

دهش، میل، «آگائون»^۱

ژان لوک نانسی

ترجمه و شرح: نریمان جهانزاد

یادداشت مترجم

و زنده‌بودن، چه؟

جز ظلّی که بر دیوار عمر در لرزه است،
و دستی که از پی هیچ در خلأ می‌تند،
و نفسی که در بی‌سوئی بادی سرگردان،
می‌رود و باز نمی‌گردد؟

متن کوتاه پیش رو ترجمه‌ی فصل دوازده کتاب *معنای جهان* نانسی است. این کتاب را می‌توان از مهم‌ترین متون فلسفی تولیدشده پس از نقد انتوتئولوژیک متافیزیک دانست که می‌کوشد جایی در میانه‌ی بنیادگرایی و بی‌بنیادی پیدا کند. متن که در سنت دیکانستراکشن به تحریر درآمده پنجه در پنجه‌ی مسأله‌ی معنا در زمانه‌ی غیاب بنیاد می‌افکند.

مسأله امکان بنیادگذاری فلسفی است. با نقد هایدگر بر ساخت انتوتئولوژیک متافیزیک و فلسفه‌ی دریدا ذیل نقد متافیزیک حضور نشان داده شد که در فلسفه دیگر مفهوم حضور شأن بنیادگذارانه‌ی خود را از دست داده و عقلانیت فلسفی، دست‌کم به شکل سنتی آن، قابل حصول نیست. مفهوم حضور را می‌توان در دو نحوه‌ی متفاوت بنیادگذاری فلسفی سراغ کرد: نخست،

^۱ متن را مستقیم از فرانسوی ترجمه کردم، سپس برای رفع برخی تردیدها متن فارسی را با ترجمه‌ی انگلیسی مقابله و تغییراتی در آن ایجاد کردم. مشخصات متن فرانسوی و ترجمه‌ی انگلیسی آن:

-Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde*, Galilée, 1993, pp. 83-85.

-Nancy, Jean-Luc. *The Sense of the World*. Translated by Jeffrey S. Librett, University of Minnesota Press, 1997, pp. 50-53.

آرچه‌ی اساطیری-دینی که خود را در قامت موجودی برین نشان می‌دهد که حضور تام و بی‌واسطه‌اش *علة‌العلل* جهان است. دوم، آرچه به شکل اساطیری و حضور بی‌واسطه‌ی موجود برین جای خود را به وحدتِ فراگیری می‌دهد که قرار است در فرایند خودگشایی تاریخی خود به آزادی تام دست یابد.

مسأله‌ی اصلی اندیشه‌ی پسابنیادگرا همینجا صورتبندی می‌شود: اینکه پس از نقد هایدگر و با فروریختن آرچه و ناممکن‌بودن دستیابی به وحدت خودآگاهی، تکلیف عقلانیت فلسفی و از آن راه اخلاق، آزادی و سیاست چه می‌شود. هیچ شالوده‌ی مطلق‌ی که بر آن بتوان کاخ بلند حقیقت اجتماعی و تاریخ را استوار کرد در کار نیست: نه خدایی که فرمان براند و نه طبعی که قانون بگستراند، نه نژادی که سرنوشت‌مان را رقم زند، نه بازاری که سوداگری‌اش را حقیقت پنداریم، نه سرشتی در نهاد آدمی که او را به راهی ناگزیر و ضرور کشاند و نه کمونیسیم همچون سامانی رهایی‌بخش و ناجی. هر آنچه هست ساخته‌ی دست مردمان است، بر آب‌نوشته‌ای که موج‌ها آن را هر دم به صورتی دگر رقم می‌زنند.

اگر چنین باشد پس آیا در شبی بی‌پایان گم شده‌ایم و هیچ نوری نیست که سپیدی را از سیاهی بازشناساند؟ اگر هیچ شالوده‌ای برای تمیز دادن حق از ناحق در کار نباشد، پس نقد، آن تیغ روشنِ اندیشه، چه معنایی خواهد داشت؟ و زنده بودن جز سایه‌ای لغزان بر دیوار گذرای زمان چه خواهد بود؟ آیا چاره‌ای نیست جز آنکه این چند صباح را به عیشی سرخوشانه ببازیم، خود را به دست بادهای سرگردان بسپاریم و بر امواج بی‌قرار نسبی‌باوری، رها و بی‌لنگر، برانیم؟ آیا باید تسلیم اراده‌ای کور شویم، مست از بی‌اعتنایی، و به قهقهه‌ی پیشامد سر بسپاریم؟ آیا باید انسان را گرگ انسان دانست و سرنوشت خویش را به چنگال بی‌رحم قدرت‌خواهی سپرد، آنجا که هیچ چراغی در راه نیست و شب بی‌سپیده‌دم ادامه دارد؟

تفکر پسابنیادگرا از حادث بودن بنیادها و ناممکن‌بودنِ فرانهمی بنیاد سر برمی‌آورد، اما هرگز در مستی سرخوشانه‌ی نسبی‌گرایی لنگر نمی‌اندازد. برعکس، درست در همین ناممکن‌بودنِ بنیادی غایب می‌یابد که جمیع رخدادهای اجتماعی، سیاسی و تاریخی بر مدار آن می‌چرخند. از این رو، این اندیشه بر پارادوکسی آغازین استوار است: طلبِ بنیادی که در ذات خود غایب است، جستجوی «سپهری دسترس‌ناپذیر» برای بنیاد نهادن عقلانیت. پروژه‌ای که هایدگر، خاصه در تفکر متأخر خود، با وسواسی بی‌قرار در پی‌اش بود. کتاب *معنای جهان* نانس، بی‌آنکه در سیاق

فلسفه‌ورزی هایدگری باشد، در امتداد همین جستجوی وسواس‌گون، کوره‌راهی در ژرفای این جنگل می‌گشاید. فیلسوف فرانسوی نه با یقین، که با حیرت فلسفی، بر سنگ و سایه و سکوت گام برمی‌دارد.

این فصل، به گمانم، قلب کتاب است. اما آیا براستی می‌توان برای اثری از نانسی قلبی قائل شد؟ تناقضی در این نسبت هست، لیک گزارف نیست اگر بگوییم در اینجا، فیلسوف فرانسوی هوشمندانه نشان می‌دهد که چگونه این عطش بی‌قرار برای بنیادِ غایب، این اندیشیدنِ بی‌وقفه در ناممکن، ما را تا مرز فلسفه، تا لبه‌ی باریک اندیشه، پیش می‌راند. در این آستانه شکافی رخ می‌نماید، شکافی طاقت‌فرسا که واژه‌ها را به شکنجه می‌کشد تا نامی برای نادیدنی بیابند و هم‌زمان از نامیدنش بازمانند. فلسفه در اینجا با ناممکن رودررو می‌شود، با بیرونی که همچون ماگمایی سوزان، تنها به طریقی الکن می‌توان بدان نزدیک شد.

برخلاف خوانش‌های ایدئولوژیک، نه هایدگر هرگز از ضابطه‌ی بنیادین پدیدارشناسی عدول کرد و به قاره‌ی شعر پناه برد، نه دریدا با بحرانی کردن مرزها در ورطه‌ی نیهیلیسم و نسبی‌گرایی خوش‌باشانه فروغلتید، و نه نانسی با شکنجه‌ی واژه‌ها و برساخت ناگزیر مفاهیم نو ولع خویش را برای معنا سیراب کرد. نانسی، هوشمندانه، در اندیشیدن به حد، همچون هایدگر، به آگاثون افلاطون می‌رسد، به نخستین بنیادگذاریِ پسابنیادگرایانه‌ی فلسفی در جمهور، و در این ژرفا، کوره‌راهی به سوی اندیشدنی نو به ناممکن می‌گشاید.

قصد داشتم به همراه ترجمه‌ی این قطعه‌ی کوتاه شرحی بر تفکر پسابنیادگرا، در سیاق فلسفه‌ورزی سنت دیکانستراکشن، بنویسم. می‌خواستم از ضرورت فلسفی آن دفاع کنم، خاصه در زیست‌جهان فارسی امروز که هر شکلی از ساختارشکنی و اراده‌گرایی جشن گرفته می‌شود. اما کلمات، همچون رودخانه‌ای که بی‌اعتنا به سدها راه خود را می‌جویند، مرا به عرصه‌هایی بردند که قصد ورود به آن‌ها نداشتم، به درنگ‌هایی که قرار نبود؛ از جمله، تأملی دراز بر رساله‌ی پارمنیدس افلاطون، که بی‌آن، ضرورت فلسفی فرانهی آگاثون در جمهور رخ نمی‌نماید و حاقِ مسأله در پرده می‌ماند. به اتمام رساندن متنی که ضرورت فلسفی فرانهی بنیاد غایب را از افلاطون و فلوطین تا اکهارت، از هایدگر و دریدا تا نانسی و بلانشو، در یک قاب بگنجانند، توش و توانی می‌طلبد که در حالِ بی‌رمق و تنِ تنبل اکنونم نیست. انتشار ناقصش هم نه حاصلی دارد و نه هوده‌ای برای خواننده. باری، در اینجا بسنده می‌کنم به اشاره‌ای کوتاه به نخست ضرورت طرح

این مسأله در اقلیم فارسی، دوم مقدمه‌ای عام بر فکر ناسی و شرح متن کوتاهی که از او ترجمه کرده‌ام. تکمیل و انتشار مقاله بماند برای آینده، اگر آینده‌ای باشد.

در روزگاری که افلاطون و افلاطونی دشنامی‌ست دم‌دستی، چون نقل و نباتی که در بازار پرهیاهوی علوم انسانی این دیار دست‌به‌دست می‌شود، و تفکر پست‌مدرن جز اغتشاشی شوریده و رقصی همزمان با خدا و شیطان دانسته نمی‌شود، و گفتمان پسااستعماری تقلیل می‌یابد به اینکه هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو، فقط از زنجیر نگاه تحمیلی غرب برهان خویش را، بازگشت به افلاطون و دوختن تفکر پسابنیادگرا به او، غریب می‌نماید و نابهنگام، بل منقضی و بی‌کاربرد. لیکن به گمان من، درست در چنین فضایی که ژوئیسانس را میدان داده‌اند تا بی‌لگام بتازد، که اراده‌گرایی را به نام آزادی بزک کرده‌اند و از آن فاجعه‌بارتر، رهایی را در آغوش همان ابتدالی می‌جویند که به ستیزش برخاسته بودند، و با در نقاب پیچیدن اراده‌ی کور، با زانو زدن در برابر منطق قساوت در برابر قساوت، مبارزه را معنا می‌کنند، ایستادن بر حقیقت به منزله‌ی درمیان‌بودن و برون-ایستی از هر هویت صلبی، خواه اسطوره‌های پیش‌داده (بنیادگرایی) خواه اسطوره‌سازی از خود بی‌بنیادی و نیهیلیسم (نسبی‌گرایی، اراده‌گرایی، نیهیلیسم +^۲)، بیش از پیش ضروری‌ست.

رمقی نمانده برای کاویدن و ارجاع دادن به نوشته‌هایی که در این چند سال، در برخی سایت‌های انتقادی فارسی در توصیف وضع موجود و گذار از آن نگاشته شده است. اما اگر حوصله‌ی تحلیل نیست، دست کم می‌توان نگاه کرد که این متون، در مجموع، چه تصویری ترسیم می‌کنند. آنچه برجسته است، نخست، نحیفی و سستی نقدهایی‌ست که گویی به جای شکافتن هویت، بر زخم‌هایش مرهم می‌گذارند. آنجا که باید بنیاد را بلرزاند، تنها سایه‌ای از لرزش می‌افکنند؛ چنانکه گویی نقد نه زخمی بر پیکر باور که تأییدی بر آن است. و آنجا که نقدی به‌راستی با قدرت فلسفی از راه می‌رسد، مصیبتی دیگر رخ می‌نماید: منتقد مفتون هویت مقابلی می‌شود که در برابرش علم کرده است. گویی در بریدن از یکی، خویش را بی‌اختیار به دیگری می‌سپارد. برای نمونه، در نقد ناسیونالیسم ایرانی و هژمونی زبان فارسی، منتقدان پسااستعماری ما، به‌درستی، ستم بر قومیت‌ها را در مکانیسم نفی کثرت در وحدت می‌بینند و بر آن انگشت می‌نهند، اما از

^۲ در این خصوص نگاه کنید به:

Jahanzad, Nariman., Two Kinds of Nihilism: Western Nihilism or Nihilism plus at: www.academia.edu/126691644/Two_kinds_of_Nihilism

یک پرسش بنیادین غفلت می‌ورزند: زبان فارسی، به منزله‌ی پروتزی هویت‌بخش، برای زیستگان این اقلیم چه میدان مغناطیسی‌ای در کشاله‌ی تاریخ گشوده است؟ آیا کورد و ترک و عرب و لر سالیان دراز در میدان فرهنگی هژمونیک فارسی نزیسته‌اند؟ آیا در کشاکش این میدان صرفاً مغلوب بوده‌اند، یا چیزی از آن خود در آن یافته و احتمالاً از آن بافته‌اند؟ نقدی که این ساحت را نبیند نه نقد که برکندن یک پیکر، برای برافراشتن پیکری دیگر است. این خشت کج، در دگردیسی‌هایی چند، سرانجام به نفرت از زبان و سرزمین بدل می‌شود- چرخشی که در نهایت، چیزی جز برپایی اسطوره‌ای در برابر اسطوره‌ای دیگر نیست، تکرار همان بازی که با نامی تازه از نو آغاز می‌شود. باری، به گمانم با این پرسش علم کردن هویت‌های محلی در برابر زبان فارسی پروبلماتیک می‌شود. مقصود هرگز بی‌اهمیت جلوه دادن نقد فارسیسم نیست، که خود چهره‌ای از حقیقت است. بلکه مراد توجه هم‌زمان به آن فرهنگ و هویت عام‌تری است که در گذر سده‌ها، هویت‌های گوناگون محلی را با زنجیرهای نازک خویش به هم دوخته و آنها را جملگی در تولید فضایی انباز کرده که به جوشش‌ها و کوشش‌های امروز مؤدی شده. آن میدان مغناطیسی که زبان فارسی در سده‌های متمادی با تداوم شگفت‌انگیز خود ایجاد کرده تنها به فارس‌زبانان محدود نمی‌شود. هویت‌های محلی، اگر به‌راستی در جستجوی مطالبات برحق خویش‌اند، نه با نفی کلیت زبان فارسی و احیاناً سرزمین، که با تنیدن راه‌هایی برای گره خوردن به هویت‌های زبانی دیگر قادر به مبارزه خواهند بود. این گره‌خوردن، به گمان من، جز در بستر زبان فارسی، مجال شکوفایی نمی‌یابد.

قسم دیگری از ایلاج اراده‌گرایی در به‌ظاهر تفلسف دهن‌کجی به استدلال‌آوری و نشانیدن انشانویسی به‌جای تحلیل است. نشان و نمودش را در به‌کار بستن بی‌پرده و بی‌میانجی مفاهیم پرورده‌ی فیلسوفان غربی می‌توان دید، که گویی برای توصیف و تبیین حال و روز ایران، بی‌هیچ پروایی به کار گرفته می‌شوند. به یک نمونه بسنده کنیم: برداشتی خاص از لکان، به‌ویژه از مفهوم ژوئیسانس او، بر تن نوشته‌های فارسی تحمیل می‌گردد، و متن، بی‌هیچ گذرگاهی میانه، بی‌هیچ حد وسطی، سر به‌سوی ایران فرو می‌برد. این تفسیر از ژوئیسانس، انحراف را نیرویی رهایی‌بخش می‌داند و با اطمینان بر این باور است که گسستن نظم نمادین ساختارهای سخت و ایستا را فرو می‌پاشد و از همین رهگذر، آزادی را ممکن می‌سازد. اما این تفسیر توجه نمی‌کند که ژوئیسانس نه ذاتاً رهایی‌بخش است و نه سرکوبگر. ماهیت آن وابسته به جایگاهی است که در ساختارهای ایدئولوژی، قدرت و سوژگی می‌یابد. ژیتک، با اتکا بر لکان، ژوئیسانس را تیغی دولبه می‌داند: از

یک سو، می تواند نظم نمادین را مختل کند و نوید رهایی دهد، اما در اغلب موارد، ابزار سرکوب و سلطه قرار می گیرد. ژیکزک مخصوصاً فیگور منحرف را طرف وضع موجود و حاکم می بیند.^۳

به این اعتنا، آنکه در مغرب زمین چنین نگاهی به لکان افکنده، به میانجی وضعیت خاص و انضمامی آن سرزمین قلم زده است؛ جایی که پس از سالها زدن سر پادشاه، دولتی فراگیر به معنای گرامشیایی آن پدید آمده، و آن چنان سخت و متصلب گشته که کارکردهای «نام پدر» را بازتولید کرده و از این رهگذر، ایدئولوژی نگهبان وضع موجود را پراکنده و فرجه ساخته است. بنابراین، این خوانش، تنها در سایه‌ی تصلب دولت فراگیر در مغرب زمین، معنا می یابد. اما در سرزمین ما، که در غیاب دولتی یکپارچه و لوازم و دربرداشته هایش، زیست جمعی چیزی جز فوران های ویرانگر ژوئیسانس و کشتارهای گاه به گاه «نام پدر» و از آن راه استیلای فیگور منحرف نبوده، رواج چنین خوانشی جز نشانی از تهی دستی اندیشه نیست.

بیش از سده ای پیش، این نکته را نیچه به زبانی دیگر بر کاغذ آورد. در *زایش تراژدی*، آن جا که از به هم ریختگی تعادل میان نیروهای دیونیسوسی و آپولونی در روزگار سقراط سخن می راند، آرزوی پیوند دوباره ای این دو نیرو را در دل می پرورد و عصر تراژدی را تنها در رقص هم زمان و درهم تنیده ای این دو می جست. سپس، در گوشه ای، با اشاره ای ژرف می گوید: اما فرهنگ شرقی و مشخصاً بودیسم همواره در دام میدان دادن بی مهار به نیروی دیونیسوس فرومانده است. دیونیسوسی که نیچه می ستاید خدایی نیست که در مستی گم شود و به نیستی پناه ببرد. دیونیسوس نیچه ای شور را می شناسد، اما آن را مهار و به نیرویی خلاق تبدیل می کند. او دیگر تنها خدای مستی و فراموشی نیست، بلکه خدای رنج و پذیرش، خدای زندگی ای است که زشتی و زیبایی را یکجا در آغوش می کشد. نیچه در دیونیسوس نه یک گریز از واقعیت، که تأییدی جسورانه از هستی می بیند. دیونیسوس او در برابر شور مخرب شرقی ایستاده است؛ در برابر هر آنچه که انسان را به انکار زندگی، به خمودگی و تسلیم می خواند. دیونیسوس شرقی مستی ای است که به فنا می انجامد؛ دیونیسوس نیچه ای مستی ای است که به آفرینش بدل می شود. اولی، فروریختن در اقیانوس بی مرزی است؛ دومی، ایستادن بر لبه ی پرتگاه و آری گفتن به زندگی، با همه ی زخم هایش.

بنابراین، این بازگشت عنصر دیونیسوسی که نیچه از آن سخن می گوید تنها ویژه ی زیست جهانی ست که خود در آن زیست می کند. ضمناً باید توجه داشت دیونیسوسی که در آثار

³ Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, 1999, pp. 247–257.

متأخر نیچه ظاهر می‌شود همان دیونیسوس *زایش تراژدی* نیست. در *زایش تراژدی*، دیونیسوس نماد شور بی‌مهاری، خلسه‌ای دیوانه‌وار و مستی بی‌حد و مرز است و در برابر آپولون می‌ایستد. اما در نوشته‌های بعدی، دیونیسوس به معنای شور و هیجانی‌ست که مهار شده و خلاقانه به کار گرفته می‌شود - نیچه اکنون گوته‌ی پخته را دیونیسوسی می‌خواند. این دیونیسوس متأخر نه در برابر آپولون، که در برابر «مصلوب» می‌ایستد، در برابر ریشه‌کن کردن شورها و انکار این جهان.

باری، گرفتار شدن در دام هویت‌گرایی، یا ظریف‌تر از آن، خزیدن آشکار یا پنهان به کرانه‌های دوقطبی، همچون دو مثال بالا، هرگز اتفاق بعیدی نیست، حتی برای کسی که سال‌ها به ترجمه‌ی متون فلسفی، فلسفیدن و نقدنویسی مشغول بوده و می‌پندارد اندیشه و نوشته‌هایش به شکلی درونماندگار از دل وضعیت برخاسته است. درست برعکس، آن‌که چنین موقعیت و احیاناً ادعایی دارد عموماً بیش از هر کس در معرض ناتوانی در یافتن پیوندها و حد واسطه‌هاست و بیشترین فاصله را با وضعیت و تجربه‌ی زیسته‌ی خود دارد.

این‌ها صرفاً مثال‌هایی‌اند در میان مثال‌های بسیار. باری، مراد این است که خوانش‌های شتابزده و ناصبور از فلسفه‌های معاصر، و بکارگیری بی‌واسطه‌ی آن‌ها برای تبیین وضع موجود، سرانجام ما را به برهوتی یأس‌آلود می‌کشاند که می‌توان نامش را فرمالیسم بدوی نهاد که از دلش چیزی درآمده که عریان جلوی چشم‌مان است. به گمان من، درگیر شدن با اندیشه‌ی پس‌بنیادگرا، خاصه در سنت دیکانستراکشن و کوشش برای فهم فلسفه و نقد آن‌گونه که در این سنت پرداخت می‌شود ما را توانا می‌کند تا از داوری‌های شتاب‌زده، سرخودن به دام هویت‌طلبی و جزم‌اندیشی دور مانیم و با نگاهی فلسفی، تنش دیالکتیکی میان کرانه‌های هر فرانه‌ی را ببینیم. این که دریابیم «الف» همیشه «نالف» را در خود نهفته دارد و در تنش با آن تعریف می‌شود. شاید این اصل افلاطونی که بنیاد فلسفه‌ی ایدئالیسم آلمانی و دیالکتیک هگل است، در ابتدا بسیار ساده و بدیهی به نظر برسد. اما در زندگی واقعی، هنگامی که به قضاوت درباره‌ی وقایع و نقد مسائل می‌پردازیم، درمی‌یابیم که پایبند ماندن به این تنش چقدر دشوار است و چقدر به صبر و شکیبایی و خودمراقبتی نیاز دارد. حقیقت به معنایی که در اندیشه‌ی نانسی صورت می‌یابد وفادار ماندن به همین تنش است؛ تلاش بی‌وقفه برای یافتن امر نامشروط و تاب آوردن جست‌وجوی بی‌امان لابه‌شرط. تا آن‌جا که من می‌فهمم، اندیشیدن برای ما با جست‌وجوی بی‌وقفه‌ی حدِ وسط‌ها تعریف می‌شود، با یافتن ربط و پیوند میان وضعیت خود و وضعیت‌های دیگر، با یافتن نسبت میان مفاهیم پرورده‌ی زیست‌جهان فارسی‌مان - نصوص بنیادین‌مان و سنت‌های برآمده از آنها - با مفاهیم پرورده‌ی غرب.

در بخش نخست، مقدمه‌ای کلی درباره‌ی اندیشه‌ی نانسی به دست داده‌ام و به‌میانجی مقدمه‌ی درخشان مترجم انگلیسی معنای جهان در کنار چند جستار از یان جیمز و نیز فرهنگ فلسفی نانسی به تنظیم پیتر گرتون و ماری-ایو مورین، کوشیده‌ام درون‌مایه‌های بنیادین اندیشه‌ی او را به فارسی درآورم. در بخش دوم، ترجمه‌ی متن نانسی می‌نشیند. در بخش سوم، شرحی بند به بند از متن ترجمه‌شده آورده‌ام که در آن، تا آنجا که توان و آگاهی‌ام یاری کرده، کوشیده‌ام متن را بگشایم و لایه‌های پنهانش را آشکار کنم.

بخش نخست: درباره‌ی فلسفه‌ی ژان-لوک نانسی

هستی‌شناسی متکثر تکین

هستی‌شناسی در اندیشه‌ی نانسی پژوهاکی‌ست از تحلیلی که هایدگر در هستی و زمان از دازاین به دست داد، اما او می‌کوشد بینش فیلسوف آلمانی را از نو بخواند، آن‌چنان که خود هایدگر نیز بدان دست نیافته بود. نانسی بیش از هر چیز بر «با-هم» (میتزاین) تأکید می‌گذارد؛ آن وجهی که هایدگر آن را هم‌پایه‌ی «در-جهان-بودن» می‌دانست. در شبکه‌ی ارجاعاتی که هستی را ممکن می‌سازند، ما همواره با دیگرانی که همانند ما دازاین‌اند روبه‌رو می‌شویم. در کارگاه نجاری، چکش که برای فروبردن میخ است، به همان اندازه به آنانی ارجاع دارد که روزی بر صندلی ساخته‌شده خواهند نشست. پس در-جهان-بودن ناگزیر با-دیگران-بودن است. اما این «با» به چه معناست؟

نانسی بر این باور است که هایدگر این پرسش را به اندازه‌ی کافی موشکافی نکرد. او «با» را یا همچون نسبتی بیرونی و کنارهم‌نشسته می‌فهمید، یا در قالب «ما»یی که همچون یک سوژه‌ی مشترک درک می‌شود. اما هر دو برداشت حقیقت «با» را در دل چیزی دیگر مستتر می‌کنند. در نظر نانسی، «با» را باید بر بنیاد خویش دریافت: حضور/عرضه‌ی حضورناپذیر/عرضه‌ناپذیر ما نزد یکدیگر. «با»، در بنیاد خود، حرف اضافه‌ای‌ست که جایگاهی از آن خود ندارد، بل در هر جایگاهی جاری‌ست. نه پلی‌ست که فردیت‌های جدا را به هم پیوند دهد، نه میدانی که اجتماع در آن هستی مشترک خود را بیابد، بلکه هم‌حضورِ تکینگی‌های متکثر است.

از این رو، نانسی می‌گوید بودن بودن-با است. این «با» جوهر بودن را می‌سازد؛ افزوده‌ای بر آن نیست. و این نه فقط در باب دازاین، که در باب بودن بالمعنی‌الاعم صدق می‌کند. بودن رخ

می‌دهد، پدیدار می‌شود، و هیچ حضوری نیست که لافسه باشد. حضور لافسه، به تعبیر نانس، سیاهچاله‌ای است که هرگونه معنا را در خود فرو می‌بلعد. حضوری ناب که هیچ سهمی در و با دیگری ندارد، نه حاضر است و نه غایب، انفجاری است خاموش و بی‌ردپا. پس بودن در خود هیچ نیست، بلکه رخداد بی‌وقفه‌ی آن چیزی است که در مرزهای تماس، در برهنگی موجودات در برابر هم، پدیدار می‌شود.

معنا، فرازندرونماند، پارتاژ

معنا در نزد فیلسوف فرانسوی نامی است برای هستی. نانس می‌کوشد هستی را در مقام و ذیل معنا بکاود، در مقام امری سیال، لغزان و نامتعیین. این بی‌تعیینی که در گستره‌ی آثارش موج می‌زند، در کتاب *معنای جهان* به اوج می‌رسد؛ جایی که معنا نه دلالت و نه مدلول صلب و پایدار نشانگانی، بل شرط امکان دلالت‌گری است. نانس معنا را در قرابتی بی‌واسطه با جهان می‌نشانند، اما نه چونان معنایی فرازین و برین که در برابر جهان قرار گیرد (تعالی‌گرایی)، و نه چون کلیتی تام و محسوس که خود جهان باشد (درونماندگاری). او نه ماتریالیست است به معنای سنتی کلمه، نه ایده‌آلیست، نه در حصار درون‌ماندگاری گرفتار است، نه در ورطه‌ی تعالی. معنا و جهان از هم جدا و در عین حال به هم گوریده‌اند؛ در هم می‌لغزند، هم را لمس می‌کنند، هم را می‌سازند و بی‌آنکه در هم مدغم شوند، خطوطشان بر تن یکدیگر حک می‌شود.

اما این تلاقی، این توازی موج، به وحدتِ تمامیت ختم نمی‌شود. نانس به تأکید می‌گوید نه معنایی حاضر داریم، نه جهانی حاضر. چرا که جهان در تصاویری پیچیده و بازنمایی‌هایی مبهم گم شده است، و معنا نیز در پیوندی سیال و گریزپا با آن. معنا نه غیاب است، نه حضور، بل وضعیتی است میان‌گذر، وضعیتی که در زمان و مکان در تعلیقی بی‌انتهای قرار دارد. معنا همواره پیشاپیش هست، چونان چیزی که هنوز در کار تکوین است، و در عین حال، پشت سر ماست، چرا که در خاطرات، زبان‌ها، و تاریخ‌هایی که ما را رقم زده‌اند آبشخور دارد. پس نه گریزگاهی از زمان است، نه حقیقتی ایستا؛ معنا در تپش زمان و در کشیدگی میان آنچه بوده و آنچه خواهد شد زاده می‌شود. اما معنا تنها در زمان نمی‌زید، بلکه در گستره‌ی مکان نیز پیوندی زنده و ملموس دارد. نزدیکی، همجواری، همزیستی - این‌ها بستر معنایند. معنا در فضای بینابین حادث می‌شود، در فاصله‌ای که نه اینجاست، نه آنجا؛ نه اکنون است، نه آنگاه. جایی میان من و دیگری،

میان درون و برون، همچون پُلی ناپیدا. معنا نه امری‌ست که سوژه‌ی خودآیین بیافریند، و نه داده‌ای که از پیش در جهان باشد. معنا در میان‌بودِ این دو می‌روید، اما نه همچون تجربه‌ای منفرد، که در بستری جمعی، در تکثری بی‌کران. ما خود معنا هستیم، ما در رابطه‌ای بی‌انتها با خویش و با جهان، در اشتراک، در تسهیم و در گریز از خود، معنا را می‌سازیم و معنا ما را. این تکثر تکین معنا نه حقیقت است نه دروغ، نه واقعیت است نه خیال. حقیقت نقطه‌ای ثابت است، برشی از هستی، تثبیتی از ذات. اما معنا حقیقت را می‌گشاید، آن را در بی‌تعینی خود رها می‌کند، آن را از مرزهایش فراتر می‌راند. پس معنا نه نقیض حقیقت است، نه دنباله‌ی آن، بل امکانی‌ست برای بودن، برای جهان، برای هستی که در راه معنا شدن است.

از همین رو او مفهوم فرازندرونماند (transimmanence) را جعل می‌کند. فرازندرونماند نامی‌ست که نانسی برای پوشش‌نهادن و آشکارِ جاری در بسترِ معنای جهان برمی‌گزیند. اگر معنای جهان در پیوسته‌رخ‌دادنش نهفته است، در چرخشِ مدام، در گشایشِ بی‌وقفه‌ی پیوندها، در بازیِ نور و سایه، در گفتارِ ناتمام و در گذرِ بی‌انقطاعِ تن‌ها در گستره‌ی هستی، پس فرازندرونماند همان روحِ سرگردانی‌ست که این تپشِ بی‌قرار را می‌نامد و در لابه‌لای خلأ و امتداد، آن را جانمایی می‌کند. این جانمایی نه در مرزهای صلب و قطعی، که در فاصله‌گذاری‌هایی روی می‌دهد که هستی‌های پویای درهم‌تنیده را در بازیِ ظریفِ نور و خلأ به رقص درمی‌آورد. اما این جانمایی، درعین‌حال، پژواکی‌ست از آن آگاهیِ فضایی و جایگاهی که در گفتارهای کهنِ غرب پیرامون «تعالی» و «درون‌ماندگاری» ریشه دوانده است.

فرازندرونماند مفهومی‌ست که در دو اقلیمِ حضوری مضاعف دارد: هم قلبِ تپنده‌ی پروژه‌ی نانسی را آشکار می‌سازد و هم آن را در منظومه‌ی بزرگ‌ترِ جدال‌های بی‌پایانِ تعالی و درون‌ماندگاری جای می‌دهد. در وهله‌ی نخست، این مفهوم در گفت‌وگویی بی‌قرار با تعالی است، آن‌گاه که نانسی هنر را فرازندرونماند می‌خواند، از «تعالیِ درون‌ماندگاری در ذاتِ خویش» سخن می‌گوید، از «تعالیِ درون‌ماندگاری»، که نه به‌سانِ گریزی از این جهان، بل به‌مثابه‌ی زایشی از دلِ آن رخ می‌نماید. نانسی درعین‌حال که تعالی را وامی‌زند، پژواکِ شکستِ آن را در خود حمل می‌کند، همچون راه‌رفتن بر ویرانه‌هایی که هنوز در گردوغبارشان، خاطره‌ی صعود را می‌توان خواند. اما فرازندرونماند چیست، اگر نه سرودی برخاسته از خاکسترِ تعالی؟

وجه دوم این مفهوم در خصلتِ گذرای آن نهفته است. پیشوند «فراز-» در خودِ رازِ عبور را نهفته دارد، اما این گذر، نه همچون تعالی، صعودی به جهانِ برین، که حرکتی ست تماماً درونِ جهان، همچون سایه‌ای که در بازیِ نور، بی‌آنکه از خویش بگریزد، مدام از خود عبور می‌کند. سومین جلوه‌ی این مفهوم در «برون-ایستی» (ek-sisting) آن تجلی می‌یابد. برون یا ek نقطه‌ای است که حرکت از آن سر می‌گیرد. اما نانسی این حرکت را نه برون‌رفت از جهان، که لغزیدنی نرم و بی‌وقفه در درون آن می‌داند، عبوری مدام از لایه‌های پنهان، در جست‌وجوی حواشی، در کشفِ مسیرهایی که هنوز نقشِ گام را نپذیرفته‌اند. چهارمین بُعد این مفهوم پیوندش با هنر است. نانسی می‌گوید: هنر برون‌نهادِ فرازندرونماند است. اما این برون‌نهادن، نه همچون ساختی منظم و منطقی، که چونان دستی ست که بافتِ ناپیدای جهان را نوازش می‌کند. هنر معنای هستی را در بسترِ پراکندگی جهان جای می‌دهد، همچون نوری که در بازیِ سایه‌ها، راهی تازه برای عبور می‌آفریند.

در نهایت، فرازندرونماند، همان تپشِ بی‌قرارِ معنای جهان است که دمامدُ در چین‌وچروک‌های هستی گسترده‌تر و رازآلودتر می‌شود. این گذارِ بی‌پایان، همان شورشِ تن‌ها در مسیرِ رهایی است. نانسی به جای آنکه تعالی و درون‌ماندگاری را یکسر به یکسو نهد آن‌ها را در طنینِ تازه‌ای بازمی‌سراید، طنینی که در آن، معنا همچون جنبشی بی‌مرز در آغوشِ خودِ هستی رخ می‌دهد.

نانسی بر این نکته پای فشرده است که هستی نه امری مشترک، که در-اشتراک است. برای بسط این اندیشه، واژه‌ی فرانسوی «partage» که غالباً به تسهیم، سهم‌بخشی یا تقسیم ترجمه می‌شود، گنجینه‌ای بی‌همتا از معانی را در اختیار می‌نهد. این واژه معانی چندگانه دارد و نانسی خود دست‌کم ده معنای گوناگون برای آن برمی‌شمارد: «تقسیم، بازتقسیم، بخش، مشارکت، جدایی، ارتباط، ناسازگاری، گسست، انتقال، سرنوشت».

نیز این مفهومِ دیالوگ، دیالکتیک و نه‌آن در همان (وحدت در کثرت) را در بر دارد. از خلال این معانی، تناقضی پدیدار می‌شود: پارتاژ هم اشتراک و هم جدایی است. نانسی در پی آن است تا کیفیت تسهیمی یا توزیعی این اشتراک را فاش کند، آن هنگام که اشتراک، به معنای پخش‌شدن در چندین بخش است، آن‌گاه که اشتراک همان تقسیم و جدایش باشد. در این معنا، اشتراک دیگر با اشتراک و همانندی یکی نیست، بلکه با تفاوت پیوند می‌خورد. برای حفظ این معنای

پارتاژ شاید معادل جدا-اشتراک‌گذاری بد نباشد. مهم این است که در آن همزمان صدای جدایی و اشتراک را بشنویم. در واقع، کاربرد عام این واژه نیز چیزی از این ناسازگاری ناگسستنی می‌گوید: هنگامی که چیزی را با دیگری سهیم می‌شویم، ناگزیر آن را تقسیم می‌کنیم. برای مثال، در تعبیر «*notre partage*» این واژه چیزی شبیه به «سرنوشت مشترک ما» را می‌رساند، یعنی سرنوشتی که هر یک از ما در آن سهیمی داریم. بدین سان، پارتاژ صبغهی پارادوکسیکال اجتماع را به بیان درمی‌آورد: به اشتراک‌گذاری آنچه که نمی‌توان آن را به اشتراک گذاشت، یعنی تسهیم تفاوت‌ها و تکینگی‌ها. جمله‌ای که نانسی بارها به کار برده است یعنی *nous partageons ce qui nous partage* را نمی‌توان جز به جمله‌ی «ما در آنچه ما را تقسیم می‌کند سهیم‌ایم» برگرداند. این جمله تجلی همان گزاره‌ایست که نانسی بارها تکرار کرده است: هستی امری مشترک نیست، بلکه در-اشتراک است.

ایده‌ی تسهیم می‌کوشد تا در-اشتراک-بودن ما را به مثابه گشودگی تکینگی‌ها به روی یکدیگر بازنماید. نانسی همزمان بر جدایی تکینگی‌ها و نسبت میان آن‌ها تأکید دارد: از یک سو، تنهایی باید مطلق باشد، و آزادی چیزی نیست جز استقلال هستنده‌ای که از هر چیز گسسته است؛ اما از سوی دیگر، این نیز حقیقت دارد (و ناگزیر است) که در تنهایی، و حتی در سولیپسیسم، خودبودگی خود را به میانجی و به منزله‌ی تسهیم می‌سازد و تعریف می‌کند.

بنابراین، معنا، فرازندرونماند و پارتاژ سه مفهومی‌اند که در اندیشه‌ی نانسی همدیگر را می‌تنند. معنا نه امری ثابت و حاضر، که حرکتی است سیال، در گذر، در میان تنش هم‌پیوندی و گسست. این بی‌تعینی در بستر فرازندرونماند شکل می‌گیرد، در پویشی که نه تعالی است و نه درون‌ماندگاری، بل عبوری مدام در خود هستی. این عبور اما نه یکپارچگی را می‌جوید و نه جدایی مطلق را؛ در عوض، درون لحظه‌ی پارتاژ زیست می‌کند، جایی که تقسیم و اشتراک، افتراق و اتصال هم‌زمان رخ می‌دهند. ما در آنچه ما را از هم جدا می‌کند سهیم‌ایم، و در آنچه میان ما جاری‌ست فاصله می‌گیریم. این هم‌زمانی اشتراک و افتراق همان ریتم بنیادین هستی در اندیشه‌ی نانسی است: جهانی که خود را از طریق فاصله‌هایش آشکار می‌کند، و معنایی که در همان گسست‌ها رخ می‌دهد.

در میانه‌ی اسطوره و مگاک

نانسی در متنی که خواهید خواند آگائون را در کشاکش میان دو کرانه می‌جوید: اساطیری و نیهیلیستی. این کشاکش هسته‌ی اندیشه‌ی او درباره‌ی معنای جهان می‌شود، جهانی که در فضای میان تهی این دو سر آرمیده است. اگر آگائون را چون چیزی موجود و تمام‌عیار ببینیم (نگاه انتیک)، به سوی گشایشی اسطوره‌ای می‌رویم؛ جایی که میل در دهش فرو می‌نشیند و تنش میان این دو کرانه رنگ می‌بازد. در این چشم‌انداز، آگائون به چیزی فراگیر و مطلق بدل می‌گردد، میل را سیراب می‌کند و به پایان می‌رساند. این ایدئالیسم اسطوره‌ی کمال است، رویایی که در آن همه‌چیز به سکون می‌رسد. اما اگر آگائون را یکسر غایب بدانیم، به سوی سرانجامی نیهیلیستی رانده می‌شویم؛ جایی که میل بی‌وقفه خود را نابود می‌کند و هیچ سیرابی‌ای در کار نیست. این رویکرد معنا را از هم می‌پاشد، زیرا میل بی‌پایان می‌تازد و دهش دیگر دهشی راستین نمی‌ماند، بلکه گودالی‌ست که معنا و ارزش را فرو می‌بلعد. این نگاه نیهیلیستی جهان را از معنا تهی می‌کند و جز خلأ یا هیچ چیزی برجای نمی‌گذارد.

نانسی آگائون را در تنش میان حضور و غیاب می‌نهد؛ نه یکسر موجود، چونان دهشی تمام و کمال، و نه یکسر غایب، چونان خلأ میل. این نامعینی - قطع هر نوع حل و فصل روشن و قطعی - جوهر آگائون را می‌سازد. آگائون آن مطلق یا لابه‌شرطی‌ست که به‌طور بی‌پایان نسبی می‌شود، به این معنا که تنها در نامعین‌بودگی‌اش تعریف می‌شود.

بنابراین، آگائون با نامعین‌بودگی این‌که آیا حاضر است یا غایب مشخص می‌شود و این عدم‌حل و فصل مستمر است که قدرت آن را به ارمغان می‌آورد. آگائون به موجودی ثابت یا مطلق بدل نمی‌شود، بلکه در حالت دائم نسبی‌سازی باقی می‌ماند، همواره در میان قطب‌های حضور و غیاب جابجا می‌شود و هرگز به‌طور کامل متعین نمی‌شود. آگائون همچون معنای جهان تجلی نسبی‌سازی بی‌پایان است. این آگائون نه حل و فصلی نهایی است و نه حقیقتی ثابت، بلکه دهش ماورای اخلاقی میل است که رابطه‌ی میان میل و دهش را حل نشده باقی می‌گذارد. این دهش - تنش مستمر و حل نشده میان میل و دهش - قلب اخلاقی معنای جهان را شکل می‌دهد، جایی که معنا و ارزش هرگز نهایی نمی‌شوند و همواره در شدن هستند. به این ترتیب، آگائون تنشی پویاست، جریانی میان حضور و غیاب که ساختار اخلاقی و هستی‌شناختی جهان را تعریف

می‌کند. این ساختار در برابر بستار مقاومت می‌کند و به بازی بی‌پایان میل، دهش و معنا میدان می‌دهد.

استتیک و سیاست

نانسی در معنای جهان، به تنش دیالکتیکی میان نیهیلیسم و اسطوره، یا ارزش‌های نسبی و مطلق، می‌پردازد. او استتیک و سیاست را در چارچوب این دیالکتیک ارزش‌های نسبی و مطلق می‌نهد. استتیک، به‌ویژه در هیئت مدرن خویش، بازتاب‌دهنده‌ی نسبیت معنا و کشاکش میان تکه‌پارگی و کلیت است. از دیگر سو، سیاست با پرسش‌هایی پیرامون سامان اجتماعی و قدرت روبه‌رو می‌شود که اغلب در قالب ارزش‌های مطلق – چون عدالت، آزادی، برابری – دیده می‌شوند. با این همه، نانسی استتیک را تنها به نسبیت یا سیاست را تنها به ارزش‌های مطلق فرو نمی‌کاهد. او هر دو کرانه را می‌کاود و برمی‌نهد که این دو در تنش دیالکتیکی بی‌وقفه‌ای به‌سر می‌برند؛ جایی که استتیک هرگز نمی‌تواند یکسر به تکه‌پارگی فروغلتد و سیاست نیز نمی‌تواند تنها در قلمرو ابراز ارزش‌های مطلق محصور بماند.

او تحلیل خود را درباره‌ی استتیک با پرداختن به فقدان کلیت در هنر آغاز می‌کند، به‌ویژه در دوره‌ی مدرن که هنر به‌طور خودمختار و چندپاره درآمد. این فقدان کلیت با فقدان معنا در جهان مدرن هم‌راستاست، جایی که نیهیلیسم (غیبت معنا) جایگزین اسطوره (کلیتی کاذب از معنا) شده است. با این حال، نانسی می‌گوید نباید تکه‌پارگی هنر مدرن به سادگی به نفع کلیتی تازه باژگون شود که به بازگشت به ارزش‌های مطلق (اسطوره) مؤدی گردد. او نشان می‌دهد که تکه‌پارگی در هنر مدرن تنها نشانه‌ای از شکست یا ناتوانی در رسیدن به کلیت نیست؛ بلکه هر پاره خود حاوی کلیتی نهفته است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. اثر هنری خودمختار، هرچند تکه‌پاره، هنوز حاوی کلیت است زیرا نماینده‌ی بخشی از یک کل بزرگ‌تر و غایب است. این پیوند دوسویه میان خودمختاری و تکه‌پارگی خصلت کانونی استتیک مدرن می‌شود.

از طرف دیگر، به عوض حفظ یا وارونه کردن تکه‌پارگی، نانسی برمی‌نهد که پروژه‌ی استتیک باید به سمت تشدید تکه‌پارگی حرکت کند. او به‌دنبال آنچه که رخداد تکه‌پارگی می‌نامد است، جایی که پاره به سادگی بخشی شکسته از یک کل نیست، بلکه موجودی مستقل و قیاس‌ناپذیر است که خود به میانجی نسبی‌سازی مطلق تعریف می‌شود. در این اندیشه، هنر دیگر نه درباره‌ی کلیت پاره، بلکه ناظر بر فرآیند ناکلی عرضه است که هرگز کامل یا نهایی نیست. قیاس‌ناپذیری

رخداد راهی برای فرار از اسطوره‌ی کمال و نیهیلیسم میل بی‌پایان و ارضانشده است. این فرآیند تجلی نسبی‌سازی مطلق است که نانسی مدافعی است، جایکه مطلق و نسبی در تنش هستند و هرگز به‌طور کامل آشتی نمی‌پذیرند.

رویکرد نانسی به استتیک پرسش‌های مهمی درباره‌ی رابطه‌ی آن با سیاست پدید می‌آورد. شاید به نظر رسد که تکه‌پارگی رادیکال هنر نوعی استتیک است که از هر گونه معنا یا درگیری سیاسی منخلع است. با این حال، دیدگاه نانسی به انکار ساده‌ی معنای سیاسی منجر نمی‌شود. در عوض، واسازی او از هنر خودمختار، فضا را برای امر سیاسی به عنوان زمینه‌ی بستر ساز هنر باز می‌کند. این به آن معنا نیست که هنر باید به‌طور کامل تحت برنامه‌های سیاسی قرار گیرد، بلکه به این معناست که حوزه‌های سیاسی و استتیک در هم تنیده‌اند و هر دو در فضای بینابینی نسبی‌سازی مطلق تقرر دارند.

بنابراین، چنانکه پیداست تبعات نانسی در باب سیاست دوباره ذیل دیالکتیک اسطوره و نیهیلیسم می‌نشیند. از نظر او، سیاست نه صرفاً درباره‌ی تحمیل مجموعه‌ای از ارزش‌های مطلق (همانند درک اسطوره‌ای از سیاست) است، و نه به معنای نسبی‌گرایی بی‌پایان (دیدگاه نیهیلیستی). در عوض، او از فلسفه‌ی سیاسی‌ای دفاع می‌کند که قیاس‌ناپذیری امیال و ارزش‌ها را در بستر جهان به رسمیت می‌شناسد و اذعان می‌کند که پروژه‌های سیاسی باید هم با اهداف آرمانی (مطلق) و هم با نسبیت واقعیت‌های سیاسی سروکار داشته باشند.

نانسی در معنای جهان انگشت روی مدل‌های سنتی خودبسندگی سیاسی می‌گذارد - شهروندی و سوژه‌گی - و از سویی نقدشان می‌کند که چگونه میان نیهیلیسم (ارزش‌های نسبی) و اسطوره (ارزش‌های مطلق) در نوسان‌اند. او این مدل‌ها را برای به‌چنگ آوردن پیچیدگی‌های سازمان سیاسی ناکافی می‌بیند، چرا که یا به نسبیت (شهروندی) پناه می‌برند یا به مطلقیت (سوژه‌گی) برای رسیدن به ثبات، اما در نهایت هر دو در هم فرومی‌ریزند. شهروندی، که از سیاست ارزش‌های نسبی سر برمی‌آورد، به باور نانسی کم‌کم به اسطوره‌ی سوژه بدل می‌شود و خواستِ اساطیری به درون‌بودگی و هویت را در خود هضم می‌کند. از سوی دیگر، سوژه‌گی که بر پایه‌ی مطلق ایستاده، آن‌گاه که از حفظ یگانگی‌اش بازمی‌ماند و تناقض‌های درونی‌اش را به بیرون پرتاب می‌کند، به نیهیلیسم می‌رسد.

نانسی در برابر این دیالکتیک، پراکسیس «ناخودبسنده» را پیش می‌نهد. به جای چسبیدن به هویت‌های سیاسی ثابت - چه شهروند خودبسنده، چه سوژه‌ی خودمختار - بر فرآیند پیوسته‌ی ایجاد و قطع پیوندهای اجتماعی تکیه می‌کند. این پیوندها افراد و گروه‌ها را در رابطه‌ای پویا به هم می‌آمیزند؛ رابطه‌ای که نه به افراط خودآیینی می‌گلتد و نه در دام توتالیتاریسم می‌افتد، بلکه پراکسیسیست که در آن پیوند اجتماعی هیچ‌گاه یک‌جا بند نمی‌آید؛ همیشه در حال بازسازیست، بازتعریف و مدام به پرسش کشیده می‌شود.

این رویکرد رادیکال از مدل‌های سنتی سیاست فراتر می‌رود و هم اسطوره‌ی هویت سیاسی واحد را به چالش می‌کشد و هم چندپارگی نیهیلیستی وجود سیاسی را. نانسی می‌گوید فضای سیاسی باید بر سرشت رابطه‌ای و حادث پیوند اجتماعی متمرکز شود؛ مثل گره‌ای که مدام جابه‌جا می‌شود، هیچ‌گاه کامل بسته نمی‌شود و همیشه میان وحدت و پراکنش توازن را نگه می‌دارد. پس او از نوعی «نسبی‌سازی مطلق» سخن می‌گوید؛ جایی که مرز میان مطلق و نسبی گم می‌شود و هر دو پویا و به هم وابسته می‌گردند.

در قلمرو استتیک هم نانسی این دو مدل سیاسی را با نظریه‌های استتیک همسو می‌کند. سیاست نسبی‌گرای شهروندی آینه‌ی استتیک چندپاره است (هنری نیهیلیستی و گسیخته) و سیاست مطلق‌گرای سوژه‌گی هم‌راستا با استتیک کلیت (هنری اسطوره‌ای و همه‌گیر). راه‌حل نانسی اما کرداری استتیک و سیاسیست که از دوگانه‌های سنتی می‌گریزد؛ بازپیکربندی پیوسته‌ی نسبی و مطلق را ممکن می‌کند، بی‌آن‌که به هیچ‌یک از این دو کرانه پایبند بماند. نتیجه رویکردیست عمیقاً رابطه‌مند و همیشه در حال دگرگونی، چه در هنر چه در سیاست.

بخش دوم: ترجمه‌ی پاره‌ی «دهش. میل. «آگائون»

دریافت/خواست: یعنی معنا یا محضاً داده‌شده است یا محضاً خواسته‌شده. معنا همواره پیشاپیش داده شده، همچون وحدتی فراگیر (یا محاط؟) تقرر یافته، یا معناییست هنوز به‌دست‌نیامده، گریزان، چون خونی ریخته‌شده. در هر دو حالت، معنا افلاج محض حقیقت است: یا اسیر در چنبره‌ی قدرت اسطوره یا همچون چیزی یخ‌زده افکنده به قعر مغاک.

اسطوره و مغاک دو مفروض پایه یا فیگوراسیون‌هایی هستند که فلسفه آنها را از آغاز در مرزهای خود حک کرده است. این دو با هم، مرز دوگانه‌ی گشایشی را می‌سازند که خود فلسفه می‌خواهد

باشد: بیان حقیقت هر دو، یعنی اسطوره و مگاک، و به جریان انداختن معنا، در فضای گشوده، به منزله‌ی نفس تنش، شدت، و امتداد امر گشوده.

درست همانطور که برای کسانی که خود را به تمام به دست مگاک می‌سپارند (یعنی به نیپه‌لیسم)، «معنا» معنایی ندارد، برای آنانی که در میدان اسطوره به سر می‌برند «معنا» بی‌شک عاری از معنا به نظر می‌آید. معنا فقط در فضای فلسفه معنا دارد زیرا فلسفه با گشودن جهان به پایان می‌رسد.

اما اگر معنا مقارن با فلسفه باشد، اگر معنا محل نزاع اصلی فلسفه را شکل دهد، باید از خود پرسید چگونه در لحظه‌ی زایش فلسفه، معنا خود را عرضه می‌دارد. در آنجا، نامش آگائون است: «خیر اعلای» افلاطون، خیر یا تعالی‌ای که باید، و رای بودن یا چیزبودن، $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma$ $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ ، در پیاپی‌اش بود (خواستش؟ از آن خود کردش؟)!

تعالی آگائون عاری از محتواست: صرفاً ناظر بر جایگاهی و رای جوهر است، در (نا)اقلیمی که دیگر سخن از عرضه‌ی هستی (به خویش) نیست، بلکه بحث ناظر است بر بودن به‌سوی بودن-به‌مثابه-فعل (به بیان ارسطویی پیش از نام‌گذاری یا شکل‌گیری آن)، سخن بر سر لمس برآمدن بودن-به‌مثابه-فعل، یا لمس شدن توسط آمدن بودن-به‌مثابه-فعل است. آگائون نه «خیری» خاص است نه «خیر» به معنای «دارایی». چرا که نام آن نه مربوط به معناشناسی «خیربودگی» بلکه راجع به معناشناسی عظمت، شدت و مازاد است (این‌ها را مقایسه کنید: *great, mega, agan, too much, much*). لمس شدن توسط مازاد تعالی و لمس کردن آن.

بر این اساس، آگائون، از همان آغاز، پیشاپیش، چیزی از *ex-istence* [برون-ایستی] را می‌نامد. بار دیگر، بی‌شک پیش از نام‌گذاری. (کل فلسفه همواره پیش از نام‌گذاری‌اش نوشته می‌شود، پیش از صورتبندی واژگانی‌اش، و سپس مدت‌ها پس از آن: فلسفه دکانستراکت می‌شود، از مرز غایت یا فرجام خویش برمی‌گذرد، از رخداد ضروری خود، که در آن واحد تاریخ‌مند و جاودان است، که آن را به روی معنای خود می‌گشاید، پیش و پس از تمام دلالت‌هایش).

اما بر این اساس، آگائون معنا را هم می‌نامد، چنانکه متافیزیک آن را در ملتقای (پیوند؟ تصادم؟) امر داده‌شده و امر خواسته‌شده می‌آفریند. دهش که آستن میل است، میل که به‌سوی دهش هدایت می‌شود: ارضای دوسویه، تحصیل هستی‌خدای‌شناسی [ontotheoerology]. به

این ترتیب، معنا بودن-به‌سوی-دیگری میل و دهش به شکل دوسویه و نامشروط است، یعنی تعدیل سیستماتیک فقدان و پُری: ژوئیسانسِ حقیقت و حقیقتِ ژوئیسانس.

دقیقاً همینجاست که فاجعه رخ می‌دهد. زیرا معنا برای اینکه معنا باشد - برای اینکه بودن-به‌سوی، یعنی [c'est-à-dire]³ به بیان افلاطونی، تعالی‌ای باشد که فقط با تنشِ گرایش متقابل میل و دهش تعریف شود- نمی‌تواند به مثابه تحقق یا فعلیتِ این گرایش، به منزله‌ی ارضا یا تخلیه‌ی آن، متعین شود. ارضایی که میل و دهش، هر دو، را محقق و سیراب می‌کند در عین حال آنها را از ذات خود تهی می‌سازد. کل تنش جنون‌آمیز و مهارناپذیر $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma$ οὐσίας [ورای وجود] از بین می‌رود و خنثی می‌شود؛ تنشی که لزوماً به معنی تنشی ایدایی یا مضطر نیست، بلکه به‌سادگی و آرامی یعنی شدت- از نظر لغوی می‌توان بجای $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ گذاشت «فراتر از بعیدترین چیزها». و این زمانی رخ می‌دهد که آگائون به عنوان «خیر اعلا» تعریف و فهم شود، خواه این «خیر» ناظر بر ارزش‌شناسی باشد خواه مربوط به دارایی و یا همزمان هر دو. معنا به مثابه «خیر» معنا به مثابه بودن-به‌سوی-دیگری میل و دهش را خنثی می‌سازد. و بی‌شک این خنثی‌سازی پیشاپیش به نحو سرگیجه‌آوری در تعیین‌های «میل» و «دهش» درگیر است، از آن حیث که آنها از بطن انتساب فلسفی پیشین امر داده‌شده (آنچه پیشاپیش در اسطوره داده‌شده) و امر مورد میل واقع شده (آنچه برای ارضای اروس هنوز-در-راه یا آینه‌است) سربرمی‌آورند. در واقع، غلبه بر اسطوره عمیقاً دوپهلوی است: از یک سو، به عنوان داستانی دروغین کنار گذاشته می‌شود، اما از سوی دیگر به شکل پنهان به منزله‌ی موقوفِ امر پیشاپیش-داده‌شده حفظ می‌شود. بر این قرار، میل به این مسأله دو نکته می‌افزاید: (۱) فقدان و میل دقیقاً از امر پیشاپیش داده‌شده منشأ می‌یابند؛ و (۲) اینکه امر پیشاپیش داده‌شده تحت قانون دسترس‌ناپذیری قرار دارد.

به عبارت دیگر، میل ناب به دهش لاجرم میلی بی‌ابژه است، میلی که به‌هیچ وجه نمی‌تواند به آن چیزی در دهش و از طریق دهش اشاره کند که باید نه تنها برای دهنده^۴ بلکه- در نهایت شگفتی- برای گیرنده بیگانه باقی بماند. میل به دهش در پی نوعی از آن‌خودساختن است که دهش به‌ماهو دهش از آن گریزان است- و نیز میل. چگونه می‌توان دهشی را از آن خود ساخت؟^۵ از سوی دیگر، دهش داده شده به میل، اگر برآستی دهشی باشد که به آنچه در میل می‌ورزد داده شده باشد، نمی‌تواند چیزی بدهد که میل را کاملاً سیراب کند. بلکه باید دهش خود میل

باشد. از آن خود ساختنِ خودِ دادن و دادنِ امر از آن خودنشدنِ توأمأ کیاسموس بنیادینِ فلسفه- و معنا- را می‌سازند.

خیر از آغاز- و تا پایان فلسفه- از آن خودسازیِ دادن و دادنِ امر از آن خودنشدنِ را می‌نامد^۵. این خود دیسپوزیتیف معناست؛ نیز سرچشمه‌ی دوپهلوبودگی شگرفی‌ست که در آن واحد معنا را هم به مضمون خاستگاهی فلسفه تبدیل می‌کند و هم به مفهومی جزئی، دیررسیده و متأخر، مردد و تابع حقیقت. حقیقت، از حیث مغاکِ کیاسموس‌اش، خیر/ارائه‌شده است. معنا، از حیث مازادِ تعالی‌اش، آگاثونِ عرضه‌شده است.

وظیفه این است: اندیشیدن به معنا به منزله‌ی تواجهِ از آن خودنشدنِ [یا غیرِ ملکی] میل و دهش، به منزله‌ی تعالیِ آمدنِ یکی به سوی دیگری. به این ترتیب، نه میل نه دهش بلکه این: اینکه میل به دهش بالضرور نامتمایل به از آن خودساختن «ابژه»‌اش است، و اینکه دهشِ میل آن چیزی را می‌دهد که دادنی نیست، و «سوژه»‌ی هیچ «ابژه»‌ای را نمی‌دهد.^۶

یکی به دیگری عرضه می‌شود. این یعنی در زبانی که دیگر صحبت نمی‌شود و دیگر فاقد معناست، به عبارتی «قربانی شده»، یا در زبان لکنت‌آلود ما، ارائه نشده است بلکه کش آمده به سوی [دیگری]، به اختیار بخت و یا تصمیمی واگذار شده که کارگزار یا بازیگرش نه میل می‌ورزد نه می‌دهد بلکه صرفاً وجود دارد.

یادداشت‌های نویسنده

۱. «اما در خصوص شناخت و حقیقت، گرچه در مثال ما درست است که نور و بینایی را چون خورشید در نظر بگیریم، اما هرگز نباید گمان کنیم که خود خورشید هستند. بنابراین، در اینجا می‌توانیم شناخت و حقیقت را همتهای خیر در نظر بگیریم، یعنی به عنوان موجوداتی شبیه به خیر یا خیرسان، اما اینکه فکر کنیم آن‌ها خودِ خیر هستند خطاست. جایگاه و ملکه‌ی خیر [اکسیس: حالت، تقرر، منش وجود] از حرمت والاتری برخوردار است ... موضوعات دانش [یعنی ایده‌ها -م] نه فقط شناخت‌پذیر بودن خود را از حضور خیر می‌گیرند بلکه اساساً اینای [بودن-م] و اوسیا [چیزبودن -م] از آن ناشی می‌شود، گرچه خیر خودش اوسیا نیست بلکه از حیث غلُو

و نیرو [دونامیس- که امر بالقوه‌ی ارسطو نیست، بلکه در برابر آن می‌ایستد، به این معنی که مقدم بر فعلیت است. -م] از اوسیا فراتر می‌رود». République, 509a-b trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1961

۲. می‌توان گفت برای افلاطون، عالی‌ترین دانش، تحت نام «تشبه» (شبهه به الوهیت شدن)، (Théétète, 176b)، دوباره همان الگویی را برمی‌گیرد که خود را قاطعانه از آن جدا ساخته بود. برنامه‌ی افلاطون این است: معنای و معنا به منزله‌ی آن چیزی که نمی‌تواند معنا شود، لمس امر لمس‌ناپذیر. من برای اشاره به امکان دسترسی به «خیر» بر اساس این اصطلاحات بطور مشخص بر تحلیل‌های دنیل مونته تکیه می‌کنم: «آگاثون، در پرتو حقیقت، دانستن و دانستنی را به هم می‌دوزد. آگاثون بند و یوغی را که حقیقت است به دست می‌دهد. خیر در مقام اصل و خاستگاه یوغ/یده است، ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ [ایده‌ی خیر]. چنانکه در *فائدروس* و *سوفیست* آمده، ایده به ایدوس معنای نوعی یوغ یا بند می‌افزاید و به این ترتیب اتحاد «ایدئال» را در برابر جدایش ایدتیک قرار می‌دهد، چنانکه مثال بارزش را در عبارت « μία ἰδέα » می‌یابیم: این عبارت بیش از آنکه به یگانگی ایده اشاره داشته باشد ناظر است بر وحدتی که می‌آفریند. درحالیکه ایدوس یعنی «آنچه هست» از منظر کاربرد، ایده ناظر است بر ὅ τι ἐστίν [آنچه هست] از حیث یوغ و پیوند. (توضیح من این است: ایدوس به نحو لابه‌شرط ناظر بر دلالت معنایی است [signifie] و ایده ناظر بر معنادهی [fait sens]). ... «روح در تمام رفتارهایش مطابق دریافت بصری‌ای پیش می‌رود که به دو نحو متفاوت می‌توان آن را فهمید: دریافت بصری (به منزله‌ی ایدوس که یعنی χρεία [ضرورت]); یا دریافت بصری (به منزله‌ی ایده). ... روح تصویر می‌کند، به نحو بصری دریافت می‌کند، چرا که دریافت بصری‌ست، خودش در معرض نگاه است و تابع و منقاد نور و حقیقت است. ... آگاثون ایدوس نیست چون ذیل پرسش τι ἐστίν [چیستی] نمی‌گنجد، چرا که فی‌نفسه تعریف‌ناپذیر است؛ از سوی دیگر، ایده هم نیست، اگر « τοῦ ἀγαθοῦ » [...ی خیر] را به معنای اضافه‌ی مفعولی [génitif objectif] درک کنم. خیر ایده را تعیین نمی‌کند، بلکه ایده از خیر نشأت می‌گیرد... اصطلاح ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ [ایده‌ی خیر] عملکرد خیر را بیان می‌کند. ... آگاثون به عنوان اصل «هست» یوغ و پیوندهایی برقرار می‌کند که از هم‌گسسته‌شدن‌شان به معنی نابودی امر انسجام‌بخش و باهم‌دارنده است. ... خیر پیوند می‌دهد چون ملزم و متعهد است [در اینجا از فعل ob-lige که ob از lige جدا شده

استفاده شده. مراد از آن بستن با سوگند، قرار دادن تحت تعهد اخلاقی یا قانونی و وقف کردن است که از فرانسوی قدیم *obligier* به معنی «متعهد کردن، خود را متعهد و ملزم کردن، پیمان بستن»، و از لاتین *obligare* به معنی «بستن، بستن و پانسمان کردن»، و مجازاً «قرار دادن تحت الزام و تعهد» می‌آید. جزء *ob* به معنی «به» و *ligare* به معنی «بستن» است. -م. [الزامی که ضمن مشیر بودن به پیوند از قصدیت و طرح‌افکنی، *οὐ ἔνεκα*، [به‌خاطر چیزی ...] نشأت می‌یابد. (Les Traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne,)
(Grenoble, Jérôme Millon, 1990, pp. 114, 115, 121, 123)

۳. در ضمن باید لحظه‌ای بر این اصطلاح *c'est à dire*، *c'est à dire*، *c'est à dire* درنگ کنیم. [این عبارت که در فارسی برایش «یعنی» می‌گذاریم، لفظاً یعنی «این است برای گفتن»، معادل *that is to say* انگلیسی. نانسی سه معنای آن را با تأکید بر سه جزءش بررسی می‌کند. نشان دادن آن در فارسی دشوار است. شاید بتوان از «به عبارت دیگر» کمک گرفت که معادل چندان دقیقی برای *c'est à dire* نیست - م. [این عبارت که برای به هم دوختن دلالت‌ها و معانی استفاده می‌شود تا آنها را به نوعی جانشینی و مکملیت بی‌پایان معنا می‌برد می‌تواند در عین حال به سه نحو به عنوان فرمول یا بهتر از آن ریتم «به‌سوی» بودن خوانده شود.

4. *Ainsi que Derrida l'a analysé, en particulier dans Donner le temps 1, Paris, Galilée, 1992.*

۵. در اینجا عبارتی را از لاکولابارت که درباره‌ی تحلیل دهش نابغه از کانت تا رمانتیک‌ها است از آن خود ساخته‌ام: «زن نابغه است - دهش طبیعت - و بنابراین گستاخی به‌سادگی از آن خود ساختن نابغه است. محالی ناب. چگونه می‌توان دهش را از آن خود ساخت؟» جالب اینکه عباراتی که بلافاصله در ادامه می‌آیند ما را به تخته باز می‌گردانند: «هیچ اروتیسمی نمی‌تواند کافی باشد، و شلگل خوب این نکته را می‌داند: نبوغ ذاتی است، هیچ تکنیکی برای به‌دست آوردن امر ذاتی در کار نیست. دست‌وپاچلفتی‌بودگی به شکلی جبران‌ناپذیر سرشت تخته است: در بطن آن پای نوعی نقصان در میان است. هنرمند هرگز نمی‌تواند به‌راستی زن باشد، در شکیبایی بی‌انتهایش به‌سوی ژوئیسانس (من این نکته را جور دیگری می‌گوییم: در زن هیچ بازدارندگی‌ای وجود ندارد، بلکه زن خود بازدارندگی، یعنی فوسیس، است).»

«L'avortement de la littérature » dans *D# féminin*, Sainte-Foy (Québec), Le Griffon d'argile, Grenoble, Presses Universitaires, 1992, p. 13.

۶. بسیار جالب است که پیوند میل و دهش از طریق از آن خودسازی، که زمانی نماد *vertu* [فضل] باستانی بود، زمانی دیگر نماد فیض مسیحی و بعدها نماد نبوغ هنری (و یا سیاسی)، امروز باید نماد مخدر باشد. این حرف پیش‌وپا افتاده‌ایست که بگوییم هیاهوی امروز بر سر مخدر، از خلال تحریف‌ها و طرفه‌های اجتماعی-اقتصادی که خودشان تشنج‌های چیزی هستند که می‌توان آن را معنای *eco-* به‌طور عام نامید، ما را به مسأله‌ی معنا بازمی‌گرداند (از همه‌ی وجوه *oikos*: سکونت، خانگی‌بودن، اهلی‌سازی، اقتصاد [اکنونومی]، اکولوژی، فناوری بوم‌شناختی [اکوتکنیک]، بوم‌کرداری [اکوپراکسیس]...). اما در این پیش‌پافتادگی، چیزی کمتر از مسأله‌ی مشترک معنا در میان نیست.

بخش سوم: شرح

۱

دریافت/خواست: یعنی معنا یا محضاً داده‌شده است یا محضاً خواسته‌شده. معنا همواره پیشاپیش داده شده، همچون وحدتی فراگیر (یا محاط؟) تقرر یافته، یا معناییست هنوز به‌دست‌نیامده، گریزان، چون خونی ریخته‌شده. در هر دو حالت، معنا افلاج محض حقیقت است: یا اسیر در چنبره‌ی قدرت اسطوره یا همچون چیزی یخ‌زده افکنده به قعر مفاک.

نانسی دو نحوه‌ی متفاوت درگیر شدن با معنا را از هم تمیز می‌دهد: دریافت (*considération*) و خواست (*désidération*).

دریافت (معنا به مثابه امری داده‌شده): در این حالت، معنا همواره از پیش موجود است و همچون وحدتی فراگیر شناخته می‌شود. به نحوی که می‌تواند همچون دام (*un englant*) اندیشه عمل کند و تفکر را محدود سازد، به‌گونه‌ای که معنا به‌عنوان چیزی ثابت و غیرقابل پرسش ارائه شود. این رویکرد اساطیری است، جایی که معنا به‌جای آنکه مورد پرسش قرار گیرد، به ارث می‌رسد، داده می‌شود.

خواست (معنا به مثابه امری خواسته شده): در اینجا، معنا هرگز به طور کامل درک نمی‌شود، همواره گریزان است، چون خونی که بر زمین ریخته شده. این رویکرد به نیهیلیسم راه می‌برد، جایی که معنا غایب است و تنها جست‌وجوی بی‌پایان باقی می‌ماند.

نانسی این هر دو موضع را تقلیل حقیقت به چارچوبی صلب می‌داند: یا یقینی اساطیری و یا خلئی نیهیلیستی. در هر دو حالت، معنا فعالانه تولید نمی‌شود، بلکه یا به نحو تحمیلی و در قالب میراث به فرد داده می‌شود و یا گم می‌شود.

۲

اسطوره و مغاک دو مفروض پایه یا فیگوراسیون‌هایی هستند که فلسفه آنها را از آغاز در مرزهای خود حک کرده است. این دو با هم، مرز دوگانه‌ی گشایشی را می‌سازند که خود فلسفه می‌خواهد باشد: بیان حقیقت هر دو، یعنی اسطوره و مغاک، و به جریان انداختن معنا، در فضای گشوده، به منزله‌ی نفس تنش، شدت، و امتداد امر گشوده.

نانسی بر آن است که اسطوره - معنای از پیش داده شده - و مغاک - معنایی که بی‌پایان طلب می‌شود - تنها مفاهیمی فلسفی نیستند، بلکه مرزهای بنیادینی‌اند که از آغاز، اندیشه را شکل داده‌اند. این دو حدّ غایی مرزی دوگانه می‌سازند: آستانه‌های فکر فلسفی که در آن، فلسفه نه به انتخاب میان این دو فروکاسته می‌شود و نه در یکی از آنها مستقر، بلکه فضایی در میانشان می‌گشاید، فضایی که نه جایگاهی ثابت، که پویایی مداوم است، جریانی که در تنش، شدت و گسترش، معنا را مدام می‌آفریند.

پس فلسفه نه جستجوی حقیقتی ایستا و ابدی ازلی، که زیستن در کشاکش میان اسطوره و مغاک است - درک نیروی جاذبه‌ی هر دو، بی‌آنکه در دام هیچ‌یک اسیر شود. فلسفه، به این معنا، معنا را در حرکت نگاه می‌دارد، آن را نه به قطعیت فرو می‌کاهد و نه به نیستی وامی‌نهد. نانسی از «مرز دوگانه» سخن می‌گوید زیرا فلسفه میان دو کرانه‌ی متضاد شکل گرفته است - اسطوره و مغاک - که حدّ تفکر را معین می‌کنند، اما آن را محبوس نمی‌سازند. فلسفه در کشاکش میان این دو بر ساخته می‌شود، اما خود چیزی جز این کشاکش و تنش نیست.

۳

درست همانطور که برای کسانی که خود را به تمام به دست مغاک می‌سپارند (یعنی به نیهیلیسم)، «معنا» معنایی ندارد، برای آنانی که در میدان اسطوره به سر می‌برند «معنا» بی‌شک عاری از معنا به نظر می‌آید. معنا فقط در فضای فلسفه معنا دارد زیرا فلسفه با گشودن جهان به پایان می‌رسد.

نانسی می‌گوید که معنا تنها در فلسفه به بار می‌نشیند، فلسفه‌ای که در مرزهای اسطوره و نیهیلیسم جولان می‌دهد: برای نیهیلیست، معنا بی‌معناست، زیرا تمام معنای ذاتی را منکر است. برای اسطوره‌باور، معنا بی‌معنا به نظر می‌آید، چرا که آن را به عنوان امری از پیش موجود و بی‌چالش می‌بیند. اما فلسفه هیچ‌یک از این دو حد را به طور کامل نمی‌پذیرد. بلکه فضایی باز می‌آفریند که در آن معنا نه ثابت است و نه غایب، بلکه به طور مداوم شکل می‌گیرد. در این راه، فلسفه تنها به تعریف معنا نمی‌پردازد؛ بلکه «جهان را می‌گشاید»، به گونه‌ای که معنا به طور پویا ظهور می‌کند، نه اینکه تحمیل شود یا از دست برود.

۴

اما اگر معنا مقارن با فلسفه باشد، اگر معنا محل نزاع اصلی فلسفه را شکل دهد، باید از خود پرسید چگونه در لحظه‌ی زایش فلسفه، معنا خود را عرضه می‌دارد. در آنجا، نامش آگائون است: «خیر اعلای» افلاطون، خیر یا تعالی‌ای که باید، و رای بودن یا چیز بودن، $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma$ $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ در پایش بود (خواستش؟ از آن خود کردش؟).

نانسی در اینجا، در آستانه‌ای‌ترین وضع اندیشه، به جست‌وجوی ریشه‌ی معنا می‌رود. او در لحظه‌ی بنیادگذاری فلسفه، در قلب فکر افلاطون، به دنبال پرسش معناست. او می‌پرسد: چگونه معنا شکل می‌گیرد؟ و «آگائون» را کلید حل این معما می‌داند. آگائون، آن ایده‌ی فراتر از بودن و چیز بودن، آن هولناک‌ترین آستانه‌ای که فلسفه توانسته به آن فکر کند، نمایانگر نوعی حقیقت نهایی است: آگائون بنیاد غایبی است که جهان ایده‌ها را ممکن می‌کند بی‌آنکه خود در میان آید. آگائون، در مقام شرط امکان، سپهر ثالثی است که چون خورشید بر اندیشیده و اندیشنده می‌تابد و ممکن‌شان می‌کند، اما خود همواره در اختفا و مستوری است.

معنا در فلسفه به این جست‌وجوی آگائون گره خورده است. اما آگائون چیزی نیست که به سادگی در دسترس یا قابل فهم باشد؛ بلکه فراتر از وجود است، چیزی که فلسفه پیوسته در پی آن است، اما هرگز به آن دست نمی‌یابد. بنابراین فلسفه همواره در پی شرط امکان چیزهاست، هویت فلسفه چیزی جز جست‌وجوی بی‌قرار و وسواس‌گون برای یافتن و به چنگ آوردن شرطها، و شرط‌الشروط، یعنی آگائون، نیست. این صورتبندی نشان می‌دهد که معنا در فلسفه ذاتاً به ایده‌ی امر دست‌نیافتنی گره خورده است. این جست‌وجوی معنا خود فرآیندی پویا و مداوم است. معنا ایستا نیست، بلکه جوهرِ پرسشِ فلسفی را تشکیل می‌دهد، پرسشی که همواره به سوی آگائون اشاره دارد، آن چیزی که همواره گریزپا و دسترس‌ناپذیر باقی می‌ماند.

۵

تعالی آگائون عاری از محتواست: صرفاً ناظر بر جایگاهی و رای جوهر است، در (نا)اقلیمی که دیگر سخن از عرضه‌ی هستی (به خویش) نیست، بلکه بحث ناظر است بر بودن به‌سوی بودن-به‌مثابه-فعل (به بیان ارسطویی پیش از نام‌گذاری یا شکل‌گیری آن)، سخن بر سر لمس برآمدن بودن-به‌مثابه-فعل، یا لمس‌شدن توسط آمدن بودن-به‌مثابه-فعل است.^۲ آگائون نه «خیری» خاص است نه «خیر» به معنای «دارایی». چرا که نام آن نه مربوط به معناشناسی «خیربودگی» بلکه راجع به معناشناسی عظمت، شدت و مازاد است (این‌ها را مقایسه کنید: *great mega*, *too much*, *much*, *agan*). لمس‌شدن توسط مازادِ تعالی و لمس کردنِ آن.

آگائون نه در بند نام است و نه در قید نشان. فراتر از هر چیست و فراتر از هر که، نه در شمارِ هستی که در ماورای آن ساکن است، آنجا که مرزها به خرده‌ی باد بدل شوند و هر تعریف از آن شرمسار بازگردد. نانسی در تأمل خویش بر آگائون، ما را بدین نکته رهنمون می‌شود که آن، نه خیری معهود و نه نیکویی مشهود، که برین‌تر از هر جوهر و برون‌تر از هر بودن است. نه چیزی که بتوان در پنجه‌ی معنی گرفت و نه صورتی که در آینه‌ی عقل بازتابد. بلکه نفسی‌ست که در وزشِ خویش هر صورت را دگرگونه می‌کند، آنجا که تمیز چیزها از میان برخیزد و ذات خود را در جریان بی‌قرار باز یابد.

آگائون، اگر چه خیر نامیده‌اندش، نه در قبضه‌ی تملک درآید و نه در گنج تعریف گنجد. نه آن است که به چنگ آید و نه آنکه در ترازو سنجیده شود. آگائون جوهری نیست که در دست آید،

که خود جنبش است و فراگذشتن از هر حد و اندازه. به هیچ مقیاس نخواهد گنجید، چه آنکه هر میزانی را در بی کرانگی خویش فرو می‌برد. آنچه خیر خوانده‌اند در حصارِ باورهای معهود زندانی نیست. نه آن است که به سودای اخلاق درآید، بل جریانی است که جان را به لرزه درمی‌آورد و به فراتر از هر چه بود می‌راند. مگا، که بزرگی را می‌نماید، و آگان، که فراتر از حد می‌رود، نام‌هایی‌اند که در سایه‌ی آن می‌رویند. شوری سرشار از بی‌کرانگی، حضوری که در خویش نه می‌گنجد و نه آرام می‌گیرد.

۶

بر این اساس، آگائون، از همان آغاز، پیشاپیش، چیزی از *ex-istence* / برون-ایستی / را می‌نامد. بار دیگر، بی‌شک پیش از نام‌گذاری. (کل فلسفه همواره پیش از نام‌گذاری‌اش نوشته می‌شود، پیش از صورتبندی واژگانی‌اش، و سپس مدت‌ها پس از آن: فلسفه دکانستراکت می‌شود، از مرز غایت یا فرجام خویش برمی‌گذرد، از رخداد ضروری خود، که در آن واحد تاریخ‌مند و جاودان است، که آن را به روی معنای خود می‌گشاید، پیش و پس از تمام دلالت‌هایش).

نانسی در این جا آگائون را چونان برون-ایستی توصیف می‌کند؛ چیزی که پیش از وجود یا ذات می‌ایستد و از آن فراتر می‌رود. آگائون نه تنها به معنای «خیر» است، بلکه هستی‌ای را نمایان می‌کند که از بودنِ روزمره پا فراتر می‌نهد؛ برون-ایستی‌ای که پیش از دریافت‌های آشنای وجود می‌زید و در فلسفه راهی نو به سوی گشودگی می‌گشاید. این «پیش از» سرشتی زمانی ندارد (نه چون رخدادی پیش از رخدادی دیگر)، بلکه بر حالتی دلالت می‌کند که از مرزهای رایج می‌گریزد - ناهستی یا جنبشی فراتر از هستی که فلسفه در پی به زبان آوردنش است.

نانسی می‌گوید فلسفه همواره در فضایی پیش از نام‌گذاری/نوشتار (*avant la letter*) سیر می‌کند، یعنی پیش از آن که به واژه درآید و در زبان به شکلی یک‌جا بنشیند. پس از نام‌گذاری/نوشتار نیز بدین معناست که فلسفه، حتی هنگامی که مکتوب شد، همچنان به زیستن ادامه می‌دهد؛ زیرا در جریان واسازی، پیوسته خود را می‌گشاید و به پرسش می‌کشد.

فلسفه خود را واسازی می‌کند، به این معنا که ایستا باقی نمی‌ماند، بلکه در طول زمان دگرگون می‌شود. رخداد ضروری فلسفه - لحظه‌ای که معنا در آن گشوده می‌شود - به نحوی متناقض هم تاریخ‌مند است (در بستر تاریخی رخ می‌دهد) و هم همیشگی (زیرا پرسش‌های بنیادین آن همچنان طنین‌اندازند). این رخداد واسازی فقط به فروپاشی ایده‌های پیشین محدود نمی‌شود،

بلکه فلسفه را به روی آینده، به روی آی‌نده، و تفسیرهای نوی آن باز نگه می‌دارد و سبب می‌شود همواره در شدن باقی بماند. به این اعتنا، آگائون سرچشمه‌ی معنا در فلسفه است: نقطه‌ای که فلسفه همواره در آن به روی معانی تازه گشوده می‌شود و در فرآیندی بی‌پایان از شدن قرار دارد. فلسفه نه به تثبیت معانی بسنده می‌کند و نه به چارچوب‌های قطعی محدود می‌شود، بل از رهگذر تنش میان پیش/پس، گفت‌وگویی مداوم با مرزها و امکانات خود برقرار می‌کند.

۷

اما بر این اساس، آگائون معنا را هم می‌نامد، چنانکه متافیزیک آن را در ملتقای (پیوند؟ تصادم؟) امر داده‌شده و امر خواسته‌شده می‌آفریند. دهش که آبستن میل است، میل که به‌سوی دهش هدایت می‌شود: ارضای دوسویه، تحصیل هستی‌خدا/میل‌شناسی *[ontotheoerology]*. به این ترتیب، معنا بودن-به‌سوی-دیگری میل و دهش به شکل دوسویه و نامشروط است، یعنی تعدیل سیستماتیک فقدان و پُری: ژوئیسانس حقیقت و حقیقت ژوئیسانس.

نانسی آگائون را نه فقط به‌عنوان خیر، بلکه به‌مثابه خودِ معنا توصیف می‌کند - معنایی که در تلاقی میان آنچه داده شده است (آنچه از پیش وجود دارد) و آنچه طلب می‌شود (آنچه آرزو می‌شود) پدید می‌آید. این تنش میان امر داده‌شده و امر خواسته‌شده فضایی را می‌گشاید که در آن معنا به وجود می‌آید. دهش پیشاپیش خواست را در خود دارد: پیش از آنکه چیزی طلب شود، همچون هدیه‌ای از پیش وجود دارد، و همین پیش‌بودگی میل را به سوی آن هدایت می‌کند. رابطه میان میل و دهش، تکمیل متقابل را رقم می‌زند: طلب کردن و بخشیدن در چرخه‌ای دوسویه درهم‌تنیده‌اند، جایی که هر دو در تبادل با یکدیگر به کمال می‌رسند. این پیوند در قالب هستی‌خدا/میل‌شناسی توصیف می‌شود، و نشان می‌دهند که چگونه هستی و میل در فرآیند شکل‌گیری معنا با یکدیگر گره خورده‌اند.

بدین ترتیب، معنا به گونه‌ای آشکار می‌شود که همواره هستی‌ای بی‌دریغ به سوی دیگری است - تعامل همیشگی میان میل (که از فقدان برمی‌خیزد) و دهش (که سرشارگی را نشان می‌دهد). این چرخه‌ای از خلأ و فراوانی است که در پیوندی زنده و سیال، با یکدیگر هم‌راستا می‌شوند. در همین مبادله است که ژوئیسانس پدید می‌آید، چراکه حقیقت و ژوئیسانس در ژرف‌ترین سطح خود به هم پیوسته‌اند. حقیقت، نه مفهومی ایستا، بلکه تجربه‌ای پویا و سرشار از مواجهه‌ای

شورانگیز است - جایی که میل به معنا و دهش معنا در حرکتی بی‌پایان، یکدیگر را می‌جویند و می‌یابند.

نانسی بیان می‌کند که چگونه متافیزیک این بودن - به‌سوی آگائون را در قالب میلی متقابل و دهش بازتفسیر می‌کند. بر این قرار، معنا چیزی جز تحقق متقابل، تحقق اونتوتئواروتولوژیک (هستی‌خدا‌میل‌شناسی) نیست. این اصطلاح اخیر، عشق فلسفی به ایده و حکمت را با ساختار مابعدالطبیعی اونتوتئولوژیک پیوند می‌دهد. از این‌رو، اونتو-تئو-اروتو-لوژی به پیش‌فرضی از معنا اشاره دارد که بر اساس آن، میل به معنا، میل به چیزی است که قابل تملک باشد. در بند بعد (۸) می‌نویسند «همین جاست که فاجعه رخ می‌دهد». فاجعه از آن رو رخ می‌دهد که میل متافیزیکی ناگزیر ناکام می‌ماند. دهش خیر، بخششی در حد افراط است، از این‌رو، نمی‌تواند آن را به تملک درآورد.

با این حال، فراتر از رابطه‌ی متقابل مفروض در اونتوتئواروتولوژی، سرشت افراطی آگائون ما را به وظیفه‌ای دیگر در اندیشیدن و شیوه‌ای نوین در تصور اروس افلاطونی رهنمون می‌شود: اندیشیدن به معنا همچون مواجهه‌ای تملک‌ناشدنی میان میل و دهش. از این‌رو، معنا در بنیادی‌ترین وجه خویش نباید همچون دلالتی قابل تملک، بلکه همچون امری تملک‌ناپذیر درک شود. این خاصیت تملک‌ناپذیر یا از آن خودناشدنی «معنا» نامیده می‌شود. معنا همچون آگائون در مقام امری تملک‌ناپذیر آشکار می‌سازد که نحوه‌ی وجود فیلسوف، بودن - به‌سوی است - بودن که باید آن را در رهاشدگی (abandonment) خاصی که آگائون را تعریف می‌کند درک کرد: آنچه به فیلسوف داده می‌شود، همواره فراتر از آن است که بتواند به تملک درآورد. وظیفه‌ی اندیشیدن تصدیق این مازاد و فزونی است: به‌جای تلاش برای از آن خودسازی، میل فیلسوف باید اساساً میل به تملک‌ناپذیری باشد. تنها بدین‌گونه، تنها از طریق مسحورشدن به چیزی که قابل تملک نیست، می‌توان به ابژه‌ی خود وفادار ماند.

اندکی تأمل کنیم بر عبارتی که در بازتفسیر نانسی از آگائون افلاطونی و جنبش همراه آن در اروس اهمیتی اساسی دارد - اروس که دیگر نباید به‌مثابه تلاشی برای تملک درک شود، بلکه باید همچون میلی به روی‌گردانی از تملک باشد: «یکی به‌سوی دیگری». ممکن است وسوسه شویم که این عبارت را چنین بخوانیم: یک موجود - فیلسوف - به‌سوی موجودی دیگر - ایده‌ی

خیر. اما روشن است که خیر نباید همچون صرفاً ایده‌ای دیگر فهمیده شود، چنان که نباید آن را در معنای لویناسی به‌مثابه آنچه فراتر از هستی یا بیرون از آن است در نظر گرفت. بلکه در خوانش نانس، آگائون بیانگر این حقیقت است که هستی همواره بودن-به‌سوی (être-à) است. اگرچه خیر بیرونی‌ست که فیلسوف به‌سوی آن حرکت می‌کند، اما نباید این «بیرون» را همچون فضایی دیگر، عالمی دیگر (جز هستی) یا موجودی دیگر در نظر گرفت. بلکه خیر، همچون بیرون، باید به‌مثابه آستانه‌ای فهمیده شود که همان انکشاف به‌سوی دیگری است (فرازندروماند). این آستانه، این تجربه‌ی درون بیرون-بودن ناظر بر مضمون ره‌اشدگی است: آگائون موجودی دیگر نیست که بتوان آن را به تملک درآورد، بلکه همواره برون‌خویشی و بودن-به‌سوی دیگری است؛ آنچه برون-ایستی می‌نامیم.

چنان که مرد روستایی کافکا بر آستانه‌ی قانون می‌ایستد، نه در برابر دری که به معنایی نهان بگشاید، بلکه رو به هیچ افسونگری که خود معنای معنا باشد، ما نیز نمی‌توانیم معنا را در چنگ گیریم، اما می‌توانیم به سوی ناگرفتنش میل ورزیم، چونان پرنده‌ای که در باد بال می‌گشاید بی‌آن که آسمان را به بند کشد. این است خوانش نانس از پیوند میان آگائون و اروس در روایت افلاطونی: نه تملک، که تمنای ناتمام آنچه در گریز است.

۸

دقیقاً همین‌جاست که فاجعه رخ می‌دهد. زیرا معنا برای اینکه معنا باشد - برای اینکه بودن-به‌سوی، یعنی [c'est-à-dire]^۳ به بیان افلاطونی، تعالی‌ای باشد که فقط با تنش‌گرایش متقابل میل و دهش تعریف شود- نمی‌تواند به مثابه تحقق یا فعلیت این‌گرایش، به منزله‌ی ارضا یا تخلیه‌ی آن، متعین شود. ارضایی که میل و دهش، هر دو، را محقق و سیراب می‌کند در عین حال آنها را از ذات خود تهی می‌سازد. کل تنش جنون‌آمیز و مهارناپذیر *Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [ورای وجود] از بین می‌رود و خنثی می‌شود؛ تنشی که لزوماً به معنی تنشی‌ایندایی یا مضطر نیست، بلکه به‌سادگی و آرامی یعنی شدت- از نظر لغوی می‌توان بجای *Ἐπέκεινα* گذاشت «فراتر از بعیدترین چیزها». و این زمانی رخ می‌دهد که آگائون به عنوان «خیر اعلا» تعریف و فهم شود، خواه این «خیر» ناظر بر ارزش‌شناسی باشد خواه مربوط به دارایی و یا همزمان هر دو. معنا به مثابه «خیر» معنا به مثابه بودن-به‌سوی-دیگری میل و دهش را خنثی می‌سازد. و بی‌شک این خنثی‌سازی پیشاپیش به نحو سرگیجه‌آوری در تعیین‌های «میل» و

«دهش» درگیر است، از آن حیث که آنها از بطن انتساب فلسفی پیشینِ امر داده شده (آنچه پیشاپیش در اسطوره داده شده) و امر مورد میل واقع شده (آنچه برای ارضای اروس هنوز-در-راه یا آینه است) سربرمی آورند. در واقع، غلبه بر اسطوره عمیقاً دوپهلوی است: از یک سو، به عنوان داستانی دروغین کنار گذاشته می شود، اما از سوی دیگر به شکل پنهان به منزله‌ی موقفِ امر پیشاپیش-داده شده حفظ می شود. بر این قرار، میل به این مسأله دو نکته می افزاید: (۱) فقدان و میل دقیقاً از امر پیشاپیش داده شده منشأ می یابند؛ و (۲) اینکه امر پیشاپیش داده شده تحت قانون دسترس ناپذیری قرار دارد.

نانسی می گوید که فاجعه در جستجوی فلسفی معنا زمانی رخ می دهد که معنا به عنوان برآورده شدن تنش میان میل و دهش درک شود. هماهنگی متقابل میان میل و هدیه اگر به رضایتی نهایی برسد، هر دو را از سرشت پویای خود تهی می سازد. در این حالت، هم دهش و هم میل از پویایی و تبادل خود بازمی ایستند و به امری ایستا بدل می شوند.

تنشی که آگائون را تعریف می کند و بر مبادله‌ی متقابل استوار است، با تحقق نهایی معنا از میان می رود. از نگاه نانسی، این تنش - که آن را شدتی آرام و فراتر از دورترین چیزها می نامد - برای زیایی معنا حیاتی است. اگر آگائون به خیری خاص فروکاسته شود، چه در قالب ارزش (اکسیولوژی) و چه در قالب دارایی، نیروی زاینده‌ی خود را از دست می دهد. در حقیقت، هرگونه تعیین مشخص برای آگائون، با ذات پویای معنا در تناقض است. نانسی همچنین به ابهام در غلبه بر اسطوره اشاره می کند - جایی که میل امر از پیش داده شده را رد می کند، وقتی اسطوره را در مقام کذب به یکسو می نهیم. اما اسطوره همچنان، ولو پنهانی، بنیان آنچه داده شده است باقی می ماند. میل، در این میان، دو لایه دارد: (۱) از فقدان برمی خیزد و در جستجوی امر از پیش داده شده پیش می رود. (۲) اما این امر از پیش داده شده، همواره دسترس ناپذیر باقی می ماند، به گونه‌ای که تا ابد طلب می شود، اما هرگز به چنگ نمی آید.

این تنش میان آنچه هست (اسطوره) و آنچه میل می ورزد (طلب چیزی که هرگز کاملاً به دست نمی آید)، تناقضی می آفریند که هرگونه رضایت یا پایان یافتگی را ناممکن می سازد. از نظر نانسی، معنا در همین وضعیت حل نشده شکوفا می شود - آنجا که میل و دهش هرگز کاملاً یکی نمی شوند، بلکه در رابطه‌ای سیال و بی پایان، پیوسته یکدیگر را می طلبند و به جنبش درمی آورند.

به عبارت دیگر، میل ناب به دهش لاجرم میلی بی‌اثره است، میلی که به هیچ وجه نمی‌تواند به آن چیزی در دهش و از طریق دهش اشاره کند که باید نه تنها برای دهنده^۴ بلکه - در نهایت شگفتی - برای گیرنده بیگانه باقی بماند. میل به دهش در پی نوعی از آن خودساختن است که دهش به ماهو دهش از آن گریزان است - و نیز میل. چگونه می‌توان دهشی را از آن خود ساخت؟^۵ از سوی دیگر، دهش داده شده به میل، اگر برآستی دهشی باشد که به آنچه در میل می‌ورزد داده شده باشد، نمی‌تواند چیزی بدهد که میل را کاملاً سیراب کند. بلکه باید دهش خود میل باشد. از آن خود ساختن خود دادن و دادن امر از آن خود نشدنی توأمآ کیاسموس بنیادین فلسفه - و معنا - را می‌سازند.

نانسی پارادوکس دهش و میل را از خلال کیاسموس توضیح می‌دهد - تقاطع دوسویه‌ای میان دادن و گرفتن که سرچشمه‌ی فلسفه و معنا را رقم می‌زند. میل ناب به دهش میلی بی‌اثره است؛ نه چیزی معین را طلب می‌کند، نه هدفی مشخص دارد. این میل همواره ناتمام است و نمی‌تواند آنچه را که ارضایش خواهد کرد تصور کند. دهش، هنگامی که داده می‌شود، برای دهنده و گیرنده ناشناخته و پیش‌بینی‌ناپذیر است. همین ناشناختگی، مبادله را به روی آینده و آی‌نده و امکان‌های بی‌پایان می‌گشاید. هنگامی که میل می‌کوشد دهش را تصاحب کند، از گوهر آن دور می‌شود. میل، در تمنای از آن خود کردن دهش، آن را از دست می‌دهد، زیرا دهش تملک‌ناپذیر است و هرگز به تمامی به چنگ نمی‌آید. در همان حال، خود میل نیز می‌گریزد، زیرا دهش، برخلاف تصور، آن را کاملاً ارضا نمی‌کند. دهش نه برای تصاحب، بلکه برای ماندن در سیالیت و فرار از تثبیت است.

در این پارادوکس، دهش یا هدیه‌ای که به میل داده می‌شود نمی‌تواند آن را مستقیماً ارضا کند. بلکه باید خود میل را به‌عنوان دهش یا هدیه در نظر گرفت - دهشی که جنبش میل را منعکس می‌کند، بی‌آنکه آن را به نقطه‌ای نهایی برساند. این دهش نه در قالب چیزی معین، بلکه در استمرار همان میلی است که پیوسته می‌جوید و هرگز کاملاً به دست نمی‌آورد.

مراد از کیاسموس چیست؟ این دوگانگی - میل به تصاحب هدیه/دهش، و هدیه/دهشی که از تصاحب می‌گریزد - ساختاری متقاطع را شکل می‌دهد که بنیاد فلسفه و معناست. این تقاطع

میان دادن و گرفتن، میل و هدیه، همان نیروی پنهانی است که فلسفه را زنده نگاه می‌دارد. از دیدگاه نانسی، فلسفه درون همین تنش حل‌ناشده شکل می‌گیرد- تعاملی متقابل که هرگز بسته نمی‌شود، بلکه همواره در جریان است و معنای تازه‌ای را ممکن می‌سازد.

۱۰

خیر از آغاز- و تا پایان فلسفه- از آن خودسازیِ دادن و دادنِ امر از آن خودنشدنی را می‌نامد^۵. این خود دیسپوزیتیف معناست؛ نیز سرچشمه‌ی دوپهلوبودگی شگرفی‌ست که در آن واحد معنا را هم به مضمون خاستگاهی فلسفه تبدیل می‌کند و هم به مفهومی جزئی، دیررسیده و متأخر، مردد و تابع حقیقت. حقیقت، از حیث مفاکِ کیاسموس‌اش، خیر ارائه‌شده است. معنا، از حیث مازادِ تعالی‌اش، آگائونِ عرضه‌شده است.

نانسی رابطه‌ی میان آگائون و معنا را گسترش و نشان می‌دهد که چگونه تنش میان این دو، هم فلسفه و هم حقیقت را شکل می‌دهد. از آغاز فلسفه، خیر به معنای از آن خودساختن دهش و بخشیدن امر از آن خودنشدنی بوده است- مبادله‌ای بی‌پایان که در آن، هم دهش و هم میل از تملک نهایی می‌گریزند. این تنش پویا سرشت معنا را تعیین می‌کند، به گونه‌ای که معنا همیشه در حرکت است و هرگز به‌طور کامل درک یا تثبیت نمی‌شود. این تنش دوپهلوبودگی‌ای بنیادین ایجاد می‌کند که معنا را هم سرچشمه‌ی فلسفه می‌سازد و هم آن را تابع حقیقت می‌داند. معنا موضوع اصلی فلسفه است، اما هم‌زمان، در برابر حقیقت، جایگاهی متأخر و فرعی دارد. این تناقض نشان می‌دهد که معنا، هرچند از دل فرآیند فلسفه برمی‌آید، هرگز نمی‌تواند تقاضای حقیقت را کاملاً برآورده کند- همیشه در سایه‌ی حقیقت باقی می‌ماند. حقیقت در این چارچوب، عرضه‌داشتِ آگائون است- تلاشی برای آشتی‌دادن تنش ناسازگار میان دادن و گرفتن. اما این تلاش، درون چرخش بی‌پایان کیاسموس رخ می‌دهد، وضعیتی که از هرگونه حل‌وفصل نهایی جلوگیری می‌کند. بنابراین، معنا آگائونی‌ست که عرضه می‌شود، اما همواره بیش از آن است که بتوان تصاحب یا تحدیدش کرد. معنا همچون نیروی لبریز از امکان، همواره فراتر از آن چیزی است که می‌توان دریافت یا بیان کرد. آگائون، در مقام خیر، در نهایت از ادراک کامل می‌گریزد، و معنا بازتاب همین گریز و فزونی است- همواره بیش از آنچه بتوان در چنگ گرفت. به بیان کلی، نانسی معنا را تنشی پویا میان میل و دهش می‌بیند - دوپهلوبودگی‌ای بنیادین که فلسفه

و حقیقت را نوشاک می‌دهد. معنا هرگز به‌طور کامل محقق نمی‌شود، همیشه در تأخیر است، و در سرشت فرارونده‌ی آگاثون ریشه دارد.

۱۱

وظیفه این است: اندیشیدن به معنا به منزله‌ی توجه از آن خودنشدنی [یا غیر ملکی] میل و دهش، به منزله‌ی تعالی آمدن یکی به سوی دیگری. به این ترتیب، نه میل نه دهش بلکه این: اینکه میل به دهش بالضرور نامتمایل به از آن خودساختن «ابژه» اش است، و اینکه دهش میل آن چیزی را می‌دهد که دادنی نیست، و «سوژه»ی هیچ «ابژه»ی را نمی‌دهد.

نانسی چشم‌اندازی پیچیده از معنا ارائه می‌دهد که بر مواجهه‌ای از آن خودناشدنی میان میل و دهش تأکید دارد. هدف فروکاستن معنا به از آن خودسازی یا رضایت میل، یا تحقق نهایی دهش نیست، بلکه باید معنا را در خود این مواجهه یافت - در تعالی و شکوه و والایی پیوند میان میل و دهش. این مواجهه، نه تصاحب است و نه مالکیت، بلکه تبادلی است که در برابر تملک کامل مقاومت می‌کند.

میل دهش باید از تصاحب ابژه‌ی خود بپرهیزد؛ یعنی نباید بکوشد دهش را به‌عنوان چیزی مادی یا نهایی از آن خود کند. در مقابل، دهش نیز نباید چیزی قابل تملک ببخشد، بلکه باید چیزی باشد که از تعریف‌شدن در قالب ابژه‌ی مشخص فراتر می‌رود. این بخشش انتقالی ساده یا محسوس نیست، بلکه دهشی گریزپا است - چیزی که هرگز به تمامی داده یا دریافت نمی‌شود.

میل و دهش درون مواجهه‌ای قرار دارند که در آن، نه میل به رضایت نهایی می‌رسد و نه دهش به تکامل خویش. دهش میل عرضه‌ی چیزی نیست که میل را کاملاً ارضا کند، بلکه بخشیدن خود میل است - تجربه‌ای که از پایان‌یافتگی می‌گریزد. به همین ترتیب، میل نیز هرگز قادر به تصاحب کامل دهش/هدیه نیست، زیرا دهش/هدیه اساساً غیرقابل تصاحب است. این برداشت از معنا هرگونه تحقق یا تصاحب نهایی را نفی می‌کند و بر پویایی پیوند میان میل و دهش تأکید دارد - وضعیتی که در آن، هیچ‌یک به کمال یا ایستایی نمی‌رسند، بلکه در تبادلی بی‌پایان و گشوده باقی می‌مانند.

یکی به دیگری عرضه می‌شود. این یعنی در زبانی که دیگر صحبت نمی‌شود و دیگر فاقد معناست، به عبارتی «قربانی شده»، یا در زبان لکننت‌آلود ما، ارائه نشده است بلکه کش آمده به‌سوی [دیگری]، به اختیار بخت و یا تصمیمی واگذار شده که کارگزار یا بازیگرش نه میل می‌ورزد نه می‌دهد بلکه صرفاً وجود دارد.

نانسی مواجهه‌ی میان میل و دهش را امری توصیف می‌کند که عرضه می‌شود- نه به معنای سنتی عرضه‌ی خود یا قربانی کردن، بلکه چون کش‌آمدنی به‌سوی دیگری، جایی که کارگزار (چه آنکه می‌خواهد چه آنکه می‌بخشد) در کانون قدرت قرار ندارد. این مواجهه به بخت یا تصمیم واگذار می‌شود، جایی که عامل این عمل نه میل می‌ورزد و نه به‌طور معمول هدیه می‌دهد. بلکه، این کارگزار صرفاً در این فضا وجود دارد و در تبادلی باز و حل‌نشده شرکت می‌کند. این صورتبندی بر جنبه‌ی غیرعاملی تعامل تأکید می‌کند، جایی که میل و هدیه، هیچ‌یک، به‌طور کامل تحت تأثیر یک سوژه یا اراده‌ی فردی قرار ندارند. این امر به طبیعت منفعل و مشروط معنا توجه می‌کند، جایی که معنا نه از عمل قصدی بلکه از یک فرآیند مستمر و پیش‌بینی‌ناپذیر ناشی می‌شود که در برابر مالکیت یا پایانیابی مقاومت می‌کند.