

انقلاب بدون ضمانت؛ اجتماع و سوژکتیویته در نانسی، لینگیس، سارتر و لویناس^۱

اندرو رایدر

برگردان: نریمان جهانزاد

اجتماع بیکار ژان-لوک نانسی، که مجموعه مقالاتی است که در بازه‌ی ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۶ به رشته‌ی تحریر درآمدند، چنین درکی از اجتماع پیش می‌نهد: اجتماع به مثابه امری که به طور تقلیل‌ناپذیری پیوند خورده است به تنهایی^۲. به‌علاوه او مدافع و خواستار بازتعریف پروژه‌ی کمونیسم انقلابی^(۱) است. این تلاش نانسی به همان اندازه که بر نوشته‌های ژرژ باتای درباره‌ی ارتباط^۲ متکی است، از تأکیدی که مارتین هایدگر بر تنهایی می‌گذارد، توشه می‌گیرد. ما نخست باید خلاصه‌ای از ادله‌ی نانسی در این خصوص را از نظر بگذرانیم تا هم تقریر او از سیاستی جدید را مشخص نماییم و هم پیوندها و گسست‌های اش را با اسلافش دریابیم. افزون بر این برآنم اجتماع آنهایی که هیچ چیز مشترکی ندارند^۳ از آلفونسو لینگیس را بر رسم؛ اثری که تقریباً یک دهه پس از اجتماع بیکار نانسی به طبع رسید و بسط یا تعدیلی جذاب و درخشان از بحث نانسی است. بویژه برداشت لینگیس از انقلاب، تقریباً قرابت بیشتری به سنت مارکسیسم دارد. استدلال من این است که این قرابت تا حدی نتیجه‌ی میراث امانوئل لویناس است، علی‌الخصوص نظر او در مورد سوژکتیویته‌ی اخلاقی؛ دیدگاهی که می‌تواند به‌طور جالب توجه و زایایی با فکر سیاسی ژان-پل سارتر همراه و همسو گردد. بهترین راه فهم تغییر مسیری که لینگیس در دیدگاه نانسی ایجاد می‌کند، توجه به همین پیوند میان اخلاق لویناس و سیاست سارتر است^(۲).

هایدگر و امر سیاسی

مشارکت هایدگر در حزب نازی سبب بدنامی او شده است و از این نظر چهره‌ای جنجالی است^(۳). دیدگاه‌های زیادی درباره‌ی همسویی تفکر هایدگر و همکاری اش با نازیسم وجود دارد؛ از دیدگاهی که این همکاری سیاسی را بالکل بی‌اهمیت می‌داند گرفته، تا دیدگاهی که بر کل آراء وی به عنوان تبلیغاتی [از بُن] فاشیستی خط بطلان می‌کشد. اما کسانی که میراث‌دار آراء هایدگرند، ضمن باطل دانستن جهت‌گیری سیاسی اش او، تبیین دیگری از او کار او به دست می‌دهند. [آنها اندیشه‌های او را به دو بخش کلی تقسیم می‌کنند:] سوبه‌هایی از اندیشه‌ی او که غیرجذبی و قابل سرزنش‌اند؛ و در مقابل، آنهایی که همچنان مهم و باارزش‌اند^(۴). نانسی موقعیت او را از طریق تمایز میان بینش‌های صحیح هایدگر در خصوص تنهایی و سوژه، و ناتوانی و شکست او در وارد کردن این بینش‌ها به دیدگاهش در مورد امر اجتماعی، تبیین می‌کند:

تمام پژوهش هایدگر در خصوص «بودن-برای (یا بسوی-) مرگ» چیزی نبود جز تلاشی برای بیان این موضوع: من سوژه نیست (یا نیستم). (اما وقتی پای خود اجتماع به میان آمد، همان هایدگر نسبت به ملت [یا قوم] به کژراهه رفت و از ملت [یا قوم] و تقدیر چنان صحبت کرد که دست‌کم تا حدی به مقوله‌ی سوژه پهلو می‌زد؛ این کژراهه نشان داد که بی‌تردید «به سوی-مرگ-بودن» دازاین هیچ‌گاه بطور رادیکال در بودن-با (در میتزاین) مضمون نبوده است، و این تضمن است که باید هنوز به آن اندیشید^(۵).

نانسی بر توصیف هایدگر از «بودن-بسوی-مرگ» به عنوان امری اساسی در قوام یافتن دازاین (در-جهان-بودن) مهر تأیید می‌زند و می‌گوید خروجی و نتیجه‌ی این تبیین هایدگر این است که برای توضیح وجود، دیگر نیازی به سوژکتیویته‌ی حقیقی نیست و کنار

^۱ این متن برگردانی است از مقاله‌ی با مشخصات زیر:

-Ryder, Andrew, **Revolution without Guarantees: Community and Subjectivity in Nancy, Lingis, Sartre and Levinas**, *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 20, No. 1, (2012), pp. 115-128.

^۲ finitude

^۳ communication

^۴ The community of those who have nothing in common

گذاشته می‌شود. اما نانسو معتقد است درک هایدگر از بودن-با-دیگران نتوانست بطور کامل مضمون و فحوای این تفکر [یعنی تفکر خودش] را دریابد، و همین نفهمیدن محتوا، به برداشتی غیربازتابی^۱ از امر اجتماعی منجر شد که قائل به یک سوژه‌ی جمعی است؛ دیدگاهی که البته در این زمینه دست کمی از فاجعه ندارد.

ژرژ باتای متفکر مهم دیگر برای اجتماع بیکار پیشتر نقدهایی بر هایدگر نوشته بود. او این نقدها را عمدتاً در یادداشت‌های مروری‌ای که در مورد اولین کتاب لویناس یعنی وجود و موجودات^(۲) منتشر کرده بود، بر فیلسوف آلمانی وارد آورد. یکی از نکات اختلافی باتای با هایدگر سبکی^۲ است؛ او هایدگر را «دشوار» و «چسبناک» می‌خواند و می‌گوید نوشتارش «به خودی خود [یعنی نفیس سبکی نوشتارش] هیچ‌گاه به زوال اندیشیدن نائل نمی‌شود»^(۳). به عبارت دیگر، باتای معتقد است سبکی هایدگر به طرز ملانقطی‌واری فلسفی است و نمی‌تواند به آزادی شعر دست یابد. باتای علت آن را فقدان شور، و نوعی باور به امر اصیل [در هایدگر] می‌داند که نمی‌تواند تجربه‌های حقیقتاً تکین شدت^۴ را دربرگیرد^(۵). او این ویژگی را به جُبن و بزدلی پیوند می‌دهد، که در فرصت‌طلبی و همسویی هایدگر با حزب نازی و مشارکتش در آن به اوج می‌رسد.

هدف حمله‌ی این اتهام و نقد، درک هایدگر از جامعه است، که مطابق آن اصالت^۶ به عنوان پذیرش عازم و مصمم یک «مقام ذاتی»^۷ درک می‌شود، چیزی که به نظر می‌رسد هایدگر دقیقاً بهش به عنوان چارچوبی برای حفظ سلسله‌مراتب و نقش‌های اجتماعی می‌نگرد^(۸). برعکس، باتای حقیقت انسانی را نوعی انکار «زندان شوم قدرت»^۹ و تجربه‌ای «بیرون از بودن [یا هستی]»^(۱۰) می‌داند و بر آن تاکید می‌نهد. این انتقادات را می‌توان با خوانش انتقادی نانسو از فکر هایدگر قیاس کرد. برداشت نانسو از عشق پرشورتر از برداشت هایدگر است، همچنین رویکرد نانسو به نوشتار ادبی‌تر از هایدگر است، دست‌کم از هایدگر متقدم، یعنی هایدگر سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ که مورد حمله‌ی باتای بود. افزون بر این، انتقاد باتای بر برداشت هایدگر از اجتماعیت^{۱۱} [یا اجتماعی‌بودگی]، به عنوان بخش‌بندی جایگاه‌ها [اجتماعی] که بطور پیشینی تعیین و مقدر شده‌اند، و همچنین مبتنی‌اند بر درجات و سلسله‌مراتب از-پیش-مشخص قدرت، را می‌توان با این نقد اساسی نانسو بر هایدگر قیاس کرد: هایدگر آنگاه که باید بیشتر به مختل کردن و واپاشی سوژکتیویته‌ی خود-حاضر^{۱۲} برآمده از تناهی توجه کند، مفهومی ثابت و کلی از امر اجتماعی را مجدداً برمی‌کشد.

در همان مقاله‌ی مروری‌ای که باتای بر کتاب لویناس نوشت و در آن تندترین انتقاداتش را بر هایدگر تقریر کرد، همچنین حواش حسابی جمع بود که با زیباشناسی‌گرایی اگزیستانسیالیستی^{۱۳} مورد نظر ژان وال، مرزبندی داشته باشد^(۱۱). باتای خود را با رویکرد لویناس نسبت به *il y a (=نجا هست/وجود دارد)* همسو و نزدیک می‌داند. *ایلیا* لویناس، در تقابل با *esgibt* هایدگر، وجود محض^{۱۳} بیرون از سوژکتیویته و ادراک است. این *ایلیا* ذاتاً دردناک است و بر اساس معیارهای ادله‌ی عقلانی فلسفی فرا چنگ نمی‌آید. به عوض، رد پای این *ایلیا* را می‌توان از طریق تجربه یافت و در نوشتار ادبی ثبت و ضبط‌اش نمود. به باور لویناس و باتای ادبیات *ایلیا*، نمی‌تواند به نحو استتیک درک گردد، آثارش هر گونه غور و خوض در زیبایی را عقیم می‌سازد و می‌شکند. بر

¹ unreflective

² stylistic

³ laborious

⁴ gluey

⁵ intensity

⁶ authenticity

⁷ Essential rank

⁸ Miserable ladders of power

⁹ Outside of being

¹⁰ sociality

¹¹ Self-present

¹² Existentialist aestheticism

¹³ Raw existence

همین اساس است که باتای می‌گوید درک استتیک از زبان، تجربه را رام می‌کند و لعابی از سلطه و آسودگی را (که باتای می‌خواهد از بین برونند) کم کم [در اذهان] دوباره بر قرار می‌سازد^(۱۳). از این منظر، رجعت به زبان به عنوان خانه‌ی وجود که در کارِ هایدگر متاخر (یعنی نوشتارهایی از او که در دهه‌ی ۱۹۴۰ و پس از آن منتشر شدند) به چشم می‌خورد، با تثبیتِ وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی جهان همدست باقی می‌ماند. هایدگر، علی‌رغم تشبثِ نهایی‌اش به زبان شعر، یک متفکر ضدانقلابی باقی می‌ماند^(۱۳).

به این اعتنا باید دیدگاه نانسی در خصوص «کمونیسم ادبی» را با نقدِ باتای بر زیبایی‌شناسی‌گرایی پیش چشم داشته باشیم. نانسی به «کمونیسم ادبی» اشاره می‌کند و از آن محتاطانه به عنوان نوعی «بیانِ ناآزموده^۱ [نامتعین/غیر قطعی]» دفاع کند^(۱۴). نخست باید روشن کنیم که نانسی صرفاً در پی نوعی دیدگاه زیبانویسانه نیست، یا نمی‌گوید که اهالی قلم و ادبا باید در اشتراک زندگی کنند یا برای تولید اقتصادی جهتِ خاصی تعیین نمی‌کند! نانسی معتقد است کمونیسم ادبی نوعی امکان است؛ کمونیسم ادبی همچون «امکانی است که تسهیم اجتماع در و توسط نوشتار و ادبیاتش» رخ می‌دهد^(۱۵). دقیق‌تر بگوییم، او معتقد است که عدم قطعیتِ معنایی^۲ و تکینگیِ بیانِ ادبی در واقع نامی است برای تبیینی جدید از کمونیسم، که مشیر است بر اجتماع موجوداتِ متناهی:

یک موجود تکین در بستر نوعی اینهمانی و یکسانی کائوتیک و تمایزنیافته‌ی موجودات سر بر نمی‌آورد یا پدیدار نمی‌گردد، یا در شرایطِ انگاشت‌های یکدست و یکپارچه‌شان، یا در بستر نوعی شدن و سیوروت، یا بر زمینه‌ی قسمی اراده. یک موجود تکین به مثابه خودِ تنهای پدیدار می‌گردد: [او] نهایتاً (یا ابتدائاً)، با تماس پوست (یا قلب) یک موجود تکین دیگر [پدیدار می‌شود]، در حدودِ همان تکینگی که همیشه ذاتاً دیگری است، همیشه مشترک است، همیشه در معرض و آشکار است^(۱۶).

این اجتماع متناهی ذاتاً از هر نوع کار یا پروژه‌ای متمایز است. اما نه باید صرفاً راحت‌طلبانه^۳ باشد و نه نکاره^۴ [و منفعل]. بلکه این اجتماع خود را همچون قسمی «وظیفه و نوعی جدل^(۱۷)» برمی‌نهد. باید ببینیم که آیا وظیفه‌ای که بر دوش این اجتماع است ذاتاً غیرسیاسی است و در تمام جوامع ممکن و میسر است؛ و یا اینکه بر ضرورت و لزوم تغییرِ سیاسی یا اجتماعی دلالت دارد؟ نانسی برمی‌نهد که این اجتماع بیکار، کمابیش هر جا که اجتماعیتی درکار باشد، هست: «محال است که در بیابان اجتماعی^۱، هیچ اجتماع‌ای- ولو کم‌رنگ و حتی دسترس‌ناپذیر- وجود نداشته باشد^(۱۸)». بر این اساس می‌توان گفت فهم یا ادراکِ این اجتماع درجاتی دارد؛ این اجتماع وجودی ممکن است در جهانِ اجتماعی، به درجاتِ گوناگون مجال بروز بیابد؛ یعنی در یک جهانِ اجتماعی بیشتر، و در جهانِ اجتماعیِ دیگر، کمتر عیان گردد. نانسی می‌گوید که دولت‌های پسا-استالینی و فاشیسم‌های دستِ راستی، و نیز هژمونی سرمایه‌داری لیبرال معاصر، جملگی این اجتماعِ تنهای را (با شدتِ بیشتری نسبت به یک نظم اجتماعی بدیلِ دیگر [مثلاً دولِ سوسیال دموکرات]) منکوب کرده و می‌کنند.

تاکید نانسی بر بازتعریف انقلاب به شکلی از ضرورتِ اندیشیدن به تغییر اجتماعی ناظر است که خوانشی بهتر از تنهای و اجتماع ممکن‌اش می‌سازد^(۱۹). نانسی به رابطه‌ی پیچیده‌ی برداشتِ مارکسیستی از کمونیسم و جنبش‌های انقلابی سنتِ مارکسیستی اشاره می‌کند. او درباره‌ی دیدگاهِ مارکس در مورد کار اجتماعی‌ای که در کمونیسم «اولیه» انجام می‌شد قلم می‌زند. به نظر نانسی این دیدگاه مارکس نکات مهمی در خصوص درکِ با-دیگران-بودن (مقوله‌ای که خودِ نانسی مدافع‌اش است) در بر دارد: «اجتماع در

¹ Clumsy expression

² ambiguity

³ luxurious

⁴ quiescent

⁵ Task and struggle

⁶ Social desert

اینجا دلالت دارد بر خاص‌بودگی‌ای^۱ [یا جزئی] که بطور اجتماعی در حالت فاش و آشکار قرار دارد، در تقابل با کلی‌بودگی‌ای [یا کلیتی] که بطور اجتماعی درونا در حالت فروریخته قرار دارد، خصلتی که وجه ممیزه‌ی سرمایه‌داری است^(۲۰)».

همین نشان می‌دهد که نانسی درکی لیبرال از اجتماع ندارد، و نظرش در مورد کار به معنای تولیدی کلمه و دارایی‌ای که ایجاد می‌کند، در افق سرمایه‌داری کالایی باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر او میان اجتماع بیکار و بیکار کمونیستی سنتی مرزبندی می‌کند^(۲۱). او می‌گوید که کمونیسم مارکسیستی بطور کلی در چارچوب نوعی اومانیسیم دارد که درونماندگاری انسان را مفروض گرفته است، و در نتیجه از درک تناهی عاجز است^(۲۲). نظر او در مورد رویکرد سیاسی انضمامی با دیدگاه‌های باتای و هایدگر همسویی و مراقت دارد، یعنی تجربی [و غیرقطعی] است و از نسخه‌پیچی و تجویز می‌پرهیزد. مورس بلانشو در یکی از یادداشت‌های متاخرش که مْلمه از دیدگاه‌های نانسی است، می‌گوید پاریس در مه‌ی ۱۹۶۸، در دوران همسویی مشهور دانشجویان و کارگران، تحقق و فعلیت تاریخی کمونیسم مورد نظر نانسی بود^(۲۳). حالا این پرسش مطرح می‌شود که چه رخدادهای اجتماعی بی‌واسطه‌ای را می‌شود با کمونیسم مورد نظر و دفاع نانسی مطابقت داد یا گفت که مْلمه از آن بوده است، یعنی کمونیسمی که مبتنی بر تناهی باشد و از مفروضات اومانستی عبور کرده باشد.

لینگیس و کنش انقلابی

می‌توانیم کار لینگیس را به عنوان بسط یا ادامه‌ی منطقی و بدیلی ممکن برای این دیدگاه، بخوانیم، بویژه کتاب اجتماع آنهايي که هیچ چیز مشترکی ندارند، که در سال ۱۹۹۴ به طبع رسید. لینگیس در این اثر ضمن اینکه خط فکری پیشنهادی نانسی و بلانشو را دنبال می‌کند، از امکان رویکردی پراگماتیک‌تر و تاریخ‌مندتر با انقلاب سخن می‌گوید. لینگیس بوضوح عمیقاً وام‌دار این دو متفکر است، و کتاب‌اش را با درک اجتماع بر اساس مُردن^۲ می‌آغازد، یعنی با تجربه‌ی زیسته‌ی تناهی.

لینگیس [سبک برخورد] خود را بیشتر بطور روایتی، تجربی، داستانی یا خاطره‌ای، از نانسی جدا می‌کند. توصیفات لینگیس، برخلاف منش تجربیدی و مقولای کار نانسی، بیشتر می‌کوشد رابطه‌ی اخلاقی و عناصر تکین اجتماعی را نشان دهد. او معمولاً توصیفات از سفرهایش به دست می‌دهد؛ این توصیفات بیشتر نشان‌دهنده‌ی دیدگاه‌های شخصی‌اند، گرچه نوشتار او در برابر هر نوع تفسیر اتوبیوگرافیکال صرف می‌ایستد. او همچنین بر تمایز فرهنگی به عنوان مکان غیریت^۴ انگشت‌تایید و تاکید می‌نهد. به دیده‌ی لینگیس، و نیز نانسی، ارتباط یکسره تکین است، و یک زبان یا فرهنگ به ظاهر «مشترک» هم ازین قاعده مستثنا نیست. باری لینگیس به مواجهه‌ی انضمامی و واقعی با کسانی که آدم با آنها احساس غریبگی می‌کند (یعنی به «غریبان») به عنوان عزیمتگاه و شاهدی اساسی برای بحث در این خصوص، اشاره می‌کند. به علاوه، تمرکز نانسی بر به اصطلاح جهان سوم به عنوان جهان پیرامون گردش تجاری سرمایه‌داری، بیشتر به خواست‌های اخلاقی‌ای نظر دارد که فقر و تهی‌دستی پیش‌کشیده‌اند؛ فقری که خود محصول استثمار و بی‌توجهی است.

این صورت‌بندی [یعنی توجه به خواست اخلاقی فقر] پرسش سیاسی مشخصی پیش روی نانسی می‌گذارد؛ نانسی‌ای که بیشتر آثارش به عوض موضوعات سنتی‌تر چپ‌گرایانه نظیر استثمار و سرکوب، صرفاً پرداختن به عشق و اسطوره شده‌اند. نانسی تکینگی ارتباط را مورد توجه و تاکید قرار می‌دهد، و نسبت به فضای جغرافیایی یا تفاوت‌های بین مشقت یا رفاه اقتصادی یکسره بی‌اعتناست. نانسی بر ضرورت توجه و اندیشیدن به تناهی به عنوان بنیاد بی بنیاد اجتماع بطور کلی دست می‌گذارد. در مقابل، حرف کتاب

¹ particularity

^۲ در اینجا باید توجه کرد که با-هم-بودگی یا اجتماع مورد اشاره‌ی نانسی نه «کلی» است و نه «کل». برای مثال ماشین یک «کل» متشکل از اجزاء است: صندلی، فرمان، چرخ، موتور و ... اجزاء ماشین هستند. کل چیزی نیست جز جمع کمی اجزاء‌اش. اما امر «کلی» دارای مصادیق است، مثلاً انسان یک «کلی» است، و مثلاً زید می‌شود یکی از مصادیق‌اش و امر «جزئی» (و نه جزء). یعنی کلی را می‌توان بر جزئی یا مصادیق حمل کرد. اجتماع نه امری کلی است که بتوان آن را بر جزئی‌ها حمل کرد، و نه یک کل است که بتوان با جمع اجزاء‌اش آن را به تمثل درآورد. بنابراین اجتماع همیشه امر خاص و تکین و قسمی جزئی‌ت فاش و بیرون‌زده است. -م.

³ dying

⁴ Locus of alterity

لینگیس این است که در آثار و موضوعات سیاسی نوعی وظیفه‌ی اخلاقی نسبت به افراد در رنج و وانهاده وجود دارد: «ما بطرز مبهمی حس می‌کنیم که نسل‌مان نهایتاً از سوی وانهادن [و به حال خود رها کردن] کامبوجی‌ها و سومالیایی‌ها و دربه‌درهای خیابان‌های شهرهای خودمان، مورد قضاوت قرار گرفته است»^(۲۴).

علاوه بر آن لینگیس به برخی چهره‌های انقلابی که در تحلیل نانسی جایشان خالی است اشاره می‌کند. در کتاب *اجتماع آنهايي که هیچ چیز مشترکی ندارند*، چریک‌های گروه نیکاراگوئه‌ای ساندینیستا نمونه‌ی «مخل»^۱ی که نوعی مواجهه با دیگری را شکل می‌دهد. لینگیس از دانیل ارتگا^۲ نام می‌برد و به وصف یکی از یاران گمنام جنبش می‌پردازد^(۲۵). لینگیس در نتیجه‌گیری کتاب بعدی‌اش، *امر مطلق*^۳، این چهره‌های قهرمان را به عنوان نمونه‌های کنش اخلاقی مورد اشاره قرار می‌دهد: «وقتی می‌اندیشم، [می‌بینم] نباید پرسید هرکس دیگری اگر در این موقعیت بود این کار را می‌کرد، بلکه باید پرسید ملکم ایکس^۴ چه می‌کرد، سوکوماندا^۵ته مارکوس^۶ چه می‌کرد^(۲۶)». او همچنین از ماهانداس گاندی به عنوان چهره‌ای مثالی یاد می‌کند^(۲۷). لینگیس در سایر آثارش سخنرانی‌های نلسون ماندلا و بویژه چهره‌ی نمادین چه-گوارا را می‌ستاید^(۲۸).

ارزش‌اش را دارد که ببینیم لینگیس به چه دلیل این چهره‌ها را به عنوان چهره‌هایی مثالی مورد اشاره قرار می‌دهد. شاید اولش به نظر برسد که لینگیس دارد مجدداً دیدگاهی سلسله‌مراتبی [از افراد و موجودات] ارائه می‌کند، همان دیدگاهی که مورد انتقاد باتای قرار گرفت. بااینکه تمام این مردان رهبرانی چپ‌گرا تلقی می‌شوند، ولی بیش از آنکه مارکسیست‌هایی ارتدکس باشند، ناسیونالیست‌اند. به استثنای گاندی هیچ یک از این افراد مصالحه‌جو و صلح‌طلب نبودند و حتی اعتقاد اصلی‌شان برخی‌شان این بود که افراد سرکوب شده باید حتماً به شکل نظامی از خود دفاع کنند. علاوه بر آن، هدف پیکار تمام این افراد، به عنوان افرادی ناسیونالیست، تشکیل یک دولت-ملت^۷ بود. احتمال خطر [در اینجا] بسیار بالاست، چون نقد نانسی بر فلسفه‌ی سیاسی سنتی دقیقاً معطوف است به همین گرایش موهوم یا فانتزی خطرناک [تشکیل] یک جامعه‌ی بسته یا متجسم [=تجسم یک ذات یا هویت]. اما آیا این [گفته‌های لینگیس] با دیدگاه نانسی در تعارض است؟ آیا لینگیس مجدداً دارد بنیاد یک سوژه‌ی جمعی را از طریق یک «بزرگ مرد»^۸ معرفی می‌کند که مبین قسمی کیش شخصیت^۹ است که توده‌ها باید ازش تقلید کنند؟

لینگیس معتقد است یک‌جور *دستور مطلق فراشخصی*^۹ در کار این ناسیونالیست‌های چپ‌گرا وجود داشت؛ یعنی [این دستور مطلق که] دست افراد نیازمند، افراد وانهاده، یا مردمان دچار رنج جسمی را بگیرند^(۲۹). می‌توان گاندی، ماندلا، ایکس، ارتگا، گورا، و مارکوس را هم (علی‌رغم تمام تفاوت‌هایشان) بر اساس کارهای فردی‌شان برای بازیابی انتقادی یک سنت فرهنگی به هم پیوند داد. جهت‌گیری ناسیونالیسم‌های فرهنگی آنها بدین قرار است: ضدیت با سرمایه‌داری، همسویی با سوسیالیسم، عدالت‌خواهی، ضدیت با نژادپرستی، و بعضاً همسویی با برخی سویه‌های فمینیسم. نانسی نسبت به سنت کمونیستی موضعی به شدت انتقادی دارد، در واقع او با اغلب اندیشه‌های سیاسی به واسطه‌ی تکیه‌شان بر، یا درکشان از، سرشت و ذات بشر مشکل دارد^(۳۰). برعکس، لینگیس از قهرمانایی حمایت می‌کند که برای‌شان دفاع از اومانیسیم مهم است؛ چه-گوارا بویژه کلاً نماد اومانیسیم انقلابی است^(۳۱).

دیدگاه سیاسی لینگیس را می‌توان با توجه به نوشته‌هایش در خصوص اخلاق در *امر مطلق* که در سال ۲۰۰۰ منتشر شد، درک کرد. در آثار لینگیس هم هم مانند نانسی؛ خبری از یک فلسفه‌ی سیاسی نظام‌مند نیست، یا در آنها مطالب انقلابی نظری جایی ندارد؛

¹ intruder

² Daniel Ortega

³ The imperative

⁴ Malcom X

⁵ Subcomandante Marcos

⁶ Nation-state

⁷ Great man

⁸ Personally cult

⁹ Impersonal imperative

بلکه [او هم اتفاقاً] بیشتر به تجربه‌های واقعی فردی یا تکین توجه می‌کند. او از خلال مجموعه‌ای از مثال‌ها و آکسیوم‌ها، اندیشه‌هایی در مورد مسئولیت سیاسی برمی‌نهد. در این کتاب [یعنی امر مطلق]، وی در باب دستور اخلاقی‌ای نظیر دستور کانتی صحبت می‌کند منتها از حدود اومانیسیم عقلگرای آن فراتر می‌رود. او می‌نویسد:

ما سخن می‌گوییم تا به دیگری صدایِ خودش را بدهیم. ما حرف می‌زنیم تا دیگری بتواند برای خودش حرف بزند... سخن حساس و جدی و مطلق می‌شود آنگاه که حرف می‌زنیم برای نوزادان یا غریبه‌هایی که به زبان ما حرف نمی‌زنند؛ برای کسانی که در کما هستند، آنهایی که در بندند، شکنجه شده‌اند، قتل عام شده‌اند، آنهایی که در گورهای دسته جمعی دفن شده اند^(۳۳).

نگاه لینگیس به کنش سیاسی و کنش اخلاقی توده‌ای ناسیونالیست‌های چپ‌گرا این است که آنها دارند از طرف و در حمایت از استثمارشدگان و کشته‌شدگان تاریخ حرف می‌زنند و کنشگری می‌کنند. در اینجا ارتباطی ضمنی با سخنرانی سوبکومانداته مارکوس در فیلم جایی به اسم چیپاس^۱ وجود دارد که در آن، وی از طرف ارتش ژاپاتیس^۲ آزادی ملی اعلام می‌کند: «امروز روز ماست، روز مردگان^(۳۳)». لینگیس و مارکوس انقلاب را به عنوان امری مُلهم از، و بر ساخته‌ی قربانیان گذشته می‌دانند، گذشتگانی که دیگر نمی‌توانند حرف بزنند اما یاد و خاطره‌شان سبب تشجیع و برانگیختن دیگران می‌گردد. عدالت متکی است بر آگاهی و شناخت کسانی که از صحنه‌ی سیاست دورند، آنهایی که تا حد از دست دادن جان‌هایشان، حذف شده‌اند. می‌توان در فکر سیاسی سارتر و همچنین نوشته‌های اخلاقی لویناس هم این تلقی از عدالت را مشاهده کرد؛ عدالت به مثابه خواست یک گروه سوم^۳ جدا و متمایز از منازعات و مناسبات گفتگویی.

نانسی و لینگیس هر دو دیدگاهی جدید در خصوص سیاست و اخلاق برمی‌نهند که از پیش‌فرض‌های لیبرالی (که سوژه‌ی عقلانی و آزاد را عزیزمگاه خود قرار می‌دهد) فاصله می‌گیرد. به عوض، این دو متفکر معاصر، مدافع اجتماع به نحوی‌اند که قابل تقلیل به تجربه و تغییر سیاسی مترقی نیست. می‌توان موضع آنها را از طریق توصیف یافته‌های متفکران پدیدارشناسی نسل پیش (یعنی سارتر و لویناس که آنها هم در پی صورتبندی مجدد امکانات سیاست بودند) تقویت کرد. سارتر و لویناس بر خلاف نانسی و لینگیس، قائل به سوبژکتیویته بودند و در دفاع از آن قلم می‌زدند. به نظر سارتر این سوبژکتیویته برخاسته از دغدغه‌ی یک سوژه‌ی خلاق آزاد است که مسئول آزادسازی دوستانش است؛ برای لویناس، سوبژکتیویته‌ی اخلاقی تنها از طریق تجربه‌ی عمیق ناهمگونی در درک دیگری پدید می‌آید. با این حال به باور من نوآوری‌های سیاسی سارتر و یافته‌های اخلاقی لویناس از بسیاری جهات با هم اشتراک دارند. «سوژه» برای سارتر و لویناس بر یک موجود خود-حاضر^۴، عقلانی یا خودآیین و مستقل دلالت ندارد، بلکه سوبژکتیویته به شکلی متواضع و بطور توصیفی به عنوان هسته‌ی اصلی اجتماع (اجتماعی که از سوی اخلاف‌شان، نانسی و لینگیس، تبیین شده است) در نظر گرفته شده است.

سارتر و انقلاب

من از دو محور اساسی پسا-هایدگری که می‌توان از پراکسیس پیشنهادی لینگیس درآورد، دفاع می‌کنم. اولی [موضع] ژان-پل سارتر است، که مدافع پیشگامی انقلابی جهان سوم بود. کلاً خیلی از متفکران معاصر برنامه‌ی مارکسیسم اگزیستانسیالیستی را پس زده‌اند و ممکن است در نگاه نخست به نظر برسد که مارکسیسم اگزیستانسیالیستی پدیده‌ای منسوخ و کهنه است. نانسی به این گفته‌ی سارتر که «کمونیسم افق عصر ماست» اشاره می‌کند و تا حدی هم آن را درست می‌داند و تأییدش می‌کند، اما این تأیید با این هدف است که بگوید «اضطرار یا خواست کمونیستی با رستی ارتباط در پیوند است که از رهگذر آن ما باید از تمام افق‌های ممکن فرارویم^(۳۴)».

¹ A place Called Chiapas

² Third party

³ Self-present

نانسی، کار سارتر را به یک روش کلی تاریخی پیوند می‌دهد که وفق آن کمونیسم عبارتست از تحقق آزادی ذاتی بشری، و نه جستجوی ارتباط آن گونه که از هر گونه تحقق تاریخی ذات فراتر رود. بلانشو در کتابش که مَلهم از آراء نانسی است، نسبت به گروه آمیخته^۱ بدبین است؛ مفهومی که سارتر به عنوان توصیفی پدیدارشناسانه از مبارزان انقلابی تحت رهبری افرادی مثل چه-گوارا بکار می‌برد. بلانشو این مسیر را با فرهنگ خودکشی و فاشیسم همسو می‌بیند^(۳۵). به باور من ترسیم چنین تصویری از سارتر و آرمان‌های سیاسی‌اش نامنصفانه است. برعکس، تحلیل‌های سارتر تا حدی در پی کنشگری به نفع محذوفان و طردشدگان است، نظیر آنچه مارکوس می‌گفت و لینگیس مراد می‌کرد.

سارتر متقدم، بر خلاف نانسی، هیچ توجهی به برداشت هایدگر از یک بعد اساساً اجتماعی نمی‌کند و آن را به نظریه‌اش راه نمی‌دهد، یعنی بعد اجتماعی‌ای که با یک‌جور عزلت و تنهایی انتولوژیک مساوق است. سارتر به اجتماعیت^۲ به عنوان امری اصیل [=خاستگاهی/اولیه] نمی‌نگرد، ضمناً حتی امکان «تقدیر یک ملت» را که هایدگر از آن سخن می‌گوید، به کنار می‌نهد^(۳۶). سارتر در ۱۹۴۳ از امکان درک یک اجتماع سخن می‌گوید، اما درک برادری تنها روانشناختی است، و درکی است که فقط یک فرد آن را برنهد، و هیچ نیازی به تأیید دیگران ندارد^(۳۷). آگاهی انسانی در نزد سارتر، از درونماندگاری فراروی می‌کند [یا استعلا می‌یابد/گذار می‌کند]؛ چیزی که برای نانسی تنها از خلال ارتباطی که زاییده و فرازآمده‌ی تناهی باشد می‌تواند رخ دهد. باری، حتی در همین سارتر متقدم هم می‌توان ردپایی از میل به اومانیسم انقلابی را یافت: «ما-سوژه‌ی آرمانی^۳» به عنوان «وحدت استعلاها»^(۳۸). کار بعدی سارتر ناظر بر این است که خود این «ما-سوژه»ی کلی، یعنی نوعی انسانیت انقلابی که کاملاً بر طبیعت مسلط است، همسو با باورهای هگلیانیسم مارکسیستی، در واقع می‌تواند قابل وصول و دست‌یابی باشد.

توماس آر. فلین^۴ نشان داده است که سارتر از درگیری اولیه‌اش با یک آزادی انتزاعی، به سوی ضرورت هر چه بیشتر تحقق انضمامی آزادی در جامعه پیش رفته است^(۳۹). سارتر در کارهای متاخرش هر چه بیشتر به برادری و برابری می‌پردازد و امکانات آزادی انضمامی در آثارش پررنگ‌تر می‌شوند. به باور سارتر قوانین اقتصادی فراشخصی^۵ هیچ‌گاه نمی‌توانند انقلاب به بار آورند^(۴۰). سارتر استدلال می‌کند که فرد انقلابی به ماهو انقلابی، کارگری است با دانشی دست-اول^۶ از امکانات تولیدی انضمامی جامعه، مع‌ذک همین کارگر از طریق سرکوب شدن و پریش شدن روانش هم می‌تواند انقلابی شود؛ یعنی پریشانی و سرکوبی‌ای که از طریق کاستن آزادی او به دست قدرت موروثی بورژوازی رخ می‌دهد. مع‌هذا، از نظر سارتر، این دو شرط، از آنجاییکه ممکن است به عنوان شروطی ضروری یا طبیعی فرض شوند، نمی‌توانند برای کنش انقلابی کافی باشند. فقط یک انسان آزاد توانایی تفکر و کنش انقلابی دارد. این سوژه «از طریق فراتر رفتن‌اش از موقعیتی که در آن واقع شده است تعیین می‌یابد»؛ بویژه جهت‌گیری زمانمندش به سوی آینده^(۴۱).

به همین سبب، سارتر، سرانجام تمایزی قاطع میان توده (که ایستا و عمدتاً با خود-این‌همان است، و ابژه‌ی تحلیل است) و طبقه (که آزاد و خودآگاه است) قائل می‌شود: «طبقات صرفاً وجود ندارند، آنها ساخته می‌شوند»^(۴۲). غلبه بر هویت، ماهیت پیکار و درگیری است، خواه به شکلی فردی خواه جمعی و گروهی. کار سارتر صرفاً نقدی اگزیستانسیالیستی بر پیش‌فرض‌های کمونیسم رسمی نیست. بلکه وجهی از مارکسیسم را با چیزی که قبلاً آن را با سنت مارکسیسم ناسازگار و بیگانه می‌یافت، در می‌آمیزد: امکان

¹ Fused group

² sociality

³ The ideal We-subject

⁴ Unity of transcendences

⁵ Thomas R.Flynn

⁶ impersonal

⁷ First-hand knowledge

یک سوژه‌ی جمعی^۱. به گفته‌ی سارتر رابطه‌ی کاری^۲ تنها میان انسان و طبیعت نیست، بلکه میان انسان و انسان هم هست، سرشت کار جمعی^۳ معطوف است به ساختن طبقه، و نه صرفاً مجموعه‌ای از افراد کارکن^۴ (۴۳).

بر این اساس، سوژه‌ی انقلابی ذاتاً رابطه‌ای^۵ است. به باور نانسی، انقلاب مستظهر است به ارتباط میان موجودات تکین اساساً محدود و متناهی. سارتر در نقد عقل دیالکتیکی^۶ استالینیسیم را به عنوان نوعی بوروکراتیزه کردن فراینده‌ی امکانات و فرصت‌های گروه آمیخته مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. این بررسی در دست یازی و باور تقریباً تام و تمام سارتر به آنچه خود آن را امر عملی-ایستا^۷ می‌خواند، به اوج می‌رسد؛ نوعی شیئیت یافتگی رسوب کرده و مرده‌ی پراکسیس‌های [=کارها، رویه‌ها، اعمال، سنت‌ها] گذشته. در گروه آمیخته‌ی سارتر «اگر رهبری وجود داشته باشد، هر کس به اسم رهبر رهبر است» (۴۴).

به باور سارتر برای چنین گروه‌هایی (نظیر گروه‌های مقاومت) امکان‌پذیر است که در پروژه‌ی مشترک‌شان کاملاً دموکرات باشند. هر فردی می‌تواند آزاد بیندیشد و آزاد عمل کند، چیزی که حتی در منعطف‌ترین شکل‌های مارکسیسم هم تئوریزه نشده است (۴۵). حتی برای مارکسیست پروشوری چون سارتر یک اصل حتمی وجود دارد و آن اینکه «یک تاریخ پیشاپیش زیسته در برابر هر نوع برنامه‌گرایی از-پیشی‌ای^۸ مقاومت می‌کند» (۴۶). یعنی اینکه مدام، رخدادهای تاریخی فقط از طریق افراد می‌توانند ساخته شوند؛ افرادی که آزادی عمل اندکی دارند: «باید به دنبال یافتن حمایت اهداف جمعی در فعالیت انضمامی افراد باشیم» (۴۷).

تحقیقات سارتر در روانکاوای اگزیستانسیالیستی بر او معلوم داشت که تاثیر نیروهای بیرونی (یعنی اقتصاد، تاریخ، جامعه، خانواده شان و سایر عوامل) بر انسان بسیار بیشتر از نیروهای درونی است. باری او بر امکان تغییر اندک که آن را آزادی می‌نامید تاکید داشت؛ یعنی بر توانایی و ظرفیتی که از طریق اش آحاد مردم می‌توانند با چارچوب‌های اجتماعی‌ای که در آنها پرتاب شده‌اند ابراز مخالفت کنند. به این سبب است که سارتر در پی برنمایاندن تاریخ به مثابه قسمی «تمامیت تمامیت-زدوده»^۹ است. خود انقلاب مستلزم کنشی است که هیچ ضمانتی از سوی تاریخ ندارد- کنشی که تنها از طریق افراد مشخص و واقعی در جهان شکل خواهد گرفت. مارکسیسم سارتر می‌خواهد توضیحی مکفی از این امکانات به دست دهد، توضیحی که نه صرفاً نوعی پژوهش در مورد اختلالات عصبی و وابستگی‌های عاطفی خانوادگی باشد، و نه یک تحقیق جامع و مانع از مناسبات اقتصادی و تاریخی.

سارتر نشان می‌دهد که وجود اجتماعی بنیادین «گروهی است که هر کدام از اعضایش از سوی دیگران، در غیریت، تعیین می‌یابند» (۴۹). پرسشی که او می‌کوشد بدان پاسخ دهد این است که چگونه این مجموعه، از طریق تاریخ تعیین می‌یابد و نفی می‌شود و به گروهی تغییر شکل می‌دهد که اعضایش «از طریق دیگران بطور متقابل و دوسویه تعیین می‌یابند» (۵۰). این فرایندی است که از طریق آن یک طبقه‌ی سرکوب شده، پراکسیسی انقلابی را بر می‌گزیند (۵۱). سارتر برمی‌نهد که آغاز پیوند میان افراد یک جور «کشف بی‌واسطه‌ی خود در دیگری» (۵۲) است. بقا و پایداری گروه مستظهر است به یک «مقوله‌ی ثالث تنظیم‌گر»^{۱۰}، نوعی موضع چرخشی ممکن شبه-استعلایی که «در یک رابطه‌ی تنش‌آلود و تعارضی تعارض-درونماندگار»^{۱۱} قرار می‌گیرد (۵۳). تمام کنش‌ها

¹ Collective subject

² Work relationship

³ Collective labor

⁴ Laboring individuals

⁵ relational

⁶ Critique of dialectical reason

^۷ practico-inert؛ نوواژه‌ای ساخته‌ی سارتر، به معنای اقدامات عملی و ساختارهایی مادی‌ای که از نسل‌های گذشته به ارث رسیده‌اند، و این اثر را دارند که آزادی عمل واقعی را محدود و یا خنثی کنند. -م.

⁸ Prior schematism

⁹ Detotalized totality

¹⁰ Regulatory third person

¹¹ Contradiction-immanence

در گروه دوسویه و متقابل‌اند؛ کنش یک فرد بر دوستان‌اش تاثیر می‌گذارد؛ «در مقاومت و ایستادگی کردن‌ام تا پای جان، این مقاومت را همه‌جا ایجاد می‌کنم»^(۵۴). خشونت بطور تدافعی علیه دشمن بکار رفته است، اما در عین حال نوعی «خشونت برین علیه ضرورت»^(۵۵) هم هست. هر سخنگو یا نماینده‌ای می‌تواند گروه را همچون یک کل برنمایاند؛ «واکنش‌های او به مثابه بازتاب واکنش‌های گروه به عنوان یک کلیت است؛ کلیتی که در هر یک از حالات [یا سویه‌های] موقتی آن کلیت حضور دارند»^(۵۶). استغراق فردی در گروه منوط و متکی است به تعهد و وفاداری. تعهدی که لولا یا محل التقای جهان درونی او و ضروریات و اقتضائات نظم اجتماعی است.

اختلاف میان لینگیس و مارکوس از یک سو، و سارتر از سوی دیگر در این است که در نظر لینگیس «گروه یا حزب سوم» به عنوان مردگان درک و تجربه می‌شود. لینگیس به عوض یافتن شباهت‌ها و اشتراکات در وجود یک فیگور پیشرو، از یک گروه انقلابی دفاع می‌کند که شباهت دارد به کارهای مارکوس و EZLN، یعنی رسیدن به هم‌پیوندی و دوسویه‌گری میان خود و دیگری در یک تلاش جمعی به واسطه‌ی گواهی کشته‌شدگان. این صورتبندی پیوند وثیقی با موضع نانسی است. درحالی‌که لینگیس بر اهمیت مبارز چریکی به عنوان چهره‌ای انقلابی تاکید می‌گذارد، این فرد مبارز ذاتاً به حد یا تناهی پیوند داده شده است؛ یعنی صرفاً به انتظار مرگ پیوند نخورده است، بلکه به تجربه‌ی بنیادین کسانی که پیش‌تر مرده‌اند، گره خورده است. این حضور مرگ به عنوان یک عامل سیاسی، بازنگری‌ای که لینگیس در اندیشه‌های سارتر می‌کند را پیوند می‌دهد به لویناس و باتای؛ بویژه به تاکید آنها بر *ایلیا*.

سوبژکتیویته‌ی اخلاقی لویناس

لویناس در کنار سارتر، منبع بدیل دیگری برای یک پروژه‌ی انقلابی پسا-هایدگری است. لویناس نسبت به سارتر همسویی کمتری با سیاست انقلابی دارد؛ و ضمن اینکه با چپ هم‌دلی دارد، عموماً تعلقات صهیونیستی‌اش را ب عنوان گرایش‌های سیاسی‌اش می‌شناسند^(۵۷). باری، اثر چالشی او، *ماسوای هستی*^۱، که در ۱۹۷۴ به طبع رسید، (اثری که تاملی است بر سوژه‌ی اخلاقی)، پُر است از امکاناتی برای اندیشه‌ی سیاسی^(۵۸). سوژه‌ی لویناس، برخلاف سارتر متقدم، ذاتاً در رابطه با دیگری قرار دارد. درحالی‌که سارتر کلکتیویته [یا جمعیت] را به عنوان یک‌جور تحقق [یا دستاورد/کمال] می‌نگریست، به دیده‌ی لویناس و نیز نانسی، کلکتیویته در خاستگاه و اصل وجود و آگاهی ریشه دارد. به باور لویناس، بر خلاف اگزیستانسیالیست‌ها،سوبژکتیویته یک خودآگاهی منفک و ایزوله نیست. سوبژکتیویته فی‌نفسه، به پرسش کشیدن آزادی در حضور مسئولیت در قبال دیگران است، و نه [به پرسش کشیدن] خود آزادی. به قول خود لینگیس «نفس رابطه با دیگری، برساننده و مقوم سوبژکتیویته است»^(۵۹).

این سوبژکتیویته‌ی اخلاقی فراسو و ماتقدم بر خودآگاهی، مبتنی است بر *ایلیا*ی که لویناس و باتای مدافع‌اش هستند. لویناس می‌گوید «محاصره‌ی آنجا هست»^۲ [=وجود دارد]^(۶۰) برای اخلاق ضروری است. دلیل‌اش این است که *ایلیا*، [به عنوان] نوعی فراروی از هستی، خود-حضور را مختل و منقطع می‌کند؛ خودحضورِ ای که در غیر این صورت [یعنی در صورتیکه مختل نشود] سبب بروز خودآیینی پیشا-اخلاقی و قطعیت عقلانی می‌گردد. از یک نظر علی‌الظاهر دیدگاه لویناس کاملاً در نقطه‌ی مقابل سارتر است، یعنی از این نظر که: نوعی فقدان بنیادین آزادی است که امکان اخلاق را می‌گشاید، یعنی تجربه‌ی گروگان مسئولیت بودن، تجربه‌ی گرفتار تن خود بودن. لویناس سوژه‌ی اخلاقی را چنین توضیح می‌دهد:

آسیب‌پذیری، قرار داشتن در معرض هتک حرمت و زخم برداشتن، انفعالی منفعل‌تر از هر شکلی از تاب‌آوری، انفعال کسی که در مظان اتهام است، رنج ترومای اتهامی که گروگان تا سر حد زجر و شکنجه می‌کشد، تقبل کردن هویت گروگانی که خود را جایگزین دیگران می‌کند: تمام اینها چیزی نیستند جز خود، یک‌جور تهی ساختن یا شکستن هویت خود. و به منتها رساندن این [شکستن خود] همان حساسیت است؛ حساسیت به مثابه سوژگی سوژه. این [حساسیت] یعنی جایگزین دیگری شدن، یعنی تقاض دیگری را پس دادن^(۶۱).

¹ Otherwise than being

² There is

این انفعال که هویت را مورد ضرب و آسیب قرار می‌دهد و بر آن فائق می‌گردد، همخوانی دارد با رنج و شکنجه‌ای که مقدم است بر هر انتخاب یا تعهدی^(۶۲). این صورتبندی تا حدی ممکن است در خطر نوعی تلقی فلج‌کننده و گناه آلود تمام عیار از وجود انسانی قرار داشته باشد. ولی در کار لویناس تاکید می‌شود که این مسئولیت مشترک است. اشتراکی بودن مسئولیت مانع از نیهیلیسم بالقوه‌ای می‌شود که در «گروگان بودن به مثابه حقیقت سوپزکتیویته» وجود دارد. بدین ترتیب تجربه‌ی مشترک وقف کردن و سپردن خود به یک گروه خارجی، به امکان کنش مودی می‌گردد. چیزی که بالکل از رای سارتر دور نیست.

لینگیس ماسوی هستی را در سال ۱۹۸۱ به انگلیسی ترجمه کرد. او در مقدمه‌اش به تاکید می‌گوید که به عوض تقارن صرفی که بر طبق آن آزادی من از سوی مسئولیت‌ام در قبال همسایه‌ام محدود می‌شود، این ظهور شخص ثالث (جدای از هر دوی من و تو) است که امکان عدالت را ایجاد می‌کند. به بیان لینگیس:

فهم اینکه آن کسی که من در قبالتش مسئولم، خود در قبال دیگری مسئول است، به معنای این نیست که دستوری^۱ که بر من اعمال کرده است، نسبی است یا ملغی گشته است. بلکه این امر چیزی نیست جز کشف ضرورت عدالت، کشف ضرورت دستوری در میان مسئولیت‌ها^(۶۳).

درک مسئولیت مشترک، امکان دیدگاه اخلاقی‌ای را می‌گشاید که صرفاً شخصی یا گناه‌کارانه نیست؛ بلکه نوعی عدالت عمیقاً اجتماعی است. این آگاهی از یک گروه ثالث که عبارتست از «دیگری غیر از دیگری... مرا یکی در میان دیگران می‌کند»^(۶۴). آگاهی از برابری در مسئولیت، که فراآمده‌ی حضور یک عامل بیرونی است، یادآور نقش مقوله‌ی ثالث در کار سارتر است. تاکید لینگیس بر چهره‌های آزادی‌خواه ملی (نظیر گاندی، ماندلا، و چه گوآرا) نمودار آن است که آنها نظیر نوعی «گروه سوم» جمعی عمل می‌کنند و واسطه‌ی مناسبات اجتماعی در مسیر عدالت‌اند. اما طبق صورتبندی لینگیس این قهرمانان در وضعیتی قرار دارند که کاملاً به تنهایی واقف‌اند. منتها این درک صرفاً به معنای خطر جانی‌ای که انقلابی‌گری برای این قهرمانان دارد نیست، بلکه موضوع راجع است به یک رابطه‌ی اساسی با سخن گفتن به نمایندگی از کسانی که به لحاظ سیاسی طرد و حذف شده‌اند و به همین سبب از نظر اخلاقی تبعی هستند. این نوع نگاه به امر ثالث می‌تواند لویناس را به سارتر، و لینگیس را به نانسی پیوند دهد. کار نانسی درکی بدیل از امر سیاسی برمی‌نهد، درکی که در برابر مقوله‌ی ذات بشری یا نوعی کار جمعی می‌ایستد. لینگیس با خوراک گرفتن از برخی عناصر سیاسی سارتری و اخلاق لویناسی، به مساله‌ی عدالت، به نحوی که در تاریخ انقلاب‌ها آشکارتر است، باز می‌گردد.

یادداشت‌های مولف:

1 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), xl.

2 A reading of this sort has been suggested by Kris Sealey; see her "Levinas, Sartre and the Question of Solidarity," *Levinas Studies: An Annual Review* 7 (2012): (forthcoming).

3 See Victor Farías, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple, 1991), and Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of the Paperback Edition* of *Nietzsche: Volume One and Two* (San Francisco: Harper, 1991).

4 See Oliver Marchart "The Contours of 'Left Heideggerianism': Post-Foundationalism and Necessary Contingency," in *Post-foundational Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 11-34.

5 Nancy, *Inoperative*, 14.

6 See Andrew Ryder, "Bataille against Heidegger: Poetry and the Escape from the World," 71-85.

¹ order

- 7 Georges Bataille, "From Existentialism to the Primacy of Economy," in *Altered Reading: Levinas and Literature*, ed. Jill Robbins (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 160.
- 8 Bataille, "Existentialism," 161.
- 9 Heidegger, *Nietzsche: Volume One and Two*, 46; Faye, *Heidegger*, 239.
- 10 Georges Bataille, "Critique of Heidegger," *October* 117 (Summer 2006): 34.
- 11 Bataille, "Existentialism," 163.
- 12 Bataille, "Existentialism," 168.
- 13 Ryder, "Bataille," 78-79.
- 14 Nancy, *Inoperative*, 26.
- 15 Nancy, *Inoperative*, 26.
- 16 Nancy, *Inoperative*, 31.
- 17 Nancy, *Inoperative*, 35.
- 18 Nancy, *Inoperative*, 35.
- 19 Nancy, *Inoperative*, ix.
- 20 Nancy, *Inoperative*, 74.
- 21 Nancy, *Inoperative*, 69.
- 22 Nancy, *Inoperative*, 3.
- 23 Maurice Blanchot, *The Unavowable Community* (Barrytown: Station Hill, 1988), 29 31.
- 24 Alphonso Lingis, *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (Bloomington: Indiana UP, 1994), x.
- 25 Lingis, *Community*, 10, 34-37, 61.
- 26 Alphonso Lingis, *The Imperative* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 222.
- 27 Lingis, *Community*, 172.
- 28 Alphonso Lingis, *Dangerous Emotions* (Berkeley: University of California Press, 2000), 64; Alphonso Lingis, *Trust* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 141.
- 29 Lingis, *Imperative*, 221-222.
- 30 Nancy, *Inoperative*, 3.
- 31 Clive W. Kronenberg, "Manifestations of Humanism in Revolutionary Cuba: Che and the Principle of Universality," *Latin American Perspectives*, vol. 36 no. 2 (March 2009): 66-80, 66.
- 32 Lingis, *Imperative*, 136.
- 33 *A Place Called Chiapas*, dir. Nettie Wild, British Columbia Arts Council, 1998.
- 34 Nancy, *Inoperative*, 1, 8-9.
- 35 Blanchot, *Unavowable*, 7.
- 36 Martin Heidegger, *Being and Time* (San Francisco: HarperCollins, 1962), 385.
- 37 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (New York: Washington Square Press, 1993), 536.
- 38 Sartre, *Being*, 550.
- 39 Thomas R. Flynn, *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 5.
- 40 Jean-Paul Sartre, *Literary and Philosophical Essays* (New York: Collier, 1955), 209.

- 41 Sartre, *Literary*, 225.
- 42 Jean-Paul Sartre, *The Communists and Peace with A Reply to Claude Lefort* (New York: George Braziller, 1968), 96.
- 43 Sartre, *Communists*, 226.
- 44 Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason: Volume One* (New York: Verso, 2004), 254.
- 45 Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York: Vintage, 1968), 11.
- 46 Sartre, *Search*, 123.
- 47 Sartre, *Search*, 77.
- 48 Sartre, *Search*, 78.
- 49 Sartre, *Critique*, 829.
- 50 Sartre, *Critique*, 828.
- 51 Sartre, *Critique*, 349.
- 52 Sartre, *Critique*, 353.
- 53 Sartre, *Critique*, 381.
- 54 Sartre, *Critique*, 404.
- 55 Sartre, *Critique*, 406.
- 56 Sartre, *Critique*, 571.
- 57 For a discussion of Levinas's political legacy, see Andrew Ryder, "On the Left-wing Reading of Levinas: Derrida, Lingis, Dussel," *Studies in Social and Political Thought* 21 (Summer 2012): (forthcoming).
- 58 Enrique Dussel's is among the best explorations of the innovations of this book in the field of political action; see *Philosophy of Liberation* (Eugene: Wipf & Stock, 2003), 16-58.
- 59 Alphonso Lingis, "Translator's Introduction," in Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being: Or Beyond Essence* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), xix.
- 60 Levinas, *Otherwise*, 164.
- 61 Levinas, *Otherwise*, 15.
- 62 Levinas, *Otherwise*, 136.
- 63 Lingis, "Introduction," xli.
- 64 Lingis, "Introduction," xli.