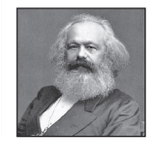

مارکس مهم‌تر از اینشتین

مراد فرهادپور: توصیف و تحلیلی که مارکس از سرمایه‌داری ارایه کرده است، پیچیده‌ترین و فشرده‌ترین و به نظر من حقیقی‌ترین بررسی از خود این منطق به ویژه در طرح نقد اقتصاد سیاسی است که به عنوان یک برنامه و تحقیق تئوریک به لحاظ تاریخی پیچیده‌تر و مهم‌تر از حتی مواردی چون نسبیت عام اینشتین یا نظریه جاذبه عمومی نیوتن است. وقتی با مارکس شروع می‌کنیم، می‌دانیم که در مانیفست او با ستایشی از سرمایه به عنوان یک نیروی خلاق دوران‌ساز روبه‌رو هستیم که بر اساس رقابت و انقلاب پی‌درپی جلو می‌رود و دارای یک قدرت جادویی برای در هم شکستن جهان قدیم و ساختن یک جهان یک دست نو است که زمینه آن کمونیسم است.

اندیشه سیاسی

ترامپ، جمع بوش و بن لادن

بارها تاکید کرده‌ام که در دوره‌ای که ما به سر می‌بریم، پارادایم اقتصادی نئولیبرالیسم و پارادایم سیاسی نیز امنیتی و جنگ علیه ترور است و به لحاظ فرهنگی نیز نوعی زیبایی‌شناسی پست‌مدرن حاکم است. در نتیجه این دوره ما را با این دو راهه مواجه می‌کند که تلاش کرده‌ام به آن با دوگانه بوش و بن لادن اشاره کنم. هر چند زمانی که این مساله را مطرح کردم، نمی‌دانستم که واقعیت می‌تواند اینقدر غنی باشد که بوش و بن لادن را با هم در قالب ترامپ یا پوتین ترکیب کند و به ما عرضه کند. این را پیش‌بینی نکرده بودم!

فلسفه و سیاست با سخنرانی مراد فرهادپور، عادل مشایخی

فلسفه تنها امید امروز جهان

جهان از مرز فاجعه عبور کرده است

فلسفه و حقیقت جهان امروز

مراد فرهادپور
پژوهشگر و مترجم فلسفه

فلسفه همیشه با امر کلی سر و کار داشته است و من از این جنبه‌اش سوءاستفاده می‌کنم و حرف‌هایی می‌زنم که شاید کلی‌گویی باشد و جایی برای اثباتش نباشد. به اعتقاد من ظهور فلسفه در یونان امری تصادفی نبوده است، البته همه امور کلی و حقیقت‌ها با وجود کلی بودن همیشه در یک امر جزیی خاص رخ می‌دهند و شروع می‌شوند و به منزله یک شکاف و استثنایی در امر خاص آغاز می‌شوند. فلسفه نیز اگرچه جهان شمول است، اما شروع خاصش در یونان باستان است و در مقام امری که شاید بتوان جست‌وجوی حقایق تاعشق به معرفت، به یک دوگانگی در فضای آن زمان وصل می‌شود. این دوگانگی فراتر از رابطه پیچیده دموکراسی و فلسفه، همه پدیده‌های آن دوره را در بر می‌گرفته است. خود این دوگانگی نیز چیزی نیست جز یک جامعه بحران‌زده (crisis) روبه‌رو با نقد (critic) که هر دو یک ریشه دارند، یعنی جامعه‌ای که بین یک دوراهی گیر کرده است، یا بازگشت به شکلی از یک حقیقت مطلق بنیادین یعنی نوعی بنیادگرایی بر اساس آن زمان اسطوره‌ای که بر اساس باورهای سنتی اسطوره‌ای مطلق که در آنها نمی‌توان چون و چرا کرد، ضامن انسجام جامعه و کل جهان بوده است، به خاطر داشته باشیم که یکی از اتهامات سقراط تشویش اذهان عمومی و توهین به باورهای جزمی بود. این خطی بود که حتی دموکرات‌هایی که سقراط را محاکمه می‌کردند، در ظاهر به آن وفادار بودند. نقطه مقابل آن نبرد فلسفه با سفسطه است، یعنی نبرد با آن چه به راحتی می‌توان آن را نوعی نسبی‌گرایی خواند که معتقد است هیچ حقیقتی وجود ندارد بلکه آن چه هست تنها رتوریک یا خطابه است، مشابه آن چه امروزه رسانه و فرهنگ و زبان و همه آنچه برای مداخله در افکار عمومی هست، خوانده می‌شود. نوعی نگاه که در آن منافع و سلایق شخصی فرد با حقیقت به معنای کلی آن مساوی خوانده می‌شود، این وظیفه هر سوفسطایی معنای کلی آن بود، یعنی ایشان به افراد یاد می‌دادند که چگونه با ابزار خطابه بتوانند در هر لحظه‌ای منافع خودشان را پیش ببرند و بر این اساس عملا پایبند هیچ حقیقتی جز منفعت شخصی‌شان نباشند.

به نظر می‌آید در آن دوره از فضا فلسفه در عمل به عنوان یک کنش سیاسی نتوانست این راه سوم را باز کند، زیرا همیشه می‌بینیم که وقتی واقعیت دوراه پیش روی فرد می‌گذارد که بین بد و بدتر قرار می‌گیرد، تنها تغییر کل واقعیت است برای اینکه راه سومی باز شود. اما چنان که دیدیم، فلسفه این توانایی را نداشت. این هم در مورد افلاطون مشهود است و هم در رابطه اسکندر و ارسطو (استاد اسکندر). یعنی شاهدیم حرکت به سمت قدرت و ایده‌هایی چون پادشاه-فیلسوف اجازه اینکه واقعیت تغییر کند و در نتیجه راه سومی گشوده شود، را نداد. هر چند به لحاظ نظری فلسفه توانست لااقل معیارهایی برای حقایق باز کند و نوعی امکان برای فراتر رفتن از انتخاب میان بد و بدتر را به وجود آورد. انتخابی که به نظر می‌رسد نه فقط در طول تاریخ همراه فلسفه بوده بلکه در دوره معاصر امروز به یک مساله بارز و اصلی بدل شده است، دوره‌ای که از برخی جهات شبیه همان دوره اولیه زایش خود فلسفه است و همراهی با شکلی از دموکراسی صوری نیز اتفاقا این شباهت را تشدید می‌کند.

ترامپ ترکیب بن لادن و بوش

بارها تاکید کرده‌ام که در دوره‌ای که ما به سر می‌بریم، پارادایم اقتصادی نئولیبرالیسم و پارادایم سیاسی نیز امنیتی و جنگ علیه ترور است و به لحاظ فرهنگی نیز نوعی زیبایی‌شناسی پست‌مدرن حاکم است. در نتیجه این دوره ما را با این دو راهه مواجه می‌کند که تلاش کرده‌ام به آن با دوگانه بوش و بن لادن اشاره کنم. هر چند زمانی که این مساله را مطرح کردم، نمی‌دانستم که واقعیت می‌تواند اینقدر غنی باشد که بوش و بن لادن را با هم در قالب ترامپ یا پوتین ترکیب کند و به ما عرضه کند. این را پیش‌بینی نکرده بودم!

این دوراهه به نظر من روبه‌روی ما هست، در قالب انواع بنیادگرایی و افراط‌گرایی هویتی، دینی، ملی، نژادی، زبانی و... که به شکل‌های مختلف ناسیونالیسم یا بنیادگرایی دینی با آن روبه‌رو هستیم و اگرچه به نظر می‌آید که به لحاظ حجم قدرتش یک استثنا است، اما دراصل این استثنا است که قاعده را می‌سازد. به همین خاطر است که می‌بینیم امروزه همین پارادایم امنیتی و ترس از تروریسم و جنگ علیه ترور، همان قدر تعیین‌کننده است که ۵۰ سال پیش جنگ سرد و مبارزه علیه امپراتوری شر شوروی بود.

برای اینکه ببینیم فلسفه در این دوران با این دو راهه چه کار باید بکند و اصولا چگونه جایگاهش در پیوند با این وضعیت تعریف‌پذیر است، به دو نکته اشاره می‌کنم. این دو بحث نیز به بررسی منطق سرمایه باز می‌گردند، به عنوان قوی‌ترین و جهانی‌ترین نیرویی که به دنیای امروز ما شکل می‌دهد. طبیعی است که توصیف و تحلیلی که مارکس از سرمایه‌داری ارایه کرده است، پیچیده‌ترین و فشرده‌ترین و به نظر من حقیقی‌ترین بررسی از خود این منطق به ویژه در طرح نقد اقتصاد سیاسی است که به عنوان یک برنامه و تحقیق تئوریک به لحاظ تاریخی پیچیده‌تر و مهم‌تر از حتی مواردی چون نسبیت عام اینشتین یا نظریه جاذبه عمومی نیوتن است.

وقتی با مارکس شروع می‌کنیم، می‌دانیم که در مانیفست او با ستایشی از سرمایه به عنوان یک نیروی خلاق دوران‌ساز روبه‌رو هستیم که بر اساس رقابت و انقلاب پی‌درپی جلو می‌رود و دارای یک قدرت جادویی برای در هم شکستن جهان قدیم و ساختن یک جهان یک دست نو است که زمینه آن کمونیسم است. اما در مقدمه کاپیتال با این ایده عجیب مواجه می‌شویم که نه فقط از پیشرفت سرمایه صدمه می‌خوریم بلکه عدم پیشرفت سرمایه و فقدان سرمایه‌داری نیز مشکلی آسیب‌زا است. این نکته زمانی روشن می‌شود که رابطه میان سرمایه‌داری و رابط پیشاسرمایه‌داری را بررسی کنیم و همین جاست که منطق‌های دیگر از جمله منطق دولت مطرح می‌شود. یعنی بین بودن و شدن سرمایه‌داری نسبتی هست و بر اساس همین نسبت است که حتی در مارکسیسم نیز بحث از این نشده که سرمایه‌داری چیست و چگونه می‌شود از آن فراتر رفت و بحث از اینکه گذر به سرمایه‌داری چگونه صورت پذیرفت و خاستگاه‌هایش چه بوده است. این دو یعنی گذشته (خاستگاه سرمایه‌داری و گذار به آن) و حال (چیستی سرمایه‌داری) به یکدیگر گره خورده‌اند و جواب پاسخ برای آینده را باید در این گره خوردگی گذشته و حال جست‌وجو کرد.

تحت مفهوم‌پردازی مارکس از تسلط صوری به تسلط واقعی، با این حالت روبه‌رو هستیم که سرمایه به عنوان یک نیروی جهانی از همه‌چیز استفاده می‌کند و نه فقط تضادها و درگیری‌ها و فجایع خاص خودش را می‌آفریند، به شکلی که تولید ثروتش همراه با تولید فقر است، بلکه از تضادها، نهادهای سرکوبگر و گسست و فجایع گذشته نیز برای بازتولید خودش استفاده می‌کند. این کاری است که سرمایه به راحتی در همساز کردن زمان‌ها و نهادهایی که با هم هیچ ربطی ندارند، انجام داده است. بارها دیده‌ایم که سرمایه چگونه توانسته حتی سنتی‌ترین و ارتجاعی‌ترین نهادها را در کنار خودش حفظ و از نو تایید کند و به کار گیرد. این به کار گرفتن در وهله اول به صورت تسلط صوری است، یعنی استفاده از آنها برای تولید ارزش مبادله و تحقق ارزش اضافی، اما در روند حرکتش سرمایه به جایی می‌رسد که آن چیزی را که در تاریخ گذشته پیدا کرده و پیش‌فرض‌های تاریخی خودش بوده‌اند را اکنون خودش تولید می‌کند. یعنی آن عناصر ماقبل سرمایه‌داری به‌طور کامل در منطق سرمایه ادغام می‌شوند و تبدیل به جزء یا لحظه یا دقیقه یا موقفی (moment) از خود حرکت سرمایه می‌شوند. به تعبیر هگلی این همان برنهادن پیش فرض‌هاست، روحی که هگل به آن اشاره می‌کند پیش فرض‌های وجود خودش را خودش تولید می‌کند. این جاست که سرمایه حالت دایره‌ای در گذشته و حال پیدا می‌کند. گذشته سرمایه را در حال سرمایه خودش می‌سازد.

چهل سال نئولیبرالیسم

۴۰ سال نئولیبرالیسم و گفتن اینکه هیچ چیز جز مساله کمی سود و پول در آوردن، همه‌چیز و همه کس را فاسد کرده است. الان می‌بینید که کارخانه‌های آلمان هم که به نظم معروف بودند، دروغ می‌گویند و با دستکاری و دروغ در موتورهای‌شان خواسته‌اند بگویند با معیارهای اتحادیه اروپا در حفاظت از محیط زیست هماهنگ هستیم. در ۲۰۰۸ معلوم شد همه بانک‌های آلمانی دروغ گفته‌اند و نرخ‌های بهره بین بانکی را دستکاری کرده‌اند. هر جا که انگشت می‌گذارید، چرک و کثافت بالا می‌زند و این به هیچ‌وجه استثنای اینجا نیست.

همین امر است که به سرمایه خصلت جاودانی و طبعی می‌دهد. زیرا وقتی در این دایره به آن نگاه می‌کنید، فکر می‌کنید که همواره بوده و همواره خواهد بود. یعنی اتفاقا وجه تولیدی که از همه انقلابی‌تر و تاریخ‌ساز و متحول‌تر است، به نظر از همه طبیعی‌تر و ابدی‌تر می‌رسد، دقیقا به خاطر این نوع درگیری گذشته و حال. همین جاست که می‌بینیم وجود سرمایه همان قدر می‌تواند مشکل‌ساز باشد که عدم وجود آن. اینکه بار سنگین مرده‌ها و کار مرده گذشتگان را نیز بر دوش حال سنگین می‌کند، نه فقط استثماری که در لحظه حال صورت می‌گیرد.

راه‌حل چیست؟

وقتی این منطق را ادامه می‌دهیم، در وهله نخست این پرسش پدید می‌آید که راه‌حل چیست؟ مارکس در پروژه نقد اقتصاد سیاسی نهایتا می‌تواند به این نکته برسد که ما با بحران روبه‌رو هستیم، این دایره چه در بعد حال و چه در استفاده از عناصری که به گذشته تعلق دارند، بحران و فاجعه می‌سازد. اما سرمایه به هیچ‌وجه اینکه چگونه می‌توان از این فاجعه رد شد، به ما نشان نمی‌دهد. در یک بعدی می‌توان عناصری از حیات‌گرایی را در خود مارکس دید، از آن جا که او سرمایه را نوعی تجسم نیروی خلاق می‌دیده، همراه با خیلی‌های دیگر مثل اسپینوزا و نیچه تا دولوز و نگری و هارت و حتی شتابگرایان، از این بحث می‌کند این نیروی حیاتی بر موانعی که خودش ساخته، به شکلی غلبه می‌کند و به شکل درون ماندگار پیش می‌رود. یعنی همان‌طور که نگری و هارت مطرح کرده‌اند، با تغییر زاویه دید فرمال، سرمایه‌داری جهانی همان کمونیسمی می‌شود که انتظار می‌رفت. اما مارکس در واقع هگلی‌تر از این تفاسیر است و سعی می‌کند که اتفاقا از طریق یک نوع دیالکتیک تاریخی مبارزه طبقاتی به راه‌حلی برای این مساله برسد. همین جاست که می‌توان گفت مشکل اساسی مطرح می‌شود. زیرا دیدی که مارکس مطرح می‌کند و بر اساس آن سرمایه باید کاملا به عنوان یک نیروی جهانی و جهانی‌ساز خوانده شود، نهایتا ما را به این سمت می‌برد که بر اساس منطق مبارزه طبقاتی‌اش از نوعی بورژوازی بین‌المللی جهانی صحبت کنیم که در متن یک بازار جهانی، رویاروی یک پرولتاریای جهانی ایستاده است و نبرد این دو باید به یک جایی برسد، یا نابودی هر دو طبقه یا پیروزی یکی. اما واقعیت است که در هیچ جای دنیا و در هیچ دوره‌ای سرمایه‌داری خودش را به این شکل جهانی نساخته است. یعنی ما یک ساختار چارچوب دولتی جهانی نداریم، سرمایه‌داری برای کار کردن به چارچوب‌های فرهنگی، زبانی، حقوقی، اخلاقی، قضایی و... البته بازار ملی احتیاج دارد. اما هیچ کدام از اینها را در سطح جهانی نداریم. آنچه هست، در سطح جهانی منطق دولت و دولت‌هاست که بر خلاف این جهانی شدن سرمایه، کاملا در جهت تکثر خود دولت‌ها حرکت می‌کند. این جا ناگزیرم با کلی‌گویی و پرش مفهومی این نکته را مطرح کنم که آنچه ما به عنوان مدرنیته می‌بینیم، به اعتقاد من تعاملی است میان دو منطق جهانی‌ساز سرمایه و منطق دولت‌ها که هیچ کدام از اینها را نمی‌توان به یکدیگر تقلیل داد و اینکه مارکس نتوانست مجلدات آخر سرمایه را که اتفاقا قرار بود به همین دو مفهوم بازار بین‌المللی و دولت بپردازد، حضور این نقص را بارزتر می‌کند. یعنی آنچه ما مدرنیته می‌خوانیم، ناشی از تعامل یک منطق دیگر است که مثل خود سرمایه این توانایی را دارد که نیروهای مختلف مثل فرهنگ، زندگی روزمره، رسانه‌ها و... را در یک کلیت گردهم آورد، یک کلیت ملی ناسیونالیستی نه یک کلیت جهان‌شمول.

ناخوانایی مدرنیته و پست‌مدرنیته

اینجاست که می‌توان به شکلی تفاوت این دو را بر اساس نه فقط تفاوت بین دو منطق دولت و سرمایه سنجید، بلکه جلوتر رفت و از آن بر اساس دوره‌بندی تاریخی به عنوان ناخوانایی میان مدرنیته و پست‌مدرنیته یاد کرد. اگر به تاریخ اطراف خودمان رجوع کنیم، این دوگانگی را در وضعیت اتحادیه اروپا و درگیری میان کل‌گرایی اقتصادی بروکسل با ناسیونالیسم متکثری که دولت‌های گوناگون اروپایی دنبال آن هستند و الان در قالب انواع پوپولیسم راست‌گرا در همه جا در حال ظهور است، می‌توان دید، به صورتی که اتفاقا جایی که دیگر منطق دولت حضور ندارد تا از طریق تعامل با سرمایه‌داری چیزی به اسم مدرنیته را بسازد که اصلا دیگر نمی‌شود صرفا بر اساس منطق حرکت سرمایه آن را توضیح داد، بلکه می‌بینیم جایی که قدرت دولتی وجود ندارد و آن سویه جهانی‌سازی و گلوبال سرمایه تاخت و تاز می‌کند، آن جاست که می‌بینیم تنها نتیجه‌ای که حاصل می‌کند، این است که یک پیشوند مابعد یا post را به مدرنیته اضافه کند و حرکتش برای این جهانی شدن در خود همین باقی ماندن اصطلاح مدرنیته نشان‌دهنده ضعف این حرکت است و نشان‌دهنده این است که رویاهای جهانی‌ساز سرمایه تحقق پیدا نکرده است و نمی‌کند. این امر را در بحران ۲۰۰۸ و بازگشت اکثر ملت‌ها به پوپولیسم دیدم، یعنی اقتصادهایی مثل برزیل و ترکیه و چین و روسیه که قرار بود خیلی جهانی شوند، همه به حوزه‌هایی بازگشته‌اند که در آنها با استبداد خاص روبه‌رو هستیم، مثل پوتین و اردوغان و... یعنی در همه جا این دولت است که جلو آمده و جلوی جهانی‌سازی ایستاده و مانع آن شده است. بنابراین بحث نخست به ما نشان می‌دهد که برای فهم جهان موجود که در آن دوگانگی بوش و بن لادن مطرح می‌شود، باید بتوانیم هم منطق دولت و هم منطق سرمایه را بفهمیم و هم ترکیب اینها در قالب مدرنیته را در یابیم و هم اتفاقا جایی که سرمایه به تنهایی پیش رفته است و چیزی که ساخته یک منطق فرهنگی و زیباشناسانه بوده است، نوعی رویه زیبایی‌شناسانه که به عنوان فرهنگ جهانی همه جا را فراگرفته و امروزه در قالب فرهنگ و هنر، نقش ایدئولوژی را بازی می‌کند، نه به عنوان امری کاذب بلکه به عنوان خود واقعیت. به همین علت است که امروز به نظر من می‌توان با استفاده از حرف قدیمی مارکس خیلی به راحتی این سخن را گفت که در دوران ما هنر افیون توده‌هاست و چیزی جز این نیست و تمام تلاش سرمایه برای ساختن و جهانی کردن خودش، از طریق افیون هنر و فرهنگ جلو می‌رود.

فرمولی برای سیاست رهایی بخش نداریم

پیش‌تر این نکته را اضافه کنم که ما هنوز فرمولی برای سیاست رهایی بخش نداریم که یکی از دلایلش دقیقا این بوده که نتوانسته‌ایم هم منطق دولت و هم منطق سرمایه را مورد نقد قرار دهیم و در عمل علیه‌شان بجنگیم. واقعیت این است که اگر فکر کنید می‌توان یکی را جانشین دیگری کرد یا از تفاوت این دو (دولت و سرمایه) استفاده کرد یا به نوعی با یکی علیه دیگری ساخت، در هر مورد شکست خواهیم خورد. یعنی تسلیم شدن در مقابل یکی از این دو، به معنای شکست خوردن از هر دو برای هر چیزی که مدعی ذره‌ای از رهایی بخشی و رادیکالیسم است. بنابراین آنچه در دوره معاصر تحت عنوان ستایش از دولت تحقق یافته، باید این شجاعت را داشته باشد که نتیجه نهایی‌اش یعنی بروز فاشیسم و شبه‌فاشیسم را گردن بنهد و پشت حرف‌های کلی هگل ماب راجع به ستایش از سلطنت و... پنهان نشوند. اما نکته دوم بحث من واقعی‌تر است و به نقش فلسفه و جست‌وجوی حقیقت حتی به همین شکل نظری در این دوران ما باز می‌گردد و بر اهمیت آن به مثابه تنها امید روزگار ما تاکید می‌کند. این به تجربه خودمان در دهه ۸۰ باز می‌گردد و به آنچه موج به اعتقاد من انباشت اولیه است، مربوط می‌شود. یعنی بر خلاف تصور سنتی این انباشت نه اولیه است و نه یکباره. بلکه از قضا بارها و بارها تکرار می‌شود و محتوایش نیز جز غارت و سلب مالکیت از عموم به یاری نیروهای ماورای اقتصادی و دولت است که نظارت، نقد، خواست پاسخگویی یا هر شکلی از مقاومت در برابر آن را ناممکن می‌کنند. ما شاهد بروز گسترده‌ترین موج انباشت اولیه در دهه ۸۰ بودیم و دیدیم که این اقدام چگونه منحصر به عرصه اقتصاد نبود و عواقبش این بود که اخلاق، سیاست، زندگی روزانه، فرهنگ و همه ابعاد زندگی اجتماعی پوک و تو خالی و همه ابعاد دچار فساد شد و به دمل‌های چرکینی بدل شد که از وضعیت محیط زیست تا بهداشت و دانشگاه و... را در بر می‌گیرد، با فسادهایی رقم‌هایش به قدری زیاد شده که همه به راحتی از هزاران میلیارد دزدی سخن می‌گویند، یا یک پوسیدگی که از قضا در شرایط فعلی هم ادامه پیدا کرده است. زیرا تا آنجا که به اقتصاد بازمی‌گردد، همه دولت‌ها نئولیبرال بودند و در تمامی آنها ایران به لحاظ اقتصادی ادغام شده در بازار جهانی بود و در همین پست مدرنیسمی که نهایتا جز همان افیون هنر، می‌تواند فساد و گندیدگی ایجاد کند. این نشان می‌دهد که چطور می‌شود به لحاظ اقتصادی در منطق سرمایه حل شد، هر چند به لحاظ منطق دولت با تضاد و درگیری روبه‌رو بود که هیچ دلیلی نیست که یکی از این دو را غیرواقعی بدانیم یا یکی را زیر دیگری پنهان کنیم. نکته‌ای که قصد تاکید بر آن دارم، این است که این وضعیت و آنچه تجربه کردیم، به هیچ‌وجه استثنایی و خاص ما نیست. این یکی دیگر از تصورات کاذبی است که از قضا برخی مخالفان سرمایه‌داری بر آن دامن زده‌اند که سرمایه‌داری عقب‌افتاده غیرعقلانی فاسد جهان سومی با سرمایه‌داری عقلانی‌تر و تمیز اروپا و غرب متفاوت است. حال آنکه در همه جا شاهد بروز بحران بوده‌ایم. مگر ۲۰۰۸ در امریکا چگونه پایان یافت؟ مگر این طور نبود که دقیقا با پول مردم بانک‌ها را نجات دادند و آقای اوباما اجازه نداد که هیچ تغییری داده شود و همان روش‌ها و سلب مالکیت‌ها ادامه پیدا کرده است؟ این تنها بانک‌های ما نیست که معلوم نیست به چه کسی وام می‌دهند، بانک‌های امریکا و اروپا نیز همگی ورشکسته‌اند. این را اقتصاددانان چپ‌گرا نمی‌گویند، از اقتصاددانان دست‌راستی که دل‌شان برای اندوخته‌های طبقه متوسط امریکا می‌سوزد، بپرسید که چگونه قرض گرفتن از آینده و چاپ دلار کاری کرده که تمام اقتصاد جهانی پوچ و تو خالی است. ۴۰ سال نئولیبرالیسم و گفتن اینکه هیچ چیز جز مساله کمی سود و پول در آوردن، همه‌چیز و همه کس را فاسد کرده است. الان می‌بینید که کارخانه‌های آلمان هم که به نظم معروف بودند، دروغ می‌گویند و با دستکاری و دروغ در موتورهای‌شان خواسته‌اند بگویند با معیارهای اتحادیه اروپا در حفاظت از محیط زیست هماهنگ هستیم. در ۲۰۰۸ معلوم شد همه بانک‌های آلمانی دروغ گفته‌اند و نرخ‌های بهره بین بانکی را دستکاری کرده‌اند. هر جا که انگشت می‌گذارید، چرک و کثافت بالا می‌زند و این به هیچ‌وجه استثنای اینجا نیست.

از مرز فاجعه عبور کرده‌ایم

با تجربه‌ای که خودمان داشته‌ایم، به راحتی می‌شود وضعیت جهانی را فهمید. از قضا شاید طنز تاریخی این است که کلید این دو با هم زده شد. اقتصاد لیبرالی ریگان و تاچر است که امروزه به مرز گندیدگی کاملی رسیده که در آن هم منطق سرمایه و هم منطق دولت تنها از طریق دروغگویی می‌توانند به کار خود ادامه دهند. امروز شاهدیم که امریکا و روسیه در سوریه و در یمن بیمارستان را بمباران می‌کنند و اعتراضی هم رخ نمی‌دهد. دروغگویی قدرت‌های بزرگ و کوچک بر همه عیان است. در چنین وضعیتی که فکر می‌کنم سیاستی که بتواند با هر دو روبه‌رو شود، وجود ندارد و با توجه به اینکه هنوز چیزی از تز یازدهم باقی هست که «فلاسفه جهان را تفسیر می‌کردند، مساله اما تغییر آن است»، نمی‌دانم این تغییر چگونه امکان‌پذیر است و شخصا فکر می‌کنم از مرز فاجعه عبور کرده‌ایم، نه به معنای هالیوودی که یک روز اتفاق عجیب و غریبی رخ می‌دهد. به تعبیر بنیامین فاجعه یعنی همین وضعیت موجود و من فکر می‌کنم فاجعه‌ای که در کار است، ۴۰ سال پیش شروع شد و شاید تا پایان این قرن هم به طول بکشد. در دل این فاجعه نیز چنین نیست که با همه به یکسان برخورد می‌شود، احتمالا باز دیوارهای تکنولوژی و علم به اقلیت ثروتمندی اجازه خواهد داد که در همین فضای فاجعه بار به زندگی خود ادامه دهد. از آنجا که نمی‌توان هیچ گونه پیشگویی کرد و آنچه پیش‌روی ما است نه یک راه سوم از طریق تغییر واقعیت بلکه ترکیب بدوبدتر در قالب یک مجموعه شبه‌فاشیستی است، فکر می‌کنم در چنین جهانی حتی باقی ماندن گفتاری که بر حقایق به عنوان امور کلی پافشاری می‌کند، نه فقط مفید بلکه ضروری است. به همین خاطر فلسفه با اینکه امروزه شاید به یک استثنای بی‌معنی که حتی در دانشکده‌های علوم انسانی هم معلوم نیست کجا باید باشد، اما در عرصه واقعیت تاریخی و اجتماعی، به عنوان جست‌وجوی حقایق کلی حضور دارد و حضورش ضروری است.

من فکر می‌کنم فاجعه‌ای که در کار است ۴۰ سال پیش شروع شد و شاید تا پایان این قرن هم به طول بکشد. در دل این فاجعه نیز چنین نیست که با همه به یکسان برخورد می‌شود

محسن آزموده-عاطفه شمس

رابطه فلسفه و سیاست همواره مساله برانگیز بوده و هست و انکار آن به هر شکل و عنوانی، تنها خویش و دیگر فریبی است. از حدود ۸۰ سال پیش که فلسفه در دانشگاه‌های ایران به عنوان رشته‌ای درسی تاسیس و تدریس شده تاکنون گروه‌های فلسفه عمدتا در دانشکده ادبیات بوده‌اند و ارتباط میان فلسفه و سیاست در آنها محدود به یکی-دو درس اختیاری با عنوان فلسفه سیاسی یا فلسفه علوم اجتماعی بوده است، گویی تمام تلاش‌ها این بوده که از فلسفه سیاست‌زدایی شود، تلاشی محکوم به شکست که تنها به سترون کردن خود فلسفه دانشگاهی ایرانی و ناکام بودن آن در ارتباط برقرار کردن با علاقه‌مندان فلسفه انجامیده است، به عبارت دیگر یکی از دلایل اصلی رونق فلسفه و فلسفه ورزی در خارج از دانشگاه‌ها، بی‌ربط بودن مباحث دانشگاهی فلسفی به پرسش‌هایی اساسی است که از دل زندگی اجتماعی و سیاسی بر می‌خیزد و فلسفه دانشگاهی ما نه کاری به آن دارد و نه توان مواجهه با آن. در نتیجه همین فقدان است که اگر هم محقق یا پژوهشگری به مسائل مبتلابه جامعه و سیاست در ایران پرداخته یا از رشته‌های حقوق و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی بوده یا اقتصاد و روان‌شناسی و تاریخ. فلسفه‌خوانده‌های دانشگاهی ما در این میان ساکت‌اند و تنها به حرف‌های کلی و انتزاعی، اگر نگوییم بی‌ربط،

منطق اعتدال و گریز از امر واقعی

عادل مشایخی
پژوهشگر و مترجم فلسفه

در برخی فضاهای دانشگاهی وقتی حرف از رابطه فلسفه و سیاست به میان می‌آید، بعضی اساتید نگران می‌شوند و این نگرانی را در قالب ترس از ایدئولوژیک شدن فلسفه بیان می‌کنند. معمولا نیز روشن نیست که ایشان ایدئولوژی را به چه معنا به کار می‌برند، زیرا ایدئولوژی و ایدئولوژیک شدن تبدیل به تعبیری منفی شده است، یعنی گویی هر چه را درک نمی‌کنیم، چنین می‌خوانیم. اما صرف نظر از این آشفتگی، دست کم به یکی از معناهای ایدئولوژیک شدن، می‌توان با این نگرانی موافق بود، اما درست برخلاف نیت این اساتید. وقتی فلسفه در مقام یک دستگاه مفهومی هرگونه ارتباطش را با «خارج» و «غیر» از دست می‌دهد و به تعبیری اکسیوماتیزه می‌شود، یعنی به عنوان مثال در تحلیل شرایط زمان از تعبیر کلی زمانه عسرت، نیهیلیسم و... استفاده می‌کنند و نسخه اندیشه قدسی ارایه می‌کنند، این نمونه‌ای از ایدئولوژیک شدن است. یعنی دقیقا بر خلاف تصوری که میان اساتید رایج است، عدم ارتباط با سیاست است که فلسفه را ایدئولوژیک می‌کند.

امر واقعی فلسفه چیست؟

میشل فوکو در یکی از درسگفتارهایش در اوایل ۱۹۸۰ میلادی پرسش مرتبطی با بحث فعلی مطرح می‌کند: امر واقعی فلسفه چیست؟ آزمون حقیقت فلسفه چگونه ممکن می‌شود؟ او بلافاصله تاکید می‌کند که منظور از «امر واقعی»، واقعیت نیست و منظور از آزمون حقیقت، انطباق فلسفه با یک واقعیت بیرونی نیست. البته این پرسش پیش از فوکو و به عبارت دقیق‌تر از ابتدای تاریخ فلسفه نیز به اعتباری طرح شده و امروز نیز پرسش ما همین است. یعنی فلسفه از بحرانی شدن یک سنتی شروع می‌شود و تحول فلسفه نیز از طریق همین بحرانی شدن رخ می‌دهد.

اما برای درک اجمالی از واقعیت، بهترین راه تاکید بر امر واقعی و واقعیت است. به تعبیر ساده، اگر واقعیت را لایه‌های درهم تنیده‌ای از نهادها و باورها و ارزش‌ها به شمار آوریم، یعنی لایه‌های در هم تنیده از کنش‌های گفتاری و غیرگفتاری، امر واقعی در تمایز با واقعیت به این معنا، نه امری وحشی و طبیعی، زیر یا بر فراز آن، بلکه نوعی پیچش، از ریخت افتادگی و کژمژی واقعیت است.

در حقیقت اگر واقعیت یک نظام از سنتزها یا ترکیب‌های جا افتاده باشد، کلیشه‌هایی که الگوی کنش‌های گفتاری و غیرگفتاری هستند، امر واقعی یک سنتز و ترکیب عجیب و غریب است که با منطق حاکم بر ترکیب‌های آشنا ناسازگار است؛ به تعبیری امرواقعی را می‌توان ترکیبی آنامورفیک خواند. البته امر واقعی صورت‌های متفاوتی دارد و در قالب اندیشه‌های لاکان و دولوز و فیلسوفان فرانسوی بعد از دهه ۱۹۶۰ مفهوم امر واقعی، مفهومی کانونی است. برای مثال وقتی در رابطه با موجودی برای حفظ حرمتش (در گفتار) باید کرامتش را در رفتار از میان برد، با هم در تنیدگی ضروری این دو در یک نظام دانش مواجه هستیم. مثال آشکار در کارگر به منزله موجودی است که در یک مبادله آزاد به بند کشیده شده است، شاهد نوعی دو طرفگی به هم پیوسته هستیم. برخی اساتید مدام از نیهیلیسم سخن می‌گویند و آن را فقدان و بحران معنا می‌خوانند و وظیفه فلسفه را آفریدن معنا می‌خوانند و می‌گویند فیلسوف باید مترصد و منتظر حوالت هستی باشد و معنایی که در این حوالت رخ می‌دهد، به بیان آورد. اما فلسفه واقعی که به تعبیر پاسکال به ریش فلسفه می‌خندد، به جای شرکت در بازی بزک واقعیت و ماله کشیدن روی کج و کولگی‌های آن، به صورت‌های امر واقعی می‌چسبد. اما این چسبیدن به صورت‌های امر واقعی را نباید با اتفاقی که مثلا در سینمای شبه‌اجتماعی امروز رخ می‌دهد، خلط کرد. فلسفه با این کار می‌خواهد مناسباتی را تحلیل کند که امر واقعی را تولید می‌کند. مارکس در تحلیل منطق سرمایه چنین می‌کند، فروید و نیچه نیز وقتی به مناسبات میل و قدرت می‌پردازند، چنین می‌کنند. با این اوصاف اگر چسبیدن به امر واقعی و سماجت در تحلیل مناسبات آفریننده امر واقعی، ایدئولوژیک کردن فلسفه است و فلسفه ناب بزک کردن واقعیت با رنگ روغن معناست، چه بهتر که فلسفه ایدئولوژیک شود. البته اگر مارکس، نیچه و فروید ایدئولوگ باشند و در برابر آنها استاد ایرانی که می‌خواهد به آوای هستی گوش فرادهد، فیلسوف به شمار می‌آید، باید عطای فیلسوفان را به لقای‌شان بخشید. اما خوشبختانه اندیشیدن در انحصار فلسفه نیست و این نکته شاید در ایران بیش از سایر جاها صادق باشد.

فلسفه‌بازهای ایرانی

بحث این نیست که گویی تا به امروز کسی نیندیشیده و ما می‌خواهیم گره اندیشه را باز کنیم. زیرا رایج شده که هر از چندی کسی از راه می‌رسد و می‌گوید از میان پیشینیان هیچ کس، هیچ چیز نفهمیده است! ما حتی کانت و هگل و بلکه افلاطون را هم نفهمیده‌ایم! بعد که کارهای آن فرد را می‌خوانیم، می‌بینیم از قضا فقط خودش کانت و هگل را نفهمیده است! بحث حاضر به شخص و گروه خاص ربط اشاره ندارد و از گرایش و سمت و سویی صحبت می‌کنم که در آن جهت پیش می‌رویم. اهل فلسفه در ایران بیشتر به دنبال موقعیت نمادین شان در این یا آن نهاد آموزشی و پژوهشی بوده‌اند و اندیشیدن را به دیگران سپرده‌اند. انصافا از مشروطه تا به امروز،

تکرار به روایت کی‌یرکگور

کی‌یرکگور به ما می‌گوید که تکرار مفهومی است که عصر جدید به آن نیاز دارد. او در رساله‌ای که در سال ۱۸۴۳ منتشر می‌کند، می‌گوید تاکنون تاریخ فلسفه دو مفهوم اساسی به ما تقدیم کرده است: نخست مفهوم «انامنسیس» یا recollection است یعنی «تذکار» یا «به یاد آوردن» و دوم Aufhebung هگلی به معنای «ترفیع» یا «ارتفاع» است. کی‌یرکگور می‌گوید عصر جدید به مفهوم سومی نیز نیاز دارد که به یک تعبیر سنتز دو مفهوم قبلی است، او این مفهوم را «تکرار» می‌خواند و از آن تعریف عجیبی ارایه می‌کند: تکرار همان تذکار یا به یادآوردن اما در جهت معکوس است.

مهری جمشیدی/اعتماد

و صالح نجفی

بسنده کرده‌اند. در این میان البته باید چهره‌هایی چون شهید مطهری، احمد فردید، مصطفی ملکیان، جواد طباطبایی، یوسف اباذری و... را استثنا کرد که با جدیت نسبت به مسائل روز و سیاست بی‌اعتنا نبودند و هر یک از منظر خودشان نسبت به این موضوع واکنش نشان داده‌اند، واکنشی که البته باید مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد، ضمن آنکه بیرونی بودن این چهره‌ها نسبت به گروه‌های فلسفه در دانشگاه‌های ایرانی به معناهای متفاوت، خواه از حیث محل پرورش و تحصیل و خواه از جهت محل فعالیت یا تحمل ایشان از سوی دانشگاه، خود تاکیدی بر آسیب مذکور است. تذکر این نکته ضروری است که توجه جدی به ارتباط فلسفه و سیاست به هیچ عنوان به معنای دفاع از این یا آن گرایش سیاسی یا سیاست‌زده کردن فلسفه نیست، بلکه در ساده‌ترین (و به همین دلیل سطحی‌ترین معنا) به معنای پرداختن فلسفه به مسائل اساسی سیاست و جامعه است. موضوع نشست پنجشنبه موسسه مطالعات سیاسی-اقتصادی پرسش نیز به بحث رابطه فلسفه و سیاست اختصاص داشت. در این نشست مراد فرهادپور درباره فلسفه و حقیقت جهان امروز سخنرانی کرد، عادل مشایخی به منطق اعتدال و گریز از امر واقعی پرداخت و صالح نجفی با موضوع تکرار شکست، خاطره وارونه رهایی بحث کرد. با توجه به حجم بالای مطالب به ویژه بحث مفصل صالح نجفی ناگزیر شدیم به بخش‌هایی از آن بسنده کنیم.

می‌توان از یک میدان نبرد فکری سخن گفت که در دوره جدید شکل گرفته است. اگر نخواهیم به سبک آرامش دوستدار با ژست شبه کانتی از شرایط امتناع اندیشه حرف بزنیم، می‌توان گفت که در ایران معاصر یک میدان نبرد فکری حول یک مساله‌ای که به شیوه‌های مختلف قابل صورت‌بندی است، شکل گرفته است و امروز نیز کسانی که به طور جدی فکر می‌کنند، با همین مسائل به شیوه‌های مختلف درگیرند.

رابطه ارگانیزاسیون و سوبژکتیویته

یکی از شیوه‌های صورت‌بندی این مساله رابطه ارگانیزاسیون و سوبژکتیویته به منزله دو امری است که اتفاقا از یکدیگر جدایی پذیر نیستند، هر چند ممکن است در یک چارچوب مفهومی و دیسکورس یا تحلیل تاریخی این همبستگی نادیده گرفته شود. اگر با تسامح طیفی را در نظر بگیریم که یکسوی آن یک ارگانیزاسیون توتالیتر است که در آن وقفه‌ای بین فرمان و اطاعت نیست در سر دیگر شاهد نوعی فردگرایی رواقی مواجه می‌شویم که سر از مولوی درمانی و انواع و اقسام بازی‌های شخصی در می‌آورد. نکته اینجاست که این دو سر طیف، در عین تقابل در یک دایره در نهایت به یکدیگر می‌رسند. یعنی حضور یک ارگانیزاسیون توتالیتر هیچ تعارضی با فردگرایی رواقی و... ندارد و با هم کاملا سازگار هستند.

نکته‌ای که این مساله را جدی می‌کند این است که چگونه سوبژکتیویته و ارگانیزاسیون با هم پیوند درونی می‌یابند. در حقیقت شرط سوبژکتیویته را باید در خود ارگانیزاسیون‌ها جست‌وجو کرد که چنان که گفتم با ترمینولوژی‌های مفهومی مختلف می‌توان آن را صورت‌بندی کرد. از سوی دیگر جدای از اینکه این میدان نبرد فکری از اواخر قرن نوزدهم و مشروطه تا به امروز شکل گرفته، در تاریخ ما نیز این مساله سابقه دارد. اگر تاریخ اسلام را در نظر آورید، در جامعه‌ای که با ظهور اسلام در مدینه شکل می‌گیرد، چنان که متفکرانی چون عابد الجابری روی آن تحقیق کرده‌اند، برای نخستین بار در شرق با سر بر آوردن ارگانیزاسیونی سر و کار داریم که نه تنها سوبژکتیویته را سرکوب نمی‌کند، بلکه آن را ممکن می‌کند، یعنی یک استلزام دوسویه میان ارگانیزاسیون و سوبژکتیویته به وجود می‌آید.

منطق اعتدال

با توجه به آنچه گفته شد، به بحث اصلی خودم یعنی منطق اعتدال می‌رسم. منطق اعتدال البته تعبیر دقیقی نیست و چنان که از منطق سرمایه یا منطق دولت حرف می‌زنیم، نمی‌توانیم از منطق اعتدال سخن بگوییم. در حقیقت منطق اعتدال، اسکلت یا استخوان بندی‌ای است که معنای اعتدال را شکل می‌دهد. اگر بخواهیم این منطق را تحلیل کنیم، قطعات متفاوتی دارد که در دهه‌های اخیر شکل گرفته و برای تحلیلش باید قطعه به قطعه پیش رفت و ماشین دولت و ماشین سرمایه را تحلیل کرد و اگر ماشین‌های دیگری نیز هست، آنها را تحلیل کرد و ترکیب آنها را بررسی کرد و نشان داد که معنایی که تحت عنوان معنای اعتدالی تولید می‌کنند، چیست. در بحث فعلی قصد ورود به این بحث مفصل نیست. تاکید بر این نکته ضروری است که مراد از منطق اعتدالی، دولت فعلی نیست. دولت فعلی منطق اعتدال را ابداع نکرده است، بلکه نهادی است که مطابق این منطق در حال دولتسازی (اتاتیزاسیون) و شدن است، فرآیندی که تا زمانی که این منطق در جریان است، تداوم دارد.

اگر بخواهیم منطق اعتدال را بازسازی کنیم و به مثابه یک مقوله تحلیلی به کار بریم، باید ببینیم که در ماشین دولت، کردارهای حکومتی در حوزه اقتصاد، چه ویژگی‌هایی پیدا کرده‌اند. مثلا در دولت کلاسیک با مرکانتیلیسم و در دولت مدرن با نئولیبرالیسم سر و کار داریم. همچنین باید دید کردارهای حکومتی در عرصه سیاست داخلی چه ویژگی پیدا می‌کنند و کردارهای حکومتی در عرصه سیاست خارجی و تکنولوژی‌های امنیتی چه ویژگی‌هایی پیدا می‌کنند. این تکنولوژی‌ها در مجموع در تعامل با یکدیگر ماشین دولت را می‌سازند. از سوی دیگر ماشین سرمایه را باید تحلیل کرد. تاریخ اکنون و وضعیت کنونی نه فقط ایران بلکه جهان را بدون توجه به کارکرد این دو ماشین (ماشین دولت و ماشین سرمایه) و پیوندهای ممکنی که با هم دارند و تحلیل استلزام کارکردی که میان شان هست، نمی‌توان فهمید. بنابراین وقتی صحبت از منطق اعتدال می‌کنیم، باید قطعات مختلف را در نظر گیریم، زیرا قطعه قطعه شکل گرفته و در نتیجه باید با تحلیل قطعات متفاوت منظومه‌ای را ساخت که از ترکیب آن منظومه این منطق بیرون بزند و بتوان تصویری از آن ارایه کرد.

اشتباه اصلاح‌طلبان، بی‌توجهی به بدنه اجتماعی

در بحث فعلی به یکی از منطقه‌های منظومه منطق اعتدال خواهم پرداخت، در قالب سرنوشت چیزی به اسم جنبش اصلاح‌طلبی یا جناح اصلاح‌طلب. برای این کار از کتاب داگلاس نورث با عنوان در سایه خشونت استفاده می‌کنم که به واسطه آن بخش دیسکورسیو این منطق را درک کنیم. داگلاس نورث، اقتصاددان نهادگرا در این کتاب که نوعی الگو برای توسعه ارایه می‌کند، دو نوع جامعه را از یکدیگر متمایز می‌کند: جوامع با دسترسی باز و جوامع با دسترسی بسته. دسته اول خود سه نوع‌اند: شکننده، پایدار و بالغ. این تمایز به این معنا نیست که این جوامع از یکدیگر متمایزند، بلکه در سیر تحولی یکی پس از دیگری قرار می‌گیرند.

جوامع شکننده جوامعی هستند که در آنها گروه‌ها یا باندهای مسلط سیاسی با یکدیگر برای کسب قدرت در ستیز هستند و هیچ رویه و الگوی پذیرفته شده‌ای برای تقسیم قدرت و ثروت ندارند و جابه‌جایی قدرت هر بار با خشونت همراه است. کتاب نورث به زعم خودش راهی را برای غلبه بر خشونت عرضه می‌کند. راه غلبه بر خشونت، یعنی گذر از جوامع شکننده به جوامع پایدار به زعم نورث آن است که گروه‌های سیاسی و اقتصادی مسلط با یکدیگر به توافق برسند و مزایا را با توافق با یکدیگر تقسیم کنند. به زعم نورث برای گذار از جوامع پایدار به جوامع بالغ باید امکانات نهادی و قانونی‌ای به وجود آید که رانت‌های نامولد به رانت‌های مولد بدل شوند.

ارتباط این بحث با جناح اصلاح‌طلب این است که استراتژی نه چندان جدید این جناح به معنای حضور داشتن به هر شکلی همین بحث نورث است. یعنی برای اینکه جامعه پایدار فعلی به وضعیت شکننده باز نگردد، باید ترتیبی اتخاذ کنیم که تقسیم مزایا به ترتیبی تداوم یابد. وقتی هم که خطر پسرفت به جامعه شکننده رفع شد، ترتیبی اتخاذ کنیم که رانت نامولد به رانت مولد بدل شود، یعنی رانت‌ها در بخش تولید سرمایه‌گذاری شود و این آغاز رسیدن به جامعه با دسترسی باز است. در این رویکرد علی الحساب هرگونه تلاشی برای رسیدن به دموکراسی را باید کنار گذاشت. الگوهایی چون «توسعه، جاده صاف کن دموکراسی است» یا «نرمالیزاسیون مقدم بر دموکراتیزاسیون است» یا «تکنوکراسی مقدم بر دموکراسی»، از همین منطق استخراج می‌شود. هدف از بحث فعلی تحلیل است وگرنه اگر اصلاح‌طلبی بخواهد معنایی داشته باشد، این مسیر باید عوض شود. اشتباهی که از سال ۱۳۷۶ به این سو رخ داد، بی‌توجهی به بدنه اجتماعی و نقش آنها در تکوین امری به نام اصلاحات بود.

تکرار شکست: خاطره وارونه رهایی

صالح نجفی
پژوهشگر و مترجم فلسفه

فرض من این است که سیاست، شرط خارق اجماع یا پارادوکسیکال فلسفه است. منظور از فلسفه نیز معنای اخص آن است، یعنی کلمه‌ای که تبار یونانی دارد و فعالیت آزادانه و خاصی است در خاک یونان ریشه داشته و در همان خاک بالیده و بعد هم بادهای غربی بذرهای آن را به بقیه خاک‌ها منتقل کردند و هر جا که شرط ظهور آن فعالیت فکری خاص که به نام فلسفه می‌شناسیم، مهیا شده است، بر اساس این فرض باید گفت اگر چیزی به نام دموکراسی آتنی نبود، چیزی به نام فلسفه نداشتیم. یعنی دموکراسی آتنی شرط ظهور فعالیت فلسفی است و فعالیت فلسفی نیز با پیدایش یک فرم یا ژانری که به عنوان مکالمات سقراطی می‌شناسیم، آغاز می‌شود. منتها این رابطه پارادوکسیکال یا متناقض نما یا خارق اجماع است، به این علت که دموکراسی آتنی به معنای آزادی بیان عقاید برای همان کسانی است که با شرط‌های خاصی و با حذف گروه‌های خاصی، شهروند محسوب می‌شدند و این شرط پا گرفتن فلسفه است. این به‌طور ضمنی دلالت دارد بر اینکه کسانی که عقایدی را در این دموکراسی بیان می‌کنند، عقایدشان با هم همسنگ و هم ارز است. در حالی که شروع فعالیت فلسفی به این معناست که عقاید با هم هم‌ارز نیستند. اگر این نسبت را بپذیریم، یعنی بپذیریم فعالیت فکری فلسفه با تفکیک حقیقت از دوکسا آغاز می‌شود، آنگاه باید بپذیریم فلسفه از ابتدا با نفی شرط سیاسی ظهور خودش آغاز می‌کند، یعنی نخستین فعالیت فکری که دست به نقد فرمی از کشورداری که ما آن را دموکراسی مستقیم آتنی می‌خوانیم، خود فلسفه است و فلسفه شرط امکان خودش (دموکراسی آتنی) را نفی می‌کند و زیر پای خودش را خالی می‌کند. به این معنا شروع فلسفه آغاز یک تئاتر پر تنشی است که موضوع (تم) اصلی آن تئاتر رابطه بین سیاست و فلسفه است، یعنی از نخستین فیلسوف بزرگ در تاریخ فلسفه تا زمان حاضر دایما با این تنش، انکار آن، درگیر آن شدن یا دور زدن آن مواجه خواهیم بود. برای روشن شدن ابعاد این تنش به دو نکته بحرانی تاریخ فلسفه اشاره می‌کنم. پرده اول این تئاتر با افلاطون شروع می‌شود. پرده دوم به قرن بیستم و ماجرای مشهور بدنامی مارتین هایدگر اختصاص دارد.

افلاطون و سیاست

می‌دانیم که افلاطون در جوانی قصد داشته تراژدین یا شاعر شود. او در حدود ۲۰ سالگی با سقراط آشنا می‌شود و معمولا زندگینامه نویسان او را تراژدی‌نویسی می‌خوانند که در تراژدی نویسی شکست می‌خورد و به حلقه جوانانی که اطراف سقراط بودند، می‌پیوندد. این همراهی هفت یا هشت سال به طول می‌انجامد، تا سقراط اعدام شود. فکر تدوین یا خلق فرمی که به عنوان مکالمات سقراطی می‌شناسیم، پس از اعدام سقراط و محکوم شدن تفکر سقراطی در دادگاه آتن در ذهن افلاطون شکل می‌گیرد. بعد از آن افلاطون راوی رابطه سقراط با آتن می‌شود، امری که ما آن را آغاز فلسفه به معنای اخص کلمه می‌خوانیم. بعد از مرگ سقراط در زندگی افلاطون سفرهایی هست که اطلاعات دقیقی از آنها نداریم. اما سفری هست که در زندگی افلاطون تکرار می‌شود و عنوان تکرار شکست در بحث فعلی از این جا می‌آید. قطعی‌ترین اطلاعات از سفرهای افلاطون مربوط به سفر او به جزایر سیسیل و ایتالیای جنوبی است. سوال این است که انگیزه او از این سفرها چیست؟ مورخان فلسفه حدس‌هایی در این زمینه دارند. احتمال قطعی‌تر این است که او می‌خواسته با دیونیسیوس اول، پادشاه سیراکوس رابطه سیاسی برقرار کند. ایده‌ای که می‌توان به مرکز یا کانون قدرت سیاسی برای اصلاح یک جامعه و تاسیس یک جامعه آرمانی نزدیک شد، ظاهرا با این ریسک افلاطون آغاز می‌شود. اقامت افلاطون در دربار سیراکوس پر تنش است. زیرا او عملا با برادر زن شاه که علاقه‌مند به مباحث نظری است، آشنا می‌شود و این باعث می‌شود که دیونیسیوس اول افلاطون را سوار بر کشتی و تبعید کند. کشتی افلاطون را به بندر اگینا می‌برد و در آن جا افلاطون دستگیر می‌شود و در میدان برده فروشان به فروش گذاشته می‌شود. این تقدیر نخستین فیلسوف در تاریخ فلسفه است وقتی فاصله ایمنی لازم را با مرکز قدرت حفظ نمی‌کند. در جزیره اگینا به دلیل اینکه ایشان با آتنی‌ها در جنگ بودند، رسم بر این بوده که هر آتنی که دستگیر می‌شود، یا به عنوان برده فروخته شود یا کشته شود. می‌توان گفت که شانس ما این بوده افلاطون کشته نمی‌شود و کسی از اهالی کرون او را می‌خرد و آزاد می‌کند. سال ۳۶۷ پیش از میلاد یعنی در ۶۰ سالگی افلاطون، دیونیسیوس دوم جانشین دیونیسیوس اول در منطقه سیراکوس می‌شود. در آن جا دیون دوست پیشین افلاطون در سیاست مدخلیت پیدا می‌کند و این باعث می‌شود که افلاطون دوباره احساس کند که می‌تواند از فرصت استفاده کند. دیون می‌کوشد وضع دولت در آن جا را اصلاح کند. این به معنای دعوت از افلاطون به عنوان یک مشاور فیلسوف است. افلاطون دعوت را به امید اجرای آرمان سیاسی‌ای که بعدا در رساله‌ها می‌خوانیم، می‌پذیرد. سال ۳۶۶ پ.م. افلاطون راهی این سفر می‌شود و این بار دعوا میان مشاوران شاه و افلاطون صورت می‌گیرد. زیرا دیون دنبال توطئه است و می‌خواهد بر تخت شاه (دیونیسیوس دوم) بنشیند و افلاطون هم مشاور اوست. با فاش شدن توطئه، دیون تبعید می‌شود و افلاطون هم اسیر شاه در قصر سلطنتی می‌شود. این دومین شکست افلاطون در نزدیکی به قدرت برای تغییر آن است. سال ۳۶۵ پ. م. افلاطون اجازه می‌یابد به آتن بازگردد. پنج سال بعد دیونیسیوس درخواست‌های مکرر به افلاطون می‌دهد که به این جا بازگرد و من به تو به عنوان یک مشاور نیاز دارم. دیونیسیوس شرط می‌گذارد که زمانی با دیون که او نیز در تبعید است، آشتی خواهم کرد که افلاطون مشاوره مرا بپذیرد. افلاطون سه باره شانسش را امتحان می‌کند. او به سیراکوس می‌رود و این بار هم آزرده خاطر بازمی‌گردد و تا آخر عمر در آتن می‌ماند و همان جا می‌میرد. اما دو روایت از مرگ افلاطون هست. یکی می‌گوید او در اثنای یک جشن عروسی مرده و دومی به نقل سیسرون آن است که گویا در حال نوشتن مرده است. سنتز این دو آن است که احتمالا افلاطون در ضیافت یا بزمی به اسم نوشتن مرده است و این پایان پرده اول رابطه فلسفه و سیاست است.

هایدگر و سیاست

پرده دوم در قرن بیستم و در دهه ۱۹۳۰ رخ می‌دهد. اول ماه مه ۱۹۳۳ مارتین هایدگر، فیلسوف ۴۴ ساله است که به حزب نازی می‌پیوندد. این شاید رسوایی‌آورترین کاری است که فیلسوفی در قرن بیستم مرتکب می‌شود. ۱۰ روز رییس دانشگاه فرایبورگ می‌شود و سخنرانی معروف درباره اصلاح ساختار دانشگاه از طریق انقلاب محافظه کارانه که به نام هایدگر شناخته می‌شود، در همین مدت ریاست ارایه می‌شود. شکست هایدگر خیلی زود رخ می‌دهد، یعنی کمتر از یک سال بعد در آوریل ۱۹۳۴ از ریاست دانشگاه استعفا می‌کند و در جلسات حزب نازی یک بار هم شرکت نمی‌کند، اما عضو این حزب باقی می‌ماند، گویی باید این داغ ننگ را تا آخر با خود حمل کند. می‌دانیم که امید هایدگر به اصطلاح انقلاب محافظه کارانه بوده و خیلی سریع هم ناکام می‌شود. هایدگر تا ۱۹۵۱ ممنوع‌التدریس می‌ماند و در این دوره یک فیلسوف کاملا بدنام با سابقه ناجور است. او تا پایان عمر از اقداماتش عذرخواهی رسمی نمی‌کند، تنها جملاتی از جلسات خصوصی او شنیده‌ایم که گفته دوران ریاستش یا فعالیت سیاسی‌اش، بزرگ‌ترین حماقت سیاسی‌اش بوده است و جمله مشهوری نیز هست که هربرت مارکوزه از او نقل کرده است: «کشتن آدم‌ها در اتاق‌های گاز شباهت به مکانیزه کردن کشاورزی یا بلایی دارد که انسان بر سر زمین آورده است.» بعد از ماجرای هایدگر که در نهایت نیز در نمی‌یابیم او با چه انگیزه‌ای هیچگاه عذرخواهی نمی‌کند، دو روایت رسمی از او نقل می‌شود: روایت اول به ما می‌گوید که اشتباه هایدگر در برخورد با نازی‌ها شبیه اشتباهی بود که فیلسوفان دیگر در رابطه با سیاست داشته‌اند، اما مساله اساسی این است که میان این تصمیم خاص و نظام فکری آن فیلسوف خلاق چه نسبتی است؟ می‌دانیم که طرفداران جامعه به اصطلاح باز یا لیبرال به ما می‌گویند نخستین دشمن جامعه باز شخص افلاطون است و این تبار را می‌توان به هگل و مارکس (که او نیز اشتباهاتش از هگل بود)، کشاند و این ماجرا در مورد هایدگر با صراحت بیشتری بازگو می‌شود. یا باید گفت که اندیشه متفکر خلاقی چون هایدگر و فوکو ربطی به اشتباهات سیاسی‌شان ندارد، یعنی باید آنها را اندیشمندان خلاقی معرفی کرد که این اشتباهات را در زندگی واقعی‌شان صورت داده‌اند و این اشتباه ربطی به اندیشه آنها ندارد، اما باید به خاطر داشت که بحث درباره فعالیت فکری‌ای است که یکی از شروطش سیاست است. اما راه دوم این است که بگوییم این فعالیت سیاسی نه فقط با نظام فکری این متفکران ارتباط دارد، بلکه پرده‌ای از عیبی بنیادین در ساختمان تفکر آن فیلسوف بر می‌دارد. یعنی از طریق این اشتباه می‌شود پرونده آن فیلسوف یا متفکر و نظام فکری‌اش را بست.

تلاش‌های بی‌سرانجام

بحث تکرار شکست به ایده اسلاوی ژیژک در کتاب In Defense of Lost Causes در سال ۲۰۰۸ باز می‌گردد. ژیژک در این کتاب که به‌طور تحت اللفظی «در دفاع از علت‌های گمشده» ترجمه می‌شود، اما ترجمه مصطلح و دقیق آن «در دفاع از تلاش‌های بی‌حاصل یا کارهای بی‌سرانجام» به عمل هایدگر می‌پردازد و می‌گوید اقدام هایدگر و فوکو مصداق حرکتی است که شاید بتوان به واسطه آن دو راهی مذکور بالا در مورد رابطه سیاست و هایدگر و اصولا رابطه سیاست با هر متفکر دیگری را از میان برد. ژیژک می‌گوید در این لحظه‌های خاص مداخله در سیاست، متفکران مذکور قدم‌های درستی در مسیر غلط بر می‌دارند. اگر کسی قدم درستی در مسیر غلط بر می‌دارد، آنگاه وظیفه کسانی که آن مسیر را دنبال یا حتی روایت می‌کنند، متفاوت می‌شود. قدم درست را نمی‌توان نادیده گرفت، در حالی که مسیر غلط را نیز نمی‌توان انکار کرد. مثال‌های رادیکال‌تر در این قضیه البته چالشی است. ما می‌دانیم ترور انقلابی روبسپیر یا انقلاب فرهنگی مائو یا حرکت بالشویک‌ها پیکارهایی هستند که پیامد بالفعل یا عینی‌شان هراس یا شکست تاریخی بوده است. این شکست‌های تاریخی را نمی‌توان انکار کرد، اما نکته این جاست که حمام خونی که به پا می‌شود و همه روایت‌های تاریخی سعی می‌کنند از آن جا شروع کنند، برای پنهان کردن چیزی است. آن چه پنهان می‌شود، هسته ارزشمندی از آرمان‌خواهی یا ایده‌آلیسم سیاسی به مفهوم آرمان‌گرایی است و روایت رسمی یعنی سیاست مبتنی بر اجماع لیبرال دموکراتیکی، عملا کارش آن است که اجازه ندهد آن هسته دیده شود یا به تعبیر ما رستگار شود. از نظر ژیژک در مواجهه با بحران‌هایی که از سال ۲۰۰۸ به بعد حتی در سطح اکولوژیکی رخ داده باید به تلاش‌های بی‌حاصل (lost causes) باز گردید، یعنی آرمان‌های از نظر پیامدهای بالفعل‌شان شکست خورده‌ای که اگر احیای‌شان کنید، حتما در آنها مخاطره هست، اما حتما نیز باید احیای‌شان کرد، مثل ترور انقلابی و دیکتاتوری پرولتاریا. اگر بخواهیم با توجه به آنچه گفته شد به دو پرده پیشین در تاریخ فلسفه رجوع کنیم، باید گفت که حرکت اشتباهی که هایدگر مرتکب شده یا قدم درستی که ژیژک ادعا می‌کند برداشته، از مقوله تراژدی است. یعنی باید ثابت کنیم که حرکت هایدگر تراژیک بوده است، اما نفس گفتن این قضیه مساله‌ساز است. می‌کوشم نشان دهم که به چه معنا این حرکت تراژیک است. اگر تلاش کسی این باشد که ساختار یک عمل انقلابی را به میدان آورد و در حین به میدان آوردن آن را قلب یا تحریف کند یا از شکل بیندازد، بعد از آنکه آن اتفاق رخ می‌دهد، با فجایعی که در پی آن عمل رخ می‌دهد، آنچه در اصل پنهان می‌شود، ساختار اصلی است، یعنی ساختاری که به عمل انقلابی باز می‌گردد.

> **تکانه خلاقه انقلاب**
>
> **هایدگر در لحظه عجیبی این حرف‌ها را می‌زند که همزمان با تزهای فلسفه تاریخ بنیامین بیان می‌شود. این تزها نیز در اواخر دهه ۱۹۳۰ نوشته شدند. در تزهای والتر بنیامین می‌خوانیم که «انقلاب اکتبر تکرار انقلاب فرانسه است، برای جبران شکست انقلاب فرانسه.» به این معنا که وقتی انقلاب فرانسه شکست می‌خورد، تکانه خلاقی که آن انقلاب را به راه انداخته و الان زیر خاک رفته و مدفون شده را باید کشف کرد و احیا کرد. تکرار تکانه خلاقه انقلاب شکست خورده، شرط بازیابی آن پتانسیل مدفون شده آن انقلاب و جبران آن شکست است.**

تراژیک بودن به این معناست که هایدگر دقیقا در جایی که بزرگ‌ترین لغزش زندگی‌اش شده است، از همیشه به حقیقت نزدیک‌تر بوده است. وقتی این منظر را پررنگ کنیم، می‌بینیم که نوشته‌های اصلی هایدگر، یعنی نوشته‌هایی که به آن ساختار انقلابی نزدیک هستند، دقیقا در اواخر دهه ۱۹۲۰ و اوایل و اواسط دهه ۱۹۳۰ نوشته شده‌اند. کاری که باید با هایدگر کرد، تکرار کردن اوست. اما تکرار کردن نیازمند بازخوانی مفهوم فلسفی تکرار است که می‌کوشم بخش‌هایی از آن را باز کنم، اما هدف اصلی بازیابی جنبه یا پتانسیل گمشده تفکر هایدگر است، چون آن قدم درست در مسیر غلط برداشته شده است.

محافظه‌کاری و انقلاب

اواخر دهه ۱۹۳۰ هایدگر جملاتی می‌گوید که در آنها اولا نسبت محافظه‌کاری و انقلاب را از منظر کسی که جزو بانیان انقلاب محافظه‌کارانه است، روشن می‌کند و ثانیا مفهوم فلسفی تکرار را احیا می‌کند. هایدگر در این سال‌ها یعنی پیش از شروع جنگ جهانی دوم می‌نویسد: «آن چیزی که محافظه‌کارانه است، در باتلاق تاریخ‌نگاری گیر می‌افتد و فقط آن چیزی که انقلابی است، به عمق تاریخ دست پیدا می‌کند. منظور من از انقلاب نه براندازی، نه ویران کردن است، بلکه منظورم شکلی از شورش است که هدفش از نو خلق کردن اموری است که به نظر ما مرسوم یا امور عادت شده است.» او سپس توضیح می‌دهد: «هدف ما این است که ساختار آغاز را تجدید کنیم، یعنی آن چه اصیل است و به خاستگاه (origin) مربوط می‌شود، چون به آغاز تعلق دارد، شما وظیفه خودتان را نو کردن ساختار آغاز قرار می‌دهید، اما نو کردن ساختار آغاز به معنای تقلید بی‌مایه از گذشته نیست. تلاش برای تجدید ساختار آغاز یعنی ظاهر کردن چیزی که عینا گذشته است و در عین حال چیزی غیر از گذشته است.» یعنی شما اینجا از امر نویی سخن می‌گویید که با تکرار چیزی در گذشته پیوند دارد. این حلقه گمشده تفکر انتقادی است، یعنی خطی که از آگامبن تا ژیژک را در بر می‌گیرد، مجموعه متفکران شاید ناهمگونی که آقای فرهادپور در این سال‌ها معرفی کرد. نکته این است که هایدگر در لحظه عجیبی این حرف‌ها را می‌زند که همزمان با تزهای فلسفه تاریخ بنیامین بیان می‌شود. این تزها نیز در اواخر دهه ۱۹۳۰ نوشته شدند. در تزهای والتر بنیامین می‌خوانیم که «انقلاب اکتبر تکرار انقلاب فرانسه است، برای جبران شکست انقلاب فرانسه.» به این معنا که وقتی انقلاب فرانسه شکست می‌خورد، تکانه خلاقی که آن انقلاب را به راه انداخته و الان زیر خاک رفته و مدفون شده را باید کشف و احیا کرد. تکرار تکانه خلاقه انقلاب شکست خورده، شرط بازیابی آن پتانسیل مدفون شده آن انقلاب و جبران آن شکست است.

تکرار به روایت کی‌یرکگور

این تلقی از تکرار از متفکرانی که ما ظاهرا به آنها نظریه پردازان انقلاب یا تدوین کنندگان نظریه‌های سازماندهی نیامده است، بلکه از متفکری آمده که تقریبا هیچ ارتباط مستقیمی با انقلاب به مفهوم سیاسی و اجتماعی آن ندارد، یعنی سورن کی‌یرکگور دانمارکی. کی‌یرکگور به ما می‌گوید که تکرار مفهومی است که عصر جدید به آن نیاز دارد. او در رساله‌ای که در سال ۱۸۴۳ منتشر می‌کند، می‌گوید تاکنون تاریخ فلسفه دو مفهوم اساسی به ما تقدیم کرده است: نخست مفهوم «انامنسیس» یا recollection است یعنی «تذکار» یا «به یاد آوردن» و دوم Aufhebung هگلی به معنای «ترفیع» یا «ارتفاع» است. کی‌یرکگور می‌گوید عصر جدید به مفهوم سومی نیز نیاز دارد که به یک تعبیر سنتز دو مفهوم قبلی است، او این مفهوم را «تکرار» می‌خواند و از آن تعریف عجیبی ارایه می‌کند: تکرار همان تذکار یا به یادآوردن اما در جهت معکوس است. یعنی کسانی که چیزی را تکرار می‌کنند، دارند چیزی را به سمت جلو به یاد می‌آورند یعنی تجدید خاطره‌ای از آینده می‌کنند. کی‌یرکگور در رساله تکرار نشان می‌دهد که تولید یک امر نو، در گرو تکرار است و تکرار به معنای بازتولید امری قدیمی‌تر نیست. او این بحث را تا جایی بسط می‌دهد که به نتیجه فلسفی باورنکردنی می‌رسیم: تکرار تنها یکی از روش‌ها یا شکل‌های ظهور یا تولید امر نو نیست بلکه امر نو فقط و فقط از طریق تکرار اده می‌شود.

دولوز و تکرار

بحث از تکرار دستاورد اصلی فلسفه کی‌یرکگور است و برای امروزی کردن آن نیازمند نام بردن و اشاره به متفکرانی است که حول محور تکرار شکل می‌گیرند. یکی از این متفکران که از قضا او را از ضد دیالکتیکی متفکران قرن بیستم می‌خوانند، ژیل دولوز است و تاکید می‌کنم که از طریق هسته کی‌یرکگوری فلسفه دولوز می‌شود وجه انقلابی آن را نشان داد. مساله این است که دستاورد اصلی فلسفه دولوز به نظر من تمایز میان virtual و actual است که هنوز نمی‌توان به دقت آنها را ترجمه کرد (شاید بتوان آنها را به ترتیب امر مجازی و امر واقعی ترجمه کرد). اگر به مجلد پایانی رمان در جست‌وجوی زمان از دست رفته مارسل پروست مراجعه کنید، به تعریف شگفت‌انگیزی از خاطره بر می‌خوریم که در آن وجه سیاسی خاطره روشن می‌شود و آن را از خاطره بازی و فیتیش‌سازی از گذشته متمایز می‌کند. در این جلد رمان، پروست می‌گوید خاطره یا لحظه‌ای از گذشته داریم که رئال (واقعی) است، اما اکتوال نیست، ایده‌آل است، اما آبستراکت (انتزاعی) نیست. صورت‌بندی پروست کاملا فلسفی است و به کمک آنری برگسون وارد تاریخ فلسفه قرن بیستم می‌شود و دولوز آن را در کتاب برگسونیسم بسط می‌دهد. وقتی پروست می‌گوید که خاطره‌ای داریم که واقعی است اما اکتوال نیست، واقعی (رئال) در تقابل با ممکن قرار می‌گیرد و امر اکتوال (بالفعل) در تقابل با virtual قرار می‌گیرد. اینجا مفهوم فلسفی virtual شکل می‌گیرد. امر ویرچوال چیزی است که واقعی است، اما بالفعل نیست، ایده‌آل است، اما انتزاعی نیست.

تکرار شکست

اگر شما متفکری را تکرار نکنید، تکراری که کی‌یرکگور از آن صحبت می‌کند یعنی فقط او را نقد یا سعی کنید راه‌های فکری او را به جاهای دیگر بکشانید یا حتی خیلی رادیکال، آن را سر و ته کنید، هر کاری که انجام دهید، نادانسته یا ناخواسته درون افق آن متفکر می‌مانید. راه برگشتن از افق فکری یک متفکر این است که درون میدان مفهوم‌های متفکر به او خیانت یا او را تکرار کنید، یعنی از طریق تکرار هسته خلاقه او. این داستان تکرار در فلسفه است ما برای آن قرینه سیاسی می‌خواهیم. قرینه سیاسی آن را در برخورد مارکس با انقلاب فرانسه می‌توان دوباره بازگو کرد. مارکس عادت داشت بگوید که تمام کسانی که در گیر فرآیندهای انقلابی می‌شوند روزی دارند که روز شور و وجد انقلابی آنها است، فردا آن مستی از سر آنها می‌پرد و فقط خماری آن می‌ماند و نتیجه آن این است که شما صبح فردای انقلاب باید شروع به فکر کردن کنید که بعد از انقلاب به چه نتایجی رسیدیم. نتیجه اکچوال انفجار والای شور انقلاب، همان چیزی می‌شود که به آن نتیجه بالفعل رخدادی که با انقلاب فرانسه رقم خورد، یعنی به صحنه آمدن آزادی و برادری و برابری، دنیایی شد که اساس گردش کالاها در بازار است یعنی دنیایی که بر مدار سودجویی و خودخواهی و فردگرایی می‌چرخد و نتیجه فلاکت باری است. مارکس به ما می‌گفت که از دید کسانی که دارند تئاترهای انقلاب را تماشا می‌کنند، حقیقت تئاتر پرشور انقلاب برای تماشاگران لیبرال، همان واقعیت مبتذل مصرف و تجارت است. پس اگر جوامع دیگری بدون انقلاب به این واقعیت مصرف و تجارت رسیده‌اند، می‌توان گفت که بهترین کار این است که تا جایی که می‌توانید انقلاب نکنید. در انفجار انقلاب، همیشه یک جنبه اتوپیایی اتفاق می‌افتد یا خود را نشان می‌دهد که ما به آن فضای رهایی همگانی می‌گوییم که نتیجه همان مستی انقلاب است. مسلما وقتی که مستی از سر انقلابیون می‌پرد به خود می‌گویند که چقدر ناشی یا همیشه بی‌دولتی! باید دوباره منطقی شد و به همان ساختارهای معقول بازگشت و دقیقا این جنبه اتوپیایی یا همان جنبه‌ای که به رهایی همگانی برمی‌گردد، آن مازادی است که بازار به آن خیانت می‌کند. یعنی واقعیتی که فردای رخداد حاکم می‌شود. نکته این است که این مازاد به هیچ‌وجه