

## آلن بدیو و معجزه رخداد

نوشته : دانیل بن سعید

مترجمین : مریم بنائی و هوشنگ سپهر

### مقدمه مترجمین

این متن ترجمه مقاله ای به زبان فرانسه از دانیل بن سعید است. از آن جایی که بن سعید در این نوشته نقل قول های بسیاری از آلن بدیو باز می گوید، به منظور بهتر دنبال کردن متن و اجتناب از بد فهمی، بازگفت ها از بدیو با خط شکسته و بین دو علامت «باز گفت از بدیو» آمده اند و شماره ای که به مأخذ اصلی ارجاع می دهد بین دو علامت [شماره ارجاع به مأخذ] و توضیحات در آخر هر صفحه آمده اند.

یک نکته توضیحی : سبک نگارش بدیو در کتاب هایی که این نوشته به آن ها برخورد می کند، بسیار نامتعارف و ثقیل است. افزون بر این نکته، بدیو در دستگاه فلسفی اش از واژه های نامأنوس استفاده می کند، حتی آن واژه های آشنایی هم که مورد استفاده قرار می دهد همان معنایی را ندارند که در زبان فرانسه مردمان عادی از آن ها مستفاد می کنند. در این نوشته بن سعید هم به سبک و با واژه ها خود بدیو به نقد اومی پردازد. برای کسی که با مجموعه نوشته های بدیو آشنایی نداشته باشد، این نوشته ی بن سعید به دشواری قابل فهم و قابل ترجمه است. از این رو برای تسهیل در انتقال نقد بن سعید به خواننده فارسی زبان، مترجمان در پاره از موارد خود را ملزم به توضیح

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

مارکس با بی پروائی اعلام کرد که فلسفه در روند تحقق استراتژیک شدن اش، سرانجام و بتدریج در مسیر پژمردگی گام خواهد نهاد: مساله دیگر تنها تفسیر جهان نبود، بلکه تغییر آن بود. این روزها آلن بدیو، برخلاف مارکس، بازپردازی یک ژست فلسفی به تمام معنا و تمام عیاری را پیش می کشد. یک «ژست و پزی اخلاطونی» که در مقابل خود کامگی باورهای رایج و بازپس نشینی ضد-فلسفی، می ایستد و به مخالفت می پردازد. به این ترتیب

بدیو قصد دارد فلسفه را از فروگاهی و ذلالت در مقابل « افکار محسور و جذابی » که آن را به انقیاد خود در آورده اند، اعتلا بخشد. « تفکر علمی به انواع پوزیتیویزم ها منجر شده، اندیشه سیاسی پیکره فلسفه‌ی دولت را بوجود آورده، و سرانجام رسالت هنر از سده نوزدهم تاکنون نوع ویژه‌ای از امر نمایش بوده است. فلسفه‌ی محسور، اسیر و حتی برده‌ی حیطه‌های هنر، سیاست یا علوم، کارش به جایی رسیده که خود را فروتر از قابلیت‌هایش بازمی‌نماید»<sup>[۱]</sup>.

به تعبیر بدیو فلسفه بواسطه‌ی «رخداد گالیده‌ای»<sup>(۱)</sup>، تحت سلطه‌ی اوضاع و احوال علمی خود، به دوران کلاسیک پا گذاشت، تحت تأثیر ضربه‌ی انقلاب فرانسه در مواجهه با شرایط سیاسی زمانه‌ی خود در برابر سیاست به زانو درآمد و سرانجام با نیچه و هایدگر درمقابل شعر از صحنه خارج شد. دست آخر از این همه، این تز در آمد که فلسفه « توسط شبکه‌ای بخیه<sup>(۲)</sup> شدن‌ها به شرایط خود، به ویژه به شرایط علمی و سیاسی اش » به اسارت درآمده، و به شکل غم‌انگیزی در برابر باور به ناممکن بودن یک «شکل سیستماتیک» داشتن اش، تسلیم شده است.

بی‌آمد عمده‌ی این تسلیم‌شدگی‌ها همانا عبارت می‌شود از چشم‌پوشی 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 و با به بیراه رفتنش، خود را به تبعید می‌فرستد. فلسفه‌ای که دیگر نمی‌داند در کجا قرار گرفته، و به تاریخ خود فروکاسته

---

1- Alain Badiou, entretien, Le Monde, 31 août 1993.

آلن بدیو، مصاحبه با لوموند، ۳۱ اوت ۱۹۹۳.

می شود. فلسفه که به «موزه ی فلسفه» تبدیل شده اینک « ساختارشکنی گذشته ی خود را با انتظاری تهی از آینده اش در هم می آمیزد » [۲].

هدف برنامه ای که بدیو پیش می نهد عبارت است از آزاد سازی فلسفه از سلطه ی سه گانه ی علم، تاریخ، و شعر. او در پی خلاصی فلسفه از گفتمان های ضد- فلسفی جفت پوزیتویزم های جزمی و پندار ورزی های رماتیک، و پایان دادن به تبانی با « هر گونه دین » است؛ چرا که « ما خداناباوران، تا زمانی که امر منتهای 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 غیر دینی علوم » و ما تنها با ارجاع امر نامتناهی به « پیش و پافتانگی خنثای » یک « عدد ساده » می توانیم خود را از شر « روکش نفرت انگیز تقدس »

خلاص کرده و به « تقدس زدایی رادیکال » جانی دوباره بخشیم.

در راه این بازتسخیر فلسفه، گفتمان آلن بدیو حول سه مفهوم حقیقت، رخداد، و سوژه شکل می گیرد : حقیقت هم چون اخگری از درون رخداد به بیرون می جهد و به کمک دم پایان نیافتنی کوشنده سوپرکتیو، شعله اش به همه جا زبانه می کشد و گسترده می شود. چرا که حقیقت امر 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 استثنا ی رخدادی است، « فرایندی است که از آن چیز نویی پدیدار می

2- Alain Badiou, Conditions, Paris, Seuil, 1992.

آلن بدیو، شرایط، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۹۳.

شود»<sup>[۳]</sup>. برای همین است که «هر حقیقتی هم یک امر ویژه است و هم یک امر جهانشمول» و این حقیقت در عمل در تقابل با اصل دنیوی مصلحت قرار می‌گیرد.

اندیشه‌ی بدیو در اوایل تابع حرکت تاریخ بود. بعد ها زیر ضربات فجایای تاریخی، تکه پاره تر و گسسته تر م شود، انگار تاریخ دیگر نه چارچوب اساسی خود، بلکه شرایط گاه به گاهش را می‌سازد. تاریخ دیگر یک مسیر زیر زمینی‌ای که خود را در فوران رخداد نشان می‌دهد، نیست، بلکه می‌شود یک پی‌آمد پسا-رخدادی. تاریخ از این پس، «کاملاً ذهنی» موضوع یک «اعتقاد ناب» حکمی است که نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای<sup>[۴]</sup>. تاریخ با وجود این که خیلی شبیه به وحی است، کماکان یک فرایند باقی می‌ماند، اما فرایندی تماماً مستتر در منشأ مسلم آن رخدادی که وفادارانه ادامه اش می‌دهد.

برخلاف کانت که حقیقت انقلاب فرانسه و برد جهانشمولی اش را از نگاه تماشاگران مشتاق و بی‌غرض آن می‌دید، اما از نظر بدیو حقیقت رخداد، حقیقت بازیگران آن است: حقیقت انقلاب فرانسه را نه در تفسیرات امثال فوره و مورخین ترمیدوری خارج از گود بلکه در سخنان سرشار از زندگی

---

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

4 - Alain Badiou, Saint Paul, Paris, Seuil, 1997.

آن بدیو، پل مقدیس، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۷۷.

رویسپیر و سن ژوست باید جستجو کرد، و حقیقت انقلاب اکتبر را هم نه در داوری های بی خطر افرادی نظیر کارر دکو و یا استفان کورتوا<sup>(۳)</sup>، بلکه در تصمیمات تراژیک لنین (و تروتسکی) باید جست و به نجواهایشان گوش فرا داد.

این برداشت از حقیقت را نه می توان اثبات کرد و نه آزمود. بلکه شرایطی را که پیش می نهد بسیار دشوارتر و پر توقع تر از آن حدی است که برای انسجام گفتمان ها، تناظر واژه ها با چیزها، و یا تأیید اطمینان بخش منطق های معمولی لازم است. به این معنا، این یک مفهوم تماما ماتریالیستی است: برای بدیو حقیقت استعلایی نمی تواند وجود داشته باشد بلکه حقایق تنها در بطن موقعیت ها و در رابطه ها وجود دارند، موقعیت ها و روابط حقیقت، به سوی یک ابدیت بی زمان.

این حقیقت را نمی توان از هیچ گزاره ی منطقی استنتاج کرد. این حقیقت از نوع بدیهیات است و بنیان ساز. بدین ترتیب هر نوآوری حقیقی « در تاریکی و سردرگمی » رخ می دهد. این برعهده ی فلسفه است که آن را شناسائی کند و وجودش را اعلان دارد.

مشابهها، رخداد را تنها با عطف به گذشته اش، و به « واسطه ی استفسار » می تواند مورد تصدیق واقع شود. جمودیت - جوهرگرایی - بوروکراتیک، دولتی، اکادمیک این حقایق رخدادی و فرایندی معادل نفی آن هاست. این جمودیت شکل فاجعه ی به قهقرا رفتن به خود می گیرد که آن را ترمیدور<sup>(۴)</sup> نام داده اند.

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

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

بنگرید به کتاب هستی و رخداد، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۸۸، ص ۲۶۹ و به کتاب شرایط، ص ۲۰۱.

6 - Alain Badiou, Théorie du Sujet, Paris, Seuil, p.197.

آلن بدیو، نظریه سوژه، پاریس، انتشارات سی، پاریس ۱۹۸۳، ص ۱۹۷.

7 - Alain Badiou, Thèses sur l'Universel.

آلن بدیو، تزهایی در باره جهانشمولی.

در نتیجه، امکانیت فلسفه حول یک مقوله ی حقیقت می چرخد، که نباید نه با عقل سلیم اشتباه اش گرفت نه با دانش علمی. علم، سیاست، زیبایی شناسی هر کدام حقیقت خود را دارند. از این همه آدمی وسوسه می شود نتیجه بگیرد که پس فلسفه همه این حقایق را در کف دارد. اما بدیو به دام این وسوسه نمی افتد و آن را انکار می کند: « این جا منظور این نیست که میان حقیقت بزرگ و حقایق، رابطه ی سلطه، تابعیت، اساس و یا پشتوانه وجود دارد. این رابطه ای است مبتنی بر نمونه برداری: فلسفه مزه مزه کردن حقیقت ها است » پس یک اندیشهء استخراجی است، تفکری « اساسا تفریقی » است، که سوراخ ایجاد می کند وهمانطور که اسپم ماندلشتام شاعر<sup>(۵)</sup> می گوید « در نان، مشبک و سوراخ دار » آن چه که مهم است سوراخ ها می باشند، چرا که پس خوردن نان تنها چیزی که باقی می ماند فقط سوراخ ها هستند. مشابها، بدیو می خواهد ما بپذیریم که مقوله ی اصلی فلسفه حفره تو خالی است و باید خالی بماند تا رخداد را پذیرا گردد.

بدین سان آیا حقیقت به عوض این که امر گفتمانی باشد، می شود ماجرای شنیداری؟ شنود و یا پژواک آن چه که در یک فضای تهی طنین می اندازد؟ شنودی که برای ما این امکان را فراهم می آورد که در برابر گفتمان های فلسفی پست-مدرن، که شکل معاصر ضد-فلسفه است، مقاومت کنیم. گفتمان های پست-مدرن، در اوج ادعای شان به « خلاصی از شر بیماری حقیقت » و یا « کنار آمدن با خود ایده ی حقیقت » ادعای برملا و بی حیثیت شدن کامل روایت های بزرگ، با تسلیم شدن اشان در برابر گیج سری ملغمه ی افکار عمومی و باورهای همگانی حتی نظرات خود را هم مخدوش و



باطل می کنند. در این ماجرای بدیو، نبرد تن به تن فیلسوف با سوفیست کماکان ادامه دارد، « چرا که ادعای یک سوفیست چه از نوع کهن باشد و چه مدرن اش، دقیقاً این است که حقیقت وجود ندارد، که مقوله حقیقت بیهوده یا نامسلم است، چون تنها چیزی که وجود دارد قراردادهاست ».

این چالش گزنده که حقیقت را به محک آزمون افکار عمومی می زند، دامی برای فیلسوف می گستراند که دائماً وسوسه می شود تا وجود جایگاه یکه حقیقت بزرگ را اعلام دارد. در حالی که مسأله بدیو فقط این است که « از طریق مقوله‌ی تپی حقیقت بزرگ» نشان داده شود که « حقیقت ها وجود دارند » هر پاسخی (خواه پوزیویستی، خواه دولت گرایانه، و یا شاعرانه) که مدعی پر کردن این سوراخ<sup>(۸)</sup> باشد در واقع «مازادی، هیجانی، فاجعه بار» می شود.

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

---

8 - Conditions, op. cit., p. 30, 60, 74.

شرایط، همان جا، ص ص ۳۰، ۶۰ و ۷۴.

این فاجعه صرفاً یک فرضیه نیست. دریغاً که یک تجربه‌ی آزموده شده‌ی ای است. به نظر می‌رسد که بدیو، با قرار دادن اندیشه در این رابطه‌ی متناقض بین فیلسوف و سوفیست، بین حقیقت و باور، امر دموکراسی را می‌بایست پیش می‌کشیده و مساله‌اش می‌شد، اما دقیقاً این نکته آن چیزی است که او دائم آن را پس می‌زند و از آن می‌گریزد. در واقع با خطر جدیدی روبه‌رو هستیم: خطر این که فلسفه در دام تقدیس معجزه‌ی رخدادی بیافتد.

در پی «اتفاقی که می‌افتد» حقیقت می‌شود امر یک «اعتقاد ناب» «کاملاً ذهنی» و «وفا‌داری ناب به گشایشی که رخداد فراهم آورده». به غیر از رخداد چیزی دیگر باقی نماند جز امور جاری و بازی ساده‌ی باورهای رایج. رخداد عبارت است از رستاخیر مسیح، تصرف زندان باستیل، قیام اکتبر، یا علنی شدن مهاجران غیر قانونی که خود را از موقعیت قربانی زیرزمینی بودگی شان بیرون می‌کشند تا به بازیگر مبدل شوند؛ جهش بیکارانی است که از رده‌ی آمار خارج می‌شوند تا به سوژه‌های مقاومت خود مبدل گردند؛ یا بیمارانی که دیگر به شرایط صرفاً یک بیمار ساده بودن خود رضایت نمی‌دهند بلکه مصمم‌اند بیماری خود را مورد اندیشه و عمل قرار دهند.

پاسکال<sup>(۷)</sup> هم با منطق مشابهی، برهان اثباتی وجود خدا را به نفع تجربه‌ی رخدادی ایمان به کنار نهاد. بدین ترتیب است که فیض الهی نزد پاسکال و اتفاق الله بختی<sup>(۸)</sup> نزد ملارمه<sup>(۹)</sup>، خود را به مثابه خروش یک «رسالت

پیکارِ دُرّ، یا هم چون شکل نمادین یک رخداد حقیقت-آفرین ناب ارائه می دهند .

برای بدیو رابطه‌ی بین رخداد و هستی‌شناسی چندیت<sup>(۱۰)</sup>، مسأله‌ی مرکزی فلسفه معاصر است: یک رخداد دقیقاً چیست؟ رخداد را که بنا به سرشتش یک پیش‌آمد تصادفی است، نه می‌توان در خارج از یک وضعیت ویژه پیش‌گویی کرد و نه حتی می‌توان از همین وضعیت بدون یک چند اقدامات تصادفی پیش‌بینی ناپذیر، استنتاج اش کرد. بدین ترتیب شرط بندی شیر یا خطی ملارمه ای هم مبین یک « اندیشه‌ی ناب رخداد» است که هیچ رابطه‌ی ای با تعیین ساختاری از خود نشان نمی‌دهد. این رخداد توسط پیش‌بینی ناپذیر بودن آن چه که ممکن بود رخ دهد، اما رخ نداد، مشخص می‌گردد. و همین امر موجب می‌شود که هاله‌ی از «رحمت غیر دینی» آن را در بر گیرد<sup>[۹]</sup>. این رخداد، تنها بعدها به دنبال نامگذاری همایونی عطف به ماسبق اش و با وفاداری به آن حقیقتی که از درونش می‌جهد، است که موجودیت می‌یابد و ماندگار خواهد شد. بدین سان، به گفته‌ی شارل پگی<sup>(۱۱)</sup>، صفر به حساب نیامدنی «صفرمین سالگرد» انقلاب فرانسه تنها گواه آن چیزی است که به نام اش و در راستای تکالیف مبرم انقلاب و تداوم آن، می‌بایست متحقق می‌شد.

به همین ترتیب، یک رخداد اصیل هم حسابگری ایزاری را بر هم می‌ریزد. چنین رخدادی از جنس دیدار عاشقانه (عشق در نگاه اول)، سیاسی (انقلاب)، یا علمی (اکتشاف) است. واژه رخداد حتی روزمرگی موقعیت را واپس می‌نهد، البته تا جایی که رخداد دقیقاً به «اعمال فشار بر اتفاق الله بختی

9 - Saint Paul, op. cit., p.89.

پل قدیس، همان جا، ص ۸۹.

در لحظه‌ی مقتضی و مناسب برای مداخله‌گر<sup>[۱۰]</sup> مصمم شده باشد. این آمادگی و بر وفق مراد شرایط بودن در آن لحظه‌ی مقتضی و مناسب، به شکلی غیرمنتظره به تاریخ-مندی ای که آن را متعین و مشروط کرده، ارجاع می‌دهد. به نظر می‌رسد که این حکم بدیو، با یک حکم دیگرش که برطبق آن یک رخداد تماما فورانی بوده و قابل استنتاج از موقعیت نمی‌باشد، ادعایی که بدیو بارها به آن اشاره می‌کند، از سر بی‌دقتی در تناقض است.

این پختگی موقعیت عبارت از چیست؟ چگونه می‌توان آن را سنجید؟ بدیو به این مساله پاسخ نمی‌دهد. او با اجتناب ورزیدن از فراز و فرودهای تاریخ واقعی و نپرداختن به تعیین عوامل تاریخی و اجتماعی رخداد، به سیاستی تخیلی و پا در هوا درمی‌غلطد. سیاست فروکاهیده می‌شود به یک سلسله ازتوالی وقایع نامشروط و «صحنه‌های در پی هم آیندی‌ها»<sup>[۱۲]</sup> که کسی نمی‌داند چرا می‌آیند، چگونه سپری می‌شوند و چرا پایان می‌یابند. بدین سان، تاریخ و رخداد معجزه‌ی ناب می‌شوند، معجزه به معنای اسپینوزائی آن، معجزه به معنای «رخدادی است که نتوان علتی برای آن معین کرد» و سیاست فقط می‌تواند با الهیات و یا با زیبایی‌شناسی رخداد به مغالزه بپردازد. اسلاوی ژیزک به درستی می‌نویسد که وحی دینی همانا "پارادایم اعلام نشده" رخداد را تشکیل می‌دهد<sup>[۱۱]</sup>.

10 - Théorie du Sujet, op. cit., p.187.

نظریه سوژه، همان‌جا، ص ۱۸۷

11 - Slavoj Žižek, The Ticklish Subject, Verso, 1999.

اسلاوی ژیزک، سوژه شکننده، لندن انتشارات ورسو، ۱۹۹۹.

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

سومین واژه مفهومی در گفتمان باديو، یعنی اِه سوژَه بر بدگمانی ما باز هم می افزاید: بعد از " روند بی سوژَه" آلتوسر<sup>(۱۳)</sup>، حالا نوبت " سوژَه بی تاریخ" بدیو می رسد. شاید هم این یک نسخه جدید از همان حمله به تاریخ - مند ناباوری آلتوسر باشد.

بدیو می گوید « سوژَه چیزی کباب 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 "سوژَه 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 یک فرایند سوژه شدگی تعریف می شود. این طبقه ی کارگر نیست که مبارزه می کند. طبقه ی کارگر که در این جا مقوله ای است در گفتمان جامعه شناختی، می شود یک عنصر وابسته و تابع ساختار (باز تولید جهانی سرمایه). آن که مبارزه می کند پرولتاریا است، شکل سوژکتیو شده طبقه کارگر که در جریان مبارزه خود را متعین و با صدای رسا اعلام می کند. مشابها، از نظر پاسکال هم بدون اتخاذ تصمیم کاملا تصادفی آن فردی که بر سر وجود خدا شرط می بندد، لزوما به وجود

خدا نمی رسیم<sup>[۱۲]</sup>. به همان سان، از نظر لوکاچ نیز سوژه‌ی سیاسی، آن طبقه‌اسیر در دور باطلی از شیء وارگی نیست، بلکه این حزب است که ساختار را واژگون کرده و زنجیر اسارت را پاره می کند. حزب حامی آن پرولتاریائی است که در مقام سوژه برای برچیدن مناسبات طبقاتی ای که خود در اسارت آن قرار دارد، تلاش می کند. بنابراین طبقه تنها از طریق حزب اش است که سوژه می شود.

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

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

آن بدیو، آیا می شود به سیاست اندیشید؟، انتشارات سی، پاریس، ۱۹۸۵، ص ۸۷

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

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

---

13-L. Goldmann, Le pari est-il écrit pour le libertin?, in Recherches Dialectiques, Paris, Gallimard, 1967.

لوسین گلدمن، « آیا شرط بندی برای آزادمنش نوشته شده است؟»، در پژوهش های دیالکتیکی، انتشارات گالیمار، پاریس ۱۹۶۷.

نزد بدیو، رفت و آمد متناوب و قایم موشک بازی بین رخداد و سوژه، اصولاً حتی خود 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 سوپژکتیویزه نمودنش، «رها ساختن اش از تاریخ به منظور تحویل رخداد دادنش» است، کاووشی است کورمال کورمال برای دست یافتن به سیاستی مستقل و برازنده 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 بامضمون و جهت دار 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 حیظه 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

---

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

آیا می توان به سیاست اندیشید؟ همان جا، ص ۱۸.



که مفهوم مدرن سیاست را بنیان گذاشت، البته اگر نقطه شروع سیاست را نه انتظام و بنای یک ساختار بلکه رخداد قرارداد مفروض بداریم: سوژه قبل از هر چیز قانون گذار خود است. در نتیجه حقیقتی فعال مایشاتر از حقیقت آن سیاستی نیست که هم چون نمونه‌ی ناب فوران اراده‌ی خودمختار، آن هنگام که نظم امور به هم می‌ریزد و قبول ضرورت ظاهری آن‌ها را زیر سؤال می‌رود، ما بتوانیم در پهنه‌ی مقدورات مطمئن، شجاعانه به اسقبال خطر روییم.

بنابراین، بنا به بدیو، تنها از طریق جدایی سیاست از دولت و «فاصله‌گیری فاصله‌اش از دولت» دولتی که مخالف رخداد و حتی نافی آن بوده و شکل متحجر ضد سیاست است، سیاست به شکل واقعی متحقق می‌شود. اگر در حیطه‌ی اقتصاد نشود به مخالفت با اقتصاد پرداخت، در حیطه‌ی دولت هم نمی‌شود علیه دولت بود. تا زمانی که اقتصاد و دولت، بر اوضاع و احوال سلطه داشته باشند، جز اعتراضات مهار شده، مقاومت‌های محدود، واکنش‌های مطیع به بتواره‌های قیمی که ادعای به چالش کشیدن ایشان را دارد، کار دیگری نمی‌توان کرد. به این ترتیب، در چنین اوضاع و احوالی به استناد گرامشی، جز سیاست فرمانبردار و مطیع چیز دیگری باقی نمی‌ماند. برای بدیو، امر جدایی سیاست از دولت، پایه و اساس خود سیاست است. به بیان دقیق‌تر: سیاست در اساس فقط سیاست برای ستم‌دیدگان است، که تنها شکل قابل‌تصور است که سیاست تحت آن می‌تواند از زوال تمامیت خواهانه یا سوداگرانه‌ی خود نجات یابد.

معنای این گفتمان فلسفی، که در طول سال‌های دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به شکل سیستماتیک و با دقت شکل گرفت، را باید در متن سیاست‌های ضد

رفرم و بازسازی لیبرالی دریافت<sup>[۱۵]</sup>. این گفتمان مقاومتی است علیه جبرگرایی بازار، اجماع ارتباطی، اتحاد و هماهنگی عمومی تحمیل شده توسط وسایل ارتباط جمعی، لفاظی بر سر عدالت خواهی، خودکامگی افکار عمومی، تسلیم طلبی پست - مدرن و ضد تمامیت گرائی عامیانه.

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

اشکال آن با سرعت پیشرفت تاریخ سازگار نیست»<sup>[۱۶]</sup>.

---

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

نظریه سوژه، ۱۹۸۳، آیا می‌شود به سیاست اندیشید؟ ۱۹۸۵؛ هستی و رخداد، ۱۹۸۸؛ شرایط، ۱۹۹۲؛  
پل قندیس، ۱۹۹۷؛ چکیده ی متاپولیتیک، ۱۹۹۸.

16 - L'Être et l'Événement, op. cit., p. 127 et 245.

هستی و رخداد، همان جا، صفحات ۱۲۷ و ۲۴۵.

درواقع برای مقابله با زمانه‌ی کنار کشیدن‌ها و سازش‌ها، توسل به پاسکال اجتناب‌ناپذیر است. وظیفه‌ی «شانه کشیدن در خلاف جهت خواب موی تاریخ» والتر بنیامین‌ای، هم دقیقاً همان خلاف جریان شنا کردن پاسکال‌ای را در اندیشه‌بازتاب می‌دهد. هر دوی آنان مدعی یک دیالکتیک وفاداری هستند، دیالکتیکی که قرار است ما را از فروپاشی باورها در برابر توهمات، و سنت هم‌رنگ جماعت شدن که همواره تهدیدش می‌کند، رهایی بخشد.

اگر آینده‌ی یک حقیقت «توسط ادامه دهندگان آن رقم می‌خورد» و این ادامه دهندگان چیز دیگری جز اراده‌ی راسخ در وفاداری به تداوم این امر نداشته باشند، آن‌گاه چنین به نظر می‌رسد که پیکارگر ملتزم به ایده‌ی سیاست «نادر» و حتی استثنایی، مسحور آرمان مقدس پل قدیس شده است، آرمانی که همواره در معرض خطر انجماد بوروکراتیک شدن از نوع قدوسیت کلیسایی، دولتی و یا حزبی قرار دارد. باور به ناسازگاری مطلق بین حقیقت و باور، بین فیلسوف و سوفیست، بین رخداد و تاریخ، به یک بن بست عملی می‌انجامد. امتناع از فعالیت و درگیر شدن در درون تضاد و تنش دوپهلویی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد در واقع به یک اراده‌گرایی ناب منجر می‌شود، که گاه شکل یک چپ‌گرایی سیاسی و گاه شکل اجتناب فلسفی از سیاست را به خود می‌گیرد. در هر دو مورد، ترکیبی از نخبه‌گرایی نظری و تنزه طلبی عملی، می‌تواند معادل پس کشیدن متکبرانه از فضای عمومی باشد، فضایی که میان حقیقت رخدادی فیلسوف و مقاومت مطیعانه‌ی توده‌ها در برابر فلاکت‌های جهان، گیر افتاده است. در این مورد خاص یک قرابتی بین رادیکالیسم فلسفی بدیو و رادیکالیسم جامعه‌شناختی بوردیو مشاهده می‌شود. هر دوی آنان، مسحور "گسست معرفت‌شناختی" ای که قرار است تا ابد دانشمند را از سوفیست و علم را از ایدئولوژی جدا کند، گفتمانی ادیبانه ارائه

می دهند. در حالی که آن سیاستی که برای تغییر جهان تلاش می کند، خود را دقیقاً در جراحی ناشی از بریدگی، در مکان و در لحظه ای که مردم به میدان می آیند، بنیاد می نهد.

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

دغدغه تنزه طلبی در سیاست و نگرانی برای آن، در واقع سیاست را به امتناعی همه جانبه کاهش می دهد و مانع از تولید پی آمدهای دراز مدت می شود. نادر بودن سیاست به ما مجال نمی دهد تا به انکشاف اش در یک شکل اصیل سرانجام یافته زوال دولت بیندیشیم. اسلاوی ژیزک و اوستاش کوولاکیس به خوبی نشان داده اند که تنازع میان نظم و رخداد، پلیس و سیاست چگونه به عدم امکان سیاست ورزی رادیکال منجر شده و از "گذر به عمل" لنینیستی<sup>[۱۷]</sup> دور می شود. بر خلاف "بی مسئولیتی لیبرالی چپ گرائی"، اما یک سیاست انقلابی "مسئولیت پی آمدهای انتخاب خود را به طور کامل برعهده می گیرد". ژیزک، با شور و شوق زایدالوصفی تا آن جا پیش می رود که ضرورت این پی آمدها را «هر اندازه ناخوش آیند هم که باشند» تأیید می کند. معهذاً، در پرتو تاریخ سده بیستم نمی شود این پی آمدها را پذیرفت بدون تدقیق کردن این که آن ها تا کجا قابل پذیرش اند و در چه

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

بنگرید به مقالات اوستاش کوولاکیس و اسلاوی ژیزک در « آیا یک اندیشه ی واحد در فلسفه سیاست وجود دارد؟ ».

مقطعی در تناقض با آن کنش اصلی که خود مدعی تداوم منطقی آند، قرار گرفتند. تمامی مسأله عبارت است تعیین رابطه میان انقلاب و ضد انقلاب، میان اکتبر و ترمیدور استالینی، مسأله ای که از نو باید مورد بررسی قرار گیرد.

و پس از آن در ۱۹۷۷، اندیشه بدیو هر چند نه با صراحت اما بتدریج و بی وقفه از مائوئیزم دهه ی ۱۹۶۰ فاصله می گیرد. در اوضاع و احوالی که سیاست های توأمان لیبرالی چپ مرکز و راست مرکز سیاست های غالب هستند، زمانی که بوالهوسی و تظاهر به مقاومت می تواند اشکال واکنشی ناسیونالیزم 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 می گیرد. بدیو با افتخار اعلام می کند که وفاق نقطه ی قوت او نیست. او تلاش می کند تا در جهت خلاف جریان غالب، رخداد مائوئیستی و به ویژه شخص مائو را از سلطه ی جمودیت ارتجاعی تاریخ نجات بخشد و با رشادت تاکید می کند که از مه ۶۸ تا جنگ ناتو در بالکان هرگز از مبارزه دست نشسته است.

در این راه پیمائی طولانی، به گفته خود بدیو، رویداد های ماه مه ۶۸ برای بدیو معادل ظاهر شدن (مسیح بر پل قدیس)<sup>(۱۴)</sup> در جاده دمشق است. بدیو متأثر از این ظهور به این کشف نایل می شود که این توده ها هستند که تاریخ را می سازند، « از جمله تاریخ علم » از این پس وفاداری به رخداد به معنای امتناع مصرانه از تسلیم شدن و خودداری لاجوجانه از سازش بزرگ و ندامت می باشد. بعد از مرگ مائو، در سال ۱۹۷۷ اندیشه ی بدیو تحت تأثیر دو رویداد حائز اهمیت در فرانسه دستخوش چرخش مهم جدیدی می شود :

پیشروی انتخاباتی «اتحاد چپ»<sup>(۱۵)</sup> در عرصه سیاست و پیدایش «فلسفه نوین»<sup>(۱۶)</sup> در عرصه روشنفکری. تاچر در انگلستان و ریگان در ایالات متحده آمریکا خود را برای گرفتن قدرت آماده می کنند. فرارسیدن ارتجاع لیبرالی نقدا اعلان شده، و موج «فاجعه ی ظلمانی» به حرکت در آمده است.

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

برای بدیو هم مانند سارتر، انسان تنها در رخداد عصیان خود است که به راستی انسان می شود، حتی اگر این انسانیت گذرا و کوتاه مدت باشد. و این است منشأ مشکل حل نشده ی توأما و با هم داشتن رخداد و تاریخ، کنش و فرآیند، لحظه و دیرند. در نتیجه، سیاست موقعیت های ویژه و تاریخا نامعین، به واسطه یک نیرنگ تازه و کنایه آمیز تاریخ، شباهت بسیار با همان فلسفه

خرد و ریز شده پست - مدرنیستی پیدا می کند که بدیو مدعی مبارزه با آن است: « آن چه من سیاست می نامم، چیزی است که نمی توان شناخت مگر در یک چند گشایش بسیار کوتاه مدتی که غالباً با بازگشت اوضاع به روال عادی به سرعت آبکی می شوند، تحلیل می روند و رخت برمی بندند ».

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

بدیو در یک ژست امتناعی از دچار وسوسه شدن و هراسان از ارتکاب یک گناه می نویسد: «خدا ما را از شر برنامه های سیاسی - اجتماعی حفظ کند»<sup>[۱۸]</sup>. اما سیاست بدون حزب و بدون برنامه، چیزی بیش از پند و اندرزهای ناب در باب برابری نبوده، هیچ هدف قابل دسترسی پیش رو نداشته و صرفاً بیانیه ای است بر روی کاغذ: «تنها مسأله سیاست این است: که به نام این اصل (ابوری)، در وفاداری پیکار گرایانه امان نسبت به این اصل، ببینیم چه می توانیم انجام دهیم؟» یک چنین سیاستی نه یک برنامه، بلکه «تجویزاتی»

---

18 - Réponses écrites aux questions de Peter Hallward.

پاسخ های کتبی به پرسش های پیتر هالوارد.

است مزین به فرامین نامشروط، نظیر: «هر فردی یک فرد به شمار می رود»؛ «کلیه بیماران باید بدون هیچ گونه شرطی از بهترین مداوا بهره مند شوند»؛ «هر کودک یک شاگرد مدرسه است»؛ «هر کسی که این جا است، به این جا تعلق دارد».

این پند و اندرزها، در این قالب جزمی احکام دینی، جز اصولی برای جهت گیری سیاسی علیه خوش رقصی های رئال پولیتیک فاقد اصول، و علیه فرصت طلبی های ناب چیز دیگری را تدارک نمی دهند. اما با خودداری و طفره از رویارویی با واقعیت و احتراز از آزمون نجس پراتیک، این پند و ارزشها صرفا این مجال را به آدمی می دهند که به شیوه اخلاق کانتی دست ها را پاک نگاه دارد.

به هر حال، واقعیت های مناسبات قدرت، مناسباتی که به آسانی نمی شود از آن ها گریخت و خود را پشت خلوص تجویزات تئولوژیک مخفی ساخت، چنین برداشتی از سیاست به مثابه اراده ناب را به سرعت پشت سر می گذارد. بدیو بار دیگر در سال ۱۹۹۵ نقطه نظراتش متحول می شود و نقطه نظراتی تا حدود زیادی مشابه نظرات پی-یر بوردیو اتخاذ می کند، در جریان اعتصابات زمستان ۱۹۹۵، در مخالفت با سیاست «خصوصی سازی» لیبرالی که مطلقا در خدمت بازار و سرمایه بود، بدیو در نشریه **فاصله سیاستی** به حمایت از اعتصابات برخاسته و جنبش مقاومت نجات بخش را می ستاید [۱۹]. او حتی تا آن جا پیش می رود که دولت را تا حدودی ضامن «فضای

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

«فاصله ی سیاسی» ارگان رسمی تشکل «سازمان سیاسی» است که بدیو عضو آن می باشد.



عمومی و منافع عمومی» اعلام می کند. فضای عمومی و منافع عمومی؟  
عجبا! رایحه تند سوفیزم به مشام می رسد!

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

---

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

بنگرید به نامه ی ۱۷ ژوئن ۱۹۹۶ بدیو خطاب به پیتر هالوارد، در ترها، ص ۷۸.

21 - Voir La Distance politique, février 1995.

بنگرید به «فاصله ی سیاسی»، همان جا، فوریه ۱۹۹۵.

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

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

فرانسوا پروست خاطر نشان می سازد که امر «وفاداری به وفاداری» در مواجهه با «جهانی که به ما جز وسوسه ی تسلیم شدن چیز دیگری ارائه نمی

هد» تنها به یک فرمالیزم سترون منجر می شود. وفاداری به رخداد انقلابی، در واقع دائما در معرض تهدید ترمیدور قرار دارد، ترمیدوری های دیروزین و امروزین. این تهدید ترمیدوری هم در سیاست مصداق دارد و هم در عشق به دنبال توهم زدایی و جفا. آن قدر فرصت برای تسلیم شدن هست! آن قدر وسوسه برای خم کردن گردن و دولا نمودن کمر هست! آن قدر دستاویز برای تسلیم و سازش هست، از روی خستگی، از روی درآیت، به دلایل منطقی هم خوب و هم بد، برای پرهیز از اتخاذ بدترین سیاست ها، برای انتخاب کم ترین بد ( که همیشه میان بری است به سوی بدترین)، برای جلوی ضرر را گرفتن، یا صرفا برای «مسئول» نشان دادن خود. اما با چه چیز و با کدام معیار زمانی مسئولیت در قبال یک سیاست سنجیده می شود؟

از آن جا که بدیو رابطه خود با میراث استالینی و مائوئیستی را روشن نمی کند، رابطه اش با مارکس را هم نمی تواند روشن کند. او به گفتن این که یک مارکسیزم واحد وجود ندارد، دل خوش داشته و اکتفا می کند. این که دیگر گفتن ندارد، هر چند که بحران مارکسیزم مستورتر از آن است که یک ضد مارکسیست بتواند آن را متصور شود. او حتی از پسامارکسیست نامیدن خود هم طفره می رود. برغم دست یازیدن به یک نوع مارکسیزم جزمی سردرگم، به نوعی اتهام پوزیتیویستی بودن مارکسیزم را تکرار می کند: « در این مورد مارکس و ادامه دهندگان اش وابستگی اشان به وصله پینه های مسلط دوران اشان را نشان دادند. منظور بدیو بخیه شدن فلسفه به علم است؛ آنان همواره مدعی این بودند که سیاست انقلابی را به مرتبه یک علم ارتقا دادند»<sup>[۲۲]</sup>. کدام بخش از این ادعا در واقعیت امر به مارکس باز می

22 - Manifeste pour la philosophie, Paris, Seuil, p.43.

« مانیفست برای فلسفه»، انتشارات سی، پاریس، ص ۴۳.

گردد، و کدام به مقلدان او و به آن ارتدوکسی مدون در جزوهء فناپذیر «ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک» نوشته استالین؟ این یکی ها منظورشان از علم چه بود و آن یکی ها از کدام علم برای ما سخن می گویند؟ مارکس چگونه می اندیشد؟ و این که سرانجام «ژست افلاطونی» بدیو چگونه قادر به توضیح این اندیشه ی دیالکتیکی است؟

به نظر می آید که آلن بدیو، این متن خوان معمولاً دقیق و تیزفهم، انگار ناگهان دیگر نمی داند با مارکسی که صرفاً نمی توان او در قالب یکی از دو بدیل ساده ی فیلسوف و یا سوفیست، علم و غیرعلم، به زور چپاند، چه کند : «مارکس همه چیز هست به جز سوفیست، ولی این بدین معنا نیست که او یک فیلسوف می باشد»<sup>[۲۳]</sup>.

نزد بدیو این نفی قاطع مستتر در «همه چیز هست به جز ...» ارزش ستایشی دارد. اما این «همه چیز» به چه معنائی است؟ نه فیلسوف، نه سوفیست؟ نوبت مارکس که می رسد این جفتیت فیلسوف - سوفیست، که از زمان افلاطون سازندگان فلسفه بشمار می روند، دیگر اعتبارش را از دست می دهد. آیا می شود فردی اندکی، بسیار و یا با تمام وجودش فیلسوف باشد. به عبارت دیگر آیا می شود رابطه ای فرعی و هرازگاهی با حقیقت برقرار ساخت؟ و اگر می پذیریم که مارکس تنها «در مرحله ثانوی» یک فیلسوف است، و اما به هیچ وجه یک سوفیست هم نیست، پس او «در مرحله اولیه» چیست؟ این چه

---

23 - Entretien paru dans Philosophie, philosophie, revue du département de philosophie de Paris VIII.

مصاحبه منتشر شده در «فلسفه، فلسفه»، نشریه بخش فلسفه دانشگاه پاریس ۸.

شیوه تفکر و عمل محیرالعقولی است که مارکس از طریق آن با دوز و کلک بین دو بدیل تناوبی سوفیست و فیلسوف بند بازی می کند؟

بدیو، به جای پرداختن به این پرسش ها، که منطقا از ارزیابی خودش سرچشمه می گیرند، برای خروج از این مخمصه به ناگهان ورق برنده جفت فیلسوف - سوفیست را از آستین بیرون می آورد تا خود را خلاص کند. حال بدیو در آثار مارکس هم، نظیر شخص خود مارکس که هم اهل دانش بود و هم اهل مبارزه، دو گانگی کشف می کند: از یک سو ما مواجه ایم با «تئوری هائی درباره تاریخ، اقتصاد و دولت، متکی بر علم» و از سوی دیگر با «پایه گذاری مبانی سیاست متکی بر تاریخ»، یک الگوی «کلاسیک» که مانیفست حزب کمونیست نمونه ی بارز دارای یک چنین خصوصیات است. فلسفه هم میان این دو رویگی «جایگاهی القائی» دارد. بدیو بیشتر از این هم به ما توضیح نمی دهد [۲۴].

چنین به نظر که می رسد از نظر بدیو، مارکس حتی پس از آن که اعلام داشت از این پس مساله دیگر صرفا بر سر تفسیر جهان نیست، علیرغم تمام ظواهر و شواهد و علیرغم خودش، ناخواسته، غیابا و متناوبا، کماکان یک فیلسوف باقی می ماند. بدیو این نحوه ی منحصر به فرد و خاص ارتقای علمی را در تقابل کامل با «وصله پینه کردن پوزیتیویستی رایج آن دوران»

---

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

که مارکس سرسختانه و نه علم بلکه «نقد» می خواندش، مورد پرسش قرار نمی دهد. نقدی که می کوشد در قامت ابژه اش باشد، یعنی در قامت سرمایه بیندیشد. به هر حال، با مارکس نحوه ی تازه ای در شکل گیری اندیشه و اندیشیدن وارد میدان می شود. بدین معنا که اندیشه، بی آن که تسلیم فراز و نشیب های سیاست شود، وارد یک نوع رابطه ی پرتنش مشاعی با سیاست شده و این همه در عین آن که دائما پراتیک خود را زیر پرسش می برد.

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

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

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

---

### یادداشت های مترجمان

(۱) Galileo Galilei - گالیلئو گالیله به ایتالیایی (۱۵۶۴-۱۶۴۲) او را پایه گذار علم مدرن می دانند. گالیله در فیزیک، ریاضیات، نجوم و فلسفه علم تبحر داشت. جمله معروف: « قانون طبیعت با زبان ریاضی نوشته شده است » را به او نسبت می دهند. بدیو پایه گذاری علم توسط گالیله را « رخداد گالیله ای » می نامد.

(۲) - از نظر بدیو فلسفه در دوران مدرن یعنی از سده شانزدهم تا به امروز در چهار دوره تاریخی زایده و دنبالچه یک مساله ی خاص دوران خودش شد و به بیراهه رفت : از زمان دکارت تا دوران هگل به واسطه سلطه علم، از هگل تا نیچه توسط سیاست، از نیچه تا دهه ۱۹۶۰ توسط شعر، و از دهه ۱۹۶۰ تا به امروز توسط شهوت. بدیو واژه به بیراهه رفتن را به کار نمی برد و از واژه فرانسوی suture که به معنای بخیه و بخیه زدن - وصله پینه کردن - یدک شدن است، استفاده می کند. مثلاً می نویسد: فلسفه به سیاست بخیه زده شد. او در مقابل برای به راه راست برگرداندن فلسفه و مثلاً رهاساختن فلسفه از شر سیاست می نویسد : بخیه های سیاسی را از فلسفه باز کنیم.

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

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

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



(۵) - Ossip Mandelstam : اسیپ ماندلشتام (۱۸۹۱-۱۹۳۸) شاعر و نویسنده روس.

(۶) - vide - خالی، تهی، سوراخ، خلأ.

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

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

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

(۱۰) - multiple - چندیت، چندگانگی، پرگانه.

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

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

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

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

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

(۱۶) - Nouvelle philosophie: یک جریان شبه-فلسفی - ژورنالیستی - رسانه ای و جنجالی، با مواضعی بسیار راست و ارتجاعی، صهیونیستی و جنگ طلب. از چهره های شناخته تر شده آن: برنار هانری له وی، آندره گلوکزمان، فینکل کرو، کریستیان جامبه بودند. اکثر آنان در گذشته مائوئیست بودند.

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

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

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

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

---

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

عنوان متن اصلی به زبان فرانسه این ترجمه :

Alain Badiou et le miracle de l'événement

مندرج در سایت اینترنتی آرشیو آثار دانیل بن سعید :

<http://danielbensaid.org/Alain-Badiou-et-le-miracle-de-l>

در آرشیو اینترنتی آثار به زبان فارسی دانیل بن سعید :

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

این ترجمه و دیگر مطالب به فارسی ترجمه شده از همین نویسنده گردآوری شده اند. برای آشنایی بیشتر با موضوعی که این مقاله به آن می پردازد، ما عناوین برخی از نوشته های بن سعید در رابطه با همین موضوع را در این جا آورده ایم. این نوشته ها را می توان در سایت آرشیو بن سعید یافت. اکثر این مطالب به سه زبان فرانسه، انگلیسی و اسپانیایی می باشند. سایت فارسی زبان آرشیو بن سعید از همه علاقه مندان به موضوع و دست اندر کاران ترجمه به

فارسی دعوت می کند که با ترجمه نوشته های بن سعید در غنی کردن این سایت و پخش عقاید مترقی و انقلابی ما را یاری دهند.

À propos de L'Hypothèse communiste

درباره فرضیه کمونیستی

«Tout, sauf un sophiste» Alain Badiou, Marx et la fin de la philosophie

«هر چه، جز یک سوفیست» آلن بدیو، مارکس و پایان فلسفه

Le grand Karl est mort ?

کارل بزرگ مرده است؟

Y a-t-il une nouvelle radicalité en philosophie politique?

آیا در فلسفه سیاسی یک رادیکالیته جدیدی وجود دارد؟

Un communisme hypothétique

یک کمونیزم فرضی

Penser la politique

به سیاست فکر کردن

Politique et vérité

سیاست و حقیقت

Alain Badiou et les inquisiteurs

آلن بدیو و مفتشین عقاید

Fragments pour une politique de l'opprimé événement et Historicité

نوشته های پراکنده برای سیاست ستم دیدگان : رخداد و تاریخ مندیت

Heurs et malheurs de la philosophie

خوش اقبالی ها و بد اقبالی های فلسفه

Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault

عظمت و فلاکت دلوز و فوکو

Un socialisme pour le XXIe siècle

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 دگر

Intellectuels et pouvoir

روشنفکران و قدرت