸ در فرانسه که همه ساختارگرایان را غافلگیر می کند، پایه های تئوری ساختارگرایی را می‌لرزاند. آلتوسر مجبور به انتقاد از خود می شود و دیگران هم به بازنگری جدی نظرات خود می پردازند. ژیل دولوز ساختارگرا به سرعت از ساختارگرایی دور می شود و با توسل به مقوله "میل" به نوعی فلسفه ویتالیزم (زندگی‌گرایی) روی می آورد. ژیل دولوز با نگارش کتاب "آنتی اودیپ" پایه های پسا-ساختارگرایی را بنا می نهد. آلتوسر هم پس از انتقاد از خود با ساختارگرایی بدرود می گوید و به "ماتریالیزم الله

بختگی" و یا "ماتریالیزم تلافی" روی می آورد، یعنی تا سطح ماتریالیزم اپیکوری سده سوم پیش از میلاد عقب می نشیند. اما میشل فوکو هم که قرار بود جای مارکس را بگیرد، در طی یک مصاحبه به این تز می رسد که وظیفه یک فیلسوف آن است که یک "خبرنگار متعالی" شود. او در راستای اجرای فلسفه جدیدش به عنوان روزنامه نگار نشریه ایتالیایی کوریر دولا سرا روانه ایران می شود و در اثبات تزه‌های ضد مارکسیستی اش به دستبوس رهبران رژیم اسلامی می رود و در ستایش خمینی و اسلام به هذیان‌گوئی می پردازد. بدین ترتیب با استحاله ساختارگرائی به پسا-ساختارگرائی توسط همان اندیشمندان ساختارگرا، دترمینیزم ساختارگرای اولیه جایش را به یک فلسفه تاریخ می دهد که رخداد و عرض جای جبر را می گیرد. آخرین نمایندگان این فلسفه "الله بختگی" هم آلن بدیو، اسلاوی ژیژک و ژاک رانسی-یر می شوند که هر سه مائوئیست‌های سابق پیرو آلتوسر جبرگرا بودند. چه پشتک و واروی فلسفی سریعی برای سرگرمی تماشاچیان فلسفه-دوست!

مه ۱۹۶۸: از ساختارگرائی تا پسا-ساختارگرائی

سال‌های ۱۹۵۰ - ۱۹۶۰ سال‌های رواج ساختارگرائی کلاسیک بود، سال‌های رونق اقتصادی و شکوفائی سرمایه داری در فرانسه، سال‌های صنعتی شدن شتابان فرانسه، در یک کلام سال‌های مدرن شدن فرانسه نیمه روستائی. طوفان عظیم و غیر مترقبه مه ۱۹۶۸ کاخ شنی ساختارگرایان را به سرعت فرو می ریزد. همان کسانی که تا آن زمان از "ساختارهای محکم" و "ثابت‌های تئوریک" جامعه سخن می گفتند و سخت به آن‌ها چسبیده بودند،

همان‌هایی که "مرگ سوژه" را اعلام کرده بودند و تاریخ را به مرخصی ابدی فرستاده بودند، به همان سرعت که جنبش مه ۱۹۶۸ روی داد به همان سرعت هم ساختارگرایی را رها کردند و یک شبه پسا-ساختارگرا را ابداع کردند. معجزه مه ۱۹۶۸ دگماتیک‌های ناپینا را شفا داد. دست کم در رویداد مه ۱۹۶۸ در فرانسه دو ویژگی اصلی می‌توان مشاهده کرد. نخست خصلت "انسان‌گرایی" اش بود که عمدتاً طغیانی بود علیه "از خود بیگانی" انسان در جامعه سرمایه‌داری. ژان لوک گودار، فیلم‌ساز مترقی فرانسوی، در فیلم "دختر چینی"، روایت خود از جنبش مه ۱۹۶۸ را چنین به تصویر در می‌آورد: در این فیلم که بازیگر اصلی اش یک دختر جوان مائوئیست است در یک صحنه تظاهرات خیابانی، بر کتاب "واژه‌ها و چیزها" نوشته میشل فوکو گوجه‌فرنگی‌گندیده پرتاب می‌کند و تظاهرکنندگان هم کتاب را لگدمال می‌کنند. میشل فوکو در زمان رویدادهای مه ۱۹۶۸ در فرانسه نبود تا خود از نزدیک واکنش دانشجویان معترض به فلسفه اش را لمس کند و از خشم آنان در امان ماند.

ویژگی دوم جنبش مه ۱۹۶۸ این بود که یک رویداد سریعی بود و به اصطلاح ژیل دولوز یک "رخداد" بود، درست برخلاف نظریه ساختارگرایان که بر "دراز مدت"، و "نامتغیرهای ساختاری" جامعه تأکید داشتند. لوسین گلدمن در همین رابطه نوشت: «ساختارها به خیابان‌ها سرازیر نمی‌شوند». آری این سوژه‌ها هستند که خیابان را تسخیر می‌کنند، حتی اگر برای زمانی نه چندان طولانی.

رویدادها ما مه ۱۹۶۸ نقطه عطف بسیار مهمی در چپ اروپائی در همه اشکالشان بود. احزاب کمونیست رسمی که معرف "چپ کهنه" بودند، یعنی تا بیخ و بن استالینستی، حتی در شکل کمونیزم اروپائی اش، که تا آن زمان از پایه های اجتماعی نسبتا وسیعی برخوردار بودند، به واسطه سیاست سازش طبقاتی اشان به سرعت پایه اشان را از دست می دهند. در بعضی از کشورها بازهم سیاست ها راست تری را اتخاذ می کنند و حتی تغییر نام می دهند، و در برخی از کشورها از صحنه سیاست خارج و منحل می شوند. در فرانسه حزب کمونیست و سندیکای وابسته اش ث . ژ . ت. به واسطه سازش طبقاتی و پشت کردن به جنبش مه ۱۹۶۸ به سرعت پایه های توده ای اشان را از دست می دهند. گروه های مائوئیستی که آلتوسر پدر تئوریک و فلسفی اشان بود در پی رویدادهای انقلاب فرهنگی در چین و شکست "باند چهار نفره" به رهبری زن مائو، همگی کله پا می شوند، رهبران شان را نه تنها به رد مارکسیزم-لنینیزم واداشت، بلکه اکثر آنها به سرعت ضد مارکسیزم های دوآتشه و سخنگوی راست ترین جناح سرمایه جهانی و صهیونیزم شدند.

"فرنج تئوری" مجموعه ای است از آرای یک دوجین اندیشمندان ناهمگن فرانسوی که با آن که در زمینه های مختلف نظریات متفاوت ارائه دادند، اما همگی آنان در سه موضع سلبی اشتراک نظر داشتند: نقد "سوژ"؛ مخالفت با برنمایی و امر نمایندگی، و مخالفت با تداوم تاریخی. اصل و نسب فلسفی شان به نیچه، هایدگر و فروید می رسد و لب کلام فلسفی شان هم نقد "تئوری انتقادی" و رد آن است، و هر آن چه را که در سنت فلسفه انتقادی آلمانی است به زیر پرسش می برند. قطار بی راننده و بی مقصد "فرنج تئوری" وقتی به ایستگاه مه ۱۹۶۸ می رسد از خط خارج شده و سرانجام همه سرنشینان

اش لت و پار می شوند. در این سفر دور و درازش در آخرین ایستگاه به آلن بدیو می رسد که هم چون رعدی در آسمان بی ابر می غرد!



آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت

نوشته : هوشنگ سپهر

پیشگفتار

چند سال پیش مطلبی درباره دانیل بن سعید و آثارش نوشتم. کمی بعد دوستی پس از خواندن آن مطلب با من تماس گرفت و پیشنهاد کرد تا مطلبی هم درباره آلن بدیو بنویسم. از درخواستش تا حدودی دچار شگفتی شدم و او را متقاعد ساختم که نوشتن درباره بدیو موردی ندارد. در آن زمان دلایل ام از این قرار بودند: آلن بدیو جز در ایالات متحده آمریکا و آن هم صرفاً در محیط دانشگاهی، در کشور دیگری شناخته شده نیست و در آن جا هم به دلیل فقر تاریخی در قلمرو فلسفه و سیاست هر بنجل فرهنگی فرانسوی را به سرعت پذیرا می‌شوند. در فرانسه بدیو حتی یک فیلسوف هم محسوب نمی‌شود. چهره‌ای رسانه‌ای است که مخاطب برنامه‌های رادیو و تلویزیونی‌اش عمدتاً دانش‌جویان رشته فلسفه و روشنفکران خرده‌بورژوا می‌باشند. در ایران هم که میلیون‌ها انسان به خیابان‌ها ریخته و جنبش "سبز" هنوز به "زردی" نگراشیده بود، نه کسی اسم بدیو را شنیده بود و نه نظرات سیاسی و فلسفی‌اش اصولاً مناسبی با حال و هوای آن روزها می‌توانست داشته باشد. دوست من پس از شنیدن استدلالات من قانع شد و درخواستش را پس گرفت، من هم نفس به راحتی کشیدم و بدیو را فراموش کردم.

سال‌ها گذشت، تا این که چندی پیش پیشنهاد مشابه‌ای از سوی رفیق دیگری طرح شد. این بار پس از اندکی بحث و تأمل پیشنهاد او را پذیرفتم. اما دلایل تغییر عقیده‌ام، نه تحول در نظریات بدیو است و نه تغییر در نظر من نسبت به بدیو. تنها علت، تغییر شرایط سیاسی در ایران می‌باشد. در این روزها در ایران جای روزهای داغ سبز خیابانی سال ۱۳۸۸ را شب‌های سرد زرد اطاق‌های دربسته، جای مواد آتش‌زا را مواد خلسه‌زا و جای مارکس و چه‌گوآرا را بدیو و ژیکر گرفته‌اند. هر زمانه‌ای فیلسوف و نظریه‌پرداز مترادفش را می‌طلبد و می‌آفریند.

این مقاله را به علیرضا (بهزاد کاظمی) آن رفیق اول که دی‌گر در میان ما نیست تقدیم می‌کنم.

یکی از ویژگی‌های اینترنت ارتقائ "مد" است، به ویژه از نوع فرهنگی‌اش. "مد" به معنای این که پدیده‌ای برای مدتی برای "بخشی" از جامعه می‌درخشد، ستایش می‌شود و پس از اندک مدتی نه چندان طولانی افول می‌کند، فراموش می‌شود و پدیده دیگر "مد" می‌شود. در اصطلاح اینترنتی "مد" به روز می‌شود. اینترنت این پدیده را هم تشدید و هم تسریع می‌کند. یعنی دامنه سرایت آن بسیار گسترده‌تر می‌شود و عمر آن هم بسیار کوتاه‌تر. به زبان بدیو، مد یک نوع "رخداد" است برای عوام. در سال‌های اخیر بدیو هم خود تبدیل به یک "رخداد" اینترنتی شده است. به همان سرعت که مد روزش کردند به همان سرعت هم فروکش خواهد کرد و جایش را "فیلسوف" دیگری که محاسن بیشتری برای حفظ نظم حاکم بر دنیا داشته باشد، خواهد گرفت. دو مورد آخرین اش نیچه و هایدگر بودند.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۵۳ \

در انتخابات ریاست جمهوری فرانسه در سال ۲۰۰۷، نیکلا سرکوزی که کاندیدای جناح وقیح سرمایه‌داری، از قماش سیاسی جورج بوش و مارگرت تاچر و از جنس اخلاقی برلوسکونی بود، بر کاندیدای رقیب‌اش از حزب سوسیالیست پیروز می‌شود و به ریاست جمهوری می‌رسد. کمی بعد در همان سال در فرانسه کتابی با عنوان "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟" به قلم آلن بدیو منتشر می‌شود که به خاطر لحن، کلام و ادبیاتی که به کار می‌برد، به سرعت سر زبان‌ها می‌افتد. باید اذعان داشت که بدیو نه فقط آدم باهوشی است بلکه فرصت‌های طلائی را نیز از دست نمی‌دهد. او که نبض جامعه را که همانا رسانه‌ای و نمایشی بودن از مهم‌ترین ویژگی‌هایش هستند را به خوبی تشخیص داد و به قول معروف تا تنور داغ بود نان را به آن چسباند. بدیو با نوشتن این کتاب جنجالی، سی سال به خواب رفتگی‌اش را جبران می‌کند. این کتاب که در ظاهر نیکلا سرکوزی رئیس جمهوری وقت را مورد حملات شدید قرار می‌دهد و القاب سگ، موش و خوک به او نسبت می‌دهد، اما در واقع مخاطب اصلی حملاتش نه سرکوزی بلکه مائوئیست‌های سابق و هم‌رزم‌های خود آلن بدیو در دهه‌های پیشین بودند که در جریان مبارزات انتخاباتی سال ۲۰۰۷ به حمایت از نیکلا سرکوزی برخاسته بودند. افرادی نظیر کلوگزمان، فینکل کرو، هانری له وی، برنار کوشنر. بسیاری از مائوئیست‌ها که پس از ناامیدی از رویدادهای مه ۱۹۶۸ در فرانسه به سرعت به مواضع راست درغلطیدند و به مبلغان ریگان و تاچر تبدیل شدند، به پشتیبانی جنگ افروزی‌های امپریالیستی پرداختند، از هواداران سرسخت دولت صهیونیست اسرائیل، به خدمت نظم موجود درآمدند، و در حکومت هم احزاب دست راستی و هم حزب سوسیالیست به مقام وزارت هم رسیدند.

1 - Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?* Éditions Lignes, 2007.

این درست است که این چرخش به راست شامل اکثریت قابل ملاحظه‌ای از مائویست‌های فرانسوی شد، اما تنی چند از آنان پس از وداع گفتن با مائویزم، به احزاب کمونیست و یا سوسیالیست پیوستند، و یا در دانشگاه‌ها جایی برای خود دست و پا کردند. تعدادی هم به رسانه‌ها و امور مطبوعاتی پیوستند. آلن بدیو یکی از رهبران یک گروه مائویستی در سال‌های دهه ۱۹۷۰-۱۹۸۰، تا حدودی مسیر متفاوتی را پیمود. او که تا پیش از انتشار کتاب "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟"، در سن ۷۰ سالگی، در فرانسه در مقام یک فیلسوف فرد ناشناسی بود و بیشتر در دانشگاه‌های آمریکا شناخته شده بود تا در فرانسه، نظیر همه فیلسوفان فرانسوی مکاتب موسوم به ساختارگرا، پساساختارگرا، شالوده شکن، که در کشورهای انگلیسی زبان بیشتر با نام مکتب "فرنج تئوری" و یا "فلسفه فرانسوی" شناخته می‌شوند. آلن بدیو در واقع جوان‌ترین آن‌ها و به گفته خودش آخرین بازمانده آنان است. جناح چپ بورژوازی فرانسه و حزب سوسیالیست شکست خورده در انتخابات سال ۲۰۰۷، کتاب بدیو را مفید به سیاست‌های خود دیدند و رسانه‌های گروهی، نشریات رادیو و تلویزیون‌های فرانسه به بحث و تبلیغ درباره آن پرداختند. به طوری که این کتاب یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌ها در نوع خودش شد. به دنبال بر سر زبان افتادن اسم بدیو، بنگاه‌های انتشاراتی با شرم قوی تجاری‌اشان، به تجدید چاپ اکثر کتاب‌های فراموش‌شده بدیو پرداختند. موتور تبلیغاتی بنگاه‌های انتشاراتی نظیر آمازون، دنیای مجازی اینترنتی گوگل، یاهو، یوتیوب در طی مدتی کوتاه از بدیو گمنام، مهم‌ترین فیلسوف سده بیستم و حتی بیست و یکم را آفریدند. حال بدیو جای نیچه و هایدگر را می‌گیرد. موتور جستجوی گوگل در برابر نام بدیو بیش از یک میلیون و پانصد هزار صفحه پیشنهاد می‌کند، غول انتشاراتی

آمازون حدود دویست کتاب از بدیو برای فروش عرصه می کند، برای هر نوع سلیقه و برای هر سنی، کودکان، نوجوانان، نادانان، دانایان، در اشکال مصور، پاورقی رنگی و یا سفید و سیاه. رسانه‌های جمعی، این ابزار اصلی ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری حاکم، به مراتب بیشتر از هواداران "چپ" اش به اهمیت فلسفه بدیو و سودمندی‌اش برای حفظ وضع موجود پی برده‌اند.

اگر سرکوزی در انتخابات برنده نمی‌شد، بدیو هم در همان جایگاهی که داشت باقی می‌ماند، کسی هم او را کشف نمی‌کرد و بشریت هم با این فیلسوف همه دوران‌ها آشنایی پیدا نمی‌کرد! با شهرتی که برای او دست و پا کردند، جان تازه‌ای در کالبد سال‌ها خفته بدیو دمیده می‌شود و پشت سرهم به تقلید از مارکس اما علیه مارکس، مانیفست‌های مختلف تولید می‌کند: "مانیفست برای فلسفه"، "فرضیه کمونیستی"، "مانیفست دوم برای فلسفه"، "ایده کمونیستی" و... یکی از ویژگی‌های سرمایه‌داری "فردگرایی" است و بت-پروری هم از جلوه‌های مهم فردگرایی است. سرمایه‌داری در همه زمینه‌ها به بت نیاز دارد، در زمینه ورزش، سینما، و از جمله در زمینه فلسفه. مجله آمریکایی Vanity Fair نشریه‌ای است بسیار سبک و بی‌محتوا، مختص انتشار شرح حال، تصاویر و ماجراهای عشقی هنرپیشه‌های هالیوود. این نشریه در سال ۲۰۱۲ در اولین شماره اش به زبان فرانسه، با آلن بدیو که شهرتش در سطح ستارگان هالیوودی است، و در واقع فیلسوفی است هالیوودی و کل دستگاه فلسفی اش نظیر فیلم‌های تخیلی ساخته هالیوود، به زبان فرانسه مصاحبه می‌کند. در پاسخ مصاحبه کننده که از بدیو می‌پرسد که آرزویش برای بشریت چیست، بدیو پاسخ می‌دهد:

« آرزویم این است که فیلمی بر اساس نمایشنامه‌ام به نام "جمهوری" تهیه کنم و نقش افلاطون را براد پیت (*Bard Pitt*) ایفا کند.»^۲

از قرار معلوم براد پیت با خواندن سناریو بدیو و آشنایی با فلسفه ارتجاعی افلاطون و جمهوری‌اش این پیشنهاد را ندیده می‌گیرد و بدیو هم به همان تواترش اکتفا می‌کند.

بینیم بدیو درباره خودش و "فرنج تئوری" چه می‌گوید: او در نوشته‌ای که در مورد تاریخ فلسفه می‌نویسد از سه مرحله شکوفائی فلسفه در تاریخ سخن می‌گوید:

« اولین، فلسفه دوران یونان باستان بود، در فاصله زمانی اندک از پارمیدوس تا ارسطو یعنی از دهه پنجم پیش از میلاد تا دهه سوم، دورانی بسیار فشرده که زیاد دوام نیاورد. دوم، فلسفه ایدئالیزم آلمانی از کانت تا هگل، که شامل فیثته و شلینگ هم می‌شود. یک مقطع زمانی کاملاً استثنائی از اواخر سده هیجدهم تا اوایل سده نوزدهم، فلسفه‌ای بسیار فشرده در دورانی بسیار کوتاه... من پیشنهاد می‌کنم که فلسفه در فرانسه در نیمه دوم سده بیستم را تحت عنوان "فلسفه فرانسوی" به عنوان مرحله سوم به آن دو مرحله پیشین بیافزاییم، مرحله‌ای که از هر لحاظ با آن دو دوره قابل مقایسه‌اند. این مرحله

2 - Vanity Fair, Alain Badiou : *Brad Pitt est l'homme de la situation*. 30, 08, 2013.

افزادی نظیر سارتر، دلوز، بشلار، مرلوپوتی، لوی استروس، آلتوسر،
فوکو، دریدا، لاکان و شخص خودم را شامل می شود»^۳

بعدها در مقاله دیگری بدیو خود را به مثابه هگل + مارکس سده بیستم
ارزیابی می کند. او نه فقط فلسفه اش بلکه فروتنی را هم از افلاطون به ارث
برده است.

به واقع مرحله سومی که بدیو به آن "فلسفه فرانسوی" و آمریکایی ها بر آن
نام "فرینچ تئوری" نهاده اند، همانند نمایشنامه ای است در چندین پرده، که هر
یک از اسامی نامبرده پرده ای از آن را می نویسند. و از آن جا که بدیو دست -
اندر کار تئاتر هم هست، سنتزی فلسفی از مجموعه این تکه پاره های فلسفی
را سرهم بندی و کلاژ می کند و آن را به عنوان آخرین مرحله در تکامل
فلسفه در تاریخ بشر به ما ارائه می دهد. او برای آن که به این ملغمه بد طعم و
آش درهم جوش، رنگ علمی بدهد، دست به دامن ریاضیات و فیزیک مدرن
می شود و مفاهیم موجود در نظریه مجموعه ها در ریاضی و واژه ها و
اصطلاحات در فیزیک کوانتوم هم به کار می برد، بدون آن که آن ها کوچک -
ترین ربطی به موضوعات ارائه شده داشته باشند. استفاده از این روش ابتدائی
و فریبنده نه به بدیو منحصر می شود و نه او پایه گذارش است. برای آشنایی
بیشتر از سوء استفاده فیلسوف های "تئوری فرانسوی" از ریاضیات و فیزیک،
ما خواننده را به کتاب بسیار جالب و افشاگرانه "سوکال و بریکمونت"
ارجاع می دهیم.^۴

3 - Alain Badiou, *The adventure of French philosophy*, New Left Review 35, September-
October 2005, p.67.

4 - Alan Sokal, Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob Paris 1997.

اریک هزان، یکی از مائوئیست‌های قدیمی که امروزه دوست و هم‌نظر بدیو است در نوشته‌ای درباره مائوئیست‌های فرانسوی دهه ۱۹۷۰، آنان را چنین توصیف می‌کند:

«مائوئیست‌های فرانسوی از سه ویژگی برخوردار بودند: (۱) بسیار خودمحور و اراده‌گرا بودند، بسیار قدرت‌طلب بودند و نسبت به تاریخ بسیار شتاب زده عمل می‌کردند؛ (۲) به شدت ایدئولوژی زده بودند و تحت تأثیر انقلاب فرهنگی چین و به تقلید از مائو، و علی‌رغم تعداد اندک‌شان، می‌خواستند در کارخانه‌های فرانسه به سبک انقلاب فرهنگی چین عمل کنند، (۳) دیدی بسیار جهان‌سومی داشتند و قوم‌گرا بودند. برای نمونه در کارخانه‌های فرانسه فقط سراخ کارگران عرب می‌رفتند»^۵

با فروکش کردن جنبش مه ۱۹۶۸، آشکار شدن نتایج فاجعه‌آور انقلاب فرهنگی در چین، و برملا شدن فجایع و کشتار میلیون‌ها انسان توسط رژیم خمر سرخ در کامبوج که مائوئیست‌ها از جمله بدیو از مدافعین آن بودند،

این کتاب با عنوان "چرندیات پست‌مدرن؛ سوءاستفاده روشنفکران پست‌مدرن از علم" به زبان فارسی ترجمه شده است.

5 - Eric Hazan, *Changement de propriétaire: La guerre civile continue*, Seuil, Paris, 2007.

6 - <http://www.gildasbernier.fr/wp-content/uploads/2011/08/Alain-Badiou-et-le-Cambodge.pdf>

در ژانویه ۱۹۷۹ آلن بدیو مائوئیست دوآتسه، مقاله‌ای با عنوان "کامبوج پیروز خواهد شد"، در دفاع از رژیم جنایتکار پلپوت، در نشریه لوموند منتشر می‌کند. رژیم مائوئیستی خمرسرخ به رهبری پل-پوت که از سال ۱۹۷۵ حکومت را در کامبوج به دست گرفته بود. در اجرای سیاست‌های مائوئیستی بیش از یک چهارم از جمعیت کشور را نابود کرد. درحالی‌که تمام دنیا از این کشتار مطلع شده بودند، دولت ویتنام برای جلوگیری از کشتار بیشتر، نیروی نظامی به کامبوج می‌فرستد و حکومت پلپوت را سرنگون می‌سازد. بدیو مقاله مزبور را در پی دخالت نظامی ویتنام، و در حمایت

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۵۹

عمر مائوئی‌زیم سیاسی در فرانسه به سرعت به پایان می‌رسد و از صحنه سیاست چپ خارج می‌شوند.

در جریان تحول کلی مائوئی‌زیم در فرانسه یک استثناء مشاهده می‌شود و آن بدیو و تعداد اندکی از هم‌فکرانش بودند که فعالیت سیاسی‌اشان را در یک محفل سیاسی کوچک و بی تأثیر به نام " تشکل سیاسی " ^۷، که گروهی شبه مائوئیستی - شبه آنا‌رشیستی بود، ادامه دادند. بدیو ایجاد این محفل چند ده نفره را یکی از چند رخداد مهم دهه‌های آخر سده بیستم معرفی می‌کند و با کمال فروتنی آن را هم‌تراز انقلاب فرهنگی چین قرار می‌دهد! در بی‌خاصیتی این رخداد قرن این که در سال ۲۰۰۴ بدیو این تشکل را ترک می‌کند و گروه هم کمی بعد منحل می‌شود.

در طی بیست سال گذشته آلن بدیو به تدریج تمام ویژگی‌های مائوئیستی را از دست می‌دهد، به جز ویژگی اول، یعنی خودم‌محور بینی‌اش، که دیگر حد و مرزی ندارد. انتخاب سرکوزی به ریاست جمهوری هم انگیزه‌ای می‌شود تا با گذشته سیاسی‌اش تسویه حساب کند و راست روی سیاسی‌اش را در پشت بحث‌های به ظاهر فلسفی غامض ولیکن فاقد محتوا مخفی کند. فیلسوف خودم‌محور ما از آن جایی که خودش را معادل کمونیسم می‌داند، کل جنبش کمونیستی صد سال گذشته را زیر ضرب می‌گیرد. به جای تحلیل علمی از رویدادهای صد سال گذشته، در مسند یک معلم اخلاق می‌نشیند و با چند

از رژیم جنایت‌کار خمر سرخ و پلپوت می‌نویسد. طی سال‌های طولانی بدیو از این موضع‌اش دست برنداشت. او سرانجام در مارس ۲۰۱۲ در طی یکی از برنامه‌های تلویزیونی که مصاحبه‌کننده به مقاله مزبور اشاره می‌کند، پس از سی‌وسه سال برای نخستین بار از نوشتن آن مقاله و اتخاذ چنان موضعی اظهار تأسف می‌کند.

حمله همه چیز را در یک کیسه می‌ریزد، تر و خشک را باهم می‌سوزاند و بر همه چیز خط بطلان می‌کشد. سرانجام هم چون ارشمیدوس لخت به صحنه می‌دود و در حالی که به جای " کتاب سرخ هاو "، کتاب " فرضیه کونیستی " خودش را در دست دارد، فریاد می‌زند: " یافتم، یافتم! "!

نوشته‌های فلسفی بدیو به لحاظ سبک نگارش غیرقابل فهم‌اند. او به زبان فرانسه‌ای بسیار مغلق و غیرقابل فهم برای همگان می‌نویسد. سواى سبک نگارش اجق و جق‌اش، محتوای فلسفی و مفاهیمی را هم که به‌کار می‌گیرد، حتی برای فرهیختگان و با فرهنگان فرانسوی هم قابل درک و فهم نیست. از بدیو نقل می‌کنند که روزی مترجم انگلیسی یکی از کتاب‌هایش، قبل از چاپ کتاب برای اطمینان خاطر از صداقت در ترجمه خود، متن ترجمه به انگلیسی را برای بدیو می‌فرستد تا او نظر دهد. بدیو در پاسخ به مترجم می‌نویسد «برای اولین بار است که منظور نویسنده این مطلب را می‌فهمم»

اما محتوای نوشته‌های فلسفی بدیو دست کمی از سبک نگارش‌اش ندارد. کل "فلسفه" بدیو شباهت بسیاری به هنر پسامدرن دارد. "کولاژ، بریکولاژ و بخیه زدن". روشنفکر جهان "سومی" در برخورد با نوشته‌های بدیو در بدو امر مبهوت، مرعوب و سپس مدهوش می‌شود و به گفته بدیو هم چون ظاهر شدن نور مسیح بر پل قدیس است. در ایران شیعه، که عرفان پیشینه بسیار طولانی دارد و به خصوص در اوضاع کنونی کشور، نوشته‌های بدیو مرهم و پادزهر مناسبی است برای زخم‌های بخشی از روشنفکران خرده‌بورژوازی سرکوب شده توسط رژیم و واپس مانده از قافله فرهنگ پسامدرن.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۶۱

در اوج بحران اقتصادی و اجتماعی فرانسه در سال ۲۰۱۳، بدیو با نشریه نوول ابزواتور در ماه مه مصاحبه‌ای می‌کند و کل فلسفه "ماورای چپ" خودش را این چنین توضیح می‌دهد:

«تنها راه حل حمله بردن به خود ناممکن است، یعنی بر آن چه که نظم مستقر و حکومت‌ها یکی پس از دیگری غیرممکن می‌نامند. ژاک لاکان می‌گفت که ناممکن واقعی است...

«فلسفه، کشش متمایزی از سیاست است. وظیفه‌اش فقط ارائه یک چارچوب مفهومی همگون در برابر الزامات سیاسی روز است. ما رگس اما یک چارچوب ذهنی برای این مهم ایجاد کرد...

«اجازه دهید تا با کمال فروتنی بگویم که من می‌خواهم هگل کمونیزم نوین شوم. از نظر من مساله ایجاد یک دیالکتیک نه از نوع دترمینیستی آن بلکه از نوع ناممکن است...

«منظورم از "رخداد" آن لحظه‌ای است که موفق شویم ناممکن را جابه‌جا کنیم، خواه یک کشف علمی باشد، خواه یک اثر هنری، خواه یک زایش عشق باشد و خواه یک انقلاب سیاسی...

«کمونیزم نخستین، با توسل به نفی در دیالکتیک هگل، مسیر آینده را در باور به نابودی بیرحمانه دشمن، چه دشمن واقعی و چه دشمن خیالی، استنتاج کرد و از آن جابه‌ارباب دولتی رسید. بدیهی است که این امر به هیچ‌وجه قابل قبول ما نیست...»^۱.

در این مصاحبه ما با متافیزیکی مطیع و رامی مواجه‌ایم که حتی اگر ژست به ظاهر رادیکالی که به هنگام انتخابات ریاست جمهوری سرکوزی گرفته بود،

را هم چاشنی آن کنیم باز هم رنگ و بوئی ندارد و نه تنها صفت "چپ رادیکال"، بلکه صفت "چپ خاویار" هم به سختی به آن می‌چسبد. ژولین کوبا، یک کارگر اعتصابی و مبارزی که به جرم دست‌اندازی به حریم مقدس مالکیت خصوصی، در دادگاه محکوم شده بود، او که از پیروان سرسخت آلن بدیو بود، پس از این مصاحبه به عنوان اعتراض به فیلسوف رادیکال بر دیوار خانه بدیو می‌نویسد: «بدیو: افلاطونیزم برای سوسول‌ها».

آلن بدیو در سال ۱۹۳۷ در یک خانواده مرفه به دنیا آمد. پدرش ریاضی‌دان بود و شهردار شهر بوردو. مادرش از اکول نرمال سوپریور، که یکی از موسسات فرهنگی صاحب نام است در رشته ادبیات فارغ‌التحصیل شد. خود آلن بدیو هم در همین موسسه فلسفه آموخت و بعدها در همان‌جا به تدریس پرداخت. سایه سنگین پدر ریاضی‌دان و مادر اهل ادب در کلیه آثار بدیو کاملاً آشکار است. در سال ۱۹۶۴ اولین کتاب خود را به تقلید از بطلمیوس با عنوان "المجستی"^{۱۰} می‌نویسد. اولین کتاب فلسفی‌اش با نام "مفهوم مدل"^{۱۱} را در سال ۱۹۶۹ نوشت. در آن سال‌ها به لحاظ فلسفی کاملاً زیرنفوذ فلسفه ژان پل سارتر بود، به خصوص کتاب "طرح‌هایی درباره نظریه کنش"^{۱۲}.

بدیو در آن سال‌ها به لحاظ سیاسی یک مائوئیست دوآتشه بود. پس از مه سال ۱۹۶۸ تب مائوئیزم در فرانسه به سرعت فرو می‌نشیند و این تا حدودی

9 - Badiou, platonisme pour les branchés !

10 - Alain Badiou, *Almagestes. Trajectoire inverse I*, Paris, éd. Seuil, 1964.

11 - Alain Badiou, *Le Concept de modèle*, Paris, Éditions Maspero, 1969.

12 - Jaen-Paul Sartre, *Esquisse sur une théorie de l'émotion* 1938.

شامل بدیو هم می‌شود. از این سال‌ها به بعد است که دستگاه فلسفی بدیو به-تدریج شکل می‌گیرد. پیش از آن که به بررسی و ارائه دستگاه فلسفی بدیو بپردازم، بد نیست نکته‌ای در مورد رابطه فلسفه و زبان از مارکس را یادآور شوم. مارکس در ایدئولوژی آلمانی می‌نویسد:

« فرود آمدن از آسمان اندیشه و آراء به زمین واقعی یکی از دشوارترین وظایفی است که در برابر فلاسفه قرار دارد. زبان فعلیت بی‌میانجی اندیشه است. از آنجایی که فلاسفه برای اندیشه یک هستی مستقل قائل شدند، در نتیجه آنان مقید به آن شدند که برای زبان هم یک هستی مستقل قائل شوند. این است رمز و راز زبان فلسفی، زبانی که در آن آراء و اندیشه در قالب واژه‌ها، معنای خاص خودشان را دارند. مسأله فرود آمدن از دنیای اندیشه و آراء به دنیای واقعی، حال به مسأله فرود آمدن از دنیای زبان به زندگی تبدیل شده است. ما در فصل ۱ نشان دادیم که دغدغه خاطر ایدئولوگ‌ها و فلاسفه به این اندیشه‌ها و پرداختن منظم و انحصاری به آن‌ها، و سیستم سازی از این آراء و عقاید، پی‌آمد تقسیم کار است. بطور اخص فلسفه آلمانی که محصول شرایط خرده بورژوازی آلمان است. فلاسفه به منظور ادعان به این که زبان‌اشان، به مثابه زبانی غیر قابل فهم و دگر دیس شده دنیای واقعی، و به منظور پذیرفتن این که نه آراء و عقاید و نه زبان هیچ یک به خودی خود قلمرو خاص خودشان را ندارند، که آن‌ها صرفاً مظاهر و تجلیات زندگی واقعی می‌باشند، آری به خاطر این‌ها فلاسفه باید زبان‌شان را

در زبان عادی مردم، یعنی همان زبانی که از آن منتفع شده اند، حل کنند»^{۱۳}.

زبان فلسفه "فرنج تئوری" معاصر کاملاً درستی این توصیف مارکس را اثبات می‌کند. فیلسوفان این محفل به‌طور اعم و آلن بدیو به‌طور اخص بهترین شاهد این مدعا هستند. زبان "فیلسوفان فرانسوی" بسیار مغلق است و به دشواری می‌توان فهمید. این نوشته‌ها عمدتاً در قالب جملات از هم گسیخته و با انشائی غیرقابل فهم، و واژه‌ها هم مفاهیم خاص خودشان را دارند. با آن که به زبان فرانسه می‌نویسند ولی زبان فرانسه نیست، اصولاً شبیه هیچ زبان دیگری نیست. زبان خاص خودشان است. یک زبان فلسفی برای فیلسوفان و آن‌هم نه همه فیلسوفان بلکه فیلسوفان هم محفل‌شان. آنان از واژه‌ها بسیار نامانوس استفاده می‌کنند و در معنایی به‌کار می‌برند که به هیچ‌وجه ربطی ندارد به معنایی که در زبان عادی مردم از آن‌ها مستفاد می‌شود. حتی واژه‌های آشنا هم معنای رایج را ندارند. برای مثال واژه‌های "حقیقت"، "خداداد"، "سوژه"، "وضعیت"، "فاداری"، "تپی"، "دولت"، "مخاطب"، "پروژه" و ده‌ها واژه دیگر معنایی عجیب و غریبی را به آن‌ها نسبت می‌دهند. سوای همه این مشکلات، واژه‌های من‌درآوردی غیرقابل فهمی هم ابداع می‌کنند! "دیگریت"، "بدیلت"، "رخدادیت"، "همانیت" (از این واژه‌ها خوششان نمی‌آید، کاملاً حق دارید. این نویسنده معادل‌های فارسی بهتری برای آن‌ها نیافته است).

اوضاع از این هم پیچیده‌تر است، هرچند که اعضای "فرنج تئوری" را می‌توان اعضای یک خانواده ضد-فلسفی دانست که زبان مشترکی دارند، معهداً

¹³ - Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, 1845, P.473.

همین واژه‌ها نزد همه آن‌ها یک معنی را نمی‌دهد. خلاصه آن که زبان فلسفی آن‌ها هم بسیار انتزاعی است و هم بسیار عجیب و ناآشنا، که با زبان مردم عادی بیگانه‌اند. از قرار معلوم، عامدانه رقابت شدیدی است بین آن‌ها در اجق و جق نویسی هرچه بیشتر. انگلس می‌نویسد:

« از نظر من اگر یک گفتار فلسفی برای یک فرد فرهیخته باسوادی قابل فهم نباشد، اصولاً شایستگی آن را ندارد که مرکی صرف نوشتن آن شود و انتشار یابد. آن چه که درباره‌اش به روشنی اندیشه شده باشد مطمئناً به روشنی و بدون کم‌ترین حاشیه‌روی و عبارت‌پردازی-های طولانی هم قابل بیان است. به نظر من می‌آید که آن شر فلسفی‌ای که نوشته‌های ما را از ریخت و قیافه می‌اندازد بیشتر به خاطر سرپوش نهادن به افکار است تا آشکارسازی آن‌ها^{۱۴}.

به دشواری می‌توان با انگلس موافق نبود. تو گوئی انگلس این جملات را درباره "فرنج تئوری" نوشته است. در این امر آلن بدیو گوی رقابت را از سایرین ربوده است. هرچه نظریات سیاسی‌اش بیشتر به راست می‌رود، به همان میزان هم بر سبک مغلق‌نویسی و در پرده و مبهم گوئی فلسفی‌اش هم افزوده می‌شود. خواننده‌ای که با "فرنج تئوری" آشنائی نداشته باشد، رابطه آلن بدیو با آن را نداند، پیشینه و کارنامه سیاسی و تکامل تا به امروزش را نداند، وقتی که با نوشته‌های فلسفی بدیو مواجه می‌شود، بی‌آن که بداند که آن‌ها در چه شرایط اجتماعی و سیاسی نوشته شده و چه اهداف سیاسی را دنبال می‌کنند، چگونه نوشته‌هایش شهرت جهانی پیدا کردند، چطور و به چه

14 - Frederick Engels, *Dialectique de la nature* (1884).

منظوری لقب "مهم‌ترین فیلسوف معاصر چپ و رادیکال" برایش دست و پا کردند.

نویسنده این مطلب تلاش کرده است تا در صفحات بعدی سیستم فلسفی بدیو را، با توجه به محدودیت‌هایی که یک چنین مقاله در چارچوب این نشریه دارد، در زبانی قابل فهم به خواننده توضیح دهد. داوری درباره دستگاه فلسفی بدیو را برعهده خود خواننده قرار می‌دهیم.

دستگاه فلسفی بدیو

مواظب باش مبادا کسی پیدا شود و
شمارا با طعمه یوچ "فلسفه" به
بردگی فرو کاهد.^{۱۵}

برای معرفی و آشنایی با پدیده بدیو با بازگفتن از کتاب یکی از مریدان
فرانسوی بدیو به نام بلحاج کاسم شروع می‌کنیم. او می‌نویسد :

«کانت زبان مدرنیته فلسفی را آفرید. همان گونه که پیش تر هم گفته
بودم دریدا جز پراتزی نبوغ‌آمیز بین هایدگر و بدیو نمی‌باشد، به
هر حال او فقط یک پراتزی است. به همین‌سان با شهادت اعلام می‌کنم
که هایدگر هم جز پراتزی مهم و حیاتی، ولی به هر حال فقط یک
پراتزی بین هگل و بدیو نیست. اما اکنون بی‌باکانه باز هم جلو تر می‌روم
و می‌گویم که هگل جز یک پراتزی بزرگ، ولی به هر حال فقط یک
پراتزی، میان کانت و بدیو نبوده‌است.»^{۱۶}

¹⁵ - Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, PUF.

¹⁶ - Mehdi Belhaj Kacem, L'Esprit du nihilisme : une ontologie de l'histoire, Fayard,
Paris 2009.

به نقل از مقاله "بیدیو در لباس تازه"، نوشته سه ورین دانیول، در کتاب "فرنج تئوری و
آواتارهایش"، نشر کلاغ، تهران، ۱۳۹۴.

آلن بدیو هم از سرفروتنی مقدمه‌ای بر این کتاب می‌نویسد و نویسنده جوان و جویای نام این چنین یاوه‌های هذیان‌گونه‌ای را در بین صد نویسنده مهم دنیا جای می‌دهد. نان به هم قرض دادن از شیوه‌های بسیار رایج بین اعضای محفل "فرنیچ تئوری" است. طنز تاریخ این که "وفاداری" بلجاج کاسم، این سوژه وفادار به رخداد بدیویی، حتی دو سال هم دوام نیاورد. نویسنده جوان جویای نام، نه تنها استاد و فلسفه‌اش را طرد می‌کند و به سراغ رقیب بدیو می‌رود بلکه در کتاب بعدی‌اش با عنوان "پس از بدیو"^{۱۷} اندیشه بدیو را فاشیزم هزیانی توصیف می‌کند. بدیو با آن فلسفه‌اش فقط می‌تواند چنین رخداد‌هایی بیافریند!

کل فلسفه بدیو را باید دفاع از "متافیزیک" دانست. متافیزیک به معنای بررسی هستی (هستنده) در دنیا، در تقابل با هستی‌شناسی که عبارت است از بررسی هستی در خود و برای خود. هایدگر پدر فلسفی "فرنیچ تئوری" پایان فلسفه در شکل متافیزیکی‌اش را اعلام کرد و اعضای محفل "فرنیچ تئوری" هم در این راه پیش رفتند. بدیو اما به ادعای خودش راهی خلاف آن‌ها را در پیش می‌گیرد و می‌گوید: «فلسفه من یک پاسخ طولانی است به دریدا، ناسی، لیوتار، لاکان، فوکو و ...» بدیو خود را شاگرد سارتر و آلتوسر می‌داند، تا حدودی تحت تاثیر این دو قرار دارد، اما استاد واقعی او افلاطون است و به تقلید از وی در تلاش ساختن یک دستگاه فلسفی است.

دستگاه فلسفی بدیو بر چهار مقوله حقیقت، هستی، رخداد، و سوژه استوارند. سه کتاب اصلی که او عمدا در آن‌ها به این نکات می‌پردازد عبارتند از:

17 - Mehdi Belhaj Kacem, Après Badiou, Grasset, coll. Figures, 2011.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۶۹

"تئوری سوژه" (۱۹۸۲)^۸، "هستی و رخداد" (۱۹۸۸)^۹، و "منطق‌های دنیاها"
(۲۰۰۶)^{۱۰}. کتاب‌های "اخلاق، جستاری درباره شناخت شر" (۱۹۹۲)^{۱۱}، "پل
قدیس، بنیاد جهانشمولی" (۱۹۹۷)^{۱۲}، و "سده" (۲۰۰۵)^{۱۳} هم کتاب‌های
مکمل دستگاه فلسفی‌اش هستند.

حقیقت

در مرکز گفتمان بدیو "حقیقت" قرار دارد. او مدعی است که "حقیقت" یک
مسئله تئوریک نیست بلکه "مسئله پراتیک" است، چیزی است که فرا می‌رسد.
"منشأ حقیقت فقط یک رخداد می‌تواند باشد"^{۱۴}، و هر حقیقتی هم ویژه
است و هم جهانشمول، یک تناظر یک به یک بین دانش و موضوع‌اش
نیست، بلکه یک استثنا می‌تواند رخدادی است، فراشدی است که از دل آن چیز
نوئی بیرون می‌جهد. "یک حقیقت یک رخداد ناپدید شده‌ای در مواد
ناهمگون آشکار شدگی است که دنیای‌اش به تدریج تن‌غیر قابل پیش‌بینی را

18 - Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Paris, éd. Seuil (collection "L'ordre philosophique"), 1982.

19 - Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, Paris, éd. Seuil (collection "L'ordre philosophique"), 1988.

20 - Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2 Paris, éd. Seuil, 2006.

21 - Alain Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris, éd. Hatier, 1993.

22 - Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF.

23 - Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris, éd. Seuil (collection "L'ordre philosophique"), 2005.

24 - Alain Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, éd. Fayard (collection "Ouvertures"), 2009, p.97.

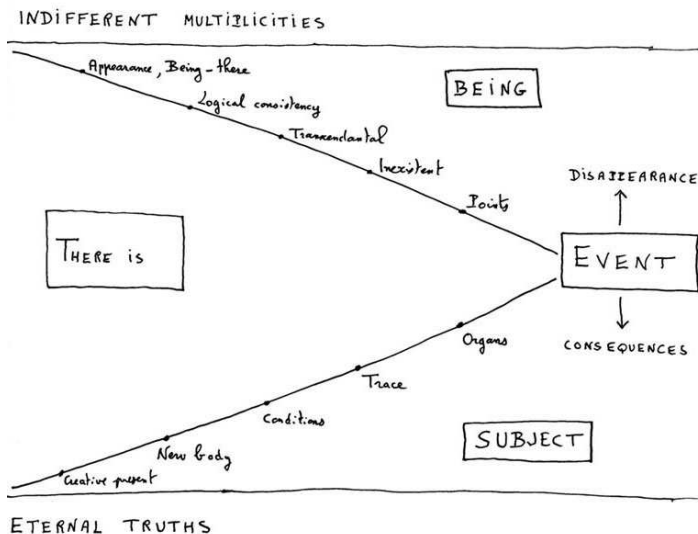
آشکار می‌سازد^{۲۵}. برای بدیو فلسفه عبارت است از «نحوه‌ای از اندیشیدن برای دست یازیدن به حقیقت... فلسفه هیچ چیزی تولید نمی‌کند... فلسفه عاملی است که بر حقیقت‌های استخراج شده از رخداد، عمل می‌کند» در این تعریف واضح است که بدیو به ریاضی و فیزیک کوانتیک متوسل می‌شود. کمی پایین‌تر خواهیم دید که مفاهیم دیگری نظیر «حالت»، «وضعیت»، «ژنریک»، «نقطه ویژه» را دقیقاً از ریاضیاتی که برای مکانیک کوانتیک ابداع شده، اقتباس می‌کند، بی‌آن که در هیچ یک از نوشته‌هایش به این نکته اشاره کرده باشد.

از نظر بدیو «رخداد»ها صرفاً در چهار سپهر عشق، هنر، علم و سیاست رخ می‌دهند. نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که چرا «حقیقت» فقط در این چهار سپهر می‌تواند متحقق شود و در حیطه‌های دیگر برای مثال «کار» و یا «دین» رخ نمی‌دهد. خوشبختانه بدیو پیشاپیش پرسش ما را حدس زده و در مقاله‌ای تحت عنوان «فلسفه به مثابه تکرار خلاق»^{۲۶}، به این امر می‌پردازد. این مقاله به زبان انگلیسی است توسط خود بدیو نوشته شده و برخلاف سایر نوشته‌های فلسفی او که به زبان فرانسه غیرقابل فهم هستند، زبانی بسیار ساده، قابل فهم و فاقد اصطلاحات رایج در نوشته‌های به زبان فرانسه است، علت این نه تغییر در سبک نگارش بلکه میزان تسلط بدیو به زبان انگلیسی است. در این مقاله او برای آن که خواننده را به علمی بودن مطالب خود متقاعد سازد (بخوانید مرعوب کند) با یک نمودار هندسی شروع می‌کند و با یک صفحه فرمول‌های ریاضی هم به پایان می‌رساند.

25 - Alain Badiou, Second manifeste pour la philosophie, op. Cit., p.104.

26 - Alain Badiou, Philosophy as Creative Repetition.

<http://www.lacan.com/badrepeat.html>



این مقاله با ستایش از آلتوسر و مارکسیزم ضد مارکسی او آغاز می‌شود. در ادامه به خواننده توضیح می‌دهد که تکامل و انکشاف فلسفه در تمام مراحل تاریخی‌اش همواره تابعی بوده است از حوزه دیگری که ماهیتی فلسفی ندارند که به باور دیگران این حوزه عمدتاً علم (فیزیک و ریاضی) بوده است. او عزم جزم می‌کند که این برداشت را دگرگون کند و فلسفه را از زندان سپهر علم آزاد کند (در کتاب هایش به زبان فرانسه که به این موضوع ساده می‌پردازد این نکته به زبان غیرقابل فهم بیان می‌کند مثلاً در این مورد از فعل بخیه زدن استفاده می‌کند و می‌نویسد فلسفه به علم بخیه شده بود و حال وظیفه ما باز کردن بخیه‌ها است). برای این امر او سه سپهر دیگر سیاست، هنر و عشق را هم به علم می‌افزاید. بدیو از اهمیت حوزه ریاضیات برای افلاطون - دکارت - لایبنیتس، حوزه فیزیک برای دکارت - کانت - وایتهد - پوپر، حوزه تاریخ برای هگل - مارکس، و حوزه زیست‌شناسی برای نیچه

- برگسون - دلوز سخن می‌گوید. او اضافه می‌کند که خودش با این نظریه که یک چیز غیرفلسفی باعث انکشاف فلسفه می‌شود موافق است. اما او آن را به سیهر علم محدود نمی‌کند و بر آن "شرایط"^{۲۷} فلسفه نام می‌نهد. از نظر بدیو "شرایط" فلسفه بر بستر چهار سیهر سیاست، علم، هنر و عشق قرار دارند. او می‌نویسد: «فلسفه نابینا است، فلسفه همواره در حال دیدن است تا به شرایطش برسد» و در همین رابطه جمله معروف هگل را بازمی‌گوید: «بعد خود همواره در شامگاه به پرواز درمی‌آید» و این تر کهنه و مطرود را ارائه می‌دهد که وظیفه فلسفه عبارت است از منطبق ساختن خودش با "شرایط" تحولاتی که از سر می‌گذرانند، همان باور پیشا-مارکسی است که نقش فلسفه را تفسیر گذشته می‌بیند. در ادامه فلسفه را چنین تعریف می‌کند:

«به دنبال روز داناتی (تجربه) است که شب فلسفه (تأمل) فرامی‌رسد. همیشه دو مرحله وجود داشته است: اول، صبح خلاق تجربه در دانش، سیاست، هنر و عشق که به دنبال‌اش شب فلسفه می‌آید؛ دوم، تمدن از پرافتاده. تنها آینده‌ای که می‌توانیم متصور شویم همانا آینده‌ای تیره و تاریک، غروبی ابدی، از این‌رو آینده فلسفه همواره مرگ و نابودی آن بوده است، مرگی آرام در شب... کانت، هگل، نیچه، هایدگر و دریدا همگی از مرگ فلسفه سخن گفته‌اند، دست‌کم از مرگ متافیزیک، کارناوب و ویگنشتاین که دیگر حرف‌شان را نزنید... یک فیلسوف از آن جهت مرگ فلسفه را اعلام می‌کند که خود فلسفه جدیدی را ارائه دهد. شاید نه تحت عنوان فلسفه نو، بلکه به مثابه اندیشه نو، زبان نو، و یا خلاصه یک چیز نو و نه فلسفه پیشین بلکه

فلسفه نوین. از این رو هر فلسفه نوئی مبین مرگ فلسفه و عروج مجدد آن است...»

« آلتوسر گفت که فلسفه وابسته به علم است، اما او نکته شگفتی آور دیگری هم گفت و مدعی شد که فلسفه فاقد تاریخ است و همواره خود را تکرار می کند. در نتیجه آینده فلسفه در گذشته اش نهفته است. شگفتا که آلتوسر مارکسیست به زبان نیچه سخن می گوید و از بازگشت جاویدان "همان" خبر می دهد. این "همان" چیست و "همانیت" آن در چیست؟ به واقع چیزی ناوردا و نامتغیر در فلسفه داریم، چیزی شبیه تکرار غیرارادی و وسواسی یک بازگشت جاویدان "همان"...»

« این توضیحی است بر این که چرا فلسفه همواره یک چیز است. طبیعتاً هر فیلسوفی فکر می کند که کارش کاملاً نو و بدیع است، کاری فقط انسانی. فلسفه نویسان بسیاری در تاریخ بوده اند که از گسست های مطلق به ما گفته اند. مثلاً بعد از کانت گفته شد که بعد از کانت متافیزیک کلاسیک دیگر ناممکن است. و با بعد از وینگشتاین گفته شد که دیگر نمی توان نقش زبان در فلسفه را نادیده گرفت. اما در فلسفه هیچ چیز بی بازگشتی وجود ندارد... این درست است که کش فلسفی همواره "همان" است که بوده و تکرار "همان" است، اما باید زمینه تاریخی آن را در نظر بگیریم... برای مثال افلاطون بر بستر شرایط "هندسه" اقلیدسی و نظریه اعداد بود که بین محسوس و معقول تمایز قائل می شود. هگل در شرایط "سیاسی" انقلاب کبیر فرانسه بود که تاریخ را وارد فلسفه کرد و از ایده مطلق گفت، نیچه هم در شرایط "هنر" موسیقی دراهماتیک واگنر بود که رابطه بین تراژدی یونان باستان و تولد فلسفه خودش را توضیح داد...»

« پس هم درون‌مایه و محتوا و هم تغییرات و بالا و پایین رفتن‌های در فلسفه همواره در پی یک رخداد سیاسی، هنری، علمی و یا عشقی روی می‌دهد که خود منجر به متحول شدن "همان" می‌شود. در نتیجه، فیلسوفان در درازای شب است که فعالیت می‌کنند، آن شیئی که در پی آن روزی می‌آید که شاهد متحقق شدن یک "حقیقت" است... یک فیلسوف مفید است، و وظیفه‌اش در صبحگاه، مشاهده حقیقت است و در شامگاه، تفسیر این حقیقت نو علیه گزینه‌های پیشین.»

بدیو برای آن که علمی بودن تز فلسفی و ادعاهای دربالا بیان شده را به خواننده متردد بقبولاند یک صفحه تمام فرمول ریاضی ارائه می‌دهد که آن را در بالا آورده‌ایم. او این فرمول‌ها را صرفاً به آخر مقاله التصاق می‌کند، کم‌ترین توضیحی درباره آن‌ها نمی‌دهد و ربطشان با احکام فلسفی مندرج در این مقاله برعهده خود خواننده وا می‌گذارد.

نویسنده این مقاله با آن که به لحاظ حرفه‌ای تخصص‌اش در رشته فیزیک است، طبیعتاً با ریاضیات هم آشنائی دارد، هم چنین اکثر نوشته‌های بدیو را هم مطالعه کرده‌است، اما نه از این فرمول‌ها و نه از آن نمودار اول مقاله چیزی سردرنیآورد. معهذا این همه را به پای بی استعدادی و بی‌اطلاعی خود انگاشته و موضوع را با حدود ده فیزیک‌دان، ریاضی‌دان و اهل فلسفه درمیان گذاشت. اما گره از مشکل گشوده نشد و کماکان به قوت خود باقی ماند. اما شاید خواننده این مقاله بتواند این مشکل را بگشاید! به هر حال بدیو نه در این مقاله و نه در هیچ یک از نوشته‌هایش، هیچ دلیلی در اثبات این که "حقیقت رخدادی" فقط در چهار حیطة عشق، هنر، علم و سیاست می‌تواند

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۷۵

متحقق شود، ارائه نمی‌دهد و ما آن را باید صرفاً به مثابه یک حکم بدیوئی بپذیریم.

Subjectives Types

A. Three Letters

ε : trace on an event
C : subjectivable body
 π : new present

B. Five Operations

\implies : implication
— : line
/ : crossing out
 \neg : negation
= : extinguishing

C. Three Subjective Types

Faithfull

$$\frac{\varepsilon}{\cancel{\varphi}} \implies \pi$$

Reactionary

$$\frac{\neg \varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\cancel{\varphi}} \implies \pi} \implies \pi$$

Dark

$$\frac{C \implies (\neg \varepsilon \implies \neg \varphi)}{\pi}$$

D. Four Destinations

To produce (create). To deny. To remove (get rid of). To revive (raise)

هستی

از چهار مقوله اساسی، هستی (هستنده)، ابتدائی‌ترین و پایه‌ای‌ترین است و آغازگاه. هستنده‌ها در اشکال "پرگانه"^{۲۸} درهم ریخته و فاقد هرگونه انتظامی وجود دارند. برای بدیو این پرگانه‌ها برخلاف مفهوم ماده در ماتریالیزم کلاسیک و یا ذرات بنیادی در فیزیک، هستی مادی ندارند و ورای ماده می‌باشند. هرچند که پرگانه‌ها ماده نیستند ولیکن خواص و ویژگی‌های ماده را با خود حمل می‌کنند. با این که بدیو در هیچ یک از آثارش به "مثل" های افلاطونی اشاره‌ای نمی‌کند، ولیکن "پرگانه" بدیو همان "مثل" افلاطونی است. هستی‌شناسی بدیو دقیقاً ریاضیات است، یعنی که در ابتدایی‌ترین سطح هستنده، یک هستی فرمال و صوری دارد. بدیو به ما می‌گوید این "هستنده-ها" نامنظم و درهم ریخته تنها زمانی نظم و ساختاری به خود می‌گیرند که آگاهی هستی‌شناسانه کسب می‌کنند (به زبان بدیو: یک پرگانه، یک می‌شود) یعنی محسوب می‌شوند، به حساب می‌آیند. دقیقاً شبیه خلق اثره از سرمدل در برنامه نویسی کامپیوتری به روش Object Modeling در سیستم انفورماتیک. هم‌زمانی تاریخ نگارش نوشته بدیو در این رابطه و ابداع این روش در برنامه ریزی گواهی است برای ادعای نویسنده در ناخنک زدن بدیو به مفاهیم رایج در انفورماتیک. بدیو می‌گوید این پرگانه‌ها بی‌نظم به مجرد آن که نظم گرفته و دارای ساختاری شوند، یک "وضعیت"^{۲۹} ایجاد می‌کنند. به زبان بدیو یک "وضعیت" عبارت است "بازنمایی"^{۳۰} هستنده‌های ساختار

28 - واژه فرانسوی ای که بدیو به کار می‌برد Multitude (مالتی‌تود) است که من معادل "پرگانه"، بروزن یگانه و چندگانه را در برابرش گذاشتم. بدیو این مقوله را ژیل دلوز اقتباس کرده است.

29 - Situation

30 - Réprésentation

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۷۷

یافته. بدیو می‌گوید: «انسجام امر حقیقی در گزوی عمل شمارش است...» این عملیات روی "نهی"^{۳۱} انجام می‌گیرد و تنها از طریق اعمال امر شمارش (ریاضیات) است که هستی هستند متحقق می‌شود. تا این جا بدیو در هیچ کجا اشاره‌ای به "مثل" های افلاطونی و متصور شدن آن در ذهن توسط عقل نمی‌کند.

اگر به جای "هستنده" بدیویی، "مثل" افلاطونی و به جای عملیات ریاضی و عامل‌های آن، ذهن انسانی و واکنش‌های عقلانی را قرار دهیم و درثانی زبان مغلق و اجق و جق بدیو را به زبان قابل فهم ترجمه کنیم، آن گاه متوجه می‌شویم که بدیو تا این جا صرفا نظریات افلاطون را در قالب زبان "فرنج تئوری" بیان کرده است.

بدیو می‌گوید که بینهایت "وضعیت" وجود دارد. "جامعه فرانسه"، "هنرمدرن"، "منظومه شمسی" از نمونه وضعیت‌هایی هستند که او از آن‌ها نام می‌برد. مجموعه این "وضعیت‌ها" یک "حالت وضعیت"^{۳۲} را تشکیل می‌دهد. در این جا بدیو از کلمه État استفاده می‌کند که در زبان فرانسه هم به معنی حالت و ساختار است و هم به معنی دولت. او در نوشته‌هایش دائما با این کلمه بازی می‌کند و مشخص نمی‌کند که به چه معنایی به کار می‌برد. اصولا بازی با کلمات، دوپهلوی نویسی و مبهم‌گویی از ویژگی‌های "فرنج تئوری" است.

31 - Vide

32 - Etat de situations

رخداد

دومین مفهوم از مفاهیم چهارگانه بدیو "رخداد"^{۳۳} است. در دستگاه فلسفی بدیو "رخداد" عبارت از "شرایط" و یا "وضعیتی" است که تحت آن حقیقت-های پیشا-موجود و یا ناموجود (یعنی حقیقت‌هایی که یا نهان‌اند و یا فعال نیستند) هستی می‌یابند. یعنی حقیقت‌های پنهان برای آشکار شدن‌شان، و حقیقت‌های غیرفعال برای فعال شدن‌شان به یک "رخداد" نیاز دارند. به زبان ساده "رخداد" همان جرعه اولیه‌ای است برای یک روند سوژکتیو شدن.

بدیو می‌نویسد :

« رخداد گسست رادیکالی است از تکرار یک هستی حاضر، گسستی در وضعیت پذیرفته شده در اجسام و زبان که من آن را یک مجموعه در این دنیا "نامیده‌ام...»

« "رخداد" از وضعیتی نشأت می‌گیرد که نسبت به آن خارجی نیست، در جایی رخ می‌دهد که امکان یک "حقیقت" بدیل وجود دارد، نقطه‌مآزادی در بطن یک وضعیت، یا به بیان دیگر، با آن چیزی که نمی‌شود آن را به یک هنجار ایدئولوژیکی و زبانی وارد کرد.

« بدین ترتیب رخداد را می‌توان با قابلیت آشکار ساختن حقیقت نهانی در دنیا تعریف کرد: $\exists \emptyset = 0$ »^{۳۴}.

بدیو در فرمول ریاضی‌اش اپراتور (عامل) "رخداد" \exists را بر روی "مجموعه تهی" \emptyset اعمال می‌کند تا حقیقت بیافریند. به زبان ساده رخداد بدیویی لحظه-

33 - Événement

34 - Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*.

ای در "هستی" است که "حقیقت" می‌آفریند. دکترین "رخداد" بدیو را می‌توان یک شکلی از نومیالیزم (اسم‌گرایی) دانست که امر واقع فقط زمانی متحقق می‌شود که خود ملحوظ و محسوب شود. نقش "هستنده" در "وضعیت حالت" این است که امکان آن را فراهم آورد که ابژه مورد شناسائی را متحقق سازد. بدیو می‌گوید که هر از گاهی در روند هستی به‌طور ناگهانی یک گسست توسط یک رخداد حاصل می‌شود. به واقع بدیو همان حرف نیچه را تکرار می‌کند که می‌گوید: «یک رخداد تاریخی دنیا را به دو تکه تقسیم می‌کند» اگر نیچه به گزینه‌گویی معروف است و این مفهوم را در چند کلمه و با صراحت بیان می‌کند، اما، بدیو چندین کتاب صرف آن می‌کند و دست آخر هم برای فهم آن به مفسران مجرب نیاز است.

در میان رخدادهایی که بدیو از آن‌ها نام می‌برد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: برخورد عاشقانه؛ اپرای تریستان و ایزولت اثر ریشارد واگنر؛ تابلو نقاشی "مربع سفید بر زمینه سفید" اثر کازیمیر مالویچ نقاش و مجسمه‌ساز روسی؛ ابداع موسیقی اتونال دوازده گامی توسط شوانبرگ، پایه‌گذاری فیزیک نوین توسط گالیله، کشف ساختمان ملکولی د.ان.ا، ظاهر شدن مسیح مصلوب در برابر پل قدیس، انقلاب کبیر فرانسه، کمون پاریس، انقلاب اکتبر روسیه، انقلاب فرهنگی چین، جنبش مه ۱۹۶۸ فرانسه، انقلاب ایران، حزب مائوئیستی در نپال. بدیو می‌نویسد:

«رخداد در رابطه با هستی، ناهمگن است. امر احتساب وضعیت‌ها غیر قابل پیش‌بینی بوده و در نتیجه ناملحوظند، چرا که یک رخداد در بخش نا-هستی قرارداد و نه در "وضعیت حالت" و از این رو ملحوظ نمی‌باشند... جوهر رخداد این است که هیچ نشانه و علامتی بر آن

پیشی نگرفته و ما را از آن با خبر نمی‌کند. با تمام هوشیاری‌مان و گوش به زنگ بودن‌مان، رخداد همواره با کرامت خود ما را دچار شگفتی و حیران زده می‌کند»^{۳۵}.

در جای دیگر می‌نویسد :

« بر هریک از این رخدادها یک وضعیت حقیقت وابسته است و تنها «اخلاق» واقعی عبارت است از وفاداری به حقیقت این رویدادها»^{۳۶}.

او در نوشته دیگری تعریف وارونه‌ای هم ارائه می‌دهد و می‌گوید : «حقیقت به مثابه فرآیند واقعی وفاداری به یک رخداد است». باید اضافه کنم که این تعریف دوم بدیو از این پیچیده‌تر است و نه از «وفاداری»، بلکه از «وفاداری به وفاداری» سخن می‌گوید. بیچاره آن دانشجوی فلسفه متحیر و سرگشته در برابر این جملات اجق‌وجق و مهمل، نه با یک فیلسوف بلکه با شاه فیلسوفان مواجه است و خود را هرچه بیشتر حقیر حس می‌کند!

برای بدیو انقلاب کبیر فرانسه یک رخداد است، شاید ما به جزئیات روند اقتصادی- فرهنگی سیاسی سال‌های پیش از وقوع انقلاب بتوانیم دست یابیم، شاید بتوانیم با تلاش‌های‌مان شرایطی را که تحت آن انقلاب رخ داد را بدانیم. اما از نظر بدیو خود رخداد یعنی «انقلاب کبیر» قابل تحویل و یا کاهش به دانشی نیست که به آن داریم، حتی بعد از وقوع آن. چرا که

³⁵ - Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme.,

³⁶ - Alain Badiou, L'éthique, essai sur la conscience du mal.

شناخت و دانائی بر وضعیت پیشینی است، درحالی که رخداد بنا بر تعریف، امری است که رخ می‌دهد، که جوهرش غیرقابل دسترسی توسط شناخت انسانی است. بدین معنا که رخداد جمع جبری فرآشدهای متشکل آن نیست. در نظریه رخداد بدیو، یک "دست ناهوئی" درکار است. اگر در نظریه اقتصادی آدام اسمیت "دست نامرئی" رقابت، که واقعیتی زمینی است در کار است، در نظریه بدیو یک "دست غیب" آسمانی درکار است. نوعی معجزه است که نه علتی دارد و نه تاریخ، نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای. فقط لحظه-ای است در تاریخ که صرفاً رخ می‌دهد، نظیر ظاهرشدن مسیح مصلوب پس از مرگش بر پل قدیس، رخداد مورد علاقه بدیو (که حتی وجود خود مسیح هم ثابت نشده و بیشتر جنبه اسطوره دارد چه رسد به رستاخیزاش پس از مرگ)، رخدادی که بر کل فلسفه بدیو سایه افکنده است. با این منوال ظاهر شدن جبرئیل بر محمد هم یک رخداد می‌تواند باشد. رخداد بدیوئی علتی در پشت سرخود ندارد، بلکه برعکس، این رخداد است که آفریننده علت می‌شود، یعنی علت علت‌ها است.^{۳۷} باید خاطر نشان کرد که رخداد بدیوئی با این که از هیچ به وجود می‌آید، اما این "هیچ" برای بدیو در آسمان جای ندارد، بلکه در اندرون، در بطن وضعیتی که پیش می‌آید، جای دارد و به زبان بدیو "درون بود"^{۳۸} است. وضعیتی که همواره نامنسجم و بی‌ثبات می‌باشد، چرا که بر پایه یک "تهی" نخستین استوار است! در این رابطه بدیو برای تأیید نظریاتش انقلاب کبیر فرانسه را مثال می‌آورد و می‌نویسد:

³⁷- در این رابطه خواننده را رجوع می‌دهیم به مقاله ای از دانیل بن سعید با عنوان "آلن بدیو و معجزه رخداد". ترجمه فارسی این مقاله در همین شماره "در دفاع از مارکسیزم" آمده است. آن را در سایت زیر هم می‌توانید ملاحظه کنید:

« با این که رخداد انقلاب کبیر فرانسه قابل پیش‌بینی نبود اما انقلاب "حقیقت" را آشکار ساخت، این حقیقت که جامعه پیش از انقلاب بسیار نابرابر بود.»

بدیو جای علت و معلول را عوضی می‌گیرد و اصولاً به رابطه علت و معلولی باور ندارد. او نمی‌گوید چون نابرابری، ستم و فقر بود پس انقلاب شد. او می‌گوید از آن جایی که رخداد "انقلاب" روی داد پس نابرابری بود. ایراد اساسی نظریه "رخداد" بدیو در این است که در آن نه "تاکتیک" جایگاهی دارد و نه "استراتژی" و نه اصولاً "برنامه‌ریزی". تمام این مفاهیم از واژگان فلسفی و به ویژه سیاسی بدیو حذف می‌شوند. نظریه "رخداد" بدیو نمونه بارزی است در بیان کلیه اندیشه‌های انتقادی معاصر و به ویژه "فرنج‌توری"، که ویژگی همه آن‌ها این است که "استراتژی" و "برنامه‌ریزی" در آن‌ها یا اصولاً نقشی ندارند و یا بسیار کم اهمیت‌اند.

روش فرمالیستی بدیو بهتر از همه جا در نظریه "رخداد" اش خودش را نشان می‌دهد. از میان تمام رخداد‌های مورد علاقه بدیو، کمون پاریس آینه تمام-نمای یک "رخداد" است. چرا که از نظر بدیو این رخداد کاملاً با "سیاست رهایی‌بخش" مورد نظر او مترادف است. برای بدیو کمون پاریس رویدادی بود توده‌ای، غیرمنتظره که از نظام بورژوائی گسست، جامعه را در شکل نوینی اداره کرد، و از دولت فاصله گرفت. کمون سوزه نوینی آفرید (کمونارها و کموناردها) که به رخداد وفادار ماندند و سرانجام فاعل‌های آگاهی در سطح بین‌المللی از کمون نشأت گرفتند. به نظر بدیو ویژگی‌های

مثبت و مهم کمون این بود که در آن از وجود حزب و دولت خبری نبود و سرانجام کمون مصداق

« شناس ناب که نمی توانست از "شرایط" به آن رسید... جوهر رخداد، بی خبر رسیدنش است، هر چقدر هم هوشیار باشیم باز هم ما در برابر شکوهش غافلگیر می شویم.»

در صفحات بعدی به کمون پاریس و نظر بدیو درباره آن بیشتر خواهیم پرداخت. معهذا باید اشاره کرد که بدیو تنها یکی از جنبه‌های شرایط عینی را برجسته می‌کند و تمام تضادهای عظیم اجتماعی‌ای که در طی سال‌های پیشین بر روی هم تلنبار شده بودند و موجب این انفجار شدند، را نادیده می‌گیرد. در مورد کمون مثلا او تکامل جامعه فرانسه از شروع انقلاب کبیر در سال ۱۷۸۹ تا وقوع کمون در سال ۱۸۷۱ را نمی‌بیند و به خواننده نوشته- هایش چیزی از آن‌ها نمی‌گوید: وقایع تاریخی نظیر سقوط زندان باستیل، سرنگونی سلطنت، سقوط روبسپیر کودتای ناپلئون بناپارت و امپراطوری اول، بازگشت سلطنت، جمهوری دوم، کودتای ناپلئون سوم و امپراطوری دوم، شکست فرانسه در جنگ با پروس و اشغال فرانسه و پاریس، و از همه مهم‌تر تغییر اساسی ساختار جامعه فرانسه در طی این سال‌ها، رشد چشم‌گیر سرمایه‌داری، پیدایش یک طبقه کارگر نوین و ارتجاعی شدن طبقه بورژوا. شگفت آن که بدیو به ستایش کمون می‌پردازد ولیکن شکست آن را نمی‌بیند و به دلایل و عوامل شکست نمی‌پردازد، چرا که توضیح شکست کمون و پرداختن به عوامل این شکست به بهترین وجهی پوچی نظریات فلسفی- سیاسی اش را آشکار می‌سازد. اصولا از نظر بدیو "رخداد" صرفا یک "لحظه" است، تاریخ ندارد، یعنی نه ای دارد و نه آینده، در نتیجه نه فرآشدهای

پیشینی‌ای که در وقوعش نقش داشتند و نه سرنوشت پس از لحظه صفر و انکشاف بعدی‌اش نزد بدیو اهمیت و جایگاهی ندارند.

در بین آن رویدادهای تاریخی‌ای که بدیو آن‌ها را رخداد می‌نامد، جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه از نظر بدیو، و اصولاً برای تمام اعضای "فرنج تئوری"، جایگاه ویژه‌ای دارد. به واقع این رویداد مهم بود که موجب شد تا بدیو تحلیل‌اش از این جنبش را با مقوله "رخداد" ارائه دهد و سپس نظریه رخداد-اش را به دیگر رویدادهای تاریخی تعمیم دهد. بدیو جنبش ماه ۱۹۶۸ در فرانسه را هم با دیدی جانبدارانه، غیرعلمی و تا حدودی ناصادقانه می‌بیند. به شرایط اجتماعی-سیاسی جامعه فرانسه، وضعیت دانشگاه‌ها در آن سال‌ها، نقش مخرب حزب کمونیست فرانسه تا بیخ و بن استالینی فرانسه و نقش سازش‌کارانه سندیکای ث.ژ.ت. کاملاً زیر نفوذ حزب کمونیست را به درستی توضیح نمی‌دهد و از همه مهم‌تر بزرگ‌ترین اعتصاب کارگری در تاریخ که بیش از ۲۰ میلیون کارگر را دربر گرفت، نادیده می‌گیرد.

بدیو سیاست ضدانقلابی و سازش طبقاتی حزب کمونیست فرانسه و سندیکای ث.ژ.ت. را به حساب مارکسیزم می‌گذارد. اوج این جنبش، اعتصاب عمومی سراسری و طولانی‌ای بود که دنیای سرمایه تا آن زمان به خود دیده بود و بیش از بیست میلیون کارگر صنعتی را در بر گرفت. بدیو این جنبش بزرگ را هم چون رعدی در آسمان بی‌ابر مبارزه طبقاتی و به مثابه یک رخداد غیرمترقبه به ما می‌خواهد بقبولاند. بدیو از پیشینه مبارزات کارگران از فردای پایان جنگ جهانی دوم تا سال ۱۹۶۸ سخنی به میان نمی‌آورد: اعتصابات بزرگ در سال‌های ۱۹۴۷، ۱۹۶۳ و اعتصاب عمومی

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۸۵ \

۱۹۶۶ که فرانسه را فلج کرد و زمینه ساز جنبش مه ۱۹۶۸ شد. بدیو در این رابطه سکوت کامل می‌کند، او را با تاریخ، اقتصاد، طبقه کارگر و مبارزه طبقاتی سروکاری نیست. او اهل متافیزیک است. برای یک یک ارزیابی عینی و علمی از جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه دو کتاب " مه ۶۸، تمرین کلی"^{۳۹} و " مه! ۱۹۶۸-۱۹۸۸ یاغیان و توپان"^{۴۰} را توصیه می‌کنیم.

بدیو اما در مورد نحوه چگونگی "انقلاب اکتبر روسیه"، از آن جایی که کاملاً برخلاف نظریه رخدادش است، چیزی برای گفتن ندارد. رخدادی که "شانس" در آن کم‌ترین جایی نداشت. برعکس نقش "سوژه انقلابی"، "حزب"، "برنامه‌ریزی"، "استراتژی" و "تاکتیک" کاملاً آشکار است، یعنی تدارک آگاهانه دیدن برای یک انقلاب سوسیالیستی. مگر می‌توان انقلابی که بیش از بیست سال یک "حزب" متشکل از آگاه‌ترین "سوژه‌ها" برایش کار کرد، تدارک دید، رهبری‌اش کرد و سرانجام به پیروزی رساند را یک "رخداد" برحسب "شانس" دانست!

به همین سیاق، انقلاب چین به رهبری مائو که بیش از بیست سال در جریان بود و حدود بیست سال بعد از کسب قدرت دولتی هم کماکان مبارزه ادامه داشت، منجمله انقلاب فرهنگی مائو مورد علاقه بدیو، را می‌شود به هر چیزی تشبیه کرد جز به یک "رخداد" بدیوئی.

³⁹ - *Mai 68, une répétition générale* (en collaboration avec Henri Weber), Maspero, Paris, 1968

⁴⁰ - Daniel Bensaid, *Mai si ! 1968-1988, rebelles et repentis* (avec Alain Krivine), La Brèche, Paris 1988

در هیچ یک از "رخداد"های مورد علاقه بدیو، "شانس" یا اصلاً نقشی نداشته و یا عاملی در میان ده‌ها عامل اجتماعی - سیاسی و اقتصادی دیگر بودند. کاری که بدیو می‌کند همانند این است که از یک فیلم طولانی پر از وقایع مختلف، یک تصویر نامتحرکی از یکی از صحنه‌های یک فیلم پر تحرکی را به جای تمام داستان فیلم جا بزنیم، عکس بازگر مورد علاقه خود را برگزینیم و مطابق سلیقه خود هم تفسیر کنیم. دقیقاً نظیر آفیش تبلیغاتی یک فیلم پرهیجان هالیوودی.

لنین می‌نویسد :

« در طبیعت و در تاریخ هیچ معجزه‌ای رخ نمی‌دهد و هر گردش ناگهانی در تاریخ، نکته‌ای که در مورد همه انقلابات صدق می‌کند، چنان محتوای غنی‌ای را به نمایش می‌گذارد و چنان اشکال مبارزاتی و صف‌آرایی‌های غیرمنتظره و خاصی از نیروهای درگیر را آشکار می‌سازد که ذهن عامی آن را معجزه آسمانی پندارد.» (لنین: نامه‌هایی از دور)

این که در حیطه "علم" تا به امروز "شانس" کوچک‌ترین نقشی نداشته است چنان بدیهی است که نیاز به توضیح ندارد. اما در مورد حوزه "سیاست" هم اگر در مواردی گاهی شاهد نقش "شانس" باشیم، شانس عاملی است در میان ده‌ها عامل دیگر و نه عامل تعیین‌کننده. شاید بتوان گفت در قلمرو "هنر" نقش شانس اهمیت بیشتری دارد. اما، آن حوزه‌ای که شانس نقش کاملاً مهمی دارد، حوزه "عشق" است و آن هم در گذشته، چرا که در سده بیست و یکم دیگر اصولاً از آن نوع عشق‌ها خبری نیست و بی‌جهت هم نیست که

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۸۷

بدیو خود یک کتاب در این رابطه نوشته است. بدیو اگر از "قمار" نام می‌برد، شاید تئوری "شانس" اش مصداق بهتری پیدا می‌کرد.

چنین به نظر می‌رسید که تئوری "رخداد" بدیو واکنشی نادرست برای خلاصی از پیشینه استالینیستی - مائوئیستی‌اش است، یعنی تسویه حساب با "دترمینیسم استالینی" و با "اراده‌گرایی مائوئیستی"‌اش. روزمرگی سکون و بی-تحرکی آزار دهنده ناشی از ثبات سیاسی نسبی بورژوازی در کشورهای امپریالیستی در دهه‌های پس از مه ۱۹۶۸، برای آن کسانی که خواهان دنیای بهتر و متفاوتی هستند، اما بی‌حوصله و تشنه لحظات استثنائی که بتواند رویاهای خرده‌بورژوازی‌اشان را سریعاً و بی‌هزینه برآورده کند، تئوری رخداد جاذبه بسیار دارد و معجزه سکولار رخداد آرزوهای این بخش از جامعه را برآورده می‌کند. وظیفه یک کمونیست این نیست که با دادن نوید معجزه رخداد، توده‌ها را در انتظار موقعیت‌های انقلابی‌ای که نتیجه کارکرد خودکار تضادهای خود نظام باشد، به حال خود رها کند. سایه سنگین ساموئل بکت به خوبی مشاهده می‌شود. بادبو صحنه تاریخ را با صحنه تئاتر عوضی گرفته است.

بدیو در یکی از نوشته‌های خود به سه رخداد مهم در بعد از دهه ۱۹۷۰ در دنیا اشاره می‌کند: سال اول انقلاب ایران؛ سازمانی سیاسی به نام "تشکل سیاسی" که خودش ایجاد کرده بود؛ و جنبش حزب‌الله. ریشخند تاریخ آن - که بدیو خود شخصا آن سازمان بی‌خاصیت را ترک می‌کند و چندی بعد هم منحل می‌شود. اما در مورد دو رخداد دیگر یعنی انقلاب ایران و جنبش حزب‌الله، نویسنده نیازی به توضیح به خواننده ایرانی نمی‌بیند. در رابطه با انقلاب ایران، بدیو هم چون میشل فوکو، معجزه رویت تصویر امام خمینی در

ماه را مصداقی برای نظریه رخدادش می‌دید. بدیو در جای دیگری که در مخالفت با تشکل "حزبی" و در باره اشکال نوین سازمان دهی مطلوب‌اش می‌نویسد، در داخل فرانسه از همان محفل کذایی خودش نام می‌برد^{۴۱} و در کشورهای دیگر از جنبش سولیدارنسک در لهستان، جنبش زاپاتیستی در مکزیک، انقلاب ایران و مائوئیست‌ها در نپال.

حکایت سولیدارنسک، سرنوشت لُخ والسا، رد پای واتیکان و سازمان سیا شناخته‌تر از آن است لزومی به افشای‌اشان باشد، پاپ پل دوم به پاس خدمات ضدکمونیستی‌اش در رابطه با سولیدارنسک حتی پیش از مرگش در رده قدیسین جای می‌گیرد. اما جنبش زاپاتیست‌ها پس گذشت سال‌ها، نه تنها گسترش نیافت بلکه در همان منطقه محدوداشان هم تنها مجاز به اقداماتی هستند که دولت مرکزی به آن‌ها اجازه دهد. در دوران سرمایه داری جهانی شده، با این روش‌ها و ابزارها به سوی "کمونیسم" رفتن بیشتر به شوخی شباهت دارد تا یک پروژه جدی، اما حتماً به کار "ایده کمونیستی" بدیویی می‌آید. طرح‌های سوسیالیست‌های تخیلی‌ایکاری (اتیین کابه) و یا فالانستر (شارل فوریه) در سده نوزدهم به واقعیت نزدیک‌تر بودند تا پروژه "فرضیه کمونیستی" بدیو. اما آخرین رخداد مورد علاقه بدیو یعنی مائوئیست‌های نپالی حتی باعث خنده هم نمی‌شود چرا که ما را به یاد مائوئیست‌های کامبوج، خمر سرخ، صدر پل پوت، کشتار یک سوم جمعیت کامبوج و حمایت شرم آور بدیو از آن می‌اندازد!^{۴۲}

41 - Alain Badiou, Second manifeste pour la philosophie, Paris, éd. Fayard (collection "Ouvertures"), 2009, p. 154.

42 - طنز تلخ و شیرین تاریخ (تلخ برای بدیو و شیرین از نظر نویسنده این مقاله) این که در حالی که مشغول نوشتن این جملات بودم، رادیو اعلام کرد که رهبر حزب مائوئیست‌های نپال، برای بار دوم به مقام نخست وزیری منصوب شد و بدین طریق معجزه رخداد بدیویی متحقق شد. رخدادی که قرار بود "ضد حزب"، "ضد پارلمان"، "ضد انتخابات"، "ضد دولت" و "ضد قدرت" باشد، توسط

الیور فلتهم، مترجم کتاب "هستی و رخداد" به انگلیسی، که خود از هواداران پروپاقرص بدیو است، بر این باور است که این کتاب عمدتاً علیه برداشت مارکسیستی از تاریخ و علیه ماتریالیزم تاریخی است.

بدیو به لحاظ سیاسی به ترتیب سه مرحله استالینیستی-مائوئیستی، پسا-مائوئیستی، و افلاطونی را طی کرده است. تئوری "رخداد" بدیو که قرار است یک نظریه جهانشمول باشد در هر یک از این سه مرحله معنای متفاوتی به خود می‌گیرد و سوژه‌های متفاوتی هم دارد. تعریف بدیو از رخداد هم تاریخ خودش را دارد، مانند هر پدیده دیگری متحول می‌شود و تابع رویدادهای پیرامونش عمدتاً از نوع سیاسی‌اش است. برخلاف ادعای جهانشمولی آن توسط خود بدیو، دست کم دو مرحله متمایز در انکشاف مفهوم رخداد نزد بدیو می‌توان مشاهده کرد: مرحله اولیه که در طی آن "رخداد" هنوز تحت الشعاع "تاریخ" قرار دارد. در این مرحله "حقیقت" هنوز به مثابه تداوم و پیشرفت خزنده و زیرزمینی تاریخ به‌طور ناگهانی در رخداد و از دل آن ظاهر می‌شود. رخداد هنوز بند نافش را از تاریخ قطع نکرده است. در این مرحله بدیو به لحاظ سیاسی یک مائوئیست است، آن هم در فرانسه در یک کشور سرمایه‌داری پیشرفته!

در مرحله دوم از شکل‌گیری اندیشه رخدادی نزد بدیو، حقیقت نسبت به رخداد یک امر **پسینی** است، یعنی پس از وقوع رخداد است که به آن دست

سوژه وفادارش برای بار دوم در نقطه مازاد انتخابات، به اعماق چاه تهی "فرضیه کمونیستی" بدیویی سقوط می‌کند. توشیح یک جمله ای حکم نخست وزیر سوژه وفادار بدیویی، بهتر از صد ها صفحه استدلال، جوهر فلسفی این مهم ترین فیلسوف رادیکال دوران ما را نشان می دهد. پل قدیس‌اش کفرگویی‌هایش را بر او ببخشند.

می‌یابیم. دانش در این مرحله سوپراکتیو می‌شود، جنس‌اش عوض می‌شود، "ایقان ناب" می‌شود. چنین حقیقتی نه از منطقی پیروی می‌کند و نه اثبات‌پذیر است. دیگر حقیقت را نمی‌شود تعریف کرد، خود، خودش را تعریف می‌کند و قوانین‌اش را هم وضع می‌کند: "هر حقیقتی در تاریکی و سردگی بوجود می‌آید"^{۴۳}. حقیقت و رخداد بدیویی در این مرحله شباهت دارد با نظریه انقلاب علمی و کشف "حقیقت جدید" نزد تامس کوهن است^{۴۴}. حال این فلسفه است که وجود حقیقت را تشخیص می‌دهد و آن را اعلان می‌کند.

این مرحله سال‌های دهه‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰ را در برمی‌گیرد. سال‌های ریاست جمهوری فرانسوا میتران اولین رئیس‌جمهور "چپ" در فرانسه، سال‌های های تهاجم سرمایه و سیاست‌های نئولیبرال در سطح جهانی، سال‌های ورشکستگی مائوئیسم، سال‌های فروپاشی شوروی سابق، سال‌های سرخوردگی از سیاست‌های ریاضتی میتران و پایان توهم بزرگ. فلسفه بدیو در این مرحله علیه دترمینیسم بازار، علیه وفاق جمعی، علیه فرهنگ‌گرایی ناسیونالیستی، علیه تبعیضات نژادی در حال رشد است و از نوعی منطق ستیز و مقاومت **منفعلا** برخوردار است. سیاست، تا سطح وفاداری به رخدادی که مردم بیان‌ش می‌دارند، کاهش می‌یابد. مبارز کسی است که با قرار گرفتن در پشت ایده بی‌خطر این رخدادی که قرار است روزی از راه برسد، خود را سالم و منزّه نگه‌میدارد تا در برابر خطر تبدیل شدن به عامل و بازیچه بوروکراسی‌های کلیسا، حزب و دولت، خود را بیمه کند.

43 - Alain Badiou, L'Être et l'Événement, P.269.

44 - Thomas Samuel Kuhn. The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, 1962.

ورشکستگی مارکسیزم - لنینیزم (بخوان مائوئیزم - استالینیزم) اش چنان بدیو را کله پا و گیج می‌کند که از چاله دیالکتیک مکانیستی جوانی‌اش به چاه دگماتیسم - فرمالیزم ضد دیالکتیکی زمختی سقوط می‌کند. اینک تخالف و ناهمخوانی مطلق بین "حقیقت" و "باور"، بین "فیلسوف" و "سوفیست"، بین "رخداد" و "تاریخ" نزد بدیو، به لحاظ سیاسی به آن چنان بن‌بستی منتهی می‌شود که حاصلی جز "اراده‌گرایی ناب" نمی‌تواند داشته باشد. حال تنه‌های مائوئیزم در افلاطونیزم ناب متجلی و حل می‌شود: **فرار متفرعانه از فضای عمومی و از توده‌ها!** از این زاویه شباهت بسیاری بین رادیکالیته فلسفی بدیو و رادیکالیته جامعه‌شناسی بوردیو^{۴۵} مشاهده می‌شود، انفعال و بی‌عملی سیاسی وجه مشترک هر دو است.

از نظر بدیو حقیقت فرآشد سوپژکتیو شدن است و طبقه کارگر هم مقوله‌ای می‌شود جامعه شناختی، چرا که عنصری است که تحت‌الشعاع ساختار (آلتوسر) قرار دارد، ولیکن پرولتاریا وجه سوژه شده طبقه است که می‌رزمد. بدیو در همین بدیهیات اولیه مارکسیستی متوقف می‌شود. او دنبال پرولتر نقد و حاضر و آماده می‌گردد و کارگران مهاجر فاقد اجازه کار و یا اقامت را پرولتر واقعی می‌داند. اما دشواری مسأله این است که چطور طبقه نا-سوژه به سطح سوژه (پرولتر) ارتقا یابد. برای این امر به یک میانجی لازم است که از طریق آن ساختار را شکافت. این میانجی را حزب طبقه می‌نامند که حامی سوژه‌ای می‌شود که روابط طبقاتی را به هم می‌ریزد. بدیو میان‌بر می‌زند تا از برابر دشواری‌ها فرار کند. بدیو سیاست بدون حزب و سیاست بدون سیاست می‌خواهد. بدیو برای تحقق پروژه‌اش از ما دعوت می‌کند هیچ‌کاری نکنیم و

45 - Pierre Bourdieu (۱۹۳۰-۲۰۰۲) - جامعه‌شناس و مردم‌شناس سرشناس فرانسوی

برای وقوع خود به خودی رخداد بعدی به انتظار بنشینیم! چرا که نه "تاریخ" بلکه "لحظه" و "آن"، ظرف سیاست هستند :

« آن چیزی را که من سیاست می‌نامم، آن چیزی‌هایی هستند که جز در سکانس‌های کوتاه خود را متمایز و برجسته نمی‌سازند و اغلب به سرعت به حالت اول بازمی‌گردند و در بازگشت‌اشان در امور روزمره تحلیل می‌روند»^{۴۶}.

ژیژک که در موارد بسیاری با بدیو اشتراک نظر دارد و زبان او را خوب می‌فهمد، فلسفه بدیو در این سال‌ها را چنین توصیف می‌کند :

« آخرین نویسنده در سنت کاتولیسیم دگماتیک پس از پاسکال و مالبرانش... وحی دینی پارادایم ناگفته حقیقت - رخداد است»^{۴۷}.

سوژه

یکی از مفاهیم اصلی فلسفه بدیو که در ارتباط مستقیم با "رخداد" است، دو مقوله "سوژه" و "سوژه شدن"^{۴۸} هستند. برای بدیو سوژه از رخداد زاده می‌شود، یعنی محصول احتمالی یک رخداد است. اما این به معنای زایش مکانیکی از رخداد نمی‌باشد.

46 - La Distance politique est le bulletin de l'Organisation politique (Organisation avec majuscule), dont se réclame Badiou. Février 1995.

47 - Slavoj Žižek, The Ticklish Subject, p128.

48 - در برابر کلمه فرانسوی Sujet که در این مقاله همواره به معنای عامل ذهنی است، همان واژه فرانسوی "سوژه" را قرار داده‌ایم تا منظور بدیو را بهتر برساند و از آن تعبیر نادرستی نشود. به همین سیاق در برابر واژه های Subjectivaton "سوژه شدن"، و Subjection "سوژه گی" را.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۹۳

به تعریف بدیو "سوژه" آن "کس"^{۴۹} است که بواسطه "حقیقتی" که "رخداد" بیانش می‌کند، به سوژه تبدیل می‌شود. یعنی یک فرد عادی یک "کس" در مواجهه با یک "رخداد" و در طی این رخداد است که یک "سوژه" می‌شود، و به بیان بدیو «روند سوژه شدن را از سر می‌گذراند» از این رو سوژه نسبت به رخداد پسینی است.

در همین رابطه می‌نویسد :

« سوژه توسط فرد نمایندگی نمی‌شود، بلکه قابلیت شدن یک فرد است... سوژه وجهی است که از طریق آن یک کس از طریق حضورش، وارد یک فرمالیزم ذهنی می‌شود»^{۵۰}.

در جای دیگر تعریف متفاوت دیگری از سوژه ارائه می‌دهد و می‌گوید:

« سوژه صرفاً از رویداد زاده نمی‌شود، بلکه به شرایط عاطفی هم بستگی دارد... که این شرایط نه تنها مشتمل بر رابطه‌اش با رخداد است که حقیقت تازه می‌آفریند، بلکه به خود کس هم وابسته است... این کس همان چیزی است که مسیر، چگونگی فرآشده، هستی و بازنمایی به یک واقعیت، به یک حقیقت جدید، مطابق شکلی که سوژه اتخاذ می‌کند، را تعیین می‌کند»^{۵۱}.

49- بدیو واژه Corps را بکار می‌گیرد که به معنای بدن، تن، بدنه، جسم و کالبد است. ما واژه کس، به معنای فرد بی‌هویت هنوز سوژه نشده، را در برابر آن قرار داده‌ایم.

50 - Alain Badiou, L'Être et l'Événement.

51 - Alain Badiou, Second manifeste pour la philosophie, Paris, éd. Fayard (collection "Ouvertures"), 2009.

از نظر بدیو فرآشد سوژه شدن از سه ویژگی برخوردار است: اولین ویژگی - اش این است که سوژه امری است جمعی، یعنی سوژه شدن در پی یک رخداد سیاسی همیشه جمعی است. اما بلافاصله اشاره می‌کند این نکته فقط در حوزه سیاست صدق می‌کند و در سه حوزه دیگر عشق، هنر و علم می‌تواند فردی هم باشد. از نظر بدیو سوژه شدن هیچ ارتباطی نه با جوهر انسانی یک فرد دارد و نه با جایگاه اجتماعی - طبقاتی او، بلکه صرفاً پیامد رخداد است. او می‌گوید سوژه در سه شکل ظاهر می‌شود: "وفادار"، "مرجع"، و "تاریک-اندیش". آن کس انسان است که نسبت به حقیقت رخداد وفادار بماند. از همین رو است که بدیو انسان را به مثابه یک "برنامه" تعریف می‌کند که رو به آینده دارد. در این تیره‌گی سوژه، بدیو دقیقاً دنباله روی استادش سارتر است. سارتر بر این باور بود که "هستی بر جوهر متقدم است"، بدین معنا که جوهر هستنده پس از تحقق هستی‌اش در دنیا است که شکل می‌گیرد. نزد بدیو این نکته معادل امر شکل گرفتن و ساخته شدن سوژه در سایه رخداد است. در این مورد هم مشاهده کردیم که کل فلسفه بافی و تئوری رخداد - سوژه بدیو تفاوت چندانی با فلسفه اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر نداشته، تنها چارچوب زبانی و بیانش متفاوت و غیرقابل فهم‌تر است.

ویژگی دوم سوژه همانا "برنامه" بودن انسان است که بدیو بر آن "انسان-گرائی حیوان" نام می‌نهد! این مقوله هم برمی‌گردد به نظریه "ضد-انسان-گرائی" نزد آلتوسر، نظریه شناخته شده‌ای که در این جا ضرورتی به توضیح آن نمی‌بینیم.

آخرین ویژگی نظریه سوژه نزد بدیو این است که هویت‌یابی یک رخداد فقط به گونه‌ای سوژکتیو و از درون خود رخداد می‌تواند متحقق شود، یعنی

«درون بود» است. این بدین معنا است که «رخداد به مثابه یک رخداد وجود دارد و نه به مثابه سکانس رویدادهایی علی قابل فهم که همواره امر نامسلمی هستند. رخداد باید توسط یک کنش انتصابی و لزوما سوژه کیو تکمیل شود» او بر این نکته «دخالت مفسرانه» نام می‌نهد. دقیقا در همین رابطه است که مقوله «وفاداری» وارد میدان می‌شود.

وفاداری

مقوله «وفاداری» نزد بدیو حضوری همه جانبه دارد. این مقوله میراثی است از الهیات ایمان‌گرائی^{۵۲}. در این نوع الهیات، امر باور و ایمان به وجود خدا بسیار ارجع‌تر و صادق‌تر از استدلال عقلانی است که به رد آن می‌پردازد. در مسیحیت، پاسکال، گیرگارد و کلودل از جمله متفکرانی هستند که در این سنت جای می‌گیرند و بدیو در نوشته‌هایش بسیار به آن‌ها متوسل می‌شود. برای بدیو «سوژه» فقط در وفاداری به «رخداد» است که شکل می‌گیرد. از این رو یک «کس» یک سوژه اصیل نیست. چرا که یا اصولا «اقبال» آن را ندارد که با رخداد مواجه شود، و اگر هم مواجه شود معلوم نیست که نسبت به آن «وفادار» بماند. در این‌جا بدیو به مثابه یک نیچه‌گرا، و به تبعیت از استادش به غایت اشراف‌گرا است. دیدگاه اشراف‌گرایی‌اش حلقه سوژه را هرچه تنگ‌تر می‌کند و بخش بزرگی از کسان را از آن خارج می‌کند. سوژه بدیویی یک قهрман است که وضعیت‌اش در رابطه با وفاداری به یک رخداد از جنس معجزه است، یعنی استعلایی است، درست برخلاف ادعای خود بدیو که از

52 - Fédeisme ، باور به وجود خدا صرفا به دلیل ایمان به آن و نه از طریق استدلال عقلانی. جمله معروف تروتولیان، فیلسوف مسیحیت : " ایمان دارم، هرچند که مهمل است"، مصداق ایمان‌گرایی است.

"درون بودگی" رخداد سخن می‌گوید. دقیقاً به همین خاطر است " ایده کمونیستی" نزد بدیو از نوع اشرافی و خودکامه است. در سیستم فلسفی بدیو تناقضاتی از این دست بسیارند. وفاداری به وفاداری اغلب ناشی از دگماتیسم است.

رخدادهای بدیوئی و سوژه‌هایی که از آن زاده می‌شوند، از آن چنان ویژگی- هائی باید برخوردار باشند که بیشتر به "استثنا" شباهت دارند تا رویداد. به همین خاطر است که پاره‌ای از مفسران بدیو بر این باورند که بدیو تئوری رخدادش را از نظریه "استثنا" کارل اشمیت، فیلسوف و متفکر آلمان نازی گرفته است.

جهانشمولی

بدیو به جهانشمولی باور دارد و آن را از پل قدیس به ارث برده است. پل قدیس از حواریون مسیح و پایه‌گذار مسیحیت، در یکی از کتاب‌هایش^{۵۳} جمله معروفی دارد که می‌گوید: «دیگر نه یهودی وجود دارد و نه یونانی، نه برده‌ای و نه انسان آزادی، نه زنی وجود دارد و نه مردی...» به این ترتیب از نظر پل قدیس بدیوئی " رخداد مسیح" به تفاوت‌ها پایان می‌دهد و یک "پرگانگی ژئوپلیک" رخ داده که به برابری " وضعیت‌ها" می‌انجامد و جهانشمولی زاده می‌شود.

53 - Epître aux Galates

اما بدیو فراموش می‌کند که همین جهانشمولی مانع از آن نشد که پل قدیس پراگماتیک باشد و در برابر تفاوت‌های موجود در درون جامعه مسیحیان اولیه، که خودش سعی در متحد ساختن آن‌ها را داشت، بی‌تفاوت نماند. به هر حال برای پل قدیس (بدیوئی) مهم این است که رخدادهای مسیح "هویت‌ها" را ملغی کرد و به یک جهانشمولی‌ای که مخاطبش همگان است، رسید. اما، دستیابی به این جهانشمولی از مجرای سوژکتیو شدن می‌گذرد، چرا که به باور بدیو حقیقت همواره پیکارگر است. بدیو در این جا نسبی‌گرایی غالب بر جریان فکری پسا-مدرن را نشانه گرفته و مردود اعلام می‌کند. برای پسا-مدرنیست‌ها و "فرنج تئوری" مفاهیمی چون "حقیقت"، "جهانشمولی" در بهترین حالت "مخالضه آمیز" و در بدترین حالت همدستی با امپریالیزم غربی است. جهانشمولی پرورده شده در کتاب "منطق‌های دیناها" یک نقش بسیار مهم برای سوژه قائل است که قرابت چندانی با امر "شرط امکانیت" مقبول بدیو ندارد. بدیو از قرار معلوم خود به ایرادات اساسی به نظریه جهانشمولی حقیقت‌اش پی‌برده و در کتاب دیگری به نام "اخلاق، جستاری درباره شناخت شر"^{۵۴} در رابطه با "اخلاق" نظر کاملاً مخالفی ارائه می‌دهد و از جهانشمولی عقب می‌نشیند. این واپس گرفتن نظریه جهانشمولی درست کمی بعد از آن بود که کشورهای امپریالیستی غربی با دست‌آویز قرارداد دفاع از "حقوق بشر جهانشمول"، کشور یوگسلاوی سابق را مورد تجاوز نظامی قرار دادند. بدیو در آن ایام هنوز کاملاً از نظریات مائوئیستی‌اش دست برنداشته - بود و عضو گروه کوچک نیمه مائوئیستی - نیمه آنارشیزست "تشکل سیاسی" بود که بازمانده‌های گروه‌های مائوئیستی پیشین منحل شده را دربر می‌گرفت.

54 - Alain Badiou, L'éthique, essai sur la conscience du mal.

درست در همان روزها بود که رفقای قدیمی‌اش نظیر برنار هانری له وی، آندره کلوگزمان، و شرکا ملقب به "فیلسوف‌های نوین" که جناح راست فرنچ تئوری را نمایندگی می‌کنند، این حامیان جورج بوش و مارگرت تاچر تحت لوای دفاع از "حقوق بشر جهانشمول" به مبلغان جنگ امپریالیستی بدل شده بودند. در چنین اوضاع و احوالی بود که بدیو کتاب "اخلاق، جستاری درباره شناخت شو" را می‌نویسد. در این کتاب او در رد جهانشمولی "حقیقت اخلاقی" قلم می‌زند، نظریات پیشین خود را رد می‌کند، در مخالفت با جهانشمولی و کلیت حقیقت در عرصه اخلاق می‌نویسد، جهانشمولی را از آن بورژوازی امپریالیستی می‌داند و در خدمت حفظ وضع موجود. بدین ترتیب بدیو ثابت کرد که "حقیقت بمب‌های امپریالیستی" به مراتب جهانشمول‌تر از نظریه "جهانشمولی حقیقت" خودش است. هر چند که بمب-های امپریالیستی جان هزاران انسان بی‌گناه فلسفه نخونده را گرفت، اما، این حسن را داشت که فیلسوف را از خلسه جهانشمولی فراتاریخی‌اش بدرآورد. بدیو اما این همه را با چنان زبانی بیان می‌کند که خواننده ناآشنا با نوشته‌های پیشین‌اش چیزی از مطلب سر در نمی‌آورد. او در همین کتاب "اخلاق، جستاری درباره شناخت شو" می‌نویسد:

«شکل تحقق به خود گرفتن یک حقیقت به گونه‌ای عمل می‌کند که نابودی دنیا پذیرفته شده را موجب می‌شود، در نتیجه اخلاق متکی بر این کنش تنها در شکل کنشی رهائی‌بخش برپایه اندیشه باید باشد.»

بدیو در همین کتاب پس از آن به این نتیجه می‌رسد که وفاداری به وفاداری جهانشمولی حقوق بشر، جنگ آفرین است، به تعریف و تشریح اخلاقی رادیکال می‌پردازد و از "وفاداری" مفهوم جدیدی ارائه می‌دهد. او "وفاداری" در عشق را عبارت می‌داند از تعویض مداوم شریک زندگی، آن هم به خاطر آزمودن "بخت و اقبال" در زندگی! او بر این نکته تاکید دارد که همه شرکای زندگی باید به اصل اولیه حقیقت "وفادار" باشند. به واقع وفاداری نه به عشق و یا به شریک زندگی بلکه وفاداری به ایده "حقیقت" (نوعی عشق افلاطونی در عصر عشق آزاد!). برای بیان این نظریات انسان نیاز ندارد که فیلسوف باشد. در اکثر کشورهای پیشرفته این "حقیقت فلسفی" بدیوئی سال‌ها است که توسط افراد غیرفرهیخته و مردم عادی متحقق شده است.

بدیو در همین کتاب می‌نویسد :

« انسان باید بین "حقیقت واقعی" و "حقیقت کاذب"، تمیز قائل شود و مسئولیت این امر بر گردن خود انسان است چرا که او "شناس" آن را دارد که "حقیقت واقعی" را انتخاب کند.»

حتی هیچ سوفیستی تاکنون مقوله "حقیقت کاذب" را اختراع نکرده است! بدیو که مبارزه علیه سوفیزم را هدف فلسفی خود اعلام می‌کند، دست همه سوفیست‌ها از پشت بسته. بدین ترتیب آن کاخ عظیم "حقیقت جهانشمول" با یک گردش قلم فرو می‌ریزد. تو گویی که یهودیان قربانی کوره‌های آدم-سوزی هیتلر، اهالی هیروشیما و ناکازاکی، فلسطینی‌ها، رواندایی‌ها و سوریه-ای‌ها همگی "شناس" آن را داشتند که "حقیقت واقعی" سرنوشت‌اشان را خود انتخاب کنند!

اندیشه افلاطون، این چهره اصلی در فلسفه غرب و در مسیحیت، بر دو پایه استوار است: (۱) ایدئالیزم (چیرگی و اولویت "ایده" بر "واقعیت")؛ (۲) دوگانه گرایی (باور به وجود دو دنیای متمایز معقولات و محسوسات). در صفحات بعدی به سیستم فلسفی افلاطون و رابطه‌اش با اندیشه بدیو خواهیم پرداخت. در این جا به اختصار باید خاطر نشان شوم که افلاطون پایه‌گذار "جهانشمولی حقیقت" بود و مسیحیت آن را از او اقتباس کرد. از نظر پیروان این باور، "حقیقت" غیرتاریخی است، یعنی ازلی-ابدی و مستقل از ویژگی‌های زمانی و مکانی است. آن‌ها تفاوتی بین شهرهای آتن و اورشلیم در دوهزار سال پیش و نیویورک و تهران امروزی، تفاوتی بین چین سه هزار پیش و افریقای کنونی و یا بین غارنشینان در افسانه غار افلاطون و فضانوردی که بر روی کره ماه پیاده شد، قائل نیستند. برای یک جهانشمول‌گرا "حقیقت" همواره در طی تاریخ همان بوده که امروز است و مشمول کم‌ترین تحولی نشده است و نخواهد شد. مسیحیت به این مفهوم متوسل می‌شود تا از طریق آن بتواند در ظاهر بر تفاوت‌ها غلبه کند و یک برابری و یک دستی انسان‌ها در برابر "خدا" برقرار سازد « منم حقیقت و زندگی - عیسی ». بدیو هم با تأسی به پل قدیس و افلاطون به "جهانشمولی حقیقت" باور دارد.

از نظر افلاطون و پل قدیس (انجیل) زمین در مرکز دنیا قرار دارد، ساکن و ثابت است و سایر کرات منظومه شمسی به گرد آن می‌چرخند، و این یک "حقیقت جهانشمول" است که کمی بعد به یک دگم دینی تبدیل می‌شود و هر کس به آن شک کند نه فقط در آن دنیا مورد خشم خداوند قرار خواهد گرفت که در این دنیا هم زنده زنده به شعله‌های آتش افکنده می‌شود (برونو جوردانو). دگم‌های همه ادیان چونان مال فیلسوفان، همه از نظرشان

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۰۱

"حقیقت‌های جهانشمول" هستند. در سده شانزدهم گالیله بر این "حقیقت جهانشمول" شک علمی می‌کند و بهای شک‌اش را هم می‌پردازد، خوشبختانه نه به همان میزانی که جوردانو پیرداخته بود، چرا که گالیله به اصل "حقیقت" جهانشمول" باور نداشت. سه سده بعد از گالیله و سی سال پس از پیاده شدن اولین انسان بر روی کره ماه، پاپ اعتراف به بلاهت اسلاف‌اش می‌کند و این "این جهانشمول" فلسفی و این دگم دینی را مرود اعلام می‌کند. بدیو از پاپ هم دگماتیک‌تر است.

حقیقت افلاطونی - دینی حقیقت بر پایه باور و ایمان است و در تقابل با و علیه حقیقت متکی بر علم و مشاهده است، اولی جهانشمول، دگم، منجمد و واپس‌نگر است، دیگری تاریخی است، پویا و آینده‌نگر که مشروط به شرایط تاریخی‌اش است، یعنی جهانشمول نیست بلکه ویژه است، عام نیست بلکه خاص است، جاودانه نیست بلکه تاریخ دارد. شاید در حوزه علوم طبیعی به ویژه در فیزیک و زیست‌شناسی چنین به نظر آید که حقایق علمی (تعریف، فرمول‌ها و قوانین) ثابت بوده و از اعتبارشان مستقل از زمان و مکان اند، ولیکن با بررسی دقیق‌تری متوجه می‌شویم که اعتبار درجه دقت آن‌ها هم تابع زمانند و هم تابع شرایط. در این رابطه کافی است درجه اعتبار مکانیک نیوتونی و تحول آن به مکانیک کوانتومی را یادآور شویم.

در یک کلام می‌توان گفت که تنها یک "حقیقت جهانشمول" وجود دارد و این اصل است که "همه چیز متحول می‌شود" و به غیر این حقیقت هیچ "حقیقت جهانشمول" دیگری وجود ندارد. اما از این همه نباید نتیجه گرفت که پس حقیقت وجود ندارد، نظیر نیست - گرایان (نیهیلیست‌ها) و یا نظیر کسانی به خاطر اهداف سیاسی پلید و خطرناک شان فجایع تاریخی را انکار می‌کنند.

حقیقت عبارت است از یک تصویر، یک کلیشه در یک زمان داده شده **است** که با گذشت زمان متکامل می‌شود و برای حقیقت دوران بعدی، خود تصویر ناکامل و حامل خطاهایی است. نکته مهم این که حقیقت داده نشده و برای رسیدن به آن باید مبارزه کرد، چرا که زندگی "حرکت" است و تنها مرگ "سکون" است. از این رو "حقیقت" جهانشمول" هم یک مرگ است.

علم

یکی از سپهرهای چهارگانه تحقق "حقیقت رخدادی" بدیوئی، سپهر "علم" است. در این مورد او می‌نویسد:

« یک رخداد علمی "آن رخدادی است که از مجرای آن یک "حقیقت" جهانشمول علمی - ریاضی در یک وضعیت "معرفی می-شود. و از این طریق است که مستقر شدن پیشینی روند حقیقت اثبات می‌شود»

سیستم فلسفی بدیو بر یک هستی‌شناسی ریاضیاتی بنا شده است. او می‌گوید: «ریاضیات هستی‌شناسی است» او بر این باور است که تنها با ریاضیات و آن هم عمدتاً با "تئوری مجموعه‌ها" است که می‌توان واقعیت و هستی را توضیح داد. البته این باور در سطح یک ادعا باقی می‌ماند و بدیو کم‌ترین تلاشی به اثبات آن لازم نمی‌بیند. در این رابطه او می‌گوید تمام گفتمان‌های تاکنونی ادعاهایی درباره "یگانه" و "پرگانه" دارند و ریاضیات بهترین و دقیق‌ترین نحوه پرداختن و سخن گفتن درباره آن‌ها است. بدیو بین علم و

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۰۳

ایدئولوژی فرق قائل می‌شود، و به این خاطر ریاضی را علم می‌داند چرا که علم برخلاف ایدئولوژی به سوژه بخیه نمی‌شود، که ریاضی نوعی ماشین غیرشخصی‌ای است که بدون آن که به یک سوژه و یا یک مؤلف متوسل شود، "نشانه"ها تولید می‌کند. او از این جا نتیجه می‌گیرد که پس ریاضیات نسبت به هر رویکرد دیگری که زبان را به مثابه یک ابزار بکار گیرد، برتری دارد. او نظیر همه پسا- ساختارگرایان زبان را ناقص می‌داند. از نظر بدیو ریاضیات، برخلاف زبان، سیستمی از "نشانه‌ها" که به "چیزها" ارجاع دهد، نیست. بدیو در یکی از آخرین مصاحبه‌های اش^{۵۵} در رجحان ریاضی و منطق بر فیزیک و بیولوژی تا آن جا جلو می‌رود که مدعی می‌شود فیزیک و بیولوژی تاکنون هیچ مسأله‌ای پیش ننهاده‌اند! هذیانی ناشی از دگماتیسم ایدالیستی و یا نشانه‌ای برکھولت، به هر حال نه بار اول است و مسلماً نه بار آخر.

برای بدیو اگر باورهای فلسفی را بتوان در قالب فرمول‌های ریاضی ارائه داد، خود اثباتی است بر درستی آن نظریه فلسفی. نظریه‌ای که فیثاغورث پایه‌گذار آن بود. بدیو در آخرین کتاب فلسفی‌اش به نام "منطق‌های دیناها"^{۵۶} برای اثبات نظریاتش دست به دامن اعداد اول می‌شود. او از اعداد اول به عنوان حقیقت‌های جهانشمولی اسم می‌برد که یا ناموجودند و یا نامرئی و در انتظار آند که فیلسوف آن‌ها را متحقق سازد. در این کتاب بارها به فیثاغورث و اقلیدوس متوسل می‌شود و ردیف کردن اعداد اول توسط اقلیدوس را یک نمونه از "رخداد" بیان می‌کند. بدیو چنین توضیح می‌دهد که وجود اعداد اول

55 - Alain Badiou and Fabien Tarby, *Philosophy and the Event*, Polity Press, Cambridge, 2013, p.97.

56 - Alain Badiou, *Logiques des mondes*.

آن‌چنان "وضعیت" پیشاموجودی است که عمل ردیف شده این اعداد نامرتب توسط اقلیدوس "رخدادی" است که از مجرای آن امر "ردیف شدن" ناموجود در وضعیت پیشا- موجود رخ می‌دهد. منظور بدیو این است که مجموعه اعداد اول موجود اما به هم ریخته و نامرتب‌اند. بدیو در کتاب "عدد و اعداد" در رابطه با اعداد اول می‌نویسد :

« اعداد اول اعداد بسیطی هستند که غیر از عدد یک و خودش، مقسم دیگری ندارند و سایر اعداد غیر اول، اعداد مرکب هستند. پس اعداد اول حقیقت‌های جاودان هستند. چرا که یک عدد اول در هر مجموعه‌ای که قرار گیرد آن را متعالی می‌کند. یک عدد اول یک حقیقت جهانشمول است که از طریق یک عمل ریاضی حقیقتش متحقق می‌شود. در جریان این عمل ریاضی است که سوژه وفادار به آن، آن را به کار می‌گیرد تا یک وضعیت ریاضی جدید بیافریند (مجموعه ژنریک)، بنابراین شرط فلسفی برای علم و ریاضی همان "رخدادی" عدد اول است. »

« اما از آن جایی که بینهایت عدد اول وجود دارد، پس بینهایت "حقیقت" هم وجود دارد. در نتیجه به اصل جهانشمولی "حقیقت" می‌رسیم که در مخالفت قرار می‌گیرد با ماتریالیزم دموکراتیک و نسبی-گرایی فرهنگی^{۵۷}. »

بدیو در همین کتاب با استدلالاتی از همین دست مدعی می‌شود که "بینهایت" غیرتاریخی و فراتاریخی است. در اثبات نظریه غیرتاریخی بودن حقیقت او به

57 - Le Nombre et Les nombres (1990).

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۰۵

مقایسه دو نوع نقاشی از اسب می‌پردازد. یکی تصویر اسب حک شده بر جدار دیوار غار "شووه" در فرانسه که پیشینه آن به سی‌هزار سال می‌رسد و دیگری یک تابلو نقاشی از اسب توسط پیکاسو. بدیو پس از چندین صفحه سفسطه پردازی‌های غیرقابل هضم درباره این دو تصویر، چنین استنتاج می‌کند که از آن جا که در طی سی‌هزار سال اسب کماکان اسب باقی مانده است و چون "حقیقت" اسب در طی این سال‌ها تغییر نکرده است، پس حقیقت فراتاریخی، غیرتاریخی و جهانشمول است. انسان بی‌اختیار به یاد نحوه استدلالات خدانشناسان در سده‌های میانه در اثبات وجود خدا می‌افتد. کوه موش زائید و فیلسوف بدیو هم "رخدادی" در حیطه "حقیقت ریاضی" و اثبات "جهانشمولی حقیقت"! خواننده مات و مبهوت ما اگر تاکنون از مقولات و مفاهیم به‌کار گرفته شده در این مقاله چیزی سردرنیاورده و از سوی مریدان بدیو به کند ذهنی متهم شده باشد، مطمئناً با این مثال‌ها درباره اعداد اول و اسب‌ها باید همه چیز دستگیرش شده باشد و از معجزات "رخداد" بدیوئی دروازه‌های بهشت کمونیستی بدیوئی هم به رویش گشوده شده باشد.

بدیو، بیست سال پس ارائه نظریه‌اش درباره "جهانشمولی حقیقت"، به این باور می‌رسد که مفهوم "جهانشمولی" تمام جوانب نظریه باشکوه "حقیقت‌اش" را بیان نمی‌کند، چراکه "یونیورسالیسم" مسأله‌اش فقط فرم است و فقط جنبه مکانی را ملحوظ می‌دارد و جنبه زمانی نظریه‌اش را آشکار نمی‌سازد در حالی که بررسی حقیقت مسأله فرآشد است و جنبه زمانی‌اش مهم‌تر از جنبه مکانی‌اش است. از این رو او مفهوم "جاودانیت" که بعد زمانی هم دارد را به کار می‌گیرد، حال ما با "حقیقت‌های جاودان" روبرو هستیم.^{۵۸} بدیو در این

58 - Alain Badiou, Second manifeste pour la philosophie, Paris, éd. Fayard (collection "Ouvertures"), 2009, p.144.

نوشته برای اثبات نظریه "جاودانیت" حقیقت، بار دیگر به همان مثال مقایسه دو نقاشی از اسب متصل می‌شود! بیچاره اسب‌ها گیج شده‌اند که جهانشمول‌اند و یا جاودانه؟ بدیو برطبق مد روز واژه‌هایش را هم به روز می‌کند، حتی از نظر خودش هم، جهانشمولی نظریه "جهانشمولی حقیقت" اش بیست سال پیش دوام نیاورد. خوشبختانه بدیو با فیزیک نو آشنایی ندارد و دانش‌اش در این رشته از سطح دبیرستان بالاتر نمی‌رود و گر نه مجبور می‌شد نه فقط دو بعد زمان و مکان افلاطونی بلکه یازده بعد کوانتومی را ملحوظ دارد که در آن صورت حتماً برای پیدا کردن واژه‌ای که گویای یازده بعد باشد با مشکل مواجه می‌شد.

وارد کردن ریاضیات در فلسفه نه با بدیو شروع شده است و نه با او خاتمه خواهد یافت. فیثاغورث پایه‌گذار این سبک، که هم چون بدیو عرفان را، و نه عرفان مسیحی بلکه عرفان غیردینی و خرافاتی را وارد فلسفه کرد، نه ادعاهای بدیو را داشت و نه آن را به فرضیه کمونیستی ربط داد. فیثاغورث در دوهزار و پانصد سال پیش، صرف نظر از نظریات بسیار رازگونه، عرفانی و خرافاتی‌اش، ریاضیات را به جلو برد، نوعی نظریه اعداد و مجموعه‌ها هر چند در شکل ابتدائی، ارائه داد و نقش مهمی در علمی کردن موسیقی داشت. اما امروزه توسل به فیثاغورث برای فهم دنیای کنونی و دگرگون ساختن آن توسط یک انسان فرهیخته، امر شگفت‌آوری است. تنها دلیل، این می‌تواند باشد که در دوران فلسفه کوکاکولائی و رهائی از نوع مادونائی، برای خودستایی هرچه بیشتر، یاوه‌هایت هم باید هرچه بزرگ‌تر باشد. وفاداری به یاوه گویی خود یاوه گویی دیگری است.

بدیو و سیاست

در صفحات پیشین جهت آشنائی به طور مجمل به سه پایه از چهار پایه دستگاه فلسفی بدیو پرداختیم. دستگاه فلسفی بدیو یک دستگاه دگماتیک درخودبسته‌ای است و زمانی که به سپهر سیاست می‌پردازد سترونی کامل خود را آشکار می‌سازد. این دستگاه نظیر قصری است از گاه که با وزش کم‌ترین بادی فرو می‌ریزد. اگر پایه چهارم این دستگاه، یعنی سیاست نمی‌بود، ضرورتی هم به نوشتن درباره آن نمی‌بود و بدیو و دستگاه فلسفی‌اش را به حال خود رها می‌کردیم.

یکی از ویژگی‌های بدیو دوگانگی در گفتار و کردارش است و این نکته در سپهر سیاست بسیار چشم‌گیر است. چرا که حیطة سیاست از سایر حیطة‌های علم، هنر و عشق به مراتب انضمامی‌تر و ملموس‌تر است. بدیو خود را شاگرد آلتوسر می‌داند، به خصوص او معتقد به نظریه "دستگاه‌های ایدئولوژیکی دولت" نزد آلتوسر است. او این نکته را در کتاب "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟" با صراحت این‌طور بیان می‌کند:

« رسانه‌ها، تلویزیون آشکارا و مطبوعات بسیار مودبانه‌تر از آن‌ها، همانا قدرت‌های بی‌خردی و جهالت کاملاً چشم‌گیر هستند. کارکردشان دقیقاً اشاعه تأثرهای روانی مسلط بر جامعه هستند»^{۵۹}.

پس از انتشار همین کتاب، و علی‌رغم آن چه از وی بازگفت شد، او به سوگلی همان دستگاه‌های ایدئولوژیکی که او از آن‌ها به نفرت یاد می‌کند،

⁵⁹ - Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom ?

بدل می‌شود. به دنبال انتشار این کتاب جنجال برانگیز، اکثر رسانه‌های جمعی در فرانسه از بدیو تا آن روز گمنام دعوت به مصاحبه می‌کنند و بدیو ضد سیستمی هم با کمال فروتنی به همه آن‌ها پاسخ مثبت می‌دهد. بیان فهرست این مصاحبه‌های شنیداری، دیداری، تلویزیونی، شفاهی و کتبی او ملال‌آور است و ما فقط به یک مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم. در ۹ آوریل ۲۰۰۹ تلویزیون کانال ۳ فرانسه که یک تلویزیون دولتی است، مصاحبه‌ای با بدیو به نمایش می‌گذارد که مجری برنامه این چنین بدیو را به بینندگان معرفی می‌کند:

« سلام آلی بدیو، شما فیلسوف هستید، برای مردم عادی شناخته شده نیستید. از تلویزیون بگیرید، معذرتاً به خاطر افتخاری که به ما و به بینندگان برنامه دادید و دعوت ما را پذیرفتید، از شما سپاسگزارم. شما کسی هستید که بر شما "استاد اندیشه" نام نهاده‌اند. در دانشگاه پاریس ۸، در کوژت بین‌المللی فلسفه، در اکول نرمال سوپریور جایی که برای سمینارهای تان به قول معروف سر و دست می‌شکنند، تدریس می‌کنید. البته نه فقط در فرانسه، بلکه در آمریکا، در آسیا تا استرالیا و البته در سراسر اروپا روشنفکران و دانشجویان در سمینارهای فلسفی شما رفت و آمد دارند. این امر ناشی از تعهد سیاسی شماست. به شما به چشم آخرین متفکر رادیکال، اگر نگوئیم انقلابی فرانسوی می‌نگرند. یعنی کسی که از همه ارزش‌های جامعه ما به‌طور کامل گسسته است... »

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۰۹

آلن بدیو در پاسخ به این تملق‌گوئی‌های مضمترکننده و غیرواقعی چنین پاسخ فروتنانه ای می‌دهد :

« من هم بنوبه خود به توصیفی چنین رادیکال اعتراض ندارم، گذشته از همه وقتی کسی فلسفه و اندیشه می‌آفریند و از یک چنین نظام جهانی گسسته است، باید پیامدهایش، از جمله توصیف‌هایی که شما از من می‌کید را بپذیرد...»

آن چه در سطور بالا آمده است تنها یک نمونه از ستایش و تمجیدی است که رسانه‌های به گفته خود بدیو "موزی" از بدیو ضد سیستمی می‌کنند و او را به مثابه یک فیلسوف "کمونیست"، "ماورای چپ"، "چپ رادیکال" و "انقلابی" معرفی می‌کنند.

از جمله افتخاراتی که مصاحبه‌گر به بدیو نسبت می‌دهد، داشتن سمت استادی در مؤسساتی چون "کالج بین‌المللی فلسفه"^{۶۰}، "مدرسه عالی اروپایی"^{۶۱} و یا اکول نرمال سوپری یور (دانشسرای عالی پاریس)^{۶۲} است. مخاطب از همه جا بی‌خبر که با این موسسات فرهنگی آشنائی نداشته باشد، دلایل ایجاد آن‌ها و یا پیشینه و تحولات‌شان را نداند، طبیعی است که در برابر عظمت بدیو مات و مبهوت شود.

در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۸۱، ائتلاف انتخاباتی حزب کمونیست

60 - Collège International de philosophie

61 - European Graduate School

62- École Normale Supérieur de Paris

و حزب سوسیالیست برنده می‌شود و فرانسوآ میتران از حزب سوسیالیست به ریاست جمهوری می‌رسد. این نخستین باری است که در فرانسه فردی "چپ" بر این مسند تکیه می‌زند. فرانسوآ میتران، ملقب به "ماکیاول فرانسه"، برای خنثی کردن و تضعیف رقیب سیاسی‌اش، یعنی حزب کمونیست، و در یک معنای کلی‌تر برای مقابله با آرای چپ رادیکال و مارکسیزم که در جامعه آن زمان فرانسه هواداران بسیاری داشت، طرح وسیعی را پی می‌افکند که تاسیس "کالج بین‌المللی فلسفه" و "بنیاد سن سیمون" از آن جمله بودند. بدیو خود در این رابطه چنین می‌نویسد:

« در آغاز سال‌های دهه ۱۹۸۰ سال‌های سرخ "کاملاً به پایان رسیده بودند. حکومت فرانسوآ میتران در فرانسه به شکل گسترده‌ای موجب توهم و رویای بازگشت "چپ" شد، به طوری که بخش عمده از روشنفکران خرده‌بورژوا را خرید، آن‌ها را به حواشی قدرت آورد (حتی ژیل دلوز فیلسوف برای صرف شام به منزل رئیس‌جمهور می‌رود)، و به تخصیص اعتبار و بودجه برای "انجمن‌ها"، که معمولاً برای دریافت چنین کمک‌های اشتباهی وافری دارند، اقدام نمود».^{۶۳}

متأسفانه بدیو به جزئیات واقعیت فوق نمی‌پردازد، مثلاً نمی‌گوید که میتران بودجه‌ای در اختیار ژاک دریدا، فرانسوآ شاتله، ژان پی-یر فه و دومینیک لوکور^{۶۴}، که همگی فیلسوف بودند، قرار می‌دهد و به آن‌ها ماموریت می‌دهد که "کالج بین‌المللی فلسفه" را جهت رقابت و مبارزه با مارکسیزم و عقاید

63 - Alain Badiou, L'Hypothèse communiste, (2009).

64 - François Châtelet, Jacques Derrida, Dominique Lecourt, Jean-Pierre Faye.

چپ انقلابی تاسیس کنند^{۶۵}. در دوران ریاست ژاک دریدا، کالج گرایش فلسفی آشکارا ضد چپ می‌گیرد و هایدگر را در برابر مارکس علم می‌کنند. دریدا در این امر آن‌چنان پیش می‌رود که ژان پی-یر فیه که خود یکی از پایه‌گذاران کالج بود در اعتراض به فاشیست‌مآبی کالج بین‌المللی استعفا می‌دهد و تا پایان عمر به افشاگری پیشینه فاشیستی هایدگر و همکاری‌اش با رژیم هیتلری می‌پردازد. بدیو بعدها به ریاست این کالج می‌رسد و با پیشبرد اهداف کالج در راستای مارکس‌زدایی "چپ نو"، برافتخاراتش افزوده می‌شود.

داستان "مدرسه عالی اروپایی" از این هم جالب‌تر است. این مدرسه موسسه-ای است خصوصی و بسیار گران‌قیمت با شهریه ده‌هزار یورو در سال، که در یکی از گران‌ترین ایستگاه‌های اسکی در ارتفاعات ۴۰۰۰ متری در کوه‌های آلپ سوئیس قرار دارد. به استناد منشورش، هدف از تأسیس این مدرسه پرورش کادرهای مجرب در زمینه‌های رسانه‌های جمعی، هنری و فلسفی، یعنی پرورش و آموزش "روشنفکر حرفه‌ای" برای دستگاه‌های ایدئولوژیک نظام است. اکثر اعضای فرنچ تتوری و پسا-مدرنیست‌های صاحب نام نظیر دریدا، لیوتار، بدیو و ژیزک از اساتید دائمی آن‌جا بودند و هستند. فرزندان بورژواهای تشنه فلسفه، پس از خسته شدن از اسکی، سری هم به کلاس درس اساتید بدیو و ژیزک می‌زنند تا "فرضیه کمونیستی" بیاموزند!

65 - Dominique Lecourt, *The mediocracy, French Philosophy since the mid-1970*, Verso, London, 2001.

فرضیه کمونیستی

این مقاله، با هدف آشنائی مقدماتی خواننده با بدیو و سیستم فلسفی اش، جای مناسبی برای بررسی همه‌جانبه نظریات سیاسی بدیو و تحول شصت ساله پر از فراز و فرود و زیگزاگ‌های او نیست و چنین ادعائی را هم ندارد. در این بخش ما به بررسی اجمالی آخرین نظریات سیاسی او که عمدتاً در کتاب‌های "فرضیه کمونیستی"، "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟"، و "چه باید کرد؟"^{۶۶} بیان شده، می‌پردازیم. او خود مواضع سیاسی پیش‌ترش، یعنی دوران مائوئیستی سال‌های جوانی و شبه - مائوئیستی میان‌سالی را خجولانه مردود اعلان کرده، آن‌هم در اوضاع و احوالی که کم‌تر کسی خود را مائوئیست می‌داند.

بدیو مدتی پس از آن که محفل سیاسی اش را ترک می‌کند کتابی با عنوان "فرضیه کمونیستی" منتشر می‌کند. او در این کتاب نه چنان قطور که یک سوم آن به بازگفت یکی از نمایشنامه‌هایش می‌پردازد، تاریخ جنبش کمونیستی در صد سال گذشته را برای ما با خوانش بدئوئی بازخوانی می‌کند و مواضع سیاسی خودش را با عنوان "فرضیه کمونیستی" ارائه می‌دهد. در دستگاه فلسفی بدیو فرآشد "سیاست" همان ساختاری دارد که فرآشدهای هنر، عشق و علم دارند. او از این جا شروع می‌کند که :

« برخلاف باور همگانی و فلسفه‌های تاکتونی، که فرآشد سیاست را در حیطه "قدرت" می‌دیدند، هدف سیاست نه قدرت است و نه

66 - Alain Badiou, Marcel Gauchet, Que Faire? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie, Philo Editions, Paris 2014.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت | ۱۱۳

تحوّلات و دگرگونی‌های اجتماعی، بلکه مشابه سپهر سه فرآیند دیگر فقط ایجاد و ابداع "امکان‌هایی است که نه ملحوظند و نه مرئی... سیاست فقط اندیشه است... فلسفه اصولاً معنایی ندارد اگر به سیاست بپردازد".^{۶۷}

در این جا بدیو دقیقاً و بدون کم و کاست وفادار به ژان پل سارتر است. یعنی درحالی که متعهد به سیاست است اما درعین حال دیوار چینی سیاست را از فلسفه جدا می‌کند. در همین رابطه بدیو می‌نویسد :

« سیاست یک اندیشه است، و نه قدرت انطباق و یا قدرت دگرگونی-ها... یک حقیقت سیاسی جدید و یک رخداد رادیکال جدید پی‌آمد و محصول ظهور یک "مازاد" وضعیت (تحقیق‌یابی یک ناموجود) است. آن‌ها محصول و پی‌آمد روابط سیاسی از قبل موجود (نظیر توده‌ها، حزب، سندیکا، تشکلات سیاسی) نیستند و هم‌چنین معلول یک کنش سیاسی (نظیر دموکراسی، رأی دادن، و هر آن چه در چارچوب نظم سیاسی موجود پذیرفته شده‌اند) هم نیستند»

و در آخر "حقیقت سیاسی" را چنین تعریف می‌کند :

« حقیقت سیاسی عبارت از آفرینش یک مجموعه جدیدی از هویت‌های پذیرفته شده نیست، بلکه عبارت است از آفرینش ژنریکی که

67 - Alain Badiou, Abrégé de métapolitique (1998).

من بر آن "کمونیسم" نام می‌نهم. عبارت است از کنش یک ناممکن،
تحقق یک پیش-ناموجود که از بیکرانی هستی می‌یابد.»

"فرضیه کمونیستی" بدیو متکی است بر یک باور ساده: این که چیز
دیگری را باید جانشین سرمایه‌داری کنیم، و آن چیز هم ایده
کمونیستی "است که یک امر ممکن است. او در تعریف از کمونیسم
می‌نویسد:

« کمونیسم آن "ایده" ای از جامعه است که در آن "اصل برابری" که
یک "حقیقت سیاسی" است، متحقق می‌شود. کمونیسم ایده ای است
که بر دنیا مالکیت خصوصی نباید حکومت کند، بلکه برابری
همبستگان آزاد باید وجود داشته باشد... این جهانشمول، ایده بیکران
زندگی اشتراکی دنیا باید چراغ راهنمای حقیقت برای دنیای سیاسی
نویس باشد، برای تمام اشکال سیاسی رهائی.»

این است جوهر کل آثار بدیو درباره سیاست انقلابی و کمونیسم، یک موضوع
اخلاقی درباره وفاداری نسبت به ایده جهانشمولی که در این جا همان "ایده
کمونیستی" است - صرفاً یک چراغ راهنما، و یک نیروی فکری! حال ببینیم
منظور بدیو از "ایده" چیست. او می‌نویسد که ایده یک انتزاع و تجربه ای
است که از سه عنصر اساسی تشکیل شده است: « (۱) روند حقیقت؛ (۲) تعلق
تاریخی داشتن؛ (۳) و سوژه: کینواسیون فردی » او توضیح می‌دهد که روند
حقیقت همان عنصر سیاست است برای آن که هستی از "پهی" هویدا می-
شود. و در رابطه با تعلق تاریخی می‌گوید:

« ایده ممکن است از طریق در تاریخ حک شدن‌اش از مجرای یک نوع حقیقت، در مقاطع زمانی متعارف، تاریخی انسانی شود... و سرانجام برای تحمیل ایده کمونیستی، به عنصر "سوژه" نیاز است. تمامی این‌ها اشارت دارد به این که فرد - یک حیوان - انسان - می‌تواند انتخاب کند که خود بخشی از حقیقت جدید شود. وفادار بماند به یک فرد "مبارز". یعنی این که یک تن، یک بدنه با تمام توانائی - هایش، اندیشه‌هایش، عواطفش، بخشی از تن - حقیقت، هستی مادی ایده کمونیستی شود، در عین ساختن یک حقیقت جدید، یک دنیای جدید...»

« در فرآیند "ایده کمونیستی" یک فرد از محدودیت‌های فردگرایی - اش، از رقابت و خودخواهی فراتر می‌رود. او حتی از محدودیت یک مبارز بودن فراتر می‌رود و یک سوژه جدید می‌شود. "شأنس" داشتن حق انتخاب سوژه شدن بار دیگر به او امکان می‌دهد که جایگاه خود را در زندگی و هستی تعیین کنند... تصمیم یک فرد در شرکت کردن در "تن - حقیقت" یک تصمیم تاریخی است. دشواری تحقق ایده کمونیست دقیقاً در نکات فوق نهفته است...»

«ایده ی کمونیستی عملیاتی تخیلی است که از مجرای سوژه شدن انفرادی، تکه‌هایی از امر واقعی سیاسی را در روایت نمادین یک تاریخ بزرگ مجسم می‌کند. در چنین معنایی، که شاید مقتضیانه بتوان گفت که یک ایده، چنان که از آن انتظار می‌رود، ایدئولوژیک است...» امروز مهم این است که این نکته که "کمونیست" دیگر نمی‌تواند صفتی برای توصیف یک سیاست باشد را به درستی دریابیم. به یک سده کامل از تجربیاتی با چشم اندازی حماسی و در عین حال هولناک نیاز بود تا به عباراتی که به واسطه میان بر زدن بین امر

واقع و ایده، که عوضی هم فهمیده شدند، بی ببریم، دیگر عباراتی مانند "حزب کمونیست"، یا "دولت کمونیست"، یک ترکیب متناقضی که اصطلاح "دولت سوسیالیست" تلاشی برای دور زدن آن بود...

« به هر حال بسیار واضح است که امروزه باید از این نوع صفت سازی اجتناب کرد. برای مقابله با این صفت سازی ها بارها مجبور شدم تأکید کنم که تاریخ وجود ندارد. این چیزی است که به فهم من از حقیقت ها مربوط می شود، یعنی که حقیقت ها فاقد هر گونه معنا و به ویژه یک معنای تاریخ هستند. اما امروز باید این حکام را بیشتر توضیح دهم. مسلم است که هیچ چیزی به مثابه یک امر واقعی تاریخ وجود ندارد، پس این که تاریخ نمی تواند وجود داشته باشد درست است، و به گونه ای استعلائی هم درست است. گسست جهان ها، قانون نمود و در نتیجه قانون وجود است...

« به هر حال، آن چه تحت شرایط واقعی کنش سیاسی سازمان یافته وجود دارد ایده کمونیستی است، یعنی عمل پیوند خورده با سوره مند شدن ذهنی، که امر واقعی، امر نمادین و امر ایدئولوژیک را در سطح فردی تلفیق می کند. ما باید این ایده را، با گسستن اش از هر نوع کاربرد اسنادی، به معنای اولیه اش بازگردانیم. باید ایده را زنده کنیم، اما هم چنین باید امر واقعی را از هر گونه درهم آمیختگی بی واسطه اش با ایده برهانیم. از سکانس های سیاسی، که در نهایت بی معنی خواهد بود بر آن ها برچسب کمونیستی بزنیم، ایده کمونیستی تنها می تواند توان بالقوه سوره شدن افراد را اندوخته خود کند...

« بنابراین برای آن که ما بتوانیم ایده را در ذات سه وجهی کنشی - اش تعریف کنیم باید از حقیقت ها، از امر واقعی سیاسی آغاز

کنیم: امر واقعی - سیاست؛ امر تاریخ - نمادین؛ و امر ایدئولوژی - تخیلی...

« اجازه دهید با یادآوری یک چند مفاهیم عادی، در شکلی بسیار انتزاعی و ساده، آغاز کنم.

« آن چه را که من "رخداد" می‌نامم گسستی است در نظم عادی قی‌ها و زبان‌ها، آن گونه که در موقعیت ویژه‌ای وجود دارد، (با ارجاع به کتاب های "هستی و رخداد" [۱۹۸۸] یا "ماینفست برای فلسفه" [۱۹۸۹]، یا آن گونه که در دنیای خاصی ظاهر می‌شود، (بیشتر با ارجاع به کتاب های "منطق های دنیاها" [۲۰۰۶]، یا "ماینفست دوم برای فلسفه" [۲۰۰۹]، نکته‌ی مهم در این جا این است که رخداد، تحقق یک امکان در درون وضعیتی که تابعی از قوانین استعلایی دنیا است، نمی‌باشد. رخداد، آفرینش امکان های نو است. رخداد نه فقط در سطح امکان‌های عینی، بلکه بر امکان ممکن‌ها جای دارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: یک رخداد، در رابطه با یک وضعیت یا یک دنیا، راه گشای امکان آن چیزی است که از چشم‌انداز محدود ایجاد این وضعیت یا قانونیت این جهان، کاملاً ناممکن است... هم چنین می‌توان گفت که یک رخداد، وقوع امر واقع به مثابه‌ی شدنی بودن آتی خودش است....

« آن چه را که من "دولت" و یا "حالت وضعیت" می‌نامم، مجموعه قیدهایی است که شدن ممکن‌ها را محدود می‌کنند. به همین سیاق من می‌گویم که دولت، در هر وضعیت مفروضی، در چشم انداز تجویز صوری آن چه که ممکن است، ناشدنی‌های مختص به آن وضعیت را تجویز می‌کند. دولت همواره تنهای شدنی‌ها است و رخداد نامتناهی شدنی‌ها. برای مثال امروزه دولت در رابطه با

شدنی‌های سیاسی‌اش متشکل از چه چیزهایی است؟ معلوم است: اقتصاد سرمایه‌داری، شکل قانونی حکومت، قوانین (در معنای حقوقی) در رابطه با مالکیت و وراثت، ارتش، پلیس و... می‌بینیم که چگونه دولت از مجرای این ساختارها و دستگاه‌ها که طبیعتاً شامل دستگاه‌هایی می‌شوند که آلت‌وسر آن‌ها را ابزارهای ایدئولوژیک دولت "می‌نامید - که می‌توان هدف مشترک‌شان را در جلوگیری کردن از این که ایده کمونیستی شدنی شود، تعریف کرد - می‌توان مشاهده کرد که چطور دولت تمایز میان آن چه شدنی است و آن چه شدنی نیست را، اغلب با توسل به قهر، سازمان می‌دهد و حافظ تداوم شان است. به روشنی از این نتیجه می‌گیریم که رخداد چیزی است فقط به مثابه امر تفریق شده از قدرت دولت است که می‌تواند رخ دهد.

سازماندهی پایدار پیامدهای یک رخداد در یک وضعیت مفروض (یا در یک دنیا)، را من "فراشد حقیقت" یا "حقیقت" می‌نامم. به فوریت باید اشاره کنم که در هر حقیقتی، تضاد و اله بختی بودن ذاتی، که منشأ رخدادی دارد، نقش دارد. من پیامدهای وجود دولت را "امور واقع" می‌نامم. به خاطر داشته باشیم که ضرورت ذاتی همواره در جانب دولت است. واضح است که حقیقت نمی‌تواند بر پایه امور واقع باشد. آن بخش از یک حقیقت که بر پایه امر واقع نیست، تابعی از جهت‌گیری‌اش است و آن را بخش سوژه‌مند می‌خوانیم. هم چنین باید اضافه کنیم که "بدنه" مادی یک حقیقت، تا آن‌جا که یک جهت‌گیری ذهنی دارد، یک بدنه استثنایی است. جسورانه از یک استعاره مذهبی استفاده می‌کنم و می‌گویم از آن

جایی که نمی‌توان بدنه حقیقت را به امور واقع درون‌اش کاهش داد، می‌توان آن را یک بدن شکوهمند نامید. در رابطه با این بدنه، که در سیاست، بدنه یک سوژه جمعی نوین و بدنه یک تشکل متشکل از فردهای پرگانه است، که در آفرینش یک حقیقت سیاسی سهیم است. در بحث مربوط به دولت جهانی که این آفرینش در آن جریان دارد، ما از امور واقع تاریخی سخن می‌گوییم. تاریخ در خود، متشکل از امور واقع تاریخی است، به هیچ وجه از قدرت دولت تفریق نشده است. تاریخ نه سوژه‌مند است و نه شکوهمند. در مقابل باید گفت تاریخ همانا تاریخ دولت است»^{۶۸}.

من پس از خواندن سطور فوق بی‌اختیار به یاد جمله‌ای از شوپنهاور افتادم که نوشت:

«... با طوفانی از جملات یاره و مهمل طرف مخاطب را گیج و هاج و واج - کردن. این شگرد بر این باور است که آدمی اغلب گمان می‌کند که کلماتی که می‌شنود لزوماً حامل معنایی هم هستند»^{۶۹}.

بدیو برای آن که مخاطب خود را تحت تاثیر قرار دهد به ارباب ادبی متوسل می‌شود، او را نه تنها می‌فریبد بلکه خلع سلاح می‌کند. این همان روشی است که افلاطون در گفت و شنودهایش به سوفسطائیان نسبت می‌دهد و به مبارزه با آنها برمی‌خیزد. بدیو که عزم جزم کرده تا پته سوفسطائیان پسا-مدرن معاصر را روی آب بریزد، خود به روش آنان متوسل می‌شود. یکی از

68 - Alain Badiou, L'Hypothèse communiste, (2009).

69 - Artur Schopenhauer, L'Art d'avoir toujours raison, p.56

شگردهای همه نویسندگان فرنچ تئوری و به ویژه آلن بدیو، دوبهلو گوئی، ابهام، تاریک‌نویسی و قلمبه سلمبه نویسی‌های بی‌محتوا است. این سبک نگارش سوای هدف مرعوب کردن خواننده و آچمز کردن او به اتهام ضعف تئوریک در برابر عظمت استاد، هدف دیگری را هم دنبال می‌کند، و این که به نویسنده این فرصت را می‌دهد که در برابر نقدهای آتی جاخالی دهد، بتواند انتقاد منتقد را برگردن نادرست خواننده بیاندازد و خود تفسیر دیگری ارائه دهد.

اسلاوی ژیتک و آلن بدیو مشترکا در روزهای ۱۳-۱۵ مارس ۲۰۰۹ سمیناری با عنوان "درباره ایده کمونیستی" در بریک کالج دانشگاه لندن، سازمان می‌دهند. با آن که بهای بلیط ورودی به سمینار ۲۰۰ یورو بود معهدا بیش از ۱۲۰۰ نفر در سالی که ظرفیتش ۹۰۰ نفر بود، گرد آمده بودند. شرکت کنندگان اکثر جوانانی بودند که در یک دست آیفون چند صد یورویی داشتند و در دست دیگر کوکاکولا. مارکس در گور خود که در چند کیلومتری قرار داشت سراپا شعف بود از برگزاری چنین سمیناری، آن هم در مجاورت سیتی لندن، قلب سرمایه‌داری مالی جهانی. اما این خوشحالی دو روز بیشتر دوام نیاورد و علی‌رغم استقبال جوانان از "ایده کمونیستی"، هیچ یک از اساتید سخنران از کلی‌گوئی‌های اخلاقی-فلسفی در مضرات سرمایه‌داری و محاسن کمونیزم جلوتر نرفتند. ایده کمونیزم از دیوارهای دانشگاه فراتر نرفت، کمونیزم آسمانی به زندگی زمینی ربط داده نشد و نحوه تحقق آن را بیان نکردند.

یک هفته قبل از برگزاری سمینار، روزنامه فاینانشیال تایمز "چاپ لندن، این مهم‌ترین ارگان سرمایه جهانی، مقاله‌ای منتشر می‌کند با عنوان "کمونیسم: بار دیگر بدیو برای سرمایه‌داری". همین نشریه در شماره روز قبل هم مقاله ستایش آمیزی دارد در وصف ژنرال هم‌چون یک ستاره مارکسیستی. از قرار معلوم ویروس "ایده کمونیسم" به فاینانشیال تایمز هم سرایت کرده بود. مجله "فارین پالیسی" هم به ستایش از ۲۵ روشنفکر چپ "رادیکال" که در این سمینار شرکت کرده بودند، می‌پردازد. اما تلویزیون بی بی سی BBC روی دست همه بلند می‌شود و سه روز قبل از برگزاری کنفرانس در یک برنامه شو تلویزیونی معروف مصاحبه‌ای با آلن بدیو ترتیب می‌دهد تا او هم به معرفی و تبلیغ کتاب "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟" بپردازد و هم "ایده کمونیستی" اش را هم برای میلیون‌ها تماشاچی انگلیسی توضیح دهد. در یک کلام ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا همه مردم دنیا "ایده کمونیستی" بدیوئی و شرکا بیاموزند! هم زمان با این تبلیغات حول سمینار لندن، واقعه‌ای هم روی داد که کمتر کسی به آن اشاره کرده است. در روز سخنرانی بدیو در سمینار، تظاهراتی در برابر در ورودی محل برگزاری سمینار علیه حضور بدیو در آن برگزار می‌شود. تظاهرکنندگان بر وزن شعار "Yankee go home"، شعار "Badiou go home" سر می‌دادند. این تظاهرات را حزب کمونیست بریتانیای کبیر در اعتراض به حضور بدیو به خاطر به حراج گذاشتن ایده کمونیسم و خیانت به آن سازمان داده بودند. اعتراضی به سبک استالینیستی از جانب یک حزب استالینیستی سابق و علیه یک استالینیست سابق. واضح است که در میان تبلیغات گوش‌خراش بی‌بی‌سی، فاینانشیال تایمز و فارین پالیسی، صدای آنان شنیده نشود.

تنها نکته مثبت برگزاری این سمینار با چنان عنوانی، بر سر زبان انداختن طرح "ایده کمونیستی" از سوی اساتید دانشگاهی بود. زمان برگزاری این سمینار درست مدت کوتاهی بود بعد از آخرین بحران سرمایه‌داری، ماجرای "لیمن برادرز بانک" و سقوط سیستم بانکی در کشورهای سرمایه‌داری غربی. در پی این بحران که بعد از بحران سرمایه‌داری سال ۱۹۲۹ و خیم‌ترین بحران سرمایه‌داری بود، حال ایده "بازگشت به تاریخ" جای ایده "پایان تاریخ" را می‌گیرد، بر گونه‌های اساتید دانشگاهی "چپ" شرمنده و سال‌ها به خواب رفته نسیم کمونیستی می‌دمد، عصر سرافکنندگی سیاسی به سر می‌رسد و پژواک کمونیستی سالن سمینار را فرا می‌گیرد. در مقاله‌ای که بدیو برای این سمینار ارائه می‌دهد چنین می‌خوانیم:

« فرضیه کمونیستی فرضیه خوبی است، فرضیه دیگری مشاهده نمی‌کنیم. اگر قرار باشد که این فرضیه را رها کنیم، در حوزه کنش جمعی چیز با ارزش دیگری باقی نمی‌ماند. بدون چشم‌انداز کمونیزم، بدون این ایده، برای یک فیلسوف در حوزه سیاسی - تاریخی چیز جالب دیگری باقی نمی‌ماند. بگذارید هر کس سرگرم امور خودش باشد، دیگر درباره‌شان سخن نگوئیم... آن چه که به مثابه یک وظیفه به ما تحمیل شده، حتی به عنوان یک تکلیف فلسفی، عبارت است از کمک کردن در جهت تدارک دیدن یک نحوه جدید از هستی یک فرضیه»^{۷۰}.

⁷⁰ - Alain Badiou et al, *The idea of communism*, edited by Costa Douzinas & Slavoj Zizek Verso, London, 2012.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۲۳۱

به هر حال این واقعیتی است که سمینار مزبور نخستین قدمی بود از سوی محیط آکادمیک و دانشگاهی برای خروج از یک پس‌نشینی و صحنه خالی کردن سی ساله، قراردادن "فرضیه کمونیستی" در برابر "فرضیه پایان تاریخ"، و پشت سرگذاوردن "عصر شرمندگی". این سمینار نشان داد که در این محیط و خصوصاً بین دانشجویان جوان گوش‌شنوا برای عقاید چپ و مارکسیزم وجود دارد. اما بزرگ‌ترین نقطه ضعف این سمینار این بود که شکاف موجود بین روشنفکران مترقی و "سورژه انقلابی"، یعنی طبقه کارگر را نه تنها پر نکرد، بلکه عمیق‌تر هم کرد. وفاداری به کمونیسم، فرضیه کمونیستی نیست.

بدیو در یک از مصاحبه‌های اخیرش می‌گوید «زمانی که سیاست به آخر خط می‌رسد عشق شروع می‌شود». این ادعایش دست‌کم در یک مورد مصداق دارد و آن هم تحول عقایدش در مرحله سوم یعنی پس از ترک تشکل سیاسی خودش است. بدیو پس از آن که به سترونی کامل خط سیاسی مرحله دوم‌اش، یعنی "خط فاصله از دولت، سیاست بدون حزب و سیاست بدون سیاست" پی می‌برد، البته پس از گذشت حدود بیست سال، به یاد عشق افلاطون به کالی پولیس می‌افتد و کمونیزم افلاطونی‌اش را در قالب "فرضیه کمونیستی" به ما ارزانی می‌دارد. واژه فرضیه در زبان‌های لاتینی از دو کلمه "hypo" و "thèse" تشکیل شده به معنای "پیش‌تر" است یعنی چیزی که به لحاظ اعتبار هنوز حتی یک "تر" هم نیست. در پاسخ به این پرسش که "فرضیه"‌اش چیست، بدیو می‌گوید که "فرضیه کمونیزم جدید" از سه "axiomes" (اصل بدیهی) تشکیل شده است.^{۷۱} یک اصل بدیهی حکمی غیرقابل اثبات، امری است متکی بر باور و ایقان و جهانشمول، یعنی

71 - Alain Badiou, Le Monde, 13-14 février 2010.

یک دگم! بدیو در بهترین حالت به دوران اسکولاستیک تعلق دارد و سده‌ها از دیالکتیک به دور است.

خوانش بدیویی تاریخ جنبش کمونیستی

چکیده نظریات سیاسی بدیو را می‌توان در کتابش به نام "فرضیه کمونیستی" یافت. عنوان کتاب با محتوای آن چندان خوانائی ندارد. "اعتزافات خجولانه و متأخر یک ماژویست پرمدعا" عنوان گویاتری می‌توانست باشد. تنها نکته مثبت کتاب نوعی دفاع عرفانی و اخلاقی از "کمونیزم" است. آن‌هم در قالب یک فرضیه، ایده، اندیشه و تخیل در دورانی که باد از جهت مخالف می‌وزید. بدیو در بررسی تاریخ جنبش کمونیستی از بدو پیدایش‌اش تا زمان نگارش کتاب، چه در این کتاب، و چه در دیگر نوشته‌هایش، از سه مرحله سخن می‌گوید. البته بدیو از واژه "مرحله" استفاده نمی‌کند بلکه کلمه "سکانس" را به کار می‌برد. استفاده از این واژه دلیل خاص خودش را دارد. بدیو به پیروی از آلتوسر به فرآشدهای تاریخی و تداوم تاریخ باور ندارد، و در این رابطه می‌نویسد: «فلسفه اجازه می‌دهد رویکردی غیر تاریخی از سیاست داشته باشیم»^{۷۲}. برای آلتوسر تاریخ هم‌چون قطار بی‌راننده است که نه مبدائی دارد و نه مقصدی، بی‌هدف به مسیرش ادامه می‌دهد و هر از گاهی در ایستگاه-هائی توقف می‌کند، مسافرانی پیاده شده و افراد دیگری سوار می‌شوند. این قطار بی‌راننده کجکی می‌رود و از خط هم خارج می‌شود. همین برخورد به تاریخ را نزد بدیو هم مشاهده می‌کنیم، فقط واژه‌ها تغییر می‌کنند! رخداد، سکانس، وانمودار، حقیقت، تهی، نقطه مازاد، درون بودگی و... بدیو کار ناتمام آلتوسر را به سرانجام می‌رساند، او حتی ریل‌های راه آهن تاریخ را هم از جا

⁷² - Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique* (1998).

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۲۵۱

می کند تا مانع آن شود که خدای ناکرده روزی سوژه نافرمانی قصد کند که قطار تاریخ را دوباره به راه اندازد.

بدیو در تاریخ جنبش کمونیستی سه سکانس می بیند: (۱) سکانس اول از سال ۱۷۹۲ تا سال ۱۸۷۱، یعنی از انقلاب کبیر فرانسه تا شکست کمون پاریس. ویژگی های این دوره را چنین بیان می کنند: قیام توده ای، کسب قدرت توسط توده ها از طریق سرنگونی انقلابی نظم موجود، الغای اشکال جامعه کهن و برقراری نظم جدید "جامعه بولشوی". در این سکانس بدیو تمامی نظریات ژان ژاک روسو را بی کم و کاست بیان و تبلیغ می کند؛ (۲) سکانس دوم سال های ۱۹۱۷-۱۹۷۶ را در برمی گیرد، یعنی از انقلاب اکتبر در سال ۱۹۱۷ در روسیه تا شکست "باند چهارنفره" در جریان انقلاب فرهنگی چین. از نظر بدیو مسأله در این مرحله عبارت بود از این که چطور پیروز شویم و چگونه قدرت را حفظ کنیم. (۳) سکانس سوم از زمان شکست انقلاب فرهنگی چین در سال ۱۹۷۶ تا زمان چاپ کتابش "فرضیه کمونیستی" در سال ۲۰۰۹ ادامه دارد و مسائل این دوره عبارت بودند از این که چطور با شکست رو در رو شویم، یعنی چطور یک راه پیمائی طولانی فلسفی از نوع مائوئی را سازمان دهیم تا پس از رسیدن به قله های فلسفه، مبارزه جدیدی را از نو سازمان دهیم. دو دوره سال های ۱۸۷۱-۱۹۱۴ و سال های ۱۹۷۶-۲۰۰۷ را سال های فترت می نامد و تکرار این تاریخ و رویدادهایش را ناممکن می بیند. دوران بندی تاریخ صدوپنجاه سال گذشته جنبش کمونیستی توسط بدیو از هر لحاظی من درآوردی است.

بدیو در طی چند صفحه فیلمنامه تراژدی تاریخ صدوپنجاه ساله جنبش کمونیستی را می نویسد، سناریو با به روی صحنه آمدن روبسیپر و سن ژوست

شروع می‌شود و با سقوط زن مائو پایان می‌یابد. از میان تمام رویدادهائی که جنبش کمونیستی در جهان از سرگذرانده تنها شکست "باند چهارنفره" در جریان دعوای جناحی در جریان انقلاب چین برایش یک مصیبت عظیم و سرنوشت ساز است. بدیو در پی طرد این جناح از قدرت سیاسی می‌نویسد:

« مارکسیزم، جنبش کارگری، دموکراسی توده‌ای، لینینیزم، حزب پرولتاری، دولت سوسیالیستی - همه ابداعات سده بیستم - به واقع دیگر برای ما مفید نیستند...»^{۷۳}

البته او روشن نمی‌کند که منظورش از "ما" کیست: بدیو، مائوئیست شرمنده و یا بدیو، فیلسوف عاج نشین؟ مارکس در کتاب "هیجدهم برومر لویی بناپارت" که در پی شکست انقلاب ۱۸۴۸ و سپس کودتای لوئی بناپارت نوشت، می‌گوید:

"... برعکس، انقلاب‌های پرولتاری خود را مدام نقد می‌کنند. در مسیر حرکت‌شان دائماً از حرکت باز می‌ایستند، تو گویی به عقب باز می‌گردند تا آن‌چه را انجام داده بودند بار دیگر از نو آغاز کنند. نقطه ضعف و تنگ‌نظری تلاش‌های پیشین خود را به سخره گیرند. تو گویی خصم‌شان را برای این بر زمین می‌کوبند که از زمین نیروی تازه‌ای بگیرند تا در مصاف بعدی غول آساتر از گذشته در برابرشان قد علم کنند. در این مصاف‌ها آن‌ها در برابر ابهت و عظمت بی‌پایان هدف‌هایشان مداوماً خود را پس می‌کشند تا سرانجام اوضاع و احوالی پدید آید که دیگر هر گونه عقب‌گردی ناممکن شود و خود

73 - Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom ?

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت | ۱۲۷

شرایط بانگ برآورد که رودس همین جا است، همین جا است که باید جهید! گل همین جا است، همین جا است که باید رقصد^{۷۴}.

تو گویی مارکس در صدوپنجاه سال پیش، هم فروپاشی استالینیزم را پیش-بینی کرده بود و هم ظهور آدم هایی از نوع بدیو. چه‌ها که به اسم مارکس و مارکسیزم نکردند و بعد هم که گندش درآمد به حساب مارکس گذاشتند. در جملاتی بازگفت شده از مارکس ما با یک تحلیل و برخوردی دیالکتیکی از شکست‌ها و پیروزی‌ها مواجه‌ایم که رایحه خوشبوی خوش‌بینی انقلابی و پویای قوی‌ای از آن به مشام می‌رسد، حال آن که بدیو با بدبینی ناشی از سرخوردگی‌اش به واسطه عدم فهم از تاریخ و گذشته نه چندان درخشان‌اش، به بیراهه می‌فرستند.

سال‌های ۱۸۷۱-۱۹۱۷، درست برخلاف "فرضیه کمونیستی" بدیو که از آن-ها به عنوان دوران فترت و خاموشی کمونیزم نام می‌برد، را شاید بتوان مدعی شد که چه به لحاظ نظری و چه عملی مهم‌ترین سال‌های "فرضیه مارکسیستی" بودند. سال‌هایی که طی آن برای اولین بار تلاش شد تا کمونیزم از سطح صرفاً نظری به سطح عملی ارتقا یابد. طرحی عظیم و شجاعانه هم به لحاظ تتوریک و هم در عمل. همین دوران بی ارزش از دید بدیو، نظریه-پردازانی را پروراند که در کل دوران فلسفی مورد علاقه بدیو یعنی دوران "فلسفه فرانسوی" از سال‌های پس از جنگ جهانی دوم تا به امروز، کسی را نمی‌توان سراغ گرفت، منجمله خود بدیو، که هم قد و قبا‌ی حتی چهره‌های دست دوم آن دوران باشد. پلخانف، کائوتسکی، لابرئولا مهرینگ، بوئر، لنین،

74 - Karl Marx, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte (1852).

تروتسکی، هیلفردینگ، لوکزامبورگ و ... بدیو در نوشته‌هایش به غیر از استالین - کسی که حتی جزء دست دهم‌ها هم محسوب نمی‌شد، البته در آن سال‌ها و نه در دوران بعدی - از فرد دیگری یاد نمی‌کند. بدیو تاریخ را با عینک تار و معوج استالینی-مائوئی می‌بیند و روایت تاریخ‌اش هم بی‌شباهت نیست به روایت قصه جن و پری برای کودکان بی‌اطلاع از تاریخ. بدیو زمانی که مواضع سیاسی‌اش به راست می‌رود، برای قبولاندن آن‌ها، به نظریه‌پرداز های راست در درون جنبش مارکسیستی همین دوران متوسل می‌شود، برای نمونه نظریات پلخانف و کائوتسکی در مجادلات‌شان با جناح چپ و لنین را تکرار می‌کند بی آن که کوچک‌ترین اشاره به آن‌ها بکند. بدیو مخاطبین‌اش را ابله فرض می‌کند.

در برابر "سکانس‌بندی" من درآوردی "فرضیه کمونیستی" عرفانی - اخلاقی بدیویی، که نقطه شروع را پیدایش تمدن و لحظه "پیدایش دولت" در هزاران سال پیش می‌بیند، ما "فرضیه مارکسیستی"، یعنی پایه گذاری "کمونیسم علمی" را قرار می‌دهیم. فرضیه‌ای که به بررسی علمی سرمایه‌داری مدرن و تدقیق مراحل تکامل و انکشاف آن می‌پردازد، که نقطه شروع میانه سده نوزدهم بود. در سده نوزدهم بود که بشر به کشف علم تاریخ نائل آمد، "رخداد" از بدو پیدایش بشر وجود داشته و نه برای کشف‌اش نیازی به بدیو بود و نه برای دست‌یابی به قوانین‌اش، چرا که "رخداد" بدیویی از هیچ قاعده‌ای تبعیت نمی‌کند، "شانس" ناب است و از جنس "معجزه" که جهت تحقیق‌اش یا به یک پیامبر احتیاج دارد و یا به شانس در چرخش چرخ گردون! بدیو با "نظریه" رخدادش، به واقع به دوران پیش از مارکس و هگل

برمی‌گردد، به دوران ماقبل کشف تاریخ، به دوران عصر حجر فلسفی، یکی از ویژگی‌های "فرنج تئوری".

این کشف جدید، یعنی کشف تاریخ، صرفاً به کشف یک چند واقعیت‌هایی درباره گذشته منحصر نمی‌شود، بلکه کشف انسان هم بود. از آن لحظه به بعد هر پژوهشی در هر زمینه‌ای مهر تاریخ را هم می‌باید داشته باشد. از این به بعد دوران "رخداد"های منفصل، ناپیوسته و بی‌تاریخ هم به پایان می‌رسد. در روند انکشاف شناخت انتقادی تاریخ و کشف‌اش در سده نوزدهم، مارکس چهره مرکزی است. "فرضیه مارکسیستی" متکی است بر تعهد و درگیری نظری و عملی (پراکسیس)، نکته‌ای که مارکس در سرتاسر زندگی‌اش خود به آن پای بند بود: از "ماینست حزب کمونیست" تا "سرمایه"، از جمله اندیشه و کنش دیگرانی که از مارکس الهام گرفتند. این همه از ویژگی‌های "سرمایه" بودند، و از این رو از ویژگی تاریخ، چرا که با سرمایه است که تاریخ کشف می‌شود. برای "فرضیه مارکسیستی"، سرمایه منشأ آن چیزی است که کانت بر آن "تاریخ جهانشمول" نام نهاد.

برخلاف دوره‌بندی سکansı و خطی در "فرضیه کمونیستی" بدیویی، در "فرضیه مارکسیستی" تاریخ پیچیده، غیرخطی و غیر رخدادی است. این تاریخ به دوره‌های متمایزی قابل تقسیم‌اند: سال‌های ۱۸۴۸-۱۸۹۵، از سال نگارش "ماینست حزب کمونیست" تا سال مرگ انگلس؛ سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۲۳، بحران در مارکسیزم، سال‌های جنگ و انقلاب؛ سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۵۳، سال‌های سلطه استالینیزم؛ ۱۹۶۸-۱۹۸۹ سال‌های "چپ نو؛ و از ۱۹۸۹ تا به امروز سال‌های پیروزی موقتی سرمایه. در "فرضیه مارکسیستی" دوره‌های تاریخی بر اساس تاریخ سرمایه تعیین می‌شوند و نه

بر پایه احساس، علائق و یا باورهای فردی این یا آن فیلسوف! بررسی یک چنین تاریخی باید بر اساس یک بررسی و تجزیه و تحلیل ماتریالیستی تاریخی نقد خود مارکسیزم، یعنی نقد تاریخ مارکسیستی و نظریه مارکسیزم باشد. امروزه این امر نه تنها به معنای پرداختن به تاریخ پیدایش، بحران و افول مارکسیزم به مثابه امکان فرارفتن از سرمایه آن گونه که مارکس و مارکسیست ها فهمیدند، بلکه هم چنین باید از موقعیت‌ها و فرصت‌های بالقوه ای که مارکسیزم از دست داد، و یا آن‌ها را به گونه‌ای منحط و دگرديسه پی گرفت تا آن که سرانجام به تاریخ پیوستند، را هم مورد بررسی قرار داد. چنین امری تنها زمانی میسر است که آن‌چه که برانگیزنده "فرضیه مارکسیستی" بود، یعنی فرضیه مارکسیزم به مثابه چشم انداز و سیاست، بتواند عصب حیاتی و مرکزی تاریخ مدرن شود. چرا که مارکسیزم در بین کلان روایت‌های تاریخ، کلان‌ترین است. امروزه پرسش این است که "مارکسیزم چیست؟"

بدیو در بررسی شتاب‌زده‌اش از تاریخ جنبش کمونیستی کوچک‌ترین اشاره‌ای به رویدادهای مهم سیاسی آن نمی‌کند: شکست انقلاب در آلمان در سال ۱۹۲۳؛ شکست فجیع انقلاب اول چین در سال ۱۹۲۸ و کشتار هزاران کمونیست به واسطه سیاست‌های نادرست کمینترن استالینیستی که باعث شد تا مائو در مخالفت با آن راه پیمائی طولانی مشهورش را سازمان دهد و حزب کمونیست چین را از نوسازمان‌دهی کند؛ نقش استالین در شکست انقلاب اسپانیا و پیروزی فرانکو؛ محاکمات مسکو و نابودی میلیون‌ها کمونیست و غیرکمونیست در شوروی در دوران استالین؛ سیاست‌های غلط کمینترن استالینیستی در آلمان که منجر به قدرت رسیدن هیتلر شد؛ و پیمان

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۳۱

دوستی استالین - هیتلر؛ سرنوشت اسفبار حزب کمونیست یونان در پایان جنگ جهانی دوم؛ سرکوب کارگران در آلمان شرقی؛ اشغال نظامی چکسلواکی؛ کشتار بیش از ۸۰۰ هزار کمونیست در اندونزی در اثر پیروی از مشی سیاسی صدر مائو.

این‌ها نمونه‌هایی از رویدادهای تاریخ معاصرند که بدیو کوچک‌ترین اشاره‌ای به آن‌ها نمی‌کند. حق با بدیو است چرا که بنا بر فلسفه بدیو این‌ها "رخداد" محسوب نمی‌شوند بلکه همگی "انمودار" هستند، یعنی فجایعی استالینی. از میان رویدادهای فاجعه‌آور جنبش کمونیستی موضع حزب کمونیست بسیار نیرومند آلمان در فاصله سال‌های ۱۹۳۰ تا زمان به قدرت رسیدن هیتلر حائز اهمیت بیشتری است. در آن سال‌ها جامعه آلمان در بحران اقتصادی بسیار ژرفی بسر می‌برد و سه نیروی سیاسی مهم در کشور وجود داشت که هریک حمایت یک سوم آرای توده‌ها را داشتند. این سه حزب عبارت بودند از حزب کمونیست استالینیستی، حزب سوسیال دموکرات اصلاح طلب، و حزب نازی هیتلری. ارزیابی حزب کمونیست آلمان از اوضاع سیاسی کشور این بود که حزب سوسیال دموکرات خائن به طبقه کارگر است و در نتیجه دشمن اصلی است و حزب هیتلر یک حزب عوام فریب توخالی و پنبه‌ای و دشمن فرعی است. موضع سیاسی حزب کمونیست (البته به توصیه کمیترین استالینی) این بود که با مخالفت با سوسیال دموکراسی موجب شوند تا وهله نخست هیتلر موقتا به قدرت رسد. هیتلر هم به واسطه برنامه‌هایش به سرعت نفوذش را از دست خواهد داد و آنگاه قدرت به حزب کمونیست منتقل خواهد شد! بشریت بهائی عظیم برای یک چنین ارزیابی در ظاهر "ماوراچپ" پرداخت. در صفحات بعدی نشان خواهیم داد که خط سیاسی‌ای که بدیو امروز در فرانسه توصیه می‌کند شباهت بسیار به موضع حزب کمونیست

استالینی آلمان در آن سال‌ها دارد. خوشبختانه بدیو مخالف حزب و تشکل است و نه تنها حزبی ندارد که هوادارانش هم از تعداد شاگردان کلاس درس-اش تجاوز نمی‌کنند.

بدیو پس از خوانش سبکسرانه و من درآوردی تاریخ جنبش کمونیستی تاکنونی به این نتیجه می‌رسد که ایده کمونیستی در سده نوزدهم در قالب "جنبش توده‌ای" بود، و در سده بیستم در شکل "حزبی - دوتی"، و امروزه هیچ یک از این دو الگو نه مطلوبند و نه مناسب، و به جای آن‌ها "فرضیه کمونیستی" خودش را ارائه می‌دهد. روایت تاریخ "جنبش کمونیستی" توسط بدیو تبدیل به روایت تاریخ "دین کمونیزم" می‌شود و هر یک از سه سکانس آن هم نظیر ادیان ابراهیمی پیامبر خودش را دارد (مارکس، لنین، مائو). بدیو با آیه‌های "فرضیه کمونیستی" اش عزم جزم کرده تا چون محمد، خاتم الانبیا ادیان کمونیستی شود.

"فرضیه کمونیستی" بدیو متکی است بر یک باور ساده که چیز دیگری را باید جانشین سرمایه‌داری کنیم و آن چیز عبارت است از "ایده کمونیستی" که امر ممکن است. بدیو بازسازی "ایده کمونیستی" را وجهه همت خود قرار داده‌است. او مطالب متناقض بسیاری در این باره نوشته است ولی باید انصاف داشت که دست کم در یک مورد همواره موضع ثابتی داشته است و آن هم جامعه شناسی غیرطبقاتی‌اش است. چشم‌گیرترین نکته‌ای که در تمام نوشته‌های بدیو به چشم می‌خورد، نبود برخورد طبقاتی است. در کلیه آثار او کم‌ترین اشاره‌ای به مقوله طبقات در جامعه مشاهده نمی‌کنیم. بی‌توجهی او به این نکته نه از روی سهل‌انگاری و فراموشی است، (که البته از فیلسوفی نظیر

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۳۳۱

بدیو بسیار بعید است، آن هم با آن پیشینه مائوئیستی‌اش) بلکه دقیقاً به واسطه عدم باور او به وجود طبقات (به معنای مارکسیستی آن) و یا از آن مهم‌تر در مواردی که به وجود طبقات اشاراتی گذرا می‌کند برای اثبات نادرست بودن و غیرعلمی بودن برخورد طبقاتی به مسائل اجتماعی و سیاسی است. او در مصاحبه‌ای پیوست کتاب "اخلاق، جستاری درباره شناخت شر"^{۱۳} چنین می‌گوید:

« در طی بیست سال گذشته دومین چیزی که تغییر کرده است وضعیت "طبقه" است. برای مدت‌های طولانی ما به ایده سیاست طبقاتی دولت طبقاتی و غیره باور داشتیم. امروزه، بر این باوریم که ابتکارات و ابداعات سیاسی که خود را به مثابه نمایندگان یک طبقه بیان می‌کنند، هر چه را که می‌توانستند انجام بدهند، انجام داده‌اند {عمرشان به سر آمده است}. در گذشته تحلیل مارکسیستی از طبقات یک ابزار قابل اعتمادی بود. بر این باورم که گرایش کلی برخی از حرف‌های شهودی اصلی مارکس، تأیید شده‌اند؛ دیگر به این مساله بر نمی‌گردم، اصولاً نیازی هم به تجدید نظر در مارکسیزم نداریم. مساله بر سر فراتر رفتن و پشت سر گذاشتن این دید مارکسیستی است که بر طبق آن گروه‌های عینی موجود در جامعه که توسط سیاست نمایندگی می‌شوند را بتوان "طبقه" اجتماعی نامید. این دید در گذشته مهم بود و با قدرت. امروزه اما به نظر من دیگر نمی‌توان از این نکته شروع کرد و یا بر ایده "طبقه" خود را استوار ساخت. البته ما می‌توانیم از فوآشدهای سیاسی، از وضعیت‌های سیاسی، از تناقضات و تضادها {اصطلاحات مائوئی} شروع کنیم. اما دیگر به هیچ‌وجه نمی‌توان این پدیده‌ها را در بازنمودهای طبقاتی فرمول بندی

کرد. به بیان دیگر سیاست فقط یا "سیاست رهائی" می تواند باشد و یا "سیاست ارتجاعی" (نه سیاست طبقاتی)، یعنی در یک بررسی و مطالعه علمی و عینی از نحوه کارکرد طبقات در جامعه، نمی توان سیاست را در قالب طبقات ریخت».^{۷۵}

در این کتاب بدیو آشکارا به سوی اخلاق کانتی پیش می رود و مفاهیم کانت را بطور مستقیم و غیرمستقیم علیه مفاهیم مارکسیستی به کار می گیرد. در مارکسیزم مفاهیم اخلاقی "خوب"، "بد"، و "حق" فقط در رابطه با منافع کل طبقه کارگر و مزدبران و توده های زحمتکش است که معنی می یابد، یعنی در رابطه با بهبود شرایط زندگی مادی انسان های زحمتکش و نه در رابطه با منافع "عام" جامعه. بدیو می نویسد:

« برای این حیوان - انسانی، غرق در پیگیری منافعش، هیچ حقیقی وجود ندارد... برای او تنها "اخلاق" معتبر همانا "اخلاق حقیقت ها" است {خدایش می داند که منظورش چیست!}»

اما این واقعیت که کارگران و مزدبران در نظام سرمایه داری توسط صاحبان سرمایه استثمار می شوند، که نه تنها یک "حقیقت" مسلم بلکه امروزه حتی جهانشمول هم است، و این واقعیت که در پی یک انقلاب سوسیالیستی و برقراری یک جامعه سوسیالیستی، کارگران توده های زحمتکش "نفع" می برند هم خود یک "حقیقت" مسلم دیگری است، حال اگر این دو حقیقت ساده برای بدیو حقیقت محسوب نمی شوند چرا که صرفا براساس "منافع" هستند

⁷⁵ - Alain Badiou, L'éthique, essai sur la conscience du mal.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۳۵

پس "حقیقت" بدیوئی و کل فلسفه‌اش را باید به آشغال دانی عقاید ارتجاعی فرستاد.

حتی اگر نظریه فلسفی "حقیقت"، "رخداد"، و رابطه‌اشان با "اخلاق" آن-طوری که بدیو اظهار می‌دارد را بپذیریم، اولین مشکلی که با آن مواجه می‌شویم این است که در تاریخ فقط با رویدادهای خوب و اخلاق پسند روبرو نبوده‌ایم. در تاریخ رخدادهای بسیاری که با معیار بدیو غیراخلاقی محسوب می‌شوند، هم وجود داشته و تعدادشان هم کم نبوده‌اند. البته بدیو خود به این ایراد اساسی به نظریه‌اش واقف است و خودش به ظهور نازیسم هیتلری اشاره دارد ولی آن را یک "رخداد" نمی‌داند، بلکه بر آن "وانمودار"^{۷۶} اسم می‌نهد، یعنی یک "رخداد باسمة ای و غیرواقعی" و گاهی هم آن را "فاجعه" می‌نامد. او در

رابطه با رژیم نازی در آلمان هیتلری می‌نویسد :

« وفاداری به "وانمودار" برخلاف وفاداری به "رخداد"، گسست‌اش از وضعیت رانه یک جهانشمولیتی "تهی"، بلکه یک خاص‌گرایی بسته یک مجموعه مجرد تنظیم می‌کند. تهی - توسط ارتقای وانمودار یک "رخداد-ذات" - در این جا همراه با جهانشمولیت‌اش، هدف‌اش این است که این ذات بتواند بازگردد. بدین معنا که هر چه که "همه" را مخاطب قرار می‌دهد، مرگ است، و آن چه که متفاوت از مرگ است بردگی است در خدمت ذات آلمانی. "همه" در این جا ازوما به معنای

76 - بدیو کلمه Simulacrum را به کار می‌گیرد. او این واژه را از پست-مدرنیست‌ها اخذ کرده و آنان خود از افلاطون اقتباس کرده‌اند. در زبان فارسی واژه‌های "فرنور"، "ظاهرنمون" و یا "باسمه" را در برابرش قرار داده‌اند. من واژه "وانمودار"، از ریشه "وانمود کردن" را پیشنهاد می‌کنم.

ذات جامعه آلمانی نیست - چرا که ذات یک "همه" نیست، بلکه تعداد اندکی است که بر "همه" مسلط می‌شود.^{۷۷}

یکی از دانشجویان ایرانی بدیو از آن جایی که از نوشته‌های استاد در رابطه با تفاوت بین "رخداد" و "انمودار" چیزی سر در نمی‌آورد در مصاحبه‌ای از او می‌خواهد که این تفاوت را بیشتر روشن سازد. بدیو می‌گوید:

« فاجعه یک "نمودار رخدادی" است. در حالی که یک "رخداد" تھی، وضعیت را احضار می‌کند، فاجعه اما بر شدن تھی را ندا می‌دهد. در حالی که "رخداد" در گیر جهانشمولیت تکینگی یک حقیقت است و یک وضعیت کامل پیش می‌آورد و در نتیجه انسانیت را در بطن خود دارد، برعکس فاجعه ارعاب یک ذات را سازمان می‌دهد و آن چیزهایی را که در انسانیت "شایستگی" دارند را محدود می‌کند. از یک رخداد چنین استنباط می‌شود که حقیقت در یک کار بیکران و ناتمام است، به گونه‌ای که فقط می‌توان گفت "اتفاقی می‌تواند بیافتد". در این رابطه یک حقیقت - فعلا - با هستی‌اش فاصله دارد. زمانی که به حضور - این جا حقیقت حکم کنیم، با فاجعه سروکار داریم. گوئی این هستی - این جا غیرواقعی است، که وضعیت در برابرش مقاومت می‌کند، که تنها راه گواهی دادن بر وجود داشتن - اش این است که بگوئیم که آن چه این جا هست، که نامناسب به حال حقیقت مثلا سر بر آورده از بطن وجودش، به این خاطر هستی دارد که آن - جا - نباید - باشد. با این تعریف اکتبر ۱۹۱۷ یک "رخداد"

77 - Alain Badiou, L'éthique, essai sur la conscience du mal, p74.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت | ۱۳۷

است در حالی که به قدرت رسیدن هیتلر در ۱۹۳۳ یک فاجعه
و «نامودار» تفاوت این دو به لحاظ هستی شناختی قابل تمیز است،
در عین حال نام گذاری آن چه که در آن دوران گذشت هم قابل
خوانش است»^{۷۸}.

بدیو برای این که دنیای «رخدادش» به پدیده نازی هیتلری آلوده نشود و آن
را از جرگه «رخداد» پاک و منزهاش خارج سازد به غیرقابل فهم ترین
بندبازی های زبان یا جوج و مأجوجی متوسل می شود و تزویر فلسفی اش را
به بهترین وجهی نمایان می سازد. بدیو در حالی که همواره خود را مخالف
اخلاق کانتی اعلام می کند، ولیکن در همین جمله باز گفت شده از او، سوای
نحوه نگارش اش، به همان استدلال کانتی متوسل می شود و می خواهد بگوید
که نازی ها چون ملی گرا و نژادپرست بودند نه مبین «همه» بودند و نه در
«همه جا». اگر همین نحوه استدلال (یعنی احکام و مقوله های کانتی) را در
مورد انقلاب کبیر فرانسه و یا انقلاب فرهنگی چین بکار ببندیم، این رویدادها
هم از جرگه «رخداد» و «فراآشد حقیقت» خارج می شوند. اصولا در تمام
رویدادهای تاریخی که بدیو «رخداد» می نامد، نه در «همه جا» بوده و نه برای
«همه کس»، همواره بخشی از جامعه علیه بخش دیگری و نه در همه جا
بوده اند. در انقلاب فرانسه بخشی از جامعه علیه فئودال ها و دربار بودند و در
انقلاب فرهنگی چین هم به قول خود مائو علیه «پویندگان راه سرمایه داری و
بورژوازی نوپا». تنها با انتساب صبغه طبقاتی به «رخداد» است که می توان به
شناخت علمی و عینی رسید و هم چون بدیو دچار تناقض و پرت و پلا گوئی

78 - Alain Badiou, entretien avec un étudiant:

http://www.lasca.fr/pdf/entretiens/Alain_Badiou.pdf

نشد. در نوشته‌های اخیر بدیو، این نیمه مائوئیست - نیمه لیبرال خجول و پرمدها، نه تنها از برخورد طبقاتی نشانی دیده نمی‌شود بلکه در مواردی با صراحت به مخالفت با آن هم برمی‌خیزد.

بدیوی فیلسوف که در همه زمینه‌های ادبی، فرهنگی، هنری، سیاسی، ایدئولوژیک، روانکاوی، فلسفی، موسیقی و عشق ده‌ها کتاب و صدها مقاله نوشته و به گفته خودش قصد مارکس + هگل سده بیست و یکم شدن را در سر می‌پروراند و چندین کتاب درباره "فرضیه کمونیستی" می‌نویسد، دریغا که اقتصاد را کاملا به فراموشی می‌سپارد. برخلاف سپهرهای فلسفه، هنر و علم، سپهر اقتصاد حوزه‌ای است که با زندگی روزمره مردم سروکار دارد. استثمار، بیکاری و فقر را نمی‌شود با فلسفه بافی لاپوشانی کرد. پس چه بهتر که آنان را نادیده بگیریم. اصولا این مسائل پیش پا افتاده شایسته فیلسوف برج عاج نشین نمی‌باشد و باید آن را برعهده آدم‌های معمولی و غیر فیلسوف، تشکلات بی ارزشی نظیر احزاب سیاسی، تشکلات کارگری، سندیکاها، سازمان‌های غیردولتی وانهاد. تازه فیلسوف ما که با صراحت مخالفت‌اش را با همین تشکلات که از نظر او نه فقط بی‌فایده بلکه مضر هم بوده‌اند، بارها اعلام کرده است. تصورش را بکنید که در همین کشور فرانسه که به او این امکان را می‌دهد که به راحتی این حرف‌ها را بزند، اولاً این آزادی بیان را چه کسانی برایش فراهم آورده‌اند و در ثانی برای لحظه‌ای تصورش را بکنید که اگر همین احزاب و تشکلات سندیکاتی نمی‌بودند، سرمایه‌داری چه دماری از مردم در نمی‌آورد. در بهترین حالت جامعه به وضعیت سده هفدهم بازمی‌گشت (بیگاری کشیدن از کودکان، شلاق‌زدن

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۳۹

کارگران بی حقوق، خفه کردن قلم بدستان و زنان در ایران نمونه جلوی چشم ما). چرا راه دور برویم، مگر آلمان دوران نازیزم را فراموش کرده‌ایم.

بدیو مدعی است که امروزه "حزب" عمرش به سرآمده و تشکل حزبی به گذشته تعلق داشته است. با این که در هیچ کجا بدیو به صراحت نمی‌گوید ولی منظورش از "حزب"، نه یک حزب سیاسی بورژوائی، بلکه "حزب انقلابی" جهت سرنگونی دولت سرمایه‌داری و رفتن به سوی ایجاد یک جامعه سوسیالیستی است. او به یک چنین حزبی باور ندارد. او می‌نویسد:

« در سده بیستم سیاست انقلابی به "حزب" متوسل شد که هدف و وظیفه‌اش عبارت بود از به مصاف دولت رفتن بر روی زمین خود دولت و به دست گرفتن قدرت دولتی برای دولت زدائی و درگذشتن از امر دولت »^{۷۹}.

از نظر بدیو این طرح و برنامه استراتژیک که بر آن "پارادیم جنگی" نام می‌نهد، در سده بیستم در مرحله نهائی به تمرکز گرائی گرائید. او در کتاب دیگری می‌نویسد:

« سده نوزدهم اعلان کرد، رویا دید، نوید داد. سده بیستم اعلان کرد که همین جا و هم اکنون آن را متحقق ساخته است...»

⁷⁹ - Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, éd. Seuil (collection "L'ordre philosophique"), 1989.

امروزه مسأله کلیدی این است که بدانیم یک سیاست انقلابی بدون یک حزب ممکن است^{۸۰}.

و یا در کتاب " اخلاق، جستاری درباره شناخت شر " می نویسد :

« تا اواخر سال‌های دهه ۱۹۷۰ من و دوستانم به این ایده باور داشتیم که سیاست رهایی بخش نوعی حزب سیاسی را مفروض می‌دارد. اما امروزه به یک ایده کاملاً متفاوتی رسیده‌ایم که "سیاست بدون حزب" می‌نامیم.^{۸۱}»

بدیو نه تنها خود مخالف "حزب" است بلکه می‌گوید که دیگر مدل "حزبی" طرفداری ندارد، اما او نمی‌گوید که چه کسانی مخالف آند. واقعیت این است که در بخش قابل ملاحظه‌ای از دنیا، نبود آزادی برای ایجاد تشکلات چه صنفی و چه سیاسی عمدتین مسأله سیاسی توده‌ها است و در آن کشورهایی که از سابقه طولانی دموکراسی پارلمانتاریستی بورژوائی برخوردارند، عمدتاً در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری، شاهد رشد خطرناک احزاب شبه-فاشیستی و فاشیستی هستیم. مواضع بدیو در قبال "دموکراسی" و "حزب" غیرمستقیم موجب تقویت جناح راست افراطی جامعه می‌شود. شاید بدیو منظورش این باشد که برای رسیدن به "کمونیسم"، الگوی حزبی امتحان خودش را داده و مردود شده است و از این رو او به الگوی کمون پاریس چشم دوخته است. جذابیت الگوی کمون برای بدیو در این است که کمون به مفاهیم سلبی "چپ" آغشته نبود، یعنی نه علیه مالکیت خصوصی بود، نه

80 - Alain Badiou, *Abbrégé de métapolitique*, Paris, éd. Seuil (collection "L'ordre philosophique"), 1998.

81 - Alain Badiou, Alain Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*. P.95.

علیه سرمایه‌داری، نه علیه امپریالیزم و نه علیه جهانی‌شدن سرمایه. کمون تنها علیه " دولت" بود، و آن‌هم علیه مقوله " دولت" بدون محتوا و فراطبقاتی. بدیو دقیقاً عوامل شکست کمون را محاسن‌اش می‌داند و آن‌هم برای شرایط بسیار متفاوت امروزی. فرمالیست بودن فیلسوف حد و مرزی ندارد. او اصولاً به علل شکست کمون نمی‌پردازد.

معهدا باید اشاره کرد که بدیو نه یک آنارشیست است و نه طرفدار یک انقلاب خودجوش. برای او "سیاست بدون حزب" به معنای سیاست بدون سازمان‌دهی نیست. بلکه به معنای سیاستی است که با دولت کاری نداشته - باشد. او شدیداً مخالف ایده کسب قدرت دولتی از هر طریقی است. در بین جنبش‌های اجتماعی سال‌های اخیر فقط به کارگران خارجی فاقد اجازه کار و یا اجازه اقامت در فرانسه علاقه نشان داده است. از نظر بدیو این بخش از کارگران حامل تمام تضادهای نظام سرمایه‌داری معاصر می‌باشند. در نتیجه آنان تنها و تنها بخش "آشتی‌ناپذیر" جامعه می‌باشند. از نظر او کشورهای سرمایه‌داری ثروتمند برای کاهش هزینه تولید و دستمزد و اعمال انضباط بر کارگران، به کارگران مهاجر و یا "غیرقانونی" متوسل می‌شوند. هرچند این نکته واقعیت دارد ولیکن دیدی است بسیار ساده‌گرایانه، کاهش‌گرایانه، و اغراق‌گرایانه. برخوردی است بیشتر اخلاقی - انسانی تا علمی.

بدیو برای کارگران تولیدی و مزدبران کم‌ترین وزنه سیاسی قائل نیست. در زمان نوشتن این مطلب جنبش عظیم اعتراضاتی و اعتصابی کارگران و مزدبران سراسر فرانسه را دربرگرفته است. حکومت سوسیالیست به نمایندگی از سوی سرمایه‌داران از طریق تغییر قانون کار به حمله همه جانبه‌ای علیه دست‌آوردهای تاریخی طبقه کارگر در فرانسه دست زده است. این جنبش

عظیم وارد چهارمین ماه شده است و میلیون ها نفر را دربر گرفته و بر طبق نظرسنجی‌های خود حکومت، اکثریت فرانسویان را در برمی‌گیرد. آن بدیو که درباره هر مساله بی‌اهمیتی و یا کم‌اهمیتی هم سخنرانی می‌کند و هم سمینار راه می‌اندازد، تاکنون یک کلمه درباره این جنبش اعتراضی ابراز نداشته است! در عوض او تاکنون چندین سخنرانی و سمینار و نوشته درباره "شب‌های ایستاده" داشته است. "شب‌های ایستاده"، تجمعی است از افرادی که از ساعت ۸ شب تا ۱۲ شب در میدان جمهوری در شهر پاریس گرد می‌آیند و به تبادل نظر در مسائل اجتماعی می‌پردازند و سپس به خانه‌های خود بازمی‌گردند. نحوه برخورد بدیو به این دو جنبش با دو ماهیت و محتوای اجتماعی کاملا متفاوت، آینه تمام نمای کل فلسفه "ماورای چپ" توخالی بدیو است. خرده‌بورژوازی ناراضی، مستأصل و بی‌حوصله وقتی که خیلی انقلابی می‌شود، شام‌اش را به جای خانه در میدان جمهوری صرف می‌کند و برای هضم غذا به سخنرانی معرکه بگیران گوش فرامی‌دهد. پس از گذشت یک ماه و با فرارسیدن تابستان و فصل تعطیلات، عمر "شب‌های ایستاده" هم به سر آمد! البته بدیو هیچگاه خودش به میدان جمهوری نرفت و از دفتر دانشگاهی‌اش با پرکردن نوار سمینارهایش به سبک "امام خمینی در پاریس"، رخدادش را از راه دور رهبری می‌کرد.

سیاست رهائی بخش بدیوئی و ژان ژاک روسو

"فرضیه کمونیستی" بدیو فقط وجه سلبی ندارد. او پس از خط بطلان کشیدن بر کل تمام تاریخ جنبش کمونیستی در صد و پنجاه سال گذشته، آن هم به شیوه‌ای کاملا غیرعلمی و من‌درآوردی، طرح سیاسی خودش را تحت عنوان "سیاست رهائی بخش" و یا "سیاست رادیکال برابری" ارائه می‌دهد. بدیو در

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۴۳

مصاحبه‌ای به زبان انگلیسی بسیار سلیس و قابل فهم همه، برخلاف نوشته‌های به زبان فرانسه اش، چنین ابراز می‌دارد :

« امروزه برخلاف سده بیستم، تفاوت روشنی بین دو جهت‌گیری سیاسی متضاد [انقلابی و اصلاح‌طلبی] موجود نیست. در آن دوران هم همه در مورد ماهیت دقیق این دو سیاست متضاد هم نظر نبودند، ولیکن توافق بر این بود که تقابلی بین سیاست‌های بورژوا-دموکراتیک و گزینۀ انقلابی موجود است... امروزه دیگر در مورد این که یک چنین تقابل اساسی وجود دارد، توافقی در کار نیست. در نتیجه، ارتباط بین فلسفه و سیاست پیچیده تر و ناروشن تر شده است
۸۲

شگفت آن که بدیو این مطالب را در سال ۲۰۰۸ می‌گوید، در دورانی که سوسیال دموکراسی هر چه بیشتر به راست رفته و دیگر بین سوسیال دموکراسی و لیبرالیزم و نتولیرالیزم تفاوتی چندانی دیده نمی‌شود. در واقع این حکم می‌باید از زبان یک فیلسوف و یا ایده‌ئولوگ نتولیرال شنیده می‌شد. اما واقعیت خلاف آن چیزی است که بدیو مدعی‌اش است. بدیو پس از پاک کردن تفاوت بین اصلاحات و انقلاب می‌نویسد :

« باروری فلسفی سیاست رهائی‌بخش باید از طریق یک سیاست رادیکال برابری و تحت همین عنوان تحقق یابد»^{۸۳}

82 - Alain Badiou, *Interview with Alain Badiou*, Inquiry, Critical Vol. 34, No.4, summer 2008, p. 646.

83 - Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*

مقوله "برابری" معجزه دوم بدیو بعد از مقوله "رخداد"، است. ببینیم منظور بدیو از "برابری" چیست :

«... "برابری" به هیچ چیز عینی اشاره ندارد. مقام، درآمد و شغل مساله برابری نیستند. منظور نیروهای برانگیزنده به اصطلاح تساوی جویانه قراردادهای و اصلاحات هم نیست. برابری مقوله‌ای ذهنی است. برابری را باید در "آگاهی عمومی" سن ژوست و یا "جنبش سیاسی توده‌ای" مائوتسه دون جست و جو کرد. چنین برابری‌ای به هیچ وجه یک برنامه اجتماعی نیست. به علاوه، هیچ ربطی به رفاه اجتماعی هم ندارد. یک حکمت سیاسی است، یک تجویز است»^{۸۴}.

او در جای دیگری می‌نویسد :

«برابری نه نقطه پایانی را مفروض می‌دارد، و نه چارچوب خود را محدود می‌کند، و نه در مورد محدوده اجرای خود، نسخه‌پیچی می‌کند. برابری به‌فوریت قابل اجراست. حکم کلی که این روزها در مورد خواب و خیال بودن برابری صادر می‌کنند، خود نشانه خوبی است»^{۸۵}.

بدیو در ستایش از "برابری" تا آن جا پیش می‌رود که کمونیزم را معادل مبارزات عمومی توده‌های مردم در کل طول تاریخ برای کسب "برابری" علیه قهر دولتی، تعریف می‌کند. او در ادامه می‌نویسد :

84 - Alain Badiou, *Infinite Thought*, London: Continuum, 2005, P.54.

85 - Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت | ۱۴۵

« فرضیه کمونیستی به مثابه یک ایده ناب برابری، بدون تردید از بدو پیدایش دولت‌ها وجود داشته است. به مجرد آن که کنش توده‌ها تحت نام عدالت برابری خواهانه با قهر دولتی به مقابله می‌پردازند، ما شاهد بروز اشکال اولیه و یا تکه‌های از فرضیه کمونیستی هستیم »

بدیو با صدور فراخوان « عمل توده‌ای تحت عنوان عدالت برابری خواهانه در ضدیت با قهر دولتی » چهره‌ای رادیکال و رزمنده به خود می‌گیرد. اما " برابری " یک اصل قائم به ذات نیست، یک مقوله فلسفی نیست، یک تساوی در برابر قانون نیست. برابری یک رابطه اجتماعی است که ریشه در مناسبات اقتصادی و نهادهای سیاسی حافظ آن دارد. بدیو آشکارا اسیر انقلاب بورژوائی فرانسه است و ستایش‌اش از نظریات ژان ژاک روسو را باید در این رابطه دید. او می‌نویسد :

« تیزبینی روسو تا آن‌جا پیش می‌رود که " برابری " را معیار اراده عمومی قرار می‌دهد. این یک نکته اساسی است. اراده عمومی رابطه‌ای است از تعلق مشترک همه مردمان به خودشان... برابری به مثابه یک بیان ذاتی اراده عمومی سیاست است. به همین سیاق عکس این نکته هم صادق است. یعنی هرگونه اظهاریه غیر تساوی جویانه ضد-سیاسی است. جالب توجه‌ترین مساله در کتاب قرار داد اجتماعی این است که با اتکاء منظم بر شالوده‌ای که بر خداد استوار است و سلسله‌اعمالی روش‌مند و غیرقابل تفکیک، ارتباط نزدیکی میان سیاست و برابری برقرار می‌کند »^{۱۶}.

86 - Alain Badiou, L'Être et l'Événement.

شگرف آن که بدیو در اثبات نظریاتش به "انقلاب کبیر فرانسه" متوسل می-شود ولیکن به جای کلمه انقلاب واژه "رخداد" به کار می‌گیرد، چه نفرتی از کلمه انقلاب!

اما "تیزبینی" روسو به واقع در این بود که او برابری صوری بین طبقات متخاصم یعنی به واقع نابرابری واقعی را تحت عنوان "آزاده عمومی" مخفی می‌کند. در سده هیجدهم شاید بتوان این را بر روسو بخشید، ولیکن در سده بیست و یکم نسبت "تیزبینی" دادن به روسو به خاطر چنین دید فراطبقاتی را به هیچ عنوان نمی‌توان به بدیو بخشید، آن هم درچارچوب "فرضیه کمونیستی"!

ژان ژاک روسو مفهوم "برابری" را چنین تعریف می‌کند:

«واژه برابری نباید چنین معنا شود که همه به یک اندازه صاحب قدرت و ثروت باشند، بلکه منظور این است که قدرت نباید به خشونت متوسل شود. برابری در زمینه ثروت بدین معناست... که افراد فزادست باید در مصرف و اعمال نفوذ تعادل به خرج دهند و فرودستان هم در حرص و چشم داشت»^{۸۷}.

نظریات اقتصادی روسو بر پایه دفاع از مالکیت خصوصی استوار است و نظریات سیاسی‌اش هم بر پایه نوعی برابری برای خرده تولید کنندگان. روسو به لحاظ سیاسی یک بورژوازی جمهوری‌خواه بود و ارتباطی با کمونیسم

⁸⁷ - Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract, or Principles of Political Right*, Book 2, Chapter 11, p. 96.

نداشت. نظریات سیاسی - اجتماعی و اقتصادی روسو در دفاع از یک نظام عادل سرمایه‌داری در برابر فئودالیزم اجحاف‌گر، شناخته‌تر از آن است که به توضیح همه جانبه آن در این مقاله نیازی باشد. قرارداد اجتماعی روسو از دولت یک مفهوم مقبول همگانی که معرف "اراده عام" است، ارائه می‌دهد، دیدگاهی غیرطبقاتی، دیدگاه طبقه حاکم هر دورانی. مگر دولت‌های مدرن بورژوا- پارلمانتاریستی امروزی که بدیو شدیداً مخالف آن هاست، خود محصول تکامل ایده‌های روسو نیستند. مگر این حکومت‌ها امروزه خود را نماینده "اراده ملت" معرفی نمی‌کنند. در همین فرانسه مگر سرکوزی که عنوان نام کتاب بدیو است، لوپن فاشیست و حتی اولاند سوسیالیست همگی خود را چیز دیگری غیر از نماینده "اراده عمومی" ملت می‌دانند. روسو متعلق به دوران دیگری بود، سخنگوی طبقه‌ای بود که در دوران خودش نقش انقلابی داشت، یعنی بورژوازی در حال صعود و مترقی. روسو هیچ‌گاه از کمونیزم حرف نزد. روسو حتی زمانی که از "اراده عمومی" می‌گفت، اراده "بردگان، برده‌داران، دهقانان، اربابان، کارگران، سرمایه‌داران و پیشه‌وران خرده" را می‌خواست منعکس کند. در واقعیت امر، روسو خواست و امیال بورژوازی در حال مبارزه علیه فئودالیزم را بازتاب می‌کرد. بورژوازی در بردش علیه فئودالیزم، بقیه اقشار و طبقات جامعه را می‌بایست بسیج می‌کرد و پشت خود می‌آورد. "تیزیسی" سیاسی روسو در این بود که در مقام یک روشنفکر ایدئولوگ بورژوازی این خواست این طبقه را در قالب مفهوم "اراده عمومی" فرموله کرد. مقوله "اراده عمومی" روسو یک قرارداد اجتماعی نیست، بلکه یک ساختار و نظم اجتماعی است که سلطه طبقاتی بورژوازی را توجیه می‌کرد و می‌کند. بدیو این دشمن سرسخت دموکراسی پارلمانتاریستی زمانی که علیه این نوع حکومت استدلال می‌کند، دقیقاً از مفاهیم و بینش‌های

سیاسی‌ای استفاده می‌کند که به واقع مبانی ایجاد کننده و تثبیت کننده آن بوده‌اند.

اگر این عقاید سیاسی در اروپای سده هیجدهم عقاید مترقی بودند و توانستند توده‌های زحمتکش شهری و روستائی را حول بورژوازی مترقی علیه فتودالیزم، کلیسا و دربار بسیج کنند، اما، امروزه در سده بیست‌ویکم، در دورانی که ثروت بسیاری از شرکت‌های فرانسوی به مراتب بیشتر از کل ثروت کشور فرانسه در دوران روسو است، در عصری که مفهوم "برابری عام" واژه‌ای است که اکثر بر زبان سیاستمداران راست و یا راست افراطی جاری است، توسل به آن هدفی جز تحمیق توده‌ها و فریفتن آن‌ها نمی‌تواند داشته باشد. برابری یک فرد بیکار و یا حتی یک شاغل حقوق‌بگیر با یک سرمایه‌دار صاحب تراست چه معنائی دارد! مقوله "برابری" اگر وارد حیطه اقتصاد نشود، اگر به مقولات ارزش افزونه، استثمار، رانت خواری، و سود نپردازد، چه هدفی را می‌تواند دنبال کند؟ آن کس که به روش‌های قانونی میلیاردها سود عایدش می‌شود و آن کس که به خاطر سیرکردن شکم فرزندش ناچار از دزدی و تخطی از قانون می‌شود و قانون سرمایه‌داری را خدشه‌دار می‌کند، مگر هر دو در برابر قانون سرمایه‌داری "برابری" نیستند؟

ژان ژاک روسو در کتاب قرارداد اجتماعی می‌نویسد که "طبیعت انسانی" باید آزاد شود. او یک "وضعیت طبیعی"ی را مفروض می‌دارد تا در مقایسه با آن بتواند جامعه معاصرش را به نقد بکشد. برای روسو این "وضعیت طبیعی"، که جامعه ایده‌آل خود می‌داند، همان جامعه "لیبرال" بورژوازی سده هیجدهم بود. او بر این باور بود که انسان در طبیعت، به مثابه یک حیوان،

آزاد نبود، بلکه برده نیازها و غرایز طبیعی شرایط حیوانی‌اش بود. اما انسان در جامعه طبیعی به یک "آزادی مدنی" بالاتری نائل می‌آید. در دورانی که ژان ژاک روسو این مطالب را نوشت، یعنی در سده هیجدهم، بورژوازی هنوز در راه بود و کاملاً مستقر و تثبیت نشده بود. منظور روسو از "وضعیت طبیعی" این بود که باید شرایطی ایجاد شود که توانایی‌های بالقوه فردی و جمعی انسان‌ها متحقق شوند. بعدها هدف "کمونیزم مارکسی" هم همین امر بود. اما تخیلات و آرزوهای "کمونیزم بدوی" نزد روسو که شباهت بسیار به "وضعیت طبیعی" داشت، این توهم را در روسو بوجود آورد که جامعه بورژوازی را مهد و جایگاه "جنبش‌های بخش" ببیند.

جامعه بورژوازی تحت سرمایه‌داری تعمیم یافته به سرعت نویدها و آرزوها اولیه خود را زیر پا گذاشت. دیگر "وضعیت طبیعی" نه آن‌چنان که ژان ژاک روسو پیش‌بینی کرده بود، بلکه به آن طوری که هابز توصیف کرده بود یعنی "جنگ همه علیه همه" متحول شد، دقیقاً آن چیزی که ژان ژاک روسو قصد مبارزه با آن را داشت. تحت این شرایط جدید "تخصیصات" در جامعه نه تنها متوقف نشد، چرا که حالا با تحقق "آزادی" نه فقط برای امر "خیر" بلکه عمداً جهت امر "شر"، بر شدت این تخصیصات هم افزوده شد. این "آزادی" از نوع جدید در طی تحول دیالکتیکی‌اش شر "استثمار" را با خود آورد. "کمونیزم مارکسی" از زاویه‌ای همان ادامه اهداف ژان ژاک روسو، یعنی "آزاد سازی توانایی‌های بالقوه فردی و جمعی" انسان‌ها است اما در شرایط کاملاً متفاوتی و در جامعه‌ای متفاوت. ایراد نابخشودنی آلن بدیو در این است که بر این تفاوت مهم آگاهانه سرپوش می‌گذارد.

"فرضیه کمونیستی" مارکسی و سیاست رهایی‌بخش او دقیقاً منطبق این تحولات مهم در جامعه مدرن بورژوازی آن دوران و پاسخگوی معضلات و "شر" های جدیدی بود که با خود به همراه آورده بود. رشد "سرمایه صنعتی" و شکل‌گیری همزادش، یعنی جنبش کارگری و "سوسیال دموکراسی" از پیامدهای مهم این تحولات بودند. کل این تحولات خود را در قالب خواست دموکراسی اجتماعی نشان دادند که از نظر مارکس برای حصول به آن نیاز به بالا رفتن هرچه بیشتر خودآگاهی بود. مارکس از این مرحله سرمایه صنعتی به عنوان "بحران در جامعه مدرن" و یا حتی "بحران در تاریخ" نام می‌برد^{۸۸} و بعدها روزا لوکزامبورگ به تبعیت از انگلس آن را در عبارت "سوسیالیسم یا پرودیت" فرموله می‌کند. از نظر مارکس، اشکال کلاسیک سیاست بورژوازی دوران پیش‌تر سده‌های هفدهم و هیجدهم عصر سرمایه داری مانوفاکتور، یعنی "لیبرالیسم" و "دموکراسی"، در رویارویی با مسائل و معضلات دوران جدید سده نوزدهم، بی‌کفایتی و بی‌ثمری‌شان را به‌تقد نشان داده بودند.

با مارکس بشریت با تکالیف نوین و پیش‌بینی نشده‌ای مواجه می‌شود، تکالیفی که تا به امروز هنوز حل نشده باقی مانده‌اند و تا حدود بسیاری مورد اهمال و مسامحه واقع شده‌اند. در وضعیت سرمایه متحول شده سده نوزدهم، دموکراسی دقیقاً به واسطه ناممکنیت‌اش، ضرورت می‌یابد، که خود به درگذشتن و فرارفتن دیالکتیکی‌اش اشاره دارد. امروزه دموکراسی در تضاد با سرمایه است. از این رو برخلاف ادعای آلن بدیو و ژیک مسالّه به هیچ

⁸⁸ - Marx, "For the ruthless criticism of everything existing," letter to Arnold Ruge (September, 1843).

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۵۱

وجه دعوی " کمونیزم علیه دموکراسی لیبرال نیست". یک باور بغایت استالینیستی‌ای که چپ در ایران در سال‌های اول انقلاب در دعوی قدرت بین " خمینی و بازرگان" بهای بسیار سنگینی به خاطرش پرداخت. برای یک بررسی اجمالی از رویداد های سال های اولیه انقلاب ۱۹۵۷ و آشنایی با مواضع سیاسی گروه های چپ ایران در قبال آن، مطالعه مطلبی با عنوان " انقلاب و ضد انقلاب در ایران"^{۸۹} را توصیه می کنیم. برای مارکس "کمونیزم" آن چنان سیاستی بود که امکان فائق آمدن هم ضرورت به لیبرالیزم و هم ضرورت به دموکراسی را نشانه گرفته بود، یعنی درگذشتن و فراتر رفتن از نیاز به "سیاست‌های بورژوایی". اما این همه قرار بود از طریق سیاست مطالبه "حقوق بورژوایی" برای طبقه کارگر که فاقد آن بود، بدست آید. از منظر مارکس خاستگاه

این سوسیالیزم و کمونیزم که در دوران او پدیدار شده بود، عبارت بود از بیان متأخر و متضاد توان بالقوه نامنسجم رادیکالیزم جامعه بورژوایی که طالب نجات و رهایی بود. مارکس در سرمایه پتانسیل‌های فراتر رفتن از مطالبات لیبرالیزم و دموکراسی بیشتر را جست. کمونیزم "بعدی"، در این رابطه، از مسیر مارکس خارج شد و در سده بیستم در تخاصم بین سوسیالیزم و لیبرالیزم غرق شد. "فرضیه مارکسیستی" بر این باور است که مارکس برای دگرگونی‌های کیفی جامعه بورژوایی و برای فراتر رفتن از آن، این توان بالقوه و نه آن تقابل را به خوبی تشخیص داد.

89 - صابر نیکبین، انقلاب و ضد انقلاب در ایران در :

روسو زمانی می‌نوشت که هیچ کجای دنیا یک حکومت به اصطلاح دموکراتیک از نوع مدرن امروزی‌اش وجود نداشت. او تکامل همین دولت‌ها به اصطلاح دموکراتیک را ندیده بود، تکامل سرمایه‌داری را ندیده بود، سرمایه‌داری استعماری خود کشور فرانسه را ندیده بود، مرحله امپریالیستی و پی‌آمدهایش را ندیده بود. روسو نه هیچ یک از "رخدادهای" مورد علاقه بدیو را دیده بود و نه "وانمودارهای" مورد نفرت او را. بدیو با توسل به روسو می‌خواهد "فرضیه کمونیستی" اش را به ما بقبولاند. بدیو نسخه مجامع شبه - کمونیستی مسیحیت سده اول میلادی را می‌پیچد تا مبادا کسی سراغ سیاست اسپارتاکوسی برود! او در ادامه خاک پاشی و اغتشاش سیاسی می‌نویسد:

« فرضیه کمونیستی "با انقلاب فرانسه به عصر مدرنیته سیاسی پا گذاشت" ».

چنین ادعائی خدشه‌دار کردن آشکار تفاوت بین یک انقلاب بورژوائی رادیکال و کمونیزم است. گسست از روابط مالکیت بورژوائی همراه با گسست از ایده‌های مترادف با آن در بنیان اولیه کمونیزم می‌باشند. درست است که انقلاب فرانسه روابط مالکیت فئودالی و رونمای اشرافیت و دربار را ریشه کن کرد، اما همه این‌ها در جهت تثبیت مناسبات مالکیت بورژوائی و تثبیت و رشد سرمایه‌داری بودند و نه برای الغای آن! انگلس در این رابطه می‌نویسد:

⁹⁰ - Alain Badiou, L'Hypothèse communiste.

«مردان بزرگی که در فرانسه افکار مردم را برای انقلابی که در پیش آماده می‌کردند خود با مواضع قویا انقلابی وارد صحنه شدند. آنان هیچ قدرت بیرونی را به رسمیت نمی‌شناختند. دین و طبیعت‌گرایی - جامعه، نهادهای سیاسی همه این‌ها مورد بی‌رحمانه‌ترین انتقادهای قرار می‌گرفت. همه چیز می‌بایست یا موجودیت خود را در برابر کرسی داوری و عقل توجیه می‌کرد و یا از هستی خود دست می‌کشید... همه اشکال اجتماعی و حکومتی تا آن زمانی، همراه با همه تصورات سنتی غیرعقلانی تلفی می‌شد به انبار اشیای بی‌مصرف ریخته شدند. دنیا تا به امروز توسط پیش‌داوری‌ها هدایت می‌شد، همه چیز گذشته تنها شایسته همدردی و تحقیر بود. اکنون برای اولین بار سپیده دم حکومت عقل ظاهر شد است. از این پس خرافات، بیدادگری، تبعیض و ستم باید جای خود را به حقیقت ابدی، عدالت ابدی، برابری طبیعی و حقوق انسان غیرقابل تعرض بدهند.

«اکنون ما می‌دانیم که این حکومت عقل چیزی جز همان ایده‌آل‌زده شده بورژوازی نبوده، می‌دانیم که عدالت ابدی به صورت دستگاه دادگستری بورژوائی تحقق یافت، برابری به برابری بورژوائی در برابر قانون منتهی گردید. مالکیت خصوصی به عنوان یکی از عمده‌ترین حقوق انسان‌ها اعلام شد و حکومت عقل قرارداد اجتماعی روسو همانطور هم تحقق نیافت، نمی‌توانست جز در قالب جمهوری دموکراتیک بورژوائی ظاهر شود. متفکران بزرگ سده هیجدهم نیز مانند اسلاف خود قادر نبودند از محدودیت‌هایی که دوران آن‌ها برایشان ایجاد کرده بود، فراتر روند»^{۹۱}.

⁹¹ - Frederick Engels, Socialisme utopique et socialisme scientifique, 1892.

اگر در صد و بیست سال پیش انگلس ارزیابی‌اش از انقلاب کبیر فرانسه و اندیشمندان آن از جمله روسو را در قالب چنین جملاتی بیان می‌کند، امروزه بدیو آن را به‌عنوان آغاز "فرضیه کمونیستی" به ما می‌خواهد بقبولانند. تلاش بدیو و امثال او به مراتب عقب‌تر از روسو است. بدیو با سیاست رهایی بخش‌اش تحت‌عنوان پرطمطراق ولی توخالی "حکمت برابری‌جویانه"، از آن چه که مارکس در "نقد برنامه گوتنباخ" بر آن "افق تنگ حق بورژوازی" نامید، فراتر نمی‌رود.

بدیو و مارکس

بدیو در مقاله‌ای به معرفی یک مفهوم جهانشمولی تحت عنوان "ثابت کمونیستی" می‌پردازد و به کمک آن تعریفی از ایده کمونیستی‌اش ارائه می‌دهد. او در این مقاله بحث‌اش را با ارجاع به "ماینفست حزب کمونیست" مارکس و با تعاریف و مفاهیم مارکسیستی از کمونیزم شروع می‌کند و در ادامه علیه آن‌ها موضع می‌گیرد و مدعی می‌شود که امروزه این مفاهیم دیگر کاربرد ندارد و خود تعریف جدیدی ارائه می‌دهد که بر آن "فرضیه کمونیستی" نام می‌دهد. او می‌نویسد:

« جنبش کمونیستی فقط بیانگر مجموعه کل نمودهای فکری است. همان چیزی که کانت آن را نه یک برنامه بلکه یک ایده با عملکرد و تنظیم‌کننده می‌نامد. فرضیه کمونیستی به‌عنوان یک ایده ناب برابری، بدون شک از زمان پیدایش دولت وجود داشته است. از همان زمانی که عمل توده‌ای تحت نام عدالت تساوی جویانه به مخالفت با قهر دولت برمی‌خیزد، مقدمات و اجزاء فرضیه شروع به ظاهر شدن می‌-

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت | ۱۵۵

کند. قیام‌های مردمی نظیر قیام بردگان تحت رهبری اسپارتاکوس، یا شورش دهقانان به رهبری مونتزر را شاید بتوان به عنوان نمونه‌های عملی این
"عامل ثابت کمونیستی" تشخیص داد"^{۹۲}.

بدیو در بررسی جامعه سرمایه‌داری روش مارکسی را به کنار می‌نهد و اصولاً آن را مردود اعلام می‌کند. نظیر اکثر استالینیست‌های سابق. پیشینه چنین ارتدادی به قدمت خود مارکسیزم است. فهرست اسامی اقتصاددانان، نظریه‌پردازان و فیلسوف‌هایی که تا پیش از بدیو به یک چنین نظریاتی رسیدند، خود یک کتاب می‌شود. آن چه که بدیو را از دیگران متمایز می‌کند، این است که این همه را تحت لوای "سیاست رهائی‌بخش" و در قالب "فرضیه کمونیستی" ارائه می‌دهد. نسخه پیچی کمونیستی بدیو در خدمت هرچیزی است جز "کمونیزم". خرده‌بورژوازی از مفهوم "طبقه" و بطور اعم و "منافع طبقاتی" بطور اخص به شدت متنفر است و به هر وسیله‌ای متوسل می‌شود تا ما را متقاعد سازد که این دو مقوله واقعیت ندارند و اختراع روشنفکران "چی" است. ببینیم آلن بدیو چطور گریبان خود را از شر آن‌ها رها می‌کند. او در مصاحبه‌ای می‌گوید:

« منافع هیچ‌گاه جایگاه منحصر به فردی در سر نوشت بشر ندارند. منافع بیان مبارزه برای بقا است که شامل همه موجودات زنده می‌شود»

⁹² - Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, "New Left Review", N° 35, January-February 2008, p.49.

« بخشی از معجزه اختراع پرولتاریا به عنوان یک طبقه انقلابی این است که مارکس توانست پرولتاریا در مقام یک "بی‌هویت" را با انسانیت هم ذات کند»^{۹۳}.

اگر مارکسیست‌های سابق، وجود پرولتاریا در سده نوزدهم، یعنی زمان مارکس را قبول دارند ولیکن مدعی می‌شوند که با تحولاتی که در سرمایه‌داری به وجود آمده دیگر در سده بیست و یکم پرولتاریا به مفهومی که مارکس از آن یاد می‌کرد، وجود ندارد. اما، بدیو اصولاً وجود پرولتاریا را در هیچ مرحله‌ای از تکامل سرمایه‌داری قبول ندارد و آن را یک اختراع مارکس می‌داند. بدیو "خاص" بودن نقش اقتصادی یک کارگر و رابطه‌اش با سرمایه‌دار را مخدوش می‌کند تا به "منافع عام" جامعه و بشریت برسد.

لنین نوشت:

« انسان‌ها تا زمانی که یاد نگیرند در پس جملات و وعده‌های اخلاقی، دینی، سیاسی و اجتماعی، منافع طبقات را جست و جو کنند، همیشه قربانی نادان فریب و خودفریبی در سیاست بوده و خواهند بود»

بدیو فیلسوف و نظریه‌پرداز هم در این فریب‌کاری و تحمیق توده‌ها نقش دارد. بدیو به انحای مختلف سعی در رد انقلاب دارد. یکی از این روش‌ها توسل نادرست و از روی فرصت‌طلبی به مارکس است. او در حالی که

⁹³ - Alain Badiou, *Interview with Alain Badiou*, Inquiry, University of Washington, 2005, Badiou, *Metapolitics*, p. 97.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۵۷

آشکارا خود را نه تنها مارکسیست نمی‌داند بلکه اصولا مارکسیزم را هم انکار می‌کند: «... مارکسیزم وجود ندارد»^{۹۴}، ولی اگر برای اثبات نظریاتش مفید بداند به مارکس متوسل می‌شود، اما به شیوه خودش. یکی از این موارد ارجاع به تحولات انقلاب روسیه بعد از مرگ لنین و ایجاد یک دولت متمرکز بسیار قوی و سرکوبگر در شوروی دوران استالین است. او وجود این دولت عظیم متمرکز در شوروی را خلاف نظریه پژمرده شده دولت پس از انقلاب پرولتری نزد مارکس می‌بیند و از آن نتیجه می‌گیرد که از آن جایی که در اثر انقلاب آن چه که رویداد خلاف پیش‌بینی و امیال مارکس بود، پس انقلاب باطل است. استدلال دیگرش در مخالفت با انقلاب را در این می‌بیند که هدف از انقلاب کسب قدرت دولتی است و از آن‌جا که دولت ذاتا سرکوبگر است، پس انقلاب امر مردودی است. از نظر بدیو، دولت ماهیت طبقاتی ندارد و ورای جامعه و طبقات است، در نتیجه سرکوب دولتی، سرکوبی است عام، غیر طبقاتی، و علیه کل جامعه، پس کسب قدرت دولتی امر نکوهیده‌ای است. شگفت آن که بدیو تز پژمرده شدن دولت پس از انقلاب سوسیالیستی را از مارکس می‌گیرد و قبول دارد، چون به نفع اهدافش است، اما ماهیت طبقاتی داشتن دولت نزد مارکس را نمی‌پذیرد!

او می‌نویسد:

« مارکسیزم، جنبش کارگری، دموکراسی توده‌ای، حزب پرولتری،

دولت سیاسی، همه این ابداعات چشم‌گیر سده بیستم دیگر هیچ مورد

استفاده عملی ندارند»^{۹۵}.

94 - Alain Badiou, Abrégé de métapolitique, p.68.

95 - Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom ?

نویسنده روده درازی که چندین کتاب و ده‌ها مقاله طولانی درباره مفاهیم مجردی چون "رخداد"، "حقیقت"، "هستی"، "نقطه مازاد" و امثال این‌ها می‌نویسد وقتی که به سیاست و تاریخ می‌رسد حساست به خرج می‌دهد و به سبک نیچه‌گزینه‌گویی می‌کند، با چند جمله کل تاریخ یک جنبش به پیشینه صدوپنجاه ساله را درمی‌نوردد و در یک جمله هم احکام بدیوئی صادر می‌کند.

بدیو جهت اعتبار خریدن برای "فرضیه کمونیستی" اش به جنبش‌های ضد برده داری و ضد فئودالی متوسل می‌شود، آن‌ها را درچارچوب انکشاف کمونیزم در طول تاریخ جا می‌زند تا فرضیه خود در تداوم و تکامل کمونیزم مارکسی را به ما بقبولاند. این واقعیتی است که از زمان پیدایش طبقات در جامعه و در نتیجه پیدایش دولت که همواره عامل اعمال قهر یک طبقه بر طبقات دیگر بوده است، ایده‌های برابری و عدالت خواهانه، یعنی آنچه که بدیو "ایده کمونیستی" می‌نامد، همواره وجود داشته و بدیو خود به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کند. اما آن چه که کمونیزم مارکسی را از سایر کمونیزم‌ها متمایز می‌کند این است که مارکس این مهم را با بررسی شرایط اقتصادی چنان جامعه‌ای که امکان تحقق کمونیزم را فراهم می‌آورد، همراه می‌کند. اگر نام دیگر مارکسیزم "کمونیزم علمی" است، دقیقاً به این خاطر است که مارکس با بررسی اقتصاد سرمایه‌داری و جامعه بورژوائی، با بررسی جایگاه طبقات در این جامعه و نقش هر یک از آن‌ها در اقتصاد است که تحقق برقراری یک جامعه بی‌طبقه کمونیستی را ممکن می‌بیند و نه اجتناب‌ناپذیر. علمی بودن مارکسیزم نه به واسطه باور به فلسفه علم‌گرائی بورژوائی است، نه بر زمینه دترمینیسم مکانیکی حاکم بر دیدگاه‌های علوم اجتماعی و جامعه-

شناسی در سده نوزدهم و نه بر پایه آرزوهای انسان‌دوستانه و آئین بشردوستی.

برای مارکس این انسان‌ها هستند که تاریخ شان را می‌سازند ولیکن خود به نحوی که آن را می‌سازند آگاهی ندارند. اما نزد بدیو این انسان‌ها نیستند که تاریخ را می‌سازند، در نتیجه به آن هم آگاهی نمی‌توانند داشته باشند. عدم فهم مقوله فیتیشیزم توسط واضع "فرضیه کمونیزم"، علیه خودش برمی‌گردد. اگر نزد مارکس فیتیشیزم کالا در روند مبادله کالایی، منجر به سرپوش نهادن بر محصول کار می‌شود، نزد بدیو اما تبدیل به فیتیشیزم کارگر خارجی و غیرقانونی می‌شود! از نظر مارکس پرولتر وطن ندارد در نتیجه سوژه جهانشمول است و بازیگر تاریخ (کارگران جهان متحد شوید)، نزد بدیو این کارگر مهاجر قربانی قوانین بحران اقتصاد سرمایه‌داری است که سوژه تاریخ می‌شود (غلبه اخلاق کانتی بر علم و تحلیل مارکسی). در فیلم بدیو نقش سیاهی لشکر و بازیگر اصلی جا به جا می‌شود.

بدیو اگر با کنار گذاشتن و یا به گفته خودش درگذشتن از "مارکسیزم قدیمی" (بدیو استالینیزم) را پیشتر مارکسیزم - لنینیزم می‌نامید، و در سال‌های اخیر آن را در پس اصطلاح "مارکسیزم قدیمی" مخفی می‌کند) قصد ارائه کمونیزم نویی را دارد و از آن جا که خود نقطه شروع‌اش را رد سرمایه‌داری قرارداد است، باید نظریه جدیدش را با بررسی و نقد نویی از اقتصاد سرمایه‌داری معاصر شروع کند. در انبوه آثار بدیو، مطلبی که به اقتصاد بپردازد، نمی‌یابیم. نظریه کمونیستی‌ای که به اقتصاد نپردازد انسان را بی‌اختیار به یاد جمله معروف خمینی در اول انقلاب می‌اندازد که گفت "اقتصاد مال خراست!" متحجرین و شیادین "انقلاب به اصطلاح اسلامی" نظیر علی

شریعتی، سروش و بنی صدر شعار "جامعه بی طبقه توحیدی"شان را از نسل اول فرنج تئوری، از فرانتس فانون، ماسینیون، میشل فوکو و نظایر آنان و از دانشگاه سوربن آموختند و فرزندشان هم از نسل دوم فرنج تئوری از دانشگاه پاریس ۸ و "فرضیه کمونیستی" می آموزند. پرنده سبک بال کمونیزم به آسانی در آسمان فرضیه و در هرجهتی می تواند پرواز کند بی آن که مانعی بر سرراهش وجود داشته باشد، اما به مجرد آن که قصد فرود آمدن بر زمین سخت اقتصاد کند دو بدیل بیشتر برایش باقی نمانده است یا مارکس یا هایک، همه راه‌های بینابینی از نوع کینزی سال‌هاست که به بن‌بست رسیده‌اند. ایراد اساسی بدیو در این است که اصولاً قصد فرود آمدن به این زمین را ندارد. معجزه جایگاه‌اش آسمان است.

بدیو و دموکراسی

بدیو در رابطه با دموکراسی در کتاب "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟" می‌نویسد:

"باید به شما بگویم که من به هیچ‌وجه به رأی‌گیری همگانی به خودی خود احترام نمی‌گذارم، بلکه بستگی به تاثیر آن دارد. چرا باید به رأی‌گیری همگانی فارغ از نتایج آن احترام گذاشت؟"^{۹۶}

دشمنی آلن بدیو با انتخابات و رأی‌گیری، ممکن است از باور به این نکته باشد که "اکثریت عددی" هرگز نمی‌تواند گواه حقیقت و عدالت باشد، باوری

^{۹۶} - Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom ?

که در تئوری درست می‌تواند باشد. اما، این کل مسأله نیست، چرا که در باره‌ی میثاق اجتماعی و فرمالیزم حقوقی چیزی به ما نمی‌گوید، چیزی که بدون آن، قانون به جبر و زور ناب، و جمع‌گرایی به خودکامگی تک تک افراد کاهش می‌یابد. نقد بدیو از دموکراسی، برپایه این همانی "دموکراسی" با "سرمایه داری" و هم‌ارزی‌اش با اقتصاد بازار است که در آن همه چیز هم‌ارز و هم‌ارزش‌اند. در همین کتاب می‌خوانیم:

«اگر دموکراسی نمایندگی است، پس نماینده‌ی سیستم عامی است که اشکال این نمایندگی را در بردارد. به عبارت دیگر، نمایندگی در دموکراسی‌های پارلمنتاریستی تنها به معنای نمایندگی توافقی سرمایه‌داری است که امروز "اقتصاد بازار" نامیده می‌شود. این فساد است که در این اصل دموکراسی وجود دارد، و بی دلیل نیست که مارکس به یک دیکتاتوری انتقالی می‌اندیشید که در تضاد با چنین دموکراسی‌ای قرار می‌گیرد، و آن را دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید. "دیکتاتوری" کلمه‌ی سهمگینی است ولی نیرونگی که در دیالکتیک موجود بین نمایندگی و فساد وجود دارد را نمایان می‌کند»

در این جا بدیو از مارکس، هم سوء استفاده و هم سوء تفسیر می‌کند. از نظر مارکس نه در گوهر دموکراسی فساد نهفته است و نه دیکتاتوری وارونه دموکراسی، و همینطور هم عبارت "دیکتاتوری دموکراتیک" لنین هم یک ترکیب متناقض نبود. بدیو می‌نویسد:

«دشمن دموکراسی، استبداد تک حزبی نبود (که اشتباه‌ها به آن توالتاریسم می‌گویند)، مگر تا آن جا که این استبداد به یک فضل

اول ایده‌ی کمونیستی پایان می‌داد. تنها مسئله‌ی واقعی گشودن فصل دوم این ایده است، که آن را از طرقی غیر از تروریسم بوروکراتیک، بر بر خورد منافع چیره گرداند. به طور خلاصه، در مجموع تعریفی جدید و عملی جدید از آن چه که "دیکتاتوری" پروتاریا نامیده شده است... هیچ چیز بدون انضباط انجام نخواهد شد... ولی باید بر مدل انضباط نظامی چیره شد»^{۹۷}.

به گفته دانیل بن سعید: وقتی تأملی انتقادی، تاریخی و اجتماعی درباره‌ی فصل‌های گذشته وجود ندارد، این تازگی نامتعیین به جایی نخواهد رسید و تنها می‌تواند ما را به آزمایشی در آینده رجوع دهد. این حالتی خواهد شد که هر چند "هیچ چیز بدون انضباط انجام نخواهد شد... ولی باید بر مدل انضباط نظامی چیره شد". بدیو، برخلاف مارکس، در بطن تناقض مضمون دموکراتیک نمی‌ایستد تا با ضربه از درون آن را از هم بپاشاند. او صاف و ساده از این مضمون گسست می‌کند:

« این نکته اساسی است: فرضیه‌ی کمونیستی اصلاً با فرضیه دموکراتیک و پارلمانتاریزم معاصر که به آن می‌انجامد، مطابقت ندارد. فرضیه‌ی کمونیستی تاریخی دیگر و رخدادهایی دیگر را شامل می‌شود. ماهیت آن چیزی که مهم و آفرینشگر جلوه می‌کند و از طریق فرضیه‌ی کمونیستی توضیح داده می‌شود، با آن چه که تاریخ‌نگاری بورژوا دموکراتیک گزینش می‌کند، فرق دارد. دقیقاً به همین دلیل است که مارکس... از هر گونه سیاست ورزی دموکراتیک فاصله می‌گیرد و با توجه به درس‌های کمون پاریس بر این امر تأکید می‌-

97 - Alain Badiou, Second manifeste pour la philosophie (2009)

کند که دولت بورژوازی، هر چقدر هم که دموکراتیک باشد، سزاوار
تخریب است»^{۹۸}.

ولی بعد از تخریب چه؟ شروعی از صفر در شرایط محض رخدادی!
تو گویی که انقلاب که مجموع رخداد و تاریخ است، کنش و فراشد،
یعنی امر پیوسته و امر منقطع را در خود ندارد. دو سال بعد از نوشتن مطلب
فوق آلن بدیو در مصاحبه‌ای با روزنامه لیبراسیون در ۲۷ ژانویه ۲۰۰۹، در
پاسخ به پرسش مصاحبه کننده در توضیح دلایل مخالفت‌اش با دموکراسی،
چنین پاسخ می دهد:

« من جانبدار دولت قانون و حقوق بشر هستم. من تنها زمانی آن‌ها را
زیر سؤال می‌برم که به محملی برای مداخله، نظامی یا توجیه
نابرابری‌های تحمل‌ناپذیر یا اعمال زجر و شکنجه زیر پوشش
"دموکراتیسم" فرهنگی در می‌آیند. حقیقت این است که دموکراسی
امکان کاهش خشونت در درون جامعه‌های غربی را به این شرط
فراهم کرده که این خشونت را به جاهای دیگری، به خارج، منتقل
کند. آمریکا از یک سده و نیم پیش تاکنون بی وقفه در حال جنگ
بوده است. از جنگ جهانی اول ۱۹۱۴-۱۸ گرفته تا جنگ‌های
استعمار زدایی، جنگ کره، ویتنام، عراق، اسرائیل - فلسطین؛ و
فراوش نکتیم جنگ‌های فرعی را که کشورهای دموکراتیک به طور
پنهانی در آن دست دارند (هنوز هم روشن نیست که فرانسه در
رواندا چه کار کرده است). گفتن این که به یمن دموکراسی، در

98 - Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom ?

دنیایی بدون خشونت زندگی می‌کنیم جز شوخی چیز دیگری نیست. دموکراسی خشونت را از بین نبرده، بلکه آن را به خارج صادر کرده است. زیرا عرصه دموکراتیکی که زیر یوغ سرمایه‌داری باشد، اگر بخواهد دوام آورد باید عرصه نوعی رفاه نسبی نیز باشد. روندهای دموکراتیک به خودی خود کافی نیستند تا منازعات طبقاتی ناشی از اختلافات و ناهماهنگی‌های اجتماعی را سمت و سو دهند. برای اجتناب از این که این منازعات مبادا به خشونت منتهی شوند باید چنان رفاهی برقرار باشد که گویا در جاهای دیگر وجود ندارد. بنا بر این، باید از رفاه حراست کرد. در نتیجه سیاست حمایت از فرآورده‌های داخلی پیش می‌آید و قوانین علیه خارجی‌ها، مداخلات نظامی و غیره. فراهوش نکیم که انباشت اولیه سرمایه و تأسیس نظام‌های دموکراتیک، با خشوتی عجیب و باور نکردنی همراه بوده است. پایه رفاه سرمایه‌داری بر امحاء خلق‌ها به طور کامل الهالی جزایر کاراییب و تاسمانی...، بر جنگ‌ها و کشتارهای بی‌شمار نهاده شده است، و این خشونت ادامه دارد و مطمئناً که هرچه افزون‌تر خواهد شد. اگر ابتکارهای سیاسی مردمی از طراز نوین مستقر نشود و به نحوی بی‌سابقه گسترش نیابد ما به سوی جنگ‌هایی وحشتناک رهسپار خواهیم بود.

« من به عنوان یک شهروند فرانسوی می‌دانم که از امتیازات فراوانی برخوردارم. من فقط خواستار آنم که آگاه باشیم این امتیازات به چه قیمتی برای ما فراهم شده است و بدانیم که این قیمت گرانتر و گرانتر می‌شود. شما تعداد کشتگان کمونیسم را مطرح کردید. شاید بتوان این پاسخ را پیش کشید که از دهه ۱۹۵۰ ایالات متحده و هم پیمانان

غربی اش بیش از هر کشور دیگری به کشتار مردمان پرداخته اند. من تازه از اسرائیل و فلسطین برگشته‌ام و در آنجا دیوار را دیده‌ام که به-سان ماری پیرامون این سرزمین در تمام طول ساحل غربی می‌پیچد. چه جنجالی که بر سر دیوار برلین برپا نکردند و حالا دارند همه جا دیوار می‌کشند، در فلسطین، در مکزیک، با شمار کشتگانی که با معادل‌های کمونیستی شان رقابت می‌کند. دیوار آهنین مانع خروج انسان‌ها می‌شد، دیوارهای امنیتی مانع ورود می‌شود. دولت‌های سوسیالیستی خشونت را درونی می‌کردند، دموکراسی‌ها آن را به خارج صادر می‌کنند. آیا این که ملت‌های دیگر را به جای ملت خویش شکنجه کنند حقیقتاً شایسته اینقدر فخر فروشی است؟^{۹۹}

بدیو برداشت بسیار نادرست و مغالطه‌گرایانه از "دموکراسی"، حتی در شکل بورژوا-پارلمانتاریستی‌اش ارائه می‌دهد. تاریخچه جنایات سرمایه‌داری از مرحله دزدی دریایی و غارت آشکار، استعمار و اشغال نظامی، تا مرحله امپریالیزم و سلطه اقتصادی کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته غربی را به پای "دموکراسی" می‌گذارد! برداشتی استالینیستی و جهان‌سومی که پیشینه‌اش از عمر بدیو هم بیشتر است. رژیم‌های استالینیستی سابق، اختناق و استبداد سیاسی‌شان را دقیقاً با همین نوع استدلال‌ات توجیه می‌کردند. از نظر بدیو اولاً دموکراسی تنها در شکل بورژوا-پارلمانتاریستی‌اش می‌تواند وجود داشته باشد، و ثانیاً آن را میوه‌گندیده‌ای می‌بیند که کشورهای غربی با کمک توپ و تانک‌های‌شان از کشورهای عقب‌افتاده، ربوده، بار کشتی‌های جنگی‌شان کرده و مردم کشورهای غربی را با آن فاسد کرده‌اند. او تاریخ پیدایش،

^{۹۹} - Interview d'Alain Badiou dans "Libération" et réponse de Daniel Bensaïd : <http://revoltunited.canalblog.com/archives/2009/08/30/14896214.html>

تحول و انکشاف دموکراسی در غرب را نه آن چنان که بود بلکه آن طوری که با دستگاه فلسفی اش جور در می‌آید، روایت می‌کند.

این واقعیت که در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری غربی، توده‌های عادی در مقایسه با سایر مناطق دنیا از رفاه بیشتری برخوردارند، نکته کاملاً درستی است، ولیکن روایت بدیوئی رابطه آن با دموکراسی بسیار عجیب و نادرست است. بدیو دقیقاً موضع لیبرال‌ها را تکرار می‌کند، چرا که از نظر ایدئولوگ-های سرمایه‌داری و لیبرالیزم "سرمایه داری = اقتصاد بازار آزاد = دموکراسی = رفاه مادی". بدیو فراموش می‌کند که هم دموکراسی و هم رفاه مادی در این کشورها عمدتاً در پی بیش از دو سده مبارزه طبقاتی، قطره قطره و به زور بدست آمد و هم اکنون هم در همه این کشورها سرمایه‌داران همه تلاش خود را می‌کنند تا آن‌ها پس بگیرند.

یکی از شگرد ایدئولوژی بورژوایی همواره این بوده که دموکراسی را فقط شکلی از حکومت سیاسی معرفی کند. یعنی حوزه عملکردش منحصر به حیظه دولت است و به هیچ وجه وارد قلمرو جامعه مدنی و اقتصاد نمی‌شود. از نظر بورژوازی دموکراسی فقط در حوزه سیاست اعمال می‌شود و ورودش به قلمرو مالکیت ممنوع است. این ممنوعیت برای آن است که بر نابرابری-های طبقاتی در حوزه اقتصادی چهره ای دموکراتیک در حوزه سیاسی (حقوقی- قانونی) ببخشد و از آن طریق به همگان بقبولاند که دموکراسی اصولاً چیزی جز همین دموکراسی پارلمانتاریستی بورژوایی نیست. برای بدیو هم دموکراسی معادل همین دموکراسی پارلمانتاریستی بورژوایی است که با آن مخالفت می‌کند. بدیو از آن جایی که برخورد طبقاتی را قبول ندارد از

استفاده از هر صفتی که بوی طبقاتی از آن مشام رسد، آگاهانه احتراز می-جوید. برخلاف بدیو، اما نزد مارکس و مارکسیست‌ها محتوای طبقاتی دموکراسی همواره مشخص است و دموکراسی به هیچ وجه معادل هر چند سال یک بار رأی دادن در جهت تداوم وضع موجود نبوده، بلکه برای از میان برداشتن مالکیت خصوصی و در هم شکستن نظام طبقاتی است. دموکراسی واقعی همانا الغای حکومت طبقاتی است. اشاره مارکس به تساوی بین "پیروزی در نبرد برای دموکراسی" و "ارتقای پرولتاریا به موقعیت طبقه حاکم"، را باید در همین رابطه دید. بدیو برخلاف مارکس، و نظیر همه استالینیست‌ها و مائوئیست‌ها، دموکراسی را فقط در شکل دموکراسی پارلمانتاریستی - بورژوایی می‌شناسد، مارکس دموکراسی را فقط دموکراسی سوسیالیستی می‌دانست، او حتی بعد از تجربه کمون پاریس بر این موضع بیشتر پای فشرده. لنین هم همواره تأکید بر این داشت که نخستین قدم پرولتاریا برای دموکراسی، افشای محدودیت‌های دموکراسی بورژوائی و فراتر رفتن از آن است. برخلاف بدیو بحران زده که بحران مائوئیزم‌اش را "مارکسیزم قدیمی" می‌نامد، ما ضرورتی برای فراتر رفتن از موضع مارکس درباره دموکراسی نمی‌بینیم.

دموکراسی پارلمانتاریستی - بورژوایی سوای آن که صوری است و وارد حوزه اقتصاد نمی‌شود، حتی در حوزه سیاسی که خود مدعی‌اش است، از منظر توده‌های کارگر و زحمت‌کش بسیار سترون است. اول آن که غیرمستقیم (سیستم نمایندگی) است، هر چهار سال یک بار برای هر چند صد هزار نفر یک نفر انتخاب می‌شود که "حاکمیت مردم" را تحقق بخشد. دوم آن این نمایندگان غیرقابل عزل بوده و در نتیجه غیرقابل کنترل‌اند و در برابر انتخاب کنندگان‌شان پاسخگو نیستند. این نکته باعث می‌شود که

امر "نماینده‌گی" در تخصص عده خاصی درآمده، و به نوعی حرفه تبدیل شود که خود به پیدایش یک قشر ممتاز در بوروکراسی دولت بورژوایی می‌انجامد. دوم آن که رأی دادن از نوع انفرادی و جغرافیایی است. انفرادی بودنش مبین تمیزه کردن انسان‌ها در جامعه طبقاتی است یعنی زدودن ویژگی‌های طبقاتی. همین طور خصلت جغرافیایی رأی‌گیری تأکیدش بیشتر بر جنبه "محلی" است تا قدرت سیاسی طبقاتی. سوم آن که تصمیماتی که پارلمان می‌گیرد و قوانینی که وضع می‌کند جدا از جامعه بوده و در آن از دموکراسی به مثابه شکل‌گیری آزاد اندیشه و بیان و اتخاذ دموکراتیک تصمیمات و اجرای جمعی، کم‌ترین نشانه‌ای نیست. چهارم آن در نظام سرمایه‌داری حتی در دموکراتیک‌ترین جمهوری‌های پارلمانتاریستی - بورژوایی، کانون قدرت در پارلمان نیست. سوای دخالت‌های گروه‌های فشار و لابی‌های سرمایه، که امروزه در همه کشورها امر عادی شده و حتی به شکلی قانونی هم شده، دستگاه عظیم بوروکراسی دولتی، که برخلاف پارلمان نه انتخابی است و نه موقتی، نظریاتش را بر پارلمان بطور مستقیم و غیرمستقیم اعمال می‌کند.

اصولا این بورژوازی نبود که حق رأی عمومی و انتخاب حکومت را به توده‌ها ارزانی داد. در اکثر کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته حتی تا اوایل سده بیستم زنان حق شرکت در انتخابات را نداشتند و حق شرکت مردان در رأی دادن هم مشروط به حداقلی از مالکیت مثلا مالکیت بر خانه‌اشان بود. دستاورد حق رأی عمومی عمدتا در پی مبارزات وسیع و طولانی کارگری بود. امروزه آن چه که به نام آزادی‌های دموکراتیک نامیده می‌شود به لحاظ تاریخی برآیند مبارزات طبقاتی بورژوازی علیه فئودالیزم و پرولتاریا علیه بورژوازی است. لیبرالیزم این واقعیت را تحریف و مخدوش می‌کند. او با

هدف آرایش و ستایش از بورژوازی می‌کوشد ما را متقاعد سازد که دموکراسی محصول زحمات و مبارزات بورژوازی بوده، ادعایی چنان بی‌اساس و فریبی آشکاری که نیازی به اثبات نادرستی‌اش نیست. اما دشمنی بدیو با دموکراسی به واقع تأیید ادعای لیبرالیزم است. بدیو همه ادعای‌های لیبرالیزم در رابطه دموکراسی را می‌پذیرد و دموکراسی را هم هویت با بورژوازی می‌گیرد و لیکن از آن جا که مخالف لیبرالیزم است پس مخالف دموکراسی می‌شود. استدلالی که حتی در چارچوب منطق صوری هم نادرست است، چرا که اصولاً گزاره اول نادرست است. بگذریم از این که بدیو منطق دیالکتیک را اصولاً قبول ندارد.

دقیقا همین نحوه برخورد به دموکراسی را نزد همه حکومت‌های استبدادی ملاحظه می‌کنیم، سخنگویان رژیم آخوندی در ایران هم دموکراسی را یک کالای غربی معرفی می‌کنند. از بدیو باید پرسید که وجود هم زمان "فقر" و "دموکراسی بورژوا- پارلمانتاریستی" مثلا در کشور هند و یا کشورهای آمریکای لاتین را چطور توضیح می‌دهد. از دید بدیو دموکراسی جز در قالب دموکراسی پارلمانتاریستی بورژوائی و یا دیکتاتوری حزبی- دولتی استالینی- مائوئی نمی‌تواند وجود داشته باشد. او با مفاهیم "دموکراسی سوسیالیستی"، "دموکراسی شورائی"، "کنترل کارگری"، "خود مدیریت کارگری" آشنائی ندارد، و اگر هم دارد سخنی از آن‌ها به زبان نمی‌آورد. بدیو برای این که نشان دهد که از مارکسیزم- لنینیسم دوران مائوئیستی‌اش فاصله گرفته است سعی می‌کند از به کار گرفتن مفاهیم و واژه‌های مارکسیستی خودداری کند. او از "دموکراسی بطور عام" می‌گوید و آن‌را به جای "امپریالیزم" به کار می‌برد. تفکر استالینیستی جان سخت‌تر آن است که حتی با طرد به لحاظ سیاسی‌اش، بتوان به سادگی از خودآگاه و ناخودآگاه بیرون‌شان راند. بی‌جهت

نیست بدیو پس از طلاق ظاهری‌اش از استالین و تا حدودی از مائو، به افلاطون، این مهم‌ترین فیلسوف ضد دموکراسی روی می‌آورد. در صفحات پائین‌تر به رابطه بدیو و افلاطون خواهیم پرداخت.

رگه‌های از اندیشه اتوریتر را در بدیو می‌توان مشاهده کرد. به واقع راه حل - هائی که بدیو ارائه می‌دهد نه ایجاد "رخداد هائی" نظیر انقلاب‌های گذشته، بلکه زمینه‌ساز "وانمودار" هائی از نوع فاشیزم است، دقیقا آن چیزی که علیه - اش می‌نویسد و ادعای مبارزه با آن را دارد.

بدیو و استالینیزم

این عادت است نزد بدیو که در عین آن که بسیار انتزاعی می‌نویسد، بسیار مشخص و ملموس هم می‌نویسد. آن زمان که به زبان سنت لیبرالیزم برابری طلب آمریکائی می‌نویسد - برای نمونه نظریه عدالت نزد جان رالز، مکتبی که براین باور است که برابری بدون گسست از سرمایه‌داری ممکن است - نوشته‌هایش بسیار انتزاعی و مجردند. اما زمانی که در یک جمله بر کلیه طرح‌های تاکنونی تحت نام "کمونیسم تاریخی" خط بطلان می‌کشد، بسیار روشن و مشخص سخن می‌گوید. او در اثبات نظریه‌اش می‌نویسد:

« انقلاب پیروز شد در پی یک سلسله قیام‌ها و یا جنگ‌های مردمی طولانی در روسیه، در چین، در چکسلواکی، در کره، در ویتنام، در کوبا»^{۱۰۰}.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۷۱

اولین بار است که کسی مدعی می‌شود که در سال ۱۹۴۵ در کره انقلاب شد. بدیو تانک‌های ارتش سرخ را با قیام توده‌های مردم عوضی می‌گیرد و خواننده‌ای که تاریخ معاصر را نداند کاملاً گمراه می‌کند تا از این طریق رژیم حاکم سلسله ایل سونگ در کره شمالی را دست‌آورد انقلاب سوسیالیستی جا بزند. او در همین کتاب می‌نویسد :

« عدم وفاداری استالین به "خداد انقلابی" به آن خاطر بوده‌است که استالین یک کمونیست شورائی خلق‌تنگ بود.»

بیان چنین مطلبی توهین به شعور خواننده مطلب است! لویی آلتوسر، فیلسوف استالینیست عضو حزب کمونیست فرانسه، در اواخر عمرش به این باور رسده بود که استالینیزم یک "انحراف" ساده بیشتر نبود. آلن بدیو هم به تأسی از استادش معتقد است که استالینیزم یک "اشتباه" ساده بیشتر نبود، البته چهل سال بعد از آلتوسر و سال‌ها بعد از فروپاشی بوروکراسی‌های استالینیستی. بدیو می‌نویسد :

« به درستی باید گفت که در زمان استالین، وضع سازمان‌های سیاسی کارگری و مردمی به مراتب بهتر از امروز بود و سرمایه داری تا این حد متکبر نبود. حتی قابل مقایسه با امروز نبود.»

اما این واقعیت به هیچوجه روشن نمی‌کند که این امر به یمن استالین بود یا برخلاف میل او، یا از همه مهم تر این که سیاست او چه هزینه‌هایی برای جنبش‌های رهایی داشت.

بدیو دو سال بعد در مصاحبه‌ای با روزنامه لیبراسیون در ژانویه ۲۰۰۹، محتاط تر است :

« تنها دلیلی که من کلاهم را به احترام استالین برمی دارم این است که او ترس به جان سرمایه دارها می انداخت»^{۱۰۲}.

به قول دانیل بن سعید این میزان احترام هم زیادی است. آیا این استالین بود که سرمایه‌داران را می ترساند، یا چیز دیگری، مثلا مبارزات بزرگ کارگری دهه‌ی ۱۹۳۰، یا شبه نظامیان کارگر آستوریاس و کاتالون، و یا تظاهرات جبهه‌ی مردمی، در یک کلام، ترس از توده‌ها؟ در برخی موارد، نه تنها استالین کم‌ترین ترسی را به جان سرمایه داران نیانداخت، بلکه در موارد بسیاری نظیر وقایع مه ۱۹۳۶ در بارسلون، در پیمان آلمان و شوروی، در تقسیم دنیا در یالتا و یا در خلع سلاح کردن مبارزان یونانی، او همدست و یار و یاور آنها نیز بود. بدیو در رابطه با شوروی دوران استالین می‌نویسد :

« نمی توان کشاورزی و صنعت را بارو های نظامی اداره کرد و نمی توان جامعه را با خشونت دولتی منفعل کرد. چیزی که باید مورد اتهام قرار گیرد انتخاب سازمان‌دهی حزبی است، که به آن شکل حزب هم می توان گفت»

انتقاد بدیو از استالینیزم در حد مسأله "متد" خلاصه می شود. انتقاد بدیو حتی از نقد سطحی اوروکمونیزم‌های سرخورده، که بدیو همواره از مخالفینشان

102 - Interview d'Alain Badiou dans "Libération" et réponse de Daniel Bensaïd : <http://revoltunited.canalblog.com/archives/2009/08/30/14896214.html>

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۷۳

بود، به مراتب آبیکی تر است. او با شانه خالی کردن از بررسی و نقد جدی استالینیزم، تراژدی سده بیستم را به گردن شکل حزبی و یک روش سازمان-دهی می‌اندازد.

در طی ۸۰ سال گذشته جنبش کمونیستی منتقد استالینیزم از زوایای مختلف پدیده استالینیزم را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و ادبیات بسیار غنی‌ای به جا گذاشته است. از قرار معلوم بدیو در آن برج کاهی‌اش آن چنان جا خوش کرده که وقت مطالعه آن را نداشته و فاجعه استالینیزم را در خلق تنگی استالین خلاصه می‌کند!

بدیو به استناد نوشته خودش، زمانی به این باور داشت که با فوت کردن او را در "کتاب سرخ" مائو به بوته‌های گوجه فرنگی موجب بالا رفتن بازدهی تولید و رشد آن می‌شدند^{۱۰۳}. تتمه باورهای ایدئوژیک میراث استالینیستی در حیظه ژنتیک که فاجعه و رسوایی ماجرای لیسنکو نماد آن بود. حالا که دوران استالینیزم و مائوئیزم به سرآمده است، این خرافات را به پای مارکس و مارکسیزم قدیمی می‌گذارد. وفاداری به بلاهت خود بلاهت دیگری است.

برخورد بدیو با پدیده استالینیزم دوگانه و ناروشن است. در حالی که به‌طور غیرمستقیم، ناشفاف و مجرد با آن مخالفت می‌کند، درعین حال به ستایش از استالین و مائو هم می‌پردازد. حتی در موارد نادری که به استالینیزم انتقاد می‌کند، انتقادی در چند جمله و بسیار عام است و به هیچ‌وجه معلوم نیست که به چه چیز استالینیزم ایراد می‌گیرد. در صورتی که استالینیزم یک واژه و یا

103 - Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, P.123.

یک صفت توهین‌آمیز نیست. استالینیزم یک گرایش سیاسی ضد مارکسیستی، ضد کمونیستی و ضد انقلابی بسیار گسترده و بسیار دیرپائی است که در شکل قدرت دولتی‌اش حدود شش دهه دوام آورد و تمام جوانب اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، هنری، فرهنگی و فلسفی را دربر گرفت. در طی هشتاد سال گذشته صدها کتاب توضیحی در افشای جوانب مختلف استالینیزم از زاویه سوسیالیزم انقلابی نوشته شده است. بدیو در نوشته‌هایش نه تنها به هیچ یک از این نوشته‌ها کم‌ترین ارجاعی نمی‌دهد، که کاری غیرعلمی و ناصادقانه است، بلکه اصولاً چنین وانمود می‌کند که این شخص بدیو است که برای اولین بار شکست استالینیزم و جنایات آن را مطرح می‌کند! هر چند استالینیزم به مثابه قدرت دولتی از صحنه خارج شده است اما ایدئولوژی و نظریات سیاسی و فلسفی‌اش سال‌های طولانی دوام خواهند آورد، حتی نزد کسانی که رسماً به آن پشت کرده‌اند، از جمله بدیو.

بدیو و قدرت دولتی

در پی ورشکستگی همه جانبه مائوئیزم و آشکار شدن فروپاشی کامل قریب الوقوع کل نظام استالینیستی، در سال ۱۹۸۵ بدیو با ایجاد یک گروه سیاسی به نام "تشکل سیاسی"، به وحی حقیقت رخدادی و منزه طلبی سیاسی ستروناش تجسد زمینی می‌بخشد. محفلی متشکل از بقایای مائوئیست‌ها که بدیو پایه گذارش بود. آن زمان که بدیو در این تشکل سیاسی‌اش در عرصه‌ی پیشنهادات عملی مربوط به قانون اساسی وارد گود می‌شود، و کل پیشنهاداتش خلاصه می‌شوند به اصلاحاتی پیش پا افتاده و آبکی مانند حذف مقام ریاست جمهوری، حذف مجلس سنا، تفویض مقام نخست وزیری به رهبر حزب اول پارلمان، تجویز یک سیستم انتخاباتی ضامن حق تشکل

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۷۵

اکثریت‌ها. پیتر هالوارد مترجم کتاب‌های بدیو و هوادار نظریاتش این پیشنهادات را « چیزی خیلی شبیه به قانون اساسی انگلیس » می‌بیند. خواست- های سیاسی اصلاح طلبان حکومتی در ایران در مقایسه با آن‌ها بسیار رادیکال ترند. بدیو سرانجام شهادت می‌کند و در نامه‌ای خطاب به پیتر هالوارد حرف دل‌اش را می‌زند : «عصر انقلابات به سر آمده است»^{۱۰۴}. تمام آن سیستم فلسفی‌اش زمینه سازی برای توجیه این حکم‌اش بود. او در ادامه می‌نویسد : « خداها را از شر برنامه‌های سیاسی - اجتماعی حفظ کند». در برنامه "تشکل سیاسی" آمده بود :

« تنها مسأله سیاست این است که به نام این اصل (برابری)، در وفاداری پیکارگرایانه‌مان نسبت به این اصل، ببینیم چه می‌توانیم انجام دهیم؟... هر فردی یک فرد به شمار می‌رود... کلیه بیماران باید بدون هیچ گونه شرطی از بهترین مداوا بهره‌مند شوند... هر کودک یک شاگرد مدرسه است... هر کس که این جا است، به این جا تعلق دارد...»

دانیل بن سعید در این باره نوشت :

« اما سیاست بدون حزب و بدون برنامه، چیزی بیش از پند و اندرزهای اخلاقی در باب برابری نبوده، هیچ هدف قابل دسترسی پیش رو نداشته و صرفاً بیانی‌های است بر روی کاغذ: " تنها مسأله سیاست این است که به نام این اصل (برابری)، در وفاداری

104 - Voir la lettre à Peter Hallward du 17 juin 1996, in *Thèse*, p. 78.

پیکارگر ایانه‌امان نسبت به این اصل، ببینیم چه می‌توانیم انجام دهیم؟" یک چنین سیاستی نه یک برنامه، بلکه "تجویزاتی" است مزین به فرامین نامشروط، نظیر: "هر فردی یک فرد به شمار می‌رود... کلیه بیماران باید بدون هیچ‌گونه شرطی از بهترین مداوا بهره‌مند شوند... هر کودک یک شاگرد مدرسه است... هر کس که این جا است، به این جا تعلق دارد." این پند و اندرزها، در این قالب جزمی احکام دینی، جز اصولی برای جهت‌گیری سیاسی علیه خوش رقصی‌های رئال پولیتیک فاقد اصول، و علیه فرصت‌طلبی‌های ناب چیز دیگری را تدارک نمی‌دهند. اما با خودداری و طفره از رویارویی با واقعیت و احتراز از آزمون نچسب پراتیک، این پند و ارزشها صرفاً این مجال را به آدمی می‌دهند که به شیوه اخلاق کانتی دست‌ها را پاک نگاه دارد^{۱۰۵}.

بدیو در سال‌های پسا-مائوئیستی‌اش که در محفل سیاسی "تشکل سیاسی" فعالیت می‌کرد خط سیاسی‌ای را پیش گرفت که بر آن "سیاست با حفظ فاصله از دولت" و "دولت زدایی" نام نهاده بودند. این خط مشی از دو ویژگی برخوردار بود: رد نظریه کسب قدرت دولتی، عدم شرکت در حکومت و امتناع از هرگونه رابطه‌ای با آن. به تدریج که مواضع سیاسی بدیو به راست می‌رود، از همین خط سیاسی "چپ منفعلانه" هم دور می‌شود و قصد دارد در مقام مشاور دولت نقش فعال‌تری داشته باشد. او می‌نویسد:

105 - Daniel Bensaïd, Alain Badiou et le miracle de l'événement.

« هر چند امروز، با توجه به این که "عصر انقلابات به سرآمده..."، مجبور شده‌ام موضوع را در ارتباط با دولت تغییر بدهم. اصل راهنما دیگر نمی‌تواند، به طریقی یک جایزه، "دولت زدایی" باشد. بلکه مساله بیشتر نسخه پیچی برای دولت است، و عمدتاً با یک منطق تقویت کننده. مساله، دانستن این است که نسخه سیاست را از کجا به دولت ارائه بدهی»^{۱۰۶}.

بدیو در جایی دیگر این بحث را بیشتر بسط و توضیح می‌دهد:

«سیاست بر حسب منافع توده‌ها گسترش یافت و دولت، دشمن خارجی بود... امروز نقطه نظر ما کاملاً فرق می‌کند. حرف امروز ما این است که در مورد شماری از مسائل نمی‌توانیم دولت را در یک موقعیت خارجی مطلق فرض کنیم بلکه مساله اخذ چیزی از دولت است، یا فرموله کردن شماری نسخه‌ها یا اظهارات با عطف توجه به دولت... تا شرایطی ایجاد شود که دولت با در نظر گرفتن آن، در جهت تغییر بعضی چیزها حرکت کند. بعضی از قوانین را که باید لغو شود ملغی کند. دست به اقداماتی بزنند... که باید به انجام برسد. منظور ما از ارائه نسخه در برابر دولت همین است. معنایش این نیست که ما در دولت شرکت می‌کنیم. ما خارج از نظام انتخاباتی، خارج از هر گونه نماینده شدنی از جانب احزاب، باقی خواهیم ماند. ولی ما دولت را در میدان سیاسی خود لحاظ خواهیم کرد. تا آن جا

¹⁰⁶ - Badiou and Hallward, "Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou," Appendix in Ethics, An Essay on the Understanding of Evil (London: Verso, 2001), pp.27.

که بر سر شماری از نکات اساسی، مابه جای این که از خارج یک موضع رادیکال، در هر شکل‌اش، نسبت به دولت اتخاذ بکنیم، باید بیشتر از طریق ارائه نسخه در برابر دولت فعالیت کنیم^{۱۰۷}.

بدیو در سال ۲۰۰۴، بدون آن که کارنامه‌ای از سازمان‌اش ارائه دهد، چرا که کارنامه سیاست بدون سیاست کاملا سفید است، آن را ترک می‌گوید. در سال ۲۰۰۷ خود محفل هم منحل می‌شود.

امروزه چکیده نقد رادیکال بدیو در سپهر سیاست بر این باور قرار دارد که نظام سرمایه‌داری بد است، اما با توجه به تاریخ صدوپنجاه سال گذشته، هیچ امکان "خروج از نظام" وجود ندارد، که تحقق یک دگرگونی رادیکال اجتماعی واقعی امری ناممکن است، چرا که پیشاپیش در "تور" قدرت‌گیر افتاده‌ایم و هرگونه تلاشی برای خارج شدن از آن به مثابه از چاه به چاله افتادن است. پس تنها راهی که در برابر ما قرار دارد این است که قدرت را به صاحبان قدرت یعنی "سرمایه‌دارها" واگذاریم. و نقش ما در مقام "رادیکال-ها" باید این باشد که از خارج از مدار قدرت هم‌چون "نقطه مازادی" بر آن فشار وارد سازیم تا شاید اصلاحاتی انجام شود. از نظر بدیو، دولت یک نقطه مازاد است، خطری است برای نظم و ثبات، دولت در همه جوانب‌اش مازاد است. او می‌نویسد:

¹⁰⁷ - Badiou and Hallward, "Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou," Appendix in Ethics, An Essay on the Understanding of Evil (London: Verso, 2001), pp. 96-98.

« یک هستی‌شناسی داریم که در آن مازاد رخدادی، تهی را احضار می‌کند و "ایده" را فرامی‌خواند.»

منظورش از ایده، "ایده کمونیستی" است. اما از نظر بدیو این "ایده کمونیستی" نه برنامه است، نه کنش، نه جنبش اجتماعی و نه تشکلات برای مبارزه. اصولاً یک امر زمینی نیست، موجودی است آسمانی، ایده باید در کله آدم‌ها ایجاد شود.

بدیو در نوشته‌های فلسفی‌اش، زمانی که از "نقطه مازاد" صحبت می‌کند آن را به مثابه نقطه زور و جرقه‌ای برای رخداد انقلاب به کار می‌گیرد. اما در حوزه سیاست "نقطه مازاد" بدیوئی در خدمت تحقق اصلاحات است. یک بام و دو هوا! کسی که فقط نوشته‌های فلسفی بدیو را بخواند برداشتی رادیکال از این مقوله خواهد داشت درحالی که در نوشته‌های سیاسی‌اش به هیچ وجه چنین نیست.

در سال ۲۰۱۴ در فرانسه کتابی منتشر می‌شود با عنوان "چه باید کرد؟"^{۱۰۸}. این کتاب حاوی دو مصاحبه بسیار طولانی با دو فیلسوف از دو تبار مختلف است: اولی آلن بدیو "رادیکال و انقلابی"، و دومی مارسل گوشه "اصلاح-طلب" و عضو حزب سوسیالیست فرانسه. در این مصاحبه بدیو با زبانی شیوا، ساده، برخلاف نوشته‌های فلسفی‌اش، آخرین نظریات سیاسی اصلاح‌طلبانه خود را بیان می‌کند. او حتی برای آن که خواننده خوب متوجه منظورش شود، مقطعی از تاریخ مبارزات سیاسی در فرانسه را به مثابه ایده‌آل خودش

¹⁰⁸ - Alain Badiou, Marcel Gauchet Que Faire ? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie, Philo Editions, Paris 2014.

مثال می‌زند و می‌گوید در فرانسه بلافاصله پس از پایان جنگ جهانی دوم، تحت شرایط خاص آن دوران و به واسطه محبوبیت فراوان و نفوذ بسیار "آرای چپ" و حزب کمونیست فرانسه، عمدتاً به خاطر نقشی که در مبارزه علیه نازیسم هیتلری در سال‌های اشغال فرانسه، بازی کرده بود، یک "نقطه - مازاد" فشاری ایجاد شده بود و سرمایه‌داری در فرانسه مجبور به عقب‌نشینی شد و امتیازاتی به توده‌ها داد. این است ایدئال بدیو، گرفتن امتیازی از سرمایه تضعیف شده در جهت ممانعت از سرنگونی‌اش! بدیو دقیقاً آن چه که خیانت استالینیزم به آرمان کمونیسم بود را تبلیغ می‌کند و ایدئال خود می‌داند. تقسیم دنیا بین فاتحین جنگ جهانی دوم در کنفرانس‌های یالتا و تهران، به قیمت سرکوب و یا اخته کردن جنبش بسیار قوی کمونیستی در فرانسه، ایتالیا و یونان. بدیو وجهه المصلحه قرار گرفتن سرنگونی سرمایه‌داری در این کشورها توسط استالین را پیروزی در یک نقطه مازاد به خواننده نوشته بی - اطلاع از تاریخ، حقنه می‌کند.

در سراسر این کتاب بدیو به توضیح آخرین نظریات سیاسی، به ویژه "فرضیه کمونیستی" اش می‌پردازد و اصلاح طلبی نرم و غیررادیکال خودش را توضیح می‌دهد. اگر چه مفاهیم فلسفی و ایدئولوژیک این دو فیلسوف بسیار متفاوت از یکدیگرند، ولیکن در مباحث سیاسی، به ویژه در راه حل‌های سیاسی که ارائه می‌دهند، اختلاف چندانی بین آن دو مشاهده نمی‌شوند.

بدیو حتی به این مواضع سیاسی اصلاح طلبانه خودش هم وفادار نیست و نه تنها کوچک‌ترین گامی در راه تحقق آن‌ها بر نمی‌دارد، بلکه اصولاً مخالف هر نوع کنش سیاسی است. او مخالف شرکت در انتخابات است. آن‌هم به

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۸۱

بهبانۀ مخالفت با دموکراسی پارلمانتاریستی. او نظیر مائو و افلاطون مخالف "دموکراسی" است. در سرتاسر اشرافیت فلسفی‌اش همواره به دیده حقارت به توده‌ها نگریسته است، چرا که "اپیستمه" کم‌ترین ارزشی برای "دوکسا" قائل نیست. بدیو به لحاظ مواضع اقتصادی یک لیبرال-رادیکال است و به لحاظ مواضع سیاسی یک رفرمیست-نهیلیست. سال‌ها پیش‌تر از چاپ کتاب اخیرش، پیتر هالوارد، مترجم و مفسر آثار بدیو که خود هوادار بدیو است، به درستی نظام سیاسی کشور بریتانیای کبیر را نظام سیاسی ایده‌آل بدیو می‌داند.

بدیو و تغییر دنیا

بدیو در مصاحبه‌ای در سال ۲۰۰۸ با نشریه کنترتان می‌گوید:

« اگر ادعان داشته باشیم که فلسفه در خدمت حقیقت‌ها است، از طریق شناخت‌اشان در فرم و با بررسی معاصریت‌اشان، پس واضح است که در خدمت حقیقت‌های سیاسی هم می‌باشد. از این رو در تغییر دنیا سهم دارد. فلسفه نه چون باندا، بلکه هم چون نیزان پیکارگر است»^{۱۰۹}.

اما با تعریفی که بدیو از فلسفه ارائه می‌دهد، بدیو خود نه چون نیزان

¹⁰⁹ - *Contretemps* n° 15, Paris, Textuel, Février 2006.

پیکارگر بلکه هم چون باندا میرزا بنویس^{۱۱۰}، است. آخرین کتاب بدیو عنوان "متافیزیک خوشبختی واقعی" را دارد. او دو فصل اول را به بحث درباره خوشبختی اختصاص می‌دهد. چکیده بحث‌هایش در این دو فصل در رابطه با خوشبختی این است که در تاریخ همواره با دو رویکرد کاملاً متفاوت به مسأله مواجه بوده‌ایم: نخستین رویکرد بر این باور است که انسان برای خوشبخت بودن باید آرزوها و امیال‌اش را با واقعیات دنیایی که در آن زندگی می‌کند منطبق سازد و زیاده نخواهد. به قول معروف "آسه برو، آسه بیا که گربه شاخ‌ات زنده". نظری که منتسب به فلسفه رواقی است. رویکرد دوم برعکس بر این باور است که باید دنیا را با امیال و آرزوهای مان منطبق سازیم. بدیو با صراحت طرفدار رویکرد دوم یعنی "تغییر دنیا" است.

فصل سوم کتاب با عنوان "برای خوشبخت بودن آیا باید دنیا را تغییر داد؟" به رویکرد دوم می‌پردازد. او پس از پاسخ مثبت دادن به پرسش عنوان این فصل، حال می‌پرسد "چطور دنیا را تغییر دهیم؟". او بار دیگر ارزیابی و تفسیرش را از شکست جنبش کمونیستی در صد سال گذشته تکرار می‌کند و علت شکست را در این می‌بیند که در جمله "تغییر دنیا" تاکنون هیچ‌کس نه معنای مقوله "دنیا" را درست فهمیده و نه فعل "تغییر دادن" را. او صفحاتی را

110- پل نیزان (Paul Nizan) نویسنده کمونیست مبارز فرانسوی که به خاطر مخالفت با سیاست‌های استالین و در اعتراض به پیمان استالین - هیتلر نه تنها از حزب کمونیست فرانسه اخراج می‌شود بلکه متهم به جاسوسی برای نازی‌ها هم می‌شود. او جانش را در نبرد با نازی‌ها از دست می‌دهد. در ادبیات چپ در فرانسه از او به عنوان یک کمونیست قهرمانی یاد می‌شود که علیرغم تمام دشواری‌ها و تهمت‌ها تا آخر به عقایدش وفادار باقی ماند و جانش در آن راه گذاشت. ژولین باندا (Julien Benda) روشنفکر و نویسنده فرانسوی هم دوره پل نیزان که در دوران جوانی دارای عقاید مترقی و پرشوری بود ولیکن در اواخر زندگی تغییر مواضع می‌دهد. در ادبیات چپ در فرانسه این دو نماد دو نوع روشنفکر متفاوتی هستند.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۸۳ \

صرف این دو مفهوم کند تا ما را از اشتباه در آورد. در رابطه با "دنیا" به ما می‌آموزد که ما نه با یک دنیا بلکه با پنج دنیا سروکار داریم. بدیو زمانی که پشت سر صدر مائو نماز می‌خواند به تبعیت از او به سه دنیا باور داشت، حالا که خود را معادل مارکس + هگل + افلاطون + فروید + فیثاغورث می‌داند پس به پنج دنیا هم باور دارد.

حال ببینیم پنج دنیای بدیویی از چه قرارند: (۱) دنیای عواطف فردی (روانشناسی - تأثرات روانی، خود آگاه، ناخودآگاه و ...)؛ (۲) دنیای گروه های اجتماعی (جامعه شناسی - خانواده، قوم، گروه های زبانی، گروه های دینی و ...)؛ (۳) دنیای بشری (تاریخ)؛ (۴) دنیای طبیعی (اکولوژی و بوم شناسی)؛ (۵) دنیای کلان (کیهان شناسی). بدیو سپس به تشریح فعل "تغییر دادن" می‌پردازد و برای هر یک از پنج دنیا نحوه "تغییر" را در درجات مختلف نام می‌برد. مثلاً برای دنیای اول از ازدواج، طلاق، تغییر شغل، نقل مکان نام می‌برد. تغییرات جمعی نظیر اصلاحات، انقلاب، جنگ داخلی، ایجاد کشور جدید برای دنیای دوم. برای دنیای سوم که با تغییرات تاریخی روبرو هستیم از سرمایه‌داری، دموکراسی، پیشرفت، انترناسیونالیسم و کمونیزم نام می‌برد. اما در رابطه با دنیای طبیعی و اکولوژی چیزی برای گفتن ندارد و در مورد کیهان هم که اصولاً خارج از حیطه توان انسان است.

بدیو پس این مقدمه چینی فاضلانه و زمینه‌سازی لازم به ما گوید که با توجه به نکات فوق امر تغییر دنیا فقط جزیی و موضوعی می‌تواند باشد و هیچ‌گاه کامل و تام نیست و از آن‌جا نتیجه می‌گیرد که **دنیا را نمی‌توان تغییر داد**. دقیقاً می‌رسد به موضع پسا- مدرنیست‌ها که عزم جزم کرده بود که به جنگ آن‌ها برود. اگر قرار است که بر روایت کلان خط بطلان کشید و از تغییرات

جزیی فراتر نرفت معلوم نیست آن همه هیاهو و جنجال علیه پسا-مدرنیسم برای چه بود! اگر لیوتار و میشل فوکو باور به ناتوانی تغییر دنیا را چهل سال پیش با صراحت و زبان قابل فهم برای همه بیان داشتند، اما بدیو این نکته را با آن چنان ادبیاتی بیان می‌کند خواننده به سادگی مطلب را نتواند دریابد.

بدیو در ادامه می‌گوید حال که نمی‌توان دنیا را تغییر داد پس باید جمله "چطور دنیا را تغییر داد؟" را پس زده و در عوض به جای هریک از سه واژه "دنیا"، "تغییر دادن؟"، و "چطور" سه مفهوم "رخداد"، "امر واقع" و "پیامدها" را قرار داد. او سپس صفحاتی را صرف توصیف و تشریح "رخداد" می‌کند و مطالب کتاب‌های قبلی‌اش را تکرار می‌کند. اصولاً یکی از شگردهای بدیو این است که بخش بزرگی از هر کتاب جدیدش تکرار مطالب کتاب‌های قبلی‌اش است. او در این جا از دو رخداد جدید نام می‌برد. اولی جنبش اشغال وال استریت در ایالات متحده امریکا، و دیگری تظاهرات میدان التحرير در جریان بهار عربی. او واقعه میدان التحرير را به این دلیل یک "رخداد" می‌داند که در جریان این تظاهرات مسیحیان به گرد مسلمانان در هنگام اقامه نماز حلقه زده بودند تا از آن‌ها حفاظت کرده باشند. از نظر بدیو از آن جایی که این عمل، قوانین تا آن زمانی را خدشه‌دار کرده بود، قانون جدیدی وضع کرد و در نتیجه یک گسست تاریخی بود، پس یک رخداد بود و به یمن قدرت "رخداد" ما توانستیم "پیامدهای" "امر واقع" را کشف کنیم. اما بدیو در نوشتن این مطلب کمی شتاب به خرج داد و زمانی نوشت که نه هنوز اخوان المسلمین به قدرت رسیده بودند تا به توصیه بدیو دموکراسی را لگدمالی کنند و نه ارتش کودتا کرده بود تا "رخداد" را به فاجعه "وانمودار" تبدیل کند.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۱۸۵

جهانشمولی تئوری جهانشمول "رخداد" بدیویی بیش از چند ماه دوام نیاورد و در پی کودتا ارتش مواضع بدیو هم عوض می‌شود. مواضع فلسفی بدیو همواره تابعی از تحولات اوضاع سیاسی روز بوده، البته با کمی دیرکرد. او در ادامه مطلب درباره تغییر دنیا می‌نویسد :

« هر خوشبختی واقعی یک وفاداری است... وفاداری به معنای سوژه تغییرات شدن، است. با پذیرفتن پیامدهای "رخداد" که منجر به پیدایش دنیای جدیدی می‌شود که سوژه هم خود سوژه جدیدی می‌شود... پس خوشبختی عبارت است از فراسیدن سوژگی به اندرون فرد، سوژه ای که توانایی تبدیل شدن خود را کشف می‌کند»

بدیو پس از نوشتن صفحاتی از این قماش، این فصل را این چنین به پایان می‌رساند :

« **چطور دنیا را تغییر داد؟ پاسخ من حقیقت لذت بخش است:** در خوشبخت بودن است. اما باید برایش بهایی هم بپردازیم. که بودن است در زمان واقعا نابسند. یک گزینش است. یک گزینش واقعی زندگی مان. گزینش واقعی مرتبط به زندگی واقعی...
« آتور رمبو شاعر فرانسوی نوشت : "زندگی واقعی غایب است!"
در این جا همه تلاش‌ام در تأکید بر این خلاصه می‌شود که : اینک با شما است که تصمیم بگیرید که زندگی حقیقی حضور دارد. خوشبختی جدیدی را برگزینید و بهایش را هم بپردازید!»¹¹¹

111 - Alain Badiou *Métaphysique du Bonheur Réel*, PUF Collection, 2015, pp.53-55.

این نوشته بدیو من را به یاد مفهومی نزد تونی نگری می‌اندازد. نگری در کتابش "امپراتوری"، در آن جایی که به معرفی و توضیح دو مقوله متفاوت و متضاد "قدرت" و "توان" می‌پردازد، می‌نویسد:

« قدرت "در تلاش آن است که "توان" های افراد را از آن‌ها بگیرد، در دوران پسامردن، ما خود را در وضعیت فرانسوا قدیس می‌بینیم که در تقابل با فلاکت "قدرت"، لذت "هستی" را قرار می‌دهد. این انقلابی است که هیچ‌کس نمی‌تواند آن را مهار کند، چرا که بی‌قدرت و کمونیزم، در قالب یک عشق همه‌گیر، یک سادگی تمام عیار و یک بی‌گناهی تام و تمام کماکان بر جا باقی مانده است. چنین است بصیرت سر کوب ناشدنی و شادی سرکش یک کمونیست بودن»^{۱۱۲}

چنین به نظر می‌رسد که تکامل مواضع سیاسی و فلسفی بدیو، البته سواى شیوه بیان و مفهوم سازی‌هایش، اقتباسی متأخر و با فاصله چندساله از نظریات "اتونومیست‌ها" و "پرائیست‌ها" ایتالیایی به خصوص تونی نگری است.

بدیو در فصل آخر این کتاب پس از ارائه یک جمع‌بندی از نظرات فلسفی تاکنونی‌اش، به خواننده مژده انتشار کتاب آتی خودش با عنوان "هستی و رخداد: درون بودگی حقیقت‌ها" را می‌دهد. او می‌گوید کتاب مزبور و دو کتاب "هستی و رخداد" و "منطق‌های دیناها" تریولوژی فلسفی او را تکمیل خواهد کرد. او ضرورت نوشتن کتاب جدیدش را چنین بیان می‌کند:

¹¹² - Michael Hardt, Tony Negri, Empire, Exils, Paris, 2000, p.496.

« جلد اول هستی و رخداد به امر هستی می‌پردازد و رابطه بین حقیقت‌ها و هستی را می‌کاود. جلد دوم منطق‌های دنیاهای درباره امر نمودها است و رابطه بین حقیقت‌ها و نمودها را توضیح می‌دهد. در جلد سوم هستی و رخداد: درون بودگی حقیقت‌ها قرار است هستی و نمود را از زاویه حقیقت مورد بررسی قرار دهد».

کتاب با عبارت زیر پایان می‌یابد :

« بدین ترتیب فلسفه سه چیز است. تشخیص و شناسایی دوران است: این که دوران چه چیزی را پیشنهاد می‌کند؟ بنای یک مفهوم حقیقت بر پایه این پیشنهاد معاصر. و دست آخر یک تجربه هستیانه در رابطه با زندگی حقیقی. فلسفه عبارت است از وحدت این سه چیز. اما در هر زمان مشخصی، فلسفه، یک فلسفه مشخصی است. آن گاه که من نگارش کتاب هستی و رخداد: درون بودگی حقیقت‌ها را به پایان رسانم، که از آن طریق واقعا وحدت این سه مؤلفه را به سرانجام خواهم رساند، می‌توانم مدعی شوم: این منم آن فیلسوف»^{۱۳}.

بدین ترتیب بدیو نه هم چون افلاطون، بلکه به سان ناپلئون خود تاج فلسفه را بر سر می‌نهد. خودستایی‌اش به دشواری ترک‌های دماغی‌اش را می‌پوشاند. وفاداری به خودشیفتگی خود نوعی بیماری است.

بدیو در ماه مه ۲۰۱۶ مصاحبه‌ای با انستیتو فرانسه در آتن انجام می‌دهد و در

پاسخ به یکی پرسش‌های مصاحبه کننده که از او می‌خواهد منظورش از "کمونیسم جدید" اش را توضیح دهد، چنین پاسخ می‌دهد:

«بله، من نه فقط فکر می‌کنم که باید آن را متصور شویم بلکه تحمل دانستن این که در گذشته مرتکب اشتباهات و خیمی هم شدیم را هم داشته باشیم. برای مثال ما می‌دانیم این تصور اشتباهی است که قدرت دولتی راه حل همه مسائل رهائی می‌باشد. ما می‌دانیم که حتی اگر از طریق قهر برنده شویم این به معنای این نیست که قهر ابزار روزمره حکومت است. ما می‌دانیم که برای یک سازمان سیاسی، یک حزب این چیز خوبی نیست که کاملاً در دولت ادغام شوند. این ادغام در خدمت در شرکت ندادن و کنار گذاشتن مردم در پروژه است که سرانجام تور و ارعاب بیار می‌آورد. ما به یک چند عنصری از ارزیابی مهم در رابطه با مرحله اول کمونیسم رسیده ایم، مرحله ای که من فکر می‌کنم که به واقع پیروزی انقلاب کاملاً بر آن چیرگی داشت. اساساً کل تاریخ سده بیستم عبارت است از گروه‌های سیاسی که متقاعد شده بودند که روش‌هایی که به پیروزی انقلاب منجر شدند هم همان روش‌هایی می‌تواند باشند که توسط شان دنیای نو را می‌توانند بنای کنند. اما این امر حقیقت ندارد. روش‌هایی که علیه دشمن به کار گرفته می‌شود همان روش‌هایی نیستند که برای بسیج دوستان مورد استفاده قرار می‌گیرند. ما با قهر می‌توانیم بر دشمن غلبه کنیم - و در پاره موارد مجبور هم هستیم - اما دوستان را نمی‌توانید بازو مجبور کنید که آن چه را که از آن‌ها طلب می‌کنید انجام دهند.

از این ها باید تمام درس‌ها را استخراج کنیم. به نظر من درس اصلی این است که نباید همه چیز را در دو نکته خلاصه کنیم بلکه در سه نکته. اول آن که باید یک جنبش توده‌ای باشد، کاری هم به ندانم کاری‌ها و بوالهوسی‌هایش نداشته باشیم، از جمله در مرحله انکشاف‌اش. کارگران، جوانان باید بتوانند خود را بسیج کنند و آنچه که برای گفتن دارند، بیان کنند، آن زمان که آن‌ها فکر می‌کنند که اوضاع و احوال می‌طلبد. جنبش توده‌ای باید همواره نفس بکشد، برخلاف گذشته که خفه‌اش کردند. درس دوم آن که تا زمانی که نتوان دولت را کاملاً سرنگون کرد و یا با چیز دیگری تعویض‌اش کرد، به هر حال باید به طریقی دولت را اداره کرد. و سرانجام درس سوم این که باید تشکیلات وجود داشته باشد - یک سازمانی بین آن دو (بین جنبش توده‌ای و دولت). یعنی تشکیلی که به‌طور هم‌زمان هم نسبت به جنبش توده‌ای موجودی داخلی باشد و هم در رابطه با دولت تا حدودی از قدرت برخوردار باشد^{۱۱۴}.

چنین به نظر می‌رسد که بدیو بی آن که تاکنون به صراحت گفته باشد، مواضع سیاسی‌اش خجولانه و به سرعت وارد مرحله جدیدی می‌شود. بدین معنا که هرچه بیشتر از مواضع "فاصله از دولت" و "نه به تشکیلات" دوره سوم‌اش دور می‌شود. حال بدیو معتقد است که دیگر نباید از دولت فاصله گرفت و بلکه باید به نوعی در اداره امور دولتی شرکت کرد و از این رو آستین‌ها را بالا زد و تشکیلات راه انداخت. تغییر موضع بدیو پیامد فروکش کردن

114 - Alain Badiou on politics, communism and love:

<http://www.versobooks.com/blogs/2652-alain-badiou-on-politics-communism-and-love>

جنبش‌های خودجوش سال‌ها اخیر در دنیا، سترونی "شب‌های ایستاده" پاریس و سرخوردگی‌اش از آن‌ها از یک سو، تحرک چشمگیر جنبش کارگری در فرانسه و میزان بالای درجه رزمندگی آن از سوی دیگر است. از این مواضع اخیر بدیو رایچه نوعی رفرمیسم کهنه و نخ‌نمای سده نوزدهمی به مشام می‌رسد، اشکال در این است که سال‌ها است که فضا سیاسی از این رایچه‌ها بی‌بو و بی‌خاصیت نه فقط اشباع شده بلکه اصولاً نیمی از مشکلات از این دست راه‌حل‌ها ناشی شده‌اند. به هر حال جای هیچ‌واهمه‌ای نیست، چرا که برد پیامدهای سیاسی این تغییر مواضع از کلاس‌های درس و سمینارهای استاد فراتر نمی‌روند.

هگل مدعی بود که فلسفه یک فیلسوف تا حدودی بیوگرافی خود آن فیلسوف است. این گفته هگل دست کم درباره بدیو صدق می‌کند. تو گویی انسان‌گرایی بورژوائی دوران کهولت بدیو پادزهر و شاید هم آب توبه‌ای است بر استالینیزم دوران جوانی‌اش (مراجعه کنید به یادداشت شماره ۶).

بدیو و افلاطون

هدف من در این بخش نشان دادن این نکته است که دستگاه فلسفه بدیو در واقع یک وانمودار دستگاه فلسفه افلاطون است، به زبان بدیو یک رخداد فلسفی باسماهی، یک تقلید ناشیانه و ناصادقانه.

بدیو در دومین مرحله از تکامل فکری‌اش، یعنی در فاصله سقوط باند "چهارنفره" در انقلاب فرهنگی چین تا فروپاشی شوروی، در طی سال‌های

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت | ۱۹۱

دور شدن‌اش از مائوئیسم، که نظریات‌اش در باره "حقیقت"، "رخداد"، "جهانشمولی" شکل می‌گیرد، سیستم فلسفی‌اش را با برجسب کلی "یک زشت افلاطونی" مشخص می‌کند و خود را "یک افلاطون‌گرای ظریف‌اندیش" می‌خواند^{۱۱۵}. در این مرحله بدیو زیرنمود کتاب "فیدون" افلاطون است و هنوز کم‌ترین نشانه‌ای از تأثیر کتاب "جمهوری" افلاطون نزد بدیو مشاهده نمی‌شود.

در مرحله سوم، در سال‌های دهه ۱۹۹۰، سال‌های پیروزی سرمایه‌داری و افول آراء مترقی، بدیو چندی پس از ترک کردن محفل "تشکل سیاسی"‌اش است که کتاب "فرضیه کمونیستی" را می‌نویسد، کتابی کاملاً تحت تأثیر فلسفه سیاسی افلاطون در کتاب "جمهوری" است. بدیو در کتاب "مانیفست دوم برای فلسفه"، که پس از کتاب "فرضیه کمونیستی" نوشت، می‌نویسد:

« در اولین کتاب "مانیفست برای فلسفه" من تلاش فلسفی‌ام را یک زشت افلاطونی "نامیدم و خصیصه فلسفه‌ام را با عبارت متناقض "افلاطون‌گرایی پرگانه" تعریف کردم. در این مانیفست دوم ارجاع به افلاطون کماکان اساسی است ولیکن جهت‌گیری متفاوت است. بیست سال پیش می‌خواستم با توسل به افلاطون علیه افلاطون - ستیزی سده بیستم مبارزه کنم و برای این مهم به دو موضوع مجهز شدم: نخست ارجاع به اهمیت هستی‌شناسی ریاضیات، علیه توسل به بلاغت و سخنوری توسط سوفیست‌های قدیمی و مدرن و علیه شاعری؛ دوم ایتقان به وجود آن چیزی که بر آن می‌توان حقیقت‌های

115 - Alain Badiou, Manifeste pour la philosophie

"مطلق" نام نهاد، یعنی مبارزه علیه باور به پایان متافیزیک و یا در گذشتن از آن، و برای حفظ جاه طلبی های متافیزیک کلاسیک ...
« امروزه دو موضوع تکمیلی ظاهر شده اند که قرابت من با افلاطون را تشدید می کنند. نخستین شک فلسفی و مبارزه علیه تبلیغ برای "دموکراسی"، تبلیغی که هم مسلط است و هم جنگ طلب. افلاطون نخستین فردی است که مبارزه سیستماتیک علیه دموکراسی را پیشنهاد داد و ما هم چاره دیگری جز دنبال گرفتن کار او نداریم. البته کاملاً یک نقطه نظر را باید پی بگیریم، اما بسیار شگرف است که دست کم در رابطه با اثرا فیت رهبران راه حل پیشنهادی افلاطون از نوع کمونیستی است...

« دومین موضوع نو، "ایده" است... دست آخر این دومین مایه فست از ضرورت دومین "ژست افلاطونی" دفاع می کند.
نه از "افلاطون گرایی پر گانه"، هر چند که هنوز اعتبارش به قوت خود باقی است، بلکه از "یک کمونیزم ایده" ^{۱۱۶}.

برای فهم منظور بدیو لازم می بینم که بطور کوتاه به معرفی دستگاه فلسفی افلاطون بپردازم. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه فلسفی افلاطون خواننده را به فصل ۱۲ کتاب "پیدایش و تکوین خرد در تاریخ"، نوشته من ارجاع می هم ^{۱۱۷}.

116 - Alain Badiou, Second manifeste pour la philosophie, p. 137.

117 - هوشنگ سپهر، پیدایش و تکوین خرد در تاریخ و ریشه های اجتماعی آن، جلد نخستین، از اسطوره تا پیدایش خرد، (شهر- دولت های یونانی)، نشر طلیعه:

در کانون فلسفه‌ی افلاطون مقوله‌ی "خیر" قرار دارد. اما مقوله‌ی "خیر" نزد افلاطون به مراتب وسیع و جهانشمول بوده و صرفاً به حوزه‌ی اخلاق محدود نمی‌شود. نزد افلاطون این ایده کلیه‌ی حوزه‌ها فلسفی را دربر می‌گیرد چرا که از نظر او شروع و غایت هستی دنیا براساس ایده‌ی "خیر" است بطوری که ایده‌ی "خیر" نه تنها در کلیه‌ی ایده‌های دیگر وجود دارد بلکه بر تارک آن‌ها قرار دارد. آغازگاه همه چیز "خیر" است و پیش از آن چیزی وجود نداشته است. افلاطون می‌گوید که تنها در پرتو نور "خیر" است که انسان به شناخت دست می‌یابد، از نظر او "خیر" همان نقش خورشید را دارد: خورشید به اشیاء مرئی نه فقط قابلیت مرئی بودن شان را می‌بخشد، بلکه هم چنین موجب تکوین، تکثیر و تغذیه‌ی آن‌ها هم می‌شود. (نگاه کنید به "تمثیل غار" در صفحه ۲۰۹ در همان کتاب).

افلاطون برای شناخت به لحاظ ایجابی سه ویژگی قائل می‌شود: (۱) به دست آمدنی است؛ (۲) خطاناپذیر باید باشد؛ (۳) باید درباره‌ی امر واقعی باشد. یک شناخت حقیقی هر سه‌ی این ویژگی‌ها را باید داشته باشد. اما او معتقد است که نه ادراکات حسی از این خصایص برخوردارند و نه باور درست انسان یعنی "گمان" (ظن). از یک سو از پروتاگوراس باور به نسبی بودن حواس و ادراکات حسی را می‌پذیرد، ولیکن کلی بودن و جهانشمول بودن این نسبی بودن را نمی‌پذیرد، باورون نظر سوفسطائیان که نسبی‌گرا بودند و معتقد بودند که شناخت دارای متعلق ثابت و پایداری نیست. از سوی دیگر از هراکلیت این را می‌پذیرد که متعلقات ادراک حسی همواره درحال تغییر و شدن هستند بنابراین اینان نمی‌توانند متعلقات شناخت حقیقی باشند. بدین خاطر از نظر او ادراکات حسی شناخت جزئی هستند که قوانین اشان

دائم دستخوش تغییرند به همین خاطر بود که سوفسطائیان به این نتیجه رسیده بودند که معرفت حقیقی وجود ندارد.

نظریه‌ی شناخت نزد افلاطون، بر این مبنا قرار دارد که موضوع مورد شناخت باید ثابت و جاودانه باشد. اما از آن جایی که در این دنیای مادی هیچ چیز نامتغیر و دائمی نیست، شناخت ثابت و پایدار را باید در ورای این دنیای مادی فانی و پست جستجو کرد. افلاطون برای خروج از این بن‌بست و حل معضله‌اش، به موازات دنیای مادی ملموس یک دنیای خیالی دیگری را مفروض می‌دارد. او دو دنیایش را این چنین تشریح می‌کند:

۱ - **دنیای محسوسات:** دنیایی متشکل از اشیاء مادی محسوس توسط حواس انسان، یعنی همین دنیایی که ما انسان‌ها در آن زندگی می‌کنیم، دنیایی که همواره دستخوش تغییرات است و از این رو دنیایی پست و فانی است؛

۲ - **دنیای مثل‌ها:** دنیایی که در واقع جوهر دنیای محسوسات است، دنیایی غیرمحسوس توسط حواس انسان عادی و تنها توسط "عقل" فیلسوف قابل شناخت است: دنیای "مثل‌های نامتغیر و جاویدان.

از نظر افلاطون دنیای محسوسات تابع و منقاد دنیای معقول مثل‌ها قرار داشته و وجودش هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ هستی‌شناسی وابسته و تحت‌الشعاع دنیای مثل‌ها است و در واقع یک نسخه‌ی بدلی است از یک اصل. نظریه‌ی "مثل‌ها" نزد افلاطون عبارت است از باور به وجود یک دنیای نامرئی فرضی متشکل از گوهرهای غیرمادی جاودانی و تغییرناپذیر(در زبان

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۹۵ \

فارسی آن را مثل، ایده، مینو می‌نامند). افلاطون این "مثل‌ها" و یا "ایده‌ها" را سرنمونه‌ها و الگوهای اشیای دنیای مادی مرئی می‌داند که صرفاً در اذهان نبوده بلکه بطور عینی وجود خارجی دارند، موجودات عینی‌ای که هم مستقل از عامل شناسائی‌اند و هم مستقل از نحوه و یا قابلیت عمل شناسائی توسط این عامل. در نتیجه این دنیای "مثل‌ها" نه منتج کنش ذهنی اندیشه‌ی انسانی است و نه محصول آن، بلکه واقعیت عینی دارد. نزد افلاطون "کلیات ذهنی" هستی‌ای مستقل و جدا از اشیاء خاص پیدا می‌کنند. برای مثال برای افلاطون تجسم یک دایره در ذهن، یعنی "ایده‌ی دایره"، نه تنها از کلیه‌ی اجسام مادی گرد مستقل است بلکه اصولاً خود این "ایده" در خارج از ذهن واقعا وجود دارد. به همین خاطر فلسفه‌ی او را "ایده‌آلیزم عینی" می‌نامند.

در کتاب دهم جمهوری افلاطون داستانی موسوم به "تمثیل غار" را بیان می‌کند و هدفش توضیح و فهماندن نظریه‌ی دو دنیای‌اش است. در غاری تعدادی انسان درحالی که به هم دیگر زنجیر شده‌اند، رو به دیواری که بر روی آن پرده‌ی سفیدی قرار دارد، نشسته‌اند. این انسان‌های دربند همیشه رو به دیوار بوده‌اند و هیچ گاه پشت سر خود را نگاه نکرده‌اند. در پشت این افراد آتشی روشن است و در فاصله‌ی بین انسان‌ها و این آتش اجسام متحرکی قرار دارند و سایه‌شان به روی دیوار می‌افتد. در این میان، ناگهان زنجیر از پای یکی از این زندانیان گسسته می‌شود و آن شخص به عقب برمی‌گردد و پشت خود را می‌بیند. او با مشاهده‌ی نور آتش تحریک می‌شود و از غار بیرون می‌رود. در خارج از غار چشم‌اش به خورشید می‌افتد و تازه متوجه می‌شود که دنیای واقعی جز آن چیزی است که در داخل غار قرار داشت و حقایق دنیا چیز دیگری است! مرد سرمست از باده‌ی کشف خود به غار بازمی‌گردد تا هم‌بندهای پیشین را از این خبر نوید بخش مطلع سازد. اما

زندانیان نادان غار به جای آن که خبر جدید را بپذیرند، با هم متحد شده و او را می‌کشند، چراکه این خبر به هیچ وجه برای‌شان قابل تحمل نیست و نادانی‌شان را نمی‌توانند بپذیرند.

در افسانه‌ی غار عنصرهای نمادین زیرین را می‌توان به روشنی شناسایی کرد؛ غار: نماد دنیای محسوسات؛ روشنایی: در خارج غار نماد دنیای معقولات؛ زندانیان: درون غار نماد انسان‌های عادی، در بند باورهای رایج؛ زندانی از بند رسته: نماد فیلسوف، به ویژه سقراط که به واسطه‌ی خردش کشته می‌شود؛ برکشیدن زندانی از بند رسته از سربالایی دشوار: نماد فرآرفتن نفس (روح) از دنیای ظاهری و رسیدن به دنیای واقعی؛ تصاویر و سایه‌ها بر دیوار غار: نماد ظاهر فریبنده‌ی دنیای محسوسات؛ موجودات و اشیای در خارج از غار: نماد "ایده‌ها"؛ خورشید: نماد "ایده‌ی خیر"، مهم‌ترین و برترین "ایده".

افلاطون در کتاب "فیدون" آنچه را که در بالا بطور اختصار گفته شد پیگیرانه گسترش می‌دهد. او می‌گوید اگر از خود پرسیم که علت یک چیز چه می‌باشد سرانجام به جوهر آن چیز می‌رسیم - واژه‌ی یونانی‌ای که برای جوهر به کار می‌برد "eidos" است که در زبان یونانی هم به معنای "ایده" است و هم "شکل" (مثل و یا صورت). در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی، رابطه‌ی بین هستی و اندیشه وارونه می‌شود و این رابطه به جای آن که بر روی پا قرار داشته باشد بر روی سر قرار دارد. یک ایده‌آلیست برای آن که ایده‌آلیست باشد همواره و از سر ناچاری وارد فرآشد گمراه کننده و سفسطه آمیزی می‌شود بدین معنا که او نخست دنیای مادی خارج از خودش را به دنیای نموده‌ها مبدل می‌سازد - یک ادعای تخیلی صرفاً ساخته و پرداخته‌ی

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۱۹۷ \

ذهن‌اش - سپس مدعی می‌شود که این دنیای تخیلی مخلوق ذهنش واقعیت عینی داشته و دست آخر تا به آن جا پیش می‌رود که مدعی می‌شود که هستی واقعی تنها در انحصار این موجودات خیالی بوده و اشیاء مادی دنیای مادی هیچ گونه تأثیری بر آن‌ها ندارند!

افلاطون در ابتدای کتاب "جمهوری" با نظریات رایج درباره‌ی عدالت برخورد کرده و با روش جدلی به رد آن‌ها می‌پردازد. این نظرات مردود از دید افلاطون به سه دسته تقسیم می‌شدند: (۱) عدالت به معنای "حق را به حق‌دار دادن"؛ (۲) نظریه‌ی سوفسطاییان که معتقد بودند عدالت هم چون دیگر مفاهیم اجتماعی - اخلاقی امری نسبی است و تابعی از متغیر طبقه‌ی حاکم در جامعه؛ (۳) و نظریه‌ی دیگری که عدالت را نوعی "اجماع" و توافق جمعی در جامعه می‌دید. او پس از رد هر سه‌ی این نظریات خود به تعریف عدالت می‌پردازد و برای این منظور در ابتدا به تشریح روح (نفس) آدمی می‌پردازد.

به لحاظ سیاسی اندیشه‌ی افلاطون بسیار محافظه‌کارانه و ضد دموکراسی بود. مرگ سقراط که حکمش را دادگاهی صادر کرد که همه‌ی اعضای انتخابیش از مردم عادی بودند، از نظر افلاطون به بهترین وجهی ثابت کرد که مردم عادی "حیوانات بی‌شعوری" بیش نبوده و به هیچ وجه صلاحیت و شایستگی دخالت در امور سیاسی را ندارند. تنفر افلاطون از دموکراسی امر بسیار شناخته شده‌ای است. او تمام مشکلاتی که آتن در آن دوران با آن روبرو بود را از چشم دموکراسی سیاسی آتن می‌بیند.

کتاب "جمهوری" که به این مسئله می‌پردازد با گفت‌وگویی بین سقراط و سفالوس شروع و با طرح این پرسش که "عدالت چیست؟ گفت‌وگو را به

جلو می‌برد و در ادامه‌ی مطلب به مسأله‌ی حکومت کردن می‌رسد. هرچه گفت‌وگو جلوتر می‌رود بیش‌تر معلوم می‌شود که هدف افلاطون از این تجسس و پژوهش خلاصی از "باور" و "گمان" (doxa) و هموار ساختن راه برای دستیابی به "معرفت" (épistème) است. چرا که به وارونه "گمان" که شناختی نسبی و متغیر است - "معرفت" شناخت و دانایی جهان‌شمول و نامتغیر بوده و از این رو همه‌ی شهروندان خود را ناچار به پذیرش آن خواهند دید و متعهد به تحقق آن. این عدالتی که سقراط درصدد یافتنش است در یک کردار عادلانه‌ی یک فرد عادل و یا یک نهاد عدالت گستر جای ندارد، تمام این موارد مشخص چیزی جز بازتاب بی‌رنگ و روی عدالت واقعی نیستند. فقط "مثل عدالت" است که واقعا عدالت حقیقی است چرا که عام و ابدی است و نه عدالت‌های خاص که میرا می‌باشند. اما فهم و درک رسیدن به چنین واقعیت‌هایی نیاز به دقت بسیار دارد، یعنی آن سفر فلسفی‌ای که سقراط همراهانش را هدایت می‌کند.

بخش‌های نهم و دهم کتاب "جمهوری" افلاطون دقیقا به اثبات نکات فوق اختصاص دارد. وی به بررسی چهار نوع حکومت فروتر (در مقایسه با جامعه‌ی پیشنهادی خودش) می‌پردازد و انواع حکومت‌هایی که آتن در طی دو سده‌ی گذشته با آن‌ها روبرو شده بود را مورد بررسی قرار می‌دهد. او در واقع از آن چه که به لحاظ سیاسی بر آتن گذشته بود یک فلسفه‌ی سیاسی می‌سازد.

افلاطون می‌گوید که در ابتدا حکومت با اشراف است که امری طبیعی است. پس از مدتی دو طبقه‌ی فرادست جامعه برای چنگ انداختن بر اموال طبقه‌ی فرودست با یکدیگر متحد شده و حکومت اشراف جای‌اش را به حکومت

متفاخران می‌دهد که مؤید سلطه‌ی عنصر "همت و اراده" است. سپس این نوع حکومت هم به واسطه‌ی طمع و ثروت‌اندوزی فرمانروایان‌اش به حکومت منتفدین و توانگران متحول می‌شود که در آن قدرت سیاسی بطور مستقیم به وضعیت مالی و ثروت وابسته است. آن‌گاه در اثر فقر و درماندگی ناشی از این حکومت، بینوایان طغیان کرده، توانگران را سرنگون کرده و حکومت مردم‌سالاری یا حاکمیت شهروندان، که بدترین نوع حکومت‌ها است به وجود می‌آید. از دید افلاطون حکومت مردم‌سالاری به این خاطر شریترین حکومت‌ها است که عشق و علاقه‌ی و آفر توده‌های فرودست به آزادی و برابری، به اذیت و آزار بیش از حد صاحبان ثروت می‌انجامد و باعث آن می‌شود که از میان توده‌ها قهرمانان عوام فریبی سربر آورند که با نوعی کودتا دموکراسی را سرنگون کرده و حکومت خودکامگان را به وجود می‌آورند. این حکومت هم به نوبه‌ی خود به حکومت اشراف می‌انجامد. بدین ترتیب تغییر این حکومت‌ها یک سیر دایروی بسته‌ای را طی کرده و تکرار می‌شوند. از این رو همگی آن‌ها فاسد هستند.

همه‌ی تلاش افلاطون برای اثبات این نظریه است که سقوط هر یک از این نظام‌ها و جایگزین یک دیگر شدن‌شان امری اجتناب‌ناپذیر است چرا که همه‌ی آن‌ها حکومت‌های پستی بوده و برطبق موازین علمی نمی‌باشند. افلاطون از زبان سقراط مخاطب خود را متقاعد می‌سازد که حکومت کردن یک مهارت خاصی را می‌طلبد، باید آن را آموخت، نظیر طبابت و یا نواختن یک آلت موسیقی. از این رو او طرح یک حکومت آرمانی بر پایه‌ی دنیای "مثل‌ها" را می‌ریزد.

به مثابه‌ی یک آزمایش فکری (در تخیل) او در ابتدا دست به اختراع یک آرمان‌شهر (شهر ایده‌آل) می‌زند و آن را "کالی‌پولیس"^{۱۱۸} می‌نامد که به معنی "نیک شهر" است. شهری که شهروندانش از مهارت‌های مختلف برخوردارند، در کمال صلح و آرامش به تولید اشیاء و چیزهای مختلفی که جامعه برای ادامه‌ی زندگی به آن‌ها نیاز دارد، می‌پردازند و آن‌ها را با یکدیگر مبادله می‌کنند. او استدلال می‌کند که انسان موجودی اجتماعی است و از آن جایی که به تنهایی خودبسنده نیست نه تنها باید تقسیم کار وجود داشته باشد بلکه اصولاً تقسیم کار و سازمان‌یابی اجتماعی موجود باید آگاهانه باشد.

بطور خلاصه آرمان‌شهر پیشنهادی افلاطون جامعه‌ای است به شدت منضبط با ساختاری هرمی بر اساس گزینش‌های دقیق طبقاتی متشکل از سه طبقه. در رأس این هرم "پادشاه - فیلسوف" قرار دارد. بلافاصله پس از آن طبقه‌ی "پاسداران" فلسفه آموخته قرار دارند (فلسفه به معنایی که آن دوران از آن دریافته می‌شد). توده‌های تولیدکننده و سازنده در پایین‌ترین سطح این نظام قرار دارند و تنها وظیفه‌شان تولید آن چیزهایی است که جهت تداوم جامعه لازم هستند. بردگان هم علی‌رغم این که اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند ولیکن به مثابه‌ی موجودات مادون انسانی در این طبقه بندی جایی ندارند.

در این نظام از قوانین نشانه‌ای نیست و یک "پادشاه - فیلسوف" وجود دارد که وظیفه‌اش حکومت کردن با صدور فرامین است. وظیفه‌ی پاسداران هم نظارت بر اجرای دقیق فرامین توسط توده‌های تولیدکننده است. در این شهر سربازان که او آنان را "پاسداران نظام" می‌نامد از جایگاه برجسته‌ای

118 - Kallipolis

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۲۰۱۱

برخوردارند و طبقه‌ی حاکم را تشکیل می‌دهند. بخش مهمی از این کتاب به پرورش و آموزش پاسداران اختصاص دارد توضیح می‌دهد که هیئت حاکمه و "فیلسوف - پادشاه" چگونه از بطن این پاسداران بیرون می‌آیند.

این که چرا پادشاه باید یک فیلسوف باشد را این‌چنین استدلال می‌کند که از آن جایی که تنها دنیای "مثل‌ها" دنیای واقعی است و نه این جهان مادی، و از آن جایی که تنها فیلسوفان قادر به شناخت "مثل‌ها" می‌باشند، پس پادشاه باید یک فیلسوف باشد.

افلاطون به هیچ وجه ضرورتی برای توجیه نابرابری‌های اجتماعی و وجود طبقه‌ی حاکم و بردگان در جامعه نمی‌بیند بلکه صرفاً آن چه را که در یونان باستان وجود داشت درست می‌پذیرد و الگوی جامعه‌ی آرمانی‌اش قرار می‌دهد. همان گونه که گفته شد او نقش فرمانروایان و پاسداران را اجرای عدالت می‌داند. اما ببینیم عدالت از نظر افلاطون چیست؟ :

«عدالت یعنی این که هر کسی وظیفه‌ای که به او محول شده را به خوبی انجام دهد... وظیفه‌ی پاسداران این باید باشد که با درایت، فضیلت، شجاعت و انضباط این عدالت را متحقق سازند... عدالت عبارت است از مهار کردن و لگام زدن بر امیال اکثریت مردم فرودست به کمک درایت اقلیت برتر.»

از نظر افلاطون اما این اکثریت فرودست چه کسانی هستند: کلیه‌ی افراد جامعه به غیر از فیلسوفان و پاسداران، یعنی کلیه‌ی مردان تولید کننده، کودکان، زنان، بردگان و اکثریت قابل ملاحظه‌ای از مردان آزاد فاقد حقوق

شهروندی. تنها پاسداران هستند که می‌توانند برای فیلسوف شدن آموزش ببینند. آن‌ها برای این که عادل باشند باید عدالت را بیاموزند و برای این منظور باید فلسفه بیاموزند تا به حقیقت دست یابند.

مهم‌ترین خصیصه‌ی پاسداران این است که آن‌ها تنها کسانی هستند که بر "مثل‌ها" شناخت دارند و غایت آرمان‌شهر هم تربیت پاسداران باید باشد، آن هم برای آن که آن‌ها بتوانند "مثل‌ها" را بشناسند. ویژگی دیگر پاسداران وضعیت اجتماعی‌شان است. او مقررات خاص و سختی را برای آنان تعیین می‌کند. به پاسداران توصیه می‌کند که از ثروت اندوزی اجتناب ورزند و مالکیت خصوصی را فقط برای طبقه‌ی فرودست جامعه مجاز می‌داند. استدلال افلاطون این است که با توجه به سرشت پاسداران و نیز تعلیم و تربیتی که دیده‌اند تنها آن‌ها قادرند در برابر امیال نفسانی و شهوات مختلف خویش‌تنداری از خود نشان داده و از مالکیت خصوصی چشم‌پوشی کنند. آنان این فداکاری را صرفاً به خاطر "خیر همگان" و با رضایت خاطر انجام می‌دهند چرا که فرودستان به واسطه‌ی سرشت ذاتی‌اشان قادر نیستند بر امیال خودخواهانه و بر نفس اماره‌اشان غلبه کنند.

اما تحقق این همه در گروهی آن است که فرمانروا "عاقل" باشد و پاسداران "شجاع"، و این ناممکن است مگر با آموزش و تربیت افراد برای چنین نقش‌هایی. از این رو امر آموزش و پرورش در نظام افلاطون اهمیت ویژه‌ای دارد. نظام آموزشی آهینی باید ایجاد شود تا در مرحله‌ی نخست طی سال‌های طولانی به تربیت و پرورش پاسداران آتی بپردازد و در گام بعدی نخبگان پاسدارانی که با موفقیت امتحانات را پشت سر گذرانده‌اند به مدت بیست سال دیگر آموزش عملی و نظری دهند تا فرمانروایان آتی از میان

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۲۰۳

آنان بیرون آیند. و تمام این امور یعنی آموزش طولانی و با انضباطی آهنین از وظایف حکومت است.

بدین ترتیب افلاطون، در مواجهه با تضادهای طبقاتی موجود بین افراد زمینی، آرمان‌شهری را پیش می‌نهد و در مرکزش "خیر عمومی" را قرار می‌دهد که جایگاهش در آسمان‌ها است و انسان عادی را به آن دسترسی نیست. نظام برده داری یونان و یا به بیان دقیق‌تر شکل سازمان‌دهی جامعه‌ی پادگانی اسپارت که رقیب آتن بود و به خوبی به همی مشکلاتش واقف بود را جلائی ملکوتی می‌دهد و تلاش در جاودانه کردن آن دارد. افلاطون آکادمی خود را دقیقاً با همین هدف تأسیس کرد. حتا در دو مورد به تلاشی ناموفق دست زد تا نظریه‌ی خود را در عمل پیاده کند و طرح "فیلسوف - پادشاه" خود را در جزیره‌ی سیسیل به مرحله‌ی اجرا درآورد. ناکامی‌اش موجب شد تا به ایجاد یک آکادمی نظری بسنده کند حتا در اواخر زندگی به این نتیجه می‌رسد که عقل و عمر انسان برای تحقق آرمان‌شهر پیشنهادی‌اش کفایت نمی‌کند و چنین می‌گوید :

«... شاید طرحی که انداخته‌ام جایگاهش در آسمان‌ها باید باشد، در جایی که شاید کسانی وجود داشته باشند که قلب‌هایشان از ذوق و شوق لازم برخوردار بوده و عقل‌شان توانایی آموختن و فهم آن را داشته باشند. اما این که اصولاً یک چنین حکومتی وجود دارد و یا این که در آینده می‌تواند به وجود آید، به هیچ وجه حائز اهمیت نیست. به هر حال این تنها نوع حکومتی است که من حاضرم در سیاست گذاری‌هایش شرکت داشته باشم.»

افلاطون در اواخر زندگی اش پس از ناامید شدن در تحقق و پیاده کردن طرح حکومتی "پادشاه - فیلسوف" اش، در کتاب "قانون" که آخرین نوشته اش است از ایده آرمان شهرش دست می کشد و تا حدودی از ضرورت وجود قانون مدون و حکومت متکی بر قانون سخن می گوید.

بوارون فیلسوفان نخستین یونان که در مجموع ماتریالیست بودند و طبیعت نقطه‌ی شروع شان بود، افلاطون آگاهانه به دنیای محسوسات پشت کرد. برای او آغازگاه دست یابی به حقیقت، نه تجربه و مشاهده بلکه ریاضی و استنتاج عقلی بود. افلاطون بر سر آکادمی اش این جمله را حک کرده بود: "آن کس که هندسه نمی داند حق ورود ندارد". برای افلاطون ریاضیات و به ویژه هندسه یک تجربه‌ی صرفاً فکری یعنی نظری بود و از همین رو وجود هرگونه ابزاری نظیر خط‌کش و یا گونیا در آکادمی اش ممنوع بود. او به شاگردانش می‌آموخت که ستارگان را نه آن چنان که هستند بلکه آن چنان که باید باشند، مورد مطالعه قرار دهند. جوهر فلسفه‌ی افلاطون، صرف نظر از روش دیالکتیکی اش، در مجموع بسیار محافظه کارانه است و جهان بینی قشر نخبگان و اشرافیت یونان دوران برده‌داری در حال زوال را بازتاب می‌کند. افلاطونیزم الگوی اصلی تمام مکاتب ایده‌آلیزم فلسفی است. در

این مکتب فلسفی دنیا به دو بخش نابرابر تقسیم می‌شود: دنیای هستی‌ها (حقایق) که واقعی است و دنیای ظواهر (نمودها) که توهم و دروغ. نزد افلاطونیان آن چه واقعی است حقیقی هم است. "ایده دایره" هم واقعی است و هم حقیقی، در حالی که "شئی گرد" غیرواقعی و توهم.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۲۰۵

با یک خوانش دقیق تر نوشته های بدیو و مقایسه آن با نوشته های افلاطون، تقارن یک به یک بین مراحل سه گانه تحول فلسفی بدیو با مراحل سه گانه نزد افلاطون را می توان مشاهده کرد، البته با در نظر گرفتن یک فاصله زمانی ۲۵ سده ای. اهمیت ریاضیات برای هر دو آن ها و شباهت بین مفاهیم پشت مقولات و واژه های مختلف نزد این دو بسیار چشمگیر است. برای نمونه نزد بدیو "تئوری مجموعه ها" و مقولات "ایده"، "حقیقت"، "رخداد"، "سوژه وفادار"، و "فرضیه کمونیستی" شباهت های بسیاری به هندسه و مقولات "مثل"، "خیر"، "خورشید"، "پاسداران"، و "کالی پلیس" افلاطونی دارند، شباهتی که با توجه گفته های خود بدیو برحسب اتفاق و "شانس" نمی تواند باشد!

به نظر می رسد که بدیو در آخرین مرحله تحول تاکنونی نظریات اش در پی مهم ترین بحران سرمایه داری در بعد از جنگ جهانی دوم - هم چون افلاطون که در سال های پایانی زندگی اش از نظرات در کتاب جمهوری پس نشست و کتاب "قوانین" را در رابطه به لزوم حکومت بر اساس قانون نوشت - و در نوشته های اخیرش از مرادش افلاطون کهن سال پیروی می کند و نظریات پیشین اش را خجولانه پس می گیرد. در یک جمله مراحل تحول اندیشه بدیو را در چرخش از مائوئیسم استالینی ابتدا به کمونیزم افلاطونی و سرانجام به لیبرالیسم نیهیلیستی می توان تشخیص داد.

واپسین سخن

از اوایل نیمه دوم سده بیستم نقش اصلی دانشگاه در غرب بتدریج دگرگون می شود. این فرایند خود پیامد گذار وجه تولید سرمایه داری از دومین

به سومین مرحله تاریخی‌اش موسوم به "سرمایه‌داری پسین" است. در سرمایه‌داری پسین این تغییرات در دو وجه عمده خود را متجلی می‌سازند: (۱) تقاضا برای نیروی کار متخصص فنی در صنعت و بوروکراسی دولتی فربه شده؛ (۲) برآوردن نیازهای روزافزون تقاضا برای آموزش عالی در اثر رشد استانداردهای زندگی، گسترش طبقه متوسط، ازدیاد کارگزاران دولتی، و همچنین کارگران یقه سفید و به میزان کمتری حتی کارگران ماهر یقه‌آبی، که تحصیلات دانشگاهی را وسیله‌ای برای دستیابی به پیشرفت اجتماعی می‌دانستند. رشد سریع دانشگاه، نه فقط مبین فزونی گرفتن شدید تقاضا بلکه هم چنین معرف گسترش عرضه نیروی کار فکری هم بود.

رابطه بین سومین انقلاب صنعتی و رشد تقاضا برای کار فکری، و اصلاح تکنوکراتیک دانشگاه چنان آشکار و بدیهی است که نیازی به توضیح ندارد. بدین ترتیب یک "بازار فروش نیروی کار" برای فارغ‌التحصیلان دانشگاه به وجود آمد. این قانون عرضه و تقاضا در بازار است که دستمزد کارگران فکری را تعیین می‌کند، دقیقا شبیه تعیین دستمزد کارگران یدی در دویست سال پیش‌تر. بدین‌سان فرآشد پرولتریزه شدن نیروی کار فکری شکل می‌گیرد. پرولتریزه شدن صرفا تحدید توان مصرف نیروی کار فکری و یا کاهش استانداردهای زندگی آن‌ها نبود، بلکه متضمن رشد از خود بیگانگی و گسترش انقیاد نیروی کار به تقاضاهایی است که هیچ‌گونه مطابقتی با استعدادها و یا تحقق نیازهای واقعی انسان ندارد. تاکید بیش از حد بر تخصص‌گرایی و پرولتریزه شدن کار فکری، موجب رشد از خود بیگانگی در نیروی کار فکری و سوق دادن آن به سمت کسب آگاهی ذهنی نسبت به این مسأله می‌شود.

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۲۰۷

در میان دانشجویان این پدیده از خودبیگانگی، به اضافه برنتابیدن ساختار غیردموکراتیک نهاد دانشگاه توسط آنها، نقش مهمی به عنوان نیروی محرکه خیزش‌های دانشجویی را بازی می‌کند. رادیکالیزم جنبش دانشجویی را از چند زاویه باید در نظر گرفت. از زاویه نارضایتی رو به رشد در ادغام شدنش در نظام اجتماعی کنونی، امر مسلمی که نمی‌توان انکارش کرد، یعنی بحران دائمی جامعه. ضد اصلاحات نتولیرال در نهاد دانشگاه، و فشار بالایی که دانشجویان متحمل می‌شوند بر این بحران و آشفتگی می‌افزاید. از زاویه دیگری، عدم اعتماد و ناباوری دانشجویان نسبت به سازمان‌های منتقد سنتی، از جمله، احزاب سیاسی چپ، و در راس آنان سازمان‌ها و سندیکاهای کارگری که نقش تاریخی و وظیفه خودشان را در مقام اپوزیسیون رادیکال نظام اجتماعی فعلی، سال‌های مدیدی است که رها کرده‌اند. از این رو دانشجویان منتقد هیچ امکانی را برای مواجهه با سیستم از مجرای چنین سازمان‌ها و تشکیلاتی نمی‌یابند. آنها تلاش می‌کنند تا مطالبات رادیکال خود را بیرون از احزاب، پارلمان، و رسانه‌های همگانی حرفه‌ای مطرح کرده و به دست آورند. اما از آن جایی که دانشجویان از وزن اجتماعی لازم برای تغییر اجتماع برخوردار نیستند، فعالیت‌هایشان به تقلید محض خلاصه می‌شود و عملاً به نوعی از نمایش محدود می‌گردد. برای برخی از دانشجویان رادیکال این نمایش از یک وسیله به هدفی در خود بدل شده است. به این طریق، با وجود لفاظی‌های رادیکال‌شان، آنها قربانیان یکی از فراگیرترین پدیده‌های یک جامعه مبتنی بر تقسیم کار طبقاتی نامحدود، یعنی پدیده آگاهی جزئی و در نتیجه آگاهی کاذب می‌شوند.

بخش دیگری از دانشجویان رادیکال تلاش می‌کنند تا راه درست را انتخاب کنند، از جمله، آنها کوشش می‌کنند تا به طریقه متفاوتی وظیفه خویش در

قبال طبقه کارگر را به انجام رسانند، یعنی نقش چاشنی مشتعل کننده‌ای برای ایجاد انفجار در میان گستره وسیعی از توده‌ها شوند. رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه نشان داد که این طرز عمل غیر واقعی نیست. اما این رویدادها در عین حال همچنین نشان داد که یک چنین قیام دانشجویی نمی‌تواند جایگزین پیشگام به لحاظ سیاسی از پیش آموخته و به لحاظ سازمانی منسجم طبقه کارگر شود. این است درسی که رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه باید گرفت.

امروزه دانشگاه‌ها بین دو نیروی متضاد تحت فشار قرار گرفته‌اند. از یک سو، فشار اصلاحات تکنوکراتیک دانشگاه که از بیرون آن و در جهت منافع طبقه حاکم اعمال می‌شود. و از سوی دیگر، مبارزه‌ای رادیکال که در درون دانشگاه‌ها، در غیاب پشتیبانی سایر بخش‌های جامعه می‌تواند در باتلاق خیالی‌بافی‌های غیر عملی، تخیلی و ناتوانی سیاسی غرق شود.

آیا هیچ راهی برای خروج از این معضل وجود دارد؟ آیا دانشجویان و به طور کلی "روشنفکران" محکوم‌اند که خود را با نظم اجتماعی غیرعقلانی و غیرانسانی موجود تطبیق دهند! یا وارد حرکت‌های بدون نتیجه فردی و یا محفل‌های کوچک بی‌تأثیر شوند؟ پاسخ به این مسئله در گروی آگاهی بر ظرفیت نظام اجتماعی سرمایه‌داری پسین برای غلبه بر تناقضات درونی بسیار مهم آن است. برخلاف نظر بادیو، ما از نظرگاهی آغاز می‌کنیم که مهم‌ترین تضاد در جامعه سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد، چیزی که در سرمایه‌داری پسین همچون مراحل گذشته آن اصل است، یعنی تضاد بین کار و سرمایه در جریان تولید. هر نظریه و فلسفه انتقادی که از این نقطه نکته شروع نکند و بر این "حقیقت" جهانشمول استوار نباشد، صرف نظر اهداف تولید کننده‌اش، در

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت \ ۲۰۹

بهترین حالت نظریه پردازی و اندیشه‌ورزی‌هایی هستند در ظاهر خنثی ولیکن بطور غیرمستقیم در خدمت تثبیت وضع موجود.

پارمیندس یکی از اندیشمندان یونان باستان بود که در سده پنجم پیش از میلاد می زیست. تنها اثری که از او به جا مانده قطعه شعری است که ۴۷۵ بیت دارد و مجموعاً مرکب از ۱۸۰۰ واژه است. از زمانی که نیچه و هایدگر در نوشته های اشان به او اشاره می کنند بیش از ۵۰۰۰۰ مقاله تحقیقی در دانشگاه ها درباره این نوشته ۱۸۰۰ کلمه ای نوشته اند، یعنی به طور متوسط ۴۰ مقاله پژوهشی برای هر کلمه آن! به استناد ضرب المثل "مشت نمونه خردار است"، می توان به وضعیت و اهداف مؤسسات و مراکز پژوهش های فلسفی پی برد، دنبال نخود سیاه فرستادن دانشجویان تشنه دانستن!

نقش دانشجویان به عنوان نیروی پیشتاز و مبتکر در تحول و تجدید حیات جامعه چیز جدیدی نیست. برای دانشجویان و روشنفکران امروز ایفای نقش هم چون پیشتازان جنبش کارگری نوین در جهت اشاعه آگاهی ضدسرمایه-داری و سوسیالیزم انقلابی آسان تر و میسرتر از سده گذشته است. اما این ماموریتی بسیار دشوار است زیرا برای اولین بار نیست که این راه آزموده می شود و نیز کوهی از شکست ها و ناامیدی ها روی آگاهی گستره وسیعی از توده ها سنگینی می کند. در وهله اول آن چه دانشگاه می باید به کارگران جوان آتی عرضه کند تولید محصولات تئوریک علمی ای است که همچون پوپولیزم مازوخیستی سترون نباشد. آن چه که آنان بیشتر از هر چیزی به آن نیاز دارند دانشی مبتنی بر نقد رادیکال نظام اجتماعی حاضر و افشای سیستماتیک همه دروغ ها و خدعه هایی است که توسط رسانه های عمومی

ترویج می‌گردند. ارائه یا توضیح این دانش به زبانی که توسط توده‌ها قابل فهم باشد.

مارکس در زمان خودش مطبوعات را آشپزخانه بورژوازی می‌نامید، چرا که بورژوازی از آن‌جا همه نوع خوراک مناسبی برای هر نوع ذائقه‌ای بیرون می‌داد. امروزه دانشگاه‌ها بخش قابل ملاحظه‌ای از این نقش را برعهده دارند. دانشکده‌های و مؤسسه‌های فلسفه و علوم اجتماعی اصلی‌ترین و مهم‌ترین نهاد تولید و باز تولید ایدئولوژی بورژوازی در جهت حفظ نظم سرمایه‌داری اند. در این رابطه در طی پنجاه سال اخیر در بین کشورهای غربی کشور فرانسه گوی رقابت را از سایر کشورها ربوده است. دلیل آن هم پیشینه انقلابی و هم وجود تشکلات کارگری به نسبت مبارزتر در مقایسه با سایر کشورها است. ایجاد "دانشگاه ونسن" (که بعدها پاریس ۸ نامیده شد)، در فردای رویداد مه ۱۹۶۸ و یا "انجمن بین‌المللی فلسفه" دقیقاً در رابطه ترویج و اشاعه انواع فلسفه و تئوری‌ها برای مبارزه با آرای انقلابی عمدتاً مارکسیزم و زادگاه "پسا-مدرنیزم"، "فرنج تئوری" و "چپ نو" بود.

اگر قرار باشد کل دستگاه فلسفی بدیو به رایج‌ترین بازنمودها و مواضع سیاسی بیانجامد، پس چه ضرورتی به ایجادش می‌تواند وجود داشته باشد، جز پرکردن فضای تهی دانشگاهی و تهیه خوراکی مسموم برای دانشجویان جوان و ساده لوح رشته‌های فلسفه و روشنفکران خرده‌بورژوا.

« خرده بورژوازی... بیشتر بر این باور است که شرایط خاص رهایی
دی عین شرایط عامی است که نجات جامعه‌ی مدرن و پرهیز از نبرد

طبقاتی فقط در قالب آن میسر خواهد بود... ولی این حرف ها به گوش دموکرات نمی‌رود، او نماینده‌ی خرده بورژوازی است، یعنی، نماینده یک طبقه میانجی، که همه تضادهای دو طبقه روبرو باید در آن تعدیل شود و به همین دلیل تصور می‌کند که وجود شریف‌اش مافوق هرگونه تخصم طبقاتی است. دموکرات‌ها قبول دارند که با طبقه‌ای ممتاز در برابر خود روبرو هستند، ولی می‌گویند خودشان، بعلاوه بقیه ملت، همه جزئی از مردمانند. و آن چه پیشنهاد می‌کنند، بیانگر حقوق مردم است: نفع آن‌ها همانا نفع مردم است. بنابراین پیش از ورود به مبارزه، نیازی به بررسی منافع و موقعیت‌های متفاوت طبقاتی ندارند. نیازی هم ندارند که در مورد مناسب بودن وسایل مبارزه و سواص زیاد از حد نشان دهند. کافی است سر بجنبانند تا مردم با همه‌ی منابع تمام نشدنی‌اشان برخیزند و به جان ستمگران بیفتند... خلاصه این که، دموکرات آن‌چنان موجودی است که از شرم‌آورترین شکست‌ها مثل زمانی که وارد مبارزه می‌شد پاک و مزه بیرون می‌آید، و با اعتقادی تازه به این که باید پیروز می‌شد و آن‌هم نه از این رو که وی و حزب‌اش می‌بایست از دیدگاه سابق خود دست بکشند، بلکه، برعکس، از این جهت که شرایط باید برای پیروزی آماده گردد»^{۱۱۹}.

در بازگفت بالا از مارکس اگر به جای واژه "دموکرات" اصطلاح "روشنفکر حرفه‌ای" را قرار دهیم توصیف دقیق‌تری از بدیو خواهیم داشت، بدیو حتی یک روشنفکر دموکرات هم نیست. در پس نقاب "چپ" و "رادیکال" آلن بدیو،

119 - Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Napoléon, 1852.

این شخصیت رسانه‌ای و جنجالی، و با کاویدن سیستم "فلسفی" بدیوئی، چهره یک ایدئولوگ نظام موجود را می‌توان دید. او آخرین مهره فلسفی اصلی دستگاه ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری در سده بیست‌ویکم است. آلن بدیو به ادعای خودش در تلاش آن بوده است که "متافیزیک" انقلاب را فرموله کند. هرچند که هر از گاهی ژستی ضد پسا-مدرن می‌گیرد و مریدانش به نادرستی او را ضد پسا-مدرن معرفی می‌کنند، اما در واقع او یک نوع عرفان افلاطونی پسا-مدرن را نمایندگی می‌کند.

رسانه‌های جمعی به بدیو "فیلسوف ضدسیستمی" لقب داده‌اند. در بین فیلسوفان "چپ" معاصر آیا فیلسوف دیگری را سراغ دارید که تا این حد در حفظ نظام موجود این هم نظریه‌پردازی کرده باشد؟ بدیو از سوسیال-رفرمیست‌ها، مخالفت با انقلاب را و از آنارشیست‌ها ضدیت با هر نوع قدرت دولتی و رد هر نوع تشکلات حزبی را می‌پذیرد، از پل قدیس جهانشمولی عرفانی مسیحیت و از کارل اشمیت فاشیست، نظریه "استثناء" را. آن چه خوبان همه دارند او به تنهایی دارد. دستگاه فلسفی آلن بدیو مرا به یاد جمله ترتولیان قدیس مسیحی می‌اندازد که درباره مسیحیت می‌گوید: «قبولشان دارم، چرا که مهم‌اند»^{۱۷۰}. اما در مورد بدیو با صدای رسا باید گفت «قبول-شان ندارم، چرا که سر تاسر مهم‌اند».

انتخاب عنوانی بر این مقاله کار آسانی نبود. عنوانی بر این صفحات اندک که بتواند گویای تمام جوانب اندیشه آلن بدیو باشد. هیچ یک از عناوینی چون: "بدیو: از مائو تا افلاطون"، "بدیو: افلاطونیزم برای سوسول‌ها"، "بدیو:

170 - Auintus Tertullianus : "Credo quia absurdum".

آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت ۲۱۳ \

فیلسوف همه فن حریف؛ "بدیو: فیلسوف فیلسوف‌ها"؛ بدیو: فیلسوف بچه
دیورستانی‌ها "نمی‌تواند تمام جوانب نوشته‌های بدیو را نمایندگی کند. عنوان"
بدیو: از افسانه تا واقعیت" را مناسب‌تر دیدم.

منابع پیشنهادی برای مطالعات بیشتر :

François Laruelle, *Anti-Badiou : Sur l'introduction du maoïsme dans la philosophie*, Editions Kimé, 2011.

Oliver Feltham, *Alain Badiou: Live Theory* (London; New York: Continuum), 2008.

Hallward, Peter, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

Peter Hallward, *Generic Sovereignty. The Philosophy of Alain Badiou*, King's College, Londres, 1999.

Eustache Kouvélakis, « *La politique dans ses limites, ou les paradoxes d'Alain Badiou* », *Actuel Marx*, 2000, n° 28.

Terry Eagleton, *Subject and Truths*, *New Left Review* 9, May-June 2001.

Mike Macnair, *Maoism with pretensions*:
<http://weeklyworker.co.uk/worker/876/maoism-with-pretensions/>

دانیل بن سعید، آن بدیو و معجزه‌ی رخداد:

<http://www.hks-iran.org/daniel/index.html>

Daniel Bensaïd, *À propos de L'Hypothèse communiste*.

Daniel Bensaïd, *Politique et vérité*.

François Cusset, *French Theory*, La Découverte/Poche, 2005.

Razmig Keucheyan. *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Zons, 2013.

مرداد ۱۳۹۵



دانیل بن سعید : یادداشتی بر زندگی و آثارش

نوشته : هوشنگ سپهر

دانیل بن سعید در ۱۰ ژانویه ۲۰۱۰ پس از ۱۵ سال مبارزه با بیماری درگذشت. در سال‌های اخیر چند مقاله از دانیل بن سعید به فارسی برگردانیده شده است. اما نظریه‌های سیاسی و چهره واقعی بن سعید هنوز نزد ایرانیان ناشناس باقی مانده است.[†] در محافل چپ ایرانی دانیل بن سعید را عمدتاً به عنوان یک فیلسوف مارکسیست و استاد دانشگاه صاحب کتاب می‌شناسند. اما این فقط بخشی از شخصیت سیاسی اوست و به هیچ وجه حق مطلب را درباره اش ادا نمی‌کند. چرا که عمده‌ترین بخش فعالیت‌های بن سعید، یعنی نقش او در بازسازی نظری و تشکیلاتی چپ رادیکال نه فقط در فرانسه، بلکه در سطح جهان، را ناشناخته باقی می‌گذارد. دانیل، نه تنها مبارزی وفادار و پی‌گیر در عرصه‌ی جنبش جهانی طبقه کارگر- و کلیه جنبش‌های رهایی بخش و مترقی جهان- بود، بلکه یکی از با استعدادترین روشنفکران مارکسیست در طی چند دهه‌ی گذشته هم به شمار می‌آمد. برای کسانی که از نزدیک او را می‌شناختند، بن سعید کمونیستی انترناسیونالیست، مارکسیستی انقلابی، و مبارزی خستگی‌ناپذیر بود. دانیل بن سعید، یک رهبر سیاسی، یک سازمانده‌ی تظاهرات، یک سخنور و مبلغ برجسته، یک مجادله-گر سیاسی، یک استاد فلسفه در دانشگاه، یک نویسنده پرکار و صاحب سبک بود. او در عین حال فردی فروتن، خوش برخورد، و به رغم بیماری جانگدازش، در همه جا با لبخند فراموش نشدنی‌اش حضور می‌یافت.

دانیل بن سعید در سال ۱۹۴۶ در شهر تولوز در جنوب فرانسه و در یک خانواده یهودی بسیار تنگدست به دنیا آمد. پدرش حیییم بن سعید از مدت‌ها پیش از تولد دانیل، در قهوه‌خانه‌ای در شهر اوران واقع در الجزایر با شغل گارسونی امرار معاش می‌کرد. مادرش یک فرانسوی از طبقه‌ی کارگر بود که در نوجوانی فرانسه را در هنگام اشغال نازی‌های ضد یهود ترک گفته و به الجزایر کوچ کرده بود. او در ۱۸ سالگی به یک عرب یهودی دل بست. این دختر جوان در دورانی که الجزایر مستعمره فرانسه بود، و کشور فرانسه نیز در اشغال آلمانی‌های یهودستیز و حکومت دست‌نشانده‌ی ویشی قرار داشت، می‌بایست یک تنه به جنگ همه‌ی دشواری‌های زندگی می‌رفت. در همان دوران است که حیییم بن سعید به همراه دو برادر خود توسط حکومت ویشی - دست‌نشانده‌ی رژیم هیتلری - به جرم یهودی بودن دستگیر و به اردوگاه مرگ فرستاده شد. دختر جوان فرانسوی با تهیه‌ی اوراق هویت جعلی در اثبات «یهودی‌نبودن» همسر عرب خود، موفق به آزادی او گردید اما دو برادر دیگر حیییم اعدام شدند. این زوج جوان به فرانسه نقل مکان می‌کنند و در تولوز یکی از شهرهای جنوبی فرانسه در نزدیکی مرز اسپانیا اقامت می‌گزینند. دانیل بن سعید در کتاب زندگی نامه‌اش^{۳۱} به نقل این ماجرا پرداخته است. او اشاره می‌کند که «... شکرگرف این که فاصله‌ی زمانی بین این بربریت و رویدادهای سال ۱۹۶۸ کم‌تر از ۳۰ سال بود»

حیییم در تولوز برای امرار معاش کافه‌ای باز کرد به نام «کافه دوستان». این کافه پاتوقی برای پناهندگان اسپانیولی ضد فرانکو، ایتالیایی‌های ضد فاشیسم، اعضای سابق جنبش مقاومت فرانسه و کارگران مبارز با گرایش‌های مختلف. جلسات حزب کمونیست محل هم در آن جا برگزار می‌شد. مادر دانیل فرزند یک کمونارد بود و سرنترسی داشت. او جمهوریخواهی دوآتشه بود و به

دانیل بن سعید: یادداشتی بر زندگی و آثارش \ ۲۱۷

خاطر این که یکی از اعضای خانواده اش در مخالفت با اعدام لویی شانزدهم سخن گفته بود به مدت ده سال با او ترک رابطه کرد! در همین ایام است که دانیل نوجوان شاهد انفجار خانه‌ی پدر دوستش توسط اعضای یک گروه دست راستی - فاشیستی شد. واقعه‌ای که به گفته خودش بر او تأثیر بسیار گذاشت. پدر دوستش پزشکی کمونست و خوش نام بود. آن پزشک از اعضای جنبش مقاومت بود که در دوران اشغال فرانسه توسط آلمان هیتلری با نازی‌ها می‌جنگیدند.

در این که دانیل فرد بسیار با استعداد و تیزهوشی بود جای کم‌ترین شکی نیست. اما، شرایط و رویدادهای اجتماعی و خانوادگی هم نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری شخصیت دانیل نوجوان ایفا کردند؛ اردوگاه مرگ نازی‌ها، کافه دوستان، الجزایر مستعمره، بمب‌گذاری فاشیست‌ها و ...

کشتار الجزایری‌ها در متروی پاریس در سال ۱۹۶۲ توسط پلیس فرانسه، بر دانیل تأثیر تعیین‌کننده‌ای گذاشت. او در همان سال، هنگامی که ۱۶ سال بیشتر نداشت به عضویت سازمان جوانان حزب کمونیست فرانسه درآمد. دانیل بن سعید اما به سرعت از سیاست‌های حزب کمونیست سرخورده شد. او به اتفاق افرادی هم فکرش نظیر آلن کریوین و هانری وبر دست به تشکیل جناح چپ در آن سازمان زد. در آن دوره پیروزی انقلاب کوبا، تأثیر زیادی بر جوانان رادیکالی مانند دانیل بن سعید گذاشته بود. او سرانجام به خاطر مخالفت با سیاست حزب کمونیست فرانسه، در رابطه با حمایت حزب از نامزدی فرانسوا میتران در انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۹۶۵، از حزب کمونیست اخراج شد. دانیل در همان سال موفق به ورود به مدرسه معتبر اِکول نِمال سوپریور شد و به پاریس نقل مکان کرد.

دانیل بن سعید یکی از پایه گذاران تشکل "جوانان کمونیست انقلابی"^[۱] در سال ۱۹۶۶ بود و همچنین یکی از گردانندگان اصلی یک تشکل دانشجویی دیگر به نام جنبش ۲۲ مارس بود. او از چهره‌های اصلی جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه بود و در زمره رهبران نادری بود که تا آخرین روز زندگی به باورهای انقلابی خود پای بند باقی ماند و به مبارزه ادامه داد.

در پی رویدادهای ماه مه ۱۹۶۸، حکومت ژنرال دوگل رئیس جمهور وقت فرانسه، سازمان "جوانان کمونیست انقلابی" JCR را غیرقانونی اعلام کرد و رهبران آن سازمان را تحت تعقیب قرار داد. دانیل به زندگی مخفی روی آورد و در خانه‌ی مارگریت دوراس نویسنده سرشناس، پنهان شد. او در منزل مارگریت دوراس، مشترکا با هانری وبر نخستین کتاب خود به نام "مه ۶۸، تخریب کلی"^۱ را نوشت. این کتاب از رویدادهای سال ۱۹۶۸ و حال و هوای دگرگون‌کننده‌ی آن دوره سخن می‌گوید. او "اتحادیه کمونیست‌های انقلابی"^[۲] را در سال ۱۹۶۹ با کمک آلن کریوین و دیگر هم فکرنانش تأسیس کرد و تا آخرین روزهای زندگی از رهبران آن محسوب می‌شد. اتحادیه کمونیست‌های انقلابی یکی از بخش‌های اصلی بین‌الملل چهارم بود، دانیل انترناسیونالیستی معتقد بود. او علاوه بر زبان فرانسوی به زبان‌های اسپانیولی و پرتغالی مسلط بود و نقش مهمی در سامان‌یابی سازمان‌های چپ رادیکال در آمریکای لاتین، اسپانیا و پرتغال داشت.

در سال ۱۹۸۹ به مناسبت دویستمین سالگرد انقلاب کبیر، جشن‌های رسمی

1 - Jeunesse Communistes Révolutionnaires, JCR

2 - Ligue Communiste Révolutionnaire, LCR

پرشکوهی در فرانسه برگزار شد. اما این جشن زحمتکشان و پابرهنگان فرانسوی اواخر سده بیستم نبود. بلکه جشن نوادگان غاصبانی بود که به یمن ترور و خفقان ناشی از ترمیدور^{۱۱}، میراث‌خوار دروغین انقلاب کبیر فرانسه شده بودند. همان تاریخ‌نویسان و نظریه‌پردازان قلم به مزدی که هنوز در مضرات انقلاب، "قهر" و "خشونت" صدها کتاب و هزاران مقاله می‌نوشتند. در چنین دوره‌ای از تاریخ معاصر فرانسه بود که دانیل بن سعید دو کتاب "من، انقلاب" و "دویستین سالگرد ترمیدور"^{۱۱} را نوشت. دانیل نشان داد که این روبسپیر بود که دویست سال پیش برای نخستین بار قانون لغو مجازات اعدام را به کنوانسیون ارائه داد. اما پیشنهاد روبسپیر انقلابی به واسطه‌ی مخالفت جناح راست طبقه‌ی بورژوا به تصویب نرسید. دانیل در آثار خود به مسائلی نظیر "حقوق بشر، تروریزم، پیشرفت، پول، و ارزش‌های اخلاقی" پرداخت و از ریاکاری‌های سیاست‌بازان بورژوا و تاریخ‌نویسان تحریف‌گر تاریخ پرده برداشت. آثار دانیل ترکیب و پیوندی است از ژاکوبینیزم انقلابی بابوف - بلانکی و کمونیزم رهائی‌بخش کمون پاریس.

بن سعید چندی بعد دو کتاب درباره‌ی والتر بنیامین^{۱۲} و ژاندارک^{۱۳} به رشته تحریر درآورد. در واقع، این دو اثر، محصول دوران محزون و خمودگی ناشی از سال‌های بعد از ۱۹۸۹ است. دورانی که بیانگر یورش همه‌جانبه علیه مارکسیزم، و چارچی پیروزی سرمایه در نبرد علیه کار، و یکه تازی تئولیرالیزم، و رشد راست افراطی و ناسیونالیزم ارتجاعی بود. بی‌جهت نبود

[3] - ترمیدور Thermidor نام ماه یازدهم از تقویم جدیدی بود که پس از انقلاب کبیر فرانسه مورد استفاده قرار گرفت. در نهم ترمیدور (مطابق با ۲۷ ژوئیه) سال ۱۷۹۴ روبسپیر سرنگون شد و با این واژگونی حرکت به سمت راست حکومت جمهوری اول آغاز شد و راه را برای روی کار آمدن ناپلئون بناپارت در هژدهم ماه برومر، مطابق با ۹ نوامبر ۱۷۹۹ باز کرد.

که در این دوره، بن سعید دست به نوشتن و انتشار کتاب " شرط بندی
محزون"^{۱۶} زد.

سال‌های پرتلاطم پس از ۱۹۹۰ تأثیر زیادی بر جنبش سوسیالیستی در عرصه جهانی گذاشت؛ فروپاشی دیوار برلین، بلوک شرق و شوروی، جنگ اول عراق، جنگ‌های منطقه‌ی بالکان در پی فروپاشی یوگسلاوی سابق، جنگ داخلی در الجزایر و قتل عام حدود یک میلیون انسان در رواندا و... رویدادهایی بودند که طی چند سال چهره جهان را کاملاً دگرگون ساختند. سردرگمی ناشی از این رویدادها - که هنوز هم ادامه دارد - نیاز به بازنگری جدی نظری، کندوکاو ژرف تاریخی، کنش و واکنش سریع سیاسی، و سامان‌یابی تشکیلاتی را برجسته ساخته بود. دانیل کوشش زیادی برای کنکاش و یافتن رهیافت مسائل این دوره‌ی تاریخی انجام داد. اشاره به دو مقطع تاریخی کمابیش مشابه می‌تواند در شناخت انکشاف اندیشه‌ی سیاسی دانیل بن سعید مفید باشد. در دوره‌ی پس از شکست انقلابات اروپا در سال ۱۸۴۸، مارکس نیز با اوضاع و احوال مشابه‌ای مواجه شده بود. این دوره‌ای است که مارکس پژوهش و شناخت علمی نظام سرمایه‌داری را در دستور کار خود قرار داد؛ پروژه‌ای که برای سال‌های طولانی عمده‌ترین فعالیت او محسوب گردید. مورد مشابه دیگر، واکنش لنین به رویداد غیرمترقبه و فاجعه‌انگیز رأی مثبت احزاب سوسیال دموکرات به بودجه‌ی جنگی دولت-های جنگ‌طلب خودی بود. دوره‌ای که لنین به بازخوانی هگل و مارکس روی آورد.

نکته‌ی دیگری که در چرخش فعالیت‌های سال‌های آتی دانیل بی‌تأثیر نبود،

دانیل بن سعید: یادداشتی بر زندگی و آثارش \ ۲۲۱

آگاهی از ابتلا به یک بیماری علاج‌ناپذیر بود. پزشکان حداکثر یک سال به او فرصت زندگی داده بودند. خوشبختانه آنان در ارزیابی مقاومت انسانی اشتباه می‌کردند. دانیل، از آن هنگام، با سرعت حیرت‌انگیزی به نوشتن پرداخت. انگار هرچه از قدرت جسمانی دانیل بیشتر کاسته می‌شد، بر قدرت فکری او افزوده تر می‌شد. بطوری که در طی ۱۵ سالی که با مرگ دست و پنجه نرم کرد، بیش از ۲۰ کتاب و ۲۰۰ مقاله‌ی مهم درباره‌ی موضوعات گوناگون به نگارش درآورد. به نظر می‌رسید که دانیل بن سعید با اندیشه و قلم خود می‌خواست بر مرگ فیزیکی غلبه کند.

از اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰، عمده‌ترین آثار مهم دانیل بن سعید به مسائل کلیدی مارکسیزم اختصاص دارد: "سرمایه" مارکس، انقلاب اکتبر، محیط زیست، فمینیسم، مسأله یهود، فلسطین و تدارک یک طرح سیاسی نوین برای چپ رادیکال ضدسرمایه‌داری. او در سال ۱۹۹۵ ابتدا کتاب "مارکس ناپهنگام"^{۱۴} و در پی آن کتاب "ناموزنی زمان‌ها، جستاری درباره بحران‌ها، طبقات و تاریخ"^{۱۵} را نوشت. این دو کتاب که در واقع مکمل یکدیگرند، نه تنها دفاعیه‌ای برای مارکس جوان هستند - در دورانی که مارکس را مورد نقد قرار داده‌اند - بلکه بسیاری از ابهامات درباره‌ی اندیشه‌ی مارکس را برطرف ساخته‌اند. بن‌سعید در دو کتاب نامبرده به مانند یک نقاش چیره‌دست به مرمت شاهکار کاملاً رنگ و رو رفته و غبار گرفته استاد بزرگ خود می‌پردازد. او به جنگ برداشت‌های ساده‌انگارانه، بی‌جان، مکانیکی، دگماتیک و مذهبی‌شده‌ی متداول از اندیشه‌ی مارکس می‌رود و با خوانشی زنده، پویا و کارآ دروازه‌ی دنیای تاکنون ناشناخته‌ای از اندیشه‌های مارکس را برای خوانندگان دو کتاب می‌گشاید. و البته نباید شگفت‌زده شد که این خانه‌تکانی مهم و اساسی به مذاق آن دسته از "مارکسیست"های خشک مغز خوش نیاید؛

کسانی که نوعی "ماتریالیسم تاریخی" مکانیکی و دگماتیک را به مثابه قوانین خدشه‌ناپذیر جامعه و طبیعت از اندیشه‌ی مارکس استنتاج کرده‌اند. دانیل نخست به دفاع از مارکس در برابر حملات فیلسوفان معاصر می‌پردازد:

کارل پوپر فیلسوف ضد کمونیست دوران جنگ سرد، و محفل اکادمیکی که تحت عنوان "مارکسیسم تحلیلی" پیرامون جون الستر گرد آمده بودند و به مخالفت با نظریه‌ی مارکس درباره‌ی "ارزش" و "کار" پرداخته بودند. دانیل سپس به بررسی اندیشه‌ی خود مارکس پرداخت. او نشان داد که هم پوپر و هم الستر در حملاتشان به مارکس، نظراتی را به او نسبت می‌دهند که به هیچ‌وجه ارتباطی با مارکس ندارند. برای مثال، پوپر مارکس را به "تاریخ-گرائی" متهم کرده بود. تاریخ‌گرائی بدین معنا که با مطالعه‌ی گذشته می‌توان آینده را پیش‌بینی کرد: با خواندن کتاب "سرمایه" می‌توان رسیدن به کمونیسم را پیش‌بینی کرد. درست به مانند فرد دینداری که با خواندن نماز روزانه‌اش، ظهور ناگزیر امام دوازدهم را تصدیق می‌کند.

بن سعید در کتاب "ناموزنی زمان‌ها، جستاری درباره بحران‌ها، طبقات و تاریخ"^{۱۵} که شاید مهم‌ترین اثر نظری وی محسوب شود، به خوانشی نامتعارف از کتاب "سرمایه" مارکس پرداخت. او بی‌پایه بودن بسیاری از ایراداتی که به لحاظ نظری به کتاب "سرمایه" گرفته می‌شد را اثبات کرد. این کتاب قدرت روشنگری و تحلیلی بن سعید را تثبیت می‌کند. کتاب او از سه بخش تشکیل شده است؛ بخش اول به بازخوانی کتاب "سرمایه" مارکس می‌پردازد. سامانه‌ی اقتصادی-سیاسی و مقولاتی نظیر بحران، و چرخه‌های اقتصادی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. او می‌کوشد تا از این طریق چشم-اندازی برای تحولات دوران کنونی بیابد. بخش دوم اختصاص دارد به

تضادهای طبقاتی، رابطه متقابل بین آنها: مناقشات اجتماعی، سلطه‌ی سلسله مراتب و فشار ناشی از سرکوب جنسی، منازعات قومی (بین ملیت‌ها و پیروان ادیان مختلف در چارچوب جهانی‌شدن سرمایه معاصر). آخرین بخش کتاب برپایه‌ی کارهای ارنست بلوخ، والتر بنیامین و شارل پگی به ساختارشکنی فتیسیزم تاریخی می‌پردازد. این کتاب ادای سهمی است در نقد مدرنیته کالائی و باورهای متداول. در این کتاب دانیل تلاش می‌کند تا نشان دهد که اندیشه‌ی مارکس در طی صد سال گذشته از سه تفسیر نادرست رنج برده است؛ بدین معنا که مارکسیزم: (۱) تاریخ‌گرا نیست، یعنی دارای یک فلسفه‌ی پایان تاریخ نیست؛ (۲) جامعه‌شناسی منطقی‌آمریک طبقات نیست؛ (۳) بررسی پوزتیویستی علمی اقتصاد و تکامل تک‌خطی جامعه بشری که اجباراً به کمونیزم منتهی می‌شود، هم نیست. او نشان می‌دهد که مارکس، این متفکری که در سده نوزدهم می‌زیست کماکان بهترین مفسر سرمایه‌داری جهانی‌شده در سده بیست و یکم، و پاسخ‌گو و گزینه‌ی حل معضلات آن است. دانیل به تعبیری، کارل مارکس "پسا-پست مدرن" را به ما می‌شناساند.

دانیل با یک بررسی جامع نشان می‌دهد که صرف‌نظر از برخی نوشته‌های ژورنالیستی کم‌اهمیت مارکس، تقریباً در کلیه‌ی آثار مهم او کم‌ترین نشانه‌ای از این نظریه که کمونیزم بی‌آمد گریزناپذیر سرمایه‌داری است، دیده نمی‌شود. بازخوانی مارکس او را متقاعد می‌سازد که سیر تاریخ خطی مستقیم نبوده و هم‌چون درختی دارای شاخه‌ها و انشعاب‌های فراوان است. بررسی نظریه‌های مارکس توسط دانیل نشان می‌دهد که روند تاریخ مجموعه‌ای از رویدادهای احتمالی است که پی‌آمدهای غیرقابل پیش‌بینی خواهند داشت؛ البته پیکار طبقاتی جایگاه اصلی را دارد اما نقش تصادف و احتمالات را نیز نباید نادیده گرفت. پژوهش بن سعید تبیین کاملاً وارونه‌ای از آثار مهم مارکس را

برجسته می‌کند که مبتنی بر غیر خطی بودن انکشاف تاریخ است. این "مارکسیست"ها بودند که یک چنین جامه تنگ مکانیکی‌ای را بر تن اندیشه و آثار مارکس کردند و قوانین حاکم بر طبیعت مرده را بر جامعه‌ی انسانی زنده و پر از جنب و جوش تحمیل کردند. دانیل مستدل می‌سازد اگر این جهانشمولی را بپذیریم آنگاه الزاما پیش‌بینی‌پذیر بودن آینده را هم باید قبول کنیم. در این دیدگاه نقش انسان به مثابه "عامل آگاه" و "عنصر مؤثر" به حداقل کاهش داده می‌شود. این دقیقا ایدئولوژی بورژوازی و خواست سرمایه‌داری است. بوراون، دقیقا در دوران شکست، عقب‌نشینی و افول مبارزه طبقاتی است که بیش از هر زمان دیگری لازم است که سوسیالیست-های انقلابی بر ضرورت مبارزه طبقاتی و این که کمونیزم محصول خود به خودی جامعه‌ی طبقاتی نیست، پافشاری کنند. این کتاب را شاید بتوان مهم‌ترین اثری دانست که چپ رادیکال در طی چند دهه‌ی گذشته تولید کرده است.

اگر قرار باشد از میان دست‌آوردهای با ارزش دانیل در بازشناسی و تکامل اندیشه مارکسیستی تنها یکی را در این جای برشمردیم بی شک گسست ریشه‌ای از پوزیتیویزم و دترمینیسم است که تار و پود مارکسیزم "ارتدوکس" عمیقا به آن آغشته بود. در این امر بی شک بلانکی و بنیامین در او بی‌تأثیر نبودند. در کتاب نامبرده این جمله از بلانکی را می‌یابیم :

« ... چیزهای شگرف انسانی، چیزهایی که در هر لحظه قابل تغییر می‌توانند باشند، بندرت شبیه چیزهای کهنشانی هستند که مقدرند و سرنوشتی گریزناپذیر دارند.»

یا این جمله والتر بنیامین :

«هر لحظه تاریخ در تنگی و باریکی است که در آستانه اش ناجی‌ای می‌تواند ظاهر شود، یعنی انقلاب، این جهش ناگهانی رویداد محتملی است در واقعیت»

«اگوست بلانکی، کمونیست مرتد» عنوان یکی از نوشته‌هایش است که مشترکا با میشل لووی نوشته است. به وضوح اندیشه و زندگی بلانکی بر او تأثیر انکارناپذیری گذاشته بود. دانیل دفاع و وفاداری خستگی‌ناپذیر از محرومان و پرهیز از هر گونه خشک مغزی و تعصب عقیدتی را از بلانکی آموخته بود.

در دورانی که نظریه‌ی «پایان جهان» فوکویاما به ظاهر یکه‌تازی می‌کرد و نتولیرالیزم سرمست از باده پیروزی بود، نوشتن این دو کتاب خروس بی محل به نظر می‌رسید. اما این دو کتاب هنوز از چاپخانه خارج نشده بودند که اعتصابات عظیم و طولانی کارگران فرانسه علیه تهاجمات همه‌جانبه سیاست‌های نتولیرال، دولت دست راستی را ساقط کرد و باردیگر شیخ مارکس از دور نمایان شد.

بخش عمده‌ای از آثار دانیل به مسأله استراتژی، به ویژه استراتژی انقلابی در سده بیست و یکم، اختصاص دارد. او در کتاب «شرط بندی محزون»^{۱۶} به این مهم می‌پردازد و با توجه به رویدادهای دو دهه گذشته و جو شدیداً بدبینانه ناشی از شکست‌ها و آرزوهای بر باد رفته، قویاً به دفاع از «تعهد سیاسی و انقلابی» برمی‌خیزد. او با نقد مفروضات، الگوها و دگم‌های از قبل تعیین شده و خدشه‌ناپذیر گذشته، به تعهد در قبال چشم انداز واقعی و استراتژی انقلابی تاکید می‌کند. در این کتاب که به گفته میشل لووی

زیباترین نوشته دانیل بن سعید است، با اتکاء بر جمله‌ای از پاسکال می‌گوید که «عمل رهائی بخش کاری است که پیامدش از قبل تعیین نشده» است. میشل لووی که خود شاگرد و همکار لوسین گلدمن بوده بر این باور است که دانیل بن سعید با مطالعه کارهای گلدمن روش مارکس را در کار پاسکال می‌بیند. دانیل تعهد و درگیر شدن در سیاست انقلابی را هم چون یک شرط-بندی حساب شده بر روی یک "تحقق تاریخی" می‌بیند که "خطر باختن همه چیز و یا خود باختن" را در بطن خود دارد. بدین ترتیب، انقلاب دیگر ناشی از یک ضرورت تاریخی و از ملزومات قوانین آن و یا زائیده‌ی تضادهای اقتصادی سرمایه نیست، و نه یک رخداد از جنس معجزه که هواداران پل قدیس مبلغ آنند، بلکه یک استراتژی مفروض و محتمل، یک چشم انداز اخلاقی‌ای است که «بدون آن اراده پس می‌نشیند، روحیه مقاومت عقب می‌نشیند، تسلیم می‌شود، پیمان می‌شکند، اعتبار و حیثیتش را بر باد می‌دهد»

در رابطه با فریب‌خورده گی توده‌ها از حکومت حزب سوسیالیست فرانسه و بر باد رفتن آرزوهایشان توسط سوسیال دموکراسی کتاب " چپ آن‌ها و چپ ما"^{۱۸} را می‌نویسد و سراب آن نوع "سوسیالیزم" را برملا می‌سازد. یک سال پس از فروپاشی شوروی، در زمانی که توپخانه‌ی ارتش ایدئولوژیک ارتجاع جهانی یکه تازی می‌کرد "کتاب سیاه کمونیزم" را انتشار می‌یابد. این کتاب در ظاهر یک کار تحقیقاتی علمی جمعی است و در بیش از هزار صفحه به افشای جنایاتی که تحت نام "کمونیزم" انجام گرفته است، می‌پردازد. "کتاب سیاه کمونیزم" سریعا به اکثر زبان‌های مهم جهان ترجمه شد و زیور اکثر کتاب‌خانه‌ها و کتاب فروشی‌ها در سراسر جهان گردید. دانیل با انتشار کتاب " چه کسی قاضی است؟"^{۱۹}، با تأکید بر بیان حقیقت،

دانیل بن سعید: یادداشتی بر زندگی و آثارش \ ۲۲۷

مبارزه با افتراء و تحریف تاریخ، انتقال خاطرات و گنجینه انقلابی به نقد تحریف‌کنندگان تاریخ پرداخته و خود تاریخ را به عنوان تنها داور واقعی به رسمیت می‌شناسد.

او کتاب " لبخند شبیح، روح نوین کمونیزم"^{۲۳} را به مناسبت صدوپنجاهمین سالگرد انتشار "مائیفست حزب کمونیست" نوشت و در آن فرآرسیدن مجدد "شیخ کمونیست" را نوید می‌دهد. در کتاب " تحویلی ناپذیران. تڑهای مقاومت مناسب زمانه"^{۲۴} که در سال ۲۰۰۱ نوشت با بیانی زیبا با تڑهای پنج‌گانه‌اش به نبردی حماسی علیه منفی‌بافی‌های شوم و نغمه‌های بدبینانه و تسلیم طلبانه‌ی پیایی روشنفکران و هم‌زمان گذشته‌ی خود می‌پردازد؛ او در سکوت خفقان‌زای زمانه با نهیبی فرآرسیدن طوفانی خروشان را نوید می‌دهد : دستورالعمل‌هایی برای مقاومت و تسلیم نشدن در برابر فشارهای دوران تئولیرالیزم، عصر انتقالی بین گذشته‌ی مخروبه و آینده‌ی نامعلوم.

کتاب " مقاومت، جستاری کلی درباره موش کور"^{۲۶} که در تداوم همین موضوع می‌نویسد، تلاشی است در جهت دستیابی به یک "سیاست مقاومت". در تاریخ ادبیات، از شکسپیر گرفته تا مارکس، موش کور همواره نماد سرسختی، مقاومت زیرزمینی و ظهور ناگهانی و غیرمترقبه در جائی است که انتظارش نمی‌رود. موش کور حیوانی است که با انرژی خارق‌العاده‌ای در زیرزمین صبورانه به نقب‌زدن می‌پردازد و شبکه‌ی زیرزمینی تودرتویی ایجاد می‌کند و به ناگهان در یک جائی از زمین سر در می‌آورد که به هیچ‌وجه انتظار آن نمی‌رود. موش کور نماد تسلیم‌نشدن است، در برابر آنچه که در ظاهر، عمرش بسر آمده است. بن سعید در این کتاب به بررسی نظریات فیلسوفانی می‌پردازد که در برابر طوفان‌های مخرب دهه‌های اخیر تسلیم

نشدند. او نظریات آلتوسر، باديو، دريدا و نگری را به زیر ذره‌بین نقد می‌برد و در جدالی رقیفانه با آنان به تدوین و تکامل استراتژی سیاست انقلابی نوین می‌پردازد.

دانیل در سال ۲۰۰۱ بار دیگر به مارکس بازمی‌گردد و کتاب "کارل مارکس، هیروگیف مدرنیته"^{۲۷} را می‌نویسد. او بسط سرمایه داری در دوران مارکس را با پدیده گلوبالیزاسیون سال‌های اخیر مقایسه می‌کند و هر دو را کم و بیش از یک قماش می‌بیند. دانیل برای بهتر فهمیدن کتاب "سرمایه" مارکس توصیه می‌کند که آن را به شیوه کتاب‌های پلیسی بخوانیم:

« جنایتی به وقوع پیوسته و ارزش افزونه‌ای ریوده شده، و این ارزش به یغمارفته بین دست‌های مختلف رد و بدل می‌شود، سارقان هر یک به سهم خود بخشی از آن را می‌ربایند: سرمایه‌دار، عمده فروش، خرده فروش، رباخور، کلاهبردار و مرد رند و ... بطوری که در طی این روند منبع اولیه این ارزش فراموش می‌شود... باید به شیوه شرلوک هولمز به کشف این جنایت پرداخت»

بن‌سعید در این کتاب، اندیشه‌های مارکس را از دگم‌های مذهبی می‌زداید، شمای مقدس را از چهره‌ی انسانی مارکس برمی‌دارد، و او را دوباره زنده کرده و به پیشواز سده بیست و یکم می‌فرستد. او بیش از پانصد صفحه مطالب نو درباره‌ی مارکس و مکاتبات مارکس با انگلس، مادر و نزدیکان را ارائه و مورد بررسی قرار می‌دهد.

به درخواست انتشارات "چه می‌دانم؟" دانیل کتاب "تروتسکیزم ها"^{۲۸} را می

نویسد. او در این کتاب به تروتسکی و تروتسکیزم می‌پردازد که چرا تروتسکیزم گرایش‌های مختلفی در درون خود دارد. این کتاب شرح مختصری از کسانی است که با شور و شوق زائدالوصف و در شرایط بسیار دشوار در جهت زنده نگاهداشتن کمونیزم انقلابی و انترناسیونالیزم، تلاش کردند. او با تاکید بر نقش تروتسکی به عنوان یکی از رهبران انقلاب اکتبر، سازمانده ارتش سرخ و نظریه پرداز مارکسیست، به مبارزه‌ی آشتی‌ناپذیر تروتسکی - و "اپوزیسیون چپ" از اوایل دهه ۱۹۲۰ - علیه جناح استالین و بوروکراسی در حال رشد درون نظام جدید شوروی، می‌پردازد. او براین باور است که تروتسکی میراث عظیمی در جهت تداوم و تکامل مارکسیزم انقلابی و انترناسیونالیزم برجا گذاشته است.

بخش عمده‌ای از آثار دانیل به مسأله‌ی استراتژی چپ در رویارویی با تهاجمات سرمایه و نئولیبرالیزم در دهه‌ی اخیر اختصاص دارد. او در این دست از نوشتارهای خود توضیح می‌دهد که در سده‌ی نوزدهم میلادی جهانی‌شدن سرمایه‌ی انگلیسی در عهد ملکه ویکتوریا، تأسیس بین‌الملل اول را به همراه آورد. او آن دوران را مشابه دوران گلوبالیزاسیون سرمایه‌داری سال‌های اخیر ارزیابی می‌کند که با مقاومت در گستره‌ی جهانی مواجه شده است: تظاهرات عظیم در پورتوالگر، در جنوا، در سیاتل و یا در فلورانس؛ فوروم‌های مختلف در سطح منطقه‌ای و در گستره‌ی جهانی. دانیل براین باور بود که در طی دو دهه‌ی اخیر شاهد ظهور و گسترش یک نوع انترناسیونالیزم نوینی بوده ایم: کارگران؛ کشاورزان؛ هواداران محیط زیست؛ فمینیست‌ها؛ سازمان‌های غیردولتی؛ جنبش‌های فرهنگی و ... نه صرفاً در سطح کشورهای پیشرفته پدیدار شده‌اند بلکه در سرتاسر دنیا شاهد ظهورشان بوده ایم. دانیل به طور کامل درگیر مباحثات چگونگی مبارزه با پدیده‌ی

"گلوبالیزاسیون" و سازمان‌دهی مبارزات علیه آن شد. او دو کتاب "انترناسیونالیزم نوین"^{۲۹} و "دنیائی برای تغییر"^{۳۰} را در همین رابطه نوشت. مجادلات بن‌سعید با تونی نگری و جان هالووی در کتاب "دنیائی برای تغییر" در بین چپ جهانی کاملاً شناخته شده‌اند و حضور فعالش در فوروم‌های اجتماعی، سمینارها و کنگره‌های جهانی فراموش نشدنی است. او به این نکته اشاره می‌کند که سیاست‌های اقتصادی نئولیبرال سال‌های اخیر و بحران‌ها و پی‌آمدهای ناشی از آن نظیر نابرابری‌های اجتماعی و به حاشیه‌ی جامعه پرتاب شدن بخش مهمی از جامعه، فجایع محیط زیستی، عدم تضمین در برابر پی‌آمدهای فناوری‌های جدید هم بر روی محیط زیست و طبیعت هم برای آینده‌ی بشر، موجب بیداری وجدان مردم دنیا شده است.

در سال ۲۰۰۳ کتاب "ناشکیبایی کند"^{۳۱} را می‌نویسد. این کتاب روایت زندگی خود دانیل است. او در مقدمه‌ی کتاب می‌خوانیم:

« این کتاب هدفی ندارد جز کمک به فهم یک زندگی سیاسی، آن هم بعد از فاجعه استالینیزم، در عصر تعبد کالا و در دورانی که پرده اسرار مدرنیته بر زمین افتاده است.»

در این کتاب، زندگی سیاسی یک "فرد" با زبان "جمع" هم روایت می‌شود. راوی داستان به تناوب "من" و "ما" می‌شود؛ خاطرات فردی و تجارب جمعی. بن سعید از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ تا زمان نگارش کتاب در سال ۲۰۰۳، چهار دهه‌ی سرشار از رویدادهای گوناگون را بیان می‌کند: کافه دوستان با مشتریان مهاجر خارجی‌اش؛ تجربه‌ی حزب کمونیست؛ سازمان جوانان کمونیست انقلابی (JCR)؛ مه ۱۹۶۸؛ سازمان کمونیست‌های انقلابی

دانیل بن سعید: یادداشتی بر زندگی و آثارش \ ۲۳۱

(LCR)؛ رویدادهای دلخراش آرژانتین؛ سقوط دیکتاتوری‌ها در اسپانیا و پرتغال؛ انقلاب ایران؛ فروپاشی شوروی و اردوگاه شرق؛ بازخوانی مارکس و ... همگی روایت‌هایی هستند از یک طغیان سرتقی، که می‌بایست گذشت زمان را بیاموزند: یک ناشکیبائی کند را. دانیل بن سعید با چنین پیشوانه‌ی پربار و بارزش با فروتنی خاصی می‌نویسد :

«... قلمی حقیر و گواهی ساده برای کمک به فهم آن چه انجام دادیم... در پاره‌ای موارد دچار اشتباهاتی شدیم، شاید هم تعداد این موارد اندک نباشند، اما در پیکارمان هرگز دچار اشتباه نشدیم و هیچ‌گاه دشمن‌مان را عوضی نگر فتم»

او در کتاب " گفتن‌های یک خدا ناباور"^{۳۲} توضیح می‌دهد که یک فرد انقلابی کاملاً متفاوت از یک دین‌دار است. در حالی که دین‌دار از دریافت اجرش در آخرت کاملاً مطمئن است اما، یک انقلابی بر روی رویدادهایی که نتایج‌شان از قبل تعیین نشده‌اند شرط‌بندی می‌کند و تمام هم و غم و توان مطلق خود را در خدمت یک حقیقت نسبی قرار می‌دهد؛ در یک کلام انقلابی کسی است که بطور خستگی‌ناپذیر تلاش می‌کند تا این حکم والتر بنیامین - در آخرین نوشته‌اش - با عنوان "ت‌هایی در باره تاریخ" را در عمل متحقق سازد : « تاریخ را بگونه‌ای رگ‌نده باید کاوید»

دانیل بن سعید سپس کتاب "محرومان، کارل مارکس، چوب دزدان و حق"^{۳۳} را منتشر می‌کند. مارکس در سال ۱۸۴۲ یک سلسله نوشتار منتشر کرده است که عمدتاً در رابطه با مباحثی بودند که در پارلمان ایالت راین در مورد "سرقت چوب‌های خشک جنگلی" مطرح شده بود. مباحث پارلمان

راین سرانجام منجر به تصویب قوانینی شدند تا فقرائی که به جمع‌آوری چوب‌های خشک جنگلی می‌پرداختند را مجازات کنند. مارکس توضیح می‌دهد که چطور با گسترش سرمایه‌داری مرز بین حق سنتی توده‌ها (مثلاً حق جمع‌آوری چوب‌های خشک جنگلی) و حق مالکیت خصوصی (در این مورد حق مالکیت خصوصی جنگل) دائماً به ضرر محرومان جامعه و به نفع غاصبان اموال عمومی جا به جا می‌شود و سلطه‌ی حق مالکیت خصوصی بر همه چیز چنگ می‌اندازد. ناگفته نماند که دو سال پیش‌تر، پرودن جزوه‌ی معروف خود در باره‌ی مالکیت را نوشته بود که در آن به دفاع لیبرالی از حق مالکیت خصوصی می‌پردازد. نوشتارهای مارکس در واقع پاسخی بودند در رد نظریات پرودن. با گذشت بیش از ۱۵۰ سال از آن زمان، بار دیگر حق مالکیت در مواردی چون تولیدات فکری، هنری و فرهنگی، حق داشتن سرپناه و مسکن به لحاظ نظری و حقوقی مسأله حاد جوامع امروزی می‌شود. دانیل کتاب "محرومان، کارل مارکس، چوب درختان و حق ققوا" را به این موضوع اختصاص می‌دهد و با بازخوانی نظرات مارکس این بحث فلسفی و حقوقی را دوباره از نو مطرح می‌کند. او می‌نویسد که امروزه هم‌چون ۱۵۰ سال پیش، محرومان و خلع‌ی شدگان، علیه خصوصی‌کردن دنیا، علیه به مالکیت خصوصی درآمدن جهان و علیه منطق خشک حسابگری‌های خودخواهانه و فردی به پا خاسته‌اند.

دو نوشته دیگر بن سعید به سکولاریزم اختصاص می‌یابد. سکولاریزم از ویژگی‌های رادیکالیزم فرانسوی است و دانیل مدافع سرسخت آن. او در کتاب "یک دین‌شناسی جدید: برنارد هانری لیه وی" ^{۳۷} - به اصطلاح "فلسوفان جدید" - را به نقد می‌کشد. دانیل، در این کتاب مبلغان ارتجاع

دانیل بن سعید: یادداشتی بر زندگی و آثارش \ ۲۳۳

نتولیرالیزم، کسانی نظیر برنار هانری له وی را به چالش می‌طلبد. او اندیشه‌های جنگ‌طلبانه‌ی این کارگزاران نوین امپریالیزم و صیهونیزم جهانی که در پس نقاب دفاع از دموکراسی مخفی شده‌اند را افشا می‌کند. دانیل در سال ۲۰۰۸ کتاب "در ستایش سیاست بی‌دینی"^{۲۸} را می‌نویسد که عمداً به تحولات ناشی از مدرنیته و مقولات آن پرداخته است. در این کتاب، پرداختن به مسأله‌ی استراتژی در دوران تهاجمات نتولیرال و نحوه‌ی مقاومت با آن، بخش مهمی را در برمی‌گیرد. در همان سال، او کتاب "کلر مارکس و فریدیک انگلس، اندیشه‌ناشناخته"^{۲۹} را منتشر کرد. این کتاب به بررسی نظریات مارکس و انگلس در مورد کمون پاریس می‌پردازد و از مارکس به عنوان یک "تحلیل‌گر بی‌نظیر" اوضاع و احوال سیاسی-اجتماعی یاد می‌کند. دانیل در این اثر تبیین می‌کند که مارکس هرگز سیاست را به سطح یک بازتاب ساده‌ی شرایط اقتصادی کاهش نداد و جبرگرایی اقتصادی‌ای که دیگران به مارکس نسبت می‌دهند را کاملاً بی‌اساس و نادرست می‌داند.

زندگی دانیل نبرد بی‌پایانی بود برای کشف و رسیدن به حقیقت: او از کشتار الجزایریان در متروی پاریس در ۱۹۶۲ تا آخرین لحظات زندگی، به خوبی فهمیده بود که کشف حقیقت نه با دگماتیسم سازگار است و نه با سکتاریزم. از منظر بن سعید برای شناخت حقیقت، نظریه به تنهایی کافی نیست و بدون قطب‌نمای نظری هم خطر گم‌شدن در پیچ و خم‌های مسیر کنش‌ورزی، وجود دارد. مهم‌ترین ویژگی دانیل این بود که رابطه‌ی متقابل نظریه و کنش - ورزی را به خوبی درک کرده و بدان عمل می‌کرد. او در همان حالی که مسئولیت یک طرح تحقیقاتی نظری را برعهده می‌گرفت، مسئولیت انتظامات یک تظاهرات را هم می‌پذیرفت. زندگی دانیل بین جلسات حزبی و جلسات

دانشگاهی، سازمان‌دهی و شرکت در تظاهرات خیابانی، سازماندهی و آموزش در مدرسه‌ی تابستانی حزبی تقسیم شده بود. او نماد پراکسیس مارکسی بود و رمز موفقیت و محبوبیت‌اش در همین نکته نهفته است، کتاب "اندیشه - کنش"^{۴۳} او به توضیح این امر اختصاص دارد. دانیل در این اثر ورشکستگی دوگانه‌ای که در دهه‌های اخیر بشریت با آن‌ها مواجه بوده است را تشریح می‌کند: هم ورشکستگی سرمایه‌داری مخرب، و هم چپ پارلمانتاریستی مرتد و توهم‌آفرین را. او بر این نکته تأکید می‌گذارد حال که نظام سرمایه‌داری وارد بحران‌های ساختاری-تاریخی خود شده است، نه فقط تأمل عاجل برای دستیابی به یک بدیل اجتماعی بلکه تحقق مبرم و فوری آن هم در دستور کار قرار دارد.

در آستانه‌ی تأسیس "حزب نوین ضد سرمایه-داری" دانیل مشترکا با اولیویه بزآنسونو کتابی نوشت با عنوان "پیش به سوی سوسیالیزم سده بیست و یکم"^{۴۴}، با هدف مسلح کردن فعالیت‌های روزمره‌ی ضد سرمایه‌داری آن حزب و با چشم‌اندازی استراتژیک و دراز مدت. کمونیزم سده بیست و یکم برای او چیزی نبود جز تداوم میراث مبارزات گذشته، از کمون پاریس گرفته تا انقلاب اکتبر، از ایده‌های مارکس، انگلس و لنین گرفته تا تروتسکی، رزا لوکزامبورگ و چه-گوارا. اما دانیل همواره عامل زمان و شرایط روز را نیز در نظر داشت. در مواجهه با فاجعه‌ی محیط زیستی که امروزه بشریت به واسطه نظام سرمایه‌داری با آن روبرو شده است، او واژه "اکولوژی" مورد نقد قرار می‌دهد؛ واژه‌ای که ابزاری در دست سیاستمداران بورژوا و عوام‌فریب شده تا در جهت تأمین منافع سرمایه‌داران به ادامه‌ی تخریب هرچه بیشتر طبیعت و محیط زیست انسان بپردازند. او در عوض واژه‌ی "اکو کمونیزم" را

ابداع می کند، انتخاب و بدیل پر معنایی.

یکی از آخرین کتاب‌های دانیل " کتاب راهنما برای مارکس"^{۴۵} نام دارد. این اثر کتابی است خواندنی و جذاب برای کسانی که می‌خواهند با زندگی و ایده‌های کارل مارکس آشنا شوند. هدف از نوشتن این کتاب، صرفاً آشنا کردن خواننده با اندیشه‌های مارکس نیست بلکه او می‌خواهد کاربرد اندیشه‌های مارکس در رابطه با منطق سرمایه‌داری، کمونیزم، تشکیلات سیاسی، انترناسیونالیزم، رابطه‌ی انسان با طبیعت و مسائلی از این دست، را دوباره زنده کند. این کتاب مورد توجه بسیاری از جوانان قرار گرفته است.

دانیل در اواخر زندگی کتاب " مارکس و بحران"^{۴۶} را درباره مواضع مارکس در مورد بحران نوشت. او در این کتاب به بررسی و مقایسه‌ی نظرات مارکس و کینز می‌پردازد. او نکات مشترک و نکات تفاوت آن دو را برمی‌شمارد و توضیح می‌دهد که بررسی نکات فرعی برنامه اقتصادی نه تنها کافی نیستند بلکه اصولاً فریب دهنده هستند. او بر این باور است که یک برنامه را می‌باید در کلیتش مورد ارزیابی قرار داد و سرانجام نتیجه می‌گیرد که اصولاً کلیه‌ی برنامه و پیشنهادهاى اقتصادی کینز در جهت نجات سرمایه‌داری و جلوگیری از سقوط آن و خلاصی از شر زیاده روی‌های مخرب آن نظام است. در واقع، طرح و برنامه‌ی کینز مرهمی است بر زخم چرکین سرمایه‌داری، در حالی که برنامه‌ی مارکس سرنگونی سرمایه‌داری است.

نظرات و مبارزات دانیل تا حدودی نقش رابط و پل ارتباطی بین دو دوران نسبتاً متفاوت را بازی می‌کنند. هر دورانی به ناگزیر مراجع و منابع خود را دارد. در تاریخ سیاسی مدرن، آغاز "سده نوزدهم طولانی" را کمون پاریس،

و پایان آن را جنگ جهانی اول می‌دانند. همچنین، نقطه‌ی آغاز "سده بیستم کوتاه" را انقلاب اکتبر تعیین می‌کنند، و پایان آن را فروپاشی شوروی می‌نامند. اگر به همین منوال، شروع سده بیست و یکم را آغاز حملات نتو لیبرالیزم بدانیم، آن‌گاه نظرات و مداخلات دانیل بن سعید را می‌توان پل ارتباطی میان پایان سده بیستم کوتاه و آغاز سده بیست و یکم دانست.

دانیل به لحاظ اخلاقی، نظری و سیاسی جایگاه ویژه‌ای در بین چپ رادیکال در سطح دنیا داشت. او تنها یک سال بعد از تأسیس "حزب نوین ضد سرمایه‌داری" از میان ما رفت. این حزب نظر افراد و احزاب چپ رادیکال در سطح جهان را به خود جلب کرده است و او از پایه‌گذارانش بود. او خود در توصیف این حزب می‌نویسد :

« یک حزب نوین وفادار به محرومان جامعه و انسان‌های زیر سلطه نه از بیان صریح ضد سرمایه‌داری بودن خود ابا دارد و نه از گفتن این که خواهان تغییر جهان است.»

در سال‌های اخیر با آن که بیماری به شدت از قدرت فیزیکی دانیل کاسته بود اما او در همه جا حاضر بود؛ توگویی او با ولع خاصی می‌خواست در این اندک فرصتی که برایش باقی مانده بود، تمام اندوخته‌های نظری و تجربه‌های پراتیک خود را به نسل جوان منتقل کند: در جلسات حزبی، در جلسات دانشگاهی، در مؤسسه‌ی تحقیقات بین‌المللی آمستردام، در انجمن مارکس، در مجلات تئوریک "نقد کمونیستی" و "خلاف جریان"، در مجادلات سیاسی در سطح جهانی، در مدرسه‌ی تابستانی "حزب نوین ضد سرمایه‌داری"، و در پایه‌گذاری انجمن "لوییز میشل". در سی سال اخیر، سال‌های یکه تازی سرمایه

دانیل بن سعید: یادداشتی بر زندگی و آثارش \ ۲۳۷

داری در سطح جهانی و سنگر مبارزه خالی کردن اکثر هم رزمان پیشین، دانیل پرچم مارکسیزم انقلابی را برافراشته نگاهداشت. او کوشید تا با شفاف-سازی پراتیک روزمره و نظریه‌های خود به پیشواز سده بیست و یکم برود، در سال ۲۰۰۹ در مصاحبه‌ای می‌گوید:

« ۲۵ سال پیش در دنیای لیبرال‌ها، مارکس سگ مرده متعفن بود، اما امروزه شیخ خندانش دوباره ظاهر شده است. در واقع امر مارکس فعلیت امروزی خود را مدیون وجود سرمایه‌ی جهانی است.»

آخرین باری که دانیل را دیدم در مدرسه‌ی تابستانی "حزب نوین ضد سرمایه‌داری" بود. او از این که نمی‌توانست در بحث کارگاه ایران شرکت کند - صرفاً به دلیل هم زمانی آن با بحث کارگاه خودش - چندان خشنود نبود. او در مورد رویدادهای اخیر در ایران در پی "انتخابات" پرسش‌های بسیاری داشت، بن سعید از وضعیت چپ در ایران پرسید و کمی هم درباره‌ی کنگره آتی بین‌الملل چهارم گپ زدیم. او با بی‌تکلفی‌اش، با خوشروئی‌اش، با دست‌ودل بازی‌اش، با طنز و با قدرت تخیل بالایش، نمونه‌ی نادری در بین روشنفکران مبارز و انقلابی بود. با رفتن دانیل بن سعید ضربه‌ای سخت بر چپ رادیکال، بر کارگرن جهان، و تمامی مبارزان در عرصه جهانی وارد شد. جای خالی او برای ما و تمام کسانی که برای تغییر جهان و برپایی دنیائی بهتر تلاش می‌کنند، کاملاً محسوس است.

مقالات

دانیل مقالات بسیاری به زبان های فرانسوی، انگلیسی، اسپانیولی و پرتغالی نوشته است. سایت اینترنتی :

Le site Internet d'Europe solidaire sans frontières

تاکنون ۳۵۲ مقاله اش به زبان های فرانسوی و انگلیسی را گردآورده است.
آدرس آن :

www.europe-solidaire.org/spip.php?page=auteur&id_auteur=101

† مقالاتی که از وی تاکنون به فارسی ترجمه شده اند (تا آن جایی من از آن ها اطلاع دارم).

تمام این مقالات در آرشیو اینترنتی دانیل بن سعید گردآوری شده اند:

- آلن بدیو و معجزه ی رخداد
 - رسوایی دایمی
 - سماجت انقلاب: موش کور و لوکوموتیو
 - درباره بازگشت مسئله سیاسی - استراتژیکی
 - هژمونی و جبهه ی متحد
 - مصاحبه با آلن بادیو نویسنده «فرضی ه کمونیزم» و پاسخ دانیل بن سعید
- به برخی از انتقادات او
- پاسخ دانیل بن سعید به برخی انتقادات آلن بادیو
 - پیرامون تغییر جهان بدون تصرف قدرت جان هالووی
 - فریادها و تف ها
 - دریدا و مارکسیسم

- لنین و سیاست : جهش! جهش! جهش!
- استراتژی و حزب
- پرسش های اکتبر، آیا انقلاب اکتبر کودتا بوده؟ و آیا از ابتدا محکوم بوده است و زودرس؟
- تداوم منطقی ایده ها
- ما یهودیان
- آری ما یهودیان
- نگاهی به جنبش کارگری و اجتماعی فرانسه
- مارکس رهیده از قفس خویش

کتاب ها

فهرست زیر در برگیرنده اسامی و مشخصات کتاب های دانیل بن سعید است. برخی از آن ها را با همکاری دیگران نوشته است. این لیست کامل نیست. کتاب هایی که به زبان انگلیسی هستند با علامت *** مشخص شده اند.

1-*Mai 68, une répétition générale* (en collaboration avec Henri Weber), Maspero, Paris, 1968.

2-*Contre Althusser* (ouvrage collectif), 10/18 UGE, Paris, 1974.

3-*Portugal, une révolution en marche* (en collaboration avec Charles-André Udry et Michael Löwy), 10/18, Paris, 1975.

4-*La Révolution et le pouvoir*, Stock, Paris, 1976.

5-*L'Anti-Rocard ou les baillons de l'utopie*, La Brèche, Paris, 1980.

6-*Marx ou pas ?* (ouvrage collectif), EDI, Paris, 1986.

7-*Stratégies et Partis*, La Brèche, col. Racines, Paris, 1987.

8-*Mai si ! 1968-1988, rebelles et repentis* (avec Alain Krivine), La Brèche, Paris 1988.

9-« *Que faire (1903) et la création de la Ligue communiste (1969)* » (avec Antoine Artous), Retours sur Mai, La Brèche, Paris 1988.

10-*Moi, la Révolution. Remembrances d'un bicentenaire indigne*, Gallimard, coll. Au vif du sujet, Paris, 1989.

***I, The Revolution.

11-« *Un Bicentenaire thermidorien* », in Collectif, Permanences de la Révolution, La Brèche, Paris 1989.

12-*Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Plon, Paris, 1990.

13-*Jeanne de guerre lasse*, Gallimard, coll. Au vif du sujet, Paris, 1991.

14-*Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (xix-xx siècles)*, Fayard, Paris, 1995.

*** *Marx for our times: adventures and misadventures of a critique*, Verso, London, 2002.

15-*La Discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, les Éditions de la Passion, Paris 1995.

16-*Le Pari mélancolique*, Fayard, Paris, 1997.

*** *The Meloncholy Wager*, Verso, London, 2002.

17-*Le Retour de la question sociale* (en collaboration avec Christophe Aguiton), Editions Page 2, Lausanne 1997.

18-*Leur gauche et la nôtre. Lionel, qu'as-tu fait de notre victoire ? Un an après...* Albin Michel, Paris, 1998.

19-*Qui est le juge ? Pour en finir avec le tribunal de l'histoire*, Fayard, Paris 1999.

20-*Éloge de la résistance à l'air du temps, entretien avec Philippe Petit*, Textuel, Conversations pour demain, Paris, 1999.

21-*Contes et légendes de la guerre éthique*, Textuel, La Discorde, Paris, 1999.

22-*Le Canard et le lapin : le journalisme et ses critiques*, Edwy Plenel et Daniel Bensaïd, 31 décembre 1999.

23-*Le Sourire du spectre. Nouvel esprit du communisme*, Michalon, Paris, 2000.

24-*Les Irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Textuel, La Discorde, 2001.

25-*Le Retour de la critique sociale in Marx et les nouvelles sociologies*, Textuel 9, 2001.

26-*Résistances. Essai de taupologie générale* (illustré par Wiaz), Fayard, Paris, 2001.

27-*Karl Marx : Les hiéroglyphes de la modernité*, Textuel, Passion, Paris 2001.

28-*Les Trotskysmes*, PUF, Que sais-je ?, 2002.

29-*Le Nouvel Internationalisme. Contre les guerres impériales et la privatisation du monde*, Textuel, Paris, 2003.

30-*Un Monde à changer. Mouvements et stratégies*, Textuel, La Discorde, Paris, 2003.

31-*Une lente impatience*, Stock , Paris, 2004.

32-*Fragments mécréants. Sur les mythes identitaires et la république imaginaire*, Lignes, Paris, 2005.

33-*Présentation et commentaires : Édition critique de « Sur la Question juive » de Marx*, La Fabrique, Paris, 2006.

34- « *John Holloway, révolution sans la révolution* » in *La planète altermondialiste*, La Discorde, Textuel, Paris, 2006.

35-« *Trente ans après : Introduction à l'Introduction au marxisme* », préface à : *Ernest Mandel, Introduction au marxisme*, Ed. Formation Léon Lesoil, Bruxelles 2007.

36-*Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, La Fabrique, 2007.

37-*Un nouveau théologien*, Bernard-Henri Lévy, Lignes, Paris, 2007.

38-*Éloge de la politique profane*, Bibliothèque Idées, Albin Michel, Paris, 2008.

39-*1968, fins et suites* avec Alain Krivine, Lignes, Paris, 2008.

40-« *Préface* » in *Elie Kagan, Mai 68 d'un photographe*, avec une étude d'Alexandra Gottely et Laure Lacroix (Album).

41-« *Société du spectacle* », in *La France des années 68* (ouvrage collectif coordonné par Antoine Artous, Didier Epszajn et Patrick Silberstein), Syllepse, Paris, 2008.

42-« *Politique de Marx* », in *Karl Marx & Friedrich Engels, Inventer l'inconnu*. Textes et correspondance autour de la Commune, La Fabrique, Paris, 2008.

43-*Penser Agir, pour une gauche anticapitaliste*, Lignes, Paris, 2008.

44-*Prenons parti - Pour un socialisme du xxie siècle* avec Olivier Besancenot, Mille et une Nuits, Paris, 2009.

45-*Marx, mode d'emploi*, texte de Daniel Bensaïd, dessins de Charb, Zones (La Découverte), 2009.

46-« *Le scandale permanent* » in Démocratie, dans quel état?, ouvrage collectif, La Fabrique, 2009.

47-«*Marx et les crises*», les crises capitalisme (Texte inédit), édition établie et traduite par Laurent Hebenstreit, Démopolis, Paris, 2009.

48-*Postcapitalisme, Imaginer l'après*, ouvrage collectif. Au diable vauvert, novembre 2009.

آلن بدیو و معجزه رخداد

نوشته : دانیل بن سعید

مترجمین : مریم بنائی و هوشنگ سپهر

مقدمه مترجمین

این متن ترجمه مقاله ای به زبان فرانسه از دانیل بن سعید است. از آن جائی که بن سعید در این نوشته نقل قول های بسیاری از آلن بدیو باز می گوید، به منظور بهتر دنبال کردن متن و اجتناب از بد فهمی، بازگفت ها از بدیو با خط شکسته و بین دو علامت «باز گفت از بدیو» آمده اند و شماره ای که به مأخذ اصلی ارجاع می دهد بین دو علامت [شماره ارجاع به مأخذ] و توضیحات در آخر هر صفحه آمده اند.

یک نکته توضیحی : سبک نگارش بدیو در کتاب هایی که این نوشته به آن ها برخورد می کند، بسیار نامتعارف و ثقیل است. افزون بر این نکته، بدیو در دستگاه فلسفی اش از واژه های نامأنوس استفاده می کند، حتی آن واژه های آشنایی هم که مورد استفاده قرار می دهد همان معنایی را ندارند که در زبان فرانسه مردمان عادی از آن ها مستفاد می کنند. در این نوشته بن سعید هم به سبک و با واژه ها خود بدیو به نقد اومی پردازد. برای کسی که با مجموعه نوشته های بدیو آشنایی نداشته باشد، این نوشته ی بن سعید به دشواری قابل فهم و قابل ترجمه است. از این رو برای تسهیل در انتقال نقد بن سعید به خواننده فارسی زبان، مترجمان در پاره از موارد خود را ملزم به توضیح

مطلب می بینند. توضیحات مترجمان در آخر مقاله آمده و شماره ارجاع به آن‌ها در بین دو علامت (شماره ارجاع - توضیح مترجم) قرار داده شده اند.

برای آشنایی بیشتر با موضوعی که این مقاله به آن می پردازد، ما عناوین برخی از نوشته های بن سعید در رابطه با همین موضوع را در پایان این ترجمه آورده ایم*.

این حکایت شناخته شده ای است که موش کور نزدیک بین است. چرا؟ شاید بدین خاطر که به کرات از تاریکی به نور خیره کننده ی روز، گذر کرده است؟ شاید هم برای دفاع از خود در برابر این نور خیره کننده؟ آیا او می تواند لحظه ی جهش، و تلاشی که برای رسیدن به آن لازم بوده است، را فراموش کند؟ تل خاک تلبار شده در دهانه سوراخ گواه بر این امر است که بدون تهیه دیدن و تدارک پیگیرانه، گشودن گذرگاه رهایی بخش ممکن نیست.

مارکس با بی پروائی اعلام کرد که فلسفه در روند تحقق استراتژیک شدن اش، سرانجام و بتدریج در مسیر پژمردگی گام خواهد نهاد: مساله دیگر تنها تفسیر جهان نبود، بلکه تغییر آن بود. این روزها آلن بدیو، برخلاف مارکس، بازپردازی یک ژست فلسفی به تمام معنا و تمام عیاری را پیش می کشد. یک «ژست و پزی اخلاطونی» که در مقابل خود کامگی باورهای رایج و بازپس نشینی ضد-فلسفی، می ایستد و به مخالفت می پردازد. به این ترتیب

بدیو قصد دارد فلسفه را از فروگاهی و ذلالت در مقابل « افکار محسور و جذابی» که آن را به انقیاد خود در آورده اند، اعتلا بخشد. « تفکر علمی به انواع پوزیتیویزم ها منجر شده، اندیشه سیاسی پیکره فلسفه‌ی دولت را بوجود آورده، و سرانجام رسالت هنر از سده نوزدهم تاکنون نوع ویژه‌ای از امر نمایش بوده است. فلسفه‌ی محسور، اسیر و حتی برده‌ی حیطه‌های هنر، سیاست یا علوم، کارش به جایی رسیده که خود را فروتر از قابلیت‌هایش بازمی‌نماید»^[۱].

به تعبیر بدیو فلسفه بواسطه‌ی «رخداد گالیده‌ای»^(۱)، تحت سلطه‌ی اوضاع و احوال علمی خود، به دوران کلاسیک پا گذاشت، تحت تأثیر ضربه‌ی انقلاب فرانسه در مواجهه با شرایط سیاسی زمانه‌ی خود در برابر سیاست به زانو درآمد و سرانجام با نیچه و هایدگر درمقابل شعر از صحنه خارج شد. دست آخر از این همه، این تز در آمد که فلسفه « توسط شبکه‌ای بخیه^(۲) شدن‌ها به شرایط خود، به ویژه به شرایط علمی و سیاسی اش» به اسارت درآمده، و به شکل غم‌انگیزی در برابر باور به ناممکن بودن یک «شکل سیستماتیک» داشتن‌اش، تسلیم شده است.

بی‌آمد عمده‌ی این تسلیم‌شدگی‌ها همانا عبارت می‌شود از چشم‌پوشی ساده و آشکار از « آرزوی داشتن‌شکلی از جاودانگی» غیر دینی، « درون زمانی» « که نامش حقیقت است». به این ترتیب از نظر بدیو فلسفه با از دست دادن هدف بنیانی‌اش و با به بیراه رفتنش، خود را به تبعید می‌فرستد. فلسفه‌ای که دیگر نمی‌داند در کجا قرار گرفته، و به تاریخ خود فروکاسته

1- Alain Badiou, entretien, Le Monde, 31 août 1993.

آلن بدیو، مصاحبه با لوموند، ۳۱ اوت ۱۹۹۳.

می شود. فلسفه که به «موزه ی فلسفه» تبدیل شده اینک « ساختارشکنی گذشته ی خود را با انتظاری تهی از آینده اش در هم می آمیزد » [۲].

هدف برنامه ای که بدیو پیش می نهد عبارت است از آزاد سازی فلسفه از سلطه ی سه گانه ی علم، تاریخ، و شعر. او در پی خلاصی فلسفه از گفتمان های ضد- فلسفی جفت پوزیتویزم های جزمی و پندار ورزی های رماتیک، و پایان دادن به تبانی با « هر گونه دین » است؛ چرا که « ما خدائاباوران، تا زمانی که امر منتهای اندیشه ی ما را سازمان می دهد، امکانات خدائاباوری نداریم ». ما نمی توانیم به خدائاباوری دست یابیم جز از طریق تجدید پیمان با « جاودانگی استوار و غیر دینی علوم » و ما تنها با ارجاع امر نامتنهائی به « پیش و پافتادگی خنثائی » یک « عدد ساده » می توانیم خود را از شر « روکش نفرت انگیز تقدس »

خلاص کرده و به « تقدس زدایی رادیکال » جانی دوباره بخشیم.

در راه این بازتسخیر فلسفه، گفتمان آلن بدیو حول سه مفهوم حقیقت، رخداد، و سوژه شکل می گیرد : حقیقت هم چون اخگری از درون رخداد به بیرون می جهد و به کمک دم پایان نیافتنی کوشنده سوژکتیو، شعله اش به همه جا زبانه می کشد و گسترده می شود. چرا که حقیقت امر تئوریک نیست، بلکه پیش از هر چیز «مسئله ای پراتیک» است؛ شایستگی یک دانش به موضوع اش نیست، بلکه چیزی است که فرا می رسد، یک نقطه ی مازاد است، یک استثنا ی رخدادی است، « فرایندی است که از آن چیز نویی پدیدار می

2- Alain Badiou, Conditions, Paris, Seuil, 1992.

آلن بدیو، شرایط، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۹۳.

شود»^[۳]. برای همین است که «هر حقیقتی هم یک امر ویژه است و هم یک امر جهانشمول» و این حقیقت در عمل در تقابل با اصل دنیوی مصلحت قرار می‌گیرد.

اندیشه‌ی بدیو در اوایل تابع حرکت تاریخ بود. بعد ها زیر ضربات فجایای تاریخی، تکه پاره تر و گسسته تر م شود، انگار تاریخ دیگر نه چارچوب اساسی خود، بلکه شرایط گاه به گاهش را می‌سازد. تاریخ دیگر یک مسیر زیر زمینی ای که خود را در فوران رخداد نشان می‌دهد، نیست، بلکه می‌شود یک پی‌آمد پسا-رخدادی. تاریخ از این پس، «کاملاً ذهنی» موضوع یک «اعتقاد ناب» حکمی است که نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای^[۴]. تاریخ با وجود این که خیلی شبیه به وحی است، کماکان یک فرایند باقی می‌ماند، اما فرایندی تماماً مستتر در منشأ مسلم آن رخدادی که وفادارانه ادامه اش می‌دهد.

برخلاف کانت که حقیقت انقلاب فرانسه و برد جهانشمولی اش را از نگاه تماشاگران مشتاق و بی‌غرض آن می‌دید، اما از نظر بدیو حقیقت رخداد، حقیقت بازیگران آن است: حقیقت انقلاب فرانسه را نه در تفسیرات امثال فوره و مورخین ترمیدوری خارج از گود بلکه در سخنان سرشار از زندگی

۳- پیتر هالوارد در کتاب خود به نام حکم روانی ژنریک، فلسفه آن بدیو، کالج سلطنتی، لندن، ۱۹۹۹. تا یک "رده‌ی فعال" پیش می‌رود. هم چنین بنگرید به کتاب اوستاش کوولاکیس، "سیاست در محدودیت هایش، یا تناقضات آن بدیو"، در نشریه فرانسوی 28 ActueMarx, 2000, n° : "آیا در فلسفه سیاسی یک اندیشه‌ی واحد وجود دارد؟".

4 - Alain Badiou, Saint Paul, Paris, Seuil, 1997.

آن بدیو، پل مقدیس، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۷۷.

رویسپیر و سن ژوست باید جستجو کرد، و حقیقت انقلاب اکتبر را هم نه در داوری های بی خطر افرادی نظیر کارر دکو و یا استفان کورتوا^(۳)، بلکه در تصمیمات تراژیک لنین (و تروتسکی) باید جست و به نجواهایشان گوش فرا داد.

این برداشت از حقیقت را نه می توان اثبات کرد و نه آزمود. بلکه شرایطی را که پیش می نهد بسیار دشوارتر و پر توقع تر از آن حدی است که برای انسجام گفتمان ها، تناظر واژه ها با چیزها، و یا تأیید اطمینان بخش منطق های معمولی لازم است. به این معنا، این یک مفهوم تماما ماتریالیستی است: برای بدیو حقیقت استعلایی نمی تواند وجود داشته باشد بلکه حقایق تنها در بطن موقعیت ها و در رابطه ها وجود دارند، موقعیت ها و روابط حقیقت، به سوی یک ابدیت بی زمان.

این حقیقت را نمی توان از هیچ گزاره ی منطقی استنتاج کرد. این حقیقت از نوع بدیهیات است و بنیان ساز. بدین ترتیب هر نوآوری حقیقی « در تاریکی و سردرگمی » رخ می دهد. این برعهده ی فلسفه است که آن را شناسائی کند و وجودش را اعلان دارد.

مشابهها، رخداد را تنها با عطف به گذشته اش، و به « واسطه ی استفسار » می تواند مورد تصدیق واقع شود. جمودیت - جوهرگرایی - بوروکراتیک، دولتی، اکادمیک این حقایق رخدادی و فرایندی معادل نفی آن هاست. این جمودیت شکل فاجعه ی به قهقرا رفتن به خود می گیرد که آن را ترمیدور^(۴) نام داده اند.

در واقع حقیقت‌ها رخ می‌دهند. هر یک از این حقیقت‌ها به سان «یک یگانگی ای که به فوریت قابلیت جهانشمول شدن داشته» مشخصه‌ی رخدادی که خود به واسطه‌ی آن رخ می‌دهند، پدیدار می‌شود. از نظر بدیو تمایز بین حقیقت و دانش بسیار حیاتی است [۵]. این منطق جهانشمول شونده‌ی تعیین‌کننده است. زیرا انکار جهانشمولی همیشه به معنای پذیرش خطر «وحشت جهانشمول» است [۶]. بنابراین، خاص-نگری‌های کینه‌جویانه و مطیع در برابر جهانشمولی‌های کاذب و خودکامه‌ی سرمایه، که در برابرش یک جهانشمولی دیگری باید قرار داد، ناتوان می‌مانند. در این صورت فلسفه همانند یک «شرط بندی با بعد جهانی» جلوه می‌کند، که در هر گام، یا به «یک جهان تخصصی و بس پاره» در قالب فاجعه بار شور و هیجانات مذهبی، فرقه‌ای یا ملی منجر می‌شود، یا در قالب ادعاهایی که بر مبنای آن تنها زن است که قادر به درک زن بوده، همجنس‌گرا قادر به درک همجنس‌گرا، یهودی قادر به درک یهودی و غیره، ظاهر می‌شود. اگر هر امر جهانشمولی در ابتدا از یک ویژگی نشأت گیرد و اگر هر امر ویژه منشاء اش یک رخداد باشد، آن گاه «هر جهانشمولی یک نتیجه استثنایی است که سرچشمه اش در یک نقطه، در پی آمد یک تصمیم، در یک نحوه‌ای از بودن به جای داشتن، قرار دارد» [۷].

5 - Voir L'Être et l'Événement, Paris, Seuil, 1988, p.269, et Conditions, op. cit., p.201.

بنگريد به كتاب هستي و رخداد، انتشارات سي، پاریس، ۱۹۸۸، ص ۲۶۹ و به كتاب شرایط، ص ۲۰۱.

6 - Alain Badiou, Théorie du Sujet, Paris, Seuil, p.197.

آلن بدیو، نظریه سوژه، پاریس، انتشارات سي، پاریس ۱۹۸۳، ص ۱۹۷.

7 - Alain Badiou, Thèses sur l'Universel.

آلن بدیو، تزهایی در باره جهانشمولی.

در نتیجه، امکانیت فلسفه حول یک مقوله ی حقیقت می چرخد، که نباید نه با عقل سلیم اشتباه اش گرفت نه با دانش علمی. علم، سیاست، زیبایی شناسی هر کدام حقیقت خود را دارند. از این همه آدمی وسوسه می شود نتیجه بگیرد که پس فلسفه همه این حقایق را در کف دارد. اما بدیو به دام این وسوسه نمی افتد و آن را انکار می کند: « این جا منظور این نیست که میان حقیقت بزرگ و حقایق، رابطه ی سلطه، تابعیت، اساس و یا پشتوانه وجود دارد. این رابطه ای است مبتنی بر نمونه برداری: فلسفه مزه مزه کردن حقیقت ها است » پس یک اندیشهء استخراجی است، تفکری « اساسا تفریقی » است، که سوراخ ایجاد می کند وهمانطور که اسپم ماندلشتام شاعر^(۵) می گوید « در نان، مشبک و سوراخ دار » آن چه که مهم است سوراخ ها می باشند، چرا که پس خوردن نان تنها چیزی که باقی می ماند فقط سوراخ ها هستند. مشابها، بدیو می خواهد ما بپذیریم که مقوله ی اصلی فلسفه حفره توخالی است و باید خالی بماند تا رخداد را پذیرا گردد.

بدین سان آیا حقیقت به عوض این که امر گفتمانی باشد، می شود ماجرای شنیداری؟ شنود و یا پژواک آن چه که در یک فضای تهی طنین می اندازد؟ شنودی که برای ما این امکان را فراهم می آورد که در برابر گفتمان های فلسفی پست-مدرن، که شکل معاصر ضد-فلسفه است، مقاومت کنیم. گفتمان های پست-مدرن، در اوج ادعای شان به « خلاصی از شر بیماری حقیقت » و یا « کنار آمدن با خود ایده ی حقیقت » ادعای برملا و بی حیثیت شدن کامل روایت های بزرگ، با تسلیم شدن اشان در برابر گیج سری ملغمه ی افکار عمومی و باورهای همگانی حتی نظرات خود را هم مخدوش و

باطل می کنند. در این ماجرای بدیو، نبرد تن به تن فیلسوف با سوفیست کماکان ادامه دارد، « چرا که ادعای یک سوفیست چه از نوع کهن باشد و چه مدرن اش، دقیقاً این است که حقیقت وجود ندارد، که مقوله حقیقت بیهوده یا نامسلم است، چون تنها چیزی که وجود دارد قراردادهاست ».

این چالش گزنده که حقیقت را به محک آزمون افکار عمومی می زند، دامی برای فیلسوف می گستراند که دائماً وسوسه می شود تا وجود جایگاه یکه حقیقت بزرگ را اعلام دارد. در حالی که مسأله بدیو فقط این است که « از طریق مقوله‌ی تپی حقیقت بزرگ» نشان داده شود که « حقیقت ها وجود دارند » هر پاسخی (خواه پوزیویستی، خواه دولت گرایانه، و یا شاعرانه) که مدعی پر کردن این سوراخ^(۸) باشد در واقع «مازادی، هیجانی، فاجعه بار» می شود.

این که محلی که از آن جا قرار است بر حقیقت ها چنگ افکند، باید خالی باقی بماند تا بدین معنی است که نبرد فیلسوف با سوفیست هرگز پایان نمی یابد. در یک کلام این می شود نبرد فیلسوف با سایه اش، با نیمه دیگرش، که در عین حال همزاد اش می باشد. کردار و اخلاق فلسفه عبارت است از حفظ ادامه ی جدال میان آن دو. نابودی هر یک از آن دو، مثلاً با این صدور این فرمان که «سوفیست نباید وجود داشته باشد» کاملاً فاجعه بار می شود. آن هم به این دلیل سلده که «دیالکتیک» متضمن گفتار سوفیست است و تمایل اقتدارگرایانه ی به سکوت وادار کردن سوفیست « اندیشه را در معرض فاجعه قرار می هد»^[۸].

8 - Conditions, op. cit., p. 30, 60, 74.

شرایط، همان جا، ص ص ۳۰، ۶۰ و ۷۴.

این فاجعه صرفاً یک فرضیه نیست. دریغا که یک تجربه‌ی آزموده شده‌ی ای است. به نظر می‌رسد که بدیو، با قرار دادن اندیشه در این رابطه‌ی متناقض بین فیلسوف و سوفیست، بین حقیقت و باور، امر دموکراسی را می‌بایست پیش می‌کشیده و مساله اش می‌شد، اما دقیقاً این نکته آن چیزی است که او دائم آن را پس می‌زند و از آن می‌گریزد. در واقع با خطر جدیدی روبه‌رو هستیم: خطر این که فلسفه در دام تقدیس معجزه‌ی رخدادی بیافتد.

در پی «اتفاقی که می‌افتد» حقیقت می‌شود امر یک «اعتقاد ناب» «کاملاً ذهنی» و «وفا‌داری ناب به گشایشی که رخداد فراهم آورده». به غیر از رخداد چیزی دیگر باقی نماند جز امور جاری و بازی ساده‌ی باورهای رایج. رخداد عبارت است از رستاخیر مسیح، تصرف زندان باستیل، قیام اکتبر، یا علنی شدن مهاجران غیر قانونی که خود را از موقعیت قربانی زیرزمینی بودگی شان بیرون می‌کشند تا به بازیگر مبدل شوند؛ جهش بیکارانی است که از رده‌ی آمار خارج می‌شوند تا به سوژه‌های مقاومت خود مبدل گردند؛ یا بیمارانی که دیگر به شرایط صرفاً یک بیمار ساده بودن خود رضایت نمی‌دهند بلکه مصمم‌اند بیماری خود را مورد اندیشه و عمل قرار دهند.

پاسکال^(۷) هم با منطق مشابهی، برهان اثباتی وجود خدا را به نفع تجربه‌ی رخدادی ایمان به کنار نهاد. بدین ترتیب است که فیض الهی نزد پاسکال و اتفاق الله بختی^(۸) نزد ملارمه^(۹)، خود را به مثابه خروش یک «رسالت

پیکارِ دُرگ، یا هم چون شکل نمادین یک رخداد حقیقت-آفرین ناب ارائه می دهند.

برای بدیو رابطه‌ی بین رخداد و هستی‌شناسی چندیت^(۱۰)، مسأله‌ی مرکزی فلسفه معاصر است: یک رخداد دقیقاً چیست؟ رخداد را که بنا به سرشتش یک پیش‌آمد تصادفی است، نه می‌توان در خارج از یک وضعیت ویژه پیش‌گویی کرد و نه حتی می‌توان از همین وضعیت بدون یک چند اقدامات تصادفی پیش‌بینی ناپذیر، استنتاج اش کرد. بدین ترتیب شرط بندی شیر یا خطی ملارمه ای هم مبین یک «اندیشه‌ی ناب رخداد» است که هیچ رابطه‌ی ای با تعیین ساختاری از خود نشان نمی‌دهد. این رخداد توسط پیش‌بینی ناپذیر بودن آن چه که ممکن بود رخ دهد، اما رخ نداد، مشخص می‌گردد. و همین امر موجب می‌شود که هاله‌ی از «رحمت غیر دینی» آن را در بر گیرد^[۹]. این رخداد، تنها بعدها به دنبال نامگذاری همایونی عطف به ماسبق اش و با وفاداری به آن حقیقتی که از درونش می‌جهد، است که موجودیت می‌یابد و ماندگار خواهد شد. بدین سان، به گفته‌ی شارل پگی^(۱۱)، صفر به حساب نیامدنی «صفرمین سالگرد» انقلاب فرانسه تنها گواه آن چیزی است که به نام اش و در راستای تکالیف مبرم انقلاب و تداوم آن، می‌بایست متحقق می‌شد.

به همین ترتیب، یک رخداد اصیل هم حسابگری ابزاری را بر هم می‌ریزد. چنین رخدادی از جنس دیدار عاشقانه (عشق در نگاه اول)، سیاسی (انقلاب)، یا علمی (اکتشاف) است. واژه رخداد حتی روزمرگی موقعیت را واپس می‌نهد، البته تا جایی که رخداد دقیقاً به «اعمال فشار بر اتفاق الله بختی

9 - Saint Paul, op. cit., p.89.

پل قدیس، همان جا، ص ۸۹.

در لحظه‌ی مقتضی و مناسب برای مداخله‌گر^[۱۰] مصمم شده باشد. این آمادگی و بر وفق مراد شرایط بودن در آن لحظه‌ی مقتضی و مناسب، به شکلی غیرمنتظره به تاریخ-مندی ای که آن را متعین و مشروط کرده، ارجاع می‌دهد. به نظر می‌رسد که این حکم بدیو، با یک حکم دیگرش که برطبق آن یک رخداد تماما فورانی بوده و قابل استنتاج از موقعیت نمی‌باشد، ادعایی که بدیو بارها به آن اشاره می‌کند، از سر بی‌دقتی در تناقض است.

این پختگی موقعیت عبارت از چیست؟ چگونه می‌توان آن را سنجید؟ بدیو به این مساله پاسخ نمی‌دهد. او با اجتناب ورزیدن از فراز و فرودهای تاریخ واقعی و نپرداختن به تعیین عوامل تاریخی و اجتماعی رخداد، به سیاستی تخیلی و پا در هوا درمی‌غلطد. سیاست فروکاهیده می‌شود به یک سلسله ازتوالی وقایع نامشروط و «صحنه‌های در پی هم آیندی‌ها»^[۱۲] که کسی نمی‌داند چرا می‌آیند، چگونه سپری می‌شوند و چرا پایان می‌یابند. بدین سان، تاریخ و رخداد معجزه‌ی ناب می‌شوند، معجزه به معنای اسپینوزائی آن، معجزه به معنای «رخدادی است که نتوان علتی برای آن معین کرد» و سیاست فقط می‌تواند با الهیات و یا با زیبایی‌شناسی رخداد به مغالزه بپردازد. اسلاوی ژیزک به درستی می‌نویسد که وحی دینی همانا "پارادایم اعلام نشده" رخداد را تشکیل می‌دهد^[۱۱].

10 - Théorie du Sujet, op. cit., p.187.

نظریه سوژه، همان جا، ص ۱۸۷

11 - Slavoj Žižek, The Ticklish Subject, Verso, 1999.

اسلاوی ژیزک، سوژه شکننده، لندن انتشارات ورسو، ۱۹۹۹.

با این حال، فتح زندان باستیل تنها در شرایط بحران رژیم کهن پیش از انقلاب فرانسه قابل فهم است؛ هم چنان که درگیری های ماه ژانویه ۱۸۴۸ بر بستر شهرنشینی و صنعتی شدن؛ قیام کمون پاریس در بطن جوش و خروش های ملیت های اروپائی و فروپاشی امپراتوری دوم؛ انقلاب اکتبر در ویژگی " توسعه سرمایه داری در روسیه " و در پی آمدهای متشنج جنگ جهانی اول.

سومین واژه مفهومی در گفتمان بادیو، یعنی اِه سوژه بر بدگمانی ما باز هم می افزاید: بعد از " روند بی سوژه" آلتوسر^(۱۳)، حالا نوبت " سوژه بی تاریخ" بدیو می رسد. شاید هم این یک نسخه جدید از همان حمله به تاریخ - مند ناباوری آلتوسر باشد.

بدیو می گوید « سوژه چیزی کپیاب است » به همان کمیابی حقیقت و رخداد و همانند سیاست متناوب است. سیاست که به گفته ی رانسی-یر همواره «یک حادثه ی گذرا از اشکال سلطه» است، همیشه "موقتی" و همیشه "به هنگام" است و فقط برای ملحوظ شدن "سوژه ی در حال خاموشی" است که نمایان می شود. با این حال، از مجرای همین سوژه بی رمق است که یک حقیقت فعلیت می یابد: من مبارزه می کنم، پس هستم؛ من هستم چون مبارزه می کنم. به این ترتیب حقیقت یک فرایند سوژه شدگی تعریف می شود. این طبقه ی کارگر نیست که مبارزه می کند. طبقه ی کارگر که در این جا مقوله ای است در گفتمان جامعه شناختی، می شود یک عنصر وابسته و تابع ساختار (باز تولید جهانی سرمایه). آن که مبارزه می کند پرولتاریا است، شکل سوپژکتیو شده طبقه کارگر که در جریان مبارزه خود را متعین و با صدای رسا اعلام می کند. مشابها، از نظر پاسکال هم بدون اتخاذ تصمیم کاملا تصادفی آن فردی که بر سر وجود خدا شرط می بندد، لزوما به وجود

خدا نمی رسیم^[۱۲]. به همان سان، از نظر لوکاچ نیز سوژه‌ی سیاسی، آن طبقه‌اسیر در دور باطلی از شیء وارگی نیست، بلکه این حزب است که ساختار را واژگون کرده و زنجیر اسارت را پاره می کند. حزب حامی آن پرولتاریائی است که در مقام سوژه برای برچیدن مناسبات طبقاتی ای که خود در اسارت آن قرار دارد، تلاش می کند. بنابراین طبقه تنها از طریق حزب اش است که سوژه می شود.

باید شرط بست! بدیوهم به نوبه‌ی خود این حکم پاسکال را از آن خود می کند: باید بر سر «سیاست کمونیستی شرط بندی کرد» چون «شما هرگز آن را از سرمایه نمی توانید استنتاج کنید». به فضل رابطه متزلزل باديو با جایگاه خالی حقیقت، جایگاهی بر طبق الگوی خدای پنهان پاسکال، شرط بندی شکل فلسفی هر گونه تعهدی است، در تقابل شدید با ایقان جزمی دانش اثباتی و علیه شک گرایی منفی باف نفسانی بی رمق. امر شرط بندی به آن نوع تفکری تعلق دارد که نه به ایقان جزمی پوزیتیویستی تحویل پذیر است و نه در برابر تلون و ناپایداری افکار عمومی تسلیم می شود: "شرط بندی پاسکالی نه مسأله یک شک گزائی است، چرا که ارزش های محدود جهان برایش بسنده است، و نه مسأله یک جزم گزائی که تصور می کند که در این جهان به ارزش های اصیل و بسنده دست یافته است. امر شرط بندی در مواضع هر دو گروه اصولاً هیچ جایگاهی ندارد. از این رو این دو راه، تا آن جا که صاحب آن چنان ایقان و یا حقیقتی که بسنده زندگی اشان باشد، می

12 - Alain Badiou, *Peut-on penser la politique*, Paris, Seuil, 1985, p.87.

آلن بدیو، آیا می شود به سیاست اندیشید؟، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۸۵، ص ۸۷

توان در یک کیسه ریخت و یکی دانست^[۱۳]. آن که حقیقت را در گردش تاس می بیند لزوما مؤمنی نیست که در خدا پایه و اساسی برای اعتماد تزلزل ناپذیرش جستجو می کند. در واقع برعکس، تنها آن کسی که خدایش غایب است قادر به شرط بندی است، چرا که به واسطه کاملاً باز گذاشتن سوراخ است که باز نمود دیالکتیکی (و نه نقطه ی رمانتیک) تراژدی مدرن می تواند از بطن آن بیرون فراجهد.

این شرط بندی هیچ ربطی به شک و تردید ندارد. بلکه نشانه ای است از اطمینان به یک ایقان عملی، هرچند که قطعاً متناقض بوده و دستخوش سرخوردگی، و همواره در معرض تهدید یک امکانیت وارونه قرار دارد. شرط بستن متعهد شدن است، قمار دار و ندار و شرط بندی بر سر فقط یک چیز است. این عبارت است از " شرط بندی روی ادعای همواره اثبات ناشدنی وجود رابطه ای ممکن بین داده ی قوه حسی و قوه ممیزه، بین خدا و واقعیت تجربی ای که این خدا پیش از آن پنهان شده، رابطه ای که نمی توان اثبات اش کرد و با این حال باید همه ی هستی خود را بر سر آن به گرو گذاشت". به این ترتیب، کار برای امر نامسلم " هرگز یک ایقان مطلق نمی تواند باشد، بلکه یک کنش است و از این رو لزوماً یک شرط بندی". به همین معنا است که لوسین گلدمن سال ها پیش تر مارکسیزم را تداوم " میراث پاسکال" می بیند.

13-L. Goldmann, Le pari est-il écrit pour le libertin?, in Recherches Dialectiques, Paris, Gallimard, 1967.

لوسین گلدمن، « آیا شرط بندی برای آزادمنش نوشته شده است؟ »، در پژوهش های دیالکتیکی، انتشارات گالیمار، پاریس ۱۹۶۷.

نزد بدیو، رفت و آمد متناوب و قایم موشک بازی بین رخداد و سوژه، اصولاً حتی خود ایده‌ی سیاست را مسأله‌ساز می‌کند. به استناد بدیو سیاست از طریق وفاداری به یک رخدادی تعریف می‌شود که در آن، قربانیان خود را بیان می‌کنند. دل‌نگرانی بدیو برای جدائی امر سیاست از دولت، با نیت بهتر سوپرتکتیویزه نمودنش، «رها ساختن اش از تاریخ به منظور تحویل رخداد دادنش» است، کاووشی است کورمال کورمال برای دست یافتن به سیاستی مستقل و برازنده‌ی انسان ستم دیده. برعکس، تسلیم شدن بدیو در برابر «معنای تاریخ» با آن تاریخچه منحوس اش، سیاست را در یک روند فنی سازی عام و همه‌گیر ادغام کرده و آن را به «مدیریت امور دولتی» کاهش می‌دهد. «با جسارت و با صدای بلند باید گفت که از نقطه نظر سیاست، تاریخ بامضمون و جهت دار وجود ندارد، بلکه تنها چیزی که وجود دارد وقوع دوره‌ای اتفاقات تصادفی پیشینی است». به هر حال این طلاق رخداد از تاریخ (جدائی رخداد از شرایط متعین کننده‌ی تاریخی آن)، گرایش به این دارد که سیاست را حتی اگر از دایره‌ی اندیشه خارج نسازد، دست کم از حیظه‌ی عمل خارج می‌کند [۱۴].

به نظر می‌رسد که در واقعیت امر سیر تحول فلسفی بدیو یک راه پیمائی طولانی به سوی "یک سیاست بدون حزب" است که محصول یک ذهنی‌گرایی هم لازم و هم ناممکنی می‌باشد. سیاست بدون حزب آیا در واقع سیاست بدون سیاست نمی‌باشد؟ از نظر بدیو، این ژان-ژاک روسو بود

14 - Peut-on penser la politique ?, op. cit., p.18.

آیا می‌توان به سیاست اندیشید؟ همان‌جا، ص ۱۸.

که مفهوم مدرن سیاست را بنیان گذاشت، البته اگر نقطه شروع سیاست را نه انتظام و بنای یک ساختار بلکه رخداد قرارداد مفروض بداریم: سوژه قبل از هر چیز قانون گذار خود است. در نتیجه حقیقتی فعال مایشاتر از حقیقت آن سیاستی نیست که هم چون نمونه‌ی ناب فوران اراده‌ی خودمختار، آن هنگام که نظم امور به هم می‌ریزد و قبول ضرورت ظاهری آن‌ها را زیر سؤال می‌رود، ما بتوانیم در پهنه‌ی مقدورات مطمئن، شجاعانه به اسقبال خطر روییم.

بنابراین، بنا به بدیو، تنها از طریق جدایی سیاست از دولت و «فاصله‌گیری فاصله‌اش از دولت» دولتی که مخالف رخداد و حتی نافی آن بوده و شکل متحجر ضد سیاست است، سیاست به شکل واقعی متحقق می‌شود. اگر در حیطه‌ی اقتصاد نشود به مخالفت با اقتصاد پرداخت، در حیطه‌ی دولت هم نمی‌شود علیه دولت بود. تا زمانی که اقتصاد و دولت، بر اوضاع و احوال سلطه داشته باشند، جز اعتراضات مهار شده، مقاومت‌های محدود، واکنش‌های مطیع به بتواره‌های قیمی که ادعای به چالش کشیدن ایشان را دارد، کار دیگری نمی‌توان کرد. به این ترتیب، در چنین اوضاع و احوالی به استناد گرامشی، جز سیاست فرمانبردار و مطیع چیز دیگری باقی نمی‌ماند. برای بدیو، امر جدایی سیاست از دولت، پایه و اساس خود سیاست است. به بیان دقیق‌تر: سیاست در اساس فقط سیاست برای ستم دیدگان است، که تنها شکل قابل‌تصور است که سیاست تحت آن می‌تواند از زوال تمامیت خواهانه یا سوداگرانه‌ی خود نجات یابد.

معنای این گفتمان فلسفی، که در طول سال‌های دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به شکل سیستماتیک و با دقت شکل گرفت، را باید در متن سیاست‌های ضد

رفرم و بازسازی لیبرالی دریافت^[۱۵]. این گفتمان مقاومتی است علیه جبرگرایی بازار، اجماع ارتباطی، اتحاد و هماهنگی عمومی تحمیل شده توسط وسایل ارتباط جمعی، لفاظی بر سر عدالت خواهی، خودکامگی افکار عمومی، تسلیم طلبی پست - مدرن و ضد تمامیت گرائی عامیانه.

این گفتمان می‌کوشد امر مقاومت و هنر رخداد را در هم آمیزد. چونان وفاداری عاشقانه به عشق در اولین نگاه، تعهد پیکارگرایانه ای که عبارت است از وفاداری سیاسی به رخداد اولیه، که با مقاومت نمودن اش در برابر گرایشات مد روز وفاداری خود را اثبات می‌کند: « آن چه که من بیشتر از هر چیز در پاسکال ستایش می‌کنم، تلاش اش در خلاف جریان شنا کردن در موقعیت های دشوار است، نه به صرف واکنش نشان دادن بلکه به منظور دست یابی به اشکال مدرن از یک باور کهن، در عوض افتادن به دنبال جریان مسلط و پذیرش شکایتی سهل که در همه ی دوران های گذار در اذهان ضعیف این باور را می خواهد القا کند که اراده ی آسوده تغییر جهان و جهانشمول نمودن

اشکال آن با سرعت پیشرفت تاریخ سازگار نیست»^[۱۶].

15-Théorie du sujet, 1983; Peut-on penser la politique?, 1985; L'Être et l'Événement, 1988; Conditions, 1992; Saint Paul, 1997; Abrégé de métapolitique, 1998.

نظریه سوژه، ۱۹۸۳، آیا می‌شود به سیاست اندیشید؟ ۱۹۸۵؛ هستی و رخداد، ۱۹۸۸؛ شرایط، ۱۹۹۲؛
پل قدیسی، ۱۹۹۷؛ چکیده ی متاپولیتیک، ۱۹۹۸.

16 - L'Être et l'Événement, op. cit., p. 127 et 245.

هستی و رخداد، همان جا، صفحات ۱۲۷ و ۲۴۵.

درواقع برای مقابله با زمانه‌ی کنار کشیدن‌ها و سازش‌ها، توسل به پاسکال اجتناب‌ناپذیر است. وظیفه‌ی «شانه کشیدن در خلاف جهت خواب موی تاریخ» والتر بنیامین‌ای، هم دقیقاً همان خلاف جریان شنا کردن پاسکال‌ای را در اندیشه‌بازتاب می‌دهد. هر دوی آنان مدعی یک دیالکتیک وفاداری هستند، دیالکتیکی که قرار است ما را از فروپاشی باورها در برابر توهمات، و سنت هم‌رنگ جماعت شدن که همواره تهدیدش می‌کند، رهایی بخشد.

اگر آینده‌ی یک حقیقت «توسط ادامه دهندگان آن رقم می‌خورد» و این ادامه دهندگان چیز دیگری جز اراده‌ی راسخ در وفاداری به تداوم این امر نداشته باشند، آن‌گاه چنین به نظر می‌رسد که پیکارگر ملتزم به ایده‌ی سیاست «نادر» و حتی استثنایی، مسحور آرمان مقدس پل قدیس شده است، آرمانی که همواره در معرض خطر انجماد بوروکراتیک شدن از نوع قدوسیت کلیسایی، دولتی و یا حزبی قرار دارد. باور به ناسازگاری مطلق بین حقیقت و باور، بین فیلسوف و سوفیست، بین رخداد و تاریخ، به یک بن بست عملی می‌انجامد. امتناع از فعالیت و درگیر شدن در درون تضاد و تنش دوپهلویی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد در واقع به یک اراده‌گرایی ناب منجر می‌شود، که گاه شکل یک چپ‌گرایی سیاسی و گاه شکل اجتناب فلسفی از سیاست را به خود می‌گیرد. در هر دو مورد، ترکیبی از نخبه‌گرایی نظری و تنزه طلبی عملی، می‌تواند معادل پس کشیدن متکبرانه از فضای عمومی باشد، فضایی که میان حقیقت رخدادی فیلسوف و مقاومت مطیعانه‌ی توده‌ها در برابر فلاکت‌های جهان، گیر افتاده است. در این مورد خاص یک قرابتی بین رادیکالیسم فلسفی بدیو و رادیکالیسم جامعه‌شناختی بوردیو مشاهده می‌شود. هر دوی آنان، مسحور "گسست معرفت‌شناختی" ای که قرار است تا ابد دانشمند را از سوفیست و علم را از ایدئولوژی جدا کند، گفتمانی ادیبانه ارائه

می دهند. در حالی که آن سیاستی که برای تغییر جهان تلاش می کند، خود را دقیقاً در جراحت ناشی از بریدگی، در مکان و در لحظه ای که مردم به میدان می آیند، بنیاد می نهد.

رخداد، این الماس خالص حقیقت، جدا از شرایط تاریخی اش، همانند مفهوم تلاقی مطلقاً تصادفی آلتوسر در آخرین موضع گیری اش، از جنس معجزه است. و همینطور امر سیاست بدون سیاست هم به الهیات منفی می ماند.

دغدغه تنزه طلبی در سیاست و نگرانی برای آن، در واقع سیاست را به امتناعی همه جانبه کاهش می دهد و مانع از تولید پی آمدهای دراز مدت می شود. نادر بودن سیاست به ما مجال نمی دهد تا به انکشاف اش در یک شکل اصیل سرانجام یافته زوال دولت بیندیشیم. اسلاوی ژیزک و اوستاش کوولاکیس به خوبی نشان داده اند که تنازع میان نظم و رخداد، پلیس و سیاست چگونه به عدم امکان سیاست ورزی رادیکال منجر شده و از "گذر به عمل" لنینیستی^[۱۷] دور می شود. بر خلاف "بی مسئولیتی لیبرالی چپ گرائی"، اما یک سیاست انقلابی "مسئولیت پی آمدهای انتخاب خود را به طور کامل برعهده می گیرد". ژیزک، با شور و شوق زایدالوصفی تا آن جا پیش می رود که ضرورت این پی آمدها را «هر اندازه ناخوش آیند هم که باشند» تأیید می کند. معهذاً، در پرتو تاریخ سده بیستم نمی شود این پی آمدها را پذیرفت بدون تدقیق کردن این که آن ها تا کجا قابل پذیرش اند و در چه

17-Voir les articles d'Eustache Kouvelakis et de Slavoj Žižek dans « Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique », op. Cit.

بنگرید به مقالات اوستاش کوولاکیس و اسلاوی ژیزک در « آیا یک اندیشه ی واحد در فلسفه سیاست وجود دارد؟ ».

مقطعی در تناقض با آن کنش اصلی که خود مدعی تداوم منطقی آند، قرار گرفتند. تمامی مسأله عبارت است تعیین رابطه میان انقلاب و ضد انقلاب، میان اکتبر و ترمیدور استالینی، مسأله ای که از نو باید مورد بررسی قرار گیرد.

و پس از آن در ۱۹۷۷، اندیشه بدیو هر چند نه با صراحت اما بتدریج و بی وقفه از مائوئیسم دهه ی ۱۹۶۰ فاصله می گیرد. در اوضاع و احوالی که سیاست های توأمان لیبرالی چپ مرکز و راست مرکز سیاست های غالب هستند، زمانی که بوالهوسی و تظاهر به مقاومت می تواند اشکال واکنشی ناسیونالیسم متعصب و یا بنیادگرایی مذهبی به خود گیرد، سیاست رخدادی بدیو به شکل قاطع در برابر پدیده های موندیالیزیسیون امپریال و هراس های هویت گرایانه، که مکمل یک دیگرند، قرار می گیرد. بدیو با افتخار اعلام می کند که وفاق نقطه ی قوت او نیست. او تلاش می کند تا در جهت خلاف جریان غالب، رخداد مائوئیستی و به ویژه شخص مائو را از سلطه ی جمودیت ارتجاعی تاریخ نجات بخشد و با رشادت تاکید می کند که از مه ۶۸ تا جنگ ناتو در بالکان هرگز از مبارزه دست نشسته است.

در این راه پیمائی طولانی، به گفته خود بدیو، رویداد های ماه مه ۶۸ برای بدیو معادل ظاهر شدن (مسیح بر پل قدیس)^(۱۴) در جاده دمشق است. بدیو متأثر از این ظهور به این کشف نایل می شود که این توده ها هستند که تاریخ را می سازند، « از جمله تاریخ علم » از این پس وفاداری به رخداد به معنای امتناع مصرانه از تسلیم شدن و خودداری لجاجانه از سازش بزرگ و ندامت می باشد. بعد از مرگ مائو، در سال ۱۹۷۷ اندیشه ی بدیو تحت تأثیر دو رویداد حائز اهمیت در فرانسه دستخوش چرخش مهم جدیدی می شود :

پیشروی انتخاباتی «اتحاد چپ»^(۱۵) در عرصه سیاست و پیدایش «فلسفه نوین»^(۱۶) در عرصه روشنفکری. تاچر در انگلستان و ریگان در ایالات متحده آمریکا خود را برای گرفتن قدرت آماده می کنند. فرارسیدن ارتجاع لیبرالی نقدا اعلان شده، و موج «فاجعه ی ظلمانی» به حرکت در آمده است.

بدیو با چنگ و دندان از «اندیشیدن به سیاست» دفاع می کند، تا از این طریق مقاومت علیه «چرخش زبانی» فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک نسبی گرا را سازمان دهد. او علیه بازی با واژه ها، علیه ستایش «اندیشه خرد» علیه عقب نشینی خرد جهانشمول در برابر شهر فرنگ تفاوت ها، علیه کلی گوئی های سوفیزم پیروزمند، سرسختانه جانب حقیقت را می گیرد. در مقابل فلسفه ی خرده و ریز شده ای که در آن حقیقت دیگر جایی ندارد، که فرهنگ آبگوشتی جای هنر، که تکنولوژی جای علم، که مدیریت جای سیاست، و شهوانیت جای عشق را گرفته، در برابر این خرده ریز های فلسفی، او «ژست افلاطونی» سیستم ساز را قرار می دهد. چرا که از نظر بدیو دیر یا زود این به بیراهه روی ها منجر می شدند به ایجاد یک پلیس حراست از اندیشه (امر به خوب اندیشی و نهی از بد اندیشی) و تسلیم طلبی، که از همان سال های دهه ۱۹۷۰ کاهنان کوتوله ی معبد لذت طلبی از آن ها سخن رانده بودند.

برای بدیو هم مانند سارتر، انسان تنها در رخداد عصیان خود است که به راستی انسان می شود، حتی اگر این انسانیت گذرا و کوتاه مدت باشد. و این است منشأ مشکل حل نشده ی توأما و با هم داشتن رخداد و تاریخ، کنش و فرآیند، لحظه و دیرند. در نتیجه، سیاست موقعیت های ویژه و تاریخا نامعین، به واسطه یک نیرنگ تازه و کنایه آمیز تاریخ، شباهت بسیار با همان فلسفه

خرد و ریز شده پست - مدرنیستی پیدا می کند که بدیو مدعی مبارزه با آن است: « آن چه من سیاست می نامم، چیزی است که نمی توان شناخت مگر در یک چند گشایش بسیار کوتاه مدتی که غالباً با بازگشت اوضاع به روال عادی به سرعت آبکی می شوند، تحلیل می روند و رخت برمی بندند ».

”بدیوی اولیه“ دچار این وسوسه شده بود که فلسفه را تابع جریان مستقل تاریخ کند. از این لحظه به بعد، اما انکشاف تاریخ توسط رخداد گسسته می شود. به گفته ی اسلاوی ژیژک، بدیو مانند یک اندیشمند وحی نمایان می شود، ” آخرین نویسنده بزرگ در سنت کاتولیک های جزم گرای فرانسوی “. به هر حال، ادعای بنای سیاستی متکی بر امر ناب وفاداری، چنان سیاستی که هر پروژه ای در چارچوب یک چشم انداز تاریخی را به چالش کشیده و انکار کند، امری مخاطره آمیز به نظر می رسد.

بدیو در یک ژست امتناعی از دچار وسوسه شدن و هراسان از ارتکاب یک گناه می نویسد: «خدا ما را از شر برنامه های سیاسی - اجتماعی حفظ کند»^[۱۸]. اما سیاست بدون حزب و بدون برنامه، چیزی بیش از پند و اندرزهای ناب در باب برابری نبوده، هیچ هدف قابل دسترسی پیش رو نداشته و صرفاً بیانیه ای است بر روی کاغذ: «تنها مسأله سیاست این است: که به نام این اصل (ابوری)، در وفاداری پیکار گرایانه امان نسبت به این اصل، ببینیم چه می توانیم انجام دهیم؟» یک چنین سیاستی نه یک برنامه، بلکه «تجویزاتی»

18 - Réponses écrites aux questions de Peter Hallward.

پاسخ های کتبی به پرسش های پیتر هالوارد.

است مزین به فرامین نامشروط، نظیر: «هر فردی یک فرد به شمار می رود»؛ «کلیه بیماران باید بدون هیچ گونه شرطی از بهترین مداوا بهره مند شوند»؛ «هر کودک یک شاگرد مدرسه است»؛ «هر کسی که این جا است، به این جا تعلق دارد».

این پند و اندرزها، در این قالب جزمی احکام دینی، جز اصولی برای جهت گیری سیاسی علیه خوش رقصی های رئال پولیتیک فاقد اصول، و علیه فرصت طلبی های ناب چیز دیگری را تدارک نمی دهند. اما با خودداری و طفره از رویارویی با واقعیت و احتراز از آزمون نجس پراتیک، این پند و ارزشها صرفا این مجال را به آدمی می دهند که به شیوه اخلاق کانتی دست ها را پاک نگاه دارد.

به هر حال، واقعیت های مناسبات قدرت، مناسباتی که به آسانی نمی شود از آن ها گریخت و خود را پشت خلوص تجویزات تئولوژیک مخفی ساخت، چنین برداشتی از سیاست به مثابه اراده ناب را به سرعت پشت سر می گذارد. بدیو بار دیگر در سال ۱۹۹۵ نقطه نظراتش متحول می شود و نقطه نظراتی تا حدود زیادی مشابه نظرات پی-یر بوردیو اتخاذ می کند، در جریان اعتصابات زمستان ۱۹۹۵، در مخالفت با سیاست «خصوصی سازی» لیبرالی که مطلقا در خدمت بازار و سرمایه بود، بدیو در نشریه **فاصله سیاستی** به حمایت از اعتصابات برخاسته و جنبش مقاومت نجات بخش را می ستاید [۱۹]. او حتی تا آن جا پیش می رود که دولت را تا حدودی ضامن «فضای

19 - La Distance politique est le bulletin de l'Organisation politique (Organisation avec majuscule), dont se réclame Badiou.

«فاصله ی سیاسی» ارگان رسمی تشکل «سازمان سیاسی» است که بدیو عضو آن می باشد.

عمومی و منافع عمومی» اعلام می کند. فضای عمومی و منافع عمومی؟
عجبا! رایحه تند سوفیزم به مشام می رسد!

با این حال این چرخش ناگهانی بدیو چندان هم عجیب نیست. این امر تفاوت چندانی با طلب مغفرت جستن به خاطر ارتکاب گناه نفسانی ندارد. اگر به این گفته بدیو در سال ۱۹۹۶ که اعلام می کند «عصر انقلابات به سر آمده است» باور داشته باشیم، آن گاه تنها کاری باقی می ماند یا پناه بردن به انزوای متکبرانه زاهدانه است، و یا از در سازش درآمدن با امور حقیر جاری^[۲۰]. در واقع چگونه می شود یک دولت «ضمن فضای عمومی و حافظاً منافع عمومی» بدون وجود احزاب و تقابل آراء، بدون ابزارهای میانجی گری و نمایندگی را متصور شد. به هیچ وجه حیرت انگیز نیست آن زمان که بدیو در تشکل سیاسی اش «سازمان سیاسی» در عرصه ی پیشنهادات عملی مربوط به قانون اساسی وارد گود می شود، و کل پیشنهادهایش خلاصه می شوند به اصلاحاتی پیش پا افتاده و آبیکی مانند حذف مقام ریاست جمهوری (که شکی در ضرورت اش نیست)، انتخاب تنها یک مجلس (حذف مجلس سنا)، تفویض مقام نخست وزیری به رهبر حزب اول پارلمان، تجویز یک سیستم انتخاباتی ضمن حق تشکل اکثریت ها^[۲۱]. پیتر هالوارد^(۱۷) با متانت و ادب خاص انگیزی اش این پیشنهادات را «چیزی خیلی شبیه به قانون اساسی انگلیس» می بیند.

20 - Voir la lettre à Peter Hallward du 17 juin 1996, in Thèse, p.78.

بنگرید به نامه ی ۱۷ ژوئن ۱۹۹۶ بدیو خطاب به پیتر هالوارد، در ترها، ص ۷۸.

21 - Voir La Distance politique, février 1995.

بنگرید به «فاصله ی سیاسی»، همان جا، فوریه ۱۹۹۵.

این روی آوردن ناگهانی بدیو به واقع گرایی، آن روی دنیوی و وارونه ولع قهرمانانه اش برای خلوص و تنزه طلبی است. حال از نظر او یک فرد مبارز دیگر « آن جنگنده ای در آن سوی دیوار دولت » نیست بلکه « آن صیاد در کمین تهی نشسته ای است که رخداد هدایتش می کند. دیده بان ما از فرط زل زدن و انتظار کشیدن در این برهوت بی سکنه، و در آرزوی این که دشمنی از آن جا سبز شود تا از او یک قهرمان بسازد، دست آخر در برابر سراب های تهی از هوش می رود.

ریشه ی این تناقضات و بن بست های منطقی - همان گونه که پیش تر هم اشاره شد - به خود داری از برخورد با تاریخ و حساب های تسویه نشده با استالینیزم برمی گردد. برای بدیو، ورشکستگی پارادیم مارکسیزم - لنینیزم به سال ۱۹۶۷ بازمی گردد. چرا سال ۱۹۶۷؟ به دلیل انحراف انقلاب فرهنگی چین و سرکوب کمون شانگهای؟ و چرا او به پیش تر از آن نمی پردازد؟ خوب برای فرار از بررسی عمیق تر کارنامه تاریخی مائوئیزم و رابطه اش با استالینیزم. فرانسوا پروست به درستی پی برده بود که این تلاشی از سر نوامیدی از جانب بدیو است برای خروج اش از مائوئیزم از طریق «حذف تاریخ» بهای این سکوت تاریخی بزرگ بسیار گزاف است. حال بدیو بدین نتیجه می رسد که اصولا دموکراسی نه قابل به اندیشه درآمدن است و نه قابل پیاده کردن و متحقق ساختن. دموکراسی همان قدر در اندیشه ی باديو غایب است که در اندیشه ی آلتوسر.

فرانسوا پروست خاطر نشان می سازد که امر «وفاداری به وفاداری» در مواجهه با «جهانی که به ما جز وسوسه ی تسلیم شدن چیز دیگری ارائه نمی

هد» تنها به یک فرمالیزم سترون منجر می شود. وفاداری به رخداد انقلابی، در واقع دائما در معرض تهدید ترمیدور قرار دارد، ترمیدوری های دیروزین و امروزین. این تهدید ترمیدوری هم در سیاست مصداق دارد و هم در عشق به دنبال توهم زدایی و جفا. آن قدر فرصت برای تسلیم شدن هست! آن قدر وسوسه برای خم کردن گردن و دولا نمودن کمر هست! آن قدر دستاویز برای تسلیم و سازش هست، از روی خستگی، از روی درآیت، به دلایل منطقی هم خوب و هم بد، برای پرهیز از اتخاذ بدترین سیاست ها، برای انتخاب کم ترین بد (که همیشه میان بری است به سوی بدترین)، برای جلوی ضرر را گرفتن، یا صرفا برای «مسئول» نشان دادن خود. اما با چه چیز و با کدام معیار زمانی مسئولیت در قبال یک سیاست سنجیده می شود؟

از آن جا که بدیو رابطه خود با میراث استالینی و مائوئیستی را روشن نمی کند، رابطه اش با مارکس را هم نمی تواند روشن کند. او به گفتن این که یک مارکسیزم واحد وجود ندارد، دل خوش داشته و اکتفا می کند. این که دیگر گفتن ندارد، هر چند که بحران مارکسیزم مستورتر از آن است که یک ضد مارکسیست بتواند آن را متصور شود. او حتی از پسامارکسیست نامیدن خود هم طفره می رود. برغم دست یازیدن به یک نوع مارکسیزم جزمی سردرگم، به نوعی اتهام پوزیتیویستی بودن مارکسیزم را تکرار می کند: « در این مورد مارکس و ادامه دهندگان اش وابستگی اشان به وصله پینه های مسلط دوران اشان را نشان دادند» منظور بدیو بخیه شدن فلسفه به علم است؛ آنان همواره مدعی این بودند که سیاست انقلابی را به مرتبه یک علم ارتقا دادند»^[۲۲]. کدام بخش از این ادعا در واقعیت امر به مارکس باز می

22 - Manifeste pour la philosophie, Paris, Seuil, p.43.

« مانیفست برای فلسفه»، انتشارات سی، پاریس، ص ۴۳.

گردد، و کدام به مقلدان او و به آن ارتدوکسی مدون در جزوهء فناپذیر «ماتریالیزم تاریخی و ماتریالیزم دیالکتیک» نوشته استالین؟ این یکی ها منظورشان از علم چه بود و آن یکی ها از کدام علم برای ما سخن می گویند؟ مارکس چگونه می اندیشد؟ و این که سرانجام «ژست افلاطونی» بدیو چگونه قادر به توضیح این اندیشه ی دیالکتیکی است؟

به نظر می آید که آلن بدیو، این متن خوان معمولاً دقیق و تیزفهم، انگار ناگهان دیگر نمی داند با مارکسی که صرفاً نمی توان او در قالب یکی از دو بدیل ساده ی فیلسوف و یا سوفیست، علم و غیرعلم، به زور چپاند، چه کند : «مارکس همه چیز هست به جز سوفیست، ولی این بدین معنا نیست که او یک فیلسوف می باشد»^[۲۳].

نزد بدیو این نفی قاطع مستتر در «همه چیز هست به جز ...» ارزش ستایشی دارد. اما این «همه چیز» به چه معنائی است؟ نه فیلسوف، نه سوفیست؟ نوبت مارکس که می رسد این جفتیت فیلسوف - سوفیست، که از زمان افلاطون سازندگان فلسفه بشمار می روند، دیگر اعتبارش را از دست می دهد. آیا می شود فردی اندکی، بسیار و یا با تمام وجودش فیلسوف باشد. به عبارت دیگر آیا می شود رابطه ای فرعی و هرازگاهی با حقیقت برقرار ساخت؟ و اگر می پذیریم که مارکس تنها «در مرحله ثانوی» یک فیلسوف است، و اما به هیچ وجه یک سوفیست هم نیست، پس او «در مرحله اولیه» چیست؟ این چه

23 - Entretien paru dans Philosophie, philosophie, revue du département de philosophie de Paris VIII.

مصاحبه منتشر شده در «فلسفه، فلسفه»، نشریه بخش فلسفه دانشگاه پاریس ۸.

شیوه تفکر و عمل محیرالعقولی است که مارکس از طریق آن با دوز و کلک بین دو بدیل تناوبی سوفیست و فیلسوف بند بازی می کند؟

بدیو، به جای پرداختن به این پرسش ها، که منطقا از ارزیابی خودش سرچشمه می گیرند، برای خروج از این مخمصه به ناگهان ورق برنده جفت فیلسوف - سوفیست را از آستین بیرون می آورد تا خود را خلاص کند. حال بدیو در آثار مارکس هم، نظیر شخص خود مارکس که هم اهل دانش بود و هم اهل مبارزه، دو گانگی کشف می کند: از یک سو ما مواجه ایم با «تئوری هائی درباره تاریخ، اقتصاد و دولت، متکی بر علم» و از سوی دیگر با «پایه گذاری مبانی سیاست متکی بر تاریخ»، یک الگوی «کلاسیک» که مانیفست حزب کمونیست نمونه ی بارز دارای یک چنین خصوصیات است. فلسفه هم میان این دو رویگی «جایگاهی القائی» دارد. بدیو بیشتر از این هم به ما توضیح نمی دهد [۲۴].

چنین به نظر که می رسد از نظر بدیو، مارکس حتی پس از آن که اعلام داشت از این پس مساله دیگر صرفا بر سر تفسیر جهان نیست، علیرغم تمام ظواهر و شواهد و علیرغم خودش، ناخواسته، غیبا و متناوبا، کماکان یک فیلسوف باقی می ماند. بدیو این نحوه ی منحصر به فرد و خاص ارتقای علمی را در تقابل کامل با «وصله پینه کردن پوزیتیویستی رایج آن دوران»

۲۴ - چیرزی نزدیک به این: « نزد مارکس محتوای حقیقی اندیشه ی "پایان فلسفه" در واقع تز پایان دولت است، و در نتیجه تزی ایدئولوژیک- سیاسی، تز کمونیزم است. سوفیست بودن با اتخاذ ایده ی پایان فلسفه مشخص نمی شود. آن چه سوفیست را مشخص می کند، موضع او در مورد رابطه میان زبان و حقیقت است. مارکس بی تردید با اعلام تحقق انقلابی فلسفه، و نوب شدن آن در پراکسیس واقعی، فلسفه را به سیاست بخیه می زند. این بخیه در پیامدهای بعدی خود، به نوعی خاموشی فلسفه میانجامد. اما نباید این بخیه زدن را با تکریر فاسد سوفیست عوضی گرفت ». (مأخذ پیشین).

که مارکس سرسختانه و نه علم بلکه «نقد» می خواندش، مورد پرسش قرار نمی دهد. نقدی که می کوشد در قامت ابژه اش باشد، یعنی در قامت سرمایه بیندیشد. به هر حال، با مارکس نحوه ی تازه ای در شکل گیری اندیشه و اندیشیدن وارد میدان می شود. بدین معنا که اندیشه، بی آن که تسلیم فراز و نشیب های سیاست شود، وارد یک نوع رابطه ی پرتنش مشاعی با سیاست شده و این همه در عین آن که دائما پراتیک خود را زیر پرسش می برد.

خوب، پس مارکس چه می شود؟ شاید او همه چیز هست جز یک سوفیست؟ حتما شنیده اید که مارکس به نام «علم آلمانی» سراب باورهای همگانی را به ریشخند می گیرد، پس بدون هیچ تردیدی چنین است. شاید هم او همه چیز هست حتی سوفیست؟ باز حتما شنیده اید که او چطور «تکفیر های فاضلان» پرودون و آرمان گرایان متعصب را با طنز مورد عتاب قرار می دهد، پس قطعاً چنین است. چرا که نقد، مانند مزاح فرویدی، استهزاگر و طنز آمیز است. نقد، در تقابل با خنده های زرد کشیش، قهقهه ی جسورانه خنده ی سرخ سر می دهد.

در اندیشه ی بدیو، وفاداری به رخداد بدون تاریخ، و به سیاست بدون محتوا، گرایش به تبدیل شدن به یک اصل بدیهی مقاومت را دارد. از دید او عصیان منطقی رامبو، مقاومت منطقی کاوایس یا لوتمن^(۸)، اشکال نوعی تعهد برخاسته از اصول بدیهی هستند که فارغ از هر نوع حساسگری قرار است به نحوی متناقض نبود رابطه میان حقیقت و دانش را حل کنند. چرا که یک اصل بدیهی از هر تعریفی دیگری مطلق تر است. ورای هر اثبات و هر ابطالی است، و خود قدر قدرت مآبانه ابژه های (موضوعات مربوطه) خود را به مثابه معلول های ناب به وجود می آورد.

این سوژه قدر قدرت، که از هیچ سر برآورده، همانند حقیقت رخدادی، قواعد و ضوابطش را خودش تعیین می کند. خودش، خودش را نمایندگی می کند. دقیقاً سرچشمه خود داری نگران کننده از برقراری مناسبات و روابط، از رو در روئی ها و تناقضات در همین جا است. بدیو همواره شکل مطلق را بر شکل نسبی ترجیح می دهد: فرمانروائی و اقتدار مطلق حقیقت و سوژه زمانی آغاز می شود که هیاهوی باورهای همگانی در یک انزوای مفلوک و تسلی ناپذیر پایان می یابد. پیتر هالوارد به درستی در این فلسفه سیاسی یک «منطق خودکامگی» می بیند، منطقی که در را بر روی چندیت سوژه کاملاً می بندد، از آزمون دموکراتیک طفره می رود، و سوفیست را محکوم به تبعید می کند. او هم چنین در مفهوم فرمانروائی و اقتدار نزد بدیو شیخ یک سوژه ی بدون اژه را می بیند^[۲۵]. این بازگشتی است به فلسفه ی فرمانروائی همایونی که به نظر می رسد تصمیمات حاکم اش بر یک هیچی بناشده که بر همه چیز فرمان می راند.

یادداشت های مترجمان

(۱) Galileo Galilei - گالیلئو گالیله به ایتالیایی (۱۵۶۴-۱۶۴۲) او را پایه گذار علم مدرن می دانند. گالیله در فیزیک، ریاضیات، نجوم و فلسفه علم تبحر داشت. جمله معروف: « قانون طبیعت با زبان ریاضی نوشته شده است » را به او نسبت می دهند. بدیو پایه گذاری علم توسط گالیله را « رخداد گالیله ای » می نامد.

(۲) - از نظر بدیو فلسفه در دوران مدرن یعنی از سده شانزدهم تا به امروز در چهار دوره تاریخی زایده و دنبالچه یک مساله ی خاص دوران خودش شد و به بیراهه رفت : از زمان دکارت تا دوران هگل به واسطه سلطه علم، از هگل تا نیچه توسط سیاست، از نیچه تا دهه ۱۹۶۰ توسط شعر، و از دهه ۱۹۶۰ تا به امروز توسط شهوت. بدیو واژه به بیراهه رفتن را به کار نمی برد و از واژه فرانسوی suture که به معنای بخیه و بخیه زدن - وصله پینه کردن - یدک شدن است، استفاده می کند. مثلاً می نویسد: فلسفه به سیاست بخیه زده شد. او در مقابل برای به راه راست برگرداندن فلسفه و مثلاً رهاساختن فلسفه از شر سیاست می نویسد : بخیه های سیاسی را از فلسفه باز کنیم.

(۳) - François Furet, Stéphane Courtois, Carrère D'Encausse از تاریخ نویسندگان معاصر فرانسوی هستند که به مکتب موسوم به تجدید نظر طلبان تعلق داشته و مواضع آنان نسبت به انقلابات دو سده گذشته بسیار جدل انگیز و غیر علمی هستند.

Louis Antoine de Saint-Just : لوئی آنتوان دو سن ژوست (۱۷۶۷ - ۱۷۹۴) انقلابی، سیاستمدار فرانسوی در دوران انقلاب کبیر فرانسه که در جریان ترمیدور همراه با روبسپیر به گیوتین سپرده شد.

(۴) - ترمیدور Thermidor نام ماه یازدهم از تقویم جدیدی بود که پس از انقلاب کبیر فرانسه مورد استفاده قرار گرفت. در نهم ترمیدور (مطابق با ۲۷ ژوئیه) سال ۱۷۹۴ روبسپیر برکنار شد و با این واژگونی حرکت به سمت راست حکومت جمهوری اول آغاز شد و راه را برای روی کار آمدن ناپلئون بناپارت (در هژدهم ماه برومر، مطابق با ۹ نوامبر ۱۷۹۹) باز کرد.

(۵) - Ossip Mandelstam : اسیپ ماندلشتام (۱۸۹۱-۱۹۳۸) شاعر و نویسنده روس.

(۶) - vide - خالی، تهی، سوراخ، خلأ.

(۷) - Blaise Pascal : بلز پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) فیلسوف، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان فرانسوی. او در سال‌های پایانی زندگی کوتاهش به الهیات روی آورد.

(۸) - hasard - اتفاق الله بختی، اتفاق تصادفی.

(۹) - Stéphane Mallarmé : استفان مالارمه (۱۸۴۲-۱۸۹۸) شاعر فرانسوی پایه گذار مکتب سمبولیزم.

(۱۰) - multiple - چندیت، چندگانگی، پرگانه.

(۱۱) - Charles Péguy : شارل پگی (۱۸۷۳-۱۹۱۴) شاعر، نویسنده و مقاله نویس فرانسوی.

(۱۲) - séquences - صحنه های منفرد که در پی هم آیند.

(۱۳) - Louis Pierre Althusser : لوئی پیر آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) فیلسوف مارکسیست فرانسوی. از آلتوسر به عنوان یک مارکسیست ساختارگرا یاد می‌شود.

(۱۴) - Saint Paul : پل قدیس (۱۰ - ۶۸) از مهم ترین پایه گذاران مسیحیت است. در حکایات مسیحیت آمده است که شالوس در سال ۳۶ میلادی به فرمان حاکم رومی فلسطین عازم دمشق می شود تا اهالی تازه مسیحی شده که کوچیده بودند را به زور سرنیزه بازگرداند. در جاده دمشق مسیح بر شالوس ظاهر می شود. در پی این معجزه شالوس مسیحی می شود و نام پل بر خود می نهد. از این لحظه به بعد او خود را وقف اشاعه مسیحیت می کند. اهل کلیسا او را سن پل به معنای پل قدیس می نامند.

(۱۵) - Union de la gauche : اتحاد چپ، ائتلاف انتخاباتی بین حزب سوسیالیست و حزب کمونیست، که در سال ۱۹۸۱ موجب پیروزی چپ در انتخابات ریاست جمهوری شد و فرانسوا میتران از حزب سوسیالیست به ریاست جمهوری رسید.

(۱۶) - Nouvelle philosophie : یک جریان شبه-فلسفی - ژورنالیستی - رسانه ای و جنجالی، با مواضعی بسیار راست و ارتجاعی، صهیونیستی و جنگ طلب. از چهره های شناخته تر شده آن : برنار هانری له وی، آندره گلوکزمان، فینکل کرو، کریستیان جامبه بودند. اکثر آنان در گذشته مائوئیست بودند.

(۱۷) - Peter Hallward : پیتر هالوارد مترجم و مفسر آثار الن بدیو به زبان انگلیسی .

(۱۸) - Nicolas-Jean-Arthur Rimbaud نیکلا ژان آرتور رمبو (۱۸۵۴-۱۸۹۱) شاعر انقلابی فرانسوی و عضو کمون پاریس. او را بنیان گذار شعر مدرن برمی شمارند،

Jean Cavallès ژان کاوایس (۱۹۰۳-۱۹۴۴) فیلسوف فرانسوی و مبارز جنبش مقاومت علیه نازیسم،

Albet Lautman : آلبر لوتمن (۱۹۰۸-۱۹۴۴) فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، مبارز جنبش مقاومت علیه نازیسم.

*** عناوین برخی از نوشته های دیگر بن سعید در رابطه با این مقاله :**

عنوان متن اصلی به زبان فرانسه این ترجمه :

Alain Badiou et le miracle de l'événement

مندرج در سایت اینترنتی آرشیو آثار دانیل بن سعید :

<http://danielbensaid.org/Alain-Badiou-et-le-miracle-de-l>

در آرشیو اینترنتی آثار به زبان فارسی دانیل بن سعید :

<http://www.hks-iran.org/daniel/index.html>

این ترجمه و دیگر مطالب به فارسی ترجمه شده از همین نویسنده گردآوری شده اند. برای آشنایی بیشتر با موضوعی که این مقاله به آن می پردازد، ما عناوین برخی از نوشته های بن سعید در رابطه با همین موضوع را در این جا آورده ایم. این نوشته ها را می توان در سایت آرشیو بن سعید یافت. اکثر این مطالب به سه زبان فرانسه، انگلیسی و اسپانیایی می باشند. سایت فارسی زبان آرشیو بن سعید از همه علاقه مندان به موضوع و دست اندر کاران ترجمه به

فارسی دعوت می کند که با ترجمه نوشته های بن سعید در غنی کردن این سایت و پخش عقاید مترقی و انقلابی ما را یاری دهند.

À propos de L'Hypothèse communiste

درباره فرضیه کمونیستی

«Tout, sauf un sophiste» Alain Badiou, Marx et la fin de la philosophie

«هر چه، جز یک سوفیست» آلن بدیو، مارکس و پایان فلسفه

Le grand Karl est mort ?

کارل بزرگ مرده است؟

Y a-t-il une nouvelle radicalité en philosophie politique?

آیا در فلسفه سیاسی یک رادیکالیته جدیدی وجود دارد؟

Un communisme hypothétique

یک کمونیزم فرضی

Penser la politique

به سیاست فکر کردن

Politique et vérité

سیاست و حقیقت

Alain Badiou et les inquisiteurs

آلن بدیو و مفتشین عقاید

Fragments pour une politique de l'opprimé événement et Historicité

نوشته های پراکنده برای سیاست ستم دیدگان : رخداد و تاریخ مندیت

Heurs et malheurs de la philosophie

خوش اقبالی ها و بد اقبالی های فلسفه

Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault

عظمت و فلاکت دلوز و فوکو

Un socialisme pour le XXIe siècle

سوسیالیزم برای سده بیست و یکم

Rires jaunes, rires rouges Une autre façon de faire

science? خنده های زرد، خنده های سرخ، علم به گونه ای دگر

Intellectuels et pouvoir

روشنفکران و قدرت

ادعای سهمی به جان لنون یک هنرمند متعهد و انقلابی



مترجم: علی دروازه غاری

یادداشت توضیحی

جان لنون در نیویورک در برابر محل اقامت اش به ضرب گلوله مارک دیوید چپمن کشته می شود. « آیا متوجه کاری که کرده ای، شده ای؟ » چپمن در پاسخ به این پرسش نگهبان ساختمان با خونسردی می گوید: « بله به سوی جان لنون تیراندازی کردم ». آن شب دسامبر ۱۹۸۰ یکی از غم انگیز ترین شب ها در تاریخ موسیقی بود.

جان وینستون (اونو) لنون در ۹ اکتبر ۱۹۴۰ در لیورپول در انگلستان به دنیا آمد. مادرش به رسم احترام به وینستون چرچیل نخست وزیر قدرتمند

بریتانیای کبیر، نام وینستون را بر فرزند خود می‌گذارد. سال‌ها بعد جان جوان برای خلاصی از این افتخار ناخواسته تلاش می‌کند ولی موفق به حذف "وینستون" از نام اش نمی‌شود، او در عوض نام همسر سرکش اش "اونو" را بر نام خود می‌افزاید. مادر جان به واسطه فقر و شرایط دشوار خانواده، جان را در کودکی به خانواده برادرش می‌سپارد. کمبود محبت مادری بر او تأثیر بسیار می‌گذارد.

جان در نوجوانی در شهر لیورپول به کمک هم کلاسی هایش گروه موسیقی "Quarrymen" (به معنای کارگران معدن سنگ) را تشکیل می‌دهد. در سال ۱۹۵۷ با پل مک کارتی آشنا می‌شود و با هم همکاری می‌کنند. در ۱۹۶۰ جورج هاریسون هم به آن‌ها می‌پیوندد و گروه "The Beatles" را پایه‌گذاری می‌کنند. سال بعد رینگو استار هم به آن‌ها می‌پیوندد و گروه چهار نفره اشان تکمیل می‌شود.

شهرت بیتلز به سرعت از لیورپول و انگلیس فراتر می‌رود. در سال ۱۹۶۴ به ایالت متحده آمریکا سفر می‌کنند و موسیقی اشان قاره آمریکا را هم فتح می‌کند. اختلافات شخصی و سیاسی بین جان و پل موجب از هم پاشیدن گروه بیتلز می‌شود.

جان در سال ۱۹۶۶ با اونو، همسر آتی اش آشنا می‌شود، این آشنایی بر نظرات سیاسی جان بسیار تأثیر می‌گذارد. در آمریکا جان و اونو از فعالین جنبش ضد جنگ ویتنام، مبارزات ضد نژاد پرستی برای حقوق مدنی و برابری سیاهان بودند. آنان علناً به حمایت از گروه "Black panthers"،

رادیکال ترین جنبش ضد نژاد پرستی، پرداختند. در پی رویدا "یکشنبه خونین" سال ۱۹۷۲ در ایرلند شمالی که ۲۷ نفر در طی یک تظاهرات آرام توسط پلیس کشته می شوند، جان در یک سخنرانی علنی حمایت خود را از ارتش جمهوری خواه ایرلند (IRA) ابراز می دارد. از اعتصاب کارگران بارانداز بندر کلایساید در انگلستان فعالانه پشتیبانی کرده و ۵۰۰۰ پوند کمک مالی می کند.

در سال ۱۹۶۹ نشان "شوالیه" امپراتوری که ملکه انگلیس به او داده بود را در اعتراض به دخالت های امپریالیزم بریتانیا در بیافرا و حمایت بریتانیا از آمریکا در جنگ ویتنام، پس می دهد. در سال ۱۹۷۱ ترانه " قهرمان طبقه کارگر" را می خواند که به دنبالش رادیو و تلویزیون بی بی سی جلوی پخش آهنگ های او می گیرد. همان سال ترانه جاودانه " تصور شو بکن" را می سازد. جان در توصیف این آهنگ می گوید :

« ترانه ایست ضد دین، ضد ملی گرایی، ضد قراردادهای اجتماعی، ضد سرمایه داری، تقریباً چیزی شبیه مائیفست کمونیست، اما از آن جایی که ظاهری دلشین و آوایی آرام بخش دارد، همگان آن را پذیرفتند »

جان لنون با آن شخیصت شگفت انگیزش، با آن حساسیت باور ناکردنی اش و با آن آرا و آرزوهای انسانی اش، در طی زندگی کوتاه چهل ساله اش دنیا را زیبا تر و قابل تحمل تر کرد.

چند سال پیش از کشته شدن اش، طارق علی و رایین بلکیرن مصاحبه ای با جان لنون و همسرش یوکو اونو انجام می دهند. جان لنون در این مصاحبه از موسیقی اش، از عقاید سیاسی اش، از جنگ ویتنام، از مردسالاری، از سرمایه داری، از طبقه کارگر و از انقلاب می گوید. این مصاحبه در نشریه Red Mole، ارگان گروه تروتسکیستی انگلیسی IMG، که جان هوادارش بود، چاپ شد.

در سال های اقامت جان لنون در امریکا، پلیس او را به دلیل عقاید سیاسی اش شدیداً زیر نظر داشت و FBI پرونده قطوری برایش تشکیل داده بود. ریچارد نیکسون رئیس جمهور امریکا حکم اخراج جان لنون از امریکا را داده بود ولیکن در پی رسوایی واترگیت و استعفای نیکسون این حکم اجرا نشد. تا سال ها پس از مرگ جان لنون پرونده اش محرمانه اعلام شد و تنها در سال ۲۰۰۵ پس از بیست و پنج سال کشمکش قضایی بین FBI و یک مورخ دانشگاهی به نام وینر با حکم دادگاه این ممنوعیت لغو شد. ترجمه مصاحبه طارق علی و رایین بلکیرن با جان لنون و یوکو که در سال ۱۹۷۱ و همچنین توضیح افشاگرانه ای که طارق علی در سال ۲۰۰۵ نوشت، را در زیر می خوانید.

یادداشت طارق علی

به دنبال بیست و پنج کشمکش قضایی در امریکا سرانجام دادگاه علیه سازمان FBI حکم صادر کرد و این سازمان را وادار کرد که ده سند

محرمانه از پرونده جان لنون را در اختیار جون وینر مورخ دانشگاه لوس آنجلس قرار دهد.

بسیار خوشوقت شدم وقتی در یکی از این اسناد خواندم که ادگار هوور رئیس سازمان FBI در نامه ای به هالدمن مشاور نیکسون رئیس جمهور آمریکا گزارش می دهد که جان لنون هوادار **فعالیت های چپ شدیداً افراطی در انگلستان** است. در آن زمان در انگلیس این نکته بر کسی پوشیده نبود، چرا که مصاحبه ای که من و رایین بلاکبرن با او کرده بودیم قبلاً در نشریه امریکایی Ramparts چاپ شده بود... در یکی از این اسناد می خوانیم:

«بر طبق شواهد و قرائن جان لنون هوادار گروه *IMG*، که یک گروه کوچک تروتسکیستی است که وابسته به دبیرخانه متحده بین المللی چهارم است.»

این نکته کاملاً درست است. اما هوور در گزارش اش به هالدمن از کجا می دانست که ما وابسته به دبیرخانه متحده بودیم و نه کمیته بین المللی. شاید هم گزارش چنان محرمانه بود که نمی شد مکتوبش کرد، شاید. حالا می رسیم به یک نکته عالی:

«بلافاصله پس از چاپ مصاحبه در نشریه *Red Mole*، طارق علی و بلاکبرن راه افتادند تا مصاحبه را به نشریات اروپایی بفروشند. آنان از بابت فروش حق چاپ مصاحبه مبلغ ۷۰۰ پوند بدست آوردند که با موافقت خود جان لنون به *IMG* دادند.»

گناه ما فقط به خاطر مبلغ ۷۰۰ پوند بود، مبلغی که به بهترین وجهی بی استعدادی ما را در امر کسب و کار نشان می داد. قصه هنوز تمام نشده، قسمت شریفش هنوز باقی مانده:

« از ظواهر امر چنین بر می آید که برای تأسیس یک کتاب فروشی و یک سالن کتابخوانی در لندن، جان لئون به *IMG* وعده داده که پول وام دهد. علیرغم مذاکرات و رفت و آمدهای طارق علی و بلکبرن بر طبق اطلاعات تاکنونی جان لئون بابت این موضوع هیچ مبلغی به آن ها نپرداخته است.»

دلیل محرمانه بودن این مطالب را حالا است که می فهمم. آن ها مکالمات تلفنی ما را شنود و ضبط می کردند (از آن جایی که در آن روزها من با بلکبرن روزانه در مورد مسائل متفاوت مکالمه های طولانی داشتم، خیلی عالی می شه اگر I5 برای اثبات حسن نیت، نوارهایی را که بر روی آن ها مکالمات ما را ضبط کرده به خود ما بدهد). اطلاعات فوق تقریباً دقیق اند. ایده راه انداختن یک کتاب فروشی بزرگ چپ از من بود. قرار بود اسمش Red Apple باشه و شامل یک سالن کتاب خوانی و یک کافه (به سبک کتاب فروشی های وین). هم جان و هم یوکو هر دو مشتاق این پروژه بودند و اگر آن ها به نیویورک نمی رفتند به احتمال زیاد کتاب فروشی راه می افتاد. هنوز هم ایده خوبی، کسی رو سراغ دارید؟

مصاحبه طارق علی و رایین بلکبرن با جان لنون و یوکو اونو^۱

طارق: بنظر می‌رسد که با آخرین آلبوم و در بیانیه‌های اخیر، به خصوص در مصاحبه‌ات با مجله "رولینگ استون"، نظرات بطور فزاینده‌ای رادیکال‌تر و سیاسی‌شده‌اند. این چه زمانی اتفاق افتاد؟

جان: همانطور که می‌دانید من همیشه سیاسی و بر علیه وضع موجود بوده‌ام. برای کسی که مثل من بزرگ شده باشد طبیعی است که از پلیس به عنوان یک دشمن طبیعی انسان‌ها متنفر باشد و بترسد، و منزجر از ارتش که آدم‌ها را با خود می‌برد و جسد آن‌ها را در جاهای دوردست ول می‌کند. منظورم اینه که این برای طبقه کارگر یک احساس اولیه‌ای هست. البته بالا رفتن سن و تشکیل خانواده دادن این احساس به تحلیل می‌رود و درسیستم ادغام میشی. من اما هیچگاه غیر سیاسی نبوده‌ام حتی در سنینی که مواد می‌کشیدم و زیر نفوذ مذهب بودم. منظورم سال‌های ۱۹۶۵-۱۹۶۶ است. مذهب اما نتیجه کارهای این ستاره‌های آشغال بود. مذهب مفری بود برای سرکوب. آن روزها فکر می‌کردم: «خب ورای این زندگی چیز دیگری باید باشد. مطمئناً زندگی این چنین نباید باشد».

به هر حال می‌دونی که من همیشه به نوعی سیاسی بوده‌ام. در دو کتابی که نوشته‌ام (اگر چه آن‌ها را به سبک غیر قابل فهم جویسی نوشتم) بارها مذهب رو زیر ضرب قرار دادم. در همان جا نمایشنامه‌ای است در مورد یک

1- آدرس متن اصلی در اینترنت:

<http://www.counterpunch.org/2005/12/08/the-lost-john-lennon-interview>

کارگر و یک سرمایه دار. من از کودکی همواره سیستم رو به هجو گرفته ام. مدرسه که بودم مجله در می آوردم و آن ها را دور و بر پخش می کردم. من به امر طبقاتی بودن مسائل به خوبی آگاه بودم. با فشارهایی که متحمل می شدم می دانستم که بر من چه می گذرد و می فهمیدم که ستم چگونه و از کجا بر ما تحمیل می شد. برایم مثل روز روشن بود اما بیتل ها در اوج شهرت اشان از کنارش به سادگی گذشتند. من مدتی از واقعیت های اجتماعی به دور افتادم.

طارق: فکر می کنی دلیل موفقیت موسیقی از نوع بیتل ها چه بود؟

جان: خب در آن روزها تصور می شد که طبقه کارگر موفق شده، اما بعدها من با نگاه به گذشته متوجه شدم که همان کلاهی که سر سیاه پوستان رفت سر مردم ما هم رفت. به سیاه پوستان اجازه داده شده بود که "دونده"، "بوکسور" و یا "شومن" باشند. این تنها چیزی هایی بود که به آن ها اجازه داده شده بود. این روزها مفر "ستاره موسیقی پاپ" شدن است، و این دقیقا چیزی است که من در آلبوم "قهرمان طبقه کارگر" راجع بهش می گم. همانطور که در مصاحبه با مجله "رولین استون" هم گفتم: هنوز هم قدرت در دست همان آدم هاست که دارند. نظام طبقاتی هیچ تغییری نکرده است. البته امروزه بسیاری هستند که با موهای بلند ظاهر می شوند، و بعضی از بچه های طبقه متوسط لباس های زیبایی آخرین مد می پوشند. اما هیچ فرقی نکرده جز آن که ما لباس های یک کم بهتری به تن می کنیم، در عوض اجازه می دیم که همان حرامزاده ها دنیا را بگردانند.

رابین: البته طبقه چیزی است که گروه های راک آمریکایی به آن برخورد نکرده اند.

جان: به خاطر آن که هم شان از طبقه متوسط و بورژوا هستند و نمی خواهند این نکته را بروز دهند. آن ها از کارگران می ترسند. در حقیقت طبقه کارگر در آمریکا دست راستی است و به دار و ندارش سفت چسبیده. اما اگر همین قشر متوسط ملتفت بشه که در جامعه اوضاع از چه قراره، و نظام طبقاتی موجود چه ها که نمی کند، آن وقت این وظیفه ی آن هاست که مردم را بیدار کنند و از گنداب بورژوازی بیرون بکشند.

طارق: از چه زمانی از نقشی که در بیتل ها به تو تحمیل می شد شروع کردی فاصله بگیری؟

جان: حتا در دوران اوج شهرت بیتل ها هم من تلاش می کردم علیه آن باشم. جورج هم همینطور. هر بار که به آمریکا می رفتیم، برایا اپستین مدیر ما، مغز ما را آماده کرد که چیزی در مورد ویتنام نگوئیم. زمانی رسید که من و جورج به برایا گفتیم: « خوب گوش کن، در سفر بعدی اگر روزنامه ها نظر ما را در مورد ویتنام بیرسند ما به آن ها خواهیم گفت که مخالف جنگ هستیم و آمریکا باید از آن جا خارج شود». همینطور هم شد. آن روزها این گونه افکار نوعی رادیکالیزم سیاسی بود، به خصوص برای گروه ما. برای من این اولین فرصتی بود تا پرچم را کمی تکان دهم.

فراموش نکنید که من همیشه احساس می کردم که تحت فشارم. ما آن چنان زیر فشار بودیم که شانس برای بیان عقایدمان نداشتیم. بخصوص با در نظر گرفتن شدت کار، سفرها تمام نشدنی برای اجرای کنسرت، و ما را در پيله

اسطوره و رویا نگاه داشتن. وقتی که به تو به چشم قیصر نگاه می کنند، همه تو را می ستایند، همه چیز داری، و دختران دور و برت می پلکنند، چندان کار آسانی نیست که از همه این ها ببری. گفتن این که نمی خواهی یک پادشاه باشی بلکه می خواهی یک فرد عادی و واقعی باشی کار خیلی سختیه. از این رو من در دومین حرکت سیاسی ام گفتم که « بیتل ها از مسیح بزرگترند ». این گفته ی من صحنه را بهم ریخت و من به خاطر گفتن این جمله نزدیک بود مورد سوئی قصد قرار بگیرم. این مسأله ضربه ی روحی شدیدی به طرفداران ما زد. تا آن موقع سیاست ما پاسخ ندادن به پرسش های حساس بود، اگرچه من همیشه روزنامه هارا می خواندم. منظورم آنست که مسایل سیاسی را دنبال می کردم.

دائما بر آگاهی ام به آن چه که در واقعیت می گذشت افزوده می شد، ولی به خاطر سکوت ام در برابر آن، از خود خجالت می کشیدم و شرمسار. آخرش ترکیدم، چرا که دیگر نمی تونستم نقش بازی کنم، از توانم خارج بود. البته سفرم به آمریکا موجب بالا رفتن روحیه و تثبیت افکارم شد به خصوص که جنگ در آن جا جریان داشت. به عبارت دیگر ما به اسب تروای آن ها تبدیل شده بودیم. گروه ما "فاب فور" به سرعت پله های شهرت را طی می کرد و در آهنگ هایش از مواد مخدر و سکس می گفت. من هم غرق در مواد سنگین شدم. آن وقت بود که یواش یواش شروع به حذف ما کردند.

رابین: آیا از دو سو به هر آن چه که از ابتدا کردید حمله نشد؟

یوگو: تو همیشه بی پروا صحبت می کردی ...

جان: بله، اولین کاری که کردیم این بود که به دنیا اعلام کردیم که "لیورپولی" هستیم. ما اهل لیورپول بودیم و لهجه غلیظ داشتیم و در لهجه "لیورپولی" داشتن مان هم هیچ ایرادی نمی دیدیم. قبل از ما آن هایی که از "لیورپولی" بودند نظیر تد ری، تامی هندلی و یا آرتور اسکی، باید لهجه ی لیورپولی شان را از دست می دادند تا بی بی سی با آن ها مصاحبه کند. اگر چه آن ها کمترین بودند ولی تنها کسانی بودند که قبل از ما معروف شده بودند. ما اما زیر بار این بازی نرفتیم. بعد از ما هر کسی که روی صحنه رفت، با لهجه «لیورپولی» اش رفت.

طارق: تو به نوعی به سیاست فکر می کردی حتا زمانی که به نظر می رسید که به انقلاب ضربه می زدی.

جان: اوه البته، آن ترانه "انقلاب". دو نسخه متفاوت از آن آهنگ موجود بود. چپ زیرزمینی اما فقط آن نسخه ای را گرفت که در گفته شده بود: « روی من حساب نکن». در نسخه اصلی که به صورت صفحه سی و سه دور بود، گفته شده بود: « من رو هم به حساب بیاور». من هر دویشان را خوانده بودم چرا که من هنوز مطمئن نبودم. سومین نسخه ای در آوردم که نوعی موسیقی انتزاعی بود، موسیقی الکترواکوستیکی و نوعی تکرار جیغ و فریاد. من فکر می کردم که دارم تصویر صدای انقلاب را در آهنگ ام نقاشی می کنم، اما من اشتباه می کردم. اشتباه من این بود که آن آهنگ یک آهنگ ضد انقلابی بود. در آن نسخه صفحه تک آهنگی گفته بودم: « وقتی از تخریب صحبت می کنی، روی من حساب نکن». من نمی خواستم کشته شوم. من چیز زیادی در مورد "مائوئیست ها" نمی دونستم اما تنها چیزی که می دونستم این بود که تعدادشون کم بود و خودشون رو با رنگ سبز رنگ می کردند و جلوی

پاسگاه پلیس می ایستاند تا دستگیرشان کنند. من فکر می کردم که این عمل حماقت محض است، که انقلابیون کمونیست واقعی باید کمی بهتر خودشان هماهنگ کنند و نروند دور و بر درباره اش سروصدا راه بیندازند. این آن احساسی بود که من داشتم. من جدا یک سؤال داشتم. من به عنوان جزئی از طبقه کارگر، و علیرغم آن که با تیله ی سرمایه داری بازی می کردم، همیشه تمایلاتی به شوروی، چین و هر آن چه که به طبقه کارگر مربوط می شد، داشتم.

یک زمانی من آن چنان با مزخرفات مذهبی عجین شده بودم که هر کجا که می رفتم خودم رو یک « کمونیست مسیحی » می خواندم. همانطور که « ژانف » می گوید : مذهب دیوانگی قانونی است. در حقیقت این روان درمانی بود که منو از شر مذهب نجات داد و درد و رنج ام رو احساس کردم.

رابین: این روانکاو ی که نزدش می رفتی اسمش چی بود؟

جان: ژانف...

رابین: بنظر میاد که عقاید اش شبیه نظریات لینگ است. او نمی خواهد که آدم ها خودشان را با فلاکت های شان وفق دهند بلکه می خواهد که آن ها را وادارد تا با علل مشکلات شان رو به رو شوند.

جان: خب اون می خواد که دردهایی رو که از کودکی در تو تلنبار شده رو احساس کنی. من باید این کار رو می کردم تا از تمامی خرافات مذهبی رها می شدم. در طی روان درمانی آدم واقعا همه دردهایی رو که تو زندگی

متحمل شده رو احساس می کند. تو مجبور می شی دردی رو که تو رو از خواب بیدار می کنه و بر قلبت سنگینی می کنه رو درک کنی. تو متوجه می شی که این درد ها، درد توست، دردهایی زمینی است نه آسمانی. این دردها محصول خانواده، محیط زندگی و جامعه ای است که توش زندگی می کنی. همین که من اینو متوجه شدم همه چیز جای خودش رو پیدا کرد. این درمان باعث شد که من از تمامی کثافات مذهبی خلاص شوم. همه ما در زندگی با دردهای بزرگ بسیاری مجبوریم کنار بیائیم. با وجود واپس رانده شدن شان معهذنا هنوز توی مون هستند. بزرگترین درد اینه که تو را نخواهند. این که متوجه بشی که پدر و مادرت آن قدر که تو به آن ها نیاز نداری، به تو احتیاج ندارند.

خوب یادمه که در بچگی خیلی وقت ها بود که نمی خواستم زشتی ها را ببینم، نمی خواستم پذیرفته نشدنم را ببذیرم. این کمبود علاقه و بی مهری در چشم و جانم نشست. «ژانف» با تو در این مورد صحبت نمی کنه بلکه ادارت می کنه تو خودت آن را حس کنی. همین که تو به خودت اجازه دادی که دوباره احساس شان کنی، از آن لحظه به بعد بقیه کارهای رو خودت انجام میدی.

وقتی از خواب بلند می شی و حس می کنی که قلبت تالاپ تالاپ می زنه و یا این که تن و بدنت کرخته و گیجی، بگذار ذهنت سراغ دردت بره، و درد خودش حافظه ات را که منبع اصلی سرکوب شدنش بود، تنظیم کند. بدین طریق درد به جای این که دوباره واپس رونده بشه، مثل خوردن دارو، یا دوش گرفتن، و یا با بی محلی کردن به آن با گفتن «ولش کن، خودش خوب می شه» به مجرای صحیحی بره. خیلی از آدم ها برای درمان دردهای شون سراغ «مذهب» «جلق زدن» و یا حتا «خیال و رویا» میرن.

روان درمانی شبیه یک سفر کند ناخوشایندی است، سفری طبیعی به اندرون انسان. می دونی، حرف زدن درباره اش کار ساده ای نیست چون احساس می کنی که خودت درد هستی، و بنوعی دلبخواهی، اما الان درد برای من مفهوم دیگه ای داره زیرا تمامی این واپس زده شدن ها رو احساس کرده ام. مثل این میمونه که دستکشی رو از دستت در بیاری و برای اولین بار پوست ات رو لمس کنی.

این شبیه یک بار سنگین و یک مانع است، اما من فکر نمی کنم فهمش برای اونی که خودش این درد رو نکشیده باشه قابل لمس باشه. به هر جهت من سعی می کنم که در آهنگ هایم تا حدودی از آن بگم. اما به هر حال در مورد من مسأله ام حل مسأله خدا و پدر ایدئال بود. رو به رو شدن با واقعیت ها به جای در جستجوی بهشت بودن.

رایین: آیا فکر می کنی که منبع این واپس رانده شدن ها عموماً خانواده است؟

جان: می دونی که خانواده نامتعادلی داشتیم. پدر و مادرم از هم جدا شدند و من پدرم را تا سن بیست سالگی ندیدم. مادرم را هم زیاد نمی دیدم. با این که یوگو از هر دو برخوردار بود ولیکن در خانواده او هم وضع به همین منوال بود...

یوگو: شاید بعضی ها وقتی پدر و مادرش باهات باشن درد بیشتری را متحمل می شوی. می دونی مثل این می مونه که وقتی گرسنه ای به جای همبرگر عکس اونو بهت بدن. هیچ دردت را دوا نمی کنه. خیلی وقت ها آزر می

کردم که ایکاش مادرم مرده بود تا شاید ترحم دیگران نصیبم می شد. آن وقت چنین مادری یک مادر کاملاً خوبی می بود.

جان: و والدین یوگو از خانواده متوسط بودند، همه جا با همان سرکوب رو به رویی. با این وجود من فکر می کنم که فرزندان خانواده های متوسطی که پدر و مادران شان شیک و پیک، خندان و با لباس های مکش مرگ مای شان، از آسیب های روانی بزرگتری رنج می برند. آن ها از آن قماش آدم هایی اند که بزرگترین مشکل شان ترک کردن خانه پدر و مادریه.

طارق: این ها چه ربطی به موسیقی تو دارد؟

جان: هنر تنها نحوه بیان درد هاست. منظورم اینه دلیل این که یوگو آثار جسورانه ای آفرید به خاطر اینه که دردهای شدید تری هم متحمل شده.

رابین: سابقاً خیلی از ترانه های بیتل ها درباره دوران کودکی بودند

جان: درسته، و آن ها اکثراً کار من بودند...

رابین: هر چند که آن ها کارهای خوبی بودند اما همیشه چیزی کم داشتند...

جان: این که اون ها همواره چیزی کم داشتند واقعیت داره. زیرا هیچ کس مرا نمی خواست. تنها دلیل این که من یک ستاره شده ام اینه که من سرکوب شده بودم. اگر یک زندگی عادی می داشتم هیچ محرک نمی داشتم.

یوکو: و خوشحال...

جان: تنها هدفی که مرا به این سو کشاند این بود که می خواستم به پدر و مادرم بگم: « مامان، بابا آیا حالا منو دوست دارید؟ »

طارق: اما موفقیت شما بمراتب فراتر از آرزوهای دیگران بود...

جان: اوه ای والاه، همه اش رنج و ستم بود. منظورم اینه که ما را دائما تحقیر می کردند از سوی طبقه متوسط، مدیران برنامه ها، شهردار ها. همه این ها را تحمل کردیم. آن ها همه شون پر افاده، خرفت و احمق بودند. همه سعی می کردند از ما سوء استفاده کنند. به خصوص برای من تحقیر آمیز تر بود چرا که من نمی تونستم دهنم رو ببندم و ساکت بمونم. بنابراین برای خنثی کردن این فشارها باید یا مست می شدم و یا به مواد پناه می بردم. برای من که جهنم بود...

یوکو: می دونی براش این محرومیت از هر تجربه واقعی بود...

جان: واقعا جانفسا بود. منظورم سوای شور و تب و تاب اولین موفقیت مون. ذوق و هیجان رتبه اول شدن صفحه مون که هم زمان سفرمون به آمریکا بود. در ابتدا هدف مان این بود که مثلا به معروفی آدمی مثل الویس بشیم. تلاش برای مشهور شدن چیز بسیار بزرگی بود اما یک بار که بهش رسیدی بعدش با یک سرخوردگی بزرگ تری رو به رویی. من احساس می کردم که

دائماً باید آدم هایی که در کودکی از شون بدم میومد رو راضی کنم. این نکته دوباره چشمام رو بر واقعیات باز کرد.

من یواش یواش متوجه شدم که ما همه سرکوب می شویم، از این رو خیلی مایلیم در این مورد کاری بکنم اما نمی دونم جایگاهم کجاست.

رابین: به هر جهت فرهنگ و سیاست به هم گره خورده اند. مگر اینطور نیست؟ منظورم اینه که در حال حاضر کارگران توسط فرهنگ سرکوب می شوند نه با اسلحه...

جان: آن ها تحقیق شده اند....

رابین: و فرهنگ مخدر همان فرهنگی است که هنرمندان یا آن را می آفرینند و یا داغون می کنند...

جان: این همان کاری است که من در آلبوم هایم و در همین مصاحبه سعی می کنم انجام دهم. سعی ام این است که بر آن کسانی که می توانم تاثیر بگذارم، موثر واقع بشم، آن هایی که هنوز رویا و یا ذهنی پرسشگر دارند. می خواهم به آن ها بگویم که دوران خواب های خلسه ای به سر آمده.

رابین: میدونی که حتا در گذشته هم مردم اشعار دیگری روی آهنگ های بیتل ها می گذاشتند. مثلاً ترانه « زیر دریایی زرد » چندین اجرای متفاوت داشت. یکی از اون هایی که اعتصابیون می خواندند با این بند شروع می شد: « ما با نون و کره گیاهی زندگی می کنیم ». ما در مدرسه اقتصاد لندن اجرایی رو داشتیم که با مصرع « ما در مدرسه سرخ اقتصاد لندن » شروع می شد.

جان: من این آخری را خیلی دوست داشتم. آهنگ دیگه ای که من از شما خوشم می آمد ترانه « حالا همه با هم » بود که طرفداران فوتبال در اوایل را می خواندندش. یکی دیگه ترانه « شانس دیگری رو به صلح بدهید » بود که آهنگ جنبش ضد جنگ در آمریکا شد و این خیلی خوش حالم کرد، چرا که با منظور خاصی اونو ساخته بودم. امیدوار بودم که به جای آهنگ « ما پیروز خواهیم شد » که متعلق به قرن هیجدهم بود چیز نو تری می ساختم. من این تعهد را درخود حس می کردم که آهنگی هایی رو باید بسازم که مردم بتونند توی کوچه و خیابان و یا در تظاهرات بخوانندش. بهمین خاطر است که این روزها می خواهم برای انقلاب یک آهنگ بسازم...

رابین: ما فقط به تعداد انگلستان مون ترانه انقلابی داریم که تازه آن ها هم در قرن نوزدهم ساخته شدند. تو آیا در موسیقی گذشته امان چیزی پیدا می کنی که بشود با آن آهنگ های انقلابی ساخت؟

جان: وقتی من شروع کردم، موسیقی راک اند رول برای جوانان هم سن و سال و موقعیت من خودش یک انقلاب واقعی بود. ما جوانان به چیزی نیاز داشتیم که با آن بتونیم تمامی امیال و احساسات سرکوب شده مان را با صدای بلند و واضح فریاد کنیم. ما هوشیارانه کمی آمریکایی ها را تقلید کردیم. اما با بررسی دقیق تر آن موسیقی متوجه شدیم که نیمی از آن ترکیبی بود از موزیک کانتری و وسترن سفید پوست ها و نیمه دیگرش موسیقی سیاهان و بلوز بود. اکثر این ترانه ها از اروپا و آفریقا به آن سوی دنیا سفر کرده بودند و حالا دوباره به سوی خودمان باز می گشتند. خیلی از آهنگ

های خوب باب دیلون از اسکاتلند، ایرلند و انگلیس می آیند. این بنوعی تبادل فرهنگ بود.

به هر حال باید بگم که جالب ترین آهنگ ها برای من آهنگ سیاهان بودند چرا آن ها ساده بودند. آن ها مثلا می گفتند که ماتحت و زیر شکمت رو بجنبون، که چیز نو ای بود. و ترانه های کشتزار ها، ترانه هایی در که آن ها از رنج های شان می گفتند. اون ها از آن جایی که نمی تونستند خودشون رو بصورت روشنفکرانه بیان کنند ناچارا آن چه که بر آن ها می گذشت را در چند جمله ساده بیان می کردند. و همینطور بود موسیقی «بلوز شهری» یا امثال شان که همه اش از سکس و نزاع می گفتند.

خیلی از این ها جنبه ابراز فردی بود. تنها در این سال های اخیر بود که خودشان را کاملا با «قدرت سیاهان» بیان کرده اند. یک نمونه اش ادوین استار هست که موسیقی اش درباره جنگ است. قبل از آن خیلی از خواننده های سیاه پوست ترانه هایشان در باره توکل به خدا برای حل مشکلاتشان، و یا طلب رستگاری بود، مثل ترانه «خدا پشت و پناه مون خواهد بود». اما درست در همان زمان، سیاهانی هم بودند که با صراحت و بی پرده از سکس و دردهایشان می گفتند. من هم به همین خاطر بود که از شان خوشم می آمد.

رابین: تو میگی که موسیقی کانتتری و وسترن از ترانه های محلی اروپا گرفته شدند. آیا این ترانه های محلی بعضی وقت ها چیزهای وحشتناکی نیستند؟ همه اش از باختن و شکست خوردن حرف می زنند.

جان: وقتی که بچه بودیم، ما علیه این ترانه های محلی بودیم، چرا که متعلق به طبقه متوسط بود. دانشجویانی بودند با شالی بر گردن و لیوان آبجویی در دست با صدا های سوسولی شان ترانه: «من در معدنی در نیو کاسل کار می

کنم» و از این قبیل چرت و پرت ها را می خواندند. می دونی فقط چند تا ترانه محلی خوب بیشتر نبود. من تا حدودی از دومینیک بهان خوشم می آمد. چند تا چیز خوب هم تو لیورپول بود. از رادیو و تلویزیون هم بندرت ترانه های خیلی قدیمی پخش می شد که خود کارگران واقعی ایرلندی می خواندن شان و قدرت تأثیرشان بسیار شگرف بود.

اما اکثر موسیقی های محلی با اون صداها سوسولی، سعی دارند چیزی کهنه یا مرده را زنده نگهدارند. مثل باله، یک کم ملال آور: تداوم بخشیدن چیز کوچکی توسط جمع کوچک. امروزه موسیقی مردمی همین راک اند رول است. هر چند که این موسیقی از دل آمریکا در اومده، اما این نکته اهمیتی ندارد چرا که سر آخر آن چه مهم هست اینه که ما موسیقی خودمون رو ساختیم .

رابین: یوکو، بنظر میرسه آلبوم تو که بین موسیقی آوانگارد و راک رابطه برقرار می کنه. گوش دادن به آن ایده ای به من داد که می خواهم به تو در میان بگذارم. تو صداها ی عادی روزمره، مثل صدای قطار را در متن و زمینه موسیقی ات قرار می دهی. بنظر میاد که این مستلزم نوعی معیار زیبا شناسی مسایل روزمره است. و تأکید بر این دارد که هنر نباید درنگارخانه ها و موزه ها در بند بماند. اینطور نیست؟

یوکو: دقیقا. من می خواهم چیزی به مردم بدم که تشویق و تحریک شوند تا از طریق بتوانند از سرکوب و فشارهای اجتماعی بکاهند و خود را بسازند. آن ها از خود-سازی خود نباید بترسند. از این رو من در کارهایم در رو باز می گذارم که مردم هر آن چه می خواهند بکنند، مثل کتابم: "گریپ فروت".

اساساً دو نوع آدم در دنیا وجود دارد: آن‌هایی که از خود مطمئن هستند، چرا که می‌دانند چگونه خلاقیت بوجود بیاورند، و آن‌هایی که روحیه خود را باخته‌اند و هیچ اعتمادی به خود ندارند چون به آن‌ها تلقین کرده‌اند که از هیچ قدرت خلاقیتی برخوردار نیستند و باید فقط دستور بگیرند. سیستم موجود و کل دم و دستگاه از آدم‌هایی خوشش می‌آید که هیچ مسئولیتی را نپذیرند و به خودشون هم احترام نگذارند..

رابین: به گمانم کنترل کارگری در همین رابطه است ...

جان: مگر در یوگسلاوی این رو تجربه نکردند؟ آن‌ها از روس‌ها نبردند. خیلی دلم می‌خواد برم اون جا ببینم اوضاع از چه قراره.

طارق: چرا جدا شدند. آن‌ها سعی کردند از الگوی استالینیستی بپزند. اما به جای آن که کنترل نامحدود کارگری مستقر سازند، یک بوروکراسی سیاسی سفت و سختی را پیاده کرده‌اند. بوروکراسی بتدریج به سمت منکوب کردن ابتکارات کارگری پیش رفت و بر کل سیستم مکانیزم بازار را مستقر کردند بطوری که موجب پیدایش روابط نابرابر بین مناطق مختلف شد.

جان: بنظر می‌آید که همه انقلابات به کیش شخصیت یک نفر می‌انجامه. حتا چینی‌ها هم محتاج یک "کدخدای ملت" بودند. به گمانم در کوبا هم با چه گوارا و فیدل کاسترو چنین شود. در کمونیسم مدل غربی خودمان ما باید از کارگر چهره خیالی یک "کدخدای" ایدئال درست کنیم.

رابین: این ایده ی خوبیه: طبقه کارگر قهرمان اش خودش باشد. به شرط این که این یک توهم تسکین بخش جدیدی نباشه، و به شرط این که یک قدرت کارگری واقعی باشه. اگر یک سرمایه دار و یا یک بوروکرات زندگی ات را بگردونه تو هم با توهماتت جبران اش می کنی.

یوکو: آدم ها باید اعتماد به نفس داشته باشند.

طارق: این نکته ای حیاتی است. طبقه کارگر باید قطره قطره اعتماد به نفس کسب کنه. این صرفا با تبلیغات نمی تونه انجام بگیره. طبقه کارگر باید بجنبه، باید امور کارخانه ی را خودش بدست بگیره و به سرمایه داران بگوید: "آشغال ها گورتان را گم کنید". این همان کاری بود که در ماه می ۱۹۶۸ در فرانسه آغاز شد... کارگران به قدرت خود واقف شدند.

جان: اما این امر در قد و قامت حزب کمونیست فرانسه نبود، مگه نه؟

رابین: بله حزب آمادگی اش را نداشت. و گر نه با ده میلیون کارگر اعتصابی آن ها به خوبی می توانستند اعتصابات عظیم پاریس را به جنبش اشغال ساختمان ها و موسسات دولتی تبدیل و رهبری کنند، دولت ژنرال دوگل را سرنگون کرده و نهادهای جکومتی نوینی از نوع کمون پاریس و یا شوراهای اولیه در روسیه را جایگزین کنند، که این هم به نوبه خود آغازگر یک انقلاب جدیدی می بود. اما حزب کمونیست فرانسه از انقلاب واهمه داشت. آن ها به جای این که کارگران را به ابتکار عمل تشویق کنند، ترجیح دادند که با مقامات دولتی ساخت و پاخت کنند...

جان: بسیار عالی، اما در این جا مشکلی هست. تمام انقلابات زمانی اتفاق افتاد که فیدل، مارکس، لنین و یا روشنفکرانی مثل این ها توانستند با طبقه کارگر رابطه برقرار کنند. آن ها آدم های خوبی دور و بر خود داشتند و کارگران هم به درک ستمی که بر آن ها وارد می شد آگاه شده بودند. این جا اما آن ها هنوز بیدار نشده اند و فکر می کنند که داشتن یک اتومبیل و تلویزیون تمام مشکلات شان را حل می کنه. شما باید کاری کنید که دانشجویان چپ با کارگران در تماس باشند و دانش آموزان با نشریاتی مثل شما آشنا شوند.

طارق: کاملاً حق با تو است. ما همواره برایش تلاش کرده ایم و باز هم بر تلاش هایمان می افزائیم. این لایحه جدیدی که دولت می خواهد به تصویب برساند موجب می شود که کارگران هر چه بیشتر به وضعیت شان آگاه پیدا کنند.

جان: من فکر نمی کنم که این لایحه قابل اجرا باشه. من فکر نمی کنم که کارگران با آن همکاری کنند. من فکر می کردم که حکومت ویلسون دون مایه بود اما حکومت هیث (نخست وزیر انگلیس از حزب محافظه کار بین سالهای ۱۹۷۰ تا سال ۱۹۷۴) از آن هم به مراتب بدتر بود. مترو مورد تعرض قرار گرفته و مبارزان سیاه پوست حتی نمی توانند در شهرهای خود زندگی کنند، و تسلیحات نظامی بیشتری به آفریقای جنوبی فروخته می شود. همانطور که ریچارد نه ویل گفت اگرچه بین ویلسون و هیث چند سانتیمتر بیشتر فاصله نیست ولی ما در همین فاصله کم زندگی می کنیم...

طارق: من در باره اش نمی‌تونم نظر بدم. این حزب کارگر بود که سیاست های نژادپرستی ضد مهاجران را آورد، از جنگ در ویتنام حمایت کرد و امیدوار بود که قانون ضد اتحادیه کارگری را به تصویب برساند...

رابین: شاید این که ما در همین چند سانتیمتر تفاوت بین احزاب کارگر و محافظه کار زندگی می‌کنیم، درست‌ه باشه. اما این نکته تا زمانی درست‌ه که ما خود نجنبیم و نتوانیم چیزی را تغییر دهیم. اگر دولت هیث ما را مجبور به ترک همین چند سانتیمتر کند شاید چیز خوبی برای ما باشد بدون این که منظورش این بوده باشد...

جان: بله من هم به این نکته فکر کرده‌ام. این ما را در شرایطی قرار می‌دهد که نمی‌دانیم چه به سر مردم خواهد آمد. من کماکان نشریه ستاره ی سرخ (نشریه حزب کمونیست بریتانیا) را به این امید می‌خونم که شاید نور امیدی در آن ببایم، اما بنظر میرسد که اونا در قرن نوزدهم اند؛ انگار برای لیبرال های میان سال فرزتی و زوار درفته می‌نویسند.

ما باید به کارگران جوان رو بیاوریم، چرا که در این سن و سال آن‌ها هم شجاع اند و هم آرمانخواه.

انقلابیون باید به هر طریقی که شده به سوی کارگران روند، چرا که کارگران به آن‌ها روی نمی‌آورند. البته مشکلی قضیه در این است که نمی‌دانیم از کجا باید شروع کنیم. در این امر دشوار ما همه باید شرکت داشته باشیم. مشکل من این ست که هر چه به واقعیت نزدیک تر می‌شوم از طبقه کارگر هم دورتر می‌شوم. آن‌ها از انگلبرت هامبردینک خوش شان می‌آید. آهنگ های ما را دانشجویان می‌خرند و این خود معضلی است. امروز گروه بیتل‌ها

از هم پاشیده و چهار تکه شده. ما دیگر آن تاثیری را که زمانی که با هم بودیم، نداریم...

رابین: حالا شما خلاف جریان جامعه بورژوازی شنا می کنید که خیلی دشوارتر است.

جان: دقیقا. آن ها صاحب تمامی نشریات اند و تمامی پخش و تبلیغ تحت کنترل آن هاست. وقتی که ما کارمان را شروع کردیم تنها استودیوهای دکا، فیلیپس و ای ام آی بودند که آهنگ های شما ضبط و پخش می کردند. برای رسیدن به استودیوهای ضبط باید از دالان عریض و طویل بورکراسی عبور می کردی. ما در آن روزها در شرایطی بودیم که برای ضبط یک آلبوم دوازده ساعت بیشتر وقت نداشتیم.

این روزها هم همینطور. اگر هنرمند سرشناسی نباشی و اگر موفق بشی یک ساعت وقت ضبط بگیری واقعا خیلی خوش شانسی. سلسله مراتب است و اگر آهنگ ات مشهور نشه وقت ضبط دیگری بهت نمیدن. و تازه آن ها کنترل پخش را هم در دست دارند. سعی کردیم به استدیوی اپل انتقال بدیم اما سر آخر بازنده شدیم. آن ها هنوز همه چیز را در کنترل خود دارند. ای ام آی آلبوم "دو باکره" ی ما را از بین برد چرا که آن از آن خوششان نم آمد. در آخرین ضبط، آن ها مانع چاپ شعر ترانه بر روی جلد آلبوم شدند. چقدر مسخره و ریاکارانه. اجازه می دهند که تو آهنگ رو بخونی اما اجازه نمی دهند که کلمات اش را بدانی. دیوانگی.

رابین: اگر چه حالا به آدم های کمتری دسترسی دارید، اما شاید تأثیرش بیشتر باشد.

جان: بله، این می‌تونه درست باشه. برای شروع بگم که طبقه کارگر نسبت به بی‌پرده حرف زدن ما از سکس واکنش منفی از خود نشان داد. آن‌ها از برهنگی هراس دارند. آن‌ها مثل همه سرکوب جنسی می‌شوند. شاید آن‌ها فکر می‌کردند که پل (مک کارتی) بچه سربراهیه و مشکل ایجاد نمی‌کنه.

و وقتی من و یوکو ازدواج کردیم نامه‌های شدیداً نژادپرستانه بسیاری دریافت کردیم. بعضی از آن‌ها حتا به من هشدار می‌دادند که سرانجام روزی یوکو گلویم را خواهد برید. این نامه‌ها عمدتاً از طرف ارتشی‌هایی بود که در شهر زندگی می‌کردند. افسران.

فعلاً که برخورد کارگران با ما تغییر کرده و دوستانه‌تر شده، شاید این نشانه یک تغییر باشد. بنظر می‌آید که دانشجویان برای از خواب بیدار کردن برادران کارگر خود به اندازه کافی از آگاهی برخوردار شده‌اند. اگر آگاهی و اطلاعات تان را به دیگران منتقل نکنید، نیست و نابود خواهد شد. برای همین است که می‌گویم مبرم‌ترین نیاز دانشجویان اینه که با کارگران همدم شده و آن‌ها را قانع کنند که نظات شان شر و ور نیست. البته تشخیص این که کارگران چطور فکر می‌کنند خیلی مشکله، چرا که نشریات نظام سرمایه داری خزعبلات آدم‌هایی مثل ویک فدر^۲ را نقل می‌کنند.

بنابراین تنها راه، گفتگوی مستقیم با خود کارگران است، بخصوص با کارگران جوان. ما باید از آن‌ها شروع کنیم چرا که آن‌ها خودشان هم با نظام مشکل دارند. به همین خاطر هست که من در آلبوم ام از مدرسه می‌گم. آدم‌ها را به زیر پا گذاشتن قواعد و چهارچوب‌ها، سرکشی در مدارس، دست انداختن و توهین به مقامات بالای دولتی تحریک و تشویق می‌کنم.

2- رهبر اتحادیه‌های کارگری انگلیس در طی سال‌های ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۳

یوکو: من و جان واقعا خوش شانس ایم، چرا که می توانیم واقعیت های خودمان را خودمان درست کنیم اما خوب می دونیم آن چه که مهم هست ارتباط برقرار کردن با دیگران است.

جان: هرچه با واقعیت های بیشتری روبرو می شیم، بیشتر هم متوجه می شیم که برنامه های اصلی روزانه غیر واقعی اند. هرچه واقعی تر می شویم، بیشتر هم میجشان را می گیریم. به همین جهت ما رادیکال تر می شویم، درست مثل این که در بن بستگی گیر افتاده باشی. ایکاش تعدادمون خیلی بیشتر می بود.

یوکو: در برخورد با مردم رفتارمان نباید سنتی باشد بخصوص در برخورد با دستگاه های دولتی. با روش های جدید و سخنان جدید ما باید مردم را به تعجب واداریم. این نحوه برخورد قدرت خارق العاده ای می تواند داشته باشد به شرط آن که آن چه که آن ها از شما توقع دارند را انجام ندهید.

رابین: در امر ایجاد یک جنبش، ارتباطات نقش حیاتی دارد، اما تا وقتی از یک قدرت توده ای برخوردار نباشی در نهایت مفلوک و عاجز خواهی بود.

یوکو: وقتی که به ویتنام فکر می کنم واقعا دلم میگیره، به نظر میاد که جز خشونت راه دیگری باقی نمانده. این خشونت قرن ها ادامه داشته و مثل این که تا ابد هم ادامه خواهد داشت. با این سرعتی که دنیای ارتباطات پیش میره ما هم باید راه و روش های جدیدی را بیآفرینیم. دائما با رسوم جدیدی روبه رو ایم. پنج سال این دوره همانند صد سال زمان های گذشته است. ما در

جامعه ای زندگی می کنیم که تاریخی ندارد. دوران ما فاقد پیشینه تاریخی است، بنابراین می توانیم از الگوها قدیمی ببریم.

طارق: در طول تاریخ هیچ طبقه حاکمه ای داوطلبانه حکومت را واگذار نکرده است و گمان هم نمی کنم فرقی کرد باشد.

یوکو: اما خشونت صرفاً یک مقوله ذهنی نیست. من برنامه ای در تلویزیون دیدم درباره جوونی که از ویتنام برگشته بود. نیم تنه به پایین اش را کاملاً از دست داده بود. فقط یک تیکه گوشت بود و تنها چیزی که گفت این بود که: « خب بگمانم یک تجربه خوبی بود.»

جان: او نمی خواست با واقعیت روبرو شود. او نمی خواست به این که همه چیز به هدر رفت فکر کند.

یوکو: اما به خشونت فکر کن، ممکنه سر بچه خودت هم بیاید.

رابین: یوکو اما آن هایی که علیه ستم مبارزه می کنند با حملات آن هایی مواجه می شوند که منافع شان در این است که هیچ چیز تغییر نکند، آن هایی که می خواهند از منافع و قدرت شان دفاع کنند. به اهلی شهرهای بوگساید و فالزروید در ایرلند شمالی را به خاطر بیار. آن ها وقتی که برای احقاق حقوق شان تظاهرات کردند، پلیس ویژه بیرحمانه به آن ها حمله ور شد. تنها در یک شب در ماه اوت ۱۹۶۹ پلیس ۱۰ نفر را کشت و هزاران نفر از خانه بیرون راند. آیا آن ها حق دفاع از خود را نداشتند؟

یوکو: بهمین خاطره که به مشکلات قبل از آن که به این درجه از وخامت برسند باید برخورد کرد.

جان: بله، اما وقتی که اتفاق افتاد، چه باید کرد؟

رابین: خشونت مردم علیه ستمگران شان هم موجه است و هم اجتناب ناپذیر.

یوکو: اما موسیقی جدید به نوعی نشان داد که می توان از طریق کانال های جدید ارتباطاتی تحول ایجاد کرد.

جان: بله اما همانطور که گفتم هیچ چیز تغییر نکرد.

یوکو: خب بعضی تغییرات در جهت بهبود اوضاع انجام گرفت. آن چه که می خوام بگم اینه که شاید بدون خشونت هم بشه انقلاب کرد.

جان: تسخیر قدرت بدون مبارزه امکان ناپذیره...

طارق: این مسئله ای کلیدی است.

جان: اما وقتی مسأله بر سر مبانی اصلی و مهم باشه آن ها اجازه نمی دهند که مردم از کم ترین قدرتی برخوردار باشند. به مردم تنها حق خوب کار کردن و رقصیدن در برابرشان را می دهند، اما قدرت واقعی را هرگز...

یوکو: مسأله این است که حتی بعد از انقلاب هم اگر مردم به خودشان اعتماد به نفس نداشته باشند، باز هم با مشکلات جدیدی روبرو خواهند شد.

جان: بعد از انقلاب، مشکل تداوم و حفظ انقلاب و راست و ریز کردن نظریات و دیدگاه های متفاوت است. این کاملاً طبیعی است که انقلابیون راه حل های متفاوتی ارائه دهند، به گروه های متفاوتی منشعب شوند و بعد هم گروه بندی های جدید بوجود آورند. دیالکتیک همینه، مگه نه؟ اما در عین حال آن ها باید علیه دشمن با هم متحد شوند و قدرت نوین را تحکیم بخشند. نمی دانم این جوابگوی قضیه باشد یا نه. بنظر می آید که مائو به این قضیه آگاه است و می داند چطور به بازی ادامه دهد.

رابین: بعد از اسقرار یک دولت انقلابی همواره این خطر وجود دارد که یک بوروکراسی محافظه کار آن را دوره کند. انزوای انقلاب توسط امپریالیست ها و مشکل ناشی از فقر و کمیابی موجب تشدید این خطر می شود.

جان: پس از آن که نیروهای تازه به قدرت رسیدند باید وضعیت جدیدی بوجود آورد که چرخش کارخانه ها و راه آهن ها تداوم داشته باشد.

رابین: بله اما یک بوروکراسی ستمگر به هیچوجه نمی تواند کارخانه ها و یا راه آهن را بهتر از دموکراسی انقلابی بچرخاند.

جان: بله اما ما همه در درونمان حامل غرایز و انگیزه های بورژوایی ایم. ما همه خسته خواهیم شد و نیاز به استراحت را با جان و روح مان حس خواهیم کرد. شما چگونه می توانید همه چیز را بگردانید و آتش انقلاب را برای

همیشه شعله ور نگه دارید زمانی که به همه ی خواسته هایی که برایش انقلاب کردید، رسیده باشید؟

البته مائو در چین این کار را کرده است. اما بعد از مرگ مائو چه خواهد شد؟ در ضمن او متوسل به کیش هم شخصیت شده. همانطور که گفتیم بنظر میرسد که همه آدم ها محتاج یک "کدخدای ملت" اند.

این روزها خاطرات خروشچف دارم می خونم. میدونم که آدم سبکیه. اما بنظر می آید که او فکر می کرد که خدا ساختن از یک آدم کار بدی هست. کیش شخصیت ربطی به آرمان کمونیستی ندارد. خب انسان ها آدمند دیگه، اشکال در اینه.

اگر روزی ما قدرت را در انگلیس بدست بگیریم، وظیفه مان پاک سازی بورژوازی و حفظ و تداوم بخشیدن به ذهنیت انقلابی مردم است.

رابین: در انگلیس تا زمانی که در مرحله اول نتوانیم یک قدرت مردمی برقرار کنیم - که اساسا همان قدرت کارگران است که توسط مردم کنترل شده و می باید در برابرشان پاسخگو باشد - نمی توانیم انقلاب کنیم. فقط آن انقلابی که واقعا در طبقه کارگر ریشه دوانده باشد است که می تواند دولت سرمایه داری را داغان کند.

یوکو: به همین خاطر است که وقتی جوان ها قدرت را بدست بگیرند، اوضاع متفاوت خواهد بود.

جان: من فکر می کنم برای این که جوان ها وارد گود شوند چیز زیادی نمی خواهد. باید دست شان باز باشد تا بتوانند به شوراهای محلی به دست خود گیرند و یا صلاحیت مدیران

مدارس را زیر پا بگذارند، مثل دانشجویانی که اختناق و فشارهای در دانشگاه ها را از بین بردند. این بنقد در شرف اتفاق است و مردم هم باید بیشتر متحد شوند.

زن ها هم خیلی مهم اند. انقلاب بدون حضور زنان و بدون آزاد ساختن آنان اصلا یک انقلاب نیست. جامعه مردسالار با چنان ظرافتی زن-مادون بارت میاره که اصلا متوجه اش نمی شی.

خیلی طول کشید تا بفهمم که مردسالاری ام در مواردی بین من و یوکو فاصله انداخته بود. او یک فعال دو آتسه رهایی زن و یک کمونیست بود و خیلی زود متوجه شد که من کجام میلنگه، در حالی که خودم فکر می کردم که رفتارم باهاش طبیعی بود. بهمین خاطر همیشه دلم می خواست بدونم آنان که خودشون رو رادیکال می نامند با زن هاشون چطور رفتار می کنند.

رایین: مردسالاری در میان چپ هم به همان اندازه بقیه جامعه بوده. اگر چه مبارزات برای حقوق زنان کمک کرده تا این مسأله آشکار شود.

جان: این واقعا مسخره است. تا وقتی که ملتفت نشده باشی که آدم ها از دو جنس متفاوت زن و مرد اند چطور می تونی از اعتقاد به قدرت مردم سخن بگی.

یوکو: تنها زمانی می تونی عاشق کسی باشی که او را هم سطح و شأن خودت بدانی. خیلی از زن ها نه از روی عشق و علاقه بلکه صرفا به خاطر امنیت است که به مردان رو می آورند. اساسا به همین خاطر هم هست که زن ها از مردها متنفرند...

جان: و متقابلاً...

یوکو: بنابراین وقتی در خانه ات یک برده داشته باشی، چطور انتظار داری که در خارج از خانه انقلاب کنی. مشکل ما زنان این است که اگر سعی کنیم خودمون را آزاد کنیم، طبیعتاً تنها خواهیم ماند چرا که خیلی از زن ها حاضرند برده باشند و مردان هم معمولاً آن را ترجیح می دهند. بنابراین یک زن همیشه باید بخت اش را بیازماید و از خودش بپرسد: « آیا مردم را از دست خواهم داد؟» این بسیار غم انگیزه.

جان: البته. یوکو قبل از آشنایی با من سخت درگیر رهایی بود. او برای موفقیت کاری اش مجبور بود در دنیای مردان بجنگد - دنیای هنر کاملاً تحت تسلط مردان است. وقتی با هم آشنا شدیم او سراپا شور و شوق انقلابی بود. در این نکته کوچک ترین شکمی ندارم: ما یا می بایست رابطه پنجاه-پنجاه می داشتیم یا اصلاً هیچ رابطه ای نمی داشتیم. خیلی سریع متوجه این نکته شدم. او دو سال پیش تر در مقاله ای در مجله «نوا» نوشت: زن، کاکا سیاه دنیاست.

رابین: دقیقاً. مادر کشورهای امپریالیستی که جهان سوم را غارت می کنند زندگی می کنیم و حتا فرهنگ مان هم در این امر شرکت داره. زمانی بود که آهنگ های بیتل ها از رادیوی صدای آمریکا پخش می شد...

جان: روس ها می گفتند که ما آدم مصنوعی های سرمایه داری بودیم، شاید هم حقیقت داشت...

رابین: آن‌ها خیلی احمق بودند که تفاوت‌ها را نمی‌دیدند.

یوکو: ببینیم واقعیت از چه قرار بود. موسیقی بیتل‌ها موسیقی مردمی قرن بیستم در چهارچوب سرمایه‌داری بود. آن‌ها اگر در آن چهارچوب می‌خواستند با مردم رابطه برقرارکنند کنند کار دیگری جز آن نمی‌توانستند بکنند.

رابین: من در کوبا بودم که صفحه "ستوان فلفل" (سارجنت پیر) بیرون آمد و با آن در کوبا برای اولین بار موسیقی راک از رادیو پخش شد.

جان: امیدوارم که آن‌ها موسیقی راک اند رول را با کوکاکولا یکی نگیرند. وقتی آدمی از رویا عقب بیافتد این یکی گرفتن هم ساده‌تر خواهد بود. از این رو من در آهنگ‌هایم به جای تصاویر و برداشت‌های سبک و خام از جملات با محتواتری استفاده می‌کنم. می‌خوام با آدم‌های اهلش رابطه برقرار کنم و آن‌چه را دلم می‌خواد را با زبانی ساده و رک بگویم.

رابین: آخرین آلبوم‌ات در ابتدای خیلی ساده بنظر میاد، اما یواش یواش اشعار، وزن و نغمه‌هایشان بسیار پیچیده می‌شوند و شنونده به این نکته بتدریج پی می‌برد. مثل آهنگ "ماهانم مرده"، که برای بچه‌ها است و درباره آسیب‌های روانی‌شان، و آدم را به یاد آهنگ "سه موش کُور" می‌اندازه.

جان: درسته، این آهنگ همین جور که تو گفتی؛ شبیه احساسی که مثلا شعر هایکو به انسان دست می دهد. من بتازگی در ژاپن با سبک هایکو آشنا شدم، به نظرم محشره. واضحه وقتی ذهنت از شر بخشی از توهماتت خلاص بشه، آن وقت جایش را موشکافی های دقیق پر می کنه.

یوکو بخشی از اشعار هایکو اصیل را به من نشان داد. تفاوت بین آن ها و طفلکی لانگ خودمان از زمین تا آسمانه. اگر قرار می بود که هایکو شعری درباره گل بگه، او بجای سرودن یک شعر پر زرق و برگ و طویل می گفت « گل زرد در جامی سفید روی میز چوبین » که کاملا حق مطلب را ادا می کرد و یک تصویر کاملی هم به شما نشان می داد. واقعا هم...

طارق: جان، بنظرت در بریتانیا چطور میشه سرمایه داری را از بین برد؟

جان: فکر می کنم فقط با آگاه کردن کارگران به وضعیت واقعا فلاکت بارشان و با فروپاشاندن رویایی که آن ها احاطه کرده. آن ها فکر می کنند که در یک کشور عالی زندگی می کنند و از آزادی بیان برخوردارند. آن ها اتومبیل و تلویزیون دارند و نمی خواهند فکر کنند که در دنیا چیزهای دیگری هم وجود داره. آن ها را طوری بار آورده اند که به روسای شان اجازه می دهند که برهر آن ها ریاست کنند، و شاهد تباهی فرزندان شان در مدارس باشند. آن ها با رویای دیگران زندگی می کنند، حتا رویاهایشان هم به خودشان تعلق ندارد. آن ها باید بفهمند که اگر امروز سیاهان و ایرلندی ها مورد اذیت و آزار قرار می گیرند، فردا نوبت خودشان خواهد بود.

به محض آن که آن ها به این مسائل آگاه شوند، میشه یک کار جدی را شروع کرد. آن وقت کارگران می تونند مسئولیت بپذیرند. همانطور که مارکس گفت: « به هر کس به اندازه ی نیازش » فکر می کنم این یک شعار

مفید و کارایی باشد. اما باید در ارتش هم نفوذ کنیم، چرا که آن‌ها برای این آموزش داده می‌شوند که همه ما بکشند.

نقطه شروع مان باید همین ستمی باشد که بر خودمان هم وارد می‌شود. به نظرم وقتی که خودت دستت تنگه کمک کردن به دیگران کاری نادرست و سطحیه. ایده من تسکین دادن درد و رنج توده‌ها نیست، کاری باید کرد آن‌ها نه احساس رضایت بلکه احساس فلاکت کنند. باید احساس کنند که برای بدست آوردن چندرغاز دستمزد برای امرار معاش شان مجبورند دائماً خفت و خواری را متحمل شوند.

Imagine	تصور شو بکن
there's no heaven	نه بهشتی در میون باشه، نه دوزخی
It's easy if you try	تصورش که سخت نیست
No hell below us	بالا رو که نگاه کنی
Above us only sky	فقط آسمونو ببینی و مردمو
Imagine all the people	که فقط واسه امروز زندگی کنن...
Living for today...	تصور شو بکن
Imagine	کشوری در میون نباشه.
there's no countries	تصورش که سخت نیست
It isn't hard to do	چیزی نباشه که
Nothing to kill or die for	به خاطرش بمیری یا بکشی
And no religion too	هیچ دینی هم وجود نداشته باشه
Imagine	تصور شو بکن
All the people	همه مردم عمرشونو
Living life in peace...	در صلح سر کنن...
You may say I'm a dreamer	شاید بگی خیال بافم
But I'm not the only one	خب، تنها من که نیستم
I hope someday you'll join us	آرزوم اینه
And the world will be as one	که تو هم یه روزی بپیوندی به ما و همه دنیا یکی بشه
Imagine	تصور شو بکن
no possessions	دنیایی بدون مالکیت
I wonder if you can	می‌تونی تصور کنی
No need for greed or hunger	دنیایی بدون گرسنگی
A brotherhood of man	بی‌حرص و طمع
Imagine all the people	تصور شو بکن
Sharing all the world...	یگانگی ادما
	دنیایی که همه یه سهمی توش دارن...
You may say I'm a dreamer	شاید بگی خیال بافم
But I'm not the only one	خب، تنها من که نیستم
I hope someday you'll join us	آرزوم اینه که تو هم
And the world will live as one	یه روزی بپیوندی به ما و همه دنیا یکی بشه



معرفی و بررسی کتاب

نظریه لنینیستی سازمان دهی و ربط امروزی آن

نوشته : ارنست مندل

مترجم : هوشنگ سپهر

ترجمه جدیدی از کتاب : "نظریه لنینیستی سازمان دهی" نوشته ارنست مندل توسط انتشارات طلیعه اخیراً منتشر شده است. برای معرفی این کتاب مترجم کتاب مقدمه ای را که بر کتاب نوشته برای چاپ در اختیار نشریه "در دفاع از مارکسیزم" قرار داده است.

مقدمه مترجم

این نوشته ترجمه‌ای است از ارنست مندل. متن اصلی برای اولین بار در سال ۱۹۷۴ به زبان انگلیسی منتشر شد و در سال ۱۹۷۹ توسط همین مترجم به فارسی برگردانیده شد. دو نکته موجب شد که پس از گذشت حدود سی سال من به ترجمه جدیدی از آن اقدام ورزم. نایاب شدن ترجمه نخست دلیل اصلی آن بوده است. با گذشت سی سال از انقلاب ایران در بافت جامعه ایران امروزه، در ترکیب طبقاتی آن، و عمدتاً در شکل‌گیری طبقه کارگر تغییرات قابل ملاحظه‌ای به وجود آمده است. در چنین اوضاع و احوالی کاملاً طبیعی است که بررسی جوانب مختلف مسائل طبقه کارگر در جامعه مطرح شود، از جمله امر سازمان‌یابی و آگاهی طبقاتی اش. این نوشته - امروزه به مراتب

بیش از سی سال پیش - می‌تواند به پاره‌ای از پرسش‌ها و معضلات نظری مطرح در این زمینه پرتو افکند.

نکته دوم در مورد کیفیت ترجمه نخست است. با توجه به اوضاع و احوال سال ۱۹۷۹ و ضرورت ارائه سریع مطلبی در این زمینه، مترجم اذعان دارد که آن ترجمه با کمی شتاب انجام گرفت و این امر تا حدودی بر کیفیت ترجمه تأثیر منفی گذاشت. امید است این نقیصه در ترجمه جدید برطرف شده باشد.

نه انتخاب موضوع این نوشته و نگارش یک کتاب در باره اش و نه انتخاب سال ۱۹۷۴ هیچ یک بر حسب اتفاق نبودند. یک سال پیش تر در سال ۱۹۷۳، دنیا شاهد مهم‌ترین "بحران انرژی" بود که افزایش بی سابقه قیمت نفت و بطور کلی انرژی را موجب شد. مندل یکی از اولین کسانی بود که سال‌ها پیش تر در اوج شکوفائی اقتصادی دوران بعد از جنگ، رکود اقتصادی آتی و بحران فراگیر سرمایه داری بعدی را پیش بینی کرده بود.

شکوفائی اقتصادی دوران بعد از جنگ در اکثر کشورهای پیش رفته سرمایه داری مهر توهم نسبت به پیشرفت نامحدود از مجرای "اقتصاد کینزی" و "دولت رفاه" را بر جنبش کارگری و سوسیالیستی زده بود. دیدگاه خوش بینانه پیشرفت گام به گام و مداوم تاریخی موجب شد که چپ پارلمانتاریستی و اتحادیه‌های کارگری به پیش روی با قدم‌های آهسته به سوی سوسیالیزم امید بسته و در انتظار آن بودند که اکثریت توده‌ها به لحاظ سیاسی به آن‌ها بپیوندند. شاهد این مدعا جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه بود که در طی آن با بزرگ‌ترین اعتصاب عمومی در تاریخ روبرو هستیم که برای

نخستین بار بیش از دو سوم کل جمعیت مزدبگیر کشور را در بر می گرفت. یأس ناشی از عدم تحقق آمال و آرزوها این جنبش در فرانسه و در دیگر کشورهای اروپایی موجب شد که در درون جنبش چپ بسیاری از مسائل تئوریک دوباره مسأله روز شوند. تحت این شرایط بود که مندل جزوه نسبتاً طولانی **نظریه لنینیستی سازمان دهی** را می نویسد.

این نوشته مندل کاربست مارکسیزم به مسائل و معضلات اساسی رونمای اجتماعی است : دولت، ایدئولوژی، آگاهی طبقاتی، سازمان دهی طبقه کارگر و حزب. این نوشته همراه با برخی از آثار رزا لوکزامبورگ، لنین، تروتسکی، و تا حدود کم تری لوکاج و گرامشی نظریه مارکسیستی عامل "ذهنی" را تشکیل می دهند.

ارنست مندل که در سال ۱۹۹۵ در سن ۷۲ سالگی در شهر بروکسل درگذشت، یکی از خلاق ترین متفکران مارکسیستی بعد از جنگ جهانی دوم بود. او یک کمونیست انقلابی صاحب استقلال فکری بود و آثارش در حوزه های تئوری سیاسی، اقتصاد، جنبش کارگری و سازمان دهی اش به بیش از بیست زبان ترجمه شده اند.

مندل در سال ۱۹۲۳ در شهر فرانکفورت آلمان در یک خانواده کمونیست و انقلابی به دنیا آمد. پدرش عضو گروه اسپارتاکیست ها بود و همرمز رزا لوکزامبورگ و کارل لیب نخست. طی سال های دهه ۱۹۳۰ گروه اسپارتاکیست ها از زاویه کمونیستی - انقلابی و با سر سختی هم با فاشیزم هیتلری در آلمان مبارزه می کرد و هم علیه ضد انقلاب استالینی در اتحاد

شوروی. دقیقاً در این تاریک ترین سال های سده بیستم بود که افکار مندل جوان شکل می گرفت.

با به قدرت رسیدن هیتلر خانواده مندل به دلایل سیاسی مجبور به ترک آلمان شده و به بلژیک مهاجرت کردند. در همان سالی که لئون تروتسکی توسط یکی از جاسوسان استالین کشته شد مندل ۱۷ ساله هم به عضویت بخش بلژیک بین الملل چهارم که توسط تروتسکی تأسیس شده بود، درآمد. در پی امضای پیمان صلح هیتلر - استالین، مندل بخش انقلابی منشعب از حزب کمونیست را در حزب سوسیالیست انقلابی سازمان داد و در بین معدنچیان و کارگران صنایع فلز به فعالیت و سازمان دهی پرداخت. با اشغال بلژیک توسط آلمان نازی او به جنبش مقاومت علیه اشغال گران پیوست و از موضع یک کمونیست و انترناسیونالیست به پخش اعلامیه های ضد جنگ و انقلابی در بین صفوف سربازان آلمانی پرداخت. در جریان جنگ سه بار توسط نازی ها دستگیر و به اردوگاه کار اجباری فرستاده شد و هر بار موفق به فرار شد. در روزهای پایانی جنگ بار دیگر توسط نازی ها دستگیر و به اردوگاه کار اجباری در آلمان اعزام شد که در آوریل ۱۹۴۵ بار دیگر موفق به فرار از اردوگاه نازی ها شد.

با پایان گرفتن جنگ به فعالیت در جنبش سندیکائی در بلژیک ادامه می دهد و یکی از رهبران جناح چپ آن می شود، حزب PSB را تأسیس می کند و سردبیر نشریه آن می شود. او از رهبران اعتصاب عمومی سال های ۱۹۶۱-۱۹۶۰ بود. در سال ۱۹۶۴ به واسطه مواضع ضد سرمایه داری و انقلابی اش از PSB اخراج می شود. در سال های دهه ۱۹۶۰ سخت درگیر همبستگی با مبارزات ضد استعماری مردم الجزایر و انقلاب کوبا می شود. به دعوت چه

گوآرا به کوبا می رود تا در مباحثات برای سازمان دهی اقتصاد کوبای انقلابی شرکت کند. انترناسیونالیزم بخش لاینفکی از تفکر مارکسیزم انقلابی او بود. سال ها پیش تر در آن ایامی که در اسارت نازی ها بود آشکارا و بی واهمه به تبلیغ برابری و برادری بین زحمت کشان آلمانی، فرانسوی و انگلیسی پرداخته بود و در اثر همین تبلیغات بود که به کمک یکی از زندان بانان که بر حسب اتفاق از اعضای حزب سوسیال دموکرات آلمان بود، موفق به فرار می شود. مور دیگر پیوستنش به بریگاردی بود که در سال ۱۹۴۹ در حمایت از انقلاب یوگسلاوی ایجاد شده بود.

مندل رویدادهای سال های ۱۹۶۹-۱۹۶۸ در جهان (مه ۶۸ در فرانسه، بهار پراگ، تهاجمات تت در ویتنام و ...) را با شوری انقلابی دنبال و تحلیل می کرد و در نوشته هایش اهمیت آن ها را برای اهداف انقلاب سوسیالیستی در گستره جهانی به درستی نشان می داد. این امر باعث آن شد که حکومت های دموکراتیک بیش از بیست کشور (فرانسه، آلمان، سوئیس، ایالات متحده آمریکا، استرالیا، زلاند نو و ...) قدرت کلام، قلم و استدلالات او را تهدیدی برای امنیت این قدرت مندترین کشور های امپریالیستی دانسته، او را فردی نامطلوب ارزیابی کرده و ورودش به این کشورها را ممنوع اعلام کنند. محدودیت های مسافرتی که او را اجبارا به کنج دفتر کارش فرستاده بود باعث شد تا با انرژی و پشت کاری باور نکردنی ای به پنج زبان که بدان ها تسلط کامل داشت، به نوشتن پردازد.

او در سال ۱۹۷۱ حزب کارگران انقلابی را در بلژیک بوجود آورد که اتحادی بود از ادغام بسیاری از گروه های چپ ضد سرمایه داری در درون جنبش کارگری که تا پایان عمر از رهبران آن بود. مندل تمام عمرش را

صرف تکامل و گسترش مارکسیزم رادیکال، باز و سوسیالیزم ازپائین، هم در حوزه نظری و هم در حیطه عملی کرد. در مقام یک اقتصاد دان سهم مهمی نه تنها در تحلیل سرمایه داری بطور کلی و سرمایه داری بعد از جنگ جهانی دوم بطور اخص دارد، بلکه آثار آموزشی بسیار از خود برجا گذاشت. کتاب **نظریه مارکسیستی اقتصاد** که در سال ۱۹۶۲ منتشر شد به بیش از بیست زبان ترجمه شده و تأثیر غیر قابل انکاری بر روی نسل جدیدی از مارکسیست ها داشته است. کتاب دیگرش به نام **درآمدی بر اقتصاد مارکسیستی** را در اکثر دانشگاه های معتبر دنیا تدریس می کنند. کتاب **سرمایه داری پسین** مهم ترین تحلیلی است از سرمایه داری پس از جنگ جهانی دوم. آثار دیگرش نظیر **شکل گیری اندیشه اقتصادی مارکس**، **امواج بلند انکشاف سرمایه داری** و **مقدمه بر چاپ اسپانیائی کتاب سرمایه**، چنان بر تحلیل و نقد اقتصاد سرمایه داری در نیمه دوم سده بیستم تأثیر گذاشته که به گفته پری آندرسون « آثار مندل نخستین آثاری هستند که با توسل به مقولات مارکسیست های کلاسیک به تحلیل نظری از انکشاف وجه تولید سرمایه داری در گستره جهانی در پس از جنگ جهانی دوم می پردازند»^(۱). آثار مندل به حوزه اقتصاد محدود نمی شوند و مباحث متنوعی را در برمی گیرند. **معنای جنگ**، **در باره فاشیسم**، **نقد کمونیزم اروپائی**، **پاسخ به آلتوسر و النشتاین** بخشی از کارهای او می باشند^(۲).

مندل تنها یک نظریه پرداز مارکسیست نبود. او قبل از هر چیز یک انقلابی و یک انترناسیونالیست بود که به فعلیت انقلاب سوسیالیستی باور داشت و برای سازمان دهی اش سخت تلاش می کرد. او نه تنها بارزترین چهره در سازمان دهی جنبش تروتسکیستی در بعد از جنگ تا آخرین روزهای زندگی اش بود بلکه در این رابطه آثار بسیار با ارزشی از خود بر جا گذاشت. او ده ها

کتاب، جزوه و مقاله در رابطه با مساله آگاهی طبقاتی طبقه کارگر و سازمان دهی اش به نگارش در آورد. کتاب های **الفبای مارکسیزم**، **از کون تا مه ۶۸**، **انقلاب اکتبر**، **نظریه نئینستی سازمان دهی**، **طبقه کارگر و آگاهی طبقاتی**، **کنترول کارگری، شوراهای کارگری و خود-مدیریت کارگری** همگی باور ژرف او را به آرمان **سوسیالیزم** از پائین نشان می دهند^(۳).

دو کتاب **شوروی گورباچف به کجای رود؟** و **قدرت و پول** آخرین نوشته های او هستند. در اولین مندل به تحلیل اتحاد شوروی در دوران گورباچف می پردازد و در دومی از پدیده بوروکراسی هم در جوامع سرمایه داری و هم در جوامع پسا-سرمایه داری تحلیلی مارکسیستی ارائه می دهد^(۴).

در واپسین سال های زندگی اش که مصادف بود با افول جنبش کارگری در غرب و فروپاشی بلوک شرق، سال هائی که جنبش چپ و آرمان سوسیالیزم در گستره جهانی دستخوش ضربات مهمی شده بودند، دورانی که مندل آن را عصر **بحران اعتبار سوسیالیزم** فرموله کرد، او کشورهای پنج قاره را درمی نوردید و فارغ از هرگونه فرقه گرایی رایج بین گروه های چپ، با شور و با خوش بینی انقلابی زایدالوصفی به دفاع از مارکسیزم انقلابی می پرداخت. بارها کوشید جنبش چپ را علی رغم شرایط بسیار نامساعد متحد سازد. او همواره مبلغ این ایده بود که علی رغم شرایط کنونی تنها این چپ است که می تواند و می باید مبشر یک مارکسیزم انتقادی، غیرجزمی و رادیکال برای بنای آینده ای بهتر باشد. سرانجام فعالیت های بیش از حدش بر سلامتی اش اثر گذاشت. تنها مرگ توانست او را از فعالیت بازدارد. در ۲۰ ژوئیه ۱۹۹۵ در سن ۷۲ سالگی یک سکته قلبی ناگهانی به زندگی این

انقلابی و شاگرد مارکس که تمام زندگی اش وقف پیکار برای رهائی بشر کرد، پایان داد.

مندل میراث بسیار غنی و ارزشمندی از خود بر جا گذاشت. اما مهم ترین آن ها همانا باور خدشه ناپذیرش به ضرورت یک حزب جهانی برای انقلاب سوسیالیستی، به امکان وحدت کلیه نیروهای چپ ضد سرمایه داری و اعتقاد راسخ به این که با بحث، تبادل نظر و درس گیری از تجارب تاریخی می توان بر کلیه اختلافات در درون جنبش انقلابی جهانی فائق آمد. مندل در سده بیستم می نوشت اما نوشته ها و عقایدش هم چون مارکس به سده بیست و یکم تعلق دارند، آثار او بهترین گواه این ادعایند، از جمله اثری که برگردان فارسی اش را در دست دارید.

مندل در یکی از نوشته هایش می نویسد :

« رابطه بین خود-سازمان دهی توده ها و حزب پیش آهنگ یکی از پیچیده ترین مسائل مارکسیزم است. تاکنون به این مسأله هرگز به گونه ای شیوه دار برخورد نشده است. ..

« اگر به برجسته ترین آثاری که به این مسأله پرداخته اند نظری بی افکنیم. به عنوان مثال به 'چه باید کرد؟' لنین، 'مسائل تشکیلاتی سوسیال دموکراسی روسیه' اثر رزا لوکزامبورگ، نوشته های کائوتسکی علیه برنشتاین، لوکزامبورگ و بلشویک ها، 'بیماری کودکی چپ روی در کمونیزم' اثر لنین و 'حزب غیر قانونی' اثر اوتو بانر، در می یابیم که این نوشته ها همه ماهیتی جدلی دارند. هدف هیچ

یک از این آثار بررسی شیوه دار این مساله نیست. آثار جورج لوکچ چه در 'کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی' و چه در کتاب دیگرش با عنوان 'لنین' آن چنان مجرد و انتزاعی اند که نمی توان به آنها به مثابه بررسی منظم مساله نگریست. گرامشی هم در نوشته هایش در آغاز دهه بیست به این مساله می پردازد، اما کلیه مطالبی که در این خصوص نوشته اساسا شامل مقالات غیر مرتبط به هم هستند که برای نشریات حزبی نوشته شده بودند»

هدف نهائی مارکسیزم برقراری جامعه سوسیالیستی عاری از طبقات است. بنا به آموزش مارکس، جامعه به طبقات تقسیم می شود. و ایدئولوژی حاکم بر هر جامعه ای عمدتا ایدئولوژی طبقه حاکم است. در جامعه معاصر سرمایه داری دو طبقه اصلی طبقات سرمایه دار و پرولتر می باشند. حاکمیت اقتصادی و سیاسی در دست طبقه سرمایه دار است و در نتیجه ایدئولوژی حاکم بر جامعه عمدتا ایدئولوژی طبقه سرمایه دار است (و تا حدودی دیگر طبقات پیشا- سرمایه داری). در عین حال مارکس در کتاب "خانواده مقدس" می گوید:

«پرولتاریا مجری حکمی است که مالکیت خصوصی با ایجاد پرولتاریا بر ضد خود صادر کرده است»

باز هم در همان کتاب مارکس می گوید :

«مساله این نیست که در لحظه معین این یا آن پرولتر و یا حتی کل پرولتاریا چه چیزی را هدف خود می داند. مساله این است که

پرولتاریا چه هست و بر اساس هستی خویش، از نظر تاریخی چه کاری را ناچار است انجام دهد»

از این رو مبارزه پرولتاریا برای استقرار جامعه بی طبقه، صرفاً مبارزه‌ای بر ضد دشمن طبقاتی یعنی بورژوازی نیست بلکه در عین حال مبارزه‌ای است علیه خودش، علیه بی آمدهای مخرب و ویران گر نظام سرمایه داری بر آگاهی طبقاتی خودش. تنها با غلبه بر این تأثیرات مخرب است که به پیروزی واقعی می تواند دست یابد. با توجه به نکات در ظاهر پارادوکسال و متناقض فوق سه پرسش مطرح می شود: ۱- اصولاً آگاهی طبقاتی به لحاظ نظری چیست؟ ۲- کارکرد عملی این آگاهی طبقاتی در مبارزات طبقاتی در جامعه چگونه است؟ ۳- و مهم تر از همه این آگاهی در مورد طبقه کارگر چگونه است و وجوه تمایزش با آگاهی نزد دیگر طبقات در جامعه چه می باشد؟ آیا اصولاً این آگاهی نزد کل طبقه مجموعه‌ای یک سان و یک پارچه است یا این که درجات و سطوح مختلفی را در آن می توان تشخیص داد. و سرانجام چگونه می توان بر این ناهمگونی و پراکندگی چیره شد؟ یعنی، با غلبه بر جدائی بخش‌های مختلفی که باید در وحدت باشند.

نزد مارکس مقوله "عامل" انقلاب بودن پرولتاریا، هیچ ربطی نه به علایق و وابستگی‌های عاطفی و احساسی دارد و نه از روی ایمان کور به طبقه کارگر است. مارکس بر این باور بود که نیروها و مناسبات حاکم در نظام سرمایه داری بی چون و چرا یک طبقه انقلابی را شکل می دهد- آن طبقه‌ای که هم قابلیت و هم خواست سرنگون کردن نظام موجود را خواهد داشت. قابلیتش از قدرت عددی و نقش اش در روند تولید سرمایه دارانه سرچشمه می گیرد،

و سرمنشاء خواست‌اش نه تنها بواسطه محرومیتش از مالکیت مادی بلکه هم چنین در انسانیت اجتناب ناپذیر و اصولی‌اش هم است (الغای همه طبقات منجمله خودش). مندل در نوشته دیگری^۱ به نکته نخست می‌پردازد و قابلیت عینی و تکامل تاریخی عامل عینی انقلاب سوسیالیستی یعنی طبقه کارگر را توضیح می‌دهد. مندل در این نوشته نکته دوم یعنی خواست یا به زبان دقیق تر "عامل ذهنی" را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در مارکسیزم "نظریه" و "عمل" دو قطب آن رابطه دیالکتیکی ای هستند که میانجی‌اش امر "سازمان دهی" می‌باشد. سازمان دهی در واقع وحدت بخش "عامل شناسنده" و "موضوع مورد شناسایی" می‌باشد. متأسفانه، ضرورت وجود یک حزب طبقه کارگر آگاه به منافع طبقاتی‌اش در اغلب موارد صرفاً و عمدتاً از زاویه "عینی" یعنی امری تاکتیکی - تشکیلاتی مورد بررسی قرار گرفته و کم تر به جنبه ضرورت وجودی آن به لحاظ "ذهنی" و رابطه دیالکتیکی بین این دو جنبه مورد بررسی قرار گرفته است.

پرولتاریا در روند خودآگاهی در جامعه به کنش می‌پردازد، به بیانی دیگر در پیکار با سرمایه است که به جایگاه و نقش خویش در جامعه سرمایه داری پی می‌برد، یعنی به آگاهی طبقاتی دست می‌یابد. اما آگاهی طبقاتی که به واقع به مثابه سوژه است به هیچ وجه ثابت و پایدار نبوده و بر طبق یک سلسله قوانین ثابت و مکانیکی شکل نمی‌گیرد، بلکه فرآیندی است دیالکتیکی. رهایی پرولتاریا پیکاری است در قالب وحدت دیالکتیکی نظریه و عمل

1 - "Marx, the present crisis and the future of labour", Socialist register 1985, London

(پراکسیس). اما در این وحدت عنصر "آگاهی" را نباید به صورت نظریه "تاب" متصور شد. چرا که آن بخش از آگاهی "نظری نهفته و نامرئی" تنها توسط کنش در واقعیت خارج از نظریه است که می‌تواند به این آگاهی بنقد موجود افزوده شده و موجب ارتقای آن شود. حزب تنها شکل سازمانی کلیت آگاهی بمثابه وحدت "عامل شناسایی" و "موضوع مورد شناخت" می‌تواند باشد. حزب طبقه کارگر صرفاً شکلی از اشکال سازمان دهی نیست بلکه توده کارگران را باید در روند مبارزاتی طولانی به یک طبقه آگاه به منافع طبقاتی اش متحول سازد.

مندل در این نوشته به جنبه اخیر مساله می‌پردازد و اهمیت، ضرورت و ملزومات یک تشکیلات طبقاتی بر مبنای یک زمینه مادی نظری استراتژیکی تشریح می‌کند. در پرتو تجارت قرن گذشته او نادرست و بی پایه بودن این ایده رایج در بین بسیاری از مارکسیست ها - چه از سوی هواداران این نظریه و چه از جانب مخالفین آن - که بزعم شان‌ها حزب لنینی صرفاً ابزاری تشکیلاتی است، را مستدل می‌سازد و نشان می‌دهد که یک چنین تشکیلاتی در وهله اول یک امر سیاسی است که اصولاً ضرورت وجودی اش در جایگاه طبقه کارگر در جامعه سرمایه داری نشأت می‌گیرد. و از این رو نظریه لنینی سازمان دهی در واقع تمرکز و ادغام "عوامل ذهنی" آگاهی طبقاتی و رهبری "انقلابی" است.

هر آینه طبقه کارگر زیر سلطه نمی‌بود و به لحاظ اجتماعی و سیاسی یک پارچه و همگون می‌بود دیگر نیازی به یک حزب لنینی در جامعه نمی‌بود. دقیقاً به دلیل وجود قشربندهی‌ها در طبقه کارگر است که آگاهی طبقاتی

اشان ناهمگون بوده و در سطوح و درجات مختلف می‌باشند. تنها روش علمی جهت ادغام و وحدت بخشیدن به این آگاهی‌های متفاوت و پراکنده وجود یک تشکیلات آگاه و مجهز به علم مبارزه طبقاتی است. وظیفه چنین حزبی در طی روندی طولانی، وحدت بخشیدن بخش‌های مختلف طبقه کارگر، ارتقای آگاهی کسب شده در جریان مبارزه طبقاتی روزمره به آگاهی طبقاتی و سپس به آگاهی انقلابی - سوسیالیستی است. طبقه کارگر در مقام یک "طبقه در خود" (طبقه بالقوه انقلابی به واسطه جایگاه عینی‌اش در جامعه سرمایه داری) به یک "طبقه برای خود" (طبقه بالفعل انقلابی به واسطه کسب آگاهی طبقاتی) متحول شود.

مندل در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید :

« این آقایان از نشر عقاید، خواه بر روی کاغذ باشد و خواه در تالار سخن رانی ها، آن چنان واهمه‌ای به خود راه نمی دهند. آن چه که آن‌ها را به وحشت می‌اندازد همانا هر گونه عمل متشکل و هر گونه تلاش سازمان یافته در جهت تحقق این عقاید است.»

این جزوه مندل در واقع تلاشی است در پاسخ گوئی به نکات مطروحه در بالا. و این که چگونه پرولتاریا می‌تواند از "طبقه در برابر سرمایه" به "طبقه برای خود" متحول شود.

در شرایطی که مفهوم سازمان دهی لنینی و حزب - هم چون بسیاری از دستاوردهای انقلاب اکتبر به دلایل مختلف، عمدتا در پی انحطاط سریع حکومت شوراها در شوروی سابق - شدیداً دست خوش تحریف و تخریب

قرار گرفته و حزب لنینی از یک سازمان رزمنده پرولتاریا به سازمانی بوروکراتیک متحول شد و به جای قدرت شوراهای کارگران و زحمت کشان عملاً این موجود مسخ شده به عنوان ارگان حکومتی در جوامع به اصطلاح سوسیالیستی سابق حاکمیت مطلق یافت، بحث مندل در مورد چرایی نیاز به یک سازمان دهی طبقه کارگر و چگونگی ایجاد یک حزب بر طبق الگوی واقعا لنینی و نه کاریکاتور مسخ شده استالینی آن ضرورت تام دارد. از سوی دیگر مندل به پرسش ها و ایرادات طرح شده از سوی گرایش های چپ گرائی که منکر ضرورت وجود یک حزب در روال مبارزه خود به خودی کارگران می باشند، پاسخی کافی می دهد و مستدل می سازد که خودگردانی اقتصادی و سیاسی کارگری کوچک ترین منافاتی با کارکرد حزب لنینی ندارد.

پی نویس ها

۱ - برخی از آثار با اهمیت تر مندل در زمینه اقتصاد عبارتند از :

- La Formation de la pensée économique de Karl Marx, Paris 1967.
- Die EWG und die Konkurrenz Europa-Amerikai, Berlin, 1968.
- Marxist Economic Theory (2vols.), New Yorkm, Monthly Review, 1970. *

- Late Capitalism, London, New Left Books, 1975.
 - Long Waves of Capitalist Development: The Marxist Interpretation, New York, Cambridge University Press, 1980.
 - Introduction to the Capital (3vols.), London, Pelican, 1981. *
- ۲- نگاه کنید به:
- Introduction au Marxisme, Paris, 1979.*
 - The Marxist Theory of State, New York, 1980. *
 - The Marxist Theory of Alienation, New York, 1974.
 - Réponse J Althusser et Jean Elleintein, Paris, 1979.
 - Trotsky: A Study in the Dynamic of his Thought, London 1980.*
 - La Place du Marxisme dans L'histoire, Amsterdam, 1986.*
 - Trotzki als Alternative, Berlin, 1995.
 - Critique de l'Eurocommunisme, Paris, 1978.
 - Revolutionary Marxism Today, London? New Left Books, 1979.

- Revolutionary Marxism & Social Reality in the Twentieth Century, Humanities Press International.

۳- عمده کارهای وی در مورد سازماندهی :

- Class consciousness and the Leninist Party, London, New York, 1973.

- The Leninist theory of organisation, London? 1970. *

- Historical roots of bolshevism, London, 1973. *

- The Revolutionary Potential of the Working Class, New York, 1974.

- Contrôle ouvrier, conseils ouvriers, autogestion, Paris, 1970.*

- In Defense of Socialist Planning, New Left Review, N° 159, 1986.

- Power and Money, Verso, London 1992.

۴- مهم‌ترین آثارش در مورد جوامع پس‌سرمایه‌داری :

- Inconsistencies of State Capitalism, London, 1969. *

- On Bureaucracy: A Marxist Analysis, London, 1975.*

- Ou va l'URSS de Gorbatchev, Paris, 1989.

- Octobre 1917: Coup d'Etat ou Révolution sociale, La légitimité de la Révolution Russe, IIRE, 1992.*

- E. Mandel & C. Harman debate de USSR, Socialism & Enghelab, N. 2,3,4.*

منابعی که علامت * مشخص شده‌اند به زبان فارسی ترجمه شده‌اند.

هوشنگ سپهر

مطالب شماره های پیشین در دفاع از مارکسیزم

شماره ۱

سرسخن - هیأت تحریریه
چرا این شماره به انقلاب اکتبر اختصاص دارد؟
مارکسیزم ما و مارکسیزم آن ها
خطرات حرفه ای قدرت
مارکسیزم جادوی نخستین
جهت گیری بلشویک ها، یک بررسی انتقادی
مفاهیم تشکیلاتی نزد لنین
بر نسل انقلاب اکتبر چه گذشت؟
انقلاب اکتبر و مسأله ملیت ها
مسأله ملی در اتحاد شوروی
استالین و مسأله ملیت ها
نقد و بررسی کتاب: لاریسا ریسنر؛ یک زندگی نامه

شماره ۲

سرسخن - هیأت تحریریه
تأملاتی در باره مارکس و جهانی شدن سرمایه
رژیم سیاسی جامعه بورژوایی
مارکس، بحران کنونی و آینده کار
بن بست ایدئولوژی بازار
نقش و جایگاه رزا لوکزامبورگر جنبش بین الملل کارگری
معرف و بررسی کتاب: پول و قدرت - یک نظریه مارکسیستی از بوروکراسی
۲۱-۱۹۲۰ سال های تاریک لنین و تروتسکی

برای دریافت نسخه چاپ کاغذی نشریه با آدرس های زیر تماس بگیرید:

domiran03@gmail.com

taliee.publication@gmail.com

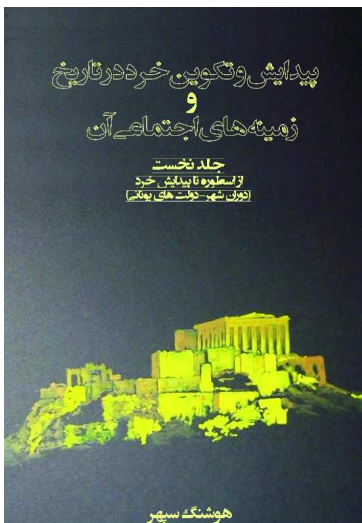
انتشارات طلعه منتشر کرد



... تلاش انسان برای فهم و شناخت دنیا بطور تکنیکی متوقف است با مدارش برای فرار از سطح حیوانی، برای غلبه یافتن بر نیروهای کره طبیعت، برای رهایی واقعی و نه صرفاً صوری و قانونی‌اش. این چیزی است که در سراسر تاریخ بشر با آن روبرو بودیم اکنون اما این مسیر وارونه شده و بخش صدای از وسایل ارتباطات جمعی و ابزارهای آموزش همگنی در خدمت ترویج مسائلی قرار گرفته که هر چه بیشتر به علمی نیروهای کور بر انسان و اسارت بیشتر او در چنگال اوهام و نگاه ناشناختن در سطحی نازل، منجر می‌شود.

این کتاب، نه کتابی درباری تاریخ فلسفه است و نه برای متخصصین فلسفه. هدف اصلی این کتاب ارائه مکتب اصلی اندیشه و معرفی چهره‌های شاخصی هر یک از این مکاتب است. نکته اصلی بر این بوده است که پیش زمینه‌های تاریخی-اجتماعی پیدایش آنرا و اندیشه‌های نو را بگوید و دلایل آنان را تا حد امکان توضیح دهد. تلاش شده تا زبان کتاب، از زبان ساده و قابل فهم برای همه باشد...

پیدایش و تکوین خرد در تاریخ و زمینه های اجتماعی آن
جد نخستین از اسطوره تا پیدایش خرد (فوران شهر- دولت های یونانی)
هوشنگ سپهر



نظریه لنینیستی سازماندهی
ارنست مندل



The Leninist Theory of Organisation

Ernest Mandel

Published in:

International Socialist Review, Vol.31, No.9, December 1970, London.

Translated into Persian by: Houshang Sepher

نظریه لنینیستی سازماندهی

ارنست مندل

مترجم: هوشنگ سپهر

مترجم: هوشنگ سپهر

talice.publication@gmail.com

آدرس تماس:

In Defence of Marxism 3

Octobre 2016

A Persian Language Journal of Marxist Review

Table of Contents:

- * Editor's Note
- * Critical Theory: A Brief Critical Review of the "New Left"
- * Alain Badiou: From Myth to Reality
- * Daniel Bensaïd: His Life and Works
- * Alain Badiou and the Miracle of the Event
- * Power to the People : John Lennon and Yoko Ono talk to Robin Blackburn and Tariq Ali
- * Book Review

DDM-IRA
Nouvelle librairie, La Brèche
27, Rue Taine
75012 Paris
France

www.hks-iran.org

taliee.publication@gmail.com
domiran03@gmail.com

In Defence of Marxism 3

December 2016

A Persian Language Journal of Marxist Review

Table of Contents:

- * Editor's Note
- * Critical Theory: A Brief Critical Review of the "New Left"
 - * Alain Badiou: From Myth to Reality
 - * Daniel Bensaid: His Life and Works
 - * Alain Badiou and the Miracle of the Event
- * Power to the People : John Lennon and Yoko Ono talk to Robin Blackburn and Tariq Ali
 - * Book Review

DDM-IRA
Nouvelle librairie, La Brièche
27, Rue Taine
75012 Paris
France