

## بنیادهای توتالیترا و دینی بینش سیاسی در پرتو دیالوگ سارتر و بنی لوی (دیباچه)

«تا زمانی که جمع بسیارگونه باید اسیر سوژه شود تا متحد شود و هستی اجتماعی یابد، میدان برای توتالیتاریسم گشوده خواهد بود.» (از گفتگوهای سارتر و بنی لوی)

«زیر سنگفرش سیاست، کرانه‌ی الهیات نهان است. پس وظیفه‌ی اندیشه، شکار این نهانی است. سیاست، الهیات پنهان است.» (قتل شیان - بنی لوی (\*))

### در باب «اندیشه‌ی نقد سیاست»

طی هشت سال، از ۱۹۷۲ تا ۱۹۸۰، گفتگوهای فلسفی-سیاسی میان دو متفکر و متعهد سیاسی در فرانسه انجام می‌پذیرند. دیالوگی طولانی و منظم، غریب و بی سابقه، میان دو رهبر. یکی، ژان پل سارتر، چون رهبر ایدئولوژیکی (۱) و دیگری، بنی لوی، در آن زمان با نام مستعار پیر ویکتور (۲)، چون رهبر سیاسی و مخفی یک سازمان رادیکال مائوئیستی، در فاصله‌ی زمانی جنبش مه‌ی ۶۸ فرانسه تا انحلال این سازمان در سال ۱۹۷۳ (۳).

اهمیت فراوان این گفتگوها، تنها در ویژگی و تازگی مباحث آن‌ها در زمان خود، یعنی در سی و چندی سال پیش نیست، بلکه، در عین حال، در همواره امروزی بودن پرسش‌هایی است که در باره‌ی «سیاست»، بینش سیاسی و بنیادهای توتالیترا و دینی آن طرح می‌کنند. اهمیت آن‌ها امروزه، به ویژه برای تکوین «اندیشه‌ی نقد سیاست» است، در جهت گسست از «سیاست واقعاً موجود» و تدارک نظری و عملی برآمدن «سیاست دیگر» و «چی دیگر» که هر دو، موضوع اصلی تأمل این گفتارها می‌باشند.

«اندیشه‌ی نقد سیاست»، دارای پیشینه‌ی ای است که، البته، با دیالوگ سارتر- بنی لوی آغاز و ابداع نمی‌شود.

اگر از دوره‌ی معاصر شروع کنیم، رد پای آن را می‌توان در همان زمان، در پایان دهه‌ی ۷۰، در تأملات جدید لویی آلتوسر پیرامون ماتریالیسم تصادفی (۴) و اندیشه‌ی رخداد، اتفاق و پیشامد (۵) یافت، آن‌جا که او صحبت از «گشایش جهان به سوی روی داد، تخیل فوق العاده و هر عمل زنده از جمله سیاست» می‌کند.

در کارهای هانا آرنست پیرامون معنای سیاست یافت، آن‌جا که «سیاست»، نزد او، از «حکومت کردن و تحت حکومت قرار گرفتن» جدا شده، به چیزی دیگر، یعنی مشارکت عموم در امر خود، تبدیل می‌شود (۶).

سپس دور تر که رویم، رد پای آن را نزد مارکس جوان، در دوره‌ی فلسفیدن او، پیدا می‌کنیم، آن‌جا که در نقد فلسفه‌ی حق هگل، از نقد آسمان به نقد زمین و از نقد الهیات به نقد سیاست می‌رسد (۷). نقدی که، می‌دانیم، محدود به اعلان احتضار دولت در آینده‌ی تاریخی می‌شود و تا آن زمان موعود، پاشنه‌ی در «سیاست» مارکسیستی نیز همواره بر محور «سیاست» آن چنان که هست، می‌چرخد.

اگر باز هم دور تر رویم، نشان اندیشه‌ی «نقد سیاست» را، به معنایی، می‌توان نزد ماکیاول، این بانی «نظریه‌ی

سیاسی بدون خدا، بدون مشیت الهی و بدون مذهب» (۸) پیدا کرد. سرانجام در این سیر تبارشناسی اندیشه‌ی «نقد سیاست»، نمی‌توان بازگشتی به یونان گریز ناپذیر نکرد و ریشه‌های مقوله را در جدل میان افلاطون و سوفسطائیان بر سر دو بینش نسبت به «سیاست» نیافت: «سیاست» چون امر شبان، امر فیلسوف - پادشاه یا امر خدایی (افلاطون) و «سیاست» چون امر جوانان، امر هر شهروند یا امر همگان (پروتاگوراس) (۹).

با این حال، آن چه که تا کنون در این باره (نقد سیاست) اندیشیده و به رشته‌ی تحریر درآمده است، بیشتر و چشمگیر تر، بر سر «کدام سیاست؟» (سیاست خیر در مقابل سیاست شر) بوده تا نقدِ خود «سیاست»، آن گونه که تا کنون تبیین شده و به اجرا درآمده است، تا نقدِ بینش سیاسی که «سیاست» و سیاست ورزشی را می‌سازد. آن چه که تا کنون انجام یافته، نقد سیاست‌های عملی و جاری بوده است. اما آن چه که موضوع گفتگوهای سارتر و بنی لوی را تشکیل می‌دهد - و اگر بدعتی باشد در این جاست - نقد آن بینشی است که از «سیاست»، قدرت، سلطه، دین، غایت، «یک» و «سوز» یعنی مفاهیم و عناصری را تفهیم می‌کند که من آن‌ها را بنیادهای توتالیتار و دینی بینش سیاسی می‌نامم. مفاهیم و عواملی که نه تنها ارکان اصلی «سیاست واقعاً موجود» - «سیاست» آن چنان که هست - را تشکیل می‌دهند، بلکه تعریف‌کننده‌ی خود «سیاست» و سیاست ورزشی می‌باشند.

-----

آن چه که در این بخش نخست، زیر عنوان دیباچه‌ای بر گفتگوهای سارتر- بنی لوی، از نظر خواننده می‌گذرد، توضیح ماجرای این دیالوگ فلسفی - سیاسی است. شرایطی که در بستر آن‌ها، در دهه‌ی ۱۹۷۰ (۱۳۵۰ شمسی)، این مباحثات انجام می‌پذیرند: بحران سوسیالیسم، بحران چپ و بحران مارکسیسم یا آن چه که آلن بدیو، در همان سال‌ها، فروپاشی سه مرجع تاریخی مارکسیسم می‌نامد. شرایطی که خود ما چپ‌های مارکسیست ایرانی، بویژه در خارج از کشور، در آن قرار داشتیم: تأخیر تاریخی چپ ایران! و سرانجام، تحولی که در روند دیالوگ سارتر- بنی لوی پیش می‌آید: گذار از «نقد سیاست» به «نفی سیاست» و سپس «خروج از سیاست» (نزد بنی لوی) و در نتیجه این توضیح که همراهی و همکوشی ما با این دیالوگ، بر زمینه‌ی «نقد سیاست» و تبیین بنیادهای توتالیتار و دینی بینش سیاسی، نمی‌تواند فراتر از این خط سرخ رود. در پایان این بخش، این بنیادها را در عنوان‌های اصلی و خطوط کلی‌شان، از میان گفتگوهای سارتر- بنی لوی، بازگو خواهیم کرد. مطالعه و بررسی تفسیری آن‌ها را به بخش‌های دیگر این سلسله‌گفتارها واگذار می‌کنیم.

## ۱- ماجرای دیالوگی از نوع خاص... میان فیلسوف مبارز و مبارز فیلسوف

سارتر، در سال ۱۹۷۳، در پی آخرین حمله مغزی، بینائی خود را تقریباً از دست می‌دهد. او دیگر نمی‌تواند به تنهایی کار کند. نیاز به کسی دارد که برای او کتاب بخواند. دستخط او حتی برای آشناپانش ناخوانا شده است. سارتر، در همین سال، پیر ویکتور (بنی لوی) را به عنوان منشی خود استخدام می‌کند. آشنایی مستقیم آن‌ها به سال ۱۹۷۰ بر می‌گردد. ملاقاتی در کافه لاکوئل (۱۰) در پاریس. در آن زمان، سازمان چپ پرولتاریایی که پیر ویکتور بنیان‌گذار و رهبر مخفی‌اش است، زیر فشار شدید حکومت قرار دارد. برنامه‌ی عمل این سازمان، در شرایطی که جنبش مه‌ی ۶۸ پایان یافته، «تداوم مه‌ی ۶۸» از طریق همبستگی فعال با مبارزات اعتراضی توده‌ای و اقدام‌های رادیکال است. وزیر داخله فرانسه، که رئیس پلیس و امنیت کشور نیز هست، در پی توقیف ارگان این سازمان، آرمان خلق (۱۱)، مدیران آن را، یکی پس از دیگری، به جرم انتشار غیر قانونی روزنامه، دستگیر می‌کند. آن روز، در آن کافه‌ی معروف پاریسی، واقع در خیابان مون پاراناس، پیر ویکتور از سارتر می‌خواهد که مدیریت روزنامه‌ی شان را بر عهده گیرد. چون، به نظر او، «دستگاه جرأت نخواهد کرد سارتر را دستگیر کند»: «ولتر را به زندان نمی‌اندازند!». سارتر می‌پذیرد و دستگاه نیز جرأت نمی‌کند. از این پس و تا درگذشت آن پیرمرد خستگی‌ناپذیر در آوریل ۱۹۸۰، پیوندی ژرف، میان فیلسوف مبارز و مبارز فیلسوف، بر پایه همکاری و همفکری، برقرار می‌شود.

اما آشنایی بنی لوی با سارتر از طریق آثار او، از نوجوانی آغاز می‌شود.

بنی لوی متولد ۱۹۴۵ (۱۳۲۴ شمسی) در قاهره از یک خانواده یهودی است. پس از کودتای ناصر، جنگ سوئز و سخت شدن شرایط زندگی یهودیان در مصر، او، همراه با والدینش، زادگاه خود را به قصد اروپا ترک می کند و سر از فرانسه در می آورد. بنی لوی، در شرح حالی که از خود به جای گذاشته است (او در ۱۵ اکتبر ۲۰۰۳ در اورشلیم در می گذرد)، از رابطه ی بنیادین خود با «کمونیسم» سخن می گوید. او چون یهودی-همواره- تبعیدی - و - خارجی- دائمی- در- نگاه- دیگران، آشنایی خود را با فرانسه و زبان فرانسه از طریق آثار سارتر توصیف می کند.

« برای فرانسوی شدن، بی نتیجه دست به هر کاری می زدم. زیرا در سن یازده سالگی به اروپا رانده شده بودم و در مصر، حداقل لازم برای تأمین خود را کسب نکرده بودم... از هرگونه فرهیختگی بی بهره بودم. پس در شرایطی که با ترک مصر و آوارگی، خشونت مفرطی بر من تحمیل شده بود، تنها چیزی که با تکیه به آن می توانستم به زندگی خود ادامه دهم، نام «کمونیسم» بود. از بدو نوجوانی، طرفدار کمونیسم و فردهای تابناک شده بودم. به یاد دارم که روزی، یکی از برادرانم برای مادرم توضیح می داد که چرا در جنبش مخفی کمونیستی فعالیت می کند. او با صدایی پائین در گوش مادرم صحبت می کرد. پیچ او برای من که در آن هنگام کودکی بیش نبودم، هفت یا هشت سالی بیش نداشتم، بی اندازه شگفت انگیز بود. سپس برادرم نام «کمونیسم» را بر زبان آورد. برای من، این پیچ آهسته و در گوشی او، این واژه، زیبایی برق آسایی پیدا کرد. نام محشری گردید...»

هنگامی که به فرانسه رسیدم، چند سالی بیش نیاز نداشتم تا شروع به خواندن کتاب های سارتر و از این طریق، زندگی با زبان فرانسه کنم. در آن هنگام، هدف و مقصود برابرم کاملاً روشن شده بودند: می بایست تا بالاترین قله فرانسوی شوم، اما فرانسوی فرانسه ی سارتر، یعنی بر اساس بُرش ۱۹ [منظور انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه است]. زیرا ترقی و پیشرفت از ۱۹ آغاز می شد.» (۱۲)

بنی لوی سپس توضیح می دهد که چگونه همه ی مراحل را برای بالا رفتن تا قله ی فرانسوی شدن، طی می کند. آخرین و سخت ترین آن ها، شرکت در کنکور Ecole Normale Supérieure و پذیرفته شدن در این آموزشگاه بنام نخبگان فرانسوی است. در آن جاست که با قله ی دیگری، این بار تئوریک، آشنا می شود: لویی آلتوسر. یعنی در حقیقت با «تئوری» به معنای: «نظریه ی مارکس قادر مطلق است، چون حقیقت است» (لنین). «آلتوسر مرا وارد دنیای تئوری کرد. او نگاهی به من انداخت و حدس زد که آدم باهوشی باید باشم. به من گفت: " کار تو، در بخش (secteur) خواهد بود: آثار کامل لنین". پس، در عرض یک سال، من از تمام ۳۶ جلد کتاب آثار کامل لنین فیش برداری کردم». از آن پس، مرحله ی عمل گرایی بنی لوی آغاز می شود، تا کناره گیری کامل او از سیاست در سال ۱۹۸۰، همزمان با پایان گفتگوهایش با سارتر: آشنایی با بسیاری از شاگردان آلتوسر و زاک لاکان. شرکت آنها در جنبش مه ۶۸ فرانسه، با این جنبش، آن ها را نیز غافلگیر می کند. نقشی که اینان در ایجاد زمینه ها و شرایط نظری گسست از حزب کمونیست فرانسه و مارکسیسم روسی ایفا می کنند. تشکیل سازمان مائونیستی چپ پرولتاریائی با کمک بخشی از همین شاگردان آلتوسر و دیگر جدانشدگان از حزب کمونیست فرانسه، که به مارکسیسم-لنینیسم و اندیشه مائوتسه دون روی آورده بودند... سرانجام، انحلال سازمان در سال ۱۹۷۳، برای جلوگیری از خطر سقوط آن به تروریسم و در پی آن، آغاز مباحثات هشت ساله ی بنی لوی با سارتر، یعنی با کسی که تنها از طریق خواندن آثارش، «زبان فرانسه و فرانسوی شدن» را فرا گرفته بود...

حال، باز گردیم به ماجرای دیالوگ سارتر و بنی لوی. تبادل نظر و تقابل آرای آن ها در بازنگری اندیشه و عمل گذشته ی خود از یکسو و در بازاندیشی فلسفه ی سیاسی، جامعه شناسی، روانشناسی، تاریخ، الهیات مسیحی و یهودی و به طور عمده و اساسی «سیاست» از سوی دیگر، می بایست در کتابی تحت عنوان قدرت و آزادی به ثمر می رسید. اما این رساله هیچ گاه مجال تدوین و انتشار نیافت. آن چه که از آن بحث ها باقی ماند، یاد داشت ها و دستنویس های بنی لوی و نوارهای این گفتگوها ست که به کوشش ژیل هانوس جمع آوری و تنظیم شده و در کتابی تحت همان عنوان، قدرت و آزادی، در سال ۲۰۰۷ انتشار یافته است (۱۲). کار پایه ی این نوشتار در تأملی بر گفتگوهای سارتر و بنی لوی بر اساس این کتاب است.

سارتر، در مصاحبه ای در سال ۱۹۷۹، در باره ی دیالوگ خود با بنی لوی و طرح مورد نظرشان، چنین می گوید: «من و پیر ویکتور در حال تهیه کتابی در باره ی «قدرت و آزادی» هستیم که به صورت دیالوگ روی نوار ضبط شده است. زیرا این تنها شیوه ای است که امروزه من می توانم اندیشه ای ارائه دهم، در همان حرکتی که دیگری نیز

اندیشه های خود را در تقابل با افکار من قرار می دهد. اگر این امر تا به آخر پیش رود، شکل نوینی از کار خواهد بود... برای من، این کتاب، با دو نگارنده، دارای اهمیتی اساسی است، زیرا تضاد، یعنی حیات، در آن وجود خواهد داشت... من مایلم که حضور دو نفری که به نوبه ی خود با هم می اندیشند و گفتگو می کنند، شکل دیگری از خواندن را به وجود آورد... کوتاه این که اتفاق، اختلاف و تضادها می توانند شیوه ی حیات نوینی برای اندیشه ایجاد کنند. اندیشه ای که دیگر نه اندیشه ی یک فرد بلکه اندیشه ی دو تن می باشد.» (۱۴)

اما، اهمیت فوق العاده ی این گفتگوها، به نظر من، نه در ارایه شکل نوینی از اندیشه ورزی مشترک - در اتفاق، اختلاف و تضادها، به قول سارتر - بلکه در جایی دیگر است. در آن جا ست که در بازبینی و بازاندیشی خود و «سیاست»، سارتر و بنی لوی، فراسوی بحث بحران سوسیالیسم و مارکسیسم، دست به «نقد سیاست» و بینش سیاسی - یا آن چه که «سیاست واقعاً موجود» می نامیم - با نشان کردن ریشه ها و بنیادهای توتالیتر آن، می زنند. امری که در آن زمان، همانطور که اشاره کردیم، بدیع و کم سابقه، اگر نه بی سابقه بود.

پر واضح است که این تلاش و هم کوشی ابداعی آن ها، در اوضاع تاریخی معینی انجام می پذیرد. در شرایطی که امروزه می توان آن را آغاز فرایند فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود و فراتر از آن بحران چپ و مارکسیسم نامید. در آن زمان، در دهه ۱۹۷۰ (برابر با دهه ۱۳۵۰ شمسی)، گرچه بحث در باره ی «بحران مارکسیسم»، در غرب، در بین پاره ای از متفکران و فعالان چپ منتقد به نظام های توتالیتر، آغاز شده بود، اما هنوز کمتر کسی، در تعمیق این بحث، بحران اصلی را در خود «سیاست»، در بنیادهای «سیاست» و بینش سیاسی می پنداشت و مورد کنکاش قرار می داد. اشاره کردیم که مارکسیسم نیز، با این که روحی از آن صحبت از «نقد سیاست» می کند (۱۵)، اما، در عمل، از «سیاست» («سیاست واقعاً موجود») گسستی انجام نمی دهد و تنها بسنده به ادعای پیشگویانه ی احتضار تاریخی دولت و بنابراین سیاست می کند. به هر رو، اکنون که بیش از سه دهه از گفتگوهای سارتر- بنی لوی می گذرد، «نقد سیاست» توسط آن ها، همواره نو، کنونی و بدیع و در هر حال، برای اندیشه ی نقد سیاست و در همین راستا برای جنبش های اجتماعی و سیاسی امروزی بسی تأمل برانگیز است.

## ۲- شرایط تاریخی: از بحران سوسیالیسم تا بحران مارکسیسم.

### فروپاشی سه مرجع تاریخی مارکسیسم در دهه ۷۰ - نقطه نظر آلن بدیو Alain Badiou

بحران، ابتدا، از کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی آغاز می شود. دهه ۱۹۷۰، آغاز فرایند فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود است. این فروپاشی، در حقیقت، ۲۱ سال قبل از فرو ریختن دیوار برلن، با سرکوب بهار پراگ توسط ارتش متجاوز شوروی در ۱۹۶۸ آغاز می شود. چکسلواکی، پس از مجارستان (۱۹۵۶)، مسجل می کند که نظام های توتالیتر («سوسیالیسم های دولتی») تحول ناپذیر اند و در بن بست سیاسی، اقتصادی، اجتماعی... خود، راه برون رفتی جز فروپاشی تام و تمام ندارند.

اما بحران به احزاب کمونیست غیر حاکم نیز سرایت کرده بود. به عنوان نمونه، افول حزب کمونیست فرانسه، که در فردای جنگ جهانی دوم بزرگترین حزب این کشور به شمار می رفت، چون اصلی ترین و بزرگترین حزب طرفدار شوروی در غرب، پس از حزب کمونیست ایتالیا، از جنبش مه ۶۸ آغاز می شود. جنبشی که واپس ماندن ایده ها، طرح ها، برنامه ها، شیوه های کار و سازماندهی این احزاب را آشکارا به نمایش گذارد. جنبشی که واپس ماندن «حزب طبقه کارگر» را نسبت به تحولات و پدیدارهای جدید و بدیع اجتماعی، بر ملا ساخت. واپس ماندن از درک مبارزات و جنبش های نوین - از جمله کارگری - که خارج از هنجارها و نمونه های سنتی عمل می کردند چون جنبش رهایی بخش زنان در نفی مردسالاری؛ جنبش جوانان و دانشجویان در نفی ارزش های سنتی مسلط؛ جنبش های اجتماعی و مدنی در نفی نظم حاکم سرمایه داری و مدل مصرفی، تولیدی و توزیعی آن، در دفاع از محیط زیست و سرانجام، جنبش خودگردانی، چون نمونه ی جنبش اعتصابی در کارخانه ساعت سازی لیب فرانسه در همان سال های ۱۹۷۰ (۱۳۵۰) که به راه اندازی چرخ تولید توسط خود کارگران و خود-مدیریت کارگری انجامید. (۱۶)

با این حال، بحران ژرف تر از این چیزها ست. بحران اصلی، در خود مارکسیسم است. و این را، آلن بدیو، فیلسوف

مبارز فرانسوی، با شفافیت بارزی، در رساله ای تحت عنوان: «آیا می توان سیاست را اندیشید؟» (۱۷)، تشریح می کند. با این که رساله چهار سال بعد از پایان گفتگوهای سارتر- بنی لوی منتشر می شود (۱۹۸۴)، اما بحث او در باره ی بحران مارکسیسم، در دهه ۷۰ و آغاز دهه ۸۰، بیان گر شرایط ذهنی دوره ای است که آن گفتگوها انجام می پذیرند. از این رو، برای آشنایی با حال و هوای ذهنی آن زمان، لازم است که در این جا توجه خواننده را به بخشی از گفتار بَدیو جلب کنیم.

قبل از آن باید تأکید کنیم که از نگاه بَدیو، نقد رادیکال فجایع چپ و مارکسیسم را تنها چپ رادیکال، از موضع پایبندی به چپ رادیکال در تئوری و پراتیک، از **درون** پدیدار چپ رادیکال و از موضع **دگرسازی و بنیاد سازی** مجدد چپ و **تدارک ذهنی و عملی** آن... می تواند انجام دهد و به سرانجام رساند. نقد رادیکالی که در زیر، از زبان بَدیو می خوانید، از چنین دیگه و بینشی است:

«مارکسیست امروزی کیست؟ مارکسیست امروزی کسی است که از موضع ذهنی، در موقعیت تخریب مارکسیسم قرار دارد، که از درون پدیده، اعلام می دارد که چه چیزی باید بمیرد و خود به خود نیز می میرد. مرگی که باید دگرسازی مجدد سیاست را تدارک ببیند و آماده سازد. در تمام درازای چنین فرایند عملی است که اندیشه ی سیاسی واقعی تخریب مارکسیسم به وجود می آید. قرار گرفتن در مارکسیسم یعنی اشغال مکانی ویران، بنابراین سکونت ناپذیر.» (۱۸)

بخش اول کتاب او، که مورد توجه ما قرار دارد، مربوط به بحران **کامل** مارکسیسم است (تأکید از خود اوست). بَدیو از فروپاشی سه **مرجع** اصلی تاریخی (از نیمه ی دوم دهه ۱۹۷۰) صحبت می کند: دولت های سوسیالیستی که مدعی عینیت بخشیدن به سوسیالیسم در عمل (و نه تنها در تئوری) بودند، جنبش های آزادیبخش ملی (ویتنام، چین و...) که تحت هژمونی یا رهبری احزاب مارکسیستی قرار داشتند و سرانجام، جنبش کارگری در غرب که تحت نفوذ احزاب کمونیست و سندیکاها ی طبقاتی متمایل به آن ها قرار داشتند. این ها مراجعی تاریخی بودند که به مارکسیسم روی می آوردند و مارکسیسم نیز از آن ها کسب اعتبار می کرد و مشروعیت می گرفت. بدین ترتیب بود که مارکسیسم خود را از دیگر دکترین های موجود، حتا انقلابی، مستثنا می کرد. به عبارت دیگر، این سه عامل ارجاعی، ویژگی مارکسیسم را نسبت به سایر تئوری های سیاسی و انقلابی تشکیل می داد و مارکسیسم از آن ها برای خود **کسب اعتبار تاریخی** می نمود.

«در باره ی بحران مارکسیسم، باید گفت که امروز این بحران **کامل** شده است...»

برای اندیشیدن به خصلت کامل این بحران، باید بازگردیم به آن چه که قدرت ویژه و بی همتای مارکسیسم را تشکیل می داده است. یعنی قطعاً به مراجع تاریخی آن، که امروزه همه ی آن ها منسوخ شده اند... آن چه که، از میان همه ی دکترین های انقلابی برخاسته از سده ی نوزدهم، ویژگی و یکتایی مارکسیسم را تشکیل می داد، به گواهی تاریخ، حق کسب اعتبار از تاریخ بود. مارکسیسم و تنها مارکسیسم بود که خود را چون دکترین سیاسی انقلابی معرفی می کرد. دکترینی که اگر چه هنوز مورد تأیید تاریخ قرار نگرفته بود - این خود ماجرای دیگری است - اما حد اقل به لحاظ تاریخی فعال بود...

مارکسیسم، با تکیه بر سه مرجع اصلی، از تاریخ، برای خود، کسب اعتبار می کرد:

(۱) وجود یک رشته دولت هایی که پرچمدار تغییر انقلابی به وقوع پیوسته و نه فقط طرح ریزی شده، بودند. این دولت ها ادعای سوسیالیسم در عمل را می کردند، مرحله ی گذار به کمونیسم را عینیت می بخشیدند و تجسم دیکتاتوری پرولتاریا بودند.

به این مرجع اصلی می توان نامی داد: مرجع دولتی. مارکسیسم تنها دکترین انقلابی ای بود که سرنوشت اش با تجسمی از دکترین دولتی رقم می خورد...

مارکسیسم چنین دریافت می شد که برای نخستین بار در تاریخ، ستمدیدگان، کارگران، دهقانان، با توسل به اسلحه و سازماندهی خود، واقعاً توانسته بودند بر دشمن پیروز شوند و دستگاه نظامی و دولتی ای که تمامی جور و ستم کهن در آن تمرکز یافته بود را واقعاً تخریب و نابود سازند.

با تکیه بر این بود که دولت های سوسیالیستی توانستند، مدت مدید، از تاریخ کسب اعتبار کنند: اتحاد شوروی، حداقل از ۱۹۱۷ تا ۱۹۵۶ و سپس چین، بین سال های ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۶. طی مدت تقریباً شصت سال، این دولت ها تجسم ذهنیت پیروزمند بودند.

۲) جنگ های آزادیبخش ملی، مرجع دوم را تشکیل می دادند... چین و ویتنام نمونه های برجسته ی آن محسوب می شدند... جنگ آزادیبخش ملی طرح می کرد که جنبشی واحد می تواند ملتی را علیه امپریالیسم آبدیده کند و خلقی را از قید و بند های نیمه- فئودالی آزاد سازد. تحت هژمونی مارکسیستی، با ضمانت حزب چون تشکیلاتی مردمی و ستاد کل استراتژیکی، اتحاد فعال خلق و ملت می تواند صورت پذیرد...

۳) آخرین مرجع، سرانجام، خود جنبش کارگری و این بار در پایتخت های غربی و به طور مشخص در اروپا بود. جنبش کارگری حضور مستمر سیاسی خود را همواره با عنصر عمومی ارجاع به مارکسیسم اعلام می کرد. سندیکاها، طبقاتی، احزاب مارکسیستی کم کم تبدیل به داده های درونی ثابتی، در زندگی سیاسی و حتا در ساحت تنظیم شده ی پارلمانتاریسم، شده بودند. از نقطه نظر اجتماعی، سخن راندن از «احزاب طبقه کارگر» می توانست معنایی داشته باشد. این احزاب، تلفیقی ویژه از نهادی پایدار و حرکتی به نسبه معترض، در موقعیت انتظار و در عین حال، تا حد متوسطی، در مقام مدیریت کشوری بودند، شکل های مختلفی از آرمان انقلابی دور و فعالیت نزدیک اپوزیسیونی.

این سه مرجع: جنبش کارگری، مبارزات آزادیبخش ملی و دولت های سوسیالیستی، مارکسیسم را به تاریخ واقعی مرتبط و هماهنگ می کردند و آن را از سایر جریان های فکری، حتا انقلابی، متمایز می ساختند. از ورای آن ها، این اعتقاد راه خود را می پیمود که تاریخ در جهت اعتبار مارکسیسم گام بر می دارد. قیام، دولت، جنگ، ملت، اقدام سندیکایی توده: همه ی این عناصر که در آن ها، توانایی سیاسی کارگری، به ظاهر، متبلور می گشت، چفت و بست خود را در مارکسیسم می یافتند و عالی ترین عامل ذهنی خود را نیز در حزب مارکسیستی.»

سپس بدو طرح می کند که از دهه ۷۰ به بعد تمامی دستگاه مرجعیت فوق فرو می پاشد و بحران مارکسیسم، که اینک کامل شده است، نام دیگر این فروپاشی می شود. مارکسیسم اکنون دیگر آن ویژگی و یکتایی خود را از دست داده و بسان دیگر دکترین ها، حتا انقلابی، درآمده است.

«بحران مارکسیسم» را می توان فروپاشی مرحله ای دستگاه ارجاعی فوق نامید. مارکسیسم، امروز، در ناتوانی ادامه ی کسب مشروعیت از تاریخ است. اعتبارش به اتمام رسیده است و اینک به دکترینی درآمده است بسان دیگر دکترین ها، با ابعادی مشترک.

در ظرف سی سال، ما شاهد روند عزل مرجعیت سوسیالیسم دولتی (نقد «سوسیالیسم واقعاً موجود») و مرجعیت جنبش های آزادیبخش (نقد ملت های آزاد شده ای که، چون ویتنام، به نوبه ی خود، دست به توسعه طلبی نظامی می زند) هستیم.

اگر، حد اقل از گدانسک ۸۰ [منظور جنبش اعتصابی کارگری لهستان در شهر گدانسک است]، لهستان بحران را به سرانجام خود رسانده است، بدین علت است که از ورای این جنبش کارگری، ارتباط تقریباً صد ساله میان مارکسیسم و جنبش کارگری وارد بحرانی رادیکال می شود. بدین ترتیب است که، در شکل ساده اش، سومین و آخرین مرجعیت تاریخی مارکسیسم نیز از بین می رود.»

سپس، بدو در باره ی هر یک از این مرجعیت های فروریخته، توضیحاتی می دهد:

«سقوط اتحاد شوروی در بی اعتباری چنان ژرف است و پیش پا افتادگی ورشکستگی اش چنان ثابت شده است که اندیشه حتا ممکن است ردپای آن چه که حقیقتاً موضوع اصلی آن ماجرای تاریخی بود را گم کرده باشد...

زاویه ی حمله، معمولاً، ترور و ستم یعنی وقایع انبوهاً تأیید شده را در اولویت قرار می دهد و بدین سان اتحاد شوروی را از هر گونه سیاست عقلانی خارج می سازد.»

دومین مرجع (جنبش های آزادیبخش ملی)، با تحول دولتی ویتنام، فرو می ریزد. اهمیت این مورد چنان است که برای جوانان کشورهای غربی، همبستگی با مبارزه ی خلق های هندوچین سرچشمه ی اصلی رادیکالیسم سیاسی آن ها را تشکیل می داد. ویتنام امروز به قدرت نظامی توسعه طلب و شدیداً متکی به دم و دستگاه شوروی تبدیل شده است. دینامیسم نیرومند ملی اش با دینامیسم خلقی پیوند ارگانیکی ندارد.»

سومین مرجع، با جنبش کارگری لهستان، در ویژگی و نازگی اندیشه ی سیاسی کارگری حاکم بر آن، فرو می پاشد:

« حال باید به ثبت رسانید که این اندیشه سیاسی کارگری، که از نظر شیمیایی تقریباً خالص است، بر علیه مارکسیسم- لنینیسم موضع می گیرد. جنبش کارگری، در جریان رخداد های توده ای، خود و به تنهای، شکل سیاسی به خود می دهد و اندیشه ی خاص خود را در بیگانگی رادیکالی نسبت به مارکسیسم- لنینیسم، ایجاد می کند...

این که بزرگترین جنبش کارگری معاصر [منظور همان جنبش کارگری لهستان از اواخر دهه ۷۰ تا دهه ۸۰ است]

توسعه‌ی خودانگیزانه‌ی اندیشه‌ی سیاسی‌اش را به‌طور کامل در خارج از مارکسیسم - لنینیسم انجام می‌دهد، با وجود الزامات ملی (چون کلیسا و غیره)، به نظر من، بیانگر آن است که جلوی چشمان ما، پیوند جهانشمول و ارگانیک مارکسیسم و مرجعیت اجتماعی کارگری در هم می‌شکند.

بدین ترتیب، امروز، نه دولت‌های سوسیالیستی، نه مبارزات آزادیبخش ملی و نه جنبش کارگری مراجع تاریخی‌ای نیستند که قادر باشند جهانشمولی عینی مارکسیسم را تضمین کنند...

این را به شکل دیگری می‌توان گفت: امروز ارجاع‌های سیاسی، مارکسیستی نیستند. یک جا به جایی اساسی صورت گرفته است. در گذشته، گونه‌ای خود-مرجعیتی وجود داشت، زیرا مارکسیسم از وجود دولت‌هایی که خود را مارکسیستی می‌نامیدند، از وجود جنبش‌های آزادیبخش ملی که تحت رهبری احزاب مارکسیستی قرار داشتند و از وجود جنبش‌های کارگری سازمان‌یافته توسط سندیکاها، کسب اعتبار عمومی می‌کرد. اما امروز، این مرجعیت عمر خود را کرده است. بزرگترین تپش‌های تاریخی توده‌ای دیگر به مارکسیسم رجوع نمی‌کنند. حداقل، از پایان انقلاب فرهنگی چین به بعد: نگاه کنید به لهستان یا ایران.» (همان ۱۸)

نقل گفته‌های بَدیو پیرامون بحران مارکسیسم را در این جا خاتمه می‌دهیم. آن چه که از آن‌ها می‌خواستیم به دست دهیم، تشریح شرایط ذهنی حاکم در دهه ۷۰ بر چپ نواندیش فرانسوی است، و این در زمانی است که گفتگوهای سارتر-بنی لوی صورت می‌پذیرند. بحث بَدیو البته به این جا ختم نمی‌شود. او، در رساله‌ی خود در سال ۱۹۸۴، پرسش مهم و اساسی دیگری را طرح می‌کند که پرسش مشترک سارتر-بنی لوی در نیمه‌ی دوم دهه ۷۰ نیز بود: چگونه می‌توان سیاست موجود را از اساس نقد و نفی کرد و دوباره آن را به صورت دیگری اندیشید؟ می‌دانیم که اگر تشخیص بحران «سیاست واقعاً موجود»، امری همسان و مشترک بود ولی راه‌های درمان متفاوت بودند و یا بی پاسخ می‌مانند. اما قبل از آن که به این موضوع مهم دیگر در این بخش از نوشتار، باید نگاهی نقادانه به شرایط ذهنی خودمان در آن زمان که در جنبش چپ ایران شرکت داشتیم، بی‌اندازیم. چون گفتگوهای سارتر-بنی لوی چپ مارکسیستی ایران را نیز به امر مهم و حیاتی بازاندیشی، نقد و ساختارشکنی و در پی آن، گسست همراه با نواندیشی و دگرسازی... فرا می‌خواند.

### ۳- «خواب زمستانی» چپ ایران در دهه ۱۹۷۰ (۱۳۵۰) تأخیر تاریخی چپ ایران!

دیالوگ سارتر-بنی لوی تنها چپ مارکسیست غربی را مورد خطاب قرار نمی‌دهد، بلکه چپ ایران را نیز، بویژه نسل چپ ایرانی دهه‌ی ۷۰ (۵۰) و از آن میان فعالین مارکسیست خارج کشور در آن دوره را به چالش فکری با خود و گذشته‌ی خود فرا می‌خواند. چه این دهه، لحظه‌ی مهم و حساسی در تاریخ معاصر ایران و تاریخ چپ ایران به حساب می‌آید. دوره‌ای که به انقلاب دوم ایران و استقرار حکومت اسلامی می‌انجامد. دوره‌ای که بیش از هر زمان دیگر در تاریخ چپ ایران، چپ رادیکال مارکسیست فعال می‌باشد، به ویژه در اعلام وجود و در مبارزه‌ی ضد رژیم دیکتاتوری شاه، و در عین حال ناتوان در عمل، در تغییر اوضاع و شرایط به سوی ایده‌ها و آرمان‌های خود.

چرا چپ رادیکال مارکسیستی ایران را در «خواب زمستانی» توصیف می‌کنیم، و آن هم در دورانی که بالاترین حضور و فعالیت را دارد؟ پارادوکس قضایا در همین جا ست.

دهه‌ی هفتاد میلادی (یا پنجاه شمسی) چپ مارکسیست ایرانی، مقارن است با آن چه که در گفتمان مارکسیستی آن زمان، «جنبش نوین کمونیستی» می‌نامیدیم. در داخل ایران، «جنبش چریکی» (در نحله‌ی مارکسیستی آن و نه اسلامی آن که مد نظر ما در این جا نیست)، با گزینش راه قهر آمیز سرنگونی رژیم پهلوی، ولی در تمایزی **نه ریشه‌ای و نه کامل** از سیستم فکری و بینشی حزب توده و شوروی، شکل می‌گیرد و تأثیر خود را بر کل شرایط سیاسی اپوزیسیونی درون و برون کشور می‌گذارد. در خارج از کشور، انشعاب و جدایی از اردوگاه و سیستم سوتیک - به ویژه در پرتو جدل بزرگ بین المللی میان چین و شوروی - با این که کامل تر و رادیکال تر است، اما همواره در **درون همان نظام فکری و عملی باقی می‌ماند**: همان سیستم نظری، همان نظم بینشی و

راهبردی توتالیتر. سر انجام، در این دهه است که جنبش دموکراتیک، ضد دیکتاتوری و ضدامپریالیستی دانشجویان ایرانی در خارج از کشور، کنفدراسیون جهانی، با تأثیر پذیری از ایده‌ها و گروه‌بندی‌های چپ ایرانی (در خارج و داخل) و با تأثیرگذاری بر آن‌ها (در خارج)، دوران اوج و در عین حال، از نیمه‌ی دوم همین دهه، پراکندگی و پاشیدگی خود را سیر می‌کند.

نویسنده‌ی این سطور، خود، در این دهه، در متن دو جریان چپ مارکسیستی - یکی فرانسوی (در ابتدا) و دیگری ایرانی - و هم چنین در فعالیت‌های دموکراتیک کنفدراسیون دانشجویان ایرانی، قرار داشته است. در پی جنبش ماه مه ۶۸، با سازمان فرانسوی چپ *پرولتاریایی* فعالیت‌هایی، ابتدا در محیط دانشجویی و سپس در سطحی عمومی‌تر انجام می‌دهد. سپس، در همان آغاز دهه‌ی هفتاد (پنجاه)، در تشکیل جریانی مارکسیستی - لنینیستی و طرفدار اندیشه مائوتسه دون به نام «سازمان اتحاد مبارزه در راه ایجاد حزب طبقه کارگر» و انتشار نشریه‌ی *تئوریک* به نام «مسائل انقلاب و سوسیالیسم»، شرکت می‌کند. (۱۹)

اکنون که با گذشت بیش از سی سال از آن زمان، به بازنگری آن دوره، در ویژگی و جوانب گونه‌گونش، می‌پردازم، با ناسازه‌ای غریب مواجه می‌شوم که ترجمان وضعیت جنبش چپ ایران است: جنبشی که همواره در تأخیر تاریخی به سر می‌برد.

چپ مارکسیست ایرانی، در این برهه‌ی مهم تاریخ چپ جهانی - دوره‌ای که در غرب به بازبینی خود و بنیادها و احیاً مجدد بر مبنای دیگر می‌پردازند - چیزی به نام «بحران سوسیالیسم»، «بحران مارکسیسم» و یا «بازنگری خود در بحران»، نمی‌شناسد، او، حداکثر، صحبت از «انحراف» می‌کند. انحراف از سوسیالیسم یا مارکسیسم «حقیقی» (به زعم او)، زیر نام *تجدید نظر طلبی (رویزیونیسم)* که این نیز، غالباً از سوی آن دسته‌ای از چپ‌های ایرانی طرح می‌شد که طرفدار راه چین و اندیشه مائوتسه دون بودند. هنگامی که در غرب، فعالان و اندیشمندان مارکسیست از بحران مارکسیسم و به طور کلی بحران سیاست و اندیشه‌ی سیاسی سخن می‌رانند - گفتگوهای سارتر و بنی لوی، تصمیم فعالان سازمان چپ *پرولتاریایی* در انحلال خود، رساله‌ی آلن بدیو در باره‌ی بحران مارکسیسم و سیاست و... را می‌توان نمونه‌هایی از این جنبش بازنگری اساسی به خود و به بنیادها دانست - چپ ایران هم چنان در خواب زمستانی فتح «قصر زمستانی» به سر می‌برد: استقرار (!) «دیکتاتوری پرولتاریا» در پی «انقلابی پرولتاری» یا «دمکراتیک نوین» به رهبری «حزب طراز نوین طبقه کارگر» و تئوری علمی مارکسیسم - لنینیسم، این «افق گذر ناپذیر بشریت» (فرمول معروف سارتر در مورد مارکسیسم، که البته سالها پیش بیان کرده بود).

باید سال‌ها می‌گذشت و انقلاب ایران با پیامدهای نامنتظره و خلاف پیش‌گویی‌ها و آرزوهای چپ ایران، رخ می‌داد و بویژه باید سوسیالیسم واقعاً موجود در تمامیت اش و به طور قطعی فرو می‌پاشید... تا سرانجام، در ذهنیت و عملکرد بخشی از چپ ایران - آن هم هنوز و صرفاً بخشی از آن - فلسفه‌ی «بحران»، بحران سوسیالیسم و مارکسیسم و به طور کلی بحران «سیاست»، راهی - هر چند هنوز کوره‌راهی ناهموار - باز می‌کرد. بحرانی که موضعی، موقتی و محدود نبود بلکه ساختاری، ژرف، همه‌جانبه و درازمدت بود. بحرانی که چنان باید فراگیر و چشم‌گیر می‌گشت تا در ذهنیت و عملکرد بخشی از چپ ایران، ایده‌ی ضرورت به زیر پرسش بردن بنیادهای فکری، ایده‌ی ساختار شکنی از «بنیادها» یعنی از خود مارکس و مارکسیسم، در مفهومی که از زبان بدیو آوردیم، و فرا تر از آن از خود «سیاست» و بینش سیاسی، **ایده‌ی تخریب به منظور ابداع و بازسازی احتمالی چیزی دیگر**، شکل می‌گرفت... و این همه، البته، با تأخیری تاریخی، تأخیری بسیار طولانی، شاید به توان گفت نزدیک به دو دهه و نیم اگر نه بیشتر. تأخیری چه بسا جبران ناپذیر!

یک تحقیق و بررسی تاریخی، جامعه‌شناسیک، فرهنگی... که خارج از حوصله و موضوع این نوشتار است، باید ریشه‌ها و علل این تأخیر تاریخی دائمی چپ ایران نسبت به نو اندیشی چپ مارکسیستی در غرب را نشان دهد. به ویژه این که این تأخیر تنها مربوط به چپ داخل کشور نمی‌شود که شرایط سهمگین مبارزه، زندان و عدم آشنایی با روندهای جدید فکری در غرب... می‌توانند توجیه‌گر آن باشند. این تأخیر، اما به ویژه، دامن جنبش چپ خارج از کشور را



می گیرد که با بی توجهی و بی تفاوتی از کنار تحولات نظری پیرامونش گذشت. امری که غیر قابل توجیه و گذشت می باشد. نمونه ی بارز آن، در خود نگارنده ی این سطور است که چگونه با درگیر شدن در فعالیت های اپوزیسیون ایرانی در خارج از کشور در دهه ی مورد نظر، جوانه های اندیشه ی انتقادی، غیر جزمی و ضد سیستمی که محصول هم نشینی با جنبش ماه مه ۶۸ و جنبش نواندیشی چپ غیر سنتی در فرانسه بود، به سرعت کم رنگ و کدر می شوند، از میان می روند و جای خود را به تفکرات جزمی، سیستم ساز و مطلق گرای حاکم بر کل جنبش چپ ایران می دهند.

#### ۴- از اندیشه ی «نقدسیاست» تا نفی سیاست همراهی با تأملات سارتر - بنی لوی... تا کجا؟

گفتم که دیالوگ سارتر و بنی لوی از برخورد انتقادی به خود و بازبینی تئوزی و پراتیک انقلابی در وجه چپ آن، آغاز می شود و به نقد «سیاست» و کشف ریشه های توتالیتر آن می انجامد. اما در ادامه ی فرایند نقد و بازنگری، آن جا که ناگزیر مسأله ی بدیل یا بدیل های جانشینی مطرح می شوند، یعنی از سال ۱۹۷۸ به بعد و به تدریج، مباحثات آن ها، در پی مطالعات لویناسی شان - بویژه در بازخوانی امانوئل لویناس توسط بنی لوی که تحت تأثر نظریه های دینی او قرار می گیرد- در جهت **خارج شدن از دنیای سیاست** و توجه به مقوله های دینی- یهودی و بویژه مطالعات تلمودی... سوق پیدا می کند. اگر نزد سارتر، پرسش هایی، در راستای تجربه ی قوم پراکنده اما واحد یهود، در رابطه با «یک سیاست» طرح می شوند، نزد بنی لوی، استحال (موتاسیون) از "مانو به موسی"، بسی رادیکال و قاطع است. و این ما را مواجه با پرسش مهمی می کند: تا کجا می توان با گفتگوهای سارتر- بنی لوی همراهی و همفکری کرد؟

#### سارتر: «یک» دیگر، سوای «یک» مستبد سیاسی

سارتر، چندی پیش از مرگ، بخش هایی از گفتگوهای خود با بنی لوی (مربوط به سال ۱۹۸۰) را در مجله ی فرانسوی نوول اُپسرواتور(۲۰) زیر عنوان *امید اکنون - گفتگوهای ۱۹۸۰* (۲۱) انتشار می دهد. در آن جا، تأملات آن ها در باره ی مسأله ی یهود، الهیات عبرانی و ردپای مطالعات تلمودی و لویناسی شان، به روشنی هویدا ست. انتشار آن مباحث، با چنین محتوا و مضامینی، جار و جنجالی در محافل روشنفکری فرانسه راه می اندازد. صحبت از «منحرف کردن پیرمرد» توسط بنی لوی به «*بهبان* ی گفتگوی دو جانبه» می کنند (بویژه از جانب همراه همیشگی سارتر، سیمون دو بُوار). سرانجام، ۱۰ سال پس از درگذشت سارتر و پایان تعصب ها و اتهام ها، مجله ی فرانسوی عصر نو(۲۲)، که سارتر بنیان گذار آن است، از بنی لوی می خواهد که درباره ی مواضع سارتر در سال های پایانی عمرش، توضیحاتی بدهد. بنی لوی نیز می پذیرد. ابتدا مقاله ی او تحت عنوان حرف آخر در آن مجله چاپ می شود. سپس در سال ۱۹۹۱، آن تأملات جنجال برانگیز سارتری را در کتابی(۲۳) منتشر می کند. در این جا، ما به یکی از موضوعات اصلی این کتاب که سارتر را به خود مشغول کرده بود، اشاره ای کوتاه می کنیم. بنی لوی توضیح می دهد که در ادامه ی مطالعات و تفکرات سیاسی - فلسفی شان، «سارتر موفق می شود که یک گام بیشتر در جهت اندیشه ی یک *Un* بردارد. امری که امکان چفت و بست میان آزادی فردی و آزادی برای همه را به وجود می آورد. یهودی، در نتیجه، به سارتر این امکان را می دهد که خود را از نمونه ی سیاسی یک، یک سیستم ساز(۲۴)، یک استبدادی، یک-دیگری(۲۵) در نقد خرد دیالکتیکی(۲۶) و یک «تاریخ»، جدا سازد.»:

«می بایست تاریخ یهود را نه تنها چون تاریخ پخش و پلا شدن یهودیان در سطح جهان بلکه در عین حال چون وحدت این مردمان پراکنده Diaspora، وحدت یهودیان متفرق تصور کرد.» (سارتر)(۲۷)

بنی لوی، سپس خود، این سخن سارتر را به گونه ای دیگر بیان می کند: «تحت شوه ی یک سیاسی [منظور، دولت-ملت]، یهودیان [دوران پراکندگی- Diaspora] متفرق و پراکنده اند، حال آن که به واقع آن ها متحد اند. پس می بایست یک دیگری سوای یک سیاسی وجود داشته باشد.»(۲۸) (آن چه در داخل [] آمده، توضیح من است).

«عامل اصلی نزد یهودی، این است که از هزاران سال پیش، او با یک خدا رابطه دارد.» (سارتر) (۲۹).

سپس بنی لوی از این گفته های سارتر چنین نتیجه می گیرد:

«این تر، در عین سادگی، منقلب کننده است. زیرا مدلی که بنا بر آن، فلسفه ی سیاسی مدرن ساخته شده است را واژگون می سازد. فلسفه ی مدرن سیاسی، مفهوم یک سیاسی را به سیاق نمونه ی دولت عبرانیان ساخته است (پیمانی که الهام بخش قرارداد اجتماعی می گردد). اسپینوزا نتیجه ی ضروری را می گیرد؛ چون دولت منهدم شده است، پس عبرانی علت وجودی خود را از دست می دهد. سارتر، با حرکت از تصنعیت (۳۰) یهودی - یهودیان پراکنده اما متحد - منطق را واژگون می سازد؛ وجود یهودی، از یک دیگر، سوای یک سیاسی، گواهی می دهد.» (۳۱)

بدین ترتیب، مشاهده می کنیم، که دغدغه ی سارتر در آخر عمر، یکی از مشغله های فکری او، در دوره ی پایانی گفتگوهایش با بنی لوی، «یک دیگر» است، سوای یک سیاسی فلسفه ی مدرن و فلسفه ی کلاسیک سیاسی، سوای یک سیاست واقعاً موجود، که یک مستبد و تام و تمام گرا ست. در نتیجه تجربه ی یهودیان- پراکنده - متحد را مورد تأمل قرار می دهد. تجربه ی مردمانی **متحد در پراکندگی**، بدون کشور، بدون دولت و ملت (بدون دولت- ملت). و در این جا رابطه ای چند هزار ساله با «خدایی» وارد بازی می شود، اما خدایی که نمی تواند نه قدرتی (سیاسی) اعمال کند و نه حکومتی (دین سالاری) برقرار سازد، چون این مردمان نه سرزمین واحدی دارند و نه از دولت واحدی برخوردارند. پس این «خدا» تنها قادر است اتحاد- در- پراکندگی، در شرایط **نه- قدرت و نه- دولت** را به وجود آورد. یعنی همانا **یک غیر سیاسی**. با این همه در این جا، از نقد یک سیاسی «نجات بخش» که اسارت و بردگی بشر را در پی دارد به ضرورت حیاتی یک دیگر، به همان سان اسارت بار اگر نه بیشتر، در نمونه ی «دینی- خدایی» می رسمیم. نتیجه آن که، هم چنان گرفتار «افقی» منجی باورانه هستیم.

### بنی لوی: نقد جهان بینی سیاسی

اما تحول بنی لوی به سوی نفی و ترک سیاست و روی آوردن به دین، از دهه ی ۸۰ به بعد، مشهود می شود. او، از اواخر دهه ۷۸، دست به فرا گرفتن زبان عبرانی و مطالعات تلمودی می زند. در نیمه اول سالهای ۸۰، پس از درگذشت سارتر و پایان گفتگوهای شان، مطالعه ی تورات را آغاز می کند. به مدت چند سال، در آموزش سرایی مذهبی در شهر استراسبورگ، خواندن «کتاب کتاب ها» و مطالعه ی آن را به اتمام می رساند. پس از آن، به مدت ده سال، به تدریس فلسفه در فرانسه می پردازد و سرانجام، در سال ۱۹۹۷، با همسر و فرزندانش برای همیشه به اسرائیل می رود و در اورشلیم ساکن می شود. در آن جا، تا فوتش در ۱۵ اکتبر ۲۰۰۳، با تأسیس مؤسسه ی مطالعات لویانسی، افکار این فیلسوف بزرگ دینی را ترویج می کند.

بنی لوی، در آخرین و مهمترین اثر فلسفی اش، زیر عنوان اصلی *قتل شبان* و عنوان دوم: *نقد جهان بینی سیاسی* (۳۲)، موضع مهم خود را به طور گسترده توضیح می دهد. او تحلیل می کند که چگونه در سیر فلسفه ی سیاسی، از افلاطون تا... روسو، «سیاست»، همواره و تنها در «شبان» متجلی شده است، حال آن که چنین چیزی در عین حال و همواره نامقدور بوده و هست، علاوه بر این که همیشه به استبداد و توتالیتراریسم کشیده شده است. پس او به این نتیجه می رسد که سیاست و فعالیت سیاسی به بن بست می انجامد و راهی جز خروج از آن و برون رفت از بینش سیاسی وجود ندارد. مسأله ای که بنی لوی در کتاب خود طرح می کند، از دو جهت برای بحث ما دارای اهمیت است. یکی این که نقش بنیادی «شبان» در «سیاست» جزئی از موضوع اصلی بحث ما در باره ی بنیادهای توتالیتر و دینی بینش سیاسی در پرتو گفتگوهای سارتر - بنی لوی است و دیگر این که در نقد موضع بنی لوی درباره ی خروج از سیاست، می توان پاسخ به پرسشی را داد که پیش از این طرح کردیم: همفکری و همسویی با گفتگوها... تا کجا؟ در ژوئن ۲۰۰۲، طی چند برنامه ی رادیویی، گفت و گو هایی بین آلن فینکیلکروت (۳۳) و بنی لوی پیرامون لائیسیتیه و هم چنین موضوع اصلی کتاب *قتل شبان*، یعنی نقد بینش سیاسی، انجام می پذیرند. این بحث و گفتگو همراه با دیالوگ های دیگری میان آن دو فیلسوف، در کتابی تحت عنوان *کتاب کتاب ها، گفتگوها در باره ی لائیسیتیه*، در سال ۲۰۰۶ منتشر می شوند (۳۴). در آن جا، بنی لوی جوهر نظریه ی خود را در تعامل با ایرادات فینکیلکروت توضیح می دهد. فراز های اصلی این پرسش و پاسخ را در زیر می آوریم:

« **آلن فینکیلکروت** - نمی دانم آیا آن چه را که در جست و جویش بودی، یافتی یا نه؟ اما در کتاب *آخرت که قتل شبان* نام دارد، راه را نشان می دهی: گامی که به آن سوی باید برداشت. به آن کتاب، زیرعنوان «نقد جهان بینی سیاسی» را داده ای. چیزی وجود دارد که مورد علاقه ی تو نیست و می خواهی از آن برون آیی و با نقد جهان بینی

سیاسی، از آن خارج می‌شوی. قبل از این که ایرادهای احتمالی خودم را بیان کنم، می‌خواستم اطمینان پیدا کنم که تو را خوب فهمیده‌ام و بدانم که زیر فرمول یا مفهوم جهان بینی سیاسی چه می‌خواهی بگوئی؟

**بنی لوی** - خیلی ساده است. جهان بینی سیاسی، برای من، چون اردوگاه زندانیان بود! من زندانی آن جهان بینی بودم. پس خروج به معنای خارج شدن از چنین اردوگاهی بود. من وارد کار سیاسی شدم مثل کسی که می‌خواهد به مطلق رسد. من با سی و شش جلد کتاب لنین در اکول نرمال سوپریور (۳۵) آغاز کردم، یعنی با این جمله ی لنین: «**نظریه ی مارکس قادر مطلق است، زیرا حقیقت است**». تنها چیزی که در اساس برای من اهمیت داشت، همین قادر مطلق بود، قدرتی نام و تمام مطلق! هنگامی که من کاملاً بی‌خدا بودم، کاملاً انقلابی بودم، کاملاً ماتریالیست بودم، تنها چیزی که مرا جلب می‌کرد، امر مطلق بود! و یک انقلابی بی‌خدا، اگر فکر کند که رابطه‌ای با مطلق ندارد، کسی است که تنها می‌تواند تروتسکیست باشد، یعنی کسی که امروزه آماده برای کسب پست‌های دولتی است و بس! (۲۶) نمی‌توان معنای آن دوران فعالیت سیاسی، ایجاب‌گرایی آن، شور و شوق موجود در آن را شناخت، و درک نکرد که ما می‌خواستیم با مطلق رابطه برقرار کنیم!

**آلن فینکیلکروت** - در عین حال، آن چه که در بحث تو، مرا ناراحت می‌کند، پیوندی است که تو می‌خواهی بین این رابطه با مطلق و جهان بینی سیاسی برقرار کنی. زمانی، خود مارکس، در باره ی انقلاب فرانسه، صحبت از توهم سیاست می‌کند. و آن چه که توهم سیاست می‌نامد، خلاصه کردن مسائل دنیا به رویارویی اراده‌هاست، یعنی همان چیزی که سبب این گفته ی روبسپیر، می‌شود که «انقلاب، جنگ بشریت علیه دشمنان بشریت است» و با این جمله ی سن ژوست که «میان خلق و دشمنان خلق، دیگر هیچ چیز مشترکی نیست جز شمشیر». ما همه، کم و بیش، در این رادیکال‌گرایی (رادیکالیته)، سهیم بوده‌ایم و خیلی‌ها، بدون آن که ضرورتاً مسئولیت‌های حکومتی پذیرفته باشند، خواسته‌اند که خود را از توهم سیاست خارج کنند و ایده‌ی دیگری از سیاست را برگزینند. سیاست سر و کارش با پیشامد *contingence* است. در نتیجه، امروزه ما مقوله‌ای را دوباره کشف می‌کنیم که رادیکالیته آن را به فراموشی سپرده بود، یعنی سنجیدگی *phronesis*. سنجیدگی، نه به معنای بورژوائی آن که محافظه‌کاری و یا فقدان جسارت است بلکه به مفهوم قضاوت در موقعیت نامعلومی، تشخیص در تماس با واقعیتی که هیچ ایده‌ی پیشینی *a priori* نمی‌تواند آن را در قالبی بریزد و سرانجام، به معنای فضیلت عملی متناسب با ویژگی و تکبودی نمونه‌هاست... گونه‌ای برون رفت از رادیکالیته وجود دارد که گفته شود: دست از توهم سیاست، از چیزی به عنوان علم *Praxis*... بر می‌داریم و به برداشتی فروتنانه از سیاست چون *phronesis* باز می‌گردیم. حال، پرسشی که من از تو دارم این است که چرا این راه دوم را انتخاب نکردی و بویژه این که چرا رادیکالیته و ضد رادیکالیته را تحت مفهوم جهان بینی سیاسی جمع می‌زنی؟

**بنی لوی** - این صحبت تو، درست‌تر اصلی من است. اما بین ما تفاوتی وجود دارد که ارجاع به نکته‌ای اساسی می‌دهد. تو برای این انتقاد از رادیکالیته حقانیتی قائل می‌شوی که من نمی‌شوم... پس من راهی که تو تجویز می‌کنی را نرفتم و نمی‌توانستم آن را دنبال کنم. چرا؟

باید ابتدا تعریفی به دست دهم. در فلسفه‌ی سیاسی، امر بزرگی وجود دارد. باید بین فلسفه‌ی سیاسی و **بینش سیاسی در باره‌ی جهان** (جهان بینی سیاسی) قرق قائل شد. فلسفه‌ی سیاسی، البته، مکانی است که در آن، رشته‌های جهان بینی سیاسی تنیده می‌شوند، اما در عین حال مکانی است که از آن جا می‌توان خود سیاست را به نقد کشید. به همین دلیل، کتاب من (قتل شبان) که کتابی **فراسوی فلسفه** است، اما تمام فلسفه‌ی سیاسی را سیر می‌کند... گاه از من می‌پرسند که حالا که با متن‌های یهودی سر و کار داری، چرا باز هم از متن‌های فلسفه‌ی سیاسی استفاده می‌کنی؟ خوب دلیل آن روشن است، چون این متن‌ها هنوز چیزی برای گفتن دارند و چیزی برای گفتن دارند چون دقیقاً متن‌های فلسفه‌ی سیاسی‌اند.

اما جهان بینی سیاسی، آن چیزی است که این گفته‌ی فلسفه‌ی سیاسی را پنهان می‌کند. فلسفه‌ی سیاسی، به معنایی، بیان بن بست یا، در واژگان قدیمی‌ها، ترجمان پرسش‌انگیزی لاینحل *aporie* است. سیاست، برای این که کار بزرگی به شمار آید، و این تنها چیزی است که برای ما اهمیت دارد، شبان انسان‌ها باید باشد. شبان انسان‌ها بودن یعنی این که سیاست باید به وضع **هر یک**، تک تک افراد، برسد در عین حال که به وضع همه می‌رسد. مسأله به همین سادگی است! شبان از هر گوسفند مواظبت می‌کند در عین حال که مراقب حال تمام گله‌اش است. حالا، افلاطون در دیالوگ بسیار بزرگش به نام **سیاست ورز** (*politikos*) (۳۷)، به ضرور، این پرسش را طرح می‌کند که آیا سیاست ورز نباید شبان گله‌ی انسانی باشد؟ و ناگزیر، در این دیالوگ، پاسخ می‌دهد که نه. باید دلیل این نه را فهمید. علت ساده‌ی آن این است که، در بیان اسطوره‌ای افلاطونی، چرخه‌ی زمانه‌ای که در آن قرار داریم، چرخه‌ی زمانی زئوس یعنی زمان درماندگی و فلاکت بشری است. و سیاست درست در این زمان چرخه‌ای که انسان‌ها به

حال خود رها شده اند، خودمختار شده اند... و در رنج و عذاب اند، فرا می رسد. اما، در یک حرکت حاکی از نبوغ ناب، افلاطون به ما می گوید که ویژگی وجودی سیاست در اصلاح خود در آخرین لحظه است. یعنی این که آری، سیاست، خودمختاری انسان است؛ آری، سیاست بی خدا (آته) است؛ سیاست لائیک است و هر چیز دیگری که می خواهید، اما همه ی این ها تنها به یک شرط و آن این که در آخرین دقیقه، در واپسین لحظه، سیاست خود را اصلاح می کند، بر پا می ایستد و بر می گردد و می گوید نه!، به پیامد شوم بی خدایی.

بنا بر این، تا آن جا که با خود مختاری انسان پیوند دارد، سیاست نمی تواند خود را چون شبان تعریف کند. سیاست نمی تواند شبان انسان ها باشد. پس باید آن را کُشت! اما افلاطون بزرگ، افلاطون پیر، این پیر جاودان، در آخرین لحظه می فهمد که چنین چیزی غیر ممکن است. که سیاست بدون خدا نامیزانی، بی قاعدگی و افراط است، که سیاست بدون خدا سپردن انسان به جباریت است. بنابراین باید به شبان بازگشت، باید **بر ضد لوگوس logos** سخن گفت، بر **ضد لوگوس!** گفت که سیاست ورز حقیقی کسی است که شبان باشد، شبانی کند. و چیزی که در این جا استثنایی است، این است که از این نقطه نظر، هیچ اختلافی میان قدیمی ها و مدرن ها وجود ندارد...

منظورم این است که فلسفه ی مدرن امروزی نیز همان حرفی را می زند که قدیمی ها می زدند. من این نکته را در کتابم، با تکیه بر متن های فراوانی که طی سمینارها ی مختلف و در دانشگاه، مطالعه و بازگو کرده ام، ایراد می کنم... از جمله متن های روسو را نام می برم که همه در این مورد که او اندیشمند مدرن **قرارداد اجتماعی** است، اتفاق نظر دارند. حال، روسو در سه جای این قرارداد اجتماعی به افسانه ی شبان رجوع می کند و تحولی را که از یک متن به متن دیگر مشاهده می کنیم، چشم گیر است و شما خواهید که دید که روسو نیز گفته ی همان افلاطون کهنسال را تکرار می کند. توضیح می دهم: نخستین ارجاع به شبان، در کتاب اول، روسو به ما می گوید: «گفتن این که انسان سیاسی، شبان است، دفاع از برده داری است». دومین ارجاع به شبان، در وسط کتاب، در بخش مسأله انگیز و بسیار ظریف کتابش، در آن جا ست که روسو در باره ی قانون گذار صحبت می کند. کسی که در ساحت سیاسی، در قرارداد، جایی ندارد. قانون گذار، فردی به اصطلاح اسرارآمیز است که بر فضای عمومی حاکم است ولی مشمول آن نمی شود! روسو می گوید برای شناخت این جایگاه اسرارآمیز، بی تردید باید به شبان افلاطون فکر کرد. و در این جا نظر روسو تغییر می کند. شبان دیگر برده داری نیست، بلکه مکانی معمایی و سری می شود. و سرانجام، متن سوم و آخر، زمانی که روسو پیر شده است، فصلی است در باره ی «دین مدنی»، آن جا که روسو می گوید که **قرارداد اجتماعی** بدون دین مدنی وجود ندارد!...

تنها نکته ای که می خواستم در این جا بر آن تأکید و رزم این بود که بین مدرن ها و قدیمی ها در یک مسأله ی اساسی هیچ اختلافی وجود ندارد و آن این است که: انسان سیاسی از یکسو باید شبان باشد و از سوی دیگر نمی تواند شبان شود... پس جهان بینی سیاسی امروزه طغیان می کند، چون شبان را کشته اند. با فروید، با آن جزوه ای کوچک که موسی و یکتاپرستی نام دارد، شبان را کشتند و از همان لحظه که شبان را می کشند، که موسی را می کشند، همه چیز تمام می شود. ما، بدون تپش قلب فلسفه ی سیاسی، وارد قلمرویی کامل می شویم که ژان کلود میلنر (۲۸) مسلماً آن را دولت نیهیلیستی می نامید. من البته تا این حد نمی روم و تنها از «امپراطوری پوچی» صحبت می کنم...

امپراطوری پوچی به چه معناست؟ مقوله ی اصلی آن، مفهوم فرد است... «فرد»، یعنی کسی که می خواهد تک و بی مانند باشد، اما تکی باشد **بدون موسی**، بدون شبان. فرد، در کلام دیگر، گوسفندی است بدون گله. فرد- پادشاه کسی است که محصول پیروزی حق است، آن حق طبیعی که ویژه ی اندیشه ی مدرن است. حال، این پیروزی حق مرتبط و توأم است با شکست **قانون** (منظور در این جا قانون الهی است)... حق - حق چون حق طبیعی - به طور عمده یعنی توسعه ی **نامحدود** فرد و این، همان تعریف فرد، همان تعریف پادشاه - فرد است. فرد، مستلزم قتل شبان است، یعنی فرد، از آن جا که گوسفند بدون گله است و از آن جا که شبانی وجود ندارد، پادشاه - فرد می شود. تنها در فضای دموکراتیک مدرن است که ما شاهد این گونه نقد هر چهره ی برین هستیم! ذکر نام ارباب به خودی خود و در خود منفی است! از این پس، آیا باز هم به شگفت خواهید آمد که این فضای دموکراتیک، طی جهش های متوالی، در اختیار بدترین اربابان ممکن قرار گیرد، تحویل مستبد سیاسی داده شود!... (۳۹) (همه ی تأکیدات در خود متن است).

بدین ترتیب، مشاهده می کنیم که در جریان نفی و رد «یک» سیاسی، بنی لوی به نفی سیاست و بینش سیاسی در کلیت آن می رسد. اما او، در حقیقت، همواره در جست و جوی «مطلق» است. و حالا که در سیاست آن را پیدا نمی کند، که «یک» سیاسی، به باور او، **ناگزیر** تبدیل به «یک» مستبد و جبار می شود، پس سراغ آن را در جایی دیگر، نزد دین (و بطور مشخص دین عبرانی)، نزد شبان خدایی، می گیرد و در این راه، البته، سیاست و فلسفه

سیاسی چون *الهیاتی پنهان*، به کمک او می آیند. در این رابطه موضع ما این است که می توان دریافت دیگری از «سیاست» و «سیاست ورزی» در نفی و رد «مطلق خواهی» و «شبانی» داشت و در عین حال «آماده برای پذیرش سمت های دولتی» نبود. از سوی دیگر، بر خلاف استنتاج قطعی و نهایی بنی لوی از بن بست سیاست و اندیشه سیاسی، به دلیل مطلق گرایی ناکامش، هم چنان می توان بر این باور بود و امید داشت و «شرط بندی» کرد که همه ی راه ها و توانایی ها، در عرصه ی اندیشه و عمل، برای گسست از «سیاست واقعاً موجود»، یعنی از «سیاست بدون قیم و شبان» منسوخ و مسدود نشده اند. از این رو، ما نمی توانیم و نباید با نتیجه گیری «خروج از سیاست» توافقی داشته باشیم. در حقیقت، همراهی و همسویی ما با چالش فکری سارتر و بنی لوی در نقد سیاست و اندیشه ی سیاسی، برخلاف نتیجه گیری و تحول شخصی بنی لوی، در جهت امری خواهد بود که می توان آن را **تلاش و مبارزه برای تدارک زمینه های فکری و عملی برآمدن «سیاست دیگر»، چون احتمالی ممکن، نامید.**

## ۵ - بنیادهای توتالیتر و دینی بینش سیاسی - عنوان های اصلی

همان طور که پیش از این اشاره کردیم، از دیالوگ سارتر و بنی لوی، دفترچه هایی شامل یادداشت های بنی لوی باقی ماندند که البته جای نوارهای موجود ضبطی را نمی گیرند. در این دست نوشته ها، صحبت ها به ترتیب زمان (روز شماری) و با سبک ویژه ی نگارش یادداشتی (تند نویسی) روی کاغذ آورده شده اند. در سال ۱۹۹۱ بخشی از این دیالوگ به صورت کتابی زیر عنوان **امید، هم اکنون (۴۰)**، به نام ژان پل سارتر و بنی لوی، منتشر می شوند. سال ها بعد، در سال ۲۰۰۵، یک ناشر فرانسوی، بخش های دیگر و اصلی این دفترچه ها را به صورت کتابی زیر عنوان **قدرت و آزادی (۴۱)**، با مقدمه و توضیحاتی در ابتدای هر فصل با پانویشت هایی، انتشار می دهد. هر فصل کتاب مربوط به سال معینی است و عنوان مشخصی ندارد. فصل ها از سال ۱۹۷۵ آغاز و به سال ۱۹۸۰ یعنی چند ماه قبل از مرگ سارتر خاتمه می یابند. (اشاره کنیم که از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۳ انحلال سازمان چپ *پرولتاریایی*) سارتر و بنی لوی با همکاری فیلیپ گوی Philippe Gavi (مؤسس روزنامه *لیبراسیون* در فرانسه) کتاب مشترکی زیر عنوان «قیام بر حق است» منتشر می کنند که ثمره ی گفتگوهای آن ها طی این مدت زمان است).

در یک دسته بندی از مباحثی که در دو کتاب: **قدرت و آزادی** (بطور عمده) و **امید، هم اکنون**، طرح شده اند، من بنیادهای توتالیتر و دینی بینش سیاسی را بر **سه عنصر اصلی کلیدی** زیر فرموله کرده ام:

### ۱- سرشنگی «سیاست» با قدرت و حاکمیت سیاسی،

### ۲- *الهیات پنهان* در بینش سیاسی - زمانبندی دینی انقلاب،

### ۳- «یک» گرایی و تجانس - «سیاست» چون امر «شبان» و «سوژه ی تاریخ».

در این دیباچه، با آوردن فرازهایی از متن و توضیحات اولیه و کوتاه، به طرح کلی عنوان های فوق می پردازیم. مطالعه و تفسیر آن ها و بحث پیرامون پربلماتیک های مربوطه را در بخش های دیگر این نوشتار انجام خواهیم داد. فرازهایی که در زیر آورده ام، به طور عمده از کتاب **قدرت و آزادی** است. تأکیدات در متن، جز **توضیحات من در داخل پرانتز با حروف کمرنگ و غیر ایتالیک**، همه از خود سارتر و بنی لوی می باشند.

روشی را که من در کار تأمل و تفسیر خود بر مباحث سارتر و بنی لوی برگزیده ام، چنین است:

**یکم، طرح عنصر (یا عناصر) توتالیتر و دینی در بینش سیاسی.**

**دوم، در تقابل با آن (ها)، طرح مفهوم (یا مفاهیم) بدیلی،**

**سوم، طرح پربلماتیک مربوطه.**

۱ - سرشنگی سیاست با قدرت و حاکمیت سیاسی  
در مقابل: گسست اندیشه (سیاسی) از قدرت. مفهوم: *impouvoir* یا «قدرت ناپذیری»  
پربلماتیک: امکان پذیری و چگونگی دخالت گری سیاسی بر مبنای «قدرت ناپذیری»؟

موضوع بحث سارتر و بنی لوی، در آغاز همفکری و مطالعات شان، بویژه در سال ۱۹۷۵، مسأله ی مناسبات سیاست و بینش سیاسی با حاکمیت و قدرت سیاسی است. آن ها به بازخوانی انقلاب فرانسه و بررسی نقش *Sans-culottes* (۴۲) می پردازند: نیرویی انقلابی و مستقل، مداخله گری مستقیم و بدون واسطه که نه نمایندگی می پذیرفت و نه نمایندگی می کرد، که هم از قدرت (قوه) قانون گذار متمایز بود و هم از قدرت (قوه) اجرایی... از سوی دیگر، در دهه ی ۷۰، جنبش های مدنی در اروپای شرقی (چون جنبش کارگری و سندیکالیستی لهستان) در برابر حزب کمونیست و توتالیتراریسم حاکم در سوسیالیسم واقعاً موجود، تکوین می یابند. سارتر و بنی لوی دست به مطالعه ی اندیشه ی راهنمای این حرکت های نوین جنبشی، اجتماعی، سیاسی و اعتراضی می زنند. در این جاست که آن ها مفهوم *impouvoir* را ابداع می کنند که من آن را «قدرت ناپذیری» ترجمه می کنم. *Impouvoir* به معنای مکانی است که در آن قدرت، حاکمیت و سلطه اعمال نمی شوند. میدان انبیشه، عمل، مبارزه و جنبشی است که به قدرت و تصرف قدرت چون مسأله ی اصلی، چون ارجاع اصلی، نگاه نمی کند.

«...»

ما با متن هایی سر و کار داریم (منظور متن های معترضین اروپای شرقی، از جمله کمیته ی دفاع از کارگران KOR در لهستان در سال ۱۹۷۷ است) که به شدت سیاسی اند، اما در عین حال موضوع مرکزی شان این است: چگونه می توان خود را از شر قدرت خلاص کرد؟

در ۲۴ مه ۱۹۶۸ در فرانسه، تظاهر کنندگانی که از کنار وزارت خانه های خالی می گذشتند، توجهی حتماً به آن ها نمی کردند. پوچی مسأله قدرت در آن زمان، توهمی ایجاد کرده بود: از خلأ قدرت صحبت می کردند. این ابهام هم چنان با سرسختی تا کنون ادامه دارد و کار اندیشه ورزی سیاسی را مختل کرده است. گفته می شود: مه ی ۶۸ بالغ نبود، خرده کاری سیاسی می کرد، زیرا «مسأله ی اصلی هر انقلاب یعنی قدرت» (لنین) را مطرح نکرد؟ اما بر عکس، مه ی ۶۸ پرسش نویینی را برای نخستین بار طرح کرد، و آن چیزی است که امروزه معترضین اروپای شرقی طرح می کنند: چگونه می توان سیاستی را اندیشید که ارجاع اصلی اش تصرف قدرت نباشد؟ (۴۳)

۱۲ دسامبر ۱۹۷۵

هر ایده و اصول و مطالبه ای در حوزه ی سیاست، بکارت خود را از دست می دهد، تغییر ماهیت، رویه و معنا می دهد. به یک شرط: اگر در بنیاد خود ایده ی قدرت و حاکمیت سیاسی را حفظ کند. حال، در صورتی که اصول ما با صراحت و آشکارا از *impouvoir* بر خیزند، آیا تغییری حاصل خواهد شد؟...

پس مسأله بدین قرار است: چگونه ایده برخاسته از *impouvoir* می تواند در ساخت سیاسی عمل کند؟...

جنبش *Sans-culottes*، می خواست قوه ی قانونگذاری در دموکراسی مستقیم به وجود آورد.

مجلس ملی قانونگذار موجود فقط نشان می دهد، پیشنهاد می کند. ولی این انجمن های پایه ای هستند که تصمیم می گیرند. پس قوه ی اجرایی (در معنای متعارف سیاسی) جایی در این فکر ندارد.

۱۵ دسامبر

چگونه می توان «کل» را اندیشید که اندرپاش (۴۴) اجزاً باشد؟ تا کنون: «جزء»، خود را به جای کل می گیرد (از طریق نمایندگی کردن یا تردستی سیاسی). چگونه باید عمل کرد که «جزء»، «کل» باشد؟ در این صورت شیوه ی هستی «جزء» چه خواهد بود؟...

۲۲ دسامبر

تمایز میان سیاست وابسته به قدرت و سیاست مورد علاقه برخاسته از قدرت ناپذیری *impouvoir*، در تمایز میان امر اجتماعی (مکان دوستی) و امر سیاست (مکان قدرت یگانه گردان)، خلاصه نمی شود. مسأله بیشتر بر سر چفت و بست میان این دو حوزه است.

۵ ژانویه ۷۶

انقلاب منجمد شده است.

مفهوم «لحظه ی انجماد انقلاب» به چه معنا ست: لحظه ای است که قدرت بر علیه خاستگاه خود تغییر جهت

می دهد. مثال: سرکوب ژرمنیال سال دوم (در انقلاب فرانسه) و یا سرکوب کروینشتاد (در انقلاب اکتبر). نتیجه: قدرت تغییر ماهیت می دهد: جنبه ی «گردان» آن از بین می رود (منظور تغییر افراد در رأس نهاد های قدرت از طریق گردش مسئولیت ها ست). نهادی که باید فسخ و ذوب شود، می ماند و منجمد می شود: این است آن چه که یخ زدگی می نامیم.

۱۶ اکتبر ۷۶

نقطه ی آغاز تأمل:

بناپارت می خواست بازگردد به انجمن های صنفی. تمایل هر سزاریسمی در جهت نیل به اصناف، بازگشت به مدل صنفی است (مثلاً فاشیسم ها، و سوسه ی دوکل...). چرا؟ چون سزاریسیم ها نمی توانند هم به فرد دلبسته باشند و هم جامعه را به شیوه ی فردی سرپرستی کنند. مسلم است که آن ها نمی توانند به طبقه رجوع کنند چون طبقه در اساس یعنی پارگی و نه یگانگی. آن ها طبقه را نفی می کنند (البته روشن است که برای سزاریسیم مارکسیستی استثنایی باید قائل شویم).

در این جا پرسشی طرح می شود: خود انقلاب نیز با ایده ی انجمنی (ایده ی اجتماعی گرایي سن ژوست، ایده ی شورایی، ایده ی جامعه ی مدنی) نزدیکی می کند. آن چه که انقلاب سعی می کند بی اندیشد: انجمن-بدون-دولت، انجمن نقد شده است. انجمن انحصار زدایی شده و باز است، انجمن دولت زدایی شده است. چیست این انجمنی که از درون مورد نقد واقع شده و می شود؟

ترها:

تر ۱: در همه جا در جامعه، مناطق impouvoir (قدرت ناپذیری) وجود دارند، زیرا جامعه، سیستمی را تشکیل نمی دهد. ایده ی سیستم اجتماعی، به طور مخفیانه، سنتز قدرت را به دنبال دارد.

تر ۲: سنتز قدرت به رژیم فرد ارجاع می دهد. فرد چون سیوزه یزرگ به منزله ی مرکز امپراطوری. در حالی که رژیم قدرت ناپذیری، رژیم غیر فردی است، ترا فردی (۴۵) است...

۲۱ ژانویه ۱۹۷۷

حکومت ناپلئونی ضدین را سرشته می کند، در هم ادغام می کند (ناپلئون ادغام را اصل کلیدی سیستم خود کرده بود).

به بیانی دیگر، در ایده سنتز (که میراث دیالکتیک است) منطق قدرت وجود دارد. مسأله ی ما: در نظر گرفتن تعارض و چندگانگی بدون سنتز و منطق پنهان قدرت. (۴۶)

## ۲- الهیات پنهان در بینش سیاسی. زمان بندی دینی انقلاب .

در مقابل: «زمان بندی آنتیستی». «سیاست» و انقلاب چون «پیشامد» پروبلماتیک: انقلاب بدون آغاز و فرجام. انقلاب باز به روی «کشودگی»؟

در دیالوگ سارتر- پنی لوی، مسأله ی «انقلاب» و به طور کلی دگرگونی در تاریخ، چون یکی از مسائل مرکزی «سیاست»، جایی بس مهم تصرف می کند. آن ها، در این مورد، به بازبینی خود یعنی بازنگری و نقد نظریه ها و تجربه های پیشین خود، می پردازند: از یکسو، بازبینی تئوری های سابق سارتر، مثلاً در نقد خرد دیالکتیکی... و از سوی دیگر، جمع بندی پنی لوی از تجربه ی فعالیت سیاسی اش در سازمان چپ پرولتاریایی. موضوع اصلی بحث آن ها در این زمینه ها، تغلب بینش افسانه ای - دینی و حتا مشخصاً مسیحی، به قول آن ها، بر سیاست است. کار آن ها، نقد فلسفه ی سیاسی است که همواره از ابتدا گونه ای الهیات پنهان (۴۷) بوده است:

۱۳ ژانویه ۱۹۷۶

از این پس باید انقلاب را چون فرایندی دایمی اندیشیم، آن را "اکنون و این جا" (hic et nunc به لاتین) بی اندیشیم...

۱۶ ژانویه

انقلاب نه دم دارد و نه سر. چگونه می توان چنین چیزی را تصور کرد؟

الف. باید به «معنای» (۴۸) انقلاب اندیشید. دیگر نباید به «فرجام» آن اندیشید یعنی به غایت آن/ماقبل تاریخ- تاریخ به معنای وسیع / تصرف قدرت به معنای خاص یعنی به تنها معنای کلاسیک آن از لنین تا کنون. حال اگر نظر به پایان انقلاب دیگر نداریم، پس باید «انتها» را چون خط فرار گشودگی Bérance اندیشید...

ب. پس اگر پایان و انتهایی نیست، آغازی نیز در کار نخواهد بود. بدین معنا، همیشه انقلابی وجود داشته است.

دقیق تر بگوئیم، انقلاب بُعدِ نمایی (پرسپکتیو) تاریخ است. انقلاب را دیگر نباید چون حادثه‌ی تاریخی به معنای دقیق نگاشت - حادثه‌ی ای که فرا می‌رسد و موضوع اعتقادی از نوع مذهبی می‌شود - بلکه چون زیربنای فرا تاریخی به شمار آورد که به طور اتفاقی و تصادفی و ناگهانی در تاریخ پدیدار می‌شود...

ج. آن چه که بنا بر این، به صورت ایجابی، باید اندیشید: زمانبندی به شدت آنتیسنی انقلاب است. بدین منظور سه چیز باید فراهم باشد:

- تئوری موقعیت مناسب (آن چه که در فلسفه و اندیشه‌ی یوانی کاپروس می‌نامند)،

- زمان انقلاب و قدرت‌های خرد (۴۹)،

- و زمان سیاست کلان (۵۰).

#### ۱۷ ژانویه

انقلاب بدون فرجام، انقلابی باز به روی گشودگی (۵۱) است. دقیقاً همان طور که انقلاب بر گشودگی قیام تکیه می‌نماید. مرتجعین به همان اندازه از شورش بیزارند که از خصلت بی پایان انقلاب. آرزوی خانمه دادن به انقلاب (تثبیت اوضاع و به سرمنزل رسیدن) و انزجار از شورش، هر دو پشتیبان همدیگرند. حال چگونه می‌توان «ایستگاه‌های» انقلاب بی پایانی را اندیشید که از این دو گونه انزجار برخیزند؟... («انقلاب باز به روی گشودگی» بدین معناست که انقلاب نه تنها آغاز و پایانی ندارد بلکه باز به روی پیشآمد، نابهنگامی و کاپروس است، باز به روی پدیدارهای غیر قابل پیش بینی و برنامه ریزی شده از قبل است، باز به روی امر بدیع و خارج از هنجارها و شکل‌های شناخته شده‌ی تا کنونی است).

#### ۱۲ ژوئن

۱۱ ژوئن: مترجم غنیان در اسرائیل ملاقاتی با سارتر دارد. سارتر کشف می‌کند که از پاسخ دادن به پرسش‌های او، به شور و شوق می‌افتد... از آن جا بحثی بین ما (در رابطه با جایگاه پیشامد contingency در آثار سارتر) در می‌گیرد. ابتدا، از غنیان تا هستی و نیستی، دوره ایست که با یورش تاریخ مواجه ایم، تاریخی که هنوز به سرکردگی پیشامد اندیشیده می‌شد. سپس، انحراف، رخ می‌دهد: به سوی امر شیدنی... و در نقد عقل دیالکتیک، پیشامد رنگ می‌بازد...

چرا چنین انحرافی؟ به این دلیل که سارتر تینها بود، در برابر فشار (به طور مشخص فشارهای فرهنگی و سیاسی) (منظور سلطه‌ی فرهنگی و سیاسی چپ استالینی در آغاز دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم است)، نمی‌توانست مقاومت کند. اما امروز از راه جنبش، (به ویژه پس از جنبش ماه مه ۶۸ و آغاز حرکت‌های جنبشی مستقل از احزاب چپ سنتی) «حق وجود» می‌تواند سر بلند کند.

بدین ترتیب، آیا وظیفه‌ی امروزی ما عبارت از این نخواهد بود که با ساختارشکنی فکر انقلاب، از امر شدنی ساختار شکنی کنیم و انقلاب را بر بنیادش که پیشامد باشد، استوار نمائیم؟ که پیامد خداپاورانه یعنی مشروعیت خدایی حاکمیت بشری را فسخ کنیم؟ باید خود را از همه‌ی شکل‌های مصالحه جویی با هر آن چه که الهیات جبرپاورانه است، خلاص کنیم. (۵۲)

### ۳- «یک» گرای و نجانس - «سیاست» چون امر «شبان» و «سوژه‌ی تاریخ» در مقابل: جمع بسیارگونه *hoi polloi* یونانی) و چندگرایی (پلورالیسم) رادیکال بروبلماتیک: امکان پذیری «سیاست» بدون «سوژه» و «شبان»؟

در ادامه‌ی تأملات خود پیرامون قدرت و آزادی، سارتر و پنی لوی دست به نقد یکی دیگر از بنیادهای توتالیتار بینش سیاسی یعنی مقوله‌ی **یک** و **سوژه** در سیاست می‌زنند. در این جا، **یک** Un چون ایده‌ی بنیادین در فلسفه، دین و الهیات (بویژه در فلسفه‌ی سیاسی، از افلاطون تا هابز و حتا روسو) و به پیرو آن، ایده‌ی «سوژه» چون اصل متحد کننده در سیاست، چون «شبان» نگهدار و قیم انسان‌ها، مورد نقد شدید آن‌ها قرار می‌گیرند. همان طور که پیشتر گفتیم، «شبان‌گرایی» سیاست یا «سیاستِ شبانی»، مفهومی است که چند سال پس از این گفتگوها در دستور کار نظری بنی لوی قرار می‌گیرد، اما روح آن در همین جا و در بحث آن‌ها در «سوژه بزرگ» کاملاً حضور دارد.

#### ۲۲ ژوئن ۱۹۷۶

خواندن کتاب رُبرِ درانه (روسو و علم سیاسی در زمان او) (۵۳). اثبات برخی فرضیه‌های احساسی:

اراده‌ی عمومی را باید تحت مفهوم سوژه اندیشید. برهان آن را در تبارشناسی هابزی این مقوله می‌توان یافت. تا زمانی که جمع بسیارگونه باید اسیر سوژه شود تا متحد گردد و هستی اجتماعی پیدا کند، فضا برای توتالیتاریسم گشوده است.



بنا بر این باید خصلت سوژه بودن اراده ی عمومی را به دور انداخت. و این نکته ما را به بازاندیشی سنت لیبرالی سوق می دهد: از سر گرفتن لاک... (چند نقطه در خود متن).

اما تقلیل چندگانگی به یگانگی تنها محدود به اندیشه ی لیبرالی نمی شود بلکه در اندیشه ی انقلابی نیز وجود دارد: برابری طلبی نیز، از مسیر فرعی مقوله ی اراده ی عمومی (روسو) چون اراده ی خلق حاکم و بنا بر این فرمانروا، هدفی جز یگانگی و یک کردن را دنبال نمی کند:

نوعی اندیشه ی برابری منجر به نابودی پلورالیسم (تفاوت ها) می شود. اندیشه ی اراده عمومی اندیشه ی تقسیم حاکمیت را از بین می برد. آیا گونه ای شکوهمندی اندیشه موجب ایده ی کثرت گرایی (پلورالیت) نشد که لازمه ی نظریه ی آزادی است و ژاکوبینو مارکسیسم، به نام «تئوری طبقاتی» اش، آن را به باد می دهد. نتیجه گیری ها را ادامه دهیم: در رابطه با پلورالیسم به گذشته باید رویم تا برسیم به افلاطون، یک و چندگانه.

سپس، مطالعه ی هابز به آن ها نشان می دهد که مقوله ی اراده عمومی روسو سر رشته ی خود را در *لویاتان* پیدا می کند. در آن جاست که ایده ی سوژه سیاسی پدیدار می شود:

۱۷ ژوئیه ۱۹۷۶

فرضیه ای برای تئوری قدرت: مکان قدرت «ضد-توده» (۵۴) خواهد بود: یعنی نقطه ی ادغام سری های نامتجانس (توده)، نقطه ای که با حرکت از آن، کار متجانس سازی آغاز می شود. کارآمدی خاص این مکان در این است: نامتجانسی را در تجانس حل کردن. (هدف هر قدرتی مطلق شدن است). پیامد این حل شدن، سوژه ی بزرگ خواهد بود (فرمانروای هابزی). برای این که از امپریالیسم گفتمان هابزی خلاص شویم، می بایست زمان ۱: ادغام نامتجانسی ها را از زمان ۲: تشکیل سوژه ی بزرگ، جدا سازیم.

بدین منظور باید نشان دهیم که:

- سوژه ی بزرگ تنها در تخیل شکل می گیرد: «فردی ساختگی» است و نمی تواند «فردی طبیعی» باشد.  
- ادغام نامتجانسی ها (= حقیقت مادی انقلاب ها) «در امر واقعی» انجام می پذیرد.  
- از این جا باید ناتوانی گفتمان سوژه ی بزرگ را فاش ساخت: این گفتمان، هر چه باشد و هر چه بگوید، موفق به ادغام نامتجانسی ها نمی شود. (از روی ناآگاهی و در عین حال به دلیل این که مکان، پر آشوب است).  
اگر بخواهیم ساده بگوئیم: سوژه ی بزرگ، فرمانروا، تنها یک ایده است (ایده). تنها نافرمان (باغی) وجود واقعی دارد.

سرانجام، آیا، به قول خود هابز، هر قدرتی نوعی مذهب نیست؟:

"هر مذهب سامان یافته ای، در درجه ی اول، بر ایمان جمع بسیارگونه *multitude* به فردی واحد، بنا شده است."  
پس لازمه ی ادغام نامتجانسی ها در یک سوژه ی بزرگ، ایمان است. در نتیجه، نقد مذهب لازمه ی نقد سیاست است.

۲ نوامبر ۱۹۷۶

برای بنا نهادن اندیشه ی انقلاب، می بایست، با حرکت از اصل مشترک (پیشامد *contingence*)، قانون شورشگرانه ی چندگانگی را تعیین کنیم، پراکندگی در برابر قانون *Persona* (کیش شخصیت).  
*Persona* یعنی تمرکز گرایی جهت یگانگی کردن (اندیشندگی *Cogito* شاهانه). یعنی سوژه ی بزرگ: سین بزرگ (S).

قیام: یعنی تکرار «سوژه های» کوچک. یعنی پراکندگی سوژه: سین کوچک (s).

تشخیص فرق بین منطق (s) و (S).

(S) (سوژه بزرگ) یعنی: سوژه ی حقوق، من (خود مدار) *Ego*، *Persona*، رئیس، آدم بی شرف (نزد سارتر، در غثیان، این واژه به کسی اطلاق می شود که سعی می کند نشان دهد که وجودش در این دنیا ضروری است و نه این که بر حسب پیشامد و تصادف *contingence* است)، یعنی سوژه ی دستور زبانی.

(s) (سوژه کوچک) یعنی: سوژه چون وجودی پراکنده. چون نقطه ی آغاز مسلم آشوب.

بنا بر این فرضیه، می بایست، هستی شناسانه، در این عدم تساوی، (s) # (S)، کند و کاو کرد. از آن جا، شکل تعارضی عمده در تاریخ زاده خواهد شد: شورشگر # قدرت.

اگر این فرضیه درست باشد، بنا بر این نقد خرد دیالکتیکی (اثر سارتر) از پایه دارای اشتباهی است: این نقد از فرد حرکت می کند که اختلاط (s)/(S) است. حال، دیالکتیک سازمان دهنده یعنی چه؟ آیا بدین معنا نیست که اختلاط (s)/(S) به استبداد (S) خواهد انجامید؟ زیرا (s) «چیزی را نمی سازد»، بلکه از هم می پاشاند. پس دیالکتیک تشکیل دهنده ی اختلاط نامشروعی خواهد بود. بدین ترتیب، آیا از پیروزی (S) باید تعجب کنیم؟...

۲۶ ژانویه ۱۹۷۷

امر اجتماعی آن زمینه ی ویژه، آن حوزه ای است که فعالیت منقبض کننده ی قدرت و فعالیت تمامیت شکن جمع بسیاریگونه *multitude*، در جدال با هم قرار می گیرند. به نظر بنی لوی، عمل منقبض کننده ی قدرت سنتزی است تحت ریاست یک و یا بهتر بگویم تحت یک بودگی رهبر. به بیان دیگر: شیمای فرد- شخصیت (کیش شخصیت). بنا بر این، به نظر بنی لوی، عمل چندگانگی باید خارج از شیمای عمل فردی اندیشیده شود. امر اجتماعی حوزه ی خاصی را در بر می گیرد که تقلیل پذیر به ساخته های فردی نیست. سارتر جواب می دهد که با این همه امر اجتماعی دارای اتحادی است، اما اتحادی که نه آن «یک» رهبر است (و نه «یک» چون برآمدی از کثرتی از رهبران). بلکه اتحادی است از نوع دیگر که باید کشف شود. (در این جا، «یک» که از حوزه ی سیاست خارج شده بود، به گونه ای دگر، و این بار از طریق دین، دوباره وارد میدان می شود).

۱۶ مه ۱۹۷۷

اصل بزرگ تمایز:

- «یک»، عمل کردن = عمل دولتی.

- «چندانی»، عمل کردن = عمل اجتماعی، اما تا آن جا که از عمل وجود (۵۵) برآید (توجه کنیم که دویارگی ساده ی اجتماعی / سیاسی، منظور ما را نمی رساند؛ بر عکس توتالیتریزم را جایز می شمارد.

۲۵ ژوئن ۱۹۷۷

تجربه ی سیاسی به من نشان داده که چگونه فکر تجمع هم لازم و هم خطرناک است، چون می تواند محل زیر و رو شدن دموکراسی و تبدیل آن به توتالیتریزم شود. توضیح: از یکسو، وحدتی داریم که به *philia* (دوستی یونانی) ارجاع می دهد، یعنی به رابطه ی متقابل هستی شناسانه و از سوی دیگر، وحدت سلسله مراتبی (چون «عدالت» در جمهوری افلاطون؛ هر کس در جای خود) را داریم که سنتز ادغام ویژه ی منطق باشنده (۵۶) است. (۵۷)

در بخش های دیگر این گفتار، تحت عنوان بنیادهای توتالیتر و دینی بینش سیاسی از نگاه گفتگوهای سارتر و بنی لوی، مباحث فوق را مورد بررسی و مطالعه ی مشخص و تفسیری قرار خواهیم داد.

## یاد داشت ها

(\* قتل شبان - نقد جهان بینی سیاسی، ص ۱۳. رجوع کنید به کتابنامه ( شماره ۳).

یکی از شعارهای جنبش مه ی ۶۸ فرانسه: «زیر سنگفرش ها، ساحل دریا!» بود. جوانان مبارز مه ی ۶۸، در جریان درگیری ها با نیروهای انتظامی، سنگفرش خیابان های پاریس را از جا می کندند و با پاره سنگ ها باریکاد می ساختند. در آن هنگام بود که چنین شعاری مطرح شد و منظور آن ها این بود که با کندن سنگفرش ها، به ساحل دریا یعنی رهایی خواهیم رسید. در نقل قولی که آورده ایم، بنی لوی، ملهم از این فرمول، می گوید: زیر سنگفرش سیاست: دین! او با طرح چنین حقیقتی، شاید، در عین حال می خواهد استحاله ی خود را از بینش آنتیستی به بینشی دینی توجیه می کند.

۱. اصطلاحی است که در ابتدای این گفتگوها، سارتر در مورد خود به کار می برد: او چهره ی سرشناس و روشنفکر متعددی بود که در طول زمان به کار فکری و نظری و به معنایی «رهبری ایدئولوژیکی» (بدون عضویت در حزبی) پرداخته بود و حالا، نوبت به نقد نظریه های او تحت این عنوان است.

۲. پیر ویکتور: Pierre Victor: نام مستعار بنی لوی، هم در فعالیت های سیاسی اش و هم در مقالات و نوشته های او تا اوایل دهه ۸۰.

۳. سازمان چپ پرولتریائی Gauche prolétarienne در آستانه ی جنبش ماه مه ۶۸ شکل می گیرد و در سال ۱۹۷۳، برای پیش گیری از افتادن در سرراشیب عملیات قهرآمیز از نوع بریگاد سرخ، دست به انحلال خود می زند. پیر ویکتور (بنی لوی) هم در تأسیس این سازمان، هم در نظریه پردازی فعالیت های رادیکال آن و هم در اقدام به انحلال تشکیلات، که عمل نادری در جنبش چپ به شمار می رود، نقش اولیه ای را بازی می کند.

۴. ماتریالیسم تصادفی: Matérialisme aléatoire - رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۶).

۵. پیشامد: Contingence

۶. مجموعه مقالات در باره ی سیاست تحت عنوان «سیاست چیست؟» - رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۸).

۷. مارکس - نقد فلسفه حق هگل - مقدمه - رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۹).

۸. Edgar Quinet به نقل از Miguel Abensour – لوموند شماره ۱۱ آوریل ۲۰۰۸
۹. رجوع کنید به گفتارهای نگارنده در این زمینه در طرحی نو: [www.tarhino.com](http://www.tarhino.com)
۱۰. La coupole
۱۱. La cause du peuple
۱۲. از زندگی نامه بنی لوی به قلم خوش – رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۲).
۱۳. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۳).
۱۴. مصاحبه سارتر با میشل سیکار – نقل شده در قدرت و آزادی، ص. ۷.
۱۵. از جمله در نقد فلسفه ی حق هگل و در نوشتارهای فلسفی دوره ی اقامت مارکس در کروناخ
۱۶. نظریه و عمل خودگردانی و خود مدیریت کارگری Autogestion با جنبش لیپ در فرانسه رونق پیدا می کند: خودگردانی، چون بدیلی در مقابل مالکیت خصوصی سرمایه داری و مالکیت دولتی بوروکراتیک سوسیالیستی.
۱۷. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۲).
۱۸. به نقل از کتاب بدیو: آیا می توان سیاست را اندیشید؟ صفحات: ۲۵ تا ۳۰ - ۴۳ - ۴۷-۵۵. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۵).
۱۹. این گروه از انشعابی از سازمان انقلابی، موسوم به گروه کادرها، بیرون می آید.
۲۰. هفته نامه چپ فرانسوی: Nouvel observateur
۲۱. L'espoir maintenant، رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۲).
۲۲. Temps moderne
۲۳. با همان عنوان: امید، هم اکنون L'espoir maintenant، رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۲).
۲۴. Un synthétique
۲۵. Un-tiers
۲۶. اثر فلسفی سارتر، رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۱).
۲۷. امید، هم اکنون – ص ۷۰
۲۸. همانجا ص ۱۴
۲۹. همانجا ص. ۷۱
۳۰. Facticité
۳۱. همانجا ص ۱۵
۳۲. Le meurtre du Pasteur – Critique de la vision politique du monde رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۳).
۳۳. Alain Finkielkraut
۳۴. Le livre des livres – Entretien sur la laïcité . رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۳).
۳۵. Ecole Normale Supérieure
۳۶. پاره ای از ترسکیست های فرانسه، پس از جنبش ماه مه، گروه های ماورای چپ خود را ترک می کنند و وارد حزب سوسیالیست می شوند. با پیروزی این حزب در انتخابات ۱۹۸۱، وارد دستگاه دولتی می شوند. البته باید گفت که فقط برخی ترسکیست ها نبودند که چنین سیری را طی کردند بلکه شاهد آن در اغلب سازمان های افراطی چپ بودیم. در این جا، منظور بنی لوی این است که یک انقلابی آنه که در سیاست شرکت می کند، اگر به خاطر مطلق نباشد، پس برای قدرت و احراز پُست و مقام در دولت است... چون آن دسته از ترسکیست های فرانسوی و البته بسیاری دیگر...
۳۷. محمد حسن لطفی برای این دیالوگ افلاطون عنوان «مرد سیاسی» را گذاشته است که البته نادقیق می باشد.
۳۸. Jean Claude Milner
۳۹. کتاب کتاب ها – گفتگوهای درباره ی لائیسیتیه – از صفحه ی ۱۴۳ تا ۱۵۲. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۳).
۴۰. *Espoir maintenant*. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۲).
۴۱. *Pouvoir et liberté*. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۲).
۴۲. در انقلاب فرانسه، شهر پاریس به چندین بخش متشکل از شهروندان فعال و انقلابی تقسیم شده بود که یکی از آن ها، مشهور ترین و انقلابی ترین شان موسوم به بخش Sans-culottes بود. معادل این واژه را در فارسی می توان پابرهنگان نامید. Culotte یعنی «شلوار کوتاه» و Sans یعنی «بدون».
۴۳. از مقاله بنی لوی در عصر نو شماره ی ۳۷۲، جولای ۱۹۷۷. رجوع کنید به کتابنامه (شماره ۳).
۴۴. Immanent
۴۵. Trans-personnel
۴۶. قدرت و آزادی صفحه های: ۲۵، ۳۲ – ۳۳، ۶۵، ۸۲.
۴۷. Crypto-théologique
۴۸. sens
۴۹. Micro-pouvoirs
۵۰. Macropolitique
۵۱. Béance

۵۲. قدرت و آزادی صفحه های : ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۵۱.
۵۳. Robert Dérahté – Rousseau et la science politique de son temps, Vrin, 1970
۵۴. Contre-foule
۵۵. Action existentielle
۵۶. Logique ontique
۵۷. قدرت و آزادی صفحه های : ۵۳ - ۵۵، ۶۸ - ۶۹، ۸۵، ۹۸، ۱۰۲.

## کتاب نامه

### 1. Jean Paul Sartre:

- *La nausée*, Gallimard 1972. غثیان
- *L'être et le néant*, Gallimard, 1976. هستس و نیستی
- *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1972. نقد خرد دیالکتیکی

### 2. Jean Paul Sartre - Benny Lévy:

- *Pouvoir et liberté*, Verdier 2007.
- *L'espoir maintenant*, Verdier 1991.
- *On a raison de se révolte*, (avec P. Gavi), Gallimard, 1974.

### 3. Benny Lévy:

- *Le meurtre du Pasteur* – Critique de la vision politique du monde, Verdier, 2002.
- *La cérémonie de la naissance*, Verdier 2005.
- *Les temps modernes*, N° 367, Février 1977, Entretien avec Jean Raguénès, de Lip.
- *Les temps modernes*, N° 367, Février 1977, Lip acéphale.
- *Les temps modernes*, N° 372, Juillet 1977, Interview de Jacek KURON, Présentation : Pierre Victor..
- site: <http://www.bennylevy.co.il>

### 4. Benny Lévy – Alain Finkielkraut:

- *Le livre des livres - Entretiens sur la laïcité*, verdier, 2006.

### 5. Alain Badiou :

- *Peut-on penser la politique ?* Editions du seuil, 1985.

### 6. Louis Althusser:

- *Sur la philosophie*, Gallimard, 1994.

### 7. Emmanuel Levinas:

- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, Le Livre de poche, rééd, 1990.
- *Altérité et transcendance* (Textes de 1967 à 1989)

### 8. Hannah Arendt:

- *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, 1993.
- *Socrate et la question du totalitarisme*, ellipses, 1999.

### 9. Karl Marx:

نقد فلسفه ی حق هگل، مقدمه، ترجمه ی فارسی رضا سلحشور، ۱۹۸۹، انتشارات نقد.  
در باره ی مسأله ی یهود، ترجمه ی فارسی از روی متن ۱۹۷۷ متن انگلیسی از انتشارات پلیکان، چاپ خارج کشور.

### ۱۰- ژان ژاک روسو:

*Du contrat social* GF Flammarion - قرارداد اجتماعی

### ۱۱ - توماس هابز

لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی.

### 12. Baruch Spinoza:

- *Traité théologico-politique*, Tr. Charles Appuhn, GF Flammarion, 1965.

### 13. Nicolas Machiavel:

- *Discours sur la première décade de Tite-Live*, tr. Toussaint Guiraudet, Bibli. Berger-Levrault 1980.

### ۱۴- افلاطون:

سیاست *Politokos* ترجمه محمد حسن لطفی، جلد سوم.  
پروتاگوراس، *Protagoras*، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد اول.  
جمهوری *Politeia* ترجمه محمد حسن لطفی، جلد دوم.

### ۱۵- ارسطو:

اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرحی نو، ۱۳۷۸.