

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 تاحدودی 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" نگرانیده بود، نه کسی اسم بدیو را شنیده بود و نه نظرات سیاسی و فلسفی‌اش اصولاً مناسبیتی 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 مشابهی 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 در بسته، جای مواد آتش‌زا

را مواد خلسه‌زا و جای مارکس و چه‌گوارا را بدیو و ژیزک 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.

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 رقیب-اش 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؟"^۱ 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 رسانه-ای 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.

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

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 هم رزم‌های خود آن 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 در غلطیدند 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 حتی به مقام وزارت هم رسیدند.

این درست است که این چرخش به راست شامل اکثریت قابل ملاحظه-ای از مائوئیست‌های فرانسوی شد، اما حتی چند از آنان پس از وداع گفتن با مائوئیسم، 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. آن بدیو یکی از رهبران یک گروه مائوئیستی 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 "فرنچ تئوری" و یا "فلسفه فرانسوی" شناخته می‌شوند. آن 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 بديو، نگاه‌های انتشاراتی با شم قوی تجاری‌اشان، به تجدید چاپ اکثر کتاب‌های فراموش‌شده بديو پرداختند. موتور تبلیغاتی نگاه‌های انتشاراتی نظیر آمازون، دنیای مجازی اینترنتی گوگل، یاهو، یوتیوب در طی مدتی کوتاه از بديو گمنام، مهم‌ترین فیلسوف سده بیستم و حتی بیست و یکم را آفریدند. حال بديو جای نیچه و هایدگر را می‌گیرد. موتور جستجوی گوگل در برابر نام بديو بیش از یک میلیون و پانصد هزار صفحه پیشنهاد می‌کند، غول انتشاراتی آمازون حدود دویست کتاب از بديو برای فروش عرصه می‌کند، 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 بديو و سودمندی‌اش برای حفظ وضع موجود پی برده‌اند.

اگر سرکوزی در انتخابات برنده نمی‌شد، بديو 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 بديو دمیده می‌شود و پشت سرهم به تقلید از مارکس اما علیه مارکس، مانیفست‌های مختلف تولید می‌کند: "مانیفست برای فلسفه"، "فرضیه کمونیستی"، "مانیفست نوم برای فلسفه"، "ایده کمونیستی" و... یکی از ویژگی‌های سرمایه‌داری "فردگرایی" است و بت‌پروری 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 آن بديو 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 بديو می‌پرسد که آرزویش برای بشریت چیست، بديو پاسخ می‌دهد:

« آرزویم این است که فیلمی براساس 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 تناثرش اکتفا می‌کند.

ببینیم بدیو درباره خودش و 'فرنج تئوری' چه می‌گوید: او در نوشته‌های 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 پارمیندوس 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 بیستم به آن دو مرحله پیشین بیافزائیم، مرحله‌ای که از هر لحاظ با آن دو دوره قابل مقایسه‌اند. این مرحله افرادی نظیر سارتر، دلوز، بشلار، مرلوپونتی، لووی استروس، آلتوسر، فوکو، دریدا، لاکان و شخص خودم را شامل می‌شود».^۳

بعدها در مقاله دیگری بدیو خود را به مثابه هگل + مارکس سده بیستم

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

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

ارزیابی می‌کند. او نه فقط فلسفه‌اش بلکه فروتنی را هم از افلاطون به ارث برده‌است.

به واقع مرحله سومی که بدیو به آن "فلسفه فرانسوی" و آمریکایی‌ها بر آن نام "فرنچ‌تئوری" نهاده‌اند، همانند نمایشنامه‌ای است در چندین پرده، که هر یک از اسامی نامبرده پرده‌ای از آن را می‌نویسند. و از آنجا که بدیو دست اندر کار تئاتر هم هست، سنتزی فلسفی از مجموعه این تکه پاره‌های فلسفی را سرهم‌بندی و کلاژ می‌کند و آن را به عنوان آخرین مرحله در تکامل فلسفه در تاریخ بشر به ما ارائه می‌دهد. او برای آن‌که به این ملغمه بد طعم و آش در هم‌جوش، رنگ علمی بدهد، دست به دامن ریاضیات و فیزیک مدرن می‌شود و مفاهیم موجود در نظریه مجموعه‌ها در ریاضی و واژه‌ها و اصطلاحات در فیزیک کوانتوم هم به‌کار می‌برد، بدون آن‌که آن‌ها کوچکترین ربطی به موضوعات ارائه شده داشته باشند. استفاده از این روش ابتدائی و فریبنده نه به بدیو منحصر می‌شود و نه او پایه‌گذارش است. برای آشنایی بیشتر از سوء استفاده فیلسوف‌های "تئوری فرانسوی" از ریاضیات و فیزیک، ما خواننده را به کتاب بسیار جالب و افشاگرانه "سوکال و بریکمونت" ارجاع می‌دهیم.^۴

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

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

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

کارخانه‌های فرانسه به سبک انقلاب فرهنگی چین عمل کنند،
(۳) دیدی بسیار جهان‌سومی داشتند و قوم‌گرا بودند. برای
نمونه در کارخانه‌های فرانسه فقط سراغ کارگران عرب می-
رفتند».

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 بیدیو^۱ از مدافعین
آن بودند، عمر مائوئیزم سیاسی در فرانسه به سرعت به پایان می‌رسد
و از صحنه سیاست چپ خارج می‌شوند.

در جریان تحول کلی مائوئیزم در فرانسه یک استثناء مشاهده می‌شود و
آن بیدیو و تعداد اندکی از هم‌فکرانش بودند که فعالیت سیاسی‌اشان را در
یک محفل سیاسی کوچک و بی تأثیر به نام "تشکل سیاسی"^۲، که
گروهی شبه مائوئیستی - شبه آنارشیستی بود، ادامه دادند. بیدیو 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

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 بیدیو مائوئیست دوآتشه، 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. درحالی که 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. بیدیو مقاله مزبور را در پی دخالت نظامی ویتنام، و در حمایت
از رژیم جنایت‌کار خمر سرخ و پلپوت می‌نویسد. طی سال‌های طولانی بیدیو 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.

7 - Organisation Politique

۲۰۰۴ بدیو این تشکل را ترک می‌کند و گروه هم کمی بعد منحل می‌شود.

در طی بیست سال گذشته آن بدیو به تدریج تمام ویژگی‌های مائونیستی را از دست می‌دهد، به جز ویژگی اول، یعنی خودمحور 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 خودمحور ما از آن جایی که خودش را معادل کمونیزم 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 حمله همه چیز را در یک کیسه می‌ریزد، تر و خشک را باهم می‌سوزاند و بر همه چیز خط بطلان می‌کشد. سرانجام هم‌چون ارشمیدوس لخت به صحنه می‌دود و در حالی که به جای "کتاب سرخ مائو"، کتاب "فرضیه کمونیستی" 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. سوای 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 پسامردن 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 پادزر مناسبی است برای زخم‌های بخشی از روشنفکران خردهبورژوای سرکوب شده توسط رژیم و واپس مانده از قافله فرهنگ پسامدرن.

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 آنچه که نظم مستقر و حکومت‌ها یکی پس از دیگری غیرممکن می‌نامند. ژاک لاکان می‌گفت که ناممکن واقعی است...»
«فلسفه، کنش متمایزی از سیاست است. وظیفه‌اش فقط ارائه یک چارچوب مفهومی همگون در برابر الزامات سیاسی روز است. مارکس 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 جا به اعراب دولتی رسید. بدیهی است که این امر به هیچ‌وجه قابل قبول ما نیست...»^۸.

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 خویار" 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 سوسول ها!»^۹.

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 دواتشه بود. پس از مه سال ۱۹۶۸ تب مائوئیزم در فرانسه به سرعت فرو می‌نشیند و این تا حدودی 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

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.

زبان از مارکس را یادآور شوم. مارکس در ایدئولوژی آلمانی می نویسد:

« 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 آرا و اندیشه در قالب واژه ها، معنای خاص خودشان را دارند. مسأله فرود آمدن از دنیای اندیشه و آرا 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 ایدئولوگ ها و فلاسفه به این اندیشه ها و پرداختن منظم و انحصاری به آن ها، و سیستم سازی از این آرا و عقاید، پی آمد تقسیم کار است، بطور اخص فلسفه آلمانی که محصول شرایط خرده بورژوازی آلمان است. فلاسفه به منظور اذعان به این که زبان‌اشان، به مثابه زبانی غیرقابل فهم و دگرپس 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 آن ها 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 منتزع 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

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

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 محفل‌اشان. 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"، "رخداد"، "سوژه"، "وضعیت"، "وفاداری"، "تهی"، "دولت"، "مخاطب"، "پروژه" و ده‌ها واژه دیگر معنایی عجیب و غریبی را به آن‌ها نسبت می‌دهند. سواى 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، هر چند که اعضای "فرنج‌تئوری" را می‌توان اعضای یک خانواده ضد-فلسفی دانست که زبان مشترکی دارند، معیذا 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 اجق‌وجق نویسی هر چه بیشتر. انگلس می‌نویسد:

« از نظر من اگر یک گفتار فلسفی برای یک فرد فرهیخته باسوادی قابل فهم نباشد، اصولاً شایستگی آن را ندارد که مرکبی صرف نوشتن آن شود و انتشار یابد. آن چه که درباره‌اش به روشنی اندیشه شده باشد مطمئناً به روشنی و بدون کم‌ترین حاشیه‌روی و عبارت‌پردازی‌های 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}.

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

به دشواری می‌توان با انگلس موافق نبود. تو گوئی انگلس این جملات را درباره "فرنچ 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 "فرنچ 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 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.

مواظب باش میادا کسی پیدا شود
و شما را با طعمه پوچ "فلسفه"
به بردگی فروکاهد.^{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 پیش‌تر هم گفته بودم دریدا جز پُرانتزی نبوغ‌آمیز بین هایدگر و بدیو نمی‌باشد، به هر حال او فقط یک پُرانتز است. به همین‌سان با شهادت اعلام می‌کنم که هایدگر هم جز پُرانتزی مهم و حیاتی، ولی به هر حال فقط یک پُرانتز بین هگل و بدیو نیست. اما اکنون بی‌باکانه باز هم جلوتر می‌روم و می‌گویم که هگل جز یک پُرانتز بزرگ، ولی به هر حال فقط یک پُرانتز، میان کانت و بدیو نبوده‌است.»^{۱۶}

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 قرض‌دادن از شیوه‌های بسیار رایج بین اعضای محفل "فرنچ تئوری" است. طنز تاریخ این که

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

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

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

"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 رخداد هایی 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 'فرنج تئوری' پایان فلسفه در شکل متافیزیکی‌اش را اعلام کرد و اعضای محفل "فرنج 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، نانسی، 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: "تئوری سوژه" (۱۹۸۲)^{۱۸}، "هستی و رخداد" (۱۹۸۸)^{۱۹}، و "منطق‌های دنیاها" (۲۰۰۶)^{۲۰}. کتاب‌های "اخلاق، جستاری درباره شناخت شر" (۱۹۹۲)^{۲۱}، "یل قدیس، بنیاد

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

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.

جهانشمولی" (۱۹۹۷)^{۲۲}، و "سده" (۲۰۰۵)^{۲۳} هم کتاب‌های مکمل دست‌گاه فلسفی‌اش هستند.

حقیقت

در مرکز گفتمان بدیو "حقیقت" قرار دارد. او مدعی است که "حقیقت" یک مسأله تئوریک نیست بلکه "مسأله پراتیک" است، چیزی است که فرا می‌رسد. "منشأ حقیقت فقط یک "رخداد می‌تواند باشد"^{۲۴}، و هر حقیقتی هم ویژه است و هم جهانشمول، یک تناظر یک به یک بین دانش و موضوع اش نیست، بلکه یک استثنای رخدادی است، فراشده 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 تن غیر قابل پیش بینی را 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 پائین‌تر 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

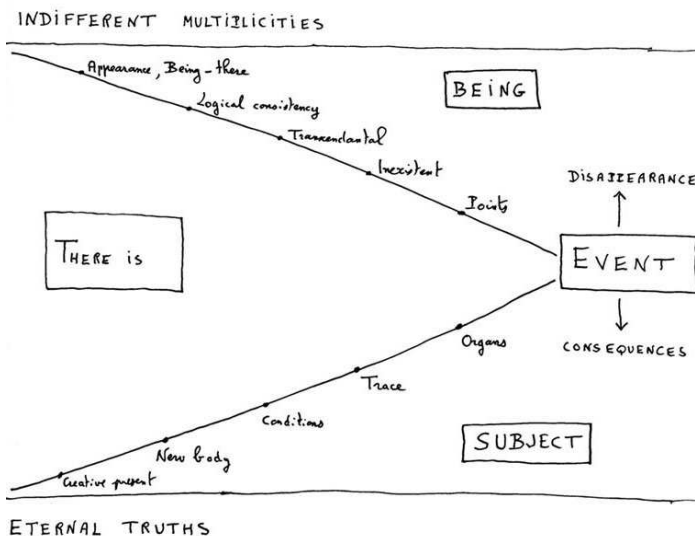
22 - Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme, Paris, PUF.

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.

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

چرا "حقیقت" فقط در این چهار سپهر می‌تواند متحقق شود و در حیطه های 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.



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

26 - Alain Badiou, Philosophy as Creative Repetition.

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

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 سپهر علم محدود نمی‌کند و بر آن "شرایط"^{۲۷} فلسفه نام می‌نهد. از نظر بدیو "شرایط" فلسفه بر بستر چهار سپهر سیاست، علم، هنر و عشق قرار دارند. او می‌نویسد: «فلسفه نابینا است، فلسفه همواره در حال دویدن است تا به شرایط اش برسد». و در همین رابطه جمله معروف هگل را باز می‌گوید: «جغد خرد همواره در شامگاه به پرواز درمی‌آید»، و این تز کهنه و مطرود را ارائه می‌دهد که وظیفه فلسفه عبارت است از منطبق ساختن خودش با "شرایط" تحولاتی که از سر می‌گذراند، همان باور پیشا-مارکسی است که نقش فلسفه را تفسیر گذشته می‌بیند. در ادامه فلسفه را چنین تعریف می‌کند:

« به دنبال روز دانائی (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 دنبال اش شب فلسفه می‌آید؛ دوم، تمدن ازپا افتاده. 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

27 - Condition

از مرگ فلسفه سخن گفته‌اند، دست‌کم از مرگ متافیزیک، کارناب و ویگشتاین که دیگر حرفشان را ننزید... 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 این‌رو 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 می‌کند. در نتیجه آینده فلسفه در گذشته اش نهفته است. شگفتا که آلتوسر مارکسیست به زبان نیچه سخن می‌گوید و از بازگشت جاویدان "همان" خبر می‌دهد. این "همان" چیست و "همانیت" آن در چیست؟ به واقع چیزی ناوردا و نامتغیر در فلسفه داریم، چیزی شبیه تکرار غیرارادی و سواسی یک بازگشت جاویدان "همان"...»

«این توضیحی است بر این که چرا فلسفه همواره یک چیز است. طبیعتاً هر فیلسوفی فکر می‌کند که کارش کاملاً نو و بدیع است، کاری فقط انسانی. فلسفه‌نویسان بسیاری در تاریخ بوده‌اند که از گسست‌های مطلق به ما گفته‌اند. مثلاً بعد از کانت گفته شد که بعد از کانت متافیزیک کلاسیک دیگر ناممکن است. و یا بعد از ویگشتاین گفته شد که دیگر نمی‌توان نقش زبان در فلسفه را نادیده گرفت. اما در فلسفه هیچ چیز بی‌بازگشتی وجود ندارد... این درست است که کنش 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 می‌شود. 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 دراماتیک 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 پائین رفتن-های 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 شبی 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 گزینه های پیشین.»

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
 \equiv : extinguishing

C. Three Subjective Types

Faithfull

$$\frac{\varepsilon}{\varnothing} \implies \pi$$

Reactionary

$$\frac{\neg \varepsilon}{\frac{\varepsilon}{\varnothing} \implies \pi} \implies \pi$$

Dark

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

D. Four Destinations

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

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 بر عهده خود خواننده و 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 سردر نیامورد. معهذاً این همه را به پای بی‌استعدادی و بی‌اطلاعی خود انگاشته و موضوع را با حدود ده فیزیک-دان، ریاضی‌دان و اهل فلسفه در میان 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 متحقق شود، ارائه نمی‌دهد و ما آن را باید صرفاً به مثابه یک حکم بدیوئی بپذیریم.

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 "هستنده‌ها"ی نامنظم و

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.

در هم 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 ابژه 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 یافته. بدیو می‌گوید: «انسجام امر حقیقی در گروهی عمل شمارش است... این عملیات روی *لِهی*"^{۳۱} انجام می‌گیرد و تنها از طریق اعمال امر شمارش (ریاضیات) است که هستی هستنده 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" بدیوئی، "مثل" افلاطونی و به جای عملیات ریاضی و عامل‌های آن، ذهن انسانی و واکنش‌های عقلانی را قرار دهیم و درثانی زبان مغلق و اجق‌وجق بدیو را به زبان قابل فهم ترجمه کنیم، آن گاه متوجه می‌شویم که بدیو تا این‌جا صرفاً نظریات افلاطون را در قالب زبان "فرنچ تئوری" بیان کرده است.

بدیو می‌گوید که بینهایت "وضعیت" وجود دارد. "جامعه فرانسه"، "هنرمردن"، "منظومه شمسی" از نمونه وضعیت‌هایی هستند که او از آن‌ها نام می‌برد. مجموعه این "وضعیت‌ها" یک "حالت وضعیت"^{۳۲} را تشکیل می‌دهد. در این‌جا بدیو از کلمه *État* استفاده می‌کند که در زبان فرانسه هم به معنی حالت و ساختار است و هم به معنی دولت. او

29 - Situation

30 - Réprésantation

31 - Vide

32 - Etat de situations

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 "فرنج‌تئوری" است.

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 حقیقت‌های 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 جرقه اولیه‌ای است برای یک روند سوپراکتیو 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، نقطه مازادی 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: $E \emptyset = 0$ »^{۳۴}.

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

33 - Événement

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

رخداد بدیوئی لحظه‌ای در "هستی" است که "حقیقت" می‌آفریند. دکترین "رخداد" بدیو را می‌توان یک شکلی از نومینالیزم (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 گزینه‌گوئی 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 مجسمه ساز روسی؛ ابداع موسیقی اتونال دوازده گامی توسط شوآنبرگ، پایه گذاری 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 نام ملحوظند، چرا که یک رخداد در بخش نا-هستی قرار دارد 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 بودن مان، رخداد همواره با کرامت خود ما را دچار شگفتی و حیران زده می‌کند»^{۳۵}.

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

در جای دیگر می‌نویسد :

« بر هر یک 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 فرآشد 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 اجق و جق 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 تلاش‌های مان 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 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 نامرئی" درکار است. اگر در نظریه اقتصادی آدام اسمیت "دست نامرئی" رقابت، که واقعیتهای 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 لحظه‌ای است در تاریخ که صرفاً رخ می‌دهد، نظیر ظاهر شدن مسیح مصلوب پس از مرگش بر پل قدیس، رخداد مورد علاقه بدیو (که حتی وجود خود

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

مسیح هم ثابت نشده و بیشتر جنبه اسطوره دارد چه رسد به رستاخیزش 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 سر خود 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 تائید نظریاتش انقلاب کبیر فرانسه را مثال می‌آورد و می‌نویسد:

« 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 "برنامه-ریزی". تمام این مفاهیم از واژگان فلسفی و به ویژه سیاسی بدیو حذف می‌شوند. نظریه "رخداد" بدیو نمونه بارزی است در بیان کلیه اندیشه-های انتقادی معاصر و به ویژه "فرنچ‌تنوری"، که ویژگی همه آن‌ها این است که "استراتژی" و "برنامه‌ریزی" در آن‌ها یا اصولاً نقشی ندارند و یا بسیار کم اهمیت‌اند.

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:

<http://www.hks-iran.org/daniel/files/Alain-Badiou-et-le-miracle.pdf>

Immanent - 38 ، بدیو این مفهوم را از ژیل دلوز اقتباس می‌کند.

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 تمام‌نمای یک "رخداد" است. چرا که از نظر بدیو این رخداد کاملاً با "سیاست رهائی‌بخش" 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 سوژه 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 «*شانس ناب که نمی‌توانست از "شرایط" به آن رسید... جوهر رخداد، بی‌خبر رسیدنش است، هرچقدر هم هوشیار باشیم باز هم ما در برابر شکوهش غافلگیر می‌شویم.*»

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 مثلاً او تکامل جامعه فرانسه از شروع انقلاب کبیر در سال ۱۷۸۹ تا وقوع کمون در سال ۱۸۷۱ را نمی‌بیند و به خواننده نوشته‌هایش 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. اصولاً از نظر بدیو "رخداد" صرفاً

یک "لحظه" است، تاریخ ندارد، یعنی نه ای دارد و نه آینده، در نتیجه نه فرآیندهای 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 رخداداش را به دیگر رویدادهای تاریخی تعمیم دهد. بدیو جنبش مه 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 ت.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 ت.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 بی ابر 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 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 ایغیان و توابع" 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.

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 نامحرکی 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.

ننین می‌نویسد :

« در طبیعت و در تاریخ هیچ معجزه‌ای رخ نمی‌دهد و هر گردش ناگهانی در تاریخ، نکته‌ای که در مورد همه انقلابات

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

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

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 معجزه‌آسا می‌پندارد.» (لنین: نامه‌هایی از دور)

این که در حیطه "علم" تا به امروز "شانس" کوچکترین نقشی نداشته‌است 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 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 بی‌حرکی آزار دهنده ناشی از ثبات سیاسی نسبی بورژوایی در کشورهای امپریالیستی در دهه‌های پس از ۱۹۶۸، برای آن کسانی که خواهان دنیای بهتر و متفاوتی هستند، اما بی‌حوصله و تشنه لحظات استثنائی که بتواند رویاهای خرده‌بورژوایی‌اشان 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 حزب الله. 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 حزب الله، 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 محفل‌کذابی خودش نام می‌برد^{۴۱} و در کشورهای دیگر از جنبش سولیدارنسک در لهستان، جنبش زیاتنیستی در مکزیک، انقلاب ایران و مائوئیست‌ها در نیال.

حکایت سولیدارنسک، سرنوشت لخ و النساء، 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 زیاتنیست‌ها پس گذشت سال‌ها، نه تنها گسترش نیافت بلکه در همان منطقه محدودشان 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 نیپالی 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 نیپال، برای بار

الیور فلتهام، 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 ناف‌اش 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 می‌یابیم. دانش در این مرحله سوپژکتیو 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:

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 سوژه وفادارش برای بار دوم در نقطه مازاد انتخابات، به اعماق چاه تهی "فرضیه کمونیستی" بدیویی سقوط می‌کند. توشیح یک جمله‌ای حکم نخست وزیری سوژه وفادار بدیویی، بهتر از صد ها صفحه استدلال‌ات، جوهر فلسفی این مهم‌ترین فیلسوف رادیکال دوران ما را نشان می‌دهد. پل قذیف‌اش کفرگویی‌هایش را بر او ببخشند.

"هر حقیقتی در تاریکی و سردرگمی 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 رئیس جمهور "چپ" در فرانسه، سال‌های 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 سنتز و مقاومت **منغلانته** برخوردار است. سیاست، تا سطح وفاداری به رخدادی که مردم بیان 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 منزه نگه‌میدارد تا در برابر خطر تبدیل شدن به عامل و بازیچه بوروکراسی‌های کلیسا، حزب و دولت، خود را بیمه کند.

ورشکستگی مارکسیزم-لنینیسم (بخوان مائوئیسم - استالینیسم) اش چنان بدیو را کله پا و گیج می‌کند که از چاله دیالکتیک مکانیستی جوانی‌اش به چاه دگماتیسم - فرمالیسم ضددیالکتیکی 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 "اراده گرایی ناب" نمی‌تواند داشته باشد. حال تئمه‌های مائوئیسم 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 جامعه

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

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

شناسی بوردیو^{۴۶} مشاهده می‌شود، انفعال و بی‌عملی سیاسی وجه مشترک هر دو است.

از نظر بدیو حقیقت فرآشد سوژکتیو 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 می‌رزد. 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 هیچ-کاری نکنیم و 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 بازگشت اشان در امور روزمره تحلیل می‌روند»^{۴۷}.

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

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

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

« آخرین نویسنده در سنت کاتولیسیم دکماتیک پس از پاسکال و مالیرانش... وحی دینی پارادیم 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.

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 مواجه با یک "رخداد" و در طی این رخداد است که یک "سوژه" می‌شود، و به بیان بدیو « روند سوژه شدن را از سر می‌گیرند». 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:

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.

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.

« سوژه صرفاً از رویداد زاده نمی‌شود، بلکه به شرایط عاطفی هم بستگی دارد... که این شرایط نه تنها مشتمل بر رابطه‌اش با رخدادهای است که حقیقت تازه می‌آفریند، بلکه به خود کس هم وابسته است... این کس همان چیزی است که مسیر، چگونگی فرآیند، هستی و بازنمایی به یک واقعیت، به یک حقیقت جدید، مطابق شکلی که سوژه اتخاذ می‌کند، را تعیین می‌کند»⁵¹.

از نظر بدیو فرآیند سوژه شدن از سه ویژگی برخوردار است: اولین ویژگی‌اش 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"، "مرتجع"، و "تاریک‌اندیش". 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 هستند 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 آگزیستانسیالیسم 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 "انسان‌گرایی حیوان" نام می‌نهد! این مقوله هم برمی‌گردد به نظریه

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

"ضد-انسان‌گرایی" 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 سوبرکتیو و از درون خود رخداد می‌تواند متحقق شود، یعنی "لرون بود" است. این بدین معنا است که «رخداد به مثابه یک رخداد وجود دارد و نه به مثابه سکانس رویدادهایی علی‌قابل فهم که همواره امر نامسلمی هستند. رخداد باید توسط یک کنش انتصابی و لزوماً سوبرکتیو تکمیل شود». او بر این نکته "دخالت مفسرانه" نام می‌نهد. دقیقاً 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 ایمان‌گرایی^{۵۲}. در این نوع الهیات، امر باور و ایمان به وجود خدا بسیار ارجح‌تر 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 اصولاً "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 قهرمان است که وضعیت‌اش در رابطه با وفاداری به یک رخداد از جنس معجزه است، یعنی استعلایی است، درست برخلاف ادعای

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

خود بدیو که از "برون 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 ویژگی‌هایی باید برخوردار باشند که بیشتر به "استثناء" شباهت دارند تا رویداد. به همین خاطر است که پاره‌ای از مفسران بدیو بر این باورند که بدیو تئوری رخدادش را از نظریه "استثناء" 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: «نیگرنه 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 ژنریک" رخ داده که به برابری "وضعیت‌ها" می‌انجامد و جهانشمولی زاده می‌شود.

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، بی-تفاوت نماند. به هر حال برای پل قدیس (بدیوئی) مهم این است که رخداد 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-

53 - Epître aux Galates

مدرن را نشانه گرفته و مردود اعلام می‌کند. برای پسا-مدرنیست‌ها و "فرنج‌تئوری" مفاهیمی چون "حقیقت"، "جهانشمولی" در بهترین حالت "مغالطه آمیز" و در بدترین حالت همدستی با امپریالیسم غربی است. جهانشمولی پرورده شده در کتاب "منطق‌های دنیاها" یک نقش بسیار مهم برای سوژه قائل است که قرابت چندان 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 بشر"⁵⁴ 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 قراردادن دفاع از "حقوق بشر جهانشمول"، کشور یوگسلاوی سابق را مورد تجاوز نظامی قرار دادند. بدیو در آن ایام هنوز کاملاً از نظریات مائوئیستی‌اش دست بر نداشته بود و عضو گروه کوچک نیمه مائوئیستی - نیمه آنارشویست "تشکل سیاسی" بود که بازمانده‌های گروه‌های مائوئیستی پیشین منحل شده را دربر می‌گرفت.

درست در همان روزها بود که رفقای قدیمی‌اش نظیر برنار هانری له وی، آندره کلوگزمان، و شرکا ملقب به "فیلیسوف‌های نوین" که جناح راست فرنج‌تئوری 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 بشر" را می‌نویسد. در این کتاب او در رد جهانشمولی "حقیقت‌اخلاقی" 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 بمب‌های امپریالیستی جان هزاران انسان بی‌گناه فلسفه نخونده را گرفت، اما،

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

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 شر" می‌نویسد:

« شکل تحقق به خود گرفتن یک حقیقت به‌گونه‌ای عمل می‌کند که نابودی دنیا پذیرفته شده را موجب می‌شود، در نتیجه اخلاق متکی بر این کنش تنها در شکل کنشی رهائی‌بخش بر پایه 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 به‌خاطر 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 غیر فرهیخته 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 برگردن خود انسان است چرا که او "شانس" 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 آدم‌سوزی هیتلر، اهالی هیروشیما و ناکازاکی، فلسطینی‌ها، روآندی‌ها و سوریه‌ای‌ها همگی "شانس" آن را داشتند که "حقیقت واقعی" سرنوشت‌آشان 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 اینجا 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 دو هزار 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 "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

پرداخته بود، چرا که گالیه به اصل "حقیقت" جهانشمول" باور نداشت. سه سده بعد از گالیه و سی سال پس از پیاده شدن اولین انسان بر روی کره ماه، پاپ اعتراف به بلاهت اسلافش 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 **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 خطرناک‌شان 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.

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 می‌شود. 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 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 مصاحبه‌های‌اش⁵⁵ 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 برکولت، به هر

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

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 دنیاها"⁵⁶ برای اثبات نظریاتش دست به دامن اعداد اول می‌شود. او از اعداد اول به‌عنوان 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 آن‌چنان "وضعیت" پیشامودی 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 به‌هم 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 غیراول، اعداد مرکب هستند. پس اعداد اول حقیقت‌های جاودان هستند. چرا که یک عدد اول در هر مجموعه‌ای که قرارگیرد 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

56 - Alain Badiou, *Logiques des mondes*.

«حقیقت» می‌رسیم که در مخالفت قرار می‌گیرد با ماتریالیزم
دموکراتیک و نسبی‌گرایی 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 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 سفسطه‌پردازانه 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 استدلال‌های 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 سردر نیآورده و از سوی مریدان بدیو به‌کند 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 «حقیقت» اش را بیان نمی‌کند، چراکه «یونیورسالیزم» مسأله‌اش فقط فرم است و فقط جنبه مکانی را ملحوظ می‌دارد و جنبه زمانی نظریه‌اش را آشکار نمی‌سازد در حالی که بررسی حقیقت مسأله فرآیند 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

57 - Le Nombre et Les nombres (1990).

"حقیقت های جاودان" روبرو هستیم^{۵۸}. بدیو در این نوشته برای اثبات نظریه "جاودانیت" حقیقت، بار دیگر به همان مثال مقایسه دو نقاشی از اسب متوسل می‌شود! بیچار اسب ها گیج شده اند که جهانشمول‌اند و یا جاودانه؟ بدیو بر طبق 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 حتما 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 پایه گذار 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 کواکولائی و رهائی از نوع مادونائی، برای خودستایی هرچه بیشتر، یاوه‌هایت هم باید هرچه بزرگتر باشد. *وفاداری به یاوه گویی خود یاوه گویی دیگری است.*

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

در صفحات پیشین جهت آشنائی به طور مجمل به سه پایه از چهار پایه دستگاه فلسفی بدیو پرداختیم. دستگاه فلسفی بدیو یک دستگاه دکماتیک درخودبسته‌ای است و زمانی که به سپهر سیاست می‌پردازد سترونی کامل خود را آشکار می‌سازد. این دستگاه نظیر قصری است از کاه 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 مونیانه‌تر از آن‌ها، همانا قدرت‌های بی‌خردی و جهالت کاملاً چشمگیر هستند. کارکردشان دقیقاً اشاعه تائره‌های 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، 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

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

آن‌ها اشاره می‌کنیم. در ۹ آوریل ۲۰۰۹ تلویزیون کانال ۳ فرانسه که یک تلویزیون دولتی است، مصاحبه‌ای با بديو به نمایش می‌گذارد که مجری برنامه این چنین بديو را به بینندگان معرفی می‌کند :

« سلام آلن بديو، شما فیلسوف هستید، برای مردم عادی شناخته شده نیستید. از تلویزیون گریزانید، معهذاً 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 کولژ بین‌المللی فلسفه، در اکول نورمال سوپری یور جایی که برای سمینارهای‌تان 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 شما است. 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 بديو در پاسخ به این تملق‌گوئی‌های مضمئن‌کننده 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 می‌کنید را بپذیرد...»

آن چه در سطور بالا آمده است تنها یک نمونه از ستایش و تمجیدی است که رسانه‌های به گفته خود بديو "مونی" از بديو 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 مؤسسه‌ای چون "کالج بین‌المللی فلسفه"^{۶۰}، "مدرسه عالی اروپایی"^{۶۱} و یا اکول نرمال سوپریور (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 سوسیالیست و حزب کمونیست برنده می‌شود و فرانسوا میتران از حزب سوسیالیست به ریاست جمهوری می‌رسد. این نخستین باری است که در فرانسه فردی "چپ" بر این مسند تکیه می‌زند. فرانسوا میتران، ملقب به "ماکیاول فرانسه"، برای خنثی‌کردن 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 فرانسوا میتران در فرانسه به شکل گسترده‌ای موجب توهم و رویای بازگشت "چپ" شد، به‌طوری که بخش عمده از روشنفکران خردمبورژوا 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 و افری دارند، اقدام نمود»^{۶۳}.

60 - Collège International de philosophie

61 - European Graduate School

62 - École Normale Supérieure de Paris

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

متأسفانه بدیو به جزئیات واقعیت فوق نمی‌پردازد، مثلاً نمی‌گوید که میتران بودجه‌ای در اختیار ژاک دریدا، فرانسوا 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 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 آن چنان پیش می‌رود که ژان پی-یر فه 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 مارکس زدایی "چپ نو"، بر افتخاراتش افزوده می‌شود.

داستان "مدرسه عالی اروپایی" از این هم جالب‌تر است. این مدرسه موسسه‌ای است خصوصی و بسیار گران قیمت 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 تنوری و پسامدرنیست‌های 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!

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

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 فلسفی‌اش، 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 میان‌سال را خجولانه مردود اعلان کرده، آن‌هم در اوضاع و احوالی که کمتر کسی خود را مائوئیست می‌داند.

بدیو مدتی پس از آن که محفل سیاسی‌اش 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 نمایندگان‌هایش 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 تاکنونی، که فرآشد سیاست را در حیطه "قدرت" می‌دیدند، هدف سیاست نه قدرت است و نه تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی، بلکه مشابه سپهر سه فرآشد دیگر فقط ایجاد و ابداع "امکان" هائی است که نه ملحوظند و نه مرئی... سیاست فقط اندیشه است... فلسفه اصولاً معنائی ندارد اگر به سیاست نپردازد»^{۶۷}.

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

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

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 دگرگونی‌ها... 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 من برآن "کمونیزم" نام می‌نهم. عبارت است از کنش یک ناممکن، تحقق یک پیش‌ناموجود 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 کمونیزم می‌نویسد :

« کمونیزم آن "ایده" ای از جامعه است که در آن " اصل برابری" که یک "حقیقت سیاسی" است، متحقق می‌شود. کمونیزم ایده‌ای 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 نوین 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 سوئزکنیواسیون فردی». او توضیح می‌دهد که روند حقیقت همان عنصر سیاست است برای آن که هستی از "تهی" هویدا می‌شود. 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 توانائی‌هایش، اندیشه‌هایش، عواطفش، بخشی از تن - حقیقت، هستی مادی ایده کمونیستی شود، در عین ساختن یک حقیقت جدید، یک دنیای جدید...»

«در فرآشد "ایده کمونیستی" یک فرد از محدودیت‌های فردگرایی‌اش، از رقابت و خودخواهی فراتر می‌رود. او حتی از محدودیت یک مبارز بودن فراتر می‌رود و یک سوژه جدید می‌شود. "شانس" 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 تابخی 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، ایندولوژیک 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، پی 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 می‌شود، یعنی که حقیقت ها فاقد هرگونه 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 نمی‌تواند وجود داشته باشد درست است، و به گونه ای استعلایی هم درست است. گسست جهان‌ها، 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 سوژه‌مند شدن ذهنی، که امر واقعی، امر نمادین و امر ایندولوژیک را در سطح فردی تلفیق می‌کند. ما باید این ایده را، با گسستن‌اش از هر نوع کاربرد اسنادی، به معنای اولیه‌اش بازگردانیم. باید ایده را زنده کنیم، اما همچنین باید امر واقعی را از هرگونه درهم آمیختگی بی‌واسطه‌اش با ایده برهانیم. از سکناس های سیاسی، که در نهایت بی‌معنی خواهد بود بر آن‌ها برجسپ کمونیستی بزنیم، ایده کمونیستی تنها می‌تواند توان بالقوه سوژه شدن افراد را اندوخته خود کند...

« بنابراین برای آن که ما بتوانیم ایده را در ذات سه وجهی کنشی اش تعریف کنیم باید از حقیقت‌ها، 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 تن‌ها و زبان‌ها، آن‌گونه که در موقعیت ویژه‌ای وجود دارد، (با ارجاع به کتاب‌های "هستی و رخداد" [۱۹۸۸] یا "مانیفست برای فلسفه" [۱۹۸۹]، یا آن‌گونه که در دنیای خاصی ظاهر می‌شود، (بیشتر با ارجاع به کتاب‌های "منطق‌های دنیاها" [۲۰۰۶]، یا "مانیفست 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 امکان‌های 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، راه‌گشای 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 چشم‌انداز تجویز صوری آن چه که ممکن است، ناشدنی-های مختص به آن وضعیت را تجویز می‌کند. دولت همواره تناهای 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 "فرآشد حقیقت" یا "حقیقت" می‌نامم. به فوریت باید اشاره کنم که در هر حقیقتی، تصادف 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 "بنده" مادی یک حقیقت، تا آنجا که یک جهت‌گیری ذهنی دارد، یک بنده استثنایی است. جسورانه از یک استعاره مذهبی استفاده می‌کنم و می‌گویم از آن جایی که نمی‌توان "بنده حقیقت" را به امور واقع درون‌اش کاهش داد، می‌توان آن را یک بدن شکوهمند نامید. در رابطه با این بنده، که در سیاست، بنده یک سوژه جمعی نوین و بنده 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

سوژمند است و نه شکومند. در مقابل باید گفت تاریخ همانا تاریخ دولت است»⁶⁸.

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

«... با طوفانی از جملات یاهو و مهمل طرف مخاطب را گیج و هاج واج کردن. این شگرد براین باور است که آدمی اغلب گمان می‌کند که کلماتی که می‌شنود لزوماً حامل معنایی هم هستند»⁶⁹.

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 شگردهای همه نویسندگان فرنچ تئوری و به ویژه آلن بدیو، دوپهلو گوئی، ابهام، تاریخنویسی 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 برداشت نادرست خواننده بیاندازد و خود تفسیر دیگری ارائه دهد.

اسلاوی ژبژک و آلن بدیو مشترکاً 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 معهداً بیش از ۱۲۰۰ نفر در سالنی که ظرفیتش ۹۰۰ نفر بود، گرد آمده بودند. شرکت کنندگان اکثر جوانانی بودند که در یک

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

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

دست آیفون چند صد یورویی داشتند و در دست دیگر کوکاکولا. مارکس در گور خود که در چند کیلومتری قرار داشت سراپا شمع 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 کلی‌گویی‌های 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 "کمونیزم: بار دیگر بدیلی برای سرمایه‌داری". همین نشریه در شماره روز قبل هم مقاله ستایش‌آمیزی دارد در وصف ژیزک هم- چون یک ستاره مارکسیستی. از قرار معلوم ویروس "ایده کمونیزم" 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 دست‌همه 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 کمونیزم 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 گوش-خراش 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 کمونیسم، بدون این ایده، برای یک فیلسوف در حوزه سیاسی-تاریخی چیز جالب دیگری باقی نمی‌ماند. بگذارید هر کس سرگرم امور خودش باشد، دیگر دربارشان 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}.

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، قرارداددن "فرضیه کمونیستی" در برابر

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

"فرضیه پایان تاریخ"، و پشت سرگذاردن "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 "سوژه انقلابی"، یعنی طبقه کارگر را نه تنها پر نکرد، بلکه عمیق‌تر هم کرد. وفاداری به کمونیزم، فرضیه کمونستی 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، به‌یاد عشق افلاطون به کالی پولیس می‌افتد و کمونیزم افلاطونی‌اش را در قالب "فرضیه کمونستی" به ما ارزانی می‌دارد. واژه فرضیه در زبان‌های لاتینی از دو کلمه "hypo" و "thèse" تشکیل شده به معنای "پیش‌تز" است یعنی چیزی که به لحاظ اعتبار هنوز حتی یک "تتر" 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 یک دگم! بدیو در بهترین حالت به دوران اسکولاستیک تعلق دارد و سده‌ها از دیالکتیک به دور است.

خوانش بدیویی تاریخ جنبش کمونستی

چکیده نظریات سیاسی بدیو را می‌توان در کتابش به نام "فرضیه کمونستی" یافت. عنوان کتاب با محتوای آن چندان خوانائی ندارد. "اعترافات خجولانه و متأخر یک مائوئیست پرمدا" عنوان گویاتری می‌توانست باشد. تنها نکته مثبت کتاب نوعی دفاع عرفانی و اخلاقی از

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

"کمونیسم" است. آن هم 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 ایستگاه‌هایی 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 می‌کند 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 می‌بیند: (۱) سکانس اول از سال ۱۷۹۲ تا سال ۱۸۷۱، یعنی از انقلاب کبیر فرانسه تا شکست کمون پاریس. ویژگی‌های این دوره را چنین بیان می‌کنند: قیام توده‌ای، کسب قدرت توسط توده‌ها از طریق سرنگونی انقلابی نظم موجود، الغای اشکال جامعه کهن و برقراری نظم جدید "جامعه برابر". در این سکانس بدیو تمامی نظریات ژان ژاک روسو را بی‌کم و کاست بیان و تبلیغ می‌کند؛ (۲) سکانس دوم سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۷۶ را در برمی‌گیرد، 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

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

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 قله‌های فلسفه، مبارزه جدیدی را از نو سازمان دهیم. دو دوره سال‌های ۱۸۷۱-۱۹۱۴ و سال‌های ۱۹۷۶-۲۰۰۷ را سال‌های فترت می‌نامد و تکرار این تاریخ و رویدادهایش را ناممکن می‌بینند. دوران‌بندی تاریخ صدوپنجاه سال گذشته جنبش کمونیستی توسط بدیو از هر لحاظی من‌درآوردی است.

بدیو در طی چند صفحه فیلمنامه تراژدی تاریخ صدوپنجاه ساله جنبش کمونیستی را می‌نویسد، سناریو با به روی صحنه آمدن روبسپیر 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، لنینیزم، حزب پرولتری، 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 لویی بناپارات نوشت، می‌گوید:

"... برعکس، انقلاب‌های پرولتری خود را مدام نقد می‌کنند. در مسیر حرکت‌شان دائما از حرکت باز می‌ایستند، تو گویی به عقب باز می‌گردند تا آن چه را انجام داده بودند بار دگر از نو آغاز کنند. نقطه ضعف و تنگ‌نظری تلاش‌های پیشین خود را به سخره گیرند. تو گویی خصم‌شان را برای این بر زمین می-

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

کوبند 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 مداوما خود
را پس می‌کشند تا سرانجام اوضاع و احوالی پدید آید که دیگر
هرگونه عقب‌گردی ناممکن شود و خود 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
پیش‌بینی کرده بود و هم ظهور آدم‌هایی از نوع بدیو. چه‌ها که به اسم
مارکس و مارکسیزم نکردند و بعد هم که گذش در آمد به حساب
مارکس گذاشتند. در جملاتی بازگفت شده از مارکس ما با یک تحلیل و
برخودی 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 می‌فرستد.

سال‌های ۱۸۷۱-۱۹۱۷، درست برخلاف "فرضیه کمونیستی" بدیو که
از آن‌ها 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 تئوریک و هم در عمل. همین
دوران بی ارزش از دید بدیو، نظریه‌پردازانی را پروراند که در کل
دوران فلسفی مورد علاقه بدیو یعنی دوران "فلسفه فرانسی" از سال-
های 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، لابرینولا مهرینگ، بوئر، لنین،
تروتسکی، هیلفردینگ، لوکزامبورگ و ... بدیو در نوشته‌هایش به غیر
از استالین - کسی که حتی جزء دست دهم‌ها هم محسوب نمی‌شد، البته

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

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 تاریخش هم بی شباهت 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 پلخانیف 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 شروعش را پیدایش تمدن و لحظه "پیدایش دولت" در هزاران سال پیش می‌بیند، ما "فرضیه مارکسیستی"، یعنی پایه‌گذاری "کمونیسم علمی" را قرار می‌دهیم. فرضیه‌ای که به بررسی علمی سرمایه‌داری مدرن و تدقیق مراحل تکامل و انکشاف آن می‌پردازد، که نقطه شروعش 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 تحقق‌اش 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 "فرنچ 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 بی-تاریخ 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 زندگی اش خود به آن پای بند بود: از "مانیفست 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 دورمبندی سکانشی 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 "مانیفست 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 "چپ‌نو؛ 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، علایق 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 مارکسیست‌ها فهمیدند، بلکه هم چنین باید از موقعیت‌ها و فرصت‌های بالقوه‌ای که مارکسیزم از دست داد، و یا آن‌ها را به‌گونه‌ای 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 شتاب‌دهش 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 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 "و/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 پنبه-ای و دشمن فرعی است. موضع سیاسی حزب کمونیست (البته به توصیه کمینترن 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 درس‌اش 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- دولتی"، 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 جامعه‌شناسی 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 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" اش 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 باورداشتیم. امروزه، براین باوریم که ابتکارات و ابداعات سیاسی که خود را به مثابه نمایندگان یک طبقه بیان می‌کنند، هرچه را که می‌توانستند انجام بدهند، انجام داده‌اند {عمرشان به سر آمده‌است}. 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 فرآیندهای سیاسی، از وضعیت‌های سیاسی، از تناقضات و تضادها {اصطلاحات مائویی} شروع کنیم. اما دیگر به هیچ‌وجه نمی‌توان این پدیده‌ها را در باز نمودهای طبقاتی فرمول بندی کرد. به بیان دیگر سیاست فقط یا "سیاست رهائی" می‌تواند باشد و یا "سیاست ارتجاعی" (نه سیاست طبقاتی)، یعنی در یک بررسی و مطالعه علمی و عینی از نحوه کارکرد طبقات در جامعه، نمی‌توان سیاست را در قالب طبقات ریخت»^{۷۵}.

در این کتاب بدیو آشکارا به سوی اخلاق کانتی پیش می‌رود و مفاهیم کانت را بطور مستقیم و غیرمستقیم علیه مفاهیم مارکسیستی به‌کار

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

می‌گیرد. در مارکسیزم مفاهیم اخلاقی "خوب"، "بد"، و "حق" فقط در رابطه با منافع کل طبقه کارگر و مزدبران و توده‌های زحمتکش است که معنی می‌یابد، یعنی در رابطه با بهبود شرایط زندگی مادی انسان‌های زحمتکش و نه در رابطه با منافع "عام" جامعه. بدیو می‌نویسد:

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

اما این واقعیت که کارگران و مزدبران در نظام سرمایه‌داری توسط صاحبان سرمایه استثمار می‌شوند، 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 توده‌های زحمتکش "نفع" می‌برند هم خود یک "حقیقت" مسلم دیگری است، حال اگر این دو حقیقت ساده برای بدیو حقیقت محسوب نمی‌شوند چرا که صرفاً براساس "منافع" هستند پس "حقیقت" بدیویی و کل فلسفه‌اش را باید به آشغال دانی عقاید ارتجاعی فرستاد.

حتی اگر نظریه فلسفی "حقیقت"، "رخداد"، و رابطه‌اشان با "اخلاق" آن‌طوری 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 باسمه ای و غیرواقعی" و گاهی هم آن را "فاجعه" می‌نامد. او در

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 "فرتور"، "ظاهرنمون" و یا "باسمه" را در برابرش قرار داده‌اند. من واژه "وانمودار"، از ریشه "وانمود کردن" را پیشنهاد می‌کنم.

رابطه با رژیم نازی در آلمان هیتلری می‌نویسد :

« وفاداری به "وانمودار" برخلاف وفاداری به "رخداد"، گسست‌اش از وضعیت را نه 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 بر دگی است در خدمت ذات آلمانی. "همه" در این جا لزوماً به معنای 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 "وانمودار" چیزی سر در نمی‌آورد در مصاحبه‌ای از او می‌خواهد که این تفاوت را بیشتر روشن‌سازد. بدیو می‌گوید :

« فاجعه یک " نمودار رخدادی" است. در حالی که یک "رخداد" تهی، وضعیت را احضار می‌کند، فاجعه اما پر شدن تهی را ندا می‌دهد. در حالی که "رخداد" درگیر جهانشمولیت تکنیکی یک حقیقت است و یک وضعیت کامل پیش می‌آورد و در نتیجه انسانیت را در بطن خود دارد، برعکس فاجعه ارباب 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

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

در برابریش مقاومت می‌کند، که تنها راه گواهی دادن بر وجود داشتن‌اش این است که بگوئیم که آن چه این جا هست، که نامناسب به حال حقیقت مثلا سربرآورده از بطن وجودش، به این خاطر هستی دارد که آن-جا نباید- باشد. با این تعریف اکتبر ۱۹۱۷ یک "رخداد" است در حالی که به قدرت رسیدن هیتلر در ۱۹۳۳ یک فاجعه "وانمودار" . تفاوت این دو به لحاظ هستی‌شناختی 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 بندبازی‌های زبان یاجوج و ماجوجی متوسل می‌شود و تزویر فلسفی‌اش را به بهترین وجهی نمایان می‌سازد. بدیو در حالی که همواره خود را مخالف اخلاق کانتی اعلام می‌کند، ولیکن در همین جمله باز گفت شده از او، سوای نحوه نگارش‌اش، به همان استدلال کانتی متوسل می‌شود و می‌خواهد بگوید که نازی‌ها چون ملی‌گرا و نژادپرست بودند نه مبین "همه" بودند و نه در "همه‌جا". اگر همین نحوه استدلال (یعنی احکام و مقوله‌های کانتی) را در مورد انقلاب کبیر فرانسه و یا انقلاب فرهنگی چین بکار ببندیم، این رویدادها هم از جرگه "رخداد" و "فرآیند حقیقت" خارج می‌شوند. اصولا در تمام رویدادهای تاریخی که بدیو "رخداد" می‌نامد، نه در "همه‌جا" بوده و نه برای "همه کس"، همواره بخشی از جامعه علیه بخش دیگری و نه در همه جا بوده‌اند. در انقلاب فرانسه بخشی از جامعه علیه فئودال‌ها و دربار بودند و در انقلاب فرهنگی چین هم به قول خود مانو علیه "پویندگان راه سرمایه‌داری و بورژوازی نوپا". تنها با انتساب صبغه طبقاتی به "رخداد" است که می‌توان به شناخت علمی و عینی رسید و همچون بدیو دچار تناقض و پرت و پلا گوئی نشد. در نوشته‌های اخیر بدیو، این نیمه مائونیست – نیمه لیبرال خجول و پرمدعا، نه تنها از

78 - Alain Badiou, entretien avec un étudiant:

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

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 کاملاً 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. اصولاً این مسائل پیش پا افتاده شایسته فیلسوف برج عاج نشین نمی‌باشد و باید آن را برعهده آدم‌های معمولی و غیر فیلسوف، تشکلات بی‌ارزشی نظیر احزاب سیاسی، تشکلات کارگری، سندیکاها، سازمان‌های غیردولتی و انهاد. 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 (ببیگاری کشیدن از کودکان، شلاق‌زدن کارگران بی‌حقوق، خفه‌کردن قلم‌بدستان و زنان در ایران نمونه جلوی چشم ما). چرا راه دور برویم، مگر آلمان دوران نازی را فراموش کرده‌ایم.

بدیو مدعی است که امروزه "حزب" عمرش به‌سرآمده و تشکل حزبی به گذشته تعلق داشته است. با این که در هیچ‌کجا 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... امروزه مساله کلیدی این است که بدانیم یک سیاست انقلابی بدون یک حزب ممکن است»^{۸۰}.

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

« 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 کاملا 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 آنند. واقعیت این است که در بخش قابل ملاحظه‌ای از دنیا، نبود آزادی برای ایجاد تشکلات چه صنفی و چه سیاسی عمدتاً مساله سیاسی توده‌ها است و در آن کشورهایی که از سابقه طولانی دموکراسی

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

80 - Alain Badiou, *Abrégé 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.

پارلمان‌تاریستی بورژوائی برخوردارند، عمدتاً در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری، شاهد رشد خطرناک احزاب شبه‌فاشیستی 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 علیه سرمایه‌داری، نه علیه امپریالیزم و نه علیه جهانی‌شدن سرمایه. کمون تنها علیه "دولت" بود، و آن هم علیه مقوله "دولت" بدون محتوا و فراطبقاتی. بدیو دقیقاً عوامل شکست کمون را محاسن‌اش می‌داند و آن هم برای شرایط بسیار متفاوت امروزی. فرمالیست بودن فیلسوف حد و مرزی ندارد. او اصولاً به علل شکست کمون نمی‌پردازد.

معهداً باید اشاره کرد که بدیو نه یک آنارشویست 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 دستاوردهای تاریخی طبقه کارگر در فرانسه دست زده است. این جنبش عظیم وارد چهارمین ماه شده است و میلیون‌ها نفر را دربرگرفته و برطبق نظرسنجی‌های خود حکومت، اکثریت فرانسویان را دربرمی‌گیرد. آآن بدیو که درباره هر مساله بی-اهمیتی 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 کاملاً متفاوت، آینه تمام‌نمای 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 سرآمد! 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 کاملاً غیرعلمی و من‌درآوردی، طرح سیاسی خودش را تحت عنوان "سیاست رهائی بخش" و یا "سیاست رادیکال برابری" ارائه می‌دهد. بدیو در مصاحبه‌ای به زبان انگلیسی بسیار سلیس و قابل فهم همه، برخلاف نوشته‌های به زبان فرانسه‌اش، چنین ابراز می‌دارد:

« امروزه برخلاف سده بیستم، تفاوت روشنی بین دو جهت-گیری 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 سیاست-های بورژوا-دمکراتیک و گزینه 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 پیچیده‌تر و ناروشن‌تر شده است»^{۸۲}.

شگفت آن که بدیو این مطالب را در سال ۲۰۰۸ می‌گوید، در دورانی که سوسیال‌دموکراسی هر چه بیشتر به راست رفته و دیگر بین سوسیال‌دموکراسی و لیبرالیزم و نئولیبرالیزم تفاوتی چندانی دیده نمی‌شود. در واقع این حکم می‌باید از زبان یک فیلسوف و یا ایدئولوگ نئولیبرال 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}.

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 قراردادها و اصلاحات هم نیست. برابری مقوله‌ای ذهنی است. برابری را باید در "آگاهی عمومی" سن ژوست و یا "جنبش سیاسی توده‌ای" مائوتسه‌دون جست و جو کرد. چنین برابری‌ای به هیچ وجه یک برنامه

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 ?*

اجتماعی نیست. به علاوه، هیچ ربطی به رفاه اجتماعی هم ندارد. یک حکمت سیاسی است، یک تجویز است»⁸⁴.

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»⁸⁵.

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 :

« 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 تکه هائی 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 :

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

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

« 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 غیرتساوی جویانه ضدسیاسی است. جالب توجه‌ترین مساله در کتاب قرار داد اجتماعی این است که با اتکاء منظم برشالوده‌ای که بر رخداد استوار است و سلسله اعمالی روشن‌مند و غیرقابل تفکیک، ارتباط نزدیکی میان سیاست و برابری برقرار می‌کند»⁸⁶.

شگرف آن که بدیو در اثبات نظریاتش به " انقلاب کبیر فرانسه" متوسل می‌شود 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 " اراده 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 در چارچوب "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 معنا

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

است... که افراد فرادست 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 جمهوری خواه بود و ارتباطی با کمونیزم 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. قرار داد اجتماعی روسو از دولت یک مفهوم مقبول همگانی که معرف "اراده عام" است، ارائه می‌دهد، دیدگاهی غیرطبقی، 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 "برندگان، برده-داران، 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 نبردش علیه فئودالیزم، بقیه اقشار و طبقات جامعه را می‌بایست بسیج می‌کرد و پشت خود می‌آورد. "تیزبینی" 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

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

اجتماعی است که سلطه طبقاتی بورژوازی را توجیه می‌کند و می‌کند. بدین این دشمن سرسخت دموکراسی پارلمانتاریستی زمانی که علیه این نوع حکومت استدلال می‌کند، دقیقاً از مفاهیم و بینش‌های سیاسی‌ای استفاده می‌کند که به واقع مبنای 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 فئودالیزم، کلیسا و دربار بسیج کنند، اما، امروزه در سده بیست و یکم، 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 "برابر" نیستند؟

ژان ژاک روسو در کتاب قرارداد اجتماعی می‌نویسد که "طبیعت انسانی" باید آزاد شود. او یک "وضعیت طبیعی" ای را مفروض می‌داند 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" بورژوایی 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 "کمونیسم مارکسی" هم همین امر بود. اما تخیلات و آرزوهای "کمونیسم بدوی" نزد روسو که شباهت بسیار به "وضعیت طبیعی" داشت، این توهم را در روسو بوجود آورد که جامعه بورژوازی را مهد و جایگاه "جنبش رهایی بخش" ببیند.

جامعه بورژوازی تحت سرمایه‌داری تعمیم یافته به سرعت نویدها و آرزوها اولیه خود را زیر پا گذاشت. دیگر "وضعیت طبیعی" نه آن-چنان 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 "تخصصات" 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 تخصصات هم افزوده شد. این "آزادی" از نوع جدید در طی تحول دیالکتیکی‌اش شر "استثمار" را با خود آورد. "کمونیسم 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 آن 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 می‌برد⁸⁸ و بعدها روزا لوکزامبورگ به تبعیت از انگلس آن را در عبارت "سوسیالیزم یا بربریت" فرموله می‌کند. از نظر مارکس، اشکال کلاسیک سیاست بورژوایی دوران پیش‌تر سده‌های هفدهم و هیجدهم عصر سرمایه داری مانوفاکتور، یعنی "لیبرالیزم" و "دموکراسی"، در رویارویی با مسائل و معضلات دوران جدید سده نوزدهم، بی‌کفایتی و بی‌ثمری‌شان را به‌نقد 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 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"⁸⁹ را توصیه می‌کنیم. 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

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

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

این سوسیالیزم و کمونیزم که در دوران او پدیدار شده بود، عبارت بود از بیان متأخر و متضاد توان بالقوه نامنجم رادیکالیزم جامعه بورژوایی که طالب نجات و رهایی بود. مارکس در سرمایه پتانسیل-های 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 تخصص 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.

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 بديو را دیده بود و نه "وانمودار های" مورد نفرت او را. بديو با توسل به روسو می‌خواهد 'فرضیه کمونیستی' اش را به ما بقبولاند. بديو 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»⁹⁰.

چنین ادعائی خدشه‌دار کردن آشکار تفاوت بین یک انقلاب بورژوایی رادیکال و کمونیزم است. گسست از روابط مالکیت بورژوایی همراه با گسست از ایده‌های مترادف با آن در بنیان اولیه کمونیزم می‌باشند. درست است که انقلاب فرانسه روابط مالکیت فئودالی و روبنای اشرافیت و دربار را ریشه کن کرد، اما همه این‌ها در جهت تثبیت

90 - Alain Badiou, L'Hypothèse communiste.

مناسبات مالکیت بورژوائی و تثبیت و رشد سرمایه‌داری بودند و نه برای الغای آن! انگلس در این رابطه می‌نویسد :

«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 تلقی می‌شد به انبار اشیای بی‌مصرف ریخته شدند. دنیا تا به امروز توسط پیش‌دآوری‌ها 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 ایده-آلیزه 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»⁹¹.

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

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

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 رهائی بخش‌اش تحت‌عنوان پرطمطراق ولی توخالی "حکمت برابرجویانه"، از آن چه که مارکس در "نقد برنامه گوتا"، بر آن "افق تنگ حق بورژوائی" نامید، فراتر نمی‌رود.

بدیو و مارکسی

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 "مانیفست 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 می‌کند. 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

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

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 هر چیزی است جز "کمونیزم". خرده-بورژوازی 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 "چپی" است. ببینیم آن بدیو چطور گریبان خود را از شر آن‌ها رها می‌کند. او در مصاحبه‌ای می‌گوید:

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

« 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»⁹³.

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.

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

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.»

بدیوی 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 آشکارا خود را نه تنها مارکسیست نمی‌داند بلکه اصولاً 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 ذاتاً 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، غیرطبقاتی، 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:

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

« مارکسیزم، جنبش کارگری، دموکراسی توده‌ای، حزب پرولتری، دولت سیاسی، همه این ابداعات چشمگیر سده بیستم دیگر هیچ مورد استفاده عملی ندارند»^{۹۵}.

نویسنده روده درازی که چندین کتاب و ده‌ها مقاله طولانی درباره مفاهیم مجردی چون "رخداد"، "حقیقت"، "تهی"، "نقطه مازاد" و امثال این‌ها می‌نویسد وقتی که به سیاست و تاریخ می‌رسد خساست به خرج می‌دهد و به سبک نیچه گزینه‌گویی 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 برابرطلبی و عدالت‌خواهانه، 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 علم‌گرایی بورژوائی است، نه بر زمینه دترمینیزم مکانیکی حاکم بر دیدگاه‌های علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی در سده نوزدهم و نه بر پایه آرزوهای انسان‌دوستانه و آئین بشردوستی.

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

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 فتنیشیزم توسط واضع "فرضیه کمونیزم"، علیه خودش برمی‌گردد. اگر نزد مارکس فتنیشیزم کالا در روند مبادله کالایی، منجر به سرپوش نهادن بر محصول کار می‌شود، نزد بدیو اما تبدیل به فتنیشیزم کارگر خارجی و غیرقانونی می‌شود! از نظر مارکس پروولتر 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 استالینیزم‌اش 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 قرار داده است، باید نظریه جدیدش را با بررسی و نقد نویی از اقتصاد سرمایه‌داری معاصر شروع کند. در انبوه آثار بدیو، مطلبی که به اقتصاد پردازد، نمی‌یابیم. نظریه کمونیستی‌ای که به اقتصاد پردازد انسان را بی‌اختیار به یاد جمله معروف خمینی در اول انقلاب می‌اندازد که گفت "اقتصاد مال خرد است!" متحجرین و شیادین "انقلاب به اصطلاح اسلامی" نظیر علی شریعتی، سروش و بنی‌صدر شعار "جامعه بی‌طبقه توحیدی" ایشان را از نسل اول فرنچ تئوری، از فرانتس فانون، ماسینیون، میشل فوکو و نظایر آنان و از دانشگاه سوربن آموختند و فرزندشان هم از نسل دوم فرنچ تئوری از دانشگاه پاریس ۸ و "فرضیه کمونیستی" می‌آموزند. پرنده سبک بال کمونیزم به آسانی در آسمان فرضیه و در هرجهتی می‌تواند پرواز کند بی آن که مانعی برسر راهش وجود داشته باشد، اما به مجرد آن که قصد فرود آمدن بر زمین سخت اقتصاد کند دو بدیل بیشتر برایش باقی‌نمانده است یا مارکس یا هیاک، 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؟"⁹⁶

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 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 هم‌ارزشی‌اش 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 پارلمانتاریستی تنها به معنای نمایندگی توافقی سرمایه‌داری است که امروز "اقتصاد بازار" نامیده می‌شود. این فساد است که در این اصل دموکراسی وجود دارد، و بی‌دلیل نیست که مارکس به یک دیکتاتوری

⁹⁶ - Alain Badiou, De quoi Sarkozy est-il le nom ?

انتقالی می‌اندیشید که در تضاد با چنین دموکراسی‌ای قرار می‌گیرد، و آن را دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید. "دیکتاتوری" کلمه‌ی سهمگینی است ولی نیرنگی 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" نین هم یک ترکیب متناقض نبود. بدیو می‌نویسد :

« دشمن دموکراسی، استبداد تک حزبی نبود (که اشتباها به آن توتالیتاریسم می‌گویند)، مگر تا آن جا که این استبداد به یک فصل اول ایده‌ی کمونیستی پایان می‌داد. تنها مسئله‌ی واقعی گشودن فصل دوم این ایده است، که آن را از طرقی غیر از تروریسم بوروکراتیک، بر برخورد منافع چیره گرداند. به طور خلاصه، در مجموع تعریفی جدید و عملی جدید از آن چه که "دیکتاتوری" پرولتاریا نامیده شده است... هیچ چیز بدون انضباط انجام نخواهد شد... ولی باید بر مدل انضباط نظامی چیره شد »⁹⁷.

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 :

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

« این نکته اساسی است: فرضیه‌ی کمونیستی اصلا 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. دقیقا به همین دلیل است که مارکس... از هرگونه سیاست ورزی دموکراتیک فاصله می‌گیرد و با توجه به درس‌های کمون پاریس بر این امر تأکید می‌کند که دولت بورژوایی، 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 فوق‌الذکر بدیو در مصاحبه‌ای با روزنامه لیبراسیون در ۲۷ ژانویه ۲۰۰۹، در پاسخ به پرسش مصاحبه‌کننده در توضیح دلایل مخالفت‌اش با دموکراسی، چنین پاسخ می‌دهد:

« من جانبدار دولت قانون و حقوق بشر هستم. من تنها زمانی آن‌ها را زیر سؤال می‌پرسم 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 يك سده و نیم پیش تاکنون بی‌وقفه در حال جنگ بوده است. از جنگ جهانی اول ۱۸-۱۹۱۴ گرفته تا جنگ‌های استعمار زدایی، جنگ کره، ویتنام، عراق، اسرائیل - فلسطین؛ و فراموش نکنیم جنگ‌های فرعی را که کشورهای دموکراتیک به طور پنهانی در آن دست دارند (هنوز

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

هم روشن نیست که فرانسه در روآندا چه کار کرده است). گفتن این که به یمن دموکراسی، در دنیایی بدون خشونت زندگی می-کنیم 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. فراموش نکنیم که انباشت اولیه سرمایه و تأسیس نظام‌های دموکراتیک، با خشونتی عجیب و باور نکردنی همراه بوده است. پایه رفاه سرمایه‌داری بر امحاء خلق‌ها به طور کامل (اهالی جزایر کارائیب و تاسمانی...)، بر جنگ‌ها و کشتارهای بی‌شمار نهاده شده است، و این خشونت ادامه دارد و مطمئنم 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 کمونیزم 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 پرداخته‌اند. من تازه از اسرائیل و فلسطین برگشته‌ام و در آنجا دیوار را دیده‌ام که به‌سان 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 شایسته‌ء اینقدر فخر فروشی است؟»^{۹۹}

بدیو برداشت بسیار نادرست و مغلطه‌گرایانه 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 میوه گندیده‌ای می‌بیند که کشورهای غربی با کمک توپ و تانک‌های‌شان از کشورهای عقب افتاده، ربوده، بار کشتی‌های جنگی‌شان کرده و مردم کشورهای غربی را با آن فاسد کرده‌اند. او تاریخ‌پیدایش، تحول و انکشاف دموکراسی در غرب را نه آن‌چنان که بود بلکه آن طوری که با دستگاه فلسفی‌اش 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 ایدئولوگ‌های سرمایه‌داری و لیبرالیزم "سرمایه‌داری = اقتصاد بازار آزاد = دموکراسی = رفاه مادی". بدیو

⁹⁹ - Interview d'Alain Badiou dans "Libération" et réponse de Daniel Bensaïd : <http://revoltunited.canalblog.com/archives/2009/08/30/14896214.html>

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 بورژوازی 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 نابرابری‌های 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 بورژوازی نیست. برای بدیو هم دموکراسی معادل همین دموکراسی پارلمانتاریستی بورژوازی 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 می‌جوید. 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- بورژوازی می‌شناسد، مارکس دموکراسی را فقط دموکراسی سوسیالیستی می‌دانست، او حتی بعد از تجربه کمون پاریس بر این موضع بیشتر پای فشرد. 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- بورژوازیی 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 کنترول‌اند و در برابر انتخاب‌کنندگان‌شان 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 بورژوازی می‌انجامد. دوم آن که رأی دادن از نوع انفرادی و جغرافیایی است. انفرادی بودنش مبین اتمیزه کردن انسان‌ها در جامعه طبقاتی است یعنی زدودن ویژگی‌های طبقاتی. همین‌طور خصلت جغرافیایی رأی‌گیری تأکیدش بیشتر بر جنبه "محلی" است تا قدرت سیاسی طبقاتی. سوم آن‌که 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- بورژوازیی، 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 آزادی های دموکراتیک نامیده می شود به لحاظ تاریخی برآیند مبارزات طبقاتی بورژوازی علیه فئودالیزم و پرولتاریا علیه بورژوازی است. لیبرالیزم این واقعیت را تحریف و مخدوش می کند. او با هدف آرایش و ستایش از بورژوازی می کوشد ما را متقاعد سازد که دموکراسی محصول زحمات و مبارزات بورژوازی بوده، ادعایی چنان بی اساس و فریبی آشکاری که نیازی به اثبات نادرستی اش نیست. اما دشمنی بدیو با دموکراسی به واقع تأیید ادعای لیبرالیزم است. بدیو همه ادعای های لیبرالیزم در رابطه دموکراسی را می پذیرد و دموکراسی را هم هویت با بورژوازی می گیرد و لیکن از آن جا که مخالف لیبرالیزم است پس مخالف دموکراسی می شود. استدلالی که حتی در چارچوب منطق صوری هم نادرست است، چرا که اصولاً گزاره اول نادرست است. بگذاریم از این که بدیو منطق دیالکتیک را اصولاً قبول ندارد.

دقیقاً همین نحوه برخورد به دموکراسی را نزد همه حکومت های استبدادی ملاحظه می کنیم، سخنگویان رژیم آخوندی در ایران هم دموکراسی را یک کالای غربی معرفی می کنند. از بدیو باید پرسید که وجود هم زمان "فقر" و "دموکراسی بورژوا- پارلماناریستی" مثلاً در کشور هند و یا کشورهای آمریکای لاتین را چطور توضیح می دهد. از دید بدیو دموکراسی جز در قالب دموکراسی پارلماناریستی بورژوائی و یا دیکتاتوری حزبی- دولتی استالینی- مائوئی نمی تواند وجود داشته باشد. او با مفاهیم "دموکراسی سوسیالیستی"، "دموکراسی شورائی"، "کنترل کارگری"، "خود مدیریت کارگری" آشنائی ندارد، و اگر هم دارد سخنی از آن ها به زبان نمی آورد. بدیو برای این که نشان دهد که از مارکسیزم- لنینیزم دوران مائوئیستی اش فاصله گرفته است سعی می کند از به کار گرفتن مفاهیم و واژه های مارکسیستی خودداری کند. او از "دموکراسی بطور عام" می گوید و آن را به جای "امپریالیزم" به کار می برد. تفکر استالینیستی جان سخت تر آن است که حتی با طرد به لحاظ سیاسی اش، بتوان به سادگی از خودآگاه و ناخودآگاه بیرون شان راند. بی جهت نیست بدیو پس از طلاق ظاهری اش از استالین و تا حدودی از مائو، به افلاطون، این مهم ترین 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 حل‌هایی که بدیو ارائه می‌دهد نه ایجاد "رخدادهایی" نظیر انقلاب-های گذشته، بلکه زمینه‌ساز "وانمودار"هایی از نوع فاشیسم است، دقیقاً آن چیزی که علیه‌اش 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 بر این باور است که برابری بدون گسست از سرمایه‌داری ممکن است- نوشته‌هایش بسیار انتزاعی و مجردند. اما زمانی که در یک جمله بر کلیه طرح‌های تاکتونی 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}.

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 "رخداد انقلابی" به آن خاطر بوده-
است 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 رسیده بود که استالینیزم یک "انحراف" ساده بیشتر نبود. آن 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 می نویسد :

« 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»^{۱۰۱}.

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 برمی‌دارم این است که او ترس به جان سرمایه دارها می‌انداخت»^{۱۰۲}.

به قول دانیل بن سعید این میزان احترام هم زیادی است. آیا این استالین بود که سرمایه‌داران را می‌ترساند، یا چیز دیگری، مثلاً 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

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

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

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:

« نمی‌توان کشاورزی و صنعت را با روهای نظامی اداره کرد و نمی‌توان جامعه را با خشونت دولتی منفعل کرد. چیزی که باید مورد اتهام قرار گیرد انتخاب سازما دهی حزبی است، که به آن شکل حزب هم می‌توان گفت.»

انتقاد بدیو از استالینیزم در حد مسأله "متد" خلاصه می‌شود. انتقاد بدیو حتی از نقد سطحی اوروکمونیست‌های سرخورده، که بدیو همواره از مخالفین‌شان بود، به مراتب آبی‌تر است. او با شانه خالی کردن از بررسی و نقد جدی استالینیزم، تراژدی سده بیستم را به گردن شکل حزبی و یک روش سازمان‌دهی 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 گاهی‌اش 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 اوراد "کتاب سرخ" مانو به بوته‌های گوجه فرنگی موجب بالا رفتن بازدهی تولید و رشد آن می‌شدند^{۱۰۳}. تتمه باورهای ایدئوژیک میراث استالینیستی در حیطة ژنتیک که فاجعه و رسوایی ماجرای لیسکو نماد آن بود. حالا که دوران استالینیزم و مانوئیزم به سر آمده است، این خرافات را به پای مارکس و مارکسیزم قدیمی می‌گذارد. وفاداری به بلاهت خود بلاهت دیگری است.

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

برخورد بدیو با پدیده استالینیزم دوگانه و ناروشن است. در حالی که به‌طور غیرمستقیم، ناشفاف و مجرد با آن مخالفت می‌کند، در عین 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 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 دولتی-اش 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 به‌هیچ یک از این نوشته‌ها کمترین ارجاعی نمی‌دهد، که کاری غیر علمی 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 کرده اند، 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 ستروانش 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 پیشنهادهایش 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 اکثریت‌ها. پیتر هالوارد مترجم کتاب‌های بدیو و هوادار نظریاتش این پیشنهادات را « چیزی خیلی شبیه به قانون اساسی انگلیس » می‌بیند. خواست‌های سیاسی اصلاح طلبان حکومتی در ایران در مقایسه با آن‌ها بسیار رادیکال‌ترند. بدیو سرانجام شهادت می‌کند و در نامه‌ای خطاب به پیتر هالوارد حرف دل‌اش را می‌زند: « عصر انقلابات به سر آمده است¹⁰⁴ ». تمام آن سیستم فلسفی‌اش زمینه‌سازی برای توجیه این حکم-اش بود. او در ادامه می‌نویسد: « خدا ما 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 پیکارگرایانه‌امان نسبت به این اصل، ببینیم چه می‌توانیم انجام دهیم؟ ... 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... ».

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 بیانی‌ای است بر روی کاغذ: " تنها مسأله سیاست این است که به نام این اصل (برابری)، در وفاداری پیکارگرایانه‌امان 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

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

اصولی برای جهت گیری سیاسی علیه خوش رقصی‌های رئال پولاتیک فاقد اصول، و علیه فرصت طلبی‌های ناب چیز دیگری را تدارک نمی‌دهند. اما با خودداری و طفره از رویارویی با واقعیت و احتراز از آزمون نجس 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. به‌تدریج 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:

« هر چند امروز، با توجه به این که "عصر انقلابات به سرآمده..."، مجبور شده‌ام موضع‌ام را در ارتباط با دولت تغییر بدهم. اصل راهنما دیگر نمی‌تواند، به طریقی یک جانبه، "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

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

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.

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 شرايطی 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 بزند... 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 هرگونه نماینده‌شدنی از جانب احزاب، باقی خواهیم ماند. ولی ما دولت را در میدان سیاسی خود لحاظ خواهیم کرد. تا آن جا که بر سر شماری از نکات اساسی، ما به 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 کاملاً 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" قدرت گیر 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

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.

"سرمایه‌دارها" و اگذاریم. و نقش ما در مقام " رادیکال‌ها" 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 جوانبش مازاد است. او می‌نویسد :

« 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 رخدادهای انقلاب به‌کار 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 " اصلاح‌طلب" 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 مثال می‌-

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

زند و می‌گوید در فرانسه بلافاصله پس از پایان جنگ جهانی دوم، تحت شرایط خاص آن دوران و به‌واسطه 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 المصالحه قرار گرفتن سرنگونی سرمایه‌داری در این کشورها توسط استالین را پیروزی در یک نقطه مازاد به خواننده نوشته بی‌اطلاع از تاریخ، حقه 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 یک دیگرند، 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 بهانه 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 مصاحبه ای در سال ۲۰۰۸ با نشریه کنترتان می‌گوید :

« اگر اذعان داشته باشیم که فلسفه در خدمت حقیقت‌ها است، از طریق شناخت/شان در فرم و با بررسی معاصریت/شان، 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 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 شاخ ات نزنه".

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

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 موضع می‌دهد. در ادبیات چپ در فرانسه این دو نماد دو نوع روشنفکر متفاوتی هستند.

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 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. مثلا 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 سرمایه-داری، دموکراسی، پیشرفت، انترناسیونالیزم و کمونیزم نام می‌برد. اما در رابطه با دنیای طبیعی و اکولوژی چیزی برای گفتن ندارد و در مورد کیهان هم که اصولا 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 هیچ گاه 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 جزئی فراتر نرفت معلوم نیست آن همه هیاهو و جنجال علیه پسا-مدرنیزم برای چه بود! اگر لیونار 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 التحریر در جریان بهار عربی. او واقعه میدان التحریر 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 آنجایی 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.

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 فرار سیدن 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

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:

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

« "قدرت" در تلاش آن است که "توان" های افراد را از آن‌ها بگیرد، در دوران پسامدرن، 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 بیوقدرت و کمونیزم، در قالب یک عشق همه‌گیر، یک سادگی تمام عیار و یک بی‌گناهی تام و تمام کماکان برجا باقی مانده است. چنین است بصیرت سرکوب ناشدنی و شادی سرکش یک کمونیست بودن».¹¹²

چنین به نظر می‌رسد که تکامل مواضع سیاسی و فلسفی بدیو، البته سوای شیوه بیان و مفهوم سازی‌هایش، اقتباسی متأخر و با فاصله چندساله از نظریات "اتونومیست‌ها" و "اپرائیست‌ها" 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 دنیاها" تریولوژی فلسفی او را تکمیل خواهد کرد. او ضرورت نوشتن کتاب جدیدش را چنین بیان می‌کند:

« جلد اول "هستی و رخداد" به امر "هستی" می‌پردازد و رابطه بین "حقیقت‌ها" و "هستی" را می‌کاود. جلد دوم "منطق‌های دنیاها" 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:

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

« 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" ^{۱۱۳}.

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 مصاحبه‌کننده که از او می‌خواهد منظورش از " کمونیزم 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 کاملا در دولت ادغام شوند. این ادغام در خدمت در شرکت ندادن و کنار گذاشتن مردم در پروژه است که سرانجام ترور و ارباب‌بیار می‌آورد. ما به یک چند عنصری از ارزیابی مهم در رابطه با مرحله اول کمونیزم رسیده ایم، مرحله ای که من فکر می‌کنم که به واقع پیروزی انقلاب کاملا بر آن

113 - Je suis le Philosophe

چیرگی داشت. اساسا 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 به‌کار 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 با زور مجبور کنید که آن چه را که از آن‌ها طلب می‌کنید انجام دهند.

از این‌ها 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 کاملا 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 تشکلی که به‌طور هم‌زمان هم نسبت به جنبش توده‌ای موجودی داخلی باشد و هم در رابطه با دولت تا حدودی از قدرت برخوردار باشد»¹¹⁴.

چنین به نظر می‌رسد که بدیو بی آن که تاکنون به صراحت گفته باشد، مواضع سیاسی‌اش خجولانه و به سرعت وارد مرحله جدیدی می‌شود.

114 - Alain Badiou on politics, communism and love:

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

بدین معنا که هرچه بیشتر از مواضع " فاصله از دولت" و " نه به تشکیلات" دوره سومش 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 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 رایحه نوعی رفرمیسم کهنه و نخ‌نمای سده نوزدهمی به مشام می‌رسد، اشکال در این است که سال‌ها است که فضا سیاسی از این رایحه‌ها بی‌بو و بی‌خاصیت نه فقط اشباع شده است بلکه اصولاً نیمی از مشکلات از این دست راه حل‌ها ناشی شده‌اند. به هر حال جای هیچ و اومه‌ای 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 باسمه‌ای، یک تقلید ناشیانه و ناصداقانه.

بدیو در دومین مرحله از تکامل فکری‌اش، یعنی در فاصله سقوط باند "چهارنفره" در انقلاب فرهنگی چین تا فروپاشی شوروی، در طی سال‌های دور شدن‌اش از مائوئیسم، که نظریات‌اش در باره "حقیقت"،

"رخداد"، "جهانشمولی" شکل می‌گیرد، سیستم فلسفی‌اش را با برجسب کلی "یک ژست افلاطونی" مشخص می‌کند و خود را "یک افلاطون‌گرای ظریف/ندیش" می‌خواند^{۱۱}. در این مرحله بدیو زیرنفوذ 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 "ژست 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 ایقان به وجود آن چیزی که بر آن می‌توان حقیقت‌های "مطلق" نام نهاد، یعنی مبارزه علیه باور به پایان متافیزیک و یا درگذشتن از آن، و برای حفظ جاه طلبی‌های متافیزیک کلاسیک ...

« امروزه دو موضوع تکمیلی ظاهر شده‌اند که قرابت من با افلاطون را تشدید می‌کنند. 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

115 - Alain Badiou, Manifeste pour la philosophie

کار او نداریم. البته کاملاً یک نقطه نظر را باید پی بگیریم، اما بسیار شگرف است که دست کم در رابطه با اشرافیت رهبران راه حل پیشنهادی افلاطون از نوع کمونیستی است...
« دومین موضوع نو، "ایده" است... دست آخر این دومین مانیفست از ضرورت دومین "ژست افلاطونی" دفاع می‌کند.
نه از "افلاطون‌گرایی پرگانه"، هر چند که هنوز اعتبارش به قوت خود باقی است، بلکه از "یک کمونیزم ایده"»^{۱۱۶}.

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

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 ایده‌ی کلیه‌ی حوزه‌ها فلسفی را دربر می‌گیرد چرا که از نظر او شروع و غایت هستی دنیا بر اساس 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 بودنشان 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

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

117 - هوشنگ سپهر، بیدایش و تکوین خرد در تاریخ و ریشه‌های اجتماعی آن، جلد نخستین، از اسطوره تا بیدایش خرد، (شهر- دولت‌های یونانی)، نشر طلیعه:

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 در حال 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 غیر محسوس توسط حواس انسان عادی و تنها توسط "عقل" فیلسوف قابل شناخت است: دنیای "مثل"‌های 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 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 کشش 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 هیچ‌گاه 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؛ برگزیدن 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 فریبده‌ی 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 بپرسیم که علت یک چیز چه می‌باشد سرانجام به جوهر آن چیز می‌رسیم - واژه‌ی یونانی‌ای که برای جوهر به‌کار 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 فرآشده گمراه‌کننده و سفسطه‌آمیزی می‌شود بدین معنا که او نخست دنیای مادی خارج از خودش را به دنیای نموده‌ها مبدل می‌سازد - یک ادعای تخیلی صرفاً ساخته و پرداخته‌ی 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 هیچ‌گونه 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 هم‌چون 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 انتخابات 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 "پاپور" 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 همراهان‌اش را هدایت می‌کند.

بخش‌های نهم و دهم کتاب "جمهوری" افلاطون دقیقاً 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 متفخران 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 شریک‌ترین حکومت‌ها است که عشق و علاقه‌ی وافر 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 سربرآورند 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 "کالی‌پلیس"^{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

118 - Kallipolis

جایگاه برجسته‌ای 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 در بست 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 هرکسی 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 خویشنداری 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 آنان بیرون آیند. و تمام این امور یعنی آموزش طولانی و با انضباطی آهین 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 برده‌داری یونان و یا به بیان دقیق‌تر شکل سازمان‌دهی جامعه‌ی پادگانی اسپارت که رقیب آتن بود و به خوبی به همه‌ی مشکلات‌اش واقف بود را جلای 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 نوق 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 زندگی‌اش پس از ناامید شدن در تحقق و پیاده کردن طرح حکومتی "پادشاه - فیلسوف"‌اش، در کتاب "قانون" که آخرین نوشته‌اش است از ایده آرمان‌شهرش دست می‌کشد و تا حدودی از ضرورت وجود قانون مدون و حکومت متکی بر قانون سخن می‌گوید.

بوارون فیلسوفان نخستین یونان که در مجموع ماتریالیست بودند و طبیعت نقطه‌ی شروع‌شان بود، افلاطون آگاهانه به دنیای محسوسات پشت کرد. برای او آغازگاه دست‌یابی به حقیقت، نه تجربه و مشاهده بلکه ریاضی و استنتاج عقلی بود. افلاطون بر سر آکادمی‌اش این جمله را حک کرده بود: "آن کس که هندسه نمی‌داند حق ورود ندارد". برای افلاطون ریاضیات و به ویژه هندسه یک تجربه‌ی صرفاً فکری یعنی نظری بود و از همین‌رو وجود هرگونه ابزاری نظیر خطکش و یا گونیا در آکادمی‌اش ممنوع بود. او به شاگردانش می‌آموخت که ستارگان را نه آن‌چنان که هستند بلکه آن‌چنان که باید باشند، مورد مطالعه قرار دهند. جوهر فلسفه‌ی افلاطون، صرف نظر از روش دیالکتیکی‌اش، در مجموع بسیار محافظه‌کارانه است و جهان‌بینی قشر نخبگان و اشرافیت یونان دوران برده‌داری در حال زوال را بازتاب می‌کرد. 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" غیر واقعی و توهم.

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 بر حسب 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 "فوانین" 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 مائونیسم استالینی ابتدا به کمونیسم 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 تاریخی اش موسوم به "سرمایه داری پسین" است. در سرمایه داری 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 فارغ التحصیلان دانشگاه به وجود آمد. این قانون عرضه و تقاضا در بازار است که دستمزد کارگران فکری را تعیین می‌کند، دقیقاً شبیه تعیین دستمزد کارگران یدی در دویست سال پیش‌تر. بدین‌سان فرآشد پرولتریزه شدن نیروی کار فکری شکل می‌گیرد. پرولتریزه شدن صرفاً 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.

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** مد 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 نئولیبرال در نهاد دانشگاه، و فشار بالایی که دانشجویان متحمل می‌شوند بر این بحران و آشفتگی می‌افزاید. از زاویه دیگری،

عدم اعتماد و ناپاوری 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 مشتعل‌کننده‌ای 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 خیالبافی‌های 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 غیر عقلانی و غیر انسانی 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 بهترین حالت نظریه‌پردازی 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 می‌زیست. 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 نوشته‌های ایشان به او اشاره می‌کنند بیش از ۵۰۰۰۰ مقاله تحقیقی در دانشگاه‌ها درباره این نوشته ۱۸۰۰ کلمه‌ای نوشته‌اند، یعنی به طور متوسط ۴۰ مقاله پژوهشی برای هر کلمه آن! به استناد ضرب المثل "مشت نمونه خروار است"، می‌توان به وضعیت و اهداف مؤسسات و مراکز پژوهش‌های فلسفی پی برد، دنبال خود سیاه فرستادن دانشجویان تشنه دانستن!

نقش دانشجویان به عنوان نیرویی 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 ضد سرمایه‌داری و سوسیالیسم انقلابی آسان‌تر و میسرتر از سده گذشته است. اما این ماموریتی بسیار دشوار است زیرا برای اولین بار نیست که این راه آزموده می‌شود و نیز کوهی از شکست‌ها و ناامیدی‌ها روی آگاهی گسترده وسیعی از توده‌ها سنگینی می‌کند. در وهله اول آن چه دانشگاه می‌باید به کارگران جوان آتی عرضه کند تولید

محصولات تئوریک علمی‌ای 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 دروغ‌ها و خدعه‌هایی است که توسط رسانه‌های 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 بین المللی فلسفه" دقیقاً در رابطه ترویج و اشاعه انواع فلسفه و تئوری‌ها برای مبارزه با آرای انقلابی عمدتاً مارکسیزم و زادگاه "پسامدرنیسم"، "فرنچ 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 خرده-بورژوا.

« خرده بورژوازی... بیشتر بر این باور است که شرایط خاص رهایی وی 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 رویارو باید در آن تعدیل شود و به همین دلیل تصور می‌کند که وجود شریف‌اش مافوق هرگونه تخاصم طبقاتی است. دموکرات‌ها قبول دارند که با طبقه‌ای ممتاز در برابر خود روبرو هستند، ولی می‌گویند خودشان، بعلاوه بقیه ملت، همه جزئی از مردماند. 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 سواس زیاده از حد نشان دهند. کافی است سربجنابانند تا مردم با همه‌ی منابع ناشدنی‌اشان 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 منزله 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»¹¹⁹.

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

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

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 تروتولیان قدیس مسیحی می‌اندازد که درباره مسیحیت می‌گوید: «قبولشان دارم، چرا که مهماند»¹²⁰. اما در مورد بدیو با صدای رسا باید گفت «قبولشان ندارم، چرا که سرتاسر مهماند».

انتخاب عنوانی بر این مقاله کار آسانی نبود. عنوانی براین 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: فیلسوف همه فن حریف"؛ "بدیو: فیلسوف فیلسوف-ها"؛ "بدیو: فیلسوف بچه دبیرستانی‌ها" 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.

¹²⁰ - Auintus Tertullianus : "Credo quia absurdum".

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، آلن بادیو و معجزه ی 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