

با بودن-با

یادداشتی درباره‌ی بازنویسی ژان لوک نانسی از هستی و زمان^۱

سایمون کریچلی

برگردان: نریمان جهانزاد

در این مقاله قصد دارم ابتدا شرحی بر کتاب اخیر ژان لوک نانسی، متکثر تکین بودن (Nancy, 1996)، ارائه دهم و در پایان به چند نکته‌ی انتقادی اشاره کنم. به ویژه می‌خواهم بر مضمون کانونی کتاب متمرکز شوم، یعنی مفهوم «بودن-با»، که بطور مشخص تعبیری فرانسوی از میتزاین مارتین هایدگر است. اجازه دهید کار را با شرحی اجمالی از هدف و مقصود ستودنی کتاب متکثر تکین بودن، در سه فرض خوانشی، آغاز کنم.

(۱) تلاش نانسی، به قول خودش [ارائه‌ی]، «یک تحلیل هم-وجودی»^۲ [یا هم-بود] است، نوعی هستی‌شناسی اگزیستانسیال بودن-با^۳ که سودای آن دارد که یک فلسفه‌ی اولی^۴ باشد (۱۳). به باور نانسی «بنابراین یک "فلسفه‌ی اولی" به معنای متداول کلمه، بایسته است، و این یعنی نوعی هستی‌شناسی» (۴۵). البته فلسفه‌ی اولی (*philosophia prote*) حوزه‌ی پژوهشی‌ای است که ارسطو تعریف کرد و بعدها «متافیزیک» نام گرفت. گرچه (و اینجا پرسشی اولیه قابل طرح است) متافیزیک نانسی علی‌الظاهر نوعی متافیزیک غیر-متافیزیکی خواهد بود، یعنی متافیزیکی که ناظر است بر قیود سفت و سختی که هایدگر متأخر بر امکان تفکر متافیزیکی قرار داد. البته ممکن است پرسش شود دقیقاً چگونه فلسفه‌ی اولی، در لوای شرح هایدگر از تاریخ هستی، ممکن و میسر است؟ به عبارت دیگر، درک یک فلسفه‌ی اولی غیر-متافیزیکی چطور ممکن است؟ آیا این ترکیب از اساس متناقض نیست؟ می‌توان پرسشی فرعی و در عین حال مرتبط هم طرح کرد: با توجه به اینکه هایدگر متافیزیک را، در همسویی و وفاداری کامل با ارسطو، به عنوان هستی-یزدان-شناسی^۵ تعریف کرده است، تفاوت میان متافیزیک و هستی‌شناسی دقیقاً چیست؟

به نظر نانسی، به درستی، آخرین فلسفه‌ی اولی بزرگ در سنت اروپایی پروژهای هستی‌شناسی بنیادی هایدگر بود. [به باور نانسی] این پروژه، بنا به دلایل مشخص و نسبتاً روشن سیاسی و تاریخی، باید بازسازی شود. نانسی می‌نویسد: «بازسازی هستی‌شناسی بنیادی... با آغاز از بودن-با»^۶ ضروری است» (۴۵). این [ضرورت] مرا به فرض دوم ام می‌رساند.

(۲) آنچه نانسی پیش می‌نهد نوعی بازنویسی هستی و زمان هایدگر است (Heidegger, 1962) که در آن مفهوم میتزاین امری اساسی (یا هم-ذات)^۷ و اصیل [یا خاستگاهی] باشد. نانسی در یک پانویس، با یک باید^۸ دیگر می‌نویسد: «هستی و زمان باید

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

Critchley, Simon, With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time, *Studies in Practical Philosophy* 1 (1):53-67 (1999)

^۲ A co-existential analytic

^۳ Existential ontology of being-with

^۴ First philosophy/ une philosophie premiere

^۵ Onto-theo-logy

^۶ Being-with

^۷ Co-essential

^۸ il faut

بازنویسی شود» (118n). روشن است آنچه این بایستگی و ضرورت را در چشم نانسی برای بازنویسی هستی و زمان ایجاد کرده است، همچون بسیاری از کارهای وی، مسأله‌ی امر سیاسی^۱ است. توضیح آنکه هستی و زمان باید به خاطر تقدیر سیاسی پروژه‌ی هستی‌شناسی بنیادی و تحلیل اگریستانسیال دازاین بازنویسی شود. یعنی هستی و زمان باید بدون غایت فی‌نفسه^۲ و پاتوس تراژیک-حماسی مضمون اصالت بازنویسی شود، جایکه در بند ۷۴ [- هستی و زمان]، میتزاین بر اساس «مردم» [فُلک] و «تقدیر» اش تعریف می‌شود. البته باید این موضوع را به تفصیل بسیار بیشتر تبیین کرد، اما این همان نکته‌ای است که لاکو-لابارت آن را «سر-فاشیسم»^۳ هایدگر می‌خواند (Lacoue-Labarthe, 1993, 9, cf. 1997, 149). اگر بنا باشد از پاتوس هولناک مضمون اصالت^۴ اجتناب شود، پس به نظر، هستی و زمان باید از منظر عدم اصالت^۵ تحلیل میتزاین بازنویسی شود. به نظر می‌رسد نانسی مدعی است (و من هم از قضا کاملاً با او همدلم) رادیکالیته‌ی فلسفی راستین هستی و زمان در تحلیل اگریستانسیال عدم اصالت نهفته است. آنچه باید از دل ویرانه‌ی جهت‌گیری سیاسی هایدگر بازیابی شود، پدیدارشناسی زندگی روزمره‌ی اوست، یعنی ابتذال محض تماس ما با جهان و دیگران [= ابتذال محضی که به زعم هایدگر در تماس ما با جهان و دیگران وجود دارد]، چیزی که نانسی آن را «پوسته‌ی به غایت خوار و پست تجربه‌ی روزمره‌ی ما» می‌خواند (Nancy, 1996, 27).

(۳) خوب، در فرض دوم روشن شد که مسأله‌ی هم-وجودی به مسأله‌ی هستی‌شناسی بدل می‌گردد. پرسش یا مسأله‌ی هستی^۶ با مسأله‌ی بودن-با مساوقت دارد. بنابراین می‌توان گفت - و من بازهم موافقم- که پرسش هستی^۷ بخشی از استقلال خود را از دست می‌دهد. پرسش هستی باید از خلال پرسش بودن-با^۸ طرح و پیگیری شود. اگر بخواهیم این فکر را به سیاق نانسی که همیشه [سخن خود را] میان علامت نقل قول‌های تأکیدی و نامتعارف^۹ قرار می‌دهد (بی‌تردید به خاطر نگرانی‌های هایدگری و آرتی در خصوص فروغلتیدن پلیس^{۱۰} به سوسیوس^{۱۱}) بیان کنیم، باید گفت: «مسأله‌ی آن چیزی که هنوز آن را "مسأله‌ی هستی اجتماعی" می‌دانیم، باید در واقع برسازنده [و واجد] مسأله‌ی هستی‌شناختی باشد» (۷۸). بنابراین مسأله‌ی معنای هستی - و ضمناً مسائل بعدی هایدگر در خصوص حقیقت و تاریخ هستی و کل تفکر [به] رخداد [- از آن خودکننده] - باید در مسأله‌ی «سوسیوس» ریشه بدواند و به آن راجع باشد. هستی و زمان باید به مثابه یک هستی‌شناسی «اجتماعی» بازنویسی شود.

در پرتو این فرض سوم، می‌خواهم به اجمال بستر سیاسی کتاب متکثر تکین بودن را بررسی نمایم، بستری که به‌طور مشخص از همان صفحه‌ی بی‌عنوان آغازین کتاب خود را عیان می‌سازد، جایکه نانسی فهرست جالب توجهی از گروه‌های متخاصم یا سرکوب‌شده در سرتاسر جهان ردیف می‌کند- سرکوبی که نماد و نمودش نام سارایوو^{۱۲} است (۱۱-۱۲).

پس‌نشین‌ی امر سیاسی: موقعیت‌گرایی، قانون، نقد

پس از سقوط کمونیسم‌ها و سوسیالیسم‌های گوناگون، نانسی می‌گوید آنچه باید حفظ [و ابقا] شود عبارتست از اضطراری^{۱۳} [یا ضرورتی] که کمونیسم در خود داشت: اضطرار «ما» گفتن، «ما» گفتن به خودمان، در زمانه‌ای که دیگر نه یک خدا و نه یک رهبر می‌تواند آن را برایمان بگوید. یعنی «ما» گفتن در عصری که شاهد پس‌نشین‌ی آنچه نانسی آن را «امر الهیاتی-سیاسی»^{۱۴} می‌نامد

¹ The political

² Autarkic telos

³ Archi-faschism

⁴ authenticity

⁵ inauthenticity

⁶ هر جا که واژه‌ی Being (با B بزرگ) آمده است آن را بصورت برجسته نشان داده‌ام. -م.

⁷ Seinsfrage

⁸ MitSeinsfrage

⁹ Scare quotes

¹⁰ polis

¹¹ socius

¹² Sarajevo

¹³ urgency

¹⁴ The theological-political

هستیم، یعنی [از بین رفتن] امکان توجیه یا مشروعیت دینی اجتماع. به نظر نانسی «ما» گفتن برای بازیابی یا اعاده‌ی حاق و حقی وجود است، یا [به بیان دیگر] برای یافتن شرط وجود در هم-وجودی.

تر نانسی در اینجا این است که سقوط کمونیسیم صرفاً با وضوحی بیشتر، معنایی (احتمالاً واژه‌ی بنیادی نانسی [see Nancy, 1993]) را برجسته و عیان می‌سازد که اس و اساس آن است. به بیان دیگر، سقوط سوسیالیسم افشاگر معنادهی^۱ [یا معنا داشتن/ساختن] ای است که در پروژه‌ی سوسیالیستی، به نحو ناآشکار و مضمّر، نهفته است. نانسی می‌نویسد: «فهم مارکس از بیگانگی ... در نهایت بیگانگی معنا بود» (Nancy, 1996, 62). به دیده‌ی نانسی کمونیسیم پراکسیس معنا^۲ است، نوعی معنادهی [یا معنا داشتن/داشتن] توسط ما، توسط «ما» پی که ما هستیم، یعنی هستی ما. نکته‌ای که به نحو تلویحی در اینجا مطرح می‌شود نوعی تر نسبتاً سنتی سکولارشدن است (سقوط یا کنار رفتن امر الهیاتی-سیاسی، مرگ خدا)، اینکه، در مدرنیته معنا باید چیزی باشد که ما آن را بسازیم، معنا برساخته‌ی «ما» است، چرا که [دیگر] نمی‌توانیم به خدا یا رهبران سیاسی‌مان تکیه کنیم تا برای‌مان معنا بسازند. بنابراین کمونیسیم آگاهی‌ای است در درون مدرنیته از این حقیقت که مسأله‌ی معنا به «ما» محول و واگذار شده است، به بشریت متناهی،^۳ و اینکه مسأله‌ی بودن-با مسأله‌ی هستی‌شناختی‌ای است که نیازمند یک راه حل سیاسی^۴ است.

بنابراین به نظر نانسی افسون‌زدایی عصر جدید^۵ ما به لیبرالیسم یا کلی‌مسلمی سیاسی مودی نمی‌گردد (کلی‌مسلمی موسوم به «لیبرالیسم»)، بلکه بیش از هر چیز ما را به سوی این پرسش می‌راند که امروزه چه چیزی «ما» را می‌سازد، «ما» امروز کیستیم، و این پرسش از «هستی اجتماعی» است. به عبارت دیگر مسأله‌ی هم-وجودی، و مسأله‌ی هستی‌شناختی امر سیاسی دقیقاً در لحظه‌ای سربر می‌آورد که امکان [تشکیل] یک رژیم سیاسی که تبلور چنین بودن-بایی باشد از میان رفته است. در اینجا باید به منطق آشنایی که لاکو-لابارت و نانسی، از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد، آن را پس‌نشینی امر سیاسی خواندند اشاره کرد: امر سیاسی به این سبب قابل ردیابی یا بازیابی است که خود سیاست عقب‌نشسته است. [بنا بر همین منطق] از رهگذر سقوط کمونیسیم است که مسأله‌ی بودن-با قابل طرح شده است و نه برعکس.

در کار نانسی، همانطور که کوشیده‌ام در جای دیگری نشان دهم، پس‌نشینی امر سیاسی پرسش شکل [=فیگور] یا شکل‌بندی [=فیگوراسیون] را طرح می‌کند (Gestalt و Gestaltung) (cf. Critchley, 1993, 73-93; Sparks, 1997, xx-xv). توضیح آنکه پس‌نشینی امر الهیاتی-سیاسی در مدرنیته - به مثابه مدرنیته- معنایی ندارد جز پس‌نشینی [= از میان رفتن/ ناممکن شدن] هر شکل احتمالی برای اجتماع. یعنی برای بودن-با هیچ ابزاری برای احراز هویت^۶ (به معنای فرویدی کلمه) در کار نیست [= هیچ راهی برای اینهمانی با بودن-با وجود ندارد]، با توجه به اینکه اشکال پیشین شناسایی [یا اینهمانی]، برای بازسازی سیاسی امر اجتماعی زائل شده‌اند: مردم، ملت، نژاد، حزب، رهبر، پرولتاریا یا هر چیز دیگری. به بیان کلود لوفور، جایگاه قدرت به «مکانی تهی»^۷ تبدیل شده است. در اینجا پرسش بزرگ آن است که آیا بودن-با می‌تواند بدون نوعی شکل، بدون شکلی از شناسایی [یا اینهمانی]، بدون نوعی شکل به قول نانسی «دین مدنی»^۸ کافی و سرپا باشد؟ نانسی این پرسش را با مفهوم هم‌ظهوری^۹ اش پاسخ می‌دهد، که باید در ادامه به تفصیل تحلیلش کنم.

مطابق عصرشناسی^{۱۰} نانسی، پس‌نشینی امر سیاسی به عنوان پیامد و نتیجه‌ی فروریختن امر الهیاتی-سیاسی، در دو شکل غالب رخ می‌دهد: (الف) در قانون،^۱ و (ب) در نوعی خود-بازنمایی آینه‌ای^۲.

¹ The making of sense

² Praxis of sense

³ finite

⁴ Political settlement

⁵ fin de siècle

⁶ identification

⁷ Un lieu vide

⁸ Civil religion

⁹ comparution

¹⁰ zeitdiagnose

(الف) در خصوص قانون، امر الهیاتی-سیاسی می‌تواند در تجریدِ صوریِ قانون^۲ پس‌نشین کند، در آن کلی‌مسلمی‌ای که نانس لیبرالیسم می‌خواندش. از سوی دیگر، می‌تواند در نوعی اخلاق هم پس‌نشین کند که مبتنی است بر بازگویی ناپذیری استعلایی قانون^۳، یعنی غیریت رادیکالِ قانون، یا قانون به مثابه قانونِ دیگری. این احتمالاً نقد نانس بر اخلاق لویناسی، و نیز بر خوانش لیوتار از کانت، یا اخلاقِ روانکاوی لکان هم هست، که همانطور که در جای دیگری هم کوشیده‌ام توضیح دهم، عبارتست از ساختارِ تجربه‌ی اخلاقی^۴. می‌توان به تقابل آشکار نانس با روانکاوی لکان اشاره‌ای کوتاه کرد، جایی که نانس می‌نویسد: «واضحاً اینجاست که گاهی می‌توان دید روانکاوی چگونه در پی همسویی با یک چشم‌اندازِ جوهرگرا^۵ و اقتدارجویانه^۶ از جامعه است» (Nancy, 1996, 68, cf. 29). من در ادامه به این مضامین بازخواهم گشت، یعنی وقتی که به واکاوی نوعی تسطیح کمونیستی^۷ یا خنثی‌سازی استعلا^۸ در کار نانس می‌پردازم. باری، باید اشاره کرد که برای نانس این مسأله مربوط به تقابل با قانون نیست، بلکه مربوط است به

هم «ادا کردن حق»^۹ تکررِ تکینِ خاستگاه^{۱۰} ... [و] هم تا جایی که به قانون مربوط است، ادا کردنِ حقِ آنچه شاید بتوان آن را «آناشسی خاستگاهی»^{۱۱} [یا اصیل] نام نهاد، یا نفسِ خاستگاه [یا اصل] قانون در آنچه «قانوناً بی‌قانون»^{۱۲} است: وجودِ ذاتاً ناتوان از ارائه‌ی حق^{۱۳} [وجودِ ذاتاً غیرقابل حق دادن/ وجود ذاتاً توجیه‌ناپذیر] (۶۹).

به این اعتنا مسأله راجع است به ادا کردن حق وجودی که فی‌نفسه و ذاتاً غیرقابل حق دادن [یا توجیه‌ناپذیر] است، راجع است به انبعاث یا استخراج قانون [یا حق] از آناشسی خاستگاهی [یا اصیل]، اندیشه‌ای که به طرزِ غریبی یادآور تحلیل لویناس در ماسوای وجود است (Levinas, 1974).

(ب) شکل دوم پس‌نشین امر الهیاتی-سیاسی عبارتست از خود-بازگویی آینه‌ای، یعنی حالتی که جامعه در نوعی بازی آینه‌ای فرو می‌گلتد، همان جامعه‌ی نمایش‌گیِ دبور، یعنی حالتی که در آن یک جامعه‌ی تماماً کالایی شده سقوط می‌کند به دروهم‌اندگاری رادیکالِ نوعی خود-شبیه‌سازی^{۱۴} [یا خود-تظاهری] یا خود-واهم‌دگری^{۱۵}، یعنی سقوط کردن به همان نوع جامعه‌ای که هدف حمله‌ی اصلی موقعیت‌گرایی در دهه‌ی ۱۹۶۰ بود. به نظر نانس، موقعیت‌گرایی «آخرین منبع انتقادی در جهانی عاری از هر نقدی، است» (۷۰) (عناصرِ زندگی‌نامه‌ای نیرومندی در خصوص این اظهارات نانس وجود دارد، چرا که او پیوند نزدیکی با بین‌ملل موقعیت‌گرا در پاریس و استراسبورگ داشت). باری، نقد موقعیت‌گرا گرچه بایسته بود، اما بواسطه‌ی مفروضات متافیزیکی‌اش این

¹ law

² Specular self-representation

³ Formal abstraction of law

⁴ Transcendental unrepresentability of law

⁵ Structure of ethical experience

⁶ substantialist

⁷ authoritarian

⁸ Communistic flattening

⁹ Neutralizing of transcendence

¹⁰ Doing justice

¹¹ Singular plural of the origin

¹² Orinary anarchy

^{۱۳} Legitimately without law. مترجمان انگلیسی کتاب متکررِ تکین بودن این عبارت را به این شکل ترجمه کرده است: by all rights without any right. که یعنی «حقاً بدون حق؛ وضعی که بنا به اصل و قانون، بی‌حق و قانون است.» -م. بنگرید به:

Nancy, Jean-luc, **Being Singular Plural**, translated by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne, Stanford University Press, 2000, p. 48.

^{۱۴} Existence unjustifiable as such. واژه‌ی unjustifiable به معنی ناتوانی از قول به حق و حقیقت بودن یا داشتن چیزی، حق دادن به چیزی یا کسی، موجه و بر حق دانستن چیزی یا کسی است -م.

¹⁵ Auto-simulation

¹⁶ Self-dissimulation

قابلیت را داشت که کاملاً از سویی انتقادی‌اش تهی شود و به بخشی از مد و فرهنگ روزمره‌ی زمانه بدل گردد.^۱ توضیح آنکه موقعیت‌گرایی جامعه‌ی نمایش، یعنی جامعه‌ی استوار بر سازه‌هایی یکسره موهوم و خیالی، را در بوته‌ی نقد گذاشت، اما این نقد دو پیامد داشت: نخست، کوشید این وهم کالپیتالیستی را با یک‌جور مفهوم تخیل خلاق،^۲ که انشعابی است از نوعی تلقی رمانتیک از نبوغ، عوض کند. دوم، موقعیت‌گرایی نمود^۳ را به مثابه نمود صرف می‌فهمد، یعنی همچون چیزی که در تقابل با نوعی حضور یا واقعیت اصیل^۴ است. به این اعتنا، نقد موقعیت‌گرا کاملاً سرسپرده و مطیع سنت افلاطونی باقی می‌ماند، و [همچون افلاطون] نظم [یا قلمروی] حقیقت ذاتی («میل»^۵ و «تخیل») را در تقابل با نظم [یا قلمروی] امر نمایشی [یا نمودین] قرار می‌دهد.

با جمع‌بندی دو محور انتقادی فوق، به شکلی هگلی، داعیه‌ی نانسی این است که این دو گونه‌ی پس‌نشینی امر الهیاتی-سیاسی به ورطه‌ی هستی‌شناسی همان و دیگری^۶ می‌افتد که یا (الف) تسلیم غیرانتقادی غیریت بازمانی ناپذیر قانون، است یا (ب) نهایتاً همانی^۷ سنتی امر نمایشی و نقد آن. به این اعتنا، به اعتقاد نانسی ما نیازمند یک هستی‌شناسی متفاوت‌ایم: هستی‌شناسی بودن-با-یکدیگر،^۸ نوعی باهم-هستی‌شناسی بودن-با^۹ که پایه و اساسی فراهم آورد برای شکلی از نقد.

یک دغدغه‌ی هدایتگر و حیاتی در اواسط کتاب متکثر تکیه بودن مربوط است به مسأله‌ی امکان نقد،^{۱۰} و اینکه چقدر کلیه‌ی اشکال قبلی نقد (از جمله موقعیت‌گرایی به عنوان آخرین نمونه‌ی برجسته) «... به طرز متناقض و ناخودآگاهی اسپر الگوی کلاسیک تقابل بود و نمود...» (۷۰) باقی مانده‌اند. این [در جازدن در دوگانه‌ی بود/نمود] به آن معنی است که از نقدهای نیچه بر افلاطون‌گرایی هیچ نیاموخته‌اند، یعنی وقتی جهان حقیقی^{۱۱} افسانه می‌شود، دیگر جهان نمود هم که تنها در تقابل با بود معنا داشت از میان خواهد رفت.^{۱۲} با این تفصیلات پرسش بزرگی که این موضوع طرح می‌کند آن است که آیا اصلاً نگرش انتقادی ممکن است یا خیر، و اگر ممکن نیست، جز کناره‌جویی غیرانتقادی، چه بدیل‌هایی در دست است.

با عنایت به پرسش‌های فوق، درس نقد این است که آنچه با آن مواجه‌ایم، خواستی است معطوف به فراهم آوردن معنای در-اشتراک-بودن مطابق با آنچه در-اشتراک یا «با» است، و نه مطابق با نوعی ذات متافیزیکی امر مشترک^{۱۳}. به بیان ساده‌تر، ضمن لحاظ کردن نقدهای نیچه ای و هایدگری بر متافیزیک، یعنی نقدهای نقد متافیزیکی، آنچه ضروری است عبارتست از اندیشیدن به امر در-اشتراک یا به هستی امر اجتماعی که نقد را ممکن می‌سازد. این اندیشیدن برای نانسی چیزی نیست جز اندیشیدن به هم‌ظهوری. اگر این را به اصطلاحات انگلوامریکن ترجمه کنیم، می‌توان گفت نانسی در پی فهمی پس‌بنیادگرایانه از بیناسوژگی^{۱۴} است که «پایه» ای غیرذات‌گرایانه^{۱۵} برای سیاست و اخلاق انتقادی فراهم می‌آورد.

هم ظهوری

¹ Available for recuperation

² Creative imagination

³ appearance

⁴ Authentic reality or presence

⁵ desire

⁶ Same and other

⁷ sameness

⁸ Ontology of being-with-one-another

⁹ Co-ontology of being-with

¹⁰ Possibility of critique

¹¹ True world

^{۱۲} اشاره به بند ششم از پاره‌ی «چگونه جهان حقیقی افسانه از کار درآمد؛ داستان یک خطا» از غروب بت‌های نیچه:

«... از دست جهان حقیقی آزاد شدیم. دیگر کدام جهان مانده است؟ ناگزیر جهان نمود؟... اما نه! با آزاد شدن از دست جهان حقیقی از دست جهان نمود نیز آزاد شده‌ایم! [دیگر جهانی جز همین جهان مانده است.]» بنگرید به:

نیچه، فردریش، غروب بت‌ها، ترجمه‌ی داریوش آشوری، نشر آگه، ۱۳۸۶، ص. ۵۴.

¹³ The common

¹⁴ Post-foundationalist conception of intersubjectivity

¹⁵ Non-essentialist

هم‌ظهوری (Nancy, 1991) عنوان رساله‌ی متقدم‌تر، کوتاه‌تر و بسیار جدلی‌تری است که در سال ۱۹۹۱ به طبع رسید و من در جای دیگری به آن پرداخته‌ام (see Critchley, 1993). در زبان روزمره‌ی فرانسوی فعل *comparaître* به معنای حاضر شدن^۱ در دادگاه قانون است،^۲ و مثلاً لویناس هم که در ماسوای هستی می‌نویسد: «نحوی که من حاضر می‌شوم نوعی ظهور است»^۳ (Levinas, 1974, 77) از این واژه به همین معنا استفاده می‌کند. اما هم‌ظهوری در چشم نانسو معنای ریشه‌شناختی نوعی حاضر شدن-با^۴ را دارد، گرچه مفهوم «حاضر شدن»^۵ به دلایل کافی نیچه‌ای و هایدگری، نیازمند قیدها و محدودیت‌های اساسی است. یعنی در نزد نانسو، پیش‌نیاز اصلی هستی‌شناسی به مثابه فلسفه‌ی اولی، باید این باشد که مفهوم هستی نباید به سیاقی متافیزیک کلاسیک (مثلاً آن گونه که در ارسطو یا آکویناس مراد می‌شد) مفروض گرفته شود. بلکه هستی صرفاً هستی آن چیزی است که وجود دارد،^۶ هستی پیش‌فرضی برای آن وجود نیست. اینک، وجود همیشه در امر متکثر^۷ [جمع] وجود دارد، هستی در-اشتراک-بودن^۸ کثیر است. بنابراین معنای عبارت متکثر تکین بودن آن است که هستی فقط می‌تواند بر اساس تکثر درون هستی درک شود، [اینکه] تکینگی هستی متکثر است. به عبارت دیگر همانطور که در سومین فرض خوانشم در بالا گفتم، مسأله‌ی هستی اجتماعی خود همان مسأله‌ی هستی‌شناختی است.

نانسو، شاید قدری امیدوارانه، می‌گوید ما در یک انقلاب کوپرنیکی جدید زندگی می‌کنیم (Nancy, 1996, 78)، انقلابی که نه انقلاب جهان شناختی کوپرنیک است و نه انقلاب انتقادی کانت، و نه چرخش به سوی ناخودآگاه در فروید، بلکه انقلابی است در سطح [و سپهر] هستی اجتماعی. این انقلاب (و این صورتبندی جذاب اما پرسش‌برانگیزی است) آشکار و نامستور کردن واقعیت اجتماعی (آشکار کردن خود حاق واقع هستی اجتماعی)^۹ در، از طریق و به مثابه نمادینگی‌ای^{۱۰} است که بر سازنده و مقوم آن [واقعیت اجتماعی] است (۷۹). علی‌الظاهر نانسو مدعی است نمادینگی یا نظم نمادین نه تنها واقعیت امر اجتماعی را آشکار و نامستور ساخته است، بلکه نمادینگی بر سازنده و مقوم واقعیت اجتماعی هم هست. این سخن گویا بدان معناست که امر واقع معلول یا پیامد امر نمادین است، و امر واقع هیچ معنایی خارج از امر نمادین ندارد. نانسو [نحوه‌ی] استفاده‌اش از امر نمادین و خیالی را تعریف می‌کند اما این ادعا که واقعیت اجتماعی «در، از طریق، و توسط [و به مثابه] نمادینگی‌ای عیان شده است که آن را می‌سازد» به این معناست که «جامعه» (در تقابل با فهم موقعیت‌گرایی) چیزی نیست جز نمود [یا ظهور یا پدیدارینگی] خودش، و نه امری که به یک پس‌زمینه در هستی، ذات یا چیزهایی از این قبیل ارجاع و بازگشت داشته باشد. بنابراین نمود به هیچ عنوان به معنای «نمود صرف»^{۱۱} نیست، بلکه نظیر برداشت هایدگر از «پدیده»^{۱۲} است، یعنی نمایش آن چیزی که خود را می‌نماید، وقتی هستی بر اساس پدیدارینگی^{۱۳} درک می‌شود. بنابراین نمادین‌سازی/شدن^{۱۴} در اینجا به این معنا نیست که چیزی معادل چیز دیگری است، مثل پرچمی که نماد یک ملت است، یا عشاء ربانی که نماد جسم مسیح است. بلکه معنای ریشه‌شناختی واژه‌ی *symbolon* مطمح نظر اوست، به معنی به هم جوش خوردن آنچه شکسته است.^{۱۵} داعیه‌ی نانسو این است که شیوه‌ی مواجهه‌ی هستی اجتماعی با خود، و نمادین کردن خویش، همچون هم‌ظهوری است.

¹ To appear

^۲ یا حضور به هم رساندن، حضور پیدا کردن، رخ نمودن، نمودار شدن، ظاهر و پدیدار شدن در جایی. -م

^۳ la façon dont j'apparais est une comparution

^۴ Appearing-with. یا حضور یافتن با، ظاهر شدن با. -م

^۵ appearing

^۶ exist

^۷ The plural

^۸ being-in-common of many

^۹ The real *itself* of social being

^{۱۰} symbolicity

^{۱۱} Mere appearance

^{۱۲} phenomenon

^{۱۳} phenomenality

^{۱۴} symbolizing

^{۱۵} Joining together of what is broken

هم‌ظهوری به این معناست که «پدیدار شدن»^۱ (واقعیت جهان، واقعیت به جهان آمدن، ساخت نمادین امر واقع) از cum، از با/هم، جدایی‌ناپذیر است. در اینجا است که می‌توانیم ساختار هستی‌شناختی بنیادین را بیابیم، ساختاری که همچنان با یک باید دیگر با عباراتی مطلق‌گرا توصیف شده است: «اینکه هستی مطلقاً بودن-با است، همان موضوعی است که باید به آن بیندیشیم» (۸۴-۸۳). همانطور که نانسی نسبتاً رک و روشن در بند ماقبل آخر کتابش درباره‌ی هگل، چنین بیان می‌کند: «امر مطلق میان ماست»^۲ (Nancy, 1997, 117).

اما چیزی که در چند صفحه‌ی بعد [- این بند] مشخص می‌شود این است که این هستی‌شناسی بنیادی بودن-با، فقط یک هستی‌شناسی نیست. [بلکه علاوه بر آن] نوعی اتوس و قسمی پراکسیس هم باید باشد (Nancy, 1996, 87). این ادعا که صرفاً به صورت گذرا (و در پرانتز) مورد اشاره قرار می‌گیرد، و خودش در یک پانویس در کتاب متکثر تکین بودن آمده است (87n)، بعدها در رساله‌ای درباره‌ی نامه درباره‌ی انسان‌گرایی هایدگر بسط می‌یابد (see Nancy, 1999)^۳. بنابراین هم‌ظهوری به معنی یک ساختار هستی‌شناختی بنیادین، در عین حال ساختار یک اخلاق اصیل^۴ هم هست، یا آنطور که لاکو-لابارت با ارجاع به هایدگر بیان کرده، نوعی سر-اخلاق^۵ است (Lacoue-Labarthe, 1993, 10). به این اعتبار، اگر بخواهیم موضوع را در قالب یک گزاره‌ی نظری بیان کنیم می‌توان گفت: هستی‌شناسی بنیادی اخلاقی است و اخلاق اساساً هستی‌شناختی است.

در ادامه دلیل دیگری برای بازگشتن به عبارات اخیر دارم، اما اجازه دهید به اجمال اشاره‌ای کنم به اینکه شاید بتوان به یک نقد روانکاوانه‌ی احتمالی بر پروژه‌ی نانسی اندیشید. به این دلیل به لکان می‌اندیشم که اینهمانی و یکی گرفتن امر اخلاقی با امر هستی‌شناختی به معنی سقوط ساحت امر واقع به امر نمادین هم هست. همانطور که در جای دیگری بیان داشته‌ام، به دیده‌ی لکان، اخلاق خود را در نسبت با امر واقع مفصل‌بندی می‌کند، و اخلاق فرویدی هم حاکی از نوعی تماس با امر واقع، به عنوان ضامن آنچه لکان آن را *das Ding* می‌نامد، هست. پرسش من در اینجا این است که این اینهمانی و یکی کردن امر اخلاقی و امر هستی‌شناختی در نانسی، که علی‌الظاهر مقارن است با داعیه‌ی او در خصوص ساخت نمادین امر واقع، آیا به این خطر دچار نیست که به اصطلاح «اخلاق اصیل» را تبدیل کند به یک جور خواست نظم نمادین و خواست اشکال اینهمانی نمادینی که، در مدرنیته، غیرقابل ادراک اند یا فقط در یک شکل پست و تنزل‌یافته قابل دسترس‌اند؟

به اعتقاد نانسی علی‌الظاهر هیچ وجهی از امر واقع بیرون از نمادینگی هم‌ظهوری وجود ندارد. همه‌ی احتجاجات و مفهوم‌پردازی‌ها درباره‌ی امر واقع که آن را جدا از امر نمادین در نظر بگیرند یا از امر واقع [به عنوان امری مجزا از امر نمادین] دفاع کنند، متافیزیکی و پیش‌سازیدگی‌اند. پس لکان، مطابق با این خوانش، یک متافیزیسین است. اما از این ادعاها که بگذریم، در [فلسفه‌ی] نانسی، کجا باید به دنبال وجه امر واقع گشت؟ در کار او چه چیزی جای *das Ding* را می‌گیرد؟ یک پاسخ به این پرسش می‌تواند اشاره به مقاله‌ی زیبای او، «قلب چیزها»^۶ باشد که در ۱۹۸۸ منتشر شد. این مقاله و کار بعدی او درباره‌ی بدن یا جسم دقیقاً می‌کوشد آن چیز را «در قلب تفکر شناسایی کند... [چیزی] که به هیچ شکلی از از آن خودکردن^۷ تن نمی‌دهد»؛ منبع به یادماندنی^۸ تفکر، که تفکر نزد آن خود را نارسا و ناکافی می‌یابد، همچون «حفره‌ی سیاهی» که هر نوری را به درون خود فرو می‌بلعد بی‌آنکه هیچ بازتابی از آن نور به بیرون بازگردد. در واقع نانسی در متکثر تکین بودن در بخش ماقبل آخر با عنوان «بدن، زبان»^۹ تأکید می‌کند که «هستی‌شناسی بودن-با نوعی هستی‌شناسی بدن‌ها است» (Nancy, 1996, 107)، که به نظر می‌رسد بدن دلالت دارد بر بعد بیرون‌بودگی^۹، وجه بیرونی عملکرد غیرجسمانی زبان^۱. اما پرسش فوق همچنان به شکلی دیگر سر جای خود

^۱ یا ظهور یافتن، آشکار شدن، حضور یافتن. -م

^۲ L'absolu est entre nous

^۳ Originary ethics

^۴ archi-ethics

^۵ Le Coeur des choses

^۶ Appropriation. تصرف کردن، فراچنگ آوردن، درونی کردن، فهم کردن، تصاحب کردن. -م

^۷ Immemorial. در قلمرو آگاهی و حافظه و فاهمه‌ی بشری نبودن. - م

^۸ Corps, language

^۹ exteriority

است: در خصوص رابطه‌ی میان این نوع اندیشدین به مادیت یا بیرون‌بودگی *das Ding* و اتوس فلسفه‌ی اولی نانسو چه می‌توان گفت؟ برای لکان آشکارا میان مادیت میل ناخودآگاه^۲ و تجربه‌ی اخلاقی پیوندی وجود دارد. در دیدگاه نانسو این پیوند چیست؟ آیا این ادعای نانسو که امر واقع برساخته‌ای نمادین به مثابه هم‌مظهوری است، به این معنا نیست که تجربه‌ی اخلاقی به نظم نمادین محدود می‌شود، و از آن راه، رابطه با *das Ding* را به امری پیشا-اخلاقی مبدل می‌سازد؟

معنای هم-وجودی خود

بگذارید اینک بازگردم به اولین فرض خوانشی‌ام در خصوص تحلیل هم-وجودی نانسو. نانسو با صداقت راستین فلسفی، اما اغراقی مشکوک، در صفحات پایانی متکثر تکین بودن می‌نویسد:

تحلیل وجودی هستی و زمان پروژه‌ای است که هر تفکر دیگری از پی آن می‌آید و فرع بر آن است، خواه این تفکر خود هایدگر متأخر باشد، خواه شکل‌های گوناگون تفکر ما علیه خود هایدگر یا فراتر از او.^۳

بگذریم از اینکه من به استدلال مقنع‌تری در این باره نیاز دارم که هر تفکر دیگری از پی هایدگر می‌آید و فرع بر آن است (آیا ویتگنشتاین دست‌کم لیاقت یک اشاره‌ی کوچک را نداشت؟) اما، نانسو در ادامه متعرض می‌شود که عبارات فوق حاکی از نوعی باور وفادارانه به هایدگرگرای نیست، همچنین به این معنا نیست که تحلیل اگزیستانسیال قطعی و نهایی است. بلکه [مراد آن است که] آنچه با هستی و زمان رخ داد یک تغییر پارادایم در تاریخ فلسفه بود، تغییری هم‌سنگ با پروژه‌ی دکارت یا کانت. به بیان خود نانسو، هستی و زمان نمودار «تغییر زلزله‌وار یک گسست قطعی در ساخت یا فهم معنا» است (۱۱۷). با نانسو هم‌دم که هستی و زمان در واقع نشان یک تغییر پارادایم اساسی و قطعی در تاریخ فلسفه است (در واقع [حتی] متفکری نظیر هابرماس هم که بسیار به هایدگر مشکوک است قائل به این تغییر پارادایم اساسی هست)، اما ترجیح می‌دهم این ایده را به نحو مرددتری بیان کنم: اینکه بدیهی و مسلم است که امکان ندارد در فلسفه کسی پیشا-هایدگری باشد (همانطور که به طریق اولی کسی نمی‌تواند پیشا-کانتی باشد)، اما این سخن توأم است با ضرورت اساسی ترک کردن فضای فکر هایدگر، بنا به همه‌ی دلایل متافیزیکی، اخلاقی، جامعه‌شناختی، و سیاسی با هم.

در واقع نانسو [هم] به نوعی به این نکته اذعان می‌کند، همانطور که در دومین فرض خوانشی‌ام در بالا اشاره کردم. هستی و زمان تحلیل هم-وجودی بودن-با را طرح‌ریزی می‌کند^۴ (*esquisse*، فعلی که در این صفحات متکثر تکین بودن تکرار می‌شود) یعنی آنجا که نشان داده می‌شود میتزاین هم-ذات با دازاین است، نانسو به تأکید می‌گوید این تحلیل، از آن حیث که هایدگر در بند ۷۴ (Heidegger, 1962) در پی تعریف میتزاین بر اساس «مردم» و «تقدیرش» است، متضمن «اصل نوعی بستار گشودگی خودش»^۵ هم هست (۱۱۷). گرچه به نظر نانسو اصلاً موضوع بر سر تکمیل هستی و زمان نیست، یا اصلاً موضوع این نیست که همچون عمل جراحی تن نیمه کاره‌ی کتاب منتشر شده را به تنی کامل تبدیل کنیم، بلکه موضوعی که بی شک مهم است عبارتست از تأکید زیاد نهادن بر اینکه هم-ذات بودن^۶ میتزاین متضمن هم-خاستگاه بودن^۷ معناست، و در نتیجه اگر معنای هستی ابتدائاً در میتزاین به مثابه بودن-با داده شده نمی‌بود، مسأله‌ی معنای هستی آن چه هست نمی‌بود (بعدها پیش-فهم به مثابه ساخت وجود). اگر بخواهیم این ادعا را قدری جلوتر ببریم، می‌توان گفت یک عدم انسجام سراسر در هستی و زمان هایدگر وجود دارد میان تحلیل میتزاین در قسمت اول و تعیین میتزاین به مثابه داس فلک در قسمت دوم.

¹ Outside to the incorporeal working of language

² Materiality of unconscious desire

^۳ در ترجمه‌ی این عبارت از ترجمه‌ی انگلیسی کتاب متکثر تکین بودن هم استفاده کردم. -م

⁴ consideration

⁵ sketch

⁶ The principle of a closure of its own opening

⁷ Co-essentiality

⁸ Co-originality

نانسی در خصوص این مسأله‌ی معنا یا معنی، برمی‌نهد که «هیچ معنی یا معنایی بدون یک خود^۱ وجود ندارد» (Nancy, 1996, 118). به این ترتیب، به نظر می‌رسد نانسلی ملتزم است به ایدئالیته‌ی سوژکتیو معنی^۲، یعنی معنی از خلال عمل خلاق یا فعالی^۳ یا به عرصه‌ی وجود می‌نهد که هگل آن را سوژه نامیده است، خودی که در لغیره بودن^۴ لئفسه^۵ است. باری، اگر بدون خود هیچ معنایی در کار نباشد، پس بدون بودن-با، هم هیچ خودی در کار نخواهد نبود و خود اساساً به نحو هم-وجودی ساخت یافته است. همانطور که نانسلی با قدری اغراق می‌گوید «پس این باید آکسیوم تحلیل هم-وجودی باشد» (۱۱۸). ایدئالیته‌ی سوژکتیو معنی به شکل بیناسوژکتیو^۶ ساخت یافته است.

باری، نانسلی به یک شیوه‌ی (نسبتاً مشکل‌ساز) دیگر هم این آکسیوم بنیادی تحلیل هم‌بودی را صورتبندی می‌کند. قول به اینکه معنا مبتنی است بر خود و اینکه خود همیشه پیشاپیش به نحو هم-وجودی وساطت شده است، قول به آن است که بودن-با، به عنوان آکسیوم یک فلسفه‌ی اولی، یک‌جور اندیشه‌ی وساطت^۷ است. چنانکه نانسلی آن را در یک پرائتز چنین بیان می‌کند: «مسأله در اینجا عبارتست از وساطت بدون واسط»^۸ (۱۱۸). به این اعتنا، نانسلی به ایده‌ی دیگری (هر نوع دیگری‌ای: انسان، حیوان، نباتات، مواد معدنی) به عنوان نوعی وساطت که در تقویم بیناسوژکتیویته نقش دارد، هیچ وقعی نمی‌گذارد. به نظر می‌رسد هیچ وجه اساساً هستی‌شناختی (یا اخلاقاً پیشا-هستی‌شناختی) برای مواجهه با دیگری در کار نیست: وجه غافلگیری، چالش، به پرسش کشیدن، عاشق یا بیزار شدن، غالب شدن با میل، تصدیق کردن، سرباز زدن، ملامت کردن، بخشودن یا حتی سبانه کشتن دیگری، یا اصلاً خیلی ساده یگه خوردن از رنج دیگری. این پدیده‌ها احتمالاً تنها حالات انتیک یک ساختار انتولوژیک بنیادین هستند.

اما دلایل نانسلی برای انکار نقش وساطت حتی جالب‌تر و مشکل‌سازتر هم است، و آن اینکه «پیش‌نمون» فیگور واسط «مسیح» است (۱۱۸). گرچه قابل تصور است که متفکران سنت‌های غیر مسیحی با این اندیشه که فیگور مسیح همان پیش‌نمون وساطت میان امر الوهی و انسان است مخالف باشند، اما بگذارید از این فرض نسبتاً هگلی نانسلی بگذریم. او در ادامه می‌گوید اندیشه‌ی بودن-با به عنوان وساطت بی‌واسط:

مسیح نیست، بلکه فقط mi-lieu [میان-مکان / قلمرو بینابینی/ میانگاه] است: و این دیگر پیوندگاه^۹ [یا محل التقا] نیست، بلکه صرفاً گذرگاه^{۱۰} [و محل آمدن و رفتن]، تلاقی و فرپاشی است، زاده شدن با ستاره‌های نفس امتداد^{۱۱} [یا وسعت] جهان است [یا برآمدن از درون نفس امتداد یا وسعت جهان است]. این هم اوج و هم حضيض^{۱۱} [مغاک] یک واسازی مسیحیت است (۱۱۹).

با توجه به یک یادداشت متقدم‌تر گویا این پروژه‌ی واسازی مسیحیت تحقیق آتی نانسلی است^{۱۲} (۳۴). باری، نمی‌توان از حس آشناپنداری^{۱۳} در مواجهه با این اظهارات اجتناب کرد، چون می‌توان گفت که این میل به وساطت بی‌واسط دقیقاً انگیزه‌ی پشت شخص ثالث در تثلیث مقدس است: روح القدس^{۱۴} که چه در بیان آگوستینی چه هگلی‌اش عنصری [یا سپهری] است که اندیشیدن

¹ self

² Subjective ideality of meaning

³ Creative activity

⁴ For-itself in being for-the-other

⁵ intersubjectively

⁶ mediation

⁷ Mediation without a mediator

⁸ cross

⁹ crossing

¹⁰ dimension

¹¹ abyss

^{۱۲} در زمان نگارش این مقاله هنوز کتاب‌های نانسلی درباره‌ی واسازی مسیحیت منتشر نشده بودند. -م

¹³ déjà vu

¹⁴ spirit

به اجتماع، به «ما»، به بودن-با، باید در آن رخ دهد. می‌توان دانایی مطلق^۱ هگل را اجتماع‌ای^۲ تلقی کرد که بخاطر آن، روح به سوژه تبدیل شده است و سوژه به روح، یعنی، جایی که خود خود را در و از طریق غیریت مطلق^۳ باز می‌شناسد. به بیان هگل «روح تصویر خداست، تصویر الوهیت انسان.» می‌توان گفت هگل هم کوشش در واسازی مسیحیت دارد چرا که سوژه می‌تواند روح را به دست آورد، وقتی با موفقیت بر تمام گونه‌ها و جلوات^۴ vorstellungsdenken [تفکر بازماندانه] (مسیح به مثابه بازمانی یا شکل) فائق آمد و به وساطت ناب^۵ Begriff [صورت معقول] دست یافت، جایکه دین به قلمرو فلسفه گذار می‌کند. نگرانی من در اینجا راجع است به اینکه رانه‌ی هستی‌شناختی بنیادین^۶ برای وساطت بی‌واسط، در نانس، به نظر می‌رسد از یک سو به معنای منقاد و وابسته ساختن امر انضمامی و دیگری انتیک^۷ به دیگریت انتولوژیک است، و از سوی دیگر این حرکت به ظاهر ناب در فلسفه ی اولی وابستگی کمابیش پنهانی دارد به مسیحیت کمابیش واسازی شده.^۸

آیا هستی‌شناسی بنیادی است؟

اگر به خط استدلالی اصلی نانس بازگردیم، برداشت او از خود (*le soi*) آن عنصری است که در آن، من، شما و ما واقع می‌گردد. خود آن عنصری است که در آنجای جهان به خود می‌آید^۹، این خود خودی است که خود را در جهان پیدا می‌کند، در رخداد جهان. خود آن چیزی است که به نحو از خود به در^{۱۰} [یا به نحو برون‌ایستانه و بی‌خویشانه] وجود دارد، این خود *auprès-de-soi* است، توأم و با خویشتن است و بواقع معطوف به آنجای جهان است، در معرض آنجای جهان است. به دیگر سخن، خود دازاین است. خود «être-le-la» است: نوعی در معرض بودگی تأثیری پیشا-شناختی به سوی جهان^{۱۱} [یا نوعی حالت تأثیری پیشا-شناختی معطوف به جهان]. بازسازی خلاقانه‌ی نانس از استدلال‌های بخش نخست هستی و زمان این است.

نانسی این استدلال‌ها را در صفحات پایانی متکثر تکین بودن با یک ایماژ نشان می‌دهد: «یک نفر وارد یک اتاق می‌شود» (۱۲۱). یعنی پیش از آنکه سوژه‌ای باشد برای بازمانی، پیش از آنکه یک *res cogitans* یا «من می‌اندیشم»، وجود داشته باشد، خود خود را معطوف و معروض به درون و به سوی اتاق می‌کند، خود به خود می‌آید، از آن حیث که (به نحو پیشا-تأملی، پیشا-شناختی، پیشا-بازماندانه یا پیشا-تمثلی) معروض و معطوف به سوی جهان است. البته این [بیان] یادآور تحلیل هایدگر از فضایت دازاین است، اما نانس در ادامه قید خاصی به آن اضافه می‌کند: «جهان اتاقی نیست که ما بدان وارد شویم» (۱۲۱). ما نمی‌توانیم از عزلت خویش، و سوژه‌ی سولیسیستی که از جهان برکنده و جدا شده است، شروع به فلسفیدن کنیم. به دیده‌ی نانس، خود بودن، تماماً پای در خاک «با» دارد، با-جهان و با-دیگران. به این اعتنا، «بودن-با» به آنجا-بودن اضافه شدنی نیست» (۱۲۲). آنجا-بودن عبارتست از با-بودن، و با-بودن عبارتست از معنا داشتن / معنا دادن، فهمیدن اینکه معنا چیزی است که «ما» می‌سازیم.

نانسی با مصطلحات کانتی نتیجه‌گیری می‌کند: اینکه عقل محض بنفسه عملی است، و صرفاً بواسطه‌ی ارجاع به یا احترام برای نوعی هنجار استعلایی، عملی نیست، به آن سبب است که عقل محض از آغاز *sensus communis* [شعور/فهم مشترک] است. یعنی پراکسیس «با» بنیاد عقل عملی است. بنابراین «هیچ تفاوتی میان امر اخلاقی و امر هستی‌شناختی در کار نیست: "اخلاق" آنچه را که "هستی‌شناسی" برمی‌نهد،^{۱۱} برون می‌نهد» (۱۲۳). وجه هستی‌شناختی «با»، که بنیاد هم-وجود هر معنایی از خود و هر نوع معنادهی است، همیشه پیشاپیش نوعی اتوس است، یک اخلاق اصیل. هستی‌شناسی اخلاقی است، اخلاق هستی‌شناسی است.

¹ Absolute knowing

² community

³ Absolute otherness

⁴ image

⁵ Fundamental ontological drive

⁶ The other ontic

⁷ More or less deconstructed christianity

⁸ Comes to itself in the there of the world

⁹ ecstatically

¹⁰ a pre-cognitive affective disposition towards the world.

¹¹ dispose

اما آیا هستی‌شناسی بنیادی است؟ از منظری لویناسی، یکی دانستن امر اخلاقی و امر هستی‌شناختی، که عبارت باشد از سقوط اولی به دومی، همان ژستی است که بر این سنت فلسفی حاکم است و آن را تعریف و تعیین می‌کند. لویناس این سنت را «هستی‌شناسی» می‌نامد و صورت‌بندی نهایی و اساسی آن را در هستی و زمان هایدگر رصد می‌کند. از این منظر، فلسفه‌ی اولی بودن-با و هم‌ظهوری نانس، دوباره به این سنت فلسفی هستی‌شناسی می‌پیوندد که توأم است با سرکوب بسگانگی و تکثر انتیک. مع‌ذلک، با توجه به اینکه کتاب نانس به مسأله‌ی تکثر تکیین هستی می‌پردازد، چگونه چنین چیزی ممکن است؟

پروژه‌ی لویناس آن است که رابطه‌ای را نسبت به غیریت تعریف کند که قابل تقلیل به درک و فهم نباشد، به عبارت دیگر، قابل تقلیل نباشد به آنچه او رابطه‌ی هستی‌شناختی نسبت به دیگری می‌داند. رابطه‌ای که در آن غیریت تقلیل می‌یابد به آنچه او امر یکسان^۲ می‌نامدش. حتی هستی‌شناسی هایدگری و پساهایدگری نانس، هستی‌شناسی‌ای که از عقل‌گرایی و نظریه‌گرایی هوسرل فراتر می‌رود، از توصیف این رابطه عاجز است، چرا که هستنده‌ی خاص و جزئی همیشه پیشاپیش در [و از طریق] ادراک پیشین هستی^۳ فهم می‌شود. تکینگی و تکثر، هر دو، همیشه از درون هستی درک می‌شوند و نه به عنوان امری ماورای هستی، یعنی آن شأنی از غیریت که همیشه در برابر هستی (یا mitseinsverständnis) مقاوم و لجوج است. تقدم هایدگری امر انتولوژیک بر امر انتیک، هر چقدر هم که این تمایز هستی‌شناختی ظریف و دقیق باشد، رابطه با دیگری را تابع رابطه با هستی می‌کند. به عبارت دیگر، با اینکه هایدگر تصدیق می‌کند دازاین همان میتزاین است، اما این صرفاً وجهی از تحلیل اگزیستانسیال است که مقصودش توضیح پرسش معنای هستی است.

البته همانطور که کوشیدم نشان دهم، این نکته‌ی آخر در مورد کار نانس که قصدش بازنویسی هستی و زمان به شکل نوعی هستی‌شناسی اجتماعی است که در آن پرسش هستی^۴ باید تابع پرسش بودن-با^۵ شود، صادق نیست. اما علی‌رغم این بسط قابل ستایشی که نانس در کار هایدگر ایجاد کرده است، باید گفت که او همچنان گرفتار همان نقد است، از این نظر که رابطه با دیگری به عنوان یک میانجی، همیشه پیشاپیش متضمن پیش فهم انتولوژیک Mitseinsverstandis من است: وساطت ناب، اوج و حسیض مسیحیت. و شاید بیشتر اوج تا حسیض.

بنابراین، حتی با توجه به رادیکالیت‌های نانس در بازنویسی هستی و زمان، درک او از بودن-با را می‌توان نوعی خنثی‌سازی استعلایی اخلاقی یا تسطیح ساختار تجربه‌ی اخلاقی خواند. منظورم این است که شخص دیگر، دیگر «بیوه، یتیم، غریبه» نیست، که در یک رابطه‌ی نامتقارن از نظر جایگاه و شأن در برابر من بایستد، بلکه دیگری می‌شود همکار من، رفیق من، مثل من، شاید هم معشوقه‌ی من. دریافت نانس از بودن-با در معرض این خطر است که بیناسوبژکتیویته را به یک نوع رابطه‌ی دوسویگی، برابری، و تقارن تقلیل دهد، بطوریکه من با دیگری دمخور شوم، یا شانه به شانه‌ی او بایستم، اما با او رو در رو نشوم. معنای این سخن آن است که من در دیگری آن وجه غافلگیری، تمیز، یا رازداری را نمی‌بینم که پیوسته در برابر کوشش‌های من برای فهمیدن و از آن خود کردن [او] می‌ایستند. به بیان هگلی‌تر، به نظر می‌رسد خود در نانس از رهگذر میل به بازشناسی قوام می‌یابد- دیالکتیک بیناسوبژکتیویته‌ای که سوژه را از طریق از آن خود کردن غیریت مطلق تعریف و تعیین می‌کند. دیگری دیگری من است یا یک دیگری برای من است، منطقی که باید همیشه به بیناسوبژکتیویته بر اساس الگوی عشق بیندیشد. در نگاه نانس، من در مورد «من» و «تو»، به عنوان یک «ما» صحبت می‌کنم، و درباره‌ی جهان‌مان به عنوان یک «با»-جهان، حرف می‌زنم. اما شاید هستی‌شناسی بنیادی نباشد. یعنی شاید من هیچ‌گاه بطور بنیادی «با» دیگری نیستم، و رابطه با دیگری، به قول سارتر، حفره‌ای باشد در جهان، شکافی در بافتار انتولوژیک در-جهان بودن (In-der-Welt-sein). اصلاً شاید هم، من «بی» [یا بدون] دیگری‌ام، و از همه مهمتر شاید من عاشق باشم- یعنی در رابطه‌ای که نیازمند پذیرش [یا امتنان/اقرار] من باشد چرا که از مرزهای دانش من

¹ expose

² The same

³ Pre-comprehension of Being

⁴ die Seinsfrage

⁵ die Mitseinsfrage

فراتر می‌رود. شاید، ساختارهای هم-وجودی بودن-با یک سطح ماتقدم «بودن-بی» را مستور سازد، نوعی بودن-بی دیگری^۱ که بدون هستی است.

شاید بشود گفت که الگوی بودن-با نانسی فضیلت سیاسی مطلوب همبستگی^۲ را می‌سازد. اما به نظر من اگر همبستگی مبتنی بر جدایی، فاصله و نا-همبستگی رادیکال رابطه‌ی اخلاقی با دیگری نباشد، رابطه‌ای که در جای دیگری کوشیدم که آن را بر اساس الگوی روانکاوانه‌ی تروما بفهمم، آنگاه ناگزیر به سنت هستی‌شناسی‌ای مودی می‌گردد که نشان داده نمی‌تواند آن چیزی را که در برابر دانستن مقاومت می‌کند، یعنی سرچشمه‌ی تجربه‌ی اخلاقی را، تأیید کند و بپذیرد- آنچه لویناس به عنوان دیگری می‌شناسدش، آنچه لکان آن را *das Ding* می‌خواند، آنچه ژنه «تقدس»^۳ می‌نامد، آنچه دریدا عدالت می‌خواند، و آنچه لیوتار به نحو تحریک‌آمیزتری «یهودیان»^۴ می‌نامد (Lyotard, 1998). این خطر وجود دارد که امر رو-در-رو خود را در دوسویگی «با» ناپدید کند و در نتیجه دیگر موضوع (به لحاظ هستی‌شناختی، اخلاقی، سیاسی) اندیشیدن بدون «با» نیست، بلکه موضوع اندیشیدن به «بی» درون این «با» است.

¹ A being-without the other

² solidarity

³ saintliness

⁴ The jews

- Critchley, S. Forthcoming. Das Ding (Lacan and Levinas). Research in Phenomenology, special issue on Levinas.
- Esposito, Roberto. 1997. Die ursprüngliche Gemeinschaft. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45(4):551-58.
- Heidegger, Martin. 1962. Being and Time. Translated by John Maquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe. 1989. Transcendence Ends in Politics. Typographies. Translated by P. Caws. Cambridge: Harvard University Press.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe. 1993. Le courage de la poesie. Paris: Le Perroquet.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe . 1997. The Spirit of National Socialism and its Destiny. Retreating the Political. Edited by Simon Sparks. London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel. 1974. Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel 1978. Existence and Existents. Kluwer: Dordrecht.
- Liotard, F. 1998. Le traumatisme originel—Levinas avec la psychanalyse. Visage et Sinai. Actes du Colloque uHommage a Levinas, Rue Descartes". Paris: Presses Universitaires de France.
- Nancy, Jean-Luc. 1990. La pensee finie. Galilee: Paris, pp. 197-223.
- Nancy, Jean-Luc 1991. La Comparution. With Jean-Christophe Bailly. Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc. 1992. Corpus (Anne-Marie Metailie, Paris, 1992).
- Nancy, Jean-Luc. 1993. Le sens du monde. Paris: Galilee.
- Nancy, Jean-Luc. 1996. Etre singulier pluriel. Paris: Galilee.
- Nancy, Jean-Luc. 1997. Hegel. Uinquietude du negatif. Paris: Hachette.
- Nancy, Jean-Luc. 1999. Heidegger's Originary Ethics. Translated by Duncan Large. Studies in Practical Philosophy 1(1).