

فرضیه کمونیسم

نوشته آلن بادئو

مترجم: عبدی کلانتری

شبح

در نگاه اول عجیب به نظر می رسد که رئیس جمهور جدید فرانسه نیکولا سارکوزی اصرار بر این دارد که راه حل بحران اخلاقی فرانسه و هدف پروسه «بازسازی» کشور در این است که «یک بار برای همیشه از شر میراث ماه مه ۱۹۶۸ خلاص شویم». همه ما تصور می کردیم که این میراث سالها است که از میان رفته است. پس این چه چیزی است که رژیم فرانسه را زیر نام «مه ۶۸» تهدید می کند؟

فقط می توانیم چنین گمان کنیم که این تهدید از سوی «شبح کمونیسم» در یکی از آخرین تجلیات واقعی خود صورت می پذیرد. گویی نیکولا سارکوزی (اگر بخواهیم به شیوه او زبان بگشاییم) می گوید، «ما حاضر نیستیم گشت زدن هیچ شبحی را قبول کنیم. کافی نیست که کمونیسم واقعی و تجربی ناپدید شده باشد. ما می خواهیم کلیه شکل های احتمالی آن هم از میان برود. اگر کمونیسم یک نام نوعی و معادل با شکست ما تلقی شود، ما می خواهیم حتا فرضیه کمونیسم هم ذکر کردنی نباشد.»

فرضیه کمونیستی (Communist Hypothesis) چیست؟ در معنی نوعی (جنریک / generic) که در «مانیفست» [اثر مارکس و انگلس] آمده، کلمه «کمونیست» این معنی را می رساند: منطق طبقه [یا وجود طبقات اجتماعی] - جایی که نیروی کار به طور بنیادی در انقیاد طبقه حاکم است، ترتیبی که از دوران باستان تا امروز دوام آورده - آری، این منطق طبقاتی اجتناب ناپذیر نیست؛ این رابطه می تواند تغییر کند. فرضیه کمونیسم این است که یک سازمان جمعی متفاوت می تواند عملی شود، سازمان یا سامانی که در آن نابرابری ثروت و حتا تقسیم کار از میان خواهد رفت. تصاحب خصوصی ثروتهای کلان و انتقال آنها توسط وراثت به پایان خواهد رسید. وجود یک دولت سرکوبگر، معجزا از جامعه مدنی، دیگر ضروری به

نظر نخواهد رسید. در یک روند درازمدت از تجدید سازمان [اجتماعی و سیاسی]، بر اساس اتحاد و تعاون آزادانه تولیدکنندگان، دولت زوال پیدا خواهد کرد.

[مفهوم] «کمونیسم» به خودی خود فقط به همین احکام نظری بسیار کلی اطلاق می شود. همان چیزی که [فیلسوف آلمانی] کانت به آن «ایده» می گوید، یعنی چیزی که حالت برنامه و طرح عملی ندارد بلکه فقط کارکرد تنظیم کننده (regulatory) دارد. نادانی است اگر این اصول کمونیستی را اصولی یوتویایی یا آرمانگرایانه بخوانیم. آنطور که ما این اصول را اینجا تعریف کردیم، آنها فقط الگوهایی فکری هستند که [وقتی قرار شود عملی شوند] همیشه به شیوه های گوناگون به عمل در می آیند. به عنوان ایده محض برابری، فرضیه کمونیسم بدون شک از زمان پیدایش دولت وجود داشته است. به محض آنکه حرکت توده ای در برابر سرکوب دولتی و به نام عدالت و برابری طلبی قد علم کند، شکل های اولیه یا خرده ریزهای فرضیه کمونیسم آغاز به پیدا شدن می کنند. شورشهای مردمی – شورش بردگان به رهبری اسپارتاکوس، و شورش روستاییان به رهبری توماس مونتر – را می توان نمونه های عملی این «امر ثابت کمونیستی» (communist invariable) تلقی کرد. در انقلاب کبیر فرانسه است که فرضیه کمونیسم، عصر مدرنیت سیاسی را افتتاح می کند.

آنچه باقی می ماند این است که بفهمیم ما اکنون در کجای تاریخ فرضیه کمونیستی قرار گرفته ایم. یک تابلوی بزرگ از عصر جدید می تواند دو مرحله اصلی را در تکامل فرضیه کمونیستی نشان دهد، دو مرحله که میان آنها یک شکاف چهل ساله قرار دارد. مرحله اول برنشانیدن فرضیه کمونیستی است و مرحله دوم تلاش مقدماتی برای تحقق بخشیدن به آن. مرحله اول به فاصله کوتاهی پس از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) آغاز می شود و به کمون پاریس ختم می شود؛ می توانیم به تقریب بگوییم از سال ۱۷۹۲ تا سال ۱۸۷۱. این مرحله، یک جنبش گسترده مردمی را پیوند می دهد با امر تسخیر قدرت از طریق قیام و سرنگونی وضع موجود. این انقلاب شکل های پیشین سامان جامعه را برمی اندازد تا «جامعه [آحاد] برابر» را جایگزین کند [کمون پاریس]. طی قرن نوزدهم یک جنبش مردمی بدون شکل، متشکل از زحمتکشان شهری، افزارمندان و صنعتگران کوچک، و دانشجویان، به تدریج زیر رهبری طبقه کارگر متشکل شد. اوج این مرحله در شکل گیری نوآرانه کمون پاریس و سپس شکست قطعی آن متبلور شد. کمون پاریس به طور همزمان نشان دهنده انرژی فوق العاده این مجموعه جنبش مردمی – یعنی رهبری طبقه کارگر و قیام مسلحانه – و محدودیت های این جنبش بود. کموناردها نه قادر بودند انقلاب خود را به سراسر کشور بگسترانند و نه می توانستند در برابر ضدانقلابی که از خارج حمایت می شد مقاومت کنند.

دومین مرحله فرضیه کمونیستی از سال ۱۹۱۷ تا ۱۹۷۶ به درازا می انجامد، یعنی از انقلاب بلشویکی تا پایان «انقلاب فرهنگی» [در چین] و تلاطم شورشی سراسر جهان طی سالهای ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۵. این مرحله می خواست یک پرسش مهم را پاسخ دهد: چگونه باید پیروز شد [یا چگونه باید قدرت را به دست گرفت]؟ چگونه باید در برابر واکنش مسلحانه طبقات دارا دوام آورد - کاری که کمون پاریس از انجامش برنیامد - چگونه باید قدرت جدید را سازمان داد تا بتواند در برابر حملات دشمنان اش مقاوم بماند؟ مسأله دیگر این نبود که فرضیه کمونیستی [از لحاظ نظری] فرمولبندی و آزمون شود بلکه اکنون می بایست آنرا تحقق بخشید. آنچه قرن نوزدهم خواب اش را می دید قرن بیستم به انجام اش می رساند. مشغولیت اصلی ذهنی برای پیروزی که پیرامون مسأله سازماندهی شکل می گرفت خود را به شکل «انضباط آهنین» حزب کمونیست متجلی کرد که تشکیلات ویژه مرحله دوم فرضیه کمونیستی بود. حزب به طرز مؤثری راه حل مسأله به ارث رسیده از مرحله دوم را پیدا کرد. انقلاب پیروز شد، یا از طریق قیام یا از طریق جنگ توده ای درازمدت - در روسیه، چین، چکوسلواکی، کره، ویتنام، کوبا و ... انقلاب موفق شد نظم نوینی را مستقر سازد.

اما مرحله دوم نیز به نوبه خود مشکل تازه ای خلق کرد؛ مشکلی که با روش های پیشین قابل حل نبود، روش هایی که در پاسخ به مسایل مرحله اول ابداع شده بودند. حزب [طبقه کارگر] وسیله مؤثری بود برای سرنگون کردن رژیم های ارتجاعی ضعیف، اما در عمل روشن شد که ابزار مناسبی برای ساختن دولت جدید نبود، دولتی که نام آنرا «دیکتاتوری پرولتاریا» گذاشتند. دیکتاتوری پرولتاریا به تعبیری که مارکس در نظر داشت یک دولت کوتاه مدت و موقت بود که می بایست انتقال جامعه را به دوران بدون دولت تدارک ببیند، همان چیزی که زوال دیالکتیکی دولت [طبقاتی] پنداشته می شد. آنچه در عمل رخ داد این بود که حزب - دولت [یا ادغام حزب و دولت] شکل تازه ای از خودکامگی را به وجود آورد. بعضی از این رژیم های کمونیستی دستاوردهایی ملموس در آموزش و پرورش، طب و بهداشت عمومی، و تحقق نیروی کار داشتند. همین رژیم ها بر سر راه زیاده خواهی های قدرت های امپریالیستی موانعی برافراشتند. با این همه، اصل دولت گرایانه [ی کمونیستی] در عمل به فساد انجامید و در دراز مدت ناکارآ باقی ماند. اعمال زور پلیسی موفق نشد این دولت {به اصطلاح} «سوسیالیست» را از گزند رکود بوروکراتیک داخلی نجات دهد؛ و پس از سپری شده پنجاه سال روشن شد که چنین دولتی هرگز قادر نخواهد بود در رقابتی که از سوی خصم کاپیتالیست بر او تحمیل شده بود پیروز شود. آخرین تلاطم ها و

آشوب های مرحله دوم، یعنی «انقلاب فرهنگی» و «ماه مه ۶۸» تلاشهایی بودند برای حل معضل عدم کفایت حزب کمونیست.

میان پرده ها

در فاصله پایان مرحله اول و آغاز مرحله دوم، یک میان پرده چهار ساله وجود داشت که در آن اعلام شد فرضیه کمونیستی ناموجه و غیرقابل دفاع است. از سال ۱۸۷۱ تا ۱۹۱۴ میلادی امپریالیسم در سراسر کره زمین پیروزمند بود. از وقتی که مرحله دوم فرضیه کمونیستی نیز در دهه ۱۹۷۰ میلادی به پایان رسید، شاهد یک میان پرده دیگر هستیم که در آن دشمن بار دیگر تفوق یافته است. در چنین وضعیتی آنچه حائز اهمیت است گشایش اجتناب ناپذیر مرحله جدیدی از فرضیه کمونیستی است. اما واضح است که این مرحله نمی تواند ادامه مرحله دوم باشد و اینطور نیز نخواهد شد. مارکسیسم، جنبش کارگری، دموکراسی خلقی، لنینیسم، حزب پرولتاریا، دولت سوسیالیستی – همه ابداعات و اختراعات قرن بیستم – دیگر فایده ای برای ما نخواهند داشت. قطعاً این ابداعات در سطح نظری هنوز قابل مطالعه هستند؛ اما در سطح سیاست عملی دیگر به کار ما نمی آیند. مرحله دوم تمام شده و تلاش برای احیای آن بیهوده است.

در وضع کنونی، طی میان پرده ای که دشمن بر آن حکم می راند، هنگامی که آزمون های تازه با موانع بی شمار روبرو است، امکانپذیر نیست که با قاطعیت بگوییم خصلت مرحله سوم چه خواهد بود. اما جهت حرکت به شکل عام خود قابل تشخیص است. جهت حرکت طوری خواهد بود که رابطه ای جدید میان جنبش سیاسی و سطوح ایدئولوژیک برقرار کند – رابطه ای که مظاهر اولیه آنرا در اصطلاح «انقلاب فرهنگی» یا اصطلاح «انقلاب در ذهنیت» (در ماه مه ۶۸) شاهد بودیم. البته درس های تئوریک و تاریخی ای که از مرحله اول آموختیم، و اهمیت و مرکزیت پیروزی که از مرحله دوم یاد گرفتیم، کماکان برای ما مهم است. ولی راه حل [برای مرحله سوم] نه یک جنبش بدون شکل توده ای (یا جنبش چندفورمی توده ای) خواهد بود که از ذکاوت انبوه مردم (مالتیتود / الهام می گیرد، آنطور که آنتونیو نگری و مبارزان ضد گلوبالیسم باور دارند – و نه یک حزب توده گیر و دموکراتیزه شده جدید، آنطور که تروتسکیست ها و مائویست ها امید بسته اند. جنبش (قرن نوزدهم) و حزب (قرن بیستم) شکل های مشخص [وابسته به زمان و مکان] فرضیه کمونیستی بودند؛ دیگر بازگشت به آنها امکانپذیر نیست. در عوض، به دنبال تجارب منفی دولتهای {به اصطلاح} «سوسیالیستی» و درسهای مبهم «انقلاب فرهنگی» و «مه ۱۹۶۸»، وظیفه ما آن است که فرضیه کمونیسم را در وجه و شکل دیگری از نو بیافرینیم، تا آن در درون شکل های تازه ای از

تجربه سیاسی ظهور کند. به همین دلیل کار ما چنین پیچیده و تجربی است. ما باید توجه مان را بر شرایط وجود آن متمرکز کنیم، نه اینکه فقط روش های آنرا بهبود ببخشیم. ما باید فرضیه کمونیسم را از نو تعبیه کنیم - این فرض و گزاره که انقیاد نیروی کار توسط طبقه حاکم اجتناب ناپذیر نیست - این گزاره را باید در حوزه ایدئولوژیک دوباره مستقر سازیم.

این اقدام چگونه میسر خواهد شد؟ به طور آزمایشی می توانیم نقطه ای را بجوییم و بیابیم که خارج از بعد زمانی - مکانی نظم حاکم قرار داشته باشد، نظمی که ژاک لاکان آنرا «حوزه» [خدمت ثروت] (service of wealth) نام گذاشت. یعنی نقطه ای پیدا کنیم که در تقابل فورمال و رسمی با «خدمت به ثروت» قرار گیرد و همزمان یک یک حقیقت جهانشمول (یونیورسال) را هم در بر داشته باشد. چنین نقطه ای می تواند اعلام این حقیقت باشد که «فقط یک دنیا وجود دارد.» منظور از این گفته که «فقط یک دنیا وجود دارد» چیست؟ سرمایه داری معاصر هم با غرور اعلام می کند که فقط یک نظم جهانی وجود دارد که او آنرا خلق کرده است. مخالفان این نظم نیز از «ضد گلوبال شدن» یا «ضد جهانی شدن» سخن می رانند. در اصل، تعریف آنها از سیاست عبارت است از راه های عملی حرکت از جهان حاضر کنونی به سمت جهانی که آرزوی ما را داریم.

اما می پرسیم آیا واقعاً یک جهان واحد از ذهنیت/سوژه های انسانی (human subjects) وجود دارد؟ جهان واحد گلوبال شده فقط جهان واحد اشیا است - چیزهایی که برای فروش عرضه می شوند - و جهان واحد نشانه های مربوط به پول (monetary signs)؛ یعنی بازار جهانی همانطور که مارکس پیش بینی کرده بود. اکثریت مردم جهان از دسترسی به این جهان محروم شده اند، بعضی ها حتا با غل و زنجیر. [این حکم که «تنها یک جهان برای همه وجود دارد» باید به نحو دیگری تعریف شود. همین وظیفه ما است که باید اکنون آنرا توضیح دهیم.]

برانداختن دیوار برلین قرار بود نشانه ای باشد برای شروع یک جهان یگانه مملو از آزادی و دموکراسی. بیست سال پس از فرو ریختن دیوار برلین آشکار است که جهان دیوارش را فقط جابه جا کرده است؛ به جای آنکه غرب را از شرق جدا کند این دیوار اکنون شمال ثروتمند سرمایه دار را از جنوب فقیر و ویران شده سوا می کند. دیوارهای تازه ای در سراسر جهان دوباره بالا می رود: میان فلسطینیان و اسرائیلی ها، میان مکزیک و ایالات متحده، میان آفریقا و مناطق اسپانیایی، میان خوشی های برآمده از ثروت و خواسته های مردم فقیر، اعم از روستاییان ده یا ساکنان حلبی آباد ها و زاغه نشین های شهرهای بزرگ.

قیمتی که برای این جهان وحدت یافته سرمایه می پردازیم تقسیم دردناک هستی انسانی است به شکل مناطقی جدا شده - مناطقی که با زور سگهای پلیس، کنترل بوروکراتیک، پاسداران آبهای مرزی، سیم های خاردار، و ترک وطن از هم جدا شده اند. مسأله ای که امروزه به نام «مسأله مهاجرت» شناخته می شود چیزی نیست مگر شاهدهی بر این واقعیت که «جهان وحدت یافته» ی زاده از گلوبالیزیشن فریبی بیش نیست.

اتحاد در عمل

بنابر این، مشکل سیاسی را باید وارونه بررسی کرد. ما نمی خواهیم از یک توافق آنالیتیک بر سر اینکه جهان وجود دارد شروع کرده و سپس دست به اعمال توصیه شده (نورماتیو)ی بزیم تا ویژگی های جهان را تغییر دهیم. ویژگی هایی که باید تغییر کنند مورد اختلاف نیستند، بلکه مسأله ما وجود [جهان] است. [کدام جهان؟]

در تقابل با جهانی که به نحوی مصنوعی و طاقت سوز به دو نیمه تقسیم شده - انفصالی که واژه «غرب» آن را مؤکد می کند - ما باید از همان ابتدا وجود یک جهان واحد را به عنوان یک اصل اولیه و بدیهی (اکزیوم/axiom) مورد تأکید قرار دهیم. این عبارت ساده که «تنها یک جهان وجود دارد» به معنی نتیجه گیری از وضعیتی عینی نیست. این عبارت عبارتی اجراگرایانه (پرفورماتیو/performative) است [یعنی سخنی که هم هنگام با گفتن اش به اجرا نیز در می آید]. با گفتن این عبارت ما قصد می کنیم و تصمیم می گیریم که [جهان] برای ما این چنین است. با وفاداری به این اصل، سپس وظیفه ما آن خواهد بود که برآیندهای چنین تصمیمی را توضیح دهیم.

نخستین برآیند آن است که من تشخیص دهم همه به جهانی تعلق دارند که من دارم: آن کارگر آفریقایی که در آشپزخانه رستوران می بینم؛ آن کارگر مراکشی که دارد جاده را سوراخ می کند؛ آن زن باحجاب که کودکانش را برای گردش به پارک آورده است. همین جاست که ما ایده حاکم را وارونه می کنیم؛ ایده جهان مشترکی را که زیر حاکمیت اشیا و علامت هاست [کنار می زنیم] و به جای آن وحدت جهانی از موجودات زنده و فعال را، هم اکنون و همینجا، برمی سازیم. این انسانها که از لحاظ زبان، طرز لباس، دین، غذا، و تعلیم و تربیت، با من تفاوت دارند، درست همانند من وجود دارند؛ و از آنجا که آنها مثل من وجود دارند، من می توانم با آنها بحث کنم؛ و مثل بحث با هرکس دیگر، ما می توانیم بر سر موضوعاتی توافق بکنیم یا نکنیم. اما پیش شرط، آن است که آنها و من در یک جهان وجود داریم.

در اینجا به ما اعتراض خواهد شد که تفاوت‌های فرهنگی چه می‌شود؛ «دنیای ما» فقط شامل کسانی می‌شود که «ارزش‌های ما» را پذیرفته باشند، یعنی دموکراسی، احترام به زنان، و حقوق بشر. کسانی که فرهنگشان متضاد با این ارزش‌ها است به این جهان تعلق ندارند؛ اگر آنها می‌خواهند به این جهان بپیوندند باید ارزش‌های ما را بپذیرند، باید «ادغام شوند». همانطور که نیکولا سارکوزی گفت، «اگر خارجی‌ها بخواهند در فرانسه بمانند باید فرانسه را دوست داشته باشند؛ در غیر اینصورت باید اینجا را ترک کنند».

اما اگر بخواهیم شرط و شروط بگذاریم از همان ابتدا اصل اولیه خود را فراموش کرده‌ایم، همان اصل که «فقط یک جهان متشکل از مردان و زنان زنده وجود دارد». ممکن است گفته شود باید قوانین هر کشور را مد نظر داشته باشیم. درست است. اما قانون، این پیش شرط را ندارد که بگوید همه به یک جهان تعلق دارند. قانون تنها یک حکم موقت است که در بخش کوچکی از آن جهان واحد جاری است. قرار نیست همه قانون را دوست داشته باشند بلکه فقط باید از آن اطاعت کنند. جهان واحد زنان و مردان زنده نیز می‌تواند قوانینی داشته باشد؛ اما چیزی که نمی‌تواند داشته باشد پیش شرط است، پیش شرط‌های ذهنی یا «فرهنگی» برای بودن در این جهان. برای بودن در این جهان نمی‌توان پیش شرط گذاشت که هرکس باید مثل دیگری باشد. جهان واحد درست همانجایی است که بی‌نهایت تفاوت در آن وجود دارد. از لحاظ فلسفی، تفاوت نه تنها در این وحدت خللی ایجاد نمی‌کند بلکه اصل وجودی آن را تشکیل می‌دهد.

آنگاه این سوال پیش می‌آید که آیا تفاوت‌های بی‌شمار را می‌توان به نحوی زیر نظارت درآورد. جهان واحد به جای خود، اما آیا معنی‌اش این است که دیگر فرانسوی بودن بی‌معنی است؟ دیگر مراکشی بودن در فرانسه، یا مسلمان بودن در کشوری که سنت‌های مسیحی دارد نباید به حساب بیاید؟ یا اینکه دوام این هویت‌ها را باید همچون مشکل و مسأله تلقی کنیم؟

ساده‌ترین تعریف از «هویت» عبارت است از آن سلسله از خصوصیات و کیفیاتی که یک فرد یا یک گروه، «خود» اش را در آنها تشخیص می‌دهد. اما این «خود» چیست؟ خود، آن چیزی است که در میان همه کیفیات و ویژگی‌های مربوط به یک هویت، کم و بیش نامتغیر باقی می‌ماند. پس می‌توانیم بگوییم که یک هویت مجموعه‌ای از کیفیات است که یک نامتغیر را برپا نگه می‌دارد. مثلاً، هویت یک هنرمند آن چیزی است که توسط اش نامتغیر سبک یا استایل او را قابل تشخیص می‌کند؛ هویت همجنسگرا متشکل از همه چیزهایی است که در پیوند قرار می‌گیرد با نامتغیر ویژه‌ای که مورد خواست جنسی است؛

هویت یک کمونیت‌ه خارجی در یک کشور آن است که توسط اش عضویت در این کمونیت قابل تشخیص است یعنی زبان، حرکات و اشارات دست و بدن، طرز لباس، عادات خورد و خوراک و غیره.

وقتی هویت را چنین تعریف کنیم، یعنی توسط نامتغیرها، آنگاه هویت به دو طریق مربوط می شود به مفهوم «تفاوت» (difference). از یک سو هویت همان چیزی است که آنرا متفاوت از بقیه می کند؛ و از سوی دیگر، همان غیرمتغیری است که نمی تواند به متفاوت از خود تبدیل شود. تصریح هویت دو جنبه دیگر نیز دارد. نخستین جنبه منفی است و بر این اصرار می ورزد که من دیگری نیستم. این جنبه در مقابل فشارهای بیرونی برای ادغام شدن جنبه ای اجتناب ناپذیر است. کارگر مراکشی به هر طریق ممکن تصریح می کند که آداب و سنت های او متفاوت از آداب و سنت های یک اروپایی خرده بورژوا است. او حتا بر ویژگی های هویت دینی یا عرفی خود تأکید بیشتر می ورزد. دومین جنبه مربوط می شود به تحول و گسترش هویت درون یک موقعیت تازه – چیزی شبیه به گفته معروف نیچه که «هرچه می خواهی همان بشو». کارگر مراکشی آن چه را که هویت فردی اش را می سازد کنار نمی گذارد، اما به مرور و به شیوه ای خلاقانه خود را مطابقت می دهد با چیزهای دیگری که سرانجام، چه از لحاظ اجتماعی و چه خانوادگی، او را به جایی می رساند که در آن خود را باز می یابد. به این شیوه، او آنچه را که هست ابداع می کند – یعنی یک کارگر مراکشی در پاریس – و این کار را نه از طریق گسست و شکاف درونی، بلکه از طریق گسترش دادن هویت خود می کند.

برآیندهای سیاسی اصل «فقط یک جهان وجود دارد» در جهتی عمل خواهد کرد که ویژگی های جهانشمول در هویت ها را تحکیم کند. یک مثال – یک تجربهء محلی – جلسه ای بود که اخیراً در پاریس تشکیل شد و در آن کارگران فاقد اوراق اقامت و شهروندان فرانسوی دور هم جمع شدند و تقاضا کردند که وجود کارگران خارجی به رسمیت شناخته شود؛ به خاطر این واقعیت ساده که آنها در اینجا حضور دارند؛ هیچ کس غیرقانونی نیست؛ همهء اینها به طور طبیعی خواستهء انسانهایی است که در موقعیت وجودی مشابهی به سر می برند – مردم یک جهان مشترک.

زمان و شهامت

در یکی از نمایشنامه های کورنی، یکی از نزدیکان مده آ از او می پرسد، «با این اندازه از شوربختی، از تو چه می ماند؟» مده آ پاسخ می دهد، «خودم، خویشتن ام، و همین بس!»

آنچه مده آ برای خویش نگه می دارد شهامت است که با آن سرنوشت خود را رقم می زند؛ و ما اینجا بر آن هستیم که مهم ترین فضیلت در رویارویی با سردرگمی های زمانه، فضیلت شهامت (courage/کارج) است. ژاک لاکان نیز وقتی به علاج آنالیتیک ناتوانی و افسردگی ناشی از آن می پردازد همین مسأله را پیش می کشد.

آیا این بحث نباید طبق الگوی دیالوگهای افلاطون به مباحث دیالکتیکی مربوط به شهامت و عدالت بینجامد؟ در بخش معروف «دیالوگ درباره شهامت»، ژنرال لاشس در برابر پرسش سقراط چنین پاسخ می دهد، «شهامت آن است که وقتی دشمن را در برابر خود بینم، به سوی او بشتابم و با او وارد نبرد شوم.» سقراط که از این پاسخ چندان راضی نشده با ملاحظت به ژنرال می گوید، «این مثال خوبی است برای شهامت؛ اما یک مثال را نباید با تعریف اشتباه گرفت.» ما نیز در اینجا، با احتمال مرتکب شدن همان خطای ژنرال لاشس، تعریف خود را از شهامت ارائه می کنیم.

نخست، مقام شهامت را باید به عنوان یک فضیلت (virtue) بپذیریم؛ فضیلت یک منش طبیعی یا چیزی سرشتی نیست بلکه چیزی است که خود را برمی سازد یا انسان در عمل آنرا می سازد. بنابراین، شهامت آن نوع فضیلتی است که خود را با مقاومت در برابر امر دشوار (the impossible) جلوه گر می کند. این فقط یک مقابله لحظه ای و سریع نیست. مقاومت لحظه ای را باید دلیری (heroism) نام گذاشت، نه شهامت. دلیری همواره نه به عنوان فضیلت بلکه به عنوان یک حرکت یا عمل نمایشگر (posture) شناخته شده است، یعنی آن لحظه ای که انسان به ناگهان عزم می کند با امر دشوار چهره به چهره شود. اما شهامت، خود را در درون امر دشوار به شکل مقاوم ماندن و مقاومت برمی سازد؛ زمان ماده خام آن محسوب می شود. شهامت پیدا کردن و شهامت نشان دادن عملی است که طول و استمرار آن متفاوت است با استمراری که قانون جهان بر ما تحمیل می کند. نقطه ای که ما آنرا می جویم در جایی قرار دارد که با برداشت متفاوتی از زمان قرین است. آنها که زندانی زمان بندی (temporality/تمپورالیتی) ی نظم حاکم اند همیشه، مثل کارگزاران حزب سوسیالیست، شاکی می شوند که، «دوازده سال حاکمیت شیراک و حالا باز یک دور دیگر انتخابات، می کند هفده سال، شاید هم بیست و دو سال؛ یک عمر تمام!» در بهترین حالت افسرده و گمگشته حال می شوند و در بدترین حالت به جمع خودفروختگان می پیوندند.

از بسیاری جهات ما به پرسش های قرن نوزدهم نزدیک تریم تا به تاریخ انقلابی قرن بیستم. طیف بزرگی از پدیده های قرن نوزدهم دوباره سربرآورده اند: مناطق بزرگی از فقر، نابرابری های روزافزون، سیاست هایی

که خود را در «خدمت به ثروت» محو کرده اند؛ نیهیلیسم [یا بی هدفی] جوانها، عبودیت بسیاری از روشنفکران؛ آزمون ها و اقدامات تجربی معدودی که زیر فشار می خواهند فرضیه کمونیستی در به شکلی محدود پیاده کنند... همهء اینها به ما می گوید که درست همانند قرن نوزدهم، مسأله پیروزی و به قدرت رساندن فرضیه نیست بلکه پرداختن به شرایط موجودیت آن است. این وظیفهء ما است طی میان پردهء ارتجاعی حاکم بر دوران. با جمع بستن پروسه های اندیشگی (همواره با خصلت جهانی/گلوبال، همواره جهانشمول/یونیورسال) و تجربهء سیاسی (همواره محلی یا منفرد، اما قابل انتقال)، تا بتوانیم فرضیهء کمونیستی را بازیافت کنیم، هم در آگاهی خود و هم بر زمین صعب. ///

* آلن باديو استاد فلسفهء دانشگاه اکول نورمال سوپریور در فرانسه است.

منبع:

Alain Badiou, "Communist Hypothesis", *New Left Review*, 49, Jan/Feb 2008, p.29