

اجتماع غیرکنشی

ژان-لوک

نانسی

ترجمه‌ی

پیمان

میرایو

نشر حکمت کلمه

ژان لوک نانسی

مترجم | پیمان میرزایی

ویراستار و صفحه‌آر | مریم فرنام

طراح جلد | بشری دشتی

چاپ اول | ۱۳۹۴ | ۱۰۰۰ نسخه

فروشگاه مرکزی: تهران خیابان آزادی نرسیده به میدان انقلاب بازار

ایران ط دوم پلاک ۸۴ کتاب کاغذ

تلفن | ۶۶۰۵۰۸۴۳-۶۶۰۱۹۶۳۰

قیمت | ۹۰۰۰ تومان

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

سرشناسه | نانسی، ژان-لوک، ۱۹۴۰ - م.

Nancy, Jean-Luc

عنوان و نام پدیدآور اجتماع غیرکنشی / ژان-لوک نانسی؛ مترجم

پیمان میرزایی

مشخصات نشر تهران: حکمت، ۱۳۹۴.

مشخصات ظاهری ۱۲۸ ص؛ ۱۹/۵×۲۷/۵ سانتی‌متر

شابک | ۶۷۸-۶۰۰-۹۷۸-۶۰۵۵۹۳-۲

وضعیت فهرست نویسی | فیب

یادداشت | عنوان اصلی: Communauté désœuvrée.

یادداشت | کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان "The

"inoperative community" به فارسی برگردانده شده است.

شناسه افزوده | میرزایی، پیمان، ۱۳۶۶ - مترجم

رده بندی کنگره HM۷۵۶/ن۱۲ الف ۳ ۲۰۷۱۳۹۴

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

فهرست

پیش گفتار ۷

اجتهاد غیر فقهی ۴۱

www.ketab.ir

پیش‌گفتار^۱

معری کا اس دست‌آورد فلسفی ژان لوک نانسی چه بسا مستلزم پی‌گرفتن «مان‌خوانشی است که او در جریان به دوش کشیدن بار سبب این نه‌لوده‌شکنی تاریخ متافیزیک توصیف نموده. از آنجایی که او «پتون هایدگر هر تلاشی برای تفکر درباره‌ی حال را (پیدایش سری که دیگر اندیشیدن خارج از قابی غایت‌شناسانه یا بنیادی ممکن نیست) مستلزم درکی واضح از بستار فلسفه می‌داند، تمهید خاصی را به مطالعه‌ی متون کلیدی فلسفه‌ی مدرن، اندک‌ارت گرفته تا نیچه معطوف داشته. هایدگر معتقد بود که برای ردیابی مرزی که پایان راه متافیزیک را شکل می‌دهد، لازم است جریان‌هایی را که فلسفه را از امکاناتش تهی ساخته، تکرار کنیم - تا بتوانیم آنچه را که فلسفه در تلاش برای تضمین جایگاهی دیرینه برای معنا به بند کشیده آزاد کنیم. نانسی (دوشادوش «ژان: اجتماعی که ژاک دریدا در صفحات نخست "خشونت و متافیزیک" بدان اشاره می‌کند)^(۱) متوجه شد که این فرآیند

^۱. این پیش‌گفتار برگرفته از مقاله‌ی آرنور فینسک است که از ترجمه‌ی انگلیسی زیر است:

Gean-luc Nancy, "the inoperative community", University of Minnesota Press, Minneapolis and Oxford, Theory and History Literature, Volume 76, Edited by Peter Connor, trans. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney, Foreworded by Christopher Frynsk.

تکرارپذیر به هیچ وجه کامل نشده، در اصل کامل شدنی هم نیست، و به نوبه‌ی خود محتاج تکرار است. هایدگر به روشنی نشان داد که ما نمی‌توانیم بگوییم که صرفاً با فلسفه سروکار داشته‌ایم: زبان ما از به زبان متافیزیک گره خورده. از این گذشته، برخی از مزایای اندیشیدن به بستار متافیزیک را برشمرد (همان‌طور که نانسی مرزی را که مشخص‌کننده‌ی یک بیرون و یک درون است، به ما یادآور می‌شود). با این حال او مشخصه این مزایا را تحدید کرد و تقلیل داد، چنان‌که اظهارات سیمون او کاملاً گویای این مطلب است. با اینهمه نانسی با تکرار مثنوی هایدگر، یعنی شالوده‌شکنی متافیزیک با خوانش دقیق‌تری بر جای مانده از سنت، خود هایدگر را واگشایی کرد. ^۱ سیمون دیدگاهی نو از ناهمسانی^۱ گام برمی‌دارد.

بیش‌تر نود و نه سال نانسی به شکل تفسیری‌اند (از جمله مقاله‌ای که در باره حاکم^۲ هگلی نوشته). اما در طول ده سال گذشته، نانسی تلاش کرده این رویه را کنار بگذارد و به شکلی مستقل‌تر به مفهوم ناهمسانی، پردازد. او در تلاش بوده از موضع یک مفسر نسبتاً محاط با این باید و دیدگاهی را تشریح کند که قادر باشد به دغدغه‌های اصلی فلسفه پاسخ دهد، در واقع این دغدغه‌ها امروزه روز به روز با شکای آمرانه با ما سخن می‌گویند (آزادی، عدالت، اجتماع)، و او آن‌ها را که دستگاه‌های مفهومی بارآورنده‌ی این انگاره‌ها دیگر پاسخگو نباشند. نانسی جسورانه به این پندار پرداخته که پایان جهان پیرامون تفکر نیست. به راستی، در نگاه او پایان فلسفه نیازمند تکرار است، و او نام فلسفه را حفظ می‌کند تا تقلاً برای پاسخ به این الزامات مبهم را نشان دهد.

از این رو نانسی به گردایه‌ای از مفاهیمی بازمی‌گردد که

^۱ difference

^۲ monarch

هم‌چنان نقاط اتکای اندیشه‌ی سیاسی و اخلاقی‌اند، اما با این وجود امروزه آن‌چنان مطرح نیستند (و در نتیجه عمدتاً به تفسیر فلسفی سنتی واتهاده می‌شوند: recension بی‌پایان جایگاه‌ها یا نظرگاه‌های پیشین فلسفه). او مدت‌هایی مدید به بررسی بنیان دیدگاه تاریخی، تصور وقوع پایان فلسفه (فرپاشی تمامی گفتمان‌های بنیادی و رویداد مدرنیته یا پس‌مدرنیته) و سرشت "متعاقب" فلسفه پرداخت، نانسی با پی‌گرفتن عمومی از کران‌مندی هستی - تمایز جوهری آن با ذات خویش، تاریخ‌مندی‌اش - تجربه‌ی ما از تاریخ، یا به قولی احساسات سرخس تاریخ‌مند را از نو مورد بررسی قرار داد؛ از جمله آزادی، عشق، اجتماع، و مذهب. او به همین روش برداشتی بسیار عمیق، و درعین حال رهایی‌بخش، از کران‌مندی را تفصیل نموده.

هدف من ترسیم خطوط انداماتی این برداشت و سوالات مرتبط با آن است، البته با محوریت موضوع این کتاب، چرا که دریافت دیدی کلی از سهم نانسی در ه‌نالعات فلسفی مستلزم ترجمه‌ی هر چه بیش‌تر آثار او به فارسی است که تا کنون این مهم برآورده نشده. پیش از پرداختن به آن چه نانسی "تکینگی" هستی می‌خواند - تکینگی به چندگانگی و "تبع به ساختاری افتراقی که بر سازنده‌ی "فضای سیاسی است - در به مکان اجتماع اشاره می‌کند - در این‌جا علاقه‌مندم به سرشت تکین آثار خود نانسی نگاهی بیندازم. چرا که دقیقاً ژست اندیشه‌ای که کار او را رو می‌آورد، بکر بودن و حتی تأثیر حیاتی آن را در تفکر انتقادی فلسفی معاصر بر می‌سازد.

من به ویژگی‌های اولیه‌ی این ژست گریزی زده‌ام: بازگشت به مضامینی که نقشی محوری در تمام گفتمان‌های مرتبط با سیاست یا زیربناهای وجود اجتماعی نقش دارند جز آن‌که انتزاعی شده‌اند - شکار ایدئولوژی - از رهگذر این

واقعیت که پیش فرض‌های فلسفی معنابخش آن‌ها (نانسی با صحبت از متافیزیک سوژه به بنیان‌های فلسفی رجوع می‌کند) مقهور قسمی پوچ‌گرایی شده‌اند که در خود این مضامین جای دارد. یک الزام سیاسی که لزوماً مبنای مشخصی ندارد تعیین و تکلیف می‌کند مضامینی مثل "آزادی" و "اجتماع" بازاندیشی شوند. این مضامین هم‌چنان به نحوی روی سخن‌شان با ماست؛ ولو این که گفتمان‌های سیاسی نتوانند به اینان معنایی ببخشند که به درد رویه‌ای اجتماعی برای نیازهای اجتماعی سیاسی^۱ بخورد. ژست نانسی به ررو کردن خواننده با دلهره‌ی حاصل از انتزاع تلاش می‌کند تا این اصطلاح‌ها است، آن هم با راندن اینان به سوژه‌های مرئی شده بر اساس فهم خود او از بستر متافیزیک. آن‌ها که این بستر آشکار می‌سازد: کران‌مندی هستی. او این کران با شتابی حیرت‌آور انجام می‌دهد، تو گویی تمام مضامین سنت به درون فکر او هجوم آورده و تقاضای بازنگری داشته باشند. از این گذشته خستگی به او راهی ندارد. او اصطلاحات مدنظر خود و هم‌چنین ساختمان‌های مفهومی گسسته‌شان را تهی می‌کند. در این جا هیچ چیز پنهانی، یا زاهدانی^۲ کار نیست (اگر چه شاید گفتنش سخت باشد): رویکرد نانسی دستورالعمل‌هایی مفهومی و متزلزل را شکل می‌دهد فقط برای این که در خلال کوششی لاینقطع برای عرضه‌ی دومرتبه‌ی اینان این مضامین، آن‌ها را به بیرون و درون بیاورد. او مزدها را هم می‌خورد، او از آن‌چه هگل دسترنج مفهوم^۲ می‌خواند پافراثر می‌گذارد. به عبارتی او ابایی از آن ندارد که به حشو یا حتی صریحاً به تناقض برسد - قصد او عرضه‌ی تصادفی یک مرز

^۱ sociopolitical^۲ labor of the concept

است. در لحظات الهام یا در لحظات درماندگی با چرخش‌های ناگهانی عبارات، ظرفیت و طنازی را هم وارد کار می‌کند. اما او از کندوکاو دست نمی‌کشد؛ الزامی که به دنبال راه‌حلی برای آن است او را برمی‌انگیزاند.

نباید خود را از تنش و کش‌واکش برآمده از این کار مفهومی کنار کشید یا آن را وانهاد (تنشی که عمیقاً هر متن آثار نانسی آن را تجربه می‌کند). جز خود زبان نانسی، هیچ زبانی قادر نیست تفکر او را تمام و کمال منتقل کند. این تنش مرغوب می‌شود به راحتی نتوانیم به فوت‌وفن‌های او برای تعریف مفهومی دامن‌بازی برسیم. با نگاهی به روند متن او و همچنین تعصیب کار مفهومی‌اش (که این همان جایی است که امضای کار خود را می‌زند) می‌توان مقصود نانسی را دریافت.

از نقطه‌نظری سیاسی، بارز شدن نیست اصطلاح‌هایی اجباری مثل "آزادی" و "اجتماع" که محدودیت‌های فلسفی‌شان را نمایان ساخته و بار دیگر آنها را در نسبت با کران‌مندی قرار می‌دهد - میان برداشت او از اجتماع و هر گونه فلسفه یا برنامه‌ی سیاسی موجود شکاف پدید می‌آید. ایجاد می‌شود، شکافی و پلی که نسبت "امر سیاسی" (le politique) مکانی که در آن یک مسئله همگانی را می‌توان سرخوش تعریف کرد) و "سیاست"

(la politique): بازی نیروها و منافع که در نزاعی بر سر بازنمایی و سلطه بر وجود اجتماعی دخالت دارند.^(۲) بنابراین ژست او کار کردن با اصطلاحی مثل اجتماع است به نحوی که هم‌چون هایدگر تمایز میان امر وجودی و امر وجودشناختی را حفظ و ما را ملزم کند که تفکر خود بر اساس این تمایز تنظیم کنیم. در ادامه به کارکرد واژه‌ی "اجتماع" از نظر نانسی خواهیم پرداخت، چنان‌که تمرکز من بر تقریرهای مختلف او از

بنیان‌های قیدوبند اجتماعی یا سیاسی (ساختاری مرتبط با "مواجه سازی"^۱ است که ساخته و پرداخته‌ی نانسی از مفهوم تراگذری^۲ متنهایی و میتز/ین^۳ هایدگر است) خواهد بود. اما برای اشاره به این مباحث اولیه از روش فلسفی نانسی، همین که بگوییم اجتماع رابطه‌ای را مشخص می‌کند که نمی‌توان آن را به عنوان بنیانی مستقل یا معیاری مشترک برای یک "هستی همگانی" در نظر گرفت، کفایت می‌کند. در حالی که چه بسا یک هستنده‌ی تکین تنها در خلال این رابطه (و از نقطه نظر سیاسی بسیار مهم است که توجه کنیم به همین دلیل نانسی بحث خود را با همین رابطه و نه از یک فرد یا سوژه‌ای جدا^۴ - اده آغاز می‌کند) به هستی خویش دست می‌یابد، این "زمینه" اجتماع باورانه یا شرط وجودی رابطه‌ای افتراقی و پایان‌نیافتنی است که تنها در خلال و با مفصل‌بندی‌های تکین و گوناگون "وجود خواهد داشت" (اگرچه همواره به این مفصل‌بندی‌ها تعقیب می‌شود و از همین رو پیوسته با خودش فرق دارد. چیزی ساختمی و تولیدکردنی نیست یا چیزی نیست که بتوان جوهرش را در غالب سازوکار دولت‌شهر یا حکومت و از این دست بیان کرد: امکان ندارد ابژه یا غایت یک سیاست باشد.

از این رو اگر کسی به دنبال استفاده‌ی سیاسی و فوری از چنین برداشتی از اجتماع باشد، ره به ناکامی می‌زند (و تنش مزبور دوچندان می‌شود، چرا که با وجود یک واقعیت سیاسی دست‌نیافتنی، دنباله‌روی از دیدگاهی پیرامون اجتماع که متضمن نابودی فزاینده‌ی بیش‌تر چیزهایی است که به عنوان اجتماع می‌شناسیم - آن‌چنان هم کار آسانی نیست). افزون بر این، حتی اگر کسی متوجه شود که اشتغال نانسی به امر

^۱ exposure

^۲ transcendence

^۳ Mitsein

سیاسی (مکانی که در آن هستی همگانی در خطر است) از درک عمیق او از بافت سیاسی اجتماعی معاصر نشأت می‌گیرد و از کسب جایگاه^۱ سیاسی جدایی‌ناپذیر است، بازهم چاره‌ی درد این درماندگی می‌شود. برای درک سرشت امر سیاسی در تفکر نانسی لازم نیست جای دوری برویم (حتی زمانی که او هائل سیاسی را دسته‌بندی نمی‌کند)، و پی بردن به جایگاه نانسی در گستره‌ی انتخاب‌های سیاسی کار سختی نیست. ما به عنوان مثال، چگونگی دل‌کندن از تعریف او از تفصیل افتراقی و غیرا-تئیک وجود اجتماعی برای هر سیاست موجود و فعلی، نه‌تنها درست است. چرا که بار دیگر، در این جابجایی نقضی وجود دارد که مسئله‌ساز می‌شود؛ در آنجا جابجایی در قالب هر دوره، سنتی از رابطه‌ی میان نظریه و عمل شدنی نیست؛ برای ساختن یا فهمیدن این نظرگاه کاری از دستان بر نمی‌آید.

با این وجود، می‌توانیم برای گفت‌وشنود آنچه نانسی "اجتماع" می‌خواند تلاش کنیم (اگر چه در این‌جا منظور نانسی از گفت‌وشنود با باور عمومی از این واژه کاملاً متفاوت است)؛ می‌توانیم به چنین گفت‌وشنودی توجه بیشتری بکنیم و به نقد ایدئولوژی‌هایی بپردازیم که بر آنچه نانسی در باب اجتماع (یا این واقعیت که مشارکت‌ورزی یا درون‌ماندگاری هم‌چنان که امروزه پیداست، غیرممکن است) می‌خواند، سرپوش می‌گذارند. ناممکن بودن تبدیل فوری این دیدگاه به برنامه‌ای سیاسی، دلیل بر تعطیلی سیاست نیست. برعکس، تجربه‌ی امر سیاسی، البته به تعبیر نانسی، نیازمند واکنش سیاسی است - هم به این خاطر که موجب بروزحسی تندوتیز برای انتزاعی‌سازی مرام‌های سیاسی موجود می‌شود و هم مستلزم تجربه‌ی چیزی ظاهراً الزامی است. در عین حال ما را

^۱ position-taking

وامی دارد که دقیقاً خود مفهوم عمل سیاسی را مورد بازاندیشی قرار دهیم، همان طور که نانسی همین کار را در مورد مفهوم نوشتار انجام می دهد.

ژست اندیشه‌ی نانسی به رویه‌ای متفاوت از نوشتار اشاره می کند و از قبل متضمن آن است. اما نمی توانیم برای تنش بالا انتظار راه‌حلی سریع را داشته باشیم، چون که دسترسی به دیدگاهی دیگر از اجتماع و عمل سیاسی از خلال زبان سنت انجام می گیرد و مستلزم عملی مشابه با عمل نانسی است؛ بعین‌ن. رزهای اصطلاحات سنتی (که مسلماً به این معنا نیست که به منظور یک چشم‌انداز سیاسی تنها کافی است سنت را شالوده‌شکنی کنیم: ما نمی توانیم مسائل مربوط به ضرورت تئوری را نادیده بگیریم و عمل شالوده‌شکنی هم بایست در ارتباط با آن‌ها انجام شود). نانسی تلاش می کند در چنین پدیده‌ی بستار متافیزیک ذهنیت از سوی ما، هنوز هم چیزی مشابه با انتفاع عرضه کرده - هر آمیزشی از سوژه با خودش، هر حضری محقق شده - و از این طریق بستار بازنمایی و دلالت را نیز آشکار سازد (یک نظام دلالتی تضمین شده با سوژه و برای سرحد و اگر که او به هیچ وجه از این کار مفهومی و غیرعملی دست نمی کشد، از برای آن است که در تکاپوست تا سوای آن دسته اصطلاحات سیاسی که علی‌رغم محو معنای فلسفی‌شان آمرانه با ما سخن می گویند، دیدگاهی را در خصوص ناهمسانی، یا کران‌مندی شکر دهد. برای ابهام‌زدایی از این امرونی‌ها چنین حرکتی ضروری است، و این دیدگاه نیاز به ابراز خود دارد.

تجربه‌ی آزادی

این دیدگاه چیست؟ یکی از نافذترین تفسیرها از این دیدگاه در مقاله‌ای که در مورد آزادی نوشته، ارائه می شود. در

این مقاله او سرنوشت این مفهوم را در آثار هایدگر را رهگیری می‌کند و قصد دارد تلاش هایدگر برای اندیشیدن به حقیقت وجود، یا رویدادگی‌اش^۱ را در مقام آزادی‌اش تکرار کند. او نشان می‌دهد که مفهوم آزادی آرام آرام در اندیشه‌ی هایدگر کم‌رنگ می‌شود، و دیری نمی‌پاید که متعاقب مواجهه‌ی او با شینگ (۱۹۳۶) کاملاً کنار گذاشته شده و مفهومی از "آزاده"^۲ (das Freie) جایگزین آن می‌شود. می‌توان گفت از مشخصه‌ی از اگزیزستانس دور می‌شود (مشخصه‌ی اگزیزستانس^۳؛ بنیینه‌ی آن، یا به بیان دقیق‌تر Abgrund - بنیادی رزناک که همان تراگذاری‌اش، "آزادی" یافتنی‌اش است) و به دشواری نزدیک می‌شود که در خلال "آزادی"‌اش به امری که در جریان و به واسطه‌ی قسمی کناره‌گیری وجود دارد، نسبت می‌بخشد. هایدگر هرگز تمایل هستنده به ظهور/کنش‌گیری، و آشکارگی را از دخالتی حتمی توسط دازاین انسانی جدا نمی‌کند؛ به همین دلیل هستنده دارای تاریخ است و در هیچ جایی هستی ندارد الا تاریخ مفصل‌بندی‌های‌اش - این یعنی زمان‌بندی هستی. به زعم هایدگر، هستی مستلزم نوع‌بشردانست، او در جستارهای پایانی‌اش تکرار می‌کند که زبان‌ورزی^۴، رویدادی که در آن قسمی مرزگذاری هستنده در درون زبان آشکار می‌شود) تنها تا جایی که با سخن‌ورزی انسان pro-voke شود، رخ خواهد داد. اما در جریان تفکراتش (حس تسلط بحر متافیزیک سوپرتیویته - به ویژه بعد از اشتغال داوطلبانه‌ی به مسائل سیاسی) شاهد تغییر تلقی او از آزادی هستیم؛ از قسمی آزادی که دازاین انسانی را معطوف به "تحقق هستی"

^۱ faticity^۲ the free^۳ the trait of existence^۴ speaking of language

می‌سازد به تعبیری دیگر (ساحت گشوده^۱، "آزاده) که در آن دازاین انسانی برای واکنش به ظهور هستنده بدان تن می‌دهد. این تغییر رویه بدون پیامد نیست. مسائل تغییر می‌کنند یا حتی بی پاسخ می‌مانند (از جمله مواردی که به زعم هایدگر بیش از همه مشکل‌آفرین بودند: آن‌هایی که مستقیم با سیاست سروکار داشتند)؛ باقی مسائل با دقت بیش‌تری بررسی شدند (امکان ندارد در مورد نگاه هایدگر به اگزیستانسیالیسم دچار اشتباه شویم). اما این تغییر، که عملاً مورد توجه بوده، چرخشی در تصور اصلی هایدگر در خصوص کران‌مندی هستی ایجاد نمی‌کند. بنابراین استنباط اولیه او در مورد هستی نیز دستخوش تغییر نمی‌شود؛ هستی تنها در حال تمایزش با ذات خویش قابل درک است، و در نتیجه در بستری وجودی‌اش، همواره به منزله‌ی تبیین خاص کناره‌جویی خویش در نظر می‌آید. ژست نانسی بر پایه‌ی عودت دادن این برداشت از کران‌مندی هستی - سرشت تکین، وپی‌آیند آن - به مسائل حل‌نشده در تحلیل اگزیستانسیالی هستی و زمان قرار دارد. او هایدگر آخری را (همان هایدگری که دریدا به واسطه‌ی تفصیل خود با مفاهیم دیفرانس و "نوشتار" مورد واکاوی قرار داد)، هایدگر اولی گره می‌زند، و بحث خود را با سمت و سه‌بعدی تجربه‌ی دازاین انسانی آغاز می‌کند - او متوجه می‌شود که کار بنفتر تنها از خلال همین نقطه‌ی گسست رقم می‌خورد. بنابراین تلاش می‌کند به رویدادی بیندیشد که در آن یک جور مریض‌ناری چیزی انجام می‌شود که از قرار معلوم سرخواهد رسید، و همین‌طور هستی‌ها به کنونگی‌شان دست می‌یابند (Ereignis، ظهور هستی)؛ این رویداد در ارتباط با جهشی رخ

^۱ the open
^۲ presence

می‌دهد که در آن آگزیستانس به خودش تحویل داده شده، البته همراه با آزادی‌اش، و خویشتن را از طریق و به منزله‌ی عرضه به غیریتی (alterity) شناسایی می‌کند. نانسی در خصوص بازگشت به تجربه‌ی انتهایی آزادی کاملاً به هایدگر وفادار است.^(۳) اما با پیش کشیدن مفهوم تکینگی هستند، به یاری از جهت‌گیری‌های محلفه کارانه این دیدگاه را - بعد زاهانه‌ی آن، که به واسطه‌ی اصرار بر کسب یا تصاحب هستی فراموشی، هم خاستگاهی disappropriation و نشر عقاید در آن، پایان می‌شود - رد می‌کند. نانسی با تاکید بر ماهیت تکین رویدادی که در آن دازاین به هستی گشوده می‌شود، سرشت ناگزیر تکین و افتراقی هستی را ارائه می‌کند: اگر که مفصل‌بندی هستی همواره تکین باشد، هستی منحصر به فرد نخواهد بود، و نمی‌توان آن را صرفاً به مثابه‌ی قسمی هم‌آوری یا گردآوری در سرپرورایی اگر که آن چه دازاین برایش گشوده می‌شود، همواره پیشاپیش بیان شده (ممکن نیست خود را به نحوی دیگر "ابراز" کند یا واگذارد) - در هیچ جایی هستی ندارد الا در خلال مفصل‌بندی‌هایش، آن گاه هستی باید افتراقی یا نسبی باشد. نانسی با پای فشاری بر ماهیت تکین رویدادگی تجربه (که باز هم به معنای غرابت برای سرگشته‌ای است که خودش را تنها در بیرون از خود یا در ارتباط با آن درک می‌کند)، برخی از ابهامات کلام هایدگر رفع کرده و زبان زاهدانه‌ی او را به چالش می‌کشد. تا حد زیادی، این تأثیرگذاری به این واقعیت برمی‌گردد که نانسی با بازگشت به بعد تجربی یا آگزیستانسیال دیدگاه کران‌مندی هستی - بدون این که چیزی از نقد هایدگر بر متافیزیک سوژکتیویته کم کند - پیامدهای سیاسی یا اخلاقی این دیدگاه را به شکلی تازه شرح می‌دهد. و با تشخیص این مسئله که تجربه‌ی آزادی از شور سیاسی جدایی‌ناپذیر است (شور سیاسی، تجربه‌ی

پرسمان اگزستانس سیاسی)، و نیز گزارش آن، علناً رویکردی شالوده‌شکنانه را می‌پروراند. او نشان می‌دهد که تجربه‌ی آزادی، و بالطبع تجربه‌ی اجتماع، تجربه‌ی امر واقع است، و در عین حال که مفاهیم حضور فرد و سوژه در پیشگاه خویشتن را واگشایی می‌کند، تکینگی نفسی را نشانه می‌رود که خودش را به عنوان سرآغازی برای تغییر (alteity) قلمداد می‌کند.

از این رو "آزادی" نامی است برای ecstasis. آزادی تفکر به عنایت هستی را به نمایش می‌گذارد: این که هستنده‌ها وجه دارند (و به قول هایدگر، و نه هیچ چیز دیگری).^(۴) یا به بیان دقیق‌تر، آزادی سرآغاز تفکر به ممکن بودن معنا، ممکن بودن جهان هستی است: تحویل یا واگذاری تفکر به گشایش یک زمان می‌سازد. زمین یا تفصیل این گشایش (موردی که کانت به کمک تصدیق از شکلواره‌ی^۱ تراگذرنده بدان نزدیک شد) که از این رسدند را نمی‌توان به حقیقت هستی اشاره کرد. رویارویی با هستنده‌ها در حضورشان، یعنی رویارویی با این واقعیت که دارند آن‌ها به بازنمایی‌شان تقدیم یا پیشکش شده. در این تجربه ناباندار، ما به واقعیت خود پیشکش کردن اشاره می‌کنیم. یا به رابطه‌ای که با آن می‌توانیم تشخیص دهیم یک شئی این شئی است با آن شئی. (با این وجود این رابطه موضوع یک برداشت حسی نیست؛ ما از این پس تنها به این اکتفا می‌کنیم که هستنده‌ها به غوه‌ی فهم ما تقدیم شده- این رابطه به عنوان گشایشی^۲ رابط در جریان توقفش به خودش تقدیم می‌شود.) هایدگر نشان داد که در میان هستنده‌ها دازاین انسان تکین است چرا که رابطه‌ی بالا دقیقاً در این مورد خاص مطرح می‌شود؛ این دازاین هستی برای کسی است که هستی‌اش در معرض خطر است، رابطه‌ی

^۱ schematism

این شخص با هر چیزی (از جمله سایر آدمیان) به کمک همین دازاین تعریف می‌شود. مادامی که دازاین از حقیقت هستی مبهوت می‌شود (و چنین بهتی ممکن است به شکل تجربه‌ای غریب، یا سرسام آور رخ دهد)، به واقعیت وانهادن یا عرضه‌ی هستی پی می‌برد، و در نتیجه می‌فهمد این هستی همان دازاین است (مکان عرضه‌ی او "آن‌جا" است). دازاین عرضه‌ی هستی را یک جورایی اصیل و خود-متاثرانه تجربه می‌کند -- اصیل بودنش از برای آن است که با این تجربه به هستی‌اش نائل می‌شود (هستی‌اش در آن‌جا تعریف می‌شود) و خودش را حی و حاضر درمی‌یابد؛ و خودش را عرضه‌شده برای شروع رابطه‌ای با هستی که هستی و پایبند به این رابطه (یا نافی آن) تصور می‌کند.^(۵۱)

در این‌جا لازم است تأکید کنم که آزادی دازاین انسان از نوع آزادی صفاتش نیست. اصل آزادی با آزادی‌اش است که به ذات خود راه می‌یابد. سرریز جوهر یا توانی از پیش-موجود را کشف نمی‌کند؛ بلکه هستی‌اش با این تجربه تعریف می‌شود. با آزادی‌اش سوژه‌ی آزادی سرریز می‌آورد، و از این منظر آزادی (هم‌چون *coup d'envoi*) خودش را به زلزله‌ی آزادی یک ذات پیش می‌راند. آزادی یک رویداد است، نه جوهری که این رویداد تایید یا پذیرفته شده باشد، و فقط در زمانی که وجود دارد که پذیرفته شده باشد (عرضه‌شده یا بروز کرده). آمده بر قله‌ی اسلوبی بی‌نظیر که تفصیل *گر Stimmung* در سنت آلمانی است)، نمی‌توان آن را به چنگ آورد. تنها زمانی از دستش خلاص می‌شویم که او از ما دل کنده باشد. چرا که سوژه با آزادی‌اش به خودش راه می‌یابد، نانسی به کرات از استعاره‌ی تولد استفاده می‌کند. یا از *Syncope*ی حرف می‌زند

^۱ واژه‌ی دازاین "Dasein" به معنای آن‌جا هستی است؛ Da به معنای آن‌جا و sein به معنای هستی.

که در آن اگزیزستانس به خودش واگذار می‌شود و از ضرب‌آهنگ به مثابه‌ی مفصل‌بندی سوژه از این تعلیق اصل، سخن می‌گوید. دازاین انسان ذات خود را "تحویل می‌دهد" به این معنا که عریان شدگی‌اش را بیرون می‌کشد و ابراز می‌دارد. اما چنین ابرازی به قوت خود ابراز یک لختی و عریانی است - دازاین قادر است تولد و میرندگی‌اش را ابراز کند، اما تقدیم تولد به خودش (هم‌چنان که در رویای متافیزیکی تصور نفس)، برای این که هم‌چون ابژه‌ای از دانش بتواند در گش را در اختیار بگیرد، دیگر برایش مقدور نیست.

نفس، پیوسته توصیه می‌کند که واقعاً لازم است این دو نواز آخری از اگزیزستانس دازاین را با هم در نظر بگیریم: هر تجربه‌ای از "تولد" یا "رستگاری" را نمی‌توان جدا از شناخت میرایی در نظر گرفت. هایدگر در هستی و زمان این مطلب را با توصیف آزایی به انسان‌گذاری به پذیرش آزادانه‌ی به سوی-مرگ بودن بیان کرد. پذیرشی که هم امکان تحویل دازاین به حقیقت اگزیزستانسش را فراهم می‌کند و هم از طریق چنین تحویلی شدنی می‌شود. در کلام هایدگر تجربه‌ی میرایی نهایتاً به هر تجربه‌ای از مرگ زده‌ده، و ازاین منظر نانسی در اشاراتش به مرگ با هایدگر هم نظر است. با این وجود نه حالت رقت‌انگیز، یا تحسین برانگیز هستی و زمان و آثار هایدگر در اوایل دهه‌ی سی و نه لحن دامن‌زدن هایدگر که مشخصه‌ی آثار آخری اوست و در کلام هایدگر جاری و ساری است، برچسب هیچ کدامشان به نوشتار نانسی نمی‌خورد. مخصوصاً او اصلاً به این سمت حرکت نمی‌کند که با حسرت خوردن به نحوی سروه قضیه را هم بیاورد طوری که سر آخر از یک جور خود-بازیابی در بیاورد که در آن سوژه افسوس زوال خودش را بخورد (یا میتوانیم راحت بگوییم گول این برنامه‌ها را نمی‌خورد). از این لحاظ او دیدگاهی بی‌نهایت

منسجم و عمیق از کران‌مندی را به بار می‌آورد. از این گذشته نانسی بر نکته‌ای در مورد تجربه‌ی میرایی انگشت می‌گذارد که هایدگر صرفاً به صورت ضمنی به آن اشاره کرده اما باتای و بلانشو عمیقاً آن را پیش می‌کشند. این باور که مرگ دیگری سوژه‌ای فراسوی خود را صدا می‌زند و برای آن را به آزادی‌اش می‌رساند. آزادی الزاماً تسهیم می‌شود (partage)، و تجربه‌ی میرایی دیگری چیزی را بنا می‌گذارد که شبیه به شرطی برای این تسهیم است. همانند عشق (نه به خودی خود از تجربه‌ای از میرایی گره خورده)، سوژه را بیرون و برای خویشتن فرامی‌خواند، آن را در معرض دیگری (alterity) و ادی‌اش قرار می‌دهد.^(۶)

میرایی و عشق

در اجتماع غیرکنشی، نانسی برای این که نشان دهد دازاین فردی نخستین بار زمانی که تنوع را شناسایی می‌کند که ناممکن بودن مشارکت یا درون‌اندگاری (عضورنفس افراد در برابر دیگری در و با اجتماع‌شان) را قرار از مرگ دیگری تجربه کرده باشد، به باتای متوسل می‌شود (همچنان که فروید و مفهوم primal order، و به هایدگر نیز ارجاع می‌دهد). باتای می‌گوید: "درست است که او شاهد مرگ هم‌نوعش است، اما یک موجود زنده تنها در بیرون از ذات خویش می‌تواند دوا بی‌آورد." در این ecstasies، دازاین به ممکن بودن اجتماع پی می‌برد. بار دیگر باتای در مقاله‌ای در خصوص نیچه چنین نظری را بیان می‌کند: "در خلال تجربه‌ی اجتماعی که نوعاً مذهبی است، برای تسلط بی‌چون و چرا بر مرگ، انسان یک چیزی را کاملاً فراموش کرده. دیگر کسی به این فکر نمی‌کند که واقعیت حیات جمعی - به عبارتی، آگزیستانس انسانی - منوط به تسهیم هراس‌های شبانه و قسمی غلیان‌های

برون‌خویشانه‌ای^۱ است که مرگ را تسری می‌دهند.^{۷۱} نانس می‌تایید می‌کند (هر چند با لحنی کم‌تر سرمستانه) و نشان می‌دهد که ویرانی بار آورده‌ی سامان صنعتی جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری (سرمایه‌داری حکومتی یا شخصی) به منزوی‌سازی فرد درست در جریان مرگش و در نتیجه کم‌ارزش‌نمایی چیزی برمی‌گردد که در برابر هر نوع دست‌اندازی یا عینی‌سازی مقاومت می‌کند. مرگ از دریچه‌ی امری که چه بسا معنایش را با تعالی‌یابی هدفمند یا ارزش‌مند فرد کسب می‌کند، تجربه‌ای است که هیچ جمعی قادر نیست عمل آن را پیاده کند.

پس ما را نشان کند. ممکن است یک جامعه به درستی از آن بهره‌برداری کند (با بزرگداشت قهرمانان و جان‌باختگان)، اما نقطه‌ای را رد کرده که در آن مرگ قسمی بی‌معنایی بنیادین را بر ملا می‌سازد که بی‌قابل هضم است. و مادام که مرگ را به مثابه‌ی به دور از خود را نمایش می‌دهد، دقیقاً ناممکن بودن بازنمایی نمایش امکان نمایش خود را به تاخیر انداخته یا برهم می‌زند و ما را در معرض کران‌مندی‌مان قرار می‌دهد. نانس نظر باتای (۱۹۵۷) با نگاهی تاسف‌بار عمیقاً نیچه‌ای است) در این خصوص که «این نمایش نیز سرآغازی برای اجتماع است: ما در بیرون از گوهر خریش، پیش از همه با دیگری مواجه می‌شویم».

معضل مرگ و اجتماع نیازمند کندوکاوی بسیار دقیق‌تر و درخور توجه جداگانه‌ای است. خلاصه این که تجربه مرگ را تنها نمی‌توان به منزله‌ی تجربه‌ی دیگری مرده در نظر آورد. برای مثال، از نظر هایدگر مواجهه با دیگری مرده امکان دسترسی به همان تجربه‌ی مدنظرش در تحلیل آگزیستانسیال و در واقع تجربه‌ی دازاین از ناممکن بودن مرگ خویش و

^۱ ecstatic

تجربه‌ی میرایی خویش را فراهم نمی‌کند. تازه اگر که نگوییم دازاین از طریق دیگری به میرایی‌اش (واز آن‌جا به کران‌مندی‌اش، چرا که با فرض محکم ممکن بودن مرگش است که دازاین به دلشوره‌ی واقعی پی می‌برد و بالطبع به روی هیچ‌چیز گشوده می‌شود) دسترسی نخواهد یافت. من می‌فهمم که خوانشی دقیق از هستی و زمان به ما نشان می‌دهد که دازاین دقیقاً از طریق رابطه‌ی دیگری با مرگ خودش به شناخت میرایی‌اش دست می‌یابد. دقیقاً با پذیرش نامیرایی‌اش است که دازاین نخستین بار با دیگری مواجه می‌شود. اما دازاین میرایی‌اش را دقیقاً از رهگذر دیگری و آن‌چه که از میرایی‌اش منتقل می‌گردد، خواهد شناخت. به واقع تصور قسمی هست که قابل قبول تصویری غلط ازاین اظهار نظر هایدگر به دست می‌دهد: "چنان‌چه دازاین به منزله‌ی این امکان‌پذیری پیش از خودش قرار گیرد ("دیگر-ناتوان از-بودن-در-آن‌جا)، به‌رسم و کاست به قابلیت ذاتی‌اش برای هستی‌واگذار می‌شود. هنگامی که دازاین در چنین موضعی قرار می‌گیرد، تمام روابط او با دازاین دیگری بر ملا می‌شود. این امکان‌ناپذیری کاملاً ذاتی و غیر قابل عین حال تمام‌عیارترین امکان است." شاید به نظر برسد که تنها فشار سنتی دیرینه است که موجب می‌شود هایدگر گمان کند انسان "اصیل" می‌تواند به یک چنین نتیجه‌گیری دست یابد.^(۸) زیرا اگر شرط آن که دازاین خود را حی و حاضر (به عبارتی، استعلایی، سرآغاز هستی) قلمداد کند، هستی-به-سوی-مرگ اصیل باشد، آن‌گاه برای مواجهه با دیگری نیز همین شرط لازم است: در واقع سرآغاز یک ارتباط و در عین حال رهگیری یک تکینگی است. همان‌طور که هایدگر صریحاً اعلام می‌کند، میتزاین^۱ و دازاین هم-ریشه‌اند؛ لازم است

^۱ Mitsein

دازاین دقیقاً در بستر امکان‌پذیری‌اش به منزله‌ی همزیستی فهم شود. من در جای دیگری این مسئله را دنبال کرده‌ام.^(۹) در این‌جا می‌خواهم براین نکته انگشت گذارم که دازاین تنها از طریق تجربه‌اش از رابطه‌ی دیگری با مرگ او، به میرایی‌اش پی می‌برد. اگزیستانس دیگری (نه مرگ دازاین، از منظر چیزی که بر مرگ غلبه کرده) پیش از همه ما را قاپیده و به فراسوی خودمان می‌برد. بلانشو کسی که رابطه‌ی ما با میت را به زیباترین شکل ممکن توصیف کرده، در *the unavowable community* مطلب زیر را بیان می‌کند:

مبنای گفت‌و شنود "بلانشو در این‌جا در خصوص باتای اظهار نظر می‌کند { لزوماً کلام، یا حتی سکوت؛ که قطع شدن کلام و زبانی است، هم نیست. بلکه عرضه شدن به مرگ است. این دیگر عرضه‌ی من در کار نیست، بل عرضه‌ی شخصی دیگر است. حضور حی و حاضر و بسیار نزدیکش از پیش همان غیاب ابدی و صفت فرساست، غیابی که غبن و اندوه عمیق‌ترین مصائب‌ها آن را فرو نمی‌کاهد. و دقیقاً در خود مرگ است که غیاب فردی دیگر نمایان می‌شود. با غیاب - حضور غریب آن، و همواره نمایش در معرض نابودی - است که دوستی به جریان می‌افتد و در هر لحظه از دست می‌رود، رابطه‌ای بی‌آن که رابطه‌ای در کار باشد، یا این که فقط رابطه‌ای قیاس‌ناپذیر وجود دارد و بس.^(۱۰)

آنچه دیگری به ما عرضه می‌کند، به ویژه در مرگی که عمیقاً به ما نزدیک است، حقیقت اگزیستانس او است. ما دیگری را حی و حاضر، به عبارت دیگر، در کران‌مندی‌اش در می‌یابیم: به منزله‌ی گشایشی برای ما فارغ از رابطه‌ی خاص آنان با *alterity*. و این رابطه از تجربه‌ی میرایی جدایی‌ناپذیر است - حضور دیگری با میرایی‌اش حتی در آن هنگام که حضور بی‌اندازه پرشور آشکار می‌شود، مشخص می‌شود. این