

چرا بدیو پیرو روسو است؟

سایمون کریچلی / ترجمه احسان پورخیری



1

یادداشت مترجم: سایمون کریچلی (مدرس فلسفه و نویسنده‌ی آثار برجسته‌ای چون *اخلاق و اسازی*، خیلی کم... تقریباً هیچ، مطالبه‌ی نامتناهی؛ *اخلاق تعهد و سیاست مقاومت و ...*) در این مقاله می‌گوید تا جوجه مشترک اندیشه‌ی آلن بدیو و ژان ژاک روسو را بررسی کند. اراده‌باوری روسو و تعریف خاص وی از سیاست احتمالاً جزو کاراترین و قابل دفاع‌ترین مباحث مطرح شده توسط روسو هستند، که بدیو به شکلی گسترده تحت تأثیر آن‌هاست. مترجم امیدوار است که مطالعه‌ی بررسی جوجه مشترک این دو فیلسوف از قلم سایمون کریچلی، که تبخّری مثال‌زدنی در تاریخ فلسفه دارد، مخاطبین را در فهم بهتر اندیشه‌ی بدیو یاری کند. اما ذکر چند نکته، از منظر مترجم، ضروری می‌نماید: این مقاله بخشی از یک کتاب است (*ایمان بی‌ایمان*)، که ژورنال مطالعات مربوط به بدیو به صورت مجزا دست به انتشار آن زده است. از همین روست که در بخشی از مقاله کریچلی بررسی درغلتیدن کارل اشمیت به دیکتاتوری را وعده می‌دهد (اما در این مقاله خبری از آن نیست). دیگر آن‌که، کریچلی از موضعی آنارشویستی هرگز نمی‌تواند تمامیت آنچه که «دیکتاتوری پرولتاریا» خوانده می‌شود را مورد بررسی قرار دهد. این را بسنجید با موضع نه‌چندان منسجم خود بدیو در رابطه با حزب! مترجم بر این گمان است که مسئله‌ی «حزب» بسیار

غامض‌تر از آن است که بتوان با حیلتی بدیویی یا پافشاری بر دیکتاتوری بودن «دیکتاتوری پرولتاریا» (از موضع کریچلی) از آن گذر کرد.

در نهایت، باید این نکته را نیز افزود که این مقاله گرچه قصد شرحی اجمالی از یکی از وجوه اندیشه‌ی آلن بدیو را در سر می‌پروراند، اما در عین حال در چند نقطه دست بر نکاتی می‌گذارد که دیگر فهمیده‌ایم از مشکلات اساسی اندیشه‌ی بدیو هستند. یکی از آن مسائل عدم پرداختن بدیو به عرصه‌ی رخدادخیز یا رخدادپذیر است؛ چیزی که کریچلی آن را مسئله‌ای جامعه‌شناختی‌تر یا مارکسیستی‌تر می‌خواند. به هر حال، باید این نکته را در نظر داشت که بدیو گرچه می‌کوشد تا عرصه‌ی رخدادخیز و «رخداد» را در سطحی فلسفی/انتزاعی تبیین کند، اما هرگز نمی‌تواند از تمایزات مربوط به رخداد و شبه‌رخداد در سطوح متعین و انضمامی بگریزد. چنان‌که ارنستو لاکلاو نیز نشان داده است، هستی‌شناسی بدیو در سطح کلان‌نگر و انتزاعی خود از ورود به ساحت‌های انضمامی می‌گریزد، اما دقیقاً برای تبیین «رخداد» در سطح هستی‌شناختی دست به گریبان امر انضمامی می‌شود: یک چیز ممنوع را به صورت قاچاقی وارد فلسفه‌ی خود می‌کند (شرح این مسئله در این مقاله آمده است: آلن بدیو و اخلاق مبارزه (ترجمه‌ی صالح نجفی و جواد گنجی)، نام‌های سیاست، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور، بارانه عمادیان، آرش ویسی، نشر بیدگل، ۱۳۹۲).

می‌ماند تشکر از «هیمن برین» عزیز که بخش‌هایی از ترجمه را از نظر گذراند. پانوشته‌های درون پراتز از آن کریچلی، و پانوشته‌های درون قلاب از آن مترجم است.



در رساله‌ی جمهوری، سقراط به همراه برادران افلاطون در اطراف آتن پرسه می‌زند و به قصد ترک شهر به سمت بندر پیره‌اوس می‌رود. پس از اضمحلال دیدگاه‌های رایج درباره‌ی عدالت در جامعه‌ی آتنی، سقراط در این مکالمه رؤیایپردازی درباره‌ی شهری دیگر را می‌آغازد؛ شهر عدالت‌مدارانه‌ای که تحت حکومت فیلسوفانی است که نفسشان رو به سوی خیر (the Good/[مثال خیر]) دارد. به همین دلیل است که ایرادهای رایج به افلاطون – مبنی بر این که آرمان شهر فلسفی غیرواقع‌گرایانه، اتوپیایی یا غیر قابل درک است – تا بدین پایه ابلهانه است. البته که شهر فیلسوفان اتوپیایی است. نکته همین است. در واقع، می‌توان پا را فراتر گذاشت و مدعی شد که بخشی از وظیفه‌ی فلسفه ساختن مفاهیمی است تا تصور امکان شهر یا جهانی دیگر را برای ما ممکن سازد؛ حال هر قدر هم که در عمل دستیابی به آن جهان دیگر دشوار باشد. همان‌گونه که اُسکار وایلد به طرز درخشان در «روح آدمی تحت لوای سو سیالیسم» نوشته: «نقشه‌ی جهانی که اتوپیا ندارد حتی به نگاهی هم نمی‌ارزد، زیرا ناحیه‌ای را که در آن انسانیت همواره لنگر انداخته، از قلم می‌اندازد.»^(۱)

آلن بدیو در مقابل افلاطون‌ستیزی^[۱] (anti-Platonism) آشکار فلسفه از زمان [جنبش] چرخش زبانی، خصوصاً در نسخه‌ی هایدگری‌اش، ژستی را پیش می‌نهد که آن را افلاطونی می‌خواند؛ ژستی که بازگشت فلسفه به

آنچه بدیو سه‌گانه‌ی برسازنده‌ی مفاهیم فلسفه در عصر مدرن می‌خواند را امکان‌پذیر می‌سازد: وجود، حقیقت و سوژه.^(۲) برای بررسی اندیشه‌ی سیاسی بدیو باید این افلاطون‌گرایی را در خاطر داشت.

سرچشمه‌ی میل فراوان بدیو متکی است به فهمی از فلسفه که او از آن دفاع می‌کند. وی می‌نویسد: «فلسفه همان چیزی است که به تغییر هستی (existence) یاری می‌رساند.»^(۳) فلسفه، نزد بدیو، نه منطق‌بازی فنی و کاملاً نامربوط است و نه مشاعره‌ی واسازانه (deconstructive) و مالیخولیایی – آنچه بدیو آن را «شوری حاشیه‌ای» می‌خواند.^(۴) برعکس، فلسفه یک نظم و شاخه‌ی فکری ایجابی و برسازنده است. چنان‌که پولس قدیس در نامه‌ی اول به قرتیان نیز می‌نویسد، بدیو دل‌مشغول چیزهایی است که نیستند، برای این که «هستی‌ها را باطل گرداند» (1 Cor. 1:27-8). فلسفه ساختن امکان‌سوری چیزی است که «نازایی تب‌آلود» (febrile sterility) جهان معاصر را متلاشی می‌کند.^(۵) این چیزی است که بدیو آن را *رخداد* می‌نامد، و از منظر وی، تنها پرسش سیاست این است که آیا چیزی وجود دارد که شایسته‌ی نام *رخداد* باشد یا خیر. اگر فلسفه در همراهی با افلاطون به‌مثابه‌ی «قبضه‌ی اندیشه‌ورزانه‌ای است که خواب اندیشه را برهم می‌زند»، پس سیاست نیز قبضه‌ی انقلابی قدرت است که خواب سنگین جهان ناعادلانه و نابرابری خشونت‌بار را برهم می‌زند.^(۶) بدیو دل‌مشغول واقعیت مبتذل سیاست موجود نیست؛ چیزی که وی در عین بی‌اعتنایی آن را به‌مثابه‌ی «بتواره‌ی دموکراتیک» کنار می‌گذارد. بدیو دل‌مشغول دقایق ابتکار و خلاقیت سیاسی نادر و ناپایدار است. بدیو همچون سقراط در گفتارش رؤیای شهری دیگر را در سر می‌پروراند و بدین لحاظ متهم کردن او به غیرواقع‌گرایانه‌بودن، سرباززدن از آزمودن و همراهی با اندیشه‌ای است که این فلسفه بازمی‌نمایاند.

نوشته‌های سیاسی بدیو داغ عقل‌گروی ج‌سورانه و هزلی‌گزنده را بر پیداشانی دارد. علاوه بر نقدهای مخرب و ویران‌سازی‌های کنایه‌دار جنگ موسوم به جنگ علیه ترور، حمله به عراق، بمباران صربستان و مضحک‌های دموکراسی پارلمانی، در کار او کنایه‌ی سوویفتی^[۲] سرخوشانه‌ای درباره‌ی قضیه‌ی روسری‌های اسلامی یا *foulard*^[۳] («جمهوری امروز: مرگ بر کلاه‌ها!»^(۷)) و هشدار بی‌امان و نیش‌دار به نژادپرستی‌ای که به شورش در حومه‌ی (*banlieues*) پاریسی در ۲۰۰۵^[۴] و سپس در ۲۰۰۷ ختم شد («ما شورشی داریم که لایق آنیم»^(۸)) وجود دارد. بدیو فرانسه را از لحاظ سیاسی «بیمار و مسمم‌کننده» و «کشوری بی‌اندازه نفرت‌انگیز» می‌بیند که واقعیت سیاسی‌اش نه در آرمان جمهوری‌خواهانه‌ای که دائماً یادآور انقلاب است بلکه دقیقاً در واکنش علیه آن قرار گرفته است.^(۹) فراز سه، از منظر بدیو، کشور کشتار کموناردها توسط تیرز^[۵] است، کشور همکاری فیلیپ پتن با نازی‌ها، و جنگ‌های استعماری ژنرال دُگل. به معنای دقیق کلمه، پیروزی نیکولاس سارکوزی در انتخابات سال ۲۰۰۷ تأییدی است بر پیروی از پتن و لوپن و استمرار جنگی طولانی علیه دشمن درون. در پس آنچه بدیو توهم استعلائی سیاست فرانسوی می‌داند، یعنی همان سنت انقلاب و جمهوری‌خواهی مشهور فرانسه، هسته‌ای ارتجاعی نهفته است.

بدیو آنچه را به عنوان بدیلی برای نازایی تب‌آلود جهان و تجلیل خمارگونه‌ی نابرابری اجتماعی روزافزون در نظر می‌گیرد، به‌مثابه یک «روشنگری» تو صیف می‌کند «که آرام‌آرام در حال گردهم‌آوردن عنا صرش هستیم».^(۱۱) این روشنگری نه در قالب آنچه که بدیو «دموکراسی دولتی» می‌خواند (یعنی پارلمان‌تاریسم) فهمیده می‌شود و نه در قالب «دیوان سالاری دولتی» (حزب-دولت سو سیالیستی). مبارزه‌ی سیاسی «نبردی است با چنگ‌و‌دندان برای سازمان‌دهی نیروی متحد مردمی».^(۱۲) این نیازمند «انضباط» است - واژه‌ای که بارها در آثار بدیو تکرار می‌شود. شایان ذکر است که این قسمی انضباط حزبی در معنای قدیمی لنینیستی نیست. بلکه مسئله خلق سیاستی است بدون حزب و با فاصله از دولت؛ سیاستی محلی (local) که سرگرم ساختن جمعیت یا گروهی بر مبنای میل به کلیت است.

اما این چه معنایی دارد؟ به گمانم برای فهم تصور بدیو از سیاست ابتدا باید قرابت نزدیکش با روسو، یک افلاطون‌گرای پیشین‌دیگر، را مورد ملاحظه قرار دهیم. از نظر من، فهم بدیو از سیاست بیشتر روسوئیستی است تا مارکسیستی. برای دفاع از این مدعا هفت دلیل ارائه می‌کنم.

(۱) فرمالیسم - روسو در قرارداد اجتماعی، همچون بدیو، می‌کوشد تا شرایط صوری (formal) یک سیاست مشروع را بنیان نهد. پرسش مارکسیستی‌تر یا جامعه‌شناختی‌تر شروط مادی چنین سیاستی همواره نادیده گرفته می‌شود. اگرچه هر رخداد، به تعبیر بدیو، به «عرصه‌ی رخدادپذیر» نیاز دارد (دومی چیزی است متعلق به وضعیت؛ اما آنچه که به آن [عرصه‌ی رخدادپذیر] تعلق دارد - یعنی رخداد - متعلق به وضعیت نیست)^(۱۳)، اما این تنها شرط لازم و نه به هیچ روی شرط کافی رخداد است.

(۲) اراده‌باوری - از منظر بدیو، «روسو مفهومی مدرن از سیاست را بنیان می‌نهد که مبتنی بر کنشی است که مردم به واسطه‌ی آن مردم هستند».^(۱۴) برای بدیو، کلید [فهم] ایده‌ی حاکمیت روسو مبتنی است بر اعلام جمعی و یکپارچه‌ای که از خلال آن مردم وارد شدن شان به عرصه‌ی وجود را اراده می‌کنند.^[۶] این کنش رخدادی است که به‌مثابه کنش سوژکتیو جمعی خلق (creation) فهمیده می‌شود که بنیاد ستیزی‌اش در این امر نهفته است که (مانند حوزه‌ی اجتماعی-اقتصادی یا دیالکتیک روابط و نیروهای تولید در مارکس) از هیچ ساختاری که توسط «وجود» یا «وضعیت» پشتیبانی می‌شود سرچشمه گرفته نشده است. رخداد سیاست ساختن چیزی است از هیچ، از طریق کنش سوژه. بدیو یک اراده‌باور سیاسی است.

(۳) برابری - روسو اندیشمند بزرگ امر «ژنریک» (به تعبیر بدیو) است، تعبیری که در منظومه‌ی بدیو مفهومی کلیدی است.^(۱۵) امر ژنریک چیزی تمیزندانی در هر وضعیت است، و باعث گسستگی در آن می‌شود. اگر از لحاظ سیاسی به قضیه بنگریم، امر ژنریک کنشی جمعی یا «نیرومندان» (forcing) است و، به تعبیر بدیو، به موجب آن یک گروه با ایجاد حفره‌ای از وضعیت جدا می‌شوند.^(۱۶) عمل سیاسی رویه‌ای ژنریک است که با ارجاع به یک هنجار کلی، و نه یک اصل نسبی یا خاص عمل، پیش می‌رود: برابری. سیاست راستین، از منظر بدیو، باید بر برابری قاطع

تمام اشخاص مبتنی باشد و همگان را خطاب قرار دهد. ابزار خلق سیاستی ژنریک و برابری خواهانه اراده‌ی عام است و در قالب سوژه‌ای سیاسی در نظر گرفته می‌شود که کنش همدلانه‌اش با یک جمعیت سازمان یافته پیوند می‌خورد. چنان که بدیو می‌نویسد، سیاست «یافتن عرصه‌هایی نوین برای [تحقق] اراده‌ی عام»^(۱۷) است.

(۴) *محلّی/منطقه‌ای (locality)* – چهارمین نقطه‌ی پیوند بدیو با روسو از این مسئله نتیجه می‌شود. اگرچه روسو از یک سیاست ژنریک دفاع می‌کند – یا دقیق‌تر بگوییم، یک سیاست ژنریک خلق می‌کند – که به مثابه‌ی کنشی فهمیده می‌شود که مردم خودشان را به عنوان مردم برابر اعلام کرده و همگان را خطاب قرار می‌دهد، اما این را تنها می‌توان به شیوه‌ای محلّی فهمید. بدیو اصرار دارد که سیاست راستین باید قویاً محلّی باشد و با جهانی سازی سرمایه‌دارانه‌ی محلّ زدایی شده (delocalized) و شکل معکوس آن که به جنبش ضدّ جهانی سازی موسوم است به یک اندازه مخالف است. اما از این امر که تمام سیاست محلّی است این نتیجه به دست نمی‌آید که سیاست امری خاص (particular) است. برعکس، بدیو همانند روسو از چیزی سخن می‌گوید که آن را کلی‌گرایی محلّی یا موقعیت مند (situated) می‌نامیم.

(۵) *کمیابی* – سپس مسئله به یافتن محلّی برای سیاست بدل می‌شود. چنان که دیدیم، روسو می‌کوشد تا نمونه‌هایی از سیاست مشروع بیابد. او به ژنو امید بسته بود تا این که آنان سوزاندن کتاب‌هایش را پس از انتشار *قرارداد اجتماعی* در ۱۷۶۲ آغاز کردند. به جزیره‌ی کورس [واقع در دریای مدیترانه و متعلق به فرانسه] و لهستان نیز امید داشت، که هر دو بر باد رفت. اگر سیاست راستین کنشی است که مردم به واسطه‌ی آن هستی یافتن شان را به مثابه گسستی ریشه‌ای و محلّی با آنچه از پیش وجود داشته اراده می‌کنند، آن‌گاه چنین سیاستی نادر و کمیاب است. هنگامی که بدیو به قرائتی متقدم از این استدلال پاسخ می‌داد، این بن‌مایه‌ی نقد او به روسو بود. یعنی این که تصور روسو از سیاست بیش از حد انتزاعی و فاقد یک عرصه‌ی رخدادپذیر است.^(۱۸) اما مسئله‌ی انتزاعی بودن شاید به خود بدیو نیز وارد باشد، زیرا تنها مثال واقعی از سیاست در نزد او، چنان که خواهیم دید، کمون پاریس است. سیاست راستین همواره قسمی تقلید (mimesis) از کمون است.

(۶) *نماینده‌ی/بازنمایی*^[۱۷] – تأملات بدیو درباره‌ی انتخابات سال ۲۰۰۲ فرانسه و پیروزی سارکوزی در سال ۲۰۰۷ به مرور براهین روسو علیه دولت نمایندگی و انتخاباتی و حکومت اکثریت در *قرارداد اجتماعی* منجر شد. برای روسو و بدیو اراده‌ی عام یا ژنریک نمی‌تواند نمایندگی شود، دست کم قطعاً نه به وسیله‌ی هر شکلی از دولت. سیاست درباره‌ی نمایندگی دولت از طریق مکانیسم رأی‌گیری نیست، بلکه درباره‌ی حاضر سازی (presentation) مردم در نزد خودشان است. بدیو می‌نویسد: «ذات سیاست، بنا بر دیدگاه روسو، حاضر سازی یا نمایش مردم را کاملاً تصدیق کرده و علیه بازنمایی و نمایندگی ایستادگی می‌کند».^(۱۹) البته اراده‌ی عام نمی‌تواند نمایندگی شود. این مسئله روسو را به پیروی از افلاطون در نقدش از بازنمایی نمایشی یا تقلید و به جای آن دفاع از فستیوال‌های عمومی‌ای که در آن مردم خود بازیگران داستان سیاسی خود هستند، کشاند. چنان که پیش‌تر دیدیم، آنچه در فستیوال‌های عمومی رخ می‌دهد عبارت است از حاضر سازی یا نمایش مردم نزد خودشان در فرایند قانون گذاری.

(۷) دیکتاتوری - باری، بدیو یک گام دیگر نیز با رو سو برمی‌دارد. گامی که، چنان‌که پیش‌تر دیدیم، رو سو برداشت و، چنان‌که خواهیم دید، کارل اشمیت نیز به سبکی دراماتیک‌تر آن را برمی‌دارد. این گامی است که من مخالف برداشتن آن هستم. بدیو نه تنها از حاکمیت مردم که در دوران مدرن بسیار مناقشه‌انگیز^[۸] است دفاع می‌کند - یعنی در ست مادامی که کسی آن را به کار نمی‌بندد - بلکه از استدلال رو سو در دفاع از دیکتاتوری نیز دفاع می‌کند. به یاد داریم که این استدلالی است بر مبنای تاریخ روم: هنگامی که تهدیدی برای حیات شهروندان وجود داشته باشد دیکتاتوری مشروع است، و در چنین لحظاتی از بحران، قوانین صادر شده از سوی اقتدار حاکم مردم می‌تواند با وقفه‌ای (*institium*) معلق شود. باری، مدعای بدیو اندکی متفاوت است. او می‌نویسد: «دیکتاتوری شکل طبیعی سازمان‌دهی سیاسی است».^(۲۰) شکل دیکتاتوری‌ای که بدیو در سر دارد مستبدانه نیست، بلکه چیزی است که خود او «انضباط خلقی»^{[۹](۲۱)} می‌نامد. به بیان دیگر، بدیو از چیزی دفاع می‌کند که مارکس، لنین و مائو آن را «دیکتاتوری پرولتاریا» خوانده‌اند.

منش عمیقاً رو سوئیستی بدیو در رویکردش به سیاست در دو درس‌گفتار مبسوط ارائه شده در سال ۲۰۰۲-۳ در باب کمون پاریس و انقلاب فرهنگی چین آشکار می‌شود. برای فهم استدلال بدیو ضرورتاً باید دوره‌بندی دقیقش را بفهمیم. نکته‌ی جذاب کمون پاریس برای بدیو «شدت استثنایی ظهور ناگهانی آن»^(۲۲) است. همه چیز در دقیقه‌ای (*moment*) در ۱۸ مارس ۱۸۷۱ رخ داد، هنگامی که گروهی از کارگران پارتیزان که به گارد ملی تعلق داشتند از تسلیم کردن سلاح‌هایشان به دولت ورسای سر باز زدند. این دقیقه‌ی مقاومت مسلحانه و متعاقب انتخابات دولت کمون در ۲۶ مارس است که برای بدیو یک رخداد سیاسی را برمی‌سازد. سیاست یعنی ساختن چیزی از هیچ از طریق کنش سوژه‌ی جمعی؛ آنچه بدیو در جای‌جای آثار اخیرش آن را «وجود یک امر ناموجود» (*existence of an inexistent*) می‌خواند.^(۲۳)

این دقیقه است که در کمون شانگهای در فوریه ۱۹۶۷ - و البته کاملاً خودآگاهانه - تکرار شد. این دقیقه نیروی شدید مبارزات درون حزب کمونیست چین و بسیج گارد سرخ توسط مائو علیه آنچه «تجدیدنظر طلبی» و دیوان سالاری رژیم می‌خواند را در پی داشت. اگرچه بدیو از این که مائو دستور انحلال کمون شانگهای را داد و آن را با کمیته‌ی انقلابی تحت نظر حزب جایگزین کرد به خوبی آگاه است، اما این لحظه‌ی مختصر دیکتاتوری خوداقتدارگر پرولتاریاست که او را جذب می‌کند.^(۲۴)

آنچه در کمون پاریس ۱۸۷۱ رخ داد، دقیقه‌ی خودتعیین‌بخشی جمعی سیاسی است. اما فهم بدیو از کمون اساساً فارغ است از نقد عمیقاً اثرگذار لنین در *دولت و انقلاب*؛ جایی که لنین از نقصانی [که کمون بدان متهم است] استفاده می‌کند تا اشغال قدرت دولتی در ۱۹۱۷ توسط بلشویک‌ها را توجیه کند.^(۲۵) منطق سیاسی مشابهی درباره‌ی کمون شانگهای نیز دخیل است، جایی که مائو پس از تلاش برای بسیج سیاسی توده‌ها، کمون را به خاطر «آنارشیسیم افراطی» و «مرتجع بودن» مورد انتقاد قرار می‌دهد.^(۲۶) بدیو سخت از این مسئله آگاه است که انقلاب فرهنگی به بربریت گسترده، تعذیب و فاجعه ختم شد.

پس سیاست چیست؟ چیزی است که بدیو آن را «رخدادی محو شونده و ناپایدار (evanescent)» می خواند، کنشی که مردم به واسطه‌ی آن به عرصه‌ی وجود در آمدن‌شان را اعلام کرده و در صدد وفاداری به آن اعلام برمی آیند.^(۲۷) شاید بتوان گفت سیاست کمون است و تنها کمون. بدیو به سبکی افلاطونی می نویسد: «بر این باورم که این جهان دیگر برای ما در دست کمون است.»^(۲۸) این دگرگونی از عدم ناگهانی نازایی تب‌آلود جهان به چیزی برومند، این دقیقه‌ی گسست ریشه‌ای، است که ذهن بدیو را به خود مشغول می کند، قبضه‌ی اندیشه‌ورزانه‌ای در رخداد است که همانا قبضه‌ی قدرت است. وانگهی، این رخداد دوام نمی آورد. کمون پاریس پس از ۷۲ روز تو سطر نیروهای نظامی نخستین رئیس‌جمهور آتی جمهوری سوم (آدولف تیرز) در هم کوبیده شد. تعداد پارتیزان‌های کشته شده حدود ۲۰۰۰۰ نفر تخمین زده شده است.

این دقیقه‌ی مختصر از سیاست بدون حزب و دولت است که به طرزی نسبتاً متفاوت در می ۶۸ در پاریس تکرار شد.^(۲۹) اگر بخواهیم از منظری زندگی نامه‌ای بگوییم، مقوله‌ی رخداد فی الواقع همان تلاش بدیو است برای معنادار کردن تجربه‌ی بداعت و گسستی که با «رخدادهای» می ۶۸ همراه بود. پرسش کلی محرک پروژه‌ی بدیو عبارت است از این که: «بداعت (novelty) چیست؟ خلق و آفرینش چیست؟ نبودگی چگونه پا به جهان می گذارد؟ از منظری سیاسی، رخداد دقیقه‌ی گسست بدیع، مختصر، محلی و اشتراکی‌ای است که از طریق وضع برابری، از وضعیت کلی بی‌عدالتی و نابرابری اجتماعی دل می کند. اگر رخداد ناپایدار است، پس وفاداری ثبات قدمی سوژکتیو است در پافشاری بر نگرستن به وضعیت از منظر رخداد، و حقیقت همان چیزی است که وفاداری در یک وضعیت برمی سازد. اندیشه‌ی بدیو به هیچ وجه تسلیم شدن کورکورانه به آنچه به مثابه رخداد تصور می شود نیست. بلکه فرایند وفاداری سوژکتیو به چیزی است که تنها به شیوه‌ای واپس‌نگرانه (retrospectively) و از طریق آنچه بدیو «مداخله»^(۳۰) می نامد، رخداد نامیده می شود. چنین مداخله‌ای چیزی نو را در وضعیت به وجود می آورد که ما خود را در آن می یابیم، و این همان نظم بدیع ژنریکی است که بدیو آن را به عنوان دریافتش از حقیقت برمی گیرد. حقیقت واقع‌نمایی قضایای تجربی یا انسجام گزاره‌های منطقی نیست؛ حقیقت یعنی نظم مداخله‌ای که به واسطه‌ی آن چیزی عمیقاً نو پدید می آید و گسستی در وضعیت ایجاد می کند.

در حالی که فهم بدیو از سیاست را جالب می دانم، میل او به دیکتاتوری در نظرم ناخوشایند است. با وجود اعتراضات هانا آرنت در *درباره‌ی انقلاب*، من برآنم که مسئله‌ی سیاست مسئله‌ی سازمان‌دهی اراده‌ی عام یا ژنریک است، سازمان‌دهی جبهه‌ای مردمی یا به تعبیر سارتر «گروهی هم‌ساز».^(۳۱) اما لزومی ندارد تا چنین موضعی به توجیه دیکتاتوری ختم شود. بدیو در وجود و رخداد به طرزی قوی استدلال می کند که اگر خطای سیاست مارکسیستی تلاش برای اشغال زمین دولت بوده است، پس سیاست راستین باید در فاصله با دولت عمل کند.^(۳۲) اما اگر این گونه است، پس چرا بدیو دست کم پذیرفتن سیاست آنارشیستی را (که قاطعانه مردود می شمارد) مورد ملاحظه قرار نمی دهد؛ سیاستی که هم بدون حزب است و هم با دولت فاصله دارد؟ آیا میان این سخن بدیو که «هر سیاست رهایی‌بخش باید خاتمه‌ای باشد بر مدل حزب ... تا سیاست «بدون حزب» را تصدیق کند، از یک سو،

و حکم او مبنی بر این که ما نباید گرفتار «فیگور آنارشیسم شویم، که هرگز چیزی نبوده مگر انتقاد بیهوده، یا جفت یا سایه‌ی احزاب کمونیستی»^(۳۳)، از سوی دیگر، ناسازگاری لجوجانه‌ای وجود ندارد؟ چرا پرچم سیاه صرفاً سایه‌ی پرچم سرخ است؟ آیا ممکن نیست قضیه کاملاً برعکس باشد؟

به خاطر خوش‌بینی ظاهری و آری‌گویی قاطعانه‌ی تصویر بدیو از فلسفه، چه‌بسا نسبت به وجود چیزی عمیقاً بدبینانه در قلب آن بدگمان شوید که باز بدیو را به روسو پیوند می‌زند. شرایطِ صوریِ معرفِ سیاست بسیار سفت و سخت و نمونه‌های آن بسیار محدود هستند، و وسوسه می‌شویم نتیجه بگیریم پس از کمون‌های پاریس و شانگهای و رخداد می ۱۹۶۸، سیاست مبتنی بر رخداد ناممکن یا دست‌کم بسیار نامحتمل شده است. سیاست در فلسفه‌ی بدیو همچون تاریخ در فلسفه‌ی هایدگر است: به ندرت رخ می‌دهد. اما چنین نتیجه‌ای فراموش می‌کند که این بحث درباره‌ی بدیو از کجا آغاز شد: با پرسه زدن سقراط و بیرون رفتن از شهری بی‌عدالت و در مکالمه رؤیای شهری دیگر را در سر پروراندن. روسو گفتار دومش را با نشان دادن این که گسترش نابرابری اجتماعی به شکل‌گیری و وضعیت جنگی میان افراد، قبایل، ملل و تمدن‌ها می‌انجامد به پایان رساند. مخالفت با چنین تشخیصی در زمانه‌ی حاضر دشوار است. در مقابل این وضعیت جنگی، رؤیای فیلسوف در باب شهری دیگر همواره غیرواقع‌گرایانه و به طرز ناامیدکننده‌ای اتوپیایی به نظر می‌رسد. تا این حد، احتمالاً ناممکن بودن سیاست بدیو بزرگترین قوتش به حساب می‌آید.

(۱) Oscar Wilde, *De Profundis and Other Writings* (Penguin, London, 1954): 34 (hereafter abbreviated as DP).

(۲) Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. N. Madarasz (State University of New York Press, Albany, 1999): 108.

(۳) Alain Badiou, *Polemics*, trans. S. Corcoran (Verso, London and New York, 2006): 9 (hereafter abbreviated as BP).

(۴) BP 35.

(۵) BP 21.

(۶) BP 10.

(۷) BP 99.

(۸) BP 114.

(۹) BP 85.

(۱۰) Alain Badiou, *The Meaning of Sarkozy*, trans. D. Fernbach (Verso, London and New York, ۲۰۰۸).

(۱۱) BP 56.

(۱۲) BP 57.

(۱۳) Alain Badiou, *Being and Event*, trans. O. Feltham (Continuum, London and New York, 2005): ۱۷۵ (□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ □□ □).

(۱۴) B 344.

(۱۵) B 346-54.

(۱۶) B 340.

(۱۷) BP 197.

(۱۸) این نکته در کنفرانسی به تاریخ نوامبر ۲۰۰۸ در کنفرانسی درباره‌ی آثار بدیو در مدرسه‌ی حقوق کاردوزو در نیویورک ایراد شد. متن منتشره‌ی آن از این طریق قابل دسترسی است:

Law and Event,|| *Cardozo Law Review*, Vol. 29, No. 5 (2008).

همچنین پاسخ فوق‌العاده‌ی بدیو به بحث‌های من در *مطالبه‌ی نامتناهی* از این طریق قابل دسترسی است:

On Simon Critchley's *Ininitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*,|| *Critical Horizons*, Vol. 10, No. 2 (2009): 154-62.

(۱۹) BP 95.

(۲۰) BP 95.

(۲۱) BP 96.

(۲۲) BP 84.

(۲۳) BP 286.

(۲۴) BP 291-328.

(۲۵) V. I. Lenin, *The State and Revolution*, trans. R. Service (Penguin, London, 1992): 33-51. بنگرید

به:

(۲۶) BP 307.

(۲۷) BP 287.

(۲۸) BP 289.

(۲۹) BP 292.

(۳۰) B 201-11.

(۳۱) H. Arendt, *On Revolution*, p. 76 et passim; Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, Vol. 1, trans. A Sheridan-Smith (Verso, London and New York, 2004 [new edition]): 345-51.

(۳۲) B 110-11.

(۳۳) BP 321.

پانوشته‌های مترجم:

[۱] اسلاوی ژیزک در مقاله‌ی «سه رخداد فلسفه» دست کم شش جریان افلاطون‌ستیزی معاصر را معرفی می‌کند: افلاطون‌ستیزی حیات‌گرایانه، افلاطون‌ستیزی تجربه‌گرایانه-تحلیلی، افلاطون‌ستیزی مارکسیستی، افلاطون‌ستیزی اگزیستانسیالیستی، افلاطون‌ستیزی هایدگری، افلاطون‌ستیزی دمکراتیک فلسفه‌ی سیاسی (از پوپر گرفته تا آرنه).

[۲] مربوط به جانان سوویفت، طنزنویس ایرلندی (۱۷۴۵-۱۶۶۷).

[۳] *شال* ابریشمی یا چیزی شبیه به آن.

[۴] شورش در ۲۷ اکتبر ۲۰۰۵ در پاریس به مدت هفده شب. این قسم شورش‌ها سابقه‌ی زیادی در فرانسه دارد (برای نمونه سال ۱۹۸۱).

[۵] آدولف تیرز مسئول سرکوب کمون پاریس.

[۶] تعبیر کریچلی از این قرار است: *a people wills itself into existence*، که در حقیقت *will* نقشی دوگانه دارد (فعلی ناظر به آینده، و اراده کردن). طبعاً نشان دادن ظرافت متن انگلیسی در زبان فارسی ناممکن است.

[۷] *representation* هم به معنای بازنمایی است و هم به معنای نمایندگی. بدیو هر دو معنای وجود شناختی/معرفت شناختی و سیاسی را مراد می‌کند. اساساً نمایندگی مردم یعنی بازنمایی خواست و اراده‌ی آن‌ها. عمل بازنمایی هیچ‌گاه نمی‌تواند مازاد خواست و اراده‌ی مردم را بازنمایاند. از این حیث، نمایندگی مردم همواره مساوی است با نادیده گرفتن بخشی از مطالبات آن‌ها.

[۸] *as controversial as apple pie*؛ این عبارت ظاهراً برگرفته از این عبارت است: *as American as apple pie* که خود ناظر بر امری است که در فرهنگ آمریکایی به عنوان امری مناقشه‌انگیز و خلاف جریان شناخته می‌شوند. اگر مترجم دچار اشتباه نشده باشد مقصود کریچلی آن است که دفاع از حاکمیت تمام مردم در جوامع امروزی و در گفتارهای سیاسی معرکه‌ی آراست و نمی‌توان آن را چون فرضی که همگان بدان اعتقاد دارند در نظر گرفت.

[۹] در این باره بنگرید به: «نیازمند یک انضباط خلقی هستیم»، گفتگو با آلن بدیو، ترجمه‌ی رحمان بوذری، [تیز یازدهم](#).

این مقاله ترجمه‌ای است از:

[Why Badiou is a Rousseauist](#), Simon Critchley, *The International Journal of Badiou Studies*, Volume One, Number One (2012).