

بررسی تطبیقی فلسفه اخلاق آلن بدیو و اندیشه‌های کی‌یر کگور

علیرضا اسماعیل‌زاده*

(نویسنده مسئول)

احمدعلی حیدری**

چکیده

این مقاله در نظر دارد ابتدا توصیف مختصری از فلسفه اخلاق آلن بدیو کند و پس از آن با توجه به نکات اساسی‌ای که در این توصیف روشن می‌شود، تطبیق و مقایسه‌ای میان آراء بدیو در زمینه اخلاق و اندیشه‌های کی‌یر کگور صورت گیرد. هر دو فیلسوف زندگی انسان را از نظر امکانی به ساحاتی مجزا تقسیم می‌کنند. چستی اخلاق از نظر این دو فیلسوف و جایگاهی که برای اخلاق در ساحات مختلف زندگی در نظر گرفته‌اند، موضوع خاص این پژوهش است.

واژگان کلیدی: آلن بدیو، کی‌یر کگور، اخلاق حقایق، ساحت ایمانی، تفرد.

مقدمه

آلن بدیو، فیلسوف فرانسوی، شاگرد یکی از معروف‌ترین مارکسیست‌های قرن بیستم، یعنی لویس آلتوسر است. بدیو نیز در آغاز کار فلسفی خود مارکسیستی آلتوسری است. او در این دوران مشغول بازسازی و تکمیل اندیشه‌های آلتوسر است. به تدریج بدیو در این مسیر خود را با مشکلاتی مواجه می‌بیند

*. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ alirezamarch65@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ aaheydari@gmx.de

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۱۹؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۳/۱۱]

که حل و فصل آنها در چارچوب تفکر آلتوسر از نظر او امکان‌پذیر نیست. از این روست که او به تدریج از اندیشه‌های استاد خود فاصله گرفته و نظریات مستقل خود را عرضه می‌کند. این نظریات در مهم‌ترین اثر او، وجود و رخداد منتشر شده است. در این اثر بدیو پایه‌های نظام فلسفی خویش را استوار می‌کند. بدیو فیلسوفی نظام‌ساز است، به این معنا که مدعی شناخت و بیان حقیقت وجود و حقیقت جنبه‌های گوناگون زندگی بشر است.

بدیو در وجود و رخداد، هستی‌شناسی خویش را که زیربنای این نظام فلسفی است به رشته تحریر درآورده است. او پس از ارائه تبیینی از وجود که می‌توان آن را ثبات‌شناسی (statics) وجود نامید، به پویایی‌شناسی (dynamics) آن نیز می‌پردازد تا پرسش دیرین فلسفه از امر «تغییر» را بی‌پاسخ نگذارد.

اگر چه این مقاله مجال آن را ندارد که برای توصیف فلسفه اخلاق بدیو، پایه‌های وجودشناختی آن را مورد بررسی قرار دهد اما این هرگز به این معنا نیست که هر گونه درکی از فحوای این مقاله بی‌ارزش و بی‌معناست. می‌توان فلسفه اخلاق بدیو را جدا از سیستم فلسفی‌اش عرضه و درک کرد، همان طور که می‌توان فلسفه حق هگل یا فلسفه سیاست ارسطو را مجزا از سیستم‌های فلسفی‌شان درک کرد. اما نمی‌توان انکار کرد درک کامل و ناب یک جزء، جز با درک کل میسر نمی‌شود. بنابراین گرچه خواننده می‌تواند مطمئن باشد که پس از خواندن این مقاله فهمی در خور اعتنا از فلسفه اخلاق بدیو و نیز نسبت آن با آراء کی‌یرکگور پیدا خواهد کرد، اما همچنین باید متوجه این نکته باشد که فهم جامع و کامل از هر بخشی از نظام فلسفی بدیو جز با فهم بنیادهای آن حاصل نمی‌شود. خواننده‌ای که پیش از خواندن این مقاله با اندیشه‌های اگزیتانسیالیستی آشنا باشد، احتمالاً علت انتخاب کی‌یرکگور را برای این مقایسه به‌خوبی درک خواهد کرد. مشابهت‌های اندیشه اخلاقی بدیو با برخی از اصولی‌ترین مفاهیم اگزیتانسیالیستی همچون تفاوت قائل شدن میان گونه‌های اساسی زیستن که در اندیشه بدیو به‌صورت مراحل شخص بودن یا ماقبل سوژگی و سوژگی بیان شده است، توجیه مناسبی برای انتخاب عنوان پدر اگزیتانسیالیسم در مقایسه با بدیو است. همچنین از آنجا که فلسفه کی‌یرکگور تا حدود زیادی در ایران شناخته شده است، چنین مقایسه‌ای می‌تواند به درک بهتر فلسفه بدیو و احتمالاً نوآوری‌های آن کمک فراوانی کند.

فلسفه اخلاق بدیو

آلن بدیو مهم‌ترین اندیشه‌های خود پیرامون موضوع اخلاق را در کتاب کم حجم و پر مغز *اخلاق؛ رساله‌ای در ادراک* شر به رشته تحریر درآورده است. ما در این قسمت از مقاله می‌کوشیم توصیف مختصر و تا حد امکان روشنی از محتوای این اثر ارائه دهیم. در این بخش به برخی از تفاسیر و شرح‌های ارائه شده توسط محققان نیز نظر خواهیم داشت.

لازم است پیش از پرداختن به انسان و اعمالش که موضوع اساسی اخلاق را تشکیل می‌دهند، برای اینکه در فهم اندیشه‌های اخلاقی بدیو دچار اشکال نشویم، برخی اصطلاحات وجودشناسانه در فلسفه بدیو را که در فلسفه اخلاق وی نیز کاربرد اساسی دارند توضیح دهیم. مهم‌ترین این اصطلاحات، از این

قرار هستند: «وضعیت» (situation) و به طور خاص‌تر «وضعیت تاریخی» (historical situation) و «رخداد» (event).

وضعیت و وضعیت تاریخی: هر چیز و هر وضع و حالتی را می‌توان مصداقی از «وضعیت» در نظر گرفت. فقط کافی است آن چیز یا آن وضع را به عنوان «یک» چیز یا حالت در نظر بگیریم، یعنی آن را به عنوان یک واحد لحاظ کنیم و نه به عنوان مثال به عنوان جزئی از چیزی دیگر. اولیور فلثم که از محققان آثار بدیو است، برای توضیح مفهوم وضعیت چنین مثال آورده است: «یک خیال، یک هوس، یک سوپر مارکت، یک اثر هنری، یک خواب، کتک کاری در حیاط مدرسه، کاروانی از کامیون‌ها، یک پیشگویی معمولی، یک بازی شطرنج، یک دسته از امواج» (فلثم، ۱۳۸۸، ص ۲۴) و روشن است که می‌توان بی‌نهایت چیز دیگر به این فهرست اضافه کرد.

آلن بدیو در کتاب وجود و رخداد طی بحث‌های ریاضی-فلسفی طولانی و دشوار فهمش، تقسیم‌بندی از انواع وضعیت‌ها ارائه می‌دهد؛ وضعیت‌های طبیعی و تاریخی. برای فهم تمایز انواع وضعیت و درک معنای وضعیت تاریخی که در این مبحث مورد نیاز است، لازم است به تفاوتی که بدیو میان ارائه یا نمایش (presentation) وجود و بازنمایی (representation) آن می‌گذارد توجه کنیم. بیاید برای اینکه در این مقاله که درباره اخلاق است، نیازمند ورود به عرصه دشوار هستی‌شناسی بدیو نشویم و این تفاوت را همان تفاوت «بود و نمود» در نظر بگیریم. این فرض لطمه‌ای به فهم درست فلسفه اخلاق بدیو نخواهد زد و در عین حال ما را از طولانی شدن‌های نامفهوم بی‌نیاز خواهد کرد. بنابراین تفاوت میان انواع وضعیت به تفاوت میان آنچه هست و آنچه نمودار می‌شود بازمی‌گردد. وضعیت تاریخی وضعیتی است که در آن چیزی وجود دارد که وجود آن در نمود وضعیت مخفی می‌ماند، یعنی در وضعیت تاریخی چیزی وجود دارد که نمودار نمی‌گردد. مثلاً اگر یک جامعه سرمایه‌داری را در نظر بگیریم، استثمار کارگران و بهره‌کشی سرمایه‌داران از کار آنان، چیزی است که وجود دارد، اما این امر در تعریفی که جامعه سرمایه‌داری از خود ارائه می‌کند و در مفاهیمی که در این تعریف به کار می‌برد، نمودار نمی‌گردد. پس در این وضعیت یک امر موجود نمودار نشده وجود دارد که آن را از وضعیت‌های طبیعی که در آنها هر چیزی که وجود دارد، نمودار نیز می‌گردد، متمایز می‌کند (Badiou, 2005, pp.173-175).

رخداد: پس از درک معنای وضعیت تاریخی، درک مفهوم رخداد تا حد بسیاری آسان می‌شود. چنانچه گفتیم، در وضعیت تاریخی چیزی موجود و نمودار نشده وجود دارد. بدیو آن چیز یا به عبارت بهتر آن زیرمجموعه نمودار نشده را «عرصه رخدادپذیر» (eventual site) آن وضعیت می‌نامد. یعنی فقط در آنجاست که احتمال و فقط «احتمال» و نه ضرورت وقوع یک رخداد وجود دارد. اما رخداد چیست؟ اتفاقی از هر سنخ که به واسطه آن، آن امر موجود به طریقی به عرصه نموداری بیاید. روی دادن رخداد امری کاملاً تصادفی است و بدیو آن را کاملاً پیش‌بینی‌ناپذیر و وابسته به بخت و اقبال می‌داند؛ ممکن است در وضعیتی عرصه رخدادپذیری وجود داشته باشد اما هرگز رخدادی در آن اتفاق نیفتد. برای مثال اگر وضعیت همان جامعه سرمایه‌داری را در نظر بگیریم، انقلاب و جنبش کارگری می‌تواند رخداد آن وضعیت باشد. پس رخداد یک فوران، یک گسست است. چیزی که دانش موجود وضعیت، یعنی مجموعه مفاهیم

و دانسته‌هایی از هر سنخ که پیش از رخداد در وضعیت وجود داشتند را دچار گسست و کاستی می‌کند. اکنون که رخداد روی داده و ساختار وضعیت دچار گسست شده است، فرایندی لازم است که طی آن کل ساختار وضعیت بر اساس نمودار شدن یا بازنمایی آنچه پیش‌تر نمودار نبود از نو چیده شود. به عبارت دیگر ساختار وضعیت باید بر طبق رخداد بازسازی گردد. این فرایند مداخله انسان را می‌طلبد و به دست او انجام خواهد شد. اینجاست که پای اراده و عمل آدمی و لاجرم پای اخلاق به میان می‌آید. چه بسا رخدادی اتفاق بیفتد ولی به دلیل عدم دخالت انسان هرگز موجب تحولی ساختاری در وضعیت نگردد. پیش از آنکه پیگیر وضع انسان در عرصهٔ پسارخدادی (Post Evental) شویم، باید بدانیم پیش از وقوع رخداد، انسان از نظر بدیو در چگونه وضعی است و اساساً انسان از نظر او در این حالت چیست.

بدیو هر انسان را در وضع پیش از رخدادی یک «شخص» (one) می‌خواند. او این اصطلاح را در برابر «سوژه» که در ادامه نحوهٔ شکل‌گیری‌اش را بیان خواهیم کرد، به کار می‌برد: «شخص، حیوانی از گونهٔ انسان است، نوع به‌خصوصی از کثرت که دانش موجود آن را متعلق به این تیره می‌داند» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۷). اساسی‌ترین رفتار این جانور همان‌گونه که اسپینوزا اشاره کرده است «کوناتوس» (conatus) یا به بیان بدیو «مداومت بر خویش» (perseverance of self) است. این جانور همچون هر جانور دیگری در پی برآوردن اغراض یا چشمداشت‌های خود است. چشمداشت‌هایی که همگی مربوط به جانوری «میرا» هستند. یعنی در پیگیری هیچ یک از این چشمداشت‌ها، شخص خود را به‌مثابه موجودی نامیرا در نظر نگرفته است. این شخص راجع به چه چیزی فکر می‌کند؟ راجع به چه چیز حرف می‌زند؟ چشمداشت‌های او در چه حوزه‌ای قرار دارند؟ و به‌طور کلی، از نظر معرفتی او در چه ساحتی قرار دارد؟

پاسخ همهٔ این پرسش‌ها «عقیده» (opinion) است. عقیده نام خاص دانش موجود وضعیت است که پیش‌تر از آن سخن گفتیم. با توجه به پیوندی که بدیو همواره می‌خواهد میان خود و افلاطون برقرار کند، می‌توان عقیده را ترجمانی از دوکسا یا پندار افلاطونی دانست: «عقایدی دربارهٔ پهنهٔ چندتایی‌ها^۲، که این کثیر^۲ [یعنی] جانور انسانی، هنگام تعقیب پیگیرانهٔ چشمداشت‌هایش امتحانشان می‌کند. عقایدی که ذره‌ای حقیقت و البته کوچک‌ترین خطایی در آنها نیست. عقیده فروتر از درستی و نادرستی است، چرا که تنها وظیفه‌اش این است که مراوده‌پذیر باشد» (همان، ص ۷۴). اما چرا عقاید، فروتر از درستی و نادرستی هستند؟ زیرا درستی و نادرستی همواره در وجود یک ملاک به‌عنوان تکیه‌گاه تعیین و تشخیص خطا و صواب معنا می‌یابد.

اما از نظر بدیو در وضعیت پیش از رخداد هیچ حقیقتی وجود ندارد که تکیه‌گاه و ملاک تشخیص درستی و نادرستی باشد. پیداست که بدیو حقیقت را در معنای خاصی به کار می‌برد که در ادامه آن را توضیح خواهیم داد. در این وضعیت بی‌حقیقت، شخص هر چه بکند فارغ از ارزش‌گذاری اخلاقی و به‌بیان خود بدیو «فراسوی نیک و بد» است. هر چیزی که جانور انسانی در تعقیب اغراض انجام می‌دهد، باید از حیطة خیر و شر اخلاقی جدا کرد: «بدون در نظر گرفتن حقایق، صرفاً معصومیت بی‌رحم زندگی وجود خواهد داشت؛ معصومیتی که فراسوی خیر و شر است» (همان، ص ۸۳). همان‌طور که تری ایگلتون به‌درستی خاطر نشان می‌سازد، دیدگاه بدیو نسبت به زندگی انسان در حالت روزمره، کیفیتی‌هازی دارد. او روزمرگی را با اصطلاحاتی شبه‌زیست‌شناسانه به‌عنوان حوزهٔ میل، خودخواهی و ضرورت خسته‌کننده

توصیف می‌کند (Eagleton, 2009, p.268).

اما این روزمرگی تقدیر همیشگی زندگی نیست. پس از اینکه رخداد اتفاق افتاد، ممکن است شخص آن رخداد را به عنوان یک رخداد بشناسد و بنامد. این تشخیص و نامیدن رخداد به‌عنوان رخداد از جانب شخص، لحظه‌ای بسیار تعیین‌کننده است. «فرایند حقیقت» (procedure of truth)، یعنی فرایندی که به شکل‌گیری حقیقت معطوف است، از اینجا آغاز می‌شود، از همین تصمیم، «از این تصمیم که بخواهیم بعد از این، از زاویهٔ رخدادی به وضعیت بپردازیم» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۴). پرداختن به وضعیت از زاویهٔ رخداد، همان چیزی است که پیش‌تر در باب آن سخن گفتیم. گفتیم که پس از وقوع رخداد، فرایندی انسانی لازم است که وضعیت را بر اساس رخداد متحول کند و این عبارت بدیو ناظر به همان معنا است. بدیو این فرایند، یعنی پرداختن به وضعیت از زاویهٔ رخداد را «وفاداری» (fidelity) می‌نامد:

وفادار بودن به یک رخداد، یعنی حرکت در متن وضعیتی که این رخداد مکمل آن گردیده، درحالی‌که صرفاً از جنبهٔ رخداد به آن می‌اندیشیم [...] از آن جا که رخداد خارج از تمامی قواعد مرسوم قرار می‌گیرد، ابداع شیوه‌ای جدید از بودن و رفتار در وضعیت را ایجاب می‌کند. (همان، ص ۶۵)

این عمل کردن بر اساس رخداد در متن وضعیت، یعنی این وفاداری، چیزی را در وضعیت تولید می‌کند، چیزی کاملاً درون‌ماندگار (immanent) و مادی^۳. این امر حال و مادی، «حقیقت» است. این تعبیر بدیو از حقیقت به‌عنوان یک ملحد ماتریالیست تا حد بسیاری بدیع و بی‌سابقه است. در اینجا می‌توان فهمید چرا بدیو با قاطعیت وضعیت پیش از رخداد را فاقد حقیقت قلمداد می‌کند. آنجا که بدیو حقیقت را امری مادی و نوعی تغییر در وضعیت موجود قلمداد می‌کند، ماتریالیسم خود را به روشن‌ترین شکل ممکن نشان می‌دهد: «حقیقت صرفاً درون وضعیت پیش می‌رود، نه هیچ جای دیگر؛ ملکوت حقایق وجود ندارد» (همان، ص ۶۶) و نیز اینکه اساساً یک حقیقت وجود ندارد، بلکه حقایق وجود دارند. چون هر وضعیتی می‌تواند حقیقتی خاص خود داشته باشد. اما آنچه دربارهٔ حقیقت مهم‌تر از هر چیز دیگر است، این است که حقیقت یک گسست است، زیرا «آنچه فرایند حقیقت را ممکن می‌گرداند [یعنی رخداد] در زبان وضعیت وجود نداشت و با دانش موجود قابل درک نبود» (همانجا).

هنگامی که «شخص» درگیر چنین فرایندی می‌شود و وارد «فرایند حقیقت» می‌شود، بدیو نام تازهٔ سوژه را برای آن در نظر می‌گیرد. شخصی که رخداد را می‌شناسد و تصمیم می‌گیرد به آن وفادار باشد و در واقع حامل «فرایند حقیقت» باشد، سوژه است: «سوژه پیش از رخداد کاملاً معدوم است» (همانجا). فرایند حقیقت سوژه را به‌وجود می‌آورد؛ سوژه‌ای که حمل‌کنندهٔ آن است. بدیو در یکی از کتب متقدم خود با عنوان «تئوری سوژه» همین مطلب را با بیانی دیگر اظهار می‌کند: «سوژه به‌هیچ رو امری داده‌شده (به معرفت) نیست، بلکه باید بنیاد نهاده شود» (Badiou, 2009, p.278).

به‌این ترتیب بدیو مفهوم مد نظر خویش از سوژه را کاملاً از معنای متعارف آن تفکیک می‌کند. سوژه بدیو، سوژهٔ دکارتی نیست که پیشاپیش به‌صورت طبیعی وجود داشته باشد. سوژه، سوژه می‌شود. اما این

مسئله نیاز به توضیح دارد. بدیو چه معنایی از سوژه را در نظر دارد که ایجاد آن را تنها در عرصهٔ پشارخدادی و با اعلام وفاداری شخص به رخداد ممکن می‌داند؟

برای پاسخ دادن به این سوال ابتدا معنای سوژه را در فلسفهٔ مدرن پیش از بدیو بررسی می‌کنیم. مفهوم سوژه در فلسفهٔ مدرن با مفهوم فاعلیت پیوند دارد. فاعلیتی که در نظام‌های فلسفی متفاوت از دو لحاظ برای انسان در نظر گرفته شده است: فاعلیت شناسایی و فاعلیت عمل. سوژه کسی است که توانایی شناخت درست و نادرست و توانایی عمل آزادانه در عالم را دارد. سوژهٔ بدیو نیز دقیقاً همین ویژگی‌ها را دارد. او توانایی شناخت حقیقت و توانایی عمل آزادانه در وضعیت را دارد، با این تفاوت که سوژهٔ بدیو، سوژه به دنیا نمی‌آید و حتی فراتر از این، ممکن است برخی اشخاص هرگز به مقام سوژگی نرسند. به این دلیل که تا پیش از وقوع رخداد - که وقوع به دست شخص نیست و زادهٔ بخت و اقبال است - انسان هیچ یک از توانایی‌های خاص سوژگی را ندارد. پیش‌تر گفتیم در عرصهٔ پشارخدادی فقط عقیده در کار است، بدون حقیقتی که درست و خطا را از هم تفکیک کند، همچنین در این عرصه هیچ آزادی برای جانور انسانی که محکوم به پیگیری چشمداشت‌های حیوانی‌اش است، وجود ندارد. عرصهٔ پشارخدادی عرصهٔ جبر زیستی است. انسان تا پیش از رخداد فقط «آنچه هست» را می‌بیند. تنها رخداد است که «آنچه باید باشد» را نشان می‌دهد و به این صورت، اختیار تلاش کردن به سمت آن حقیقت را به او می‌دهد. بنابراین، شخص تنها با تصمیم وفاداری به رخداد و درافتادن در روند حقیقت است که خود را به مقام فاعلیت یا سوژگی می‌رساند.

نتیجهٔ بسیار مهم این بحث در فلسفهٔ بدیو، انکار امکان وجود هر گونه اخلاق کلی است. البته ما هنوز معنای خاص اخلاق را در فلسفهٔ بدیو توضیح نداده‌ایم اما ذکر این نکته در اینجا لازم است که چون هر رخداد همیشه در یک وضعیت خاص اتفاق می‌افتد و در همان وضعیت، سوژهٔ خاص خود را تولید می‌کند و چون اخلاق امری است مربوط به سوژه - نه به جانور انسانی - پس لاجرم اخلاق نمی‌تواند ادعایی کلی با قواعدی از پیش مشخص و مدون داشته باشد. اخلاق با شکل‌گیری سوژه پدید می‌آید و نحوهٔ رفتار سوژه را در آن وضعیت خاص به نحو کاملاً انضمامی تحت تأثیر قرار می‌دهد. به بیان بدیو «اخلاق کلی نمی‌تواند وجود داشته باشد، چرا که سوژهٔ انتزاعی [و کلی] وجود ندارد که اخلاق را سپر محافظ خود سازد» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۳).

در کنار این عدم کلیت باید به یک کلیت مهم توجه کرد: کلیت خطاب یا فراخوان حقیقت. خطاب حقیقت همگانی و کلی است، یعنی حقیقت همهٔ افراد را به یک چشم می‌نگرد. همان‌طور که گفته شد، حقیقت، گسستی در وضعیت است، یعنی مطابق با عقاید یا دانسته‌ها و به‌طور کلی دانش و زبان پیشین وضعیت نیست. اما تمام تفاوت‌ها و تمایزهایی که در بطن وضعیت پیش از رخداد برقرار بود، مربوط به همین مجموعهٔ دانسته‌های وضعیت یا به عبارت دیگر وابسته به «عقاید» بود که با ظهور حقیقت، در آن گسست ایجاد می‌شود.

بدیو در کتاب *سن پل* مثال جالبی از این امر به ما می‌دهد. او با اصطلاحات فلسفی خود ماجرا را به این صورت شرح می‌دهد که از نظر سن پل که به رخداد رستاخیز مسیح وفادار شده است، دانش پیشین

وضعیت بی‌اعتبار گردیده و فاقد اهمیت است. یکی از مواردی که بر این اساس بی‌اعتبار تلقی می‌شود، مسأله وجود ختنه کردن است. پل معتقد است که با آمدن مسیح، آیین یهود بی‌اعتبار گردیده و واجباتش بی‌اهمیت شده‌اند. بنابراین خطاب و فراخوان پل برای همه امت‌ها است و فرقی میان کسانی که از پیش یهودی بوده‌اند و کسانی که مشرک بوده‌اند نمی‌گذارد. از نظر او یهودیان هیچ برتری‌ای نسبت به دیگران ندارند و دیگران برای گرویدن به آیین مسیح نیازی به اجرای مناسک یهودی ندارند. به دلیل همین عقاید است که پل به‌عنوان رسول امت‌ها برگزیده می‌شود، بر خلاف پیتر که تنها رسول بنی اسرائیل -یعنی آنها که پیش‌تر یهودی بوده‌اند- است.

در اینجا به یک نکته مهم می‌رسیم: «تنها حقیقت می‌تواند نسبت به تفاوت‌ها، بی‌تفاوت باشد» (همان، ص ۵۱). یعنی آن تفاوت‌هایی که بر اساس دانش پیشین وضعیت، در میان اجزای متکثر وضعیت وجود داشت، از نظر حقیقت بی‌اعتبار است. اکنون فقط یک تفاوت وجود دارد: تفاوت میان پذیرفتن یا نپذیرفتن رخداد. این همان چیزی است که بدیو از آن به کلی‌گرایی (universalism) تعبیر می‌کند. ضرورت طرح بحث درباره کلی‌گرایی هنگامی که به بحث شر (evil) در فلسفه بدیو بپردازیم بیش‌تر روشن خواهد شد. اکنون وقت آن است که اصلی‌ترین غرض خود را در این قسمت به انجام رسانیم و روشن کنیم که جایگاه اخلاق از نظر بدیو دقیقاً در این میان کجاست و معنای آن چیست؟ بدیو می‌گوید:

اخلاق، اصلی است که تداوم حقیقت را ممکن می‌سازد. به بیان دقیق‌تر و پیچیده‌تر، اصلی که به حضور شخص در ترکیب سوژه منبعث از فرایند حقیقت‌سازگاری (consistency) می‌بخشد. (همان، ص ۶۷)

این اخلاق حقایق است. پیتر هالوارد، از مفسران بدیو و مترجم کتاب *اخلاق* به زبان انگلیسی، نقش اخلاق را در روند حقیقت‌نقشی تنظیم‌کننده می‌داند. به بیان او «اخلاق آن چیزی است که وفاداری سوژه‌کنیو به حقیقت را حفظ و تشویق می‌کند» (Hallward, 2001, p.xi). اگر بخواهیم دستورات این سیستم اخلاقی را خلاصه و بیان کنیم، به یک دستور خیلی کوتاه می‌رسیم: «ادامه بده!» وفاداری که پیش‌تر معنای آن را بیان کردیم همان چیزی است که باید ادامه‌اش داد. پس در یک صورت‌بندی دیگر می‌توان گفت اخلاق خطاب به سوژه حقیقت می‌گوید: «به وفاداری وفادار بمان!» اما هنوز به توضیح بیشتری نیاز است که این ادامه دادن چگونه امکان‌پذیر می‌شود.

هر «شخص» به لحاظ شخص بودنش، صاحب ویژگی‌ها و قابلیت‌هایی است؛ مثلاً قد بلند است، تیزهوش است، زود رنج است و بسیاری ویژگی‌های دیگر. هنگامی که رخداد اتفاق می‌افتد، شخص را با همه این ویژگی‌ها فرا می‌خواند تا او این ویژگی‌ها را در خدمت حقیقت یا به عبارت دقیق‌تر در خدمت وفاداری به حقیقت قرار دهد. او پیش‌تر این ویژگی‌ها را در خدمت صیانت ذات قرار می‌داد، یعنی از هر امکانی که در وجودش بود برای برآوردن اغراض حیوانی‌اش استفاده می‌کرد. به عبارت دیگر، شخص همه ویژگی‌های طبیعی‌اش را برای برآوردن غایاتی به کار می‌گرفت که از آن جهت که حیوانی میرا بود، به او

تعلق داشتند. اما از نظر بدیو در فرایند حقیقت چیزی وجود ندارد که به انسان از جهت حیوان بودنش مربوط بشود: «تا جایی که به چشمداشت‌های من به‌عنوان موجودی فانی و شکارگر مربوط می‌شود، در اینجا چیزی رخ نمی‌دهد که به من ربطی داشته باشد یا دانشی که بتواند بگوید شرایطی هست که به من ربطی دارد» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۲). پس اگر فرایند حقیقت، به شخص به‌عنوان جانور میرا ربطی ندارد، بنابراین هنگامی که کسی مجذوب رخدادی می‌شود و در فرایند حقیقت داخل می‌گردد، او خود را به‌عنوان موجودی نامیرا شناخته است^۴ و آن ویژگی‌های طبیعی‌اش را که پیش‌تر در خدمت حیوانیتش بودند، اکنون به خدمت حقیقت و انسانیت نامیرایش درآورده است.

اکنون می‌توان گفت «اخلاق» از نظر بدیو این است که انسان همچنان ویژگی‌های طبیعی‌اش را در خدمت حقیقت نگه دارد و وسوسه بازگشت به چشمداشت‌های حیوانی او را از راهی که در پیش گرفته باز نگرداند.

حال می‌توانیم معنای «سازگاری» را آنجا که بدیو اخلاق را سازگاری بخشیدن به حضور شخص در ترکیب سوژه عنوان می‌کند، توضیح دهیم. مسأله این است که تعلق به ترکیب سوژه و به تبع آن گسستن از وضعیت عادی، می‌تواند با مداومت بر خویش، انسجام و سازگاری پیدا کند یا نه؟ سازگاری یعنی این «تعلق به ترکیب سوژه» مداومت بر خویش را بپوشاند یا در آن ادغام شود.

بدیو در اینجا از تعابیر روانکاوانه استفاده می‌کند و با مقایسه حقیقت به‌عنوان امر ناشناخته وضعیت^۵، با ناخودآگاه (unconscious) که بخش ناشناخته وجود انسان است، می‌گوید: «از آن بخش از وجودت که نمی‌شناسی‌اش دست بردار!» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۷۰) و این یعنی گر چه حقیقت جزء شناخته‌های وضعیت نیست و تو دقیقاً نمی‌دانی به سمت چه چیزی می‌روی، با این حال پیش رفتن به سمت آن و وفادار ماندن به آن را ادامه بده، یعنی به وفاداری وفادار بمان. این معنای سازگاری اخلاقی از نظر بدیو است: «بدین ترتیب تعریف اخلاق حقیقت نهایتاً چنین خواهد شد: هر کاری از دست برمی‌آید انجام بده تا بر چیزی مداومت کنی که ورای حد مداومت توست. در گسستن مداومت کن و در وجود خویش دریاب آنچه را که تو را در ربوده و شکسته است» (Hallward, 2001, p.70).

این سازگاری در دو حالت ممکن است اتفاق بیفتد: در یک حالت سوژه چنان مجذوب حقیقت است که چشمداشت‌های حیوانی‌اش نیز با دنبال کردن چشمداشت حقیقت ارضاء می‌شوند و در حالت دوم این یگانگی وجود ندارد و سوژه باید به‌نوعی در مقابل چشمداشت‌های حیوانی زهد (asceticism) پیشه کند.

معنای شر

تا اینجا دانسته‌ایم «خیر» چیست. یک خیر وجود دارد و آن تأیید یک حقیقت است و تلاش برای تداوم آن. اما این فقط یک سوی اخلاق است. اخلاق علاوه بر ترغیب به خیر، تحذیر از شر را هم در خود دارد. اکنون نوبت آن است که بدیو، شر را مشخص کرده و راه مقابله با آن را به‌عنوان سوی دیگر اخلاق نشان دهد. به زبان بسیار آشنا - گر چه بی‌ربط - معروف بدیو را گفتیم، اما منکرش هنوز باقی است. شر چیست؟ شر انحراف از خیر است و بنابراین به لحاظ منطقی کاملاً متاخر از آن است، شر پیشینی

وجود ندارد. شر فقط به‌مثابه انحراف از خیر می‌تواند وجود داشته باشد و نتیجه منطقی‌اش این است که «شر، ساحت جانور انسانی نیست، بلکه در حیطة سوژه قرار می‌گیرد» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۰). انسان زمانی می‌تواند از خیر منحرف شود که در مسیر آن قرار گرفته باشد و قرار گرفتن در مسیر خیر به معنای سوژه شدن است. پس شر هم در حیطة سوژگی اتفاق می‌افتد.^۶ شر از نظر بدیو به سه صورت می‌تواند ظاهر شود که این سه صورت با سه ساحت روند حقیقت متناظرند:

- ۱- *رخداد* که باعث پیدایش چیزی سواى وضعیت، عقاید یا دانش سازمان‌یافته می‌شود؛ رخداد مکملی تصادفی و پیش‌بینی‌ناپذیر است که به‌محض اینکه پدیدار می‌شود ناپدید می‌گردد.
- ۲- *وفاداری* که همان فرایند است؛ به حکم رخداد، وفاداری به واری مدوام وضعیت، نوعی گسست مداوم و درون ماندگار منجر می‌گردد.
- ۳- *حقیقت* یا به‌عبارت دیگر کنیری که ذاتی موقعیتی است و وفاداری، آن را تکه تکه برمی‌سازد؛ [به عبارت دیگر] آنچه که وفاداری گرد می‌آورد و تولید می‌کند. سه گونه شر عبارتند از:
 - ۱- شبیح (simulacrum) که متناظر با رخداد است.
 - ۲- خیانت (betrayal) که متناظر با وفاداری است.
 - ۳- فاجعه (disaster) که متناظر با حقیقت است.اکنون که روند حقیقت را می‌شناسیم، فهم معنای سه صورت شر کار سختی نیست.

شبیح یا شبیح رخداد: برای آنکه معنای شبیح را بفهمیم ابتدا باید یک ویژگی هستی‌شناختی رخداد را - البته تا حد امکان به‌طور ساده - ذکر کنیم. گفتیم که رخداد در آن بخش از وضعیت اتفاق می‌افتد که گرچه به لحاظ وجودی در وضعیت هست اما در عرصه نموداری حضور ندارد. بدیو این بخش را با الهام از اصطلاحات نظریه مجموعه‌ها - که در نقشی عمده در هستی‌شناسی خود به آن می‌دهد - «خلاء» یک وضعیت می‌نامد. یکی از ویژگی‌های اساسی رخداد که پیش‌تر هم به آن اشاره کردیم همین است که در این خلاء اتفاق می‌افتد، به بیانی، این خلاء را به عرصه نموداری فرا می‌خواند. به بیان خود بدیو «به‌طور خلاصه خصوصیت هستی‌شناختی اساسی رخداد، حک کردن و نام گذاردن خلاء وضعیت‌مند چیزی است که رخداد محض خاطر آن رخداد است» (همان، ص ۹۲). این خلاء - چنان‌که از نامش پیداست - از آنجا که در وضعیت جایی نداشته و در آن هیچ نامی به خود نگرفته است، پس در سیستم دانسته‌ها، مرزبندی‌ها و تمایزگذاری‌های پیشین، یا به‌طور کلی، عقاید هم شرکت نداشته است. از این رو وقتی خلاء وضعیت فرا خوانده می‌شود، نسبت به همه تفاوت‌ها بی‌تفاوت است؛ کاملاً همگانی است و همه را به یک چشم می‌نگرد (پیش‌تر تحت عنوان کلی‌گرایی به آن اشاره کردیم).

حال اگر امری به‌ظاهر نو و بدیع شبیه رخداد در وضعیتی اتفاق بیفتد ولی به جای خلاء، بخش پیش‌تر نمودار شده آن وضعیت را فراخواند و نام‌گذاری کند، به عقیده بدیو نخستین شر ممکن، یعنی تظاهر اتفاق افتاده است. این امر از آن جهت شر است که دیگر خطاب و فراخوان کلی - مثل آنچه در یک روند

حقیقت راستین هست. نمی‌تواند در کار باشد. زیرا کلیت خطاب حقیقت از آنجا ناشی می‌شد که دانش پیشین وضعیت را از هم می‌گسست و امر تازه‌ای عرضه می‌کرد که دیگر به تمایزهای پیشین واقعی نمی‌نهاد. اما از آنجا که شیخ رخداد امری از پیش موجود را فرا می‌خواند، نمی‌تواند نسبت به تمایزها بی‌تفاوت باشد بلکه کاملاً برعکس، به‌خاطر اینکه بتواند بر امر مورد نظرش تأکید کند، ضرورتاً جزئی‌گرا است و به‌نحو مصنوعی می‌خواهد میان امر از پیش موجود با بقیه وضعیت فرق بگذارد. در عرصه سیاست چنین چیزی همواره به خشونت و خونریزی منجر خواهد شد. مثالی که بدیو برای این شر می‌آورد «نازیسم» است. تظاهر معمولاً از نظر شکلی از رخداد تفکیک‌ناپذیر است و در مورد نازیسم هم همین‌طور بود و از نظر بدیو «دقیقاً همین نکته هیدگر را گمراه کرد» (همان، ص ۹۶).

اما راه تشخیص باز است. کلید تشخیص، همان نکته‌ای است که گفته شد، یعنی ببینیم این واقعه‌ای که هنوز نمی‌دانیم رخداد است یا شیخ آن، خلاء وضعیت را فراخوانده و نامیده و لاجرم همگانی و بی‌تفاوت به تفاوت‌ها است یا کثرتی را فراخوانده و بر عکس رخداد نمی‌تواند همگان را مخاطب خود قرار دهد و همواره به خاص‌گرایی می‌پردازد. نازیسم وقتی به قدرت رسید می‌شد از روی دایره‌واژگانش، ماهیتش را فهمید. «نازیها چنین می‌گفتند که انقلاب ملی سوسیالیستی، جماعتی خاص یعنی آلمانی‌ها را به سمت سرنوشت حقیقتی‌شان که همان تسلط بر جهان است، هدایت خواهد کرد» (همان، ص ۹۵). پس این شبیحی از رخداد بود که به‌جای خطابی همگانی، جزئیت مطلق یک ملت، خاک و خون و نژاد را مورد خطاب قرار داده بود.

اما شیخ رخداد، برای خودش نوعی سوژه و وفاداری هم می‌سازد، یعنی از این جهت هم شبیه رخداد حقیقت است. اما سوژه تظاهر، سوژه‌ای حقیقی نیست که به پیدایش «موجود نامیرا» بینجامد. او به‌عنوان موجودی میرا لحظه‌ای هم از چشمداشت‌های حیوانی‌اش دست نکشیده است. گفتیم که شیخ، به‌جای خلاء، کثرت یا امر پیش‌تر نمودار شده وضعیت را فرا می‌خواند. اما این امر همچنان که گفتیم نیاز دارد که خود را به شکلی از مابقی عناصر وضعیت متمایز کند.

این بدان معناست که آنچه روی خطاب به سمت همگان دارد (و همگان در اینجا [یعنی در مثال نازیسم] به‌ناگزیر یعنی چیزی که به جوهر آلمانی تعلق نداشته باشد - چرا که این جوهر، همگان نیست بلکه تعداد معدودی هستند که بر همگان مسلطند - مرگ است یا صورت به‌تأخیرافتاده مرگ، یعنی بردگی برای جوهر آلمانی). (همان، ص ۹۷)

به همین دلیل وفاداری به‌تظاهر خود را در شمایل کشتار مداوم دیگران - مثلاً یهودی‌ها - نشان می‌دهد و به‌این ترتیب با تخلیه اطراف جوهره آلمانی، آن را سر پا نگاه می‌دارد. به همین علت است که بدیو آنچه را که در شیخ، شبیه وفاداری است نه وفاداری، ترور (terror) می‌خواند.

خیانت: این صورت از شر را در واقع پیش از این شناخته‌ایم. هنگامی که از سازگاری اخلاقی سوژه و یگانه دستور اخلاقی «ادامه بده» سخن می‌گفتیم. در صورتی که شخص در برابر فشار چشمداشت‌هایش

تاب نیاورد و از ترکیب سوژه خارج شود، به آن خیانت کرده است. به عقیده بدیو چیزی میان این دو، یعنی میان خیانت و وفاداری ممکن نیست. اینکه کسی از حقیقت دست بردارد اما به آن خیانت هم نکند ممکن نیست. «انکار موجود نامیرای درون من، چیزی کاملاً متفاوت با ترک کردن و دست برداشتن است. باید همواره خود را متقاعد کنیم که این موجود نامیرا هرگز نبوده [...] چرا که اگر نامیرا را به رسمیت بشناسیم، از من خواهد خواست که ادامه دهم؛ و او به نیروی جاودانه حقایق پشتگرم است. در نتیجه [...] باید دشمن حقیقتی شوم که سوژه‌اش را شخصی که من هستم پدید آورده است» (همان، ص ۱۰۲).

فاجعه: سومین صورت ممکن شر است و از نظر بدیو بسیار با اهمیت است. گویی بدیو در اینجا قصد دارد به حقیقت افسار بزند و آن را رام کند تا مبادا بیش از اندازه سرکشی کند. برای فهم اینکه چرا او چنین می‌کند باید توجه داشته باشیم که بدیو از نظر پیشینه و خاستگاه فکری متعلق به سنت مارکسیستی است و این سنت به تعبیر تری ایگلتون «شرمسار از گناه نیاکانش» است. ایگلتون بیان بدیو از سومین صورت شر را معلول همین نکته ارزیابی می‌کند. چنان که می‌گوید: «روشنفکران چپ فرانسوی با گناه استالینیسیم و سایه فاشیسم پابند شده‌اند. به نظر بدیو نباید کسی از حقیقت مطلق صحبت کند. چنان که گویی هر اعلام تام و کاملی ضرورتاً مستبدانه است» (Eagleton, 2009, pp.263-264). صرف نظر از اینکه انگیزه بدیو در بیان این صورت شر چیست، سعی می‌کنیم توصیف دقیقی از آن ارائه دهیم.

گفتیم که بدیو دانش وضعیت را که پیش از رخداد و در واقع پیش از حقیقت، کل پهنه وضعیت را در بر دارد «عقیده» نام گذارده است. به بیانی دیگر، عقیده عبارت است از هر گزاره‌ای راجع به وضعیت از دیدگاه شخص به‌مثابه یک جانور انسانی. اما حقیقت، درون نظام عقاید پیش می‌رود و آن را شکاف می‌دهد. این فرایند توسط سوژه انجام می‌شود. سوژه در واقع همان «شخص» است که وارد ترکیب سوژه شده است. پس اساس و ریشه سوژه «شخص» است. سوژه در عین اینکه سوژه است، شخص هم هست و همان طور که گفتیم سازگاری اخلاقی از نظر بدیو عبارت است از هماهنگ کردن این دو جنبه با هم؛ یعنی ویژگی‌های طبیعی را در مسیر فرایند حقیقت وارد کردن. نمی‌توان تصور کرد شخصی سوژه شود و چنان سوژه شود که دیگر شخص نباشد. در این صورت محمل سوژگی از بین رفته است.

دقیقاً همین نسبت میان حقیقت و عقیده نیز برقرار است. هنگامی که رخدادی اتفاق می‌افتد و روند حقیقت آغاز می‌شود، حقیقت بر عقیده اثر می‌گذارد. به تعبیر بدیو حقیقت به عقیده بازگشت می‌کند، همان طور که فرد رسته از غار افلاطون، به غار بازمی‌گردد تا همبندانش را نجات دهد. اما بازگشت حقیقت به عقیده چگونه است؟ ابتدا لازم است دو مفهوم زبان وضعیت و زبان سوژه را بفهمیم: «زبان وضعیت را امکان نامیدن عناصر وضعیت به‌طور پراگماتیستی و در نتیجه امکان تبادل عقیده درباره آنها تعریف می‌کنیم» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۰۴). پس زبان وضعیت یعنی زبانی که عقیده با آن سخن می‌گوید. این زبان تمام اجزاء وضعیت جز خلاء را نامگذاری می‌کند. اما زبان سوژه همان طور که از نامش پیداست، زبان حقیقت است. زبانی که اجزاء متکثر وضعیت را از وجه نظر حقیقت نامگذاری می‌کند.^۷ به‌عنوان مثال «زبان ریاضی شده علم به‌هیچ‌وجه زبان عقاید، از جمله عقایدی درباره علم نیست. زبان

اظهار عشق ممکن است بسیار پیش پا افتاده باشد [...] اما با وجود این، قدرتی که در وضعیت دارد کاملاً
سوای کاربرد عادی این واژگان است» (همان، ص ۱۰۵).
حقیقت در بازگشت به عقیده، دارای قدرتی خاص است. قدرت حقیقت این است که «نامگذاری
پراگماتیستی (یعنی زبان وضعیت عینی) را مجبور می‌کند که در مواجهه با زبان - سوژه خم شود و تغییر
شکل دهد» (همانجا).

بعد از ذکر این مقدمات، اکنون می‌توانیم بگوییم فاجعه چیست. فاجعه مطلق انگاشتن قدرت حقیقت
است، یعنی اینکه سوژه‌ها تصور کنند باید تمامی اجزای وضعیت را با زبان - سوژه بنامند و به تبع آن،
عقیده را اساساً از بین ببرند. به عبارت دیگر در چنین حالتی «حقیقت اجبار خواهد کرد که زبان - سوژه،
جایگزین زبان وضعیت شود که این یعنی موجود نامیرا به مثابه انکار کامل جانور انسانی‌ای که حاوی
اوست، پا به هستی نهد» (همان، ص ۱۰۶). گفتیم که طبق نظر بدیو انکار شخص امکان‌پذیر نیست. در
واقع وجود سوژه مبتنی بر وجود شخص است. این موضوع که نسبت حقیقت و عقیده هم به همین
صورت است، اینجا معنا می‌یابد. حقیقت با وجود عقیده می‌تواند تفرّد و عینیت خود را داشته باشد. عقیده
- که همان زبان وضعیت است - برای وجود حقیقت و سوژه آن ضرورت دارد و از بین رفتن آن توسط
حقیقت باعث از بین رفتن خود حقیقت می‌شود.

همان‌طور که از نامگذاری این شر برمی‌آید، ظاهراً بدیو این شر را بدترین نوع شر می‌داند. شری که
به راستی «فاجعه» است. این شر، نه تنها وضعیت را تخریب می‌کند - چون اراده به نابودی عقیده، اساساً
همان اراده به نابودی حیوانیت یا وجود جانور انسانی است - بلکه روند حقیقت را نیز متوقف می‌سازد. هر
سوژه حقیقت برای اینکه از این شر جلوگیری کند باید بداند که زبان - سوژه نباید تمام اجزاء وضعیت را
نامگذاری کند. به نظر بدیو همواره دست کم یک جزء در وضعیت وجود دارد که خارج از دسترس
نامگذاری حقیقی قرار دارد. بدیو این جزء را «نام‌ناپذیر» می‌نامد. البته نام‌ناپذیر، برای عقیده نام‌ناپذیر
نیست، چراکه می‌توانیم درباره آن تبادل نظر کنیم. اما برای زبان - سوژه نام‌ناپذیر است. در این معنا
نام‌ناپذیر نماد واقعیت ناب وضعیت و زندگی عاری از حقیقت آن است. بدیو برای نام‌ناپذیر هم مثال‌هایی
می‌زند؛ مثلاً در سیاست، جمع و اجتماع نام‌ناپذیرهای حقیقت سیاسی‌اند: «هر گونه تلاش سیاسی برای
نامیدن یک جمع منجر به فاجعه می‌شود» (همان، ص ۱۰۹).

تا اینجا ما سه صورت شر را که در مقابل تنها صورت خیر، یعنی روند حقیقت قرار دارد، شناخته‌ایم.
اکنون می‌دانیم برای مقابله با این سه شر، سه چیز لازم است: برای مقابله با شیخ رخداد باید بتوانیم
رخداد حقیقی را از شیخ آن تشخیص دهیم، پس به «روشن بینی» (discernment) نیاز داریم، برای
اینکه خیانت نکنیم و از حقیقت دست نکشیم به «شجاعت» (courage) نیازمندیم و نهایتاً برای اینکه
به حد افراطی تمامیت‌خواهی کشیده نشویم نیاز به «اعتدال یا خویشتن‌داری» (moderation) داریم.
«در نتیجه، اخلاق تحت لوای حکم «دامه بده!» سرچشمه‌های روشن‌بینی، شجاعت و اعتدال را با هم
ترکیب می‌کند»^۱ (همان، ص ۱۱۲).

کی‌یرکگور و اخلاق

پیش از آنکه به مقایسه میان اندیشه‌های اخلاقی بدیو و کی‌یرکگور بپردازیم، ضروری است توصیفی مختصر از اندیشه‌های مرتبط با اخلاق کی‌یرکگور نیز ارائه کنیم.

در فلسفه کی‌یرکگور زندگی انسان دارای سه سپهر یا مرحله اساسی است که آدمی میان آنها مخیر به «انتخاب» است: مرحله زیبایی‌شناختی (یا حسّانی)، مرحله اخلاقی و مرحله ایمانی. مرحله نخست یا زیبایی‌شناختی، مرحله‌ای است که در آن آدمی به امر کلی که همان امر اخلاقی است، بی‌اعتناست. در این مرحله انسان برای خودش زندگی می‌کند و دیگران برای او بی‌اهمیت هستند. «مثال می‌تواند زندگی «دن ژوان» باشد. کی‌یرکگور می‌گوید زندگی دن ژوانی احتمالاً شیوه‌ای از زندگی است که محکوم به شکست است [...] چون تکرار لذت‌های مشابه، موجب ملال می‌شود» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۸).

البته باید به این نکته مهم توجه کرد که انسان می‌تواند در مرحله زیبایی‌شناختی به سر برد و مرتکب کار بدی نشود. اما گاه موقعیت‌هایی بحرانی در هر مرحله پیش می‌آیند که فرد را مجبور می‌کنند میان ماندن در آن مرحله یا رفتن به مرحله‌ای دیگر دست به انتخاب بزنند. بنابراین اگر در مرحله زیبایی‌شناختی چنین بحرانی پیش بیاید که فرد در انجام عملی خاص مجبور شود میان ماندن در سپهر زیبایی‌شناختی یا گذر از آن به مرحله اخلاقی یکی را انتخاب کند، در این صورت اگر او مورد اول را برگزیند از نظر اخلاقی می‌توان گفت کار بدی کرده است، کاری «غیر اخلاقی».

اما مرحله دوم مرحله کلیت اخلاقی است. در این مرحله آدمی بر اساس عقل و بر طبق قواعد کلی عمل می‌کند.

امر اخلاقی به‌نفسه کلی است و به‌مثابه کلی بر هر کس اطلاق‌پذیر است، و این از دیدگاهی دیگر بدان معنا است که در هر زمان اطلاق‌پذیر است. امر اخلاقی ذاتاً درون‌ماندگار است و غایتی بیرون از خود ندارد، بلکه خود غایت هر چیز بیرون از خویش است و اگر آن را در خود ادغام کند دیگر پیش‌تر نمی‌رود. [...] رسالت اخلاقی فرد بیان دائمی خویش در کلی و الغاء فردیت خود برای تبدیل به کلی است. همین که فرد، فردیتش را در مقابل کلی مطالبه کند معصیت کرده است و فقط با قبول گناه می‌تواند از نو با کلی آشتی کند. (کی‌یرکگور، ۱۳۸۷، ص ۸۱)

اگر به کلمه معصیت توجه کنیم یک نکته مهم آشکار می‌شود و آن اینکه کی‌یرکگور در مرحله اخلاقی ملاکی کاملاً قاطع برای ارزش‌گذاری اعمال در دست دارد و آن ملاک خداست. کی‌یرکگور فیلسوفی به‌شدت مسیحی است. در واقع در فلسفه او، شریعت مسیحی منطبق بر مرحله اخلاقی است؛ یا به‌نوعی می‌توان گفت پشتوانه آن و حافظ ارزش‌ها در این حوزه است. هر عملی که غیر اخلاقی باشد، گناه هم هست. اصولاً مرحله اخلاقی به‌هیچ‌وجه مرحله‌ای «بد» نیست که گذر از آن ضروری باشد، مسأله این است که گاهی شرایطی پیش می‌آید که نمی‌توان در این حوزه ماند و باید آن را به قصد مرحله بالاتر ترک کرد. پیش‌تر که برویم به ضرورت این «ترک کردن» خواهیم پرداخت.

کی‌یرکگور برای توضیح مرحله اخلاقی، قهرمانان تراژدی را مثال می‌آورد که اعمالشان تماماً در حوزه اخلاق است و از این رو شایسته ستایش شده‌اند. در این مثال‌ها گرچه عمل قهرمان، فی‌نفسه و بدون در نظر گرفتن موقعیت، کاملاً غیر اخلاقی است اما با نظر به یک امر اخلاقی برتر، باز در حوزه اخلاق می‌ماند و غیر اخلاقی خوانده نمی‌شود. یکی از مثال‌های کی‌یرکگور برای مرحله اخلاقی، آگاممنون است. او دختر جوان و بی‌گناه خود را می‌کشد اما چون به خاطر مردم کشورش این کار را کرده، عملش همچنان اخلاقی است.

در واقع نخستین و اساسی‌ترین ویژگی حوزه اخلاقی همین است که در حوزه اخلاق، سلسله مراتبی در قواعد و بیان‌های اخلاقی وجود دارد. پس اگر یک بیان اخلاقی به خاطر بیان اخلاقی عالی‌تری نقض شود، این نقض به معنای خروج از اخلاق و غیر اخلاقی شدن نیست. ویژگی دوم این است که عمل اخلاقی به صرف اینکه اخلاقی باشد، قابل فهم و بیان است ولو اینکه کشتن فرزند باشد. مردم شهر می‌توانند آگاممنون را درک کنند و او می‌تواند چرایی عملش را برای هر کس که بخواهد با افتخار توضیح دهد.

تا اینجا ظاهراً همه چیز مرتب است. مرحله اخلاقی هیچ اشکالی ندارد. با عقل و شریعت هم کاملاً مطابق است. اما یک ماجرا در تاریخ و همچنین در تاریخی که کتب مقدس نقل می‌کنند، وجود دارد که این نظم و هماهنگی را برمی‌آشوبد و پارادوکسی ایجاد می‌کند. کی‌یرکگور فیلسوفی معتقد به کتاب مقدس است و در کتاب مقدس ماجرای ابراهیم نقل شده است. پیامبری که پسر بی‌گنااهش را به خاطر خوابی که دیده بود و گمان می‌کرد آزمونی شخصی برای او از جانب خداوند است، به قربانگاه برد تا قربانی کند. کی‌یرکگور معتقد است که عمل ابراهیم به هیچ‌وجه در حوزه اخلاق نمی‌تواند بماند، همچنین نمی‌تواند در چارچوب قواعد و ویژگی‌های این حوزه تبیین شود. به نظر او، ابراهیم «با عملش از کل حوزه اخلاق فراتر رفت. او در فراسوی این حوزه غایتی داشت که در مقابل آن، این حوزه را معلق کرد» (همان، ص ۸۶).

بر اساس نظر کی‌یرکگور، عمل ابراهیم فاقد ویژگی‌های اساسی حوزه اخلاق است. عمل ابراهیم یک قاعده اخلاقی را نقض می‌کند اما قاعده کلی‌تری بر سر قاعده اول نیست که عمل ابراهیم را اخلاقی و عقلائی نگه دارد. کی‌یرکگور این‌گونه عمل ابراهیم را از حوزه اخلاق خارج می‌کند:

مایلم بدانم چگونه می‌توان عمل او را در رابطه با کلی قرار داد و چگونه می‌توان میان عمل او و کلی رابطه‌ای جز فرا رفتن از آن کشف کرد. عمل ابراهیم به خاطر نجات یک خلق یا دفاع از آرمان کشور، یا فرو نشاندن خشم خدایان نبود. اگر سخن از خشم خدا بود، این خشم باید علی‌القاعده تنها متوجه ابراهیم می‌شد، زیرا عملش هیچ رابطه‌ای با کلی ندارد و اقدامی کاملاً شخصی است. پس درحالی‌که عظمت قهرمان تراژدی در فضیلت اخلاقی اوست، عظمت ابراهیم به واسطه فضیلتی کاملاً شخصی است. (همان، ص ۸۶)

اما ماجرای ابراهیم چه چیزی را ثابت می‌کند؟ چه پندی باید از این ماجرا گرفت؟ کی‌یرکگور با بیان یک جمله اساسی که آن را در کتاب ترس و لرز بارها تکرار می‌کند، اهمیت توجه به ماجرای ابراهیم و نکته اساسی نهفته در آن را خاطر نشان می‌کند: «یا پارادوکسی وجود دارد که در آن، فرد به‌مثابه فرد در

رابطه‌ای مطلق با مطلق قرار دارد یا ابراهیم خاسر است» (همان، ص ۱۵۴). یا در یک صورت‌بندی دیگر: «ایمان دقیقاً همین پارادوکس است که طبق آن فرد برتر از کلی است، [...] در نتیجه فرد پس از قرار داشتن در کلی، اکنون خود را به‌مثابه فردی بالاتر از کلی از آن جدا می‌کند. اگر ایمان این‌گونه نباشد، ابراهیم خاسر است» (همان، ص ۸۲).

سخن کی‌یرکگور این است که اگر مرحله اخلاقی مرحله‌ای است که گذر از آن به هر نحوی گناه است و مرحله‌ای است که تمام جنبه‌های وجود انسان را در بر می‌گیرد، پس ما باید ابراهیم را که یقیناً از این مرحله خارج شده است، فردی خاسر بدانیم. اما نمی‌دانیم و او را می‌ستاییم. اینکه کی‌یرکگور خاسر ندانستن ابراهیم را امری قطعی و غیر قابل شک و به‌عنوان یکی از پایه‌های استدلالش می‌گیرد، آشکارا به مؤمن بودن او به کتاب مقدس برمی‌گردد و گرنه برای یک فیلسوف ملحد، خاسر دانستن ابراهیم هیچ محذوری پدید نمی‌آورد. در هر صورت بر اساس استدلال کی‌یرکگور، باید مرحله‌ای فراتر و برتر از مرحله اخلاقی وجود داشته باشد. خلاصه استدلال این است که یا مرحله‌ای فراتر و برتر از مرحله کلی اخلاق هست یا ابراهیم خاسر است؛ ابراهیم خاسر نیست؛ پس مرحله‌ای فراتر از اخلاق وجود دارد. این مرحله فراتر از اخلاق، مرحله ایمان است. مرحله ایمان مرحله‌ای است که در آن آدمی رابطه‌ای مطلق و بی‌واسطه با خداوند برقرار می‌کند. کلمه «واسطه» دلالت بر همان قاعده کلی اخلاقی دارد. در رابطه با واسطه با خداوند - که همان رابطه اخلاقی است - فرد به یک قاعده کلی عمل می‌کند و این قاعده کلی حمایت خداوند را در پس خویش دارد. اما در انجام عمل، فرد مستقیماً با خداوند در تعامل قرار نمی‌گیرد. در صورتی که در رابطه مطلق و بی‌واسطه، دیگر هیچ تکلیف و قاعده‌ای در کار نیست بلکه عمل فرد مستقیماً به خود خدا مربوط می‌شود.

امر اخلاقی کلی است و بدین اعتبار الوهی نیز هست. پس صحیح است اگر بگوییم هر تکلیفی در اصل تکلیفی در برابر خدا است؛ اما اگر نتوانیم چیزی بیش از این بگوییم در واقع در عین حال گفته‌ایم که هیچ تکلیفی در مقابل خدا نداریم. تکلیف با ارجاع به خدا تکلیف می‌شود، اما در خود تکلیف من با خدا ارتباط پیدا نمی‌کنم. بنابراین محبت به همسایه تکلیف است تا آنجا که این محبت به خدا ارجاع شود. اما با انجام این تکلیف، نه با خدا بلکه با همسایه‌ای که دوست می‌دارم ارتباط پیدا کرده‌ام. (همان، ص ۹۵)

یکی از دو ویژگی مهم مرحله ایمانی این است که در مرحله ایمان نمی‌توان فردی بود که در جمع قابل انحلال است. فرد نمی‌تواند با همراه وارد رابطه خصوصی با خداوند شود که این به آن سبب است که در این حوزه، دیگر واسطه یا همان قاعده کلی وجود ندارد که هر تعداد فرد با توسل و عمل به آن با یکدیگر همراه و برابر باشند. اینجا رابطه‌ای مطلق و کاملاً خصوصی با خداوند برقرار است که فقط فرد می‌تواند در آن وارد شود. ویژگی دوم این است که فرد در مرحله ایمانی نمی‌تواند خودش را بیان کند، نمی‌تواند سخن بگوید: «همین که سخن بگویم کلی را بیان کرده‌ام» (همان، ص ۸۷). پس ارتباط با دیگران در این مرحله ناممکن است زیرا واسطه‌ای وجود ندارد، یعنی هیچ قاعده کلی‌ای وجود ندارد که

دو طرف ارتباط با ارجاع به آن، سخن یکدیگر را درک کنند.

مقایسه آراء بدیو و کی‌یرکگور

۱- امکان اخلاق کلی

شیوه غالب و اولیه زیستن و عمل کردن انسان‌ها در اندیشه بدیو می‌تواند شیوه ماقبل سوژگی یا ماقبل وفاداری نامیده شود و شیوه دوم سوژگی. چنان‌که پیش از این در فلسفه اخلاق بدیو دیدیم، در مرحله ماقبل سوژگی، هیچ امر اخلاقی‌ای نمی‌تواند به دلیل انحلال دو امر اساسی که همواره پشتوانه هر گونه اخلاق کلی بوده‌اند، وجود داشته باشد. یکی از این دو امر اساسی خدا و دیگری انسان است. نقش خدا در پشتوانه‌سازی برای قواعد اخلاقی روشن است. بدیو فیلسوفی ملحد است و خدا برای او برخلاف کی‌یرکگور - مرده است. پس اینکه اخلاق کلی پشتوانه الهی‌اش را از دست داده باشد به‌سادگی قابل درک است. اما انحلال انسان به چه معنا است؟ آیا انسان هم مرده است؟ پاسخ بدیو مثبت است. انسان به معنای یک سوژه کلی و انتزاعی که بتواند محملی برای اسناد مفاهیم حقوقی و اخلاقی شود، وجود ندارد. این موضوع، پیش‌فرضی اساسی است که بدیو آن را به‌گفته خود از فوکو، آلتوسر و لاکان اخذ کرده است. بدیو در مورد فوکو می‌گوید:

میشل فوکو با گفتن اینکه انسان به‌عنوان سوژه، مفهومی تاریخی و ساختگی است که منحصر به نوع خاصی از گفتمان است و وجود سوژه، اصل بدیوی بی‌زمانی نیست که بتواند پایه و اساس حقوق بشر یا اخلاق جهانی قرار گیرد، آشوب به پا کرد. هنگامی که دوره آن نوع گفتمانی که این مفهوم در آن معنادار بود از لحاظ تاریخی سر آمد، وی نیز پایان اعتبار این مفهوم را اعلام داشت. (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۹)

بدیو هر امری را که بتواند پشتیبان اخلاقی کلی باشد، منکر است. از این‌رو، در حوزه ماقبل سوژگی هیچ قاعده اخلاقی‌ای وجود ندارد. هر عملی در این حوزه چنان‌که پیش‌تر گفته‌ایم، فرودست نیک و بد است. اینجا به تفاوتی که میان نظرات کی‌یرکگور و بدیو وجود دارد برمی‌خوریم. در اندیشه کی‌یرکگور هیچ مرحله‌ای وجود ندارد که فروتر از اخلاق باشد. البته درست است کسی که در مرحله زیبایی‌شناختی به‌سر می‌برد - مثلاً دن ژوان - قواعد اخلاقی را رعایت نمی‌کند، اما این به آن معنا نیست که اخلاق در این حوزه وجود ندارد. اخلاق هست، اما دن ژوان از آن تخطی می‌کند یا به‌عبارت دیگر جز با گناه از قاعده اخلاقی سر باز نمی‌زند. در واقع کی‌یرکگور هرگز مانند بدیو اخلاق کلی را اساساً برنمی‌اندازد. او معتقد نیست اخلاق کلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اخلاق کلی بیش‌تر اوقات و برای اکثر آدم‌ها وجود دارد و لازم‌الاجرا است. اما از دید بدیو اخلاق کلی اصلاً در هیچ مرحله‌ای هیچ جایگاهی ندارد. اگر اخلاقی وجود داشته باشد، اخلاق سوژگی است، اخلاق حقیقت است. بر اساس آنچه گفتیم می‌توان دید مرحله ماقبل سوژگی بدیو نمی‌تواند معادل دقیقی در اندیشه کی‌یرکگور داشته باشد زیرا او به خدایی

اعتقاد دارد که همواره پشتوانه ارزش‌ها است.

۲- تفرد و امکان بیان خویش

مرحله سوژگی در اندیشه بدیو و مرحله ایمانی در اندیشه کی‌یرکگور شباهت میان اندیشه این دو فیلسوف را نمایان می‌سازد. اکنون دو ویژگی مهم و به هم پیوسته‌ای را که پیش‌تر برای مرحله ایمانی برشمردیم - فرد بودن در این مرحله و غیر قابل بیان بودن رابطه‌ای که در این مرحله با خداوند برقرار می‌شود - در اندیشه بدیو جستجو خواهیم کرد.

در اندیشه بدیو نیز سوژه شدن امری است که برای فرد در اثر یک «مواجهه» پیش می‌آید. مواجهه یعنی رویارویی کاملاً شخصی با رخداد؛ مواجهه‌ای که مسلماً مخصوص خود فرد است. این مواجهه را نمی‌توان با «ارتباط» عوض کرد. هرگز نمی‌توان حالتی را که در مواجهه شخصی با خود رخداد به فرد دست می‌دهد، در گفتگو به دست آورد. ۹. به عبارت دیگر، حقیقت در ارتباط به دست نمی‌آید. بدیو در طعنه به «اخلاق ارتباطی» هابرماس توضیح می‌دهد آنچه که در ارتباط دست به دست می‌شود، عقیده است اما اتفاقاً حقیقت آن چیزی است که در عقاید یافت نمی‌شود و نوعی گسست در آن است. چنان‌که در مقدمه کتاب *سن پل* می‌نویسد: «همه رویه‌های حقیقت از اصل موضوع حاکم بر وضعیت و سامان دهنده دنباله‌های تکرارشونده آن می‌گسلند. هر رویه حقیقت، در تکرار وقفه می‌افکند و از این رو نمی‌تواند متکی به آن دائمی بودن انتزاعی باشد که ویژگی هر گونه وحدت حاصل از شمارش است. از منظر قانون حاکم بر شمارش، حقیقت همواره از شمارش کسر می‌گردد»^۱ (بدیو، ۱۳۸۷، ص ۲۱).

بنابراین ارتباطات که زبان وضعیت و قانون حاکم بر آن است، نمی‌تواند چیزی را که در قانون وضعیت گسست ایجاد کرده، باز نماید. پس حقیقت چیزی نیست که جز در اثر مواجهه‌های شخصی، خودنمایی کند. اینکه بدیو می‌گوید: «عاشق چیزی باش که هرگز دو بار باورش نخواهی کرد» (Badiou, 2009, p.324) به همین مطلب نظر دارد که آنچه در اثر مواجهه‌های شخصی به دست می‌آید، امری ناهمخوان با ساختار وضعیت مستقر است که نمی‌توان آن را با ماندن در حالت ماقبل سوژگی و بدون مواجهه فهمید یا به عبارت دیگر، آن چیزی نیست که بتواند در چرخه تکرار روزمره بیفتد. چیزی که همواره باورش داشته‌ایم با چیزی که یکبار ناگهان باورش می‌کنیم متفاوت است. پس می‌بینیم که در اندیشه بدیو، فرد فقط به مثابه فرد و در اثر مواجهه‌ای که برای خودش پیش می‌آید، می‌تواند سوژه شود. از این جهت اندیشه بدیو را در مطابقت با اگزیستانسیالیسم فردگرایانه کی‌یرکگور می‌بینیم.

اما این فرد بودن، در اندیشه بدیو نهایت کار نیست. در مرحله ایمانی کی‌یرکگور، فرد به تنهایی وارد این حوزه می‌شد و تنها می‌ماند. او هرگز نمی‌توانست خودش را بیان کند. اما از نظر بدیو، تفرد فقط در ورود به مرحله سوژگی است. وقتی فرد سوژه می‌شود، در واقع وارد فضای سوژگی می‌شود. فضای سوژگی بر فضای امکانی‌ای که وقوع رخداد در وضعیت ایجاد کرده است دلالت می‌کند؛ امکان شناخت رخداد و وفادار شدن به آن. فضای سوژگی دیگر یک فضای شخصی نیست و هر کس مطلقاً هر کس - در صورتی که مواجهه‌ای با حقیقت داشته باشد می‌تواند در آن وارد شود. خطاب حقیقت یک خطاب کلی

است و اگر چنین نباشد اصلاً حقیقت نیست. اساساً یک راه شناخت حقیقت همین است که ببینیم آیا خطاب آن کلی و همگانی است یا مجموعه‌ای بسته را فرامی‌خواند. چنان که گفته‌ایم فراخواندن یک مجموعه بسته نه تنها خیر نیست، بلکه یکی از صورت‌های سه‌گانه شر است. بنابراین بدیو پس از آنکه سوژه‌ها را هنگام ورود به عرصه وفاداری به حقیقت یا همان سوژگی نفرد می‌بخشد، عرصه‌ای از کلیت را فرا روی آنان گشوده می‌کند که در آن عرصه، دیگر تنها نیستند.

اما کی‌یرکگور درباره اینکه شهسوار ایمان نمی‌تواند خودش را بیان کند، با بدیو اشتراک و اختلافی دارد. بنا بر آنچه درباره ارتباط گفتیم و اینکه حقیقت در ارتباط نمی‌تواند دست به دست شود، سوژه حقیقت نمی‌تواند خود را برای آن کس که خارج از این حوزه است بیان کند اما زبان وضعیت تنها زبان ممکن نیست. چنان که پیش‌تر گفته شد، حقیقت نیز زبانی مخصوص خود پدید می‌آورد که بدیو آن را زبان سوژه می‌نامد: «از منظر فرایند حقیقت، ما اسم خاص جدیدی برای همه عناصر وضعیت داریم» (بدیو، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰)؛ یعنی افرادی که سوژه یک حقیقت هستند می‌توانند در برابر یکدیگر خود را بیان کنند. برای مثال دو سوژه عاشق که به رخداد عشقی میان خود وفادار هستند، این جمله را که «همواره دوستت خواهم داشت»، کاملاً از منظر حقیقت از یکدیگر می‌پذیرند و آن را درک می‌کنند، گرچه به لحاظ زبان وضعیت، این تنها یک پیشگویی محض می‌نماید. بنابراین می‌توان دید که بدیو گرچه فردگرایی کی‌یرکگوری-اگزیستانسیالیستی را در فلسفه خود می‌گنجاند اما پس از آن عرصه‌ای از کلیت و جمع‌گرایی را می‌گشاید که به حزب‌گرایی مارکسیستی نزدیک می‌شود.

۳- تطبیق مراحل

اکنون اگر بخواهیم نگاهی به عقب بیندازیم، می‌توانیم با نوعی جمع و تفریق، نسبتی کلی را میان سه مرحله کی‌یرکگور و دو مرحله بدیو برقرار کنیم. برای گذر از اندیشه کی‌یرکگور به اندیشه بدیو، در گام اول باید خدا را از فلسفه او حذف کرد. فقط با برداشتن گام اول شباهتی بزرگ میان این دو پدید می‌آید؛ مراحل اول و دوم فلسفه کی‌یرکگور در یکدیگر ادغام می‌شوند و وجه ارزش‌گذارانه آنها از بین می‌رود، زیرا تفاوت مراحل زیبایی‌شناختی و اخلاقی در رعایت یا عدم رعایت اصول و قواعد کلی عقلانی و اخلاقی بود. اما اگر خدایی در کار نباشد، اصول کلی ازلی و ابدی نمی‌توانند وجود داشته باشند؛^{۱۱} این اصول بدون پشتوانه شده و از بین می‌روند. وقتی اصول کلی از بین بروند، در واقع مرحله اخلاقی، به نفع مرحله ماقبل مضمحل می‌شود. اما در این صورت مرحله زیبایی‌شناختی هم هرگز جنبه ارزشی منفی پیدا نخواهد کرد، چراکه وقتی قاعده‌ای در کار نباشد، هر عملی «فردست نیک و بد» خواهد بود. به این ترتیب دو مرحله اول به یک مرحله تقلیل می‌یابد که این یک مرحله کاملاً با مرحله ماقبل سوژگی در فلسفه بدیو برابر خواهد بود.

پس مرحله ایمانی چه سرنوشتی خواهد داشت؟ ظاهراً معقول به نظر می‌رسد شکی نداشته باشیم که در نبود خدا، پیش‌تر از هر چیز ایمان از بین می‌رود و بی‌معنا می‌شود. اما اساساً رسالت مهمی که بدیو در حال پی‌گیری آن است، همین است که مفاهیمی همچون ایمان و فیض (grace) را در غیاب خدا وارد حیطه زندگی بشری کند. به نظر می‌رسد می‌توان با مسامحه چنین اظهار نظر کرد که در اخلاق می‌توان

بدیو را همچون کی‌یرکگوری بی‌خدا در نظر گرفت. بدیو حقایق و وفاداری به آنها را جای خدا و ایمان به او می‌نشانده اما مسلماً چنان‌که قبلاً هم اشاره شده است، این حقیقت، دیگر حقیقت مطلق، کلی و متعال نیست، بلکه حقایق خاص وضعیت‌های گوناگونی هستند که وفاداری و ایمان ما را می‌طلبند.

ملاک تشخیص خیر و شر

یک مسأله بسیار مهم در این حیطه مسأله ملاک تشخیص است. بدیو و کی‌یرکگور هر دو می‌پذیرند که ممکن است آنچه خیر می‌نماید، تنها به لحاظ صوری و شکلی با خیر مشابهت داشته باشد اما در واقع متعلق به حوزه شر باشد. در اینجا است که مسأله ملاک تشخیص خیر از شر رخ می‌نماید. هنگامی که قواعد کلی را معلق می‌کنیم و به نوعی امر غیر قابل بیان و غیر قابل اثبات دل بسته می‌شویم، چگونه می‌توان فهمید آنچه انجام می‌دهیم خیر است؟ کی‌یرکگور همین مسأله را که به خوبی از آن آگاه است چنین بیان می‌کند:

آن کس که کلی را و می‌نهد تا چیز عالی‌تری را که کلی نیست به دست آورد چه می‌کند؟ آیا ممکن است این کار چیزی جز یک وسوسه باشد؟ و اگر ممکن است ولی فرد خطا کند چه؟ چه راه نجاتی برایش ممکن است؟ [...] اگر مرد تنهایی که از کوه موریه که قلعه اش بر فراز جلگه اولیس سر بر آسمان ساییده بود صعود کرد، [...] اگر این مرد ذهنی پریشان داشت، اگر خطا کرده بود چه می‌شد؟ (کی‌یرکگور، ۱۳۷۸، ص ۸۸)

می‌توان با اطمینان گفت کی‌یرکگور هرگز پاسخ روشنی به این پرسش نمی‌دهد. مک کواری با نظر به ماجرای عاشقانه‌ای که در زندگی خود کی‌یرکگور اتفاق افتاده است، به این فقدان در فلسفه کی‌یرکگور اشاره کرده است:

آیا ابراهیم و کی‌یرکگور در اعتقاد به اینکه اراده خدا را می‌شناختند و در اعتقاد به اینکه تکلیف اخلاقی معلق بود، بر حق بودند؟ توسل به اراده خدا را می‌توان عذری برای تجاوز کارانه‌ترین رفتار ساخت. مورد ابراهیم به کنار، چرا که از محیط فرهنگی دوری می‌آید، عمل خود کی‌یرکگور نسبت به نامزدش را چگونه ارزیابی کنیم؟ آیا او در پیروی از پیشه‌ای برتر بر حق بود یا این واقعاً خودپرستی بود؟ اگر هر فردی مدعی حق کنار گذاشتن تکالیف اخلاقی عادی خود به خاطر نیازهای نهایی خودی اصیل باشد یقیناً دیری نخواهد گذشت که ما خودمان را در آشوبی اخلاقی گرفتار می‌یابیم. (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۷)

ولی بدیو مدعی است برای رهایی از وقوع انواع ممکن شر، راهکارها و ملاک‌هایی دارد که پیش‌تر در توصیف اخلاق بدیو به آنها اشاره کردیم.

اما دو مشکل بزرگ در ملاک‌های ارائه شده توسط بدیو وجود دارد که ما را بر آن می‌دارد که او را از این جهت نیز هم‌ردیف با کی‌یرکگور ارزیابی کنیم. نخست اینکه ملاک‌هایی که او ارائه می‌دهد آن قدر انتزاعی و فلسفی هستند که بعید است بتوان آنها را به عنوان ملاک تشخیص خیر از شر به همه انسان‌ها

عرضه کرد. مثلاً گفتن اینکه اگر «رخداد به عوض خلاء وضعیت پیشین، کثرت آن را پدید آورد و بنامد» (بدیو، ۱۳۸۷ الف، ص ۹۵)، در این صورت این تظاهر به رخداد و نوعی شر است، آیا می‌تواند ملاکی عمومی برای تشخیص شر باشد؟ اما مشکل دوم و بزرگ‌تر این است که حتی اگر ملاک، به‌نحو روشن‌تری هم بیان شده باشد، نقیضش را هم می‌توان در فلسفه بدیو یافت. مثلاً گرچه بدیو می‌گوید: «هر گونه ستایش خون و خاک و نژاد و عرف و ملت، در تضاد با حقایق است و دقیقاً همین مجموعه است که در اخلاق حقایق دشمن نامیده می‌شود» (همان، ص ۹۹) اما در بیان نوع دوم شر با عنوان خیانت، چنین تجویز می‌کند:

ادامه بده! [...] هنگامی که دیگر احساس نمی‌کنی فرایند از درون تو گذشته ادامه بده، هنگامی که رخداد مبهم شده و نامش را از دست داده یا از خود می‌پرسی که نکند رخداد، نام یک اشتباه یا حتی شیخ بوده باز ادامه بده، چراکه وجود شناخته‌شده گونه‌های مختلف شیخ رخداد، در شکل‌گیری بحران‌ها نقش به‌سزایی دارد. عقیده به گوش من چنین می‌خواند [...] که ممکن است وفاداری‌ام هراسی [یعنی ترور] باشد که در معرضش قرار گرفته‌ام و وفاداریم به آنچه بدان وفادارم بسیار شبیه به - بیش از حد شبیه به - فلان شر آشکار است. چنین امکانی همیشه وجود دارد، چراکه خصوصیات شکلی شر (در مقام شیخ) عیناً شبیه حقیقت است. (همان، ص ۱۰۲)

در این قطعه بدیو دانسته یا نادانسته اعتراف می‌کند که هیچ ملاک روشنی برای تشخیص شر از نوع اول وجود ندارد و همین روشن نبودن ملاک ممکن است منجر به این شود که فرد در وفاداری‌اش دچار تردید شود و به دامن شر نوع دوم، یعنی خیانت بیفتد. از سوی دیگر این تجویز قاطعانه بدیو مبنی بر اینکه حتی اگر نسبت به حقیقی بودن رخداد دچار تردید شدی باز هم ادامه بده، به‌وضوح در تناقض با تجویز دیگرش مبنی بر روشن‌بینی و سعی در تشخیص رخداد از شیخ آن است. بنابراین به نظر می‌رسد که فضیلت شجاعت (دست نکشیدن از وفاداری) گاهی می‌تواند در مقابل فضیلت روشن‌بینی (تشخیص رخداد از شیخ آن) بایستد.

سخن آخر

شباهت میان اندیشه‌های معطوف به عمل بدیو و کی‌یرکگور انکارناپذیر است. شاید اعتقاد یا عدم اعتقاد به خدا، در بادی امر تفاوت مهمی به‌نظر برسد اما دست کم در مقایسه میان این دو فیلسوف می‌بینیم که چنین نیست. اعتقاد کی‌یرکگور به خدا باعث نشده است که او بتواند ملاکی قاطع برای عمل در بالاترین مرحله زندگی که می‌توان به آن رسید، به دست بیاورد. ملاک نداشتن در ذات مرحله ایمانی است. اگر کی‌یرکگور بخواهد ملاک یا قاعده‌ای برای عمل در این حوزه معرفی کند، در تناقض با خود قرار می‌گیرد، زیرا این مرحله، مرحله ارتباط بی واسطه با خدا است و گفتیم که کلمه واسطه دلالت بر همین‌گونه قواعد دارد.

بدیو نیز گرچه سعی می‌کند ملاک‌هایی برای عمل در مرحله سوژگی ارائه کند، با توجه به تضادهایی که برشمردیم، به نظر نمی‌رسد توفیقی در این باب یافته باشد. در پایان آنچه که گفتنش با توجه به آنچه گفته شد، به عنوان آخرین جمله مناسب به نظر می‌رسد این است که حقیقت «ناشناخته» بدیو بسیار شبیه است به خدای بی‌قاعده و منطقی کی‌یرکگور است و صرف نظر از مثبت یا منفی بودن، می‌تواند همان نتایج و تبعاتی را داشته باشد که اعتقاد به چنان خدایی می‌تواند داشته باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. از نظر بدیو هر موجودی در اصل خود کثیر است اما کثرت تنها به نحو ثانویه به عنوان یک موجود واحد در نظر گرفته می‌شود که این در واقع همان تعریف وضعیت است. بنابراین عرصه چندتایی‌ها یا کثرات، به معنی هر وضعیت ممکن یا به عبارتی کل عالم است.
۲. رک به پی‌نوشت شماره ۱.
۳. واضح است که مادی را نباید با جسمانی اشتباه کرد. شاید تعبیر قابل فهم‌تر، همان سکولار یا دنیوی در برابر معنوی و ملکوتی باشد.
۴. نباید نامیرا بودن در فلسفه بدیو را با نامیرایی نفس یکی گرفت. در واقع این مفهوم نامیرا بودن در لحظه است، یعنی خود را به عنوان نامیرا در نظر گرفتن و نه به طور واقعی جاودانه بودن.
۵. از آنجا که حقیقت، شکافی در دانسته‌ها و عقاید پیشین وضعیت است، از منظر وضعیت، حقیقت امر ناشناخته و نادانسته است.
۶. اینجا که بدیو شر را به نحو پیشین و نه متأخر از خیر تعریف می‌کند و تعریفش از خیر سلبی و متأخر از شر است، موضعی مخالف با موضع اخلاق لیبرال اتخاذ می‌کند. یعنی نمی‌گوید چه چیزی خوب است و باید انجام داد، بلکه فقط می‌گوید چه چیزی بد است و باید از آن پرهیز کرد.
۷. شاید بدیو در تفاوت قائل شدن میان این دو زبان، به تفاوتی توجه داشته است که هیدگر میان وراچی و گفتار اصیل می‌نهاد است. وراچی نزد هیدگر سنجی از گفتار است که قوام‌دهنده ناصالت است و انسان همواره پیشاپیش درون آن به سر می‌برد و تنها به نحو ثانوی است که می‌تواند به حالت اصیل در خور دازاین‌بودگی خویش برسد (هیدگر، ۱۳۸۶، ص ۴۱۰-۴۰۷).
۸. در اینجا تلاش بدیو برای اینکه صورتی افلاطونی به فلسفه اخلاق خود بدهد، کاملاً واضح است.
۹. برای مثال تصور کنید دانشی که ما از طریق صحبت کردن با دیگران یا خواندن کتاب و دیدن فیلم درباره موضوع عشق به دست می‌آوریم چقدر با آن حالتی که در لحظه تکرارنشده‌ی عاشق شدن بر ما مستولی می‌شود تفاوت دارد.
۱۰. «شمارش» را در این قطعه باید دال بر محاسبه‌پذیری و قابل پیش‌بینی بودن دانست اما رخداد و به تبع آن حقیقت، اموری تکرارشونده و قابل پیش‌بینی نیستند و از این رو در منطق مبتنی بر شمارش گسست ایجاد می‌کنند.

۱۱. مقصود این نیست که بدون خدا هیچ‌گونه اخلاق کلی امکان نداشته باشد. ممکن است کلیت اخلاقی به‌طور سکولار و بر پایه‌ی ایده‌ی بشریت بنیاد نهاده شود و به همین خاطر است که بدیو برای انکار اخلاق کلی از مرگ انسان نیز سخن می‌گوید اما چون در اینجا پای اندیشه‌های کبرکه‌گور در میان است و برای او ایده‌ی بشریت بنیانی برای اخلاق نیست، فقط از حذف خدا سخن گفته‌ایم.

منابع

- اندرسون، سوزان (۱۳۸۵) *کی‌یرک‌گور*. خشایار دیهیمی، با مقدمه‌ی ژان وال. تهران: طرح نو.
 بدیو، آلن (الف ۱۳۸۷) *اخلاق، رساله‌ای در ادراک شر*. باوند بهپور. تهران: نشر چشمه.
 ----- (ب ۱۳۸۷) *بنیاد کلی‌گرایی؛ پل قدیس و منطق حقیقت*. مراد فرهاد پور، صالح نجفی. تهران: نشر ماهی.
 ----- (۱۳۸۸) «در باب فرایند حقیقت» در *آلن بدیو، صالح نجفی (گردآورنده و مترجم)*. تهران: فرهنگ صبا. ص ۴۸۱-۴۹۰.
 فلثم، الیور (۱۳۸۸) «درآمدی بر فلسفه‌ی آلن بدیو». در *آلن بدیو، صالح نجفی (گردآورنده و مترجم)*. تهران: فرهنگ صبا. ص ۵۵-۱۵.
 کی‌یرک‌گور، سورن (۱۳۷۸) *ترس و لرز*. عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
 مک کواری، جان (۱۳۷۷) *فلسفه‌ی وجودی*. محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
 هیدگر، مارتین (۱۳۸۶) *هستی و زمان*. سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
 Badiou, Alain (2005) *Being and Event*. trans. by Oliver Feltham. London: Continuum.
 ----- (2009) *Theory of Subject*. trans. by Bruno Bosteels. London: Continuum.
 Eagleton, Terry (2009) *Trouble with Strangers*. London: Wiley & Blackwell Publication.
 Hallward, Peter (2001) "Introduction" in *Alain Badiou, Ethics, on the Understanding of Evil*. London: University of Minnesota Press Minneapolis.