



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریگی نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

هنگام تاریخ، هنگام سیاست، هنگام استراتژی

استاتیس کوولاکیس

ترجمه‌ی: کمال خسروی



فروردین ۱۴۰۲

چکیده: معضل نظری‌ای که بن‌سعيد از دهه‌ی ۹۰ سده‌ی بیستم به این سو در تلاش مقابله با آن است معضل مقولاتی است که برای رویارویی با تجربه‌ی کابوس‌وار تازه‌ای در تاریخ ضروری‌اند که با شکست تجربه‌های انقلابی سده‌ی بیستم رخ نموده‌اند. ضرورت ارائه‌ی پاسخ‌هایی تازه به این پرسش‌های بنیادین و پایان‌ناپذیر از همین روست: تاریخ را در رابطه‌اش با پراتیک انسانی چگونه باید بفهمیم؟ آیا می‌توانیم از «ضرورت» در تاریخ، از «قانون‌های تاریخ»، از «تقدیر» و «قدرگرایی»، یا از شیوه‌ای از علیت که در درون تاریخ عمل می‌کند، سخن بگوییم؟ چگونه می‌توانیم به مفاهیم «امکان تاریخی»، «کشاکش» و «مبارزه» باور داشته باشیم؟ مداخله‌ی [نظری] بن‌سعيد می‌خواهد بر مفهومی دیالکتیکی از زمان‌مندی متمرکز باشد که بر تقدم سیاست بر تاریخ و بر بُرش از مفاهیم مارکسیستی سوژه‌ی تاریخی، در مقام سوژه‌ای ذاتاً هم‌گون و نیرویی جمعی و سراسر خودفرمان، دلالت دارد.

انتشار اثر دانیل بن‌سعيد با عنوان **مارکس نابه‌هنگام** [Marx l'intempestif] [۱] در سال ۱۹۹۵، که عموماً به‌عنوان مهم‌ترین اثر نظری وی شهرت یافته است، را باید به‌مثابه گامی بزرگ و تعیین‌کننده در سیر فکری نویسنده‌ی آن و نقطه عطفی مهم در مباحث فرانسویان پیرامون مارکس تلقی کرد. انتشار این اثر هم‌هنگام با نخستین کنفرانس بین‌المللی مارکسیستی در پاریس که سال‌ها به درازا انجامید و هم‌زمان با خیزش و پیدایش مبارزه‌های اجتماعی در فرانسه، گواهی بود بر تجدید اعتبار موضع دریدا، که دو سال پیش‌تر صورت‌بندی شده بود، دال بر عدم امکان خلاصی یافتن از «شیخ» اندیش‌مندان آلمانی. [۲] اگر ما برآمد هم‌هنگام پی‌یر بوردیو به‌عنوان روشن‌فکری برجسته در سپهر عمومی را نیز به این تصویر بیفزاییم، کسی که آثارش به حیات دوباره‌ی جنبش‌های اجتماعی جاری معطوف می‌شود، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم که این سال (یعنی ۱۹۹۵) نشان‌گر نقطه‌ی عطفی در حال‌وهوای روشن‌فکری در کشوری اروپایی است که در آن، جار و جنجال‌های ضدمارکسیستی دهه‌ی هشتاد و اوایل دهه‌ی نود به بالاترین نقطه‌ی عروج خود رسیده بودند.

اگر ما توجه‌مان را بار دیگر بر نویسنده و جای‌گاه او در جریانی سیاسی متمرکز کنیم که یادآور نام اوست — همانا اتحادیه کمونیست‌های انقلابی (ال. سی. آر)، و در دامنه‌ای وسیع‌تر، تروتسکیسم انترناسیونال چهارم در روایت «مندلی»‌اش — این تصویر متناقض‌تر خواهد شد. از یک سو، **مارکس نابه‌هنگام** به طور بی‌واسطه ادای سهمی مهم و شادی‌بخش در تأیید بازگشت بن‌سعيد به مباحث و مناقشات بیش‌تر نظری بود. از سوی دیگر، اغراق‌آمیز نمی‌بود اگر مدعی می‌شدیم که این اثر برانگیزاننده‌ی نوعی آشفستگی و گیج‌سری بود. رویکرد همه‌جانبه‌ی این اثر هرگز به نحو موفقیت‌آمیزی به‌مثابه یک منبع و مرجع نظری

در جهان‌نگریِ فعالان و کادرهای انترناسیونال چهارم پذیرفته و ادغام نشد، همان‌گونه که مثلاً اثر ارنست مندل، یا حتی مایکل لوی، به‌عنوان افرادی از نسل بن‌سعید، پذیرفته شده بودند. بسیار روشن است که تازگی و مبتکرانه بودن تلاش‌های بن‌سعید نه فقط در «درک مشترک و عمومی» روشن‌فکران و فعالان این جریان سیاسی، بلکه در چارچوب چپ مارکسیست به طور اعم نیز نمی‌گنجد. به‌هرحال بیش‌تر چنین به نظر می‌آید که علت اصلی و انگیزه‌ی مخالفت با این کتاب، هم‌چنین ترغیب‌کننده‌ی توانایی آن در رویارویی با آزمون زمانه‌ی خویش است. و با در نظر گرفتن مرکزیت این مقوله‌ی اخیر در اندیشه‌ی بن‌سعید، باید آن را دستاورد نهایی اثر او تلقی کرد.

تاریخ به‌مثابه تکانی ناگهانی

چگونه می‌توانیم معضل نظری‌ای را که بن‌سعید در تلاشِ مقابله با آن است، تعریف کنیم؟ برای توصیف این معضل به‌گونه‌ای تا سرحد امکان خلاصه و عام می‌توان گفت که این معضل عبارت از مسئله‌ی مقولاتی است که برای روبه‌رو شدن با تجربه‌ای تازه در تاریخ مورد نیازند. به بیان بهتر: تجربه‌ای از تاریخ که به‌گونه‌ای **کابوس‌وار و پسا‌فاجعه**، تازه است، تجربه‌ای که با شکست تجربه‌های انقلابی سده‌ی بیستم رخ نموده و در فروپاشی اتحاد شوروی و اقمار آن در اروپای شرقی و در چرخش چین به‌سوی سرمایه‌داری تبلور یافته است. این بستر [اجتماعی و تاریخی] در عین حال عنوان فرانسوی کتاب، **مارکس نابه‌هنگام**، را نیز توضیح می‌دهد، اصطلاحی که راجع است به اصطلاح نیچه‌ای «نگرش‌های نابه‌هنگام» [یا ملاحظات ناهم‌خوان با زمانه: Unzeitgemäße Betrachtungen] و به طور اخص معطوف می‌شود به تاریخ. در این‌جا، مقوله‌ی «نابه‌هنگامی» صرفاً دال بر احساس «مخالفت با امر جاری»، یعنی دال بر موضعی نیست که در همه‌ی جریان‌های اقلیت در درون جنبش انقلابی مشترک است؛ مقوله‌ی مذکور به نحوی به‌مراتب بنیادین‌تر به معنای گزینش موضعی علیه راستای اختیارشده در سیر تاریخ است، یعنی رویارویی با روح زمانه، آن‌گاه که به نظر می‌آید جریان ژرف‌تر انقلابی از نا و نفس افتاده است. به عبارت دیگر، «نابه‌هنگامی» ناظر است بر لحظه یا وجهی وجودی [moment]، آن‌گاه که سنگر سوپژکتیو یا حتی حیاتی‌ای که پیش‌تر به نظر می‌آمد مفروض و موجود است، دیگر قابل حفظ و دفاع نیست. به تعبیری کمابیش متفاوت‌تر، نابه‌هنگامی به معنای تغییر جبهه یا فرار از موضعی که پیش‌تر اختیار شده بود، نیست، بلکه برعکس دقیقاً وارونه‌ی آن است: همانا وفادار ماندن به همان حقیقت سوپژکتیو، آن‌گاه که همه‌ی چیزهای دور و بر ما راهی مخالف در پیش می‌گیرند، بی‌آن‌که این وفاداری به نادیده گرفتن آن فاجعه، یا در یک معنا، به نادیده گرفتن ضرورت یا منطق درونی آن فاجعه راه ببرد.

این حرکت دال بر چیزی کم‌تر از میل به شالوده‌ریزی نظری دوباره نیست؛ به معنای «بازگشت به مارکس» یا به «مارکسیسم کلاسیک» در مقام زنجیره‌ای از حقایق خدشه‌ناپذیر نیست، بلکه بازگشت در معنای بازاندیشی انتقادی به شالوده‌های تئوری است. پروژه‌ی بن‌سعید بازاندیشی‌ای است که در عین حال به معنای رادیکالیسم نیز هست. همانا کنشی انتقادی که شالوده‌ریز مارکسیسم به‌خودی‌خود است و آن را در پیوستگی و تداوم با آغازه‌های ایده‌آلیسم آلمانی قرار می‌دهد؛ انگلس در اثر مشهورش زیر عنوان «لودویک فوئرباخ» می‌نویسد: «جنبش طبقه‌ی کارگر آلمان میراث‌بر فلسفه‌ی کلاسیک آلمان است.» از همین رو سراسر ساختار کتاب بن‌سعید، آن‌چنان که در عنوان فرعی‌اش («بی‌پروایی‌ها و ناکامی‌های یک نقد») نمودار می‌شود و خود را در مقام نقدی سه‌گانه در راستا و هم‌خوان با مدلی کانتی معرفی می‌کند، نقدی است به خرد تاریخی، به خرد جامعه‌شناختی و به خرد علمی. این چالش قابل مقایسه است با: فراهم آوردن نظریه‌ای برای شناخت و عمل، یعنی برای رابطه‌ی انسان با طبیعت و با تاریخ؛ هر دو. تنها عنصری که نزد بن‌سعید غایب است، به‌رغم برخی ملاحظات پیرامون بُعد زیباشناختی قمار انقلابی به‌مثابه شکلی از گزینش وجودی انسان [existential choice]، بحثی دست‌گام‌مند درباره‌ی زیبایی‌شناسی است. [۳] این بُعد کانتی در بُعد خالصاً انتقادی پروژه‌ی بن‌سعید به‌مراتب آشکارتر است: برای حواله‌ی جنبه‌های گوناگون میراث مارکسی به آزمونی که می‌خواهد کاربست مشروع آن‌ها را تعریف کند و زمینه‌های تئوری را در رابطه با متافیزیک‌های مسبوق به آن‌ها روشن کند. این پروژه نه تنها دگم‌های روایت‌های عامیانه و مبتذل را دربرمی‌گیرد، بلکه شامل درکی از تاریخ، از پراتیک و علمی نیز می‌شود که عمیقاً در «مارکسیسم واقعاً موجود» رسوخ کرده است؛ حتی در روایت‌های دیگرگونه و زندیق‌وارش. بنابراین وحدت این سه نقد باید بر موضع نظری واحدی استوار باشد: استوار بر مخالفت با فلسفه‌ی «پایان تاریخ»، زیرا اندیشه‌ی مارکسی نمی‌تواند در نوعی جامعه‌شناسی مضمحل شود که پیروزی پرولتاریا را مقدر می‌داند؛ و، به همان دلیل، مخالفتی شدید و عمیق با هر درکی از «علم جهان‌شمول»ی که بر آن است بشریت باید مسیر پیشرفت را بنا بر تعریف این علم دنبال کند. بن‌سعید با اتخاذ رویکرد کانتی مقدم بر اشکال مارکسیسم، تدقیق دوباره‌ی عقلانیت دیالکتیکی را در همه‌ی قلمروهای پراتیک انسانی، شامل رابطه‌ی عاملین [تاریخی] با محیط طبیعی‌شان، و طرحی استراتژیک از سیاست را پیشنهاد می‌کند که سیاست را هنری برخاسته از قمار و وجودی بر سر تغییرپذیری جهان می‌داند.

در نخستین نگاه، آماج بن‌سعید در این‌جا مارکسیسم عوامانه‌شده، یا مارکسیسم «راست‌گیش» یا مارکسیسمی مبتنی بر نص است که حامل نگرشی است که طبقه‌ی کارگر را ذاتاً انقلابی می‌داند و ضمانتی متافیزیکی برای آینده‌ای درخشان عرضه می‌کند. اما اگر این ارزیابی در مورد نقد بن‌سعید صادق می‌بود،

آن‌گاه چنین نقدی پس از فروپاشی اتحاد شوروی، بیش‌تر نقدی پیش‌پافتاده و سطحی به نظر می‌آمد. اما با نقد تند و تیز او به درک خوش‌بینی تاریخی مندلی آشکار شد که قضایا به‌مراتب پیچیده‌تر از این است. بنا بر نظر بن‌سعید، مندلی به‌مثابه شخصیت برجسته‌ی انترناسیونال چهارم فکر می‌کرد که پراکندگی طبقه‌ی کارگر انسجامی ساختاری ندارد. رقابت بین مزدبگیران، از بیرون و از سوی سرمایه‌داران تحمیل شده است و بنابراین درگذشتن و فراتر رفتن از آن اجتناب‌ناپذیر است. پاسخ بن‌سعید به چنین برداشتی به شرح زیر است:

«انسجام و جان‌سختی شیوه‌ی تولید که در آن سرمایه در مقام بتواره‌ی زنده قانونش را بر کل جامعه تحمیل می‌کند و به نحو گسست‌ناپذیری رقابت بین مالکان و کارگران مزدبگیر پرتاب‌شده به بازار کار را پابرجا نگه‌می‌دارد، دچار کم‌تخمینی شده است. گاه تقلیل تفاوت‌های اجتماعی متخاصم صرفاً به «سطوح ناموزون آگاهی»، از دشواری‌ها می‌کاهد. از این‌رو، مندلی سرانجام به زمان اعتماد می‌کند، به این بازگرداننده و یک‌سان‌سازنده‌ی رویدادها در پیشگاه ابدیت، و برای هموار کردن این ناهمواری‌ها، به هم‌بستگی سازگاری زمان با هستی‌شناسی مقدر پرولتاریا، متوسل می‌شود.» [۴]

«اعتماد به زمان»: هسته‌ی مرکزی خودِ معضل است. عبارت مشهور والتر بنیامین در «تزهایش پیرامون فلسفه‌ی تاریخ»، مبنی بر این که «ما در سیر جریانی جاری حرکت می‌کنیم»، یعنی باور به این که از زمان بین‌الملل دوم به این سو هیچ چیز بیش از این «طبقه‌ی کارگر آلمان را فاسد نکرده است»، به پایدارترین عنصر «درک رایج» از جنبش انقلابی سده‌ی بیستم بدل شده است. [۵] بدیهی است که این درک با پایان «سوسیالیسم واقعاً موجود» از نوع شوروی‌اش، دیگر استواری و اعتبار پیشین را ندارد. بریدن از این باور بدون کنار نهادن مارکسیسم دربرگیرنده‌ی نقدی است که به معنای انتقاد از خودِ مارکسیسم نیز هست. این وظیفه هم‌چنین باید به‌مثابه شرط ضروری کنش انتقادی فهمیده شود تا قادر باشد به نحوی مؤثر علیه حکایت «پایان تاریخ»، که خودِ روایت به روز شده‌ی تألیف تاریخ از سوی فاتحان است، به کار آید.

نیاز به گفتن نیست که مسئله‌ی مقولات شناختی‌ای که برای تجربه‌ی تازه (و درون‌ماندگار) تاریخ ضروری‌اند، مسئله‌ای کهنه است. این پرسش مؤکداً پرسش بنیادگذار فلسفه‌ی مدرن، و به بیان دقیق‌تر، پروژه‌ی انتقادی از دوران کانت است. می‌دانیم که کانت این پرسش را با تنقیح مفاهیم ماتقدم [a priori] و صرفاً صوری (یعنی مشتق‌نشده از تجربه) پاسخ داد که از مجرای آن‌ها سوژه به نحوی فعال ابژه‌ی دانش را تأسیس می‌کند؛ و این مقولات دقیقاً مقولات مکان و زمان‌اند. [۶] کانت آن‌ها را به‌مثابه شکل‌های ناب شهود حسی [یا سهش] تعریف می‌کند — همانا در مقام شروط ماتقدم هر تجربه‌ی ممکن — که

جای‌گاهشان نزد سوژه است. زمان و مکان دیگر به شیوه‌ی جزمی یا ناب تجربه‌گرایانه‌ی متافیزیک کهن، یعنی به‌مثابه جوهرهای فی‌نفسه موجود، یا قالب‌هایی بی‌تفاوت و تهی فهمیده نمی‌شوند که ابرها آن‌ها را در مکان یا حوزه‌ای معین اشغال می‌کنند. اما بین این دو شکل ماتقدم، زمان از جای‌گاهی ممتاز نسبت به مکان برخوردار است، زیرا زمان شرط صوری همه‌ی پدیده‌ها، و نه فقط پدیده‌های خارجی است. زمان به بازنمایی‌ها نظم می‌بخشد و رابطه‌ی بین بازنمایی‌ها در ذهن ما را تعیین می‌کند. از طریق زمان است که ذهن به خود آگاه می‌شود و در مواجهه با چیزی خارج از خود تأثر می‌پذیرد. بنابراین وحدت بازنمایی‌ها را توسط آگاهی آغازین ممکن می‌کند، زیرا، به‌مثابه وحدت امر کثیر، به بازنمایی امکان می‌دهد که در قالب وحدت (ترکیبی)، امر کثیری را که از راه شهود حسی به او داده شده است، از طریق مقولات (مثلاً علیت) تعیین بخشد. هرچند زمان به‌مثابه امری مطلق در نظر گرفته نشده است، اما کارایی آن را دارد که به‌مثابه شکلی فعال، در سامان‌بخشی به هر آن‌چه از راه تجربه‌ی حسی به او داده شده است، عمل کند و بنابراین فرانمودی تهی نیست. واقعیت زمان، سوژکتیو است؛ زمان به سوژه اجازه می‌دهد که پدیده‌ها را دریابد و خود را در جهانی قرار دهد که در آن دیگر هیچ چیز با اراده‌ی لاهوتی سامان نمی‌یابد، و خود را هم‌چون چیزی معرفی کند که می‌تواند بنا بر اصول عقلی به شناخت درآید و تبدیل یابد.

همان‌گونه که در ادامه‌ی این جستار خواهیم دید، بن‌سعد نیز می‌خواهد برای زمان امتیاز ویژه‌ای قائل شود، مقوله‌ای که مؤکداً در عناوین آثار متعددی از او ظاهر می‌شود [۷] و الهام‌بخش نام نشریه‌ای است که او در سال ۲۰۰۱ بنیان‌گذاری کرد: **علیه زمان**. اما درک او از زمان قطعاً رو به سوی هگل دارد: زمان، اکنون است، نه فقط جوهرزدایی‌شده، بلکه سوژه‌زدایی‌شده نیز، هم‌چون جنبشی گرفتار در نفی دائمی در رابطه‌ی دیالکتیکی‌اش با مکان و در دیالکتیک درونی‌اش، که در آن سه ساحت زمان (گذشته، حال، آینده) یکی پس از دیگری در یک‌دیگر فرومی‌غلتنند. حال، هم‌چون یک «اینک» به دیگری خویش گذار می‌کند؛ حال، بی‌واسطه از سوی آینده‌ای نفی می‌شود که آن نیز به‌نوبه‌ی خود، خود را نفی می‌کند و گذشته را تولید می‌کند. [۸] نزد هگل فقط زمان واقعی نمایش‌گر دیالکتیک سه ساحت زمان در شکل مشخص آن است و به آشتی دوباره‌ی زمان واقعی و سلبيت نائل می‌شود. در این شکل، نفی بی‌رحمانه و سازش‌ناپذیر زمان ضرورتاً همراه است با حفظ زمان حال، که در مقام زمان حال توسط زمان گذشته وساطت می‌شود و دقیقاً عبارت از کل زمان است. همان‌گونه که در طبیعت، گذشته به‌جای ناپدید شدن تام و تمام، در مقام اکنون، در حال حضور دارد و در قلمرو روح، جانی دوباره می‌یابد. خط زمان، خطی است دایره‌وار، بسا مارپیچ. مادام که زمان حاضر گورستان گذشته نیست، بلکه تجدید حیات دیالکتیکی آن است، گرت‌های است از زمان تاریخی. بنابراین تاریخ فقط در عطف به تقدم زمان حال و به‌مثابه زمانی که دربرگیرنده‌ی هر سه ساحت

زمان است، معنا می‌یابد. از همین رو تاریخ مشخص هم‌چون امکان فهمیده می‌شود و خودِ دانش فلسفی نیز نه تأملِ نگرورزانه‌ی ابدیت، بلکه دانش به هستی، متناظر با زمان‌مندیِ خویش است.

چشم‌انداز بن‌سعید از اکنون چشم‌اندازی متغیر است، آن‌هم در هر دو معنای زمان‌مند و منطقی این اصطلاح. مقولات در جنبش‌اند، تاریخت یافته‌اند. این عملیات به چیزی راه می‌برند که «دیالکتیک» نامیده می‌شود؛ همان‌گونه که انتظار می‌رود، این‌جا جایی است که مارکسیسم وارد صحنه می‌شود، اما نه به شیوه‌ای مستقیم. عمل انتقادیِ روشنایی‌بخش به زمینه‌های متافیزیکِ قدیم باید تجدید حیات شود تا بتواند دوباره مفهومی از زمانِ تاریخی را اختراع کند که شایسته‌ی لحظه‌ی سقوط و فروپاشی خدایان باستان است. در حقیقت، اگر ما مارکسیسم را نه صرفاً به‌مثابه سنتی روشن‌فکرانه یا «تئوری والا» [high theory]، بلکه در دامنه‌ای گسترده‌تر و در معنایی تاریخی آموزه‌ای بدانیم که به پراتیک و جهان‌بینی نیروهای عظیم اجتماعی و سیاسی، به سازمان‌ها، حزب‌ها و دولت‌ها شکل می‌بخشد، آن‌گاه کاملاً آشکار است که معنای دیالکتیکِ تاریخی به طور مشخص عبارت خواهد بود از نوعی روایت [narrative] که بر محور ایده‌ی تاریخ انسانی و هم‌چون راهی طولانی به سوی پیشرفت، یا به سوی پیروزی انقلابی نهایی، ساختار یافته است. هدفِ نهفته، اما نه فراگیرِ این فلسفه‌ی تاریخ عبارت از تدارک تضمینی برای این امر است که از دل تناقضات موجود، جامعه‌ی دیگری متولد خواهد شد، یا به عبارت دیگر، انقلاب و پیروزی در واقع اجتناب‌ناپذیرند؛ به گفته‌ی مشهور فیدل کاسترو، «تاریخ — در معنای اخص کلمه — ما را تبرئه خواهد کرد.» ما می‌توانیم هم‌آوا با آلتوسر این نوع از روایت تاریخی را «غایت‌شناسی»، یا مانند بنیامین «ایدئولوژی پیشرفت» بنامیم، اما گمانی نیست که این روایت، ماتریس «فهم عمومی» جنبش کارگری را در سراسر اواخر سده‌ی نوزدهم و کل «سده‌ی کوتاه بیستم» شکل بخشیده است. بدون این باور — یا به معنای عمیق این کلمه — تعهد سوپرکتیو میلیون‌ها انسان مبارز که اغلب زندگی خود را قربانی کردند، توانایی فوق‌العاده‌ی مقاومت جنبشی که به طور مداوم با سرکوب، و البته با پیروزی‌های واقعی پاره‌وار، محدود و ناپایدار همان جنبش روبرو بود، رازآمیز و غیرقابل‌فهم می‌شد. این آسیب‌شناسی هم‌چنین شامل حال همه‌ی انواع جریان‌های متخاصم جنبش کارگری نیز می‌شود که به‌رغم همه‌ی تفاوت‌های تقلیل‌ناپذیرشان با یک‌دیگر، در این ماتریس قرار می‌گیرند.

البته مدت‌ها پیش از فروپاشی نهایی سال ۱۹۹۰، ناپایداری‌ها و ناکامی‌های انقلاب در سده‌ی پیشین نشانگر این نگرش بود و تقریباً همه‌ی اندیش‌مندان عمده‌ی سنت با اصطلاح مارکسیسم غربی از بلوخ و لوکاچ گرفته تا سارتر، گلدمن و آلتوسر، نقدهای قدرت‌مندی بر آن تألیف کرده‌اند. با این حال این نگرش در

گستره‌ای فراخ‌تر، محور مرکزی «فهم عمومی» و گفتمان جاری کنش‌گران، کادرها و رهبران «جنبش مارکسیستی واقعاً موجود» باقی ماند. این واقعیت هم‌چنین نشان می‌دهد که تأثیر اندیش‌مندان فوق‌الذکر بر این نگرش تا چه اندازه به لحاظ سیاسی محدود بود. این موضوع برای فهم شیوه‌ی واکنش بن‌سعید نسبت به رویداد سال ۱۹۹۰ جنبه‌ی بنیادین دارد؛ رویدادی که آلن بدیو آن را «فاجعه‌ی تیره و تار» می‌نامد [۹] و از نظر بن‌سعید — در صورت‌بندی دیگری — «آغشته به چیزی است رازآمیز، چه در خاستگاه و چه در شاخه‌شاخه شدنش.» [۱۰] خاستگاه و شاخه‌شاخه شدنِ فروپاشی اتحاد شوروی را باید به‌مثابه رویدادی خالصاً فلسفی به اندیشه درآورد. و همین چالش است که بن‌سعید نیروی عظیمی صرف آن کرده است، نیرویی که البته هرچند سیاسی است، در اساس نظری و بسا فلسفی است. از همان لحظه‌ی آغاز، و به دلیل مشکلات مرتبط با بیماری‌اش، او بعضاً از همه‌ی مسئولیت‌ها در رهبری سازمانش کناره‌گیری کرد و عمده‌ترین وقت خود را صرف فعالیت‌های تألیفی نمود؛ چهار کتاب پیش از ۱۹۸۹ و نزدیک به بیست‌وپنج کتاب پس از آن، که مهم‌ترین آن‌ها سرشتی فلسفی دارند. **مارکس نابه‌هنگام**، نمودار نقطه‌ی اوج جریان فوق‌العاده بارآور کار اوست.

اندیشیدن به پایان سده‌ی بیستم به‌مثابه رویدادی خالصاً فلسفی می‌تواند به دو شیوه فهمیده شود: به گونه‌ای سلبی، به معنای انکار تقلیل این رویداد به اعاده‌ی حیثیت از هر موضع نظری و سیاسی پیشاپیش موجود؛ به گونه‌ی اثباتی، یعنی مطابق با موضع فوق، نیازمند بازگشتی انتقادی به شالوده‌های نظریه‌ی مارکسیستی. این جست‌وجو برای شالوده‌های نوین، اما به معنای ایده‌ی آغاز دوباره‌ی همه چیز از بن و ریشه یا قرار دادن همه‌ی اجزای میراث موجود در سطوحی برابر و یک‌سان نیست. اما این جست‌وجو قطعاً به ارزیابی دوباره‌ی معضل کانت، معضل مقولات تجربه و زمان تاریخی، راه می‌برد، ارزیابی دوباره‌ای که باید در پرتو آن چه مباحث پسا-کانتی نامیده می‌شود و در آن مارکسیسم، هرچند نه به نحوی اختصاصی، جنبه‌ی محوری دارد، پیش‌برده شود.

زمان مسیحایی رو در روی زمان دیالکتیکی

نخستین ره‌آورد دستگاه‌مند اثر بن‌سعید در این راستا، کتاب او در سال ۱۹۹۰ درباره‌ی والتر بنیامین است که با معرفی بنیامینی بیش‌تر سیاسی و نه صرفاً نظریه‌پرداز نقد ادبی و فرهنگی به خوانندگان فرانسوی، نقش مهمی در ادبیاتی ایفا کرد که در آن زمان به چهره‌نگاری بنیامین می‌پرداختند. [۱۱] اما چرا بنیامین؟ زیرا به‌نظر می‌آمد که درک موعودگرایانه یا مهدوی [messianic] بنیامین از تاریخ و زمان رادیکال‌ترین نقد آن «ایدئولوژی پیشرفت» و آن تعبیر غایت‌شناختی از تاریخ است که جنبش کارگری را در نبردش علیه

فاشیسم خلع سلاح کرده است؛ ایدئولوژی‌ای که در آن زمان به طور قطع و بازگشت‌ناپذیری فروخته و مرده بود. رویکرد بنیامین در مواجهه با فاجعه‌ی نازیسم و آغاز جنگ جهانی تازه، نگاهی به تاریخ به‌مثابه انباشته شدن ویرانه‌ها، درکش از انقلاب به‌عنوان انتقام مغلوبان گذشته و نه به‌مثابه نسخه‌ای اتوپیایی برای آینده، همه‌ی این‌ها دلایلی قوی و سازگار با موقعیت شکست در سال‌های آغازین دهه‌ی ۹۰ قرن بیستم بود. به سخن بن‌سعید: «اتحاد پروژه‌ی انقلابی با میراث اتوپیایی اینک شکسته و گسسته شده بود.» [۱۲]

انسو تراورسو [Enzo Traverso] در پیش‌گفتار به دومین ویراست فرانسوی این کتاب [۱۳] به درستی به این رویکرد ضداتوپیایی، به‌مثابه «درونی شدن شکست» اشاره می‌کند، «درونی شدنی که البته به معنای تسلیم شدن به ایدئولوژی مسلطی نیست که اتوپیا را در توتالیتاریسم مضمحل می‌کند.» [۱۴] تراورسو همچنین تأکید می‌کند که تأویل بن‌سعید از بنیامین در مقام اندیش‌مندی استراتژی‌پرداز و مبارز — که همراه است با تأیید موعودگرایی بنیامین و این‌که این موعودگرایی سراسر ناسوتی و تابع امر سیاسی باقی می‌ماند — به لحاظ فلسفی قابل دفاع نیست. غایت‌شناسی سیاسی بنیامین را باید جدی تلقی کرد و بن‌سعید بعد غایت‌شناختی قدرت‌مند رویکرد بنیامین در سراسر آثارش را هرگز پنهان نمی‌کند. به علاوه، از اندیشه‌ورزی استراتژیک هیچ چیز از درک موعودگرایانه از تاریخ دورتر و بیگانه‌تر به نظر نمی‌آید، درکی که بنا به تعریف بر انکار رادیکال هر مفهومی از علیت و به تعلیق نه کم‌تر رادیکال‌تر رسالت عامل تاریخی استوار است.

به‌هرحال نکته‌ی دیگری که باید بر سخن فوق‌افزود این است که کتاب بن‌سعید درباره‌ی بنیامین فقط یک وجه از طرح کار این نویسنده در زمینه‌ی رویدادهای پس از دهه‌ی ۱۹۹۰ است، همانا لحظه‌ی واکنش بی‌واسطه نسبت به فاجعه. کتاب **مارکس نابه‌هنگام** معرف کار صبورانه‌ی دوباره پیرامون این موضوع و موضع نظری‌ای اساساً دگرگونی‌یافته است، اثری که خواهیم کوشید در ادامه‌ی این جستار عناصری از آن را توصیف و بازنمایی کنم.

پنج سال پس از تک‌نگاری بن‌سعید پیرامون بنیامین، ارجاع به نویسنده‌ی **ره‌گذرها** [اثر بنیامین] حفظ شده، اما وزنه‌ی نسبی‌اش اینک کم‌ادع‌تر شده است. بن‌سعید، از همان نخستین صفحات کتاب موضع خود را در چارچوب مرزهای سنت مارکسیستی روشن می‌کند:

«من فراخ‌نای بسیار گونه‌گون یک قرن قرائت‌ها و اظهارنظرها را پیموده‌ام. رویکردهای کائوتسکی یا لوکزامبورگ، بوخارین، گرش، آلتوسر یا رُسدولسکی راهبر من به مارکسی واحد نیست. بنابراین ما باید

مسیر و همراهان خود را برگزینیم. تا جایی که به من مربوط است من دو میانجی گر عظیم را ترجیح می‌دهم؛
والتر بنیامین و آنتونیو گرامشی را.» [۱۵]

این قطعه ممکن است این احساس را پدید آورد که این دو اندیش‌مند در سطوح واحدی قرار داده شده‌اند. اما در واقع این طور نیست. بنیامین فراهم‌آورنده‌ی نوعی فضای عمومی ارزش‌گذارانه برای اثر بن سعید است و قطعاً به آن صیقلی انتقادی و تعیین‌کننده می‌دهد، در عین حال که حمله‌ی بنیامین به «ایدئولوژی پیشرفت» سراسر حفظ می‌شود. مسلماً در این اثر با ارجاع به تبار مارانی-یهودی [Marrano-Jewish] بنیامین و گرایش او به قهرمان‌گرایی و هم‌آلود [یا مالیخولیایی] در رویارویی با شکست تاریخی، تاحد معینی به هویت‌یابی او در مقام موجودی انسانی اشاره شده است. با این حال، موضع فلسفی‌ای که به‌مثابه هسته‌ی مرکزی بخش سوم کتاب (فصل‌های ۷ تا ۹) طرح شده است، به‌عنوان موضع یک «درون‌ماندگاری نوین» با ارجاعاتی به خوبی مستدل‌شده به گرامشی، عرضه می‌شود. [۱۶] این موضع دربردارنده‌ی صورت‌بندی دوباره‌ی مقولات بنیادین تجربه‌ی تاریخی و زمان‌مند به‌گونه‌ای دیالکتیکی و رادیکال است، آن‌هم بر پایه‌ی قرائتی دست‌گام‌مند و جدلی از مارکس و هگل، به‌ویژه قرائتی از **کاپیتال و علم منطق**؛ و این بررسی‌ها سراسر متفاوتند با بررسی فراخوانی برهه‌ی سال‌های پیشین و سال‌های بلاواسطه پس از ۱۹۹۰، به سیاقی بنیامینی.

پرسش‌های بنیادین و پایان‌ناپذیری را که بن سعید می‌کوشد به آن‌ها پاسخ دهد می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد: تاریخ را در رابطه‌اش با پراتیک انسانی و با سیاست چگونه باید بفهمیم؟ آیا می‌توانیم از «ضرورت» تاریخ، از «قوانین تاریخ»، از «تقدیر» یا «قدرگرایی»، یا شیوه‌ای از علیت که در درون تاریخ عمل می‌کند، سخن بگوییم؟ چگونه می‌توانیم به مفاهیم «امکان تاریخی»، «کشاکش» و «مبارزه» باور داشته باشیم؟ و برای آغازیدن به پاسخ‌گویی این پرسش‌ها، چه نوعی از چارچوب نظری برای جست‌وجو و کنکاش در این پاسخ‌ها ضروری است؟

بنا بر نظر بن سعید، مارکس نوعی تازه از عقلانیت علمی را فراآراست، البته نه در معنای «گسست» آلتوسری، یعنی گسست از پیش‌تاریخ ایدئولوژیکی از پیش موجود. این نوع تازه‌ی علم باید به‌مثابه مفصل‌بندی سه رویکرد فهمیده شود: **علم** [science] ایجابی ملهم از مدل علوم دقیقه که پس از آن تسلط یافت؛ **علم** [Wissenschaft] آلمانی که اساساً راجع است به میراث دیالکتیک هگل؛ و سرانجام **نقد**، در قالب نقد اقتصاد سیاسی که میانجی بین آن دو علم پیشین است. اما این مفصل‌بندی نه به‌مثابه ساخت‌واره‌ای هماهنگ، بلکه باید به‌عنوان تنشی مولد بین این سه عنصر فهمیده شود که غیرقابل تقلیل به هریک از

این سه عنصر باقی می‌ماند. [از یک سو] در درون این چارچوب است که تنازعات بین عینیت دانش و تاریختش می‌تواند حل و فصل شود؛ و از سوی دیگر، با وارد کردن زمان‌مندی به درون مقولات تحلیلی و برعکس، با وارد کردن مقولات عقلایی به درون استدلال‌های زمان‌مند. از همین رو، این علم تازه جنبشی را بازسازی می‌کند که راهبر ما از پدیدار به جوهر شیوه‌ی تولید است و جنبشی را بازتاب می‌دهد که جزئی از همان واقعیتی است که در جستجوی نفوذ در آن است.

همان‌گونه که به لحاظ منطقی انتظار می‌رود، بخش بعدی زیر عنوان «درون‌ماندگاری نوین» به پژوهشی در اعماق برای یافتن متونی دال بر این نوع علم تازه می‌پردازد؛ همانا در **کاپیتال**. هدف این پژوهش بحث پیرامون موضوع کلاسیک روش بازنمایی و رابطه‌اش با منطق هگل است. هدف ویژه‌ی این پژوهش، با اتکای راسخ به قرائت تعیین‌کننده‌ی استاورس تومبازوس [Stavros Tombazos] از اثر عمده‌ی مارکس، فراهم‌آوردن درکی از مفهوم مارکسی زمان‌مندی است. [۱۷] به زبانی عمومی‌تر، بن‌سعید از تأویلی هگلی از **کاپیتال** دفاع می‌کند که به‌رغم هگلی‌بودنش وجوه وجودی ساختاری را در چارچوب دیالکتیکی وسیع‌تری ادغام می‌کند. این تأویلی دیالکتیکی است متمایز از باصطلاح تأویل «منطقی-تاریخی» که به پیروی از برخی پیش‌نهاده‌های انگلس، بر نوعی توازی صریح بین نظم منطقی مقولات و نظم ظهورشان در روند واقعی تاریخ استوار است (مثلاً کالا = سرمایه‌داری تجاری؛ تولید = سرمایه‌داری صنعتی، و غیره). هم‌چنین متفاوت است با رویکرد ملهم از مکتب فرانکفورت که تأکید را منحصرأ بر دیالکتیک شکل ارزش می‌نهد و بنابراین همه‌ی ملاحظات راجع به مقدار کمی را کنار می‌گذارد و آن‌را با روایتی جای‌گزین می‌کند که قرار است به‌مثابه گسترشی همه‌جانبه همه‌ی شکل‌های اجتماعی انتزاعی را در نظریه‌ی مارکسی شامل شود. در تقابل با روایت نخست، بن‌سعید می‌خواهد از تقدم ساختار بر روند پیدایش و تکوین آن ساختار دفاع کند: «ساختار کلید پیدایش و پویش خود را در دست دارد.» [۱۸] البته این به آن معنا نیست که رابطه‌ای بین این دو وجود ندارد (یعنی به معنای ساختارگرایی نیست)، اما به معنای رابطه‌ی مفصل‌بندی معکوس آن‌هاست. و این مفصل‌بندی معکوس جای‌گاه زمان‌مند ویژه‌ای دارد. به عبارت دیگر، تقدم روش‌شناختی زمان حال را تأیید می‌کند:

«زمان حال شناخت ضرورتاً نادرست ساختار درونی شیوه‌ی تولید را به بهای وارونگی‌ای طرد می‌کند که به‌واسطه‌ی آن، سرمایه بر شکل‌های آغازین خود تسلط می‌یابد. نقد اقتصاد سیاسی، به‌مثابه نفی بتواره‌گرایی علمی، در این [زمان] حال متقدم یا گشاینده ریشه دارد.» [۱۹]

در رویارویی با روایتِ — دیالکتیکی ولی شکل‌گرایانه‌ی — دوم، بن‌سعید باز هم با پیروی نعل به نعل از قرائتِ تومبازوس، مخالف بازسازی و بازگشت کامل به دیالکتیک کمیت و کیفیت است که مارکس آن را در واکاوی‌اش از کالا اختیار کرده است. معضلی که باید حل شود مشکل مقوله‌ی «مقدار»، یعنی اندازه‌گیری ارزش یک کالا به‌وسیله‌ی زمان کار است. در نخستین نگاه به نظر می‌آید که این مسئله‌ای صرفاً کمی باشد. اما معیار سنجش یا ارجاع، در قبال آن چه سنجیده می‌شود، خارجی و بی‌تفاوت نیست، بلکه دقیقاً در آن درون‌ماندگار است. زمان ارجاعی خارجی نیست، بلکه رابطه‌ای اجتماعی است که در آن کار مشخص، از مجرا و به میانجی مبادله در بازار، به کار مجرد تحویل می‌شود و آن کار مجرد در ارزش مبادله‌ای تبلور می‌یابد. بنابراین کمیت همه چیز را تعیین می‌کند. اما «مقدار دال بر کمیتی نیست که نسبت به کیفیت بی‌تفاوت است، بلکه عبارت است از کمیتی کیفیتاً متعین.» [۲۰] نقد اقتصاد سیاسی در مقام «علم به امر مشخص» از اندازه‌ی بیرونی آغاز می‌کند تا به سوی بررسی پیوند درونی جنبه‌های کیفی و کمی حرکت کند. به تعبیر هگلی، «اندازه‌ی صوری، یا کمیتی خاص، به اندازه‌ی واقعی بدل می‌شود تا از هستی به تکوین جوهر راه ببرد.» [۲۱]

این دریافتِ درون‌ماندگار تازه‌ای است از مقدار که، **کاپیتال** ما را به‌سوی رهنمون می‌شود: «مقداری که خود را به‌مثابه کمیتی کیفیتاً تعریف‌شده متعین می‌کند، نسبت به ابژه‌ای که به آن تعین می‌بخشد، درون‌ماندگار است.» [۲۲] دلالت‌های زمان‌مند این دریافت تازه کاملاً روشن‌اند: هرچند زمان به تحویل شدن به زمان‌مندی‌ای خالصاً انتزاعی و هم‌گون‌گرایش دارد که در آن کیفیت‌ها خود را در واحدهای به لحاظ کمی اندازه‌گیری شده به نمایش می‌گذارند، زمان کیفیتاً تازه می‌یابد، همانا به کلیتی پیچیده و ناموزون از زمان‌مندی‌های جزئی و نامتمايز بدل می‌شود که هموارکننده‌ی منطق متناقض رویدادها و فرآیندهای تاریخی‌اند.

این منطق در فصل بعدی کتاب، که به پیروی از صورت‌بندی ماکس وبر، از عنوانی ویژه، همانا «اضطرار منطق تاریخی»، برخوردار است، به طور کامل مورد بحث قرار می‌گیرد. موضوع تأکید و تمرکز در این فصل پیوند بین زمان‌مندی و علیت همراه با ارزیابی دوباره از مقولات قانون، غایت‌شناسی و امکان، در پرتو این «درون‌ماندگاری نوین» است. معضل اصلی در این‌جا چیرگی بر دوئالیسم کهنه‌ی کانتی بین طبیعت و آزادی یا بین حدوث و ضرورت، یا به زبانی معاصرتر، چیرگی بر دوئالیسم بین تکینه‌گی رویدادها و تصمیم‌ها و تعینات مقدر و درونی فرآیندهاست. علم تازه‌ی مارکس دقیقاً در کی از ضرورت را به‌مثابه ضرورتی درخور و به‌عنوان زنجیره‌ی پیوندهای درونی بین شرایط و معلول‌ها مجاز می‌کند که هم با نگرش حدوث تصادفی

ناسازگار است و هم با جبرگرایی. این علم، بنابراین ادراک تجربه‌ی قانون‌ها در تاریخ را به‌مثابه قانون‌های گرایندگی ممکن می‌کند. این قوانین برخلاف قانون‌های طبیعی یا مکانیکی فقط از مجرا و به میانجی زنجیره‌ای از گرایش‌ها و ضدگرایش‌های متناقض عمل می‌کنند. از این رو، تحقق آن‌ها مستلزم بازی ثابت بین ضرورت و تصادف یا امکان حدوث است: یک رویداد پیش‌بینی‌ناپذیر از طریق وضع کردن پساہنگام [یا مسبوق به گذشته‌ی] شرایط خود در مقام ضرورت، خود را متعین می‌کند. به این ترتیب، اگر ما غایت‌شناسی را نه به‌مثابه تسلیم به استعلا، بلکه به‌عنوان «سرانجام‌یافتگی درونی» و ایقان درون‌ماندگار بفهمیم، آن‌گاه غایت‌شناسی و درون‌ماندگاری دیگر برسازنده‌ی یک تنازع نیستند: «تخالف بین غایت‌شناسی هگلی و درون‌ماندگاری اسپینوزایی در اختراع روابط زمان‌مند، بدون علل آغازین و انجامین، و در ضرورت‌های ثقل‌مانند کشاکش‌های اجتماعی، حل می‌شود.» [۲۳] این‌جاست که ما فراخنای مفهوم درون‌ماندگاری تازه را، آن‌چنان که در قطعه‌ی مشهور گرامشی در دفترهای زندان (دفتر دهم) آمده است کاملاً درک می‌کنیم، قطعه‌ای که بن‌سعید آن‌را به تفصیل نقل می‌کند: «آیا کشف اصل منطقی صورتی «قانون‌گرایی» بر «درون‌ماندگاری» ای نوین و بر درکی تازه از «ضرورت» و آزادی دلالت ندارد؟» [۲۴] این‌جا تاریخ به‌مثابه امکان تعیین‌یافته، گشوده به روی پراتیک انسانی و انشاقات زمانی پُررویداد پدیدار می‌شود.

بن‌سعید در این‌جا متوقف نمی‌شود: او در حرکت دیالکتیکی دیگری به پرسش ضرورت و تصادف از طریق اقدام گرامشیایی «تاریخی کردن مطلق» پاسخ می‌دهد تا از این‌راه موعودگرایی بنیامینی را دوباره تفسیر کند: اگر ضرورت فقط می‌تواند در عطف به ماسبق فهمیده شود و اگر رویداد به تعیین‌بخشی به خویش فقط به‌صورت پساواقع [ex post facto] دست می‌یابد، آن‌گاه ضرورت در لحظه‌ی سرانجام‌یافتگی تاریخی تعلیق می‌شود. لحظه‌ای که بنیامین آن‌را آخرالزمان می‌نامد، می‌تواند به‌مثابه تخمینی تردیدآمیز فهمیده شود:

«فقط ضرورت به‌مثابه مقوله‌ای متعلق به گذشته، خود را پیاپی به‌مثابه امکانی آشکار می‌کند که به گذشته پیوسته است و اکنون دیگر نمی‌تواند ملغی شود. در مقام مقوله‌ای متعلق به آینده، امکان عبارت است از ضرورتی که کماکان در حالت بالقوگی است. واقعیت به‌مثابه مقوله‌ای متعلق به حال، به نحوی تجزیه‌ناپذیر ترکیبی است از ضرورت و امکان.» [۲۵]

بن‌سعید در ادامه‌ی گفتاورده فوق تذکر می‌دهد که «این [زمان] حال، زمان سیاست است»، زمانی است ناپالوده که در آن، پراتیک بین مرزهای زمان‌مندی‌های متناقض و امکانات متعین اسیر شده است. هگل،

چنان که مشهور است، در *مقدمه به عناصر فلسفه‌ی حق* برای تعریف تقدم زمان حال نوشت که وظیفه‌ی اندیشه‌ی فلسفی «بازشناسی خرد به‌مثابه گل سرخی است در صلیب حال.» [۲۶]

به نظر می‌آید که موضع بنیامین در این جا احیا شده است، اما از چشم خواننده‌ی نکته‌بین دور نمی‌ماند که این ارجاع به جنبه‌ی موعودگرایانه در خود عمیقاً دیالکتیکی شده و در پویایی درون ماندگار و زمان‌مند تحقق بالقوگی‌های زمان حال تألیف شده است؛ و این، با کمال احترام به بنیامین، چیزی است آشکارا متفاوت، و در حقیقت متناقض است با نگرش بنیامین به انقلاب، به‌مثابه جهشی دفعتی به سوی گذشته، در لحظه‌ی انقطاع مطلق زمان. مفهوم دیالکتیکی زمان‌مندی دلالت دارد بر برش از مفاهیم مارکسیستی سنتی معطوف به سوژه‌ی تاریخی به‌مثابه یک نیروی درونی جمعی هم‌گون و سراسر خودفرمان، چه ما این نیرو را از لحاظ اجتماعی به‌عنوان یک طبقه تعریف کنیم و چه به لحاظ سیاسی، به‌عنوان یک حزب:

«این هویت میانجی‌گر قطب‌های متضاد، سوژکتیویته‌ی خودفرمان را ویران می‌کند. نادیده گرفتن این وحدت متناقض، به تفسیرهایی انتزاعی و تک‌خطی، ساختارگرایانه-عینیت‌گرایانه از یک‌سو، و انسان‌گرایانه-اراده‌گرایانه از سوی دیگر، می‌انجامد که بحران بشریت را به بحران رهبری انقلابی تقلیل می‌دهند.» [۲۷]

بعد انتقاد از خود این اشاره‌ی اخیر، با توجه به صورت‌بندی آخر گفتاورد فوق، بسیار چشم‌گیر است: عبارت «بحران تاریخی بشریت به بحران رهبری انقلابی تقلیل یافته است»، آشکارا یادآور ادعای تروتسکی در برنامه‌ی انتقالی بین‌الملل چهارم است.

انتقاد تند ذیل به غایت‌شناسی جامعه‌شناختی و سیاسی مندل، فراخنای نقد را اینک گسترده‌تر می‌کند:

«اگر نهایتاً توده‌ها تاریخ را می‌سازند، این «ساختن» با شیوه‌ای که اراده و آگاهی معمولاً تعریف می‌شوند، سازگار نیست. آیا طبقه یک سوژه است؟ شاید، اما سوژه‌ای آشفته، متناقض و روان‌پریش. آیا، آن‌طور که لوکاج می‌پندارد، حزب یک سوژه است؟ شاید، اما سوژه‌ی دیوانگی، خطاکاری‌ها و کابوس‌های وحشت‌انگیز. سالیان دراز، عوامی‌گری مارکسیستی مکانیسم کور بازار را نقطه‌ی مقابل برنامه‌ریزی مهارشده‌ی آینده قلمداد می‌کرد و منتظر ظهور آگاهی در تاریخ بود ... قرن بی‌ترجم، این نگرش متکبرانه را به دستان عقوبتی عملی و سیاسی سپرد.» [۲۸]

این‌ها شاید واضح‌ترین و وحشتناک‌ترین سطور است که یک مارکسیست انقلابی در تفکر پیرامون تجربه‌ی شکست‌های قرن پیشین نوشته است. البته این سخنان به معنای شانه خالی کردن از وظیفه‌ی

ساختن یک نیروی اجتماعی ستیزه‌جو برای براندازی سرمایه‌داری نیست. با این حال، معضل وحدت، یا به زبان بهتر، معضل اتحاد چنین نیرویی را باید به‌مثابه یک **مسئله‌ی باز**، و نه به‌مثابه مسئله‌ای به لحاظ جامعه‌شناختی مفروض، یا معلول پساہنگام «مأموریتی تاریخی» در نظر گرفت. عرصه‌ای که این مسئله باید بر پهنه‌ی آن به شایستگی طرح شود، قلمرو سیاست است، آن‌هم در پیوندی انفکاک‌ناپذیر با مفهوم هژمونی. بن سعید در آخرین نوشته‌اش به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر به انتقاد از توهّمات «ضد-سیاست» هالووی و نگری برمی‌خیزد و انحلال ساحت سیاست در «پراتیک» بی‌دروپیکر «مفصل‌بندی» امر اجتماعی، نزد لاکلو و موفه را مورد انتقاد قرار می‌دهد. [۲۹] او در برابر آن‌ها درس‌های لنین و گرامشی را به‌مثابه متفکرانی قرار می‌دهد که قائل به خودویژگی مبارزه‌ی سیاسی بودند و آن را غیرقابل تقلیل به بازی متقابل منافع و خواسته‌های سیاسی، می‌دانستند. امکان مداخله‌ای سیاسی که هم متحدکننده و هم متعهد به پلورالیسم باشد و بتواند با نیروی متحد سلطه‌ی سرمایه‌داری مقابله کند، بی‌آن‌که مبارزات چندین‌گانه و راهبری‌شده از سوی گروه‌های کم‌مرتبه‌تر را نادیده بگیرد، دقیقاً در این شکاف شالوده‌ریز بین امر سیاسی و امر اجتماعی و تمایز بین طبقات یا گروه‌های اجتماعی و سازمان‌هایی نهفته است که آرزومند تدارک چنین درک و معنایی از جهت‌گیری استراتژیک هستند. از این رو آن‌چه ضرورت دارد نیروی سیاسی سازمان‌یافته‌ای است با هدف قدرت سیاسی، که وظیفه‌اش کنش‌گری به‌مثابه عامل این مداخله است، آن‌هم در تعارض با طرح دفاع از خودکفایی جنبش‌های اجتماعی، که بن سعید آن‌ها را به‌مثابه «توهم اجتماعی» ذاتی «وجه وجودی اتوپیایی» تعریف می‌کند که امیدوار به باززایی موجی از خیزش‌های «از پایین» است. اما او برای پرهیز از هرگونه سوءتفاهم تأکید می‌کند که «به همان درجه و میزان که رابطه‌ی چنین حزبی با منافع اجتماعی به گونه‌ای تقلیل‌ناپذیر مناقشه‌برانگیز می‌شود، پلورالیسم سیاسی (و پلورالیسم کنش‌گران اجتماعی نیز) در بنیاد و نوامیس آن حزب ریشه دارد.» [۳۰]

فرمان تخطی‌ناپذیر استراتژیک

دیالکتیک زمان تاریخی نزد بن سعید و فراخوانش برای فهم استراتژیک تازه‌ای از سیاست، معرف بدیلی اصیل و امیدوارکننده برای شرح تنازعاتی است که به نظر می‌رسد در آن‌ها، اغلب اندیشه‌ورزی رادیکال معاصر پیرامون رابطه‌ی این دو سطح، گرفتار و بسا درمانده شده است: از یک سو فراسیاست نابی از رخداد، مشتق‌شده از ابتدال فرآیندها، پی‌آمدها و مقدرات، یا، از سوی دیگر، سیاست ذره‌وار فرآیندهای ذره‌وار مجهول‌الهی و باصطلاح ژئولوژیک، که تصویری یک‌دست از تفاوت‌های نهایتاً نامتفاوت را می‌سازند. بن سعید می‌خواهد در برابر این مفاهیم و طرح‌ها، «قمار خیال‌پردازانه» [یا مالیخولیایی melancholic]

خود را قرار دهد که به مثابه وحدت نگرش سیاسی و استراتژیک، به مثابه اخلاق و زیبایی‌شناسی کنش، تعریف شده است. این قمار، خود بر تزی دوگانه متکی است.

تر نخست: سیاست بر تاریخ تقدم می‌یابد.

تر دوم: امکان کنش سیاسی انقلابی با درکی یک‌نواخت و خطی از زمان، که تابع غایت‌شناسی پیشرفت یا پیروزی نهایی است، ناهم‌خوان و ناسازگار است. حاصل این تر، عدم تطابق‌ها در زمان، شکاف‌های درونی آن، ناهم‌سانی‌های درون‌ماندگار آن و گسست‌هایش است.

این گزاره که «سیاست بر تاریخ تقدم می‌یابد»، به این معناست که تاریخ «عملی انجام نمی‌دهد»، یا به سخن مارکس و انگلس در **خانواده‌ی مقدس**، تاریخ همتایی برای خدایی ناسوتی یا بیان خردی نیست که در جای‌گاه محکمه‌ای و الامقام ایفای نقش کند. بنابراین در تاریخ «داوری‌ای غایی» وجود ندارد: پیروزی‌ها و شکست‌ها چیزی درباره‌ی حقیقت یک عمل نمی‌گویند. شکست انقلاب‌های «قرن کوتاه بیستم»، پایان تاریخ نیست. حتی اگر این شکست اجتناب‌ناپذیر نبود، با این حال باید کماکان به مثابه نتیجه‌ی مبارزه بین گرایش‌های متخاصم فهمیده شود. در تاریخ فقط ضرورت‌های نسبی و بالقوگی‌های واقعی‌ای وجود دارند که معطوف به امکانات متناقض‌اند. اصل تصمیم‌گیرنده بین این امکانات، مبارزه است. به عبارت دیگر، سیاست تصمیمی است که به شیوه‌ی عطف به ماسبق، و بنابراین دیالکتیکی، با تبدیل مختصات بنیادین موقعیت، امکان را به ضرورت بدل می‌کند. به این ترتیب، ماحصل سیاست، دربردارنده‌ی جزئی تقلیل‌ناپذیر از پیش‌بینی‌ناپذیری و امکان‌وحدوث است. سیاستی که می‌کوشد چیزها را در ریشه‌ها دگرگون کند، به عبارت دیگر، سیاست رادیکال، باید بپذیرد که جزء تصادف یا امکان به معنای فقدان ضمانت قطعی است. از این روست که سیاست شکل قمار به خود می‌گیرد و خطر شکست را برای پای نهادن در مسیری تازه می‌پذیرد.

از این روست که زمان سیاست عبارت از زمانی پیچیده است: هنگامی که همه چیز تغییر می‌کند، بسته به این که چه تصمیمی باید اتخاذ شود، زمان سرشار از لحظه‌های آنی است، هنگام بیش‌ترین فشردگی و تراکم. همان‌گونه که لنین در گفته‌ای مشهور اظهار داشت برای موفقیت قیام، دیروز «خیلی زود» و فردا «خیلی دیر» است. یا به نقلی دوباره از تر بنیامین، «تاریخ سوژه‌ی ساختاری است که جای‌گاه یک هم‌گون و تهی نیست، بلکه زمانی است که انباشته می‌شود با زمان اکنون.» [۳۱] با این حال، تاریخ یک فرآیند است، زمانی است درازدامنه از کنش روزمره، از ترکیبی اغلب ناسپاسانه و کُندآهنگ، زمانی که در طی آن آدمی باید مقاومت کند و علیه وضع جاری بجنگد. هنگام سیاست، هنگام «ناشکیبایی کُندآهنگ»

است و برای یادآوری این تناقض در خویش باید به خاطر آورد که بن سعید آن را به عنوان «زندگی نامه‌ی خودنوشته» اش برگزیده است. [۳۲] پارادوکس این صورت‌بندی آشکار می‌کند که این دو بُعد در بازی متقابل تفاوت‌شان معطوف به یک‌دیگرند و وحدتی دیالکتیکی را شکل می‌دهند. از این رو، هنگام تاریخ، زمانی خطی نیست که طی آن چیزها اندک اندک دگرگون می‌شوند. هنگام تاریخ، زمانی ناموزون و ناهموار، زمانی قطعه قطعه و قطب‌بندی شده با جهش‌ها و فاجعه‌هاست.

امکان و ضرورت باید از «اجتناب‌ناپذیری» مداخله‌ی سیاسی‌ای که برخاسته از «عدم تطابق زمان‌ها» است، متمایز گردد. [۳۳] عامل کنش، حزب سیاسی‌ای باقی می‌ماند که به عنوان یک کنش‌گر استراتژیک تعریف می‌شود، هرچند این حزب شدیداً مغایر است با دیالکتیک ساده‌شده‌ی «آگاهی طبقاتی»‌ای که باید به شکرانه‌ی وساطت «حزب انقلابی» تحقق یابد. مفهوم کانونی «پیش‌تاز»‌ی که به مثابه خزانه‌ی آگاهی طبقاتی عمل می‌کند و بنا بر رهنمودهای آن توده‌های ناآگاه به آگاهی از منافع تاریخی‌شان دست می‌یابند، در این جا کاملاً غایب است و باید هم کنار نهاده شود. اما این درک نباید به هیچ‌روی راهبر ما به «چشم‌پوشی از حزب در مقام استراتژی پرداز، [به عنوان نهادی] متعهد به ناروشنی سرنوشت نبرد و درگیر در تلاطم روابط دائماً متغیر نیروها باشد، [ارگانی] که وجودش برای اتخاذ تصمیم‌ها در قالب شهودی عقلایی، بری از هرگونه ضمانت علمی و تاریخی و هرگونه اراده‌ی لاهوتی، ضروری است.» [۳۴]

چنین حزبی با استناد به «مدل‌های» قداست‌یافته (مانند اکتبر ۱۹۱۷، کمون پاریس، یا کاتالونی ۱۹۳۷) عمل نمی‌کند، خود را حقیقتی ازلی و ابدی نمی‌داند که در انتظار بازگشت آن است، اما بنا بر «فرضیه‌ی استراتژیک»، بنا بر تعریفی تجربی و زمان‌مند خود را موضوع خودویژگی‌های اوضاع و احوالی تلقی می‌کند که کارش راهنمایی و راهبری کنش‌هاست. بن سعید در آخرین مداخله‌ی نظری‌اش [۳۵] در ارتباط با موقعیتی که در اثر خیزش جنبش‌های اجتماعی اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ و نیم دهه‌ی نخست سده‌ی کنونی پدید آمده بود، اصطلاح جهت‌یابی استراتژیک عمده‌ای را توضیح داد که با برهه‌ی تاریخی نوین متناظر و مطابق بود. او با انتقاد از خود و بازبینی «فرضیه‌ی استراتژی مضاعف» چپ انقلابی در برهه‌ی پسا شصت‌وهشتی — همانا دوران اعتصاب‌های شورش‌گرایانه‌ی عمومی در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته و اشکال گوناگون «جنگ‌های مردمی» در کشورهای جنوب جهانی — پذیرفت که این دو شکل «قدرت دوگانه» دیگر به هیچ‌روی فراهم‌آورنده‌ی چشم‌اندازهای سیاسی قابل دفاعی نیستند. برآمد جنبش‌های توده‌ای که فراهم‌آورنده‌ی هر فرآیند انقلابی است نمی‌تواند به مثابه چیزی تلقی شود که نسبت به چارچوب نهاد‌های موجود کاملاً بیرونی است. این جنبش‌ها هم‌چنین نمی‌توانند به مثابه حمله‌ای مستقیم و رو در رو به دولت

بورژوازی در مقام قلعه‌ای محاصره شده تلقی شوند. انتقال قدرت و مشروعیت در کنش متقابل با نهادهای نمایندگی موجود است و باید از طریق مبارزه برای هژمونی‌ای متکی بر خواست‌های انتقالی و تشکیل یک اتحاد اجتماعی گسترده استقرار یابد.

نقاط رجوع و استناد این دیدگاه، گرامشی، برنامه‌ی انتقالی تروتسکی و متون مربوط به جبهه‌ی واحد، و نیز به طور قطع، رهنمودها و مصوبات کنگره‌های سوم و چهارم انترناسیونال کمونیست پیرامون دولت «کارگری»، است. این مسئله‌ی اخیر «پُردردسرت‌ترین» پرسش است و بن‌سعيد می‌پذیرد که صورت‌بندی‌های بسیار متفاوت آن در دهه‌ی ۱۹۲۰ «بیان تناقضی واقعی و ناتوانی در حل معضل بودند.» [۳۶] او خواهان خطی انعطاف‌پذیر، سازگار با خودویژگی‌های هر موقعیت معین است، اما خطی که وفادار است به برخی اصول بنیادین که مانع می‌شوند تاکتیک‌ها از استراتژی گسلیده شوند و به اپورتونیسمی مبتذل درغلتنند. از این رو او سه معیار به‌مثابه شروط مشارکت انقلابیون در چنین دولت‌هایی را وضع می‌کند: ارتباط با بحران سیاسی جاری و هم‌پیوندی با بالقوگی یک جنبش توده‌ای استوار و قدرت‌مند؛ برنامه‌های دولتی که مبتکر پویایی گسست با نظم مستقر بر پایه‌ی خواست‌های انتقالی هستند؛ توازی از نیروها که به انقلابیون اجازه می‌دهد نقشی تعیین‌کننده در دولت ائتلافی ایفا کنند یا دست‌کم دولت را به هنگام انحراف از این خط به پرداخت هزینه‌های بسیار بالایی ناگزیر سازند. چنین چشم‌اندازی به لحاظ منطقی در پیوند است با «فرمول جبری» «نیروی سیاسی نوین»ی که می‌باید در قلمرو «سپهری رادیکال» عمل کند که بیان متفاوتش را در ظهور جنبش‌های اجتماعی نوین و در شکل‌بندی‌های انتخاباتی تازه یافته است. این، شالوده‌ی امروزین «بازسازی و گروه‌بندی دوباره» [۳۷] است. اصطلاح «فرمول جبری» در این جا نقطه‌ی مقابل الگویی صلب و منجمد است که قرار است فراهم‌آورنده‌ی یک راه‌حل سازمان‌یابی صریح و روشن باشد. در این شرایط خاص، و در حالی که اندیشه‌ورزی همیشه به معنای (و نه فقط درباره‌ی) شرایط خاص (مثلاً شرایطی که اوضاع و احوال مشخص را وضع می‌کنند) است، تقدم سیاست بر تاریخ به معنای تقدم قطب‌نمای استراتژیک بر خلوص آئینی یا سازمانی است.

بن‌سعيد در اثر عمده‌اش **ستایش ناسوتی سیاسی**، فصل بلندی را زیر عنوان «سپهر نوین» [۳۸] به بحث پیرامون شکل‌های تازه‌ی سلطه‌ی برتری‌جویانه [یا امپریالیستی] و معنای استراتژیک مفاهیم حق حاکمیت دولتی و کنترل سرزمینی اختصاص می‌دهد. این توجه تعمیم‌یافته به سپهر مذکور به این معنا نیست که تضادهای مکانی [یا سرزمینی] اینک تضادهای زمان‌مند را در تاریکی و ابهام فرو برده‌اند. با این حال فوریت تدارک چارچوب استراتژیک به‌مراتب مشخص‌تر رهنمودها به تجدید توجه به دیالکتیکی

مکانی-زمانی راه می‌برد که خصلت‌بندی‌کننده‌ی اوضاع و احوال جاری است. دوران تاریخی‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم بیش از هر زمان دیگر با زمان توسعه‌ی ترکیبی و ناموزون نظام اجتماعی و اقتصادی‌ای ساخت‌بندی شده است که به سرتاسر سیاره‌ی ما گسترش یافته است. نابرابری مکانی با ناسازگاری‌های زمان‌مند ترکیب می‌شود، یعنی با ناموزونی ضرب‌آهنگ سرمایه در شکل‌های گونه‌گون دورپیمایی‌هایش: زمان تولید و زمان گردش کالاها، زمان خطی انباشت و زمان ویران‌گر بحران‌ها. چندگونگی متخاصم زمان‌های اجتماعی و فضاها‌ی قطبی‌شده، کلید فهم استراتژیکِ زمان را به‌دست می‌دهند: برای اشاره به نمونه‌ای استاندارد می‌توان گفت که همین ناموزونی توسعه‌ی سرمایه‌داری در روسیه بود که با ترکیب شورش دهقانان و خیزش کارگران به امکان انقلابی موفق راه برد. هم‌چنین، همین ناموزونی است که شکل‌های مکانی تازه‌ای از سیاست توده‌ای را دیکته می‌کند، شکل‌هایی که سرشت‌نمای آن‌ها، درهم‌بافتگی سطوح مداخله، از محلی تا بین‌المللی است. البته این فضای گسترده در سراسر جهان که به گونه‌ی فزاینده‌ای به وسیله‌ی ضرب‌آهنگ‌های متمایز و متفاوت انباشت سرمایه‌دارانه و مختصات گوناگون ژئوپلیتیکی قطعه‌قطعه می‌شود، همواره به وسیله‌ی امر ملی وساطت شده است. این سطح آخرین [یا امر ملی]، هرچند به‌صورت تضعیف‌شده، به‌مثابه نتیجه‌ی تسلط جهانی‌شدن سرمایه، محوریت استراتژیک خود را حفظ می‌کند و نباید در ناسیونالیسم یا شووینیسیم مضمحل شود. در نقطه‌ی مقابل، تحقیر امر ملی و اهمیت دولت-ملت و محدودکردن آن به مرزهای قدرت توسعه‌ی سرمایه‌دارانه به تشکیل هویت‌های عمیقاً ارتجاعی، یا به انواعی از هویت‌های قبیله‌ای یا فرقه‌ای راه می‌برد. «گسستن» از زنجیره‌ی امپریالیستی یا «جهانی‌زدایی» از فرآیندهای تولیدی و اعلام حاکمیت مردمی که از سوی نظریه‌پردازان و کنش‌گرانی مانند سمیر امین یا والدن بلو [Walden Bello] پیشنهاد می‌شود، اجزایی ضروری از یک استراتژی ضدسرمایه‌دارانه‌اند که می‌توانند و باید با یک نگرش انترناسیونالیستی درست و بجا صورت‌بندی شوند. [۳۹]

اگر ناهم‌گونی و ناهم‌خوانی فضاها و زمان‌مندی‌ها راه را به سوی گسستی انقلابی گشود، اما هموارکننده‌ی امکان راه فاجعه هم بود. به‌گفته‌ی لنین، یک ماه پیش از قیام اکتبر، مسئله بر سر «فاجعه‌ی پیش‌رو و شیوه‌ی مقابله با آن است.» [۴۰] وقوع فاجعه امری قطعی نیست و فقط تحت شرایط معینی روی می‌دهد ... یعنی در آن لحظاتی که بحران حدت‌یافته‌ی عمومی منجر به نزدیکی فاجعه و گسست پیروزمندانه شده است، امکان فاجعه قابل توجه خواهد شد.

امروز، چهره‌ی این فاجعه به ضدانقلابی‌خسونت‌آمیز و جنگ محدود نیست، هرچند هر دوی آن‌ها به گونه‌ای تعیین‌کننده به واقعیت‌های جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، شکل می‌دهند. اما آن‌چه شاید

سرشت‌نماترین ویژگی اوضاع و احوال تاریخی سال‌های پس از دهه‌ی ۱۹۹۰ است، «امکان ناپدیدشدن خود سیاست» است، چنان‌که در «تنگنای کشاکش بین نظام بازارهای مالی» — که هم‌چون امری طبیعی جلوه داده می‌شود — و در نسخه‌های اخلاقی سرمایه‌داری عروسک‌های سخن‌گو» [۴۱] پدیدار می‌شود. در ریشه‌ی بحران کنونی، که رکود اقتصادی فقط نشان‌گر آخرین تحول آن است، بن‌بست امکان شکل‌گیری بدیلی برای آینده، اسیر در «زمان تهی و یک‌نواخت» کالا و انباشت سرمایه‌داری، ریشه دارد. اما دقیقاً در این لحظه است که «پرسش حیاتی و عاجل سیاست از پایین، سیاست برای کسانی که از سوی سیاست دولتی طبقه‌ی حاکم طرد و برکنده شده‌اند، طرح می‌شود.» [۴۲] دقیقاً همین معنای لنینی — یا بنیامینی — اضطراب است که تأملات و کنش‌های بن‌سعید را برمی‌انگیزد. دقیقاً «علیه فاجعه‌ای که ما را تهدید می‌کند» است که «امکان متقاعد کردن از طریق نمونه‌های [تاریخی] و نیاز به پیوند تازه‌ای بین ضرورت و امکان دوباره پای می‌گیرد.» [۴۳]

اگر به گفته‌ی قصار و مشهور جویس، «تاریخ کابوسی است که می‌کوشم با بیداری از آن رها شوم»، آن‌گاه این تلاش مداوم برای تکان دادن و بیدار کردن خود فقط می‌تواند به معنای تجربه کردن آن کابوس به تمامی و با شدت و حدت باشد، آن‌چنان‌که بتوان آن‌را به راهی بازگرداند که رؤیاهای ما نهایتاً انتقامشان را می‌گیرند. آن‌گاه و فقط آن‌گاه است که تز بنیادین بن‌سعید، همانا «سیاست بر تاریخ تقدم می‌یابد»، به حقیقت خواهد پیوست.

منبع ترجمه: این متن در شماره‌ی ۲۴/۴ نشریه‌ی «ماتریالیسم تاریخی» در سال ۲۰۱۶ منتشر شده است:

Stathis Kouvelakis; *The Time of History, the Time of Politics, the Time of Strategy*

یادداشت‌ها:

- [1]. Bensaïd 1995a and 2009
- [2]. Derrida 1993 and 1994
- [3]. Bensaïd 1997 توضیح مشروح‌تر در:
- [4]. Bensaïd 2009, pp. 188–9.
- [5]. Benjamin 1968, p. 258.

- [6]. Kant 1998, pp. 174–92.
- [7]. Bensaïd 1995b, 1999 and 2001.
- [8]. Hegel 1970, pp. 33–40.
- [9]. Badiou 2005.
- [10]. Bensaïd 2010, p. 124.
- [11]. Bensaïd 2010.
- [12]. Bensaïd 2010, p. 230.
- [13]. Traverso 2010, pp. 7–29.
- [14]. Traverso 2010, p. 20.
- [15]. Bensaïd 2009, p. 4.
- [16]. Thomas 2010 : برای توضیحات قاطع‌تر درباره‌ی این مفهوم، ر.ک.
- [17]. Tombazos 1994 and 2013.
- [18]. Bensaïd 2009, p. 255.
- [19]. Bensaïd 2009, p. 257.
- [20]. Bensaïd 2009, p. 251.
- [21]. Ibid.
- [22]. Bensaïd 2009, p. 252.
- [23]. Bensaïd 2009, p. 271.
- [24]. Bensaïd 2009, p. 281.
- [25]. Bensaïd 2009, p. 284.
- [26]. Hegel 1991, p. 22.
- [27]. Bensaïd 2009, p. 269.
- [28]. Bensaïd 2009, p. 270.
- [29]. Bensaïd 2008, pp. 279–311; Bensaïd 2003, pp. 47–74; Bensaïd 2007.

- [30]. Bensaïd 2008, p. 337.
- [31]. Benjamin 1968, p. 261.
- [32]. Bensaïd 2004 and 2013.
- [33]. Bensaïd 1995b.
- [34]. Bensaïd 2008, p. 337.
- [35]. Bensaïd 2007, 2002 and 2011.
- [36]. Bensaïd 2007.
- [37]. Ibid.
- [38]. Bensaïd 2008, pp. 233–77.
- [39]. Bensaïd 2008, p. 266.
- [40]. Lenin 1977, pp. 323–69.
- [41]. Bensaïd 2002.
- [42]. Ibid.
- [43]. Bensaïd 1997, p. 258.

منابع:

Badiou, Alain 2005, *Un désastre obscur*, Paris: Seuil.

Benjamin, Walter 1968, 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*, translated by Harry Zohn, New York: Schocken Books.

Bensaïd, Daniel 1995a, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (19e –20e siècle)*, Paris: Fayard.

Bensaïd, Daniel 1995b, *La discordance des temps*, Paris: Les éditions de la passion.

Bensaïd, Daniel 1997, *Le Pari mélancolique*, Paris: Fayard.

Bensaïd, Daniel 1999, *Éloge de la résistance à l'air du temps*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2001, *Les irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2002, “[“Leaps! Leaps! Leaps!”](#): Lenin and Politics’, *International Socialism Journal*, 95.

Bensaïd, Daniel 2003, *Le nouvel internationalisme*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2004, *Une lente impatience*, Paris: Stock.

Bensaïd, Daniel 2007, ‘[The Return of Strategy](#)’, *International Socialism Journal*, 113.

Bensaïd, Daniel 2008, *Éloge d'une politique profane*, Paris: Albin Michel. Bensaïd, Daniel 2009, *Marx for our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*, translated by Gregory Elliott, London: Verso.

Bensaïd, Daniel 2010, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris: Les prairies ordinaires. Bensaïd, Daniel 2011, *La politique comme art stratégique*, Paris: Syllepse.

Bensaïd, Daniel 2013, *An Impatient Life: A Memoir*, translated by David Fernbach, London: Verso. Derrida, Jacques 1993, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques 1994, *Specters of Marx*, translated by Peggy Kamuf, New York: Routledge.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970 [1830], *Philosophy of Nature. Being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, translated by A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1991 [1821], *Elements of the Philosophy of Right*, translated by H.B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel 1998 [1781], *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

Lenin, Vladimir Ilyich 1977 [1917], ‘The Impending Catastrophe and How to Combat It’, in *Complete Works*, Volume 25, Moscow: Progress Publishers.

Thomas, Peter D. 2010, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Historical Materialism Book Series, Chicago: Haymarket.

Tombazos, Stavros 1994, *Le temps dans l'analyse économique. Les catégories du temps dans le Capital*, Paris: La société des saisons.

Tombazos, Stavros 2013, *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's Capital*, Historical Materialism Book Series, Leiden: Brill.

Traverso, Enzo 2010, 'La concordance des temps. Walter Benjamin et Daniel Bensaïd', in Bensaïd 2010.