آلن بدیو: از اسطوره تا واقعیت

نوشته : هوشنگ سپهر

پیشگفتار

چند سال پیش مطلبی درباره دانیل بن‌سعید 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 دلایل‌ام از این قرار بودند: آلن بدیو جز در ایالات متحده آمریکا و آن هم صرفا 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 نمی-شود. چهره‌ای رسانه‌ای است که مخاطب برنامه‌های رادیو و تلویزیونی‌اش عمدتا دانش‌جویان رشته فلسفه و روشنفکران خرده‌بورژوا می‌باشند. در ایران هم که میلیون‌ها انسان به خیابان‌ها ریخته و جنبش "سبز" هنوز به "زردی" نگرائیده بود، نه کسی اسم بدیو را شنیده بود و نه نظرات سیاسی و فلسفی‌اش اصولا مناسبتی با حال و هوای آن روزها می‌توانست داشته باشد. دوست من پس از شنیدن استدلالات من قانع شد و درخواستش را پس گرفت، من هم نفس به راحتی کشیدم و بدیو را فراموش کردم.

سال‌ها گذشت، تا این که چندی پیش پیشنهاد مشابه‌ای از سوی رفیق دیگری طرح شد. این بار پس از اندکی بحث و تأمل پیشنهاد او را پذیرفتم. اما دلایل تغییر عقیده‌ام، نه تحول در نظریات بدیو است و نه تغییر در نظر من نسبت به بدیو. تنها علت، تغییر شرایط سیاسی در ایران می‌باشد. در این روزها در ایران جای روزهای داغ سبز خیابانی سال ۱۳۸۸ را شب‌های سرد زرد اطاق‌های دربسته، جای مواد آتش‌زا را مواد خلسه‌زا و جای مارکس و چه‌گوارا را بدیو و ژیژک 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 می شود 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 وهایدگر 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 رقیب‌اش از حزب سوسیالیست پیروز می‌شود و به ریاست جمهوری می‌رسد. کمی بعد در همان سال در فرانسه کتابی با عنوان "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟"[1] 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 فرصت های طلائی را نیز از دست نمی‌دهد. او که نبض جامعه را که همانا رسانه‌ای و نمایشی بودن از مهم‌ترین ویژگی هایش هستند را به خوبی تشخیص داد و به قول معروف تا تنور داغ بود نان را به آن چسباند. بدیو با نوشتن این کتاب جنجالی، سی سال به خواب رفتگی‌اش را جبران می‌کند. این کتاب که در ظاهر نیکلا سرکوزی رئیس جمهوری وقت را مورد حملات شدید قرار می‌دهد و القاب سگ، موش و خوک به او نسبت می‌دهد، اما در واقع مخاطب اصلی حملاتش نه سرکوزی بلکه مائوئیست‌های سابق و هم رزم‌های خود آلن بدیو در دهه‌های پیشین بودند که در جریان مبارزات انتخاباتی سال ۲۰۰۷ به حمایت از نیکلا سرکوزی برخاسته بودند. افرادی نظیر کلوگزمان، فینکل کرو، هانری له وی، برنار کوشنر. بسیاری از مائوئیست ها که پس از ناامیدی از رویدادهای مه ۱۹۶۸ در فرانسه به سرعت به مواضع راست درغلطیدند و به مبلغان ریگان و تاچر تبدیل شدند، به پشتیبانی جنگ افروزی‌های امپریالیستی پرداختند، از هواداران سرسخت دولت صهیونیست اسرائیل، به خدمت نظم موجود درآمدند، و در حکومت هم احزاب دست راستی و هم حزب سوسیالیست به مقام وزارت هم رسیدند.

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

www.hks-iran.com

این درست است که این چرخش به راست شامل اکثریت قابل ملاحظه‌ای از مائوئیست‌های فرانسوی شد، اما تنی چند از آنان پس از وداع گفتن با مائوئیزم، به احزاب کمونیست و یا سوسیالیست پیوستند، و یا در دانشگاه‌ها جائی برای خود دست و پا کردند. تعدادی هم به رسانه‌ها و امور مطبوعاتی پیوستند. آلن 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 "سر کوزی 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. آلن بدیو در واقع جوان‌ترین آن‌ها و به گفته خودش آخرین بازمانده آنان است. جناح چپ بورژوازی فرانسه و حزب سوسیالیست شکست خورده در انتخابات سال ۲۰۰۷، کتاب بدیو را مفید به سیاست‌های خود دیدند و رسانه‌های گروهی، نشریات رادیو و تلویزیون‌های فرانسه به بحث و تبلیغ درباره آن پرداختند. به‌طوری که این کتاب یکی از پرفروش‌ترین کتاب ها در نوع خودش شد. به دنبال بر سر زبان افتادن اسم بدیو، بنگاه‌های انتشاراتی با شم قوی تجاری‌اشان، به تجدید چاپ اکثر کتاب‌های فراموش-شده بدیو پرداختند. موتور تبلیغاتی بنگاه‌های انتشاراتی نظیر آمازون، دنیای مجازی اینترتنی گوگل، یاهو، یوتیوپ در طی مدتی کوتاه از بدیو گمنام، مهم‌ترین فیلسوف سده بیستم و حتی بیست و یکم را آفریدند. حال بدیو جای نیچه و هایدگر را می‌گیرد. موتور جستجوی گوگل در برابر نام بدیو بیش از یک میلیون و پانصد هزار صفحه پیشنهاد می‌کند، غول انتشاراتی

www.hks-iran.com

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

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

« آرزویم این است که فیلمی 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 تئاترش اکتفا می‌کند.

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

« اولین، فلسفه دوران یونان باستان بود، در فاصله زمانی اندک از پارمینیدوس 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 فیشته و شلینگ هم می‌شود. یک مقطع زمانی کاملا استثنائی از اواخر سده هیجدهم تا اوایل سده نوزدهم، فلسفه‌ای بسیار فشرده در دورانی بسیار کوتاه... من پیشنهاد می کنم که فلسفه در فرانسه در نیمه دوم سده بیستم را تحت عنوان "فلسفه فرانسوی" به عنوان مرحله سومی به آن دو مرحله پیشین بیافزائیم، مرحله‌ای که از هر لحاظ با آن دو دوره قابل مقایسه‌اند. این مرحله

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

افرادی نظیر سارتر، دلوز، بشلار، مرلوپونتی، لوی استروس، آلتوسر، فوکو، دریدا، لاکان و شخص خودم را شامل می شود.»[۳]

بعدها در مقاله دیگری بدیو خود را به مثابه هگل + مارکس سده بیستم ارزیابی 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 " فرنچ تئوری" 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 درهم‌جوش، 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 آن که آن ها کوچک-ترین ربطی به موضوعات ارائه شده داشته باشند. استفاده از این روش ابتدائی و فریبنده نه به بدیو منحصر می‌شود و نه او پایه گذارش است. برای آشنایی بیشتر از سوء استفاده فیلسوف‌های "تئوری فرانسوی" از ریاضیات و فیزیک، ما خواننده را به کتاب بسیار جالب و افشاگرایانه "سوکال و بریکمونت" ارجاع می دهیم.[۴]

---

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

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

www.hks-iran.com

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 اراده گرا بودند، بسیار قدرت‌طلب بودند و نسبت به تاریخ بسیار شتاب زده عمل می کردند؛ (۲) به شدت ایدئولوژی زده بودند و تحت تأثیر انقلاب فرهنگی چین و به تقلید از مائو، و علی‌رغم تعداد اندکشان، می‌خواستند در کارخانه‌های فرانسه به سبک انقلاب فرهنگی چین عمل کنند، (۳) دیدی بسیار جهان سومی داشتند و قوم‌گرا بودند. برای نمونه در کارخانه‌های فرانسه فقط سراغ کارگران عرب می‌رفتند.»[5]

با فروکش کردن جنبش مه ۱۹۶۸، آشکار شدن نتایج فاجعه‌آور انقلاب فرهنگی در چین، و برملا شدن فجایع و کشتار میلیون‌ها انسان توسط رژیم خمر سرخ در کامبوج که مائوئیست‌ها از جمله بدیو[6] از مدافعین آن بودند،

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

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

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

در ژانویه ۱۹۷۹ آلن بدیو مائوئیست دوآتشه، مقاله‌اي با عنوان "*کامبوج پیروز خواهد شد*"، در دفاع از رژیم جنایتکار پل‌پوت، در نشریه لوموند منتشر میکند. رژیم مائوئیستي خمرسرخ به رهبري پل-پوت که از سال ۱۹۷۵ حکومت را در کامبوج به دست گرفته بود. در اجراي سیاست‌هاي مائوئیستي بیش از یک چهارم از جمعیت کشور را نابود کرد. درحالي که تمام دنیا از این کشتار مطلع شده بودند، دولت ویتنام براي جلوگیري از کشتار بیشتر، نیروي نظامي به کامبوج مي‌فرستد و حکومت پل‌پوت را سرنگون مي‌سازد. بدیو مقاله مزبور را درپي دخالت نظامي ویتنام، و در حمایت

www.hks-iran.com

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

درجریان تحول کلی مائوئیزم در فرانسه یک استثناء مشاهده می‌شود و آن بدیو و تعداد اندکی از هم‌فکرانش بودند که فعالیت سیاسی‌اشان را در یک محفل سیاسی کوچک و بی تأثیر به نام " تشکل سیاسی"[۷]، که گروهی شبه مائوئیستی ـ شبه آنارشیستی بود، ادامه دادند. بدیو ایجاد این محفل چند ده نفره را یکی از چند رخداد مهم دهه‌های آخر سده بیستم معرفی می‌کند و با کمال فروتنی آن را هم‌تراز انقلاب فرهنگی چین قرار می‌دهد! در بی خاصیتی این رخداد قرن این که در سال ۲۰۰٤ بدیو این تشکل را ترک می‌کند و گروه هم کمی بعد منحل می‌شود.

در طی بیست سال گذشته آلن بدیو به‌تدریج تمام ویژگی‌های مائوئیستی 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

از رژیم جنایتکار خمر سرخ و پل‌پوت می‌نویسد. طي سال‌هاي طولاني بديو از اين موضع‌اش دست برنداشت. او سرانجام در مارس ۲۰۱۲ در طي يکي از برنامه‌هاي تلويزيوني که مصاحبه کننده به مقاله مزبور اشاره مي‌کند، پس از سي‌وسه سال براي نخستين بار از نوشتن آن مقاله و اتخاذ چنان موضعي اظهار تأسف مي کند.

7 - Organisation Politique

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 وجق‌اش، محتوای فلسفی و مفاهیمی را هم که به‌کارمی‌گیرد، 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 می-نویسد «برای اولین بار است که منظور نویسنده این مطلب را می‌فهمم».

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

www.hks-iran.com

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 می گفت که ناممکن واقعی است...

« فلسفه، کنش متمایزی از سیاست است. وظیفه‌اش فقط ارائه یک چارچوب مفهومی همگون دربرابر 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 مسأله 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 رزایش 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 ارعاب دولتی رسید. بدیهی است که این امر به هیچ‌وجه قابل قبول ما نیست...»[8].

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،

8 - Le Nouvel Observateur, Mai 2013.

را هم چاشنی آن کنیم باز هم رنگ و بوئی ندارد و نه تنها صفت "چپ رادیکال"، بلکه صفت "چپ خاویار" هم به سختی به آن می‌چسبد. ژولین کوبا، یک کارگر اعتصابی و مبارزی که به جرم دست‌اندازی به حریم مقدس مالکیت خصوصی، در دادگاه محکوم شده بود، او که از پیروان سرسخت آلن بدیو بود، پس از این مصاحبه به عنوان اعتراض به فیلسوف رادیکال بر دیوار خانه بدیو می‌نویسد: «بدیو: افلاطونیزم برای سوسول ها!»[9] .

آلن بدیو در سال ۱۹۳۷ در یک خانواده مرفه به دنیا آمد. پدرش ریاضی‌دان بود و شهردار شهر بوردو. مادرش از اکول نرمال سوپرییور، 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 کاملا آشکار است. در سال ۱۹٦٤ اولین کتاب خود را به تقلید از بطلمیوس با عنوان "المجستی"[10] می‌نویسد. اولین کتاب فلسفی‌اش با نام "مفهوم مدل"[11] را در سال ۱۹٦۹ نوشت. در آن سال‌ها به لحاظ فلسفی کاملا زیرنفوذ فلسفه ژان پل سارتر بود، به خصوص کتاب "طرح‌هایی درباره نظریه کنش"[12].

بدیو در آن سال‌ها به لحاظ سیاسی یک مائوئیست دوآتشه بود. پس از مه سال ۱۹٦۸ تب مائوئیزم در فرانسه به‌سرعت فرو می‌نشیند و این تا حدودی

9 - Badiou, platonisme pour les branchés !

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

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

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

www.hks-iran.com

شامل بدیو هم می‌شود. از این سال‌ها به بعد است که دستگاه فلسفی بدیو به‌تدریج شکل می‌گیرد. پیش از آن که به بررسی و ارائه دستگاه فلسفی بدیو بپردازم، بد نیست نکته‌ای در مورد رابطه فلسفه و زبان از مارکس را یادآور شوم. مارکس در ایدئولوژی آلمانی 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 معتقد به آن شدند که برای زبان هم یک هستی مستقل قائل شوند. این است رمز و راز زبان فلسفی، زبانی که در آن آراو اندیشه در قالب واژه ها معنای خاص خودشان را دارند. مسألهٔ فرود آمدن از دنیای اندیشه و آرابه دنیای واقعی، حال به مسألهٔ 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 آراو عقاید، پی آمد تقسیم کار است، بطور اخص فلسفه آلمانی که محصول شرایط خرده بورژوازی آلمان است. فلاسفه به منظور اذعان به این که زبان‌شان، به مثابه زبانی غیر قابل فهم و دگردیس 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 صرفا مظاهر و تجلیات زندگی واقعی می‌باشند، آری به خاطر این‌ها فلاسفه باید زبان‌شان را

www.hks-iran.com

در زبان عادی مردم، یعنی همان زبانی که از آن منتزع شده اند، حل کنند»[۱۳].

زبان فلسفه "فرنچ تئوری" معاصر کاملا 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 عمدتا در قالب جملات از هم گسیخته و با انشائی غیرقابل فهم، و واژه‌ها هم مفاهیم خاص خودشان را دارند. با آن که به زبان فرانسه می‌نویسند ولی زبان فرانسه نیست، اصولا 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 واژه-های 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. سوای همه این مشکلات، واژه‌های من‌درآوردی غیرقابل فهمی هم ابداع می‌کنند! "دیگریت"، "بدیلیت"، "رخدادیت"، "همانیت" (از این واژه‌ها خوشتان نمی‌آید، کاملا حق دارید. این نویسنده معادل‌های فارسی بهتری برای آن‌ها نیافته است).

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

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

www.hks-iran.com

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 هرچه بیشتر. انگلس می‌نویسد :

« از نظر من اگر یک گفتار فلسفی برای یک فرد فرهیخته باسوادی قابل فهم نباشد، اصولا شایستگی آن را ندارد که هرگبی صرف نوشتن آن شود و انتشار یابد. آن چه که درباره‌اش به روشنی اندیشه شده باشد مطمئنا به روشنی و بدون کم‌ترین حاشیه‌روی و عبارت‌پردازی‌های طولانی هم قابل بیان است. به نظرم 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»[14].

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

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

www.hks-iran.com

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 محدودیت هایی 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 می دهیم.

www.hks-iran.com

دستگاه فلسفی بدیو

مواظب باش مبادا کسی پیدا شود و
شما را با طعمه پوچ "فلسفه" به
بردگی فرو کاهد.[15]

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

«کانت زبان مدرنیته فلسفی را آفرید. همان گونه که پیش‌تر هم گفته بودم دریدا جز پراتزی بنوع‌آمیز بین هایدگر و بدیو نمی‌باشد. به هر حال او فقط یک پراتز است. به همین‌سان با شهامت اعلام می کنم که هایدگر هم جز پراتزی مهم و حیاتی، ولی به هر حال فقط یک پراتز بین هگل و بدیو نیست. اما اکنون بی‌باکانه بازهم جلوتر می‌روم و می گویم که هگل جز یک پراتز بزرگ، ولی به هر حال فقط یک پراتز، میان کانت و بدیو نبوده‌است.»[16].

---

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

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

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

www.hks-iran.com

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 "وفاداری" بلحاج 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 "فرنچ تئوری" پایان فلسفه در شکل متافیزیکی‌اش را اعلام کرد و اعضای محفل "فرنچ 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، لاکان، لیوتار، 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 آن ها به این نکات می‌پردازد عبارتند از:

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

"تئوری سوژه" (۱۹۸۲)[۱۸]، "هستی و رخداد" (۱۹۸۸)[۱۹]، و "منطق‌های دنیاها" (۲۰۰۶)[۲۰]. کتاب‌های "اخلاق، جستاری درباره شناخت شر" (۱۹۹۲)[۲۱]، "پل قدیس، بنیاد 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، چیزی‌است 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، فراشدی است که از دل آن چیز نوئی بیرون می‌جهد. " یک حقیقت یک رخداد ناپدید شده‌ای در مواد ناهمگون آشکار شدگی است که دنیای‌اش به‌تدریج تن غیر قابل پیش بینی را

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

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

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

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

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

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

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

www.hks-iran.com

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 دقیقا از ریاضیاتی که برای مکانیک کوانتیک ابداع شده، اقتباس می‌کند، بی‌آن که در هیچ یک از نوشته‌هایش به این نکته اشاره کرده باشد.

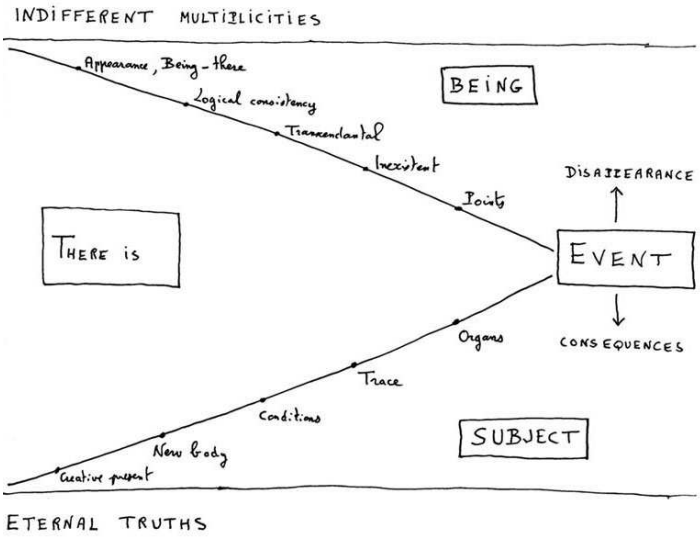
از نظر بدیو "رخداد"ها صرفا در چهار سپهر **عشق**، **هنر**، **علم** و **سیاست** رخ می‌دهند. نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که چرا "حقیقت" فقط در این چهار سپهر می‌تواند متحقق شود و در حیطه های دیگر برای مثال "کار" و یا "دین" رخ نمی‌دهد. خوشبختانه بدیو پیشاپیش پرسش ما را حدس زده و در مقاله‌ای تحت عنوان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

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

26 - Alain Badiou, Philosophy as Creative Repetition.

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

www.hks-iran.com



این مقاله با ستایش از آلتوسر و مارکسیزم ضد مارکسی او آغاز می‌شود. در ادامه به خواننده توضیح می‌دهد که تکامل و انکشاف فلسفه در تمام مراحل تاریخی‌اش همواره تابعی بوده است از حوزه دیگری که ماهیتی فلسفی ندارند که به باور دیگران این حوزه عمدتا 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 می پردازد این نکته به زبان غیرقابل فهم بیان می‌کند مثلا در این مورد از فعل بخیه زدن استفاذه 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 – لایپنیتس، حوزه فیزیک برای دکارت – کانت – وایتهد – پوپر، حوزه تاریخ برای هگل– مارکس، و حوزه زیست‌شناسی برای نیچه

www.hks-iran.com

– 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 بازمی‌گوید: « جغد خرد همواره در شامگاه به پرواز درمی‌آید » و این تز کهنه ومطرود 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 دنبال‌اش شب فلسفه می‌آید؛ دوم، تمدن از پا 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 از مرگ فلسفه سخن گفته‌اند، دست‌کم از مرگ متافیزیک، کارناپ و دیگنشتاین که دیگر حرف‌شان را نزنید... یک فیلسوف از آن جهت مرگ فلسفه را اعلام می‌کند که خود فلسفه جدیدی را ارائه دهد. شاید نه تحت عنوان فلسفه نو، بلکه به مثابه اندیشه نو، زبان نو، و یا خلاصه یک چیز نو و نه فلسفه پیشین بلکه

[27] - Condition

www.hks-iran.com

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 می کند. درنتیجه آینده فلسفه در گذشته اش نهفته است. شگفتا که آلتوسر مارکسیست به زبان نیچه سخن می گوید 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 وسواسی یک بازگشت جاویدان "همان"...»

« این توضیحی است بر این که چرا فلسفه همواره یک چیز است. طبیعتا هر فیلسوفی فکر می کند که کارش کاملا نو و بدیع است، کاری فقط انسانی. فلسفه‌نویسان بسیاری در تاریخ بوده‌اند که از گسست‌های مطلق به ما گفته‌اند. مثلا بعد از کانت گفته شد که بعد از کانت متافیزیک کلاسیک دیگر ناممکن است. و یا بعد از ویتگنشتاین 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 نظربگیریم... 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...»

www.hks-iran.com

«پس هم درون‌مایه و محتوا و هم تغییرات و بالا و پائین رفتن‌های در فلسفه همواره در پی یک رخداد سیاسی، هنری، علمی و یا عشقی روی می‌دهد که خود منجر به متحول شدن "همان" می‌شود. در نتیجه، فیلسوفان در درازای شب است که فعالیت می‌کنند، آن 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.»

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 فرمول ها را صرفا به آخر مقاله التصاق می کند، کم ترین توضیحی درباره آن‌ها نمی‌دهد و ربط‌شان با احکام فلسفی مندرج در این مقاله برعهده خود خواننده وا می‌گذارد.

نویسنده این مقاله با آن که به لحاظ حرفه‌ای تخصص‌اش در رشته فیزیک است، طبیعتا 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 سردرنیاورد. معهذا این همه را به پای بی استعدادی و بی‌اطلاعی خود انگاشته و موضوع را با حدود ده فیزیک‌دان، ریاضی‌دان و اهل فلسفه درمیان گذاشت. اما گره از مشکل گشوده نشد و کماکان به قوت خود باقی ماند. اما شاید خواننده این مقاله بتواند این مشکل را بگشاید! به هر حال بدیو نه در این مقاله و نه در هیچ یک از نوشته‌هایش، هیچ دلیلی در اثبات این که "حقیقت رخدادی" فقط در چهار حیطه عشق، هنر، علم و سیاست می‌تواند

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

Subjectives Types

A. Three Letters

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

B. Five Operations

$\Longrightarrow$: implication
$\overline{\quad}$: line
$/$: crossing out
$\neg$: negation
$=$: extinguishing

C. Three Subjective Types

Faithfull

$$\frac{\varepsilon}{\not\varepsilon} \Longrightarrow \pi$$

Reactionary

$$\frac{\dfrac{\neg\, \varepsilon}{\dfrac{\varepsilon}{\not\varepsilon} \Longrightarrow \pi} \Longrightarrow \pi}{}$$

Dark

$$\frac{C \Longrightarrow (\neg\, \varepsilon \Longrightarrow \neg\, \not\varepsilon)}{\pi}$$

D. Four Destinations

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

www.hks-iran.com

هستی

از چهار مقوله اساسی، هستی (هستنده)، ابتدائی‌ترین و پایه‌ای‌ترین است و آغازگاه. هستنده‌ها در اشکال "پر گانه"[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 دقیقا ریاضیات است، یعنی که در ابتدایی‌ترین سطح هستنده، یک هستی فرمال و صوری دارد. بدیو به ما می‌گوید این "هستنده‌ها"ی نامنظم و درهم ریخته تنها زمانی نظم و ساختاری به‌خود می‌گیرند که آگاهی هستی‌شناسانه کسب می‌کنند (به زبان بدیو: یک پرگانه، یک می‌شود) یعنی محسوب می‌شوند، به حساب می‌آیند. دقیقا 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

28 - واژه فرانسوي اي كه بديو به كار مي‌برد Multitude (مالتيتود) است كه من معادل "پرگانه"، بروزن يگانه و چندگانه را دربرابرش گذاشتم. بديو اين مقوله را ژيل دلوز اقتباس كرده است.

29 - Situation

30 - Répresantation

www.hks-iran.com

یافته. بدیو می‌گوید: «انسجام امر حقیقی در گروی عمل شمارش است».. این عملیات روی "تهی"[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 متصورشدن 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 می-شویم که بدیو تا این‌جا صرفا نظریات افلاطون را در قالب زبان "فرنچ تئوری" بیان کرده است.

بدیو می‌گوید که بینهایت "وضعیت" وجود دارد. "جامعه فرانسه"، "هنرمدرن"، "منظومه شمسی" از نمونه وضعیت‌هایی هستند که او از آن ها نام می‌برد. مجموعه این "وضعیت‌ها" یک "حالت وضعیت"[۳۲] را تشکیل می‌دهد. دراین‌جا بدیو از کلمه État استفاده می‌کند که در زبان فرانسه هم به معنی حالت و ساختار است و هم به معنی دولت. او در نوشته‌هایش دائما با این کلمه بازی می‌کند و مشخص نمی‌کند که به چه معنایی به کار می‌برد. اصولا بازی با کلمات، دوپهلو نویسی و مبهم گویی از ویژگی‌های " فرنچ تئوری" است.

31 - Vide

32 - Etat de situations

www.hks-iran.com

رخداد

دومین مفهوم از مفاهیم چهارگانه بدیو "رخداد"[۳۳] است. در دستگاه فلسفی بدیو "رخداد" عبارت از "شرایط" و یا "وضعیتی" است که تحت آن حقیقت-های پیشا-موجود و یا ناموجود (یعنی حقیقت‌هایی که یا نهان‌اند و یا فعال نیستند) هستی می‌یابند. یعنی حقیقت‌های پنهان برای آشکار شدن‌شان، و حقیقت‌های غیرفعال برای فعال شدن‌شان به یک "رخداد" نیاز دارند. به زبان ساده "رخداد" همان جرقه اولیه‌ای است برای یک روند سوبژکتیو 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 نشات می گیرد که نسبت به آن خارجی نیست، در جائی رخ می‌دهد که امکان یک "حقیقت" بدیل وجود دارد، نقطه مازادی در بطن یک وضعیت، یا به بیان دیگر، با آن چیزی که نمی-شود آن را به یک هنجار ایدئولوژیکی و زبانی وارد کرد.

«بدین ترتیب رخداد را می توان با قابلیت آشکارساختن حقیقت نهانی در دنیا تعریف کرد. $\exists \varnothing = 0$»[۳۴].

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

---

33 - Evénement

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

www.hks-iran.com

ای 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 می کند». 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 شوانبرگ، 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 غیرقابل پیش‌بینی بوده و درنتیجه ناملحوظند، چرا که یک رخداد در بخش نا-هستی قرار دارد و نه در "وضعیت حالت" و ازاین رو ملحوظ نمی‌باشند... جوهر رخداد این است که هیچ نشانه و علامتی بر آن

پیشی نگرفته و ما را از آن با خبر نمی کند. با تمام هوشیاری‌مان و گوش به زنگ بودن مان، رخداد همواره با کرامت خود ما را دچار شگفتی و حیران زده می کند»[۳۵].

درجای دیگر می‌نویسد :

«بر هریک از این رخدادها یک وضعیت حقیقت وابسته است و تنها "اخلاق "واقعی عبارت است از وفاداری به حقیقت این رویدادها»[۳۶].

او در نوشته دیگری تعریف وارونه‌ای هم ارائه می‌دهد و می‌گوید : «حقیقت به مثابه 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 اجق‌وجق و مهمل، نه با یک فیلسوف بلکه با شاه فیلسوفان مواجه است و خود را هرچه بیشتر حقیر حس می‌کند !

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

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

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

شناخت و دانائی بر وضعیت پیشینی است، درحالی که رخداد بنا بر تعریف، امری است که رخ می‌دهد، که جوهرش غیرقابل دسترسی توسط شناخت انسانی است. بدین معنا که رخداد جمع جبری فرآشدهای متشکل آن نیست. در نظریه رخداد بدیو، یک "دست نامرئی" درکار است. اگر در نظریه اقتصادی آدام اسمیت "دست نامرئی" رقابت، که واقعیتی زمینی است در کار است، در نظریه بدیو یک "دست غیب" آسمانی درکار است. نوعی معجزه است که نه علتی دارد و نه تاریخ، نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای. فقط لحظه-ای است در تاریخ که صرفا رخ می‌دهد، نظیر ظاهرشدن مسیح مصلوب پس از مرگش بر پل قدیس، رخداد مورد علاقه بدیو (که حتی وجود خود مسیح هم ثابت نشده و بیشتر جنبه اسطوره دارد چه رسد به رستاخیزاش پس از مرگ)، رخدادی که بر کل فلسفه بدیو سایه افکنده است. با این منوال ظاهر شدن جبرئیل بر محمد هم یک رخداد می‌تواند باشد. رخداد بدیوئی علتی در پشت سرخود ندارد، بلکه برعکس، این رخداد است که آفریننده علت می-شود، یعنی علت علت‌ها است[۳۷]. باید خاطرنشان 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 :

37- در این رابطه خواننده را رجوع مي دهيم به مقاله اي از دانيل بن سعيد با عنوان "*آلن بديو و معجزه رخداد*". ترجمه فارسي اين مقاله در همين شماره "در دفاع از ماركسيزم" آمده است. آن را در سايت زير هم مي توانيد ملاحظه كنيد:

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

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

«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 اصولا 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 اصولا "برنامه‌ریزی". تمام این مفاهیم از واژگان فلسفی و به ویژه سیاسی بدیو حذف می‌شوند. نظریه "رخداد" بدیو نمونه بارزی است در بیان کلیه اندیشه‌های انتقادی معاصر و به ویژه "فرنچ‌تئوری"، که ویژگی همه آن‌ها این است که "استراتژی" و "برنامه‌ریزی" در آن‌ها یا اصولا نقشی ندارند و یا بسیار کم اهمیت‌اند.

روش فرمالیستی بدیو بهتر از همه جا در نظریه "رخداد"اش خودش را نشان می‌دهد. از میان تمام رخدادهای مورد علاقه بدیو، کمون پاریس آینه تمام-نمای یک "رخداد" است. چرا که از نظر بدیو این رخداد کاملا 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 بین المللی از کمون نشأت گرفتند. به نظر بدیو ویژگی‌های

www.hks-iran.com

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

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

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

www.hks-iran.com

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 ۱۹٦۸ در فرانسه از نظر بدیو، و اصولا برای تمام اعضای "فرنچ تئوری"، جایگاه ویژه‌ای دارد. به واقع این رویداد مهم بود که موجب شد تا بدیو تحلیل‌اش از این جنبش را با مقوله "رخداد" ارائه دهد و سپس نظریه رخداد-اش را به دیگر رویدادهای تاریخی تعمیم دهد. بدیو جنبش مه ۱۹٦۸ در فرانسه را هم با دیدی جانبدارانه، غیرعلمی و تا حدودی ناصادقانه می‌بینند. به شرایط اجتماعی- سیاسی جامعه فرانسه، وضعیت دانشگاه ها درآن سال‌ها، نقش مخرب حزب کمونیست فرانسه تا بیخ و بن استالینی فرانسه و نقش سازش‌کارانه سندیکای ث.ژ.ت. کاملا زیر نفوذ حزب کمونیست را به درستی توضیح نمی‌دهد و از همه مهم‌تر بزرگ‌ترین اعتصاب کارگری در تاریخ که بیش از ۲۰ میلیون کارگر را دربر گرفت، نادیده می‌گیرد.

بدیو سیاست ضدانقلابی و سازش طبقاتی حزب کمونیست فرانسه و سندیکای ث.ژ.ت. را به حساب مارکسیزم می‌گذارد. اوج این جنبش، اعتصاب عمومی سراسری و طولانی‌ای بود که دنیای سرمایه تا آن زمان به خود دیده بود و بیش از بیست ملیون کارگر صنعتی را در برگرفت. 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 ۱۹٦۸ سخنی به میان نمی-آورد : اعتصابات بزرگ در سال های ۱۹٤۷، ۱۹٦۳ و اعتصاب عمومی

۱۹٦٦ که فرانسه را فلج کرد و زمینه ساز جنبش مه ۱۹٦۸ 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 ۱۹٦۸ در فرانسه دو کتاب " مه ٦۸ تمرین کلی " [۳۹] و " مه۱۹٦۸-۱۹۸۸یاغیان و توابان" [٤۰] را توصیه می کنیم.

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

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

---

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

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

www.hks-iran.com

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

لنین می‌نویسد :

« در طبیعت و در تاریخ هیچ معجزه‌ای رخ نمی‌دهد و هر گردش ناگهانی در تاریخ، نکته‌ای که در مورد همه انقلابات صدق می کند، چنان محتوای غنی‌ای را به نمایش می گذارد 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 کاملا مهمی دارد، حوزه "عشق" است و آن‌هم درگذشته، چرا که در سده بیست و یکم دیگر اصولا از آن نوع عشق‌ها خبری نیست و بی‌جهت هم نیست که

www.hks-iran.com

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 "دترمینیزم استالینی" و با " اراده‌گرایی مائوئیستی"اش. روزمرگی سکون و بی-تحرکی آزار دهنده ناشی از ثبات سیاسی نسبی بورژوایی در کشورهای امپریالیستی در دهه‌های پس از مه ۱۹٦۸، برای آن کسانی که خواهان دنیای بهتر و متفاوتی هستند، اما بی‌حوصله و تشنه لحظات استثنائی که بتواند رویاهای خرده‌بورژوایی‌اشان را سریعا 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 می شود. بادیو صحنه تاریخ را با صحنه تئاتر عوضی گرفته است.

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

ماه را مصداقی برای نظریه رخدادش می‌دید. بدیو در جای دیگری که در مخالفت با تشکل "حزبی" و در باره اشکال نوین سازمان دهی مطلوب‌اش می‌نویسد، در داخل فرانسه از همان محفل‌کذایی خودش نام می برد[۴۱] و در کشورهای دیگر از جنبش سولیدارنسک در لهستان، جنبش زاپاتیستی در مکزیک، انقلاب ایران و مائوئیست ها در نپال.

حکایت سولیدارنسک، سرنوشت لخ والسا، رد پای واتیکان و سازمان سیا شناخته‌تر از آن است لزومی به افشای‌اشان باشد، پاپ پل دوم به پاس خدمات ضدکمونیستی‌اش در رابطه با سولیدارنسک حتی پیش از مرگش در رده قدیسین جای می‌گیرد. اما جنبش زاپاتیست‌ها پس گذشت سال ها، نه تنها گسترش نیافت بلکه در همان منطقه محدوداشان هم تنها مجاز به اقداماتی هستند که دولت مرکزی به آن‌ها اجازه دهد. در دوران سرمایه داری جهانی شده، با این روش‌ها و ابزارها به سوی "کمونیزم" رفتن بیشتر به شوخی شباهت دارد تا یک پروژه جدی، اما حتما به کار "ایده کمونیستی" بدیویی می‌آید. طرح‌های سوسیالیست‌های تخیلی ایکاری (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 مائوئیست های نپالی حتی باعث خنده هم نمی‌شود چرا که ما را به یاد مائوئیست‌های کامبوج، خمر سرخ، صدر پل پوت، کشتار یک سوم جمعیت کامبوج و حمایت شرم آور بدیو از آن می‌اندازد[۴۲]!

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

42 - طنز تلخ و شیرین تاریخ (تلخ براي بديو و شيرين از نظر نويسنده اين مقاله) اين كه در حالي كه مشغول نوشتن اين جملات بودم، راديو اعلام كرد كه رهبر حزب مائوئيست هاي نپال، براي بار دوم به مقام نخست وزيري منصوب شد و بدين طريق معجزه رخداد بديويي متحقق شد. رخدادي كه قرار بود "ضد حزب"، "ضد پارلمان"، "ضد انتخابات"،"ضد دولت" و "ضد قدرت" باشد، توسط

www.hks-iran.com

الیور فلتهام، مترجم کتاب "هستی و رخداد" به انگلیسی، که خود از هواداران پروپاقرص بدیو است، بر این باور است که این کتاب عمدتا 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 پیرامون‌اش عمدتا 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

سوژه وفاداراش براي بار دوم در نقطه مازاد انتخابات، به اعماق چاه تهي"فرضيه كمونيستي" بديويي سقوط مي‌كند. توشيح يک جمله اي حكم نخست وزيري سوژه وفادار بديويي، بهتر از صد ها صفحه استدلالات، جوهر فلسفي اين مهم ترين فيلسوف راديكال دوران ما را نشان مي دهد. پل قديس‌اش كفرگويي‌هايش را بر او ببخشد.

www.hks-iran.com

می‌یابیم. دانش در این مرحله سوبژکتیو می‌شود، جنس‌اش عوض می‌شود، "ایقان ناب" می‌شود. چنین حقیقتی نه از منطقی پیروی می‌کند و نه اثبات‌پذیر است. دیگر حقیقت را نمی‌شود تعریف کرد، خود، خودش را تعریف می‌کند و قوانین‌اش را هم وضع می‌کند: "هر حقیقتی در تاریکی و 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 می کند.

این مرحله سال‌های دهه‌های ۱۹۸۰ ـ۱۹۹۰ را در برمی‌گیرد. سال‌های ریاست جمهوری فرانسوا میتران اولین رئیس جمهور "چپ" در فرانسه، سال-های تهاجم سرمایه و سیاست‌های نئو لیبرال در سطح جهانی، سال‌های ورشکستگی مائوئیزم، سال‌های فروپاشی شوروی سابق، سال‌های سرخوردگی از سیاست‌های ریاضتی میتران و پایان توهم بزرگ. فلسفه بدیو در این مرحله علیه دترمینیزم بازار، علیه وفاق جمعی، علیه فرهنگ‌گرایی ناسیونالیستی، علیه تبعیضات نژادی در حال رشد است و از نوعی منطق ستیز و مقاومت **منفعلانه** برخوردار است. سیاست، تا سطح وفاداری به رخدادی که مردم بیانش می دارند، کاهش می یابد. 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.

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

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

www.hks-iran.com

ورشکستگی مارکسیزم- لنینیزم (بخوان مائوئیزم – استالینیزم)اش چنان بدیو را کله پا و گیج می‌کند که از چاله دیالکتیک مکانیستی جوانی‌اش به چاه دگماتیزم ـ فرمالیزم 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 آن‌چنان بن‌بستی منتهی می-شود که حاصلی جز "اراده گرایی ناب" نمی‌تواند داشته باشد. حال تتمه‌های مائوئیزم در افلاطونیزم ناب متجلی و حل می‌شود: **فرار متفرعنانه از فضای عمومی و از توده‌ها!** از این زاویه شباهت بسیاری بین رادیکالیته فلسفی بدیو و رادیکالیته جامعه شناسی بوردیو[۴۵] مشاهده می‌شود، انفعال و بی‌عملی سیاسی وجه مشترک هر دو است.

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

[45] - Pierre Bourdieu (۱۹۳۰-۲۰۰۲) - جامعه‌شناس و مردم‌شناس سرشناس فرانسوي

www.hks-iran.com

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 بازمی گردند و در بازگشت اشان در امور روزمره تحلیل می روند» [۴۶].

ژیژک که در موارد بسیاری با بدیو اشتراک نظر دارد و زبان او را خوب می فهمد، فلسفه بدیو در این سال ها را چنین توصیف می کند :

« آخرین نویسنده در سنت کاتولیسیزم دگماتیک پس از پاسکال و مالبرانش... وحی دینی پارادیم ناگفته حقیقت ـ رخداد است» [۴۷].

سوژه

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

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

47 - Slavoj Žižek, The Ticklish Subject, p128.

48 - در برابر کلمه فرانسوي Sujet که در این مقاله همواره به معناي عامل ذهني است، همان واژه فرانسوي "سوژه" را قرار داده‌ایم تا منظور بدیو را بهتر برساند و از آن تعبیر نادرستي نشود. به همین سیاق در برابر واژه هاي Subjectivaton "سوژه شدن"، و Subjection "سوژه گي" را.

www.hks-iran.com

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 می گذراند» از این رو سوژه نسبت به رخداد پسینی است.

در همین رابطه می‌نویسد :

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

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

« سوژه صرفا از رویداد زاده نمی‌شود، بلکه به شرایط عاطفی هم بستگی دارد... که این شرایط نه تنها مشتمل بر رابطه‌اش با رخداد است که حقیقت تازه می آفریند، بلکه به خود کس هم وابسته است... این کس همان چیزی است که مسیر، چگونگی فرآشد، هستی و بازنمایی به یک واقعیت، به یک حقیقت جدید، مطابق شکلی که سوژه اتخاذ می کند، را تعیین می کند»[۵۱].

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

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

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

www.hks-iran.com

از نظر بدیو فرآشد سوژه شدن از سه ویژگی برخوردار است : اولین ویژگی-اش این‌است که سوژه امری‌است 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 صرفا پیامد رخداد است. او می‌گوید سوژه در سه شکل ظاهر می‌شود : "وفادار"، "مرتجع"، و "تاریک-اندیش". آن کس انسان است که نسبت به حقیقت رخداد وفادار بماند. از همین‌رو است که بدیو انسان را به مثابه یک "برنامه" تعریف می‌کند که رو به آینده دارد. در این تیره‌گی سوژه، بدیو دقیقا دنباله روی استادش سارتر است. سارتر براین باور بود که "هستی بر جوهر متقدم است"، بدین معنا که جوهر هستنده پس از تحقق هستی‌اش در دنیا است که شکل می‌گیرد. نزد بدیو این نکته معادل امر شکل گرفتن و ساخته شدن سوژه در سایه رخداد است. در این مورد هم مشاهده کردیم که کل فلسفه بافی و تئوری رخداد ـ سوژه بدیو تفاوت چندانی با فلسفه اگزیستانسیالیزم ژان پل سارتر نداشته، تنها چارچوب زبانی و بیانش متفاوت و غیرقابل فهم‌تر است.

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

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

www.hks-iran.com

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

وفاداری

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

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

www.hks-iran.com

"درون بودگی" رخداد سخن می‌گوید. دقیقا 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 دگماتیزم است.

رخدادهای بدیوئی و سوژه‌هائی که از آن زاده می‌شوند، از آن چنان ویژگی-هائی 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 کتاب هایش[۵۳] جمله معروفی دارد که می‌گوید: « دیگر نه یهودی وجود دارد و نه یونانی، نه برده‌ای و نه انسان آزادی، نه زنی وجود دارد و نه مردی...» به این ترتیب از نظر پل قدیس بدیوئی " رخداد مسیح" به تفاوت‌ها پایان می‌دهد و یک "یگانگی رئزیک" رخ داده که به برابری " وضعیت‌ها" می‌انجامد و جهانشمولی زاده می‌شود.

53 - Epître aux Galates

اما بدیو فراموش می‌کند که همین جهانشمولی مانع از آن نشد که پل قدیس پراگماتیک باشد و در برابر تفاوت‌های موجود در درون جامعه مسیحیان اولیه، که خودش سعی در متحد ساختن آن ها را داشت، بی‌تفاوت نماند. به هرحال 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 سوبژکتیو شدن می‌گذرد، چرا که به باور بدیو حقیقت همواره پیکارگر است. بدیو در این جا نسبی‌گرائی غالب بر جریان فکری پسا–مدرن را نشانه گرفته و مردود اعلام می‌کند. برای پسا–مدرنیست‌ها و "فرنچ تئوری" مفاهیمی چون "حقیقت"، "جهانشمولی" در بهترین حالت " مغالطه آمیز" و در بدترین حالت همدستی با امپریالیزم غربی است. جهانشمولی پرورده شده در کتاب "منطق‌های دینها" یک نقش بسیار مهم برای سوژه قائل است که قرابت چندانی با امر " شرط امکانیت" مقبول بدیو ندارد. بدیو از قرار معلوم خود به ایرادات اساسی به نظریه جهانشمولی حقیقت‌اش پی‌برده و در کتاب دیگری به نام "اخلاق، جستاری درباره شناخت شر"[۵۴] در رابطه با " اخلاق" نظر کاملا 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 کاملا از نظریات مائوئیستی‌اش دست برنداشته - بود و عضو گروه کوچک نیمه مائوئیستی ـ نیمه آنارشیست " تشکل سیاسی" بود که بازمانده‌های گروه‌های مائوئیستی پیشین منحل شده را دربر می‌گرفت.

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

www.hks-iran.com

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

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

www.hks-iran.com

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 براین 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 اکثرا کشورهای پیشرفته این "حقیقت فلسفی" بدیوئی سال‌ها است که توسط افراد غیرفرهیخته و مردم عادی متحقق شده است.

بدیو در همین کتاب می‌نویسد :

«انسان باید بین "حقیقت واقعی" و "حقیقت کاذب" تمیز قائل شود و مسؤلیت این امر بر گردن 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 آدم-سوزی هیتلر، اهالی هیروشیما و ناکازاکی، فلسطینی‌ها، روآندایی‌ها و سوریه-ای‌ها همگی " شانس" آن را داشتند که "حقیقت واقعی" سرنوشت‌اشان را خود انتخاب کنند!

اندیشه افلاطون، این چهره اصلی در فلسفه غرب و در مسیحیت، بر دو پایه استوار است: (۱) ایدئالیزم (چیرگی و اولویت "ایده" بر "واقعیت")؛ (۲) دوگانه گرایی (باور به وجود دو دنیای متمایز معقولات و محسوسات). در صفحات بعدی به سیستم فلسفی افلاطون و رابطه‌اش با اندیشه بدیو خواهیم پرداخت. در 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 دوهزار سال پیش و نیویورک و تهران امروزی، تفاوتی بین چین سه هزار پیش و افریقای کنونی و یا بین غارنشیان 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 ـ 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 شعله های 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 گالیله 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 اسلاف‌اش می‌کند و این "این جهانشمول" فلسفی و این دگم دینی را مرود اعلام می‌کند. بدیو از پاپ هم دگماتیک‌تر است.

حقیقت افلاطونی- دینی حقیقت بر پایه باور و ایمان است و در تقابل با وعلیه 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 این‌همه نباید نتیجه گرفت که پس حقیقت وجود ندارد، نظیر نیست-گرایان (نیهیلیست ها) و یا نظیر کسانی به خاطر اهداف سیاسی پلید و خطرناک شان فجایع تاریخی را انکار می‌کنند.

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

علم

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

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

سیستم فلسفی بدیو بر یک هستی‌شناسی ریاضیاتی بنا شده است. او می‌گوید : «ریاضیات هستی‌شناسی است». او بر این باور است که تنها با ریاضیات و آن هم عمدتا 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 مصاحبه‌های‌اش[55] 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 دگماتیزم ایدالیستی و یا نشانه ای برکهولت، به هر
حال نه بار اول است و مسلما 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 "منطق های 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 آنند که فیلسوف آن‌ها را متحقق سازد. در این کتاب بارها به فیثاغورث و اقلیدوس متوسل می‌شود و ردیف کردن اعداد اول توسط اقلیدوس را یک نمونه از "رخداد" بیان می‌کند. بدیو چنین توضیح می‌دهد که وجود اعداد اول

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

56 - Alain Badiou, *Logiques des mondes*.

www.hks-iran.com

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

« اعداد اول اعداد بسیطی هستند که غیر از عدد یک و خودش، مقسم دیگری ندارند و سایر اعداد غیر اول، اعداد مرکب هستند. پس اعداد اول حقیقت‌های جاودان هستند. چرا که یک عدد اول در هر مجموعه‌ای که قرار گیرد آن را متعالی می کند. 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 می گیرد تا یک وضعیت ریاضی جدید بیافریند (مجموعه ژنریک). بنابراین شرط فلسفی برای علم و ریاضی همان "رخدادی "عدد اول است. »

« اما از آن جائی که بینهایت عدد اول وجود دارد، پس بینهایت "حقیقت "هم وجود دارد. در نتیجه به اصل جهانشمولی "حقیقت "می- رسیم که در مخالفت قرار می گیرد با ماتریالیزم دموکراتیک و نسبی- گرائی فرهنگی »[57].

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

57 - Le Nombre et Les nombres (1990).

www.hks-iran.com

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 صحفه سفسطه پردازی‌های غیرقابل هضم درباره این دو تصویر، چنین استنتاج می‌کند که از آن جا که در طی سی‌هزار سال اسب کماکان اسب باقی مانده است و چون "حقیقت" اسب در طی این سال‌ها تغییر نکرده است، پس حقیقت فراتاریخی، غیرتاریخی و جهانشمول است. انسان بی‌اختیار به یاد نحوه استدلالات خداشناسان در سده‌های میانه در اثبات وجود خدا می‌افتد. کوه موش زائید و فیلسوف بدیو هم "رخدادی" در حیطه "حقیقت ریاضی" و اثبات "جهانشمولی حقیقت"! خواننده مات و مبهوت ما اگر تاکنون از مقولات و مفاهیم به‌کار گرفته شده در این مقاله چیزی سردرنیاورده و از سوی مریدان بدیو به کند ذهنی متهم شده باشد، مطمئنا 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 فرآشد است و جنبه زمانی‌اش مهم‌تر از جنبه مکانی‌اش است. از این رو او مفهوم "جاودانیت" که بعد زمانی هم دارد را به کار می گیرد، حال ما با "حقیقت های جاودان" روبرو هستیم[۵۸]. بدیو در این

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

www.hks-iran.com

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 برطبق مد روز واژه‌هایش را هم به روز می-کند، حتی از نظر خودش هم، جهانشمولی نظریه "جهانشمولی حقیقت"اش بیست سال بیشر دوام نیاورد. خوشبختانه بدیو با فیزیک نو آشنایی ندارد و دانش‌اش در این رشته از سطح دبیرستان بالاتر نمی‌رود وگر نه مجبور می شد نه فقط دو بعد زمان و مکان افلاطونی بلکه یازده بعد کوانتومی را ملحوظ دارد که در آن‌صورت 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 کوکاکولائی و رهائی از نوع مادونائی، برای خودستایی هرچه بیشتر، یاوه‌هایت هم باید هرچه بزرگ‌تر باشد. وفاداری به یاوه گویی خود یاوه گویی دیگری است.

بدیو و سیاست

در صفحات پیشین جهت آشنائی به طور مجمل به سه پایه از چهار پایه دستگاه فلسفی بدیو پرداختیم. دستگاه فلسفی بدیو یک دستگاه دگماتیک درخودبسته‌ای است و زمانی که به سپهر سیاست می‌پردازد سترونی کامل خود را آشکار می‌سازد. این دستگاه نظیر قصری است از 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 حیطه سیاست از سایر حیطه‌های 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 هوادارانه‌تر از آن‌ها، همانا قدرت‌های بی‌خردی و جهالت کاملا چشم‌گیر هستند. کارکردشان دقیقا اشاعه تاثرهای روانی مسلط بر جامعه هستند»[59].

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

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

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

« سلام آلن بدیو، شما فیلسوف هستید، برای مردم عادی شناخته شده نیستید. از تلویزیون گریزانید، معهذا 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 نرمال سوپری یور جائی 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...»

www.hks-iran.com

آلن بدیو در پاسخ به این تملق‌گوئی‌های مشمئزکننده 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 توصیف‌هائی که شما از من می کنید را بپذیرد... »

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

ازجمله افتخاراتی که مصاحبه‌گر به بدیو نسبت می‌دهد، داشتن سمت استادی در مؤسساتی چون " کالج بین‌المللی فلسفه" [۶۰]، " مدرسه عالی اروپایی"[۶۱] و یا اکول نرمال سوپری یور (دانشسرای عالی پاریس)[۶۲] است. مخاطب از همه جا بی‌خبر که با این موسسات فرهنگی آشنائی نداشته باشد، دلایل ایجاد آن-ها و یا پیشینه و تحولات‌شان را نداند، طبیعی است که در برابر عظمت بدیو مات و مبهوت شود.
در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۸۱، ائتلاف انتخاباتی حزب کمونیست

60 - Collège International de philosophie

61 - European Graduate School

62- École Normale Supérieur de Paris

www.hks-iran.com

و حزب سوسیالیست برنده می‌شود و فرانسوآ میتران از حزب سوسیالیست به ریاست جمهوری می‌رسد. این نخستین باری است که در فرانسه فردی "چپ" بر این مسند تکیه می‌زند. فرانسوآ میتران، ملقب به "ماکیاول فرانسه"، برای 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" کاملا به پایان رسیده بودند. حکومت فرانسوآ میتران در فرانسه به شکل گسترده‌ای موجب توهم و رویای بازگشت "چپ" شد، به‌طوری که بخش عمده از روشنفکران خرده‌بورژوا را خرید، آن‌ها را به حواشی قدرت آورد حتی ژیل دلوز فیلسوف برای صرف شام به منزل رئیس‌جمهور می‌رود، و به تخصیص اعتبار و بودجه برای "انجمن‌ها"، که معمولا برای دریافت چنین کمک‌های اشتهای وافری دارند، اقدام نمود»[۶۳].

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

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

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

www.hks-iran.com

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 پایه گذاران کالج بود در اعتراض به فاشیست‌مآبی کالج بین‌المللی استعفا می-دهد 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"، برافتخاراتش افزوده می-شود.

داستان "مدرسه عالی اروپایی" از این هم جالب‌تر است. این مدرسه موسسه-ای 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 دستگاه های ایدئولوژیک نظام است. اکثر اعضای فرنچ تئوری و پسا-مدرنیست‌های صاحب نام نظیر دریدا، لیوتار، بدیو و ژیژک 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 ژیژک می‌زنند تا "فرضیه کمونیستی" بیآموزند !

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

www.hks-iran.com

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 عمدتا در کتاب‌های "فرضیه کمونیستی"، "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟"، و "چه باید کرد؟"[۶۶] بیان شده، می‌پردازیم. او خود مواضع سیاسی پیش‌ترش، یعنی دوران مائوئیستی سال‌های جوانی و شبه – مائوئیستی میان‌سالی را خجولانه مردود اعلان کرده، آن‌هم در اوضاع و احوالی که کم‌تر کسی خود را مائوئیست می‌داند.

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

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

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

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 اصولا معنائی ندارد اگر به سیاست پر دازد»[۶۷].

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

« سیاست یک اندیشه است، و نه قدرت انطباق و یا قدرت دگرگونی-ها... یک حقیقت سیاسی جدید و یک رخداد رادیکال جدید پی آمد و محصول ظهور یک "آزاد" وضعیت (تحقق‌یابی یک ناموجود) است. آن‌ها محصول و پی آمد 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 هویت-های پذیرفته شده نیست، بلکه عبارت است از آفرینش رژنریکی که

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

www.hks-iran.com

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

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

«کمونیزم آن "ایده"ای از جامعه است که در آن "اصل برابری" که یک "حقیقت سیاسی" است، متحقق می شود. کمونیزم ایده ای است که بر دنیا مالکیت خصوصی بنیاد 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 کمونیزم، یک موضوع اخلاقی درباره وفاداری نسبت به ایده جهانشمولی که در این جا همان "ایده کمونیستی" است- صرفا 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 شده‌است: «(۱) روند حقیقت؛ (۲) تعلق تاریخی داشتن؛ (۳) و سوبژکتیواسیون فردی.» او توضیح می‌دهد که روند حقیقت همان عنصر سیاست است برای آن که هستی از "تهی" هویدا می-شود. و در رابطه با تعلق تاریخی می‌گوید:

www.hks-iran.com

« 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 فردگرائی‌اش، 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 کند... تصمیم یک فرد در شرکت کردن در "تن –حقیقت" یک تصمیم تاریخی است. دشواری تحقق ایده کمونیست دقیقا در نکات فوق نهفته‌است...

«ایده ی کمونیستی عملیاتی تخیلی است که از مجرای سوژه شدن انفرادی، تکه هایی از امر واقعی سیاسی را در روایت نمادین یک تاریخ بزرگ مجسم می کند. در چنین معنایی، که شاید مقتضیانه بتوان گفت که یک ایده، چنان که از آن انتظار می‌رود، ایدئولوژیک است...

« امروز مهم این است که این نکته که "کمونیست" دیگر نمی‌تواند صفتی برای توصیف یک سیاست باشد را به درستی دریابیم. به یک سده کامل از تجربیاتی با چشم اندازی حماسی و در عین حال هولناک نیاز بود تا به عباراتی که به واسطه میان بر زدن بین امر

www.hks-iran.com

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 می شود، یعنی که حقیقت‌ها فاقد هر گونه معنا و به ویژه یک معنای تاریخ هستند. اما امروز باید این حکم‌ام را بیشتر توضیح دهم. مسلم است که هیچ چیزی به مثابه یک امر واقعی تاریخ وجود ندارد، پس این که تاریخ نمی تواند وجود داشته باشد درست است، و به گونه ای 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 ایدئولوژیک را در سطح فردی تلفیق می کند. ما باید این ایده را با گسست‌اش از هر نوع کاربرد استادی، به معنای اولیه‌اش بازگردانیم. باید ایده را زنده کنیم، اما هم‌چنین باید امر واقعی را از هر گونه درهم آمیختگی بی‌واسطه اش با ایده برهانیم. از سکانس های سیاسی، که در نهایت بی معنی خواهد بود بر آن‌ها برچسب کمونیستی بزنیم، ایده کمونیستی تنها می تواند توان بالقوه سوژه شدن افراد را اندوخته خود کند...

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

www.hks-iran.com

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، آن گونه که در موقعیت ویژه‌ای وجود دارد، (با ارجاع به کتاب های "هستی و رخداد" [۱۹۸۸] یا "مانیفست برای فلسفه" [۱۹۸۹]، یا آن گونه که در دنیای خاصی ظاهر می‌شود، (بیشتر با ارجاع به کتاب های "منطق های 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، نمی باشد. رخداد، آفرینش امکان های نو است. رخداد نه فقط در سطح امکان‌های عینی، بلکه بر امکان ممکن‌ها جای دارد. به عبارت دیگر می توان گفت : یک رخداد، در رابطه با یک وضعیت یا یک دنیا، راه گشای امکان آن چیزی است که از چشم‌انداز محدود ایجاد این وضعیت یا قانونیت این جهان، کاملا ناممکن است... هم چنین می توان گفت که یک رخداد، وقوع امر واقع به مثابه ی شدنی بودن آتی خودش است....

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

www.hks-iran.com

شدنی های سیاسی اش 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 طبیعتا شامل دستگاه‌هایی می‌شوند که آلتوسر آن‌ها را "بازارهای ایدئولوژیک دولت" می‌نامید - که می‌توان هدف مشترکشان را در جلوگیری کردن از این که ایده کمونیستی شدنی شود، تعریف کرد- می توان 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 می گیریم که رخداد چیزی است فقط به مثابه امر تفریق شده از قدرت دولت است که می تواند 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 الله 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 نمی تواند بر پایه امور واقع باشد. آن بخش از یک حقیقت که بر پایه امر واقع نیست، تابعی از جهت‌گیری‌اش است و آن را بخش سوژه‌مند می‌خوانیم. هم چنین باید اضافه کنیم که "بدنه" مادی یک حقیقت، تا آن‌جا که یک جهت‌گیری ذهنی دارد، یک بدنه استثنایی است. جسورانه از یک استعاره مذهبی استفاده می کنم و می گویم از آن

www.hks-iran.com

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

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

«... با طوفانی از جملات یاوه و مهمل طرف مخاطب را گیج و هاج واج - کردن. این شگرد براین باور است که آدمی اغلب گمان می کند که کلماتی که می‌شنود لزوما حامل معنائی هم هستند»[۶۹].

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

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

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

www.hks-iran.com

شگردهای همه نویسندگان فرنچ تئوری و به ویژه آلن بدیو، دوپهلو گوئی، ابهام، تاریک‌نویسی و قلمبه سلمبه نویسی‌های بی‌محتوا است. این سبک نگارش سوای هدف مرعوب کردن خواننده و آچمزکردن 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 ژیژک و آلن بدیو مشترکا در روزهای ۱۳-۱۵مارس ۲۰۰۹ سمیناری با عنوان" دربارهٔ ایدهٔ کمونیستی" در بربک کالج دانشگاه لندن، سازمان می‌دهند. با آن که بهای بلیط ورودی به سمینار ۲۰۰ یورو بود معهذا بیش از ۱۲۰۰ نفر در سالنی که ظرفیتش ۹۰۰ نفر بود، گرد آمده بودند. شرکت کنندگان اکثر جوانانی بودند که در یک دست آیفون چند صد یوروئی داشتند و در دست دیگر کوکاکولا. مارکس در گور خود که در چند کیلومتری قرار داشت سراپا شعف بود از برگزاری چنین سمیناری، آن هم در مجاورت سیتی لندن، قلب سرمایه‌داری مالی جهانی. اما این خوشحالی دو روز بیشتر دوام نیاورد و علی‌رغم استقبال جوانان از " ایدهٔ کمونیستی"، هیچ یک از اساتید سخنران از کلی‌گوئی‌های اخلاقی- فلسفی در مضرات سرمایه-داری 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 ژیژک همچون 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 "سرگذری 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 بیآموزند! 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" سرمی‌دادند. 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 گوش‌خراش بی‌بی-سی، 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 وخیم ترین 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 سرافکندگی سیاسی به سر می‌رسد و پژواک کمونیستی سالن سمینار را فرا می‌گیرد. در مقاله‌ای که بدیو برای این سمینار ارائه می‌دهد چنین می‌خوانیم :

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

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

www.hks-iran.com

به هر حال این واقعیتی است که سمینار مزبور نخستین قدمی بود از سوی محیط آکادمیک و دانشگاهی برای خروج از یک پس‌نشینی و صحنه خالی کردن سی ساله، قراردادن "فرضیه کمونیستی" در برابر "فرضیه پایان تاریخ"، و پشت سرگذاردن "عصر شرمندگی". این سمینار نشان داد که در این محیط و خصوصا 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 کمونیستی نیست.

بدیو در یک از مصاحبه های اخیرش می گوید « زمانی که سیاست به آخر خط می رسد عشق شروع می شود». 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 کمونیستی" به ما ارزانی می‌دارد. واژه فرضیه در زبان‌های لاتینی از دو کلمه "hypo" و "thèse" تشکیل شده به معنای "پیش تز" است یعنی چیزی که به لحاظ اعتبار هنوز حتی یک "تز" هم نیست. در پاسخ به این پرسش که "فرضیه"اش چیست، بدیو می‌گوید که "فرضیه کمونیزم جدید" از سه "axiomes" (اصل بدیهی) تشکیل شده است[۷۱]. یک اصل بدیهی حکمی غیرقابل اثبات، امری است متکی بر باور و ایقان و جهانشمول، یعنی

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

www.hks-iran.com

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

خوانش بدیویی تاریخ جنبش کمونیستی

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

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

www.hks-iran.com

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

بدیو در تاریخ جنبش کمونیستی سه سکانس 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 نو". در این سکانس بدیو تمامی نظریات ژان ژاک روسو را بی کم 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 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– ۱۹۱٤ و سال‌های ۱۹۷٦– 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

www.hks-iran.com

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 دعواهای 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 لوئی بناپارت" که در پی شکست انقلاب ۱۸۴۸ وسپس کودتای لوئی بناپارت نوشت، می‌گوید :

"... برعکس، انقلاب های پرولتری خود را مدام نقد می کنند. در مسیر حرکت‌شان دائما از حرکت باز می ایستند، تو گویی به عقب باز می-گردند 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 کوبند که از زمین نیروی تازه‌ای بگیرند تا در مصاف بعدی غول آساتر از گذشته در برابرشان قدعلم کنند. در این مصاف‌ها آن‌ها در برابر ابهت و عظمت بی‌پایان هدف‌هایشان مداوما خود را پس می کشند تا سرانجام اوضاع و احوالی پدید آید که دیگر هر گونه عقب‌گردی ناممکن شود و خود

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

www.hks-iran.com

شرایط بحران بر آورد **که رودس همین جاست، همین جاست که باید جهید!** گل همین جاست، همین جاست که باید رقصد "[۷۴].

تو گویی مارکس در صدوپنجاه سال پیش، هم فروپاشی استالینیزم را پیش-بینی کرده بود و هم ظهور آدم هایی از نوع بدیو. چه‌ها که به اسم مارکس و مارکسیزم نکردند و بعد هم که گندش درآمد به حساب مارکس گذاشتند. در جملاتی بازگفت شده از مارکس ما با یک تحلیل و 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 درخشان اش، به بیراهه می‌فرستد.

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

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

www.hks-iran.com

تروتسکی، هیلفردینگ، لوکزامبورگ و ... بدیو در نوشته‌هایش به غیر از استالین – کسی که حتی جزء دست دهم‌ها هم محسوب نمی‌شد، البته در آن سال‌ها و نه در دوران بعدی – از فرد دیگری یاد نمی‌کند. بدیو تاریخ را با عینک تار و معوج استالینی–مائویی می‌بیند و روایت تاریخ‌اش 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 پلخانف و کائوتسکی در مجادلات‌شان با جناح چپ و لنین را تکرار می‌کند بی آن که کوچک‌ترین اشاره به آن‌ها بکند. بدیو مخاطبین‌اش را ابله فرض می‌کند.

در برابر "سکانس‌بندی" من درآوردی "فرضیه کمونیستی" عرفانی– اخلاقی بدیویی، که نقطه شروعش را پیدایش تمدن و لحظه "پیدایش دولت" در هزاران سال پیش می‌بیند، ما "فرضیه مارکسیستی"، یعنی پایه گذاری "کمونیزم 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

www.hks-iran.com

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

این کشف جدید، یعنی کشف تاریخ، صرفا به کشف یک چند واقعیت‌هایی درباره گذشته منحصر نمی‌شود، بلکه کشف انسان هم بود. از آن لحظه به بعد هر پژوهشی در هر زمینه‌ای مهر تاریخ را هم می‌باید داشته باشد. از این به بعد دوران "رخداد"های منفصل، ناپیوسته و بی‌تاریخ هم به پایان می‌رسد. در روند انکشاف شناخت انتقادی تاریخ و کشف‌اش در سده نوزدهم، مارکس چهره مرکزی است. "فرضیه مارکسیستی" متکی است بر تعهد و درگیری نظری و عملی (پراکسیس)، نکته‌ای که مارکس در سرتاسر زندگی اش‌خود 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 دوره‌بندی سکانسی و خطی در "فرضیه کمونیستی" بدیویی، در "فرضیه مارکسیستی" تاریخ پیچیده، غیرخطی و غیر رخدادی است. این تاریخ به دوره های متمایزی قابل تقسیم‌اند : سال‌های ۱۸٤۸– ۱۸۹۵، از سال نگارش "مانیفست حزب کمونیست" تا سال مرگ انگلس؛ سال‌های ۱۹۱٤– ۱۹۲۳، بحران در مارکسیزم، سال‌های جنگ و انقلاب؛ سال‌های ۱۹۲۳ – ۱۹۵۳، سال‌های سلطه استالینیزم؛ ۱۹٦۸– ۱۹۸۹ سال های "چپ نو؛ و از ۱۹۸۹ تا به امروز سال‌های پیروزی موقتی سرمایه. در "فرضیه مارکسیستی" دوره های تاریخی بر اساس تاریخ سرمایه تعیین می‌شوند و نه

www.hks-iran.com

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 مارکسیست ها فهمیدند، بلکه هم چنین باید از موقعیت‌ها و فرصت‌های بالقوه ای که مارکسیزم از دست داد، و یا آن ها را به‌گونه‌ای منحط و دگردیسه پی گرفت تا آن که سرانجام به تاریخ پیوستند، را هم مورد بررسی قرار داد. چنین امری تنها زمانی میسر است که آن‌چه که برانگیزنده "فرضیه مارکسیستی" بود، یعنی فرضیه مارکسیزم به مثابه چشم انداز و سیاست، بتواند عصب حیاتی و مرکزی تاریخ مدرن شود. چرا که مارکسیزم در بین کلان روایت‌های تاریخ، کلان‌ترین است. امروزه پرسش این است که "مارکسیزم چیست؟"

بدیو در بررسی شتاب‌زده‌اش از تاریخ جنبش کمونیستی کوچک‌ترین اشاره‌ای به رویدادهای مهم سیاسی آن نمی‌کند : شکست انقلاب در آلمان در سال ۱۹۲۳؛ شکست فجیع انقلاب اول چین در سال ۱۹۲۸ و کشتار هزاران کمونیست به واسطه سیاست‌های نادرست کمینترن استالینیستی که باعث شد تا مائو در مخالفت با آن راه پیمائی طولانی مشهورش را سازمان دهد و حزب کمونیست چین را از نوسازمان‌دهی کند؛ نقش استالین در شکست انقلاب اسپانیا و پیروزی فرانکو؛ محاکمات مسکو و نابودی میلیون‌ها کمونیست و غیرکمونسیت 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 نمونه‌هائی 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 "وانمودار" هستند، یعنی فجایعی استالینی. از میان رویدادهای فاجعه‌آور جنبش کمونیستی موضع حزب کمونیست بسیار نیرومند آلمان در فاصله سال‌های ۱۹۳۰ تا زمان به قدرت رسیدن هیتلر حائز اهمیت بیشتری است. در آن سال‌ها جامعه آلمان در بحران اقتصادی بسیار ژرفی بسر می‌برد و سه نیروی سیاسی مهم در کشور وجود داشت که هریک حمایت یک سوم آرای توده‌ها را داشتند. این سه حزب عبارت بودند از حزب کمونیست استالینیستی، حزب سوسیال دموکرات اصلاح طلب، و حزب نازی هیتلری. ارزیابی حزب کمونیست آلمان از اوضاع سیاسی کشور این بود که حزب سوسیال دموکرات خائن به طبقه کارگر است و در نتیجه دشمن اصلی است و حزب هیتلر یک حزب عوام فریب توخالی و پنبه‌ای و دشمن فرعی است. موضع سیاسی حزب کمونیست (البته به توصیه 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 نشان‌خواهیم داد که خط سیاسی‌ای که بدیو امروز در فرانسه توصیه می‌کند شباهت بسیار به موضع حزب کمونیست

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

بدیو پس از خوانش سبکسرانه و من درآوردی تاریخ جنبش کمونیستی تاکنونی به این نتیجه می‌رسد که ایده کمونیستی در سده نوزدهم در قالب "جنبش توده‌ای" بود، و در سده بیستم در شکل "حزبی – 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 جامعه شناسی غیرطبقاتی‌اش است. چشم‌گیرترین نکته‌ای که در تمام نوشته‌های بدیو به چشم می‌خورد، نبود برخورد طبقاتی است. در کلیه آثار او کم‌ترین اشاره‌ای به مقوله طبقات در جامعه مشاهده نمی‌کنیم. بی‌توجهی او به این نکته نه از روی سهل‌انگاری و فراموشی است، (که البته از فیلسوفی نظیر

بدیو بسیار بعید است، آن هم با آن پیشینه مائوئیستی‌اش) بلکه دقیقا به‌واسطه 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 باور داشتیم. امروزه، براین باوریم که ابتکارات و ابداعات سیاسی که خود را به مثابه نمایندگان یک طبقه بیان می کنند، هرچه را که می توانستند 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، تائید شده‌اند. دیگر به این مساله برنمی گردم، اصولا 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 می توانیم از فرآشدهای سیاسی، از وضعیت‌های سیاسی، از تناقضات و تضادها {اصطلاحات مائویی} شروع کنیم. اما دیگر به هیچ‌وجه نمی توان این پدیده‌ها را در بازنمودهای طبقاتی فرمول بندی

www.hks-iran.com

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 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 صرفا براساس "منافع" هستند

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

www.hks-iran.com

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

حتی اگر نظریه فلسفی "حقیقت"، " رخداد"، و رابطه‌اشان با " اخلاق" آن-طوری که بدیو اظهار می‌دارد را بپذیریم، اولین مشکلی که با آن مواجه می-شویم 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 نازیزم 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" می-نامد. او در
رابطه با رژیم نازی در آلمان هیتلری می‌نویسد :

« وفاداری به "وانمودار" برخلاف وفاداری به "رخداد"، گسستش از وضعیت را نه یک جهانشمولیتی "تهی"، بلکه یک خاص گرائی بسته یک مجموعه مجرد تنظیم می کند. تهی – توسط ارتقای وانمودار یک "رخداد-ذات" – در این جا همراه با جهانشمولیت‌اش، هدف‌اش این است که این ذات بتواند بازگردد. بدین معنا که هر چه که "همه" را مخاطب قرار می‌دهد، مرگ است، و آن چه که متفاوت از مرگ است بردگی است در خدمت ذات آلمانی. "همه" در این جا لزوما به معنای

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

www.hks-iran.com

ذات جامعه آلمانی نیست – چرا که ذات یک "همه "نیست، بلکه تعداد اندکی است که بر "همه "مسلط می شود»[۷۷].

یکی از دانشجویان ایرانی بدیو از آن جائی که از نوشته‌های استاد در رابطه با تفاوت بین "رخداد" و "واقعه‌وار" 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 می کند، فاجعه اما پر شدن تهی را ندا می دهد. در حالی که "رخداد "در گیر جهانشمولیت تکینگی یک حقیقت است و یک وضعیت کامل پیش می آورد و در نتیجه انسانیت را در بطن خود دارد، برعکس فاجعه ارعاب یک ذات را سازمان می دهد و آن چیزهائی را که در انسانیت "شایستگی "دارند را محدود می کند. از یک رخداد چنین استنباط می شود که حقیقت در یک کار بیکران و ناتمام است، به گونه‌ای که فقط می توان گفت "اتفاقی می تواند بیافتد." در این رابطه یک حقیقت – فعلا– با هستی اش فاصله دارد. زمانی که به حضور – این جا حقیقت حکم کنیم، با فاجعه سروکار داریم. گوئی این هستی – این جا غیرواقعی است، که وضعیت دربرابرش مقاومت می کند، که تنها راه گواهی دادن بر وجود داشتن- اش این است که بگوئیم که آن چه این جا هست، که نامناسب به حال حقیقت مثلا سربرآورده از بطن وجودش، به این خاطر هستی دارد که آن –جا–نباید – باشد. با این تعریف اکتبر ۱۹۱۷ یک "رخدا"

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

www.hks-iran.com

است در حالی که به قدرت رسیدن هیتلر در ۱۹۳۳ یک فاجعه "واقعی" تفاوت این دو به لحاظ هستی شناختی قابل تمیز است، در عین حال نام گذاری آن چه که در آن دوران گذشت هم قابل خوانش است»[۷۸].

بدیو برای این که دنیای "رخدادش" به پدیده نازی هیتلری آلوده نشود و آن را از جرگه "رخداد" پاک و منزه‌اش خارج سازد به غیرقابل فهم‌ترین بندبازی‌های زبان یاجوج و مأجوجی 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 "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 فئودال ها و دربار بودند و در انقلاب فرهنگی چین هم به قول خود مائو 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

78 - Alain Badiou, entretien avec un étudient:

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

www.hks-iran.com

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

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

www.hks-iran.com

کارگران بی‌حقوق، خفه‌کردن قلم‌بدستان و زنان در ایران نمونه جلوی چشم ما). چرا راه دور برویم، مگر آلمان دوران نازیزم را فراموش کرده‌ایم.

بدیو مدعی است که امروزه "حزب" عمرش 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 می نویسد :

« 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 در گذشتن از امر دولت »[۷۹].

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

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

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

www.hks-iran.com

امروزه مساله کلیدی این است که بدانیم یک سیاست انقلابی بدون یک حزب ممکن است»[80].

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

« تا اواخر سال‌های دهه ۱۹۷۰ من و دوستانم به این ایده باور داشتیم که سیاست رهایی بخش نوعی حزب سیاسی را مفروض می دارد. اما امروزه به یک ایده کاملا متفاوتی رسیده‌ایم که "سیاست بدون حزب" می نامیم.»[81].

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 عمدترین مساله سیاسی توده‌ها است و در آن کشورهائی که از سابقه طولانی دموکراسی پارلمانتاریستی بورژوائی برخوردارند، عمدتا در کشورهای پیش‌رفته سرمایه‌داری، شاهد رشد خطرناک احزاب شبه-فاشیستی و فاشیستی هستیم. مواضع بدیو در قبال "دموکراسی" و "حزب" غیرمستقیم موجب تقویت جناح راست افراطی جامعه می‌شود. شاید بدیو منظورش این باشد که برای رسیدن به "کمونیزم"، الگوی حزبی امتحان خودش را داده و مردود شده است و از این رو او به الگوی کمون پاریس چشم دوخته است. جذابیت الگوی کمون برای بدیو در این است که کمون به مفاهیم سلبی "چپ" آغشته نبود، یعنی نه علیه مالکیت خصوصی بود، نه

80 - Alain Badiou, *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.

www.hks-iran.com

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

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

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

عظیم وارد چهارمین ماه شده است و میلیون ها نفر را دربرگرفته و برطبق نظرپرسی‌های خود حکومت، اکثریت فرانسویان را دربرمی‌گیرد. آلن بدیو که درباره هر مساله بی‌اهمیتی و یا کم‌اهمیتی هم سخنرانی می‌کند و هم سمینار راه می‌اندازد، تاکنون یک کلمه درباره این جنبش اعتراضی ابراز نداشته است! در عوض او تاکنون چندین سخنرانی و سمینار و نوشته درباره "شب‌های ایستاده" داشته است. " شب‌های ایستاده"، تجمعی است از افرادی که از ساعت ۸ شب تا ۱۲ شب در میدان جمهوری در شهر پاریس گرد می‌آیند و به تبادل نظر در مسائل اجتماعی می‌پردازند و سپس به خانه‌های خود بازمی-گردند. نحوه برخورد بدیو به این دو جنبش با دو ماهیت و محتوای اجتماعی کاملا متفاوت، آینه تمام نمای کل فلسفه "ملاورای چپ" توخالی بدیو است. خرده‌بورژوازی ناراضی، مستأصل و بی‌حوصله وقتی که خیلی انقلابی می-شود، 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 کاملا 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 وقابل فهم همه، برخلاف نوشته‌های به زبان فرانسه اش، چنین ابرازمی‌دارد :

« امروزه برخلاف سده بیستم، تفاوت روشنی بین دو جهت‌گیری سیاسی متضاد [انقلابی و اصلاح‌طلبی] موجود نیست. در آن دوران هم همه در مورد ماهیت دقیق این دو سیاست متضاد هم نظر نبودند، ولیکن توافق بر این بود که تقابلی بین سیاست‌های بورژوا- 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 پیچیده تر و ناروشن‌تر شده است »[۸۲].

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

« باروری فلسفی سیاست رهائی‌بخش باید از طریق یک سیاست رادیکال برابری و تحت همین عنوان تحقق یابد» [۸۳].

---

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

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

www.hks-iran.com

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 "مائوتسه دون جست و جو کرد. چنین برابری‌ای به هیچ وجه یک برنامه اجتماعی نیست. به علاوه، هیچ ربطی به رفاه اجتماعی هم ندارد. یک حکمت سیاسی است، یک تجویز است»[۸۴].

او در جای دیگری می‌نویسد :

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

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

---

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

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

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

بدیو با صدور فراخوان « عمل توده‌ای تحت عنوان عدالت برابری‌خواهانه 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 :

« تزیینی روسو تا آن‌جا پیش می‌رود که "برابری "را معیار اراده عمومی قرار می دهد. 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 هر گونه اظهاریه غیر تساوی جویانه ضد-سیاسی است. جالب توجه‌ترین مساله در کتاب قرارداد اجتماعی این است که با اتکاء منظم بر شالوده‌ای که برخداد استوار است و سلسله اعمالی روشمند و غیر قابل تفکیک، ارتباط نزدیکی میان سیاست و برابری برقرار می کند»[۸۶].

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

www.hks-iran.com

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 درچارچوب "فرضیه کمونیستی"!

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

«واژه برابری نباید چنین معنا شود که همه به یک اندازه صاحب قدرت و ثروت باشند، بلکه منظور این است که قدرت نباید به خشونت متوسل شود. برابری در زمینه ثروت بدین معناست... که افراد فرادست باید در مصرف و اعمال نفوذ تعادل به خرج دهند و فرودستان هم در حرص و چشم داشت»[87].

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

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

www.hks-iran.com

نداشت. نظریات سیاسی – اجتماعی و اقتصادی روسو در دفاع از یک نظام عادل سرمایه‌داری در برابر فئودالیزم اجحاف‌گر، شناخته‌تر از آن است که به توضیح همه جانبه آن در این مقاله نیازی باشد. قرارداد اجتماعی روسو از دولت یک مفهوم مقبول همگانی که معرف "اراده عام" است، ارائه می‌دهد، دیدگاهی غیرطبقاتی، دیدگاه طبقه حاکم هر دورانی. مگر دولت‌های مدرن بورژوا– پارلمانتاریستی امروزی که بدیو شدیدا 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 " برده‌گان، برده‌داران، دهقانان، اربابان، کارگران، سرمایه‌داران و پیشه‌وران خرده" را می‌خواست منعکس کند. در واقعیت امر، روسو خواست و امیال بورژوازی در حال مبارزه علیه فئودالیزم را بازتاب می‌کرد. بورژوازی در نبردش علیه فئودالیزم، بقیه اقشار و طبقات جامعه را می‌بایست بسیج می‌کرد و پشت خود می‌آورد. " بینش" سیاسی روسو در این بود که در مقام یک روشنفکر ایدئولوگ بورژوازی این خواست این طبقه را در قالب مفهوم "اراده عمومی" فرموله کرد. مقوله "اراده عمومی" روسو یک قرارداد اجتماعی نیست، بلکه یک ساختار و نظم اجتماعی است که سلطه طبقاتی بورژوازی را توجیه می‌کرد و می‌کند. بدیو این دشمن سرسخت دموکراسی پارلمانتاریستی زمانی که علیه این نوع حکومت استدلال می‌کند، دقیقا از مفاهیم و بینش‌های

www.hks-iran.com

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

اگر این عقاید سیاسی در اروپای سده هیجدهم عقاید مترقی بودند و توانستند توده‌های زحمتکش شهری و روستائی را حول بورژوازی مترقی علیه فئودالیزم، کلیسا و دربار بسیج کنند، اما، امروزه در سده بیست‌ویکم، در دورانی که ثروت بسیاری از شرکت های 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 می‌دارد تا در مقایسه با آن بتواند جامعه معاصرش را به نقد بکشد. برای روسو این "وضعیت طبیعی"، که جامعه ایده‌آل خود می‌داند، همان جامعه "لیبرال" 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 کاملا مستقر و تثبیت نشده بود. منظور روسو از "وضعیت طبیعی" این بود که باید شرایطی ایجاد شود که توانایی‌های بالقوه فردی و جمعی انسان‌ها متحقق شوند. بعدها هدف "کمونیزم مارکسی" هم همین امر بود. اما تخیلات و آرزوهای "کمونیزم بدوی" نزد روسو که شباهت بسیار به "وضعیت طبیعی" داشت، این توهم را در روسو بوجود آورد که جامعه بورژوایی را مهد و جایگاه "جنبش رهایی بخش" ببیند.

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

"فرضیه کمونیستی" مارکسی و سیاست رهایی‌بخش او دقیقا 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 شکل گیری همزادش، یعنی جنبش کارگری و "سوسیال دموکراسی" از پیآمدهای مهم این تحولات بودند. کل این تحولات خود را در قالب خواست دموکراسی اجتماعی نشان دادند که از نظر مارکس برای حصول به آن نیاز به بالا رفتن هرچه بیشتر خودآگاهی بود. مارکس از این مرحله سرمایه صنعتی به عنوان "بحران در جامعه مدرن" و یا حتی " بحران در تاریخ" نام می‌برد[88] 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، بی کفایتی 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 دقیقا 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 ژیژک مسأله به هیچ

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

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

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

---

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

http://www.hks-iran.org/hks/pdf/s_v_e_2_4_p24_p36.pdf

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

« فرضیه کمونیستی "با انقلاب فرانسه به عصر مدرنیته سیاسی پا گذاشت»[۹۰].

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

[90] - Alain Badiou, L'Hypothèse communiste.

www.hks-iran.com

«مردان بزرگی که در فرانسه افکار مردم را برای انقلابی که در پیش آماده می کردند خود با مواضع قویا انقلابی وارد صحنه شدند. آنان هیچ قدرت بیرونی را به رسمیت نمی شناختند. دین و طبیعت گرائی – جامعه، نهادهای سیاسی همه این ها مورد بی رحمانه ترین انتقادها قرار می گرفت. همه چیز می بایست یا موجودیت خود را در برابر کرسی داوری و عقل توجیه می کرد و یا از هستی خود دست می کشید... همه اشکال اجتماعی و حکومتی تا آن زمانی، همراه با همه تصورات سنتی غیر عقلائی تلقی می شد به انبار اشیای بی مصرف ریخته شدند. دنیا تا به امروز توسط پیش داوری ها هدایت می شد، 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 غیر قابل تعرض بدهند.

« اکنون ما می دانیم که این حکومت عقل چیزی جز همان ایده آلیزه شده بورژوازی نبوده، می دانیم 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 عمده ترین حقوق انسان ها اعلام شد و حکومت عقل قرارداد اجتماعی روسو همانطور هم تحقق نیافت، نمی توانست جز در قالب جمهوری دموکراتیک بورژوائی ظاهر شود. متفکران بزرگ سده هیجدهم نیز مانند اسلاف خود قادر نبودند از محدودیت هایی که دوران آن ها برایشان ایجاد کرده بود، فراتر روند»[91].

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

www.hks-iran.com

اگر در صد و بیست سال پیش انگلس ارزیابی‌اش از انقلاب کبیر فرانسه و اندیشمندان آن از جمله روسو را در قالب چنین جملاتی بیان
می‌کند، امروزه بدیو آن را به‌عنوان آغاز " فرضیه کمونیستی" به ما می‌خواهد بقبولانند. تلاش بدیو و امثال او به مراتب عقب‌تر از روسو است. بدیو با سیاست 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 مارکس

بدیو در مقاله‌ای به معرفی یک مفهوم جهانشمولی تحت عنوان " ثابت کمونیستی" می‌پردازد و به کمک آن تعریفی از ایده کمونیستی‌اش ارائه می دهد. 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 یا عملکرد و تنظیم کننده می‌نامد. فرضیه کمونیستی به‌عنوان یک ایده ناب برابری، بدون شک از زمان پیدایش دولت وجود داشته است. از همان زمانی که عمل توده‌ای تحت نام عدالت تساوی جویانه به مخالفت با قهر دولت برمی‌خیزد، مقدمات و اجزاء فرضیه شروع به ظاهر شدن می-

کند. قیام‌های مردمی نظیر قیام برده‌گان تحت رهبری اسپارتاکوس، یا شورش دهقانان به رهبری موئتزر را شاید بتوان به عنوان نمونه‌های عملی این
"عامل ثابت کمونیستی "تشخیص داد»[۹۲].

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

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

www.hks-iran.com

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

اگر مارکسیست‌های سابق، وجود پرولتاریا در سده نوزدهم، یعنی زمان مارکس را قبول دارند ولیکن مدعی می‌شوند که با تحولاتی که در سرمایه-داری به وجود آمده دیگر در سده بیست و یکم پرولتاریا به مفهومی که مارکس از آن یاد می‌کرد، وجود ندارد. اما، بدیو اصولا 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 سرمایه-دار را مخدوش می‌کند تا به " منافع عام" جامعه و بشریت برسد.

لنین نوشت:

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

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 فرصت طلبی به مارکس است. او در حالی که

---

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

www.hks-iran.com

آشکارا خود را نه تنها مارکسیست نمی‌داند بلکه اصولا مارکسیزم را هم انکار می‌کند : «... **مارکسیزم وجود ندارد**»[۹۴]، ولی اگر برای اثبات نظریاتش مفید بداند به مارکس متوسل می‌شود، اما به شیوه خودش. یکی از این موارد ارجاع به تحولات انقلاب روسیه بعد از مرگ لنین و ایجاد یک دولت متمرکز بسیار قوی و سرکوبگر در شوروی دوران استالین است. او وجود این دولت عظیم متمرکز در شوروی را خلاف نظریه پژمرده شده دولت پس از انقلاب پرولتری نزد مارکس می‌بیند و از آن نتیجه می‌گیرد که از آن جائی که در اثر انقلاب آن چه که رویداد خلاف پیش‌بینی و امیال مارکس بود، پس انقلاب باطل است. استدلال دیگرش در مخالفت با انقلاب را در این می‌بیند که هدف از انقلاب کسب قدرت دولتی است و از آن‌جا که دولت ذاتا سرکوب‌گر است، پس انقلاب امر مردودی است. از نظر بدیو، دولت ماهیت طبقاتی ندارد و ورای جامعه و طبقات است، درنتیجه 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 :

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

---

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

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

www.hks-iran.com

نویسنده روده درازی که چندین کتاب و ده‌ها مقاله طولانی درباره مفاهیم مجردی چون "خدا"، "حقیقت"، "پهی"، "نقطه مارکسیزم" و امثال این‌ها می‌نویسد وقتی که به سیاست و تاریخ می‌رسد خساست به خرج می‌دهد و به سبک نیچه گزینه‌گوئی 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، آن ها 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 تنیجه 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، دقیقا به این خاطر است که مارکس با بررسی اقتصاد سرمایه‌داری و جامعه بورژوائی، با بررسی جایگاه طبقات در این جامعه و نقش هریک از آن‌ها در اقتصاد است که تحقق برقراری یک جامعه بی‌طبقه کمونیستی را ممکن می‌بیند و نه اجتناب‌ناپذیر. علمی بودن مارکسیزم نه به واسطه باور به فلسفه علم‌گرائی بورژوائی است، نه بر زمینه دترمینیزم مکانیکی حاکم بر دیدگاه‌های علوم اجتماعی و جامعه-

www.hks-iran.com

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

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

بدیو اگر با کنار گذاشتن و یا به گفته خودش درگذشتن از "مارکسیزم قدیمی" (بدیو استالینیزم‌اش را پیشتر مارکسیزم– لنینیزم می‌نامید، و در سال-های 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 سرمایه-داری قرارداده است، باید نظریه جدیدش را با بررسی و نقد نویی از اقتصاد سرمایه‌داری معاصر شروع کند. در انبوه آثار بدیو، مطلبی که به اقتصاد بپردازد، نمی یابیم. نظریه کمونیستی‌ای که به اقتصاد نپردازد انسان را بی-اختیار به یاد جمله معروف خمینی در اول انقلاب می‌اندازد که گفت "اقتصاد مال خر است!" متحجرین و شیادین " انقلاب به اصطلاح اسلامی" نظیر علی

شریعتی، سروش و بنی‌صدر شعار "جامعه بی طبقه توحیدی"اشان را از نسل اول فرنچ تئوری، ازفرانتس 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 برسرراهش 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 هایک، همه راه‌های بینابینی از نوع کینزی سال‌هاست که به بن‌بست رسیده-اند. ایراد اساسی بدیو در این است که اصولا قصد فرود آمدن به این زمین را ندارد. معجزه جایگاهش آسمان است.

بدیو و دموکراسی

بدیو در رابطه با دموکراسی در کتاب "سرکوزی مظهر چه چیزی است؟" می-نویسد :

"باید به شما بگویم که من به هیچ‌وجه به رأی‌گیری همگانی به خودی خود احترام نمی گذارم، 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

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

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

« اگر دموکراسی نمایندگی است، پس نماینده‌ی سیستم عالی است که اشکال این نمایندگی را در بر دارد. به عبارت دیگر، نمایندگی در دموکراسی‌های پارلمانتاریستی تنها به معنای نمایندگی توافقی سرمایه‌داری است که امروز" اقتصاد بازار "نامیده می‌شود. این فسادی است که در این اصل دموکراسی وجود دارد، و بی دلیل نیست که مارکس به یک دیکتاتوری انتقالی می‌اندیشید که در تضاد با چنین دموکراسی‌ای قرار می گیرد، و آن را دیکتاتوری پرولتاریا می‌نامید. "دیکتاتوری" کلمه ی سهمگینی است ولی بیرنگی که در دیالکتیک موجود بین نمایندگی و فساد وجود دارد را نمایان می کند»

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

« دشمن دموکراسی، استبداد تک حزبی نبود (که اشتباها به آن توتالیتاریسم می گویند)، 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 بورو کراتیک، 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 »[۹۷].

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

« این نکته اساسی است : فرضیه‌ی کمونیستی 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 تاریخ-نگاری بورژوا دموکراتیک گزینش می‌کند، فرق دارد. دقیقا به همین دلیل است که مارکس... از هر گونه سیاست ورزی دموکراتیک فاصله می‌گیرد و با توجه به درس‌های کمون پاریس بر این امر تأکید می-

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

www.hks-iran.com

کند که دولت بورژوایی، هر چقدر هم که دموکراتیک باشد، سزاوار تخریب است »[98].

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

« من جانبدار دولت قانون و حقوق بشر هستم. من تنها زمانی آن‌ها را زیر سؤال می‌برم که به محملی برای مداخله، نظامی یا توجیه نابرابری‌های تحمل‌ناپذیر یا اعمال زجر و شکنجه زیر پوشش "دموکراتیسم "فرهنگی در می‌آیند. حقیقت این است که دموکراسی امکان کاهش خشونت در درون جامعه‌های غربی را به این شرط فراهم کرده که این خشونت را به جاهای دیگری، به خارج، منتقل کند. آمریکا از یک سده و نیم پیش تاکنون بی وقفه در حال جنگ بوده است. از جنگ جهانی اول ۱۹۱۷-۱۸ 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 هم روشن نیست که فرانسه در روآندا چه کار کرده است! گفتن این که به یمن دموکراسی، در

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

www.hks-iran.com

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 عرصهء دموکراتیکی که زیر یوغ سرمایه‌داری باشد، اگر بخواهد دوام آورد باید عرصهء نوعی رفاه نسبی نیز باشد. روندهای دموکراتیک به خودی خود کافی نیستند تا منازعات طبقاتی ناشی از اختلافات و ناهماهنگی های 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. بنابر این، باید از رفاه حراست کرد. در نتیجه سیاست حمایت از فرآورده های داخلی پیش می آید و قوانین علیه خارجی ها، مداخلات نظامی و غیره. فراموش نکنیم که انباشت اولیهء سرمایه و تأسیس نظام‌های دموکراتیک، با خشونتی عجیب و باور نکردنی همراه بوده است. پایهء رفاه سرمایه‌داری بر امحاء خلق‌ها به طور کامل الهالی جزایر کارائیب و تاسمانی...، بر جنگ‌ها و کشتارهای بی شمار نهاده شده است، و این خشونت ادامه دارد و مطمئنم که هر چه افزونتر خواهد شد. اگر ابتکارهای سیاسی مردمی از طراز نوین مستقر نشود و به نحوی بی‌سابقه گسترش نیابد ما به سوی جنگ هایی وحشتناک رهسپار خواهیم بود.

« من به عنوان یک شهروند فرانسوی می دانم 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 می شود. شما تعداد کشتگان کمونیزم را مطرح کردید. شاید بتوان این پاسخ را پیش کشید که از دههء ۱۹۵۰ ایالات متحده و هم پیمانان

www.hks-iran.com

غربی اش بیش از هر کشور دیگری به کشتار مردمان پرداخته اند. من تازه از اسرائیل و فلسطین برگشته‌ام و در آنجا دیوار را دیده‌ام که به‌سان مارپیچ‌امون این سرزمین در تمام طول ساحل غربی می‌پیچد. چه جنجالی که بر سر دیوار برلین برپا نکردند و حالا دارند همه جا دیوار می کشند، در فلسطین، در مکزیک، با شمار کشتگانی که با معادل‌های کمونیستی شان رقابت می کند. دیوار آهنین مانع خروج انسان‌ها می‌شد، دیوارهای امنیتی مانع ورود می‌شود. دولت‌های سوسیالیستی خشونت را درونی می کردند، دموکراسی‌ها آن را به خارج صادر می کنند. آیا این که ملت‌های دیگر را به جای ملت خویش شکنجه کنند حقیقتا شایسته، اینقدر فخر فروشی است؟»[99]

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 جهان سومی که پیشینه‌اش از عمر بدیو هم بیشتر است. رژیم های استالینیستی سابق، اختناق و استبداد سیاسی‌شان را دقیقا با همین نوع استدلالات توجیه می‌کردند. از نظر بدیو اولا دموکراسی تنها در شکل بورژوا– پارلمانتاریستی‌اش می‌تواند وجود داشته باشد، و ثانیا آن را میوه گندیده‌ای می‌بیند که کشورهای غربی با کمک توپ و تانک‌های‌شان از کشورهای عقب افتاده، ربوده، بار کشتی‌های جنگی اشان کرده و مردم کشورهای غربی را با آن فاسد کرده‌اند. او تاریخ پیدایش،

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

www.hks-iran.com

تحول و انکشاف دموکراسی در غرب را نه آن چنان 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 کاملا درستی است، ولیکن روایت بدیوئی رابطه آن با دموکراسی بسیار عجیب و نادرست است. بدیو دقیقا موضع لیبرال‌ها را تکرار می‌کند، چرا که از نظر ایدئولوگ-های سرمایه‌داری و لیبرالیزم "سرمایه داری = اقتصاد بازار آزاد = دموکراسی = رفاه مادی". بدیو فراموش می‌کند که هم دموکراسی و هم رفاه مادی در این کشورها عمدتا 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 می‌کند تا آن‌ها پس بگیرند.

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

www.hks-iran.com

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- بورژوایی 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 نمی بینیم.

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

www.hks-iran.com

امر"نمایندگی" در تخصص عده خاصی درآمده، و به نوعی حرفه تبدیل شود که خود به پیدایش یک قشر ممتاز در بوروکراسی دولت بورژوایی می‌انجامد. دوم آن که رأی دادن از نوع انفرادی و جغرافیایی است. انفرادی بودنش مبین اتمیزه کردن انسان‌ها در جامعه طبقاتی است یعنی زدون ویژگی‌های طبقاتی. همین طور 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– بورژوایی، کانون قدرت در پارلمان نیست. سوای دخالت‌های گروه‌های فشار و لابی‌های سرمایه، که امروزه در همه کشورها امر عادی شده و حتی به شکلی قانونی هم شده، دستگاه عظیم بوروکراسی دولتی، که برخلاف پارلمان نه انتخابی است و نه موقتی، نظریاتش را بر پارلمان بطور مستقیم و غیرمستقیم اعمال می‌کند.

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

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

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

www.hks-iran.com

نیست بدیو پس از طلاق ظاهری‌اش 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 حل-هائی که بدیو ارائه می‌دهد نه ایجاد "رخدادهائی" نظیر انقلاب‌های گذشته، بلکه زمینه‌ساز "وانمودار"هائی از نوع فاشیزم است، دقیقا آن چیزی که علیه-اش می‌نویسد و ادعای مبارزه با آن را دارد.

بدیو و استالینیزم

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

« انقلاب پیروز شد در پی یک سلسله قیام ها و یا جنگ‌های مردمی طولانی در روسیه، در چین، در چکسلواکی، در کره، در ویتنام، در کوبا»[۱۰۰].

100 - Alain Badiou, L'Hypothèse communiste

www.hks-iran.com

اولین بار است که کسی مدعی می‌شود که در سال ۱۹٤٥ در کره انقلاب شد. بدیو تانک‌های ارتش سرخ را با قیام توده‌های مردم عوضی می‌گیرد و خواننده‌ای که تاریخ معاصر را نداند کاملا گمراه می‌کند تا از این طریق رژیم حاکم سلسله ایل سونگ در کره شمالی را دستآورد انقلاب سوسیالیستی جا بزند. او در همین کتاب می‌نویسد :

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

بیان چنین مطلبی توهین به شعور خواننده مطلب است! لویی آلتوسر، فیلسوف استالینیست عضو حزب کمونیست فرانسه، در اواخر عمرش به این باور رسده بود که استالینیزم یک "انحراف "ساده بیشتر نبود. آلن بدیو هم به تأسی از استادش معتقد است که استالینیزم یک " اشتباه "ساده بیشتر نبود، البته چهل سال بعد از آلتوسر و سال‌ها بعد از فروپاشی بوروکراسی‌های استالینیستی. بدیو 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 "[101].

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.

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

www.hks-iran.com

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

« تنها دلیلی که من کلاهم را به احترام استالین بر می‌دارم 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، مثلا مبارزات بزرگ کارگری دهه‌ی ۱۹۳۰، یا شبه نظامیان کارگر آستوریاس و کاتالون، و یا تظاهرات جبهه‌ی مردمی، در یک کلام، ترس از توده‌ها؟ در برخی موارد، نه تنها استالین کم‌ترین ترسی را به جان سرمایه داران نیانداخت، بلکه درموارد بسیاری نظیر وقایع مه ۱۹۳٦ در بارسلون، در پیمان آلمان و شوروی، در تقسیم دنیا در یالتا و یا در خلع سلاح کردن مبارزان یونانی، او همدست و یار و یاور آن‌ها نیز بود. بدیو در رابطه با شوروی دوران استالین می‌نویسد :

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

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

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

www.hks-iran.com

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

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

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

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

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

www.hks-iran.com

یک صفت توهین‌آمیز نیست. استالینیزم یک گرایش سیاسی ضد مارکسیستی، ضدکمونیستی و ضد انقلابی بسیار گسترده و بسیار دیرپائی است که در شکل قدرت دولتی‌اش حدود شش دهه دوام آورد و تمام جوانب اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، هنری، فرهنگی و فلسفی را دربر گرفت. در طی هشتاد سال گذشته صدها کتاب توضیحی در افشای جوانب مختلف استالینیزم از زاویه سوسیالیزم انقلابی نوشته شده است. بدیو در نوشته‌هایش نه تنها به‌هیچ یک از این نوشته‌ها کم‌ترین ارجاعی نمی‌دهد، که کاری غیرعلمی و ناصادقانه است، بلکه اصولا 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 رسما 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 سترون‌اش تجسد زمینی می‌بخشد. محفلی متشکل از بقایای مائوئیست‌ها که بدیو پایه گذارش بود. آن زمان که بدیو در این تشکل سیاسی‌اش در عرصه-ی پیشنهادات عملی مربوط به قانون اساسی وارد گود می‌شود، و کل پیشنهاداتش خلاصه می‌شوند به اصلاحاتی پیش پا افتاده و آبکی مانند حذف مقام ریاست جمهوری، حذف مجلس سنا، تفویض مقام نخست وزیری به رهبر حزب اول پارلمان، تجویز یک سیستم انتخاباتی ضامن حق تشکل

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

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

دانیل بن سعید در این باره نوشت :

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

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

www.hks-iran.com

پیکارگرایانه‌امان نسبت به این اصل، ببینیم چه می توانیم 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 هیچ گونه شرطی از بهترین مداوا بهره‌مند شوند... هر کودک یک شاگرد مدرسه است... هر کس که این جا است، به این جا تعلق دارد." این پند و اندرزها در این قالب جزمی احکام دینی، جز اصولی برای جهت گیری سیاسی علیه خوش رقصی‌های رئال پولیتیک فاقد اصول، و علیه فرصت‌طلبی‌های ناب چیز دیگری را تدارک نمی‌دهند. اما با خودداری و طفره از رویارویی با واقعیت و احتراز از آزمون پراتیک، این پند و ارزها صرفا 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 :

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

www.hks-iran.com

« هر چند امروز، با توجه به این که "عصر انقلابات به سر آمده..." 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 عمدتا 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 می دهد :

« سیاست بر حسب منافع توده‌ها گسترش یافت و دولت، دشمن خارجی بود... **امروز نقطه نظر ما کاملا فرق می کند**. 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 نسخه ها یا اظهارات با عطف توجه به دولت... تا شرایطی ایجاد شود که دولت با در نظر گرفتن آن، در جهت تغییر بعضی چیزها حرکت کند. بعضی از قوانین را که باید لغو شود ملغی کند. دست به اقداماتی بزند... که باید به انجام برسد. منظور ما از **ارائه نسخه در برابر دولت** همین است. معنایش این نیست که ما در دولت شرکت می کنیم. ما خارج از نظام انتخاباتی، خارج از هر گونه نماینده شدنی از جانب احزاب، باقی خواهیم ماند. ولی ما دولت را در میدان سیاسی خود لحاظ خواهیم کرد. تا آن جا

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

www.hks-iran.com

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 ۲۰۰٤، بدون آن که کارنامه‌ای از سازمان‌اش ارائه دهد، چرا که کارنامه سیاست بدون سیاست کاملا سفید است، آن را ترک می‌گوید. در سال ۲۰۰۷ خود محفل هم منحل می‌شود.

امروزه چکیده نقد رادیکال بدیو در سپهر سیاست بر این باور قراردارد 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 قراردارد این است که قدرت را به صاحبان قدرت یعنی "سرمایه‌دارها" واگذاریم. و نقش ما در مقام " رادیکال-ها" باید این باشد که از خارج از مدار قدرت هم‌چون " نقطه مازادی" برآن فشار وارد سازیم تا شاید اصلاحاتی انجام شود. از نظر بدیو، دولت یک نقطه مازاد است، خطری است برای نظم و ثبات، دولت در همه جوانب‌اش مازاد است. او می‌نویسد :

---

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

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

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

بدیو در نوشته‌های فلسفی‌اش، زمانی که از " نقطه مازاد" صحبت می‌کند آن را به مثابه نقطه زور و جرقه‌ای برای رخداد انقلاب 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 ۲۰۱٤ در فرانسه کتابی منشر می‌شود با عنوان "چه باید کرد؟"[۱۰۸]. این کتاب حاوی دو مصاحبه بسیار طولانی با دو فیلسوف از دو تبار مختلف است : اولی آلن بدیو " رادیکال و انقلابی"، و دومی مارسل گوشه " اصلاح-طلب" و عضو حزب سوسیالیست فرانسه. در این مصاحبه بدیو با زبانی شیوا، ساده، برخلاف نوشته‌های فلسفی‌اش، آخرین نظریات سیاسی اصلاح‌طلبانه خود را بیان می‌کند. او حتی برای آن که خواننده خوب متوجه منظورش شود، مقطعی از تاریخ مبارزات سیاسی در فرانسه را به مثابه ایده‌آل خودش

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

www.hks-iran.com

مثال می‌زند 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، عمدتا به خاطر نقشی که در مبارزه علیه نازیزم 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 دقیقا آن چه که خیانت استالینیزم به آرمان کمونیزم 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 بی-اطلاع از تاریخ، حقنه می‌کند.

در سراسراین 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 برنمی‌دارد، بلکه اصولا مخالف هرنوع 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 می گوید :

« اگر اذعان داشته باشیم که فلسفه در خدمت حقیقت‌ها است، از طریق شناخت‌اشان در فرم و با بررسی معاصریت‌اشان، پس واضح است که در خدمت حقیقت‌های سیاسی هم می‌باشد. از این رو در تغییر دنیا سهم دارد. فلسفه نه چون باندا، بلکه هم چون نیزان پیکار گر است»[۱۰۹].

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

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

www.hks-iran.com

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 کاملا 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 " آنه بوو، آنه بیا که گیه شاخ ات نینه". نظری که منتسب به فلسفه رواقی است. رویکرد دوم برعکس بر این باور است که باید دنیا را با امیال و آرزوهای مان منطبق سازیم. بدیو با صراحت طرفدار رویکرد دوم یعنی "**تغییر دنیا**" است.

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

110- پل نیزان (Paul Nizan) نویسنده کمونیست مبارز فرانسوي که به خاطر مخالفت با سیاست هاي استالین و در اعتراض به پیمان استالین – هیتلر نه تنها از حزب کمونیست فرانسه اخراج مي شود بلکه متهم به جاسوسي براي نازي ها هم مي شود. او جانش را در نبرد با نازي ها از دست مي دهد. در ادبیات چپ در فرانسه از او به عنوان یک کمونیست قهرماني یاد مي‌شود که علیرغم تمام دشواري‌ها و تهمت‌ها تا آخر به عقایدش وفادار باقي ماند و جانش در آن راه گذاشت. ژولین باندا (Julien Benda) روشنفکر و نویسنده فرانسوي هم دوره پل نیزان که در دوران جواني داراي عقاید مترقي و پرشوري بود ولیکن در آواخر زندگي تغییر مواضع مي‌دهد. در ادبیات چپ در فرانسه این دو نماد دو نوع روشنفکر متفاوتي هستند.

www.hks-iran.com

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 می داند 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)؛ (٤) دنیای طبیعی (اکولوژی و بوم شناسی)؛ (٥) 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 سرمایه‌داری، دموکراسی، پیشرفت، انترناسیونالیزم و کمونیزم نام می برد. 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.** دقیقا می‌رسد به موضع پسا- مدرنیست‌ها که عزم جزم کرده بود که به جنگ آن‌ها برود. اگر قرار است که بر روایت کلان خط بطلان کشید و از تغییرات

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

بدیو در ادامه می‌گوید حال که نمی‌توان دنیا را تغییر داد پس باید جمله "چطور دنیا را تغییر داد؟" را پس زده و در عوض به جای هریک از سه واژه " دنیا "، " تغییر دادن؟"، و "چطور" سه مفهوم "رخداد"، "امر واقع" و "پیآمدها" را قرار داد. او سپس صفحاتی را صرف توصیف و تشریح "رخداد" می‌کند و مطالب کتاب‌های قبلی‌اش را تکرار می‌کند. اصولا 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 درپی 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 می شود... پس خوشبختی عبارت است از فراسیدن سوژگی به اندرون فرد، سوژه ای که توانایی تبدیل شدن خود را کشف می کند.»

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

« **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 نایسنده. یک گزینش است. یک گزینش واقعی زندگی‌مان. گزینش واقعی مرتبط به زندگی واقعی...
« آنور رمبو شاعر فرانسوی نوشت : "زندگی واقعی غایب است." دراین جا همه تلاش‌ام در تأکید بر این خلاصه می‌شود که : اینک با شما است که تصمیم بگیرید که زندگی حقیقی حضور دارد. خوشبختی جدیدی را برگزینید و بهایش را هم بپردازید!»[111]

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

www.hks-iran.com

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

« "قدرت" در تلاش آن است که "توان"های افراد را از آن‌ها بگیرد، در دوران پسامدرن، ما خود را در وضعیت فرانسوآ قدیس می‌بینیم که در تقابل با فلاکت "قدرت"، لذت "هستی" را فرار 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 می رسد 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 :

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

www.hks-iran.com

« جلد اول "هستی و رخداد" به امر "هستی" می‌پردازد و رابطه بین "حقیقت‌ها" و "هستی" را می کاود. جلد دوم "منطق‌های دیناها" 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 می یابد :

«بدین ترتیب فلسفه سه چیز است. تشخیص و شناسایی دوران است: این که دوران چه چیزی را پیشنهاد می کند؟ بنای یک مفهوم حقیقت برپایه 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، می توانم 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 ترک های 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

[113] - Je suis le Philosophe

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

«بله، من نه فقط فکر می کنم که باید آن را متصور شویم بلکه تحمل دانستن این که در گذشته مرتکب اشتباهات وخیمی هم شدیم را هم داشته باشیم. برای مثال ما می دانیم این تصور اشتباهی است که قدرت دولتی راه حل همه مسائل رهائی می‌باشد. ما می دانیم که حتی اگر از طریق قهر برنده شویم این به معنای این نیست که قهر ابزار روزمره حکومت است. ما می دانیم 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 تزور و ارعاب ببار می آورد. ما به یک چند عنصری از ارزیابی مهم در رابطه با مرحله اول کمونیزم رسیده ایم، مرحله ای که من فکر می کنم که به واقع پیروزی انقلاب کاملا بر آن چیرگی داشت. اساسا کل تاریخ سده بیستم عبارت است از گروه‌های سیاسی که منقاعد شده بودند که روش هایی که به پیروزی انقلاب منجر شدند هم همان روش هایی می تواند باشند که توسط شان دنیای نو را می توانند بنای کنند. اما این امر حقیقت ندارد. روش هایی که علیه دشمن به‌کار گرفته می شود همان روش هایی نیستند که برای بسیج دوستان مورد استفاده قرار می گیرند. ما با قهر می توانیم بر دشمن غلبه کنیم - و در پاره موارد مجبور هم هستیم – اما دوستان را نمی توانند با زور مجبور کنید که آن چه را که از آن‌ها طلب می کنید انجام دهند.

www.hks-iran.com

از این ها باید تمام درس ها 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 می کنند که اوضاع و احوال می طلبد. 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 ـ 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»[۱۱۴].

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

114 - Alain Badiou on politics, communism and love:

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

www.hks-iran.com

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 رفرمیزم کهنه و نخ نمای سده نوزدهمی به مشام می‌رسد، اشکال در این است که سال‌ها است که فضا سیاسی از این رایحه‌ها بی بو و بی خاصیت نه فقط اشباع شده است بلکه اصولا نیمی از مشکلات از این دست راه حل‌ها ناشی شده‌اند. به هر حال جای هیچ واهمه-ای 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 انسان‌گرائی بورژوائی دوران کهولت بدیو پادزهر و شاید هم آب توبه‌ای است بر استالینیزم دوران جوانی‌اش (مراجعه کنید به یادداشت شماره ٦).

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 ناصادقانه.

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 مائوئیزم، که نظریات‌اش در باره "حقیقت"، "رخداد" ، "جهانشمولی" شکل می‌گیرد، سیستم فلسفی‌اش را با برجسب کلی " یک رئست افلاطونی" مشخص می‌کند و خود را "یک افلاطون گرای ظریف‌اندیش" می‌خواند[۱۱۵]. 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 "قضیه کمونیستی" را می‌نویسد، کتابی کاملا تحت تأثیر فلسفه سیاسی افلاطون در کتاب **"جمهوری"** است. بدیو در کتاب "مانیفست دوم برای فلسفه"، که پس از کتاب "قضیه کمونیستی" نوشت، می‌نویسد :

« در اولین کتاب "مانیفست برای فلسفه" من تلاش فلسفی‌ام را یک "رئست افلاطونی" نامیدم و خصیصه فلسفه‌ام را با عبارت متناقض "افلاطون گرایی پر گانه" 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 – سیتزی 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 سوفیست های قدیمی و مدرن و علیه شاعری؛ دوم ایقان به وجود آن چیزی که بر آن می توان حقیقت‌های

115 - Alain Badiuo, Manifeste pour la philosophie

www.hks-iran.com

"مطلق" نام نهاد، یعنی مبارزه علیه باور به پایان متافیزیک و یا در گذشتن از آن، و برای حفظ جاه طلبی های متافیزیک کلاسیک ...

« امروزه دو موضوع تکمیلی ظاهر شده‌اند که قرابت من با افلاطون را تشدید می کنند. نخستین شک فلسفی و مبارزه علیه تبلیغ برای "دموکراسی"، تبلیغی که هم مسلط است و هم جنگ طلب. افلاطون نخستین فردی است که مبارزه سیستماتیک علیه دموکراسی را پیشنهاد داد و ما هم چاره دیگری جز دنبال گرفتن کار او نداریم. البته کاملا 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 "رئیست افلاطونی" دفاع می کند.

نه از "افلاطون گرایی پر گانه"، هر چند که هنوز اعتبارش به قوت خود باقی است، بلکه از "یک کمونیزم ایده" »[۱۱۶].

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

---

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

117 - هوشنگ سپهر، *پیدایش و تکوین خرد در تاریخ و ریشه هاي اجتماعي آن، جلد نخستین، از اسطوره تا پیدایش خرد، (شهر– دولت هاي يوناني)*، نشر طليعه:

http://www.hks-iran.org/sepehr/pensee_rationnelle_v1.html

www.hks-iran.com

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

افلاطون برای شناخت به لحاظ ایجابی سه ویژگی قائل می‌شود: (۱) به دست آمدنی است؛ (۲) خطاناپذیر باید باشد؛ (۳) باید درباره‌ی امر واقعی باشد. یک شناخت حقیقی هرسه‌ی 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، بوارون نظر سوفسطائیان که نسبی‌گرا بودند و معتقد بودند که شناخت دارای متعلق ثابت و پایداری نیست. از سوی دیگر از هراکلیت این را می‌پذیرد که متعلقات ادراک حسی همواره درحال تغییر و شدن هستند بنابراین اینان نمی‌توانند متعلقات شناخت حقیقی باشند. بدین خاطر از نظر او ادراکات حسی شناخت جزئی هستند که قوانین اشان

www.hks-iran.com

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 معضل‌اش، به موازات دنیای مادی ملموس یک دنیای خیالی دیگری را مفروض می‌دارد. او دو دنیایش را این چنین تشریح می‌کند :

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

۲ – **دنیای مثل‌ها**: دنیایی که در واقع جوهر دنیای محسوسات است، دنیایی غیرمحسوس توسط حواس انسان عادی و تنها توسط "عقل" فیلسوف قابل شناخت است: دنیای "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 سرنمونه ها و الگوهای اشیای دنیای مادی مرئی می‌داند که صرفا 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. درنتیجه این دنیای "مثل‌ها" نه منتج کنش ذهنی اندیشه‌ی انسانی است و نه محصول آن، بلکه واقعیت عینی دارد. نزد افلاطون "کلیات ذهنی" هستی‌ای مستقل و جدا از اشیاء خاص پیدا می‌کنند. برای مثال برای افلاطون تجسم یک دایره در ذهن، یعنی "ایده‌ی دایره"، نه تنها از کلیه‌ی اجسام مادی گرد مستقل است بلکه اصولا خود این "ایده" در خارج از ذهن واقعا وجود دارد. به همین خاطر فلسفه‌ی او را "ایده‌آلیزم عینی" می‌نامند.

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

www.hks-iran.com

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

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

افلاطون در کتاب "**فیدون**" آن‌چه را که در بالا بطور اختصار گفته شد پیگیرانه گسترش می‌دهد. او می‌گوید اگر از خود بپرسیم که علت یک چیز چه می‌باشد سرانجام به جوهر آن چیز می‌رسیم ـ 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 فرآشد گمراه کننده و سفسطه آمیزی می‌شود بدین معنا که او نخست دنیای مادی خارج از خودش را به دنیای نمودها مبدل می‌سازد – یک ادعای تخیلی صرفا 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 هیچ گونه تأثیری بر آن‌ها ندارند!

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

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

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

جلو می‌برد و در ادامه‌ی مطلب به مسأله‌ی حکومت کردن می‌رسد. هرچه گفت‌وگو جلوتر می‌رود بیش‌تر معلوم می‌شود که هدف افلاطون از این تجسس و پژوهش خلاصی از "باور" و "گمان" (doxa) و هموار ساختن راه برای دستیابی‌به "معرفت" (épistème) است. چرا که به وارونه "گمان" که شناختی نسبی و متغیر است ـ "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 دقیقا به اثبات نکات فوق اختصاص دارد. وی به بررسی چهار نوع حکومت فروتر (در مقایسه با جامعه‌ی پیشنهادی خودش) می‌پردازد و انواع حکومت‌هایی که آتن در طی دو سده‌ی گذشته با آن‌ها روبرو شده بود را مورد بررسی قرار می‌دهد. او درواقع 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

www.hks-iran.com

متفاخران می‌دهد که مؤید سلطه‌ی عنصر "همت و اراده" است. سپس این نوع حکومت هم به واسطه‌ی طمع و ثروت‌اندوزی فرمانروایان‌اش به حکومت متنفذین 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 شریرترین حکومت‌ها است که عشق و علاقه‌ی وآفر 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 اجتناب ناپذیر 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.

www.hks-iran.com

به مثابه‌ی یک آزمایش فکری (در تخیل) او در ابتدا دست به اختراع یک آرمان‌شهر (شهر ایده‌آل) می‌زند و آن را "کالی پلیس"[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 اصولا 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 تولید کننده 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 تولید کننده است. در این شهر سربازان که او آنان را "پاسداران نظام" می‌نامد از جایگاه برجسته‌ای

118 - Kallipolis

www.hks-iran.com

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 صرفا آن چه را که در یونان باستان وجود داشت دربست می‌پذیرد و الگوی جامعه‌ی آرمانی‌اش قرار می‌دهد. همان گونه که گفته شد او نقش فرمانروایان و پاسداران را اجرای عدالت می‌داند. اما ببینیم عدالت از نظر افلاطون چیست؟ :

«عدالت یعنی این که هر کسی وظیفه‌ای که به او محول شده را به خوبی انجام دهد... وظیفه‌ی پاسداران این باید باشد که با درایت، فضیلت، شجاعت و انظباط 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 دربرابر امیال نفسانی و شهوات مختلف خویشتنداری از خود نشان داده و از مالکیت خصوصی چشم پوشی کنند. آنان این فداکاری را صرفا 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 اماره اشان غلبه کنند.

اما تحقق این همه در گروی 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 آهنینی 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 انظباطی آهنین از وظایف حکومت است.

بدین ترتیب افلاطون، در مواجهه با تضادهای طبقاتی موجود بین افراد زمینی، آرمان‌شهری را پیش می‌نهد و در مرکزش "خیر عمومی" را قرار می‌دهد که جایگاهش در آسمان‌ها است و انسان عادی را به آن دسترسی نیست. نظام برده داری یونان و یا به بیان دقیق‌تر شکل سازمان‌دهی جامعه‌ی پادگانی اسپارت که رقیب آتن بود و به خوبی به همه‌ی مشکلات‌اش واقف بود را جلائی ملکوتی می‌دهد و تلاش در جاودانه کردن آن دارد. افلاطون آکادمی خود را دقیقا 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 اوآخر زندگی به این نتیجه می‌رسد که عقل و عمر انسان برای تحقق آرمان‌شهر پیشنهادی‌اش کفایت نمی‌کند و چنین می‌گوید :

«... شاید طرحی که انداخته‌ام جایگاهش در آسمان‌ها باید باشد، در جایی که شاید کسانی وجود داشته باشند که قلب‌های‌شان از ذوق و شوق لازم برخوردار بوده و عقل‌شان توانایی آموختن و فهم آن را داشته باشند. اما این که اصولا 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.»

www.hks-iran.com

افلاطون در اواخر زندگی اش 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 دست یابی 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 صرفا 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 آن چنان که هستند بلکه آن چنان که باید باشند، مورد مطالعه قرار دهند. جوهر فلسفه‌ی افلاطون، صرف نظر از روش دیالکتیکی‌اش، درمجموع بسیار محافظه‌کارانه است و جهان‌بینی قشر نخبگان و اشرافیت یونان دوران برده‌داری درحال 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" غیرواقعی و توهم.

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

به نظر می‌رسد که بدیو در آخرین مرحله تحول تاکنونی نظریات‌اش در پی مهم‌ترین بحران سرمایه‌داری در بعد از جنگ جهانی دوم – هم چون افلاطون که در سال های پایانی زندگی‌اش از نظرات در کتاب جمهوری پس نشست و کتاب "**قوانین**" را در رابطه به لزوم حکومت بر اساس قانون نوشت ـ و در نوشته‌های اخیرش از مرادش افلاطون کهن سال پیروی می‌کند و نظریات پیشین‌اش را خجولانه پس می‌گیرد. در یک جمله مراحل تحول اندیشه بدیو را در چرخش از مائوئیزم استالینی ابتدا به کمونیزم افلاطونی و سرانجام به لیبرالیزم نیهیلیستی می‌توان تشخیص داد.

واپسین سخن

از اوایل نیمه دوم سده بیستم نقش اصلی دانشگاه در غرب بتدریج دگرگون می‌شود. این فرایند خود پیآمد گذار وجه تولید سرمایه‌داری از دومین

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

رابطه بین سومین انقلاب صنعتی و رشد تقاضا برای کار فکری، و اصلاح تکنوکراتیک دانشگاه چنان آشکار و بدیهی است که نیازی به توضیح ندارد. بدین ترتیب یک "بازار فروش نیروی کار" برای فارغ التحصیلان دانشگاه به وجود آمد. این قانون عرضه و تقاضا در بازار است که دستمزد کارگران فکری را تعیین می‌کند، دقیقا شبیه تعیین دستمزد کارگران یدی در دویست سال پیش‌تر. بدین‌سان فرآشد پرولتریزه شدن نیروی کار فکری شکل می‌گیرد. پرولتریزه شدن صرفا تحدید توان مصرف نیروی کار فکری و یا کاهش استانداردهای زندگی آن ها 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.

www.hks-iran.com

در میان دانشجویان این پدیده از خودبیگانگی، به اضافه برنتابیدن ساختار غیردموکراتیک نهاد دانشگاه توسط آن‌ها، نقش مهمی به عنوان نیروی محرکه خیزش‌های دانشجوئی 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 ناباوری دانشجویان نسبت به سازمان‌های منتقد سنتی، از جمله، احزاب سیاسی چپ، و در راس آنان سازمان‌ها و سندیکاهای کارگری که نقش تاریخی و وظیفه خودشان را در مقام اپوزیسیون رادیکال نظام اجتماعی فعلی، سال‌های مدیدی است که رها کرده‌اند. از این رو دانشجویان منتقد هیچ امکانی را برای مواجهه با سیستم از مجرای چنین سازمان‌ها و تشکیلاتی نمی‌یابند. آن‌ها تلاش می‌کنند تا مطالبات رادیکال خود را بیرون از احزاب، پارلمان، و رسانه‌های همگانی حرفه‌ای مطرح کرده و به دست آورند. اما از آن جایی که دانشجویان از وزن اجتماعی لازم برای تغییر اجتماع برخوردار نیستند، فعالیت‌های‌شان به تقلید محض خلاصه می‌شود و عملا به نوعی از نمایش محدود می‌گردد. برای برخی از دانشجویان رادیکال این نمایش از یک وسیله به هدفی در خود بدل شده است. به این طریق، با وجود لفاظی‌های رادیکال‌شان، آن‌ها قربانیان یکی از فراگیرترین پدیده‌های یک جامعه مبتنی بر تقسیم کار طبقاتی نامحدود، یعنی پدیده آگاهی جزئی و در نتیجه آگاهی کاذب می‌شوند.

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

قبال طبقه کارگر را به انجام رسانند، یعنی نقش چاشنی مشتعل کننده‌ای برای ایجاد انفجار در میان گستره وسیعی از توده‌ها شوند. رویدادهای ماه مه ۱۹٦۸ 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 نمی-تواند جایگزین پیشگام به لحاظ سیاسی از پیش آموخته و به لحاظ سازمانی منسجم طبقه کارگر شود. این است درسی که رویدادهای ماه مه ۱۹٦۸ 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 غیرعقلانی و غیرانسانی موجود تطبیق دهند! یا وارد حرکت‌های بدون نتیجه فردی و یا محفل‌های کوچک بی‌تأثیر شوند؟ پاسخ به این مسئله در گروی آگاهی بر ظرفیت نظام اجتماعی سرمایه‌داری پسین برای غلبه بر تناقضات درونی بسیار مهم آن است. برخلاف نظر بادیو، ما از نظرگاهی آغاز می‌کنیم که مهم‌ترین تضاد در جامعه سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد، چیزی که در سرمایه‌داری پسین همچون مراحل گذشته آن اصل است، یعنی تضاد بین کار و سرمایه در جریان تولید. هر نظریه و فلسفه انتقادی که از این نقطه نکته شروع نکند و بر این "حقیقت" جهانشمول استوار نباشد، صرف نظر اهداف تولید کننده‌اش، در

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 می زیست. تنها اثری که از او به جا مانده قطعه شعری است که ۴۷۵ بیت دارد و مجموعا مرکب از ۱۸۰۰ واژه است. از زمانی که نیچه و هایدگر در نوشته های اشان به او اشاره می کنند بیش از ۵۰۰۰۰ مقاله تحقیقی در دانشگاه ها درباره این نوشته ۱۸۰۰ کلمه ای نوشته اند، یعنی به طور متوسط ۴۰ مقاله پژوهشی برای هر کلمه آن! به استناد ضرب المثل "مشت نمونه خروار است"، می توان به وضعیت و اهداف مؤسسات و مراکز پژوش های فلسفی پی برد، دنبال نخود 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 ضدسرمایه-داری و سوسیالیزم 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 ناامیدی ها روی آگاهی گستره 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 کشوره است. ایجاد "دانشگاه ونسن" (که بعدها پاریس ۸ نامیده شد)، در فردای رویداد مه ۱۹٦۸ و یا "انجمن بین المللی فلسفه" دقیقا در رابطه ترویج و اشاعه انواع فلسفه و تئوری‌ها برای مبارزه با آرای انقلابی عمدتا مارکسیزم و زادگاه "پسا–مدرنیزم"، "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 خرده‌بورژوا.

« 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 می کند که وجود شریف‌اش مافوق هر گونه تخاصم طبقاتی است. دموکرات‌ها قبول دارند که با طبقه‌ای ممتاز در برابر خود روبرو هستند، ولی می گویند خودشان، بعلاوه بقیه ملت، همه جزئی از مردماند. و آن چه پیشنهاد می کنند، 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 وسواس زیاده از حد نشان دهند. کافی است سربجنبانند تا مردم با همه‌ی منابع تمام نشدنی‌اشان برخیزند و به جان ستمگران بیفتند... خلاصه این که، دموکرات آن‌چنان موجودی است که از شرم‌آورترین شکست‌ها مثل زمانی که وارد مبارزه می‌شد پاک و منزه بیرون می‌آید، و با اعتقادی تازه به این که باید پیروز می‌شد و آن هم نه از این رو که وی و حزب‌اش می‌بایست از دیدگاه سابق خود دست بکشند، بلکه، برعکس، از این جهت که شرایط باید برای پیروزی آماده گردد»[۱۱۹].

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

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

www.hks-iran.com

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

رسانه‌های جمعی به بدیو "فیلسوف ضدسیستمی" لقب داده‌اند. در بین فیلسوفان "چپ" معاصر آیا فیلسوف دیگری را سراغ دارید که تا این حد در حفظ نظام موجود این هم نظریه‌پردازی کرده باشد؟ بدیو از سوسیال - رفرمیست‌ها، مخالفت با انقلاب را و از آنارشیست‌ها ضدیت با هر نوع قدرت دولتی و رد هرنوع 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 تنهائی دارد. دستگاه فلسفی آلن بدیو مرا به یاد جمله ترتولیان قدیس مسیحی می اندازد که درباره مسیحیت می گوید : « قبولشان دارم، چرا که مهملند»[120]. اما در مورد بدیو با صدای رسا باید گفت « قبول- شان ندارم، چرا که سر تاسر مهملند».

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 سوسیال‌ها"، "بدیو:

120 - Auintus Tertullianus : "*Credo quia absurdum*".

www.hks-iran.com

فیلسوف همه فن حریف؟" "بدیو: فیلسوف فیلسوف‌ها؟" 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.

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/

www.hks-iran.com

دانیل بن سعید، آلن بدیو و معجزه‌ی رخداد:
http://www.hks-iran.org/daniel/index.html

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

Daniel Bensaïd, *Politique et vérité.*

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

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

مرداد ۱۳۹۵