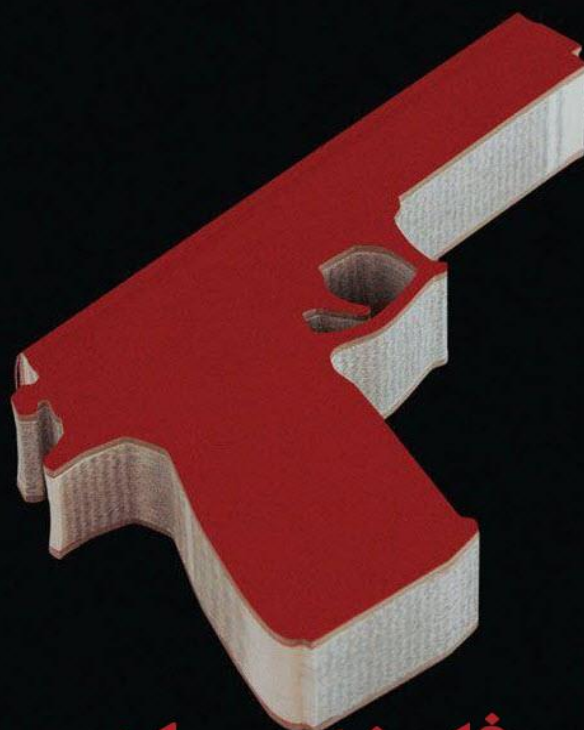




آلن بدیو و فلسفه‌ی مبارزه

بررسی کتاب: فلسفه برای مبارزان، آلن بدیو. ترجمه: فواد حبیبی و کمال خالق‌پناه

کاوان محمدپور

در هفته‌های گذشته نشر نی کتاب جدیدی از آلن بدیو با ترجمه‌ی فواد حبیبی و کمال خالق‌پناه به دوستداران فلسفه عرضه کرد. در گذشته هر سه فصل این کتاب توسط مترجمانی دیگر^۱ به فارسی برگردانده شده‌اند. اما-جدایی از تجربه ترجمه‌ای متفاوت- گردآوری این سه گفتار و نیز افزودن دو پیوست که مصاحبه‌های با آلن بدیو در جهت فهم بهتر موضوع است، با

^۱ فصل اول با عنوان: فلسفه برای مبارزان: رابطه‌ی پر رمز و راز فلسفه و سیاست، ترجمه: صالح نجفی و محسن ملکی. انتشار در سایت تریازدهم. فصل دوم با عنوان: فیگور سرباز، ترجمه: علی جمشیدی (انتشار یافته در اکتبر ۲۰۱۷) و فصل سوم- که مترجمان کتاب در پانویس بدان اشاره کرده‌اند- توسط مجتبی گل محمدی با عنوان: سیاست: دیالکتیک غیر بیانگر، ترجمه و در کتاب آلن بدیو (۱۳۸۸) نشر: فرهنگ صبا چاپ شده است.

*تمام ارجاعات داخل متن از کتاب: فلسفه برای مبارزان، آلن بدیو، ترجمه: فواد حبیبی- کمال خالق‌پناه. نشر نی، چاپ اول (۱۳۹۷). گرفته شده است.

اثری مستقل و جذاب روبرویم. البته از این افزوده‌ها نباید پیش‌گفتار عالی مترجم انگلیسی کتاب-برونو بوستیلز- را از یاد برد. کتاب از یک پیش‌گفتار، سه سخنرانی بدیو در میانه‌ی سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۰ و دو مصاحبه با وی تشکیل شده است. بحث اصلی کتاب را می‌توان همچون گفتار ابتدایی آن حول محور روابط فلسفه و سیاست که از مباحث اصلی بدیو است برشمارد. در ادامه‌ی نوشته، ابتدا به برخی از جنبه‌های نظری فلسفه بدیو و مفاهیمی چون رخداد، سوژه و حقیقت در بستر هستی‌شناسی ریاضیاتی خواهیم پرداخت و در نهایت مروری بر سه فصل اصلی کتاب خواهیم داشت.

گذری بر فلسفه‌ی آلن بدیو

با نگاه به پروژه فلسفی آلن بدیو درمیابیم که سوال اصلی وی ارائه‌ی: یک پاسخ عقلانی برای امکان تغییر جهان در وضعیت معاصر است. در واقع بدیو خود را وامدار آن تفکر از «کمونیسم» می‌داند، که برآن است اندیشه‌ی کمونیستی را دوباره در ساحت گفتمان اجتماعی و نزاع‌های سیاسی زنده کند. بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی- چنانچه در تز (پایان تاریخ) فوکویاما مشهود است-، دیگر کمونیسم آن وجهه‌ی مبارزاتی خود را از دست داده و پایان نزاع بزرگ کمونیسم و سرمایه‌داری به نوعی با مستولی شدن سرمایه‌داری بر جهان پایان یافته. بدیو که معتقد است تبار منازعات طبقاتی و گرایش فکری به کمونیسم به عهد باستان برمیگردد و تنها در قرن نوزدهم است که با به عرصه آمدن سه اندیشه‌ی فلسفی-اقتصادی-سیاسی چون دیالکتیک آلمانی، نظریه اقتصاد سیاسی در انگلستان و قسمی اندیشه‌ی سیاسی، توسط مارکس و دیگران فرمولبندی و دارای ساختی معرفتی شد. که بعدها الگوهای دیگر را در جنبش‌های اجتماعی و انقلاب (۱۹۱۷) اکتبر تجربه کرد، امروزه چنان پیشین در دیالکتیک اجتماعی حضور ندارد و باید از نو پاسخی عقلانی به اندیشه‌ی «تغییر جهان در برابر تفسیر جهان» پیدا کرد. برای یافتن این پاسخ عقلانی وی هستی‌شناسی ویژه‌ی با نام هستی‌شناسی ریاضی که تبیینی بر نظریه مجموعه‌های (گئورگ فیلپ کانتور) است، صورتبندی می‌کند.

بدیو در سه کتاب اصلی خود (هستی و رخداد) (۱۹۸۸)، (نظریه‌ی سوژه) و (منطق جهان‌ها) (۲۰۰۶)- که جلد دوم از هستی و رخداد است و با عنوان هستی و رخداد (۲) از آن نام می‌برد-، صورتبندی هستی‌شناسی ریاضی خود در راستایی پاسخی فلسفی به تغییر جهان ارائه می‌دهد. وی دو مفهوم «وضعیت» و «جهان» را در آثار متعدد خود مترادف هم می‌گیرد و بر آن است که جهان یا وضعیت محلی ست که مجموعه‌ای از عناصر در آن وجود دارند، و این عناصر با توجه به منطق ویژه و خاص آن جهان نسبت‌های را باهم برقرار می‌کنند. منطق‌های جهان‌ها، روابط (این‌همانی و تفاوت‌ها) را با عناصر داخل مجموعه‌ی هر جهان تنظیم می‌کنند. از دید بدیو به شکل هستی‌شناختی عناصر مجموعه‌ها هیچ نسبتی باهم ندارند و در وضعیتی خنثی به سر می‌برند. تنها در رابطه با منطق جهان حاکم یا نظم/قانون وضعیت موجود است که این‌همانی و تفاوت بین آنها ساخته می‌شود. از این رو هر جهان دارای منطق و نظم درون‌ماندگار و ویژه‌ی خود است که عناصر خود را ساخت‌بندی می‌کند. در این نگاه می‌توان جهان را مترادف با منطقی گرفت که نسبت بین عناصر را تنظیم می‌کند. به عبارتی اگر قرار بر تغییری باشد باید آن تغییر در منطق وضعیت/جهان رخ دهد، چرا که تمامی روابط بین عناصر مجموعه، زائیده‌ی همین منطق است، نه چیزی بیرونی یا ذاتی آن عناصر.

در واقع اگر عناصر داخل مجموعه‌ی جهانی خاص را به شکل هستی‌شناختی خود در نظر بگیریم و هنوز نمودی پدیدارشناسی برای آن متصور نشویم، نمی‌توان از تفاوت و شباهت‌های عناصر مجموعه و روابط پیچیده‌ی آنها سخنی به میان آورد. چنین اندیشه‌ی در راستای (ماتریالیست کردن ایده‌ها) برای بدیو معنا می‌شود. به عبارتی ایده‌ها-که در تفکر افلاطونی به جهان عقلانی اختصاص دارند-تنها در شکل نمود و پدیداری خود-در شکل ماتریال خود-از منطق تنظیم‌گر و نظم دهنده‌ی جهانی که بدان تعلق دارند پیروی می‌کنند. بنابراین برای بدیو، دو جهان ایده و محسوسات-عقلانی و ماتریال- که در اندیشه‌ی افلاطونی جهان‌های مجزایی هستند- معنا ندارد، چرا که وی این دو جهان را درهم تنیده و به یک شکل، آنهم در نظم منطق جهان‌های خود، فهم می‌کند.

جدا از نسبتی که عناصر یک جهان با یکدیگر دارند، هر عنصر با خودش نیز این‌همانی دارد و در واقع این نسبت نیز از همان منطق کلی حاکم بر مجموعه طبیعت می‌کند. بدیو این ترم از نظریه‌ی خود را در راستایی جوابی عقلانی به منطق شورش‌ها و انقلابات سیاسی طرح‌ریزی می‌کند. وی معتقد است اگر عنصری در مجموعه-که به تبع روابط خود را از منطق جهان متعلق بدان می‌گیرد- به پایین‌ترین سطح این‌همانی با خود برسد و دیگر توانایی آنچه بدان تواناست از آن سلب شود، دچار از خود بیگانگی می‌گردد. به عبارتی اگر عنصری فاقد قدرت تصمیم‌گیری شد و توانایی به فعلیت درآمدن، از آن گرفته شد، همچون عنصری (ناموجود) درون مجموعه عمل می‌کند. در اینجا ناموجود، به هیچ رو به معنای وجود نداشتن داخل وضعیت/جهان و منطق خاص آن نیست، بلکه بدان دلیل که این‌همانی با خود و توان انجام و تصمیم‌گیری از وی سلب شده است، چونان عنصری ناموجود قلمداد می‌شود. عنصری که هیچ ویژگی خاص و متمایز کننده‌ی از دیگر عناصر مجموعه ندارد، اما نمی‌توان از مجموعه حذفش کرد، چراکه تمامی عناصر یک وضعیت/جهان-چه موجود و چه ناموجود- ضامن بقایی وضعیت هستند. به عنوان مثال جهان سرمایه‌داری و منطق تنظیم‌گر آن بدون طبقه‌ی (سرمایه‌دار و پرولتر) به هیچ وجه وجود ندارد، اما چون در این جهان قدرت تصمیم‌گیری و توانای این‌همانی با خودش از (پرولتر) سلب شده است، وی همچون عنصر ناموجود درون جهان سرمایه‌داری می‌ماند. به عبارتی در منطق جهان سرمایه‌داری، پرولتر همچون ناموجود وضعیت قلمداد می‌شود. در این شرایط عنصر ناموجود هیچ ویژگی خاصی-به جز ویژگی که همه‌ی عناصر در آن مشترک‌اند-ندارد که قادر باشد موجودیت خود را «پدیدار» بخشد. اگر دوباره به مثال پرولتر در نظام سرمایه‌داری رجوع کنیم، می‌بینیم که این عنصر تنها در داشتن (نیروی کار) که وجه اشتراک تمامی اعضای نظام سرمایه‌داری است-از سرمایه‌دار و صاحبان تولید گرفته تا بنگاه‌دارن و...- اشتراک دارد، دیگر اعضای این مجموعه ویژگی‌های خاص و مختص به خود دارند که با دیگر اعضا به اشتراک در نمی‌آید- مثلاً برای صاحبان تولید قدرت اعمال نظر-، اما پرولتر در این منطق هیچ ویژگی منحصر به فردی ندارد که مختص وی باشد و نشانه‌ی بر حداکثر وجود آن در آن منطق باشد. از این رو با خود این‌همانی ندارد و قدرتی در برابر انتخاب‌های خود نیز ندارد. و در واقع همچون عنصری ناموجود تلقی می‌شود که صد البته وجودش درون سیستم برای بقای سیستم الزامی است.

در این شرایط، بدیو معتقد است الزام هرگونه تغییری در منطق جهان مجموعه، باید به نسبت و با ارجاع به عنصر ناموجود فهم شود-در این مثال می‌توان به زن در جوامع مردسالار همچون عنصر ناموجود اشاره کرد-. به عبارتی برای فهم این قضیه که آیا تغییر واقعی درون سیستم شکل گرفته، باید قضاوت را بر مبنای این گذاشت که آیا ناموجود آن وضعیت/جهان به درجه‌ای از حداکثری خود رسیده است یا خیر؟، آیا عنصر ناموجود توانا به فعلیت رساندن خود شده است یا خیر؟. در مثال

زن در جامعه‌ی مرد سالار، باید قضاوت را بر زن همچون عنصر ناموجود گذاشت که آیا به حداکثری وجود و توانایی خود رسیده یا خیر.

برای بدیو اصطلاح «رخداد»-که از مفاهیم بنیادی وی است- آن لحظه‌ی گذرا و موقتی است که عنصر ناموجود به درجه‌ی حداکثری خود می‌رسد. یعنی در لحظه‌ی کوتاه و مشخص شرایطی برای ابراز وجود ناموجود درون سیستم بوجود می‌آید. رخداد تنها لحظه‌ای موقتی است که امکانی نو را فراهم می‌کند. از این رو رخداد اصل و اساس تغییر واقعی نیست، بلکه صرفاً امکان جهان نو را بوجود می‌آورد، به عبارتی لحظه‌ی موقتی رخداد، امکانی را پیش می‌کشد که پیش از آن ناممکن جلوه می‌کرد. رخداد برای عنصر ناموجود فضا و ساحتی جدید می‌گشاید که می‌تواند در صورت تداوم بخشی به‌دان تغییر واقعی را به‌وجود آورد و خود را به حداکثری از وجود برساند. در این شرایط-یعنی رسیدن به حداکثری از وجود عنصر ناموجود- منطق جهان نیز دگرگون می‌شود و تغییر واقعی رخ می‌دهد. برای تحقق همچنین امری، بدیو از اصطلاح «سازماندهی کردن» سود می‌گیرد. امکانی که توسط رخداد بوجود آمده، به یک دوره و مدت زمانی که بعد از لحظه‌ی رخداد-پسارخداد-می‌آید، بستگی دارد، اگر در آن پسارخداد-که بازه‌ی طولانی‌تری به نسبت رخداد دارد- یک سوژه‌گی جمعی برای عناصر ناموجود شکل گرفت و توانستند با سازماندهی خود آن امکان را تداوم بخشند تا به تحقق نهایی خود برسند، ما به مفهوم تغییر واقعی یا همان «حقیقت» نوین سیاسی نائل آمده‌ایم.- البته برای بدیو شرط تحقق رخداد تنها در سیاست نیست بلکه سه ساحت دیگر علم، هنر و عشق نیز حضور دارند، که همگی آنها از همین هستی‌شناسی پیروی می‌کنند.

در اندیشه‌ی بدیو، لحظه‌ی رخداد، پیش‌بینی ناپذیر، محاسبه ناپذیر و غیر قابل تصمیم‌گیری است. درواقع ما نمی‌دانیم کی، کجا و چگونه یک رخداد به‌وجود می‌آید، چون هر رخدادی متضمن رخدادهای کوچک قبل از خود است که در زمان و به شکلی متفاوت خود را نمایان می‌کنند. برای بدیو خود رخداد، تنها آغاز و امکان یک وضعیت نو است، آنچه بیشتر از رخداد مهم جلوه می‌کند، شکل‌گیری «بدنه‌ی حقیقت» است که در یک دوره‌ی زمانی طولانی‌تر، از لحظه‌ی انفجاری رخداد و با یک کار ماتریالیستی و جمعی شکل می‌گیرد. به طوری که گفته شد بدیو نام این کار جمعی و ماتریالیستی را ارگانیزاسیون یا سازماندهی کردن می‌نامد. در این معنا «سوژه‌ی وفادار به رخداد» یک ترم فلسفی به خود می‌گیرد و مراد از آن این است که امکان‌های نوی که رخداد بوجود می‌آورد توسط سازماندهی و عاملیت متدوام شود تا به تحقق نهایی و تغییر واقعی خود نائل آید. به عبارتی سوژه‌ی وفادار به رخداد، تغییر و غایت را نه در خود رخداد، بلکه در تلاش برای تداوم امکان‌های گشوده شده توسط رخداد می‌داند.

با این اوصاف، برای تغییر جهان-جهان به معنای بدیویی- باید دیالکتیکی بین لحظه‌ی رخداد و تداوم آن-حقیقت- صورت گیرد که تغییر واقعی رخ دهد. عنصری که می‌تواند میانجی بین این دو باشد و به تعبیری رخداد را به بدنه‌ی حقیقت متصل کند، «سوژه» نام دارد. در فلسفه‌ی بدیو سوژه در مواجهه با رخداد، آن نیرو و توانی است که متعهد می‌شود-وفادار می‌ماند- که در یک بازه‌ی زمانی طولانی برای محقق کردن آن امکان‌های نو تلاش کند، تا تغییر را در دل منطق و وضعیت خاص ایجاد کند. این تلاش‌ها شکل و نمودهای متعددی از آفرینش‌های هنری در ساحت هنر، ابداعات علمی در ساحت علم، روابط روانکاوانه در رابطه‌های عاشقانه و مبارزات سیاسی در ساحت سیاست دارند. به عنوان مثال در ساحت سیاست سه عنصر(شدت،

انقباض و مکانمندی)، رخداد را در وضعیت پسارخدادی آن حفظ می‌کنند، این سه عنصر هر سه در جنبش‌ها و مبارزات سیاسی رخ می‌نماید.

تلاش فلسفه‌ی بدیو برای سازماندهی جمعی عناصر ناموجودی است که امکان‌های نو رخداد را فهم کنند و در تلاش برای تداوم آن باشند تا خود را از عنصرناموجود به درجه‌ی حداکثری وجود برسانند و تغییر منطق جهان‌های خود را ایجاد کنند. در اندیشه‌ی وی این تغییرات هستند که جهان‌های نو را در ساحت‌های مختلف به‌وجود می‌آورند از این رو وی حتی تاریخ تغییرات فلسفی را به بیرون از ساحت فلسفی می‌کشاند و شروط بوجود آمدن فلسفه‌ی جدید را بر امکانی نو در ساحت‌های سیاست، هنر، علم و عشق می‌داند.

بررسی کتاب فلسفه برای مبارزان

بدیو در فصل نخست کتاب با عنوان (رابطه‌ی پر رمز و راز فلسفه و سیاست)، بر این باور است که آینده‌ی فلسفه در بیرون از تاریخ فلسفه رخ می‌دهد. وی با ارجاع به جمله‌ای از آلتوسر که ظهور مارکسیسم را بر دو عامل اساسی یعنی (ماتریالیسم تاریخی) و (ماتریالیسم دیالکتیک) می‌داند، معتقد است در تمام تاریخ فلسفه ظهور مکاتب و اندیشه‌ها به نوعی در خارج از مرزهای آن رخ داده‌اند و بعدها به عنوانی از تاریخ فلسفه وارد شده‌اند. «همانگونه که فلسفه‌ی افلاطون با ریاضیات به صحنه آمد و فلسفه‌ی کانت با فیزیک نیوتنی» (ص ۲۴). برای بدیو شروط به ظهور آمدن فلسفه نه در خود فلسفه بلکه در رخدادهای ست که در چهار ساحت سیاست، علم، هنر، و عشق رخ می‌دهند. وی در این فصل با ارجاع به هگل، فلسفه را اندیشه‌ی می‌داند که در پایان روز و در شب‌هنگام همچون پرنده‌ی دانایی - جغد مینروا - پا به عرصه می‌گذارد. آنگاه که روز به سرآمده و تمامی اتفاقات افتاده‌اند، فیلسوف در بستر خود با چشمی نیمه‌باز شاهد ماجراهای روز است و شب‌هنگام فلسفه‌ی خود را طرح افکنی می‌کند. اما خود بدیو براین موضع است که فلسفه باید «یک گام بیشتر بردارد» (ص ۲۶). بدون شک برداشتن گامی متفاوت در فلسفه، خود نیز ایده‌ی فلسفی است که همچون ایده‌ی پایان فلسفه و ظهور تفکری نو در فلاسفه‌ی قبل از بدیو نیز حضور دارد. از این رو وی کار خود را نیز مانده فلاسفه‌ی پیشین، بازی کردن در میدان نظری فلسفه می‌داند و به عبارتی معتقد است تکرار بازی گذشته در فلسفه است، اما تکراری خلاقانه.

بدیو در ادامه‌ی این فصل به تحلیل خود از دو دیدگاه متفاوت به نسبت فلسفه می‌پردازد. «دیدگاه نخست فلسفه که از اساس یک شیوه‌ی انعکاسی از معرفت و شناخت است: شناخت حقیقت در قلمرو نظری، و شناخت ارزش‌ها در قلمروی عملی» (ص ۲۸)، که بهترین سازمان برای انتقال این شناخت چیزی به مانده «مدرسه» است. در این دیدگاه فیلسوف نقش یک پروفیسور یا استاد فلسفه را ایفا می‌کند. دیدگاه دوم اساسا فلسفه را یک فرم شناخت، چه عملی و چه نظری نمیداند و «بلکه بیشتر درگیر دگرگونی کامل یک سوژه و ایجاد تغییر رادیکال در انواع و گونه‌هاست: آشوبی کامل در هستی» (همان). در این دیدگاه فلسفه چونان خطاب آزادانه‌ی ست که در تاریخ فلسفه از سقراط، دکارت، روسو و... شنیده‌ایم. در این دیدگاه فلسفه همچون «کنش» رخ می‌نماید، کنشی که ابزارهای معینی را در جهت تغییر عقاید و هنجارها به مخاطبانش می‌دهد. به زعم بدیو در میدان نظری، فلسفه همواره با یک تکرار خلاق روبروست: «بنابراین ما یک فرم یگانه داریم و (به واقع) فرمی متغییر از یک فرم یگانه» (ص ۳۳). این «فرم یگانه» را می‌توان، تاثیر همواره‌ی حوزه‌های دیگر و «رخدادها»ی دیگر بر

جریان‌های فلسفه‌ی نام نهاد و بعد «متغیر» آن را خلاقیت فلسفی فیلسوفان. بدیو از این رو معتقد است به همین دلیل است که ما می‌توانیم فلسفه‌ی فیلسوفان را به رغم تفاوت‌های عظیم‌شان بازناسیم (ص ۳۴). به زعم وی تمامی این رخدادهای که جز شروط فلسفه هستند در ساحت سیاست، هنر، علم و عشق رخ می‌دهند. این ساحت‌ها رخدادهای نو را به نمود می‌رسانند و از نمود این رخدادهای فلسفه‌های نو ظهور می‌کنند، به تعبیری تاریخ فلسفه در خارج از مرزهای فلسفه جریان دارد.

در ادامه‌ی گفتار و در پرتو این بحث، بدیو (رابطه‌ی پر رمز و راز فلسفه و سیاست) را پی‌می‌گیرد، رابطه‌ی که می‌توان از موضوعات بنیادی فلسفه‌ی چپ نو، با درگیری در ساحت سیاست برشمارد. وی مبحث را با طرح پارادوکسی عظیم بین فعالیت فلسفی و برداشت فلاسفه از سیاست آغاز می‌کند. بدیو فعالیت فلسفی را یک فعالیت «دموکراتیک» می‌داند، اما برداشت‌های سیاسی فلاسفه را فاقد هرگونه عنصر دموکراتیک می‌خواند. «تولد فلسفه بی‌شک منوط بود به ابداع نخستین فرم قدرت دموکراتیک توسط یونانیان» (صص ۴۱-۴۰). «فلسفه از یک سو گفتاری است مستقل از جایگاهی که فرد سخن‌گو اشغال می‌کند و یا اگر این‌گونه ترجیح می‌دهید: فلسفه گفتار هیچ شاه، روحانی، خدا یا پیامبری نیست. هیچ تضمینی از جانب (ذات) متعال، قدرت و یا آیین‌های مقدس، برای گفتار فلسفی وجود ندارد. فیلسوف می‌تواند هرکسی باشد. آنچه می‌گوید نه به واسطه‌ی گوینده‌ی آن، بلکه تنها به دلیل محتوای بیان شده می‌تواند معتبر-یا نامعتبر- باشد» (ص ۴۲)، بنابراین فعالیت فلسفی جوهری دموکراتیک دارد و هرکسی با هر موقعیت طبقاتی می‌تواند فیلسوف باشد. البته این هرگز به معنایی هم‌ارزشی و هم‌ارزی عقاید فلسفی و نوعی نسبی‌گرایی در فلسفه‌ی بدیو نیست، «از اصل برابری هوش، اصل برابری عقاید بیرون نمی‌آید» (ص ۴۳). اما از سوی دیگر عقاید خود فلاسفه هیچ سنجیتی با اصل دموکراتیک فعالیت فلسفی ندارند. در واقع به گفته‌ی بدیو: «فلاسفه به طور کلی برای فضیلت‌های دولت پارلمان‌تاریستی و آزادی عقاید ارزشی قائل نیستند- فضیلت‌هایی که به اتفاق آرا مورد تایید همه است» (ص ۴۰)، سیر (مخالفت با فضیلت‌های همگانی) را وی بین تمامی فلاسفه از افلاطون گرفته تا خودش پی‌می‌گیرد. پارادوکس این وضعیت ضد دموکراتیک بودن عقاید فلسفی فلاسفه، هنگامی نمایان می‌شود که فیلسوف به سیاست می‌اندیشد. پارادوکسی که در میانه‌ی سه اصطلاح: «دموکراسی، سیاست و فلسفه» جریان دارد. از آن رو که می‌توان گفت برابری و کلیت که «نام کلاسیک آن عدالت است» جزء ویژگی‌های یک سیاست معتبر در میدان فلسفه شمرده می‌شود، مفهوم آزادی فردی از اعتبار کمتری در مقابل با عدالت که «به معنای سنجش هر وضعیت و موضع از نقطه‌نظر یک قاعده‌ی برابری طلبانه است که به مثابه امری همگانی موجه گشته است» (ص ۴۴) برخوردار است. و «اگر عدالت نام فلسفی سیاست به مثابه حقیقت جمعی باشد، آنگاه عدالت مهمتر از آزادی است» (همان). در این گفتار بدیو معتقد است، فلسفه نیز همچون ریاضیات در ابتدا بر آزادی اولیه گماشته می‌شود ولی در ادامه با قسمی جبری مطلق سروکار داریم. دموکراسی همچون شرطی برای تحقق فلسفه قلمداد می‌شود اما فلسفه هیچ ارتباط مستقیمی با عدالت ندارد «عدالت در عوض خود را در دورترین فاصله از لادید دموکراتیک و فاسده کننده‌ی آزادی فردی، به مثابه پیوندی حادث میان فضیلت و ترور نشان می‌دهد» (ص ۴۶). بنابراین ابهام سه اصطلاح دموکراسی، فلسفه و سیاست همچنان باقی خواهد ماند.

در ادامه‌ی گفتار، بدیو که خود عمل انتخاب را اصلی آزاد می‌داند، معتقد است بعد از انتخاب گزینه‌ی مورد نظر باید تمامی پیامدهای آن را پذیرا باشیم. دیگر-برای نمونه- در وضعیت انتخابی مبارزات سخت و فداکاری‌ها جایی برای زندگی شخصی و آزادی عقید وجود ندارد، در این انتخاب آدمی همواره درگیر با دیالکتیک رخداد و حقیقت است. وفاداری همیشگی به امکانی

نو، که رخداد در زمانه‌ی خاص آن را گشوده است. در این وضعیت «هرچه هست دیسپلین است و کار مداوم جهت یافتن ابزارهای استراتژیک برای پیروزی» (ص ۴۸). با این تعبیر، بدیو معتقد است نتیجه‌ی کاری چنین، نه به وجود آوردن دولتی دموکراتیک «بلکه دیکتاتوری پرولتاریا است با هدف از بین بردن مقاومت دشمن» (همان). در واقع اقلیت آگاه و وفادار به رخداد در سازماندهی سوژه‌ی جمعی در تلاش برای تداوم و امکان‌های نو رخداد هستند که آن را به بدنه‌ی حقیقت سیاسی و تغییر واقعی گره بزنند، از این رو همه‌ی این مواجهات خصلتی کلی دارند و در جهت از میان برداشتن و رهایی از تمام نابرابری‌ها، طبقات و در آخر سر «پایان خود دولت» است.

با این اشاره می‌توان دموکراسی را بر دو مفهوم حمل کرد، یکی بر شکل سیاسی و مدیریتی دولت، همچون دولت دموکراتیک، و دیگری فرمی از کنش توده‌ای. بدیو معتقد است در معنای اول «دموکراسی هیچ گونه رابطه‌ی مستقیمی با هیچ قسمی از سیاست انقلابی و عدالت ندارد، اما در معنای دوم، دموکراسی دیگر یک هنجار یا هدف نیست، بلکه صرفاً ابزاری ست برای ارتقای یک حضور فعال همگانی در میدان سیاسی. دموکراسی خودش حقیقت سیاسی نیست، بلکه یکی از ابزارهای یافتن حقیقت سیاسی است» (همان). حقیقت سیاسی همان تداوم به لحظه‌ی انکشاف رخداد است، تلاشی سازمان یافته که به میانجی سوژه‌ی جمعی امکان نو رخداد را به بدنه‌ی حقیقت گره می‌زند تا تغییر واقعی را در منطق جهانی خاص به وجود آورد. این تغییر، در جهت تغییر بین روابط عناصر داخل مجموعه‌ی جهان است. از این رو دموکراسی تنها می‌تواند یکی از ابزارهای رهایی باشد، نه غایت و هدف اصلی حقیقت سیاسی، دموکراسی می‌تواند کنش توده‌ای را برای همگان ممکن کند، کنشی که در جهت تداوم بخشی بر امکانات گشایش یافته درون منطق‌های جهان‌ها ست. از همین رو به گفته‌ی بدیو «ما نمی‌توانیم به هیچ طریق مبرهنی از فلسفه به دموکراسی گذار کنیم و با این حال کماکان دموکراسی یکی از شروط فلسفه است» (ص ۴۹). در تعریف بدیو، این بدان معناست که دموکراسی در دو نقطه و در دو مکان از امکانات بوجود آمدن فلسفه است، یکی در آغاز فلسفه و «به شکلی فرمال» - که هرکسی به اعتبار اندیشه‌ی خود می‌تواند فیلسوف باشد - و دیگری در مقصد، و «در شکل واقعی» خود - که دموکراسی در آن «به مثابه جنبش دموکراتیک واقعی، یکی از ابزارهای سیاست رهایی بخش همگانی را مشخص می‌سازد» (همان) - وی برای سوژکتیو یگانگی این دو معنا از دموکراسی در فلسفه، نام «کمونیسم» را انتخاب می‌کند. «به عبارت دقیق‌تر کمونیسم فرضیه‌ی جایگاه تفکر است، جایی که شروط فرمال فلسفه خود به وسیله‌ی شروط واقعی یک سیاست دموکراتیک - که به تمامی متفاوت است از دولت دموکراتیک موجود - ایجاد و حفظ می‌شود.» (همان) پس از این رو هرگاه کنشی جمعی در راستای «برابری» عمل کند، می‌تواند شرط تحقق فلسفه و حقیقت سیاسی واقعی را مهیا کند. از این رو فلسفه همیشه بعد از حوادث روز و در شب اندیشناک به وجود می‌آید، «هرگاه یک جمع انسانی در راستای برابری عمل کند، شرایط فراهم است برای اینکه هرکس بدل به یک فیلسوف شود» (ص ۵۰)، به تعبیر ژاک رانسیر در این وضعیت شرایط پدیدار شدن کارگر-فیلسوف مهیا خواهد شد. «اگر همه با هم هستند، آن‌گاه همه کمونیست‌اند، و اگر همه کمونیست هستند، آن‌گاه همه فیلسوف‌اند!» (ص ۵۱). سازماندهی کنش جمعی شرایطی را برای عنصر ناموجود در منطق جهان بوجود می‌آورد که می‌تواند خود حقیقت سیاسی و کنش فلسفی خود را در جهت تغییر واقعی ساخت‌بندی کند.

بدیو در فصل کوتاه دوم با عنوان (فیگور سرباز) سعی در بازخوانی فیگور سرباز و نسبت‌اش با سویه‌های برسازنده‌ی ناانسانی انسان دارد. وی از مسیر تحلیل شعرهای از (جرارد مانلی هاپکینز) و (والاس استیونس) و نیز تجارب سیاسی این سویه‌های قهرمانگری را بازخوانی می‌کند. به زعم بدیو فیگور سلحشور آریستوکراتیک، در جریان‌های انقلابی (انقلاب کبیر فرانسه تا انقلاب فرهنگی چین)، جایش را به فیگور سرباز می‌هد، فیگوری که مخلوق دو قرن گذشته است. وی بعد از تحلیل سویه‌های از شعر هاپکینز بر این عقیده است که فیگور سرباز «آنگاه که حقیقت او را درمی‌ریاید» استعاره‌ای است بر سه ویژگی بنیادی وجود انسانی: «نخست باید گفت که سرباز نمونه‌ای است از هرکسی، و خطابی عام است. دوم این که - عمل - سرباز از همان دست کارهایی است که هرکسی می‌تواند آن را انجام دهد، هنگامی که هرکاری غیر ممکن به نظر می‌رسد. یعنی سرباز ایجاد قسمی فرصت و امکانی جدید است. سوم، سرباز نمونه‌ای است از آن‌چه در یک کنش، کنشی که در خدمت ایده‌ای حقیقی است، نامیرا و جاودان است.» (صص ۶۲-۶۱). وی معتقد است تمامی این موارد نیز در شعر استیونس نیز حضور دارند- البته با سویه‌ای مالیخولیایی‌تر-. اما بدیو بر آن است که دگردیسی شاعرانه‌ی سرباز، همچون پایان آن فیگور نیز است» بنابراین ما می‌دانیم که وظیفه‌مان بسیار دقیق است. دوره‌ی سلحشور آریستوکراتیک و همچنین دوره‌ی سرباز دموکراتیک را پشت سر گذاشته‌ایم. . . . ما در آشفتگی، خشونت و بی‌عدالتی زندگی می‌کنیم. ما باید اشکال نمادین جدیدی برای کنش‌های جمعی‌مان خلق کنیم» (ص ۶۶). از این رو بدیو کنش‌مندان جمعی را ملزم به دفاع و حمایت از حقایق جدید در بستر تایید «مکانمندی‌شان» می‌داند، و با استعاره‌ی بر شعر استیونس بر آن است که «خورشیدی جدید» را برای دوره‌ی خود برسازیم.

فصل سوم کتاب با عنوان (سیاست به مثابه دیالکتیکی غیر بیانگر)، متن سخنرانی بدیو در همایش سال (۲۰۰۵) در انجمن برک‌بک لندن است، و محور اصلی آن بررسی پرسش: آیا امروزه هنوز می‌توان به یک سیاست حقیقت فکر کرد؟، است. متن سخنرانی مجدداً توسط بدیو بازنویسی شده است و دگرگونی‌های بر آن صورت گرفته (بنگرید به پانویس مترجمان ص ۶۹). در این گفتار بدیو مجدداً از مسیر هستی‌شناسی ریاضیاتی و ارائه‌ی نمونه‌های از نظریه‌ی مجموعه‌ها، سعی در تبیین و آفرینش «داستانی بزرگ» در جهت «باور و سیاستی بزرگ» برای عصر کنونی دارد. تحلیل بدیو از رهگذر مفاهیم بنیادین وی- رخداد، سوژه و حقیقت- بر سازوکار قانون و نظم منطق مجموعه‌ها و میلی که علیه این قانون اتخاذ می‌گردد، می‌گذرد. بدیو بر این باور است باید لحظه‌های گذرا از ستیزهای سیاسی و شورش‌ها را از خودمان کنیم و برای این شرایط از سوی ما نام گذاری صورت گیرد. وی با گریز به سیاست انقلابی قرن گذشته، این زمانه را در فراسوی چنین سیاستی کلاسیکی به «دیالکتیک بیانگر» نام گذاری می‌کند، که یکی از سویه‌های آن تدوam بخشی به لحظه‌های گذرای شورش‌های سیاسی ست و سویه دیگر آن نمایندگی طبقه‌ی کارگر توسط حزب یا سازمان انقلابی ست. «یک شورش می‌تواند مطلقاً تکین باشد و در عین حال کلی: تکینگی ناب، زیرا آن یک لحظه‌ی ناب است و کلی، چرا که در نهایت این لحظه، بیان -سرشت- تناقضات بنیادی و عمومی است» (صص ۷۰-۶۹). لحظه‌ی رخداد، ویژگی و تکینگی مخصوص به خود را دارد، که شرایط و زمانه‌ی امکان را تعیین می‌کند، در واقع «لحظه‌ی موقتی» هیچ رخدادی همچون رخدادهای پیشین نیست، شکل نمودی آن، زمان و فرم بیانی آن و در نهایت شیوه‌ی امکانات آن با رخدادهای پیشین و آینده فرق دارد، از این رو یک «تکینگی ناب» و ویژگی خاص را داراست. از سویی دیگر- در صورت وجود سوژه‌گی جمعی متعهد- تداوم آن به شکلی، نماینده‌گی صداها‌ی خفه شده و ویژگی‌های خفه

شده‌ی عناصر ناموجود در منطق جهانی خاص است. «در این رویکرد، فراشد سیاسی بیان تکین واقعیت عینی نیست، بلکه، به یک معنا فراشد جدایی از این واقعیت است» (ص ۷۱). بدیو که بر آن است از یک امکانی واقعی و منطقی در یک سیاست جداسازانه و «سیاست حقیقت» صحبت کند، معتقد است امروزه دیالکتیک بیانگر عبارات است، از رابطه‌ی میان سوبه محافظه‌کارانه‌ی قانون-لیبرالیسم- و سوبه‌ی برساننده و خلاق میل-کنش جمعی- «امروزه در میدان واقعی سیاست که تا حدودی ویران و خرابه است، میدان نبردی بدون ارتش، ما اغلب با یک سیاست ارتجاعی-مثلا لیبرالیسم- مواجهیم که مفهوم کلیدی آن، قانون و نظم است، یعنی چیزهایی که از قدرت و ثروت حمایت می‌کنند و در مقابل، سیاست انقلابی را داریم که مفهوم کلیدی آن میل جمعی است، میل به خلق جهان جدیدی از صلح و عدالت» (همان).

بدیو با ارجاع به روش نظریه‌ی «ساخت‌پذیر» در مجموعه‌های ریاضیاتی از کورت گودل- و با تحلیل ویژه‌ی خود در بستر سیاسی-اجتماعی- از جداسازی سخن به میان می‌آورد که در اعمال قانون بروز می‌کند. وی معتقد است که «قانون همیشه تصمیم دربارهِ وجود داشتن است» (ص ۷۳) و در منطق محافظه‌کارانه‌ی قانون «بخش خاصی از کلیت جمعی، عملاً در چهارچوب برداشت قانونی وجود ندارد» (همان)، از این رو پرسش از قانون در حین پرسشی حقوقی، پرسشی هستی‌شناختی نیز است. بدیو در ادامه باز از منظر ریاضیاتی سعی دارد گریزی به مبانی عقلانی خود از سیاست رهایی بخش بزند. وی از زبان ریاضیدان‌ها طرح می‌کند «چگونه می‌توانیم یک ابژه‌ی ریاضیاتی پیدا کنیم که نه توصیف روشنی داشته باشد، نه نام، و نه جایی در طبقه‌بندی‌ها؟ چگونه می‌توانیم ابژه‌ی را بیابیم که مشخصه‌اش نام نداشتن و ساخت‌ناپذیر بودن باشد؟» (ص ۷۷)، به عبارتی دیگر آن عنصر ناموجود و نام‌ناپذیر در منطق مجموعه‌ها چیست؟. در ریاضیات، پل کوهن نام این مجموعه را «مجموعه‌های ژنریک» می‌گذارد-نامی که بدیو از آن به نام باشکوه یاد می‌کند-. بدیو نیز با ارجاع به مارکس از «انسان ژنریک» سخن می‌گوید، انسانی که میل به علیه قانون و نظم موجود داردو برای خود-رهایی بخشی در تکاپوست. «برای مارکس، ژنریک، نام شدن کلی بودگی انسان است و کار ویژه‌ی تاریخی پرولتاریا تحویل دادن این فرم ژنریک از انسان به ما است، بنابراین از دید مارکس، حقیقت سیاسی در طرف وجه ژنریک و کلی است و نه در طرف وجه خاص و جزئی. به لحاظ صوری، این مسئله، مسئله‌ی میل، آفرینش یا ابداع است نه قانون، ضرورت یا بقا» (همان). پس حقیقت سیاسی در عضوی نام‌ناپذیر و بر ساخت‌ناپذیری ست که ویژگی خاصی-جز ویژگی کلی مجموعه که همه در آن مشترک‌اند- ندارد. ژنریک همان ناموجودی ست که این‌همانی باخود را از دست داده است و باید در لحظه‌ی رخداد خود را به حداکثری وجود برساند. تلاش برای این حداکثری وجود شدن تغییر واقعی سیاست و تغییر منطق جهان است. اما بدیو معتقد است نزاع سیاسی به طور مستقیم نزاع میان «ژنریک بودگی و ساخت‌پذیری» نیست، چراکه -مثلاً در الگوی فاشیستی سیاست- با ترکیبات پیچیده‌ای از قانون، نظم، میل، وجه ژنریک و ساخت‌پذیری روبرویم. به عنوان یک الگوی سیاسی «مثلاً فاشیسم به تمامی در جانب قانون وجود ندارد. همان‌گونه که مطالعات تجربی نشان داده‌اند، فاشیسم نابودی تام قانون به نفع برداشت خاصی از میل است، میلی معطوف به یک ابژه‌ی کاملاً خاص» (ص ۷۸).

بدیو در این گفتار- همسو با اسلاوی ژیزک-، مسئله‌ی بنیادین سیاست امروزی را مسئله‌ی اراده‌ی عمومی می‌داند، چرا که معتقد است امروزه بحث اصلاً بر سر بحث میل در برابر قانون نیست. پس باید تا حدودی مفهومی امیال بهنجار را نه در برابر اراده‌ی عمومی بلکه در اراده‌ی ژنریک قرار داد (ص ۸۰). در پایان بدیو معتقد است که دشوارترین مسئله‌ی زمان ما، مسئله‌ی

«داستانی جدید» است. آفرینش داستانی بزرگ و جدید برای باور داشتنی بزرگ و سیاستی بزرگ و در این راه «باید داستان را از ایدئولوژی متمایز کنیم، زیرا ایدئولوژی به طور کلی در مقابل علم، حقیقت یا واقعیت است.» (همان) و باید امیدوار بود «که یافتن امکان داستان جدیدیمان ممکن خواهد شد» (ص ۸۳).

دو بخش نهایی کتاب فلسفه برای مبارزان، از دو مصاحبه با بدیو تشکیل شده است که مصاحبه‌ی نهایی آن توسط مترجمان فارسی کتاب برای درک بهتر رابطه‌ی فلسفه و سیاست پیوست شده است. این مصاحبه امکانات تحلیلی بیشتری را در ساحت واقعی سیاست امروز برای مخاطبان بدیو می‌گشاید.