

این ترجمه از روی مقاله ای از دانیل بن سعید به زبان فرانسه با عنوان *Alain Badiou et le miracle de l'événement* مندرج در سایت اینترنتی آرشیو آثار دانیل بن سعید : <http://danielbensaid.org/Alain-Badiou-et-le-miracle-de-> انجام شده است. اولین بار این مقاله در سال ۲۰۰۴ در سایت <http://www.marxau21.fr/> منتشر شد.

در آرشیو اینترنتی آثار به زبان فارسی دانیل بن سعید : <http://www.hks-iran.org/daniel/index.html> این ترجمه و دیگر مطالب به فارسی ترجمه شده از همین نویسنده گردآوری شده اند.

از آن جایی دانیل بن سعید در این نوشته نقل قول های بسیاری از آلن بدیو باز می گوید، به منظور بهتر دنبال کردن متن و اجتناب از بد فهمی، تمامی بازگفت ها از آلن بدیو با خط شکسته و بین دو علامت « بازگفت از بدیو » آمده اند و شماره ای که به مأخذ اصلی ارجاع می دهد در بین دو علامت / شماره ارجاع به مأخذ / آمده اند.

یک نکته توضیحی : سبک نگارش آلن بدیو در کتاب هائی که این نوشته به آن ها برخورد می کند، بسیار نامتعارف و ثقیل است. افزون بر این نکته، بدیو در دستگاه فلسفی اش از واژه های نامأنوس استفاده می کند، حتی آن واژه های آشنایی هم که مورد استفاده قرار می دهد همان معنایی را ندارند که در زبان فرانسه مردمان عادی از آن ها مستفاد می کنند. در این نوشته دانیل بن سعید هم به سبک و با واژه ها خود بدیو به نقد او می پردازد. برای کسی که با مجموعه نوشته های بدیو آشنایی نداشته باشد، این نوشته ی بن سعید به دشواری قابل فهم و قابل ترجمه است. از این رو برای تسهیل در انتقال نقد بن سعید به خواننده ی فارسی زبان، مترجمان در پاره از موارد خود را ملزم به توضیح مطلب می بینند. توضیحات مترجمان در پانویس آمده و شماره ی ارجاع به آن ها در بین دو علامت (شماره ارجاع - توضیح مترجم) قرار داده شده اند.

برای آشنایی بیشتر با موضوعی که این مقاله به آن می پردازد، ما عناوین برخی از نوشته های بن سعید در رابطه با همین موضوع را در پایان این ترجمه آورده ایم. این نوشته ها را می توان در سایت آرشیو بن سعید یافت. اکثر این مطالب به سه زبان فرانسه، انگلیسی و اسپانیایی می باشند. سایت فارسی زبان آرشیو بن سعید از همه علاقه مندان به موضوع و دست اندر کاران ترجمه به فارسی دعوت می کند که با ترجمه نوشته های بن سعید در غنی کردن این سایت و پخش عقاید مترقی و انقلابی ما را یاری دهند*.

فروردین ۱۹۹۵

این حکایت شناخته شده ای است که موش کور نزدیک بین است. چرا؟ شاید بدین خاطر که به کرات از تاریکی به نور خیره کننده ی روز گذر کرده است؟ شاید هم برای دفاع از خود در برابر این نور خیره کننده؟ آیا او می تواند لحظه ی جهش، و تلاشی که برای رسیدن به آن لازم بوده است، را فراموش کند؟ تل خاک تلنبار شده در دهانه سوراخ گواه بر این امر است که : بدون تهیه دیدن و تدارک پیگیرانه، گشودن گذرگاه رهایی بخش ممکن نیست.

مارکس با بی پروائی اعلام کرد که فلسفه در روند تحقق استراتژیک شدن اش، سرانجام و بتدریج در مسیر پژمردگی گام خواهد نهاد : مساله دیگر تنها تفسیر جهان نبود، بلکه تغییر آن بود. این روزها آلن بدیو، برخلاف مارکس، بازپردازی یک ژست فلسفی به تمام معنا و تمام عیاری را پیش می کشد. یک « ژست و پُزی افلاطونی »، که در مقابل

خود کام گویا پاورهای رایج و بازپس نشینی ضد-فلسفی، می ایستد و به مخالفت می پردازد. به این ترتیب بدیو قصد دارد فلسفه را از فروگاهی و ذلالت در مقابل « افکار محسور و جذابی » که آن را به انقیاد خود در آورده اند، اعتلا بخشد. « تفکر علمی به انواع پوزیتیویسم ها منجر شده، اندیشه سیاسی پیکره فلسفه ی دولت را بوجود آورده، و سرانجام رسالت هنر از قرن نوزدهم تا کنون نوع ویژه ای از امر نمایش بوده است. فلسفه ی محسور، اسیر و حتی برده ی هنر، سیاست یا علوم، کارش به جایی رسیده که خود را فروتر از قابلیت هایش بازمی نماید » [۱].

به تعبیر بدیو فلسفه بواسطه ی « رخداد گالیله ای »^(۱)؛ تحت سلطه ی اوضاع و احوال علمی خود، به دوران کلاسیک پا گذاشت، تحت تأثیر ضربه ی انقلاب فرانسه در مواجهه با شرایط سیاسی زمانه ی خود در برابر سیاست به زانو درآمد و سرانجام با نیچه و هایدگر درمقابل شعر از صحنه خارج شد. دست آخر از این همه، این تز در آمد که فلسفه « توسط شبکه ای بخی،^(۲) شدن ها به شرایط خود، به ویژه به شرایط علمی و سیاسی اش » به اسارت درآمده، و به شکل غم انگیزی در برابر باور به ناممکن بودن یک « شکل سیستماتیک » داشتن اش، تسلیم شده است. پی آمد عمده ی این تسلیم شدگی ها همانا چشم پوشی ساده و آشکار از « آرزوی داشتن شکلی از جاودانگی » غیر دینی، « درون زمانی »، « که نامش حقیقت است ». به این ترتیب از نظر بدیو فلسفه با از دست دادن هدف بنیانی اش وبا به بیراه رفتنش، خود را به تبعید می فرستد. فلسفه ای که دیگر نمی داند در کجا قرار گرفته، و به تاریخ خود فروکاسته می شود. فلسفه که به « موزه ی فلسفه » مبدل شده، « ساختارشکنی گذشته ی خود را با انتظاری تهی از آینده اش در هم می آمیزد » [۲].

هدف برنامه ای که بدیو پیش می نهد عبارت است از آزاد سازی فلسفه از سلطه ی سه گانه ی علم، تاریخ، و شعر. او در پی خلاصی فلسفه از گفتمان های ضد- فلسفی فک پوزیتیویسم های جزمی و پندار ورزی های رمانتیک، و پایان دادن به تبنانی با « هر گونه دین » است؛ چرا که « ما خداناباوران، تا زمانی که امر متناهی اندیشه ی ما را سازمان می دهد، امکانات خداناباوری نداریم ». ما نمی توانیم به خداناباوری دست یابیم جز از طریق تجدید پیمان با « جاودانگی استوار و غیردینی علوم » : ما تنها با ارجاع امر نامتناهی به « پیش و یا افتادگی خثای » یک « عدد ساده » می توانیم خود را از شر « روکش نفرت انگیز تقدس » خلاص کرده و به « تقدس زدایی رادیکال » جانی دوباره بخشیم.

در راه این بازتسخیر فلسفه، گفتمان آلن بدیو حول سه مفهوم حقیقت، رخداد، و سوژه شکل می گیرد : حقیقت هم چون اخگری از درون رخداد به بیرون می جهد و به کمک دم پایان ناپافتنی کوشنده سوپرکتیو، شعله اش به همه جا زبانه می کشد و گسترده می شود. چرا که حقیق لثو تئوریک نیست، بلکه پیش از هر چیز « مساله ای پراتیک » است؛ شایستگی یک دانش به موضوع اش نیست، بلکه چیزی است که فرا می رسد، یک نقطه ی مازاد است، یک استثنای رخدادی است، « فرابندی است که از آن چیز تازه ای پدیدار می شود »^[۳]. برای همین است که « هر حقیقتی هم یک امر ویژه است و هم یک امر جهانشمول ». و این حقیقت در عم لدر تقابل با اصل دنیوی مصلحت قرار می گیرد. اندیشه ی بدیو در اوایل تابع حرکت تاریخ بود. بعد ها زیر ضربات فجایای تاریخی، تکه پاره تر و گسسته تر م شود، انگار تاریخ دیگر نه چارچوب اساسی خود، بلکه شرایط گاه به گاهش را می سازد. تاریخ دیگر یک مسیر زیر زمینی ای که خود را در فوران رخداد نشان می دهد، نیست، بلکه می شود یک پی آمد پسا- رخدادی. تاریخ از این پس، « کاملاً

ذهنی»، موضوع یک «اعتقاد ناب»، حکمی است که نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای^[۴]. تاریخ با وجود این که خیلی شبیه به وحی است، کماکان یک فرایند باقی می‌ماند، اما فرایندی تماماً مستتر در منشأ مسلم آن رخدادی که وفادارانه ادامه اش می‌دهد.

برخلاف کانت که حقیقت انقلاب فرانسه و بُرد جهانشمولی اش را از نگاه تماشاگران مشتاق و بی‌غرض آن می‌دید، اما از نظر بدیو حقیقتِ رخداد، حقیقتِ بازیگران آن است: حقیقت انقلاب فرانسه را نه در تفسیرات امثال فوره و مورخین ترمیدوری خارج از گود بلکه در سخنان سرشار از زندگی روبسپیر و سن ژوست باید جستجو کرد، و حقیقت انقلاب اکتبر را هم نه در داوری‌های بی‌خطر افرادی نظیر کارر دیکو و یا استفان کورتوا^(۳)، بلکه در تصمیمات تراژیک لنین (و تروتسکی) باید جست و به نجواهایشان گوش فرا داد.

این برداشت از حقیقت را نه می‌توان اثبات کرد و نه آزمود. بلکه شرایطی را که پیش می‌نهد بسیار دشوارتر و پر توقع تر از آن حدی است که برای انسجام‌گفتمان‌ها، تناظر و آژه‌ها با چیزها، و یا تأیید اطمینان بخش منطق‌های معمولی لازم است. به این معنا، این یک مفهوم تماماً ماتریالیستی است: برای بدیو حقیقت استعلایی نمی‌تواند وجود داشته باشد بلکه حقایق تنها در بطن موقعیت‌ها و در رابطه‌ها وجود دارند، موقعیت‌ها و روابط حقیقت، به سوی یک ابدیت بی‌زمان.

این حقیقت را نمی‌توان از هیچ گزاره‌ی منطقی استنتاج کرد. این حقیقت از نوع بدیهیات است و بنیان‌ساز. بدین ترتیب هر نوآوری حقیقی «در تاریکی و سردرگمی» رخ می‌دهد. این برعهده‌ی فلسفه است که آن را شناسائی کند و وجودش را اعلان دارد. مشابهاً، رخداد را تنها با عطف به گذشته‌اش، و به «واسطه‌ی استفسار» می‌تواند مورد تصدیق واقع شود. جمودیت - جوهرگرایی - بوروکراتیک، دولتی، اکادمیک این حقایق رخدادی و فرایندی معادل نفی آن هاست. این جمودیت شکل فاجعه‌ی به قهقرا رفتن به خود می‌گیرد که آن را ترمیدور^(۴) نام داده‌اند.

از نظر بدیو تمایز بین حقیقت و دانش بسیار حیاتی است^[۵]. در واقع حقیقت‌ها رخ می‌دهند. هر یک از این حقیقت‌ها به سان «یک یگانگی‌ای که به فوریت قابلیت جهانشمول شدن داشته»، مشخصه‌ی رخدادی که خود به واسطه‌ی آن رخ می‌دهند، پدیدار می‌شود. این منطبق با جهانشمول‌شوندگی تعیین‌کننده است. زیرا انکار جهانشمولی همیشه به معنای پذیرش خطر «وحشت جهانشمول» است^[۶]. بنابراین، خاص‌نگری‌های کینه‌جویانه و مطیع در برابر جهانشمولی‌های کاذب و خودکامه‌ی سرمایه، که در برابرش یک جهانشمولی دیگری باید قرار داد، ناتوان می‌مانند. در این صورت فلسفه همانند یک «شرط‌بندی با بُعد جهانی» جلوه می‌کند، که در هر گام، یا به «یک جهان تخصصی و تبس پاره» در قالب فاجعه بار شور و هیجان‌ات مذهبی، فرقه‌ای یا ملی منجر می‌شود، یا در قالب ادعاهایی که بر مبنای آن تنها زن است که قادر به درک زن بوده، همجنس‌گرا قادر به درک همجنس‌گرا، یهودی قادر به درک یهودی و غیره، ظاهر می‌شود. اگر هر امر جهانشمولی در ابتدا از یک ویژگی نشأت‌گیرد و اگر هر امر ویژه منشأ اش یک رخداد باشد، آن گاه «هر جهانشمولی یک نتیجه‌ی استثنایی است که سرچشمه اش در یک نقطه، در پی آمد یک تصمیم، در یک نحوه‌ای از بودن به جای دانستن، قرار دارد»^[۷].

در نتیجه، امکانیت فلسفه حول یک مقوله ی حقیقت می چرخد، که نباید نه با عقل سلیم اشتباه گرفت نه با دانش علمی. علم، سیاست، زیبایی شناسی هر کدام حقیقت خود را دارند. از این همه آدمی و سوسه می شود نتیجه بگیرد که پس فلسفه همه این حقایق را در کف دارد. اما بدیو به دام این و سوسه نمی افتد و آن را انکار می کند: « این جا منظور این نیست که میان حقیقت بزرگ و حقایق، رابطه ی سلطه، تابعیت، اساس و یا پشتوانه وجود دارد. این رابطه ای است مبتنی بر نمونه برداری: فلسفه مزه مزه کردن حقیقت ها است ». پس یک اندیشه ی استخراجی است، تفکری « اساساً تقریقی » است، که سوراخ ایجاد می کند و همانطور که اُسیپ ماندلشتام شاعر (°) می گوید « در نان مشبک و سوراخ دار » آن چه که مهم است سوراخ ها می باشند، چرا که پس خوردن نان تنها چیزی که باقی می ماند فقط سوراخ ها هستند. مشابهاً، بدیو می خواهد ما بپذیریم که مقوله ی اصلی فلسفه حفره توخالی است و باید خالی بماند تا رخداد را پذیرا گردد.

بدین سان آیا حقیقت به عوض این که امر گفتمانی باشد، می شود ماجرای شنیداری؟ شنود و یا پژواک آن چه که در یک فضای تهی طنین می اندازد؟ شنودی که برای ما این امکان را فراهم می آورد که در برابر گفتمان های فلسفی پست- مدرن، که شکل معاصر ضد- فلسفه است، مقاومت کنیم. گفتمان های پست- مدرن، در اوج ادعای شان به « خلاصی از شر بیماری حقیقت » و یا « کنار آمدن با خود/ ایده ی حقیقت »، ادعای برملا و بی حیثیت شدن کامل روایت های بزرگ، با تسلیم شدن ایشان در برابر گنج سری ملغمه ی افکار عمومی و باورهای همگانی حتی نظرات خود را هم مخدوش و باطل می کنند. در این ماجرای بدیو، نبرد تن به تن فیلسوف با سوفیست کماکان ادامه دارد، « چرا که ادعای یک سوفیست چه از نوع کهن باشد و چه مدرن اش، دقیقاً این است که حقیقت وجود ندارد، که مقوله حقیقت بیهوده یا نامسلم است، چون تنها چیزی که وجود دارد قراردادهاست ». این چالش گزنده که حقیقت را به محک آزمون افکار عمومی می زند، دامی برای فیلسوف می گستراند که دائماً و سوسه می شود تا وجود جایگاه یکه حقیقت بزرگ را اعلام دارد. در حالی که مسأله بدیو فقط این است که « از طریق مقوله ی تهی حقیقت بزرگ » نشان داده شود که « حقیقت ها وجود دارند ». هر پاسخی (خواه پوزیویستی، خواه دولت گرایانه، و یا شاعرانه) که مدعی پر کردن این سوراخ (°) باشد در واقع « مازادی، هیجانی، فاجعه بار » می شود.

این که محلی که از آن جا قرار است بر حقیقت ها چنگ افکند، باید خالی باقی بماند عمدتاً بدین معنی است که نبرد فیلسوف با سوفیست هرگز پایان نمی یابد. در یک کلام این می شود نبرد فیلسوف با سایه اش، با نیمه دیگر اش، که در عین حال همزاد اش می باشد. کردار و اخلاق فلسفه عبارت است از حفظ ادامه ی جدال میان آن دو. نابودی هر یک از آن دو، مثلاً با این صدور این فرمان که « سوفیست نباید وجود داشته باشد »، کاملاً فاجعه بار می شود. آن هم به این دلیل سلبه که « دیالکتیک » متضمن گفتار سوفیست است و تمایل اقتدارگرایانه ی به سکوت وادار کردن سوفیست « اندیشه را در معرض فاجعه قرار می هد » [۸].

این فاجعه صرفاً یک فرضیه نیست. دریغا که یک تجربه ی آزموده شده ای است. به نظر می رسد که بدیو، با قرار دادن اندیشه در این رابطه ی متناقض بین فیلسوف و سوفیست، بین حقیقت و باور، امر دموکراسی را می بایست پیش می کشیده و مساله اش می شد، اما دقیقاً این نکته آن چیزی است که او دائم آن را پس می زند و از آن می گریزد. در واقع با خطر جدیدی روبه رو هستیم : خطر این که فلسفه در دام تقدیس معجزه ی رخدادی بیافتد.

در پی «*اتفاقی که می افتد*»، حقیقت می شود امر یک «*اعتقاد ناب*»، «*کاملاً ذهنی*» و «*وفاداری ناب به گشایشی که رخداد فراهم آورده*». به غیر از رخداد چیزی دیگر باقی نماند جز امور جاری و بازی ساده ی باورهای رایج. رخداد عبارت است از رستاخیز مسیح، تصرف زندان باستیل، قیام اکتبر، یا علنی شدن مهاجران غیر قانونی که خود را از موقعیت قربانی زیرزمینی بودگی شان بیرون می کشند تا به بازیگر مبدل شوند؛ جهش بیکارانی است که از رده ی آمار خارج می شوند تا به سوژه های مقاومت خود مبدل گردند؛ یا بیمارانی که دیگر به شرایط صرفاً یک بیمار ساده بودن خود رضایت نمی دهند بلکه مصمم اند بیماری خود را مورد اندیشه و عمل قرار دهند.

پاسکال^(۷) هم با منطق مشابهی، برهان اثباتی وجود خدا را به نفع تجربه ی رخدادی ایمان به کنار نهاد. بدین ترتیب است که فیض الهی نزد پاسکال و اتفاق الله بختی^(۸) نزد ملازمه^(۹)، خود را به مثابه خروش یک «*رسالت پیکارگر*»، یا هم چون شکل نمادین یک رخداد حقیقت-آفرین ناب ارائه می دهند.

برای بدیو رابطه ی بین رخداد و هستی شناسی چندیت^(۱۰)، مسأله ی مرکزی فلسفه معاصر است: یک رخداد دقیقاً چیست؟ رخداد را که بنا به سرشتش یک پیش آمد تصادفی است، نه می توان در خارج از یک وضعیت ویژه پیش گویی کرد و نه حتی می توان از همین وضعیت بدون یک چند اقدامات تصادفی پیش بینی ناپذیر، استنتاج اش کرد. بدین ترتیب شرط بندی شیر یا خطی ملازمه ای هم مبین یک «*اندیشه ی ناب رخداد*» است که هیچ رابطه ای با تعیین ساختاری از خود نشان نمی دهد. این رخداد توسط پیش بینی ناپذیر بودن آن چه که ممکن بود رخ دهد، اما رخ نداد، مشخص می گردد. و همین امر موجب می شود که هاله ای از «*رحمت غیر دینی*» آن را در بر گیرد^[۹]. این رخداد، تنها بعد ها به دنبال نامگذاری همایونی عطف به ماسبق اش و با وفاداری به آن حقیقتی که از درونش می جهد، است که موجودیت می یابد و ماندگار خواهد شد. بدین سان، به گفته ی شارل پگی^(۱۱)، صفر به حساب نیامدنی «*صفرمین سالگرد*» انقلاب فرانسه تنها گواه آن چیزی است که به نام اش و در راستای تکالیف فمیرم انقلاب و تداوم آن، می بایست متحقق می شد.

به همین ترتیب، یک رخداد اصیل هم حسابگری ایزاری را بر هم می ریزد. چنین رخدادی از جنس دیدار عاشقانه (عشق در نگاه اول)، سیاسی (انقلاب)، یا علمی (اکتشاف) است. حتی واژه رخداد روزمرگی موقعیت را واپس می نهد، البته تا جایی که رخداد دقیقاً به «*اعمال فشار بر اتفاق الله بختی در لحظه ی مقتضی و مناسب برای مداخله گری*» مصمم شده باشد^[۱۰]. این آمادگی و بر وفق مراد شرایط بودن در آن لحظه ی مقتضی و مناسب، به شکلی غیرمنتظره به تاریخ مندی ای که آن را متعین و مشروط کرده، ارجاع می دهد. به نظر می رسد که این حکم بدیو، با این حکم دیگرش که بر طبق آن یک رخداد تماماً فورانی بوده و قابل استنتاج از موقعیت نمی باشد، ادعایی که بدیو بارها به آن اشاره می کند، از سر بی دقتی در تناقض است.

این پختگی موقعیت عبارت از چیست؟ چگونه می توان آن را سنجید؟ بدیو به این مسأله پاسخ نمی دهد. او با اجتناب ورزیدن از فراز و فرود های تاریخ واقعی و نپرداختن به تعیین عوامل تاریخی و اجتماعی رخداد، به سیاستی تخیلی و پا در هوا درمی غلطد. سیاست فروکاهیده می شود به یک سلسله از توالی وقایع نامشروط و «*صحنه های در پی هم آیندی ها*»^(۱۲) که کسی نمی داند چرا می آیند، چگونه سپری می شوند و چرا پایان می یابند. بدین سان، تاریخ و رخداد

معجزه ی ناب می شوند، معجزه به معنای اسپینوزائی آن، معجزه به معنای « رخدادی است که نتوان علتی برای آن معین کرد ». و سیاست فقط می تواند با الهیات و یا با زیبایی شناسی رخداد به مغزله بپردازد. اسلاوی ژیتک به درستی می نویسد که وحی دینی همانا " پارادایم اعلام نشده " رخداد را تشکیل می دهد [۱۱].

با این حال، فتح زندان باستیل تنها در شرایط بحران رژیم کهن پیش از انقلاب فرانسه قابل فهم است؛ هم چنان که درگیری های ماه ژانویه ۱۸۴۸ بر بستر شهرنشینی و صنعتی شدن؛ قیام کمون پاریس در بطن جوش و خروش های ملیت های اروپائی و فروپاشی امپراتوری دوم؛ انقلاب اکتبر در ویژگی " توسعه سرمایه داری در روسیه " و در پی آمدهای متشنج جنگ جهانی اول.

سومین واژه ی مفهومی در گفتمان بادیو، یعنی امر سوژه، بر بدگمانی ما می افزاید: بعد از " روند بی سوژه " آلتوسر^(۱۲)، حالا نوبت " سوژه ی بی تاریخ " بادیو می رسد. شاید هم این یک نسخه ی جدید از همان حمله به تاریخ مندباوری آلتوسر باشد.

بادیو می گوید « سوژه چیزی کمیاب است »، به همان کمیابی حقیقت و رخداد و همانند سیاست متناوب است. سیاست که به گفته ی رانسی-یر همواره « یک حادثه ی گذرا از اشکال سلطه » است، همیشه " موقتی " و همیشه " به هنگام " است و فقط برای ملحوظ شدن " سوژه ی در حال خاموشی " است که نمایان می شود. با این حال، از مجرای همین سوژه ی بی رمق است که یک حقیقت فعلیت می یابد: من مبارزه می کنم، پس هستم؛ من هستم چون مبارزه می کنم. به این ترتیب حقیقت نئیک فرایند سوژه شدگی تعریف می شود. این طبقه ی کارگر نیست که مبارزه می کند. طبقه ی کارگر که در این جا مقوله ای است در گفتمان جامعه شناختی، می شود یک عنصر وابسته و تابع ساختار (باز تولید جهانی سرمایه). آن که مبارزه می کند پرولتاریا است، شکل سوژکتیو شده طبقه کارگر که در جریان مبارزه خود را متعین و با صدای رسا اعلام می کند. مشابهاً، از نظر پاسکال هم بدون اتخاذ تصمیم کاملاً تصادفی آن فردی که بر سر وجود خدا شرط می بندد، لزوماً به وجود خدا نمی رسیم [۱۲]. به همان سان، از نظر لوکاچ نیز سوژه ی سیاسی، آن طبقه ی اسپیر در دور باطلی از شیء وارگی نیست، بلکه این حزب است که ساختار را واژگون کرده و زنجیر اسارت را پاره می کند. حزب حامی آن پرولتاریائی است که در مقام سوژه برای برچیدن مناسبات طبقاتی ای که خود در اسارت آن قرار دارد، تلاش می کند. بنابراین طبقه تنها از طریق حزب اش است که سوژه می شود.

باید شرط بست! بادیو هم به نوبه ی خود این حکم پاسکال را از آن خود می کند: باید بر سر « سیاست کمونیستی شرط بندی کرد » چون « شما هرگز آن را از سرمایه نمی توانید استنتاج کنید ». به فضل رابطه ی متزلزل بادیو با جایگاه خالی حقیقت، جایگاهی بر طبق الگوی خدای پنهان پاسکال، شرط بندی شکل فلسفی هر گونه تعهدی است، در تقابل شدید با ایقان جزمی دانش اثباتی و علیه شک گرایی منفی باف نفسانی بی رمق. امر شرط بندی به آن نوع تفکری تعلق دارد که نه به ایقان جزمی پوزیتیویستی تحویل پذیر است و نه در برابر تلون و ناپایداری افکار عمومی تسلیم می شود: " شرط بندی پاسکالی نه مسأله یک شک گرا است، چرا که ارزش های محدود جهان برایش بسنده است، و نه مسأله یک جزم گرایی که تصور می کند که در این جهان به ارزش های اصیل و بسنده دست یافته است؛ امر شرط بندی در مواضع هر دو گروه اصولاً هیچ جایگاهی ندارد. از این رو این دو را، تا آن جا که صاحب آن چنان ایقان و یا حقیقتی

که بسنده زندگی اشان باشد، می توان در یک کیسه ریخت و یکی دانست " [۱۳]. آن که حقیقت را در گردش ناس می بیند لزوماً مؤمنی نیست که در خدا پایه و اساسی برای اعتماد تزلزل ناپذیرش جستجو می کند. در واقع برعکس، تنها آن کسی که خدایش غایب است قادر به شرط بندی است، چرا که به واسطه کاملاً باز گذاشتن سوراخ است که باز نمود دیالکتیکی (و نه نقطه ی رمانتیک) تراژدی مدرن می تواند از بطن آن بیرون فرآید.

این شرط بندی هیچ ربطی به شک و تردید ندارد. بلکه نشانه ای است از اطمینان به یک ایقان عملی، هر چند که قطعاً متناقض بوده و دستخوش سرخوردگی، و همواره در معرض تهدید یک امکانیت وارونه قرار دارد. شرط بستن متعهد شدن است، قمار دار و ندار و شرط بندی بر سر فقط یک چیز است. این عبارت است از " شرط بندی روی ادعای همواره اثبات ناشدنی وجود رابطه ای ممکن بین داده ی قوه حسی و قوه ممیزه، بین خدا و واقعیت تجربی ای که این خدا پشت آن پنهان شده، رابطه ای که نمی توان اثبات اش کرد و با این حال باید همه ی هستی خود را بر سر آن به گرو گذاشت". به این ترتیب کار برای امر نامسلم « هرگز یک ایقان مطلق نمی تواند باشد، بلکه یک کنش است و از این رو لزوماً یک شرط بندی ". به همین معنا است که لوسین گلدمن سال ها پیش تر مارکسیسم را تداوم " میراث پاسکال" می بیند.

نزد بدیو، رفت و آمد متناوب و قایم موشک بازی بین رخداد و سوژه، اصولاً حتی خود ایده ی سیاست را مساله ساز می کند. به استناد بدیو سیاست از طریق وفاداری به یک رخدادی تعریف می شود که در آن، قربانیان خود را بیان می کنند. دل نگرانی بدیو برای جدائی امر سیاست از دولت، با نیت بهتر سوژکتیویزه نمودنش، « رها ساختن اش از تاریخ به منظور تحویل رخداد دانش » است، کاوشی است کورمال کورمال برای دست یافتن به سیاستی مستقل و برانزده ی انسان ستم دیده. برعکس، تسلیم شدن بدیو در برابر « معنای تاریخ»، با آن تاریخچه منحوس اش، سیاست را در یک روند فنی سازی عام و همه گیر ادغام کرده و آن را به « مدیریت امور دولتی» کاهش می دهد. « با جسارت و با صدای بلند باید گفت که از نقطه نظر سیاست، تاریخ به عنوان مضمون و جهت دار بودن وجود ندارد، بلکه تنها چیزی که وجود دارد وقوع دوره ای اتفاقات تصادفی پیشینی است ». به هر حال این طلاق رخداد از تاریخ (جدائی رخداد از شرایط متعین کننده ی تاریخی آن)، گرایش به این دارد که سیاست را حتی اگر از دایره ی اندیشه خارج نسازد، دست کم از حیطه ی عمل خارج می کند [۱۴].

به نظر می رسد که در واقعیت امر سیر تحول فلسفی بدیو یک راه پیمائی طولانی به سوی " یک سیاست بدون حزب " است که محصول یک ذهنی گرایی هم لازم و هم ناممکنی می باشد. سیاست بدون حزب آیا در واقع سیاست بدون سیاست نمی باشد؟ از نظر بدیو، این ژان ژاک روسو بود که مفهوم مدرن سیاست را بنیان گذاشت، البته اگر نقطه شروع سیاست را نه انتظام و بنای یک ساختار بلکه رخداد قرارداد مفروض بداریم: سوژه قبل از هر چیز قانون گذار خود است. در نتیجه حقیقتی فعال مایشاتر از حقیقت آن سیاستی نیست که هم چون نمونه ی ناب فوران اراده ی خودمختار، آن هنگام که نظم امور به هم می ریزد و قبول ضرورت ظاهری آن ها را زیر سؤال می رود، ما بتوانیم در پهنه ی مقدرات مطمئن، شجاعانه به استقبال خطر رویم.

بنابراین، بنا به بدیو، تنها از طریق جدایی سیاست از دولت و « فاصله گیری قاطعانه اش از دولت»، دولتی که مخالف رخداد و حتی نافی آن بوده و شکل متحجر ضد سیاست است، سیاست به شکل واقعی متحقق می شود. اگر در حیطه ی

اقتصاد نشود به مخالفت با اقتصاد پرداخت، در حیطه ی دولت هم نمی‌شود علیه دولت بود. تا زمانی که اقتصاد و دولت، بر اوضاع و احوال سلطه داشته باشند، جز اعتراضات مهار شده، مقاومت های محدود، واکنش‌های مطیع به بت واره های قیمی که ادعای به چالش کشیدن اشان را دارد، کار دیگری نمی توان کرد. به این ترتیب، در چنین اوضاع و احوالی به استناد گرامشی، جز سیاست فرمانبردار و مطیع چیز دیگری باقی نمی ماند. برای بدیو، امر جدایی سیاست از دولت، پایه و اساس خود سیاست است. به بیان دقیق تر: سیاست در اساس فقط سیاست برای ستم دیدگان است، که تنها شکل قابل تصویری است که سیاست تحت آن می تواند از زوال تمامیت خواهانه یا سوداگرانه ی خود نجات یابد.

معنای این گفتمان فلسفی، که در طول سال‌های دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به شکل سیستماتیک و با دقت شکل گرفت، را باید در متن سیاست های ضد رفرم و بازسازی لیبرالی دریافت^[۱۵]. این گفتمان مقاومتی است علیه جبرگرایی بازار، اجماع ارتباطی، اتحاد و هماهنگی عمومی تحمیل شده توسط وسایل ارتباط جمعی، لفاظی بر سر عدالت خواهی، خودکامگی افکار عمومی، تسلیم طلبی پست- مدرن و ضد تمامیت گرائی عامیانه.

این گفتمان می‌کوشد امر مقاومت و هنر رخداد را در هم آمیزد. چونان وفاداری عاشقانه به عشق در اولین نگاه، تعهد پیکارگرایانه ای که عبارت است از وفاداری سیاسی به رخداد اولیه، که با مقاومت نمودن اش در برابر گرایشات روز وفاداری خود را اثبات می‌کند: «آن چه که من بیشتر از هر چیز در پاسکال ستایش می‌کنم، تلاش اش در خلاف جریان شنا کردن در موقعیت های دشوار است، نه به صرف واکنش نشان دادن بلکه به منظور دست یابی به اشکال مدرن از یک باور کهن، در عوض افتادن به دنبال جریان مسلط و پذیرش شکاکیتی سهل که در همه ی دوران های گذار در اذهان ضعیف این باور را می خواهد القا کند که اراده ی آسوده تغییر جهان و جهانشمول نمودن اشکال آن با سرعت پیشرفت تاریخ سازگار نیست»^[۱۶].

درواقع برای مقابله با زمانه ی کنار کشیدن ها و سازش ها، توسل به پاسکال اجتناب ناپذیر است. وظیفه ی «شانه کشیدن در خلاف جهت خواب موی تاریخ»^[۱۷] والتر بنیامین ای، هم دقیقاً همان خلاف جریان شنا کردن پاسکال ای را در اندیشه بازتاب می دهد. هر دوی آنان مدعی یک دیالکتیک وفاداری هستند، دیالکتیکی که قرار است ما را از فروپاشی باورها در برابر توهمات، و سنت هم رنگ جماعت شدن که همواره تهدیدش می‌کند، رهایی بخشد.

اگر آینده ی یک حقیقت «توسط ادامه دهندگان آن رقم می خورد» و این ادامه دهندگان چیز دیگری جز اراده ی راسخ در وفاداری به تداوم این امر نداشته باشند، آن گاه چنین به نظر می رسد که پیکارگر ملتزم به ایده ی سیاست «نادر» و حتی استثنایی، مسحور آرمان مقدس پل قدیس شده است، آرمانی که همواره در معرض خطر انجماد بوروکراتیک شدن از نوع قدوسیت کلیسایی، دولتی و یا حزبی قرار دارد. باور به ناسازگاری مطلق بین حقیقت و باور، بین فیلسوف و سوفیست، بین رخداد و تاریخ، به یک بن بست عملی می انجامد. امتناع از فعالیت و درگیر شدن در درون تضاد و تنش دوپهلویی که آن‌ها را به هم پیوند می دهد در واقع به یک اراده گرایی ناب منجر می شود، که گاه شکل یک چپ گرائی سیاسی و گاه شکل اجتناب فلسفی از سیاست را به خود می گیرد. در هر دو مورد، ترکیبی از نخبه گرایی نظری و تنزه طلبی عملی، می‌تواند معادل پس کشید دین متکبرانه از فضای عمومی باشد، فضایی که میان حقیقت رخدادی فیلسوف و مقاومت مطیعانه ی توده ها در برابر فلاکت های جهان، گیر افتاده است. در این مورد خاص یک قرابتی بین رادیکالیسم فلسفی بدیو و رادیکالیسم جامعه شناختی بوردیو مشاهده می شود. هر دوی آنان، مسحور "گسست معرفت شناختی" ای

که قرار است تا ابد دانشمندان را از سوفیست و علم را از ایدئولوژی جدا کند، گفتمانی ادیبانه ارائه می‌دهند. در حالی که آن سیاستی که برای تغییر جهان تلاش می‌کند، خود را دقیقاً در جراحی ناشی از بریدگی، در مکان و در لحظه ای که مردم به میدان می‌آیند، بنیاد می‌نهد.

رخداد، این الماس خالص حقیقت، جدا از شرایط تاریخی اش، همانند مفهوم تلاقی مطلقاً تصادفی آلتوسر در آخرین موضع گیری اش، از جنس معجزه است. و همینطور امر سیاست بدون سیاست هم به الهیات منفی می‌ماند.

دغدغه تنزه طلبی در سیاست و نگرانی برای آن، در واقع سیاست را به امتناعی همه جانبه کاهش می‌دهد و مانع از تولید پی آمدهای دراز مدت می‌شود. نادر بودن سیاست به ما مجال نمی‌دهد تا به انکشاف اش در یک شکل اصیل سرانجام یافته زوال دولت ببندیشیم. اسلاوی ژیزک و اوستاش کولاکیس به خوبی نشان داده اند که تنازع میان نظم و رخداد، پلیس و سیاست چگونه به عدم امکان سیاست و رزیو ادیکال منجر شده و از "گذار به عمل" لنینیستی [۱۷] دور می‌شود. بر خلاف "بی مسئولیتی لیبرالی چپ گرایی"، اما یک سیاست انقلابی "مسئولیت پی آمدهای انتخاب خود را به طور کامل برعهده می‌گیرد". ژیزک، با شور و شوق زاید اوصافی تا آن جا پیش می‌رود که ضرورت این پی آمدها را «هر اندازه ناخوش آیند هم که باشند» تأیید می‌کند. معهذاً، در پرتو تاریخ سده بیستم نمی‌شود این پی آمدها را پذیرفت بدون تدقیق کردن این که آن ها تا کجا قابل پذیرش اند و در چه مقطعی در تناقض با آن کنش اصلی که خود مدعی تدویم منطقی آنند، قرار گرفتند. تمامی مسأله عبارت است تعیین رابطه میان انقلاب و ضد انقلاب، میان اکنبر و ترمیدور استالینی، مسأله ای که از نو باید مورد بررسی قرار گیرد.

و پس از آن در ۱۹۷۷، اندیشه بدیو هر چند نه با صراحت اما بتدریج و بی وقفه از مائوئیسم دهه ی ۱۹۶۰ فاصله می‌گیرد. در اوضاع و احوالی که سیاست های توأمان لیبرالی چپ مرکز و راست مرکز سیاست های غالب هستند، زمانی که بوالهوسی و تظاهر به مقاومت می‌تواند آشکال و اکنشی ناسیونالیسم متعصب و یا بنیادگرایی مذهبی به خود گیرد، سیاست رخدادی بدیو به شکل قاطع در برابر پدیده های موندیالیزاسیون امپریال و هراس های هویت گرایانه، که مکمل یک دیگرند، قرار می‌گیرد. بدیو با افتخار اعلام می‌کند که وفاق نقطه ی قوت او نیست. او تلاش می‌کند تا در جهت خلاف جریان غالب، رخداد مائوئیستی و به ویژه شخص مائو را از سلطه ی جمودیت ارتجاعی تاریخ نجات بخشد و با رشادت تأکید می‌کند که از مه ۶۸ تا جنگ ناتو در بالکان هرگز از مبارزه دست نشسته است.

در این راه پیمائی طولانی، به گفته خود بدیو، رویداد های ماه مه ۶۸ برای بدیو معادل ظاهر شدن (مسیح بر پل قدیس^(۱۴)) در جاده دمشق است. بدیو متأثر از این ظهور به این کشف ناپل می‌شود که این توده ها هستند که تاریخ را می‌سازند، «از جمله تاریخ علم». از این پس وفاداری به رخداد به معنای امتناع مصرانه از تسلیم شدن و خودداری لجوجانه از سازش بزرگ و ندامت می‌باشد. بعد از مرگ مائو، در سال ۱۹۷۷ اندیشه ی بدیو تحت تأثیر دو رویداد حائز اهمیت در فرانسه دستخوش چرخش مهم جدیدی می‌شود: پیشروی انتخاباتی «اتحاد چپ»^(۱۵) در عرصه سیاست و پیدایش «فلسفه نوین»^(۱۶) در عرصه روشنفکری. تاچر در انگلستان و ریگان در ایالات متحده آمریکا خود را برای گرفتن قدرت آماده می‌کنند. فرار سیدن ارتجاع لیبرالی نقداً اعلان شده، و موج «فاجعه ی ظلمانی» به حرکت در آمده است.

بدیو با چنگ و دندان از « اندیشیدن به سیاست » دفاع می کند، تا از این طریق مقاومت علیه « چرخش زبانی »، فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک نسبی گرا را سازمان دهد. او علیه بازی با واژه ها، علیه ستایش « اندیشه خرد »، علیه عقب نشینی خردجهانشمول در برابر شهر فرنگ تفاوت ها، علیه کلی گوئی های سوفیسم پیروزمند، سرسختانه جانب حقیقت را می گیرد. در مقابل فلسفه ی خرده ریز شده ای که در آن حقیقت دیگر جایی ندارد، که فرهنگ آبگوشتی جای هنر، که تکنولوژی جای علم، که مدیریت جای سیاست، و شهوانیت جای عشق را گرفته، در برابر این خرده ریز های فلسفی، او « ژست افلاطونی » سیستم ساز را قرار می دهد. چرا که از نظر بدیو دیر یا زود این به بیراهه روی ها منجر می شدند به ایجاد یک پلیس حراست از اندیشه (امر به خوب اندیشی و نهی از بد اندیشی) و تسلیم طلبی، که از همان سال های دهه ۱۹۷۰ کاهنان کوتوله ی معبد لذت طلبی از آن ها سخن رانده بودند.

برای بدیو هم مانند سارتر، انسان تنها در رخدادهای عصیان خود است که به راستی انسان می شود، حتی اگر این انسانیت گذرا و کوتاه مدت باشد. و این است منشأ مشکل حل نشده ی توأماً و با هم داشتن رخدادهای تاریخ، کنش و فرآیند، لحظه و دیرند. در نتیجه، سیاست موقعیت های ویژه و تاریخاً نامعین، به واسطه یک نیرنگ تازه و کنایه آمیز تاریخ، شباهت بسیار با همان فلسفه خرد و ریز شده پست- مدرنیستی پیدا می کند که بدیو مدعی مبارزه با آن است: « آن چه من سیاست می نامم، چیزی است که نمی توان شناخت مگر در یک چند گشایش بسیار کوتاه مدتی که غالباً با بازگشت اوضاع به روال عادی به سرعت آیکی می شوند، تحلیل می روند و رخت برمی بندند ».

"بدیوی اولیه" دچار این وسوسه شده بود که فلسفه را تابع جریان مستقل تاریخ کند. از این لحظه به بعد، اما انکشاف تاریخ توسط رخدادهای گسسته می شود. به گفته ی اسلاوی ژیزک، بدیو مانند یک اندیشمند وحی نمایان می شود، " آخرین نویسنده بزرگ در سنت کاتولیک های جزم گرای فرانسوی". به هر حال، ادعای بنای سیاسی متکی بر امر ناب وفاداری، چنان سیاسی که هر پروژه ای در چارچوب یک چشم انداز تاریخی را به چالش کشیده و انکار کند، امری مخاطره آمیز به نظر می رسد.

بدیو در یک ژست امتناعی و هراسان از ارتکاب وسوسه و یا گناه می نویسد « خدا ما را از شر برنامه های سیاسی- اجتماعی حفظ کند »^[۱۸]. اما سیاست بدون حزب و بدون برنامه، چیزی بیش از پند و اندرزهای ناب در باب برابری نبوده، هیچ هدف قابل دسترسی پیش رو نداشته و صرفاً بیانیه ای است بر روی کاغذ: « تنها مسأله سیاست این است: که به نام این اصل (برابری)، در وفاداری پیکارگرایانه امان نسبت به این اصل، ببینیم چه می توانیم انجام دهیم؟ » یک چنین سیاسی نه یک برنامه، بلکه « تجویزاتی » است مزین به فرامین نامشروط، نظیر: « هر فردی یک فرد به شمار می رود »؛ « کلیه بیماران باید بدون هیچ گونه شرطی از بهترین مداوا بهره مند شوند »؛ « هر کودک یک شاگرد مدرسه است »؛ « هر کس که این جا است، به این جا تعلق دارد ». این پند و اندرزها، در این قالب جزئی احکام دینی، جز اصولی برای جهت گیری سیاسی علیه خوش رقصی های رئال پولیتیک فاقد اصول، و علیه فرصت طلبی های ناب چیز دیگری را تدارک نمی دهند. اما با خودداری و طفره از رویارویی با واقعیت و احتراز از آزمون نجس پراتیک، این پند و ارزشها صرفاً این مجال را به آدمی می دهند که به شیوه اخلاق کانتی دست ها را پاک نگاه دارد.

به هر حال، واقعیت های مناسبات قدرت، مناسباتی که به آسانی نمی شود از آن ها گریخت و خود را پشت خلوص تجویزات نئولوژیک مخفی ساخت، چنین برداشتی از سیاست به مثابه اراده ناب را به سرعت پشت سر می گذارد. بدیو

بار دیگر در سال ۱۹۹۵ نقطه نظرانش متحول می شود و نقطه نظرانی تا حدود زیادی مشابه نظرات پی-پر بوردیو اتخاذ می کند، در جریان اعتصابات زمستان ۱۹۹۵، در مخالفت با سیاست « خصوصی سازی » لیبرالی که مطلقاً در خدمت بازار و سرمایه بود، بدیو در نشریه **فاصله سیاسی** به حمایت از اعتصابات برخاسته و جنبش مقاومت نجات بخش را می ستاید [۱۹]. او حتی تا آن جا پیش می رود که دولت را تا حدودی ضامن « فضای عمومی و منافع عمومی » اعلام می کند. فضای عمومی و منافع عمومی؟ عجا! رایحه تند سوفیسم به مشام می رسد!

با این حال این چرخش ناگهانی بدیو چندان هم عجیب نیست. این امر تفاوت چندانی با طلب مغفرت جستن به خاطر ارتکاب گناه نفسانی ندارد. اگر به این گفته بدیو در سال ۱۹۹۶ که اعلام می کند « *عصر انقلابات به سر آمده است* » باور داشته باشیم، آن گاه تنها کاری باقی می ماند یا پناه بردن به انزوای متکبرانه زاهدانه است، و یا از در سازش درآمدن با امور حقیر جاری [۲۰]. در واقع چگونه می شود یک دولت « *ضامن فضای عمومی و حافظ منافع عمومی* » بدون وجود احزاب و تقابل آراء، بدون ابزار های میانجی گری و نمایندگی را متصور شد. به هیچ وجه حیرت انگیز نیست آن زمان که بدیو در تشکل سیاسی اش « *سازمان سیاسی* » در عرصه ی پیشنهادات عملی مربوط به قانون اساسی وارد گود می شود، و کل پیشنهاداتش خلاصه می شوند به اصلاحاتی پیش پا افتاده و آبکی مانند حذف مقام ریاست جمهوری (که شکی در ضرورت اش نیست)، انتخاب تنها یک مجلس (حذف مجلس سنا)، تفویض مقام نخست وزیری به رهبر حزب اول پارلمان، تجویز یک سیستم انتخاباتی ضامن حق تشکل اکثریت ها [۲۱]. پیتر هالوارد (۱۷) با متانت و ادب خاص انگلیسی اش این پیشنهادات را « *چیزی خیلی شبیه به قانون اساسی انگلیس* » می بیند.

این روی آوردن ناگهانی بدیو به واقع گرایی، آن روی دنیوی و وارونه ولع قهرمانانه اش برای خلوص و تنزه طلبی است. حال از نظر او یک فرد مبارز دیگر « *آن جنگنده ای در آن سوی دیوار دولت* » نیست بلکه « *آن صیاد در کمین تهی نشسته ای است که رخداد هدایتش می کند* ». دیده بان ما از فرط زل زدن و انتظار کشیدن در این برهوت بی سکنه، و در آرزوی این که دشمنی از آن جا سبز شود تا از او یک قهرمان بسازد، دست آخر در برابر سراب های تهی از هوش می رود.

ریشه ی این تناقضات و بن بست های منطقی - همان گونه که پیش تر هم اشاره شد - به خود داری از برخورد با تاریخ و حساب های تسویه نشده با استالینیسم برمی گردد. برای بدیو، ورشکستگی پارادیم مارکسیسم-لنینیسم به سال ۱۹۶۷ بازمی گردد. چرا سال ۱۹۶۷؟ به دلیل انحراف انقلاب فرهنگی چین و سرکوب کمون شانگهای؟ و چرا او به پیش تر از آن نمی پردازد؟ خوب برای فرار از بررسی عمیق تر کارنامه تاریخی مائوئیسم و رابطه اش با استالینیسم. فرانسوا پروست به درستی پی برده بود که این تلاشی از سر نو میدی از جانب بدیو است برای خروج اش از مائوئیسم از طریق « *حذف تاریخ* ». بهای این سکوت تاریخی بزرگ بسیار گزاف است. حال بدیو بدین نتیجه می رسد که اصولاً دموکراسی نه قابل به اندیشه درآمدن است و نه قابل پیاده کردن و متحقق ساختن. دموکراسی همان قدر در اندیشه ی بادبو غایب است که در اندیشه ی آلتوسر.

فرانسوا پروست خاطر نشان می سازد که امر « *وفاداری به وفاداری* »، در مواجهه با « *جهانی که به ما جز وسوسه ی تسلیم شدن چیز دیگری ارائه نمی هد* »، تنها به یک فرمالیسم سترون منجر می شود. وفاداری به رخداد انقلابی، در واقع دائماً در معرض تهدید ترمیدور قرار دارد، ترمیدوری های دیروزین و امروزین. این تهدید ترمیدوری هم در

سیاست مصداق دارد و هم در عشق به دنبال توهم زدایی و جفا. آن قدر فرصت برای تسلیم شدن هست! آن قدر وسوسه برای خم کردن گردن و دولا نمودن کمر هست! آن قدر دستاویز برای تسلیم و سازش هست، از روی خستگی، از روی درایت، به دلایل منطقی هم خوب و هم بد، برای پرهیز از اتخاذ بدترین سیاست‌ها، برای انتخاب کم‌ترین بد (که همیشه میان بُری است به سوی بدترین)، برای جلوی ضرر را گرفتن، یا صرفاً برای «مسئول» نشان دادن خود. اما با چه چیز و با کدام معیار زمانی مسئولیت در قبال یک سیاست سنجیده می‌شود؟

از آن جا که بدیو رابطه‌ی خود با میراث استالینی و مائوئیستی را روشن نمی‌کند، نمی‌تواند رابطه‌ی اش با مارکس را هم روشن کند. او به گفتن این که یک مارکسیسم واحد وجود ندارد، دل خوش می‌دارد و اکتفا می‌کند. این که دیگر گفتن ندارد، هر چند که بحران مارکسیسم مستورتر از آنی است که یک ضد مارکسیست بتواند آن را متصور شود. او حتی از *پسا-مارکسیست* نامیدن خود هم طفره می‌رود. علیرغم دست یازیدن به یک نوع مارکسیسم جزئی سردرگم، به نوعی اتهام پوزیتیویستی بودن مارکسیسم را تکرار می‌کند: «مارکس و ادامه دهندگان او در این مورد وابستگی اشان به *وصله پینه های مسلط دوران اشان را نشان دادند* ((منظور بدیو بخیه شدن فلسفه به علم است))، آنان همواره مدعی این بودند که *سیاست انقلابی را به مرتبه ی یک علم ارتقا دادند*»^[۲۲]. کدام بخش از این ادعا در واقعیت امر به مارکس باز می‌گردد، و کدام به مقلدان او و به آن ارتدوکسی مدون در جزوه ی فناپذیر «*ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک*» نوشته ی استالین؟ این یکی ها منظورشان از علم چه بود و آن یکی ها از کدام علم برای ما سخن می‌گویند؟ مارکس چگونه می‌اندیشد؟ و این که سرانجام «ژست افلاطونی» بدیو چگونه قادر به توضیح این اندیشه ی دیالکتیکی است؟

به نظر می‌آید که آن بدیو، این متن خوان معمولاً دقیق و تیزفهم، انگار ناگهان دیگر نمی‌داند با مارکسی که صرفاً نمی‌توان او در قالب یکی از دو بدیل ساده ی فیلسوف و یا سوفیست، علم و غیر علم، به زور چپاند، چه کند: «مارکس همه چیز هست به جز سوفیست، ولی این بدین معنا نیست که او یک فیلسوف می‌باشد»^[۲۳].

نزد بدیو این نفی قاطع مستتر در «همه چیز هست به جز...» ارزش ستایشی دارد. اما این «همه چیز»، به چه معنایی است؟ نه فیلسوف، نه سوفیست؟ نوبت مارکس که می‌رسد این جفتیت فیلسوف - سوفیست، که از زمان افلاطون و سازندگان فلسفه بشمار می‌روند، دیگر اعتبارش را از دست می‌دهد. آیا می‌شود فردی اندکی، بسیار و یا با تمام وجود فیلسوف باشد. به عبارت دیگر آیا می‌شود رابطه‌ی فرعی و هرازگاهی با حقیقت برقرار ساخت؟ و اگر می‌پذیریم که مارکس تنها «در مرحله ثانوی» یک فیلسوف است، و اما به هیچ وجه یک سوفیست هم نیست، پس او «در مرحله اولیه» چیست؟ این چه شیوه تفکر و عمل محیرالعقولی است که مارکس از طریق آن با دوز و کلک بین دو بدیل تناوبی سوفیست و فیلسوف بند بازی می‌کند؟

بدیو، به جای پرداختن به این پرسش‌ها، که منطقاً از ارزیابی خودش سرچشمه می‌گیرند، برای خروج از این مخمصه به ناگهان ورق برنده ی جفت فیلسوف - سوفیست را از آستین بیرون می‌آورد تا خود را خلاص کند. حال بدیو در آثار مارکس هم، نظیر شخص خود مارکس که هم اهل دانش بود و هم اهل مبارزه، دو گانگی کشف می‌کند: از یک سو ما مواجه ایم با «*تئوری هائی درباره تاریخ، اقتصاد و دولت، متکی بر علم*»، و از سوی دیگر با «*پایه گذاری مبانی سیاست متکی بر تاریخ*»، یک الگوی «*کلاسیک*» که *مانیفست حزب کمونیست* نمونه ی بارز دارای یک چنین

خصوصیاتی است. فلسفه هم میان این دو رویگی « جایگاهی الفائی » دارد. بدیو بیشتر از این هم به ما توضیح نمی دهد [۲۴].

چنین به نظر که می رسد از نظر بدیو، مارکس حتی پس از آن که اعلام داشت از این پس مساله دیگر صرفاً بر سر تفسیر جهان نیست، علیرغم تمام ظواهر و شواهد و علیرغم خودش، ناخواسته، غیاباً و متناوباً، کماکان یک فیلسوف باقی می ماند. بدیو این نحوه ی منحصر به فرد و خاص ارتقای علمی را در تقابل کامل با « وصله پینه کردن پوزیتیویستی رایج آن دوران »، که مارکس سرسختانه و نه علم بلکه « نقد » می خواندش، مورد پرسش قرار نمی دهد. نقدی که می کوشد در قامت ابژه اش باشد، یعنی در قامت سرمایه بیندیشد. به هر حال، با مارکس نحوه ی تازه ای در شکل گیری اندیشه و اندیشیدن وارد میدان می شود. بدین معنا که اندیشه، بی آن که تسلیم فراز و نشیب های سیاست شود، وارد یک نوع رابطه ی پرتنش مشاعی با سیاست شده و این همه در عین آن که دائماً پراتیک خود را زیر پرسش می برد.

خوب، پس مارکس چه می شود؟ شاید او همه چیز هست جز یک سوفیست؟ حتماً شنیده اید که مارکس به نام « علم آلمانی » سراب باورهای همگانی را به ریشخند می گیرد، پس بدون هیچ تردیدی چنین است. شاید هم او همه چیز هست حتی سوفیست؟ باز حتماً شنیده اید که او چطور « تکفیر های فاضلانه » پرودون و آرمان گرایان متعصب را با طنز مورد عتاب قرار می دهد، پس قطعاً چنین است. چرا که نقد، مانند مزاح فرویدی، استهزاگر و طنز آمیز است. نقد، در تقابل با خنده های زرد کشیش، قهقهه ی جسورانه خنده ی سرخ سر می دهد.

در اندیشه ی بدیو، وفاداری به رخدادهای بدون تاریخ، و به سیاست بدون محتوا، گرایش به تبدیل شدن به یک اصل بدیهی مقاومت را دارد. از دید او عصیان منطقی رامبو، مقاومت منطقی کاواپس یا لوتمن^(۱۸)، اشکال نوعی تعهد برخاسته از اصول بدیهی هستند که فارغ از هر نوع حسابگری قرار است به نحوی متناقض نبود رابطه میان حقیقت و دانش را حل کنند. چرا که یک اصل بدیهی از هر تعریفی دیگری مطلق تر است. ورای هر اثبات و هر ابطالی است، و خود قدر قدرت مآبانه ابژه های (موضوعات مربوطه) خود را به مثابه معلول های ناب به وجود می آورد.

این سوژه ی قدر قدرت، که از هیچ سر برآورده، همانند حقیقت رخدادی، قواعد و ضوابطش را خودش تعیین می کند. خودش، خودش را نمایندگی می کند. دقیقاً سرچشمه خود داری نگران کننده از برقراری مناسبات و روابط، از رو در روئی ها و تناقضات در همین جا است. بدیو همواره شکل مطلق را بر شکل نسبی ترجیح می دهد: فرمانروائی و اقتدار مطلق حقیقت و سوژه زمانی آغاز می شود که هیاهوی باورهای همگانی در یک انزوای مفلوک و تسلی ناپذیر پایان می یابد. پیتر هالوارد به درستی در این فلسفه سیاسی یک « منطق خودکامگی » می بیند، منطقی که در را بر روی چندیت سوژه کاملاً می بندد، از آزمون دموکراتیک طفره می رود، و سوفیست را محکوم به تبعید می کند. او هم چنین در مفهوم فرمانروائی و اقتدار نزد بدیو شیخ یک سوژه ی بدون ابژه را می بیند [۲۵]. این بازگشتی است به فلسفه ی فرمانروائی همایونی که به نظر می رسد تصمیمات حاکم اش بر یک هیچی بنا شده که بر همه چیز فرمان می راند.

[1] Alain Badiou, entretien, *Le Monde*, 31 août 1993.

[۱] آلن بدیو، مصاحبه با لوموند، ۳۱ اوت ۱۹۹۳.

(۱) Galileo Galilei : گالیلئو گالیله به ایتالیایی (۱۵۶۴-۱۶۴۲) او پایه‌گذاران علم مدرن می‌دانند. گالیله در فیزیک، نجوم، ریاضیات و فلسفه علم تبحر داشت. جمله معروف او: « قانون طبیعت با زبان ریاضی نوشته شده‌است ». بدیو پایه‌گذاری علم توسط گالیله را - « رخداده گالیله‌ای » می‌نامد.

(۲) از نظر بدیو فلسفه در دوران مدرن یعنی از سده شانزدهم تا به امروز در چهار دوره تاریخی زایده و دنباله‌دار یک مساله‌ی خاص دوران خودش شد و به بیراهه رفت : از زمان دکارت تا دوران هگل به واسطه سلطه علم، از هگل تا نتیجه توسط سیاست، از نتیجه تا دهه ۱۹۶۰ توسط شعر، و تا به امروز توسط شهوت. بدیو واژه به بیراهه رفتن را به کار نمی‌برد و از واژه فرانسوی suture که به معنای بخیه و بخیه زدن- وصله پینه کردن- یدک شدن است، استفاده می‌کند. مثلاً می‌نویسد: فلسفه به سیاست بخیه زده شد. او در مقابل برای به راه راست برگرداندن فلسفه و مثلاً رها ساختن فلسفه از شر سیاست می‌نویسد : بخیه‌های سیاسی را از فلسفه باز کنیم.

[2] Alain Badiou, *Conditions*, Paris, Seuil, 1992.

[۲] آلن بدیو، شرایط، انتشارات سئی، پاریس، ۱۹۹۳.

[۳] پیتر هالوارد در کتاب خود به نام حکم روانی ژنریک، فلسفه آلن بدیو، کالج سلطنتی، لندن، ۱۹۹۹. تا یک "رده‌ی فعال" پیش می‌رود. هم چنین بنگرید به کتاب اوستاش کوولاکیس، "سیاست در محدودیت هایش، یا تناقضات آلن بدیو"، در نشریه فرانسوی ActueMarx, 2000, n° 28 : " آیا در فلسفه سیاسی یک اندیشه‌ی واحد وجود دارد؟ ".

[4] Alain Badiou, *Saint Paul*, Paris, Seuil, 1997.

[۴] آلن بدیو، پل مقدیس، انتشارات سئی، پاریس، ۱۹۷۷.

(۳) Stéphane Courtois ، François Furet ،Carrère D'Encausse از تاریخ نویسان معاصر فرانسوی هستند که به مکتب موسوم به تجدید نظرطلبان تعلق داشته و مواضع آنان نسبت به انقلابات دو سده گذشته بسیار جدل انگیز و غیر علمی می‌باشند.

Louis Antoine de Saint-Just : لوئی آنتوان لئون دو سن ژوست (۱۷۶۷ - ۲۸ ۱۷۹۴) انقلابی، سیاست مدار فرانسوی در دوران انقلاب کبیر فرانسه در جریان ترمیدور همراه با روبسپیر به گیوتین سپرده شد.

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

[5] Voir *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 269, et *Conditions*, op. cit., p. 201.

[۵] بنگرید به کتاب هستی و رخداد، انتشارات سئی، پاریس، ۱۹۸۸، صفحه ۲۶۹ و به کتاب شرایط، صفحه ۲۰۱.

[6] Alain Badiou, *Théorie du Sujet*, Paris, Seuil, 1983, p. 197.

[۶] آلن بدیو، نظریه سوژه، پاریس، انتشارات سئی، پاریس، ۱۹۸۳، صفحه ۱۹۷.

[7] Alain Badiou, *Thèses sur l'Universel*.

[۷] آلن بدیو، *تزرهای جهانشمول*.

(۵) Ossip Mandelstam : اُسیپ امیلیویچ مانیلشتام (۱۸۹۱-۱۹۳۸) شاعر و نویسنده روس.

(۶) -vide خالی، نهی، سوراخ، خلأ.

[8] *Conditions, op. cit.*, p. 30, 60, 74.

[۸] *شرایط*، همان جا، صفحات ۳۰، ۶۰ و ۷۴.

(۷) Blaise Pascal : بلز پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲) ریاضیدان، فیزیکدان و فیلسوف فرانسوی. او در سال‌های پایانی عمر کوتاهش به الهیات روی آورد.

(۸) - hasard - اتفاق الله بختی، اتفاق تصادفی.

(۹) Stéphane Mallarmé : استفان مالارمه (۱۸۴۲-۱۸۹۸) شاعر فرانسوی پایه گذار مکتب سمبولیسم.

(۱۰) - multiple – چندیت، چندگانگی.

[9] *Saint Paul, op. cit.*, p. 89.

[۹] *پل قدیس*، همان جا، صفحه ۸۹.

(۱۱) Charles Péguy : شارل پگی (۱۸۷۳-۱۹۱۴) نویسنده، شاعر و مقاله‌نویس فرانسوی.

[10] *Théorie du Sujet, op. cit.*, p. 187.

[۱۰] *نظریه سوژه*، همان جا، صفحه ۱۸۷.

(۱۲) - séquences – صحنه های در پی هم آیند.

[11] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Londres, Verso, 1999.

[۱۱] اسلاوی ژیزک، *سوژه شکننده*، لندن انتشارات ورسو، ۱۹۹۹.

(۱۳) Louis Pierre Althusser : لوئی پیر آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) فیلسوف مارکسیست فرانسوی. از آلتوسر به عنوان مارکسیست ساختگرا یاد می‌شود.

[12] Alain Badiou, *Peut-on penser la politique*, Paris, Seuil, 1985, p. 87.

[۱۲] آلن بدیو، *آیا می‌شود به سیاست اندیشید؟*، انتشارات سئی، پاریس، ۱۹۸۵، صفحه ۸۷.

[13] Lucien Goldmann, « *Le pari est-il écrit pour le libertin ?* », in *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1967.

[۱۳] لوسین گلدمن، « *آیا شرط بندی برای آزادمش نوشته شده است؟* »، در *پژوهش های دیالکتیکی*، انتشارات گالیمار، پاریس ۱۹۶۷.

[14] *Peut-on penser la politique ?*, *op. cit.*, p. 18.

[۱۴] *آیا می‌توان به سیاست اندیشید؟* همان جا، صفحه ۱۸.

[15] *Théorie du sujet*, 1983 ; *Peut-on penser la politique ?*, 1985 ; *L'Être et l'Événement*, 1988 ; *Conditions*, 1992 ; *Saint Paul*, 1997 ; *Abrégé de métapolitique*, 1998.

[۱۵] نظریه سوژه، ۱۹۸۳، آیا می‌شود به سیاست اندیشید؟ ۱۹۸۵؛ هستی و رخداد، ۱۹۸۸؛ شرایط، ۱۹۹۲؛ پل قدیس، ۱۹۹۷؛ چکیده‌ی متابولیستیک، ۱۹۹۸.

[16] *L'Être et l'Événement*, op. cit., p. 127 et 245.

[۱۶] هستی و رخداد، همان‌جا، صفحات ۱۲۷ و ۲۴۵.

[17] Voir les articles d'Eustache Kouvelakis et de Slavoj Žižek dans « *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique* », op. Cit.

[۱۷] بنگرید به مقالات اوستاش کوولاکیس و اسلاوی ژیزک در « آیا یک اندیشه‌ی واحد در فلسفه سیاست وجود دارد؟ ».

(۱۴) Saint Paul: پل قدیس (۶۸ - ۱۰) از مهم‌ترین پایه‌گذاران مسیحیت است. در حکایات مسیحیت آمده است که شالوس در سال ۳۶ میلادی به فرمان حاکم رومی فلسطین عازم دمشق می‌شود تا اهالی تازه مسیحی شده که کوچیده بودند را به زور سرنیزه بازگرداند. در جاده دمشق مسیح بر او ظاهر می‌شود. در پی این معجزه شالوس مسیحی می‌شود و نام پل بر خود می‌نهد. از این لحظه به بعد او خود را وقف اشاعه مسیحیت می‌کند. اهل کلیسا او را سن پل به معنای پل قدیس می‌نامند.

(۱۵) Union de la gauche : اتحاد چپ، ائتلاف انتخاباتی بین حزب سوسیالیست و حزب کمونیست، که در سال ۱۹۸۱ موجب پیروزی چپ در انتخابات ریاست جمهوری شد و فرانسوا میتران از حزب سوسیالیست به ریاست جمهوری رسید.

(۱۶) Nouvelle philosophie : یک جریان شبه-فلسفی - ژورنالیستی- رسانه‌ای و جنجالی، با موضعی بسیار راست و ارتجاعی، صهیونیستی و جنگ طلب. از چهره‌های شناخته‌تر شده آن: برنار هانری لووی، آندره گلوکزمان، فینکل کرو، کریستیان جامبه بودند. اکثر آنان در گذشته مائونیست بودند.

[18] Réponses écrites aux questions de Peter Hallward.

[۱۸] پاسخ‌های کتبی به پرسش‌های پیتر هالوارد.

[19] *La Distance politique* est le bulletin de l'Organisation politique (Organisation avec majuscule), dont se réclame Badiou.

[۱۹] « فاصله‌ی سیاسی » ارگان رسمی تشکل « سازمان سیاسی » است که بدیو عضو آن می‌باشد.

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

[۲۰] بنگرید به نامه‌ی ۱۷ ژوئن ۱۹۹۶ بدیو خطاب به پیتر هالوارد، در ترها، صفحه ۷۸.

[21] Voir *La Distance politique*, février 1995.

[۲۱] بنگرید به « فاصله‌ی سیاسی »، همان‌جا، فوریه ۱۹۹۵.

(۱۷) Peter Hallward : پیتر هالوارد مترجم و مفسر آثار آلن بدیو به زبان انگلیسی.

[22] *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, p. 43.

[۲۲] « مانیفست برای فلسفه »، انتشارات سئی، پاریس، صفحه ۴۳.

[23] Entretien paru dans *Philosophie, philosophie*, revue du département de philosophie de Paris VIII.

[۲۳] مصاحبه منتشر شده در « فلسفه، فلسفه، فلسفه »، نشریه بخش فلسفه دانشگاه پاریس هشت.

[۲۴] چیزی نزدیک به این: « نزد مارکس محتوای حقیقی اندیشه ی "پایان فلسفه" در واقع تز پایان دولت است، و در نتیجه تزی ایدئولوژیک - سیاسی، تز است. سوفیست بودن با اتخاذ ایده ی پایان فلسفه مشخص نمی شود. آن چه سوفیست را مشخص می کند، موضع او در مورد رابطه میان زبان و حقیقت است. مارکس بی تردید با اعلام تحقق انقلابی فلسفه، و نوب شدن آن کمنیسم پراکسیس واقعی، فلسفه را به سیاست بخیه می زند. این بخیه در پیامدهای بعدی خود، به نوعی خاموشی فلسفه میانجامد. اما نباید این بخیه زدن را با تکبر فاسد سوفیست عوضی گرفت ». (مأخذ پیشین).

[25] Peter Hallward, *Thèse*, p. 409.

[۲۵] پیتر هالوارد، *ترها*، همان جا، صفحه ۴۰۹.

(۱۸) Nicolas-Jean Arthur Rimbaud : نیکلا ژان آرتور ریو (۱۸۵۴-۱۸۹۱) شاعر انقلابی فرانسوی و عضو کمون پاریس. او را بنیانگذار شعر مدرن برمی شمارند،

Jean Cavaillès : ژان کاوایس (۱۹۰۳-۱۹۴۴) فیلسوف فرانسوی و مبارز جنبش مقاومت علیه نازیسم،

Albet Lautman : آلبرت لوتمن (۱۹۰۸-۱۹۴۴) فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی، مبارز جنبش مقاومت علیه نازیسم.

*** عناوین برخی از نوشته های دیگر بن سعید در رابطه با این مقاله :**

[À propos de L'Hypothèse communiste](#) درباره فرضیه کمونیست

[« Tout, sauf un sophiste » Alain Badiou, Marx et la fin de la philosophie](#)

[« هر چه، جز یک سوفیست » آلن بدیو، مارکس و پایان فلسفه](#)

[Le grand Karl est mort ?](#) مارکس بزرگ مرده است؟

[Y a-t-il une nouvelle radicalité en philosophie politique?](#) آیا در فلسفه سیاسی یک رادیکالیته جدیدی وجود دارد؟

[Un communisme hypothétique](#) یک کمونیسم فرضی

[Penser la politique](#) به سیاست فکر کردن

[Politique et vérité](#) سیاست و حقیقت

[Alain Badiou et les inquisiteurs](#) آلن بدیو مفتشین عقاید

[Fragments pour une politique de l'opprimé : événement et historicité](#)

[نوشته های پراکنده برای یک سیاست ستم دیدگان : رخداد و تاریخ مندیت](#)

[Heurs et malheurs de la philosophie](#) خوش اقبالی ها و بد اقبالی های فلسفه

[Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault](#) عظمت و فلاکت دلوز و فوکو

[Un socialisme pour le XXI^e siècle](#) سوسیالیسم برای سده بیست و یکم

[Rires jaunes, rires rouges Une autre façon de faire science ?](#) خنده های زرد، خنده های سرخ، علم به گونه ای دیگر؟

[Intellectuels et pouvoir](#) روشنفکران و قدرت