

آیا انقلاب فرهنگی پایان کمونیسم بود؟

اثر: الساندرو روسو

برگردان: رضا جاسکی

هشت نکته در باره فلسفه و سیاست امروز

۱

جامعه شناسی امروز، بخصوص جامعه شناسی سیاسی، که اغلب خود را محدود به شمارش و بازشمارش پوچ و بی معنی نتایج انتخابات میکند، متأثر از فلج نظری عجیبی در رابطه با مسأله ذهنیت میباشد. از این رو برگزاری آموزشگاه «ایده کمونیسم» غیر قابل تصور است. به همین خاطر برای من، یک موقعیت نادر پیش آمده که بتوانم به مباحث فلاسفه و دیدگاههای آنان در مورد ذهنیت سیاسی گوش فرا دهم. این واقعیت که فلاسفه برجسته با وجود همه اختلافات نظری خود، در اینجا اعلام میکنند بر این عقیده مشترک هستند که کمونیسم یک اصطلاح و ترم بنیادی برای فلسفه محسوب میگردد، این جلسه را نه به یک آیین معمول دانشگاهی معمولی، بلکه به یک رویداد ویژه در فلسفه معاصر، مخصوصاً با توجه به رابطه آن با سیاست، تبدیل می کند.

تا آنجا که به سیاست مربوط می شود، ما همه بخوبی واقف هستیم که وجود خود اسم کمونیسم در عرض سه دهه گذشته چقدر مشکل ساز بوده است. از سویی عامل ترک عقیده و فاصله گیری عمیق، علی الخصوص در میان بوروکراتهای قدیمی کمونیستی بوده است. و از سوی دیگر همان نام هنوز نشان رسمی یکی از بزرگترین قدرتهای جهان، هر چند که معنای واقعی آن نامعلوم است، می باشد. تصور اینکه مانیفست حزب کمونیست ۱۸۴۸ و حزب کمونیست چین امروز اشتراک زیادی با هم داشته باشند، بسیار مشکل است. با توجه به این شرایط، می توانیم به این نتیجه برسیم که ما شاهد گریز کمونیسم از سیاست به فلسفه

هستیم. اما این، نتیجه‌گیری بسیار عجولانه ای است. گسستگی بین سیاست و فلسفه، مشکلی است که مدتهای طولانی توسط بسیاری از شرکت کنندگان این کنفرانس مورد بحث و مجادله قرار گرفته است. مثلاً، ژاک رانسیر صحبت از مناقشه بین سیاست و فلسفه می‌کند، که به عبارتی اختلاف بسیار جدیتر از سوءتفاهم ساده میباشد. این بیش از اختلاف، و شاید بعضی اوقات اختلافی تلخ است. الن بادیو اجزا محکمی از سیستم فلسفی خود را از طریق بررسی الزام اولیه آن در رابطه با سیاست و همچنین در رابطه با دیگر «شرایط» فلسفه توسعه داده است. اخیراً اسلاوی ژیژک دوری و نزدیکی خود به متون فلسفی مائو، از طریق جدا کردن مسائل سیاسی و فلسفی از یکدیگر، را آزمایش کرده است. بطور خلاصه، برای بسیاری از ما اصل جدایی فلسفه و سیاست، اصلی حیاتی است اما، در عین حال، فلسفه بدون سیاست نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بنابراین، اولین درک من از «فرضیه کمونیستی»- میتوانم بگویم تئوری من در مورد این تئوری-این است که ان، نامی است بر «اخلاق فلسفی» در رابطه با «شرایط سیاسی». من تز بادیو در مورد اینکه از افلاطون به بعد کمونیسم تنها ایده سیاسی است که در خور یک فیلسوف است»، را به مثابه یک بیانیه فلسفی در مورد فلسفه درک می‌کنم.

من بسیار مشتاق گوش دادن به دیگر سخنرانانی که می‌خواهند پرتو نوری بر این مسأله افکنند هستم، اما در این لحظه، بیش از هر چیز این تز را همچون بیانیه ای در دفاع از فلسفه می‌انگارم. دفاع در مقابل کی و برای چی؟ البته، نه فقط دفاع در مقابل دشمن ابدی ان، دوکسا [کلمه یونانی به معنی ظن و گمان]، بلکه همچنین در مقابل دشمنی معاصر، و یا به عبارتی دیگر، سیاست زدایی می‌باشد. منظور من در اینجا نه فقدان مخالفت بین دوست و دشمن، *amicus/hostu*، بلکه ممنوعیتی که رژیم عقیدتی حاضر بر هرگونه نوآوری سیاسی ممکن و برهر نوع نطفه سیاسی به مثابه یک نوآوری در اندیشه تحمیل می‌کند، است. تحت حکومت «عقیده» حاضر، هیچگونه سیاست خارج از منطق قدرت دولتی قابل تصور نیست. اعلام «ایده کمونیسم» باز نمود مخالفت فلسفه با به زنجیر کشیدن سیاست در غار «حکومت» می‌باشد.

در حقیقت، سیاست زدایی امروز برای فلسفه مرگبار است، چرا که در اثر سرکوب یکی از شرایط بنیادی ان، شدیداً خود فلسفه و اهداف آن تضعیف گشته و آن نیز به یک دوکسا مبدل می‌شود و در نهایت سرکوب می‌گردد.

بر عکس، من معتقدم که آرزو و خواست یک فیلسوف بدون تضاد با سیاست زدایی، و در عین حال در راه یافتن نوآوری های ممکن برابری، بدون نقد حوزه سیاست، نمی تواند وجود داشته باشد. از این رو، فرضیه من این است که برای یک فیلسوف یکی از شرایطی که مانع چشم پوشی وی از خواسته هایش می گردد، ترویج این نظریه است که سیاست زمانی می تواند ابتکاری برای همه محسوب شود که مطلقاً همانقدر مساوات طلبانه باشد که خود فلسفه.

۲

آیا کمونیسم به همان دلیل می تواند فرضیه ای برای سیاست محسوب شود؟ این سؤال مستلزم چشم اندازی بسیار متفاوت است، چرا که اصل جدایی بین فلسفه و سیاست، که برای هر دو ضروری است، نشان می دهد که نامهای یکسان می توانند سرنوشت های بسیار متفاوتی داشته باشند. کمونیسم به مثابه یک اسم در فلسفه، می تواند به مثابه تداوم ایده افلاطونی، البته باز سازی شده در شکل مادی آن، درک شود. هر چند که، کمونیسم به مثابه یک اسم در سیاست، در «دوران» خاصی محبوس شده است- که با مانیفست مارکس آغاز می شود- و آنچنان که بیانیه ما میگوید، توسط یک «تغییر تاریخی» در هم کوبیده شد. با این حال، کجا ما این تغییر را قرار دهیم، و در نهایت چگونه این دوران را درک کنیم، خود نیاز به بحث های بیشتری دارد.

سیاست، و یا ترجیحاً سیاستی که در خور بحث در اینجا می باشد، بیانگر میل منحصر بفرد ابداع اشکال خود-رهایی توده است، و توانایی های آن در رجیستری از گسستگی های ذهنی بی وقفه عمل می کند. سیاست یکی از نادرترین و ناپیوسته ترین حالت ذهنیت محسوب می گردد، و یا انطور که سیلوین لازاروس به معنای واقعی کلمه کشف کرد، سیاست فقط در «توالی های» معینی وجود دارد که خصوصیات اصلی آنها، کوتاه مدت بودن آن و یک انحصار عقلانی قوی می باشد. نه فقط سیاست یک حالت منحصر بفرد عقلانی است، بلکه هر مرحله سیاسی دارای سهم عقلانی خود می باشد، یا به عبارت دیگر، در نهایت، هر مرحله سیاست خاص خود را دارد. در خارج از این ابداع و باز ابداع، فقط شبیح سیاست وجود دارد؛ فقط و فقط جنگ های پایان ناپذیر میان حاکمان، و یا حاکمان آینده برای تسلط بر

حکومت است.

این نظریه که سیاست به عنوان یک پدیده نادر، و ادواری سلسله سؤالاتی را ایجاد می‌کند که از طریق برداشتهای قدیمی سیاسی همچون «تاریخ مبارزات طبقاتی»، و یا به مثابه انعکاس شرایط عینی بر پروسه های ذهنی، قابل حل نیست. اگر سیاست یک حوزه ذاتا ناپیوسته ذهنی است، اگر آن فقط در توالی های گسسته که توسط مسائل منفردی سرنوشت ساز مشخص می‌شود، وجود دارد، انوقت مثلاً چگونه ممکن است در باره رابطه بین دو سلسله متفاوت فکر کرد؟ و، چگونه ما می‌توانیم رابطه بین یک تسلسل سیاسی که عموماً کوتاه است و فاز طولانی سیاست زدایی را بررسی کنیم؟ علاوه بر این، از این منظر، چگونه ممکن است که خود مقوله «دوران» و تغییر دوران را مورد ارزیابی قرار داد و بتوان از غایت گرایی مبهم تاریخی متداول اجتناب کرد؟

تا آنجا که مربوط به تغییر دوران مربوط می‌شود مشکل تقسیم‌بندی تاریخی باید مورد توجه و بحث قرار گیرد. بیانیه کنفرانس از سال ۱۹۹۰ به عنوان نقطه عطف بسیار مهم یاد می‌کند: «عمر دوره خاصی پایان رسید». در این مورد هیچ شکی وجود ندارد، اما ماهیت این تغییر چه بود؟ و نیروهای محرک آنچه بود؟ همچنان که همه می‌دانند، اوایل سالهای ۹۰ قبل از هر چیز به مثابه یک تغییر اساسی در رژیم های حکومتی قرن بیستم مشخص می‌شود، به عبارت دیگر، فروپاشی اتحاد شوروی و تقریباً همه احزاب دولتی کمونیستی. البته چین یک استثناء بزرگی است که باید بطور ویژه ای مورد بررسی قرار گیرد. اما چه چیزی فروپاشی را مشخص می‌کند؟ نه کودتای دولتی، نه شکست واقعی نظامی، نه بحران های اقتصادی مصیبت بار، و نه حتی شورشهای مردمی. آن دولتها، تحت شرایط کاملاً معمولی، «فاسد» -از واژه‌های مورد علاقه ماکیاولی- شده بودند. نابودی یک دسته از دستگاههای دولتی چنان ناگهانی، غیر منتظره و بیسابقه بود که هنوز هم توضیحات بسیار فوق‌العاده‌ای زمزمه می‌شود، مثل تهدید «جنگ ستارگان»، دعا‌های پاپ، پیروان یک مادونای سیاه در لهستان، و یا برتری بی حد دموکراسی بر تمامیت خواهی.

بایستی به مثابه پیامد دیر هنگام، از نظر دستگاه دولتی، یک سلسله حوادث سیاسی تعیین کننده ای که از دو دهه قبل از آن آغاز می شود، بررسی شود. به عبارت دیگر، پایان احزاب دولتی کمونیستی، هر چند در واقع نه فقط احزاب کمونیستی، بدون بازنگری عمیق بر غرابت سیاسی سالهای ۱۹۶۰ غیر قابل درک است. من آگاهم که رابطه بین حوادث سیاسی سالهای آخر دهه ۱۹۶۰ و فروپاشی کشورهای سوسیالیستی در اوایل دهه ۱۹۹۰، بدیهی بنظر نمی رسد. بیش از دو دهه انقلاب فرهنگی چین و پایان اتحاد شوروی، و یا ماه مه ۱۹۶۸ و سقوط دیوار برلین را از هم جدا می کند. تفاوت گسترده در فضای ایدئولوژیکی، ساختار افکار عمومی، توازن قوا و غیره، اختلاف غیر قابل مقایسه ای بین دو اوضاع و احوال گوناگون را می آفریند. بنا بر همین، اوایل دهه ۱۹۹۰ به مثابه یک نقطه منحصر بفرد تغییر تاریخی بنظر میرسد، در حالیکه از این دید، دهه ۱۹۶۰، ظاهراً تداوم پوچ یک دنیای سیاسی قدیمی است، و در نتیجه آنها بطور توضیح ناپذیری با انواع آشفتگی های ذهنی پر می شوند. از این رو، مسأله پیامدهای دیر هنگام دهه ۶۰ بر دهه ۹۰ یک سلسله مراتب استدلالی را طلب می کند، که اولین آن ناچاراً مربوط به ماهیت انقلاب فرهنگی میشود.

انقلاب فرهنگی که من بدان در اینجا اشاره میکنم فقط به چین منحصر نمی شود. آن در واقع، بیشتر مرکز یک ترتیب سیاسی بود که در شرایط بسیار مختلف ملی منتشر گردید، از اواسط دهه ۶۰ تا اواخر دهه ۷۰؛ ما می توانیم بگویم که آن یک شکل بندی جهانی بود. مشکل این است که ما چگونه این سوژه های سیاسی متفاوت که متعلق به همان شکل بندی هستند را در نظر بگیریم، و در چه رابطه ای همه اینها را بتوانیم به یک «تغییر تاریخی» وصل کنیم؟ رابطه بین این «شکل بندی سیاسی» و «دوران تاریخی» بطور ویژه ای پیچیده گردیده است، چرا که در سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰، دیدگاههای مقبول گذشته از تاریخ که به مثابه مجموعه ای از تفسیر سیاست عمل میکرد، کاملاً متزلزل گردید. در واقع ما باید دو نقطه اختتام را بررسی کنیم: اول شکل بندی سیاسی در اواخر دهه ۷۰، و بعد از آن انتهای یک «عصر».

من پیشنهاد میکنم که سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰ را به مثابه نظم سیاسی که فضای تاریخی آگاهی سیاسی خاصی را بی پایان رسانید، در نظر بگیریم. ما می توانیم آن را پایان «معرفت سیاسی» بنامیم، اگر مقوله معروف فوکال را قرض کنیم، البته با یک تغییر که من بدان اشاره خواهم کرد. شرط لازم

برای بررسی این پایان دوگانه این است که بایستی ان اشکال منحصر بفرد ذهنی سیاسی را شناسایی کرد که در آن نظم در سراسر جهان بوجود آمد و اشکال انرا از فرهنگ سیاسی که «زبان موقعیت» (انطور که بعداً بادیو انرا نامید) را ایجاب کرد، جدا نمود. ویژگی منحصر بفرد انقلاب فرهنگی، یک تقابل چشمگیر بین اندیشه سیاسی و دانش سیاسی بود. تمام اشکال ذهنیت سیاسی که در این شکل بندی بوجود آمد عمیقاً با فرهنگ سیاسی آن، که مقوله‌های کلیدی آن «حزب»، «مبارزه طبقاتی» و «پرولتاریا» بود، اشباع شده بود. اجازه دهید انرا «معرفت انقلابی مدرن» بنامیم. پروسه های وجود واقعی انان-ظهور، رشد، نزول و تهی شدن انان- با درجه‌ای از فاصله گرفتن انتقادی از عناصر اساسی آن فرهنگ سیاسی، یا از طریق تشدید اختیار فکر کردن فراتر از «معرفت انقلابی»، مشخص می شدند. در پرتو این تنش غیر قابل حل که در آن نظم و ترتیب، بین ذهنیت سیاسی و فرهنگ سیاسی، و در نهایت بین اندیشه و دانش وجود داشت، من به بررسی «اختتام دوگانه»، و به عبارتی انتهای یک «پیکر بندی سیاسی» و پایان یک «عصر تاریخی» می پردازم.

حوزه عمومی دانش سیاسی که انقلابیون دهه ۶۰ در آن شکل گرفتند ترکیبی از سه بعد بود. در واقع، ورود آن به صحنه بود که ساختار سه بعدی معرفت سیاسی مدرن را فاش ساخت. سه رکن آن فرهنگ سیاسی که مسائل اصلی مبارزاتی برای همه سوژه های سیاسی آن شکل بندی سیاسی را رقم میزد، عبارت بودند از: (۱) حزب دولتی، به مثابه یگانه مسند سیاست، (۲) دیدگاه طبقاتی از سیاست و دولت، و (۳) مهمترین ان، ارزش سیاسی گنجاندن نقش کارگر در دولت.

سازگاری متقابل این سه عنصر از طریق مجموعه‌ای از پروسه ها و فازهایی که بیش از دو قرن بطول انجامید، شکل میگرفت. البته مهمترین ان این است که انسجام آنها فقط میتواند از نقطه نظر عدم انسجام رادیکال آنها درک شود، و یا به عبارتی اگر از منظر شکل بندی سیاسی منحصر بفرد سالهای ۱۹۷۰-۱۹۶۰ بدان نگریسته شود، قابل فهم است. در آن نظم و ترتیب، مخالفت ذهنیت سیاسی جدید با احزاب دولتی، با محافظه کاری اداری و در نهایت با نگرش ضد سیاسی انها، بزودی دو بعد دیگر حوزه عمومی فرهنگ سیاسی مدرن را نیز شامل شد: چشم انداز «طبقه» و موجودیت سیاسی «کارگر». البته تمام پروسه بسیار پیچیده بود، و پژوهش های دقیقتری باید صورت گیرد، اما نکته کلیدی آن را می‌توان به صورت ورود به یک تلاطم سیاسی بی سابقه در بین رکن های معرفتی یاد

شده در بالا : «حزب»، «طبقه» و «کارگر» تشریح کرد.

۴

من می‌خواهم اکثر نمونه‌های خود را از انقلاب چین بیاورم زیرا مقوله‌ای که کمتر از هر موضوع دیگر آن دهه مورد بررسی جدی قرار گرفته است، درست لحظه‌ای است که عناصر کلیدی تمام شکل‌بندی‌ها بطور کامل به نمایش در آمدند. از این نظر چین مرکز تحولات سیاسی دهه ۱۹۶۰ محسوب می‌شد. «فرهنگ» محلی، «عادات» و «سنن»، «شرایط سیاسی-اقتصادی»، و همه فاکتورهایی که چین را به مثابه یک منطقه مشخص سیاسی و فرهنگی می‌ساخت، کاملاً در حوادث سیاسی آن سالها حضور داشتند، اما هیچ چیزی در مورد نفوذ فراوان آنها در سراسر جهان نمی‌گوید. غرابت سیاسی انقلاب فرهنگی در بی تفاوت بودن نسبت به هر چیز خاص «چینی»، شرط عمومیت آن در آرایش و ترکیب سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰ بود.

از همان ابتدا اوج تنش در اشکال خود گردان ذهنیت سیاسی و حزب-دولت بود که پرنسپ سازمانی سیاست در تمام قرن بیستم محسوب می‌شد. ظهور سازمانهای مستقل در چین، هر چند که فقط به شکل نطفه‌ای وجود داشته و پس از گذشت کمتر از دو سال اصالت سیاسی‌اشان را از دست دادند، با همه این‌ها واقعه مهمی بود. از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۶۸ چندین و چند هزار از این نوع سازمانها فعال بودند و اغلب آنها نشریات و مجلات مستقل خود را چاپ می‌کردند. همچنین باید یاد اوری نمود که این آرشیو گسترده و عظیم توسط مورخان تاریخی حتی بندرت مورد مطالعه سطحی قرار گرفته و فقط تنی از عناصر کلی توسعه و تحول آنان شناخته شده هستند.

بهر حال این واقعیت که وجود آنان در نهایت مشکل غیر قابل حلی در چهارچوب آن فرهنگ سیاسی محسوب می‌شد، پیامد مشخص رژیم «توتالیتزر» و مطلقه نبود: در اواسط دهه ۱۹۶۰ در تمام دنیا حزب-دولت تنها محل قابل تصور برگزاری سیاست بود. در سال ۱۹۶۶ چین در مقابل اجازه و یا جلو گیری از امکان کثرت‌گرایی مراکز سیاسی که می‌توانستند در خارج از حزب کمونیست وجود داشته باشند، قرار گرفت. این موضوع باعث شکاف غیر قابل ترمیمی گردید که تمام تحولات بعدی را به شکل قاطعانه-

ای مورد تأثیر قرار داد. آنچنان که معروف است، مائو به گرمی از «گاردهای سرخ» به مثابه یک منبع ممکن تجدید حیات پرنسیب های سازمانی استقبال نمود، در حالیکه لیو شاهوکی و دنگ شیائو پینگ در آن فقط یک عنصر اختلال می‌دیدند، و آنچنان که خود می‌گفتند می‌بایستی بشدت با آن از طریق کشیدن «یک خط تمایز بین داخلی و خارجی» مخالفت کرد. البته خط فاصل بین حزب-دولت به مثابه تنها مسند مشروع سیاست و ادعای «گاردهای سرخ» که به عنوان نهادهای مستقل قادر به تنظیم منشورهای سیاسی هستند، بود. اگر چه مشکل یا محتوای واقعی این اظهارات سیاسی این ادعا بود که آنها در نهایت به مثابه ارگانهای سیاسی مستقل قادر به تدوین منشورهای سیاسی به حیات خود ادامه دهند. تکرار مکررات این موضوع کاملاً آشکار است. فرای تعدادی از کلیشه های فرهنگی که همیشه در این دوران از آنها استفاده می‌شد، بشمول «طبقه»، «انقلاب»، «طبقه کارگر» و غیره، که هر گونه اختلاف در موضع مخالفین را پنهان می‌کرد، اولین «خط فاصل» مربوط به وجود کثرت گرایی نامحدود مسندهای سیاسی در مقابل انحصار گرایی حزب-دولت بود. محتوای مهم این اختلاف سیاسی شرط اصلی خود سیاست، یا به عبارتی شرط سازمانی آن بود. البته این فقط منحصر به چین نبود؛ در هسته شکل بندی سیاسی سالهای ۱۹۶۰-۱۹۷۰ مجموعه‌ای از اختلافات گسترده در مورد ارزش حزب-دولت وجود داشت.

علاوه بر بحث در مورد «خط فاصل» بین حزب و سازمانهای مستقل، مانع تئوریک-سیاسی اصلی که سازمانهای جدید با آن روبرو بودند، مجموعه‌ای از مقولات مربوط به «طبقه» و «مبارزه طبقاتی» بود. در آن سالها، گسترده ترین نگرش معمول، رادیکالیزه کردن چشم انداز «طبقاتی» برای مقابله با «رویزیونیسم»، یا نگرش ضد سیاسی حزب-دولت بود. مائو می-گفت: «هرگز مبارزه طبقاتی را فراموش نکن». هر چند که دیدگاه طبقاتی نه فقط قادر به تجدید حیات سیاسی نبود، بلکه آن چنان که نشان داد خود نیز یکی از عوامل غیر سیاسی کردن بود. در بعضی از موارد، اشاره به دکترین «طبقه»، بخصوص در موارد خیلی افراطی آن، حتی به عمد به منظور ایجاد سردرگمی از آن استفاده می‌شد.

چند نمونه از چین دهه ۶۰ را می‌توان ذکر نمود که نمایانگر این موضوع هستند که چقدر حفظ فاصله از دیدگاه طبقاتی مهم بود و بر عکس، چقدر آخری بطور جدی مانع گسترش اشکال جدید ذهنیت سیاسی بود. کمی بعد از «تصمیم در شانزده نکته»، که در اوایل اگوست ۱۹۶۶ اعلام گردید و

بنا بر آن از سازمانهای مستقل استقبال شده، و مهمترین اختلاف اساسی مربوط به این بود که تا چه اندازه آزادی ایجاد سازمانهای «گارد سرخ» و مشارکت در آنها می‌تواند گسترش یابد. باید توجه داشت که معیار «طبقه» یکی از دلایل اصلی برای محدود نمودن موجودیت شان محسوب می‌شد. برای مثال، در اولین گروههای «گارد سرخ» که اغلب توسط دختران و پسران کادرهای بالا حزب-دولت کنترل می‌شدند، نگرش غالب این بود که فعالیت سیاسی در میان دانشجویانی که دارای پیشینه «خوب» طبقاتی بودند بطور عمده و گاهی حتی بطور انحصاری تصدیق و تشویق شود.

این دید «طبقاتی» خصوصاً در مورد باصطلاح «نظریه اصل و نسب» (xue tong lun) بسیار مسأله ساز بود. بنا بر این نظریه، دختران و پسران متعلق به والدین «طبقات بد» قطعاً ضد انقلابی از آب در آمده و برعکس، کسانی که صاحب شجره نامه خوبی بودند، که قطعاً شامل «کادرهای انقلابی» می‌شد، ذاتاً انقلابی بودند. لازم به تذکر نیست که این تنزل و استحاله دیدگاه تاریخی-سیاسی «طبقه» محسوب می‌شد، اما این طرز تفکر مدتها تأثیری واقعی داشت و نشانه ای مهم از اینکه چگونه ارجاع به «طبقه» در یک رژیم عقیدتی دولت سوسیالیستی عمل می‌کرد. این «طبقات بیولوژیکی» نابجا بعد از یک درگیری تلخ مغلوب گشتند، چرا که در پایان، انفجار فعالیت سیاسی در میان دانشجویان را نمی‌شد با استفاده از این حقه‌های انضباطی مهار کرد. با این حال، بدترین تأثیر «تئوری متولدین فرمز» ادامه مسمومیت فضای عقیدتی در سالهای بعد بود.

تحقیقات علمی در انقلاب فرهنگی تقریباً مانند زمین لم یزرع بی حاصل است، و علاوه بر این بشدت در چین با اعمال «انکار رادیکال» توسط دولت بر حوادث مطروحه محدود گشته است. اما یک تجزیه و تحلیل دقیق تر از آنچه که روایات تاریخی فعلی را همواره به مثابه تجلی خشونت کاملاً غیر منطقی توصیف می‌کند، می‌تواند نمایانگر این باشد که اغلب آنها مربوط به سلسله ای از موانع بودند که عمداً برای جلوگیری از توسعه فعالیت‌های سیاسی در میان دانشجویان ایجاد شده بودند. ارجاع به «طبقه»، در حالی که بشدت تحریف شده بود، یکی از تله‌هایی بود که اغلب مورد استفاده قرار می‌گرفت. نمونه‌های بدنام دیگر مربوط به شرارت و اوباشگری در بخشی از سازمانهای «گارد سرخ» در مراحل اولیه در مقابل خانواده‌های «بورژوازی» از جمله هنرمندان و نویسندگان مشهور بود که هدفهای بسیار آسانی محسوب می‌شدند(در بعضی موارد خود دفاتر

پلیس آدرس آنها را در اختیار دانشجویان قرار می دادند). از این طریق فعالیت سیاسی بدور از مسایل واقعی کانالیزه می‌گشت، و بنوبه خود نشانگر آن بود که تا چه حدی سازمانهای مستقل سیاسی اجازه حیات داشتند.

آنچه که در نهایت سرنوشت حوادث را تعیین کرد، این مسأله بود که نه فقط دانشجویان بلکه کارگران نیز امکان تشکیل سازمانهای سیاسی مستقل خود را داشتند. مراجعه به دیدگاه طبقاتی سیاست کاملاً در همه عرصه‌ها حضور داشت، و همچنین از آن به عنوان بهانه‌ای برای مهار سازمانهای مستقل استفاده می‌شد، اما در این مورد مشخص، منازعات مجموعه‌ای از عناصر نظری و سازمانی اساسی و بنیادین را در بر می‌گرفت. از این رو اختلافات وخیم تر گشته و به شکل واضح تری متوجه الترناتیوهای واقعی می‌گردد. هر چند که حضور انبوه کارگران در صحنه سیاسی انقلاب فرهنگی، نه فقط مسئله «طبقه» را روشن نکرد، بلکه برعکس به عاملی در بن‌بست قاطع و در نهایت نابودی کل سیستم مراجعه به مقوله «طبقه کارگر» در «معرفت انقلابی» منجر شد.

هنگامی که در پاییز ۱۹۶۶ در شانگهای، اولین گروه کارگران اعلام کردند که آنها سازمانهای «کارگران شورشی انقلابی»، یا «گارد سرخ» را مستقل از حزب-دولت تشکیل داده اند، معضلی جدی برای کل رهبری حزب کمونیست چین ایجاد نمودند. حتی رهبران مائونیست پکن، «گروه مسئول انقلاب فرهنگی» که در آن هنگام عملاً ارگانهای مرکزی حزب-دولت را در دست داشتند، قادر نبودند که بلافاصله موضع روشنی را اعلام کنند. به نوبه خود، کمیته حزبی شانگهای قطعاً با آنها مخالف بود و به جای آن سازمان دیگری بنام «گارد قرمز روشن» را ایجاد کردند. بسیاری از اعضای این سازمان نیز از کارگران بودند، اما برنامه سیاسی آنها بر این پایه بنا شده بود که سازمانهای «شورشیان انقلابی» ممنوع گردند چرا که آنها ضد انقلابی و دشمنان «طبقه کارگر» محسوب می‌شدند. «گارد قرمز روشن»، که بوضوح ادعای رنگ «قرمز» روشن‌تری را می‌نمودند، تنها مدل سازمانی محسوب می‌شد که در چهارچوبی که برای رهبری حزب قابل قبول می‌نمود، باقی ماندند.

بزودی سازمانهای مخالف صدها هزار عضو را بخود جذب نمودند، و در عرض چند هفته تقریباً تمام «طبقه کارگر» در مناقشات درگیر شدند. ناآرامی‌های ایجاد شده به فروپاشی کمیته حزبی شانگهای در ماه ژانویه منجر شد، کمیته ای که نه تنها قادر به مقابله با وضعیت جاری نبود، بلکه با

اقدام های خود، مانند توزیع غیر منتظره پاداش در میان کارگران به منظور فرو نشاندن اعتراضات، به افزایش سردرگمی کمک کرد. در نهایت همه این‌ها به فروپاشی اقتدار آنان ختم شد، به این معنی که آن‌ها ظرفیت خود برای تضمین تبعیت زیردستان را از دست دادند. در عمل، آن‌ها از قدرت «کناره گیری» کردند تا اینکه از بالا اخراج شوند.

اما، واقعاً چه چیزی بود که این دو اردوگاه را در مقابل هم قرار می داد؟ و چرا مقامات حزبی در رویارویی با این وضعیت دچار مشکلات جدی شدند؟ طوفان ژانویه شانگهای از جمله حوادث مهم سیاسی قرن بیستم محسوب می‌گردد که کمتر از هر حادثه دیگری مورد بررسی قرار گرفته است. اگر چه یکی از دلایل آن اعمال سانسور توسط دولت چین بعد از سال ۱۹۷۶ در خصوص پژوهش در مورد انقلاب فرهنگی می باشد، اما بی‌شک اساسی‌ترین دلیل آن نظری است. شدت تضاد بین «سرخ» و «قرمز روشن» را نمی‌توان با مفاهیم «تجزیه و تحلیل طبقاتی»، چه بر اساس ماتریالیسم تاریخی متعارف و چه جامعه شناسی سیاسی دانشگاهی، توضیح داد. همه تحقیقات صورت گرفته در مورد موضوع مطروحه، که واقعاً جای تعجب دارد، از جمله تقسیم شدن به دو اردوگاه در نتیجه شرایط اجتماعی-اقتصادی (مثلاً کارگران موقت در مقابل کارگران شاغل رسمی)، و نیز همچنین تأثیر نفوذ جناح های مخالف در رهبری حزب کمونیست چین (مائوئیست ها در برابر «میانه روان») ، تقریباً هیچ نتیجه قابل قبولی را ایجاد نمی کند. هنگامی که وضعیت اجتماعی-اقتصادی کارگران در سازمانهای مختلف بدقت مورد بررسی قرار می گیرد، اغلب آنان دارای شرایط مشابهی بودند. در حالی که تأثیر تفرقه در میان رهبری حزب بسیار بحث انگیز و متضاد بود. حمایت مقامات محلی حزب از «گارد قرمز روشن» کاملاً مشهود بود، اما از نظر من عامل قطعی نبود.

تقسیم نه پارتابی از شرایط اجتماعی-اقتصادی، و یا نیروهای بوروکراتیک بلکه اساساً ذهنی بود. توده های کارگر دچار یک نگرانی گسترده در رابطه با موقعیت کارگران در سیاست معاصر بودند. برای «کارگران شورشی انقلابی» ظرفیت سازماندهی نهادهای سازماندهی سیاسی مربوط به خود به منظور «انجام انقلاب فرهنگی» بسیار تعیین کننده بود، در حالی که برای «گارد قرمز روشن»، این موضوع که کارگران بتوانند سازمانهای مستقل تشکیل دهند کاملاً غیر قابل تصور بود. «خط فاصل» در این مورد نیز بین انحصار حزب-دولت و کثرت نامحدود سازمانهای مستقل سیاسی بود، که عارضه جدیدی بدان اضافه شده بود، یعنی نقش کارگران به عنوان نقطه کلیدی

ثبات دولت-حزب که البته این فقط منحصر به چین و یا احزاب کمونیست نبود. اگر سازمانهای دانشجویی به مثابه چالشی برای حزب-دولت محسوب می‌شدند و یک تفرقه سیاسی برگشت ناپذیر را در رهبری حزب کمونیست ایجاد نموده بودند، وجود سازمانهای مستقل سیاسی خطری به مراتب رادیکالتر احساس می‌شد، چرا که هسته اساسی موجودیت دولت سوسیالیستی را مورد هدف قرار می‌داد.

۵

من در اینجا قصد ندارم که این مفهوم تاریخی خلاصه شده در مورد انقلاب فرهنگی را بیش از این باز کنم. مسأله این است که شکل بندی سیاسی در سالهای ۱۹۶۰، از نقطه نظر چینی، به معنی پایان یک شبکه دانش سیاسی بود. آن به تهی کردن سیاسی سه مفهوم اساسی که باعث قوام آن حوزه دانش بود، منجر گردید. به عبارتی آن ثابت کرد که (1) حزب-دولت ضد سیاسی بود. (2) حتی رادیکالترین برداشت دیدگاه طبقاتی از سیاست، توانایی بخشیدن جان تازه به حزب را نداشت، بلکه برعکس، مانعی جدی برای توسعه ذهنیت سیاسی جدید بود. (3) شامل کردن هیئت سیاسی طبقه کارگر در دولت یک مانور سیاسی دروغ بود، که بسرعت به اشکال جدید انضباطی هم در کارخانه و هم در دستگاه دولتی تبدیل شد.

با این حال، آشکار است که این سه «مفاهیم بنیادی» معرفت سیاسی مدرن به احزاب کمونیستی محدود نمی‌شد. احزاب سیاسی نوریسیدگان نهادی عجیب و غریب در همه اشکال آن در قرن بیستم محسوب می‌شدند. همانطور که سیلویین لازاروس اظهار می‌کند، همه «رژیمهای قرن»-سوسیالیستی، پارلمانی و حتی فاشیستی-حول نقش بسیار با اهمیت حزب-دولت بنا شده بودند. سخن مشابهی در مورد دیدگاه طبقاتی نیز باید گفته شود. طبقه و مبارزات طبقاتی مفاهیمی بودند که ساخته و پرداخته مارکسیستها نبودند، بلکه همانطور که مارکس خود اذعان می‌کرد، توسط «مورخان و اقتصاددانان بورژوازی، از جمله ریکاردو، گویزو، تیری، میگن و امثالهم ابداع شدند. مخترع اصلی تز «تمام تاریخ، تاریخ مبارزه طبقاتی است»، گیزو بود تا مارکس. دیدگاه طبقاتی، در اشکال متفاوت آن، در قرن نوزدهم به گرایش پایه‌ای برای همه اشکال مدرن دولت بدل گشت.

مارکس می‌گوید که مفهوم جدید خاص او نه مبارزه طبقاتی، بلکه نابودی آن از طریق «دیکتاتوری پرولتاریا» بود. حتی ارزش سیاسی کارگر نیز منحصر به دولت سوسیالیستی نبود. همان دید نیز به اشکال و درجات گوناگون در دولتهای پارلمانی نیز وجود داشت. به عنوان مثال، «دولت رفاه» بدون «ورود» کارگر به دولت از طریق احزاب چپ، اتحادیه‌های کارگری و امثالهم غیر ممکن بود. بطور خلاصه، پایان معرفت سیاسی مدرن فقط به احزاب سوسیالیستی محدود نمی‌شد.

واقعیت این است که «گذر تاریخی» و تغییر دوران مربوط به همه اشکال دولتی قرن بیستم می‌باشد. در بیانیه کنفرانس گفته می‌شود که «دهه ۹۰ شاهد شکست نه فقط احزاب سوسیالیستی بلکه بیش از هر چیز «چپ دموکراتیک» بود. مقصود من این است که فروپاشی دولتهای سوسیالیستی، که ریشه آنها به انقلاب فرهنگی چین، و یا دقیق‌تر به بن‌بست افراطی رابطه بین طبقه کارگر و حزب کمونیست باز می‌گردد، آغازگر بحرانی در سطح جهانی شد که «حزب» به مثابه شکل عمومی سازماندهی دولت را بشدت تحت تأثیر قرار داد.

۶

اگر ما بگوییم که انقلاب فرهنگی منجر به ختم معرفت انقلابی مدرن گردید، آنگاه در مورد نام «کمونیسم» چه می‌توان گفت؟ علامت سؤال در عنوان این سخنرانی نیاز به توضیح دارد. در واقع، انقلاب فرهنگی نقطه پایانی بر نام «کمونیسم» نهاد. انقلاب فرهنگی، بجای آنکه کمونیسم را پایان برساند، انرا بدو قسمت تقسیم کرد، اگر بخواهیم از شعار مورد علاقه فلسفی مائو استفاده کنیم. بدون آنکه نیازی به گفتن داشته باشد، نتیجه انقلاب فرهنگی، بن‌بست رادیکالی که ده سال آخر مائویسم در چین بدان ختم شد، منجر به تقسیم نام «کمونیسم» بدو شد، یا به عبارتی دیگر، تقسیم نام «کمونیسم»، یک نام در فلسفه و نامی دیگر در سیاست را تولید کرد. نام کمونیسم، همچنان که در این کنفرانس می‌توانیم ببینیم، در فلسفه وجود دارد. ما نمی‌توانیم بگوئیم که انقلاب فرهنگی به معنی پایان ایده کمونیسم بود. کمونیسم نامی است بر یک میل و آرزوی فیلسوف، میلی که شاید در شرایط کنونی سیاست زدایی شدیدتر از هر زمان دیگری باشد.

در مورد سیاست چه می‌توان گفت؟ اگر ما به کاراکتر نا پیوسته سیاست

توجه کنیم می‌توانیم بینیم که کمونیسم نام یک اندیشه سیاسی منحصر بفرد نبوده است، بلکه آن بیشتر در یک فرهنگ سیاسی به سلسله‌های سیاسی متفاوتی اطلاق شده است. کمونیسم نامی برای بالاترین انبساط حوزه‌ای از معرفت سیاسی بدان شکلی که در بالا بحث شد، بود. آن نامی بود که به «معرفت انقلابی مدرن»، در شکل بندهای سیاسی منحصر بفرد متفاوت، در زمانها و مکانهای مختلف، ارجاع شده از قرن نوزدهم تا سالهای ۱۹۷۰، ثبات داد.

پس آیا «کمونیسم» می‌تواند نامی در سیاست امروز باشد؟ همانطور که در بالا به طور خلاصه عنوان کردم، در اینجا یک مشکل وجود دارد: کمونیسم هنوز به مثابه یک حزب-دولت قوی وجود دارد. بنابراین، اگر امروز یک ابتکار و نوآوری سیاسی، یک سازمان سیاسی جدید هدفش ابداع اشکال خود-رهایی توده‌ای باشد و بنام «کمونیسم» ارجاع کند، سرعت یک مشکل ایجاد می‌شود: چگونه آن با حزب کمونیست چین برخورد خواهد کرد؟ آیا این همان «کمونیسم» است؟ اگر پاسخ این سؤال «مثبت» است، آنگاه مسأله حل شده است، اما عده‌ای از ما اعتراض زیادی خواهیم نمود. علاوه بر این، متأسفانه، حزب کمونیست چین هم اعتراض زیادی به قضیه خواهد داشت. بنابراین، اگر آن همان «کمونیسم» نباشد، هر سازمان سیاسی که قصد ارجاع به نام «کمونیسم» را دارد، لزوماً بزودی در یک اختلاف سیاسی شبیه آنچه که در اوایل سالهای ۱۹۶۰ بین احزاب کمونیست چین و اتحاد شوروی و اقماری آنها رخ داد، درگیر خواهد شد. مطالب زیادی در این مورد با عناوینی چون: «اختلافات بین رفیق ون جیاپوئو و ما»، یا «در باره کمونیسم نادرست دنگ شیائوپنگ و درسهای تاریخی آن برای جهان» نوشته خواهد شد. آیا واقعاً کسی می‌خواهد درگیر چنین اختلافی شود؟ من فکر نمی‌کنم که چنین چیزی معقول باشد و رفیق ون جیاپائو دلایل زیادی برای جدی نگرفتن این قضیه خواهد داشت. قضیه اینکه کدام یک از استراتژی و تاکتیک حزب - دولت چین درست و کدامیک غلط است را نمی‌توان در این سطح بحث کرد.

اعلام «کمونیسم» به عنوان نام هر پروژه سیاسی معاصر بزودی به بن‌بست خواهد رسید. این بدان معنی نیست که پروژه‌های سیاسی برابری طلبانه نمی‌توانند وجود داشته باشند، بلکه چگونه نام «کمونیسم» نقش یک مرجع فرهنگی اساسی برای انقلابیون را می‌تواند بازی کند؟ در کجا اصل تفکیک درست و غلط کمونیسم را می‌توان یافت؟ خلاصه آنکه ابتکارات سیاسی امروز باید بناچار نامهای دیگری برای پروژه‌های آزادی-

جویانه برای توده ها ابداع کنند.

۷

درواقع این کنفرانس ربطی به قضیه نامها ندارد، اما ما را به تأمل در مورد روابط بین فلسفه و سیاست امروز، بین وساطت سخت بین بودن و ظاهر شدن از سوپی و میل جدی برابری خواهی و رهایی طلبی از سوی دیگر وا می‌دارد. شاید مشکل‌ترین قضیه امروز این باشد که سیاست چه چیزی را می‌تواند از فلسفه بطلبد. بنوعی این موضوع از جنبه فلسفی بسار واضح-تر است تا جنبه سیاسی. فرضیه اولیه من این است که فلسفه به کاوش در شرایط اساسی وجودش در نوآوری های سیاسی احتمالی ادامه خواهد داد. در این رابطه عده‌ای از فیلسوفان بزرگ این کاوش را «کمونیسم» اطلاق می‌کنند. اما این سؤال که سیاست چه چیزی را می‌تواند از فلسفه بطلبد با رابطه قبلی بین سیاست و فلسفه در «معرفت کمونیستی» در هم آمیخته می‌شود.

در گذشته سیاست انقلابی از فلسفه چه چیزی را می‌طلبید؟ سیاست در فلسفه بدنبال یک نیروی عقلانی به منظور تقویت ابتکارات سیاسی، اگر نخواهیم میل مساوات طلبانه و رهایی جویانه را انکار کنیم، بوده است. به عنوان مثال، دیالکتیک از زمان مارکس به بعد یکی از تکیه گاه‌های فلسفی عمده‌ای است که سیاست در تفکر فلسفی بدنبال آن بوده است، با وجود آن که اغلب بر اختلاف فکری و حتی عناصری از بی حوصلگی و عدم اعتماد تأکید می‌شود. اشتیاق به جدایی درونگرایی عقلی از برونگرایی عرفانی، یا تصحیح دیالکتیک ایده ایستی هگلی به قامت ماتریالیستی آن کاملاً آشناست. بطور مشخص، دیالکتیک، هر چند نه فقط دیالکتیک، نقش مهمی در احیای سیاست بازی کرده است. همانطور که می‌دانیم، ماتریالیسم نیز یکی دیگر از مراجع اساسی بود. در هر حال، با وجود تمام تفاوتها، سیاست انقلابی، فلسفه را به مثابه یک منبع فکری ضروری در نظر می‌گرفت. به عبارتی، فلسفه در مقابل محدودیت‌هایی که از نزدیکی بسیار زیاد سیاست به تاریخ نشأت می‌گیرد، نقش متعادل کننده‌ای را بازی می‌کند.

با این حال، نتایج متناقض بوده است. از یک طرف، منابع فلسفی تجدید حیات نظری را ارائه کرده‌اند و نوآوری های سیاسی را تقویت کرده‌اند، اما

از سویی دیگر، آن‌ها همچنین غرابت قوه عقلانی سیاسی در یک زنجیره را تاریک و مبهم نموده است. می‌توانیم بگوئیم، در کوتاه مدت فلسفه سیاست را غنی کرده است، اما در دراز مدت تأثیر معکوس داشته است. مهمترین نمونه آن شاید رابطه بین دو نوشته لنین **چه باید کرد؟** و **ماتریالیسم و نقد تجربی** باشد. **چه باید کرد؟** ابداع یک درک جدید از سازمان سیاسی را مطرح می‌کند. سیلویان لازاروس بدرستی مطرح می‌کند که ابتکار سیاسی لنین فقط در چهارچوب مشخصی، که او «حالت بلشویکی سیاست» می‌نامد، وجود داشته است، و از این رو بر تقسیم‌بندی تاریخی آن تأکید دارد. اما وقتی که چند سال بعد از **چه باید کرد؟**، لنین در **ماتریالیسم و نقد تجربی**، به مسأله «احزاب در فلسفه و فلاسفه بی رهبر» می‌پردازد، آیا ما یک نوآوری مشخص، یعنی حزب را نمی‌بینیم که در شکاف فلسفی ابدی بین ایده ایسم و ماتریالیسم گنجانده می‌شود؟

۸

روابط جدید بین سیاست و فلسفه نیاز به نوآوری دارد. انواع مختلف عقلانیت و همچنین دنیاها و منطق‌های گوناگون وجود دارد. البته دنیایی که فلسفه در آن یک منبع عمده تفکر نباشد، دنیای غم‌انگیزی خواهد بود. اگر ما از منابع متکی بر فلسفه استفاده نکنیم، تمام اشکال تفکر بشمول سیاست، از سلاح‌های اساسی مقاومت در برابر نابود کنندگی که پیامد رژیم‌های عقیدتی است، محروم می‌گردند. ماژو معتقد بود که فلسفه می‌باید کتابخانه‌ها و کلاسهای درسی را ترک کرده و به «سلاحی در دست توده‌ها» تبدیل گردد. ما باید فرمولهای جدیدی که کمتر مربوط به زبان «جنگ مردمی» می‌شوند را اتخاذ کنیم، اما مطمئناً سیاست می‌بایست فرمهای جدید رابطه با فلسفه امروز را بیابد.

البته شرط اصلی نوزایی این است که «بخیه» قبلی سیاست-فلسفه ناپیستی تکرار شود، و بر جدایی سیاست از فلسفه تأکید گردد. هر چند که تعیین کننده ترین شرط این است که روابط جدید نباید از **خرد جاویدان** آغاز کند بلکه نقطه عزیمت می‌بایستی مسائل معاصر که هم برای سیاست و هم فلسفه نقش تعیین کننده ای دارند، باشد. لازم به تذکر نیست که فلاسفه و فیلسوفان مختلفی وجود دارند، اما به اعتقاد من، حداقل دو موضوع اساسی وجود دارند که تمام حوزه فلسفه معاصر را متأثر

می‌کند، و سیاست اگر بخواهد یک همتای روشن‌گر جدید داشته باشد نمی‌تواند انرا نفی کند: اول بازیابی و کاوش در مورد تئوری ذهنیت و سوژه، و دوم بازنگری مادی از تئوری دولت.

در فلسفه معاصر، و به عبارت دقیق‌تر در فلسفه فرانسوی، که هسته اصلی آن حداقل از سالهای ۱۹۶۰ شکل گرفت، کاوشی جدید در عرصه سوژه و ذهنیت آغاز شد؛ این پروژه به شکل رادیکالی از مفاهیم قبلی، هم آنچه که مربوط به سوژه متعالی و اشراقی است و هم آنچه که با دیالکتیک بین عینیت و ذهنیت ارتباط دارد، تفاوت دارد. الن بادیو قطعاً فیلسوفی است که امکانات منطقی جدید تئوری ذهن را به شکل عمیقی مورد کنکاش قرار داده است، و آن را با بازسازی اساسی عمارت هستی‌شناسی تقویت نموده است؛ و در آنجا این مسئله در چارچوب حوزه ای از تئوریهای انحصار ذهنی مطرح می‌شود. خود ایده «شرایط فلسفه»، قبل از هر چیز، شرایط مستقل متقابل یک منبع عقلی بزرگ، یک چشم انداز رهایی بخش واقعی-نه فقط برای فلسفه، بلکه همچنین برای همه اشکال بدیع تفکر، بشمول سیاست، و برای روابط متقابل آن، از جمله بدون شک روابط با فلسفه می‌باشد.

شرط اصلی دیگر در فلسفه معاصر، که تفکر سیاسی نمی‌تواند از مطالعه دقیق آن امتناع کند، مسأله مادیت منحصر بفرد دولت است. تصورات قبلی از دولت به مثابه یک تجسم ایده‌آل از حاکمیت یا حتی از عدالت، و همچنین دولت به عنوان بازتاب کننده یک مادیت خارجی و بیشتر ساختاری، در نهایت به نگرشی ختم می‌شد که دولت را در حوزه صرفاً «ایده‌ال» قرار داده و ایجاد یک محدودیت منطقی برای واقعیت تیره آن را بشدت مشکل می‌ساخت. در تفکر معاصر، هر شخصیت بزرگ فلسفی، از سارتر به بعد، بطرز عمیقی از مسأله تداوم هیبت دولت به مثابه نتیجه نوعی از عینیت ساختاری ذاتی در خود دنیای ذهنی، یا بیشتر از کمبود کمونیتاری رادیکال در موجود متکلم، متأثر بوده است. اگر چه راههای متفاوتی توسط فیلسوفان مختلف باز شده است، مانند تئوری «دستگاه دولتی» التوسر، «حاکمیت گرایی» فوکو، «دولت شرایط» بادیو یا مفهوم «امپراطوری» هارت و نگری، با وجود همه تفاوتها، همگی با هم یک شکل بندی فلسفی را تشکیل می‌دهند که مرجع روشنفکری غنی برای تجدید دیدی رادیکال از دولت را فراهم می‌سازند.

تمام ابتکارات معاصر سیاسی باید بطور قطعی در یک نزدیکی فکری جدید، تا آنجایی که به این مسائل مربوط هستند، صورت گیرد. علاوه بر این، این

کند و کاو فلسفی در عرصه ذهنیت و دولت بطور روشنی دارای پیشینه خود در مسائل بسیار خطیر سیاسی می باشد. آنچنان که مشهور است، مائو گفت، ایده‌های درست نه از آسمان می‌آیند و نه ذاتی هستند، بلکه آنها برآمده از اشکال مختلف «عملی» می باشند. بسیاری از ایده‌های فلسفی معاصر در مورد تکینگی ذهنیت و یگانگی مادیت دولت بشدت در «کنش‌های اجتماعی» گرفتار شده اند، و همه شخصیت‌های سیاسی نامبرده در بالا در فعالیت‌های سیاسی در گیر بوده اند. در واقع، روند اختتام «معرفت کمونیستی» برای این تعمقات فلسفی بسیار بیشتر از فقط یک منبع مهم بوده است. آن اغلب راه‌های توسعه فکری شخصی را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است، و بدین گونه «شرایط سیاسی» منحصر بفردی برای فلسفه معاصر ایجاد کرده است. این واقعیت که بعد از تعطیل شدن کمونیسم به عنوان یک اسم سیاسی، دوباره «کمونیسم» به مثابه نامی بسیار برجسته در فلسفه ظهور می کند، هر چقدر که متناقض بنظر رسد، درواقع نشانه آن است که فلسفه نمی‌تواند خود را از توجه و علاقه سیاسی حول مفهوم برابری دور نگه دارد. با عزیمت از اعلام این علاقه است که تفکر سیاسی می‌بایستی «اختلاف نظر» دراز مدت با فلسفه را مورد ارزیابی مجدد قراردهد و یک زمینه مناسب برای دوستی فکری بنا کند.

بر گرفته از کتاب ایده کمونیسم، سال ۲۰۱۰