

ردیابی تفاوت سیاسی^۱ الیور مارچارت برگردان: نریمان جهانزاد

فلسفه و امر سیاسی: واسازی امر سیاسی

هر تحقیقی درباره‌ی پسا-بنیادگرایی اجتماعی و تمایز مفهومی میان سیاست و امر سیاسی، باید کاری را که در مرکز تحقیقات فلسفی درباره‌ی امر سیاسی^۲ در سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۴ انجام گرفت، مورد توجه قرار دهد. مرکز که بنیادگذارانش فیلیپ لاکو لبارت و ژان لوک نانسی بودند، به مکانی تبدیل شد که نیرومندترین و پرنفوذترین احتجاجات درباب مفهوم امر سیاسی (یا تمایز میان سیاست و امر سیاسی) تا بحال در آن به وقوع پیوسته است. برای مثال، بی‌تردید شیوه‌ی صورتبندی دیدگاه‌های کلود لوفور و آلن بدیو درباره‌ی تفاوت سیاسی، که اغلب در تقابل با مواضع نانسی و لاکولابارت است، از مباحثات این مرکز تأثیر گرفته است. با روش «قیاسی» ای که بکار گرفته ایم، در فصول آینده می‌توان به درک عمیق‌تری از نحوه‌ی تجلی و بیان [مفهوم] تفاوت سیاسی در دیدگاه‌های نظری متفاوت و در عین حال به هم مرتبط (از پسا-ساختارگرایی گرفته تا چپ‌گرایی هایدگری) رسید. این دیدگاه‌ها به نوعی «نظریه‌های حادث»^۳ اند؛ آنها در برداشت یا مفهومی نیرومند از رخداد با هم همداستان‌اند؛ نقش پرننگی برای انقسام و جدایش و آنتاگونیسم قائل‌اند؛ و البته هیچ یک قائل به امکان نوعی بنیاد غایی امر اجتماعی^۴ نیستند، اما هر یک بر شکلی از تفاوت هستی‌شناختی^۵ «استوارند». نظریه‌پردازانی که در این فصل و در فصول آتی درباره‌شان صحبت می‌شود، از «تبار» چپ‌هایدگری‌اند، و همین هم نحوه‌ی صورتبندی تفاوت سیاسی در کار آنها را تعیین می‌کند: در حالیکه نانسی و لاکولابارت در سنت واسازی کار می‌کنند، کار کلود لوفور به شدت متأثر از موريس مرلوپونتی است. کار آلن بدیو را می‌توان نوعی موضع (انتقادی) لکانی در مورد موضوع^۶ در نظر گرفت. و نهایتاً ارنستو لاکلاو و شانتال موف از موضعی واسازانه (و با برخی عناصر فوکویی) می‌آغازند، اما خیلی زود عناصر لکانی را وارد نظریه‌شان می‌کنند.

اینک به اولین عضو خانواده، یعنی عضو واسازانه‌ی آن می‌پردازیم. کنفرانسی که درباره‌ی «غایات انسان» دریدا پیش از افتتاح مرکز در ۱۹۸۰، برگزار شد، معمولاً به عنوان پیش درآمد، یا حتی نقطه‌ی آغاز کارهای بعدی نانسی و لاکولابارت درباب امر سیاسی تلقی می‌شود. موضوع امر سیاسی در سمیناری برگرفته شد که در آن نسبت کار دریدا با موضوع امر سیاسی یا سیاست مورد واکاوی قرار گرفته بود. اما مشارکت‌کنندگان با تتبع در سرشت رابطه‌ی میان خود فلسفه و سیاست، از حدود کار دریدا فراتر رفتند. کل این پرابلماتیک^۷ بویژه در کارهای لاکولابارت در این سمینار سربرآورد، و بخش بزرگی از پروژه‌ی نظری مشترک نانسی و لاکولابارت در سال‌های بعدی بدان تخصیص یافت، و آنطور که پیداست بخش بزرگی از کار نانسی هم تا به امروز مصروف آن شده است.

آنچه لاکولابارت در دیدگاه خود بر آن تأکید می‌نهد هم نوعی واسازی امر سیاسی (و چیزهای بواقع همبسته و مرتبط با آن) است و هم نوعی احیای موضوع امر سیاسی. همه‌ی اینها مبتنی بر امری است که برای نانسی و لاکولابارت ضرورت دارد: «مسأله‌ی پیوندی که بطور جدایی‌ناپذیری امر سیاسی را با امر فلسفی یکی می‌کند» (۱۹۹۷: ۹۵). این واسازی امر سیاسی (با

^۱ این متن ترجمه‌ای است از:

Retracing the Political: Jean-luc Nancy, In Marchart, Oliver, 2007, *Post-Foundational Political Thought, political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburg University Press, pp. 61-84.

^۲ Centre for philosophical research on the political

^۳ Contingency theories

^۴ Possibility of a final ground of the social

^۵ Ontological difference

فضا و دیالکتیک

توجه به امر فلسفی) از خلال بازیابی^۱ [یا ردیابی] مضمونی پیش رفت که از آن پس در کارِ نانسی و لاکولابارت «پس‌نشینی امر سیاسی»^۲ خوانده شد. مراد از این عبارت آن است که «خودِ پرسشِ امر سیاسی پس می‌رود»^۳ و به قسمی بدهات سیاست یا امر سیاسی^۴ مودی می‌گردد – به «همه چیز سیاسی است» (۹۷)، امری که به قول لاکولابارت، ما نه فقط در دولت‌های تام‌گرا، که در دموکراسی‌های لیبرال [هم] بدان گردن می‌نهیم. او به پیروی از کار هانا آرنت درباره‌ی توتالیتاریانیسم، سلطه‌ی مطلق امر سیاسی در عصر مدرن را زیر ذره‌بین می‌گذارد. واقعیت توتالیتار (که هم شامل دولت حزبی می‌شود و هم «دیکتاتوری روانکوری» (که لاکولابارت از طریق آن رژیم دموکراسی‌های لیبرال غربی را می‌فهمد)) بطور تاریخ‌نگارانه توأم است با پایان فلسفه یا اتمام امر فلسفی^۵. بنابراین سلطه‌ی مطلق امر سیاسی در همه‌ی اشکال‌اش نمودارِ اتمامِ نوعی برنامه‌ی فلسفی^۶ است – خواه محقق شده باشد خواه نه. به عبارت دیگر، میل فلسفی همواره معطوف [بوده] است به تلاشی عملی (یعنی سیاسی) برای محقق‌ساختن برنامه‌ی فلسفی. واقعیت توتالیتار، که در آن همه چیز سیاسی می‌شود، چیزی نیست جز همین محقق‌سازی.

با این وصف، احیای امر سیاسی به مثابه یک مساله، به معنای درگیرشدن با فعال‌کردنِ مجددِ این بدهاتِ سیاسی «همه-چیز-سیاسی-است» است، امری که دقیقاً مانع از درگیری واقعی با امر سیاسی می‌گردد. و اساسی امر سیاسی ایجاب می‌کند که ما خود را هم از امر فلسفی و هم از خواست و میل فلسفی تحققِ عملی^۷ متمایز و جدا کنیم. لاکولابارت اساساً «پس‌نشینی امر سیاسی» را در نسبت با امر فلسفی، نوعی «ژستِ افتراق»^۸ می‌فهمد. اما چنین افتراق یا جدایشی نباید در پی چیزی شبیه به یک بهشت امن باشد، چرا که هیچ «پس‌نشینی» ای (به معنا توپوگرافیکی نوعی مکانِ پس‌نشینی) خارج یا فراتر از امر فلسفی در کار نیست. به این اعتبار پس‌نشینی نمی‌تواند «به دورشدن از امر سیاسی و "رفتن" به سمت چیزی دیگر مربوط باشد» (ibid, 96). [بلکه] باید با آن به میانجی فلسفه از طریق و اساسی امر سیاسی درگیر شد. این البته کاری است عظیم که در آن (اگر امر فلسفی و امر سیاسی بالذات به هم گره خورده باشند) برای لاکولابارت پای کل فلسفه در میان است.

بطور خلاصه مضامینی که در کنفرانس «غایات انسان» دریدا مطرح شدند، مضامین اصلی‌ای را که مکرراً در اغلب متون نانسی و لاکولابارت به چشم می‌خورند، شامل می‌شود: تعلق متقابلِ ضروری امر فلسفی و امر سیاسی؛ اضطرار و اساسی امر سیاسی و غور و خوض در پرابلماتیک امر سیاسی، با تکیه بر واقعیت تاریخی حضور همه جایی امر سیاسی. این موضوعات در نوامبر ۱۹۸۰ برگرفته شدند، اندک مدتی پس از کنفرانس، زمانی که مرکز تحقیقات فلسفی درباره‌ی امر سیاسی در اکول نرمال سوپریور در پاریس افتتاح شد. در بیانیه‌ی معارفه در افتتاحیه‌ی مرکز، نانسی و لاکولابارت پرسش کانونی را طرح کردند، پرسشی که بنا بود این نهاد در سال‌های پیش رو به آن بپردازد: چگونه امروز باید (و در واقع می‌توان) پرسید که عجالتاً چه چیزی باید ذات امر سیاسی خوانده شود؟ (۱۹۹۷: ۱۰۵).

«پس‌نشینی» امر سیاسی

البته نباید «ذات» امر سیاسی نوعی ایده‌ی جاودان یا لایتغیر افلاطونی از امر سیاسی را در ذهنمان تداعی کند. به باور نویسندگان «ذات» فقط به عنوان امری خود را برمی‌نمایاند که غایب است، یا چیزی که از خلال خود جنبش یا عمل «پس‌نشینی» اش (یا «عقب‌نشینی» اش)، غایب/حاضر می‌شود. بنابراین زیننده است که این فصل را با تاملی کوتاه بر شیوه‌ای که نانسی و لاکولابارت، به عوض تعریف مفهوم پس‌نشینی، به ترسیم خطوط آن پرداختند، آغاز کنیم. نویسندگان تاکید دارند که از پس‌نشینی نباید نوعی جریان دیالکتیکی رفع یا اوفه‌بونگ هگلی فهم شود (امر سیاسی با رفع و حل شدن در چیزی نظیر

¹ retrace

² Retreat of the political

³ retire

⁴ Obviousness of politics or the political

⁵ The completion of the philosophical

⁶ Philosophical programme

⁷ Philosophical desire of practical realization

⁸ Gesture of dissociation

⁹ withdrawal

فضا و دیالکتیک

دولت هگلی فاصله‌ی بسیار دارد)، همچنین نباید امر سیاسی را بطور مارکسیستی صرفاً به روبنا تقلیل داد. بلکه این مفهوم به دو معنا به کار رفته است. نخست، در معنای بدهتِ کورکننده^۱ «همه چیز سیاسی است». امر سیاسی از پیش چشمانمان پس می‌نشیند و این واقعیت که نمی‌توانیم آن را نبینیم^۲ کورمان کرده است – دقیقاً [همین ناتوانی از ندیدن] آن چیزی است که موجد و مقومِ پس‌نشینی آن است. و در معنای دومش، پس‌نشینی «از طریق طرح پرسش به شکلی جدید، سببِ نوعی باز-یابی^۳ [یا ردیابی مجدد] امر سیاسی، و باز-سازی^۴ آن می‌گردد» (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 112). به عبارت دیگر، امر سیاسی بدون رد و نشان و اثر ناپدید نمی‌گردد، بلکه خودش را همچون پرسشی که باید مجدداً برنهادده شود، باز-یابی [یا باز-ردیابی] می‌کند. بنابراین حرف نویسندگان فراتر از این معادله‌ی ساده یا پیش پا افتاده است: «جایی که همه چیز سیاسی است، هیچ چیز سیاسی نیست». این معادله بدون مازاد یا باقیمانده کار نمی‌کند: همیشه چیزی بیشتر از «هیچی» باقی می‌ماند، چرا که رد و نشان و اثر غیبت یا پس‌نشینی همیشه وجود خواهد داشت. به این اعتنا، پس‌نشینی در این معنای دوم اشکال و ویژگی از دست رفته‌ی امر سیاسی^۵ را بازیابی [و باز-ردیابی] می‌کند و برای ابداع مجدد شرایط بالفعل آن امکاناتی فراهم می‌سازد (۱۳۹). بنابراین ما با یک عملیات یا جنبش دوگانه طرفیم، جنبشی که سویه‌های مفهومی آن به نام هایدگر گره خورده‌اند.

در این خصوص، مفهوم Entzug یا «پس‌نشینی» هایدگر همسنگ است با مفهوم Seinsverlassenheit اش (وانهادگی هستی). اگر خیلی ساده و کلی بگوییم، به باور هایدگر، به دلیل تمرکز و توجه شدید ما بر سطح هستندگان است که هستی عقب یا پس می‌نشیند، امری که سبب می‌گردد هستی را به فراموشی یا نسیان بسپاریم. اما هستی تنها به این دلیل می‌تواند به فراموشی و محاق برود که پیشاپیش پس‌نشسته^۶ است^۷: ما در پسِ پشتِ توجه‌مان به هستندگان، نه تنها هستی را از یاد می‌بریم، بلکه این واقعیتِ دوران را هم فراموش می‌کنیم که هستی پیشاپیش در [وضعیت] پس‌نشینی قرار دارد [=که هستی خودش پیشاپیش در حالت عقب‌نشسته یا پس‌نشسته است]. به این اعتنا، Seinsvergessenheit [=فراموشی هستی] را نباید صرفاً به عنوان فراموشی هستی فهمید، بلکه، فراتر از آن، باید آن را به عنوان فراموشی Seinsverlassenheit فهمید؛ یعنی فراموشی پس‌نشینی هستی (بنابراین Seinsvergessenheit بشر، شرط انتولوژیک و تاریخی Seinsverlassenheit را مفروض می‌گیرد؛ ۱۹۹۴: ۱۱۴).

هایدگر حتی زمانی که در مورد ساختارِ تقدیری Geschick [=تقدیر جمعی] صحبت می‌کند، به هیچ وجه ما را به یک‌جور تقدیر ناگزیر محکوم نمی‌کند و حوالت نمی‌دهد: نه ناگزیریم کورکورانه با آن همراه و همسو شویم، و نه معنا دارد که کورکورانه در برابرش طغیان کنیم. بلکه مهم است که بر روی آن چیزی که خود را مستور و پنهان می‌سازد، از طریق خود نامستوری‌اش، تامل کنیم، یعنی از طریق «بدهتِ کورکننده» اش در سطح هستندگان. بدهتِ سطح هستندگان پس‌نشینی هستی را مستور می‌سازد، هستی‌ای که دقیقاً در بطنِ بدهت و آشکارگی‌اش پنهان شده است (ibid; 111).

پروژه‌ی نانسی و لاکولابارت تا حدّ زیادی مبتنی بر باصورت‌بندی سیاسی انتقادی این مضامین هایدگری است. با توجه به تفاوت میان سیاست و امر سیاسی، اگر «پس‌نشینی امر سیاسی» نانسی و لاکولابارت الگوبرداری از مفاهیم Seinsvergessenheit و Seinsverlassenheit هایدگری باشد، پس موجه است که تمایز میان امر سیاسی و سیاست را به تمایز هستی‌شناختی [هایدگر] پیوند دهیم، حتی اگر خود نانسی و لاکولابارت با صراحت چنین کاری نکرده باشند. در اینجا

¹ Blinding obviousness

² Cannot not see it

³ Re-tracing

⁴ Re-making

^۵ Contours of the lost specificity. یا محورهای اصلی خاص‌بودگی از دست رفته‌ی امر سیاسی؛ یا پیکربندی خاص به محاق رفته‌ی امر سیاسی.

⁶ withdrawn

^۷ برای فهم این عبارت باید هستی را همچون حالتِ ملکیِ فاعلی فهمید. در واقع خودِ هستی است که با عیان و هویدا ساختنِ خود، سببِ فراموشی خود می‌شود. هستی از طریق پس‌نشینی خود را اعطا می‌کند. -م.

فضا و دیالکتیک

بسیار مهم است که اشاره کنیم که در نزد هایدگر، مراد از فراموشی هستی بیش از آنکه اشاره داشته باشد به از یاد بردن خودِ هستی فی نفسه، اشاره دارد به از یاد بردن تمایز هستی‌شناختی (یعنی تمایز میان هستی و هستنده) به ما هو. بازیابی [یا باز-ردیابی] امر سیاسی به عنوان یک مساله و پرداختنِ مجدد به چنین پرسشگری‌ای، چنانکه لاکولابارت و نانسی بدان مشغول‌اند، بسیار ضروری‌تر است، دقیقاً همانطور که به قول هایدگر (۱۹۹۴:۱۰۸)، ویژگی اصلیِ عصرِ Seinsvergessenheit [فراموشی هستی] غیابِ هر گونه پرسش‌پذیری‌ای^۱ است. در این عصر، دیگر هیچ چیز به شکل رادیکال قابل پرسش نیست، بلکه تنها «مسائل» و «معضلات»ی وجود دارند که باید از طریق تعقل و استدلال محاسبه‌ای^۲ رفع و رجوع گردند. نانسی و لاکولابارت برآنند که با اتکا بر این حکم هایدگر که Seinsverlassenheit (و ایضاً Politikverlassenheit [وانهادگی سیاست]) باید در تاریخ خودمستورکننده‌اش^۳ به یاد آورده شود، کار خود را پیش ببرند.

پیش از آنکه به برخی ویژگی‌های شبه-استعلایی پس‌نشینی امر سیاسی که مورد واکاوی نانسی و لاکولابارت قرار گرفت، بازگردیم (در اینجا علی‌الخصوص به مقولاتی همچون بنیاد^۴، تناهی^۵، رابطه^۶، اجتماع^۷، بودن-با^۸، و امثالهم می‌اندیشیم)، باید لختی بر مختصاتِ دورانی^۹ «تاریخ خود-مستورکننده»ی مزبور درنگ کنیم، تاریخی که در آن پس‌نشینی امر سیاسی واگشایی و هویدا می‌شود، موضوعی که نانسی و لاکولابارت در بابش تتبع نمودند. این سخن آنها که ما در زمانه‌ای به سر می‌بریم که در آن «همه چیز سیاسی است» فراتر از یک حرافی ایدئولوژیک است. آنها می‌گویند، تحت سلطه‌ی این گزاره [یعنی «همه چیز سیاسی است»]، امر سیاسی ناآشکار یا نامرئی^{۱۰} می‌شود (نامرئیتی که همسنگ است با تمام نیرومندی‌اش) (Lacoue-*Labarthe/Nancy*, 1997: 126)، و بدهت بسیار زیادی کسب می‌کند، بدهتی از سنخ «آنقدر بدیهی است که دیگر نیازی به گفتن ندارد...». نانسی و لاکولابارت امر بدیهی را جدی می‌گیرند، چرا که برای آنها این بدهت مبین نفس وضعیت ما در «دورانی است که امر سیاسی به نقطه‌ی حذف هر قلمرو ارجاع دیگری، دست یافته است» (۱۱۱). به این اعتبار، امر سیاسی مساوی است با آنچه آنها (به تاسی از هانا آرنتم) آن را پدیده‌ی توتالیتیر می‌دانند: «افق گذرناپذیر زمانه‌ی ما» (۱۲۶).

تلقی نانسی و لاکولابارت دقیقاً از توتالیتاریانیسم چیست؟ این مفهوم، به طور کلی، اشاره دارد به ادغام امر سیاسی با گفتارهای مرجع/رسمی^{۱۱} گوناگون، که نانسی و لاکولابارت از جمله به گفتارهای اجتماعی-اقتصادی، تکنولوژیکی، فرهنگی یا روانکاو اشاره می‌کنند. در عین حال امر سیاسی (با توجه به غیاب یا نمایشی شدن فضای عمومی) خود را به اشکال «تکنولوژیکی» مدیریت و سازماندهی تبدیل می‌کند: فرایندی که به خاموشی واقعی پرسش‌های سیاسی راستین می‌انجامد. نانسی و لاکولابارت دموکراسی‌های لیبرال (و در اینجا دیدگاه آنها با سایر نظریه‌ها درباره‌ی توتالیتاریانیسم متفاوت است) را از رژیم‌هایی که متهم به توتالیتیر بودن هستند [نظیر فاشیسم و کمونیسم] مُستثنا نمی‌کنند (که البته با توجه به استدلال نویسندگان در مورد سرشت دورانی همه‌گیر «حکومت مطلق امر سیاسی^{۱۲}»، استثنای مُقنعی نیست، ۱۹۹۷: ۱۲۶). «توتالیتاریانیسم جدید»ی که نانسی و لاکولابارت می‌خواهند بدان پردازند، می‌تواند نخست به شکل اقتصادی با سه ویژگی اساسی مشخص شود: اول، پیروزی حیوان زحمتکش^{۱۳}؛ دوم، «بازیابی فضای عمومی» توسط امر اجتماعی» (۱۲۹)، که دال بر

¹ questionability

² Calculative reasoning

³ Self-concealing history

⁴ ground

⁵ finitude

⁶ relation

⁷ community

⁸ Being-with

⁹ Epochal coordinates

¹⁰ unapparent

¹¹ authoritative

¹² Undivided reign of the political

¹³ animal laborans

فضا و دیالکتیک

این است که حیاتِ کمونال [=جمعی/اشتراکی] دیگر توسطِ غایاتِ عمومی یا سیاسی انتظام نمی‌یابد، بلکه بر اساس اقتضائاتِ معیشتی سامان می‌یابد؛ و سوم، فقدانِ اتوریته و آزادیِ مرتبط با امر استعلایی یک بنیان^۱. نکته‌ی آخر به تفاوت میان «توتالیترانیسم جدید» و «توتالیترانیسم کلاسیک» هم اشاره دارد: درحالی‌که توتالیترانیسم کلاسیک هر شکلی از استعلا را در بر می‌گرفت [و درونی می‌ساخت] (نانسی و لاکولابارت به عنوان مثال، به عقل [یا منطق] تاریخ در مورد استالینسم، یا سیاست به مثابه هنر تجسمی^۲ در مورد نازیسم اشاره می‌کنند)، توتالیترانیسم جدید هر نوع استعلا را در قلمروهای زندگی منحل می‌کند، که یعنی هر گونه غیریتی را منحل می‌سازد. در نتیجه، پس‌نشینی به عنوان پس‌نشینی استعلا یا غیریت ظهور می‌کند. دست آخر آنچه برجای ماند یک‌جور وضعیتِ دروهم‌اندگاری است، رژیم (رژیم به موسع‌ترین معنای کلمه) که نانسی بعدها آن را دروهم‌اندگاریت^۳ می‌نامد.

استدلال نانسی و لاکولابارت را در خصوص «دروهم‌اندگاری تام یا دروهم‌اندگاری تام امر سیاسی در امر اجتماعی» (۱۱۵) به راحتی می‌توان به عنوان آنچه در فصل دوم تز استعماری شدن^۴ خوانده شد، شناسایی کرد، تزی که به نحوی از انحاء تقریباً در اساس تمام نظریه‌هایی است که از تمایز سیاسی بهره می‌گیرند. آنطور که معمولاً تشخیص داده شده، قلمرو امر سیاسی، بخش عمومی یا شهر، بطور فزاینده‌ای به استعمار نیروهای امر اجتماعی و جامعه درآمده است. در نظر نانسی و لاکولابارت هم، این مجموعه‌ی «اقتصادی-اجتماعی-تکنیکی-فرهنگی» (۱۲۹) است که بر شهر غلبه کرده و به پس‌نشینی دقیقاً «شهریت» شهر^۵ منجر گشته است. بر اساس همین تز استعماری شدن است که تمایزگذاری میان سیاست به معنای محدود کلمه (که کمافی سابق با امر اجتماعی همسویی دارد) و مفهومی قوی از امر سیاسی، پا برجای می‌ماند.

سیاست و امر سیاسی^۶

دیدگاه نانسی و لاکولابارت در مورد تفاوت میان سیاست و امر سیاسی (که به موضوع مهمی برای مباحثات بعدی در مورد تمایز سیاسی بدل گشت) را باید بر اساس نقد آنها بر بنیادگرایی^۷ در هر دو شاخه‌ی «فلسفی» (به معنای دیسیپلینی کلمه، که دیسیپلین [یا رشته‌ی] نظریه‌ی سیاسی را هم شامل می‌شود) و علمی‌اش فهمید. اینکه آنها در مورد تقلیل علمی پدیده‌ها به فاکت‌های تجربی‌ای که به طور اثباتی داده شده‌اند، هشدار می‌دهند، به این سبب است که به تقلیل پدیده‌ی امر سیاسی و پس‌نشینی‌اش به سیاست به عنوان یک زیرمجموعه‌ی مشخص از امر اجتماعی، به دیده‌ی تردید می‌نگرند. این تقلیل چیزی نیست جز تقلیل متافیزیکی-تکنولوژیکی پدیده یا بازی هستی به سطح هستندگان: «بی‌تردید امروز بیش از هر زمان دیگری هشیاری لازم است، در خصوص آن گفتارهایی که داعیه‌ی استقلال از امر فلسفی دارند و متعاقباً برآند که امر سیاسی را یک قلمرو متمایز و مستقل در نظر بگیرند» (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 109).

از آنجایی‌که نانسی و لاکولابارت اصرار دارند که امر سیاسی را صرفاً بر اساس پس‌نشینی‌اش بررسی نمایند، برای تمایز دادن آن از قلمرو سیاست (قلمرویی که به صورت اثباتی داده شده است) کوشش فراوان می‌کنند. به این اعتبار، نانسی و لاکولابارت با تکیه بر مفهوم امر سیاسی، «قص ندارند تماماً سیاست را تعیین کنند» (۱۱۰). برای مثال نمونه‌های سیاست عبارتند از: سیاست «امپراتوران چین، پادشاهان بنین^۸، لویی چهاردهم یا سوسیال دموکراسی آلمانی» (۱۲۵). در تمام این موارد سیاست ناظر است بر یک قلمرو مشخص یا اشکال خاصی از کنش که به کنشگران اجتماعی مشخصی مربوط است. می‌توان حتی فراتر رفت و گفت: در حالیکه امر سیاسی هیچ‌ی [عدم‌ی] است که «عمدتاً راهبر نظم و مدیریت» است (Nancy, 1991: xxxvi).

¹ Transcendence of a foundation

² Politics as plastic arts

³ immanentism

⁴ Colonization thesis

⁵ Civility of the city

⁶ La Politique and le Politique

⁷ foundationalism

⁸ Benin Kings

فضا و دیالکتیک

سیاست شکیلی از تفکر و کنش تکنولوژیکی است که در دنیای معاصر عمدتاً متشکل از مدیریت اجتماعی نهادی^۱ و به قول فوکو تکنولوژی‌های حکومتی یا پلیس است (Nancy, 1992: 389). سیاست مربوط است به قلمرو محاسبه، جایی که قرار است تمام مشکلات و معضلات جاری از طریق ابزارهای مدیریتی «حل» شوند، در صورتیکه کل چیزهایی که به شکل رادیکال قابل پرسش‌اند، یعنی نفس پرسش‌پذیری، ناپدید می‌شوند.

اکثر شارحان نانسی و لاکوبارت تفاوت سیاسی را اینگونه فهمیده‌اند. برای مثال پاتریس لوراکس در گفتگویی با نانسی و لاکولابارت پیشنهاد داد که سیاست این‌گونه تعریف شود: «اگر امر سیاسی آن امری است که در نوعی پس‌نشینی جستجو می‌شود، پس سیاست عبارت خواهد بود از وضعیت «همه چیز سیاسی است»، یک سیاست ... سازماندهی، بریکولاژ، نهاد (یک سیاست یک نوع^۲ از ژانر^۳ «سیاست» نیست). به نظر سایمون کریچلی *le Politique* ناظر است بر ذات امر سیاسی (چیزی که پیش از هایدگر ممکن بود به تتبع فلسفی در باب سیاست اشاره داشته باشد) در حالیکه *La Politique* اشاره دارد به واقع‌بودگی^۴ یا رخداد تجربی سیاست ...» (۱۹۹۳: ۷۴). فرد دالمیر، توجه‌مان را بیشتر به سویه‌ی فضای-عمومی امر سیاسی جلب می‌کند، یعنی به عرصه‌ای که در آن سیاست و جدال سیاسی می‌تواند رخ دهد، و ما را به تمایزی ارجاع می‌دهد که «در تفکر قاره‌ای معاصر تداول یافته است»: تمایز میان «سیاست» و «امر سیاسی»: سیاست مشیر است به استراتژی‌های پارتریزی و ابزارهای نهادی مشخص، و امر سیاسی سپهر یا میزانشی است که بنیان این استراتژی‌هاست [سپهری که این استراتژی‌ها بر آن استوارند و آن را مفروض گرفته‌اند] (۱۹۹۷: ۱۸۲). کریستوفر فینسک، در شرح نانسی، *le Politique* [امر سیاسی] را چنین توضیح می‌دهد: «عرصه‌ای که در آن معنای در اشتراک بودن^۵ گشوده به تعریف و تعین است [= تعین و تعریف مشخصی ندارد]»، و *La Politique* [سیاست] را چنین تعریف می‌کند: «بازی نیروها و منافع درگیر در یک تعارض بر سر بازفهمی و حکمرانی وجود اجتماعی» (1991: X). فلاسفه و نظریه‌پردازان سیاسی به دیدگاه نانسی و لاکولابارت در مورد تمایز سیاسی توجه دارند، چرا که باید بگویم در واقع همین تمایز است که کل جریان پس‌بنیادگرا در تفکر سیاسی معاصر بر حوش می‌چرخد: تمایز میان سیاست و امر سیاسی را باید یکی از «تجلی‌های» (البته نوعی تجلی غیر-متجلی^۶) اصلی بنیاد غایب جامعه و اجتماع تفسیر کرد – و به همین ترتیب، تجلی حضور بنیاد به مثابه غیاب^۷. تفکر نانسی و لاکولابارت درباره‌ی پس‌نشینی امر سیاسی بر اساس تمایز سیاسی، در کارهای بعدی نانسی بیشتر مورد بررسی و واکاوی قرار گرفت، در کارهایی که وی در آنها به موضوعات اجتماع، در-اشتراک-بودن یا بودن-با، تکینگی^۷ و آزادی پرداخت. اینک به این موضوعات می‌پردازیم.

اجتماع و تمایز سیاسی

اگر قرار باشد اس و اساس چیزهایی را که تا الان در خصوص تمایز هستی‌شناختی و پس‌نشینی امر سیاسی روشن شده‌اند جمع و جور کنیم و آنها را در تفکر نانسی درباره‌ی اجتماع «بکار» بگیریم، به نتیجه‌گیری کریستوفر فینسک درباره‌ی رابطه‌ی میان امر انتیک و امر انتولوژیک نزدیک می‌شویم: این تمایز سیاسی در نانسی هم به عنوان یک شکاف عمل می‌کند و هم به مثابه یک پل؛ شکاف و پلی نه فقط میان سیاست و امر سیاسی، بلکه همچنین «میان تفکر او در باب اجتماع و هر نوع برنامه یا فلسفه‌ی سیاسی موجود» (1991: X). به همین دلیل است که برای مثال نانسی خود را تا حدی از تفکر چپ سنتی دور نگه می‌دارد، تفکری که وفق آن پیش از هر چیز باید یک برنامه‌ی سیاسی نسبتاً تفصیلی ارائه و در دستور کار قرار داد. برخلاف موضع چپ سنتی، رهیافت نانسی در خصوص اجتماع، همانطور که فینسک به تاکید می‌گوید، «این است که از اصطلاحی نظیر "اجتماع" به نحوی استفاده کنیم که معطوف و مشیر باشد به تمایز هایدگری میان امر انتیک و امر انتولوژیک، و وادارمان می‌کند تا بر اساس این تفاوت بیندیشیم» (X). به عبارت دیگر، پرسشگری نانسی از مفهوم امر سیاسی (که از سیاست متمایز

¹ Institutionalized social management

² species

³ genre

⁴ facticity

⁵ Non-expressive expression

⁶ Presence of ground as absence

⁷ singularity

فضا و دیالکتیک

شده است) به یک نظریه‌ی پسا-بنیادگرا از اجتماع راه می‌برد، نظریه‌ای که بویژه در اجتماع بیکار (۱۹۹۱)، در هم ظهوری (۱۹۹۲) و در کتاب متکثر تکین بودن (۲۰۰۰) مطرح شده است.

مع الوصف درک این نکته مهم است که نظریه‌ی (یا پرسشگری) نانسی در باب اجتماع ذاتاً نظریه‌ای (یا پرسشگری‌ای) در خصوص امر سیاسی است. بنابراین در همان مقدمه‌ی کتاب اجتماع بیکار، می‌توانیم چیزی را که به تعریف رابطه‌ی میان امر سیاسی و اجتماع راه می‌برد، بیابیم: «امر سیاسی مکانی است که خود اجتماع در آن به کار می‌افتد» (Nancy, 1991: xxxvii). در همان اولین صفحات اجتماع بیکار روشن می‌شود که اجتماع (به معنای در-اشتراک-بودن) مبتنی یا استوار است بر نفس تفاوت میان سیاست و امر سیاسی. نانسی بدون معرفی این تفاوت نمی‌تواند دیدگاه رادیکالش از اجتماع را پروراند (مگر از طریق حذف کل هر چیز سیاسی‌ای).

اجازه دهید با جزئیات بیشتر ابعاد متفاوت اجتماع را ردیابی کنیم، و بگذارید این کار را به طریق سلبی پیش ببریم، یعنی برنهمیم که اول از همه اجتماع به معنای رادیکال کلمه چه چیزی نیست. برای اینکه ببینیم اجتماع چه چیزی نیست (یعنی نقطه‌ی مقابل آن)، باید جهانی را در نظر آوریم که عملکردهای انتظام بخش‌اش به سیاست تقلیل یافته است (بدون هیچ رد و نشانی از امر سیاسی). در نظریه‌ی نانسی، این امر [= تقلیل یافتن عملکردها به سطح سیاست] به جامعه‌ای بدون اجتماع^۲ مودی می‌گردد. به این اعتنا نخستین آنتی‌تزی اجتماع جامعه است، و مراد از جامعه «همبستگی افتراقی^۳ نیروها، نیازها، و نشانه‌ها» است (۱۹۹۱: ۱۱). باری، نانسی بی‌درنگ نسبت به هر نوع رمانتیسم اجتماعی تونسی هشدار می‌دهد. فلسفه‌ی نانسی هیچ ربطی به «نظریه‌ی مدرنیزاسیون» ندارد و بنابراین بهشت گم‌شده‌ی با هم بودن جمعی که بناست بازیابی شود در ذهن فیلسوف فرانسوی جایی ندارد (این میل به بازیابی چیزی نیست جز تلاشی دیگر برای فعلیت بخشیدن به نوعی ذات مشخص اجتماع). اجتماعی که نانسی در پی‌اش است، چیزی نیست که بتوان آن را در واقعیت پیش از ظهور جامعه یافت. به این اعتبار، هیچ خبری از میل سانتیمان‌تال به چیزی که در واقعیت بالفعل هیچ‌گاه وجود نداشته، نیست. می‌توان گفت اجتماع به عوض اینکه بطور تاریخی توسط جامعه منکوب شده باشد، همیشه پس از جامعه ظهور می‌کند، همچون یک رخداد (ibid.). بازهم با همان موضوع استعمار امر سیاسی (در قالب اجتماع) توسط امر اجتماعی (در قالب جامعه) مواجهیم، موضوعی که اینک با آن آشنایی داریم. به نظر نانسی فقط خود جامعه دچار یک بستر شده است چرا که جامعه هم نظیر سیاست همه جا هست. «غایت» یا «فرجام» در نظر نانسی و لاکولابارت (خواه غایت پایان فلسفه باشد یا بستر امر سیاسی یا ظهور جامعه) هیچ وقت یک بن‌بست نیست، بلکه همیشه در عین حال نوعی گشودگی و انفتاح است.

اینک شکل مدرن رژیم متناسب و همسنگ با حاکمیت جامعه چیزی است که نانسی آن را با اصطلاح «دروماندگاری» توصیف می‌کند، اصطلاحی که باید با آن رژیم مدرن توتالیتاریانیسم را درک کنیم، البته به معنایی نسبتاً وسیع. دو شکل متقارن دروماندگاری وجود دارد: از یک سو آن نوعی که شکل کلاسیک توتالیتاریانیسم خواندیم، و از سوی دیگر مجموعه‌ای از افراد جدا از هم لیبرالیسم. بنابراین دروماندگاری به عنوان «افق کلی زمانه‌ی ما تعریف شده است؛ افقی که هم دموکراسی‌ها و هم سنگرهای قانونی شکننده‌شان را دربرمی‌گیرد» (۳). طبق واژگان خودمان در اینجا، می‌شود گفت دروماندگاری در افق بنیادگرایی قرار دارد. تا جایی که به توتالیتاریانیسم کلاسیک مربوط است، نانسی به مثال «کمونیسم واقعاً موجود» اشاره می‌کند، کمونیسمی که در آن هدف اصلی عبارت بود از تولید و محقق کردن اجتماعی نوعی ذات از پیش مشخص اجتماع: «پیوندهای اقتصادی، عملیات تکنولوژیکی، و هم‌آمیزی سیاسی^۴ (به درون یک پیکر [یا مجموعه] یا ذیل یک رهبر) نشان‌دهنده، یا در واقع ارائه دهنده، آشکارکننده و محقق‌کننده این ذات بطور ضروری در خودشان است» (ibid.). نانسی به کنایه در مورد لیبرالیسم دموکراتیک می‌گوید: «می‌توان جهانی را با اتم‌های ساده و صرف ساخت. باید کلینامنی^۵ وجود داشته باشد»

¹ Ordering functions

² A society without community

³ Dissociating association

⁴ Political fusion

⁵ clinamen

فضا و دیالکتیک

(ibid). منظور او این است که باید قسمی اصل رابطه^۱ میان آن اتمها وجود داشته باشد، اصلی که فردگرایی لیبرالی در موردش خاموش است. چیزی که تمام نحله‌های دروهماندگاریت را ذیل یک چتر واحد قرار می‌دهد، اصل بنیادگرایی دروهماندگاری^۲ است، یعنی نفی هر نوع استعلا به معنای نوعی بیرون‌برسازنده^۳. به عوض، دروهماندگاریت نوعی تجسد درونی امر استعلایی^۴ را برمی‌نهد (چیزی که در نظر کلود لوفور، حزب یا پیکر رهبر است) که همچون اصل هم‌آمیزی جمعی یا اشتراکی^۵ عمل می‌کند، چیزی که نانسی آن را کامیونیون [یا هم‌آیینی یا اشتراک]^۶ می‌نامد.

بنابراین با خصلت دوگانه‌ی دروهماندگاریت مواجهیم: «کار»^۷ و اشتراک. برای مثال وقتی نانسی می‌گوید توتالیتاریانیسم رژیمی است که پس‌نشینی اجتماع را انکار می‌کند و از آن راه «امر سیاسی را محکوم می‌کند به مدیریت و قدرت (و به مدیریت قدرت، و به قدرت مدیریت)» (1991: xxxix)، اجتماع همسنگ با این رژیم، آن نوع اجتماعی است که بر مفهوم تکنولوژیکی-متافیزیکی «عملیات»^۸، «کار» یا «کارکردن»^۹ متکی است؛ اجتماعی که با اجتماع بیکار یا ناکار مد نظر نانسی در تقابل است. اجتماع امروزه (یعنی در دوران جامعه) چیزی است که باید سازماندهی^{۱۰}، و از آن راه، تولید^{۱۱} شود. موضوع مدیریت و برنامه‌ریزی تکنولوژیکی است، و نه سیاست‌راستین. بنابراین محصول این عملیات [یا کار] هم نباید با اجتماع راستین یکی شود. نانسی ویژگی دیگر را اشتراک [یا هم‌آیینی] می‌خواند: اجتماع در قالب امر واحد^{۱۲} درآمیخته شده است (امر واحد همچون پیکر اجتماعی، سرزمین پدری یا رهبر)، که همچون باز نمود تام دروهماندگاری امر استعلایی عمل می‌کند. این دو ویژگی اجتماع در وجه ناقص («کار» و اشتراک یا هم‌آیینی) پیوند وثیقی با یکدیگر دارند، چرا که هم‌آمیزی هیچ‌گاه بطور طبیعی یا ارگانیک (آنطور که ارگانیک‌بودگی^{۱۳} محصول غایی‌اش نشان می‌دهد) رخ نمی‌دهد، بلکه از طریق ابزارهای سازمانی یعنی ابزارهای اجتماعی-تکنولوژیکی ساخته می‌شود. نانسی می‌گوید تمام برنامه‌های سیاسی ما مبتنی‌اند بر همین مقوله‌ی «کار»: «یا به عنوان محصول اجتماع با کار»^{۱۴} [یا اجتماع کارا]، یا خود اجتماع به مثابه کار» (xxxix).

بنابراین از اجتماع بیکار چه درکی باید داشته باشیم – اجتماعی که همچون یک اثر [یا کار] ارگانیک ساخته نشده است؟ نانسی می‌گوید نسبت دادن هر گونه محتوای ایجابی به اجتماع، در این معنای رادیکال، دشوار است: اجتماع چیزی نیست جز مقاومت در برابر دروهماندگاری، و در مقاومت‌اش در برابر منطق دروهماندگاری و هم‌آمیزی جمعی^{۱۵}، نوعی استعلا است: چیزی که از منظر لکانی می‌توان extimacy خواندش، و در نانسی اشاره دارد به وضعیت «قرار داشتن» در بیرون‌بودگی^{۱۶}، مطابقت با یک بیرون‌بودگی، به یک بیرون مرتبط بودن در نفس محفل اُنس یک درون^{۱۷} (xxxvii). اجتماع، برخلاف هم‌آیینی یا اشتراک، مبتنی بر استعلا است که دروهماندگاری در آن باشد، نیست (یعنی مبتنی بر نوعی اینهمانی انتیک با در نظر گرفتن جایگاه انتولوژیکی)، بلکه برعکس مبتنی است «بر دروهماندگاری "استعلا" - یعنی دروهماندگاری خود وجود متناهی»

¹ Principle of relation

² Foundationalist principle of immanence

³ Constitutive outside

⁴ An internal incarnation of transcendence

⁵ Communal fusion

⁶ communion

⁷ work

⁸ operation

⁹ working

¹⁰ organized

¹¹ produced

¹² The One

¹³ organicity

¹⁴ Working community

¹⁵ Communal fusion

¹⁶ Posed in exteriority

¹⁷ Having to do with an outside in the very intimacy of an inside

فضا و دیالکتیک

(XXXIX). اجتماع مبتنی است بر تجربه‌ی تناهی، که از سوی دیگر توسط اشکالِ دروهماندگاریت انکار می‌شود. اینک باید روشن شده باشد چرا شرح‌مان در مورد تفکر نانسی در خصوص اجتماع را با بررسی مفهوم دروهماندگاریت و کار آغاز نمودیم، یعنی با آنتی‌تز اجتماع. این توضیح ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که دربابیم نانسی خودش را از طریق یک جور فرایند «نفی» با اجتماع درگیر کرد. معذک نباید این نفی را با نفی دیالکتیکی اشتباه گرفت. مقصود اندیشه‌ی نانسی فقط [ردیابی] آن چیزی نیست که در و از افق بنیادگرایی پس‌نشین می‌کند [یا پس می‌نشیند]، بلکه او در پی نفس پس‌نشینی است. پس‌نشینی به مثابه یک جنبش [یا فعالیت] موقعیت و جایگاه مشخصی ندارد، همچنین فاقد یک محتوای ایجابی است، و در نتیجه فقط می‌توان از خلال تتبع و تقیر در نفس جنبش‌اش آن را باز-ردیابی نمود.

چنین اجتماع «بیکار» فقط می‌تواند یک لا-مکان غریب^۱ را اشغال کند، امری که گره خورده است با این واقعیت که وجود همانطور که نانسی (۲۰۰۰) مدام به ما یادآوری می‌کند) ذاتاً هم-وجودی است. بودن ذاتاً در-اشتراک بودن است. و اجتماع از رهگذر دروهماندگاریت امر مشترک^۲ (همچون هم‌آمیزی اشتراکی یا جمعی) ایجاد نمی‌شود. بلکه در در-اشتراک بودن^۳ سربر می‌آورد:

در اشتراک بودن هیچ ارتباطی با اشتراک [یا هم‌آیینی] ندارد، با انجذاب و ذوب شدن در یک پیکر، در یک هویت یگه و غایی که دیگر آشکار و در معرض [دیگر موجودات] نیست. در اشتراک بودن برعکس یعنی دیگر در هیچ شکلی، در هیچ مکان تجربی یا ایدئالی، چنین هویت یا اینهمانی جوهری‌ای نداشتن، و [به عوض عبارتست از] تسهیم این «فقدان هویت یا اینهمانی» که اصطلاح فلسفی‌اش از هایدگر به بعد، تناهی خوانده می‌شود (: 1991 xxxviii).

بنیاد اجتماع بر فقدان استوار است که از ناممکن بودن دروهماندگاری کامل برآمده، و به عنوان «فقدان نامتناهی هویت نامتناهی»^۴ تعریف شده است. تناهی از جمله مقولاتی است که نانسی از خلال آنها در پی باز-ردیابی اجتماع است: تناهی، تسهیم^۵ یا هم-ظهوری^۶ و تکینگی^۷. سر و کله‌ی این مقولات در توصیف ذات موجود متناهی پیدا می‌شود: «ذات بودن به عنوان متناهی-بودن^۸ بطور از-پیشی از طریق تناهی به عنوان تسهیم تکینگی‌ها، حک و تثبیت شده است (۱۹۹۱: ۲۸). تسهیم تکینگی‌ها را چگونه باید بفهمیم؟ در اینجا است که به سرشت کلینامن نزدیک‌تر می‌شویم، یعنی به سرشت رابطه‌ی اجتماعی و عناصر بنیادین اجتماع (که افراد نیستند).

باری، نانسی به ما هشدار می‌دهد که این رابطه را با مفاهیم سنتی پیوند اجتماعی اشتباه نکنیم. تسهیم یا هم-ظهوری دقیقاً آن چیزی است که در در-میان اشتراکی تکینگی‌ها^۹ اتفاق می‌افتد، بی اینکه هیچ شکلی از اشتراک یا هم‌آیینی برقرار گردد. این روشی متفاوت از صحبت کردن درباره‌ی عملیات پس‌نشینی اجتماع، و نه ذات آن، است. در این روش، تلاش می‌شود که پدیداربودگی مشخص^۹ (و در نتیجه اشتراکی) موجودات متناهی توصیف شود. نانسی برای پرداختن به این چیزی که صحبت کردن درباره‌اش دشوار است، یک فرمول خاص بکار می‌گیرد: «تناهی هم-ظهوری یا compear می‌کند، و فقط می‌تواند هم-ظهوری کند»^{۱۰}: در این فرمول باید بشنویم که موجود متناهی همیشه خود را [به شکل] «باهم»، و در نتیجه بصورت جداگانه،

¹ Strange non-place

² Immanentization of the common

³ in the *in* of being-in-common

⁴ Infinite lack of infinite identity

⁵ sharing

⁶ Com-pearance

⁷ being-finite

⁸ In the communal in-between of singularities

⁹ Specific phenomenality

^{۱۰} تناهی بصورت مشترک، یا توام با «با/باهم» ظهور و پدیداری می‌یابد، و فقط و فقط هم بصورت توام با «با/باهم» می‌تواند ظهور یا پدیداری بیابد. -م.

فضا و دیالکتیک

عرضه می‌دارد؛ چرا که تناهی همیشه خود را در در-اشتراک-بودن و به مثابه خود همین بودن عرضه می‌کند...» (ibid.). این شکل از رابطه‌ی متناهی به مثابه هم-ظهوری، به خاستگاه‌ها و ریشه‌ها نزدیک‌تر است تا به پیوند اجتماعی، پیوندهایی که به عقیده‌ی نانسی توسط مناسبات قدرت تقرر می‌یابند و در نتیجه به قلمرو انتیک تعلق دارند، در حالیکه ظهور در-میان اجتماع^۱ متعلق است به عرصه‌ای یکسر متفاوت:

[اجتماع] مبتنی است بر ظهور خود امر بینابین: تو و من (میان ما) – فرمولی که در آن «و» صرفاً مشیر به همجواری نیست، بلکه بر آشکارگی^۲ [یا درمعرض‌بودگی] دلالت دارد. چیزی که در هم‌ظهوری آشکار یا نامستور می‌گردد به شرح زیر است (و ما باید بیاموزیم که آن را با تمام ترکیبات ممکن‌اش بخوانیم): «تو (کاملاً غیر از) من (هستی/هست). یا باز هم ساده‌تر: تو مرا تسهیم می‌کنی [تو با من هم‌سهمی] (۲۹).

به عبارت دیگر، تکنیکی‌ها هیچ چیز در اشتراک ندارند، آنها «هیچ هستی‌مشارکتی^۳ ندارند، بلکه هر لحظه در برابر پس‌نشینی هستی‌مشارکت‌شان، در اشتراک هم‌ظهورند» (۱۹۹۳: ۶۸). اجتماع فقط از خلال پس‌نشینی اشتراک (یا دروهماندگاری یا "کار") است که ظهور می‌کند. بنابراین چگونه باید سرشت آن تکنیکی‌ها را بفهمیم؟ باید به موجود متناهی به عنوان یک موجود تکین بیندیشیم، موجود تکینی که فرد نیست. نانسی مفهوم امر تکین را به شکل انتقادی و در مقابل دروهماندگاری^۴ امر فردی^۵ بکار می‌گیرد. تفاوتش در این است که فرد مبتنی است بر سوژه‌ی مدرن خود-بسنده، سوژه‌ای که در وجود موندی خود، مبتنی و وابسته به هیچ فرد دیگری نیست، سوژه موجودی مرتبط و در رابطه نیست، سوژه هم‌ظهوری و تسهیم [یا هم‌سهمی] نمی‌کند. تکنیکی‌ها، از سوی دیگر، از رهگذر رابطه‌ی تسهیم‌شان^۶ به روی/سوی امر در-میان معروض و فاش‌اند. تکنیکی‌ها برساخته‌ی «تسهیمی هستند که آنها را دیگران می‌کند [آنها را به دیگران تبدیل می‌کند]: دیگری برای یکدیگر، و دیگری، بطور بی‌نهایتی دیگری برای سوژه‌ی هم‌آمیزی‌شان، که در تسهیم مستغرق است، در بیخوشی [ناشی از] تسهیم: «ارتباط برقرار کردن» از طریق "اشتراک" نیافتن» (۱۹۹۱: ۲۵). معذک مکان‌هایی که در آنها موجودات تکین «ارتباط برقرار می‌کنند» دیگر به عنوان مکان‌های هم‌آمیزی تعریف نشده‌اند، بلکه به عنوان مکان‌های دگرمانی^۷ [ازجادررفتگی/دگرجایی/جابجایی] تعریف شده‌اند: «بنابراین ارتباط تسهیم خود همین دگرمانی [دگرجایی/ازجادررفتگی/جابجایی] است» (۲۵).

لحظه‌ی امر سیاسی: رخداد

تکنیکی‌ها از جا دررفته‌اند. اگر آنها یک مکان مشخص اجتماعی یا اشتراکی را اشغال نمی‌کنند آنطور که فقط از طریق و توسط فعل تسهیم ظهور می‌کنند، اگر آنها با کل اجتماع پیوند و ارتباطی ندارند (با اشتراک یا هم‌آیینی به مثابه امر واحد)، بلکه به عوض با نفس پس‌نشینی اجتماع به مثابه یک کل در ارتباط و پیوندند، پس به ناچار باید به موضوع رابطه از منظر انقسام و جدایش^۸، به موضوع پیوند از منظر عدم پیوند، و به موضوع اجتماع از منظر پس‌نشینی‌اش، و به موضوع اشتراک یا هم‌آیینی از منظر انقطاع و گسست‌اش^۹ بنگریم (آنچه ما را جدا می‌کند، در میان ما به اشتراک گذاشته شده است [ما با آنچه جدایمان می‌کند هم‌سهم و در-اشتراک‌ایم]: پس‌نشینی هستی. Nancy, 1993: 69). بنابراین یک وجه مهم آنچه نانسی و لاکولابارت «پس‌نشینی» می‌خوانند، در پدیده‌ی یک غافلگیری گسست‌افکن^{۱۰} خلاصه شده است، چیزی که به نوبه‌ی خود سرشت پس‌نشینی به مثابه لحظه و رخداد را برمی‌سازد. و باید افزود، با توجه به اینکه «موضوع انقطاع یا گسست ذاتی امر سیاسی

¹ Appearance of the *in-between* of community

² exposition

³ Common being

⁴ Immanentism of the individual

⁵ Places of dislocation

⁶ division

⁷ disruption

⁸ Disruptive surprise

فضا و دیالکتیک

است^۱، بنابراین تا جایی که این در مورد موضوع اجتماع مصداق داشته باشد، در مورد امر سیاسی هم مصداق دارد (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 119). یعنی اینکه موضوع پس‌نشینی به ما هو (که همواره موضوعی است مربوط به رابطه، و همانطور که نانسی و لاکولابارت برمی‌نهند، «پس‌نشینی ژست نظری و عملی خود رابطه است (۱۴۰)) متضمن اندیشه‌ی افتراق [یا گسستگی] است. نانسی و لاکولابارت حتی تا آنجا پیش می‌روند که مدعی می‌شوند چیزی که اغلب دیدگاه‌های مطروحه در نشست‌های مرکز را ذیل چتری واحد قرار می‌داد، همین مقوله‌ی رابطه به مثابه برساننده و مقوم گسست، یا نوعی انفصال بود.

نانسی در مجموعه‌ای از نوشته‌هایش به بررسی این رخداد بودگی افتراقی اجتماع^۲ و امر سیاسی می‌پردازد. در اغلب دیدگاه‌های پس‌اساختارگرا و پس‌ساختارگری در باب رخداد، این مفهوم «چیزی نیست که رخ دهد (یعنی محتوا/مضمون یا جوهر غیر-پدیداری) بلکه [ناظر است بر نفس] این واقعیت که [چیزی] رخ می‌دهد: یعنی رخداد بودگی [یا رخدادگی] رخدادش^۳ (یا بواقع رخداد آن و نه ظهورش^۴)» (Nancy, 1998: 92-3). به نظر نانسی بستار متافیزیک، یعنی از جادرفتنگی افق بنیادگرا، این امکان را فراهم کرده که به خود رخداد بیندیشیم – و این امکان خود رخداد گشودگی را شکل می‌دهد. اگر رخداد ارتباطی با ماشینی شدن و محاسبه‌گری نداشته باشد، پس تنها از دل غافلگیری می‌تواند سربرآورد، «وگرنه اصلاً رخداد نیست» (۹۷). وجه مشخصه‌ی این رخداد غیرمنتظرگی [نامنتظر بودن] ساختاری^۵ اش است؛ این قید «ساختاری» دال بر جایگاه هستی‌شناختی رخداد است، یعنی امری که به شکل نازدودنی و ضروری‌ای غیر منتظره است. و دقیقاً به خاطر همین سرشت گسست‌افکن و غافلگیرکننده‌اش است که رخداد موجب افتراق، تعارض و گسست می‌شود (یا مبتنی بر آنها است): «میان هستی و هستی نوعی اختلاف و افتراق وجود دارد: هستی با هستندگی حاضر، داده‌شده و مشهود هستی در تعارض است: هستی با ذاتیت بنیان‌گذار و جوهری هستی در تعارض است» (۱۰۱).

باز هم به تمایز انتولوژیک بر می‌خوریم. نانسی به تبعیت از هایدگر رخداد را به مثابه تعارض، streit، یا austrag میان هستی و هستندگی هستندگان، میان امر انتیک و امر انتولوژیک توصیف می‌کند (نظیر چیزی که پیشتر به عنوان بازی توصیف شد – که نتیجه در هر دو یک چیز است، چرا که بازی و تعارض هر دو اشکالی از حادثی بودن‌اند). به بیان دیگر رخداد تفاوت، نسبت به هر شکلی از دروهماندگاری و هویت، گسست‌افکن و مُخل است. می‌توانیم از این لحظه‌ی گسست یا انقطاع با عنوان لحظه‌ی امر سیاسی سخن بگوییم، به عنوان لحظه یا رخداد در-اشتراک-بودن (چنانکه نانسی هم همین را می‌گوید). بنابراین به تبعیت از نانسی به تعریفی از لحظه‌ی امر سیاسی به عنوان رخداد گسست‌افکن و مُخل امر «در-اشتراک»^۶ می‌رسیم، بطوریکه امر «در-اشتراک»، مناسبات تکنولوژیکی-ساختاری امر اجتماعی و سیاسی را به معنای ضعیف کلمه، منفجر و گسیخته می‌کند. به این ترتیب اجتماع در درون ساختار گسیخته و از جادرفتنگی افق بنیادگرایی سر بر می‌آورد.

برای نانسی نام دیگر رخداد غافلگیرکننده‌ی در-اشتراک-بودن تکنیکی آزادی است (۱۹۹۳:۷۸). آزادی رخداد اجتماع است، یا شاید بشود گفت، آزادی یکی از نام‌های رخداد اجتماع و امر سیاسی است. فرض این مدعا آن است که آزادی را هم باید نظیر سایر مقولات دیگری که تا اینجا برای توصیف اجتماع بکار رفت، در سطح انتولوژیک لحاظ کرد. برای مثال آزادی ویژگی‌های تنهایی را تسهیم می‌کند (۱۳) اما در عین حال ویژگی‌های تکنیکی را هم تسهیم می‌کند. آزادی در قسمی رابطه‌ی تعیین‌گری دوسویه با تسهیم، در-اشتراک-بودن، و تکنیکی قرار دارد، و حتی آنطور که پیداست گاهی نانسی یکی از این‌ها را به عنوان امر

^۱ نویسنده این عبارت از کتاب پس‌نشینی امر سیاسی را گفتاورد می‌کند: «the question of a disjunction or a disruption is more essential to the political than the political itself» که ترجمه‌ی آن چنین است: «موضوع انقطاع یا گسست بیشتر ذاتی امر سیاسی است تا خود امر سیاسی». بدون توجه به زمینه‌ی بحث، این عبارت مبهم به نظر می‌رسد، به همین دلیل فقط قسمت نخست آن را ترجمه کردم که به معنی نقضی وارد نمی‌کند. -م.

^۲ Dis-sociating event-ness of community

^۳ Eventfulness of its event

^۴ advent

^۵ Structural unexpectedness

^۶ Disruptive event of the the in-common

فضا و دیالکتیک

اصیل^۱ مورد تاکید قرار می‌دهد. باری به نظرم تمام این مقولات و مفاهیم به واقع شیوه‌های مختلف اندیشیدن به یک امر واحدند: نفسِ فقدانِ بنیاد^۲. اما پیش از اینکه این ادعایم را مستدل سازم، باید قدری بر روی نکاتی که نانسی در تجربه‌ی آزادی به استدلال خود افزوده درنگ کنیم. کاملاً روشن است که نانسی در این کتاب [یعنی تجربه‌ی آزادی] از طریق اندیشیدن به سرشتِ برادری، برابری و فضای سیاسی، واردِ واژگانِ سیاستِ رهایی‌بخش می‌شود.

نخست، اگر فرض کنیم آزادی باید به عنوان نام دیگری برای سرشتِ بی‌بنیادِ اجتماع در نظر گرفته شود، یعنی نام بنیاد به مثابه غیاب/فقدان، آنگاه بنیادِ بی‌بنیادِ امر اجتماعی همچون/از طریق آزادی در فرم فضای سیاسی گشوده می‌شود. نانسی این موضوع را به شکلی که یادآور هانا آرنست است پیش می‌برد. آزادی فضای – یا فضاگذاری – امر سیاسی است: «امر سیاسی در وهله‌ی نخست مبتنی بر ترکیب و پویایی قوا نیست ... بلکه متکی است بر گشودگی یک فضا. این فضا از طریق آزادی گشوده می‌شود – آغازین، ابتدایی، نوظهور – و آزادی در آنجا خود را در عمل نشان می‌دهد (۷۸). این برداشت از فضا در تضاد کامل با آن چیزی است که بتواند مکانی مشخص برای تجسدِ دروهماندار استعلا باشد (پیکرِ رهبر). آزادی نه می‌تواند تحمیل یا اعمال گردد، و نه هیچ عنصر درونی یا بیرونی اجتماع نمی‌تواند آن را عرضه و اهدا کند، بلکه آزادی «دقیقاً به مثابه بیرون‌بودگی درونی اجتماع^۳ پدیدار می‌گردد: وجود به مثابه تسهیم هستی» (۷۵). نانسی همچنین این را شرط «برون-اندرباش» [=ترادروهماندار/استعدادروهماندار] می‌خواند، و «مکان»ی که بدان داده شده است (فضای عمومی یا سیاسی) چیزی نیست جز نوعی بیرون‌بودگی درونی^۴. آزادی به عنوان چنین لامکانی فضایی می‌سازد که هیچ موقعیت مکانی مشخص و متعینی ندارد، بلکه خود فضای ازجادررفتگی^۵، و جنبش فضاگذاری^۶ است. در این معنای گسترده یا «هستی‌شناختی»، می‌توان گفت که امر سیاسی فضای اصیل^۷ [یا خاستگاهی] آزادی است، امر سیاسی «فضاییگی»^۸ آزادی است (ibid.). به همین سیاق «عرصه‌ی عمومی» در معنای انتیک کلمه، نباید با امر سیاسی به مثابه فضاگذاری در معنای انتولوژیک کلمه خلط گردد. بلکه امر سیاسی همچون شرط امکان سیاست و «قلمروهای سیاسی» در معنای محدود کلمه است.

امر مشترک میان این «وجوه» شبه-استعلایی آزادی (سیاست و قلمرو عمومی) این است که آنها نه بر اساس رابطه با نوعی محتوای جوهری، ایجابی، بطور تجربی داده شده و مشخص، یا سنجش‌پذیر، بلکه بر اساس رابطه‌شان با چیزی (نوعی شکل بستار) که پس می‌نشیند تعریف می‌شوند: دروهماندگاری، جوهر، سوژه، اجتماع تام. من این مرجع مشترک را با عنوان پس‌نشینی بنیاد مورد اشاره قرار می‌دهم. باری، مهم است دریابیم که هستی (تا حدی) از طریق جنبش پس‌نشینی بنیاد، بنیاد نهاده شده است [بنیاد نهاده شدن هستی گره خورده است به جنبش پس‌نشینی خود بنیاد]، که به همین دلیل هم است که ما با یک شکل ساده و سراسر ضدبنیادگرایی مواجه نیستیم، بلکه با جنبش تفکرِ پس‌بنیادگرا طرفیم: «آزادی عبارتست از پس‌نشینی هستی، اما پس‌نشینی هستی عبارتست از نیستی هستی، که یعنی هستی آزادی. به همین دلیل است که آزادی نیست [=هستی ندارد]، بلکه هستی را آزاد می‌کند و از هستی آزاد می‌شود، همه‌ی چیزهایی که می‌توان چنین بازنویسی‌شان کرد: آزادی از هستی پس‌می‌نشیند [=آزادی از هستی می‌رهد] و رابطه را عطا می‌کند» (۶۸). به سخن دیگر: آزادی (که هیچ جوهری از خودش ندارد (آزادی «نیست»)) هستی-به مثابه-رابطه (یعنی در-اشتراک-بودن) را از طریق پس‌نشینی از هستی (یا هستندگی هستی به معنای انتیک کلمه، که یعنی بنیاد) بنیاد می‌نهد (یا آزاد می‌سازد). به این اعتنا می‌توان گفت آزادی بنیاد بنیادانداز^۹ تسهیم، تکینگی و رابطه است. اما این بنیاد بنیادانداز چه سرشتی دارد؟ واضحاً نمی‌تواند یک بنیاد دیگر باشد: آزادی نمی‌تواند

¹ primordial

² Very absence of foundation

³ Internal exteriority of community

⁴ transimmanence

⁵ Internal exteriority

⁶ The very space of dislocation

⁷ spacing

⁸ Originary space

⁹ spaciocity

¹⁰ Ungrounding ground

فضا و دیالکتیک

همچون یک بنیاد به معنی قوی کلمه عمل کند، و همچنین هیچ ضرورتی هم وجود ندارد که آزادی بنیان نهاده شود^۱. بلکه آزادی «خود آن چیزی است که مانع از بنیاد نهاده شدن خود می‌گردد» (۱۲)، یا به عبارت دیگر، آزادی نامی است برای بی بنیادی به مثابه جنبش بنیادگذاری/بنیاداندازی^۲. از این منظر آزادی می‌تواند به عنوان:

بنیادی تعریف شود که به خودی خود، خود را به عنوان بنیاد (علت، خرد، اصل، خاستگاه، یا اتوریتته) تضمین نمی‌کند، بلکه چیزی است که از خلال ذاتش (یا از خلال پس‌نشینی‌اش از ذات) به بنیاد خودش راجع می‌گردد. این بنیاد دوم تضمین هر بنیادی است - منتها دقیقاً نمی‌تواند بر اساس هیچ نوع بنیاد دیگری، این باشد، چرا که هیچ بنیاد دیگری اساساً خود را بالذات تضمین نمی‌کند. نتیجتاً بنیاد بنیاد در حالت یا وضعی بنیان‌نهی می‌کند که در عین حال حالت عدم-اطمینان [یا بی‌تضمینی] است، اما این بار بوضوح اشاره دارد به پس‌نشینی ذاتش و به آنچه می‌توانیم آن را عدم-وابستگی قطعی و وابستگی خودش بنامیم. بنابراین بر اساس واژگان هایدگری، بنیاد بنیاد در حالت «مغاک» بنیاد می‌گذارد: Abgrund که در واقع Grund یا بنیاد هر بنیادی است، و چیزی که البته Gründlichkeit خودش به مثابه Abgrundlichkeit است (۸۳).

به این اعتبار نباید بی‌بنیادی را با غیاب یا فقدان ساده و صرف همه‌ی بنیادها اشتباه گرفت، یا اینکه آن را متضاد صرف بنیاد در حالت مفرد دانست. مغاک به عنوان نوعی بنیاد جدید عمل نمی‌کند - حتی نه به شکل منفی، همچون نوعی «حفره‌ی سیاه» بی‌بنیاد یا بی‌اساس - بلکه به عنوان نفس جنبش پس‌نشینی و عقب‌نشینی بنیاد عمل می‌کند: «منطق پس‌نشینی مغاک گون است: در هر پس‌نشینی‌ای، آن چیزی که فرد از آن پس‌نشینی می‌کند، خود را باز-ردیابی می‌کند» (Lacoue-Labarthe/Nancy, 1997: 149).

اینک به نقطه‌ای رسیدیم که کاملاً روشن است که، در نزد نانسی همچون کل تفکر پسا-بنیادگرا، پس‌نشینی بنیاد مساوی نوعی غیاب صرف بنیاد نیست. موضع نانسی پسا-بنیادگرا است و نه ضد-بنیادگرا. اگر ما همچنان بخواهیم به بنیاد بر اساس غیابش بیندیشیم، غیابی خواهد بود که به مثابه و از طریق جنبش پس‌نشینی حاضر می‌ماند. و در این چشم‌انداز پس‌نشینی بنیاد است که مفاهیم و مقولات اصلی نانسی نظیر آزادی، رخداد، اجتماع، تسهیم (رابطه)، تناهی و تکینگی به یکدیگر پیوند می‌خورند. این [مقولات] شبه-استعلایی بی‌بنیادی را می‌توان به عنوان استعاره‌ها یا ایماژهای حادثی بودن در نظر گرفت، یعنی کوشش‌هایی تشبیهی در گفتار برای فراچنگ آوردن چیزی که غیاب برسانده‌اش به هر نوع دست‌رسی بی‌واسطه‌ای دست رد می‌زند، اما همچنان از طریق جنبش پس‌نشینی‌اش «حضور دارد». درحالی‌که این مفاهیم در درون گفتار قرار دارند، خود پس‌نشینی فقط به عنوان رخدادی می‌تواند تجربه گردد که هر گفتار بنیادین [یا بنیادگذاری] را از هم می‌پاشاند. نفس همین غیاب بنیاد خود را در قالب، یا از طریق، رخدادی که به شکل گفتاری تعیین یافته است، نشان می‌دهد یا «تجسم» می‌بخشد؛ نظیر آزادی، یا تسهیم یا در-اشتراک-بودن نزد نانسی. باری، جدالی همیشگی در کار نانسی وجود دارد که از درون گفتار چه چیزی فقط می‌تواند به عنوان تجربه‌ی رخداد مورد اندیشه قرار گیرد.

گذار دورانی به سوی پسا-بنیادگرایی به خودی خود مقوم چنین رخدادی است. و این موضوعی است که نانسی از اندیشیدن بدان دست نمی‌کشید: غایت، حد یا محدودیت فلسفه به معنای پایان تمام گفتارهای بنیادگرا. به قول کریستوفر فینسک، شارح نانسی، او رخداد پایان فلسفه را به عنوان «سقوط همه‌ی گفتارهای بنیادی و ظهور مدرنیته و پست مدرنیته» می‌فهمد (Fynsk, 1991: viii). برای نانسی این پایان یا به عبارتی دیگر، این به انتها رسیدن فلسفه «رهایی از بنیاد است؛ به این معنا که وجود را از ضرورت بنیاد می‌رهاند، ولی در عین حال به این معنا که از بنیاد رها می‌شود و به «آزادی» بی‌بنیاد [یا بنیادنهاده] واگذار می‌گردد» (Nancy, 1993:12). بنابراین تفکر دیگر جستجوی بنیادهای صلب و سخت نیست بلکه عبارتست از آشکارگی [و در معرض بودگی و گشودگی] به روی عقب‌نشینی بنیاد و استنطاق از پس‌نشینی آن.

¹ Be founded

² Grounding/ungrounding

خطر فلسفه‌گرایی و ضرورت یک «فلسفه‌ی اولی»

کار نانسی نماینده‌ی یکی از نیرومندترین نظریه‌پردازی‌های معاصر در باب برداشتِ پسا-بنیادگرا و چپ‌هایدگری از امر سیاسی و فلسفه است، اما در عین حال برخی از مخاطرات و معضلات مکنون در کار فکری‌ای را که می‌خواهد عامدانه تمام بقایای فلسفه‌ی سیاسی به عنوان یک دیسیپلین را پس بزند، آشکار می‌سازد. یکی از خطراتی که در چنین رهیافت «فلسفی» محضی نسبت به اندیشیدن وجود دارد (زمانیکه این رهیافت مبتنی است بر به پایان رسیدن فلسفی فلسفه^۱) را می‌توان در گرایش نانسی به قسمی فلسفه‌گرایی یافت. بگذارید بکشیم این نقد را از رهگذر مراجعه به بنیادی‌ترین کار نظری او پیش ببریم: کتاب کوچک (و در عین حال شاهکار) او یعنی متکثر تکین بودن^۲.

نانسی به روشنی اعلام می‌کند که قصدش در این کتاب (گرچه تاکید می‌کند که چنین کاری از جاه‌طلبی‌اش برنیامده، بلکه برخاسته از ضرورت یا اضطرارِ خودِ موضوع و تاریخ است) احیای «کل فلسفه اولی» است؛ که این کار از طریق لحاظ کردن «تکثر تکین» هستی به عنوان بنیاد آن صورت خواهد بست» (2000, xvi). مراد از «فلسفه‌ی اولی» هستی‌شناسی است، یعنی علم مربوط به کلی موجودات در کل، و نه این یا آن موجود خاص. اما دیگر نمی‌توان هستی را بطور کلی همچون یک مقوله‌ی جهانشمول، کلی، همگن و همه‌گیر در نظر گرفت. هستی دروناً و پاشیده^۳ است، و در تکثر اولیه‌ی موجودات^۴ [یا هستندگان] پراکنده و پخشیده است، تکثری که نمی‌تواند از هیچ خاستگاه یا اصل ژرفتری منبعث گردد. تکثر نخستین [یا خاستگاهی] است؛ تکثر پیش‌شرط گذارناپذیر^۵ کلی هستی است؛ «تکثر موجودات در بنیاد هستی است. یک موجود تکین عبارتی است خود-متناقض. چنین موجودی که خودش بنیاد، خاستگاه و خلوت^۶ آنس^۱ خود است، ناتوان از هستی^۷ است [فاقد هستی است]. به تمام معنی‌ای که این بیان می‌تواند در اینجا داشته باشد» (۱۲).

نانسی به شدت بر روی هستی به عنوان تکثر نمونه‌های همیشه تکین هستی تاکید می‌گذارد به این سبب که این تکثر در نفس ساختار تمایزگذار هستی حک شده است. هستی‌شناسی نانسی، هستی‌شناسی میان-بودن‌ها و بایکدیگر-بودن یا بودن-با است. بودن-با را هایدگر معرفی کرد، ولی آن را به نحو مکفی نپروراند. اگر پروژه‌ی نانسی مبتنی بر احیای فلسفه‌ی اولی به عنوان هستی‌شناسی هستی تکین-متکثر باشد، آنگاه جایی که از آن فلسفه‌ی اولی باید احیا گردد هستی‌شناسی بنیادین هایدگری است، منتها «با رویکرد جامعی که از امر متکثر تکین خاستگاه‌ها^۸، یعنی از بودن-با می‌آغازد» (۲۶). به عبارت دیگر «اگر "با" در بطن و قلب هستی است» (۳۰) باید نظم بیان یا بیان هستی‌شناختی در فلسفه را بازگون کنیم: می‌توانیم به لحاظ هستی‌شناختی مقدم بر دازاین است. امر بینابین، با و باهم جملگی سوبه‌های تقلیل‌ناپذیر هستی‌اند – و در نتیجه تنها به عنوان متکثر تکین بودن [یا هستی متکثر تکین] می‌توان به آن‌ها اندیشید.

چنانچه دلالت‌ها و اقتضائات سیاسی (در سطح سیاست و نیز در سطح امر سیاسی) این مدعا مورد بی‌توجه قرار بگیرد، سر و کله‌ی خطر فلسفه‌گرایی پیدا می‌شود. به عقیده‌ی نانسی بی‌تردید هستی‌شناسی متاخرتر بودن-با را باید در پرتو مفهوم پیشین او یعنی پس‌نشینی امر سیاسی فهمید، چیزی که به ناپدید شدن امر سیاسی اشاره نداشت بلکه به ناپدیداری «پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی نظم سیاسی-فلسفی» (۳۷) مشیر بود (برای مثال در معنایی جوهری از اجتماع یا بطور کلی در معنای بنیادگرا از آن). نقد هایدگری او بر نظم سیاسی-فلسفی متافیزیک بنیادگرا (بر فلسفه به معنای سنتی کلمه) – و بر کاربست و اجرای آن توسط فیلسوفان-پادشاهان در قالب «سیاست فلسفی» – بی‌تردید موجه است، اما نانسی می‌خواهد به قیمت خلاص شدن از شر متافیزیک تمام منابع فلسفه‌ی سیاسی به مثابه یک دیسیپلین را به یکسو نهد. درست است که فلسفه‌ی سیاسی اغلب

¹ Philosophical ending of philosophy

² Being singular plural

³ Internally shattered

⁴ Primordial plurality of beings

⁵ Unsurpassable precondition

⁶ intimacy

⁷ Incapable of Being

⁸ The plural singular of origins

فضا و دیالکتیک

اوقات ابزاری برای سیاست‌زدایی بوده، ابزاری راحت و در دسترس برای مشروعیت بخشیدن به تقرر جامعه‌ی «نیک سامان»^۱، اما به نظر می‌رسد فلسفه‌گرایی نانسی او را از آن سوی بام انداخته و در دام نقطه‌ی مقابل افتاده است. در این اظهار نانسی: «سیاست فلسفی دائماً بر اساس تشبیه پنهانی به متافیزیک نوعی امر تک-خاستگاهی پیش می‌رود» که «نوعی سیاست طارد و حذف به هم پیوسته‌ی یک طبقه، یک نظم، یک "اجتماع" است - امری که نهایتاً به نوعی "مردم" می‌رسد، به معنای "بنیادین" کلمه» (۲۴)، برخی نکات درست و حقیقی وجود دارد اما این‌ها دلیلی بر بی‌اعتباری فلسفه‌ی سیاسی نیست؛ فلسفه‌ی سیاسی به عنوان تلاشی فکری برای فهم و توصیف ناممکن بودن و در عین حال ضرورت ترسیم محورهای طرد، برای ساختن نوعی نظم، نوعی اجتماع، نوعی مردم، نوعی بنیاد. از آنجاییکه نانسی متمایل به آن است که بر لحظه‌ی از جادرفتگی امر سیاسی (امر سیاسی در پس‌نشینی‌اش) تاکید بگذارد، آنچه او می‌کوشد بی‌اهمیت نشانش دهد لحظه‌ی تاسیس امر سیاسی^۲ است، که معمولاً به عنوان اصلی‌ترین موضوع فلسفه‌ی سیاسی به شمار می‌رود. بنابراین تنها مستمسک نانسی «خود فلسفه» است، چرا که «فلسفه باید از نو آغاز شود، خود را از خود علیه خود احیا نماید، علیه فلسفه‌ی سیاسی و سیاست فلسفی» (۲۵).

اینکه چنین فلسفه‌گرایی‌ای (تلاش برای اندیشیدن به بودن-با از درون فلسفه به تنهایی، و در عین حال کل فلسفه‌ی سیاسی را تقبیح کردن) استراتژی ناشایندی است، آنگاه عیان‌تر می‌شود که به مقولات بنیادی نانسی نزدیک‌تر می‌شویم. همانطور که نانسی بروشنی بیان داشته، «با» مقوم و برساننده‌ی هستی (که همیشه پیشاپیش بودن-با است) است و نه برعکس، و بنابراین باید به خود همین «بودن-با» بیندیشیم. به همین ترتیب، «شهر» در درجه‌ی نخست نوعی نهاد سیاسی نیست، بلکه در وهله‌ی نخست خود بودن-با فی نفسه است (۳۱). فلسفه‌گرایی این جمله، در تلاش بیهوده‌ی آن برای درک چیزی نظیر نوعی «بودن-با» فی نفسه، بی‌توجه به شهر در معنا و فحوای سیاسی‌اش (و نه فحوای فلسفی‌اش) نهفته است. اینکه در شهر هستی در شکل بودن-با، در اشتراک و تسهیم شده است، منطق پس پشت این تهسیم در شهر را توضیح نمی‌دهد. به عبارت دیگر مقوله‌ی «با» در وجه فلسفی محض‌اش، نمی‌تواند توضیح دهد که چرا شهر به عنوان شهر بطور یکجا و باهم^۳ [یا بطور یک کل واحد] حفظ شده است و چه چیزی آن را باهم حفظ می‌کند. همین مشکل در مورد مفهوم «ما»ی نانسی هم رخ می‌دهد. از آنجاییکه هستی بودن-با است، دیگر نمی‌توان در مورد آن در شکل سوم شخص صحبت کرد، اما «هستی نمی‌تواند از خود صحبت کند جز به این شکل خاص: "ما هستیم"». حقیقتِ ego sum [من هستم] عبارتست از nos sumus [ما هستیم]... «(۳۳). ولی این «ما» کیست، و از کجا آمده است، اگر از یک ساخت همگون‌ساز برخاسته از تکتک پراکنده‌ی موجودات^۴ نیامده است؟ علی‌الظاهر نانسی فکر می‌کند که می‌توان بطور تکیه یک «ما»ی تکتک داشت. اما این هویت «به نحو تکیه تکتک»^۵ نه یک «من» است و نه یک «ما»، بلکه صرفاً یک مورد شدید از اختلال شخصیتی است، موردی از روان‌پریشی، که در آن تثبیت معنی نمی‌تواند شکل بگیرد و هیچ هویتی نمی‌تواند از دل پراکندگی محض عناصر ساخته شود.

مشکل نانسی با توضیح منطق پس پشت سویی تاسیسی امر سیاسی برمی‌گردد به گرایش او به شاخه‌ی هم‌پیوندی^۶ امر سیاسی. اگر ما هم همچون نانسی، و نظیر هانا آرنه، از تقدم و اولویت تکتک بی‌اغاییم، در این خطر قرار می‌گیریم که جهان را به شکلی بسیار صلح‌آمیز و مصالحه‌جو نشان دهیم (تعجبی ندارد که نانسی دست به دامان استعاره‌ی شبه-مسیحی تسهیم دوسویه^۷ می‌شود) و نقش برساننده‌ی تعارض و آنتاگونیسم را نادیده یا دست‌کم بگیریم. نانسی به این مقولات [یعنی تعارض و آنتاگونیسم] اشاره می‌کند، ولی انقسام/جدایش و «Streit» [نزاع] که در این خصوص مورد ارجاع او قرار می‌گیرد، علاوه بر اینکه تئوریزه نشده باقی می‌ماند، در خطر همیشگی «فلسفیده شدن» قرار دارد، یعنی این خطر که بالکل عاری و تهی از سیاست شود و به یک موضوع صرف فلسفی برای اندیشیدن تبدیل گردد. نانسی بخوبی سویی گسست‌افکن^۷ «پس‌نشینی امر

¹ Well-ordered

² Instituting moment of the political

³ together

⁴ a homogenizing construction out of the dispersed plurality of beings

⁵ Singularly plural

⁶ associational

⁷ Mutual sharing

فضا و دیالکتیک

سیاسی» را دریافته است، اما سوبیه تاسیسی امر سیاسی را که همیشه باید در درون یک سیاست «انتیک» مشخص تبلور یابد، کمتر مورد توجه قرار داده است. اما اگر نخواهیم در دام ضد-بنیادگرایی بیفتیم، همیشه به یک جور بنیاد نیاز داریم، و این بدان معنی است که بازی تمایز هستی‌شناختی باید موقتاً متوقف شود و پس‌نشینی باید باز ایستد (هر چقدر هم که متوقف کردن آن یک‌بار برای همیشه ناممکن باشد).

باری، با این حساب، تکتز نمی‌تواند سهل و آسان حکم‌فرما باشد. از دیدگاه افتراقی^۱ به امر سیاسی، یک عالم تماماً متکتز باید کاملاً تهی و خالی باشد، نه فقط خالی از سیاست، بلکه عاری و تهی از امر سیاسی. [جهانی که متکی بر تکتز باشد] به عالم مونا‌های مجزا و جدا از هم نزدیک می‌شود، و بیهوده نیست که نانسی هستی‌شناسی خود را در سنت مونا‌دولوژی لاینیتس قرار می‌دهد (۳۹). چنین پلورالیسمی [تکتزگرایی‌ای]، همانطور که جریان افتراقی می‌گوید، فقط ذات‌گرایی متافیزیک مرکز را جایگزین ذات‌گرایی عناصر^۲ می‌کند، بنیادگرایی بنیاد را با بنیادگرایی نابنیاد جایگزین می‌کند، یعنی با ضد-بنیادگرایی نوعی پراکندگی محض بنیادها. چیزی که بر اساس این هستی‌شناسی ناممکن است، ضرورت برقرار ساختن پیوند میان این عناصر برای رسیدن به نوعی نظم یا نوعی بنیاد است. (این حرف نانسی که نوعی کلینامن ضروری و بایسته است، ابزار نظری کافی‌ای به ما نمی‌دهد که با آن نفس منطق پیوند دادن را بفهمیم). و از آنجاییکه این کار تنها از خلال یک فرایند حذف می‌تواند انجام پذیرد (حذف نظم‌های ممکن و سایر بنیادها)، یک لحظه آنتاگونیسم وارد ماجرا می‌شود. از سوی دیگر، اگر تکتز جهان به عنوان یک واقعیت داده شده در نظر گرفته شده باشد، این لحظه آنتاگونیستی و تاسیسی امر سیاسی خوار و نادیده گرفته می‌شود، و یک مفهوم صلح‌آمیز و سیاست‌زدوده از امر سیاسی جایگزین‌اش شده است.

فلسفه‌گرایی نانسی کمک بسیار زیادی می‌کند به چنین مفهوم سیاست زدوده‌ای از امر سیاسی، بطوریکه به نظرم، او از تنها نتیجه‌ی معقولی که باید از هستی‌شناسی بودن-بایش برآید، عقب‌نشینی می‌کند: تعریف و صورت‌بندی آن به عنوان یک هستی‌شناسی سیاسی^۳. خود نانسی هم [در این خصوص] به خاطر بیزاری‌اش از دیسپلین‌های فلسفی موضعی^۴ و هستی‌شناسی‌های موضعی مردد است – بیزاری‌ای که برخاسته از هدف او برای ارائه‌ی یک فلسفه‌ی اولی است، فلسفه‌ای که قابل تقلیل به هیچ هستی‌شناسی موضعی‌ای نباشد. اما اینکه هیچ بودن-بای فی‌نفسه‌ای وجود ندارد (یا از منظر فلسفه‌گرایی تنها می‌تواند یک بودن-بای «فی‌نفسه» وجود داشته باشد)، باعث بی‌اعتبار شدن پروژه‌ی هستی‌شناسی به مثابه فلسفه‌ی اولی نانسی نمی‌شود. با عنایت به نقش بنیادگذار و برساننده‌ی امر سیاسی، چنین فلسفه‌ی اولی‌ای معنادار است، اما فقط به عنوان یک هستی‌شناسی سیاسی معنا دارد. بنابراین ما نه تنها باید نظم بیان در فلسفه را باژگون کنیم، بلکه همچنین نظم «دیسپلین»‌ها را باید باژگون نماییم، چرا که تنها هستی‌شناسی‌ای که هستی‌شناسی سیاسی باشد، می‌تواند سرشت «با» را توضیح دهد بی‌آنکه در ورطه‌ی شکلی از فلسفه‌گرایی درافتد. درحالی‌که نانسی بروشنی می‌فهمد که «هر بار و هر لحظه، هستی فی‌نفسه عبارتست از هستی به مثابه هستی یک هستنده» (۴۶)، اما حاضر نیست به عنوان نتیجه [ی تفکر خودش] بپذیرد که هستی‌شناسی فی‌نفسه، تنها هستی‌شناسی به مثابه هستی‌شناسی یک قلمرو انتیک خاص است؛ و اینکه برعکس فقط می‌تواند «هستی‌شناسی انتیک» باشد، و نه هستی‌شناسی به ماهو. اما اگر بنا باشد که جایگاه آن به عنوان هستی‌شناسی حفظ شود، یعنی به عنوان علم هستی بطور کلی، و از آن راه جایگاه فلسفه‌ی اولی هم حفظ گردد، آنگاه در این دورا‌هه اسیر می‌شود- که دقیقاً دورا‌هه‌ی تمایز هستی‌شناختی به مثابه تمایز سیاسی است: [از یک سو] هستی‌شناسی باید بخواهد که نوعی هستی‌شناسی همه‌ی هستی باشد اما [از سوی دیگر] در این راه تنها از یک موضع یا منطقه‌ی خاص «انتیک» می‌تواند پیش رود. هر فلسفه‌ی اولی‌ای^۵ همیشه و فقط می‌تواند یک فلسفه‌ی ثانوی^۶ باشد، و با این وصف باید بر جایگاه ناممکن یک فلسفه‌ی اولی اذعان

¹ dissociative

² elements

³ Political ontology

⁴ regional

⁵ Prima philosophia

⁶ Philosophia secunda

فضا و دیالکتیک

کرد. این نقش ناممکن و در عین حال ضروری فلسفه‌ی اولی‌پس‌بنیادگرا امروزه می‌تواند تنها از طریق زیر-دیسپلین به حاشیه رانده شده‌ی فلسفه‌ی سیاسی^۱ مورد تأیید قرار گیرد.

از آنجاییکه همیشه وظیفه‌ی بازگامی هستی‌شناسی به عنوان یک فلسفه‌ی اولی بر عهده‌ی یک هستی‌شناسی موضعی است، این ادعا دقیقاً فقط یک ادعا است. [این ادعا] نمی‌تواند از هیچ بنیاد زیرینی استنتاج شود، چرا که آن وقت «فلسفه‌ی اولی» مزبور دیگر شأن بنیادگذارش را از کف داده است. بنابراین طرح این مدعا خودش یک حرکت سیاسی است. یک فلسفه‌ی اولی در درجه‌ی نخست باید ساخته شود؛ باید در مورد بنیاد یا نقطه‌ی آغازین تصمیم گرفته شود؛ یک دیسپلین انتیک آن نقش ناممکن هستی‌شناسی بنیادگرا را پر می‌کند؛ تکرار باید تقلیل یابد، که این تقلیل البته نوعی طرد و آنتاگونیسم به بار خواهد آورد.

منابع:

Lacoue-Labarthe, Philippe (1989), 'Transcendence Ends in Politics', in *Typography*, Stanford: Stanford University Press, pp. 267–300

Lacoue-Labarthe, Philippe (1990), *Heidegger, Art and Politics*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (eds) (1981a), *Les Fins de l'homme: A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris: Galilée

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (eds) (1981b), *Rejouer le politique*, Paris: Galilée

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (eds) (1983), *Le Retrait du politique*, Paris: Galilée

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (1997), *Retreating the Political*, ed. by Simon Sparks, London and New York: Routledge

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

Nancy, Jean-Luc (1992), 'La Comparution/The Compearance. From the Existence of Communism to the Community of 'Existence'', *Political Theory*, 20/3 (August), pp. 371-398.

Nancy, Jean-Luc (1993), *The Experience of Freedom*, Stanford: Stanford University Press

Nancy, Jean-Luc (1998), 'The Surprise of the Event', in Stuart Barnett (ed.), *Hegel after Derrida*, London and New York: Routledge, pp. 91-104

Nancy, Jean-Luc (2000), *Being Singular Plural*, Stanford: Stanford University Press

¹ *Philosophia politica*