

تزیاردهم: مقاله‌ی زیر مقدمه‌ی کتاب «جشن ماتم: هگل و انقلاب فرانسه» (Mourning Sickness: Hegel and the French)

Revolution) نوشته متفکر نامی کانادایی ربکا کامی است. کامی در این کتاب انقلاب فرانسه را در پرتو ایدئالیسم آلمانی و آن‌هم در متن سنت‌های نظری و فلسفی معاصر، بالاخص روانکاوی فرویدی، قرائت می‌کند. او نشان می‌دهد که هگل در کتاب «پدیدارشناسی روح» علاوه بر بازخوانی وقایع انقلاب، وارد درگیری درون‌ماندگاری با آرا فیشته و شلینگ و به‌ویژه کانت درباره‌ی انقلاب می‌شود. برای فلاسفه‌ی آلمانی بجز نفس انقلاب تأثیر آن بر آلمان نیز بسیار حائز اهمیت بوده و دقیقاً از همین زاویه است که هگل انقلاب آلمانی را امری می‌داند که پیشاپیش در نهضت اصلاح دینی رخ داده است. از این‌رو، دغدغه‌ی فلاسفه‌ی ایدئالیست آلمان، تصفیه و پالایش انرژی انقلاب است آن‌هم با تکیه بر اصلاح دینی و خود سنت ایدئالیسم به‌مثابه‌ی انقلابی در عالم تفکر. این کتاب توسط مراد فرهادپور به فارسی ترجمه شده و امید است به زودی چاپ و منتشر شود.

ربکا کامی

مترجم: مراد فرهادپور

انقلاب فرانسه، فلاکت آلمان

تنها دورترین بازماندگان ما خواهند توانست تصمیم بگیرند که آیا ما باید بدین خاطر که پیش از حل و فصل انقلاب‌مان نخست فلسفه‌مان را حل و فصل کرده‌ایم ستایش شویم یا سرزنش گردیم.

هاینه، در باب تاریخ دین و فلسفه در آلمان

روایت به خوبی مرور شده‌ی حکایتِ روشنفکران آلمانی در حول و حوش ۱۸۰۰ چیزی نظیر این است. فلسفه‌ی آلمان، که از ورای رود راین به آشوب و کشتار می‌نگرد، به خود تبریک می‌گوید که توانسته است از وقوع چنین تلاطمی در خاک خویش جلوگیری کند. آلمان به این نوع انقلاب نیازی ندارد؛ این سرزمین پیش‌تر انقلابِ بس کوبنده‌ترِ خاص خود را تجربه کرده است. آلمان از مدت‌ها پیش رادیکالیسم خاص خود را در شکل اصلاح دینی پروتستان به انجام رسانده است و هم‌اینک، در سطحی روحانی و معنوی، از هر آن‌چه فرانسه می‌تواند در عمل به دست آورد، پیشی جُسته است.

آلمان که با موفقیت جوش و خروش خود را پشت سر نهاده است تصویر خود را در پیکارِ انقلابی فرانسه بازمی‌شناسد و آماده است تا از دل انقلاب نیرویی را بیرون کشد که دست‌رسی بدان برای کسانی که در گردابِ انقلاب گرفتار شده‌اند ممکن نیست. این قرابت و نزدیکی به آلمان اجازه می‌دهد تا همبستگی خود با انقلاب را تأیید کند و حتی از هیجانِ دهشت‌های آن به شکلی نیابتی لذت برد، و در همان حال از ضربه‌ی نهایی انقلاب بکاهد. آلمان درست در حالی که هر گونه پیوند بی‌واسطه با این رخداد را انکار می‌کند مدعی برخورداری از میراث انقلابی است؛ و با پافشاری بر اصل و نسبِ رادیکال خاص خود توانایی آن را می‌یابد تا خود را سلف، خلف، و وفادارترین معاصر انقلاب فرانسه معرفی کند. آلمان می‌تواند آن‌چه را که هرگز به صورت دست اول تجربه نکرده است، از دور، جشن بگیرد، پشت سر گذارد، و سوگوارش شود. پروژه‌ی ایدئالیسم آلمانی - یعنی خودآیینی به هر شکل، اندازه، و رنگ - عملاً به پیش‌درآمد و ادامه این رخداد سیاسی بدل می‌شود.

ناقدان آلمانی از مارکس و انگلس به بعد، با مشاهده‌ی این معجونِ هراس، حسادت، و خبثت که به خوبی مخفی نگشته است، اعلام خواهند کرد که چنین نگرشی نمونه‌ی اعلاّی «فلاکت آلمانی» (*Misère Die deutsche*) است : این درآمیختنِ زبان‌ها در کلام مارکس، همچون همیشه، گویای نوعی ناهماهنگی گوش‌خراش است - ستیزی مهارنشده‌ی میان فرهنگ‌های ملی، میان نظریه و عمل، ذهن و جسم، تعمق و کنش، روح و نص، و نهایتاً میان اعصاری تاریخی که، هم به لطف اوضاع و احوال و هم به سبب جذائیتی مغناطیسی، به سوی هم‌جواری و قرابتی آلرژیک رانده شده‌اند. *Misère* (واژه‌ای که، با آن حرف اول بزرگ‌اش دقیقاً نه فرانسوی‌ست و نه آلمانی) در این‌جا بیش از هر چیز مبین نوعی ناسازگاری تاریخی است. انقلاب صرفاً تضاد چشم‌گیر میان مدرنیته‌ی نفس‌گیر فرانسه و پوسیدگی عمومی آلمانی هنوز غوطه‌ور در باتلاقِ مطلق‌گرایی فئودالی را برجسته نمی‌سازد (سرزمینی درگیر با انواع گوناگون تأخیرهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تکنولوژیکی که آن را به حواشی تاریخ تبعید می‌کنند - «واقعیتی خاک گرفته در انباری تاریخی ملل مدرن») بلکه ناهم‌راستایی موجود میان شاخه‌های گوناگون تجربه‌ی آلمانی و همچنین تضادهای درون خود این شاخه‌ها را نیز برملا می‌کند - تجربه‌ای برساخته از ترکیبِ پیش‌افتادگی فکری و عقب‌افتادگی سیاسی که سرعتِ شکلِ آلمانی گذر به مدرنیته را تعیین می‌کند. همان‌طور که مارکس می‌گفت «ما معاصران فلسفی عصر جدیدیم بی‌آن‌که معاصران تاریخی آن باشیم.» این ناسازگاری میان جسارتِ نظری و اطاعت عملی - قرابتِ فلسفی حاد با رخدادی که یا

به‌لحاظ سیاسی منفور تلقی می‌شود یا به‌لحاظ تحقق عملی تصورناپذیر- افشاگر چیزی‌ست بس بیش از ابهام و ناهمگونی و ریاکاری فرهنگ آلمانی، یا حتی پس‌روی این فرهنگ از قله‌های سربه‌فلک کشیده‌ی نظروزی به «ابتدال و عامی‌گری آبخوورها» (این توهین واپسین در متون رادیکال دهه‌ی ۱۸۴۰ به کرات یافت می‌شد، یعنی همان دوره‌ای که نیروهای سرکوب و سانسور اوج می‌گرفتند، امیدهای انقلابی بر باد می‌رفتند، و جاه‌طلبی‌های جهان وطن‌گرایی ایدئالیسم آلمانی جای خود را به صور زهرآگین ناسیونالیسم و منفعت‌طلبی شهرستانی می‌بخشید. به قول هاینه «وطن‌پرستی فرد آلمانی بدان معنی است که قلب وی درست مانند چرم در هوای سرد منقبض و فشرده می‌شود».) این ناسازگاری به نوعی لغزش زمانی ظاهراً محتوم اشاره دارد. تاریخ آلمان در کسوت نوعی کُنترپوان* ناموزون ضرب‌های واگرا تقطیع می‌شود، ریتم‌هایی که در راستای مسیرهای مجزا، هر یک با سرعت و ضربی متفاوت، پیش می‌روند. آلمان در حول‌وحوش سال ۱۸۰۰ دونده‌ای‌ست که تا ابدالدهر پیشاپیش رخ‌دادی می‌دود که هرگز نمی‌تواند بدان برسد، آشپلی که تا ابدالدهر لاک‌پشت را تعقیب می‌کند، و در این مقام نمونه‌ی تمام‌قدی‌ست برای ناهم‌زمانی تاریخی.

کلمه‌ی *Misère* در این معنا نامی‌ست برای تلاطمی که نه فقط زمانی بلکه همچنین وجهی (modal) است. این کلمه مبین همان کج خلقی مزمن یا حس و حال (mood) بدی‌ست که- در تمام معانی این کلمه- مشخصه‌ی مدرنیته‌ی آلمانی در مقام شکستی مکرر در فعل و فعلیت یافتن است. تاریخ دیگر خود را به‌مثابه فعلیت‌یافتن پیش‌رونده‌ی قابلیت‌ها در متن پیوستار علی زمان، عیان نمی‌سازد؛ بلکه ترسیم‌گر میدان مین‌ای‌ست آکنده از امکان‌هایی خلاف‌واقع که فقط به‌صورت عطف‌به‌ماسبق در پرتو عدم تحقق مکررشان قرائت‌پذیر می‌شوند. امکان^۹ فقط می‌تواند به‌مثابه امکانی از دست‌رفته، امکانی به تأخیر افتاده، امکانی تباه‌شده، یا حتی عدم‌امکان، ظاهر گردد، و آینده به‌مثابه آن چه هم‌اینک گذشته است- این وضعیت^{۱۰} بسیار قریب بدان چیزی‌ست که والتر بنیامین، در کلامی مشهور، از آن به‌عنوان «امید به گذشته» یاد می‌کند. آلمان در وضعیت ماخولیایی سوگواری بر خسران آن چیزی‌ست که خود هرگز تجربه نکرده بود (فقط به‌واسطه‌ی از دست دادن و فقدان ابژه است که آلمان می‌تواند در وهله‌ی نخست رابطه‌ای با آن برقرار سازد)- یا به مفهوم دریدایی کلمه نوعی «سوگواری ناممکن». مارکس فضای قبرستانی سیاست آلمان در دهه‌ی ۱۸۴۰ را چنین وصف می‌کند: آلمان خود را در این وضعیت غریب باز می‌یابد که باید بدون پشت‌سرنه‌اندن انقلاب خویش متحمل بازگشت [به رژیم سابق] شود؛ آلمان فقط در روز تشیع جنازه‌ی خود آزادی با آزادی رودررو می‌شود. «تاریخ آلمان مفتخر به رشد و تحولی‌ست که هیچ ملت دیگری قبلاً بدان دست‌نیافته است...ما تنها یک‌بار با آزادی دیدار کرده‌ایم و آن هم در روز دفن/ش بود.»

و بدین‌سان، انقلاب فرانسه ضرب‌آهنگی را تعیین می‌کند که از این پس تاریخ آلمان بر اساس آن به‌مثابه روایتی کسالت‌بار از فرصت‌های از دست‌رفته، مهلت‌های منقضی‌شده، وعده‌های عمل‌نشده، و امیدهای بر باد رفته قرائت خواهد شد. غیبت یک «انقلاب فرانسه» در آلمان برای تاریخ‌نگاری مارکسیستی (و نه فقط مارکسیستی) پس از ۱۸۴۰ الگویی برای مجموعه‌ای از حذف‌های تاریخی خواهد شد، مجموعه‌ای که

* counterpoint اصطلاحی در موسیقی که به معنای فن ترکیب هم‌زمان چند خط ملودیک است. م.

سابقه‌ی آن به اتصالی اصلاح دینی می‌رسد (خیانت لوتر به رادیکالیسم خودش در مواجهه با قیام‌های دهقانی) و افق روبرویش نیز تداوم حذف‌ها و تأخیرهای سرنوشت‌ساز برای دو قرن دیگر است. این خلاء نوعی گرداب یا میدان نیروی منفی ایجاد می‌کند که شمار بسیاری از دیگر سویه‌ها و لحظات منسوخ، چه در گذشته و چه در آینده، به درون‌اش کشیده خواهند شد. تاریخ آلمان، از خلال منشور (prism) انقلاب، همچون تل زباله‌ای از فرصت‌های از دست‌رفته، قابلیت‌های سدشده، و پس‌روی‌های سُبَعانه ظاهر خواهد شد، پس‌روی به اقتدارگرایانه‌ترین ساختارهای گذشته (۱۹۴۵، ۱۹۱۸، ۱۸۷۰، ۱۸۴۸، ۱۸۳۰، ۱۸۱۵، ۱۵۲۵...). این ساختار به‌معنای دقیق کلمه آسیب‌زا (traumatic) است: تجربه‌ی آلمان از مدرنیته به‌مثابه تجربه‌ای از دست‌رفته ثبت می‌شود. مواجهه با انقلاب فرانسه موجد زمان‌پریشی و نابهنگامی - یا همان خود آسیب - خواهد شد آن‌هم به‌مثابه یک ویژگی تجربه‌ی تاریخی و سیاسی که از این پس پاک‌نشده‌ی ست. فلسفه‌ی آلمان در حوالی سال ۱۸۰۰ عرصه‌ای است هم برای نظریه‌پردازی در باب این تأخیر آسیب‌زا و هم برای تجلی ایدئولوژیکی آن: دردشان، مشروعیت، تسلی.

من مورخ نیستم. قصد من بررسی خصایص تجربی تأخیر تاریخی آلمان نیست - یعنی همان انقطاع به تأخیر افتادهاش از مطلق‌گرایی فنودال، رشد به تأخیر افتاده‌ی طبقه‌ی بورژوازی، صنعتی‌شدن به‌تعویق افتادهاش، وحدت به تأخیرافتادهاش در کسوت یک دولت-ملت، هجوم به تأخیر افتاده‌ی برنامه‌ی امپراطورسازی‌اش، تماس به‌تعویق افتادهاش با دموکراسی لیبرال، و از این قبیل - یا حتی مشخص ساختن جا پاهای معین‌اش در طول «مسیر خاص‌اش» به سوی مدرنیته: همان رسوایی معروف *Sonderweg* آلمانی.* این گونه پرسش‌ها در مباحث پس از جنگ در باب تداوم و شیوع دگربار زمان‌پریشی با صراحتی خاص ظهور خواهند کرد - همان «تامعاصر بودن امر معاصر» (ارنست بلوخ). این زمان‌پریشی جوی است حاصل‌خیز برای رشد نازیسم، برای «مدرنیسم ارتجاعی» عجیب‌اش، و برای درک منحرفانه‌اش از انقلاب. من به این مسائل نخواهم پرداخت. به سراغ مضمون مرتبط با این امر، یعنی مضمون «خاطرات منقسم» هم نخواهم رفت - همان کشمکش تبارشناسی‌های رقیب، گذشته‌های بلاتکلیف، و میراث‌های بی‌صاحب که مضمون غالب در مباحث تاریخی اخیر در باب خصایص غریب فرهنگ آلمان پس از جنگ و نهایتاً «پس از دیوار» است. و منظور من از «آسیب» هیچ چیز روان‌شناختی نیست.

انگیزه‌ی من فلسفی است: کندوکاو در زخم یا آسیب به‌مثابه یک الگو، یک مقوله‌ی زمانی و بیش از هر چیز تاریخی، همراه با «فلاکت آلمانی» در مقام مثال‌اعلای آن، و، از قضا، هگل در مقام فصیح‌ترین نظریه‌پرداز آن. با قبول ریسک انتزاعی‌شدن، خطر می‌کنم و می‌گویم که *Misère* مد نظر مارکس نه خاص است و نه آلمانی، با بهتر بگویم ما همگی خاص‌ایم؛ هر خانواده‌ای ناشاد است، لیکن به شیوه‌ی خاص خود. ما همگی فلک‌زده‌ایم - آدم‌های ناجور با زمانه‌ی خود، جدا و پرتافتاده از اکنون‌مان، خم‌شده زیر بار میراثی که متعلق به ما نیست، سوگوار خسران آن چیزی که هیچ‌گاه قرار نبود واگذارش کنیم، رانده‌شده توسط فشار امیال دست‌دوم، آرزوها و خیالات دست‌مالی‌شده، و امیدهای قرضی. مواجهه‌ی آلمان با انقلاب فرانسه موردی حاد از آن روان‌پریشی ساختاری‌ست که همه‌ی تجارب تاریخی بدان مبتلایند. ساعت‌ها هیچ‌گاه

* اصطلاحی در تاریخنگاری آلمانی که به راه و مسیر خاص این کشور در گذار به دموکراسی و تجدد اشاره دارد.

با هم کوک نیستند، برنامه‌های کاری هیچ‌گاه با هم هماهنگ نیستند، هر عصری ملغمه‌ای ناساز از ضرب‌آهنگ‌های واگرا، دوره‌های نابرابر، و سرعت‌های متغیر است.

همین ناهم‌آوایی آسیب‌زا است که جامعه‌پذیری اساسی ما را تعیین می‌کند: از آن‌جا که زمان حال هرگز به پای خود نمی‌رسد، ما نیز با تاریخ به‌صورتی مجازی، نیابتی، و نظریانه رودرو می‌شویم. همراه نسبت به تجاربمان زودرس و دیررس‌ایم، و نسبت به صمیمی‌ترین ماجراهایمان بیگانه. بار پروژه‌های ناتمام دیگران بر دوش ماست، که با عدم شفافیتِ سُبَّانَه‌ی «دال‌های معمایی» بر سرمان آوار می‌شود- بازمانده‌های نابهنگامِ عصری فراموش گشته و تذکرات‌های ناخوانده‌ی آینده‌ای سلب‌شده. و ما نیز به نوبه‌ی خود پسمانده‌های کسب‌وکارِ ناتمام خویش را بر گرده‌ی دیگران آوار می‌کنیم. ما که در یک زمان کمتر از آن‌چه باید به‌دست می‌آوریم و بیش از آن‌چه باید دست‌درازی می‌کنیم (در آن واحد بیشتر و کمتر از آن‌چه باید از خود طلب می‌کنیم)، همراه جلوتر از آن‌چه می‌دانیم می‌دویم و در عین حال همیشه از بصیرت‌های خودمان عقب می‌مانیم، خود را با آن‌چه از کف داده‌ایم تسلی می‌بخشیم، از آن‌چه به‌دست آورده‌ایم پا پس می‌کشیم، و در تقلاییم تا رشته‌های پراکنده‌ی آگاهی تاریخی‌مان را با هم هماهنگ سازیم، آن‌هم به‌لطفِ شجره‌نامه‌های خیالی، رمانس‌های خانوادگی، همبستگی‌های دروغینی که خودمان تهیه کرده‌ایم. تجربه‌ی تاریخی چیزی نیست مگر همین ناهم‌زمانی خُردکننده، همراه با تقلایی بی‌ثمر برای پرهیز کردن، محو ساختن، و تصحیح آن: ما خود را با معیارهایی می‌سنجیم که نمی‌توانیم بدان‌ها پایبند باشیم و خودشان هم با یکدیگر ناسازگارند. ما خود را تابع جداولی زمانی می‌سازیم که نمی‌توانیم خود را با آن‌ها تطبیق دهیم و به عبث می‌کوشیم تا چنین کنیم. تجربه‌ی «انقلاب در یک کشور» این جایابی و کوتاه کردن ضرب‌آهنگ‌ها را به‌صورتی دردناک صراحت می‌بخشد.

از همین‌روست که انقلاب فرانسه مرکز سوزان فلسفه‌ی هگل باقی خواهد ماند: رخدادی که بی‌زمانی تجربه‌ی تاریخی را تبلور می‌بخشد. رسالت فلسفه تشریح این نابهنگامی است. البته این خوانش معیار [از فلسفه‌ی هگل] نیست. معرفت مطلق معمولاً یا به‌عنوان خس و خاشاکِ متافیزیکی به دور انداخته می‌شود (همان رهیافتِ «ضد تومی» و معمولاً لیبرال) یا به‌مثابه شکلی از مشروعیت‌بخشی طرد می‌شود- نوعی تنظیمِ مجددِ نهاییِ همه‌ی ساعت‌ها بر اساس قسمی زمان حالِ واحد که در آن بار گذشته تخلیه می‌شود و ضرب‌آهنگ‌های ناموزون آن با ضربانِ تاریخ جهان‌شمولِ متری تطبیق می‌یابد. به همین سبب تفسیر «پروتستان» هگل از انقلاب فرانسه، غالباً با حماقت‌آمیز قلمداد شده است یا نشانه‌ی بارزی از ایدئولوژیِ آلمانی- تلاشی برای تصعید این رخداد به‌مثابه یک «سپیده‌دمِ فکریِ باشکوه» که نور آن در فضای گرگ‌ومیش بازنایشی فلسفی با شکوه تمام می‌درخشد. (این همان کاریکاتوری‌ست که هگلی‌های چپ در دهه‌ی ۱۸۴۰ ابداعش کردند و در دوران اخیر یورگن هابرماس رواجش داد: هگل تا آن حد به انقلاب فرانسه عشق می‌ورزد که می‌باید آن را از انقلابیون پاک سازد.) ولی هگل ما را وامی‌دارد تا منطقِ نهفته در این ایدئولوژی را جدی بگیریم. او در دیباچه‌اش بر *پدیدارشناسی روح* (۱۸۰۷)، این ساختار آسیب‌زا را ایضاح می‌سازد و پیامدهای آن را تا به آخر دنبال می‌کند. ایدئولوژی از بطن همین ساختار تجربه برمی‌خیزد: ایدئولوژی مؤید آن عدم شفافیتی‌ست که ما را در مقام انسان به یکدیگر متصل می‌سازد. آگاهی چیزی نیست مگر عدم‌انطباقِ آگاهی با خودش- پیکاری مکرر برای تعریف و یافتن جایگاه

خویش در جهانی که آگاهی با آن کنار نخواهد آمد. زمان‌پریشی مهر و امضای آن است: تجربه مستمراً به خود رودست می‌زند، بی‌وقفه مطالباتی را طرح می‌کند که جهان نه آماده‌ی تشخیص آن‌هاست و نه مجهز برای تحقق‌شان، و فهم جامع نیز به ناگزیر دیرتر از آن می‌رسد که تفاوتی ایجاد کند، حتی اگر شده فقط بدین دلیل که معنای بُرد و باخت پیشاپیش عوض شده است. معرفت مطلق شرح و بیان همین تأخیر است. دستور کار آن^۹ صراحت بخشیدن به ناهم‌آوایی ساختار تجربه است. اگر فلسفه ادعایی به کلیت داشته باشد دلیل‌اش آن نیست که تقویم‌ها را با هم همزمان می‌سازد یا برای کُنْدیِ خویش جبرانی فکری فراهم می‌آورد. برعکس کار فلسفه صوری کردنِ ضرورتِ این تأخیر است، همراه با آن استراتژی‌های مبتکرانه‌ای که به‌واسطه‌ی آن‌ها چنین تأخیری خود ضرورتاً تغییر چهره می‌دهد، نادیده گرفته می‌شود، جلا می‌یابد یا عقلانی می‌گردد.

به همین دلیل است که برای هگل انقلاب فرانسه یگ «گره» باقی خواهد ماند (فلسفه‌ی تاریخ) - این انقلاب برای نسل‌های آتی پس‌مانده‌ای برجا می‌نهد. اگرچه خوانش من متفاوت با قرائت‌های متعارفی‌ست که فراخی معرفت مطلق را تقبیح می‌کنند - یعنی همان توانایی‌اش در جذب کردن و سود بردن از سرکش‌ترین مواد و مطالب (شُر، بلاهت، مدفوع و قس‌علی‌هذا) - لیکن قصد من انگشت نهادن بر نوعی پس‌مانده نیست که نمی‌تواند جذب نظام شود، نوعی سوبیه‌ی بیرونی و مازاد بر عقل. هدف من بیشتر بررسی راه‌هایی‌ست که از طریق آن‌ها آنچه استثنایی می‌نماید قاعده را بر می‌سازد: سلبیت انقلابی در یک‌آن هم مرزی برای تجربه است و هم منطق پارادایمی آن. به همین دلیل است که انقلاب فرانسه در آن‌واحد هم کاملاً دور از دسترس به نظر می‌رسد و هم به طرزی غریب آشنا.

فلسفه [همچون یک طیب] بیماری «فلاکت آلمانی» را تشخیص می‌دهد، هرچند در همان حال آن را ناچاراً دائمی می‌کند. هگل در خیال‌بافی‌های رایج عصر خویش سهیم است، لیکن قدر معینی از وضوح و سنجش انتقادی را به این معجون می‌افزاید. و همین امرست که او را در میان معاصرانش به شکلی منحصربه‌فرد جذاب می‌کند. او نشان می‌دهد که یک خیال چگونه می‌تواند لذت‌بخش باشد و در عین حال واسازی شود. در مرحله‌ی نهایی فصل مربوط به «روح» در *پدیدارشناسی* که خواننده مدت‌ها منتظرش بوده است (هر چند به طرزی غریب مایوس‌کننده از آب در می‌آید) - و این مضمون فصل آخر من خواهد بود - تفکر وادار خواهد شد تا با هزینه‌ی تأخیر خود مواجه شود.

بدین‌سان فلسفه‌ی هگل چالشی آنی و بی‌واسطه را پیش روی ما می‌نهد. چگونه می‌توان این تأخیر را مفهوم‌پردازی کرد آن‌هم بدون مفروض گرفتن یک چارچوب زمانی پیوسته و یک‌دست در مقام نقطه‌ی مرجعی که به یاری آن می‌توان این تأخیر را اندازه گرفت؟ این مسأله‌ای هنجاری است: آیا می‌توان بدون معرفی یک الگوی خطی، گام‌به‌گام، و پیش‌رونده از زمان و تاریخ - یعنی الگویی به تمام معنا منسوخ - به مفهوم تأخیر اندیشید؟ اگر انقلاب فرانسه همان نشانه‌ی دوران‌ساز مدرنیته است - رخدادی که «جهانی» است زیرا ضرب‌آهنگ و ترتیبی را مشخص می‌سازد که از این پس تاریخ گذشته و آینده با آن سنجیده می‌شود - بدان سبب نیست که این انقلاب معیاری ثابت یا عینی (به عبارت دقیق‌تر غیرتاریخی) برای مقایسه فراهم می‌آورد، بلکه بیشتر بدین جهت است که نفس نابهنگام بودن را به‌مثابه شرطی گریزناپذیر برای تجربه‌ی

تاریخی عرضه می‌کند. انقلاب «فرانسه» که مقیاس نابهنگامی یا بی‌زمانی آلمان را ایجاد می‌کند خود نابهنگام است. (مارکس خود پس از آن که به پاریس هجرت کرد و توانست به انقلاب از نزدیک‌تر بنگرد متوجه این امر شد.) انقلاب هیچ زمان درست یا زمان «مساعدی» ندارد (یا بدان نیازی ندارد). انقلاب همواره خیلی زود سر می‌رسد (شرایط هیچ‌گاه آماده نیست) و نیز خیلی دیر (زیرا همیشه عقب‌تر از ابتکار و پیش قدمی خویش است). درست به سان رسمِ زودگذرِ استفاده از ساعت‌های اعشاری، هفته‌ی ده روزه، یا تقویم جدید جمهوری که از قضا با تأخیر، یعنی در سال دوم شروع تاریخ، به فرمان کنوانسیون* رسیمت یافت (آن هم پس از هفته‌ها و ماه‌ها کش‌وقوس در باب تعیین نقطه‌ی آغاز عصر جدید، تعیین مبدأ تقویم و معیارهای اندازه‌گیری زمان، و این که دقیقاً چه چیزی باید هر ساله بزرگ داشته شود)، انقلاب نیز بلافاصله [پس از تحقق] منسوخ شد. در متن این لغزش است که هم خصلت متناهی این رخداد و هم باروری و زاینده‌گی آن کاملاً برجسته می‌شود. این زمان‌پریشی‌ست که هم تکینگی انقلاب و هم عدم کفایتِ خوفناک‌اش را تولید می‌کند- هم نوبودگی سرکوب‌ناشدنی‌اش و هم نیاز تحمل‌ناپذیر و مهلک‌اش به تکرار.

*. بعد از عزل پادشاه، مجمع کنوانسیون در تاریخ ۲۱ سپتامبر ۱۷۹۲ تأسیس شد و نخستین حکم‌ش الغای سلطنت و اعلام جمهوری بود و در ادامه نیز دستور محاکمه و اعدام پادشاه را صادر کرد. در نهایت کنوانسیون بعد از سقوط ژاکوبین‌ها در سال ۱۷۹۵ منحل گردید. م.