

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

ایده‌ای غیر توتالیتر از «جمعی‌بودگی» انسان

مهدی نصر*

چکیده

در جهان فردانگارانۀ امروز، آنچه از همه بیشتر مورد غفلت واقع شده، «جمعی‌بودگی» انسان است. این مقاله قصد دارد با تفسیر برخی از مفاهیم اندیشۀ هایدگر مثل «با هم بودن»، «جماعت» و «برون‌خویشی»، این نکته را نشان دهد که «جمعی‌بودگی» یکی از ساختارهای اصلی انسان به مثابه دازاین است. در اینجا با اعتراف به اینکه هر یک از ما دارای وجودی تکین و منحصر به فرد هستیم، این نکته را نشان می‌دهیم که «زبان» مفهومی است که کلیت انسان را تعیین می‌کند. فرایند سیال عمل «جمعی‌بودگی»، نام‌گذاری است. نام نهادن زبان بر چیزها، کنشی است که چیزها را در «جهان» گرد هم می‌آورد. قرینۀ همین عمل هم در سیاست به مثابۀ «جمعی‌بودگی» رخ می‌دهد؛ در سیاست نیز انسان‌ها در کنار همدیگر قرار می‌گیرند. اما مفهوم امر سیاسی در غرب، تکینگی‌ها و دیگری را سرکوب کرده و ساختارهای سوپژکتیویستی را بر انسان تحمیل می‌کند. بنابراین از اندیشیدن درباره‌ی جمعی‌بودگی ناتوان است.

واژه‌های کلیدی: هایدگر، دازاین، دیگری، جمعی‌بودگی و سوپژکتیویسم.

«جمعی‌بودگی»، سیاست فراموش‌شدهٔ مدرنیته

در دنیای امروز، آنچه غالباً مورد توجه فلسفهٔ سیاسی بوده، اهمیت دادن به فرد و وجود تکین آدمی است. تجربهٔ تلخ برخی از کشورهای کمونیستی، به درستی این دغدغه را ایجاد کرده که مبدا باری دیگر حقوق تک‌تک آدمیان را قربانی جمعی زیستن کنیم. این قبیل مسائل ما را از تفکر فلسفی در باب زندگی جمعی انسان بازداشته است. اما از سوی دیگر شاهد آنیم که هر جامعه و حتی نظام بین‌الملل دارای شیوه‌هایی از زندگی جمعی است که به همهٔ انسان‌ها تحمیل می‌شود. نمی‌توان این‌طور ادعا کرد که این شیوه‌های زندگی جمعی کاملاً طبیعی و عادلانه است. همین واقعیت مهم را ملاحظه کنید که اکثر جنبش‌های انقلابی یا اصلاحی، معترض نظام‌های اجتماعی موجود هستند و به دنبال کشف محلی برای تحقق «جمعی‌بودگی» ای هستند که فراتر از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی موجود باشد؛ تقسیم‌بندی‌هایی که اکثرشان برحسب مقولاتی نابردارانه وضع شده و نیروی اجتماعی انسان و آزادی و برابری او را به هدر می‌دهند. اما ایدئولوژی‌های مدرن غالباً ریشه‌داشتن انسان در «جمعی‌بودگی» را فراموش کرده، یا آن را تحریف می‌کنند. لیبرالیسم با ابداع مفهوم «فرد»، تنها مسیر رهایی از استبداد را تمکین کردن در برابر امیال «فرد» و حفاظت از او در برابر آزار دیگری قلمداد می‌کند. این تصور سوژه‌گرایانه از انسان، او را به موجودی در حصار کشیده‌شده و تنها تبدیل می‌کند که هستی او پیرامون یک حد و مرز فروبسته شده است. از این منظر، «فرد» برای آنکه خودش باشد و هویتی حقیقی کسب کند، باید موجودی تنها و بدون ارتباط با دیگر موجودات و هستی محسوب شود. اینگونه است که گشودگی هستی انسان در برابر دیگران کاملاً قطع شده و وجوه جمعی زندگانی بشر همچون اجتماع و سیاست به یک معضل فلسفی تبدیل می‌شود. از این‌رو اندیشمندان مدرن ناگزیرند توجیهی برای اثبات و توضیح چگونگی شکل‌گیری اجتماع‌پذیری و سیاست‌پذیری انسان دست و پا کنند. زیرا هستی خودبسنده بشر را نیازی به وجود دیگران نیست و چه استدلال‌آوری‌ای بهتر

از اندیشهٔ «قرارداد اجتماعی» و پوشاندن سوژهٔ فردگرا با انواع چسب‌ها و سیمان‌های اخلاقی یا جامعه‌شناختی؟

ایدئولوژی‌های جمع‌انگار نیز از این نظر چندان وضعیت بهتری ندارند. کما اینکه کمونیسیم نیز در نسخه‌های تحقق‌یافته تاریخی خود اصولاً به ورطهٔ هولناک تمامیت‌خواهی فروغلتیده است. وجه مشترک بسیار پررنگ این ایدئولوژی‌های جمع‌انگار با لیبرالیسم، مفروض گرفتن انسان به مثابهٔ موجودی همچون دیگر موجودات به عنوان موجودی «پیش‌دست»^۱ است. انسان در ادبیات مارکسیستی، تولیدگر ماهیت خویش در قالب «کار» خودش است. گویی ایدئولوژی‌های مدرن طی قراری نانوشته با خود عهد کرده‌اند، ماهیتی مفروض از انسان را «به عرصهٔ کار درآورند»^۲ (Nancy, 1991: 2) و به کار اندازند.

تمامیت‌خواهی و لیبرالیسم از منظری، هر دو منطقی واحد دارند. هر دو «درون‌ماندگاری»^۳ انسان را پیش‌فرض می‌گیرند و در هر دو قرار است انسان طی عملیاتی اقتصادی، تکنولوژیک و ایدئولوژیک در یک بدنهٔ کلی ادغام و درآمیخته شود. حال این درون‌ماندگی در یکی، هویت سوژه‌وار دارد و در دیگری، هویتی کارمحورانه. در این میانه وضعیت ناسیونالیسم از همه بغرنج‌تر است. هر ناسیونالیسم بر اساس یک آنتروپولوژیسم وضع شده است. عرصهٔ سیاست در ناسیونالیسم، عرصهٔ تحقق ماهیت ملت به عنوان تجلی نژاد و سنت‌ها و عادات است. ناسیونالیسم، شالوده‌ای برای خواست باهم‌زیستن واحدهای سیاسی و قومی است و متضمن این اندیشه است که شهروندان، هم‌زیستی‌ای در واحد سیاسی فرضی متعلق به یک تبار قومی دارند. می‌بینیم که اساس ناسیونالیسم بر بنیاد درک پیشادستی از انسان قرار گرفته و ماهیت فروبستهٔ انسان را به صراحت در تعریف آن از انسان می‌توان مشاهده کرد.

از طرف دیگر می‌بینیم که در اندیشهٔ پدیدارشناسی قرن بیستم، مخصوصاً اندیشهٔ «مارتین هایدگر»، تصویری از انسان (دازاین) پذیرفته می‌شود که «باهم بودن»^۴ را جزیی بنیادین از ساختارهای اساسی انسان به شمار می‌آورد.

1. Vorhandenen- Present- At- Hand
2. Set To Work
3. Immanence
4. Mitsein- Being- With

حال سؤال این است که آیا می‌توان بر اساس این درک جدید، سیاست جدیدی را بنیاد نهاد که «جمعی‌بودگی» انسان را به رسمیت شناخته و آن را عزیز شمارد؟ چه ویژگی‌هایی بر این درک نوین مترتب است؟

البته نباید از نظر دور داشت که هدف از نگارش این مقاله صرفاً تکرار گفته‌های هایدگر نیست، بلکه همان‌طور که او خود همواره خاطر نشان کرده، تفکرات او همچون یک «راه» است و نه اثری فلسفی به معنای معمول کلمه که تزه‌های آن را پیروان و متعاقبانش تکرار کنند. علاوه بر آن، وقتی بحث بر سر بن‌مایه‌های سیاسی اندیشه هایدگر است، هراسی هولناک متفکرین را درباره نسبت اندیشه او و نازیسم فرامی‌گیرد. در این رابطه این نوشتار قصد سکوت دارد؛ زیرا در این باره پژوهش‌های مفصلی به عمل آمده است^(۱). حال آنکه مبحث اصلی این نوشتار ادامه دادن برخی مفاهیم اوست که می‌توان اندیشه «جمعی‌بودگی» انسان را جانی دیگر بخشید. مهم‌ترین این مفاهیم، مفهومی است که هایدگر آن را «جماعت»^۱ می‌خواند. بخش واپسین این نوشتار، این موضوع را به بحث می‌گذارد که چرا در تاریخ تفکر سیاسی غرب - همان تاریخ متافیزیک - امکان طرح‌شدن و اندیشیدن درباره «جمعی‌بودگی» یا «جماعت» نبوده و «امر سیاسی» در غرب چه تصویری از سیاست را جایگزین آن کرده است.

روش پدیدارشناسی

مراد ما از روش، آنگاه که از روش سخن می‌گوییم، اجرای تکنیک جهان‌شمول درباره همه عینیت‌های مورد بررسی نیست. اعتقاد به تکنیک جهان‌شمول درباره همه هستندگان^۲، ریشه در اندیشه‌ای دارد که هوسرل آن را «پروژه ریاضی کردن طبیعت» می‌خواند. بی‌شک اکثر قریب به اتفاق فلاسفه مدرن ادای سهم بزرگی در این اندیشه داشته‌اند و در پر و بال دادن به این ایده، نقشی اساسی داشته‌اند که «تنها آنچه از لحاظ علمی محاسبه‌پذیر و اثبات‌کردنی است، همچون چیزی حقیقتاً واقعی ارزش دارد» (دوتوارنیک، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

1. Gemeinschaft/ Community
2. Seinden/ Being, What Is

از این پس دربارهٔ حقیقت، فرمولی جدید پیش راه بشر گشوده شده است و همگان را انتظار تمکین در مقابل آن می‌رود: «حقیقی است آنچه سنجش‌پذیر است». این فرمول، تفسیری نوین و پیش از این نیندیشیده‌ای از ذات حقیقت را مطرح می‌کند. این تفسیر، توضیح علمی و آرمانی‌ای است که بر اساس آن، همه‌چیز در یک نقطه به هم می‌رسند: شناخت، سنجیدن و محاسبه کردن. این درک از ذات حقیقت، سرآغاز مرحله‌ای عجیب در تاریخ فکر بشری است که امروزه سراسر عرصهٔ تفکر را فراگرفته است و آن پیروزی روش علمی بر هر نوع علم و هر نوع عینیتی است. در این مرحله، امکان یافتن بهترین راه‌حل یک مشکل، به وسیله راه‌حل‌های مطلقاً ریاضیاتی به دست می‌آید. تنها کافی است کامپیوترها را با موضوعات هماهنگ کنیم و راه‌حل همه‌چیز پیش روی ماست.

به رغم جذابیت به کارگیری این روش‌ها در رشته‌های امروزی دانشگاهی، چون نیک درنگ‌ریم، این روش‌ها بیشتر به افسانه و افسونی شبیه‌اند. اشتباه قائلان به کارگیری مطلق روش‌های علمی، در این است که روش خود را روشی خنثی می‌پندارند. حال آنکه تمام مباحث ایشان، پیش‌فرض‌هایی فلسفی دارد که جهان را به نحوی خاص طرح‌ریزی نموده و انسان را به مثابهٔ سوژه‌ای خودانگیخته به عنوان ارباب هستندگان انتصاب می‌کند. حد‌نهایی پروژهٔ ریاضیاتی کردن جهان، سر از ناکجاآبادی همچون طرح‌ریزی نژادی در سیاست امروز درمی‌آورد.

اما آن نقصانی که در روش‌های علمی بسزا داشته و به پاشنهٔ آشیل این قبیل تفکرات تبدیل شده، جدایی هستی و روش در این اندیشه‌هاست. روش به کار گرفته شده در هر موضوعی باید متناسب با هستی خود آن موضوع باشد. از این‌رو است که پدیدارشناسی هایدگر در مسیری کاملاً معکوس قدم گذاشته و هستندگان را در فهم پدیدارشناختی از آنها همیشه فقط چیزهایی می‌داند که قوام هستی آنها را تعیین می‌کند. «پدیدارشناسی از حیث محتوای واقعی‌اش، دانش هستی هستند - انتولوژی - است» (Heidegger, 1977: 48).

بگذارید این موضوع را به نحوی بنیادی‌تر بررسی کنیم. هرگاه دربارهٔ موضوعی مذاقه می‌کنیم، حتی اگر این موضوع خویشتن خودمان باشد، بنیادی‌ترین پرسش ما دربارهٔ

چیزبودگی آن موضوع است. چیز اصلی^۱ چیست؟ طرح پرسش اصیلی که به سوی آن جهت داده شده باشد، کدام است؟ به تعبیر دیگر، تحقیق پدیدارشناسانه قبل از هر چیزی باید تکلیف خود را با موضوع مورد بررسی به خودی خودش تعیین کند و اساساً کاری به جز اینش نیست. به برابریستا^۲ می‌توان به طریقی «دسترسی» پیدا کرد. یعنی هر برابریستا به شیوه خاص خودش «داشته می‌شود»^۳ (Heidegger, 1985: 23)، به این معنا که وقتی دسترسی پدیدارها برای ما تعیین می‌شود، آنها نحوه نگاه داشته شدن خود یعنی نحوه نشان داده شدن خود و در مقابل نحوه مفقود شدن و گم شدن خود را تعیین می‌کنند. بنابراین هر برابریستا طبق خصلت خاص خود مبنی بر اینکه هست و اینکه چگونه هست^۴، شیوه‌هایی خاص از دریافت شناخت‌گونه و شیوه‌های خاص روشنایی هر تجربه - نه الزاماً تجربه حسی - را برملا می‌سازد. این شیوه‌های دسترسی، چیزهایی نیستند که به قول معروف به آنها چسبانده باشیم، بلکه خود نحوه ظهور چیزها در تجربه بنیادینی هستند که ما از «جهان» خود داریم.

اگر فرض بر این باشد که انسان نه هستنده‌ای سوژه‌مند، بلکه اساساً مستحیل در جهان است، آنگاه بهترین درک از هستندگان، در آن تجربه بنیادینی به چنگ می‌آید که بدون آن تجربه، درک انسان از خویشتن و جهان پیرامون او که او خود جزیی از آن است، متلاشی خواهد شد. بنابراین باید برابریستا را «از این نظر که هست و اینکه چگونه هست، در موقعیت داشتن^۴ خود یعنی در موقعیت تجربه و وجود واقع‌بوده خودش تعیین کرد» (همان).

هایدگر با در نظر داشتن شعار پدیدارشناسی «به سوی خود چیزها»، پدیدارشناسی را «اجازه دیده شدن دادن به پدیدارها، آنچنان که خود را از جانب خود نشان می‌دهند» (Heidegger, 1977: 38) می‌داند. یعنی چیزها را در موقعیت بنیادین داشته شدن آنها تعیین کنیم. این جملات و اینکه می‌گوییم پدیدارشناسی، یک «امکان» رویاروی شدن با چیزهاست، به معنای دریافتن برابریستا در تعیینات خاص خودش مطابق با شیوه

1. Hauptsache
2. Gehabtwerden
3. Was-Wie-Sein
4. Habenssituation

نخستین دسترسی بدان است. از این‌رو آنچه در پدیدارشناسی اهمیت دارد، وضعیت زندگانی ماست که در آن، برابری با تجربه نخستینی خود درمی‌آید. در نتیجه درباره چیزها نمی‌توان با پیش‌داوری، طرح‌ریزی‌های قبلی را که درباره هستندگان تزهایی ارائه می‌کردند، بر آنها تحمیل کنیم. بلکه هرگونه تعیین نحوه دسترسی به برابری، نحوه به دست آوردن آن و شیوه حفاظت از آن، می‌تواند متناسب با نحوه هستی آن برابریستا متفاوت باشد و حتی طبق این شیوه‌ها، نحوه هستی خود انسان نیز دستخوش تغییر و تحول قرار گیرد.

خلاصه بگوییم، روش پدیدارشناختی هستی‌شناختی به معنای توالی گام‌هایی در راه‌یابی به هستی به ماهو هستی و استیفای ساختارهای آن است. وقتی پای به راه پدیدارشناسی درنهادیم، نشانه‌های آن راه به ما می‌گویند که چون باید رفت. پدیدارشناسی مطلق در معنای یگانۀ پدیدارشناسی وجود ندارد و اگر هم می‌توانست وجود داشته باشد، هرگز چیزی چنان چون صنعتی تکنیکی در فلسفه نمی‌شد. زیرا ذات هر روش حقیقی عبارت است از راهی به گشایش موضوع‌ها. این راه با آنچه از اعمال این روش گشوده می‌شود، انطباق دارد. وقتی پیشرفت‌هایی حاصل شد و گشایشی بالنده شد، روش مدرسان آن کهنه می‌شود.

اکنون می‌دانیم که موضوع بررسی ما، «جمعی‌بودگی» انسان، موضوعی از موضوعات «سیاست» است و هستی‌سیاست، هستی پیوند خورده‌ای با هستی انسان است. بنابراین نخستین گام در رسیدن به درکی از معنای برادری، تعیین هستی انسان به مثابه هستنده‌ای سیاسی است. برای سهولت در برداشتن گام‌هایی اصیل در طریق پدیدارشناسی، انسان را «دازاین» می‌خوانیم. دازاین، درکی از انسان است که او را از حیث هستی‌شناختی‌اش در شمار آورده و تعینات هستی او را بنیادی‌ترین وجوه او در «جهان» می‌داند. زیرا دازاین طبق تعریف، «در جهان بودن» است و هستی او هستی‌ای واقع بوده است. یعنی هستی جهان و هستی دازاین در به هم پیوستگی‌ای تنگاتنگ با یکدیگر تعیین می‌شود.

نفی تسلط بر دیگری در «باهم بودن» دازاین

در حال حاضر اگر ویروس ابولا، همه انسان‌های کره خاکی را از بین ببرد و تنها من باقی بمانم و حتی خاطراتم از آنها را به کلی از ذهن بزدایم، باز هم «من»، موجودی تنها نیستم. زیرا در برابر دیگران فراگشوده‌ام و این قابلیت را به عنوان موجود بشری در خود دارم که دیگران را در تجربه‌هایی هماهنگ و واقعاً موجود، اما نه به مثابه اعیان جهان و اشیای صرفاً طبیعی به تجربه خویش درآورم. تنها بودن من، چیزی از معنای تجربه‌پذیر بودن برای دیگران نمی‌کاهد. این ویژگی، یکی از ویژگی‌های ساختاری هستی انسان است. حتی اندیشمندی مانند هوسرل که تلاش بسیاری برای کشف ساختار استعلایی اگو کرده، در آثار نهایی خود به مفهوم «بین‌الذهانیت» روی آورده است. از نظر او «اگوی من در درون وجود خودش می‌تواند با عنوان تجربه دیگری، دیگری را به مثابه بیگانه با خودش متقوم کند؛ یعنی به او معنایی وجودی ببخشد که او را خارج از محتوای انضمامی خود من که مقوم آن است، به عنوان مماثل آن قرار دهد» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

البته هنوز هم می‌توان رد پای تفکرات اگوئیستی را در آرای هوسرل یافت. چنان‌که وی در همان‌جا به ناگزیر وجود «اگوی دیگر^۱» را پیش‌فرض می‌گیرد. حال آنکه ما در اینجا سعی در اثبات این نکته داریم که «باهم بودن»، جزیی از ساختارهای بنیادی انسان است و این مفهوم، کلیت ساختار سوژه یا اگو به عنوان موجودی انسانی را در هم می‌شکند. فهم «باهم بودن» مستلزم درکی عمیق‌تر از هستی انسان به مثابه دازاین است. وقتی هایدگر می‌گوید دازاین آنجای هستی است، منظورش این است که انسان خود را درون ساختاری «معنایی» می‌گستراند و در آن نشو و نما می‌یابد که هستی برای او فراهم آورده است.

انسان پیش از آنکه موجودی زیست‌شناختی و... باشد، به ناگزیر اسیر این ساختار است. بنابراین خود انسان نیز معناست. یعنی در وهله نخست، موجوداتی که با دازاین مواجه می‌شوند و درکی که او از خودش دارد، موجوداتی خالی از معنا و اشیایی نامرتب با ما نیستند؛ بلکه از همان مواجهه نخست، ما آنها را موجودی جایافته در میان جهان

1. Alter Ego

خود در نظر گرفته‌ایم که پیوندی معنا دار با ما و دیگر موجودات حاضر در جهان ما دارند. سخن گفتن دربارهٔ معنا، بحث بر سر این نیست که ما معنا «داریم»، بلکه مراد اصلی این است که ما همگی معنا «هستیم». یعنی ما آن عنصر فاقد جوهری هستیم که درون آن، دلالت‌های معنایی تولید شده، به گردش درمی‌آیند. «معنا» نیز چیزی غیر از ارتباط خاص خودش و به گردش افتادن مخصوص به خود نیست. از این رو معنا خارج از این ارتباط هیچ است و اگر به اشتراک گذاشته نشود، معنا نیست. حقیقت معنا عبارت است از به اشتراک گذاشتن حقیقت هستی. به همین خاطر، هستی برای ما به عنوان «با یکدیگر بودن» مطرح می‌شود و «ما» عبارت از آنهایی است که این به اشتراک گذاشتن و به گردش درآمدن در آنها در معرض دید نهاده شده است.

هستی انسان به عنوان «اگزیستانس» در «با»ی «باهم بودن» به وقوع می‌پیوندد. انسان به عنوان موجودی «اگزیستانسیال»، نوعی روی دادن در «بین» موجودات دیگر است. زیرا بنیاد او در «برون‌خویشی»^۱ اوست. وقتی دازاین در میان موجودات روی می‌دهد، یعنی اینکه «او در این فضای فراهم شده توسط هستی گسترش یافته و آنگاه که می‌خواهد خود را به عنوان موجودی تکین^۲ بازشناسد، در این معناها فاصله‌هایی ایجاد می‌کند و با استفاده از خود پتانسیل این معناها، هستی تکینی برای خود دست و پا می‌کند و یا اینکه این تکینگی بر او تحمیل می‌شود» (Nancy, 2000: 7)، یعنی هستی او با بخشی از هستی جهان روی هم می‌افتد و مطابق است و در عین حال بخشی دیگر را حذف کرده و یا بدان بی‌اعتناست. به هر حال، او جزئی از جهان است و خارج بودن از آن برای دازاین، معنا و مفهومی ندارد. این همان چیزی است که هایدگر آن را «طرح‌افکنی»^۳ امکانات دازاین می‌خواند. وجود همین ویژگی در انسان است که ویژگی خاص او، یعنی هم تکینگی و هم جمع‌بودگی او را تعیین می‌بخشد.

می‌دانیم که معنای هستی‌شناسانه دازاین، «زمان‌مندی» است. زمان‌مندی اصالتاً در برون‌خویشی دازاین تعریف شده است؛ یعنی دازاین وحدتی میان آینده، گذشته و حال

1. Ecstasy
2. Singular
3. Entwurf/ Projection

است. او در عین حالی که خود و دیگر هستندگان را پیش چشم می‌آورد (حال)، آنها را نگاه می‌دارد - چه به شکل حفظ کردن و چه در قالب فراموش کردن - (گذشته) و بر هستندگان چشم می‌نهد (آینده). بنابراین ذات انسان از خود بیرون بودن است. «زمان به مثابه افق، آن چیزی است که رو به سوی آن، هر «از خود بیرونی» رو به سوی آن دارد» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۳۳۷). از این رو دازاین، وحدتی میان برون‌خویشی و گشودگی است. گشودگی و برون‌خویشی در برابر هستندگان پیش چشم، گشودگی و برون‌خویشی در برابر هستندگان نگاه داشته شده و گشودگی و برون‌خویشی در برابر هستندگان چشم نهاده شده است. به همین خاطر، زمان‌مندی دازاین اصالتاً بیرون از خود است. یعنی اکنون چیزی نیست که فقط این کس و آن کس بتواند دریابد، بلکه وحدت زمان‌مندی است که در باهم بودن خود دازاین تعبیه شده است.

در نظر گرفتن دازاین به عنوان هستنده‌ای «با هم بوده»، به معنای همبستگی زمان‌مندی دازاین با تعالی خودش است. یعنی دازاین در صمیم ذات خود، ورای خودش است. او بر مبنای همین تعالی، امکان سروکار داشتن با هستندگان درون جهان را برای خود فراهم می‌آورد. او ذاتاً باز است برای هم‌دازاین بودن با دیگران. دازاین بالذات متعین به هم‌بودی با دیگران است. «تو» یعنی «تو که با من در جهان هستی». این برون‌خویشی دازاین، پیش‌شرط این هم هست که دازاین بتواند درکی از خویشتن خودش داشته باشد. خویشتن دازاین هم جنبه‌ای از برون‌خویشی اوست؛ زیرا هستی دازاین را نمی‌توان به مثابه جوهری ثابت تلقی کرد که دیگر چیزها روی آن، بود و نمود پیدا می‌کنند. دازاین می‌تواند خود را به دست بیاورد، یعنی امکاناتی برای بودن کسب کند؛ یا اینکه خود را از دست بدهد، یعنی آن امکانات را از کف بدهد؛ امکاناتی که جهان در اختیار او گذاشته است. زمان‌مندی مقدم بر هر امر ممکن است که درون آن، با هم بودن دازاین به وقوع می‌پیوندد.

اما در عالم واقع، ما صرفاً شاهد تکینگی‌ها هستیم و آنچه به چشم نمی‌آید، وجود به اشتراک گذاشته برای بشر است. در عوض، آن چیزی که به عینه می‌بینیم، محیطی اجتماعی است که همه تکینگی‌ها در آن دست و پا می‌زنند و سعی می‌کنند که تا حد توان ممکن، کمتر و کمتر از تکین‌بودگی خود در حوزه جامعه عدول کنند، تا دیگران

نیازهای آنها را برآورده سازند. اما محیط اجتماعی‌ای که به این شکل تصویر و برساخته می‌شود، هرگز یک هویت مستقل جمعی ندارد. در این معنا، جامعه به عنوان هویتی قومی، فرهنگی، اجتماعی، نسلی و... هر کدام نمونه‌ای خاص و سطحی دیگر از تکینگی‌ها را برمی‌سازند. جامعه هم تکینگی‌ها را پایانی نمی‌بخشد. ما هر چقدر هم عناصر به ظاهر مشترک فرهنگی یک جامعه را یک‌به‌یک برشماریم، باز هم تکینگی‌های فرهنگی از چنگمان می‌گریزند. جریان داشتن تکینگی‌ها امری تصادفی نیست، بلکه به خود نحوه هستی دازاین - اگزستانس - برمی‌گردد.

اشاره شد که هر یک از ما امکانات هستی خود را در جهانی مشترک با دیگران کسب می‌کند. چیزی که جهان به بشر عرضه می‌کند، «منشأهایی متکثر و در عین حال تکین برای وجود داشتن است» (Nancy, 2000:10). جهان هر بار خود را متناسب با موقعیت ویژه محلی خود پدیدار می‌کند. آن امکاناتی که جهان عرضه می‌کند، در وحدت، منحصر به فرد بودن و کلیت خویش، مشتمل است بر ترکیبی از این کثرت‌های شبکه‌شبهه که الزاماً الگوی خاصی در بر ندارد. این کثرت شبکه‌شبهه شده را نادات‌مندی^۱ می‌نامیم که بنیاد «خویشتن» انسان است. به همین دلیل، باید این‌طور نتیجه گرفت که هر جامعه‌ای بهره‌مند از وجود هر روزینه است که در آن جهان به عنوان چرخشی از امکان‌های کثیر به گردش درمی‌آید. اینک جهان که در کلیت خود هر بار تکین بوده، دائماً با قبل از خود شکافی برقرار می‌کند و با آن ناهماهنگ می‌شود. از این‌رو انسان مستحیل در جهان، موجودی چندشکلی، چندصدا و متنوع است.

چندشکلی، چندصدایی و تکثر، از ویژگی‌های اصلی اگزستانس دازاین است. مردم یا ملت‌ها همگی در معرض این تکینگی‌های متکثر قرار می‌گیرند و خود را به عنوان ملت شناسایی می‌کنند. بنابراین برخلاف تصور غالب، این جامعه، ملت یا مردم است که روی اگزستانس سوار شده و نه برعکس. نتیجه‌ای عملی که از این ویژگی دازاین می‌گیریم این است که دازاین در رویارویی با دیگری باید با دیگری به مثابه دیگری در دیگربودگی خودش رویاروی شود. در مواجهه با دیگری باید نوعی دیگرگونگی وجود داشته باشد که منطق این‌همانی‌ساز^۲ هیچ وقت نتواند آن را به چنگ آورد. یعنی تشابه

1. Non-Essence
2. Identification

۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

دیگری‌ای که با دازاین در یک جهان قرار گرفته، موجودی نیست که بتوان او را همانند و این‌همان با خود دازاین دانست. به عبارت دیگر، «ارتباط میان دو دازاین همواره ارتباطی نامتقارن است» (Fynsk:1993: 39). زیرا هر دازاینی در ویژگی‌های خود، تکنیکی خاص خود را دارد. ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه، نحوه مواجهه با دیگری را در تسلط بر او از طریق این‌همانی کردن او با خود تسهیل می‌کنند و سعی در تسخیر جای دیگری دارند. حال آنکه مسئله این است که دازاین قرار است به دیگری در آزادی‌اش توجه کند. وقتی دازاین، آزادی خود را پیش‌فرض می‌گیرد، خود را به نحوی گشوده می‌کند که می‌تواند دیگری را به مثابه دیگری بهره‌مند از اگزیستانس آزاد کند. خطری که همواره دازاین را تهدید می‌کند، گم کردن خود و اضمحلال هستی خود در هستی دیگری و یا برعکس، سلطه بر دیگری و اضمحلال هستی او در خویشتن است.

قدر مشترک دازاین به مثابه «جمعی‌بودگی»

تا اینجا نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که دازاین در جهان خویش موجودی متمایز و ناهمسان برای دیگران است؛ زیرا او به عنوان هستنده‌ای تکین، دسترسی مجزا و اقتضایی^۱ به جهان دارد. تجسد بخشیدن و ثابت‌سازی طرح‌افکنی دازاین، کاری است که ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه مداوم آن را به انجام می‌رسانند. این قبیل ایدئولوژی‌ها برای هستی انسان، نوعی امر مطلق در نظر می‌گیرند. امر مطلق، وظیفه‌ای همانند کار یک عکاس بر دوش دارد. او از امکانات دازاین در یک برهه تاریخی و موقعیتی خاص نمونه‌برداری کرده و آن را به کل موجودات بشری تعمیم می‌دهد. قالب‌های کلیشه‌ای این امر مطلق را می‌توانیم در مفاهیمی همچون «آبده»، «تاریخ»، «فرد»، «علم»، «اثر هنری» و... به خوبی مشاهده کنیم.

با این منطق، انسان از هستی خودش که برون‌خویشی است، عدول کرده و در قالب یک موجود درون‌بود^۲ هستی می‌یابد. این درون‌ماندگاری، به سرعت «جمعی‌بودگی» را سرکوب می‌کند. درون‌ماندگاری که در فلسفه غرب در صورت‌های مختلفی مثل

1. Contingent
2. Immanent

«خانواده طبیعی»، «دولت‌شهر یونانی»، «جمهوری رومی»، «اجتماعات نخستین مسیحی» و... سر برآورده، سعی در ایجاد اجتماعی هارمونیک دارد که همه فعالیت‌های اعضای آن، تعریف‌شده و ثابت باشد و هویتی ثابت در پیش‌زمینه آن، فعالیت‌های دیگر انسان را هدف‌گذاری کند. این منطق ناسیونالیستی دنیای معاصر است.

«درون‌بودگی» از حیث لغوی به معنای حضور کامل با خویش داشتن است. در این نظر، جماعت‌ها، ملیت‌ها و قومیت‌ها تلاش می‌کنند تا هویت خود را از تأثیرات دیگران مصون دارند، با این هدف که بر گرد خویش‌تنب تقسیم‌ناپذیر و فرهنگ و ارزش‌های منفک‌نشده خود گرد هم آیند. درون‌بودگرایی، افق با هم بودن انسان را یک اجتماع طبیعی با بنیاد ثابت متافیزیکی می‌داند.

طرد و نفی درون‌ماندگاری، ذهنیت‌ها را احتمالاً به سمت دفاع از نوعی فردگرایی و کثرت‌گرایی بی‌حد و حصر سوق می‌دهد. چنین نیست. هدف این نوشتار، پاسخ دادن به این پرسش است که چگونه می‌توان از «ما»یی جمعی سخن گفت، بدون اینکه آن را به هویتی ذاتی و انحصاری درآوریم؟

ما پیش از این پاسخی به این پرسش ارائه نموده و اشاره کردیم که پیش از آنکه تمایزی میان فرد و جامعه وجود داشته باشد، هستی در جهان ما با دیگران، وجود ما را تعیین می‌بخشد. ما همیشه پیشاپیش در یک جهان - به مثابه سیستمی از ارجاعات دلالت به هستندگان - پرتاب شده‌ایم. تاکنون توضیح داده‌ایم که با هم بودن دازاین ناشی از خصوصیتی مشترک همچون هویتی نژادی نیست. اما تعینات این با هم بودن دازاین در چیست؟ دست‌یافتن به ویژگی جمعی دازاین میسر نخواهد شد، مگر از راه مقابل قراردادن دازاین با دیدگاه‌های جوهرانگاران از هستی انسان. به این طریق، یک ویژگی برجسته در دازاین ظاهر می‌شود و آن «اتمام نیافتن و به سرانجام نرسیدن آن» است. به قول هایدگر، دازاین همواره هستنده‌ای «نه‌هنوز» است (Heidegger, 1977: 308). به تعبیر نانسی، کنش‌های جماعت، همگی کنش‌های «ناکارآمد^۱» هستند؛ زیرا به اشتراک گذاشتن، همواره فعالیتی ناتمام است و هرگز به حالت پری تمام‌عیار نمی‌رسد.

این فعالیت، فعالیتی علیه «درون‌بودگرایی» است و اساساً معنای جمعی‌بودگی چیزی به غیر از مقاومت در برابر درون‌بودگی بشر نیست. اکنون سؤال این است که منشأ جهان در چیست که دازاین را به عنوان با هم بودن ارائه می‌کند.

به این امر اشاره شد که اگزیستانس دازاین در ذات خود امری متکثر و ناذاات‌مند است. از این رو نمی‌توانیم منشأ جهان دازاین را در هویت نامتغیر دازاین بازجوییم و باید به دنبال امری متناهی بگردیم. البته نباید غافل بود که این منشأ، چیزی غیر از در جهان بودن دازاین نیست و در خود جهان حضور دارد.

اندک تأملی در باب جهان امروز، ما را به این صرافت می‌اندازد که مگر ما انسان‌های امروز که همگی با هم زندگی می‌کنیم، هیچ‌گونه بنیاد مشترکی در اختیار نداریم؟ جست‌وجو در راه یافتن بنیاد مشترک برای با هم بودن، قصه امروز و دیروز جامعه غربی نیست. غرب در سرآغاز خود یعنی در یونان، آنگاه که تلاش کرده تا از چنبره جماعت کشاورزی و روستایی-خویشاوندی و با هم بودن‌های امپراتوری‌های بزرگ بیرون آید، دغدغه این مسئله را داشته است. «پولیس، نامی برای نخستین با هم بودن است که در آن، هیچ بنیاد مشترکی از هستی مشترک داده نشده است» (Nancy, 2005: 46). اما در عمل آنچه شاهد آنیم، این است که نقطه شروع پولیس، یک آیین مدنی خاص بوده است. پولیس یونانی، مکانی مقدس برای مردم آزاد است، نه بردگان، نه زنان، نه کودکان و نه بیگانگان. به همین خاطر، سقراط به خاطر بی‌توجهی به خدایان شهر، محاکمه می‌شود و درست از همین جاست که فلسفه شروع می‌شود. در حقیقت بخشی از فلسفه، فریاد اندیشمندان برای یافتن با هم بودنی است که چارچوب‌های حصارهای موجود را بشکند.

بعدها با گسترش اندیشه دموکراسی نیز پاره‌ای متفکران از قبیل روسو، مفقود بودن عنصری مهم در دموکراسی را به جان درمی‌یابند. آن امر مفقود شده، چیزی نیست غیر از آنچه که از طریق یک آیین ارائه می‌شده است؛ یعنی معقول و ملموس ساختن زندگی جمعی بشر در قالب سازوکارهای جدید در دل شهروندان. کمونیسم و فاشیسم هم به خوبی به ضرورت آن واقف بوده و سعی کرده‌اند تا به عبث با هم بودن دازاین را که همچون نخ یا ریسمانی است که به سهولت دیده‌شدنی نیست، به قالب‌های پیشادستی فروکاهند.

«زبان» به مثابه ریسمان پیوندی جمعی

اما «پولیس» به عنوان نامی برای نخستین باهم بودن انسان امروز، دقیقاً به چه معنی است؟ «ترجمه پولیس به دولت‌شهر، افاده کامل معنی نمی‌کند؛ زیرا پولیس، جایگاهی تاریخی است. آنجایی است که در آن، بیرون از آن و برای آن، تاریخ به وقوع می‌پیوندد» (Heidegger, 1976: 181). این تعبیر از پولیس، دقیقاً در مقابل تعاریف مدرن از دولت قرار گرفته که همگی سعی در یکپارچه‌سازی بشریت و حرکت به سوی جامعه‌ای جهان‌شمول و یا دولت جهان‌شمول داشته و می‌خواسته‌اند به واسطه تعریفی واحد از عقلانیت، اکثریت بشر را در دایره شمول دولت‌های مدرن قرار دهند. نکته‌ای که در نقل قول یادشده بر آن انگشت نهاده شده، این واقعیت انکارناپذیر است که عقلانیت و پولیس طبق تعریفی خاص و «تاریخی» در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر، عقلانیت، پیوند نزدیک و تنگاتنگی با زبان و مفهوم «لوگوس» در اندیشه یونانی دارد. لوگوس یعنی «گردآوردن عناصر، موضوعات، چیزها و یا موجودات و ایجاد ارتباط میان آنها» (یونسی، ۱۳۸۷: ۳۲).

در توضیح باید اضافه کرد که انسان پیش از آنکه با استفاده از ساخت‌های آوایی و کلمات و نوشتار به عنوان زبان، چیزها را در زندگانی خود طبقه‌بندی کند، خودش پیشاپیش دارای فهمی از خود و جهان اطراف خود است. به عبارت دیگر، او جهان را سیستمی از دلالت‌ها درمی‌یابد و خود او نیز در این دلالت‌ها اسیر شده است. لوگوس با گردآوردن موجودات اطراف بشر، آنها را «مفصل‌بندی»^۱ می‌کند و در ساختاری واحد و به هم مرتبط ارائه می‌کند. لوگوس «آنچه حضور ندارد را عیان و آشکار می‌کند و به انسان اجازه می‌دهد تا در این منظر شرکت کند و صاحب معنایی مشترک شود» (همان: ۴۴).

از سوی دیگر، پولیس هم در عرصه سیاست اقدام به عمل مشابهی می‌کند، یعنی با ایجاد پیوند و اتصال میان چیزها، اشتراک عمل را در میان انسان‌ها پدید می‌آورد. بنابراین ما در دو عرصه حیات زبانی و حیات سیاسی دست به انجام عملی مشابه می‌زنیم. از نظر دکتر یونسی، پولیس از پی پشت سر گذاشتن دوران تفکر اسطوره‌ای به وجود

آمده است. در این دیدگاه، پولیس فضایی مدنی است که حصار و دیوارش را انسان کشیده است. انسان جدیدی که در پی ایجاد پولیس قرار است متولد شود، قطعاً از ویژگی‌هایی جدید بهره‌مند است و با گفتار و عمل آگاهانه، خود را به عنوان انسان و موجودی مستقل و خاص دارای زندگی، آفرینندگی، شناختن و ساختن به رسمیت می‌شناسد. وظیفه پولیس، دوام‌بخشیدن و بقادادن به فرد انسانی است که از کانال و واسطه سخن و عمل، چیزهایی را پدید می‌آورد. پولیس بر این اساس، این اجازه را به انسان می‌دهد تا تفردها به جمع و اشتراک تبدیل شده و همه‌چیز او بر محور خانواده نباشد. علاوه بر این برای پولیس، نقشی که مهم‌تر از نقش‌های دیگر است، آکنده بودن آن از سخن و گفتار یا همان لوگوس است. یعنی پولیس این وظیفه به غایت خطیر را بر دوش می‌کشد که میان لوگوس‌های مختلف یعنی میان شیوه‌های مختلف گردآوری و مفصل‌بندی جهان، یک یا چند عدد را متناسب با شیوه با هم بودن انسان‌ها در پولیس گزینش کند. البته اولویت با هیچ کدام نیست، نه پولیس و نه لوگوس. آنها رابطه‌ای دوجانبه با یکدیگر دارند و هر یک دیگری را تقویت و یا حذف و طرد می‌کند. اکنون می‌توانیم به این پرسش که منشأ اشتراک جهان برای انسان‌ها در چیست، پاسخی واضح ارائه کنیم: زبان، «سخن، سکنا و منزلگاهی امن برای انسان‌های فانی عرضه می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۵: ۳۰۶). آیا کلی‌سازی جهان توسط زبان، وقتی ما هر یک از خودمان را با عنوان کلی «انسان» خطاب می‌کنیم، در مغایرت با ساختار تکین دازاین قرار نگرفته است؟

سؤال مهم این است که زبان با چه عملکردی، ضمن حفظ و نگه‌داشت تکینگی انسان، او را در اشتراک با دیگر موجودات هم‌سرخ با خودش می‌گذارد. ارائه پاسخی، مستلزم اندیشیدن در باب کنش‌های زبانی از طریق عملکرد نام‌گذاری کردن و نام‌بردن است. نام‌بردن از منظر هایدگری، ساختاری بس پیچیده و تو در تو دارد و نمی‌توان آن را فقط در کنار هم نشانیدن چیزهای آشنا و قابل تصور در قالب کلمات و آواها خلاصه کرد؛ بلکه زبان و عملکرد نام‌گذاری چیزها در بافتاری از هستی، جهان و دازاین به وقوع می‌پیوندد. می‌دانیم که یکی از مشخصه‌های اصلی دازاین، در جهان بودن است؛ یعنی جهان واسطه‌ای است که از طریق آن، دازاین با چیزها، خودش و دیگران ارتباط می‌یابد. از این

امر، دو نتیجه متمایز حاصل می‌آید. اول اینکه جهان، چیزها و دازاین با هم درآمیخته‌اند و نتیجه دوم اینکه هر دو از یکدیگر قابل تفکیک هستند. یعنی در عین درآمیختگی، میان آنها همواره یک نوع جدایی نیز وجود دارد. دازاین برای تکمیل کردن وجود خود به ناگزیر باید فضای «مابین» این دو را بپیماید. این وظیفه بر دوش زبان گذاشته شده است. این «زبان است که از چیزها برای آمدن به جهان و آمدن جهان به چیزها دعوت به عمل می‌آورد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۹۱).

اکنون تمایز جهان در جهان شدنش و چیزها و دازاین در چیز شدن و دازاین شدنشان، رسالتی است که زبان بر دوش می‌کشد. اینک می‌توان تصور کرد که نام‌ها و کلیت‌ها و فرایند نام‌گذاری، عملکردی صرف و ساده در کنش منطبق به اصطلاح ارسطویی و کلیات خمس نیست، بلکه باید تعیین کرد که تمایز میان نام کلی و تکینگی اگزیستانس دازاین، در زبان به چه صورتی به رسمیت شناخته می‌شود.

همان‌طور که هایدگر می‌گوید: «تمایز [زبانی] همچون درگاهی است که دربرگیرنده مابین است و آنچه بیرون و درون می‌رود، با تکیه بر این مابین به یکدیگر می‌رسند» (همان: ۹۳). از این‌رو سخن گفتن و نام‌نهادن زبان، به معنای فراخواندن چیزها و جهان با حضور در فضای مابین تمایزگذارنده است. زبان با عملکردی دوسویه، از یکسو به چیزها اجازه می‌دهد تا مکان و فضایی در جهان برای خود در نظر گیرند و از سوی دیگر به جهان اجازه می‌دهد تا در چیزها به کفایت دست یابد. اینگونه است که یک تمایز برقرار می‌شود. طبق این تعریف، «نام بردن» عبارت است از فراخواندن. زبان با به کار بستن کنش نام‌گذاری، هستندگان را به نزدیک فرامی‌خواند. زبان به یک وضعیت و حالت ندا می‌دهد و با سر دادن این ندا، آن را فرامی‌خواند. از آنجایی که سخن بنا دارد که بیشترین آشکارگی، کمال و تناسب را با آنچه گفته می‌شود به تصویر کشد، به صورت پیاپی، چشم‌اندازها و حالت‌های متصور در جهان را آشکار می‌سازد. به تعبیر دیگر، زبان با فراخواندن، ممکن است امر و یا حالتی را به حضور فراخواند که در جهان غایب است. یعنی زبان دائماً در حال خلق وضعیت‌های جدید در جهان دازاین است و البته این خلق کردن‌ها متناسب با جهان دازاین هستند.

زبان همین کار را در سیاست هم انجام می‌دهد. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، زبان به مثابه امری «مابین»، فاصله چیزها را با کلیت‌ها و چشم‌اندازهای پدیدآمده حفظ می‌کند؛ فاصله‌ای که در آن آنچه خطاب شده، غایب باقی می‌ماند. بنا بر این دیدگاه، زبان با استفاده از چارچوب‌هایی که هستی در اختیار او می‌گذارد، به سراغ چیزها می‌رود تا به آنها در جهانی که در آن به سر می‌برند، مجال بروز دهد. با استفاده از زبان - به عنوان مقوله‌ای کلی - است که برای بار نخست، چیزها محمول جهان می‌شوند. همین‌طور است درباره انسان. انسان یا همان دازاین به عنوان موجودی که همیشه در فرایند شدن قرار گرفته است، به وسیله ابزار زبان به عرصه خودش آورده می‌شود. یعنی این زبان است که هویت‌یابی دازاین را انجام می‌دهد. دقیقاً همین ویژگی زبانی است که در سیاست یعنی با هم بودن انسان‌ها نیز به کار گرفته می‌شود.

درباره سازوکار زبان باید بیشتر مذاقه کنیم. در میان مجموعه‌های کلی، زبان از ویژگی خاصی بهره‌مند است. خاص بودن زبان از این جهت است که هر مفهوم کلی زبانی، آنگاه که به عنوان دربرداشتن یک خصوصیت بخواهد مجموعه‌ای را تعریف کند، با بقیه مجموعه‌های عادی تفاوتی عمده دارد. کاری که یک واژه انجام می‌دهد، از طرفی تعریف همه خصوصیات و همه اعضای خود با ارجاع به خصوصیات آنهاست. مثلاً در تعریف کلی انسان، موجودی خاص را در همه خصوصیت‌های آن در نظر می‌گیریم؛ زن یا مرد بودن، فرانسوی یا ایرانی یا... بودن، سیاه یا سفیدپوست بودن و... تا اینجای کار، زبان همانند مجموعه‌های دیگر است. تفاوت زبان هنگامی رخ می‌نماید که زبان در کنار ارجاع به خصوصیات یک مجموعه، به خود واژه نیز ارجاع می‌دهد. شناخت چیزها، بدون در نظر گرفتن واژگان کلی‌ای که پیشاپیش زبان برای آنها ایجاد کرده، امکان‌پذیر نیست. زیرا نام‌گذاری کردن به عنوان امری کلی که قرار است خصوصیات بی‌شماری را دربرگیرد، نمی‌تواند گویای همه این خصوصیات باشد. هستی زبانی، خودش «نام‌ناپذیر» خواهد بود. از این‌روست که متفکرینی همچون «آگامبن»، این‌طور نتیجه‌گیری کرده‌اند که واژه زبانی، عبارت از «طبقاتی است که عضو خود هستند و در عین حال عضو خود نیستند» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۲۷). یعنی برای تولید مجموعه زبانی، تنها کافی نیست که خصوصیت مشترک آن را در دست داشته باشیم، بلکه درون همان مجموعه باید به

حالتی ضمنی، مجموعه‌ای دیگر وجود داشته باشد که با اتکا بدان، بتوان خصوصیت خاصی را برای اعضای یک مجموعه تعریف کرد.

همان‌طور که اشاره شد، زبان وجودی روی‌برگردانده از هستی و جهان ندارد. از این‌رو نمی‌توان آن را تنها در واژه‌ها و به هم پیوستگی کلیت واژه‌ها خلاصه کرد. بنابراین زبان عبارت از مکانی است که بیانگر شکاف میان مفهوم کلی و افراد خاص آن مفهوم کلی است. در سطور پیشین به درستی اشاره شد که دازاین، موجودی تکین است. اما تکین‌بودگی آن به هیچ‌وجه نشانی از بی‌تفاوت بودن او نسبت به خاصیت‌های مشترک خودش نیست و اساساً تکینگی عبارت است از نوعی «ادغام حذفی». یعنی در عین حالی که ما انسان‌ها به مثابه کلیت با هم بودن، خود را جزئی از موجودیت انسان بودن قلمداد می‌کنیم، آنچه برای ما اهمیت دارد، تکینگی خود ماست.

بگذارید مثالی بزنیم. بارها و بارها اتفاق افتاده که من و شما در حیرت از اعمال روزمره «مردم»، این سخن را بر زبان جاری کرده‌ایم: «مردم خیلی عجیب و غریب شده‌اند». این سخن به وضوح فرایند حذف ادغامی را به نمایش می‌گذارد. «مردم» بیانگر هر فرد دیگری است که به عنوان کلیت جمعیت‌ها، دودمان‌ها، نژادها و... گوینده، خود را از آن جدا می‌سازد و با این جدا کردن، خود را به شیوه‌ای خاص در دایره شمول آن قرار می‌دهد. وقتی می‌گوییم مردم چنین و چنان هستند، در حقیقت خود را از کلیتی که جزئی از آن هستیم جدا کرده‌ایم. از این‌روست که ما مجبور نیستیم میان وصف‌ناپذیری افراد تکین و معقولیت کلی، یکی را انتخاب و گزینش کنیم.

آگامبن بین امر زبانی و عشق شباهتی نزدیک می‌بیند. «عشق، دوست داشتن خصوصیت معشوق، بلوند بودن، کوتاه قد بودن یا... نیست. اما خصوصیات را هم به خاطر کلیت بی‌مزه (عشق کلی) نمی‌توان نادیده گرفت. عاشق، معشوق را با تمام محمولاتش می‌خواهد، در همان‌طور که هست بودن آن» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۲۸). با این تعریف، جمع‌بودگی به مثابه با هم بودن انسان‌ها، وضعیتی ثابت و تغییرناپذیر ندارد که بتوان آن را در جایی حکاکی کرد؛ بلکه حرکت و چرخش مداوم میان تکینگی و کلیت انسان است.

مفهومی که از تضاد میان امر جزئی و امر کلی فراتر می‌رود، «نمونه» است. یک نمونه را گونه‌های یکسان و صادق احاطه و محصور کرده‌اند. پر واضح است که نمونه، موردی

جزیی است. اما توافق کرده‌ایم که نمونه نمی‌تواند در جزئیات خود به کار رود، بلکه چیزی در کنار این جزئیات نشان داده می‌شود. تعیین کردن نمونه توسط هیچ‌یک از خاصیت‌های آن مشخص نشده و نمی‌شود. آنچه نمونه را نمونه می‌کند، نامیده‌شدن است. نامیده‌شدن، تعلق‌هایی را به شیء نمونه‌وار اضافه می‌کند و تکینگی‌های ناب در مکان خالی نمونه‌ها با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، بدون آنکه با هیچ خصوصیت مشترک و یا با این‌همانی‌ای همبسته شده باشند. در اینجا، ارتباط میان امر مشترک و امر جزئی را نمی‌توان همچون استمرار یک ذات این‌همان در افراد تکین و جزئی درک کرد. موضوع مهم، ایده یک اشتراک غیر ذاتی است؛ وحدتی که هرگز به یک ذات وابسته نیست.

بدین ترتیب، گذر از تکینگی انسان به چهره کلی او، رخدادی نیست که یک‌بار و برای همیشه انجام شود. بلکه سلسله‌ای نامتناهی از دگرسانی‌های مختلف و متقابل است. البته تکینگی انسان از طریق نسبت او با ایده‌های کلی، تمامی امکانات خود را مرزبندی می‌کند. بنابراین نیازی نیست که من در تمامی ایده‌هایی که مرا تعریف کرده‌اند - سفیدپوست بودن، ایرانی بودن، مرد بودن، شاغل بودن و... - شرکت فعالی داشته باشم؛ بلکه به صورت مداوم خود را با آنها مرزبندی می‌کنم. یعنی خویشتن من، موجودیتی غیر از مرزبندی با ایده‌هایی که هستم و ایده‌هایی که نیستم، نیست.

تعریف این مرزبندی به عنوان امری مشترک در مقوله سیاسی «جمع‌بودگی» به وقوع می‌پیوندد. این مرزبندی هرگز حد و حدودی نیست که هیچ‌چیز بیرون از خود را به رسمیت نشناسد. بلکه یک نوع آستانه است؛ نوعی مکان خالی در بیرون که امکاناتش را با مرزبندی ایده‌های بیرون و امکاناتی که دازاین قبلاً کسب کرده، کسب می‌کند. نتیجه اینکه هر نوع گفتار درباره سیاست، پیش از آنکه درباره قدرت باشد، باید درباره زبان و هستی‌زبانی بشر باشد.

امتناع تفکر در باب «جمع‌بودگی» در تاریخ متافیزیک غرب

تا به اینجا سخن، سعی ما نشان دادن این نکته بود که آدمی برای اینکه به هستی خاص خود دست یابد، باید در عین حال خود را به مثابه دیگربودگی دیگران در نظر

گیرد. بر این اساس، من و تو بر پایه‌ی یک «دیگربودگی»، تعیین‌پذیر می‌شویم. در این معنا، دیگری عبارت از دیگر من‌ها یا غیر من‌ها نیست. دیگری، «تکثر نخستینی از هستندگان بشری است که در هستی، حضوری مشترک دارند» (Nancy, 2000: 47).

اشاره شد که «خویشتن» ما موجودی در خود فرو بسته نیست که هستی‌اش تنها برای خودش باشد. خویشتن، یکی از «ما»ست. بنابراین جامعه، نمایش و صحنه‌ی تماشا گذاشتن «ما»ست. از این‌رو نقطه‌ی شروع هیچ جماعتی را نمی‌توان حوزه‌ای از فردمندی‌های خاص، منفرد و در حصار دانست. آدمی برای خودش آشکار می‌شود، تا آنجایی که او برای خودش یک «دیگری» است. به همین خاطر، «جمع‌بودگی» وقتی محقق می‌شود که ما در برابر «درون‌بودگی» ایستادگی کرده و تلاشی مداوم برای حفظ «برون‌خویشی» انسان داشته باشیم. اما آنچه در تاریخ شاهد آنیم، کاملاً عکس این است. متافیزیک غرب همواره دیگری را به عنوان امری زائد و دور ریختنی حذف کرده است. قتل‌عام‌های بزرگی که قاعده‌ای تاریخی بوده‌اند و نه استثنا، همگی مؤید این ایده هستند که متافیزیک غرب برای حفظ و حراست از هویت‌یابی ثابت خود به ناگزیر دیگری را ضرورتاً حذف کرده و می‌کند.

نام این هویت‌یابی ثابت در متافیزیک غرب را «سوژه‌مندی» می‌گذاریم. نیازی به یادآوری این مسئله نیست که سوژه متفکر که سوژه‌مندی بشر را با رخدادهای تفکر، سخن و اراده‌ی بشری متعین می‌سازد، نخستین‌بار به دست «دکارت» و در زمان فلسفه مدرن شکل گرفته است و از خلال او به فلسفه‌ی سیاسی مدرن و تفکر اندیشمندانی همچون «روسو» وارد شده است. اما پیش از او هم در فلسفه‌ی غرب از زمان افلاطون و ارسطو به بعد، کارویژه سوژه‌اندیشمند بر دوش چیزهای دیگری قرار داشته است.

اگر ما سوژه را چیزی همچون آن عنصر ثابتی که در زیر دیگر هستندگان واقع شده در نظر بگیریم، در اندیشه‌ی افلاطون و ارسطو، وجود سوژه‌مندی را در هیئت «جوهرمندی» درمی‌یابیم. تصویری این‌چنین در باب سوژه‌مند بودن ساختار هستی به ناگزیر ما را وارد تلاشی مدام در راه یافتن و حراست کردن از این عنصر ثابت می‌کند. اما ما هر چقدر هم دایره‌ی شمول خود از سوژه‌مندی را وسیع و گسترده در نظر بگیریم، باز

هم شاهد نوعی «دیگری» هستیم که از ساختار وجودی ما حذف‌ناشدنی است. از این‌رو سوژه به مثابه هویت‌یابی ثابت بشر، عبارت است از تلاشی مداوم و عبث برای نجات خویش از طریق عمل کردن علیه آن چیزی که «نیست». اما دیگری به ماهو دیگری به لحاظ ساختاری - همان‌طور که دیدیم - هرگز حذف‌شدنی نیست. به همین خاطر، تاریخ سیاست در غرب در بنیادی‌ترین شکل خود، نشان از تلاشی شکست‌خورده برای حذف دیگری است که مدام محکوم به تکرار است.

فرایند حذف دیگری، درون خودش مسبوق به پیش‌فرض‌هایی مهم در باب ذات «حقیقت» است. حقیقت به معنای شکل‌گیری نوعی نگاه و شناختن خویشتن و جهان در تفکرات متافیزیکی غرب، «بازنمایی»^۱ است. بازنمایی یعنی اینکه «موجودات جهان را به عنوان یک تصویر تلقی کنیم و آنها را ایستاده در برابر خود در نظر بگیریم که با تمام فعلیتشان برای ما حاضرند» (هایدگر، ۱۳۷۵: ۱۶). فراییش خود آوردن چیزها حتی انسان‌ها به عنوان چیزی که روبه‌روی ما ایستاده است، به اشتباه این اجازه را به ما می‌دهد که کلیت تکین و خاص دیگران را به عنوان کلیتی خدشه‌ناپذیر و به تصویر کشیده شده در نظر بگیریم و در نتیجه وجود آنها را که اگزیزستانس بوده و همواره حالت منحصر‌به‌فرد بودن و نامتقارن بودن خود را حفظ می‌کند، به کلیتی بی‌روح تبدیل کنیم که قرار است در تلقی ما از انسان حذف و طرد شود.

انسان غربی برای دست یافتن به هویت خود، به هویت‌های مختلفی از جمله یونانی، مسیحیت اولیه، انسان رومی و... تمسک جسته است. دستگاه‌های هویت‌یابی، «گونه»‌ای از انسان را ارائه می‌کنند که قرار است با ابتنا به چشم‌انداز آن، تعینات هستی‌بازنمایانده شود. این هویت‌یابی‌ها همگی در لایه‌های زیرین خود از پروژه‌ای سیاسی حکایت می‌کنند. همه می‌دانیم که پروژه رنسانس در غرب عبارت بوده از تلاشی در راه احیای انسان یونانی. پیش از آن هم، غرب به دنبال تحقق نوعی سوژه مسیحی بوده است. سیاست متافیزیک غرب، «یک پیش‌فرض از انسان دارد که پیشاپیش به عنوان سوژه متعین شده است... سوژه، حضوری از یک گونه انسان است که حد‌نهایی سوژکتیویته

را تعیین می‌کند و توسط تفکر خود بازنمایانده می‌شود» (Labarthe, 1989: 57). این پروژه سیاسی را تقلید یا کپی‌برداری می‌نامیم. کپی‌برداری حاوی رمز متناقض‌نمایی که الگو یا سرلوحه هویت‌یابی است. مثلاً انسان یونانی یا انسان رومی می‌گوید: «از من تقلید کن تا آنکه هستی بشوی» (لابارت، ۱۳۹۰: ۱۲۲). در اینجا وجود انسان را - وجودی که پیش از این توضیح داده شد که نمی‌توان آن را در قالب‌های تغییرناپذیر و از پیش تعیین شده متعین کرد - وجودی شیء انگاشته شده این‌همان با خودش در نظر می‌گیریم.

وقتی بحث کپی‌برداری و تقلید به میان می‌آید، نظرها به سمت نظریه هنر افلاطون جلب می‌شود. به اعتقاد او، اثر هنری نه ایده‌ها است که خداوند خلق کرده باشد و نه چیزها که بشر با اتکا به ایده‌ها ایجاد کرده است. اثر هنری، تقلیدی از چیزهای بشری است. بدین ترتیب اثر هنری دو بار از حقیقت دور شده است. تولید هنرمندان همواره بازنمایی‌ای از هستندگان است. «جان مارتیس»، رساله قوانین افلاطون را بر اساس همین دیدگاه تفسیر می‌کند. در این تفسیر، سیاست صحنه‌ای برای برگزیدن «بهترین و کامل‌ترین تراژدی‌هاست» (Martis, 2006: 275). شاعران بر سر ارائه بهترین تراژدی رقابت می‌کنند و بهترین درام، توسط قوانین حقیقی نوشته می‌شود. در تراژدی، شهروندان یک فرم از تقلید و بازنمایی از انسان را به عنوان مبنای تشکیل پولیس برمی‌گزینند و بازنمایی‌های دیگر را حذف و طرد می‌کنند. با این تصمیم، یک خصلت سوژه‌مندی تعیین می‌شود. طبق این دیدگاه، علت اینکه افلاطون دست به خلق شخصیت سقراط زده، چیزی جز بازگشایی سوژه‌کتیویته و حذف بازنمایی‌های رقیب از انسان در جامعه یونان نیست. اشاره‌ای کوتاه به نقد هایدگر از تکنولوژی، قدری از این بحث را روشن خواهد کرد.

می‌دانیم که از نظر هایدگر، تکنولوژی نوعی ابزار خنثی و عاری از ارزش نیست، بلکه نوعی انکشاف هستی است؛ «نوعی تعرض است که طبیعت را در برابر این انتظار بیجا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۳). همین‌جاست که او عناصر با جهت‌گیری ارزشی در تکنولوژی مدرن را بر فیزیک مدرن دارای اولویت می‌داند. این عنصر بارزش، گشتل است و عبارت است از «ندای متعرضی که آدمیان را گرد هم می‌آورد، تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد... گرد هم

آوردنی که با درافتادن، انسان را به معارضة فرامی‌خواند و به او اختیار می‌دهد تا امر واقع را به عنوان ذخیرهٔ ازلی منکشف کند» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۷). امری که در اینجا برای ما اهمیت دارد، این است که در گشتل، انسان نیز خود به معارضة فراخوانده می‌شود. یعنی انسان نیز مطیع انضباط‌پذیری طبیعت شده است. بشریت به عنوان ناظم ذخیرهٔ ازلی، درصدد حفظ و نگهداری از طبیعت در قالب منبع ثابت و لایزال است. او طی همین فرایند، به سوژه تبدیل می‌شود. زیرا ناگزیر است برای ادای این وظیفه، امکاناتی از نحوهٔ بودن خود را فراموش و سرکوب سازد و برخی دیگر را متناسب با وظیفهٔ ناظم‌بودن خود تقویت کند. سیاست سوژه‌محور مدرن، فرایند چهارچوبه‌انگاره‌های شیئی را تقویت می‌کند.

می‌دانیم که انسان، هستنده‌ای تاریخی است. یعنی امکانات وجودی خود را از تاریخ برمی‌گیرد. رویارویی صحیح با امکانات تاریخی دازاین، باید بر اساس اگریستانس برون‌خویش‌کنونی ما به خود جامه عمل بپوشاند؛ اگریستانسی که پیوسته در برابر «درون‌بودگرایی» مقاومت کرده و دیگری را جزیی از خویش و خویشان را به عنوان دیگری، امکان‌سازی می‌کند و از طریق مواجه شدن با امور ممکن در اگریستانس دیگری با او وارد رابطه می‌شود.

اما تاریخ تفکر متافیزیکی غرب، داستان دیگری دارد. از حیث متافیزیکی، رویارویی دازاین با دیگری و خودش از حیث تاریخی خشونت‌بار بوده است. به این معنا که او از امکانات دیگران و دازاین پیش از خود، یک «بنای یادبود» (Fynsk, 1993: 33) برمی‌سازد. این نحو از سمبل‌سازی و شی‌واره ساختن دیگران و دازاین در گذر تاریخ، امکان سلطه دازاین بر دیگری را هموار می‌کند. تفکر سیاسی در تاریخ متافیزیک غرب، به جای مطرح کردن «برون‌خویشی» دازاین، به او اجازه داده که به تنهایی هستی داشته باشد و از آنجایی که این امر امکان‌پذیر نیست، همواره آن را تولید کرده است. سوژه به عنوان غایتی درون‌بوده، چه در اسطورهٔ نژادی آریایی تحقق یافته باشد، چه در انسان ماتریالیستی استالینیستی تجلی یافته باشد و چه آن را بتوانیم در سوژهٔ مصرفی دنیای امروز نشان دهیم، منطقی واحد دارد: درون‌بودگرایی.

تمام تلاش ما در این مقاله این بود که ناممکن بودن درون‌بودگی انسان را به اثبات برسانیم. پس سؤالی که باقی می‌ماند این است که سیاست غرب چگونه اقدام به این

طرح‌افکنی درون‌بوده کرده است؟ و پاسخ روشن است: طرد و واژنش یک دیگری؛ دیگری‌ای که برساخته خود تفکر متافیزیکی است. در این تفکر، جمع‌بودگی تنها در چارچوب مدلی که فلسفه غرب از انسان طراحی می‌کند، قابل بررسی است. وقتی در تفکرات افلاطون، پولیس به نهادی ثابت و پابرجا تبدیل می‌شود که باید خود را به ایده‌ها نزدیک سازد و بعداً هابز، نشانه‌های این نهاد ثابت را در دولت مطلقه و حاکمیت می‌بیند، سیاست متافیزیکی غرب به فرایند اتمام خود نزدیک می‌شود. به این معنا که نه فقط دولت، نهادی ثابت و پایدار محسوب می‌شود، بلکه انسان‌هایی هم که در آن زندگی می‌کنند، باید در جلوه‌هایی ثابت و تغییرناپذیر و بدون حضور دیگری تسخیرناپذیر وجود داشته باشند. زیرا بنا بر این است که انسان هم همانند دولت ثابت، از ساختارهای متناهی و گشوده در برابر دیگری فراتر رفته و به موجودی جاویدان تغییر شکل دهد. همین وضعیت را می‌توان در اندیشه غرب درباره مفهوم دوستی جست‌وجو کرد. سیسرو، «دوست» را «نمونه‌ای شایان تقلید که به شهرتی در تاریخ دست یافته و موجودی است که از مرگ خودش فراتر می‌رود» (Derrida, 2005: 36) تعریف می‌کند. در این دیدگاه، انسانی که چشم بر یک دوست واقعی دوخته، به عبارتی چشم بر مدل خویش دوخته است، نه اینکه کلیت تسخیرناپذیر دیگری را به رسمیت بشناسد. به همین خاطر، سیاست مدرن چیزی جز سیاست سوپراکتیویته روان‌شناختی - انسان‌شناختی نیست. طبق تعریفی که در سطور پیشین از جمع‌بودگی ارائه شد، ما قرار نیست امکانات دیگری را «از آن خود سازیم»^۱ (Fynsk, 1993: 39)، بلکه «جمع‌بودگی» آنگاه روی تحقق یافتن را به خود می‌بیند که دیگری به عنوان دیگری در برابر فرایند «از آن خود ساختن» مقاومت کند. حال آنکه وجه غالب در متافیزیک غرب، فرایند از آن خودسازی است.

پی‌نوشت

۱. ر.ک: لاکو-لابارت، فیلیپ (۱۳۹۰) هایدگر، هنر و سیاست، افسانه امر سیاسی، ترجمه مهدی نصر، تهران، رخداد نو.
۲. «Gegenstand»: این واژه را در زبان انگلیسی و فارسی به غلط «عینیت/objectivity» ترجمه کرده‌اند. اما چنین دلالتی ندارد. بلکه این لغت از دو جزء Gegen به معنای «در برابر» و Stand به معنای «ایستادن» تشکیل شده است. از این رو هر آنچه در برابر ما قرار گیرد، اعم از هستندگانی که خودمان هستیم و هستندگانی که بیرون از ما هستند، یک برابری است. حال آنکه «عینیت» بیشتر بر موضوعی دلالت می‌کند که در مقابل ذهن ما قرار گرفته است.

منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۹) اجتماع آینده، ترجمه محمد رضا قربانی، تهران، رخداد نو.
- دوتوارنیک، فردریک (۱۳۹۲) زایش یک پرسش: گفت‌وگوهای با ژان بوفره، ترجمه شروین اولیایی، تهران، رخداد نو.
- لاکو-لابارت، فیلیپ (۱۳۹۰) هایدگر، هنر و سیاست: افسانه امر سیاسی، ترجمه مهدی نصر، تهران، رخداد نو.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۵) عصر تصویر جهان، ارغنون، ۱۲/۱۱.
- (۱۳۸۴) پرسش از تکنولوژی در فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۵) نامه در باب اومانسیم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، در: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم لارنس کهن، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، چاپ دوم، تهران، نی.
- (۱۳۸۹) شعر، زبان، اندیشه‌رهای، ترجمه دکتر عباس منوچهری، چاپ دوم، تهران، مولی.
- (۱۳۹۲) مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیانشاهی، تهران، مینوی خرد.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۶) تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- یونسی، دکتر مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، رخداد نو.
- Derrida, Jacques (2005) The politics of friendship translated by George Collins, Verso publication.
- Fynsk, Christopher (1993) Heidegger, Thought and Historicity Cornell university press.
- Heidegger, Martin (1976) Einführung in die Metaphysik. Vittorio Klostermann Verlag.
- (1977) Sein und Zeit Vittorio Klostermann Verlag.
- (1985) Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles "Einführung in die phänomenologische Forschung, Vittorio Klostermann Verlag.
- Lacoue- Labarthe, Philippe (1989) Typography, mimesis, philosophy, politics Harvard university press.
- Martis, John (2006) Philippe Lacoue- Labarthe: representation and the loss of the subject Fordham university press.
- Nancy, Jean-Luc (1991) The inoperative community, translated by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland and Simona Sawhney, University of Minnesota press.
- (2000) Being singular plural, translated by Robert D, Richardson and Anne E 'O' Byrne, Stanford university press.
- (2005) Being with the without, Stanford university press.