

درآمدی بر اندیشه‌ی ژان لوک نانسی<sup>۱</sup>

ایگناس دویش

برگردان: نریمان جهانزاد

ژان لوک نانسی، فیلسوف فرانسوی، بیش از بیست جلد کتاب به رشته‌ی تحریر در آورده است و نگارش صدها متن و یادداشت در کتب و نشریات مختلف را در کارنامه‌ی خود دارد. حوزه‌ی فلسفی کار او بسیار گسترده است: از آن کاوارا هنرمند ژاپنی گرفته تا هایدگر؛ از معنای جهان و واسازی مسیحیت تا رمانتیسم پینای برادران شلگل. از جمله فیلسوفان اصلی که نانسی به شدت از آنها اثر پذیرفته می‌توان به ژاک دریدا، مارتین هایدگر و ژرژ باتای اشاره کرد. نانسی با انتشار کتاب *اجتماع بیکار*<sup>۲</sup> (و ترجمه‌ی آن در ۱۹۹۱ به انگلیسی) شهرت یافت، کتابی که هم به موضوع اجتماع و باهم‌بودن پرداخته بود و هم شرح و تفسیری بود بر آرای باتای. او همچنین آثاری درباره‌ی هایدگر، کانت، هگل و دکارت نوشت. یکی از اصلی‌ترین مضامین آثار نانسی موضوع باهم‌بودن ما در جامعه‌ی معاصر است. در کتاب *متکثر تکین بودن*<sup>۳</sup> (که در سال ۲۰۰۰ به انگلیسی برگردانده شد)، وی به این موضوع می‌پردازد که چگونه می‌توانیم هنوز از یک «ما» یا یک تکثر سخن بگوییم، بی‌آنکه این «ما» در ورطه‌ی نوعی هویت جوهری و انحصاری بیفتند. شرایط سخن گفتن از «ما» در عصر معاصر چیست؟

## یک. زندگی نامه

ژان لوک نانسی در بیست و ششم جولای سال ۱۹۴۰ در کودران<sup>۴</sup>، در حوالی بوردو در فرانسه دیده به جهان گشود. دقیقاً روشن نیست که نانسی فیلسوف کی سربرآورد اما می‌دانیم که نخستین کشش‌های فلسفی او در دوران جوانی‌اش در محیط کاتولیکی برژراک<sup>۵</sup> آغاز شد. اندک‌زمانی پس از دریافت مدرک لیسانس فلسفه در ۱۹۶۲ در پاریس، به طور مشخص شروع به نگارش متون فلسفی کرد. در باب نویسندگی‌هایی همچون کارل مارکس، ایمانوئل کانت، فردریش نیچه و آندره برتون قلم زد. این درگیری با متفکرین گوناگون از جمله ویژگی‌های آثار بعدی نانسی هم هست، آثاری که به تنوع اشتها دارند.

پس از فلسفه خواندن در پاریس و مدتی کوتاه تدریس در کلماز<sup>۶</sup>، در ۱۹۶۸ به عنوان همیار در مؤسسه‌ی فلسفه در استراسبورگ مشغول شد و هنوز هم در همین شهر زندگی و کار می‌کند. در ۱۹۷۳ تز دکتری فلسفه‌ی خود را که در مورد کانت بود به راهنمایی پل ریکور اخذ کرد. خیلی زود مدرس دانشگاه علوم انسانی در استراسبورگ شد، جایی که همچنان در آن مشغول است. در ۱۹۸۷ از سوی هیئت داوران به عنوان *docteur d'État* در تولوز انتخاب شد. رساله‌ی او که به موضوع آزادی در آثار کانت، شلینگ و هایدگر پرداخته بود در ۱۹۸۸ در قالب کتابی با عنوان *تجربه‌ی آزادی*<sup>۷</sup> به طبع رسید. استاد راهنمای او جرارد گرanel<sup>۸</sup> بود و دریدا و لیوتار داوران کارش بودند.

۱. این متن ترجمه‌ی مقاله‌ای است از ایگناس دویش با مشخصات زیر:

"Jean-luc Nancy," by Ignaas Devisch, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/>.

این متن پیشتر به عنوان مقدمه در کتاب زیر منتشر شده است:

هستی در فقدان، گفتگو با ژان لوک نانسی، ترجمه‌ی نریمان جهانزاد، انتشارات دیپایه، ۱۳۹۸.

۲. Inoperative community

۳. *Being Singular Plural*

۴. Cauderan

۵. Bergerac

۶. Colmar

۷. *Experience of freedom*

۸. Gerard Granel

اما نانسی تا ۱۹۸۷ صبر نکرد تا حرفه‌ی آکادمیک خود را بسط دهد. او در دهه‌های هفتاد و هشتاد، به عنوان استاد مدعو در دانشگاه‌های مختلفی، از دانشگاه فرای در برلین گرفته تا دانشگاه کالیفرنیا، مشغول به تدریس شد. به عنوان پروفیسور فلسفه، با بسیاری از هیئت‌های فرهنگی وزارت امور خارجه‌ی فرانسه همکاری کرد، به‌ویژه در رابطه با شرق اروپا، بریتانیای کبیر و ایالات متحده‌ی آمریکا. همه‌ی اینها در کنار آثار متعددی که از او به چاپ رسیده بود باعث شد که برای خود شهرتی بین‌المللی دست و پا کند. ترجمه‌ی سریع آثار او به زبان‌های متعدد بر شهرتش افزود (نانسی علاوه بر زبان مادری‌اش یعنی فرانسوی، به زبان‌های آلمانی، ایتالیایی و انگلیسی هم تسلط دارد).

باری، این پُرکاری ناگهان به خاطر بیماری شدید او در دهه‌ی هشتاد متوقف گردید و ناچار به عمل پیوند قلب شد (عملی که دریدا در کتاب *در باب لمس*<sup>۱</sup> به آن اشاره کرده است). پس از آن برای مدت‌ها با سرطان دست و پنجه نرم کرد. این بیماری‌ها تأثیراتی اساسی بر حرفه‌ی او گذاشت. ناگزیر تمام کلاس‌هایش را در دهه‌ی نود تعطیل کرد و از عضویت در تقریباً همه‌ی کمیته‌هایی که در آنها مشغول بود انصراف داد. اخیراً مجدداً بسیاری از فعالیت‌هایش را از سرگرفته است، طُرفه اینکه او در تمام مدتِ درگیری با این مشکلات هیچ‌گاه از نوشتن و انتشار نوشته‌هایش دست نکشید. بخش اعظمی از آثار اصلی او (اغلب آنهایی که به موضوعات اجتماعی و سیاسی - فلسفی راجع‌اند) در دهه‌ی نود به رشته‌ی تحریر درآمدند و او حتی متنی درباره‌ی بیماری‌اش نوشت. این متن در سال ۲۰۰۰ با عنوان *مزاحم (L'intrus)* منتشر شد. در حال حاضر (سال ۲۰۱۸)، فیلسوفِ هفتاد و هشت ساله یکی از فعال‌ترین فلاسفه‌ی عصر ماست. او به عنوان سخنران و متفکری معروف به اقصی نقاط دنیا سفر می‌کند و مقالاتی یکی پس از دیگری می‌نویسد. نانسی اینک بیش از هر زمان دیگری زنده است، هم در مقام فیلسوف و هم در مقام یک انسان.

### دو. لکان

نخستین کتابی که نانسی در ۱۹۷۳ چاپ کرد *عنوان حرف*<sup>۲</sup> بود. آن را با همکاری یارِ فلسفی‌اش، فیلیپ لاکو-لابارت<sup>۳</sup>، نوشت. تا به امروز این اثر را بارها به عنوان نوشته‌ای انتقادی بر کار روانکاوِ فرانسوی، ژاک لکان، توصیف کرده‌اند. بی‌آنکه وارد دقایقِ این موضوع شویم، باید گفت که نانسی به طور مستمر به لکان، یا روانکاو به طور کل اشاره می‌کند و اغلب موضعی انتقادی نسبت به آن دارد. در *معنای جهان*<sup>۴</sup>، مفهوم «دیگری» لکانی را به عنوان «مدفوع الاهیاتی»<sup>۵</sup> توصیف می‌کند. خیلی کلی و خلاصه، این همان چیزی است که قبل‌تر هم در *عنوان حرف* بیان داشته بود: نانسی می‌گوید لکان سوژه‌ی متافیزیکی را به پرسش می‌کشد اما این کار را خود به طریقی متافیزیکی می‌کند. از آن زمان به بعد نانسی همچنان انتقادهایی به مفاهیم روانکاو همچون قانون، پدر، دیگری، سوژه و غیره وارد کرده است. نانسی معتقد است اصطلاحات روانکاو دچار رسوباتی الاهیاتی‌اند، اما می‌گوید بسیاری از مفاهیمش آن قدر ارزش دارند که از طریق‌شان بشود اندیشید.

### سه. واسازی

باری لکان کسی نیست که نانسی و لاکو-لابارت دقیقاً در پی خواندنش باشند یا برایش احترام و اهمیت زیادی قائل باشند. ژاک دریدا آن متفکری است که تأثیری نازدونی بر هر دوی آنها گذاشت. نانسی در چند مصاحبه اذعان کرده است که بعد از سارتر، با دریدا بوده است که احساس کرده در فلسفه چیزی جدید و بسیار معاصر متولد شده است. کار دریدا به قدری بر روی آن دو تأثیر داشت که در ۱۹۸۰ کنفرانسی به نام «پایان انسان»<sup>۶</sup> در مورد «دریدا و سیاست» برگزار کردند. این کنفرانس به تحکیم جایگاه استوارِ دریدا در قله‌ی فلسفه‌ی معاصر یاری رساند.

کنفرانس «دریدا و سیاست» برای نانسی و لاکو-لابارت حکم نقطه‌ی آغاز درگیری بیشتر آنها با سیاست را داشت. آنها در همان سال برنامه‌ای فلسفی ریختند تا در باب امر سیاسی به احتجاج پردازند. «مرکز تحقیقات فلسفی امر سیاسی» از ضرورت و خواستِ اندیشیدن به امر سیاسی

1. *Le Toucher*

2. *The Title of the Letter*

3. Philippe Lacoue-Labarthe

4. *Sense of the World*

5. theological excrement

6. *End of the Man*

برآمد و بر ادبیات کور دموکراسی معاصر ما استوار نبود. پس از چند سال فلاسفه‌ای نظیر کلود لوفور و ژان فرانسوا لیوتار سخنرانی‌هایی درخصوص این موضوع ارائه کردند و محصول این سخنرانی‌ها به شکل دو کتاب درآمد: *پس‌نشین‌ی امر سیاسی* (۱۹۹۷) و *بازخوانی سیاست* (۱۹۸۱).

در ۱۹۸۴ نانسو و لاکو-لابارت فعالیت‌های مرکز را متوقف کردند، چراکه به گفته‌ی آنها، نقش این مرکز به عنوان مکان مواجهه<sup>۱</sup> «تقریباً بالکل از پژوهش و پرسش‌گری دور شده بود». مرکز به جای آنکه مکان مشترک دغدغه‌های مشترک باشد، به پاتوق سخنرانی‌های پی‌درپی تبدیل شده بود. علی‌رغم بسته‌شدن مرکز در ۱۹۸۴، دغدغه‌ی نانسو در خصوص امر سیاسی و همچنین اجتماع هرگز توقف نیافت.

البته نانسو بسیار فراتر از یک شاگرد صرف دریدا است. از همان آغاز می‌توان تأثیر فراوان نویسندگان و فلاسفه‌ی [متفاوتی را بر آثار او دید: از ژرژ باتای و موریس بلانشو گرفته تا دکارت، هگل، کانت، نیچه و هایدگر. این نویسندگان در همان کتاب‌های اول نانسو هم حضور داشتند: *گفتار سنکوب*<sup>۲</sup> (۱۹۷۶) و *دستور مطلق*<sup>۳</sup> (۱۹۸۳) درباره‌ی کانت، *قول نظروزرانه*<sup>۴</sup> (که در سال ۲۰۰۱ به انگلیسی ترجمه شد) درباره‌ی هگل، *آگو سام*<sup>۵</sup> (۱۹۷۹) درباره‌ی دکارت و *پارتاژ صداها*<sup>۶</sup> (۱۹۸۲) درباره‌ی هایدگر.

کتابی که نانسو با آن به شهرت رسید *اجتماع بیکار*<sup>۷</sup> (۱۹۸۲) بود که شرحی بر کار باتای است. این اثر موریس بلانشو را بر آن داشت که در کتاب *اجتماع غیرقابل اقرار*<sup>۸</sup> (که در ۱۹۸۸ به انگلیسی ترجمه شد) وارد بحث شود و یادداشت‌های نانسو درباره‌ی باتای را مورد توجه قرار داد. بعدها مجموعه مقالاتی در مورد موضوع اجتماع با عنوان *اجتماع بیکار* در قالب کتاب به طبع رسید. این کتاب در کنار شرح درخشانی که از مسأله‌ی اجتماع به دست می‌دهد، معرف خوبی از نویسنده‌ی آن، یعنی نانسو، است. می‌توان خواندن نانسو را در آن آموخت و تمرین کرد، و این کار چندان ساده‌ای نیست، چون نانسو اغلب کار خود را با شرح کار نویسندگان دیگر آغاز می‌کند و تز خود را در قالب این شرح حال بیان می‌کند. نام این استراتژی خواندن و اندیشیدن و اسازی (دیکانستراکسیون) است و نانسو کار دریدا را در آن ادامه می‌دهد. به همین سبب است که می‌توان *اجتماع بیکار* را متن اصلی و کلیدی نانسو دانست.

علاوه بر اینکه در این اثر او استراتژی اندیشیدن‌اش را عیان می‌کند، می‌توان با این متن عمده‌ترین موضوعات و مضامین فلسفی راه که نانسو در آثار بعدی‌اش هم با آنها دست و پنجه نرم می‌کند، شناخت. این مضامین اغلب حول مسائل سیاسی و اجتماعی می‌چرخد: مسأله‌ی نظیر اینکه چگونه باید جامعه‌ی مدرن‌مان را بسازیم؟ در شرایطی که قرن بیستم را پشت سر گذاشته‌ایم و می‌دانیم پروژه‌های سیاسی‌ای که کوشیدند جامعه را بر اساس نوعی برنامه یا شاکله‌ی تعیین‌شده و مشخص بسازند یکی پس از دیگری به وحشت سیاسی و خشونت اجتماعی منتهی شدند. نانسو در این خصوص آشکارا دولت‌های سوسیالیستی پیشین و نیز دولت‌های نازی و فاشیست سده‌ی بیستم را در ذهن دارد.

وقتی نانسو به تاسی از دریدا متون یک نویسنده را و اسازی می‌کند، به موشکافانه‌ترین طریق ممکن در پی بررسی آن چیزی است که نویسنده نوشته، اما در عین حال، و به‌ویژه، به دنبال چیزهایی است که او نوشته، جایی که تفکر نویسنده از اندیشیدن به یک مسأله پس می‌نشیند، جا می‌زند و بازمی‌ایستد. او به دنبال جایی است که اندیشیدن سکندری می‌خورد. نانسو از پی این لغزش و سکندری خوردن، می‌کوشد گام بعدی را که نویسنده می‌خواسته بردارد (یا باید برمی‌داشته) تا به مسأله‌اش بیندیشد اما هیچ‌گاه چنین نکرده، عیان سازد.

### چهار. اجتماع

نانسو در *اجتماع بیکار* این و اسازی را در ارتباط با غوغایی که به دنبال اعاده‌ی یک اجتماع کوچک و شفاف است به کار می‌گیرد؛ گمیشافتی (Gemeinschaft) که ما را از «از خود بیگانگی» در جامعه‌ی مدرن، از گزلفاشت (Gesellschaft)، خواهد رهانید. تز نانسو این است که

1. place of encounter

2. Le discours de la syncope

3. L'imperatif categorique

4. La Remarque speculative

5. Ego sum

6. La Partage des voix

7. Inoperative Community

8. Unavowable Community

در کانون فکر سیاسی غربی یک‌جور خواست و میل به «اجتماع اصیل» وجود دارد. این خواست چیزی نیست جز خواست قسمی باهم‌بودن بی‌واسطه، خواست چیزی که از این پنداشت توشه می‌گیرد که ما روزگاری در یک اجتماع صمیمی و هماهنگ و همگون با هم می‌زیسته‌ایم، اما این هماهنگی و هارمونی با گذار تاریخ افول کرده است. جامعه‌ی مدرن یا گزلفاشفت نقطه‌ی مقابل اجتماع یا گمیشافت گرم و دنج پیشامدرن است. بر اساس این طرز تفکر ما اینک در جامعه‌ای گمنام به سر می‌بریم که مشحون است از افراد خودخواه، جایی که پیوندهای صمیمی اجتماعی در آن خاطراتی بیش نیستند. این امر، یعنی از بین رفتن پیوندهای اجتماعی، صرفاً منجر به از هم گسیختن جامعه نشده، بلکه سبب ظهور خشونت و افول و سقوط ارزش‌ها و هنجارها و غیره نیز شده است. تنها راه مبارزه و مقابله با این گسیختگی و از هم‌پاشیدگی رجعت به دوران گذشته است، گذشته‌ای که در آن پیوندهای اجتماعی وجود داشتند؛ یا اینکه باید به دنبال اجتماعی در آینده بود که در آن پیوندهای پیشین اعاده شوند. این طرح تاریخی - فلسفی به دیده‌ی نانسی نه تنها از خامه‌ی بسیاری از فلاسفه یا متفکران سیاسی تراویده، بلکه مضمون کانونی جامعه و فرهنگ غربی به طور کلی است. به باور نانسی:

اجتماع از دست رفته یا درهم‌شکسته را می‌توان به تمامی انحا و از سوی تمام پارادایم‌ها مشاهده نمود: خانواده‌ی طبیعی، شهر آتنی، جمهوری رومی، اجتماع مسیحی نخستین، اصناف، کمون‌ها، یا اخوت‌ها - همواره پای یک دوران یا عصر از دست‌رفته در میان بوده است، عصری که در آن اجتماع از بندهایی محکم، هماهنگ و ناگسستنی ساخته شده بود، عصری که در آن اجتماع، پیش از هر چیز معطوف و پاسخگو به خود بود، از خلال نهادهایش، آیین‌هایش، و نمادهایش؛ بازنمایی، و در واقع برنهادن زنده‌ی وحدت، صمیمیت، و خودآیینی درون‌ماندگار خودش. (The Inoperative Community, p.9)

نانسی عمدتاً به عصر رمانتیک آلمانی می‌اندیشد، به ژان‌ژاک روسویی که برای ما آن اجتماع طبیعی اساطیری را که نقطه‌ی مقابل جامعه‌ی مدرن است برجا گذاشت، اما هدف نانسی افزون بر آن، تتبع و بررسی اجتماع‌گرایی معاصر هم هست، اجتماع‌گرایی نظیر السدیر مک‌این‌تایر که از نوعی ضرورت بازگشت به اجتماعات پیشامدرن سخن می‌گویند. این تفکر نوستالژیک که گذشته یا روزهای قدیم بهتر بودند، که ما چیزی را از دست داده‌ایم که در گذشته وجود داشت، پارادایم مشخص و شناخته‌شده‌ای در زندگی روزمره‌ی ما است. این نوستالژی صرفاً مختص به برنامه‌های احزاب سیاسی محافظه کار نیست. نگاهی اجمالی به تبلیغات رسانه‌های مختلف (به‌ویژه تلویزیون) به ما نشان می‌دهد که محصولات تجاری زیادی مدعی‌اند که می‌توانند یک وضعیت بیولوژیک «طبیعی» را به ما برگردانند؛ مثلاً رنگ موی طبیعی. مردم همچنین در زندگی روزمره همیشه ناامیدی و نارضایتی‌شان را [از جهانی که در آن به سر می‌برند] با [عنوان] «جوانان سرکش و وحشی» بیان می‌کنند، یعنی جوانانی که با اجتماعی که آنها در آن به دنیا آمده‌اند، متفاوت و بیگانه‌اند.

البته [این هم] نکته‌ی قابل‌توجهی است که همه‌ی نسل‌ها همیشه به همین نقد دست می‌یازند. به این اعتبار است که نانسی معتقد است خواست اجتماعی اصیل هیچ ارتباط و ارجاعی به یک دوره‌ی زمانی واقعی در تاریخ ما ندارد. این خواست، برعکس، یک‌جور اندیشه‌ی اساطیری است، نوعی تصویر خیالی و پندارین از گذشته. البته خود این تخیل و پندار نوستالژیک معصوم است، منتها وقتی به آغازگاهی برای سیاست اجتماع بدل گردد، آن معصومیت رخت برمی‌بندد. نانسی می‌گوید باید به آگاهی گذشته‌نگر<sup>1</sup> اجتماع و هویت‌اش مشکوک شویم:

خواه این آگاهی خود را به عنوان امری گذشته‌نگر درک کند، خواه فارغ از واقعیت‌های گذشته، به نفع و برای چشم‌اندازی ایدئال یا آینده‌نگر تصاویری از این گذشته بسازد. ما باید به این آگاهی به دیده‌ی تردید بنگریم، به این دلیل که اولاً: به نظر می‌رسد این خواست از آغاز جهان غرب همراهش بوده است: در تمام لحظات تاریخ، غرب قسمی نوستالژی برای اجتماعی آرکائیک که رخت بر بسته، داشته است. غرب همیشه دریغ خسران خویشاوندی، برادری و دوستی و سعادت را خورده است. تاریخ ما با عزیمت اولیس و با آغاز رقابت، نفاق، و دسیسه در کاشخ آغاز می‌شود. در اطراف پنلوپه، کسی که لباس دوستی [و وفاداری به همسر را] از نو می‌بافت و از هم

<sup>1</sup>. retrospective consciousness

می‌شکافت، بدون اینکه هیچ‌گاه قصد کامل‌کردنش را داشته باشد،<sup>۱</sup> مدعیان صحنه‌ی سیاسی و متخاصم جامعه را برپا می‌سازند – بیرون‌بودگی ناب» (The Inoperative Community, p.10).

بگذارید به یک نمونه‌ی معاصر بپردازیم. اجتماع هارمونیک که مک‌این‌تایر از آن حرف می‌زند، اجتماعی است متشکل از هنجارها و ارزش‌های مشترک که میان افرادی هم‌هویت و هم‌زمینه، مشترک است. در غیر این صورت [یعنی فقدان زمینه و هویت مشترک] اجتماع نمی‌تواند دیگر هارمونیک باشد. اگر این گرایش اخلاقی به اجتماعی هم‌هویت را به عنوان خواستی سیاسی برنهییم، دیگر چندان از منطقی بسیاری از ناسیونالیسم‌هایی که امروزه در اروپای غربی وجود دارند، دور نشده‌ایم. البته نیات و مقصودهای کاملاً متفاوتی درکار است، اما صحنه‌ی سیاسی بین‌المللی نشان می‌دهد که خواست یک هویت اجتماعی ناب همچنان می‌تواند به تعارضات خشونت‌آمیز منجر گردد. جنگ‌های بالکان در دهه‌ی نود، که یکی پس از دیگری فوران می‌کرد، نمونه‌ی تلخی از آن است. انگیزه‌های این جنگ‌ها هر چه بوده به کنار، تعلق داشتن به یک گروه قومیتی، معیاری بود که بر اساسش میان خیر و شر، میان ما و آنها، میان صرب‌های اصیل یا کروات‌های راستین و دیگران تمیز داده می‌شد. آنچه در جستجویش بودند قسمی هویت اجتماعی ناب و یکدست بود، هویتی که می‌خواست از ننگ خون دیگری بری باشد.

در موارد دیگر و خوشبختانه کمتر خشونت‌آمیز، نوعی فرهنگ ارزش‌ها و هنجارهای مشترک پایه و اساس هویت اجتماعی است. فلاندری‌ها از اهالی هلند متمایز شده‌اند، گرچه همسایه‌اند، هم زبان‌اند و تقریباً در همه چیز با هم وجه اشتراک دارند. نمونه‌ی دیگر «مسأله‌ی مهاجرت» معاصر است: اغلب از سوی شهروندان یک منطقه این تردید و نگرانی وجود دارد که مهاجران ممکن است هویت آن منطقه را به خطر بیندازد و با به خطر انداختن آن، همسستگی اجتماعی منطقه را تحت تأثیر قرار دهند. به نظر می‌رسد در اروپای غربی و سایر نقاط این هراس وجود دارد که هجوم مهاجران ممکن است زندگی عمومی را آن‌چنان تغییر شدیدی دهد که هویت اولیه‌ی «خودمان» در معرض خطر قرار بگیرد. برای مثال نمادهایی مثل روسری زنان مسلمان، نقش به‌سزایی دارد در این مباحثه و موضوع کانونی مباحثات داغ سیاسی درخصوص هویت و ارزش‌های بسیاری از ملل اروپایی است.

#### الف. درون‌ماندگاری

نانسی میل اشتراکی<sup>۲</sup> [یا جمعی] به نوعی هویت اجتماعی بسته و یکدست و توپُر را با مفهوم درون‌ماندگاری توضیح می‌دهد. واژه‌ی فرانسوی «immanence» به معنای کاملاً با/در نزد خود حاضر بودن است، کاملاً درخود فروبسته بودن. درون‌ماندگاری<sup>۳</sup> در اجتماع بیکار مفهومی است که نانسی از رهگذر آن افقی نگاه ما به هویت و اجتماع را توصیف می‌کند. او به دو نمونه اشاره می‌کند. از یک سو، شیوه‌ای که اجتماعات، ملت‌ها و اقوام می‌کوشند هویت خود را از شعاع تأثیر و نفوذ دیگران محافظت کنند و بر این اساس گرد خودبودگی<sup>۴</sup>، فرهنگ یا ارزش‌های یکپارچه، یکدست و توپُرشان جمع می‌شوند. از سوی دیگر، درون‌ماندگاری<sup>۳</sup> همچنین در رژیم‌های سوسیالیستی پیشین در اروپای شرقی که شکل کمونیستی قانون اساسی را به عنوان مقصد نهایی بشریت می‌فهمیدند وجود داشت. در آنجا هم می‌توان یک‌جور میل به اضمحلال و نابودی بیگانگی اجتماعی و همچنین خواست نوعی باهم‌بودگی بی‌واسطه و شفاف را رصد کرد. غایت نهایی کنش بشر عبارتست از رسیدن به شیوه‌ی شفاف کمونیستی زندگی. تصور بر آن است که با محقق شدن این غایت تمام بیگانگی‌های زندگی کاپیتالیستی از میان خواهد رفت و جامعه درنهایت به طور هماهنگ درنزد خود حاضر خواهد شد.

اجتماع بیکار نانسی با صورتبندی مفصل این پارادایم فلسفی و سیاسی تفکر، همراه با شرحی درباب باتای، به شهرتی بین‌المللی دست یافت. ولی او هیچ‌گاه نظریه‌ای درباب اجتماع نپرداخت، همان‌طور که در سایر موضوعات و مضامین فکری‌اش چنین کاری نکرد. او اغلب موضوعاتی را آغاز و مطرح می‌کند، قطعات و ردپاهایی از تفکر پیش می‌نهد که بعدها در سایر متون بسط‌شان می‌دهد. این منش چندپارگی یا قطعه‌وارگی کار او،

<sup>۱</sup>. پنلوپه شخصیت اسطوره‌ای یونان باستان، کسی بود که به دلیل زیبایی چهره‌اش خواستگاران زیادی داشت. او خواهان اولیس بود اما به دلیل غیبت او، از طریق حیل‌های سعی می‌کرد سایر خواستگاران را از خود دور سازد. حیل‌های او این بود که گفته بود بافتن کفن اولیس را باید به اتمام برساند و سپس در مورد ازدواج تصمیم خواهد گرفت. او هیچ‌گاه فرایند بافتن این کفن را به پایان نرساند – م.

<sup>۲</sup>. communal

<sup>۳</sup>. immanentism

<sup>۴</sup>. selfhood

بعضاً سروکله‌زدن و فهمیدن آثارش را دشوار می‌کند، اما خب از سوی دیگر در تمام کتاب‌ها یا متون او چشم‌اندازهای جدید بسیار و بینش‌های برانگیزاننده‌ای در باب مسائل سیاسی، فلسفی و انتولوژیک معاصر خواهید یافت.

ب. هایدگر و «بودن - با»

اندیشه‌ی نانسی در کنار اشتغال مداوم به آثار فلاسفه‌ی کلاسیکی نظیر کانت، هگل و نیچه، عمدتاً متمرکز بر بازجهت‌دهی به کار مارتین هایدگر، به‌ویژه بعد از دکتری‌اش در ۱۹۸۷ است. کارهای نانسی صرفاً شرح‌حالی بر آرای هایدگر نیستند. برای مثال خوانش نانسی از مفهوم آزادی در کار هایدگر، در کتاب *تجربه‌ی آزادی*، صرفاً بحثی درباره‌ی هایدگر نیست، بلکه به کانت و شلینگ و سارتر هم می‌پردازد. نانسی در پی یک‌جور آزادی «غیرسوپرژکتیو» است، مفهومی از آزادی که می‌کوشد به بنیادِ اگزیستانسیالی بیندیشد که هر نوع آزادی از آن سر برمی‌آورد و آغاز می‌گردد. آزادی به عوض «لیبروم آریتریوم»<sup>۱</sup> کلاسیک، یا همان اراده‌ی آزادِ سوپرژکتیویستی، در پرتاب‌شدگی به جهان و به وجود لانه دارد. نانسی مانند هایدگر بر این واقعیت تأکید می‌کند که آزادی در کار کانت یک‌جور علیت نامشروط<sup>۲</sup> است. در «دومین آنالوژی تجربه» در *نقد عقل محض*، کانت استدلال می‌کند که صورت خاص علیتی که آزادی انسانی است (سوژه به طور «خودانگیخته» عمل می‌کند) دال بر این است که سوژه باید خود را از زمان بیرون بکشد، تا از طریق علیت تجربی تعیین نیابد. بنابراین نظیر *سرشت آزادی بشری*<sup>۳</sup> هایدگر، نانسی آزادی کانتی را به عنوان نوعی آزادی «خودوضعی»<sup>۴</sup> در نظر می‌گیرد، آزادی سوژه‌ای که «فراموش می‌کند» که همیشه پیشاپیش به درون وجود پرتاب شده است، حتی پیش از آنکه تصمیم به آزاد بودن بگیرد. بنابراین باید به آزادی از منظر بنیادِ اگزیستانسیالی‌اش، از منظر هستی‌متناهی‌اش، اندیشید. اگر به آزادی به عنوان یکی از درایی‌ها یا ویژگی‌های سوژه «نامتناهی» بیندیشیم، تمام موجودات متناهی به شکل نوعی ناهمگونی [و عدم‌تجانس با یکدیگر] به نظر می‌رسند، یعنی به عنوان موجوداتی که مانع آزادی می‌اند. نانسی می‌گوید آزادی من جایی که آزادی دیگری می‌آغازد، تمام نمی‌شود، بلکه وجود دیگری [اساساً] شرط لازم برای آزاد بودن است. بدون این پیش‌فرض یعنی «در-جهان-بودن» ما و پرتاب‌شده بودن مان به درون وجود، هیچ آزادی‌ای در کار نیست. به همین دلیل است که کار هایدگر جذاب است، چون او نخستین کسی بود که به این شرط اگزیستانسیالی اندیشید و بر «هستی» آزادی تأمل کرد.

علاقه‌ی نانسی به کار هایدگر به موضوع اجتماع هم بر می‌گردد، یا همان موضوع «بودن - با» (میتزاین) به قول خود هایدگر. نانسی به‌ویژه در کتاب *متکثر تکین بودن*<sup>۵</sup> که در ۱۹۹۶ به رشته‌ی تحریر درآمد، بر این موضوع متمرکز می‌شود. این کتاب همراه با *تفکری متناهی*<sup>۶</sup> در ۱۹۹۰ و *معنای جهان*<sup>۷</sup> در ۱۹۹۳، یکی از مهم‌ترین متون نانسی در دهه‌ی نود و کلا در میان سایر آثار اوست.

نانسی در *متکثر تکین بودن* به این موضوع می‌پردازد که چگونه هنوز می‌توان از یک «ما» یا نوعی تکثر یا بسگانگی، بدون بدل‌کردن آن به یک هویت جوهری و انحصاری و طارد، سخن به میان آورد. امروزه شرایط سخن‌گفتن از یک «ما» چیست؟ نانسی از هایدگر آموخته است که «در - جهان - بودن» ما با دیگران، پیش از آنکه بتوانیم از جدایی میان فرد و اجتماع حرف بزنیم، به ما تعیین [یا قوام] می‌بخشد. ما همیشه پیشاپیش به درون جهان پرتاب شده‌ایم، اما این تقرر یا نهشت حادث<sup>۸</sup> هرگز نمی‌تواند پایه و اساسی باشد برای سخن‌گفتن از یک اجتماع طبیعی یا اصیل. برخلاف ارسطو یا افلاطون ما دیگر نمی‌توانیم به یک بنیاد (فوزیس) متافیزیکی ثابت یا طبیعی بازگردیم. جهان دیگر مخلوق یک نیروی متعالی نیست، جهان مکانی مشخص و تعریف‌شده نیست که ما اشغالش کرده باشیم. مرام فلسفی مدرن، به‌خصوص پس از نیچه، به «حقایق» مطلق و آن‌جهانی پایان داده است. وقتی اجتماع یا باهم‌بودگی دیگر واقعیتی «طبیعی» نیست که در آن بالاصاله مقیم و متوطن گردیم، اجتماع به مسأله‌ای مهم برای فلسفه‌ی سیاسی مدرن تبدیل می‌گردد. علاوه بر آن در زمانه‌ی ما مسأله‌ی اجتماع با پرسش دیگری هم روبه‌روست: اگر اجتماع دیگر مثل

<sup>1</sup>. liberum arbitrium

<sup>2</sup>. unconditional causality

<sup>3</sup>. Vom Wesen der menschlichen Freiheit

<sup>4</sup>. autopoitional

<sup>5</sup>. *Being singular plural/Êtresingulierpluriel*

<sup>6</sup>. *Unpenséefinie/A Finite Thinking*

<sup>7</sup>. *Le sens du monde /Sense of the World*

<sup>8</sup>. contingent positioning

یک هدیه از سوی خدا به ما داده نشده باشد، یا نوعی باهم‌بودگی هارمونیک و همسان‌انگاری با «مردم خود» خودمان نباشد، چگونه باید آن را بفهمیم؟

به دیده‌ی نانسی، هایدگر با این پرسش به شکلی کاملاً مبهم و دوپهلوی برخورد می‌کند و همین برخورد است که همچنان از او فیلسوفی جنجالی و بحث‌برانگیز ساخته است. هرکه در حلقه‌های فلسفی نام هایدگر را ببرد، نیک می‌داند که نامش چه جنجال و هیاهویی برخواهد انگیزد. افزون بر این، همدلی شدید هایدگر با راست، همچنان موجب جنگ و جدل‌های داغی است، به‌ویژه وقتی کسی مثل نانسی مشخصاً به حوزه‌ی اخلاقی و سیاسی می‌پردازد. نانسی منکر این ابهام و تیرگی نیست. برعکس، او آن را آغازگاه کار خود برای تغییرجهت هایدگر قرار می‌دهد. از یک سو استدلال نانسی این است که هایدگر، به رادیکال‌ترین وجه ممکن، تصریح کرده است که هر انسانی (دازاین به قول خودش) همیشه به روی جهان گشوده است. در جهان بودن عبارتست از «با - دیگران - بودن»، و این «بودن - با» خصلتی ذاتی است - اگر هنوز بشود از ذات سخن گفت؛ به‌واقع «بودن - با» ذاتی بی‌جوهر است، «بودن» هر «آنجابودنی»، بنابراین «آنجابودن» همان «بودن - با» است، وجودداشتن عبارت است از هم‌وجودی یا «باهم - وجودداشتن».

به باور نانسی، هیچ دیدگاه رادیکالیزه شده‌ای که به اجتماع به طرز مدرن و حادثی بیندیشد وجود ندارد. ما همیشه «بودن - با» هستیم، منتها این «بودن - با»، دیگر قسمی «باهم - بودن» جوهری برآمده از خصلتی مشترک یا هویت نژادی نیست. از یک سو نانسی به‌خوبی فهمیده که هایدگر وقتی از یک اجتماع حقیقی آلمانی حرف می‌زند، به‌واقع گشودگی و دیدگاه رادیکالی را که خودش برنهاد بود، ترک می‌کند. بر این اساس است که هایدگر در خطابه‌ی ریاستش می‌گوید تنها این اجتماع می‌تواند به وجودی راستین بینجامد. هایدگر بر این باور بود که جنبش ناسیونال‌سوسیالیست می‌تواند راه‌گریزی باشد از وجود ناصیل. ظاهراً هایدگر وقتی مشغول نگارش هستی و زمان بود، تصویری از تحقق یافتن این اجتماع راستین نداشت. او خوانندگان را در یک وضعیت [اگرستانسیال] نامشخص و غیرقطعی قرار داد، منتها این عدم قطعیت مانع از مشارکت او در یک رژیم سیاسی هولناک نشد، از دوختن اندیشه‌اش به جنبش ناسیونال‌سوسیالیست و از همسویی و یکی‌دانستن خود با یکی از آدم‌کش‌ترین رژیم‌های سیاسی کل تاریخ. به نظر خیلی عجیب و غریب است که فیلسوفی مثل نانسی که پایان هر نوع اجتماع درون‌ماندگار را اعلام کرده، به فیلسوفی چون هایدگر که در پی اجتماع آلمانی اصیل است متشبث گردد. چگونه نانسی‌ای که واضحاً علیه هر نوع نوستالژی برای محلی‌گرایی و دهاتی‌بازی قلم می‌زند، مرجعش می‌شود هایدگر؟ هایدگری که به کنج کلبه‌اش در تودن‌اوبرگ خزیده بود؟

همان‌طور که پیشتر گفته شد، دیدگاه نانسی نسبت به هایدگر دووجهی است و خودش هم در مقاله‌ی «تصمیم وجود»<sup>۲</sup> (که در کتاب تفکری متناهی منتشر شده است) به‌روشنی به این موضوع می‌پردازد. از یک سو، او از صورتبندی هایدگر از «بودن - با» الهام گرفته است. از سوی دیگر می‌خواهد از اساس تمام داعیه‌های هایدگر در خصوص اجتماعی اصیل یا راستین را در بوته‌ی نقد بگذارد. بر اساس تحلیل نانسی در متکثر تکین بودن مشخص می‌شود که دقیقاً همین موضوع [یعنی نوعی نوستالژی و میل به اجتماع راستین]، اصلی‌ترین مانع پیش پای هایدگر در تأمل فلسفی‌اش درباره‌ی «بودن - با» بوده است. این نوستالژی همچنین معضل اصلی در ناله‌های اخلاقی و فلسفی معاصر برای یک اجتماع گمشده یا ازدست‌رفته است (گرچه نمی‌توان این دو را از خیلی جهات با هم قیاس کرد). بر این اساس باید نقش مهمی را که اجتماع‌گرایان امروزه ایفا می‌کنند، مورد ارزیابی و تأمل مجدد قرار داد. جریانی که نویسندگان بسیار تأثیرگذاری همچون چارلز تیلور، مایکل سندل و السدیر مک‌ایننتایر دارد.

نانسی به پیروی از هایدگر مسأله‌ی اجتماع را در ژرف‌ترین هسته‌اش بررسی می‌کند. ابهام و تیرگی هایدگر برای او راهنما و نشانی است برای بسط «با»، بسط رابطه‌مندی برساننده‌ی «آنجابودن»، و رادیکال‌کردن آن در آنچه خود تحلیل «هم‌بودی»<sup>۳</sup> می‌خواند. تحلیل هم‌بودی تحلیلی بنیادین است از نحوه‌ی مواجهه‌ی افراد نسبت به یکدیگر و نسبت به جهان و اینکه چگونه این می‌تواند اساسی برای اندیشیدن به اجتماع باشد. به نظر نانسی نقطه‌ی آغاز این تحلیل و تلاش برای اندیشیدن رادیکال به اجتماع به مثابه «بودن - با»، هستی و زمان هایدگر است، اما این کافی نیست.

<sup>۱</sup>. Todtนาberg

<sup>۲</sup>. La decision d'existence

<sup>۳</sup>. coexistentiel

### پنج. هستی‌شناسی

#### الف. جهانی شدن

موضوع اجتماع یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین مضامین در کل کارهای نانسی است، اما مسائل و موضوعات متعدد دیگری هم در کار او هست. نانسی نه تنها اشراف زیادی به بخش بزرگی از تاریخ فلسفه دارد (به کتاب‌های او در مورد کانت، دکارت، هگل و غیره بنگرید)، بلکه موضوعات سیاسی نظیر عدالت، حاکمیت، و آزادی را در آثارش به بحث می‌گذارد و در مورد نحوه‌ی استعمال آنها در دنیایی که به طور روزافزون در حال جهانی شدن است احتجاج می‌کند. او همیشه نظر و دیدگاهی بسیار خاص و یگانه دارد. برای مثال، نانسی کتاب *معنای جهان* را نوشت و در آن به دنبال [اندیشیدن به این] موضوع بود که وقتی می‌گوییم ما داریم در یک جهان زندگی می‌کنیم منظورمان چیست؛ منظورمان چیست وقتی می‌گوییم معنای جهان دیگر در ورای آن قرار ندارد بلکه در درونش است. او می‌گوید جهان و وجود مسئولیت رادیکال ماست، البته منظورش این نیست که ما نسبت به همه چیز و همه کس مسئولیم. قصد نانسی این است که بگوید مسئولیت اخلاقی، حقوقی و سیاسی در وضعیت‌های انضمامی و مشخص مبتنی است بر یک مسئولیت انتولوژیک ازپیشی. از زمانی که معیار یا سنجهی مسئولیت ما دیگر از سوی یک نظم متافیزیکی یا الوهی داده نشده است، در جهانی به سر می‌بریم که در معرض یک وجود عریان<sup>۱</sup> هستیم، بی‌آنکه امکان تثبیت به یک علت بنیادین ازپیشی جهان وجود داشته باشد. به باور نانسی، حادثی بودن وجود عریان در وهله‌ی نخست یک مسأله‌ی اخلاقی نیست، بلکه موضوعی هستی‌شناختی است. در حالی که در جهان فتودالی معنا و مقصود زندگی مشخص و ثابت بود، وجود در دنیای معاصر دیگر نمی‌تواند به یک چارچوب عام متافیزیکی متشبث گردد. به بیان نانسی مسأله‌ی وجود جهانی معاصر چیزی جز همین حادثی بودن نیست. واقعیت این است که امروزه عدم قطعیت‌های فراوانی پیش روی ماست؛ اینکه به وضعیت‌های پیچیده‌ی فراوانی پرتاب شده‌ایم، اما قطعاً قرارگرفتن در این وضعیت دلیل نمی‌شود که از آن بنالیم.

به نظر نانسی «این جهانی شدن»<sup>۲</sup> در وهله‌ی نخست پاسخی است به اقتضائات زمانه‌مان. او می‌پرسد معنای اینکه ما امروزه فکر می‌کنیم در یک جهان زندگی می‌کنیم، چیست. «جهانگیر شدن»<sup>۳</sup> شکل رادیکالی است از در معرض معنا و خود جهان بودن. «معنای جهان» به هیچ وجه امری داده شده از سوی یک خالق نیست. افق باقی مانده این است که جهان، و فقط جهان، آنجاست، فقط جهان وجود دارد. معنا چیزی نیست که ما، در مقام خلفای سکولار خدا، به جهان نسبت دهیم. چنین حکمی فقط تأیید این نظر است که جهان فاقد معناست، یا جهان «ابژه» ای است که یک «سوژه» باید از بیرون بدان معنا ببخشد. به این اعتبار است که نانسی می‌گوید باید به «جهان» همچون موجوداتی بیندیشیم که همیشه پیشاپیش در جهان‌اند. هیچ حرف تازه‌ای در آن نیست و با این حال نانسی مدام تکرارش می‌کند. قضیه به نظر بسیار بدیهی، و حتی مبتذل و پیش‌پا افتاده می‌آید، و این پیش‌پا افتادگی همان چیزی است که امروزه مطرح است. دیگر هیچ امر مستور و پنهانی پشت موضوع جهان نیست. ما باید خود را با این هیچی، با این نیستی، رویاروی کنیم، باید با این «ازهیچ»<sup>۴</sup> جهان رویاروی شویم. این هستی‌شناسی، این منطق انتوس (ontos)، آن چیزی است که نانسی از ما می‌خواهد با آن مواجه شویم، همان‌طور که در یکی از کتاب‌های اخیرش یعنی *خلق جهان یا جهانی شدن*<sup>۵</sup> بیان می‌دارد.

#### ب. واسازی مسیحیت

اندیشیدن از خلال مسأله‌ی جهانی شدن در عین حال برای نانسی به معنای واسازی مسیحیت هم هست. البته واسازی مسیحیت با نقد صرف مسیحیت فرق دارد. مسأله در واسازی مسیحیت این است که آیا اتیسم نقطه‌ی مقابل دین است، یا اینکه آیا دین نوعی منش خودانتقادی نسبت به خود دارد. ما «مدرن‌ها» دوست داریم بگوییم که دیگر مسیحی نیستیم، اما شاید جنبه‌های مسیحی وجودمان آن قدر بدیهی باشند که دیگر به

1. naked existence

2. becoming-worldly

3. becoming worldwide

4. ex nihilo

5. *La création du monde ou la mondialisation*



سپهر آگاهی‌مان نمی‌آیند. برای مثال این پرسش را در نظر بگیرید که آیا وجود ما معنایی دارد یا خیر. این فکر که وجود در واقع معنایی دارد و اینکه این معنا از سوی یک چیز خودبنیاد (خواه خدا یا یک سوژه) به وجود مُلصق شده است، به یک اندازه در ایتیسم و مسیحیت حاضر است. حتی این مُدعای نیهیلیستی که می‌گوید وجود بی‌معناست از همین فکر می‌آغازد.

بنابراین نانسی می‌کوشد به «معنای جهان» از منظر شرایط استعلایی وجودمان بیندیشد. جهان یک ایتیسست جهانی است که در آن دیگر معنا به جهان مُلصق نشده است، بلکه معنا شرط «در - جهان - بودن» ما فی‌نفسه است. جهان معنا ندارد بلکه خودش معناست، و این وجود عریان دال بر این است که ما باید در معنایی که خود ما هستیم وجود داشته باشیم، و دیگر نمی‌توانیم در پس پشت معنایی از زندگی پنهان شویم که از پیش مفروض شده است. ما در معرض جهان و خودمان هستیم، و این است معنای وجود.

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که نانسی خود را به تأیید وضع موجود، یعنی جهان آن‌گونه که هست، محدود می‌کند و ظاهراً بر این تصور عام مُهر تأیید می‌زند که از زمان سقوط دولت‌های سوسیالیستی سابق به بعد ما در نوعی انسانیت متکامل به سر می‌بریم. به خصوص به نظر می‌رسد که دیگر نمی‌توانیم با «خیر» [و درست] بودن برخی موضوعات مخالفت کنیم؛ اینکه حقوق بشر هست، آزادی‌های فردی و مأموریت‌های انسان‌دوستانه‌ی سازمان ملل برای حفاظت از نظم اخلاقی جهانی هست و غیر ذلک. [برعکس اما] تزی نانسی چیزی نیست جز به چالش کشیدن خود آن مفهوم و دیدگاه. به باور من به طور کلی کار نانسی زمانی جذاب می‌شود که به شکل نقدی تند، آن خیریت یا درستی سیاسی یا فلسفی را نشانه می‌رود.

### ش. حاکمیت

نانسی هم در آثار متقدم‌ترش همچون *فراموشی فلسفه* در ۱۹۸۶، و هم در متن‌های دیگری نظیر *تغییر جهان* در ۱۹۹۸، به شکل منحصر به فرد و یگانه‌ای بدیهیات و رتوریک زمانه‌ی ما را به پرسش می‌کشد. بی‌تردید این به این معنا نیست که او فقط یک فیلسوف اجتماعی یا سیاسی است. به بیان او اگر قرار باشد فلسفه امروزه به کار گرفته شود [و در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی مداخله کند]، پیش از هر چیز وظیفه و کارش فلسفیدن است. بگذارید با ذکر یک مثال قضیه را روشن کنیم.

می‌بینیم که با افزایش روزافزون مأموریت‌های سازمان ملل متحد، این نهاد می‌کوشد، با یا بدون موفقیت، کانون‌های بالقوه‌ی ناآرامی را فرونشاند و از آن طریق نظم جهان را حفظ نماید. این سازمان می‌خواهد از طریق مداخلات انسان‌دوستانه قوانین بین‌المللی را در جاهایی که نقض می‌شوند پیاده سازد. این مداخلات ظاهراً نشان می‌دهند که دیگر هیچ حاکمیتی در کار نیست، دیگر هیچ اعلان جنگی از سوی یک حاکمیت خطاب به حاکمیتی دیگر وجود ندارد، بلکه صرفاً با متشبه شدن به قوانین بین‌الملل به نام انسانیت به طور کل طرفیم. نانسی می‌گوید با این حال نشانه‌ها و سمپتوم‌های فراوانی هست که نشان می‌دهد حاکمیت هنوز در سیاست معاصر نقش ایفا می‌کند، البته به شکلی کم‌رنگ و پوشیده. این بی‌میلی به سخن‌گفتن از حاکمیت از یک سو، و به کارگیری تام ارزش‌های نمادینش از سوی دیگر، انگیزه‌های نانسی برای نوشتن متنی درباره‌ی جنگ خلیج بودند. او در این متن بررسی کرد که هنوز در تفکر سیاسی و اجتماعی معاصر حاکمیت چقدر نقش دارد. نقش کم‌رنگ حاکمیت در غرب و بازگشت ضعیفش در جنگ خلیج، موضوعی است که او آگاهانه می‌خواهد بدان پردازد، به جای آنکه فراموشش کند. نانسی در این تحلیل از این شعار کارل اشمیت الهام گرفته است: قصد آن کس که از انسانیت سخن می‌گوید، فریب است. حتی اگر دولتی ادعا کند که به نام و به خاطر انسانیت جنگی برپا می‌کند، بر یک مفهوم جهان‌شمول تفوق و تحکم می‌باید تا آن را به صورت تخاصمی علیه مخالفان و دشمنانش به کار گیرد. اشمیت توضیح می‌دهد که جهانی که دارد جهانگیر می‌شود می‌خواهد از دشمنانش مشروعیت‌زدایی کند و آنها را مجرم جلوه دهد. دیگر فقط نگره‌داشتن دشمن پشت مرزهایش کافی نیست؛ او را در درون مرزهای ملی خودش دنبال می‌کنند و به نحوی اخلاقی صلاحیت و مشروعیتش را تخطئه می‌کنند. او آشکارا ناانسان می‌شود؛ او از نظم و مرام اخلاقی انسانی سقوط می‌کند، او یک ستیزه‌جوی نامشروع است، همان‌طور که حکومت ایالات متحده زندانیان طالبان را به این نام می‌خواند.

## هفت. هنر و فرهنگ

در نهایت می‌خواهم به این موضوع اشاره کنم که نانسو فیلسوف بسیار پرنفوذی در حوزه‌ی هنر و فرهنگ هم است. او پیشتر در سال ۱۹۷۸ کتابی با لاکو - لآبارت درباره‌ی رمانتیسم اولیه‌ی برادران شلگل نوشت. نام کتاب *مطلق ادبی*<sup>۱</sup> بود و بحث دامنه‌داری در مورد رمانتیسم ینا، Frühromantik آلمانی، یا همان رمانتیسم اولیه به راه انداخت: مکان و جمعی از برادران آگست ویلهلم و فردریش شلگل (و تاحدی هم نوالیس و شلینگ). این کتاب به بررسی و مرور نشریه‌ی Athenaeum می‌پرداخت که برادران شلگل در ینا منتشر می‌کردند، که از آن پس هم یک حلقه‌ی ادبی برپا ساختند. لاکو - لآبارت و نانسو بر موضوع ادبیاتی متمرکزند که خود را به عنوان یک کار [یا اثر]<sup>۲</sup> (یا همان oeuvre فرانسوی) محقق می‌کند: نویسنده خود را در کار ادبی‌ای که دارد می‌نویسد، تولید می‌کند (یا می‌سازد) و در نتیجه او به عنوان سوژه، [یعنی به عنوان] متکا و پایه‌ی این اثر، خودش به یک کار مبدل می‌شود، یک فرد خودساز یا خودتولیدگر. *مطلق ادبی* به این واقعیت اشاره دارد که حجم زیادی از این مضامین رمانتیک هنوز هم نقش به‌سزایی در جامعه‌ی مدرن ما بازی می‌کنند.

نانسو در کنار علاقه‌اش به ادبیات، فیلم، تئاتر و شعر، همچنین مقالات زیادی در مورد کاتالوگ‌های هنری، به‌ویژه در رابطه با هنر معاصر نوشته است. نانسو در دوره‌های زمانی متفاوت، همچنین بعضی از کارهای خود را به همراه هنرمند فرانسوی، فرانسوا مارتین، ارائه داده است. می‌توان تأملات فلسفی او را در مورد قوانین هنر به طور عام در کتابش با نام *موزه‌ها*<sup>۳</sup>، که در ۱۹۹۴ به طبع رسید، خواند. در این اثر تر هگل در مورد مرگ هنر در کانون توجه قرار می‌گیرد. همچنین متنی از او متعلق به سال ۱۹۹۲ در موزه‌ی لوور پاریس هست که در مورد نقاشی «مرگ باکره» از نقاش ایتالیایی، کاراواجو، است. این متن پیش‌تر در ۱۹۹۳، در یکی از شماره‌های نشریه‌ی *پاراگراف*، که در آن شماره کلاً به بررسی اندیشه‌های نانسو پرداخته بود، منتشر شد. نانسو در نقاشی کاراواجو به دنبال درک دیگری از هنر است. نقاشی نوعی بازنمایی جهان تجربی نیست - برخلاف تصور افلاطونی و متافیزیکی - بلکه بازنمایی جهان، معنا و وجود است:

از درون (این) نقاشی تا بیرون (این) نقاشی، هیچی نیست، هیچ راهی نیست. آنجا نقاشی هست، ما هستیم، به طور نامشخصی، بطور مشخصی. در اینجا (این) نقاشی [راه] دسترسی ماست به این واقعیت که ما دسترسی/راه نمی‌یابیم - نه به درون و نه به بیرون خودمان. بنابراین ما وجود داریم. این نقاشی [کاراواجو] آستانه‌ی وجود را به تصویر می‌کشد. در این شرایط، نقاشی کردن به معنای بازنمایی نیست، بلکه صرفاً به معنای برنهادن بنیاد، تار و پود، و رنگیزی آستانه است (in Kamuf p.(ed), *Paragraph*, 1993, p. 115).

نانسو در سال ۲۰۰۱ *بدهت فیلم* را منتشر کرد، کتابی درباره‌ی فیلمساز ایرانی عباس کیارستمی. او در این کتاب می‌نویسد:

سینما ارائه‌دهنده‌ی (یعنی باید گفت به‌اشتراک‌گذارنده‌ی) (ارتباط‌دهنده‌ی/منتقل‌کننده‌ی) شدت یک نگاه به جهان است که خود جزء و قسمتی از آن است (فیلم به معنای اخص کلمه همچون یک ویدئو و تلویزیون، و در عین حال عکاسی و موسیقی: این موضوعات دوباره مطرح می‌شوند). سینما بخشی از جهان است، دقیقاً به این معنا که در ساختار جهان (آن طور که اینک هست) سهم داشته است: همچون جهانی که از آن نگرستن به امر واقع تماماً جایگزین هر نوع دیدن، پیش‌بینی و پیش‌نگری می‌شود... واضحاً مشخص می‌شود که فیلم‌ها (البته با عکاسی و با آغاز با آن: کیارستمی هیچ‌گاه این را فراموش نمی‌کند و باید در این مورد صحبت کرد) تفاوت بسیار زیادی دارد با گرایش نسبتاً تازه به [بیان] حالات ادراک‌شده‌ی تجربه (داستان‌ها یا احساسات، اسطوره یا رویا و غیره). سینما بسیار فراتر از آن نقش رسانه‌ای که دارد، یک سوبه‌ی دیگر هم دارد: جنبه‌ی نگرستن، و اینکه امر واقع تا آنجا واقعی است که بدان نگرسته شود. همه‌ی اینها به صورت یکجا است، فیلم همه‌جا حاضر است، می‌تواند همه‌چیز را دربرگیرد، از این سوی زمین تا آن سویش... (The Evidence of Film, p. 20).

<sup>۱</sup>. *L'absolulittéraire*

<sup>۲</sup>. work

<sup>۳</sup>. *Les Muses*

نانسی همچنین متون فراوانی در مورد هنر در نشریات بین‌المللی متعددی به رشته‌ی تحریر درآورده است. متونی درباره‌ی بودلر، رابطه‌ی بین تصویر و خشونت، مسأله‌ی بازنمایی در هنر، قانون ادبیات، درباب هلدلین، درباره‌ی هنرمند معاصر کاوارا<sup>۱</sup> و سون-گی<sup>۲</sup> و حتی در مورد موسیقی تکنو. گویا هیچ چیز با نانسی فیلسوف بیگانه نیست.

منابع و آثاری برای مطالعه‌ی بیشتر

آثار نانسی:

- La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel), Paris, Galilée, 1973.
- La titre de la lettre, Paris, Galilée, 1973 (with Philippe Lacoue-Labarthe)
- Le Discours de la syncope. I. Logodaedalus, Paris, Flammarion, 1975.
- L'absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand, Paris, Seuil, 1978 (with Philippe Lacoue-Labarthe).
- Ego sum, Paris, Flammarion, 1979.
- Le partage des voix, Paris, Galilée, 1982.
- La communauté désœuvrée, Paris, Christian Bourgois, 1983.
- L'Impératif catégorique, Paris, Flammarion, 1983.
- L'oubli de la philosophie, Paris, Galilée, 1986.
- Des lieux divins, Mauvezin, T.E.R, 1987.
- L'expérience de la liberté, Paris, Galilée, 1988.
- Une Pensée Finie, Paris, Galilée, 1990.
- Le poids d'une pensée, Québec, Le griffon d'argile, 1991.
- Le mythe nazi, La tour d'Aigues, L'Aube, 1991 (with Philippe Lacoue-Labarthe)
- La comparution (politique à venir), Paris, Bourgois, 1991 (with Jean-Christophe Bailly).
- Corpus, Paris, Métailié, 1992.
- The birth to presence, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Les Muses, Paris, Galilée, 1994.
- Être singulier pluriel, Paris, Galilée, 1996.
- Hegel. L'inquiétude du négatif, Paris, Hachette, 1997.
- L'Intrus, Paris, Galilée, 2000.
- Le regard du portrait, Paris, Galilée, 2000.
- La pensée dérobée. Paris, Galilée, 2001.
- The evidence of film. Bruxelles, Yves Gevaert, 2001.
- La création du monde ou la mondialisation. Paris, Galilée, 2002.

آثار ترجمه‌شده‌ی نانسی به زبان انگلیسی:

<sup>1</sup>. Kawara

<sup>2</sup>. Soun-gui

- *The Inoperative Community* (1991). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- *The Birth to Presence* (1993): Stanford University Press.
- *The Experience of Freedom* (1993). Stanford University Press.
- *The Gravity of Thought* (1997). New Jersey: Humanities Press.
- *Retreating the Political* (1997). With Lacoue-Labarthe (edited by Simon Sparks). London: Routledge.
- *The Sense of the World* (1998). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- *Being Singular Plural* (2000). Stanford University Press

آثاری درباره‌ی نانسی:

- Bernasconi R., On deconstructing nostalgia for community within the West: the debate between Nancy and Blanchot, *Research in Phenomenology*, 23, 3-21, 1993.
- Derrida J., *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.
- Devisch I., A trembling voice in the desert. Jean-Luc Nancy's re-thinking of the space of the political, *Cultural Values*, 4(2), 239-255, 2000.
- Devisch I, La «Négativité Sans Emploi». *SymposiumIV(2):167-87*, 2000.
- Devisch I, 'Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap' (Uitgeverij Peeters, Leuven, 2003, forthcoming)
- Dow K., Ex-posing identity: Derrida and Nancy on the (im) possibility. *Philosophy and Social Criticism*, 19 (3-4), 261-271, 1993.
- Kamuf P.(ed.), Paragraph. *On the Work of Jean-Luc Nancy*, 16(2), 1993.
- May T., The community's absence in Lyotard, Nancy and Lacoue-Labarthe. *Philosophy Today*, 275-284, 1993.
- May T., *Reconsidering difference. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1997.
- Sheppard D. e.a., *On Jean-Luc Nancy. The sense of philosophy*, London, Routledge, 1997.
- *Studies in Practical Philosophy* 1(1), 1999 (fully dedicated to the work of Nancy).