

نه/ما. دموکراسی نیچه‌ای ژان لوک نانسی^۱

فردریک نیرا

برگردان: نریمان جهانزاد

«معنای نیهیلیسم چیست؟ اینکه والاترین ارزش‌ها ارزش خود را از دست می‌دهند. هدفی در کار نیست؛ "چرا؟" پاسخی نمی‌یابد»: قول معروف نیچه ما را بر آن می‌دارد که نیهیلیسم را عملیاتی مخرب و ویرانگر تعبیر کنیم (نوعی ارزش‌زدایی، بی‌هدفی یا فقدان پاسخ).^(۱) اما این تعبیر نمی‌تواند سویی‌سازنده‌ی^۲ نیهیلیسم را دریابد، سویی‌سازنده‌ی آن را دقیقاً همچون سازه‌ای پارادوکسیکال و خطرناک تعریف کرد، یعنی حضور هم‌زمان نوعی ویرانگری ناقص و قسمی ساختن مستمر و مداوم.^۳ این همان چیزی است که ژان لوک نانسی آن را «استراکشن»^۴ می‌نامد:

هم‌زمانی ناهماهنگ اشیاء یا موجودات، حادثی‌بودن^۵ تعلق آنها به یکدیگر، پراکندگی کثرت سیماها، گونه‌ها، نیروها، اشکال، تنش‌ها، و شورمندی‌ها (غرایز، رانه‌ها، تمایلات و تکانه‌ها). در این کثرت، ارزش هیچ نظمی بیش از نظم‌های دیگر نیست: گویی مقدر است که همه‌ی آنها (غرایز، واکنش‌ها، تحریک‌پذیری‌ها، اتصالات، تعادل‌ها، کاتالیزرها، متابولیسم‌ها) به هم برخورد کنند یا در یکدیگر منحل شوند و در هم آمیزند.^(۶)

استراکشن نه آشوب محض است و نه نظم و ترتیب صرف. استراکشن به عنوان نوعی مجاورت بی‌معنا^۷ حال و اکنون ما، واقعیت اجتماعی‌مان، و بی‌شک، آینده‌ی ما را تعریف می‌کند. فلسفه‌ی نانسی می‌کوشد تا جای ممکن به استراکشن نزدیک بماند تا هم جنبه‌ی مثبت‌اش را نشان دهد و هم خطراتی را که در خود دارد. در واقع مخاطره‌ی عمده‌ی زمانه‌ی ما فقط پذیرفتن این وضعیت استراکشن نیست، بلکه مشارکت فعال در تولید آن هم هست، مشارکتی بی‌قید و بند و عاری از هرگونه شرم یا فاصله‌ای. مشارکت در استراکشن عبارتست از این نگاه که همه‌چیز می‌تواند بر روی یک صفحه‌ی افقی یکسان و واحد قرار گیرد، دقیقاً مثل موضوعاتی که می‌توانیم در یک فهرست پشت سر هم ردیف کنیم: یک خرس قطبی، تأسیسات برق هسته‌ای، آدم بی‌خامان، تلفن همراه. از چنین چشم‌اندازی (چشم‌اندازی بدون نوعی چشم‌اندازباوری^۸) همه‌چیز صاف و مسطح^۹ می‌شود، همه‌چیز تبدیل به ابژه می‌گردد، همه‌چیز برابر و هم‌ارز^{۱۰} می‌شود. در اینجا ممکن است هستی‌شناسی مشهور به ابژه-محور^{۱۱} در ذهن‌مان تداعی شود، شاید هم کابوس نیچه را به یاد آوریم.

چگونه از شر این کابوس خلاص شویم؟ چگونه برابری و هم‌ارزی ابژه‌ها را در هم شکنیم؟ چگونه فاصله‌ای را بیابیم که ما را خارج از جهان قرار ندهد، و بازتولیدکننده‌ی یک زندگی آن‌جهانی یا یک جهان ناپیدا نباشد؟ تنها راهش بازاندیشی در یک فلسفه‌ی اگزیستانس^{۱۲} است، یعنی لحاظ کردن هستی‌شناسی مطابق با اگزیستانس. نانسی می‌گوید، هر موجودی «متکثر تکین» است: او خودش است و بیش از خودش.^{۱۳} این بیشی یا مازاد^{۱۴} حاکی از حضور یا تقرر نوعی بیرون در قلب هر موجود است. نه یک بیرون^{۱۵}

¹ Neyrat, Frédéric, *No/Us the Nietzschean Democracy of Jean-Luc Nancy*, Diacritics, Vol. 43, Number 4, 2015, pp. 66-87.

² Constructive side

³ Partial destruction and an ongoing construction

⁴ struction

⁵ contingency

⁶ Meaningless juxtaposition

⁷ A perspective without a perspectivism

⁸ flat

⁹ equivalent

¹⁰ Object-oriented ontology

¹¹ Philosophy of existence

¹² more than itself

متعالی، نه یک سپهر و بُعد ماورایی، بلکه «بیرونی که نسبت به جهان خارجی نیست بلکه جهان را در خود می‌گشاید.»^(۳) این بیرون همیشه پیشاپیش از درون‌ماندگاری می‌گسلد و هر اگزیستانسی را در معرض موجوداتِ اگزینده^۲ [موجوداتِ در حال اگزیدن] قرار می‌دهد. مطابق با این چشم‌انداز اگزیستانسیال، هر اگزیستانسی هم-اگزیستانس^۴ است. به این اعتبار، استدلال من آن است که فلسفه‌ی نانسی یک اگزیستانسیالیسم جدید است، نوعی اگزیستانسیالیسم رادیکال فراتر از چارچوب اندیشه‌ی مارتین هایدگر و ژان پل سارتر، که نظریه‌شان در باب اگزیستانس را به دازاین (در تمایز از زندگی) یا بشر (در تمایز با امر «فی‌نفسه») محدود کردند.

چگونه باید هر تکینگی را بدون ارزیابی و سنجش آن بر اساس اصل هم‌ارزی‌ای که در جوامع معاصر تداول یافته بازشناخت؟ چگونه می‌توان از سیاستی سخن گفت که هم-اگزیستانسی [هم-وجودی] و در-اشتراک-بودن را ملحوظ بدارد و بتواند با هم‌ارزی خاص‌بودگی‌ها^۵ مقابله کند؟ هم‌ارزی‌ای که محصول سرمایه‌داری، یا بطور مشخص‌تر، آنچه من سر-اقتصاد^۶ می‌خوانم، است. سر-اقتصاد امور جایگزین‌پذیر^۷ را بسط و گسترش می‌دهد. نانسی در برابر این سر-اقتصاد و هم‌ارزی مرگ‌بارش، در پی مفهوم برداشتی نو از دموکراسی است: یک «دموکراسی نیچه‌ای» که به ما مجال و امکان دوباره «ما» گفتن دهد. یک دموکراسی نیچه‌ای؟ آیا این یک‌جور ناسازگویی محال نیست؟ آیا نیچه با هر شکلی از دموکراسی مخالف نبود؟ در غروب بت‌ها می‌خوانیم که «دموکراسی همواره شکل رو به افول سازماندهی قدرت بوده است... شکل فروپاشی دولت.»^(۴) برای رفع تردیدهایی از این دست، باید بگویم که صفت «نیچه‌ای» در نظام فلسفی نانسی کارکرد خاصی دارد: اینکه نگذارد «ما»، در-اشتراک-بودن و اجتماع از دست آن بیفتد (یا مازاد)، بیرون و شکاف خلاص شوند. شکاف، مازاد یا بیرونی که بدون آن نه جهانی درکار خواهد بود و نه اگزیستانسی. دموکراسی نیچه‌ای نانسی منکر و نافی هر شکلی از سیاست هویت^۸ است. اجتماع می‌بایست بی‌شکل^۹ باشد، بدون اصل (آرچه^{۱۰}) ای که بتواند آن را تعریف و تحدید کند؛ پس از این نظر، یک دموکراسی نیچه‌ای باید آنارشستی باشد.

می‌خواهم آن را یک گام پیش‌تر برم و «ما»ی برآمده از دموکراسی نیچه‌ای را این‌گونه بنویسم: ما/نه. ما/نه (no/us) را باید به دو زبان خواند: nous که به فرانسوی یعنی همان «ما»، و no us (ما نه) در انگلیسی. نه/ما هم زمان امکان و عدم امکان اجتماع است که نمی‌گذارد اجتماع هویتی محض یا جوهری توتالیت^{۱۱} باشد، همچنین از پاشیدگی^{۱۱} محض آن، یعنی غیاب اجتماع، جلوگیری می‌کند. ما/نه شاید تنها نام برای سوژه‌ی جمعی‌ای باشد که یارای زیستن در استراکشن را دارد.

اگزیستانسیالیسمی رادیکال

با وام‌گیری عبارتی مشهور از آلفرد نورث وایتهد می‌خواهم ادعا کنم که فلسفه‌ی نانسی تلاشی است برای خلاصی یافتن از دست «مغالطه‌ی عینیت منحرف‌شده»^{۱۲} موجودی که بی‌توجه به اگزیستانس [وجود انضمامی و واقعی] قابل تصور باشد. به این ترتیب، من فلسفه‌ی نانسی را نوعی اگزیستانسیالیسم رادیکال تعریف می‌کنم.

¹ surplus

^۲ واژه‌هایی که در متن با حرف بزرگ نوشته شده‌اند، در ترجمه بصورت برجسته (bold) نشان داده شده‌اند. -م.

³ Existing beings

⁴ Co-existence

⁵ equivalence of the peculiarities

⁶ Archi-economy

⁷ substitutable

⁸ Identity politics

⁹ figureless

¹⁰ arche

¹¹ dissemination

^{۱۲} fallacy of misplaced concreteness. یا مغالطه‌ی «واقعیت منحرف‌شده»، «کنه و وجه» یا «هیچ نیست جز». در این مغالطه یک امر انتزاعی (چه

باوری انتزاعی چه یک فرضیه، چه یک وجه یا صفت یک پدیده) به مثابه کل واقعیت وجودی و انضمامی آن تلقی می‌شود. -م.

گرچه فلسفه‌ی نانسی بی‌شک به‌واسطی و ژاک دریدا پیوند خورده است، هدفِ غایی اندیشه‌ی وی و اساسی متافیزیک نیست. بلکه نانسی اگزیستانس را هم در تکینگی‌اش و هم در نسبت‌اش با در-اشتراک-بودن ارزیابی می‌کند.

بگذارید واضح بگویم: نمی‌خواهم هیچ پیوستگی‌ای میان نانسی و سارتر، یا به اصطلاح اگزیستانسیالیسم فرانسوی برقرار کنم. بر عکس، اتفاقاً مسأله این است که دریابیم سارتر چگونه در درک اگزیستانسیالیسم راستین ناکام ماند. اگزیستانسیالیسم نانسی ریشه در مواجهه با دو متفکر متفاوت دارد: ژرژ باتای و مارتین هایدگر. تحلیل‌های اجتماع بیکار^۱ که به «بی‌خویشی [برون‌ایستی]»، «تجربه‌ی درونی»، اجتماع به منزله‌ی نوعی «بی‌خویش-بودن»، «فراروی یا مازاد حاکم»^۲ و غیره اختصاص یافته است، نشان می‌دهد می‌دهد آن پیشوندی^۳ که فلسفه‌ی نانسی را صرف می‌کند^۴ باتایی است: بیرون (ek-) برون-ایستی و ex-perience (تجربه).^۵ نانسی نانسی با ارجاع به باتای، در علامت نقل قول، می‌نویسد «وجود "از خود به‌در" است»^۶ و این تنها تعریف ممکن از اگزیستانس است.^۷ بر این اساس، پروژه‌ی هستی‌شناختی نانسی در پی واردکردن رد و نشانِ باتایی به فلسفه‌ی هایدگری است. در واقع، نانسی می‌گوید تحلیل «اگزیستانسیال» می‌بایست نه بر محور دازاین (یک انتزاع نابجا و منحرف‌شده) که بر اساس میت‌دازاین^۸ (آنجا-بودن-با)^۹ و میتزاین^{۱۰} (بودن-با) سامان یابد. بنابراین او عملاً تجربه‌ی باتایی از اجتماع را در هستی و زمان وارد می‌کند. مرادم «تجربه» است، نه «تفکر». تجربه (ex-perience) به معنی بی‌خویشی: ek-stasis، یا بیرون بودن یا برون-ایستی. این موضوع به‌تصریح در عبارات پایانی اجتماع بیکار بیان شده که فراخوانی است واقعی به تجربه: «در اینجا، باید حرف خودم را قطع کنم: به شما بستگی دارد که امکان به بیان درآمدن به آن چیزی دهید که هیچ‌کس، هیچ سوژه‌ای، نمی‌تواند بگوید، و نیز به آنچه ما را در اشتراک نمایان و آشکار می‌کند.»^{۱۱}

در کوشش نانسی برای تأکید بر اینکه چگونه دازاین نهایتاً مانع از آن می‌شود که ما دریابیم وجود هم متکثر است و هم ازخود-به‌در، [اندیشه‌ی] باتای اساسی و ضروری است. برای روشن‌کردن تأثیر [وارد کردن اندیشه‌ی] باتای در [فلسفه‌ی] هایدگر، بگذارید دو خوانش متفاوت از هستی و زمان را در ذهن داشته باشیم: خوانش نانسی و خوانش گراهام هارمن،^{۱۲} یکی از طلیعه‌داران تفکر ابژه-محور. ولی اول باید به یاد داشته باشیم که هایدگر میان امر مقولی و امر اگزیستانسیال تمایز قائل می‌شود: امر «مقولی»^{۱۳} مربوط است به تقرر و حضور ابژکتیو، درصورتیکه امر «اگزیستانسیال» راجع است به در-جهان-بودن (شامل اصطلاحات زمان‌مندی و مکان‌مندی، نامستوری، تفسیر، فهم و غیرذلک). هارمن، در [کتاب] ابزار-بودن،^{۱۴} بسط و اطلاق تحلیل توی دستی^{۱۵} (Zuhandenheit) به همه‌ی موجودات، از جمله دازاین، را اساسی می‌داند: «تحلیل ابزاری مشهور برای همه‌ی باشندگان مناسب و معتبر است.»^{۱۶} بسط و اطلاق مقولی [تحلیل] توی دستی به تمام موجودات، به هارمن این امکان را می‌دهد که فلسفه‌ی ابژه-محور پیروانند، یعنی همه‌چیز را به شأن و جایگاه ابژه‌ها بازگرداند. در جهان هارمن، ابژه‌ها با یکدیگر جمع می‌شوند و کنارهم قرار می‌گیرند: «انسان‌ها، سگ‌ها، درختان بلوط و توتون دقیقاً بر همان بنیادی استوارند که بطری‌های شیشه‌ای، چنگال‌ها، آسیاب‌های

¹ Inoperative community

² Sovereign excess

³ prefix

⁴ inflect

^۵ نیرا در اینجا با جدا کردن ex (به معنای بیرون) در واژه‌ی experience به برون-سو بودن تجربه اشاره دارد. واژه‌ی experience از experientia لاتین می‌آید، به معنای دانش حاصل از سعی و آزمون‌های مکرر است، که ریشه‌ی آن به experiri لاتین برمی‌گردد و متشکل است از دو جزء ex و peritus به معنای مجرب، متخصص، کوشا و فعال-م.

⁶ Being is out of itself

⁷ Mitdasein

⁸ Being-there-with

⁹ Mitsein

¹⁰ Graham Harman

¹¹ categorical

¹² Tool-being

¹³ Readiness-ti-hand

بادی، شهاب‌سنگ‌ها، تکه‌های یخ، آهن‌رباها و اتم‌ها.»^(۸) فلسفه‌ی نانسی، برعکس، بر بسط اگزیستانسیال استوار است که تکنیکی هر موجود را در یک در-جهان-بودن یکسان لحاظ می‌کند بی‌آنکه به هم‌ارزی و برابری‌ای فروغلتد که هستی‌شناسی ابژه-محور بدان راه می‌برد.^(۹) هدف چنین پروژه‌ی فلسفی‌ای بسط و گسترش سپهر ابژه‌ها نیست (سرمایه‌داری خوب بلد است چگونه این کار را بکند) بلکه می‌خواهد قلمرو اگزیستانس را به ورای سپهر سوژه گسترش دهد.^(۱۰)

بگذارید بر روی این نکته که سوءتفاهم‌های بسیاری به بار آورده است قدری درنگ کنیم: تأکید می‌کنم سوژه، و نه سوژه‌ی انسانی. مدافعان اندیشه‌ی ابژه-محور به نظر مدعی‌اند که، از امانوئل کانت تا هایدگر، صریحاً پای سوژه‌ی انسانی در میان بوده است. اما، کانت و هایدگر، وقتی درباب عقل، تناهی یا دازاین صحبت می‌کنند، هر سوژه‌ای^۱ را مطمح نظر دارند. حتی اگر سوژه ساکن یک کلهکشان دوردست هم می‌بود، یا حتی اگر با یک هوش مصنوعی طرف می‌بودیم، به همان شکل ضرورت داشت که او را بر اساس عقل‌اش (توانایی او در اندیشیدن فراتر از محاسبه‌گری محض)، تناهی‌اش (حد اگزیستانسیالش) و دازاین‌اش (آنجا-بودن‌اش) تحلیل نمائیم.^(۱۱) آنجا-بودن، و نه *réalité humaine* (واقعیت انسانی): این ترجمه‌ی غیردقیق اولیه‌ی دازاین به فرانسوی بود که سارتر در هستی و نیستی بکار برد. بی‌شک معنای دازاین با این ترجمه‌ی نادرست فرق دارد: الف) آنجا-بودن نه بیشتر از اگزیدن است و نه کمتر از آن؛ ب) اگزیدن لزوماً فقط مربوط به انسان نیست. با در ذهن داشتن این نکته، نانسی با استثنا قائل شدن برای انسان مخالفت می‌کند، اما نه از طریق رجحان دادن به ابژه‌ها، بلکه از طریق انتقال مرکز ثقل تحلیل از دازاین به میت‌دازاین. هدف این گذار، برجسته‌کردن خود *Mit-*، یعنی «با»، یا رابطه (یا نسبت *[rapport]*، اصطلاحی که نانسی آن را به رابطه ترجیح می‌دهد) است. درحالی‌که هایدگر آنجا-با-دیگران-بودن را سقوط دازاین، یعنی نحوه‌ی «ناصیل و ناخودینه‌ی» بودن او (مثل تبلیغات، ژاژخایی، رسانه‌های جمعی، یا شبکه‌های اجتماعی امروز مثل فیس‌بوک) تلقی می‌کرد، نانسی بودن-با را آن قلمرو سرآغازین و نخستینی می‌داند که دازاین را تقویم می‌کند: هیچ اگزیستانسی به تنهایی در کار نیست؛ هر اگزیستانسی هم-اگزیستانس است [هر وجودی هم-وجودی است]. بگذارید یک مثال مهم بزنم: در نظر هایدگر، مرگ آن امری است که دازاین را «منفرد و مجزا می‌سازد» چون «هیچ‌کس نمی‌تواند مردن دیگری را از او بگیرد.»^(۱۲) برای نانسی، برعکس، مرگ چیزی است که دازاین در آن با سایر دازاین‌ها انباز و هم‌سهم است.^(۱۳) هستی‌شناسی باهم-محور،^۲ یعنی بسط اگزیستانسیال مورد نظر نانسی، نه بازگشتی است به ابژه‌ی جوهری و نه انسان‌نگاری. این بسط اگزیستانسیالیسمی را پی‌ریزی می‌کند که اساساً با هر نوع یک‌ریختی،^۳ هر نوع «هستی‌شناسی مسطح»^۴ و هر نوع انسداد و غصب امر مشترک در تخالف و تضاد است.

اینک که رابطه‌ی نانسی با هایدگر روشن شد، نسبت‌اش با سارتر که دیگر اظهر من‌الشمس است. وقتی کسی بتواند در دازاین هایدگری از این حیث که زیاده از حد انسانی است چون و چرا کند (تفسیری که من سرش بحث دارم)، سارتر [که دیگر] چنین چون و چرایی را مضحک خواهد دانست، چرا که برای او روشن و مبرهن است که دازاین یعنی واقعیت انسانی: امر «نفسه»^۵ فقط مربوط به انسان‌هاست. تنها انسان‌ها آزادند. تنها «واقعیت انسانی» می‌تواند رابطه‌اش را با تمامیت هستی تغییر دهد یا «به ورای نیستی رود.»^(۱۴) نانسی این دعاوی فلسفی را در تجربه‌ی آزادی به چالش می‌کشد. در آن کتاب او می‌گوید هستی آزادی است. آزادی ملک طلق بشر نیست، و می‌تواند به هر موجود اگزینده‌ای نسبت داده شود: «به این معنا، سنگ آزاد است. یعنی این آزادی هستی که هستی هست، در سنگ (یا به منزله‌ی سنگ) وجود دارد، که در آن آزادی به مثابه یک «واقعیت عقل»^۶ آن چیزی است که مطابق با هم-تعلق^۷ مطرح می‌شود.»^(۱۵)

¹ Any subject

² Co-oriented ontology

³ uniformity

⁴ Flat ontology

⁵ The for-itself

⁶ Fact of reason

⁷ Co-belonging

این دادنِ آزادی به تمام موجوداتِ اگزینده، منبع اصلی من برای ترسیم فلسفه‌ی نانسی به عنوان اگزیتانسیالیسم رادیکال (اگر نه اگزیتانسیالیسم تمام عیار) است. به عقیده‌ی نانسی، تقسیم‌بندی‌های کلان سارتری (لنفسه در برابر فی‌نفسه، انسان‌ها در برابر اشیاء، طرح‌افکنی‌ها (پروژه‌ها) در برابر طبیعت، وجود در برابر ماهیت، و قس علی‌هذا) بی‌معناست: آزادی مال تمام موجودات است. استراکشن، خوب یا بد، مؤید این قول است. بعلاوه، به عقیده‌ی نانسی هیچ موجودی نیست که از اگزیتانسیالیسم مستثنا باشد. به دیگر سخن، هیچ مطلق (هیچ موجود ماورایی بر فراز جهان موجود (یا جهان اگزینده)) در کار نیست. به این ترتیب، نانسی تقسیم‌بندی‌های کلان را واسازی می‌کند، کاری که حاکی از وابستگی‌اش به تفکر پسا‌ساختارگراست. نکته‌ی اساسی درک این است که واسازی، چنانکه نانسی مراد می‌کند، به ضرورت دفاع از کلیت اگزیتانسیالیسم^۱ می‌انجامد. واسازی نباید تفکر را به استخدام بسط و پروراندن هستی‌شناسی مسطح درآورد، بلکه می‌بایست بس‌گانگی چشم‌اندازهایی را برجسته کند که آزادی جهان را بدان می‌بخشد، یا فوران‌های بی‌پایان اگزیتانسیالیسم را مورد تأکید قرار دهد که هر هم‌ارزی‌ای را درهم می‌شکند. شاید اگزیدن به سادگی همین درهم‌شکستن و گسستن هر نوع پیوستگی باشد.

بیش از (آن) یکی

گسستن مفهومی اساسی در فلسفه‌ی نانسی است. مثلاً او از لزوم گسستن اسطوره حرف می‌زند، و یا مه‌ی ۶۸ را نوعی سیاست گسستن می‌داند.^(۱۶) نانسی در تجربه‌ی آزادی گسستن را از طریق مفهوم کلینامن^۲ به آزادی پیوند می‌زند. «کلینامن، یا انحراف^۳، کژی «آنجا هست»، کژی یا انحراف «es gibt»، کژی پیش‌نهادگی و عرضه‌گری^۴ برای آنکه باشد، می‌بایست کج شود، می‌بایست اُریب و مایل شود- [کج] از هیچ به طرف هیچ^۵»^(۱۷) به نزد لوکرتیوس، کلینامن یعنی گسستن و عدم پیوستگی (یا انحراف)، گسستی که در سقوط عمودی اتم‌ها توی خلأ رخ می‌دهد و بدن‌ها از آن سربرمی‌آورند.^(۱۸) بنابراین آزادی به مثابه گسستن، یک شکاف است، یک انحراف هستی‌شناختی که موجودات اگزینده را ایجاد می‌کند.

فلسفه‌ی نانسی با یک مسأله‌ی جدی هستی‌شناختی رویاروی می‌شود، چنان عمیق و اساسی که حتی خود هستی‌شناسی را به باد پرسش می‌گیرد. در واقع، برای یک اگزیتانسیالیسم تمام عیار، هیچ چیزی مقدم بر اگزیدن، یعنی خود واقعیت اگزیتانسیالیسم وجود ندارد، حتی آزادی (نانسی از این نظر با سارتر زاویه دارد). به سخن دیگر، هیچ فرایند آفرینشی مقدم بر امر آفریده‌شده وجود ندارد! اگر بخواهیم معنای موجود اگزینده را دریابیم، می‌بایست فرایند تکوین آن را در سطح مخلوق یا امر آفریده‌شده تحلیل کنیم. آنجا هست، وجود دارد، es gibt, il y a: اما آنچه داده شده است (gibt) بدون دهنده (بدون خالق، یعنی بدون فعل متعالی آفرینش) است. بنابراین نباید امر مخلوق و آفریده‌شده را بر اساس پیش‌آوری و تولید (پوئسیس) بفهمیم. بلکه مفهوم پیش-آوری (تولید)^۶ یعنی:

(۱) تمایزی زمانی و پایگانی^۷ میان قبل و بعد: در این رویکرد، اول غیاب موجود اگزینده هست، و بعد حضورش (یا اول ماده، بعد فرم). فلسفه‌ی نانسی این بعد را به چالش می‌گیرد.

(۲) تمایزیابی خطی: تولید متضمن گذار از یک نقطه به نقطه‌ای دیگر است (از آن ماده به این فرم، یا از یک فرم نخستین به یک فرم جدید) به نحوی که گویی این گذار (آفرینش یا ترادیس) بر روی یک خط تبارشناختی یکسان و واحد رخ می‌دهد- خطی پیوسته بدون هیچ انحراف و گسستی. نانسی، در مقابل سلسله‌مراتب زمانی و خطی، برمی‌نهد که بدون یک شکاف و گسستن

¹ Universality of existence

² clinamen

³ declension

⁴ Inclination of the 'there is'

⁵ offering

⁶ From nothing toward nothing

⁷ Pro-duction

⁸ heirarchical

خاستگاهی و آغازین (واگرایی یا گشودگی) هیچ موجودِ اگزینده‌ای نمی‌توانست باشد. «خاستگاه نوعی فاصله‌گذاری و شکاف است.» اینطور نیست که اول هیچ باشد و بعد چیزی، بلکه هیچ‌ای داریم که، با فاصله‌گیری از خودش، تبدیل به چیزی می‌شود: «اگر هیچ، امری ماتقدم نباشد، پس فقط ex [بیرون] خواهد توانست ... آفرینش-در-عمل را تبیین و مشخص کند.» پس این بند مهم را داریم که برای این مقاله اهمیت اساسی دارد: «اگر آفرینش در واقع این برون-نهش تکین موجود^۱ باشد، آنگاه نام واقعی آن اگزیتانس است. اگزیتانس آفرینش است.»^(۱۹)

بیرون (ex) و اگزیتانس را می‌توان بر هر موجودی اطلاق کرد، انسان یا غیرانسان. اما این دو مفهوم به چیزی بیش از هر موجودِ اگزینده‌ی خاص و مشخصی راجع‌اند. شکاف این را توضیح نمی‌دهد که چرا این شیء بخصوص، این حیوان، یا این انسان وجود دارد؛ [بلکه] شکاف هم‌زمان آن را «می‌آفریند» و به سایر موجودات اگزینده پیوندش می‌دهد. اینطور نیست که اول یک موجودِ اگزینده در کار باشد و بعدش روابطی بسیار میان یک موجودِ اگزینده و سایر موجودات. بلکه در و از طریق این روابط و نسبت‌ها، با قسمی اگزیتانس در حال آمدن^۲ [یا در راه] سر و کار داریم. مع‌هذا، تصویر کلینامن به‌نزد لوکرتیوس چنین است: انحراف از سقوط عمودی اتم‌ها در خلأ چیزی نیست جز نوعی مواجهه، به عبارت دیگر، شکل‌گیری یک بدن، بدن‌ها، و جهان‌ها. البته، نانسی می‌گوید هیچ چیزی مقدم بر این شکاف نیست؛ کلینامن به اتم‌ها و خلأ اضافه نشده، چرا که اساساً تصور خود اتم‌ها، ماده، و خلأ با کلینامن ممکن شده است.^(۲۰) یعنی هر تکینگی‌ای بی‌واسطه متکثر است. بر اساس این خاستگاه است که «اجتماع»، «صداها» تسهیم‌شده، «هم‌ظهوری»، «هم‌وجودی» یا «بودن-با» وجود دارند (برای اشاره به برخی از تعبیر نانسی). هستی از آغاز «متکثر تکین» است.

اما «متکثر تکین بودن» چیست؟ نوعی هم‌جواری است (که، چنانکه به یاد داریم، استراکشن را هم تعریف می‌کند): متکثر تکین بودن، «سه واژه‌ی کنار هم هستند که هیچ نظم و ساختار نحوی معینی ندارند.»^(۲۱) از این حیث هیچ ساختار نحوی منظمی ندارند که هدف فلسفه‌ی نانسی تعریف یک ترتیب یا اولویت در آرایش و چینش آن کلمات نیست: هر موجود اگزینده‌ای در عین حال تکین و متکثر است. به این اعتنا، کارکرد اساسی فرمول‌بندی‌های «بیش از (فقط) یکی»^۳ و «بیش از آن یکی»^۴ از این قرار است: هیچ «یکی»‌ای بدون بیش از یکی وجود ندارد^۵ [=هیچ واحدی نیست که بیش از واحد نباشد]. این نکته‌ای اساسی است و فلسفه‌ی نانسی را از هر گونه اندیشه‌ی درون‌ماندگاری دور می‌دارد. در واقع، درون‌ماندگاری (immanence) به لحاظ ریشه‌شناختی از واژه‌ی لاتینی immanere می‌آید، که یعنی ماندن و شاریدن و جاری شدن در خود، و هرگز به خارج از خود نرفتن. اگر همه چیز در درون خود باقی می‌ماند، دیگر نه شیء تکینی در کار می‌بود و نه هیچ‌گونه تکثری! چنانکه در اجتماع بیکار آمده، «درون‌ماندگاریت» و «اجتماع مطلق»، تنها دو فانتزی خطرناک یا توتالیتیر نیستند، بلکه اصلاً ناممکن‌اند.^(۲۲) برای اینکه «چیزی باشد به‌عوض اینکه نباشد» (لایبنتس) مستلزم آن است که اجتماع از اساس دریده و شکافته^۶ باشد، که صداها تسهیم‌شده باشند، که امر مطلق قربانی شده باشد، و اینکه خدا برای همیشه از جهان اعراض کرده باشد. واحد (یکی) باید همیشه پیشاپیش از خود فاصله گرفته باشد. به این ترتیب، قابل درک خواهد بود که اندیشه‌ی نانسی یکسره با هر نوع هستی‌شناسی اسپینوزایی، یا هستی‌شناسی درون‌ماندگار، در تخالف و تقابل است. هر تفکری در باب اگزیتانس، در باب بیرون (ex)، و در باب برون-نهش^۷ [عرضه‌گی، در معرض‌بودگی، فاش‌بودگی] می‌بایست این ایده را که همه چیز در درون باقی می‌ماند نفی و انکار کند. به عقیده‌ی نانسی، همه چیز با وضع یا نهش^۸ یک بیرون آغاز می‌شود.^(۲۳)

¹ Singular ex-position of being

² Coming existence

³ More than (only) one/plus d'un

⁴ More than the one/plus qu'un

⁵ There is no one without being more than one

⁶ lacerated

⁷ ex-position

⁸ position

بیرون (ex)، یعنی شکافِ خاستگاهی،^۱ به‌عوض اینکه یک درون‌ماندگاری ناممکن و توپُر باشد، شرط هستی‌شناختی آن چیزی است که من آکسیوم نانسی می‌خواهمش: «یکی همواره بیش از یکی است.»^۲ «معهدا، «بیش از یکی» دو معنا دارد: بیش از آن یکی و بیش از (فقط) یکی؛ عبارت دوم عنوان متنی ازوست که در ۲۰۱۱ به طبع رسید.^۳ این تمایز باید برجسته شود. به دو نحو می‌توان توضیح داد که هستی چگونه هم‌زمان تکین و متکثر است:

۱) می‌توانیم تأکید بگذاریم بر اینکه یکی^۳ (یا واحد) نه توپُر است و نه درون‌ماندگار. این انگاره متضمن این ایده است که در هر «واحد»ی، در هر فردی، چیزی وجود دارد که بیش از این فرد است. نانسی می‌گوید هیچ شقاق و شکافی میان واحد و آن چیزی که بیش از آن واحد است وجود ندارد. به این ترتیب، باید الگوی روانکاوانه‌ی شکاف^۴ میان بخش خودآگاه و ناخودآگاه را به یکسو نهمیم. در اینجا همین «بیش» مهم است، کلینامنی که از بیرون به اتمها اضافه می‌شود، بلکه مربوط است به بیشی یا «افزون» در معرض‌بودگی‌شان^۵ - این [معنای جمله‌ی فرمولاسیون نخست، یعنی] بیش از آن یکی است.

۲) در حالت دیگر، می‌توانم بگویم که واحد همیشه همراه است با واحدی دیگر [= یکی همیشه با دیگری است]، و اینکه همیشه بیش از فقط یکی [یا واحد] وجود دارد (یک موجود، یک فرد، باشنده‌ای از هر نوع)، که یعنی «هم-وجودی» [هم-اگرستانسیال] یا «هم-حضور»؛ «بنابراین، هیچ سوژه‌ی تکی نمی‌تواند حتی خود را متعین کند و خود را به منزله‌ی سوژه به خود نسبت دهد. سوژه، در کلاسیک‌ترین معنایش، نه تنها متضمن تمایز خودش از ابژه‌ی بازگامی یا سلطه‌اش است، بلکه متضمن تمایز خویش از سایر سوژه‌ها هم هست. بنابراین می‌توان خودبودگی^۶ این سوژه‌های دیگر را از منبع بازگامی یا سلطه‌اش تمیز داد.»^۷

نانسی می‌گوید پیش از اندیشیدن به رابطه‌ی میان یک ابژه و منطق محمولی (رابطه‌ی میان موضوع S و محمول P اش)، نخست می‌بایست به رابطه‌ی میان این موضوعها [سوژه‌ها] به مثابه نتیجه‌ی گسترش و امتداد [یا برون‌گستری] اگریستانسیال^۸ اندیشید، چنانکه پیشتر توصیفش کردم. به این ترتیب، «بیش از یکی (واحد)» در وهله‌ی نخست، اشاره دارد به «بیش از یکی صرف»^۹، پرشمارتر و کثیرتر^{۱۰}: [بیش از یکی] در این معنا، نمودار خود عدد، یا شمارش^{۱۱} است. «بیش از فقط یکی» یعنی بسیار. بنابراین آکسیوم [اندیشه‌ی] نانسی را می‌توان مطابق با این معادله تبیین نمود: یکی (واحد) = بیش از آن یکی = بیش از (فقط) یکی.

اما هنوز به قدر کافی این معادله را توضیح نداده‌ام. در واقع، سوالات زیادی در باب آن قابل طرح است: [این معادله] به این دلیل [برقرار] است که یکی بیش از یکی است؟ آیا دلیل وجود واحدهای کثیر، به مازاد و فزونی برمی‌گردد؟ یا برعکس، امر کثیر بنیاد و اساس آن مازاد و فزونی است؟ در مورد اول، بیش از خویش بودن فرد، ممکن‌کننده‌ی تکثر است؛ در دومی، یک تکثر خاستگاهی^{۱۲}، در هسته و درونه‌ی فرد یک مکمل قرار می‌دهد. انگاره‌ی دوم به نظر درست‌تر می‌آید و مساهمت تاریخی ساختارگرایی هم از آن حمایت می‌کند: درون هر سوژه‌ای یک مکمل زبانی، اجتماعی یا اخلاقی وجود دارد. پیش از آنکه «من» بیان کنم، بیان شده بوده‌ام^{۱۳}. دیگری (ناخودآگاه، طبقه‌ی اجتماعی، جامعه، ایدئولوژی و غیرذلک) در من سخن می‌گوید: آن حرف می‌زند (ca parle). اگر من بیش از من باشم، اگر دیگری در من تقرر داشته باشد، در درجه‌ی نخست به این سبب است که دیگران مرا تغذیه کرده‌اند، و ارزشها، ضوابط و امثالهم را به من منتقل ساخته‌اند. باری، این تقدم اجتماعی در سیستم فلسفی نانسی به چشم نمی‌خورد. در

¹ Originary gap

² One is always more than one/l'un est plus que l'un

³ The one

⁴ spaltung

⁵ ipseity

⁶ Existential extension

⁷ More than one alone

⁸ More numerous

⁹ numeration

¹⁰ Originary plurality

¹¹ I was spoken

واقع اگر تکینگی (یک من)، و نه یک تکثر محض (یک من-با-من-دیگر^۱) وجود داشته باشد، ما همچنان باید تکینگی را بفهمیم! درست است که من پیش از آنکه بتوانم خودم به اختیار خود صحبت کنم، مورد [خطاب و] صحبت واقع شده بوده‌ام؛^۲ اما تکینگی تنها بواسطه‌ی شکاف میان آنچه تکینگی هست و آنچه نیست ممکن است: تکین شدن^۳ یک من تنها به سبب درونی کردن شکاف میان من و دیگری ممکن است. آنجا که نهاد بود، اگو باید باشد،^۴ این فرمول مشهور فرویدی برای توضیح تکوین تکینگی کافی و مقنع نیست: چون هیچ من، هیچ سوژه‌ای نمی‌تواند به نحو تبارشناسانه و خطی از دل یک اجتماع پیشاموجود یا یک باهم-بودن پیشینی مستخرج شود. یا شاید باید اینطور بگوییم: یک تکینگی زمانی وجود دارد که از درون‌اش، «آنچه آن هست» و «آنچه دیگری هست» [از یکدیگر] دور شوند. بنابراین شکاف ناشی از این دور شدن یا خروج، نه شکاف یک فرد است و نه معلول نوعی تولید اجتماعی. خب پس این شکاف چیست؟ به نظر می‌رسد فقط یک پاسخ برای این پرسش وجود دارد (و به‌نحوی پاسخی منطقی و سازگار با چارچوب یک اگزستانسیالیسم عام): شکاف عبارتست از رد^۵ یک ثالث^۶ پاراداکسیکال^۷ که نه فرد است و نه جامعه، نه واحد درخود فروبسته است و نه دیگری متعال. شکاف رد^۸ بیرون درونی^۹ است.

بیرون بودن

از نیچه و مارکس به بعد، بیرون به مقوله‌ای به شدت مسأله‌دار تبدیل شده است. از یک‌سو، «مرگ خدا»، زرتشت را دردمندانه بر آن داشت که بگوید «هیچ بیرونی در کار نیست.»^(۱۹) از سوی دیگر، مارکس در ایدئولوژی آلمانی جهانی را توصیف می‌کند که مبادلات اقتصادی سرتاسر آن را دربرگرفته‌اند؛ جهانی که صنعت کلیه فضاها را طبیعی‌اش را دگرگون ساخته است. مایکل هارت و آنتونیو نگری هم در سال ۲۰۰۰ مجدداً بر اینکه «دیگر بیرونی در کار نیست» تصریح کردند.^(۲۰) بسیاری از طرفداران «ماتریالیسم جدید» در این خصوص با هم همداستان‌اند، یعنی آن دسته از اندیشمندانی که (به دلایل مقنع) در پی فرارفتن از چارچوب‌های خفقان‌آور زبانی در قرائت خاصی از پساساختارگرایی (همه‌چیز زبان است، همه‌چیز گفتار است، همه‌چیز برساخته است) هستند، و بر هم‌پیوندی و انفکاک‌ناپذیری انسان‌ها و محیط‌زیست‌شان، و نیز بر مادیت مشترک زبان و «طبیعت» تکیه و تأکید می‌گذارند. در نظر بسیاری از ماتریالیست‌های جدید، جدایی و بیرون‌بودگی خطرناک است، به حدی که آنها هم بسیار شباهت دارند به موضع سوژه‌ی دکارتی یا «حاکم و مالک طبیعت»ی که از جایگاه نوعی حباب ایمن‌شناختی^(۲۱) (حباب اومانستی) بر طبیعت نظاره می‌کند. [اما] به نظر می‌رسد در هستی‌شناسی ابژه-محور و رئالیسم نظرورزان^(۲۲) تلاش‌هایی برای گریختن از جهان هم‌پیوندی‌ها صورت گرفته است، منتها در شکل نوعی ابژه، جوهر و نوعی ماده‌ی ریاضی‌شده‌ی خارج از سوبژکتیویته.^(۲۳) در این‌گونه سیستم‌های فکری،

¹ An I-with-the-other-I

² I have been spoken to

³ singularization

⁴ wo Es war, soll Ich werden. این عبارتی است که فروید در گفتاری در سال ۱۹۲۳، که با عنوان «گفتارهای مقدماتی جدید در باب روانکاوی» به انگلیسی ترجمه شده است، بیان کرد. این عبارت بخشی از بندی است که فروید در آن بر لزوم تقویت اگو و آگاهی و عقلانیت تأکید می‌کند: «مقصود روانکاوی در واقع تقویت اگو، مستقل‌تر نمودن آن از سوپراگو، و گسترش دادن میدان ادراکش و گسترده‌ن سازمندی آن است، به نحوی که بتواند بخش‌های زنده‌ی نهاد (id) را از آن خود کند. جایی که نهاد بود، باید اگو باشد [= اگو باید جایگزین نهاد شود]. این کار فرهنگ است. (Freud, 1933, 79-80). فروید در این گفتار میان سه بخش روان تمایز می‌گذارد: من یا اگو (das Ich)، فرامن یا سوپراگو (das Über-ich) و نهاد یا اید (das Es). خط استدلالی فروید از این قرار است: اگو بخشی از (و نه کل) روان است، که در میانه‌ی سوپراگو و نهاد قرار گرفته است. بنابراین اگو دیگر سوژه‌ی محض نیست، بلکه ابژه است. سوپراگو نقش وجدان و سایر کارکردها را ایفا می‌کند و اگو را مدام کنترل می‌کند. نهاد وجه کاملاً ناآگاه روان است، و یکسره برای اگو ناشناخته است، اما با این حال اگو را از خلال رانه‌ها و امیال گوناگون تحت تأثیر و کنترل خود قرار می‌دهد و اگو هم به انحاء مختلف آن را سرکوب می‌کند تا بتواند در راستای راضی نگه داشتن فرمان‌های سوپراگو عمل کند. حالا در این بند فروید دارد به ما می‌گوید، سرانجام همه‌ی اینها، سرنوشت و سرمنزل‌مان همین اید یا نهاد است. عبارت قدری ابهام دارد و مورد تفسیرهای مختلفی قرار گرفته است. برای مثال لکان ترجمه‌ای متفاوت از آن ارائه می‌کند.»

⁵ Trace of a paradoxical third

⁶ Trace of internal outside

⁷ Immunological bubble

⁸ Speculative realism

بیرون همیشه پیشاپیش، پُر و جوهری و مکانی شده است؛ بیرون درواقع نوعی درون است، درون‌بودگی چیزی که می‌توان آن را به نحو نظرورزانه یا علمی توصیف کرد.

به این ترتیب، اندیشه‌ی ناسی را می‌توان یک نبرد فلسفی دانست. اگر تحلیل نیچه و مارکس را بپذیریم، جهانی‌شدن سرمایه‌دارانه و پایان جهان‌های بیرونی^۱ به برون‌هراسی^۲ معاصر گردن نمی‌نهد. برعکس! به عقیده‌ی ناسی، امر مشترک بخاطر بیرون ممکن است: است: یعنی این برون- (سو)،^۳ که ex - برون-ایستی (ex-istence)، به لحاظ ریشه‌شناختی، نمودار آن است. اصطلاح «بیرون» در ۱۹۸۶ در اجتماع بیکار بکار رفت. ناسی در آن برنهاد که «باتای بی‌شک کسی است که برای اولین بار یا به عمیق‌ترین شکل، تجربه‌ی مدرن اجتماع را، به عنوان "تجربه‌ی بیرون" تجربه کرد.»^(۳۲) این نکته در ۱۹۹۶، در متکثر تکین بودن هم آمده است، جایکه ناسی درباب زبان به منزله‌ی امر «ناجسمانی»^۴ و به عنوان «بیرون جهان در جهان»^۵ صحبت می‌کند.^(۳۳) همین رابطه‌ی خطرناک میان امر ناملموس و بیرون است که باید درک کنیم- امر ناملموسی که در سال ۲۰۰۸ در کتاب حقیقت دموکراسی و نخستین صفحه‌ی نیایش در ۲۰۱۰، در قالب «روح»^۶ بازمی‌گردد و تکرار می‌شود.^(۳۴) پرسش ساده است: چگونه از بیرونی بپرهیزیم که زیر سایه‌ی خدا می‌ماند؟

کتاب نیایش با زیرعنوان «واسازی مسیحیت II»، پس از بستار-گشایی: واسازی مسیحیت، در سال ۲۰۰۵ به فرانسوی درآمد. اندیشیدن درباره‌ی امر «غیرجسمانی» یا «روح»، به نحو غیر معنوی یا روح‌گرایانه، مستلزم واسازی مسیحیت است. کلیه‌ی تلاش‌ها برای توضیح بودن-با بر اساس تعالی، یا به عنوان نوعی بیرون متعالی، روح‌گرایانه^۷ خواهند بود. باری، به عقیده‌ی ناسی، بیرون نه متعالی است، و نه نسبت به تکینگی‌ها خارجی است؛ بلکه بیرون درون^۸ است. معهذاً، باید به خاطر داشته باشیم که آگوستن، با جمله‌ی نزدیک‌تر به من از من^۹ جایگاه خدا را نوعی بیرون درون تعریف کرد.^(۳۵) و ناسی خدای مسیحی را «بیرونی که در جهان گشوده می‌شود» تعریف می‌کند.^(۳۶) چنانکه ناسی می‌نویسد «در جهان» و نه ورای آن: او برآستی مرده است.

مهم است که این فرمول را به دو طریق بفهمیم:

(۱) به معنا امحای هر بیرونی. در این صورت «خدا مرده است» یعنی: همه‌چیز درون است؛ هیچی جز درون و آنچه مقوم آن است در کار نیست؛ هیچی ورای ابژه‌ها و فاکت‌ها وجود ندارد، یعنی «نیست‌بودگی» هیچ است؛^{۱۱} هر ابژه‌ای که درون را می‌سازد در همان سطح افقی و درون‌ماندگار قرار دارد، و این دقیقاً همان چیزی است که نیچه در برابرش قد علم کرد، یعنی نیهیلیسمی «واکنشی»، بدون هیچ میل یا آرمانی، که زرتشت را به نومیدی کشاند که «همه‌چیز تهی است، همه‌چیز یکسان است، همه‌چیز بوده است.»^(۳۷)

(۲) در عین حال می‌دانیم که نیچه درهم‌شکستن بت‌ها را نیمی از وظیفه‌مان می‌دانست، که نیم دیگرش آفرینش ارزش‌های نو، «چشم‌اندازی» نو، و «بازی‌های مقدس» بی‌مانند است.^(۳۸) ناسی هم مثل نیچه می‌کوشد از نیهیلیسم واکنشی عبور کند. ناسی ضمن تأیید حقیقت نیهیلیسم، منکر جهان‌ویران و مسطحی است که نیهیلیسم عرضه می‌کند. بنابراین لازم است تأیید کنیم که، بله، همه‌چیز درون است، اما درون رو به بیرون گشوده می‌شود؛ هیچی ورای جهان نیست، چون نیستی، در اینجا (این جهان)، آن چیزی

¹ Contained, substantivized and localized

² Outer-worlds

³ exophobia

⁴ Out-(side)

⁵ incorporeal

⁶ Outside of the world in the world

⁷ spirit

⁸ Spiritualist

⁹ Outside of the inside

¹⁰ Interior intimo meo

¹¹ Nothingness is nothing

است که اینجا (این جهان) را می‌کشاید؛ درون‌ماندگاری منکسر و شکافته است، و بطور لایتناهی توسط شمار بی‌نهایت موجودات آگزینده گشوده می‌شود. این است معنای مرگ خدا. خدا یک موجود برین نیست، بلکه موجودی است که مرگش خبر از آن می‌دهد که او صرفاً یک مکان بیرونی بوده است. نانسو بر همین اساس برمی‌نهد که مسیحیت خود را واسازی می‌کند، که مسیحیت مرگ خویش را در مشت خویش دارد، یا اینکه مسیحیت خودش ناخدا باوری و خطر نیهیلیسم خود را فراهم می‌سازد- مسیحیت «غیاب خدا باوری»^(۳۹) است. مسیحیت میانجی یکتا پرستانه‌ای بود که باید هر نوع میانجی متعالی را کنار می‌گذاشت؛ پیش از پراکنش و انتشار در شمار بی‌پایانی از بیرون‌ها، به یک بیرون‌ناپایا و سپنجی نیاز بود. این لایتناهی بیرون‌ها، «جهان ناشناخته» ی هیولایی «تفسیرهای بی‌پایان»ی را که نیچه در دانش شاد توصیف کرده، مسکون و پر می‌کند.^(۴۰) لایتناهی‌ای که معنای غایی مرگ خداست.

با این ملاحظه، درمی‌یابیم که «روح» یا امر «غیر جسمانی» فقط راه‌های متفاوت نامیدن بیرون هستند، بیرونی که بدون آن هیچ موجود آگزینده‌ی در کار نمی‌بود. روح و امر غیر جسمانی جوهری نیستند، بلکه نمادهای انحراف و تغییر مسیرند. بنابراین خدایان یونانی را نباید صرفاً فرافکنی ذات بیگانه‌ی بشر تلقی کرد، بلکه باید آنها را به مثابه جلوه‌ای از شکاف دانست، به مثابه «ناهم‌ارزی به نزد خویش بودن»^۲ و بنابراین ناهم‌ارزی انسانها نسبت به خودشان.^(۴۱)

به این ترتیب، ایدئولوژی هم نباید به عنوان آنچه بیگانگی انسان را مخفی و مستور می‌کند درک شود، بلکه چیزی است که می‌کوشد مگاک و ورطه‌ی شکاف را با تصاویر، تبلیغات، شعارها و امثالهم پر می‌کند. به همین ترتیب، نیهیلیسم هم باید امری دانست که در پی امحای شکاف‌ها و پرکردن (یا ترمیم) آنهاست. در برابر این تعریف جدید از ایدئولوژی و نیهیلیسم می‌توان فلسفه‌ی نانسو را تلاشی دانست برای مجال بودن دادن به شکاف.^۳

از امر سیاسی تا سیاست (یا چگونه مفهوم اجتماع را ترک گوئیم)

این واسازی مسیحیت چگونه می‌تواند در باب سیاست جاری و معاصر به ما چیزی بگوید؟ نانسو می‌نویسد که «نیایش (خطاب کلام به سوی آنچه خارج از هر گونه کلام ممکن قرار دارد) شرط وجود «دموکراتیک»، به معنی وجود سوژه‌های برابر، است.»^(۴۲) این سخن برای ما مدرن‌ها، که برایمان نیایش و دموکراسی عباراتی مجزا و لایتجسسب هستند، غریب می‌نماید. آیا امکان جمع‌کردن امر سیاسی و امر الهیاتی وجود دارد، اما به صورتیکه آنها را دوباره به هم ندوزیم؟ برای پرداختن به این پرسش می‌بایست نخست رابطه‌ی میان نانسو و باتای را دریابیم، چه، باتای مصرانه به رابطه‌ی میان سیاست و سپهر دین، میان قربانی‌گری و امر مقدس اندیشید. به نزد باتای، «اجتماع» نمایانگر روابط میان سیاست و دین است؛ و این دقیقاً مفهومی است که نانسو در دهه‌ی ۱۹۸۰ از باتای وام گرفت: اجتماع «چیزی نیست (اگر اصلاً چیزی باشد) جز آنچه که، بنا بر اس و اساس اش - و در بستارش یا بر روی حدش- خودبسندگی درون‌ماندگاری مطلق را ناکار می‌کند.»^(۴۳) نانسو با یکی‌گرفتن اجتماع و «برون‌خویش‌بودن»،^۴ یعنی «ناممکن‌بودن درون‌ماندگاری مطلق» و ناممکن بودن اجتماع یا رابطه، کوشید باهم-بودن و شکاف خاستگاهی را کنار هم بگذارد، یعنی مسأله‌ی کمونیسیم و مازاد [یا فراوری] هستی‌شناختی‌ای را که باتای مکرراً به قلمرو دینی پیوند می‌داد کنار هم قرار دهد.^(۴۴) شاید همین نکته توضیح دهد که چرا اجتماع بیکار هم نمادی از «بازگشت کمونیسیم» قلمداد شد و هم متنی نازیستی.^(۴۵)

باری، اجتماع بیکار برآستی چقدر یک کتاب سیاسی بود؟ در دو کتاب بازخوانی امر سیاسی (۱۹۸۱) و پس‌نشینی امر سیاسی (۱۹۸۳)، ویراست نانسو و لاکولابارت، که هم‌زمان با مقاله‌ی اجتماع بیکار (۱۹۸۳) منتشر شدند، لاکولابارت و نانسو به دقت و صراحت بسیار امر سیاسی، یا به عبارت دیگر، ذات سیاست، را به پرسش می‌گیرند.^(۴۶) آنها می‌گویند این ذات بنا بر تعریف اصلاً

¹ absentheism

² Inequivalence of being to itself

³ To let the gap be

⁴ Being-ecstatic

«تجربی» نیست.^(۴۷) ذات سیاست، یعنی، امر سیاسی، سیاست به معنای اعمال قدرت یا تحقق‌رهایی و آزادی نیست. اجتماع بیکار (۱۹۸۶) و نیز هم‌ظهوری^۱ (۱۹۹۱) با زیرعنوان «سیاست در راه»،^۲ که با همکاری ژان-کریستوف بیلی^۳ نوشته شد، همان خط نظری را دنبال می‌کنند: امر سیاسی، به معنای اجتماع یا هم-ظهوری، غیرقابل‌تمیز از امر هستی‌شناختی است. این امتزاج و درهم‌آمیختگی غامض و مسأله‌دار است. برای درک این مسأله، باید بینیم لاکولابارت و نانسی چگونه پژوهش خود را در ۱۹۸۰ تعریف می‌کنند:

وقتی از امر سیاسی حرف می‌زنیم اصلاً نمی‌خواهیم سیاست را تعریف و تحدید کنیم. برعکس، پرسشگری در باب امر سیاسی یا در باب ذات امر سیاسی برای ما آن چیزی است که نهایتاً باید پیش‌فرض سیاسی فلسفه (یا اگر می‌خواهید، متافیزیک) را مورد بررسی قرار دهد، یعنی، بررسی تعین سیاسی ذات.^(۴۸)

این حشو (امر سیاسی هم به عنوان مقوله‌ای تبیینی بکار رفته و هم به عنوان امری که باید تبیین‌اش کرد) را باید به عنوان یک سمپتوم تعبیر کرد: زیاد بها دادن به امر هستی‌شناختی تا حد نابودی امر سیاسی. داعیه‌ی هستی‌شناختی اصلی اجتماع بیکار آن است که «درون‌ماندگاری دریده و شکافته است»؛ و در عین حال «این دریدگی و شکافت برای هیچ چیزی اتفاق نمی‌افتد»، چرا که «هیچ گوشت، هیچ سوژه یا جوهر موجود مشترکی در کار نیست، و در نتیجه هیچ دریدگی و شکافتی هم برای این موجود در کار نخواهد بود.»^(۴۹) نهایتاً، امر سیاسی صرفاً مقوله‌ای سلبی و منفی است، یعنی مفهومی که دریدگی و شکافت درون‌ماندگاری را انکار می‌کند، وهم و خیالی که نانسی آن را «درون‌ماندگاریت» می‌خواند، اصطلاحی که به‌عوض توتالیتاریسم آن را بکار می‌برد. درون‌ماندگاریت، به معنای دقیق، عبارتست از «غایت دست‌یابی به اجتماعی از موجودات که بالذات ذات خویش را در کارشان می‌سازند، و بعلاوه دقیقاً این ذات را به منزله‌ی اجتماع می‌سازند.»^(۵۰)

در واقع، چنانکه لاکولابارت و نانسی در ۱۹۸۰ می‌نویسند، تعین سیاسی ذات^۵ به نحوی است که در عصر مدرن، «به مثابه تقیید^۱ امر سیاسی توسط سوژه (و تقیید سوژه توسط امر سیاسی) بکار رفته است.»^(۵۱) بنابراین، امر سیاسی یکی از جلوات متافیزیک سوژه بود، سوژه‌ای که از دریدا به بعد، هدف حمله‌ی واسازی بوده است و دولت نازی تحقق‌هولناک آن متافیزیک بود.^(۵۲) اما نانسی دریافت که گریز از تله‌ی سیاسی-هستی‌شناختی متافیزیک سوژه مستلزم در هم شکستن آن خط تیره‌ای است که سیاست و هستی‌شناسی را به هم می‌دوزد. اجتماع همین خط تیره بود. به همین سبب است که نانسی نهایتاً واژه‌ی اجتماع را به یکسو نهاد. نانسی در سال ۲۰۰۱ در بازگشت به گذشته‌ی خودش، توضیح می‌دهد که چرا «باهم-بودن»، «در-اشتراک-بودن» و نهایتاً «بودن-با» جای واژه‌ی اجتماع را در فکرش گرفت. او می‌گوید اجتماع سخت به مسیحیت پیوند خورده بود و به شدت با مفاهیم «جوهر» و «درون‌بودگی» قرابت و خویشی داشت. برعکس آن، حرف «با»، «واضح» و «خنثی» است: «با» تقریباً از «co»ی community انفکاک‌ناپذیر است، اما شکافی را در درون و قلب مجاورت و نزدیکی حفظ می‌کند.»^(۵۳) به این اعتنا، این شکاف (فقدان اجتماع در اجتماع، فقدان رابطه در رابطه) نه سیاسی است نه دینی، بلکه هستی‌شناختی است.

اگر نانسی در سال ۲۰۱۰ می‌تواند «نیایش» و «دموکراسی» را در پیوند نزدیک با هم در یک جمله قرار دهد، به این سبب است که اینک، هستی‌شناسی، دین و سیاست از هم مجزا هستند. هستی‌شناسی مشخص شده است، مسیحیت واسازی شده است، و مفهوم مبهم اجتماع کنار گذاشته شده است. اینک، و فقط اینک، سیاست (و نه امر سیاسی) می‌تواند لفسه‌پدیدار گردد. اما خب هدفش چیست؟

علیه هم‌ارزی

¹ La comparution

² Politics to come

³ Jean-Christophe Bailly

⁴ Political determination of essence

⁵ Political determination of essence

⁶ qualification

هدف سیاست تقابل با هم‌ارزی است، یعنی آخرین جلوه‌ی درون‌ماندگاریت. خطر یک اگریستانسیالیسم عام، از حیث هستی‌شناختی، تبدیل‌کردن تکینگی‌ها به موجودات قیاس‌پذیر مسطح^۱ است: اگر همه‌چیز واجد ارزش باشد، هیچ‌چیز واجد ارزش نیست. نانسی کاملاً از این خطر آگاه است. بنابراین، در متکثر تکین بودن، حواسش جمع است که سرشت متمایز تکینگی‌ها را برجسته و مؤکد سازد: هر موجودی «ناشناخته» و «غریب» است. علاوه بر آن، «مسأله برابر کردن همه‌ی این حضورهای [یا موجودات] غریب نیست»^(۵۴) در واقع، هر اگریستانسی جهانی یگه و منحصر به فرد می‌گشاید که گشودگی مشترک جهان را بازگو و تکرار می‌کند. «متکثر تکین بودن» یکباره نوشته شده است، بدون هیچ تأکیدگذاری و نشانی از هم‌ارزی.^(۵۴)

ما پایه و اساس هم‌ارزی را در جوامع‌مان می‌شناسیم: سرمایه‌داری. مسأله این است که در متون دهه‌ی ۱۹۸۰ نانسی هیچ تحلیل واقعی‌ای از سرمایه‌داری وجود نداشت. فرضیه‌ی من این است که این غیاب، نانسی را کشاند به سمت تمرکز بر واپاشی توتالیتاریسم در پیکر اجتماعی، با توجه به اینکه جوامع در این دوران [یعنی سال‌های ۱۹۸۰] بواقع هر چه بیشتر داشتند به انقیاد نولیبرالیسم اقتصادی درمی‌آمدند. اما در متکثر تکین بودن، یعنی در سال ۱۹۹۶، می‌توانیم این تحلیل را ببینیم:

عرضه و نمایش محض هم-ظهوری، عرضه و نمایش سرمایه است. سرمایه چیزی است شبیه به پشت (یا روی دیگر) هم-ظهوری و آن چیزی که هم-ظهوری را آشکار و هویدا می‌سازد. نانسایت خشن سرمایه نمودار چیزی نیست جز مقارنه و همبودی امر تکین (منتها امر تکینی که به مثابه ویژگی یکسان، لاقید و تبادل‌پذیر واحد تولید وضع شده است) و امر متکثر (که خودش به عنوان سیستم چرخش کالایی وضع شده است).^(۵۶)

رویکرد نظری نانسی در متکثر تکین بودن، در خصوص سرمایه‌داری، با بسیاری از متفکران پسامارکسی اشتراک دارد، و بر نقش «انقلابی» بورژوازی مهر تأیید می‌نهد. در سرمایه‌داری از آن حیث که «هم-ظهوری را آشکار می‌سازد» حقیقتی وجود دارد، اما مسأله آن است که سرمایه‌داری آن را به نحو بی‌رحمانه‌ای آشکار می‌کند و تکینگی‌ها را به اجزائی «تبادل‌پذیر» مبدل می‌سازد. نانسی در پس از فوکوشیما: هم‌ارزی فاجعه (۲۰۰۲)، ابعاد پولی و تکنولوژیکی هم‌ارزی را مستقیماً تحلیل و مورد حمله قرار می‌دهد. او می‌گوید درست است که مارکس مفهوم هم‌ارز پولی^۲ را صوری‌سازی نمود، اما در واقع چیزی «بیش از اصل مبادله‌ی بازاری» بیان کرده است؛ مارکس کشف کرده بود که هم‌ارزی ارزش واقعی جوامع ماست.^(۵۷) نانسی با اتکا به مارکس به عنوان عزیمتگاه خویش، نوعی سر-اقتصاد^۳ را برجسته می‌کند، که پایه و اساس رابطه‌ای را توضیح می‌دهد که ما با ایکوس داریم، و نوموس را تحلیل می‌کند که موجودات بواسطه‌ی آن در جهان توزیع و پخش شده‌اند (مطابق معنای فعل *nemein*).

چنانکه از طریق یک فاجعه‌ی اکولوژیکی می‌فهمیم، این سر-اقتصاد فی‌نفسه خطرناک است. البته، شاید تصور کنیم که هر فاجعه‌ی اکولوژیکی‌ای منطقی و پیامدهای خاص خود را دارد، لیکن زنجیره‌ی جهانی‌ای که سر-اقتصاد ایجاد کرده موجب هم‌ارزی است: سر-اقتصاد امکان اندیشیدن به خاص‌بودگی هر رخداد، فاجعه و غیره را از بین می‌برد. هم‌ارزی فاجعه‌بار است چون همه‌چیز را فرومی‌بلعد، «تمام قلمروهای وجود آدمیان را، و در کنار آنها، جمیع موجودات را».^(۵۸) یک رخداد محلی (بالقوه) گره خورده است به مابقی جهان، نهایتاً یک رخداد برای کل مکان‌های سیاره اتفاق می‌افتد. بنابراین یک فاجعه‌ی هسته‌ای بالقوه به همه‌جا سرایت و بسط پیدا می‌کند- این فاجعه همان چیزی است که ممکن بود با فوکوشیما اتفاق بیفتد (و هنوز هم ممکن است اتفاق بیفتد) اگر آب‌های زیرزمینی با مواد رادیواکتیو آلوده می‌شد. بر این اساس، هر فاجعه‌ای هم‌ارز و جانشین‌پذیر است و بر تمام مکان‌ها قابل اطلاق. هستی‌شناسی نانسی در این خصوص بهترین پادزهر علیه سر-اقتصاد، هم‌ارزی و جانشین‌پذیری است. نانسی به ما می‌فهماند که وقتی هم‌پیوندی و هم‌ارزی غالب و حاکم گردد، رابطه محو می‌شود. در واقع، روابط دلالت دارند بر شکاف‌ها، «فاصله‌ها» و تمایزها: فقط «امر قیاس‌ناپذیر» ضامن تکینگی هر تکینگی است.^(۵۹) البته نباید امر قیاس‌ناپذیر را با «محاسبه‌ناپذیری» خلط کرد.^(۶۰) امر محاسبه‌ناپذیر آن چیزی است که از قدرت ما و کنش‌های ما می‌گریزد. امر محاسبه‌ناپذیر مثل هر نوع ریسکی به

¹ Flat commensurable beings

² The concept of monetary equivalent

³ Archi-economy

لحاظ آماری قابل محاسبه است. مثلاً احتمال یک تصادف قابل تخمین و محاسبه است. اما در تخمین و محاسبه می‌کوشیم بر آن چیزی تسلط یابیم که تسلط‌پذیر نیست؛ می‌کوشیم خود را از قبل در برابر یک حادثه‌ی مطلقاً ناشناخته مصون سازیم. یا می‌کوشیم امر قیاس‌ناپذیر را به امر محاسبه‌ناپذیر تقلیل دهیم: که بیرون را به درون فروکاهیم.^(۶۱) البته که شکست می‌خوریم. محاسبات و تخمین‌های ما فقط واقعیتِ نحیفی را در بر می‌گیرد که خود ما می‌خواستیم آن را در برگیریم. و سپس فوکوشیما رخ می‌دهد. و ما با فوکوشیما به گونه‌ای برخورد می‌کنیم که گویی صرفاً فاجعه‌ای دیگر، چرنوبیلی دیگر یا هیروشیمای دیگر است. سر-اقتصاد تکینگی فوکوشیما را از بین برده است.

ما برای اجتناب از فجایع اکولوژیکی، باید جایی برای اصلِ ناهم‌ارزی باز کنیم، برای اصلی که بتواند هر اصلی، هر محاسبه‌ای و هر هم‌ارزی‌ای را معدوم کند. این (اصل آنارشستی) تنها راهِ مقابله با سر-اقتصاد و تحققِ افسارگسیخته‌ی سرمایه‌دارانه‌ی آن و پیامدهای غیر دموکراتیکش است.

کدام دموکراسی؟

در سیر تحول فکری نانسی، تحلیل سر-اقتصاد اهمیتی اساسی دارد: این تحلیل به او امکان می‌دهد که نه به امر سیاسی، بلکه به جهت‌یابی سیاسی بیندیشد؛ جهت‌یابی‌ای که نه یک برنامه است و نه یک رویکرد کلان‌نگر نسبت به آنچه باید کرد و آن‌کس که باید بود. در برابر یک سیاست برنامه‌ای، آنچه لازم است سیاستی است که جا برای آن امری باز کند که رخ دادنش قابل پیش‌بینی و انتظار نیست، به نحو قیاس‌ناپذیر، در اینجا و اکنون.

به عقیده‌ی نانسی، یک سیاست دموکراتیک می‌تواند گسستی در منطق سر-اقتصاد ایجاد کند. اما واقعاً معنای دموکراسی چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، خوب است رویکردهای نانسی و رانسیر را نسبت به سیاست با هم مقایسه کنیم: «من کاملاً با تأکید رانسیر بر احیای قلمرو عدم وفاق^۱ (یا اختلاف) موافقم، اما به امر «مشترک» که مکانِ مشترکِ اجماع و اختلاف است می‌اندیشم.»^(۶۲) به عبارت دیگر، نانسی از رانسیر این پرسش‌ها را می‌پرسد: در کدام نوع از در-اشتراک-بودن، یک عدم وفاق می‌تواند رخ دهد؟ این اجتماع (این «امر مشترک») چیست که می‌تواند از خودش جدا و منتزع شود و علیه خودش بجنگد؟ پیش از اندیشیدن به معنای علیه بودن^۲ (دموکراسی رانسیر علیه جمهوری) باید به معنای با- (co-) توجه کنیم که می‌تواند در معرض پولوس [محل نزاع] قرار گیرد. دموکراسی از این نظر در وهله‌ی نخست اتحاد و پیوند هستی‌شناختی با و علیه^۳ است: «شرط تأیید و هایش‌گری ناهم‌ارز^۴ سیاسی است، چرا که سیاست باید فضای آن را فراهم آورد.»^(۶۳)

یعنی دموکراسی در درجه‌ی نخست یک اصطلاح سیاسی نیست: یعنی نوعی حکومت یا شکل خاصی از توجه به یک موضوع خاص، نظیر ثروت یا زندگی. دموکراسی اصلاً یک فرم سیاسی نیست، چرا که هدف اصلی و عمده‌ی آن گشودنِ جا برای امرِ ناسیاسی، بیرون، شکاف، یا امر ناهم‌ارز است. به نظر نانسی، هدف دموکراسی ایجاد نوعی سیاست هویت نیست. کاملاً برعکس: دموکراسی «کنارنهادنِ هر شکلِ اساسی هویت‌یابی»^۵ است و باید از رخ دادن یک هویت جمعی جلوگیری کند، حالا می‌خواهد این هویت ملی یا حتی دموکراتیک باشد.^(۶۴) دموکراسی به عوض ایجاد کردن یک فرم مشترک، باید امکان وجود یافتن به یک شکاف بدهد: «سیاست دموکراتیک فضایی می‌گشاید برای هویت‌های متکثر و برای تسهیم آنها، اما نباید به خودش شکلی ببخشد.»^(۶۵)

به همین سبب است که به دیده‌ی نانسی سیاست می‌بایست به قلمروی سیاسی‌ای منضم بماند که از سایر ابعاد اجتماعی مجزا و جداست. نانسی از اجتماع بیکار تا حقیقت دموکراسی این نکته را تکرار می‌کند که همه‌چیز سیاسی نیست: همه‌چیز نباید سیاست

¹ dissensus

² To be against

³ Ontological alliance of the with and the against

⁴ Condition of nonequivalent affirmation is political

⁵ Renunciation of every principal form of identification

باشد. بدون این تمایز و جدایش، بدون این فاصله‌ی به‌هم‌پیوستگی فراگیری که سخت همه‌چیز را به همه‌چیز متصل می‌کند، هیچ کنش سیاسی مهم و قاطعی ممکن نخواهد بود. نانسی در متون بعدی‌اش بر ضرورت یک «اراده»ی سیاسی تأکید می‌گذارد و دریغ می‌خورد که این مفهوم امروزه به عنوان مقوله‌ای اهریمنی درک می‌شود.^(۶۶) درست است که مفهوم اراده، از هایدگر تا دریدا، واسازی شده است، اما به عقیده‌ی من، فلسفه‌ی نانسی از واسازی فراتر می‌رود. نانسی می‌داند که «گسست» ۱۹۶۸ چقدر در نحوه‌ی اندیشیدن ما به سیاست و سیاست‌ورزی‌مان، و نیز بر هر نوع برنامه یا «فیگور» انقلابی، اثرگذار بود.^(۶۸) او همچنین ارزش و اهمیت مفاهیم «دقیقه‌ی شورشی»^۱ و «آزار پیوسته‌ی»^۲ دولت را باز می‌شناسد: این مفاهیم به این واقعیت توجه می‌کنند که نفس دولت قابل براندازی نیست. اما نانسی اضافه می‌کند که «اینک واجب است گامی فراتر بگذاریم».^(۶۸) اگر رسالت و وظیفه‌ی سیاست این باشد که «به قلمروهایی که، دقیق بگوییم، خارج از آن هستند، اجازه و امکان دهد که بصورت مستقل بسط و گسترش یابند» (قلمروهایی مثل «هنر، اندیشه، عشق، میل، و تمام سایر راه‌های ممکن تعیین ارتباط با امر نامتناهی»^(۶۹)) آنگاه گسست باید اتفاق افتد. در واقع، گسست سیاسی، لحظات شورشگری، و طغیان پیوسته‌ی ۱۹۶۸ گسست‌هایی حادث^۳ هستند: آنها یا دوام نمی‌آورند یا اینکه باید مدام تکرار شوند. اما «اراده»ی سیاسی که نانسی سعی در مفهوم‌پردازی آن دارد معطوف به چیزی دیگر است: با توجه به ضرورت سیاست به عنوان قلمرویی مجزا و مستقل، برپا نگهداشتن این گسست اساسی، بیرون، شکاف و جز آن چگونه ممکن است؟ دموکراسی می‌بایست حول بیرون خودش، و فقدان آرخه‌ی خودش ساخته شود (و این مستلزم اراده‌ای قوی است). بر این اساس، «دموکراسی مساوی است با آناشسی».^(۷۰) برابری دموکراتیک باید بر روی نوعی فقدان بنیاد هستی‌شناختی بنا گردد: بدون بنیادگذاری و وضع سیاسی، یا بدون اندراج سیاسی امر ناهم‌ارز،^۴ برابری میل تبدیل شدن به هم‌ارزی دارد. بنابراین نانسی از یک «دموکراسی نیچه‌ای» سخن می‌گوید و دموکراسی را هم به معنای نوعی «آریستوکراسی تسای طلب»^۵ مراد می‌کند.^(۷۱) این عبارات متناقض یا تحریک‌آمیز نیستند. برعکس، رویکرد نانسی به سیاست را ترکیب می‌کنند: (۱) نفی آرخه‌ای که بتواند هویتی مشترک را شکل دهد و توجیه‌اش نماید؛ و (۲) اراده و خواست بنا کردن برابری بر روی تکنیکی‌ها. از دل مواجهه‌ی این دو عنصر رویکرد نانسی به دموکراسی (دو عنصر آناشستی و نیچه‌ای) چه نوع اجتماعی نشئت می‌یابد؟

نه/ما

اگزیتانسنس و دموکراسی: به عقیده‌ی من این دو اصطلاح در فلسفه‌ی نانسی سخت به هم پیوند خورده‌اند. دموکراسی آن چیزی است که اگزیتانسنس را ممکن می‌سازد، نه کمتر نه بیشتر: دموکراسی نه به معنای یک فرم و شکل سیاسی، بلکه به منزله‌ی یک امر ضروری فرا-سیاسی^۶ برای نفی و انکار سر-اقتصاد. و سیاست دموکراتیک به نزد نانسی عبارتست از خواست و اراده‌ی تأسیس و بنیادگذاری این نفی و انکار. سیاست دموکراسی نوعی کمونیسیم اگزیتانسیال را ممکن می‌سازد: «افقی کمونیسیم، افقی آن چیزی نبود که آن را "امر سیاسی" می‌خوانیم. کمونیسیم تمایز و جدایی میان امر سیاسی و آنچه من آن را سایر عرصه‌های حقیقت و معنا نامیده‌ام نفی کرد، اما آن نفی و انکار خودش سیاسی نبود».^(۷۲)

کمونیسیم، یا به عبارت دیگر، «کمونیسیم» به منزله‌ی حقیقت دموکراسی،^(۷۴) به اجتماع توتالیتری اشاره ندارد که در دهه‌ی ۱۹۳۰ در خود فرو بسته شد، بلکه کاملاً برعکس، کمونیسیم نانسی راجع است به باهم-بودن گشوده به‌روی امر نامتناهی، یا به عبارت دقیق‌تر، باهم-بودنی که توسط امر نامتناهی گشوده شده است. امر مشترک (le commun) فی‌نفسه فاقد هرگونه فرم و شکلی است. سیاست دموکراتیک، چنانکه پیشتر هم دیدم، نفی و ترک هویت‌یابی است. اما امر مشترک بدون فرم و شکل چیست؟ چیزی شبیه «ما»، اما بدون شکل: «ما نباید خود را به مثابه «ما»، به مثابه یک «ما»، شناسایی و تعیین هویت کنیم. بلکه، می‌بایست خود

¹ Insurrectional moment

² Continual harassment

³ contingent

⁴ institution

⁵ Political inscription of inequality

⁶ Egalitarian aristocracy

⁷ Meta-political imperative

را از هر نوع «ما»یی جدا سازیم [و هویت وابسته به هرگونه «ما»یی را نفی کنیم].^(۷۵) چنانکه پیشتر هم گفتیم، می‌بایست این مای متناقض‌ها را بصورتِ نه/ما نشان دهیم و بفهمیم: nous خودش شکاف خورده، و توسطِ غیریتِ خودش دو پاره شده است. خط مورب میان نه (no) و ما (us) نشانه‌ی بیرون است: حیوانات و نباتات شاید در نه/ما بگنجند، یعنی، تکثرِ موجوداتِ آگزینده. نه/ما تنها هستی مشترکِ ممکن برای یک آگزستانسیالیسمِ رادیکال است که به خطر استراکشن توجه می‌کند. نه/ما نه هویت یک اجتماع ملی است و نه پخشایش افراد در پهنه‌ی امر واقع. نه/ما «آریستوکراسی تساوی‌طلب» است.

آریستوکراسی تساوی‌طلب، یا لیبرالیسم؟ بالاخره شاید بر اساس تلاش برای امکان دادنِ به اشکالِ تکینِ آگزستانس شکل خاصی از لیبرالیسم هم قابل تعریف باشد. باری لیبرالیسم، یا آنچه امروزه نولیبرالیسم می‌خوانیم، هرچقدر هم که عام باشد، دقیقاً همان چیزی است که هم‌ارزی همه‌چیز با همه‌چیز را می‌سازد، موضوعی که نانسی با آن سر سازگاری ندارد. اگر لیبرالیسم را به معنای مونتسکیویی بفهمیم، یعنی نظمی که می‌کوشد ضامنِ تفکیک قوا باشد، آنگاه برای نانسی جدایی یک اراده‌ی سیاسی، شرط هستی‌شناختی نه/ما است: دغدغه برای بس‌گانگی اشکالِ آگزستانس. بر این اساس، نانسی متفکری لیبرال نیست. برای او، منبع قدرت امری است که می‌تواند «یک نیروی برانگیزاننده یا نیروی پیشران فراهم آورد».^(۷۶) او همچنین این منبع را پیوند می‌دهد به «رانه»‌ای که مترادفِ «انهدام»^۱ یا «سلطه»^۲ نیست: «قدرت سرجای خود است تا انسان‌های اجتماعی‌شده را قادر به اجرا و محقق کردن اهدافشان برای خودشان کند، اهدافی که قدرت بر اساس آنها ناتوان است: غایات بی‌پایان معنا، معناها، فرم‌ها، شورمندی‌های میل».^(۷۷)

من مطمئن نیستم که در نظر نانسی قدرت از مردم ناشی شود. دقیق‌تر آن است که بگوییم قدرت از آن امری در مردم می‌آید که بیش از مردم است: بیرونِ درون‌ماندگارِ آنها.^۳

دموکراسی نیچه‌ای و سیاست آن

اکنون می‌توانیم بنیاد هستی‌شناختی و دلالت‌های سیاسی «دموکراسی نیچه‌ای» نانسی را دریابیم. دموکراسی نیچه‌ای یک هستی‌شناسی کاملاً گشوده است که مستلزم و متضمنِ سیاستی است برای مقابله با سر-اقتصاد.

یک دموکراسی نیچه‌ای نمی‌تواند مستغنی بالذات یا فروبسته باشد. اولین لازمه‌ی آن عبارتست از نوعی گشودگی (در کانون سیاست) به‌روی آن چیزی که سیاسی نیست. این بیرونِ نوعی دیگری بزرگ، یک خدا، نیست؛ بلکه شکافِ درونی‌ای است که هر تکینگی متکثری را برمی‌سازد، نوعی تعالیِ درون‌ماندگار^۴ که هر اجتماعی را پاره پاره می‌کند. این شکاف درونی باید همینطور حفظ حفظ شود، همچون یک فرم تهی، همچون امری دقیقاً بی-فرم. اما این خطر هم وجود دارد که این تهیگی به یک فیتیش و نوعی خلأ مقدس تبدیل شود که سربازان یک دین منفی^۵ از آن محافظت کنند. آیا می‌شود از تبدیل شدن امر غیرسیاسی به یک ابژه‌ی دینی جلوگیری کرد؟

همه‌چیز در گرو توانایی دموکراسی نیچه‌ای است که الزام دومش را محقق و اجرا سازد: نفی و انکار هر نوع فیگور یا آرچه‌ای که بودن-با را وحدت و هویت بخشد. دموکراسی نیچه‌ای نانسی «آنارشیک»^۶ [بی-بنیاد] است، اول به آن معنایی که رایتر شرم^۷ مراد می‌کند: از نیچه به بعد، هیچ اصلی وجود نداشته که به کنش و عمل مشروعیت ببخشد، «استنتاج و توجیه پراکسیس از طریق تئوریا دیگر به پایان رسیده است. بدین ترتیب، کنش، ذاتاً، آنارشیک است».^(۷۸) از این منظر، نانسی بی‌شک با استدلال شرم موافق

¹ destruction

² mastery

³ Their immanent outside

⁴ Immanent transcendence

⁵ Negative religion

⁶ An-archic

⁷ Reiner Schurmann

است مبنی بر اینکه «پرودون، باکونین و مریدان‌شان» در پی «براندازی خاستگاه، و جایگزین کردن قدرت "عقلانی" (principium) با قدرت اتوریته (princeps) بودند- مکانیسم یا عملکردی که به قدمت تمام تاریخ متافیزیکی است.»^(۷۹) اما نانس، چنانکه دیدیم، در قول به ضرورت یک «اراده»ی سیاسی به خود تردید راه نمی‌دهد: یعنی یک اصل متافیزیکی، اگر اصلاً چنین اصلی وجود داشته بوده باشد! نکته اینجاست که سیاست نانس هم آنارشیک است و هم آنارشیستی: مسأله این دعوی هستی‌شناختی است که هیچ‌گونه تلوس متافیزیکی در کار نیست (موضع آنارشیکِ شرم‌ن)، همچنین تأسیس و بنیادگذاری سیاسی جامعه تحت سلطه و سیطره‌ی یک تلوس نیست- جامعه که، در این معنای خاص، آنارشیستی خواهد بود. آری، آن «بی‌نهایت جدید»ی که نیچه در دانش شاد نویدش را داده بود (جهان به مثابی امری ناشناخته و بی «معنا»). بی‌بنیاد است، بدون شالوده؛ اما هدف یک سیاست آنارشیستی آن است که به زندگی بی‌نهایت مجال شکوفا دادن و بالیدن دهد.

چه نوع زندگی‌ای؟ چه نوع اگزیستانسی می‌تواند با «بی‌نهایت جدید» نیچه مطابق باشد؟ نانس در آفرینش جهان (۲۰۰۲)، از بدیو پیروی می‌کند آنگاه که «سیاست، علم، هنر و عشق» را با «گریز [یا پرواز] آغازین غرب»^۲ هم‌پایه می‌گیرد.^(۸۰) نانس در ادامه می‌گوید فقدان معنا، آرچه و تلوس غرب (که فلسفه از سرآغازش آن را وساطت کرده) شرط امکان سیاست، علم، هنر و عشق است، به عنوان انحاء اصلی‌ای که اگزیستانس انسانی خود را جلوه‌گر می‌سازد. اما هشت سال بعد از آفرینش جهان، در حقیقت دموکراسی، سیاست کنار گذاشته می‌شود. سومین الزام دموکراسی نیچه‌ای توجه به این است که سیاست نوعی فرم اگزیستانس نیست (مثل هنر، عشق یا علم)، چون سیاست شرطی است که به یک اگزیستانس امکان شکل‌یابی می‌دهد. اگر سیاست «شرط آری‌گویی ناهم‌ارز» باشد، پس «آری‌گویی خودش سیاسی نیست»:

آری‌گویی می‌تواند هر چیزی باشد که دوست دارید: وجودی، هنری، ادبی، رویایی، عاشقانه، علمی، اندیشمندانه، لوکس، بازیگوش، صمیمی، شهری، خوراکی و غیره: سیاست هیچ کدام از این حوزه‌ها را در بر نمی‌گیرد؛ بلکه فقط به آنها فضا و امکان‌شان را می‌دهد.^(۸۱)

چنانکه پیشتر هم گفتیم، این دفاع از تکثر تکیین جهان فاصله‌ای فاحش با [رویکرد] نولیبرال دارد. الزام چهارم و اساسی یک دموکراسی نیچه‌ای واقعی، سیاستی است علیه سر-اقتصاد. سر-اقتصاد یک اصل دارد: هم‌ارزی، و از آن راه، جانشین‌پذیری همه‌چیز با همه‌چیز دیگر. سر-اقتصاد امکان عشق را (به عنوان رابطه‌ای میان سوژه‌ها) با نوعی رابطه‌ی ابژه-محور جایگزین می‌کند که نافی قیاس‌ناپذیری دیگری است؛ علم را (به عنوان کشف امر ناشناخته و آن چیزی که از آن ما نیست) را با تکنو-علم جایگزین می‌کند که در پی ساختن جهانی برای ماست؛ هنر را (به عنوان پژوهشی در باب امر بیش-از-یکی) با کالایی‌کردن فرهنگ جایگزین می‌کند که آن «بیشی» را به ارزش افزوده تبدیل می‌کند. سر-اقتصاد امروزه مسبب این وسوسه است که فرد را بر آن می‌دارد که تغییرات آب و هوایی را با یک جایگزینی تکنولوژیکی (مثلاً مدیریت اقلیمی به اضافه‌ی انرژی سبز) اصلاح کند بی‌آنکه از چارچوب سیاسی‌ای که مسبب آسیب زیست‌محیطی بوده است پرشش کند. دموکراسی نیچه‌ای نانس (هم آنارشیک و هم آنارشیستی) نامی است برای سیاستی که از همه نظر با سر-اقتصاد در تضاد است.

اما سوژه‌ی چنین سیاستی چیست؟ نه/ما؟ دقیق‌تر خواهد بود اگر بگوییم نه/ما شکل جمعی اگزیستانسی است که بر تأسیس و تکون یک سوژه‌ی سیاسی جمعی تقدم دارد. نه/ما در استراکشن خانه دارد؛ اما استراکشن تحت سلطه‌ی سر-اقتصاد است و «بی‌نهایت جدید» شبیه به جهانی است بسیار متناهی، بسیار انسانی. بنابراین، دست آخر، سوژه‌ی سیاسی جمعی‌ای که بتواند مانع از آن گردد که سر-اقتصاد استراکشن را تبدیل به نابودی بوم‌سپهر^۳ کند، همچنان باقی است.

¹ an-archic and an-archist

² The inaugural flight of the west

³ ecosphere

- 1 Nietzsche, *The Will to Power*, 9.
- 2 Nancy, "Of Struction," in Barrau and Nancy, *What's These Worlds Coming To?*, 49.
- 3 Nancy, *Adoration*, 5.
- 4 Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 543.
- 5 Nancy, *The Inoperative Community*, 18.
- 6 *Ibid.*, 81.
- 7 Harman, *Tool-Being*, 4.
- 8 *Ibid.*, 2.
- ۹- هستی‌شناسی ابژه-محور (OOO) معتقد است هیچ‌چیزی جایگاه و شأن ویژه‌ای ندارد، بلکه همه‌چیز به نحو برابر و هم‌ارز وجود دارد: لوله‌کش‌ها، پنبه، بومبوها، دی‌وی‌دی پلیرها، و ماسه‌سنگ‌ها (6) (Bogost, *Alien Phenomenology, or, What It's Like to Be a Thing*). برای نانسی، همه‌چیز خاص و ویژه است و اگزیتانس «برابر» و هم‌ارز نیست، بلکه ناهم‌ارز است.
- 10 On this topic, see Alexander Galloway, "A Response to Graham Harman's 'Marginalia on Radical Thinking.'"
- 11 Concerning these points, the basic text is Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*.
- 12 Heidegger, *Being and Time*, 284.
- 13 On this topic, see Neyrat, "La communauté des etres exposes a la mort" in *Fantasme de la communauté absolue*, 195–211.
- 14 Sartre, *Being and Nothingness*, 24–25.
- 15 Nancy, *The Experience of Freedom*, 159–60.
- 16 For instance, the chapter "Myth Interrupted" in *The Inoperative Community*. I will say more about May '68 later.
- 17 Nancy, *The Experience of Freedom*, 159.
- 18 Lucretius, *On the Nature of Things* 2.216–63.
- 19 Nancy, *Being Singular Plural*, 16–17.
- 20 This is what Michel Serres argues in *The Birth of Physics*. I develop these analyses in *Clinamen: Flux, absolu et loi spirale*.
- 21 Nancy, *Being Singular Plural*, 28.
- 22 The word "immanence" is used by Nancy to offer a new interpretation of totalitarianism (*The Inoperative Community*, 56).
- ۲۳- این یک موضع متعالی نیست، بلکه «اگز-یدن در معنای کامل واژه» (Nancy, *Adoration*, 19) به معنی بیرون-از-جهان بودن است. بنابراین، نه تعالی و نه درون‌ماندگاری بطور دقیق معرف فلسفه‌ی نانسی نیست- شاید تعالیدروغمان (transimmanence?).
- 24 Nancy, *Being Singular Plural*, 40.
- 25 "More Than One" (*Plus d'un*), in Barrau and Nancy, *What's These Worlds Coming To?*
- 26 Nancy, *Being Singular Plural*, 60.
- 27 *Ibid.*, 40.
- 28 Nancy, "More Than One," in Barrau and Nancy, *What's These Worlds Coming To?*, 11.
- 29 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 190.
- 30 Hardt and Negri, *Empire*, 186.
- 31 Concerning this mathematizable matter, see Quentin Meillassoux who writes of "mathematics' ability to discourse about the great outdoors" (*After Finitude*, 26).
- 32 Nancy, *The Inoperative Community*, 19.
- 33 Nancy, *Being Singular Plural*, 84.
- 34 Nancy, *The Truth of Democracy*, 15, 29; and *Adoration*, 1.
- 35 Augustine, *Confessions* 3.6.11.
- 36 Nancy, *Adoration*, 31.
- 37 Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 116.
- 38 Nietzsche, *The Gay Science*, 120.
- 39 Nancy, *La communauté affrontée*, 13.
- 40 Nietzsche, *The Gay Science*, 239–40.
- 41 Nancy, *Adoration*, 50.
- 42 *Ibid.*, 63.
- 43 Nancy, *The Inoperative Community*, 4.

- 44 Ibid., 6.
- 45 Nancy, *La communauté affrontée*, 26–27.
- 46 *Retreating the Political* contains translations of some of Nancy and Lacoue-Labarthe's contributions to *Rejouer le politique* and *Le retrait du politique*. "La communauté desœuvrée" was first published in *Alea* (no. 4, 1983).
- 47 Lacoue-Labarthe and Nancy, *Retreating the Political*, 130.
- 48 Ibid., 119.
- 49 Nancy, *The Inoperative Community*, 30.
- 50 Ibid., 2.
- 51 Lacoue-Labarthe and Nancy, *Retreating the Political*, 110.
- 52 See Lacoue-Labarthe and Nancy, "The Nazi Myth."
- 53 Nancy, *La communauté affrontée*, 42–43.
- 54 Nancy, *Being Singular Plural*, 20.
- 55 Ibid., 37.
- 56 Ibid., 73.
- 57 Nancy, *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*, 31.
- 58 Ibid., 5.
- 59 Ibid., 26, 27.
- 6۰- نانسی در حقیقت دموکراسی معنای مثبت به امر محاسبه‌ناپذیر می‌دهد که تقریباً شبیه به همان معنای امر قیاس‌ناپذیر است (۱۷-۱۸). اما در پس از فوکوشیما، واضحاً با هر دو اصطلاح مخالفت می‌کند: «قیاس‌ناپذیری همان و دیگری را نمی‌توان به محاسبه‌ناپذیری چیزی نسبت داد که قدرت ما برای تصمیم‌گیری را به چالش می‌کشد [و تصمیم‌گیری را برایمان دشوار می‌سازد]. هیچ‌کس برآستی نمی‌تواند پیامدها و آثار فوکوشیما را برای انسان‌ها، برای منطقه، زمین، رودخانه‌ها، دریا، اقتصاد انرژی ژاپن، برای به پرسش کشیدن، کنارگذاشتن یا افزایش کنترل راکتورهای سراسر جهان، و در نتیجه، برای اقتصاد انرژی در کل جهان محاسبه کند. اما تمام اینها بدین سبب محاسبه‌ناپذیر است که آن [موضوعات]، توانایی‌ها و ظرفیت‌های محاسبه‌گری را به چالش می‌کشد، اما در عین حال، آنچه برنامه‌ریزی یا طرح‌ریزی می‌کنیم در سپهر و نظم محاسبه‌گری باقی می‌ماند، حتی اگر غیر قابل دسترس باشد. [ولی] سرشت امر قیاس‌ناپذیر متفاوت است: امر قیاس‌ناپذیر حتی در ساحت محاسبه‌گری نمی‌گنجد؛ بلکه به‌رویی تفاوت و فاصله‌ی مطلق آنچه دیگری است گشوده است.
- 61 Jean-Pierre Dupuy analyzes these problems in *Pour un catastrophisme éclairé*.
- 62 Armstrong, Smith, and Nancy, "Politics and Beyond," 102.
- 63 Nancy, *The Truth of Democracy*, 26.
- 64 Ibid., 27.
- 65 Ibid., 26–27.
- 66 Cf. Armstrong, Smith, and Nancy, "Politics and Beyond," 98–101, 105.
- 67 Nancy, *The Truth of Democracy*, 13–14.
- 68 Nancy, "Finite and Infinite Democracy," 64.
- 69 Ibid.
- 70 Nancy, *The Truth of Democracy*, 31.
- 71 Ibid., 22, 33.
- ۷۲- برای نیچه، آنارشیزم صرفاً راهی بود که کارگران سوسیالیست «جامعه را لجن‌مال کنند»، یعنی، نهایتاً، «این جهان» را به اسم یک امر ماورایی لجن‌مال کنند (*Twilight of the Idols*, 535). با این حال، دنیل کولسون نشان می‌دهد که فلسفه‌ی نیچه کاملاً با سیاست آنارشیزمی سازگاری دارد (and the Libertarian Workers' Movement Nietzsche).
- 73 Nancy, "Finite and Infinite Democracy," 69.
- 74 Nancy, *The Truth of Democracy*, 30.
- 75 Nancy, *Being Singular Plural*, 71.
- 76 Armstrong, Smith, and Nancy, "Politics and Beyond," 105.
- 77 Nancy, "Finite and Infinite Democracy," 70.
- 78 Schurmann, *Heidegger on Being and Acting*, 4.
- 79 Ibid., 6.
- 80 Nancy, *The Creation of the World or Globalization*, 85.
- برای بدیو، «ریاضی، شعر، ابتکار سیاسی، و عشق» «شرایط» فلسفه‌اند (see Badiou, *Manifesto for Philosophy* 36). برای نانسی (در زمان نگارش آفرینش جهان) آنها نه شرایط، بلکه فرم‌های اگزیزتانس هستند.
- 81 Nancy, *The Truth of Democracy*, 26.

- Armstrong, Philip, and Jason E. Smith, with Jean- Luc Nancy. "Politics and Beyond: An Interview with Jean-Luc Nancy." *diacritics* 43, no. 4 (2015): 90–108.
- Badiou, Alain. *Manifesto for Philosophy*. Translated by Norman Madarasz. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Barrau, Aurelien, and Jean-Luc Nancy. *What's These Worlds Coming To?* Translated by Travis Holloway and Flor Mechain. New York: Fordham University Press, 2015.
- Bogost, Ian. *Alien Phenomenology, or, What It's Like to Be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- Colson, Daniel. "Nietzsche and the Libertarian Workers' Movement." Translated by Paul Hammond. In *I Am Not a Man, I Am Dynamite! Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition*, edited by John Moore, 12–28. Brooklyn, NY: Autonomedia, 2004.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain*. Paris: Editions du Seuil, 2002.
- Galloway, Alexander. "A Response to Graham Harman's 'Marginalia on Radical Thinking.'" *An und für sich* (blog). June 3, 2012. <http://itself.wordpress.com/2012/06/03/a-response-to-graham-harmansmarginalia-on-radical-thinking/>.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press: 2000.
- Harman, Graham. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.
- . *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, and Jean-Luc Nancy. "The Nazi Myth." Translated by Brian Holmes. *Critical Inquiry* 16, no. 2 (1990): 291–312.
- , eds. *Rejouer le politique*. Paris: Editions Galilee, 1981.
- , eds. *Le retrait du politique*. Paris: Editions Galilee, 1983.
- . *Retreating the Political*. Edited by Simon Sparks. New York: Routledge, 1997.
- Lucretius. *On the Nature of Things*. Translated by Martin Ferguson Smith. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2001.
- Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Translated by Ray Brassier. New York: Continuum, 2008.
- Nancy, Jean-Luc. *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*. Translated by John McKeane. New York: Fordham University Press, 2013.
- . *After Fukushima: The Equivalence of Catastrophes*. Translated by Charlotte Mandell. New York: Fordham University Press, 2015.
- . *Being Singular Plural*. Translated by Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- . *La communauté affrontée*. Paris: Editions Galilee, 2001.
- . *The Creation of the World or Globalization*. Translated by Francois Raffoul and David Pettigrew. Albany: State University of New York Press, 2007.
- . *Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity*. Translated by Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, and Michael B. Smith. New York: Fordham University Press, 2008.
- . *The Experience of Freedom*. Translated by Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- . "Finite and Infinite Democracy." Translated by William McCuaig. In *Democracy in What State?*, by Giorgio Agamben et al., 58–75. New York: Columbia University Press, 2011.
- . *The Inoperative Community*. Translated by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- . *The Truth of Democracy*. Translated by Pascale- Anne Brault and Michael Naas. New York: Fordham University Press, 2010.
- Neyrat, Frederic. *Clinamen: Flux, absolu et loi spirale*. Alfortville, France: editions eRe, 2011.
- . *Fantasme de la communauté absolue: Lien et déliaison*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *Thus Spoke Zarathustra*. Translated by Graham Parkes. New York: Oxford University Press, 2005.
- . *Twilight of the Idols*. In *The Portable Nietzsche*, edited and translated by Walter Kaufmann, 463–563. New York: Viking Penguin, 1982.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1992.

Schurmann, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Translated by Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Serres, Michel. *The Birth of Physics*. Manchester, UK: Clinamen Press, 2001.