

آلن بدیو

ترجمه: صالح نجفی، محسن ملکی

آنچه در ادامه می‌آید ترجمه فصل اول رساله «فلسفه برای مبارزان» آلن بدیو است که از سوی مترجمان در دست ترجمه است. در این جا اشاره‌ای به شعر مشهور «دموکراسی» آرتور رمبو می‌شود که ترجمه آن نیز به متن اضافه شده است.

\*\*\*

دموکراسی

آرتور رمبو

پرچم ما می‌زیبد به این منظره ناپاک، و زبان نامفهوم مان خفه می‌کند

نوای طبل و کوس را.

در شهرهای بزرگ، خوراک خواهیم داد

به بدترین شکل تن‌فروشی

و قتل عام خواهیم کرد شورش‌های منطقی را.

در شوره‌زارانی خیس! –

در رکاب مخوف‌ترین بهره‌کشی‌ها،

صنعتی و نظامی.

الوداع، می‌رویم از این جا، به هر آن کجا که باشد.

سربازان وظیفه،

فلسفه ما فلسفه‌ای است بی‌امان؛

بی‌خبر از علم، سگان هار عافیت،

باقی جهان را بگذار با قارقارشان.

به این می‌گویند پیشرفت راستین. به پیش سربازان، برویم!

\*\*\*

پیش از آنکه به سراغ رابطه خارق اجماع میان فلسفه و سیاست برویم، مایلم چند سوال ساده درباره آینده خود فلسفه مطرح کنم.

سخنم را با اشاره به یکی از استادانم یعنی لویی آلتوسر آغاز می‌کنم. برای آلتوسر، تولد مارکسیسم مسأله ساده‌ای نیست. تولد مارکسیسم در گرو دو انقلاب است، دو واقعه فکری عظیم. رویداد اول علمی است. مارکس علمی درباره تاریخ خلق کرد که نامش «ماتریالیسم تاریخی» است. رویداد دوم ماهیتی فلسفی دارد. مارکس و چند متفکر دیگر جریانی تازه در فلسفه به راه انداختند که نامش «ماتریالیسم دیالکتیکی» است. می‌توان گفت که ظهور فلسفه‌ای نو ضرورت می‌یابد تا تولد یک علم جدید را توضیح داده و به پیدایش آن کمک کند. آغاز ریاضیات شرط ظهور فلسفه افلاطون بود و فیزیک نیوتن شرط ظهور فلسفه کانت. هیچ مسأله غامض و پیچیده‌ای در این باره وجود ندارد. اما در این بستر، می‌توان به چند نکته مختصر و مفید درباره آینده فلسفه اشاره کرد.

می‌توانیم سخنمان را با بررسی این نکته آغاز کنیم که آینده فلسفه اصولاً وابسته به خود فلسفه و تاریخ فلسفه نیست، بلکه در گرو رویدادهایی تازه در بعضی قلمروهاست که بی‌واسطه ماهیت فلسفی ندارند. به طور مشخص، فلسفه وابسته به رویدادهایی است که تعلق به قلمرو علم دارند: برای مثال، ریاضیات برای افلاطون و دکارت و لایبنیتس؛ فیزیک برای کانت و وایتهد؛ و پوپر؛ تاریخ برای هگل و مارکس؛ زیست‌شناسی برای نیچه و برگسن و دلوز.

من کاملاً با این گفته موافقم که فلسفه وابسته است به قلمروهای غیرفلسفی که به نظرم می‌توان آنها را «شروط فلسفه» نامید: باید یادآور شوم که من شروط فلسفه را به آموشدهای علم محدود نمی‌کنم. من مجموعه بس گسترده‌تری را پیش می‌نهم که در آن چهار نوع متفاوت از شرطها مطرح می‌شود: قطعاً علم اولین این شروط است، ولی باید به سیاست و هنر و عشق نیز اشاره کرد. از این رو، کار خود من، برای مثال، وابسته است به مفهوم تازه‌ای از نامتناهی، و همچنین اشکال تازه سیاست انقلابی، اشعار عالی مالارمه و رمبو و پسوآ و ماندلشتام یا والاس استیونس و نثر ساموئل بکت و تصویرهای تازه از عشق که در بستر روانکاوی به ظهور رسیده‌اند و در عین حال دگرگونی کامل تمامی سوال‌های راجع به تمایلات جنسی و جنسیت.

به‌همین دلیل می‌توان گفت آینده فلسفه وابسته به این است که بتواند رفته رفته خود را با تغییر و تحول شروط خود سازگار کند. بدین اعتبار می‌توان اضافه کرد که فلسفه همواره در وهله دوم می‌آید؛ فلسفه همواره بعداً از راه می‌رسد، یعنی پس از و به دنبال نوآوری‌ها و ابداع‌های غیرفلسفی.

نتیجه‌گیری هگل نیز بر این نکته صحنه می‌گذارد. برای او، فلسفه پرنده حکمت یا مرغ دانایی است: جغد مینروا. اما جغد فقط در ساعت‌های پایانی روز بال پرواز می‌گشاید. فلسفه رشته‌ای است که پس از روز معرفت می‌آید، پس از روز آزمایش‌های مربوط به زندگی واقعی - هنگامی که شب فرا می‌رسد. از قرار معلوم، بدین سان مسأله آینده فلسفه حل می‌شود. دو حالت را می‌توان تصور کرد. حالت اول: طلوع تازه آزمایش‌های خلاق در زمینه‌های علم و سیاست و هنر یا عشق نزدیک است و بنابراین باید منتظر تجربه شامگاهی

تازه برای فلسفه باشیم. حالت دوم: تمدن ما فرسوده و به آخر خط رسیده و آینده‌ای که می‌توان تصور کرد تاریک و غم‌انگیز است، آینده‌ای پیوسته تیره‌وتار. بدین‌سان، فلسفه در آینده آهسته در شبی تیره جان خواهد سپرد. فلسفه بدل خواهد شد به آنچه بکت در سرآغاز داستان مصاحب<sup>۲</sup>، یکی از متن‌های درخشانش، نوشته است: «صدایی در تاریکی به گوش آدم می‌رسد». صدایی بی‌معنا و بی‌مقصد.

در واقع، از هگل تا آگوست کنت، و سپس از نیچه تا هایدگر و دریدا و حتی ویتگنشتاین و کارنپ، بارها و بارها به ایده فلسفی مرگ محتمل فلسفه بر می‌خوریم - دست کم مرگ فلسفه در قالب کلاسیک یا متافیزیکی‌اش. آیا من که شهرت دارم به تحقیر فرم مسلط زمانه و نقد تندوتیز از کاپیتوپارلمانتاریسم، قصد دارم درباره پایان ضروری فلسفه و لزوم غلبه بر آن موعظه کنم؟ می‌دانید که من چنین موضعی ندارم. درست برعکس، من همانگونه که در اولین *مانیفست فلسفه* نوشتم، متعهدم به امکان اینکه فلسفه باید «یک گام به جلو بردارد».

دلیلش این است که تز رایج در مورد مرگ متافیزیک معضلات و مشکلات بسیاری دارد، منظور همان تز پست‌مدرن راجع به فائق آمدن بر عنصر فلسفی از راه رمان و به یاری فعالیت‌های فکری دوره‌تر، مختلط‌تر و با جزمیت کمتر است.

مشکل اول که شاید بیش از حد فرمال باشد، از این قرار است: حالا دیگر مدتهاست که ایده پایان فلسفه ایده‌ای نوعاً فلسفی بوده است. وانگهی غالباً ایده‌ای مثبت بوده. از نظر هگل، فلسفه به پایان خود رسیده چرا که قادر است به آن چیزی دست یازد که معرفت مطلق است. از نظر مارکس، جای فلسفه به معنای تفسیر جهان را می‌توان داد به کوششی ملموس و انضمامی‌تر برای تغییر همین جهان. برای نیچه، فلسفه قدیم مظهر قسمی انتزاع یا تجرید سلبی است که باید نابود شود تا راه برای ایجاب زنده و اصیل باز شود: راه برای گفتن «آری» بزرگ به هر آنچه زنده است و هستی دارد. و گرایش تحلیلی می‌گوید عبارات متافیزیک کاملاً مهمل‌اند، پس باید واسازی شوند و جای خود را به قضیه‌ها و گزاره‌های روشن بدهند و در ذیل پارادایم منطق مدرن جای گیرند.

در همه این موارد می‌بینیم اعلام‌های بزرگ مرگ فلسفه در کل یا مرگ متافیزیک به طور خاص غالباً وسایلی بلاغی‌اند برای گشودن مسیری نو، معرفی هدفی نو، در درون خود فلسفه. بهترین راه برای اینکه بگوییم «من فیلسوفی جدیدم»، احتمالاً این است که به تاکید زیاد بگوییم: «فلسفه به آخر خط رسیده، فلسفه مرده است! بنابراین با کار من چیزی سراپا نو آغاز می‌شود. نه فلسفه، بلکه تفکر! نه فلسفه، بلکه نیروی حیات! نه فلسفه، بلکه یک زبان عقلی نو! و در واقع، نه فلسفه قدیم، بلکه فلسفه جدید که از قضای روزگار اتفاقاً فلسفه من است».

بعید نیست که آینده فلسفه همواره شکل یک رستاخیز به خود گیرد. فلسفه قدیم، مثل انسانی پیر و کهن، می‌میرد؛ لیکن این مرگ به واقع تولد انسان جدید است، تولد فیلسوف جدید.

اما رابطه نزدیکی وجود دارد میان رستاخیز و بی‌مرگی، میان بزرگ‌ترین تغییر قابل تصور، یعنی گذار از مرگ به زندگی، و غیاب مطلق هرگونه تغییر، آن‌هم زمانی که خود را به دست طرب ناشی از نجات و رستگاری می‌سپاریم.

شاید تکرار موتیف پایان فلسفه که گره می‌خورد با موتیف مکرر آغازی نو برای تفکر نشانه بی‌حرکی بنیادین خود فلسفه باشد. شاید فلسفه همواره باید تداوم خود، ماهیت تکرارشونده خود را، زیر بیرق جفت دراماتیک تولد و مرگ قرار دهد.

حال می‌توانیم برگردیم به آلتوسر. آلتوسر است که می‌گوید فلسفه وابسته به علم است، اما در عین حال بحث بی‌اندازه غریبی را مطرح می‌کند که به موجب آن فلسفه اصلاً تاریخ ندارد: فلسفه همواره یک چیز است و همان است که همیشه بوده. در این صورت، مساله آینده فلسفه به واقع آسان می‌شود: آینده فلسفه همان گذشته آن است.

حیرت آور است که آلتوسر، این مارکسیست بزرگ، بدل می‌شود به واپسین مدافع مقوله قدیمی و مدرسی قسمی فیلسوفیا پرنیس<sup>۲</sup>، فلسفه به منزله تکرار محض همان، تکرار همان چیزی که همواره بوده، فلسفه‌ای به سبک نیچه در مقام تکرار ابدی همان.

ولی این «همان» واقعا یعنی چه؟ چیست این همان بودن همان که معادل است با تقدیر غیرتاریخی فلسفه؟ این سوال برمان می‌گرداند به بحث قدیمی راجع به ماهیت حقیقی فلسفه. به صورت سردستی، می‌توان تمایز گذاشت میان دو گرایش در این بحث. برای گرایش اول، فلسفه اساساً وجهی انعکاسی از شناخت است: شناخت حقیقت در قلمرو نظر، شناخت ارزش‌ها در قلمرو عمل. و ما باید فرآیندی را سر و سامان بدهیم که این دو فرم بنیادین شناخت به یاری آن تحصیل می‌شوند و انتقال می‌یابند. بدین قرار فرم مناسب فلسفه فرم مدرسه است. بر این پایه، فیلسوف پروفیسور است، مانند کانت، هگل، هوسرل، هایدگر و خیلی‌های دیگر من جمله خودم. کار فیلسوف می‌شود سازمان‌دهی انتقال عقلانی و بحث منطقی در باب سوال‌های مربوط به حقیقت و ارزش. و راستش را بخواهید فرم مدرسه را خود فلسفه ابداع کرده است، دست کم از زمان یونانیان قدیم.

بنا بر امکان دوم، فلسفه در واقع شکلی از شناخت نیست، خواه نظری خواه عملی. فلسفه عبارت است از تغییر مستقیم فاعل بشری (سوژه)، بفهمی نفهمی تبدیل ریشه‌ای، از بیخ‌وین دگرگون‌شدن - زیر و زبر شدن کل هستی و حیات آدمی. در نتیجه، فلسفه بسیار نزدیک می‌شود به دین، گیرم که ابزار کار فلسفه چیزی به غیر از بحث و استدلال عقلانی نباشد. بسیار نزدیک می‌شود به عشق، البته بدون پشتوانه ستیزه‌جوی میل؛ بسیار نزدیک می‌شود به تعهد سیاسی، منتها بدون قید و بند یک سازمان متمرکز و دارای مرکز؛ بسیار نزدیک می‌شود به شناخت و دانش علمی، اما بدون فرمالیسم ریاضیات یا وسایل تجربی و فنی فیزیک؛ از نظر این گرایش دوم، فلسفه بالضروره موضوعی نیست متعلق به مدرسه، تعلیم و تربیت، پروفیسورها و مساله انتقال معارف. فلسفه عبارت است از خطاب آزاد و [رایگان] یک تن به یک تن دیگر. همچون سقراط که در کوچه-خیابان‌های آتن به جوانان خطاب می‌کرد، همچون دکارت که برای شاهزاده خانم الیزابت بوهمی نامه می‌نوشت، همچون نوشته‌های ژان ژاک روسو در *اعترافات*؛ یا همانند شعرهای نیچه و رمان‌ها و نمایشنامه‌های ژان پل سارتر؛ یا مثلاً نمایشنامه‌ها و رمان‌های خودم، ببخشید که این مثال کم رنگ و بوی خودشیفتگی دارد؛ و البته سبک آری‌گویانه و مبارزه‌جویانه‌ای که به نظرم حتی در پیچیده‌ترین نوشته‌های فلسفی ام موج می‌زند.

چون دیگر بگویم. می‌توان فلسفه را در دو هیأت تصور کرد: اگر به سیاق لکان حرف بزنیم، می‌توان فلسفه را شکلی از گفتار دانشگاه، یعنی کاروبار فلاسفه و دانشجویان نهادهای عقل‌بنیاد به شمار آورد. این تصویر همواره مدرسی ارسطو است. یا می‌توان آن را

رادیکال‌ترین شکل گفتار ارباب (Master) دانست، یعنی کاروبار تعهدی شخصی که در آن اولویت با پیکار و مبارزه در راه ایده‌ای مشخص است (قبل از همه علیه سوفیست‌ها و علیه تردیدهای زیرکانه‌ای که حامی حرمت دانشگاه‌اند).

در نظرگاه دوم، فلسفه نه معرفت به معرفت [یا شناخت انعکاسی] و نه اساساً معرفت بلکه قسمی عمل است. بدین اعتبار، وجه بارز و فصل ممیز فلسفه نه قواعد یک گفتار بلکه [به زبان ریاضی] تکینگی (singularity) یک عمل است. دشمنان سقراط این عمل را «فاسد کردن جوانان» خواندند. و سقراط به همین اتهام محکوم به مرگ شد. و هر چه باشد، «فاسد کردن جوانان» نام بسیار مناسبی است برای عمل فلسفی، به شرط آنکه معنای «فساد» را درست بفهمیم. در این جا فاسد کردن یعنی تدریس امکان رو کردن تمامی شکل‌های کورکورانه تسلیم و اطاعت در مقابل عقاید مستقر. فاسد کردن یعنی جوانان را مسلح کردن به وسایل و ابزارهایی برای تغییر عقیده‌شان در خصوص هنجارهای جامعه، تا به جای تقلید و تایید آن‌ها دست به بحث و نقد عقلانی بزنند، و حتی اگر پای مسأله‌ای اصولی به میان آید شورش و سرکشی را جایگزین تعبد و فرمانبرداری سازند. البته این شورش نه خود به خود است و نه پرخاشگرانه، چراکه پیامد پاره‌ای اصول است و نتیجه نقدی که به بحث همگانی گذاشته شده.

در شعر آرتور رمبو، به عبارت غربی بر می‌خوریم: «شورش‌های منطقی». این احتمالاً تعریف خوبی است برای عمل فلسفی. تضادفی نیست که دوست-دشمن قدیمی من، پادفیلسوف درخشان ژاک رانسیر، در دهه ۱۹۷۰ نشریه بسیار مهمی بنیاد نهاد که نامش دقیقاً شورش‌های منطقی (*Les Revoltes Logiques*) بود.

ولی اگر ذات حقیقی فلسفه عبارت از قسمی عمل باشد، آن‌گاه بهتر می‌فهمیم که چرا به چشم لویی آلتوسر فلسفه را هیچ نوع تاریخ واقعی در کار نیست. آلتوسر در نوشته‌های خود پیشنهاد می‌کند که نقش فعال فلسفه عبارت است از مرکزکشدن میان عقیده‌ها. دقیق‌تر بگوییم، مرکزکشدن میان عقاید راجع به شناخت علمی - یا کلی‌تر بگوییم، مرکزکشدن میان فعالیت‌های نظری. چه نوع مرکزکشدنی؟ منظور در نهایت مرکزکشدن میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم است. آلتوسر مارکسیست بود و گمان می‌کرد ماتریالیسم هرآینه چارچوب انقلابی فعالیت‌های نظری و ایده‌آلیسم چارچوب محافظه‌کارانه است. بدین‌قرار تعریف نهایی او این بود: فلسفه همانند پیکاری سیاسی در میدان نظریه است.

اما مستقل از این نتیجه‌گیری مارکسیستی، می‌توان به دو نکته اشاره کرد:

۱. عمل فلسفی همواره به قالب یک تصمیم، نوعی جدایی، یا تمایزی روشن در می‌آید: تمایز گذاشتن میان شناسایی و پندار، میان عقیده درست و عقیده نادرست، میان حقیقت و کذب، میان خیر و شر، میان دانایی و جنون، میان موضع ایجابی و موضع سراپا نقدی و غیره.
۲. عمل فلسفی همواره بعدی هنجاری دارد. مرکزکشی در حکم سلسله‌مراتب است. در مورد مارکسیسم، گزینه خوب ماتریالیسم و گزینه بد ایده‌آلیسم است. ولی کلی‌تر، می‌توان دید مرکزکشی میان مفهوم‌ها یا تجربه‌ها به مواقع

همواره راهی است برای تحصیل یک سلسله مراتب تازه، خاصه برای جوانان. و از نظرگاه سلبی، حاصل این است: واژگون کردن فکری یک نظم مستقر و سلسله مراتبی قدیمی.

بدین اعتبار، در فلسفه، چیزی ثابت (invariant) داریم، چیزی از جنس اجبار تکرار، یا نظیر بازگشت ابدی همان. اما این ثابت بودن به مرتبه عمل تعلق دارد، نه به مرتبه شناخت. نوعی فاعلیت (subjectivity) است که برای آن، شناختن به هر شکلی که باشد وسیله‌ای بیشتر نیست، وسیله‌ای در میان دیگر وسیله‌ها.

فلسفه عبارت است از عمل سازمان دهی مجدد تمامی آرایش‌های نظری و عملی با پیش نهادن یک مرکزگی هنجاری عظیم تازه؛ مرکزگی تازه‌ای که نظم فکری مستقر را واژگون می‌کند و ارزش‌هایی تازه می‌گذارد، و برای ارزش‌های مقبول عام. همه این‌ها به قالب خطایی کمابیش آزاد [و رایگان] به هر کس، به همه کس، البته پیش و بیش از همه به جوانان در می‌آید، زیرا که یک فیلسوف کاملاً آگاه است که جوانان آنکه باید تصمیم‌های قاطع درباره زندگی‌شان بگیرند، جوانان آنکه در اکثر مواقع حاضرند تن بدهند به مخاطره‌های یک شورش منطقی.

همه اینها نشان می‌دهد که چرا فلسفه همواره تا حدودی یک چیز است، همان است که بوده. البته هر فیلسوفی می‌اندیشد که کارش سراپا نوشت. آدمیزاد است دیگر. تعدادی از مورخان فلسفه از گسست‌های مطلق سخن گفته‌اند. مثلاً پس از دکارت، بدیهی است که متافیزیک می‌باید علم مدرن را پارادایم بنای عقلی خود بگیرد. پس از کانت، متافیزیک کلاسیک محال خوانده می‌شود. یا پس از ویتگنشتاین، کسی حق ندارد از یاد ببرد که مطالعه زبان همانا هسته مرکزی فلسفه را تشکیل می‌دهد. بدین قرار، چرخش‌هایی داریم: چرخش راسیونالیستی، چرخش انتقادی، چرخش زبانی. ولی راست این است که در فلسفه هیچ چیز برنگرداندنی نیست. هیچ چرخش مطلق در کار نیست. فیلسوفان متعددی هم امروز قادرند در افلاطون یا لایب‌نیتس نکته‌هایی به مراتب جذاب‌تر و مهیج‌تر برای تفکر بیابند از نکته‌های به ظاهر به همان اندازه جذابی که در هایدگر یا در ویتگنشتاین می‌توان یافت. چون چارچوب تفکر ایشان کم‌وبیش عین چارچوب تفکر افلاطون یا لایب‌نیتس است. قرابت‌ها و شباهت‌های درونی میان فلاسفه را فقط بر اساس این معنی می‌توان تبیین کرد که فلسفه چیزی نیست جز تکرار عمل خویش. دلوز با لایب‌نیتس و اسپینوزا؛ سارتر با دکارت و هگل؛ اسلاوی ژیزک با کانت و شلینگ. و احتمالاً در طی سه هزار سال [تاریخ تفکر] هر کسی با هر کس دیگر.

اما اگر عمل فلسفی همواره صورت یکسان دارد و بازگشت همان چیزی است که همیشه بوده است، می‌باید که تغییر را در بستر تاریخ تبیین کنیم. چرا که عمل وقوعش مشروط به شرط‌هایی معین است. وقتی فیلسوفی مرکزگی تازه‌ای و سلسله مراتب تازه‌ای برای آزمایش‌ها و آزمون‌های زمانه خویش پیشنهاد می‌کند، علتش آن است که یک آفرینش فکری تازه، یک حقیقت تازه، به ظهور رسیده است. چون در واقع، به چشم او بر ماست که پیامدهای رخدادی نوظهور را بپذیریم و در نظر بگیریم، رخدادی که درون شرط‌های بالفعل فلسفه به وقوع پیوسته است.

مثال بزینم. افلاطون مرزی تازه کشید میان محسوس و معقول؛ مرزکشی او مشروط بود به شروط هندسه ائودوکسوس (Eudoxus) و مفهومی مابعدفیتاغورسی از عدد و اندازه. هگل تاریخ و صیوررت را وارد ایده مطلق کرد؛ کار او مشروط بود به نبودن خیره‌کننده انقلاب فرانسه. نیچه نسبتی دیالکتیکی برقرار کرد میان تراژدی یونانی و تولد فلسفه، در بستر احساس‌های شورانگیزی که کشف درامای موسیقایی واگنر در نهادش بیدار کرده بود. و دریدا رهیافت کلاسیک به تقابل‌های متافیزیکی سفت‌وسخت را دگرگون ساخت، عمدتاً به علت اهمیت فزاینده و اجتناب‌ناپذیر بُعد زنانه حیات ما برای تجربه‌هایمان.

به همین سبب است که می‌توانیم در نهایت از نوعی تکرار خلاق سخن بگوییم. چیزی ثابت هست که به قالب یک ژست درمی‌آید، ژست مرزکشی و تقسیم‌کردن. و تحت فشار رخدادهایی معین و پیامدهایشان، نیازی مبرم هست به تغییر جنبه‌های معینی از ژست فلسفی. بدین‌قرار، فرمی داریم و آن فرم منحصر به فرد نیز فرم تغییرپذیری دارد. به همین سبب است که می‌توانیم فلسفه و فیلسوفان را به وضوح بازشناسیم، آن هم به رغم تفاوت‌ها و اختلاف‌های پرشمار و نزاع‌های شدید و خشونت‌بارشان. به گفته کانت، تاریخ فلسفه میدان نبرد و کارزار است. کاملاً راست می‌گوید. اما این تاریخ ضمناً تکرار یک نبرد واحد در یک میدان واحد است. شاید در اینجا استعاره‌ای موسیقایی گره‌گشا باشد. صیوررت و تحول فلسفه قالب کلاسیک تم و واریاسیون‌های آن را دارد. تکرار تم را فراهم می‌آورد و نوبودنِ دائم در حکم واریاسیون‌های آن است.

و همه اینها بعد از وقوع رخدادهایی در عرصه سیاست، در هنر، در علم و در عشق روی می‌دهد: رخدادهایی پدیدآورنده نیاز مبرم به واریاسیونی تازه روی تم یا مبنایی ثابت. بنابراین حقیقتی در گفته هگل هست: راست است که ما فیلسوفان شب‌کاریم، پس از پایان روز صیوررت حقیقی یک حقیقت تازه. یاد شعری باشکوه از والاس استیونس افتادم با عنوان «Man Carrying Thing»<sup>۴</sup> که به عنوان تابلویی نقاشی می‌ماند - استیونس می‌نویسد: «باید که تاب آوریم فکرهای مان را در تمام شب». دروغا که چنین است تقدیر فلاسفه و تقدیر فلسفه. و استیونس ادامه می‌دهد: «تا که آن هویدای روشن بایستد بی حرکت در سرما». آری امید داریم، باور داریم که روزی آن «هویدای روشن»، در سرمای ستاره‌سان فرم نهایی‌اش، برآید و بی حرکت بایستد. این واپسین مرحله فلسفه خواهد بود، ایده مطلق، تجلی و ظهور کامل. ولی این اتفاق نمی‌افتد. برعکس، هنگامی که چیزی در طی روز حقیقت‌های زنده روی می‌دهد، برماست که عمل فلسفی را تکرار کنیم و واریاسیونی تازه خلق کنیم.

بدین ترتیب، آینده فلسفه، همانند گذشته‌اش، قسمی تکرار خلاق است. همیشه چنین خواهد بود که باید فکرهای خویش را مادام که شب ادامه دارد تاب آوریم.

در میان این قسم فکرهای شبانه، شاید امروزه هیچ کدام برای ما نگران‌کننده‌تر نباشد از آن فکری که با شرط سیاست گره می‌خورند. دلیلش ساده است: خود سیاست هم روی هم‌رفته در قسمی شبانه‌نگام فکری به سر می‌برد. ولی فیلسوف نمی‌تواند رضا به داده دهد و بگذارد این موضع شبانه نتیجه شب حقیقت‌های انضمامی باشد. فیلسوف باید بکوشد به دوردست‌ها، به افق، چشم بدوزد و هرآنچه را

که روشنی‌های درخشان اعلام می‌دارند در افق‌های دور تشخیص دهد. این بار فیلسوف بیشتر به کشیک‌چی شب‌پایی می‌ماند که در آغاز نمایشنامه آگامنون آیسخولوس می‌بینیم. این قطعه بی‌بدیل را می‌شناسید:

اینک که بستر خوابم دچار شب شده است و خیس آبِ شبنم‌ها، تمام شب را دراز می‌کشم، بی‌آنکه دمی بیاسایم، بسان سگی نگهبان تا نظاره کنم راه‌پیمایی‌های پرشکوه جمله ستارگان شب را که بر دوش می‌کشند زمستان را و نیز گرما را از برای آدمیان. از این سلسله‌ها و برق شعله‌هاشان آموخته‌ام علم این ستارگان را هنگام که به محاق می‌روند و هنگام که بر می‌آیند.

فیلسوف فاعل این قسم علم است؛ هنگام که شب می‌رسد او سگ نگهبان باوفای دنیای بیرون است. ولی شادی و طرب او از اعلام سپیده‌دم است. و باز از آیسخولوس بشنوید: «اینک باز به امید رهایی از بند غم، شعله آتش به میمنت زبانه می‌کشد از قعر سیاهی».

درست در همین چند هفته اخیر، کشورمان باری دیگر شاهد این واقعیت بوده که مردم تمایل دارند هنگام شب چندین شکل تازه سپیده‌دم ابداع کنند.<sup>۵</sup> شاید دست کم ما را شعله‌هایی باشد از آتش شادی و شعفی ممکن. بالطبع فیلسوف که بر تختش دراز کشیده و غرق در شبنم است، یکی از چشمانش را باز می‌کند. و سرگرم احصای بارقه‌های نور می‌شود.

چنانکه می‌دانید، اگر بحث را به دو دهه گذشته محدود کنیم، در میان مردم چهار مجموعه عظیم هست که می‌توان انتظار داشت خود را از یوغ مقررات خفت‌بار وضعیت کنونی رها کنند. از این نکته آگاهیم، چرا که هر کدام از این جمع‌ها در هیئت جنبش توده‌ای - که به لحاظ سیاسی محدود اما از نظر تاریخی مطمئن است - شکلی از هستی و حیات را اثبات کرده است که قابل تقلیل به بازی‌های اقتصاد و دولت نیست.

بگذارید یاد کنیم از جوانان تحصیل کرده‌ای که نگران آینده خویش بودند و در گذشته‌ای نه چندان دور، بر سر مساله سی پی ای به پیروزی رسیدند.<sup>۶</sup> این جنبش سرزنده و مطمئن به خود است - پیروزی مذکور بی‌شک دوپهلوی و مبهم است، ولی با وجود این، فاعلیتی (subjectivity) است که خبر از آینده‌ای روشن می‌دهد.

بگذارید یاد کنیم از جوانان شورشی؛ جنبشی که پلیس آزار و اذیتش می‌کند و مردم داغ ننگ بر پیشانی‌اش می‌زنند؛ جنبشی که آشوب‌هایش مرتباً توده‌های موجود در محله‌ها یا شهرک‌های فقیر را تهییج می‌کند؛ جنبشی که لجاجت مبهم و متمرده‌اش ریشه در زمان‌های بسیار دور دارد و تنها از یک حکم پیروی می‌کند: «شورش حق ماست». این جنبش لااقل این حُسن را دارد که لرزه به اندام مرفهان می‌اندازد.

بگذارید یاد کنیم از توده مزدبگیران معمولی که می‌توانند طی روزهای متمادی در دل زمستان ثابت‌قدم و استوار بمانند و تنها با شعار «ما همه با هم هستیم» در گردهمایی‌های عظیم جمع شوند و حدود یک سوم از کل جمعیت را بسیج کنند و تا درون شهرهای کوچک استان‌های مختلف راهبری کنند.<sup>۷</sup>



بگذارید سرآخر یادی کنیم از پروتوکل‌های تازه از راه رسیده که از آفریقا و آسیا و اروپای شرقی آمده‌اند؛ کارگرانی که مثل همیشه از قرن نوزدهم در مرکز استراتژیک سیاست حقیقی قرار دارند؛ کارگرانی با یا بدون مدارک قانونی که در جنگ و مقاومتی طولانی در راه رسیدن به حقوق خود، می‌دانند چگونه خودشان را سازماندهی کنند، چگونه اعتراض کنند و چگونه مکان‌هایی را تحت تصرف خود در آورند.

چنانکه می‌دانیم، کوچک‌ترین پیوندی میان این مجموعه‌ها، یعنی هرچیزی که ممکن است جدایی‌شان را از میان بردارد، راه را برای مجموعه جدیدی از ابداعات سیاسی خواهد گشود. دولت هیچ وظیفه خطیری دیگری برعهده ندارد جز آنکه با هر وسیله‌ای که شده از جمله وسایل خشونت‌بار، هرگونه ارتباط، هرچند محدود، میان این مجموعه‌ها را منع کند، یعنی ارتباط میان جوانان شورشی «شهرها» و دانشجویان، ارتباط میان دانشجویان و توده کارگران حقوق‌بگیر معمولی، ارتباط میان کارگران مذکور و پروتوکل‌های تازه از راه رسیده، و حتی علی‌رغم طبیعی بودن ظاهری‌اش، رابطه میان جوانان شورشی و پروتوکل‌های تازه از راه رسیده، و رابطه میان پسران و پدران. علاوه بر این، هدف ایدئولوژی «به رفیق دست زن»<sup>۱</sup> نیز همین بود. این ایدئولوژی شامل دو چیز می‌شد: جوان‌گرایی و احساس انزجار و نفرت از شرایط کاری که برای پدران مقرر شده بود؛ شرایطی که در آن، همین پدران توانسته بودند طی چندین اعتصاب عمده در دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ قدرت‌شان را به رخ بکشند.

تنها ارتباطی که توانسته تاب بیاورد، ارتباطی است که روشنفکران مبارز و پروتوکل‌های تازه‌وارد را دور هم جمع می‌کند. در اینجا، آزمایش‌ها و تجربه‌هایی در حال تحقق یافتن است که شکل عملی محدود را به خود می‌گیرد، عملی که منابع لازم را فراهم می‌آورد برای یک راهپیمایی سیاسی طولانی که به هیچ‌وجه مدیون حقه‌بازی‌های پارلمانی و سندیکایی نیست.

آخرین بارقه نوری که چشمان فیلسوف در می‌یابد آن است که عده‌ای هم اکنون تلاش می‌کنند این قسم ارتباط‌ها را تجربه کنند، ارتباط‌هایی که جبهه متحد دولت، اتحادیه‌ها و رهبران حزب - البته «جناح چپ» سردمدار این دارودسته است - سخت سعی در منع کردن‌شان دارند. برخی گروه‌های مرکب در حال شکل گرفتن‌اند و وظایف کاملاً مشخصی برای خود تعیین می‌کنند: فلان یا بهمان جا را تصرف کردن، درست کردن پلاکاردی با الفاظ انتقام‌جویانه، دمیدن نفسی تازه در جان نخوت‌زده سندیکاها... پس، شاید امروز شاید هم فردا...

بگذارید به هر حال به استقبال این اتفاق در حال وقوع برویم، این عزم جزم برای کنارزدن آن مظهر فساد دولتی که تردیدی نیست من بسیار پیش از اینها درباره‌اش حرف زده و گفته بودم تا چه حد زیان‌آور است و در حقیقت دال بر چه واقعیتی است.

با توجه به همه این مسائل، بار دیگر می‌خواهم درباره پیوند عجیب میان سیاست و فلسفه بیندیشم، پیوندی که خودم در سطحی عمیقاً شخصی تجربه‌اش کرده‌ام.

کارم را با عطف توجه به تناقضی چشمگیر آغاز می‌کنم. از یک‌سو، فلسفه واضحاً و ضرورتاً فعالیتی دموکراتیک است. دلیلش را خواهم گفت. از سوی دیگر، تصورات سیاسی بخش اعظم فلاسفه، از افلاطون گرفته تا خودم، از جمله هگل، نیچه، ویتگنشتاین،

هایدگر و دلوز، به معنای معمول کلمه به هیچ وجه دموکراتیک نیست. به عبارت دیگر: فلاسفه در کل فضیلت‌های دولت پارلمانی و آزادی عقیده را به رسمیت نمی‌شناسند، فضیلت‌هایی که همگان به اتفاق گرامی‌شان می‌دارند.

از این رو، تناقضی هست میان ماهیت حقیقی فلسفه (که قطعاً برداشتی دموکراتیک از بحث و استدلال فکری و آزاداندیشی است) و آن برداشت‌هایی از فلسفه در حوزه سیاست (که غالباً به صراحت قبول می‌کنند چهارچوبی اقتدارگرا سرنوشت جمعی بشریت را تعیین کند، و آن شکل از رژیم سیاسی که امروزه بر غرب حکمرانی می‌کند هیچ جاذبه‌ای برای‌شان ندارد).

بین این سه رابطه‌ای خارق‌العاده برقرار است: دموکراسی، سیاست و فلسفه. باید از راه دموکراسی به فلسفه گذر کرد. در واقع، یونانیان باستان نیز برای خلق فلسفه همین راه را طی کردند. مثل روز روشن است که زایش فلسفه وابسته است به ابداع اولین شکل قدرت دموکراتیک به دست یونانیان. اما باید از فلسفه نیز گذر کنیم و به سیاست برسیم. در واقع، در سرتاسر تاریخ صیوروت فلسفه، سیاست به قطع و یقین همیشه یکی از دلمشغولی‌های اصلی فلاسفه بوده است. اما، با اینکه سیاست موضوع تامل فلسفه است، در کل گذر از این قسم سیاست به دموکراسی کار بسیار دشواری است.

می‌توان گفت دموکراسی در سرآغاز فلسفه یک ضرورت است، اما در انتهای کار بدل به دشواری می‌شود.

به همین دلیل، پرسش‌مان بدین شکل در می‌آید: در سیاست چه خصلتی هست که عمل فلسفی با جرح و تعدیل آن باعث می‌شود دموکراسی در آغاز نوعی ضرورت باشد و سرآخر بدل شود به چیزی ناممکن و مبهم؟

پاسخ‌مان این است که این دشواری ریشه در رابطه میان مفهوم دموکراتیک آزادی و مفهوم فلسفی حقیقت دارد. خلاصه کلام اینکه اگر چیزی چون حقیقتی سیاسی وجود داشته باشد، این حقیقت برای تک تک انسان‌ها در مقام حیوانات ناطق یک الزام است. در نتیجه، آزادی مطلقاً محدود است. درست برعکس، اگر محدودیتی از این دست در کار نباشد، دیگر حقیقتی سیاسی نیز وجود ندارد. اما در آن صورت، هیچ رابطه محصل و مثبتی میان فلسفه و سیاست در کار نخواهد بود.

سه واژه مذکور - سیاست، دموکراسی و فلسفه - سرآخر با پرسش حقیقت به هم پیوند می‌خورند. این گره کور و مبهم در واقع محصول ابهامی است که خاص مقوله حقیقت است. از این رو، مساله چنین می‌شود: تصور دموکراتیک از حقیقت چیست؟ کلی‌گرایی دموکراتیک، در تضاد با نسبی‌نگری و شک‌گرایی، چیست؟ چیست آن قاعده سیاسی که درباره همگان صدق می‌کند، ولی عاری از محدودیت تعالی است؟

بگذارید از آغاز آغاز کنیم، البته با اشاره به دو نکته:

۱. چرا دموکراسی شرط وجود فلسفه است؟
۲. چرا فلسفه در اکثر موارد با تصور دموکراتیک سیاست جور در نمی‌آید؟

فلسفه دو مشخصه بنیادین دارد. از یک سو، فلسفه گفتاری است مستقل از جایگاهی که فرد سخنگو اشغال می‌کند. جور دیگر می‌گوییم: فلسفه نه گفتار شاه است و نه کشیش، نه گفتار پیامبر است و نه خدا. گفتار فلسفی هیچ پشتوانه‌ای در ساحت تعالی، قدرت یا آیین‌های مقدس ندارد. فلسفه فرض می‌گیرد که راه جستجوی حقیقت برای همگان باز است. هر کس می‌تواند فیلسوف باشد. رد شدن یا معتبر بودن آنچه فیلسوف می‌گوید در گرو موضع فرد سخنگو نیست، بلکه تنها در گرو محتوایی است که به زبان می‌آید. یا، به زبانی فنی‌تر، معیار ارزش در فلسفه نه سوژه اظهار بلکه فقط محتوای عینی آن چیزی است که اظهار می‌شود. فلسفه گفتاری است که مشروعیتش فقط از خودش مصدر می‌گیرد.

این خود خصلتی واضحاً دموکراتیک است. فلسفه نسبت به جایگاه اجتماعی، فرهنگی، یا مذهبی فردی که حرف می‌زند یا فکر می‌کند کاملاً بی‌اعتناست. فلسفه می‌پذیرد که هر کسی می‌تواند حرف بزند یا فکر کند. فلسفه در معرض تایید یا نقد قرار می‌گیرد، بی‌آنکه از پیش دست به گزینش موافقان و مخالفان بزند. فلسفه می‌پذیرد که از آن همگان باشد.

از این رو، باید نتیجه گرفت که فلسفه ذاتاً دموکراتیک است. ولی یک نکته را نباید فراموش کرد: فلسفه، هر چند روا می‌دارد که منشأ و خطابش کلی و همه‌گیر باشد، وقتی پای اهداف یا مقصدش در میان است نمی‌تواند دموکراتیک بماند. هر کس می‌تواند فیلسوف یا طرف صحبت یک فیلسوف باشد. اما این‌طور نیست که هر عقیده‌ای به اندازه هر عقیده دیگر ارزش داشته باشد. اصل موضوع (axiom) برابری هوش افراد هیچ ربطی به اصل برابری عقاید ندارد. از همان آغاز فلسفه، باید در تمایز گذاشتن میان دو چیز از افلاطون پیروی کنیم: اولاً، میان عقاید درست و عقاید اشتباه؛ ثانیاً، میان عقیده و حقیقت. تا آنجا که غایت قصوای فلسفه تمام و کمال این باشد که تمایز میان حقیقت و عقیده را روشن کند، واضح است که نمی‌توان درباره اصل بزرگ دموکراتیک، یعنی اصل آزادی عقاید، هیچ تفسیر فلسفی حقیقی ارائه کرد. فلسفه وحدت و کلیت حقیقت را در برابر تکثر و نسبییت عقاید قرار می‌دهد.

عنصر دیگری هم هست که گرایش دموکراتیک فلسفه را محدود می‌کند. فلسفه قطعاً در معرض قضاوت انتقادی قرار دارد. اما این نوع در معرض قرار داشتن حاکی از پذیرش قاعده عام و مشترک مباحثه است. باید اعتبار مباحث و استدلال‌ها را بازشناسیم. و سرآخر، باید بپذیریم که منطقی کلی در کار است که شرط صوری اصل برابری هوش افراد است. به بیان استعاری، این بُعد «ریاضیاتی» فلسفه است: آزادی خطاب هست، ولی در کنارش به قاعده‌ای سفت و سخت برای مباحثه نیاز داریم.

درست شبیه ریاضیات، اعتبار احکام فلسفی در گرو هیچ هویت یا زبان خاصی نیست. اما در مورد نتایج و پیامدها قاعده‌ای سفت و سخت در کار است.

به همین دلیل، وقتی فلسفه سیاست را واری می‌کند، نمی‌تواند مطابق با خط‌مشی آزادی محض، و از آن هم کمتر، مطابق با اصل آزادی عقاید بدین کار پردازد؛ فلسفه با این پرسش سر و کار دارد: حقیقت فلسفی چه می‌تواند باشد؟ تکرار می‌کنم، فلسفه به این پرسش می‌پردازد: سیاست چیست وقتی که از دو اصل زیر پیروی می‌کند:

۱. سازگاری با اصل فلسفی برابری هوش افراد.

۲. سازگاری با اصل فلسفی تبعیت عقاید مختلف از کلیت حقیقت.

می‌توان به سادگی گفت که برابری و کلیت مشخصه‌های سیاستی معتبر در حوزه فلسفه‌اند. نام کلاسیک این نوع سیاست عدالت است. عدالت یعنی واریسی هر وضعیت از منظر هنجاری برابری طلبانه و کلی.

ملاحظه می‌کنید که در ایده عدالت، برابری به مراتب مهم‌تر از آزادی است، و کلیت به مراتب مهم‌تر از جزئیت، هویت یا فردیت است. این مساله بدین دلیل است که تعریف موجود از دموکراسی، یعنی دموکراسی به عنوان نماینده آزادی‌های فردی، اشکال دارد.

ریچارد رورتنی اعلام کرده است که: «دموکراسی مهم‌تر از فلسفه است». در واقع رورتنی با این اصل سیاسی، راه را برای اضمحلال فلسفه و تبدیل آن به نسبی‌نگری فرهنگی آماده می‌کند. اما افلاطون در همان آغاز فلسفه حرفی درست عکس این را می‌زند: فلسفه از دموکراسی به مراتب مهم‌تر است. و اگر بپذیریم که عدالت نام فلسفی سیاست به معنای حقیقت [کنش-تفکر] جمعی است، آنگاه باید گفت عدالت مهم‌تر از آزادی است.

نقد درخشان سیاست دموکراتیک که در آثار افلاطون یافت می‌شود، تا حدودی مبهم و دوپهلوست. از یک سو، قطعاً قسمی عقیده شخصی و اشرافی است. اما از سوی دیگر، مساله‌ای واقعی را مطرح می‌کند - تناقضی میان عدالت و آزادی که ممکن است به تعارض و تضادم بینجامد.

برای درک روشن‌تر این نکته، می‌توان تاملات انقلابیون فرانسه بین ۱۷۹۲ تا ۱۷۹۴ را خواند. مفهوم هولناک «وحشت» (terror) دقیقاً در نقطه‌ای وارد صحنه می‌شود که کلیت - که قرار است در پس پشت حقیقت سیاسی در کار باشد - درگیر تعارضی خشونت‌بار با منافع خاص می‌شود. انقلابیون بزرگ این دوره، در مقام سوژه‌های این پیکار، تعارض مذکور را چنین ترجمه کردند: آنجا که فضیلت شکست بخورد، گزیری از وحشت نیست. اما فضیلت چیست؟ همان اراده سیاسی یا همان چیزی است که سن ژوست «آگاهی عموم مردم» می‌نامد، یعنی همان چیزی که قاطعانه برابری را بالاتر از آزادی فردی محض و کلی بودن اصول را بالاتر از منافع افراد خاص قرار می‌دهد.

این بحث به هیچ وجه منسوخ و ازمدافته نیست. به راستی وضعیت امروزان چیست؟ - منظوم وضعیت افرادی است که از چنان آرامش و آسایشی برخوردارند که خودشان را «اهل غرب» بنامند. در اینجا در جهان غرب، بهایی که باید برای آزادی عزیزمان پرداخت کنیم قسمی نابرابری خوفناک است، اول در کشور خودمان و بعد، بالاتر از همه، در سایر کشورها. از منظر فلسفی، در جهان معاصر هیچ نوع عدالتی در کار نیست. از این منظر، ما کاملاً عاری از فضیلت هستیم، البته به معنایی که پیشینیان بزرگ ما یعنی ژاکوبین‌ها به این کلمه دادند. البته خودمان را با این خیال باطل فریب می‌دهیم که تروریست نیستیم. در اینجا نیز سن ژوست پرسیده است: چه می‌خواهند کسانی که نه فضیلت می‌خواهند و نه وحشت؟ پاسخ او به این پرسش چنین بود: آنها در پی فسادند. به راستی که آدمی میل دارد در فساد غوطه بخورد بی‌آنکه به پیش رو نگاهی بیندازد. در اینجا، آنچه «فساد» می‌نامم، چندان ربطی به قاچاق بی‌شرمانه، مبادلات میان راهزنان و «شهروندان محترم» و انواع و اقسام اختلاس‌ها ندارد؛ یعنی همان چیزهایی که می‌دانیم اقتصاد

سرمایه‌داری حامی‌شان است. منظورم از «فساد»، بالاتر از همه فساد ذهنی است که به چنین جهانی منجر می‌شود؛ جهانی که آشکارا به هیچ اصلی پایبند نیست و با این همه خود را بهترین جهان ممکن جا می‌زند و البته بیشتر کسانی هم که از آن سود می‌برند، چنین فرضی را قبول دارند. کار به جایی می‌رسد که به خاطر چنین جهان فاسدی، مردم از سویی برپاکردن جنگ‌ها را تحمل می‌کنند - جنگ علیه کسانی که در برابر چنین از خودراضی‌بودن تهوع‌آوری قیام می‌کنند - و از سوی دیگر درون مرزهای مان، سرکوب کسانی را روا می‌دارند که خوب «ادغام» نشده‌اند، همه کسانی که از جایی دیگر آمده‌اند و برتری خودخوانده پارلمانتاریسم سرمایه‌دارانه را بی‌قید و شرط نمی‌پذیرند.

فلسفه که در جهانی بالیده‌اند که تفکرش فاسد است و در آن بی‌عدالتی اصلی است پنهانی و در عین حال کاملاً مقدس، با هر وسیله ممکن در برابر این فساد قیام می‌کنند. آنها نباید از این مساله حیرت‌زده شوند که مجبورند در وضعیتی تناقض‌آمیز زندگی کنند. دموکراسی جزو شروط فلسفه است، اما فلسفه هیچ ارتباط مستقیمی با عدالت ندارد. درست برعکس، عدالت که فرسنگ‌ها از لذات فاسد و دموکراتیک آزادی فردی به دور است، به هیئت اتحاد غیرضروری میان فضیلت و وحشت در می‌آید. حال می‌توان گفت عدالت نام فلسفی حقیقت در قلمرو سیاست است. از این رو، گره این سه واژه - فلسفه، دموکراسی و سیاست - همچنان گرهی کور و مبهم می‌ماند.

اجازه دهید گریزی بزنیم به بحثی دیرینه در ریاضیات. همانگونه که افلاطون در همان آغاز کار نشان داده، ریاضی احتمالاً سرمشق عالی عدالت است. در ریاضیات، پیش از هر چیز، قسمی آزادی اولیه داریم، یعنی آزادی در انتخاب اصول موضوع. اما پس از این انتخاب، نوعی تحدید تام و تمام داریم که مبتنی است بر قوانین منطق. به همین دلیل، باید تمامی نتایج انتخاب اولمان را بپذیریم. و این پذیرش برابر با شکلی از آزادی نیست؛ نوعی محدودیت و ضرورت است: یافتن برهان درست کار فکری بسیار دشواری است. سرآخر، همه اینها دقیقاً نوعی برابری کلی را تشکیل می‌دهد: یک برهان برای همه کسانی که انتخاب اولیه و قوانین منطق را می‌پذیرند، یک برهان است و استثنایی هم ندارد. این چنین است که به چهار مفهوم محوری انتخاب، نتایج، برابری و کلیت می‌رسیم.

آنچه در اینجا داریم، در واقع نمونه عالی سیاست انقلابی کلاسیک است، سیاستی که هدفش عدالت است. باید کار را با پذیرفتن یک انتخاب بنیادین شروع کرد. در این توالی تاریخی، از ژاکوبین‌های بزرگ ۱۷۹۲ گرفته، یعنی کسانی که پس از نهم ترمیدور دسته دسته در سال ۱۷۹۴ اعدام شدند، تا آخرین توفان‌های انقلاب فرهنگی در چین و «چپ‌گرایی» در هر جای دیگر جهان - یعنی پایان دهه ۱۹۷۰ - انتخاب بین چیزی است که انقلابیون چینی به آن دو «راه» یا دو «طبقه» می‌گویند: راه انقلابی یا راه محافظه‌کاری؛ طبقه کارگر یا طبقه بورژوازی؛ زندگی شخصی یا کنش جمعی. پس، باید نتایج انتخاب خود را پذیرفت - یعنی، سازماندهی، مبارزات خشن و بی‌رحمانه، قربانی کردن‌ها: این به هیچ‌وجه آزادی عقیده و سبک زندگی نیست، بلکه نظم و کار مداوم و طولانی است برای یافتن وسایل و ابزار استراتژیک در راه پیروزی. و نتیجه کار، دولتی دموکراتیک به معنای معمول کلمه نیست، بلکه دیکتاتوری پرولتاریاست که هدفش از میان برداشتن مقاومت دشمن است. در عین حال، همه اینها خصلتی کاملاً کلی دارند، چراکه هدف نه به قدرت رسیدن گروه یا طبقه‌ای خاص، بلکه پایان همه طبقات و نابرابری‌ها و در وهله آخر، پایان خود دولت است.

بدین معنا، در واقع دموکراسی نام دو چیز کاملاً متفاوت است. همانطور که لنین گفته، دموکراسی پیش از هر چیز نام شکلی از دولت است: دولت دموکراتیک با انتخابات، نمایندگان، حکومت مبتنی بر قانون و جز اینها. ثانیاً، دموکراسی شکلی از کنش توده‌ای است: یک دموکراسی مردمی و فعال، با ملاقات‌های بزرگ، راهپیمایی‌ها، آشوب‌ها و طغیان‌ها، و غیره. در معنای اول، دموکراسی هیچ ارتباط مستقیمی با سیاست انقلابی یا عدالت ندارد. در معنای دوم، دموکراسی نه هنجار است و نه هدف؛ صرفاً ابزاری است برای ارتقای حضور فعالیت مردمی در میدان سیاسی. دموکراسی خود حقیقت سیاسی نیست، بلکه یکی از راه‌های رسیدن به حقیقت سیاسی است.

و با همه این اوصاف، چنانکه دیدیم، فلسفه دموکراتیک نیز هست؛ فلسفه شرط جدیدی از کارآموزی است، شکل جدیدی از گفتار عقلانی که نمی‌تواند با تکیه بر هیچ جایگاه مقدسی به موقعیت خود مشروعیت بخشد، گفتاری که نه کتاب مقدسی دارد، نه شاه یا کشیشی، نه پیامبر یا خدایی.

از این رو، می‌توان با طرح فرضیه‌ای جدید این گره کور و مبهم را به تمامی درک کرد. از منظر فلسفه، دموکراسی نه هنجار است، نه قانون و نه هدف. دموکراسی فقط یکی از ابزارهای ممکن برای رسیدن به رهایی مردم است؛ درست به همان سان که محدودیت‌های ریاضیاتی یکی از شروط فلسفه است.

به همین دلیل است که هیچ راه مستقیمی از فلسفه به دموکراسی مفروض نیست، و با این همه، دموکراسی شرط فلسفه است. قطعاً این گفته بدین معناست که کلمه «دموکراسی» می‌تواند دو معنای متفاوت بگیرد، هم در آغاز فلسفه و هم در نقطه پایانی‌اش. دموکراسی، در آغاز فلسفه، در مقام یکی از شروط صوری آن دلالت دارد بر تبعیت اعتبار هر گفته‌ای از قاعده بحث و استدلال آزاد، قطع نظر از جایگاه کسی که حرف می‌زند. در نقطه پایانی فلسفه، دموکراسی در مقام یک جنبش دموکراتیک واقعی، تعیین‌کننده یکی از ابزارهای سیاست رهایی‌بخش مردمی است.

در فلسفه من، «کمونیسم» دلالت دارد بر تعین ذهنی وحدت میان این دو معنا، معنای صوری و معنای واقعی. به بیان دیگر، کمونیسم فرضیه‌ای است ناظر بر مکانی برای تفکر که در آن، شرط صوری فلسفه خود متکی خواهد بود به شرط واقعی وجود سیاستی دموکراتیک که البته یکسره متفاوت است با دولت‌های دموکراتیک موجود. به عبارت دیگر کمونیسم فرضیه مکانی است که در آن، قاعده بحث و استدلال آزاد خود مبتنی بر هستی واقعی سیاست رهایی‌بخش خواهد بود. «کمونیسم» نام حالت سوژه‌های سیاست خواهد بود، حالتی که در آن، به تعبیری نمی‌توان تمایز قائل شد میان پروژه رهایی‌بخش کنش جمعی و آن اصول فکری که شرط وجود فلسفه‌اند.

البته ملاحظه می‌کنید که در این حرفم شوقی افلاطونی هست، هرچند در فلسفه من ایده افلاطون محدود به گروه برگزیده پاسداران نیست و کل مردم را در بر می‌گیرد. این شوق را چنین می‌توان بیان کرد: هر جا که جمع انسان‌ها به تدریج به سمت برابری حرکت می‌کند، شرایط برای همه فراهم است تا فیلسوف بشوند. دقیقاً به همین دلیل است که در قرن نوزدهم این همه کارگر-فیلسوف داشتیم، که هستی و حیات و اراده‌شان را رانسیر با فصاحت و بلاغت توصیف کرده است. به همین دلیل است که طی انقلاب فرهنگی چین، در

کارخانه‌ها محافظی کارگری به صحنه آمدند که به بحث درباره فلسفه دیالکتیکی می‌پرداختند. البته می‌توان برتولت برشت را نیز ذکر کرد که برایش تئاتر مکانی ممکن - و البته گذرا و بی‌دوام - بود برای رهایی؛ او به خلق نوعی انجمن دوستان دیالکتیک می‌اندیشید.<sup>۹</sup>

از این‌رو، فهم گره کور میان سیاست و دموکراسی و فلسفه در گرو این واقعیت است که استقلال سیاست مکانی را ایجاد می‌کند که در آن، شرط دموکراتیک فلسفه استحاله‌ای را از سر می‌گذرانند. بدین معنا، هر نوع سیاست رهایی‌بخش حاوی اسم شی - آشکار یا نهان - برای فلسفه است که کلیت را از قوه به فعل در می‌آورد - یعنی: اگر همه ما با هم هستیم، پس همه ما کمونیستیم! و اگر همه ما کمونیستیم، پس همه ما فیلسوفیم!

چنانکه می‌دانید، بصیرت بنیادی افلاطون در این باره از این پیش‌تر نرفت که رهبری امور را به گروهی برگزیده از فیلسوفان بسپارد که قرار بود حیاتی کمونیستی بر پایه برابری و هشیاری و فضیلت بگذرانند. استعاره‌ای را از اینشتین به عاریت می‌گیرم: این چیزی است که می‌توان کمونیسمی محدود نامیدش. بحث بر سر این است که در فلسفه به سوی کمونیسمی تعمیم‌یافته حرکت کنیم. در شهر/پولیس ما - البته اگر این نام همچنان مناسب آن مکان سیاسی باشد که محصول کنش-تفکر فعالان سیاست حقیقی است - آن تمایزگذاری اجتماعی که در نظر افلاطون ناگزیر بود جایی نخواهد داشت. درست به همین نحو، کسانی که امروز سنگ دموکراسی را به سینه می‌زنند، به اسم «واقع‌گرایی» و از ترس ایده وحشت [که در غیاب فضیلت‌گزیری از آن نیست]، بسیاری چیزها را ناگزیر می‌دانند: مالکیت خصوصی، ارث و میراث، تمرکز مفرط ثروت، تقسیم کار، راهزنی مالی، جنگ‌های استعماری نو، آزار و ایدای فقرا، و فساد. و در نتیجه، شهر/پولیس ما تا آنجا که به وجه کلی و همه‌شمول فلسفه مربوط است، تمایز میان منشأ و خطاب را نیز نادیده خواهد گرفت. همه می‌توانند منشأ و مقصد نهایی فلسفه باشند: این ویژگی معرف حیات فلسفه خواهد بود زیرا فلسفه، به موجب مشروط‌بودنش به سیاست، به معنای کمونیستی کلمه دموکراتیک خواهد بود، هم در منشأ صدورش و هم در منتهای هستی واقعی‌اش.

پی‌نوشت‌ها:

۱. *Après-coup*

۲. *Company*

۳. *philosophia perennis*

۴. عنوانش را می‌توان چنین ترجمه کرد: انسانی که شیئی به دوش می‌کشد. در سطری از شعر آمده: شیئی که او به دوش می‌کشد تن نمی‌دهد به ضرورت‌ترین معنا. م

۵. بدیو در این نوشته که به اکتبر سال ۲۰۱۰ برمی‌گردد، اشاره می‌کند به مخالفت‌های گسترده و مبارزه جویانه علیه اصلاحات دولت سارکوزی در مورد وضعیت مستمری‌بگیران، مخالفت‌هایی که البته ناموفق بود. مترجم انگلیسی

۶. منظور بدیو در اینجا اعتراضات گسترده‌ای است که در فوریه-آوریل ۲۰۰۶ در فرانسه علیه اولین قرارداد کار رخ داد؛ این قرارداد به عنوان بخشی از سیاست‌های نخست وزیر وقت، دومینیک دو ویلپن، در مورد مقررات زدایی در عرصه کار مورد تصویب قرار گرفته بود. سرآخر، وقتی بیش از یک میلیون نفر در سرتاسر کشور به خیابان‌ها ریختند، که خیلی هاشان جوان و دانشجو بودند، ژاک شیراک، رئیس جمهور وقت، این قانون را کنار گذاشت. مترجم انگلیسی

۷. شعار *Tous ensemble (all together)* به معنای «ما همه با هم هستیم»، برای بدیو همیشه یادآور نظریه مجموعه‌ها

(*théorie des ensembles*) است. این شعار (همه شعاردهندگان فریاد می زدند: بله، بله، ما همه با هم هستیم) یکی از شعارهای مردم در اعتصاب های دسامبر ۱۹۹۵ در فرانسه بود، اعتصاب‌هایی که علیه برنامه نخست وزیر وقت، آلن ژوپه، برای اصلاح مستمری‌ها و امنیت اجتماعی برگزار شد. به زعم همگان اعتصاب‌های مذکور چشم گیرترین اعتصاب های فرانسه از زمان مه ۶۸ بودند. اسم رمز آنها ( ما همه با هم هستیم) سرآخر در تک آهنگ بسیار موفق خواننده فرانسوی، جانی هالیدی، استفاده شد و بعد هم در شکلی منحرفانه‌تر، در مبارزه انتخاباتی سارکوزی که به زودی رئیس جمهور می‌شد، در قالب شعاری علیه مه ۶۸ در آمد: «با هم، همه چیز ممکن است». مترجم انگلیسی

۸. به رفیق دست نزن، شعاری که بر روی هزاران پلاکارد زرد چاپ شده بود، اسم رمز آن جی اوی ضد نژادپرستی SOS Racisme بود که در سال ۱۹۸۴ تاسیس شد و ارتباط نزدیکی با حزب سوسیالیست فرانسه داشت. چپ رادیکال اغلب آن را احیای سست و سیاست زدوده مبارزات ضد نژادپرستی تلقی می‌کرد. مترجم انگلیسی

۹. یکی از پیشنهاداتی که برتولت برشت با والتر بنیامین درباره‌اش بحث می‌کرد، تاسیس انجمن دوستان ماتریالیست بود که قرار بود درباره دیالکتیک هگلی به بحث و گفتگو پردازند؛ او در این باره از لنین پیروی می‌کرد. لنین از این اصطلاح در نامه‌ای استفاده کرده بود که در سال ۱۹۲۲ در مجله Die Kommunistische Internationale به چاپ رسید.

See Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship*, trans. Christine Shuttleworth (New Haven: Yale University Press, 2009), p. 41.

THESIS 11  
SOPHERS HAVE ONLY INTERPRETED TH