

มโนทัศน์ประชาธิปไตยของมอง-ลุก นองซี



วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

สาขาวิชาปรัชญา ภาควิชาปรัชญา

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีการศึกษา 2565

ลิขสิทธิ์ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JEAN-LUC NANCY'S CONCEPT OF DEMOCRACY



Miss Kamolaka Jittaruttha

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Master of Arts in Philosophy
Department of Philosophy
FACULTY OF ARTS
Chulalongkorn University
Academic Year 2022
Copyright of Chulalongkorn University

หัวข้อวิทยานิพนธ์	มโนทัศน์ประชาธิปไตยของฌอง-ลุก นองซี
โดย	น.ส.กมลกา จิตตรุทธะ
สาขาวิชา	ปรัชญา
อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อนุมัติให้วิทยานิพนธ์ฉบับนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต

.....	คณบดีคณะอักษรศาสตร์
(รองศาสตราจารย์ ดร.สุรเดช โชติอุดมพันธ์)	
คณะกรรมการสอบวิทยานิพนธ์	ประธานกรรมการ
.....	
(ดร.ปิยฤดี ไชยพร)	
.....	อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก
(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.เกษม เพ็ญภินันท์)	
.....	กรรมการภายนอกมหาวิทยาลัย
(รองศาสตราจารย์ธเนศ วงศ์ยานนาวา)	

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

กมลกา จิตตรุทธะ : มโนทัศน์ประชาธิปไตยของฌอง-ลุก นองซี. (JEAN-LUC NANCY'S CONCEPT OF DEMOCRACY) อ.ที่ปรึกษาหลัก : ผศ. ดร.เกษม เพ็ญภินันท์

วิทยานิพนธ์นี้มีวัตถุประสงค์ในการศึกษามโนทัศน์ประชาธิปไตยของฌอง-ลุก นองซีซึ่งถูกปรับเปลี่ยนใหม่ผ่านมโนทัศน์ทางภววิทยาของนองซีและการตีความเหตุการณ์พฤษภาคม 1968 ในฝรั่งเศส นองซีนิยามประชาธิปไตยว่าหมายถึงคอมมิวนิสซึมอันเป็นมโนทัศน์ที่ถูกปรับเปลี่ยนเช่นกันและให้ความสำคัญกับการเป็นอยู่-ร่วม-กันอย่างเป็นเอกพหุสภาวะของประชาชนทั่วไปโดยปราศจากฐานรากและการกำหนดล่วงหน้าใด ๆ ทว่าอ้างไว้ซึ่งความแตกต่างหลากหลายผ่านการสร้างและแบ่งปัน “โลก” ร่วมกัน เพื่อให้อำนาจอธิปไตยเป็นของประชาชนอย่างแท้จริงอีกครั้ง โดยที่กระบวนการทั้งหมดนี้เป็นการชั่วคราวข้ามของความคิดทางปรัชญาระหว่างการสร้างตำนานและการตกลงสู่สุญนิยม



สาขาวิชา ปรัชญา
ปีการศึกษา 2565

ลายมือชื่อนิสิต
ลายมือชื่อ อ.ที่ปรึกษาหลัก

6080176622 : MAJOR PHILOSOPHY

KEYWORD: Democracy, Communism, Jean-Luc Nancy

Kamolaka Jittaruttha : JEAN-LUC NANCY'S CONCEPT OF DEMOCRACY.

Advisor: Asst. Prof. Kasem Phenpinant, Ph.D.

This thesis aims to study Jean-Luc Nancy's democracy concept which is transformed through his ontological concept and the interpretation of May'68 in France. Nancy defines democracy as communism, a concept which is transformed and focused on being-in-common, Being-Singular-Plural, without any ground or prescription in existence. On the other hand, this concept preserves multiplicity through 'world' forming and sharing in-common, bringing back the sovereignty to the 'Demos' (ordinary people), against the binary opposition between myth and nihilism.



Field of Study: Philosophy

Academic Year: 2022

Student's Signature

Advisor's Signature

กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์เล่มนี้ใช้เวลา 7 ปี กับการเข้าศึกษาทั้งหมด 3 ครั้ง สิริรวมทั้งสิ้น 11 ปีเต็ม ตลอดเส้นทางของการเรียนปริญญาโทควบคู่ไปกับการเติบโตทั้งภายนอกและภายในของผู้วิจัยเอง ผู้วิจัยต้องขอขอบพระคุณ ผศ.ดร.เกษม เพ็ญภินันท์สำหรับความรู้ ความอดทนและเมตตาที่มีแก่ศิษย์มากมายเหลือเกิน ดร.ปิยฤดี ไชยพร ประธานกรรมการสอบหัวข้อวิทยานิพนธ์ และ รศ. ธเนศ วงศ์ยานนาวา กรรมการจากภายนอก ที่สละเวลากرณาอ่านและตรวจแก้พร้อมทั้งให้คำแนะนำอันมีประโยชน์มากมายแก่วิทยานิพนธ์เล่มนี้ รวมถึงคณาจารย์ท่านอื่น ๆ ในภาควิชาปรัชญาที่ประสิทธิ์ประสาทวิชาในปรัชญาแขนงต่าง ๆ ให้แก่ผู้วิจัย ยิ่งไปกว่านั้นผู้วิจัยขอขอบคุณพี่จรรยา มาลี และพี่สสิต ศิริบูรณ์ เจ้าหน้าที่ประจำภาควิชาที่คอยให้ความช่วยเหลือแนะนำ ให้ข้อมูลและประสานงานธุรการในด้านต่าง ๆ ด้วยดีมาโดยตลอด

นอกจากนี้ ผู้วิจัยอยากแสดงความขอบคุณต่อมิตรภาพดี ๆ ที่ได้รับมาโดยตลอดจากเพื่อน ๆ ในภาควิชาทุกรุ่นที่รู้จักกัน เฮียบ๊วย พี่ไซ น้องดา พลอย รุ่ง พี่ต่อ โอ๊ต การ์ตูน ฯลฯ ขอขอบคุณเป็นพิเศษสำหรับน้ำใจเหลือล้นของน้องเจดที่ช่วยเหลือสนับสนุนการทำวิทยานิพนธ์ในทุกแง่มุม ไม่ว่าจะเรื่องเอกสาร ระเบียบการต่าง ๆ ของภาควิชา หรือการรับฟังปัญหาในรายละเอียด รวมถึงคำแนะนำที่ช่วยผู้วิจัยมุ่งเป้าไปที่การทำวิทยานิพนธ์สำเร็จเรียบร้อยด้วยดี ขอขอบคุณสำหรับการพูดคุยแลกเปลี่ยน คำแนะนำและกำลังใจตลอดระยะเวลา 9 ปีที่รู้จักกันมา ขอขอบคุณต่อและน้องพลอยสำหรับมิตรภาพและความห่วงใยที่มีให้กันเสมอ

ผู้วิจัยขอขอบคุณกำลังใจจากเพื่อน ๆ มิตรสหายนอกรั้วมหาวิทยาลัยมา ณ ที่นี้ ขอขอบคุณอาจารย์ต้น อนุสรณ์ ติปานนท์ สำหรับคำแนะนำในการทำงานเขียนและการใช้ชีวิต เพื่อนร่วมทางเสมอมาทั้งสอง ตัว ปติสร เพ็ญสุด และไปป์ ฆนัท นาคณนอมทรัพย์ เพื่อนรักที่สุด พี่ปอง หยก ชา ขวัญ บอเบิร์ต กำลังใจจากเพื่อน ๆ และหุ่นส่วนที่ MMM พี่ทอม เสธ พี่ตั้ง ช่า แอลจี หนึ่งเดียว เอ็น ฉัตร ทอง แอลจี และอีกมากมายเกินกว่าจะกล่าวขอบคุณได้หมดในพื้นที่ตรงนี้

สุดท้ายนี้ผู้วิจัยอยากแสดงความขอบคุณเป็นพิเศษกับครอบครัวจิตตฤทธะ แม่ผู้ให้การสนับสนุนในความรู้เสมอตั้งแต่จำความได้และเป็นผู้ที่คอยแลกเปลี่ยน ถกเถียง รับฟังและเติบโตไปด้วยกันเสมอ พ่อผู้ก่อร่างลักษณะนิสัยและความเป็นตัวเองจำนวนมากให้ไม่ว่าจะตั้งใจหรือไม่ก็ตาม มานนน้องรักที่คุยกันได้ทุกเรื่องและเข้าใจเสมอ ยายด้วยความระลึกถึง ขอขอบคุณน้ำกึ่งที่คอยจัดการเป็นธุระในเรื่องต่าง ๆ ให้ และสุดท้ายขอขอบคุณบอลที่สนับสนุนในทุกทางเท่าที่จะเป็นไปได้ตลอดระยะเวลาที่อยู่ด้วยกันมา

กมลกา จิตตฤทธะ

สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย.....	ค
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....	ง
กิตติกรรมประกาศ.....	จ
สารบัญ.....	ฉ
บทนำ.....	1
บทที่ 1 ปัญหา “ประชาธิปไตย”	4
บทที่ 2 ฐานคิดทางภววิทยาของนองซี.....	21
บทที่ 3 มโนทัศน์ประชาธิปไตยของฌอง-ลุก นองซี	48
บทที่ 4 มโนทัศน์คอมมิวนิสซึมในฐานะหัวใจของประชาธิปไตย.....	77
บทที่ 5 บทสรุป.....	110
เชิงอรรถท้ายเล่ม.....	112
บรรณานุกรม.....	122
ประวัติผู้เขียน.....	125

บทนำ

เป้าประสงค์หลักของหัวข้อวิทยานิพนธ์นี้คือการตอบคำถามเกี่ยวกับประชาธิปไตย เนื่องจากประชาธิปไตยถือว่าเป็นระบอบที่ได้รับการยอมรับอย่างแพร่หลาย ประเทศต่าง ๆ มีแนวโน้มที่จะปรับปรุงหรือปฏิรูประบอบการปกครองของตนเองให้เป็นประชาธิปไตยมากขึ้น สมภาวการณ์นี้ทำให้เกิดคำถามว่า ทำไมจึงต้องเป็นประชาธิปไตย? เหตุใดประชาธิปไตยจึงเป็นระบอบการปกครองที่สามารถสนองต่อความแตกต่างหลากหลายทางสังคม วัฒนธรรมและการเมืองได้ดีกว่าระบอบอื่น? และ มีการเปลี่ยนแปลงมโนทัศน์ประชาธิปไตยอย่างไรที่สามารถเป็นหลักประกันและคุ้มครองความแตกต่างหลากหลายดังกล่าว?

เพื่อที่จะตอบคำถามข้างต้น ผู้วิจัยได้เลือกวิเคราะห์มโนทัศน์ประชาธิปไตยของฌอง-ลุกนองซี (Jean-Luc Nancy) ที่เสนอการปรับเปลี่ยนมโนทัศน์ของ “ประชาธิปไตย” ซึ่งในโลกปัจจุบันความหมายของประชาธิปไตยได้ไปผูกโยงและให้ความสำคัญกับการมอบสิทธิอำนาจทางการเมืองแก่ตัวแทนทางการเมืองในการทำหน้าที่ปกครอง จนทำให้สาระสำคัญของประชาธิปไตยผูกโยงกับระบอบการปกครองและรูปแบบของรัฐบาลเท่านั้น อีกทั้งบทบาทสำคัญของแนวคิดเสรีนิยมใหม่ซึ่งทำให้เกิดการลดทอนคุณค่าของสิ่งต่างๆ ที่สามารถแลกเปลี่ยนกันได้ทั้งหมดโดยอาศัยสื่อกลางคือระบบเงินตรา ด้วยระบบเช่นนี้ ประชาธิปไตยถูกทำให้กลายเป็นวิถีทางเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ต้องการ เช่น การถูกใช้เพื่อไปตอบโจทย์เชิงเศรษฐกิจ ประชาธิปไตยจึงกลายเป็นเพียงสัญลักษณ์เพื่อแสดงหรือตอบสนองความต้องการให้เกิดขึ้นได้จริง

ในการเข้าใจมโนทัศน์ประชาธิปไตยของนองซี ลำดับแรก ผู้วิจัยจะวิเคราะห์ปัญหาที่เกิดขึ้นกับประชาธิปไตยทั้งในแง่ของสภาพการณ์การเสื่อมถอยของประชาธิปไตยซึ่งเกิดขึ้นทั่วโลกและปัญหาในเชิงแนวคิด นักปรัชญาจำนวนหนึ่งเห็นพ้องต้องกันว่านิยามของประชาธิปไตยนั้นเกินความกว้างมากจนในที่สุดกลายเป็น ‘สัญญาที่ว่างเปล่า’ มโนทัศน์ประชาธิปไตยจึงต้องถูกปรับเปลี่ยน

ผู้วิจัยมองว่า ในการจะทำความเข้าใจการปรับเปลี่ยนมโนทัศน์ประชาธิปไตยของนองซีทั้งหมดได้จะต้องอาศัยความเข้าใจแนวคิดทางภววิทยา (ontology) ของนองซีอย่างลึกซึ้ง ซึ่งเป็นส่วนที่นองซีเข้าไปปะทะและรื้อสร้างงานของนักปรัชญาในอดีตเป็นจำนวนมาก ทำให้การอ่านงานของนองซีมีความยากและซับซ้อนในแง่ของการทำความเข้าใจและแยกแยะจุดยืนที่แตกต่างกันของนักปรัชญาแต่ละคนเทียบกับจุดยืนของนองซีเอง อย่างไรก็ตาม แนวคิดทางภววิทยาของนองซีในท้ายที่สุดจะถูกนำไปใช้ในการอธิบายและทำความเข้าใจแนวคิดทางการเมืองกับมโนทัศน์ประชาธิปไตยอย่างจำเป็น ซึ่งผู้วิจัยจะทำการวิเคราะห์และร้อยเรียงภววิทยาของนองซีซึ่งอาจกล่าวได้ว่าประกอบด้วยโครงสร้างหลัก ๆ สองส่วนด้วยกัน ได้แก่ ภววิทยาของการเป็นอยู่และของโลกซึ่งเป็นสองด้านที่ขาดไม่ได้ในการ

ทำความเข้าใจวิถีคิดของนองซี เพื่อเป็นการปูพื้นฐานวิถีคิดของนองซีและช่วยในการทำความเข้าใจแนวคิดทางการเมืองของเขา

ทั้งนี้ งานทางปรัชญาจำนวนหนึ่งในสกุลนักปรัชญาฝรั่งเศส เกิดขึ้นโดยมีนัยสำคัญจากเหตุการณ์ “พฤษภา’ 1968” ซึ่งนักเรียน นักศึกษา ประชาชนและกลุ่มแรงงาน ได้รวมตัวกันเพื่อประท้วงและแสดงข้อเรียกร้องต่าง ๆ ต่อรัฐบาลที่นำโดยประธานาธิบดีชาร์ลส์ เดอโกลล์ เหตุการณ์ดังกล่าวได้ถูกนักปรัชญานำไปขบคิดและตีความต่อจนเกิดเป็นแนวทางใหม่ ๆ ในการทำความเข้าใจปรัชญาการเมือง ซึ่งโครงการทางปรัชญาของนองซีก็เป็นหนึ่งในกระแสนี้ด้วยเช่นกัน ผู้วิจัยจึงจะอาศัยการอ่านเหตุการณ์ “พฤษภา’ 68” เพื่อเป็นแนวทางในการตั้งต้นเข้าสู่มนทัศน์ประชาธิปไตยของนองซี และในแง่หนึ่งก็เพื่อสะท้อนและเน้นย้ำให้เห็นความสำคัญของ “พฤษภา’ 68” โดยตัวเหตุการณ์เอง

นองซีได้รื้อสร้างและปรับเปลี่ยนนิยามของประชาธิปไตยให้หมายถึงความสามารถในการปกครองตนเอง (Self-Governing) ของสมาชิกในสังคมการเมือง มโนทัศน์ดังกล่าวได้ให้ความสำคัญแก่ 1) ความเป็นปัจเจกบุคคล (Individuality) ที่แต่ละคนจะตระหนักถึงสิทธิ เสรีภาพของตนเองในการดำเนินชีวิตของตนเอง และกำหนดทิศทางของสังคมการเมืองร่วมกับผู้อื่นได้ด้วยตนเอง 2) ความเสมอภาคภายใต้แนวทาง “พหูเอกสภาวะ” (Being Singular Plural) 3) การธำรงรักษาความแตกต่างหลากหลาย

ข้อเสนออีกประการหนึ่งของนองซี คือ การนำแนวคิดคอมมิวนิสต์มาเป็นหัวใจหลักของประชาธิปไตย ในท้ายที่สุดผู้เขียนจะทำการวิเคราะห์หว่ามนทัศน์คอมมิวนิสต์ผ่านการปรับเปลี่ยนของนองซีคืออะไร? สัมพันธ์กับภววิทยาของเขาอย่างไร? และโครงการทั้งหมดของนองซีในการนิยามมโนทัศน์ประชาธิปไตยและคอมมิวนิสต์นั้นเป็นไปเพื่อแก้ปัญหาหรือตอบโจทยอะไร?

สำหรับวรรณกรรมที่ใช้ในการทำความเข้าใจมโนทัศน์ประชาธิปไตยและแนวคิดอื่น ๆ ของนองซีในการวิเคราะห์นี้ประกอบด้วยผลงานของนองซี เรื่อง “The Inoperative Community” (Nancy, 1991) “Being Singular Plural” (Nancy, 2000) “The Truth of Democracy” (2010) รวมถึงบทความของนองซี เรื่อง “Finite and Infinite Democracy” (Nancy, 2011) ในหนังสือชื่อ “Democracy in What State?”

หากลองเปรียบเทียบกับวิธีการทำงานปรัชญาการเมืองแบบอื่น เช่น วิธีวิทยาของฮันนาห์ อารินด์ท์ ซึ่งใช้ปรัชญามาทำให้เกิดการวิเคราะห์การเมืองโดยอยู่ภายใต้บรรทัดฐานทางศีลธรรม สิ่งที่นักปรัชญาในแนวทางนี้ทำได้แก่ การคิดวิเคราะห์ภาพที่คู่สับสนของการเมือง, การกำหนดแนวโน้มในหลักการของการเมืองที่ดี และการตัดสินคุณค่า (judgement) ซึ่งช่วยฟื้นคืน*การเมือง*ผ่านการตัดสินคุณค่าอย่างเป็นอิสระในพื้นที่สาธารณะ การเมืองจึงแบ่งออกเป็นสองส่วน คือ ความจริง (truth) กับการกระทำ (action) และ ผู้ชม (spectator) กับ ผู้กระทำ (actor) แต่เนื่องจากการตัดสินคุณค่าเป็นพื้นที่ของผู้ชม โดยมีฐานคิดในการตัดสินคุณค่ามาจาก common sense และการเมืองเป็นเรื่องของ

การแสดงความคิดเห็นในที่สาธารณะ เพราะฉะนั้น วิธีคิดแบบนี้จึงให้ความสำคัญกับผู้ชมมากกว่าผู้กระทำ ซึ่งเค้าโครงแบบนี้จะสอดคล้องกับรูปแบบทางการเมืองเฉพาะ นั่นคือ รัฐสภานิยม (Parliamentarianism)

ปัญหาที่เกิดขึ้นกับวิธีคิดเช่นนี้ก็คือ ไม่ได้มีการเปิดพื้นที่สำหรับความเห็นอื่นๆที่เป็นทางเลือก เพราะ common sense เป็นเรื่องของความเข้าใจร่วมกัน ซึ่งทุกคนขึ้นต่อ (subject to) ความเข้าใจนี้อย่างเป็นทางการและนำไปสู่การถกเถียงโต้แย้งเพื่อหาฉันทามติในเรื่องต่างๆ ซึ่งหากเปรียบกับวิธีวิทยาของนงซี จะพบว่าสาระัตถะของการเมืองนั้นไม่ได้อยู่ที่ความหลากหลายของความเห็น แต่อยู่ที่การกำหนดความเป็นไปได้ที่ต่างออกจากที่เป็นอยู่ (prescription) เริ่มจากการมองว่า การเมืองโดยตัวของมันเอง ทั้งการเป็นอยู่และการทำ (being & doing) เป็นความคิด (thought)

การศึกษาเพื่อทำความเข้าใจมโนทัศน์ประชาธิปไตยที่ปรับเปลี่ยนของนงซี จึงมีความสำคัญที่ช่วยให้เห็นความแตกต่างระหว่างมโนทัศน์ประชาธิปไตยในกระแสหลักที่เห็นว่า ประชาธิปไตยเป็นเพียงระบอบการเมืองที่จำเป็นหรือเป็นรูปแบบการเมืองที่เป็นเป้าหมายทางสังคมการเมือง กับมโนทัศน์ของนงซีที่เสนอในทางกลับกันโดยสิ้นเชิงว่า ประชาธิปไตยนั้นไม่ได้เป็นเพียงรูปแบบทางการเมืองปกครองหรือรูปแบบทางการเมือง แต่เกี่ยวข้องโดยตรงกับอำนาจทางการเมืองของประชาชนซึ่งทำให้เกิดคุณค่าประชาธิปไตย และยังเป็นลักษณะทางการเมืองที่ให้พื้นที่ต่อวิถีทางของพลเมืองในการแสดงออกซึ่งสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาคทางการเมืองอย่างเป็นอิสระ นั้นเท่ากับ ประชาธิปไตยนั้นเป็น “การเมือง” ในตัวเองซึ่งนับเป็นการขยายเนื้อที่ “ประชาธิปไตย” ให้มีขอบเขตกว้างขวางออกไปอย่างเกินความเข้าใจหากจะใช้มโนทัศน์เดิมในการอธิบาย

บทที่ 1 ปัญหา “ประชาธิปไตย”

“In short, democracy means everything – politics, ethics, laws, civilization – and nothing.”

Jean-Luc Nancy, *Finite and Infinite Democracy*

ปัญหาที่เกิดขึ้นกับประชาธิปไตย: ปัญหาในเชิงประจักษ์และแนวคิด

ปัญหาเกี่ยวกับประชาธิปไตยเป็นที่ยอมรับโดยทั่วกันไม่ว่าจะมองจากจุดยืนทางความคิดแบบใดก็ตาม ปัญหาประชาธิปไตยเป็นปัญหาที่เกิดขึ้นทั้งในเชิงประจักษ์และในแง่แนวคิด ซึ่งสภาพการณ์ของประชาธิปไตยในปัจจุบันเองทำให้เกิดการตั้งคำถามต่อประชาธิปไตยเป็นอย่างมาก ไม่ว่าจะเป็นการเล็งเห็นถึง ‘มรดกกรรมของประชาธิปไตย’ หรือคำถามที่ว่า ‘ประชาธิปไตยคืออะไรกันแน่?’ แม้ว่าแนวโน้มของประเทศส่วนใหญ่ในโลกต่างพยายามมุ่งไปสู่ความเป็นประชาธิปไตย (democratization) แต่เราจะเห็นได้ว่าหลายครั้งประชาธิปไตยก็ *ทวนกระแส* และมุ่งไปสู่ชั่วตรงข้ามของประชาธิปไตย อย่างอัตตาธิปไตย (autocracy) หรือระบอบเผด็จการอำนาจนิยมหรือเผด็จการแบบเบ็ดเสร็จ (totalitarianism) ซึ่งหลักฐานในเชิงประวัติศาสตร์ได้เผยให้เห็นความพยายามในการต่อสู้และเอาชนะกันระหว่างประชาธิปไตยกับเผด็จการอำนาจนิยมมาโดยตลอด

ในหนังสือ *มรดกกรรมของประชาธิปไตย*¹ บัณฑิต จันทร์โรจนกิจ ได้วิเคราะห์ให้เห็นถึงสภาพการณ์ของประชาธิปไตยในช่วงศตวรรษที่ผ่านมา รวมถึงการต่อสู้ระหว่างประชาธิปไตยกับเผด็จการอำนาจนิยมในหลายระลอกด้วยกัน² ดังนี้

- 1) คลื่นประชาธิปไตยลูกแรก ปี ค.ศ. 1826 – 1926 หลายประเทศในยุโรปและสหรัฐอเมริกาเป็นประชาธิปไตยและมีขบวนการประชาธิปไตย จนกระทั่งสิ้นสุดลงในช่วงทศวรรษที่ 1930 เมื่อกระแสเผด็จการอำนาจนิยมและเผด็จการเบ็ดเสร็จกลับมาอีกครั้ง โดยเฉพาะการก้าวขึ้นสู่อำนาจของนาซี
- 2) คลื่นประชาธิปไตยลูกที่สอง ปี ค.ศ. 1943 – 1962 ระยะเวลาในช่วงสงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา หลังสงครามโลก ฝ่ายสัมพันธมิตรได้ส่งเสริมหลักการประชาธิปไตยใน

¹ สตีเวน เลวิตสกี และ แดเนียล ซิบลาตต์, *มรดกกรรมของประชาธิปไตย*, แปลโดย บัณฑิต จันทร์โรจนกิจ (กรุงเทพฯ: วิชาษา, 2565).

² สรุปลงมาจาก Ibid., pp. 7-20.

ประเทศที่เพิ่งได้รับเอกราช ส่วนในละตินอเมริกามีความพยายามเข้าสู่ความเป็นประชาธิปไตย จนกระทั่งถูกยึดอำนาจในช่วงต้นทศวรรษ 1950 ทำให้หลายประเทศเป็นประชาธิปไตยแบบจำกัด เมื่อเข้าช่วงต้นทศวรรษที่ 1960 ละตินอเมริกาจึงหันกลับไปสู่การเมืองแบบอำนาจนิยม เนื่องจากการถูกแทรกแซงโดยกองทัพและมีการรัฐประหารเกิดขึ้นหลายครั้ง ทำให้เกิดรัฐอำนาจนิยมแบบราชการขึ้น เช่นเดียวกันกับในเอเชีย

- 3) คลื่นประชาธิปไตยลูกที่สาม ปี ค.ศ. 1974 เป็นต้นมา ประชาชนลุกขึ้นสู้เพื่อล้มเผด็จการ แล้วสถาปนาประชาธิปไตยทั้งในยุโรปตอนใต้และบางส่วนของยุโรปตะวันออก เอเชีย และละตินอเมริกา ส่วนประเทศที่เป็นคอมมิวนิสต์ซึ่งถูกล้อมด้วยกระแสประชาธิปไตยก็มีการผ่อนคลายปรับตัวให้เป็นเสรีนิยมมากขึ้น ประชาธิปไตยขึ้นสู่จุดสูงสุดในช่วงทศวรรษที่ 1990 และยังคงสืบเนื่องต่อมาจนถึงต้นทศวรรษ 2000

อันที่จริง หากมองในแง่การวิเคราะห์ทางสถิติ จะพบว่าประเทศประชาธิปไตยเพิ่มจำนวนขึ้นจาก 35 ประเทศ เป็น 120 ประเทศตั้งแต่ทศวรรษ 1970 แต่การเสื่อมถอยของประชาธิปไตยเริ่มเห็นได้ชัดในช่วงกลางทศวรรษ 2000 ซึ่งประเทศที่เป็นประชาธิปไตยถดถอยสู่ความเป็นชาตินิยมมากขึ้น ความถดถอยของประชาธิปไตยจึงเป็นความถดถอยที่เกิดขึ้นในระดับโลก³ นักวิชาการจำนวนหนึ่งเริ่มตั้งคำถามกับแนวคิดที่ว่าทำให้เป็นประชาธิปไตยเป็นเป้าหมายปลายทางของรูปแบบทางการเมืองสุดท้ายของมนุษยชาติ ในลักษณะที่เป็นรัฐแบบเสรีนิยมซึ่งเชื่อมกับเศรษฐกิจแบบตลาด⁴

คลื่นประชาธิปไตยลูกที่สี่นั้นแพร่กระจายไปสู่กลุ่มประเทศแอฟริกาที่อยู่ทางตอนใต้ของทะเลทรายซาฮารา และไปสู่ประเทศอื่น ๆ ที่ห่างไกลกว่าการแพร่กระจายในระลอกที่สาม ทว่าแนวทางประชาธิปไตยของประเทศเหล่านี้ยังคงห่างไกลจากความเป็นประชาธิปไตยเพราะผู้นำหรือกองทัพยังสามารถจัดการกับประชาชนได้ ประเทศเหล่านี้จึงมีระบอบการปกครองเป็นระบอบเผด็จการอำนาจนิยมที่มีการเลือกตั้ง⁵ บทวิเคราะห์ของบัณฑิต จันทรโรจนกิจ ได้สะท้อนให้เห็นความถดถอยของประชาธิปไตยในภาพรวมตั้งแต่ในช่วงปลายทศวรรษ 2000 เป็นต้นมา อนึ่ง ข้อสังเกตเพิ่มเติมในที่นี้คืองานเขียนและบทวิเคราะห์เกี่ยวกับประชาธิปไตยจำนวนมากถูกผลิตออกมาตั้งแต่ช่วงปลายทศวรรษ 2000 เป็นต้นมาเช่นกัน ซึ่งเป็นทั้งการตอกย้ำและการตอบสนองต่อกระแสความเสื่อมถอยของประชาธิปไตยไปพร้อมกัน โดยที่สาเหตุของความเสื่อมถอยนั้นเกิดจาก

³ Ibid., p. 14.

⁴ Ibid., pp. 12-13.

⁵ Ibid., p. 16.

“...ประเทศประชาธิปไตยใหม่เหล่านี้ยังคงห่างจากการยึดมั่นในหลักการรัฐธรรมนูญแบบเสรีนิยม (constitutional liberalism) ดังที่พวกเขาประกาศ ผู้นำของประเทศประชาธิปไตยใหม่เหล่านี้ได้กระทำการในทางตรงกันข้าม ไม่ว่าจะเป็นการจำกัดเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็น ลดทอนสิทธิมนุษยชน ทำลายแนวปฏิบัติของการแข่งขันเสรีและความอดทนอดกลั้น มีแนวโน้มเป็นเผด็จการเลียงข้างมาก หรือในบางกรณีผู้นำประเภทถือตัวเป็นใหญ่ก็ไม่ได้ใส่ใจที่จะปกป้องเสรีภาพและหลักการแบบเสรีนิยมอีกด้วย ทั้งนี้ หลักการที่ยึดโยงกับประชาธิปไตยเพียงหนึ่งเดียวที่คนเหล่านี้อ้างก็คือ พวกเขามาจาก “การเลือกตั้ง” ผลก็คือการถดถอยของความเป็นประชาธิปไตยในคลื่นลูกที่สี่นี้เอง เพราะการมีผู้นำจากการเลือกตั้งไม่เท่ากับการเป็นประชาธิปไตย”⁶

ยิ่งไปกว่านั้น ภาคประชาชนโดยเฉพาะชนชั้นกลางเองก็มีความ ‘ถวิลหาเผด็จการ’ โดยการปล่อยให้ผู้นำเผด็จการหรือกองทัพเข้ามาแทรกแซงทางการเมืองหรือกระทำตามอำเภอใจ⁷

“ความเสื่อมถอยของประชาธิปไตยจึงไม่เพียงเป็นผลมาจากการมีผู้นำจากการเลือกตั้งที่มีนิสัยเป็นผู้เผด็จการที่ลดทอนคุณค่าและปฏิบัติการของประชาธิปไตย ตลอดจนการลดการตรวจสอบแทรกแซงการตรวจสอบถ่วงดุลในสถาบันการเมือง แต่ยังรวมถึงการที่ชนชั้นกลางไม่ยึดมั่นในหลักการประชาธิปไตยและไม่มีศรัทธาในประชาธิปไตย และยอมรับการลดทอนประชาธิปไตยว่าเหลือเพียงการเลือกตั้ง และหันไปประณามนักการเมืองโดยที่พวกเขาไม่วิพากษ์ผู้นำในอดีตมากพอที่จะเข้าใจความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ของระบอบเผด็จการอำนาจนิยมกับการพัฒนาเศรษฐกิจ ทำให้คุณค่าแบบประชาธิปไตยและความมั่นคงของประชาธิปไตยเสื่อมทรามอย่างมีนัยสำคัญ”⁸

แม้จะมีข้อโต้แย้งว่า การก่อรัฐประหารเพื่อมุ่งไปสู่ประชาธิปไตยมีอยู่จริงและเป็นไปได้ แต่ในท้ายที่สุด การรัฐประหารมักจะจบลงด้วยการสืบทอดอำนาจของกองทัพอยู่ดี⁹

ข้อเสนอของสตีเวน เลวิตสกี (Steven Levitsky) และแดเนียล ซิบลาตต์ (Daniel Ziblatt) ในหนังสือมรดกกรรมของประชาธิปไตยมุ่งเน้นไปที่การป้องกันการก้าวขึ้นมาบิบบาทของผู้นำแบบอัตตาธิปไตย โดยอาศัยข้อสังเกตด้านคุณสมบัติ 4 ประการของพฤติกรรมแบบอำนาจนิยม¹⁰ ได้แก่ 1) การปฏิเสธกติกาที่เป็นประชาธิปไตย 2) การปฏิเสธความชอบธรรมของฝ่ายตรงข้ามทางการเมือง 3) ความมีชั้นติธรรมหรือการปลุกเร้าให้ใช้ความรุนแรง 4) ความพร้อมที่จะตัดสิทธิเสรีภาพของฝ่ายตรงข้ามและสื่อมวลชน ผนวกกับการสนับสนุนที่สถาบัน 2 ประการซึ่งถือได้ว่าเป็นแนวป้องกันของประชาธิปไตย อันได้แก่ 1) การมีชั้นติธรรมร่วมกัน ซึ่งเป็นการยอมรับสิทธิของฝ่ายตรงข้ามหรือคู่แข่ง

⁶ Ibid., pp. 16-17.

⁷ Ibid., p. 17.

⁸ Ibid., p. 18.

⁹ Ibid., p. 19.

¹⁰ Ibid., pp. 102-104.

ทางการเมืองในการดำรงอยู่อย่างเท่าเทียมกันกับฝ่ายตัวเอง 2) ความยับยั้งชั่งใจเชิงสถาบัน ซึ่งหมายถึงการมีความอดทนหรือควบคุมตนที่จะไม่ใช้อำนาจเกินขอบเขตหน้าที่ของตนเอง หรือในทางกลับกันคืออยู่ภายใต้ขีดจำกัดของกติกาที่วางไว้ เพื่อไม่ทำลายหรือทำให้ฝ่ายตรงข้ามกลายเป็นปฏิปักษ์ของตนเอง¹¹

ในที่นี้ หนังสือ *มรดกกรรมของประชาธิปไตย* ได้สะท้อนให้เห็นองค์ประกอบจำนวนมากที่มีผลกับความแข็งแกร่งของการทำให้เป็นประชาธิปไตย ดังนั้น กระบวนการประชาธิปไตยจึงเป็นกระบวนการที่อาศัยระยะเวลายาวนานและขึ้นกับการสร้างปทัสถานทางประชาธิปไตยให้แข็งแกร่งในทางกลับกัน หนังสือเล่มนี้ก็สะท้อนให้เห็นว่าประชาธิปไตยกำลังอยู่ในกระบวนการถดถอยอย่างต่อเนื่องโดยมีหลักฐานเชิงประจักษ์ที่ชัดเจนที่สุดเป็นการขึ้นสู่ตำแหน่งประธานาธิบดีของโดนัลด์ ทรัมป์ (Donald Trump)¹² จากการวิเคราะห์ในหนังสือเล่มนี้ เราอาจกล่าวได้ว่า ฝั่งประชาธิปไตยแบบเสรีนิยม (Liberal democracy) มองเผด็จการอำนาจนิยมเป็นปัญหาหลักต่อกระแสประชาธิปไตย แม้เราอาจอ่านได้เช่นกันว่า ‘ความป่วยไข้’ ของประชาธิปไตยมีที่มาจากความอ่อนแอภายในของประชาธิปไตยเอง

*

ในทางกลับกัน บทวิเคราะห์ตอนหนึ่งจากบทความ *From Democracy to Divine Violence* สลาวย ชีเซก (Slavoj Žižek) ได้ยกตัวอย่าง ‘ทางตันของประชาธิปไตย’ ผ่านสิ่งที่เกิดขึ้นในสาธารณรัฐประชาชนจีน ซึ่งเกิดจากมายาคติในโลกตะวันตกที่มองว่าความสัมพันธ์ระหว่างทุนนิยมกับประชาธิปไตยมีลักษณะที่ส่งเสริมกัน ทุนนิยมแบบเผด็จการของจีนจึงถูกนักวิเคราะห์ตั้งคำถามว่า “เมื่อไรจีนจึงจะเป็นประชาธิปไตยเสียที?” ชีเซกมองว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกับจีนไม่ต่างอะไรกับพัฒนาการของทุนนิยมที่เกิดขึ้นในยุโรปเอง ในช่วงต้นยุคสมัยใหม่ รัฐส่วนใหญ่ในยุโรปล้วนแต่ห่างไกลจากความเป็นประชาธิปไตย หรือถ้าเป็น (เช่นในกรณีของเนเธอร์แลนด์) ก็สงวนไว้เฉพาะชนชั้นนำเท่านั้น เจือปนใจของทุนนิยมถูกสร้างและคงไว้ด้วยสภาวะเผด็จการอันโหดร้าย ในลักษณะที่คล้ายกับประเทศจีนในปัจจุบัน กล่าวคือ รัฐทำให้การเวนคืนทรัพย์สินของประชาชนด้วยความรุนแรงนั้นชอบธรรมแล้วทำให้ประชาชนกลายเป็นชนชั้นแรงงาน พร้อมด้วยการกำหนดบทบาทใหม่ให้กับประชาชนลักษณะของเสรีประชาธิปไตยและเสรีภาพอย่างในทุกวันนี้เป็นผลจากการต่อสู้อันยากลำบากและ

¹¹ Ibid., pp. 139–161.

¹² ประธานาธิบดีคนที่ 45 ของสหรัฐอเมริกา ซึ่งในตัวเองสะท้อนให้เห็นว่าทรัมป์มีคุณสมบัติของผู้นำแบบอำนาจนิยมครบทุกประการ

ยาวนานของชนชั้นล่างมาตลอดศตวรรษที่ 19 และห่างไกลจากการเป็นผลสืบเนื่องตามธรรมชาติของความสัมพันธ์กับทุนนิยม¹³

ซีเชกสรูพบว่า สิ่งที่เกิดขึ้นในประเทศจีนคืออดีตที่ชาวตะวันตกลืมไปหมดแล้ว ซึ่งนำไปสู่คำถามของนักวิจารณ์ว่า จีนจะพัฒนาไปได้เร็วเพียงใดถ้าเกิดผสมรวมกับการเมืองแบบประชาธิปไตย? ซีเชกอ้าง ราล์ฟ ดาห์เรนดอร์ฟ (Ralph Dahrendorf) ในการตอบคำถามนี้ โดยดาห์เรนดอร์ฟเองมองว่าการเปลี่ยนแปลงหลังจากปฏิวัติไม่ได้นำไปสู่ความรุ่งโรจน์ แต่ตรงกันข้าม กลับนำไปสู่ “ธารแห่งน้ำตา” (valley of tears) หลังจากการล่มสลายของสังคมนิยม สวัสดิการและความปลอดภัยแบบสังคมนิยมจะต้องถูกรื้อถอนออกเสียก่อนจึงจะไปถึงความอุดมสมบูรณ์ของระบบเศรษฐกิจแบบตลาดได้ และก้าวแรกก็มักจะเจ็บปวดเสมอ เช่นในกรณีของยุโรปตะวันตกที่เส้นทางจากรัฐสวัสดิการไปสู่เศรษฐกิจแบบสากลเต็มไปด้วยการสละทิ้งอันเจ็บปวด ทั้งความปลอดภัยและการประกันสุขภาพที่ลดลง ดาห์เรนดอร์ฟสรุปว่า ช่วงเวลาของ “ธารแห่งน้ำตา” มักจะยาวนานกว่าช่วงเวลาระหว่างการเลือกตั้ง ความเปลี่ยนแปลงที่ยากกว่าจึงมักถูกเลื่อนออกไปเพื่อให้ได้มาซึ่งการเลือกตั้งในระยะสั้นแทน¹⁴

อย่างไรก็ตาม ซีเชกมองว่ามีด้านกลับอีกแบบเช่นกัน กล่าวคือ หากคนส่วนใหญ่ต่อต้านการเปลี่ยนแปลงเชิงโครงสร้างที่จำเป็นทางเศรษฐกิจ อาจนำไปสู่ข้อสรุปเชิงตรรกะที่เอื้อให้ชนชั้นนำใช้อำนาจเพื่อบังคับใช้มาตรการจำเป็นและวางรากฐานสำหรับประชาธิปไตยที่มั่นคงอย่างแท้จริง แม้ว่าชนชั้นนำจะไม่ใช้วิธีการที่เป็นประชาธิปไตยก็ตาม ดังที่ฟารีด ซาคาเรีย (Fareed Zakaria) ชี้ให้เห็นว่าประชาธิปไตยสามารถจุดติดได้แค่ในประเทศที่พัฒนาแล้วทางเศรษฐกิจเท่านั้น ผลก็คือประชานิยม (populism) ที่จับปลงด้วยหายนะทางเศรษฐกิจและการใช้อำนาจเด็ดขาดทางการเมือง จึงไม่ต้องสงสัยเลยว่าทำไมประเทศโลกที่สามซึ่งประสบความสำเร็จทางเศรษฐกิจ (ไต้หวัน, เกาหลี, ซิลี) ถึงโอบรับเอาประชาธิปไตยเต็มใบหลังจากช่วงเวลาของการปกครองโดยเผด็จการ¹⁵

เมื่อเปรียบเทียบระหว่างจีนกับรัสเซีย รัสเซียหลังการล่มสลายของคอมมิวนิสต์เปลี่ยนแปลงเป็นประชาธิปไตยในทันทีและขึ้นทางด่วนสู่ทุนนิยมโดยมีผลลัพธ์เป็นการล้มละลายทางเศรษฐกิจ ในขณะที่จีนเลือกเดินทางของซิลีและเกาหลีใต้โดยการใช้อำนาจรัฐแบบเผด็จการอ่อน ๆ เพื่อควบคุมต้นทุนทางสังคม (social cost) ในการไปสู่เส้นทางแบบทุนนิยมและหลีกเลี่ยงความโกลาหลที่อาจเกิดขึ้น โดยสรุปแล้ว การพัฒนาอย่างรวดเร็วของจีนจึงเป็นผลมาจากการปกครองแบบเผด็จการคอมมิวนิสต์ ซึ่งซีเชกชี้ให้เห็นว่าความกังวลต่อความไม่เป็นประชาธิปไตยในจีน ที่จริงแล้วอาจเป็น

¹³ Giorgio Agamben, et al. *Democracy in What State?* (Columbia University Press, 2011), pp. 103–104.

¹⁴ Ibid., p. 105.

¹⁵ Ibid., pp. 105-106.

ความกังวลว่าเงินจะกลายเป็นมหาอำนาจของโลกต่อไปและเป็นภัยต่อความสำคัญเป็นอันดับแรกของโลกตะวันตกมากกว่า¹⁶

คำถามที่ตามมาคือ บทวิเคราะห์จากซิชอกกำลังบอกอะไรกับเรา? ผู้วิจัยอยากยกวิธีคิดของซิชอกเป็นตัวอย่างให้เห็นถึงแนวคิดของปรัชญาอีกกลุ่ม ซึ่งเล็งเห็นถึงความถดถอยของประชาธิปไตยไม่ต่างจากกลุ่มเสรีประชาธิปไตยแม้แต่น้อย อย่างไรก็ตาม นักปรัชญาในกลุ่มนี้พยายามปรับแนวคิด (reconceptualize) เกี่ยวกับการต่อสู้ของประชาธิปไตยใหม่ ในแบบฉบับที่ไม่ผูกติดกับทุนนิยม ในที่นี้ผู้วิจัยจะใช้หนังสือรวมบทความ Democracy in What States? เป็นหลักในการสะท้อนแนวคิดของนักปรัชญาในกลุ่มนี้¹⁷ซึ่งมองว่าปัญหาหลักของประชาธิปไตย เกิดจากการที่ระบบเศรษฐกิจเข้ามามีบทบาทพัวพันกับการเมือง จนถึงขั้นทำให้การเมืองอยู่ภายใต้อิทธิพลทางเศรษฐกิจ ซึ่งอาจสรุปลักษณะร่วมที่เป็นปัญหาสำคัญของ “ประชาธิปไตย” ได้เป็นประการต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

ประการแรก ประชาธิปไตยในฐานะ ‘สัญญาที่ว่างเปล่า’ เนื่องด้วยตัวคำถูกฉกฉวยไปใช้งานโดยกลุ่มทางการเมืองที่แตกต่างกันอย่างสุดขีด ทำให้ความหมายของคำว่าประชาธิปไตยไม่สื่อถึงอะไรเลยและกลายเป็นสัญญาที่ว่างเปล่าไปในที่สุด

อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่า ฌาคส์ ร็องซีแยร์ (Jacques Rancière) มองสถานการณ์การเป็น ‘สัญญาที่ว่างเปล่า’ ของประชาธิปไตยในทางที่เป็นบวก ร็องซีแยร์เริ่มต้นวิจารณ์ประชาธิปไตยว่า ปัญหาที่เกิดขึ้นกับประชาธิปไตยคือการได้รับการสนับสนุนโดยที่ไม่เคยถูกตั้งคำถาม (แม้โดยนัยความหมายที่ธรรมดาที่สุดของคำก็ตาม) เขาชี้ให้เห็นว่า ตั้งแต่คำว่าประชาธิปไตยถูกคิดค้นขึ้นมา ไม่เคยมีใครเข้าใจคำนี้ตรงกันเลย สิ่งเดียวที่ทุกคนเห็นตรงกันก็คือ ประชาธิปไตยแสดงถึงสิ่งที่แตกต่างและตรงข้ามกันมาโดยตลอด ในกรณีของเพลโต เขามองว่าประชาธิปไตยไม่ใช่รูปแบบของรัฐแต่เป็นความต้องการประหลาด ๆ ของกลุ่มคนที่อยากจะประพฤติตนอย่างไร้ศีลธรรม ส่วนอริสโตเติลมองว่าประชาธิปไตยนั้นใช้ได้ ทราบเท่าที่เดโมแครตส์ (democrats/ผู้นิยมประชาธิปไตย) ไม่เข้ามายุ่มยามกับการบริหารปกครอง และในยุคสมัยใหม่ เราจะได้ยินมุกตลกซ้ำ ๆ ของเซอร์ซิลว่า ประชาธิปไตยเป็นระบอบการปกครองที่เลวร้ายที่สุด เว้นแต่ว่าจะเคยลองมีระบอบการปกครองอื่น ๆ มาก่อน ด้วยความหลากหลายที่ยกมาเป็นอาทิ ร็องซีแยร์จึงมองว่า ประชาธิปไตยไม่ได้มีการยอมรับความหมาย

¹⁶ Ibid., p. 106.

¹⁷ ในตัวบทประกอบด้วยบทความของ จอร์จีโอ อากัมเบน (Giorgio Agamben), แอลง บาดิยูว (Alain Badiou), แดเนียล เบนเสด (Daniel Bensaid), เว็นดี้ บราวน์ (Wendy Brown), ฌอง-ลุก นองซี (Jean-Luc Nancy), ฌาคส์ ร็องซีแยร์ (Jacques Rancière), คริสติน รอสส์ (Kristin Ross) และ สลาโวย ซิชอก (Slavoj Zizek) ซึ่งส่วนต่อไปนี้จะจะเป็นบทวิเคราะห์ของผู้วิจัยจากการอ่าน Democracy in What States? แทรกด้วยตัวอย่างทางความคิดจากนักปรัชญาบางคนในเล่มนี้

ร่วมกันเป็นสากล มีเพียงแต่มติ (consensus) สากลที่ยอมรับว่าประชาธิปไตยหมายถึงสองสิ่งที่แตกต่างกันเท่านั้น¹⁸

รองซีแยร์มองว่าการแย้งซึ่งความหมายของคำว่าประชาธิปไตยทำให้คำทางการเมืองกลายเป็นการเมืองอย่างแท้จริง ไม่ได้มาจากการที่คำมีหลายความหมายในตัวเองอยู่ก่อนแล้ว การต่อสู้ทางการเมืองก็เป็นการดิ้นรนเพื่อหาความเหมาะสมของคำด้วยเช่นกัน รองซีแยร์วิจารณ์เปรียบกับขนบของปรัชญาวิเคราะห์ที่มีการกำหนดนิยามความหมายของคำอย่างสมบูรณ์ กล่าวคือ มีความพยายามทำให้ความกำกวมและการมีหลายความหมายหายไป แต่รองซีแยร์มองว่าการดิ้นรนเรื่องคำเป็นสิ่งสำคัญและเป็นเรื่องปกติสำหรับประชาธิปไตยที่จะหมายถึงสิ่งที่ต่างกันในบริบทที่ต่างกัน เขายกตัวอย่างเปรียบเทียบประชาธิปไตยในฝรั่งเศสกับเกาหลีใต้ โดยชี้ให้เห็นว่าประชาธิปไตยในฝรั่งเศสเหมือนกับความเคยชินหรือวิถีชีวิตประจำวัน ในขณะที่เกาหลีใต้เพิ่งหลุดจากระบอบเผด็จการมาไม่ถึงสิบปี แนวคิดเรื่องอำนาจจากการรวมหมู่จึงยังแยกออกจากกลไกของรัฐ และมีความหมายพอที่จะทำให้ประชาชนลงถนนในแบบที่น่าประทับใจ แม้รองซีแยร์จะมองว่าความหมายของประชาธิปไตยอาจแยกว่าในโลกตะวันตกที่ซึ่งคำถูกประดิษฐ์ขึ้น แต่เมื่อคู่สิ่งที่เกิดขึ้นในเอเชีย ก็ให้เห็นได้ว่าคำยังคงมีความหมายอยู่เต็มเปี่ยม¹⁹

ข้อวิพากษ์ว่าประชาธิปไตยหลายเป็นสัญญาที่ว่างเปล่าหรือฉลากพะยี่ห้อความต้องการยังใกล้เคียงกับปัญหาอีกข้อหนึ่ง นั่นคือการยกประชาธิปไตยว่าเป็นสิ่งที่สูงส่ง ทำให้ประชาธิปไตยกลายเป็นสัญลักษณ์ที่แตะต้องไม่ได้และถูกใช้เป็นข้ออ้างในการทำสิ่งต่างๆ เช่น ในระดับนานาชาติโลกตะวันตกได้ใช้ความสูงส่งของประชาธิปไตยในการแทรกแซงกิจการภายในของประเทศอื่น ดังกรณีที่ซีเชกยกตัวอย่างของเฮติซึ่งถูกแทรกแซงทางการเมืองโดยฝรั่งเศสและสหรัฐอเมริกา²⁰หรือที่บราวน์เรียกประชาธิปไตยว่าเป็นศาสนาใหม่ที่ใช้สร้างความชอบธรรมในการล่าอาณานิคม เป็นต้น นอกจากนี้ ความสูงส่งของประชาธิปไตยยังนำไปสู่การผลึกแนวคิดที่ (ดู) เป็นชั่วตรงข้ามทางการเมืองให้ตกขอบ ทว่าทำให้ประชาธิปไตยเองอ่อนแอจากภายในเพราะไม่เคยถูกพิจารณาและปรับปรุงแก้ไขโมโนทัศน์เลยแม้แต่น้อย

ประการที่สอง ความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยกับศาสนาพลเมืองหรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือประชาธิปไตยในฐานะรูปแบบหนึ่งของเทวธิปไตย ซึ่งการแทนที่ระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ด้วยประชาธิปไตยเกิดขึ้นมาพร้อมกับการวางรากฐานบนตัวเอง (อันเป็นฐานที่ไร้ฐาน) โดยอาศัยกฎหมายเป็นเครื่องมือในการกำกับศีลธรรมของรัฐบาลและพลเมืองและเป็นฐานให้กับความยุติธรรม

¹⁸ Ibid., p. 77.

¹⁹ Ibid., p. 78.

²⁰ ดูเพิ่มเติมใน Ibid., pp. 107-110.

ทว่าช่องโหว่ในระบบกลับเอื้อให้เกิดการใช้อิทธิพลส่วนบุคคลหรืออำนาจแบบเผด็จการเข้ามาแทรกแซงผ่านสถาบันได้ อีกทั้งอำนาจในเชิงศีลธรรมยังเข้ามาแทนที่อำนาจขององค์อธิปัตย์หรืออำนาจของประชาชนอีกด้วย ทั้งนี้ แนวคิดที่ซ่อนอยู่ภายใต้หน้ากากของศาสนาพลเมืองและระบบระเบียบทางกฎหมายคือ เอกภาพทางสังคม วิธีคิดเช่นนี้สะท้อนความพยายามในการสถาปนาลักษณะของสังคมให้เป็นถาวรซึ่งเป็นอีกปัญหาหนึ่งเช่นกัน เพราะเอกภาพทางสังคมนั้นไม่ได้สัมพันธ์กับความเป็นจริงทางสังคมที่สังคมเต็มไปด้วยความแตกต่างและหลากหลายอย่างไม่อาจลดทอนได้

ประการที่สาม ประชาธิปไตยในฐานะระบอบและการมีตัวแทน ซึ่งจอร์จีโอ อักัมเบน (Giorgio Agamben) ได้อธิบายไว้ในบทเกริ่นนำและแสดงให้เห็นถึงสภาพการณ์การลดทอนให้ประชาธิปไตยกลายเป็นเพียงระบอบหนึ่งอย่างชัดเจน อันเป็นปัญหาที่เกิดจากการครองอำนาจสูงสุดของรัฐบาลโดยได้รับความชอบธรรมผ่านการรับรองโดยประชาชน

อักัมเบนตอบคำถามว่าประชาธิปไตยคืออะไรผ่านการทำความเข้าใจว่า ‘ประชาธิปไตย’ มีสองนัยยะด้วยกัน หนึ่งคือ การสถาปนากายการเมือง (body politic – กรณีนี้คือกฎหมายมหาชนซึ่งกำหนดความสัมพันธ์ระหว่างรัฐกับปัจเจกและปัจเจกด้วยกัน) และสองคือเทคนิคในการปกครอง หรือการบริหารบ้านเมือง เพราะฉะนั้น โดยทั่วไปแล้วนัยยะของประชาธิปไตยจึงหมายถึงทั้งรัฐธรรมนูญซึ่งมากำหนดระบอบการเมืองและในฐานะที่เป็นระบอบการปกครองแบบหนึ่ง²¹

แม้ว่าการเข้าใจประชาธิปไตยในฐานะที่เป็นระบอบหนึ่งจะเป็นที่รับรู้ในวงกว้างมากกว่า แต่เพื่อที่จะอธิบายว่าทั้งสองด้านของประชาธิปไตยไม่สามารถแยกออกจากกันได้ อักัมเบนได้ย้อนกลับไปหาความหมายของคำว่า politeia (กิจกรรมทางการเมือง) ในภาษากรีกซึ่งชี้ให้เห็นว่านอกจากคำนี้จะครอบคลุมความหมายของรูปแบบการเมืองหลัก ๆ สามแบบด้วยกัน ได้แก่ สมบูรณาญาสิทธิราชย์ คณาธิปไตย และประชาธิปไตยแล้ว อริสโตเติล (Aristotle) ยังใช้คำว่า politeia สลับกับคำว่า รัฐธรรมนูญและรัฐบาลในงานเขียนของเขา (The Constitution of Athens) ซึ่งแสดงให้เห็นการรวบรวมนัยความหมายของที่มาของอำนาจอันชอบธรรมกับวิธีการในการใช้อำนาจเอาไว้ในคำเดียวกัน ยิ่งไปกว่านั้นในงานเขียน Politics ของอริสโตเติลยังเชื่อมโยงคำว่า politeia เข้ากับคำว่า politeuma (ผลลัพธ์ทางการเมือง) อันเป็นอำนาจสูงสุดของเมือง (kyrion) อีกด้วย ซึ่งเป็นนัยว่า *อำนาจสูงสุดในการปกครองเป็นของรัฐบาล* นั่นเอง²²

อักัมเบนยังได้อ้างถึงข้อเขียนของฌอง-ฌาคส์ รูสโซ (Jean-Jacques Rousseau) ทั้งในหนังสือ ‘สัญญาประชาคม’ (The Social Contract) และบทความเกี่ยวกับเศรษฐศาสตร์การเมือง เพื่อแสดงให้เห็นการแยกแยะระหว่าง *เจตจำนงทั่วไป (General will)* และ *ความสามารถในการ*

²¹ Ibid., p. 3.

²² Ibid., p. 2.

บัญญัติกฎหมาย กับ รัฐบาลและอำนาจบริหาร ออกจากกันอย่างชัดเจน ซึ่งรัฐสภเองต้องเผชิญกับความท้าทายในการแยกแยะให้เห็นความต่างขององค์ประกอบทั้งสอง ในขณะที่เดียวกันก็ต้องแสดงให้เห็นด้วยว่าทั้งสององค์ประกอบนั้นเชื่อมโยงกันอย่างเหนียวแน่นและแฝงไว้ซึ่งรัฐอธิปไตยด้วยกันทั้งคู่ อย่างไรก็ตาม พัฒนาการของมโนทัศน์เกี่ยวกับการเมืองที่ดำเนินมาจนถึงปัจจุบันได้ทำให้เกิดความกำกวมและการเชื่อมโยงองค์อธิปไตยอันเป็นที่มาของความชอบธรรมทางการเมืองเข้ากับรัฐบาลซึ่งเป็นใช้อำนาจ นำหนักของคำว่าประชาธิปไตยจึงอยู่ที่อำนาจสูงสุดของรัฐบาลเหนือสิ่งอื่นใด²³

หากเราไม่สามารถหลุดออกจากความเข้าใจของประชาธิปไตยในฐานะที่เป็นระบอบการปกครองหนึ่งได้ ก็ดูเหมือนว่าเราแทบจะไม่สามารถแก้ปัญหที่เกิดจากประชาธิปไตยได้เลย ปัญหาของประชาธิปไตยในระบอบเกิดจากหลายสาเหตุด้วยกัน แต่สาเหตุหลักก็คือวิธีการใช้อำนาจอันไม่ชอบธรรมของตัวแทนซึ่งนำไปสู่ปัญหาสืบเนื่องอีกหลายประการ เช่นการบังคับใช้กฎหมายที่ไม่เป็นธรรม, การอ้างความเป็นผู้เชี่ยวชาญหรืออำนาจจากความเป็นมืออาชีพเพื่อกีดกันไม่ให้ประชาชนมีส่วนร่วมในการตัดสินใจที่สำคัญ ๆ โดยอ้างว่าประชาชนไม่มีความรู้พอที่จะตัดสินใจ หรือ การใช้อำนาจเบ็ดเสร็จจัดการแก้ปัญหภายในรัฐ เป็นต้น นอกจากนี้ นักปรัชญาร่วมสมัยยังเห็นพ้องกันว่าประชาธิปไตยแบบตัวแทนที่จริงแล้วก็คือรูปแบบหนึ่งของคณาธิปไตยนั่นเอง

ประการที่สี่ จุดตั้งต้นในการทำความเข้าใจประชาธิปไตยว่ามีค่าเท่าการโหวตและการยอมรับเสียงข้างมาก ผลลัพธ์ที่ตามมาคืออำนาจตัดสินใจที่ขึ้นอยู่กับคนหมู่มาก ทว่าอำนาจที่อิงกับจำนวนไม่ได้สัมพันธ์กับความจริงหรือความยุติธรรมแต่อย่างใด ยิ่งไปกว่านั้น ผลสืบเนื่องของระบอบตัวแทนและการสนับสนุนแนวคิดเรื่อง “การปกครองได้” ตามคำของรอสส์ ทำให้รัฐสามารถปิดปากประชาชนได้สนิท ทั้งยังใช้พลังเจียบของคนหมู่มากเป็นเครื่องมือของรัฐในการสร้างความชอบธรรมให้กับตัวเองผ่านการลงคะแนนเสียงเลือกตั้งอีกด้วย อำนาจของชนชั้นนำจึงยิ่งห่างไกล เบ็ดเสร็จและแข็งแกร่ง จนยากที่ประชาชนหรือองค์กรของแรงงานใดจะต่อกรได้

ประการสุดท้าย ซึ่งเป็นประเด็นที่สำคัญที่สุดที่นักปรัชญาร่วมสมัยล้วนแต่ตระหนักร่วมกันคือความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยกับทุนนิยม บาดิยูวิจารณ์ประเด็นนี้ไว้อย่างชัดเจนโดยเขาย้อนกลับไปอาศัยแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยงานเขียน “Republic” ของเพลโต²⁴ที่อธิบายไว้ว่าประชาธิปไตยเกิดมาจากระบอบคณาธิปไตยที่ไม่ดี ซึ่งให้ความสำคัญกับการแสวงหาความมั่งคั่งร่ำรวยผู้ปกครองปล่อยให้คนหนุ่มสาวใช้จ่ายไปกับความมั่งคั่งของตนเองโดยไม่ออกกฎหมายใด ๆ มาป้องกัน

²³ Ibid., p. 3.

²⁴ Plato, *Republic*, Translated by G. M. A. Grube (Indiana: Hackett Publishing Company, 1992), pp. 225 – 235.

พฤติกรรมนี้ ทั้งยังปล่อยกุญแจใช้ทรัพย์สินของคนหนุ่มสาวเหล่านั้นเป็นเครื่องค้ำประกัน จากนั้นก็เรียกเก็บหนี้จนตนเองรวยขึ้น ๆ พร้อมกับที่ได้รับการเคารพยกย่องไปในเวลาเดียวกัน²⁵

อย่างไรก็ตาม ลักษณะของรัฐที่เป็นประชาธิปไตยนั้นเต็มไปด้วยเสรีภาพและความหลากหลายของประชาชน ทั้งยังมีสถาบันต่าง ๆ มากมายเพื่อรองรับความต้องการที่แตกต่างกันของผู้คน ความต้องการนี้เองเป็นสิ่งสำคัญเหนือสิ่งอื่นใด ไม่มีข้อเรียกร้องหรือตัวบทกฎหมายใดจะห้ามไม่ให้คนทำสิ่งที่อยากทำหรือบังคับให้ใครทำอะไร ส่วนปัจเจกบุคคลเองก็เติบโตมากับความปรารถนาที่จำเป็น (necessary desires) และเมื่อเป็นหนุ่มสาวก็ปลดปล่อยความพึงใจ (pleasure) ที่พึงได้ ประโยชน์และไม่จำเป็นนั้นอย่างเต็มที่ โดยไม่ยอมรับว่ามีความพึงใจที่มาจากความปรารถนาอันดีงาม และประณีตซึ่งควรแสวงหา กับความพึงใจที่ชั่วร้ายซึ่งควรเอาชนะและควบคุม อ่างแต่เพียงว่าความพึงใจทั้งปวงนั้นเท่าเทียมกันและต้องถูกให้ค่าอย่างเท่าเทียม ชีวิตของผู้นิยมประชาธิปไตยจึงไม่มีทั้งลำดับและความจำเป็นใด ๆ นอกไปจากความพึงใจ อิสระ และความสุขตลอดชั่วชีวิต ยิ่งไปกว่านั้น คนหนุ่มสาวในสังคมต่างก็ลอกเลียนแบบและแข่งขันกับผู้ใหญ่ทั้งทางวาจาและพฤติกรรม ในขณะที่ผู้ใหญ่ก็ลดตัวลงมาอยู่ในระดับเดียวกับเด็ก และเต็มไปด้วยการละเล่นหยอกล้อหรือเลียนแบบคนหนุ่มสาวเพราะกลัวว่าตนจะดูไม่เข้าพวกและดูเป็นเผด็จการ²⁶

จากมโนทัศน์ของเพลโตในข้างต้น บาดิยูวสรุปว่า ข้อวิจารณ์ของเพลโตต่อประชาธิปไตยคือ 1) โลกประชาธิปไตยไม่ใช่โลกที่เป็นจริง 2) สิ่งเดียวที่สถาปนาประธานของประชาธิปไตยขึ้นมาก็คือ ความพึงใจหรือระบุนให้ชัดก็คือพฤติกรรมแสวงหาความพึงใจ จากนั้น บาดิยูวได้เชื่อมโยงคำอธิบายของเพลโตเข้ากับปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบัน ที่ซึ่งการอยู่ร่วมกันเป็นสังคมของผู้นิยมประชาธิปไตยเริ่มต้นด้วยความเชื่อว่า ‘ทุกสิ่งสามารถนำไปใช้ประโยชน์ได้’ (everything is available) ทุกสิ่งสามารถใช้แลกเปลี่ยนหรือใช้แทนกันได้ และในการแลกเปลี่ยนสิ่งต่าง ๆ นั้น คุณค่าอันเป็นมาตรฐานสากลได้แก่ เงินตรา ระบบเงินตราจึงเป็นส่วนที่ไปยึดเยียดความเท่าเทียมจอมปลอมให้กับสิ่งซึ่งไม่ได้เท่าเทียมกันในตอนแรก และโลกของการแทนที่กันได้อย่างเป็นสากล (A world of universal substitutability) ก็เป็นโลกที่ไม่ได้มีตรรกะอันเหมาะสมในตัวเอง หรืออีกนัยหนึ่งคือไม่ได้เป็นโลกเลยโดยสิ้นเชิง²⁷

ประธานของประชาธิปไตย (the democratic subject) ถูกสถาปนาขึ้นผ่านการหมิ่นเวียนของความปรารถนาต่าง ๆ ต่อวัตถุอันเป็นที่ปรารถนา และการที่คนสามารถเพิ่มปริมาณเงินหมิ่นเวียนเพื่อนำไปแลกกับสิ่งที่ตนปรารถนาได้ก็ช่วยให้ระบบดำเนินต่อไป บาดิยูวมองว่างานเขียน

²⁵ Giorgio Agamben, et al. *Democracy in What States?*, p. 11.

²⁶ Ibid., pp. 11-12.

²⁷ Ibid., pp. 9-10.

ของเพลโตช่วยให้เห็นภาพกว้างของสังคมสมัยใหม่ที่ประกอบด้วยบรรทัดฐานหลัก 3 ประการ ได้แก่ 1) การไม่ปรากฏของโลก (the absence of the world) 2) สัญลักษณ์ประชาธิปไตยถูกทำให้เป็นทาสเงินตรา 3) ความจำเป็นในการแสวงหาความพึงใจของวัยเยาว์อย่างเป็นสากล²⁸ กล่าวโดยสรุปบาดิยูวกำลังชี้ให้เห็นว่า ประชาธิปไตยถูกทำให้กลายเป็นวิถีทางเพื่อให้ได้มาซึ่งสิ่งที่ต้องการ เช่น การถูกใช้เพื่อไปตอบโจทย์เชิงเศรษฐกิจ ประชาธิปไตยจึงกลายเป็นเพียงสัญลักษณ์เพื่อแสดงหรือตอบสนองความต้องการที่เกิดขึ้นได้จริง ทำให้ในท้ายที่สุดประชาธิปไตยโดยตัวมันเองไม่เป็นอะไรเลย ดังคำกล่าวของเพลโตว่า โลกที่ทุกอย่างแทนที่กันได้อย่างสากลไม่ใช่โลกที่แท้จริง²⁹

ความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยกับทุนนิยม หรือ เศรษฐกิจกับการเมืองเป็นประเด็นที่มองซีเห็นพ้องกับบาดิยูว ด้วยแรงกระตุ้นจากโลกาภิวัตน์ ประกอบเข้ากับแนวคิดแบบทุนนิยม-บริโภคนิยมซึ่งอาศัยระบบแลกเปลี่ยนด้วยเงินตรา ทุกสิ่งจึงกลายเป็นสิ่งที่ถูกตีค่าและสามารถแลกเปลี่ยนได้ ประชาธิปไตยเองถูกใช้เป็นวิถีทางเพื่อให้ได้มาในสิ่งที่ต้องการ โดยถูกลดทอนคุณค่าและถูกใช้เพื่อไปตอบโจทย์ทางเศรษฐกิจ ดังเช่นที่บราวน์อธิบายว่า ผลจากแนวคิดเสรีนิยมใหม่ทำให้รัฐต้องคำนึงถึงการตอบสนองเป้าหมายทางเศรษฐกิจตามกลไกตลาดและกลายเป็นการบริหารจัดการในแง่ธุรกิจไป แม้กระทั่งผู้ลงสมัครรับเลือกตั้งก็ยังถูก ‘ขาย’ ในลักษณะที่ไม่ต่างอะไรกับสินค้าชิ้นหนึ่งซึ่งภาคธุรกิจสามารถซื้อเพื่อเอื้อผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจได้ ส่วนการเลือกตั้งของประชาชนก็ไม่ต่างอะไรจากการเป็นผู้บริโภคที่เลือกซื้อสินค้าเช่นกัน ผลลัพธ์วนกลับไปปัญหาประการแรก คือ ทำให้ประชาธิปไตยกลายเป็นเพียงสัญลักษณ์หรือฉลากพะยี่ห้อที่ปราศจากเนื้อหา ทั้งยังทำให้ประชาธิปไตยปราศจากความเชื่อมโยงใด ๆ กับภาคประชาชน ดังที่เบนเสตติจารณไว้ว่า กลไกตลาดซึ่งสนับสนุนการทำให้ทุกอย่างเป็นเอกชนส่งผลให้เกิดการลดทอนสิทธิทางสังคมและความเป็นปึกแผ่นของสังคม รวมถึงทำให้พื้นที่ทางสังคมหดแคบลงด้วย

อีกทั้ง จะเห็นได้จากข้อวิพากษ์ของบาดิยูวและรอสส์ (โดยเฉพาะรอสส์ที่อธิบายไว้อย่างชัดเจน) ว่าประชาธิปไตยที่ผูกกับระบบเศรษฐกิจซึ่งรับรองชีวิตความเป็นอยู่ที่ดี ‘ความพึงใจ อิสระ และความสุขตลอดชั่วชีวิต’ ส่งผลให้ชีวิตความเป็นอยู่ของประชาชนปราศจากกิจกรรมทางการเมืองและอยู่ในบรรยากาศไร้เวลาแบบปลอม ๆ อันเป็นรูปแบบในการดำรงอยู่ซึ่งทำให้เกิดฉันทามติอย่างเจียบๆ รอสส์มองว่า ระบบหลักที่กำหนดสังคมที่แท้แล้วคือระบบเศรษฐกิจ³⁰ ซึ่งผู้วิจัยมองว่า ภาคธุรกิจหรือเศรษฐกิจนี้ก็คือผู้กุมอำนาจรัฐที่แท้จริงซึ่งเผยตัวให้เห็นหลังจากการแยกตัวระหว่างรัฐกับองค์กรอิตีที่บราวน์อ้างถึงนั่นเอง

²⁸ Ibid., p. 12.

²⁹ Ibid., p. 11.

³⁰ Ibid., p. 98.

จากสาเหตุทั้งหมดข้างต้น จึงนำไปสู่การคิดทบทวนประชาธิปไตยใหม่ว่า สุดท้ายแล้วประชาธิปไตยคืออะไรกันแน่? ในเมื่อประชาธิปไตยกลายเป็นสัญญาที่ว่างเปล่า เป็นไปได้หรือไม่ที่จะแก้ปัญหา? ในกรณีที่เป็นไปได้เราจะแก้ปัญหานี้อย่างไร และกรณีที่เป็นไปได้ เราจะอยู่กับสัญญาที่ว่างเปล่านี้เช่นไร? ผลการพิสูจน์ว่าโมทัศน์ทางการเมืองในรูปแบบเดิม ๆ ใช้ไม่ได้อีกต่อไปและเกิดการแสวงหาโมทัศน์ทางการเมืองใหม่ ๆ ซึ่งนำไปสู่การสร้างโมทัศน์ใหม่แทนโมทัศน์ทางการเมืองที่ไร้ประสิทธิภาพ นองซีเองมองเหตุการณ์นี้เชื่อมโยงกลับไปสู่ความผิดหวังต่อประชาธิปไตยตั้งแต่สงครามโลกครั้งที่ 2 เป็นต้นมา เนื่องจากประชาธิปไตยถูกรับเอาว่าเป็นที่เข้าใจร่วมกันโดยไม่เคยถูกตั้งคำถาม เราจึงมองไม่เห็นวาทะทางการเมืองครั้งสำคัญในศตวรรษที่ 20 ไม่ได้เกิดจากความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลันและอธิบายไม่ได้ แต่เกิดจากความอ่อนแอในหัวใจหลักของประชาธิปไตย ซึ่งก็คือการที่ไม่สามารถจะให้ความสำคัญกับ “คน”³¹ ที่ควรจะเป็นหลักการของประชาธิปไตยอย่างแท้จริงได้

การปรับเปลี่ยนโมทัศน์ประชาธิปไตยของนักปรัชญาร่วมสมัย

จะเห็นว่านักปรัชญากลุ่มนี้ล้วนแต่ตั้งต้นด้วยการสำรวจนิยามของประชาธิปไตยเนื่องจากเห็นความจำเป็นในการรื้อสร้างหรือประดิษฐ์ซ้ำตัวคำ นอกจากเพื่อพิจารณาว่าปัจจัยอะไรที่ทำให้ประชาธิปไตยตกراجจากความหมายดั้งเดิมของตัวคำแล้ว ยังเพื่อเป็นการกลับไปให้คำนิยามแก่ประชาธิปไตยเสียใหม่บนฐานของการที่ประชาธิปไตยเป็นอำนาจของประชาชน ทั้งบราวน์ บาดิยูว และรอสส์ (ซึ่งอ้างรองซีแยร์) ต่างให้ความสำคัญกับการที่ประชาชนจะต้องตระหนักถึงอำนาจหรือศักยภาพของตัวเองและหาทางแก้ปัญหาร่วมกันในข้อกังวลใดก็ตามที่เกิดขึ้นในสังคม

ในกรณีของบาดิยูว เขามองว่าการจะหลุดพ้นจากการเป็นทาสของระบบแลกเปลี่ยนสามารถทำได้โดยการสร้าง “การดำรงอยู่ของส่วนรวม” (collective existence) ขึ้น เป็นการเมืองที่ผู้กระทำทางการเมืองมีอำนาจควบคุมอย่างเป็นอติวิสัย (อำนาจควบคุมทั้งความคิดและการปฏิบัติ) ซึ่งจะทำให้เกิดคุณค่าที่เป็นอิสระจากระบบการแลกเปลี่ยน อันเป็นคุณค่าที่เป็นไปตามบรรทัดฐานของตัวเองซึ่งดำรงอยู่โดยปราศจากความสัมพันธ์กับเวลา กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ บาดิยูวกำลังกลับไปสู่ความหมายของประชาธิปไตยที่ประชาชนมีอำนาจเหนือการดำรงอยู่ของตนเอง เพื่อให้การเมืองไม่ต้องอยู่ภายใต้

³¹ ในเชิงนิรุกติศาสตร์ Demos ซึ่งเป็นรากศัพท์ของ democracy หมายถึง คนธรรมดาทั่ว ๆ ไป ซึ่งมีนัยของการไม่เจาะจงบุคคลใดเลย

อำนาจของรัฐ ยิ่งไปกว่านั้น บาดิยูยังผลักดันแนวคิดแบบคอมมิวนิสซึมโดยเชื่อว่าพลังของประชาชนที่เคลื่อนไหว (active) จะผลักดันให้ในที่สุดรัฐและกฎหมายไม่จำเป็นอีกต่อไป³²

ส่วนเบนเสดก็มุ่งประเด็นไปที่การแก้ปัญหาประชาธิปไตยที่ผูกโยงกับระบบเศรษฐกิจแบบตลาดหรือปัญหาของการมีตัวแทนทางการเมืองโดยอาศัย “เผด็จการของชนชั้นกรรมาชีพ” หรือในกรณีของซิเชกคือ “ความรุนแรงอันศักดิ์สิทธิ์” ซึ่งมุ่งทำลายอำนาจเผด็จการอันเป็นส่วนที่ล้นเกินและเกาะกินระบอบประชาธิปไตย ที่จริงแล้วทั้งเบนเสดและซิเชกก็ให้ความสำคัญกับอำนาจประชาชนไม่ต่างจากบราวน์ บาดิยู รอสส์ หรือรองซิแยร์ แต่นักปรัชญาทั้งสองคนลงรายละเอียดเพิ่มในเรื่องของการปลดแอกทางการเมืองและการปฏิบัติประชาธิปไตย สำหรับเบนเสด ประชาธิปไตยบรรลุไว้ซึ่งความหลากหลาย หรือคือ ‘ความไม่แน่นอน’ ในภาษาของเขา เขามองว่ารัฐจำเป็นต้องมีอยู่เพื่อทำหน้าที่กลางบางอย่าง แต่วิถีคิดแบบคอมมิวนิสซึมอยู่ในหมวดของประวัติศาสตร์และเหตุการณ์แบบอื่นที่ต่างไปจากประวัติศาสตร์นิพนธ์ของชนชั้นกลาง จุดยืนของคอมมิวนิสซึมจึงแตกต่างและแยกขาดจากการมีส่วนร่วมในกิจกรรมทางการเมืองแบบประชาธิปไตย เบนเสดมองว่าไม่ควรมีการสถาปนาสังคมให้มีลักษณะเป็นถาวร รวมถึงอำนาจอธิปไตยจะต้องไม่ถูกยึดครอง และเจตจำนงร่วมของประชาชนสามารถเปลี่ยนได้จากห้วงขณะหนึ่งไปสู่อีกห้วงขณะหนึ่ง ซึ่งก็ขึ้นอยู่กับประชาชน ณ กาลและเทศะนั้น ๆ³³

บนฐานคิดของ ‘การปลดแอก’ เช่นเดียวกับเบนเสด รองซิแยร์มองว่าประชาธิปไตยคือความเท่าเทียมที่มีอยู่แล้วในแก่นของความไม่เท่าเทียม ประชาธิปไตยไม่ใช่อุดมคติ เพราะความเท่าเทียมเป็นเพียงสมมติฐานไม่ใช่เป้าประสงค์ สิ่งที่รองซิแยร์พยายามจะสื่อก็คือการมองประชาธิปไตยในนัยยะของอำนาจของผู้คน อำนาจของคนที่ไม่ได้อยู่ในตำแหน่งที่จะใช้อำนาจซึ่งเป็นพื้นฐานที่ทำให้การเมืองถูกคิดถึงได้ การปันส่วนอำนาจไปให้คนที่ฉลาดที่สุด คนที่แข็งแกร่งที่สุด หรือคนที่ร่ำรวยที่สุด ไม่ใช่ประชาธิปไตยในความคิดของรองซิแยร์ เขายกตัวอย่างการอ้างเหตุผลของรุสโซ ว่า อำนาจของคนที่แข็งแกร่งที่สุดไม่จำเป็นต้องแสดงสิทธิออกมา เพราะถ้าเขาเป็นคนที่แข็งแกร่งที่สุดจริง ๆ เขาสามารถยึดเบียดเจตจำนงของตัวเองให้กับคนอื่นได้เลยโดยไม่จำเป็นต้องหาความชอบธรรมเพิ่มเติมใดๆ ประชาธิปไตยซึ่งมีสมมติฐานอยู่บนหลักการของความเสมอภาคจึงช่วยให้ระบอบการปกครองแบบคณาธิปไตยอย่างที่เราอยู่ต้องการระดับของความชอบธรรม ในที่นี้ ประชาธิปไตยจึงมีหน้าที่เชิงวิพากษ์ กล่าวคือ เป็นการบีบเค้นความเท่าเทียมใส่ลงไปในเรื่องมือของการปกครอง และทำให้การเมืองไม่กลายเป็นเพียงการบังคับใช้กฎหมายเท่านั้น³⁴

³² Ibid., pp. 12-15.

³³ Ibid., pp. 25-43.

³⁴ Ibid., pp. 78-79.

ความเท่าเทียมดำรงอยู่ในลักษณะของการปฏิบัติ (practices) ต่าง ๆ ที่รวมกันเข้าแล้วร่างขอบเขตของความเท่าเทียมขึ้น สำหรับรองซีแอร์รี่ ไม่มีความเป็นจริงของความเท่าเทียมใดจะจริงไปกว่าความเป็นจริงของความเท่าเทียม ทั้งนี้ รองซีแอร์รี่ไม่ได้กำลังจะบอกว่า ความเท่าเทียมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเป็นครั้งคราวแล้วก็จบไป เพราะตัวเขาไม่ใช่ นักคิดที่เชื่อเรื่องอีเว้นท์ (event) แต่เขาเชื่อเรื่องการปลดแอกในลักษณะที่มีธรรมเนียมของตัวเอง มีประวัติศาสตร์ของตัวเอง โดยที่ไม่ได้สร้างขึ้นจากพฤติกรรมอันยิ่งใหญ่โดดเด่น แต่เป็นความพยายามอย่างต่อเนื่องที่จะสร้างรูปแบบต่าง ๆ ของการอยู่ร่วมกันในแบบที่ต่างออกไปจากที่รัฐมอบให้หรือเป็นฉันทามติเชิงประชาธิปไตย ฯลฯ ความเท่าเทียมจึงดำรงอยู่ผ่านภาวะจริง (actuality) แต่ไม่ได้เป็นเป้าประสงค์ เราอาจจะไปถึงได้ถ้ามีกลยุทธ์ที่ถูกต้องหรือผู้นำที่ดีหรือมีศาสตร์ที่ถูกต้อง³⁵

อย่างไรก็ตาม รองซีแอร์รี่ยอมรับการมีอยู่ของอีเว้นท์ที่เกิดขึ้นมาแล้วขัดจังหวะความต่อเนื่องของประวัติศาสตร์และทำให้เกิดสภาวะชั่วคราวขึ้น ทว่าเหตุการณ์เช่นนั้นไม่ได้รับประกันผลลัพธ์ในทางบวกแต่อย่างใด รองซีแอร์รี่เชื่อว่ามิชนบของการปลดแอกที่แตกต่างไปจากที่ยึดถือหรือเข้าใจกันเขาต่อต้านแนวคิดเรื่องความจำเป็นทางประวัติศาสตร์ (historical necessity) สำหรับเขาประวัติศาสตร์สร้างขึ้นโดยมนุษย์ผู้มีชีวิตเดียว นั่นหมายถึงการที่ประวัติศาสตร์ไม่ได้มีคุณลักษณะที่สามารถกระทำหรือพูดเองได้ สิ่งที่เราเรียกว่าประวัติศาสตร์คือสิ่งที่ถูกทอขึ้นโดยผู้คนซึ่งก่อให้เกิดสถานการณ์ภายใต้กรอบเวลาในชีวิตและประสบการณ์ของพวกเขา เราจะเห็นเรื่องราวที่ถูกเล่าซ้ำเกี่ยวกับองค์ประธานอย่างซนซันแรงงานหรือการเคลื่อนไหวของแรงงาน แต่ก็เห็นด้วยว่าการสื่อสารหรือการส่งต่อ (transmission) ถูกขัดจังหวะอยู่เรื่อย ๆ (จากจุดหนึ่งไปสู่อีกจุดหนึ่งของเวลา) บางสายใยของประวัติศาสตร์ถูกทำให้ปริแยกจากนั้นก็ถูกสมานและขึ้นรูป (reform) ใหม่ ดังเช่นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในปี ค.ศ. 1968 เป็นเวลาหลายปีจนถึงหลายทศวรรษที่ยุค 60 ถูกใส่ร้ายป้ายสีและประณาม จนในที่สุดก็ถึงยุคที่ผู้คนกลับมาสนใจว่าอะไรเกิดขึ้นในทศวรรษ 1960 อีกครั้ง เป็นรุ่นที่คนกลับมาค้นพบลัทธิเหมา ฯลฯ ซึ่งรองซีแอร์รี่มองว่า ไม่ช้าก็เร็ว คนรุ่นใหม่จะไปถึงจุดที่พยายามจะนิยามชุดคำเฉพาะกับความหมายของคำเหล่านั้นขึ้นมาใหม่ โดยที่มีความมุ่งหวังแนชัดเชื่อมโยงกับคำเหล่านั้นแต่ในบริบทที่ต่างออกไป และด้วยรูปแบบ (เหตุการณ์) ในการสื่อสารที่ต่างออกไปเช่นกัน³⁶

ในท้ายที่สุด จุดร่วมในแนวคิดของนักปรัชญาร่วมสมัยอีกประการหนึ่งก็คือการมองประชาธิปไตยในฐานะ ‘โครงการอันไม่สิ้นสุด’ อันเป็นสิ่งที่ประชาชนจะต้องใช้อำนาจอธิปไตยของตัวเองหาคำตอบร่วมกันว่าประชาธิปไตยควรจะเป็นแบบไหน ซึ่งสะท้อนลักษณะปลายเปิดของนิยามที่มีร่วมกันในแนวคิดแบบคอมมิวนิสต์ใหม่ โดยมีฐานคิดมาจากความเข้าใจประวัติศาสตร์ในฐานะคิด

³⁵ Ibid., pp. 79-80.

³⁶ Ibid., pp. 80-81.

ของการปลดแอกหรืออิเว้นท์นั่นเอง อาจกล่าวได้ว่า ประชาธิปไตยจะต้องถูกปฏิบัติอย่างไม่มีที่สิ้นสุด โดยไม่อิงอยู่กับทฤษฎีใด แต่อิงกับความสร้างสรรค์ในการสร้างประวัติศาสตร์ขึ้นมาตามแบบฉบับของประชาชนเอง

“การเมืองเรื่องของทุกสิ่ง”: มุมมองของนงซีต่อการหลุดออกจากสภาวะเบ็ดเสร็จของการเมือง

นงซีเองก็มองว่าประชาธิปไตยเป็นสัญญาที่ว่างเปล่าไม่ต่างกับนักปรัชญาคนอื่น ๆ ในบทความชื่อ *Is everything political?*³⁷ เขามองว่าปัญหาของประชาธิปไตยมาจากความเชื่อมโยงโดยนัยระหว่างการเมืองกับเศรษฐกิจ นงซีจึงย้อนกลับไปตรวจสอบนิยามของ “การเมือง” ในอดีตซึ่งอยู่ในบริบทของเมืองของ ‘เสรีชน’ (free man) ที่เต็มไปด้วยความแตกต่าง การเมืองไม่ใช่ทุกสิ่งทุกอย่าง (totalization) แต่เป็นพื้นที่ที่เสรีชนสามารถสนุกสนานกับชีวิตเมืองเพื่อเป้าหมายอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการเมืองได้ เช่น การใช้เวลาว่างครุ่นคิดไตร่ตรองเกี่ยวกับชีวิต เป็นต้น³⁸ อย่างไรก็ตาม การคงอยู่ขององค์อธิปัตย์ทางการเมืองในรัฐชาติส่วนหนึ่งก็สัมพันธ์กับจุดหมายปลายทางร่วมสำหรับทั้งปัจเจกและพลเมืองทุกคน ซึ่งเป็นเรื่องที่ไม่ไกลกว่าการเมืองอย่างเป้าหมายเชิงศาสนาหรือเชิงสัญลักษณ์ นงซีวิพากษ์ลักษณะเบ็ดเสร็จขององค์อธิปัตย์ว่าทำให้การเมืองกลายเป็นทุกอย่างไป

ยิ่งไปกว่านั้น นงซียังให้คำอธิบายเพิ่มเติมว่า ความเชื่อมโยงระหว่างเศรษฐกิจกับการเมืองหรือ เศรษฐศาสตร์การเมือง (political economy) มีที่มาจากมุมมอง ‘เมือง’ ในฐานะ ‘ครัวเรือน’ เศรษฐศาสตร์การเมืองไม่ต่างอะไรกับการจัดการการยังชีพและความมั่งคั่งรุ่งเรืองของหน่วยครอบครัวที่ขยายสู่ระดับนครรัฐ (polis) ซึ่งบ่งเป็นนัยว่าความรู้เกี่ยวกับกิจการภายในของนครรัฐ (politeia) จะต้องถูกตีความในฐานะ ‘การจัดการครัวเรือน’ (the oikos หมายถึง ครอบครัวหรือครัวเรือน ในที่นี้นงซีใช้คำว่า oiko-nomia) ทว่าการจัดการครัวเรือนไม่ได้มีจุดมุ่งหมายเรื่องการยังชีพและความรุ่งเรืองของชีวิตที่ดีเพียงอย่างเดียว แต่ยังมีประเด็นเรื่องของการผลิตและผลิตซ้ำความมั่งคั่ง เพื่อให้ ‘มี’ มากกว่าเดิมอีกด้วย³⁹ กลุ่มคนที่อยู่ร่วมกันจึงถูกตีความและเข้าใจในฐานะที่เป็นองค์รวมทางการเมือง (wholly political) ซึ่งสมาชิกในสังคมถูกอนุมานว่าเป็นดังครอบครัวเดียวกันตั้งแต่แรก การเกิดขึ้นของกายทางสังคม (social body) หรือประชาสังคม (civil society ในความหมาย

³⁷ Jean-Luc Nancy, “Is everything political,” in *The Truth of Democracy* (New York: Fordham University Press, 2010), pp. 45–51.

³⁸ Ibid., p. 46.

³⁹ Ibid., pp. 46-47.

ดั้งเดิมคือสังคมการเมืองหรือสังคมสำหรับพลเมือง) จึงมีพื้นฐานมาจากรากฐานของมนุษยชาติ โดยที่มนุษยชาตินั้นไม่ได้มีจุดหมายปลายทางสุดท้ายอื่นใดนอกจากการเป็น ‘มนุษย์ที่พึ่งพาตัวเอง’ (self-sufficiency) ซึ่งสามารถผลิตสร้างธรรมชาติของตนเองและธรรมชาติแวดล้อมทั้งหมดของตัวเองได้⁴⁰

ดูเหมือนว่า คำนิยามและความเข้าใจต่อการเมืองที่ปนเปื้อนด้วยนัยเชิงเศรษฐกิจ จะทำให้ “ทุก ๆ สิ่งเป็นการเมือง” กลายเป็นสมมติฐานที่ถูกยอมรับมาตั้งแต่ต้น และทำให้สิ่งอื่นใดไม่ว่าจะเป็นสถาบัน องค์ความรู้หรือศิลปะ ล้วนแต่ถูกกดทับอยู่ภายใต้สถานะเบ็ดเสร็จนี้ ไม่ว่าจะ “ทุก ๆ สิ่งเป็นการเมือง” หรือ “ทุก ๆ สิ่งเป็นเศรษฐกิจ” ก็ไม่ต่างกัน และก็เป็นวิถีทางที่ประชาธิปไตยและตลาดเดินหน้าควบคู่กันไปสู่ความเป็น ‘โลกาภิวัตน์’ ทว่ากระบวนการของโลกาภิวัตน์กลับเผยให้เห็น “ความไม่เป็นธรรมชาติ” ของตัวมันเอง กล่าวคือ ภายใต้ระบบเบ็ดเสร็จของเศรษฐกิจการเมือง ซึ่งสังคมตลาดได้แสดงให้เห็นถึงรูปแบบสากลของสิทธิต่าง ๆ ไปพร้อม ๆ กับภาพของโลกที่เต็มไปด้วยความอยู่ดีธรรม การชู้เชียวรีดไถ และการเอารัดเอาเปรียบ คนผู้เป็นอิสระอยู่ในระบบนี้กลับไม่รู้สึกรู้เป็นอื่น⁴¹แต่อย่างใด คนที่ถูกเอารัดเอาเปรียบถูกกดทอนให้เหลือเพียงแค่การเอาชีวิตรอดไปวัน ๆ และ ‘ถูกห้าม’ จากการดำรงอยู่ในขณะที่คนที่มี ‘มี’ นั้นรู้ทั้งรู้โดยปราศจากความเห็นใจใด ๆ ว่าความเป็นอยู่ที่ดีของตนซึ่งสัมพันธ์กับความเป็นอยู่ที่แย่ของคนที่มี ‘ไม่มี’ ไม่ได้ผลิตสร้างความเป็น-มนุษย์ (being-human) หรือ ความเป็น-โลก (being-world) แต่อย่างใด นองซีจึงวิพากษ์ว่า มนุษย์ภายใต้จุดตั้งต้น “ทุก ๆ สิ่งเป็นการเมือง” นั้นขาดซึ่งการเป็นอยู่ (lack of being) อย่างไรก็ตาม นองซีก็มองว่าความขาดเป็นตรรกะทำนองเดียวกันกับความเป็นอื่น ความขาดมีการยอมรับเอาความสมบูรณ์ไว้เป็นปลายทาง แต่ปลายทางในที่นี้ไม่ใช่จุดจบหรือจุดเริ่มต้น เพราะมันเป็นตรรกะปฏิบัติตรรกณ์ (paradoxical logic) ของความสมบูรณ์ที่ไม่สมบูรณ์ ในที่นี้ นองซีกำลังให้คำนิยามของมนุษย์ชั้นใหม่โดยอาศัยตรรกะของความขาดที่มีนัยไปสู่ความสมบูรณ์ รวมถึงการเกิดขึ้นของรัฐ (politeia) ซึ่งอยู่ในตรรกะเดียวกัน⁴²

มนุษย์คือการเป็นอยู่ที่ไม่มีความวัดหรือไม่อาจเปรียบเทียบได้ ในขณะที่รัฐนั้นเป็นพื้นที่ที่ให้ “มาตรวัดร่วม” และไม่ใช่พื้นที่ที่มีเสถียรภาพ ทว่าเต็มไปด้วยความไม่มีเสถียรภาพอย่างไม่มีที่สิ้นสุด ส่วนมาตรวัดของสิ่งที่ไม่อาจวัดได้ก็จะต้องมีการพัฒนาปรับเปลี่ยนไปโดยตลอด มาตรวัดที่ว่านี้ก็คือความอยู่ดีธรรม อันเป็นประเด็นที่พัวพันกับการบริหารอำนาจ (ซึ่งรวมถึงอำนาจด้าน การโค่นล้มอำนาจ พันธมิตรทางอำนาจ ฯลฯ) ซึ่งนองซีมองว่า จากจุดแรกเริ่ม เราไม่สามารถจะระบุการบริหารอำนาจให้

⁴⁰ Ibid., pp. 47-48.

⁴¹ alienated – proper ในที่นี้ คำว่าความเหมาะสมจะเป็นคำที่สัมพันธ์และช่วยอธิบายว่าจะกำหนดวัดความเป็นอื่นอย่างไร
Ibid., p. 48.

⁴² Ibid., p. 48.

อยู่ภายใต้การจัดการครัวเรือนแบบที่อยู่ภายใต้ ‘ความพึ่งพาตัวเอง’ ได้ นองซีปฏิเสธ oiko – nomia และเสนอ ecotechne แทนที่ โดยที่ ecotechne นั้นหมายถึง พื้นที่ร่วมหรือสถานที่สำหรับอยู่อาศัยที่มีการผลิต ประดิษฐ์คิดค้น และการเปลี่ยนรูปของจุดหมายปลายทางซึ่งไม่ได้ถูกกำหนดล่วงหน้ามาก่อนอยู่เรื่อย ๆ⁴³

คุณค่าของมนุษย์และของโลกเป็นคุณค่าสัมบูรณ์ที่ไม่อาจเปรียบได้กับสิ่งอื่นใดก็ตามที่มีคุณค่าแลกเปลี่ยน เมื่อการเมืองคือ ecotechne ก็หมายความว่า “การเมืองไม่ใช่ทุกสิ่ง” แต่เรายังสามารถย้อนรอยกลับไปมองว่าการเมืองเป็นพื้นที่ของการบริหารอำนาจด้วย “ความยุติธรรมที่ไม่อาจวัดได้” (incommensurable justice) ซึ่งอีกนัยหนึ่งหมายถึงการเป็นพื้นที่อ้างอิงของความเป็น (อนันต์) อันตะของความเป็นมนุษย์และความเป็นโลก⁴⁴

จะเห็นได้ว่า นองซีได้นิยามคำว่าเมืองเสียใหม่ โดยที่นิยามนั้นแยกขาดจากเศรษฐกิจโดยสิ้นเชิงและนิยามนั้นอยู่บนรากฐานการทำความเข้าใจ “การเป็นอยู่” ของมนุษย์เป็นสำคัญ ความหมายของการเมืองตามนิยามของนองซีไม่ได้อยู่ในกรอบที่เคร่งครัด ซึ่งนัยหนึ่งคือการลดความสำคัญของ ‘การเมือง’ ที่บดบังความสำคัญของสิ่งอื่น ๆ ไป อีกทั้งยังเปิดโอกาสให้ประชาชนสามารถกำหนดและปรับเปลี่ยนเป้าหมายปลายทางของพื้นที่ที่ตนอาศัยร่วมกันได้ ซึ่งจะสอดคล้องกับนิยามของประชาธิปไตยและนิยามของการเป็นอยู่ (being) สำหรับนองซี ดังจะให้เห็นในบทต่อไป

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

⁴³ Ibid., p. 49.

⁴⁴ Ibid., p. 50.

บทที่ 2 ฐานคิดทางภววิทยาของนงซี

“Being singular plural means the essence of Being is only as co-essence.”

*“...the “city” is not primarily a form of political institution;
it is primarily being-with as such.”*

Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*

เมื่อเราแยกการเมืองออกจากเศรษฐกิจ สิ่งที่มาคือการเผยให้เห็นการเมืองโดยตัวเอง ซึ่งโดยชนบแล้วอาจกล่าวได้ว่าการเมืองสัมพันธ์กับปรัชญาอย่างแทบไม่สามารถแยกออกจากกันได้ หรือคือสิ่งที่นงซีเรียกว่า การเมืองเชิงปรัชญา (philosophical politics) หรือปรัชญาการเมือง (political philosophy) ซึ่งมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกัน (reciprocal determination) ในลักษณะที่ต่างฝ่ายต่างมีเงื่อนไขที่ขึ้นต่อกัน กล่าวคือ polis หรือชุมชนเป็นสถานที่แสดงออก (articulate) ของ logos หรือวาทกรรม⁴⁵ ซึ่งทำให้ปรัชญาเป็นไปได้ในแง่การจัดตั้งทางอภิปรัชญา (metaphysical institution) อันเป็นศาสตร์ที่ให้พื้นฐานแก่การเป็นอยู่ในแบบต่าง ๆ (beings) ในขณะเดียวกัน ปรัชญาซึ่งผลิตสร้าง เหตุผลร่วม (common reason) ก็ทำให้ชุมชนเป็นไปได้ในฐานะพื้นที่รวบรวมมนุษย์ผู้มีเหตุผล⁴⁶ (rational men หรือ Anthropos logikos⁴⁷ หรือเป็นพื้นที่รวบรวม “นัยยะ” (sense/โลกิคอส หรือ การตัดสินใจคุณค่า) ซึ่งเป็นสาระของปรัชญา โลกอสซึ่งเป็นสิ่งที่เชื่อมระหว่งการเมืองกับปรัชญาจึงเป็นเครื่องยืนยันทั้งการรวมกันของชุมชนและเอกภาพของปรัชญา “โลกอสเป็นรากฐานของ ‘ชุมชน’ และชุมชนเองก็เป็นรากฐานของ ‘สภาวะการดำรงอยู่’(Being)⁴⁸

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

⁴⁵ ‘โลกอส’ (logos (Greek): คำ, คำพูด, ความเห็น, เหตุผล, วาทกรรม)

⁴⁶ Marie-Eve Morin, “We Must Become What We Are: Jean-Luc Nancy’s Ontology as Ethos and Praxis,” in *Nancy and the Political* (Edinburgh: Edinburgh University Press), pp. 21-22.

⁴⁷ ‘โลกิคอส’ (logikos (Greek): เชิงตรรกะ, อย่างเป็นเหตุผล, สมเหตุสมผล, มีเหตุผล (sensible: acting with or showing good sense; able to make good judgement based on reason))

⁴⁸ ในที่นี้ผู้วิจัยเลือกใช้คำว่า “บ็องซี” ซึ่งทับศัพท์ Being อันหมายถึงวิถีในการเป็นหรือสภาวะคือความเป็นอยู่ ควบคู่ไปกับคำว่า “สภาวะการดำรงอยู่” ตามแต่บริบทในเนื้อหาวิทยานิพนธ์ และผู้วิจัยเลือกใช้คำว่า “การเป็นอยู่” แทนคำว่า being หรือ สถานะ ความเป็นวัตถุของสิ่ง ในวิทยานิพนธ์เล่มนี้ ผู้วิจัยจะใช้คำเหล่านี้สลับกันพร้อมทั้งวงเล็บคำศัพท์ภาษาอังกฤษเพื่อป้องกันความสับสนของผู้อ่าน ทั้งนี้ โปรดดูข้อโต้แย้งเกี่ยวกับคำศัพท์เหล่านี้เพิ่มเติมใน ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์, “มนทัศน์ความจริงใน บ็องซี แอนด์ ไทม์ ของ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2558).

ส่วนข้อความในอัญประกาศอ้างอิงจาก Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, p. 22.

ความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้เราเข้าใจคำว่า “สัตว์การเมือง” (political animal) ของ อริสโตเติล ซึ่งมีสันนิษฐานว่า การสื่อสารหรือวาทกรรม (โลกอส) เป็นเงื่อนไขของชุมชน และในทางกลับกันชุมชนก็เป็นพื้นฐานให้กับมนุษยชาติ โดยที่วาทกรรม ชุมชนและมนุษยชาติมีเอกภาพและความสอดคล้องจากการสื่อสารสารัตถะซึ่งกันและกัน⁴⁹ อย่างไรก็ตาม เส้นขอบฟ้าเดียว (uniform horizon) ของปรัชญาการเมืองนี้อาจชี้ให้เห็นสถานการณ์อันเป็นเอกสภาพที่ประวัติศาสตร์ดำเนินมาควบคู่ไปกับการสกัดกันไม่ให้เรามองเห็นสถานการณ์นี้เช่นกัน เส้นขอบฟ้าดังกล่าวจึงอาจบ่งถึงการก่อสร้างทางประวัติศาสตร์และมองความสัมพันธ์ข้างต้นในรูปแบบอื่น เพราะในท้ายที่สุด polis ไม่ได้เป็นแค่ชุมชนอีกต่อไป แต่กลายเป็น “พื้นที่สาธารณะ” ที่ทำให้ชุมชนซึ่งควรจะเป็นชุมชนของการเป็นอยู่ร่วมกัน (being-in-common) กลายเป็นชุมชนที่วางรากฐานอยู่บนตัวเอง (interiority) หรือไม่กี่อุตรภาวะ (transcendence) กลายเป็นชุมชนที่ปราศจากจุดเริ่มต้น (origin) ร่วม ขณะที่ปรัชญายังคงกลับไปสู่จุดเริ่มต้น เมืองซึ่งเคยเป็นหัวข้อหนึ่งหรือเป็นพื้นที่ของปรัชญา กลับกลายเป็นอโปเรีย (aporia/ความงุนงง, สับสน) ทางปากของปรัชญาเองนั้นจะกลับไปสู่จุดเริ่มต้นได้ก็ต่อเมื่ออยู่บนเงื่อนไขที่โลกอสเคลื่อนออกจากตำแหน่ง (dis-position) ในจุดเริ่มต้นแล้วเริ่มเข้าสู่วาทกรรม ซึ่งเป็นผลให้ปรัชญากลายเป็นปัญหาของเมือง เนื่องด้วยปรัชญาครอบคลุมประเด็นที่เกี่ยวกับชุมชนเป็นสำคัญ⁵⁰

นงซีปฏิเสธนามธรรมทางการเมืองอื่นใดนอกไปจากการพิจารณาความหมายที่แท้จริงของการเมืองและปรัชญาจาก “สถานการณ์ต้นกำเนิด” ซึ่งเป็นการเปิดออกของต้นกำเนิดอันเป็นเอกสภาวะ (singularity) เป็นอภิปรัชญาและเป็นภววิทยา ปรัชญาต้องเริ่มใหม่จากตัวเองเพื่อต้านตัวเอง ต้านปรัชญาการเมืองและการเมืองเชิงปรัชญา⁵¹ กล่าวอีกนัยหนึ่ง นงซีมองว่าปรัชญาเกิดขึ้นจากเงื่อนไขของการดำรงอยู่ร่วมกันซึ่งมีนัยสัมพันธ์กับชุมชนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ด้วยเหตุนี้ การทำความเข้าใจโน้ตทัศน์ประชาธิปไตยของนงซีจึงต้องเริ่มต้นจากการพิจารณาเงื่อนไขและนิยามสภาวะการดำรงอยู่ซึ่งเป็นคำถามเชิงภววิทยา สำหรับนงซี เงื่อนไขพื้นฐานของการดำรงอยู่ คือ การดำรงอยู่ร่วมกัน (coexistence) ทว่าคำถามคือ ในการดำรงอยู่ร่วมกันนี้ เรา (บีอิง) ‘อยู่ท่ามกลางพวกเรา’ อย่างไร?

เพื่อที่จะกลับไปสู่หลักการแรกเริ่มในทางปรัชญา นงซีอ้างถึงภววิทยาพื้นฐานของไฮเดกเกอร์ซึ่งให้ความสำคัญกับการอยู่ร่วมกันอันเป็นสิ่งสำคัญต่อการสถาปนาดาซาแยนเอง ดาซาแยนในที่นี้ไม่ใช่คน ไม่ใช่ผู้รู้ ไม่ได้อยู่อย่างแยกขาดหรือมีเอกลักษณ์เป็น ‘หนึ่งเดียว’ แต่เป็นหนึ่งในแต่ละหน่วย

⁴⁹ Ibid., p. 23.

⁵⁰ Ibid., p. 23.

⁵¹ Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, p. 25.

และอยู่ร่วมกันและกัน สำหรับไฮเดกเกอร์ สารัตถะของดาซาายน้อยู่ในการเข้าใจคำว่า ป็อิ่ง ลักษณะของดาซาายนี่ไม่ใช่คุณสมบัติแต่เป็นวิถีในการเป็น (Being) ลักษณะทางภววิทยาของดาซาายนี่คือการที่ทุกดาซาายนี่พบการเป็นอยู่ของตนเองในโลก (Being-in-the-world) ท่ามกลางบางสิ่งบางอย่าง (สิ่งต่าง ๆ ผู้คนรอบข้าง ช่วงเวลา สังคม วัฒนธรรม) ไม่ในลักษณะใดก็ลักษณะหนึ่งเสมอ การดำรงอยู่ในโลกนี้มีลักษณะเป็นปรากฏการณ์ภววิทยาซึ่งเป็นการศึกษาสิ่งที่ปรากฏในโลกโดยที่ไม่มีกรอบทฤษฎีในการทำความเข้าใจล่วงหน้า⁵²

ดาซาายนี่คือการเป็นอยู่ ณ ที่แห่งนั้น (There-Being) การมีตำแหน่งแห่งที่ของดาซาายนี่มอบความเข้าใจพื้นฐานบางอย่างให้แก่ดาซาายนี่ ทำให้ดาซาายนี่สามารถเข้าไปสัมพันธ์กับทุกสิ่งทุกอย่างได้ โดยผ่านการตีความสิ่งต่าง ๆ ตามความเข้าใจที่ตัวดาซาายนี่ได้มาจากการพบตัวเอง ณ ตำแหน่งแห่งที่ใดแห่งที่หนึ่ง ในทางกลับกัน โลกเป็นพื้นที่ที่ตัวดาซาายนี่ค้นพบตัวเอง โลกจะมีก็ต่อเมื่อดาซาายนี่ดำรงอยู่ และโลกยังเป็นสภาวะแวดล้อมที่ดาซาายนี่กำหนดวิถีในการเป็นให้ตัวเอง⁵³

ดาซาายนี่เข้าใจตัวเองและความเป็นไปได้ของการเป็นป็อิ่งตั้งแต่แรกจากการที่ถูก “โยนลงมาสู่โลก” ตัวดาซาายนี่เองจึงเป็นใครก็ตาม (anyone) – เป็นใครต่อใคร (the they) แบบไม่เฉพาะเจาะจงที่มีเงื่อนไขตั้งต้นในการดำรงอยู่เป็นการอยู่ท่ามกลางผู้อื่นเสมอ และการอยู่ร่วมกับผู้อื่นนั้นก็เพื่อให้แนวทางการดำรงอยู่ในเบื้องต้นแก่ดาซาายนี่โดยผ่านความคุ้นชินกับความเป็นสาธารณะ (publicness) ซึ่งหมายถึง วิธีการทั่วไปในการทำความเข้าใจและจัดการกับสิ่งต่าง ๆ ในชีวิตประจำวันของดาซาายนี่ เพราะฉะนั้น ในแง่หนึ่งดาซาายนี่จึงไม่เคยเป็นตัวของตัวเองอย่างแท้จริงเลย (inauthentic/improper/ownless) เนื่องจากดาซาายนี่ไม่ได้กำหนดเงื่อนไขในการดำรงอยู่ของตนเองอย่างแท้จริง แต่กระทำเพียงเพราะรับเอาไว้ว่าเป็นการกระทำปกติที่ใครต่อใครก็ทำ การที่ดาซาายนี่จะเข้าสู่ความเป็นองค์ประธาน (subject) หรือกลับสู่ลักษณะแท้ (Authenticity) ของตัวเองจะต้องทำผ่านการที่เมื่อถูกโยนลงมาสู่โลกแล้วพยายามจะควบคุมการดำรงอยู่ของตัวเอง (ownness) ให้ได้⁵⁴

ผลของการกลับไปสู่ลักษณะแท้ของดาซาายนี่ก็คือความหมายของการดำรงอยู่ของดาซาายนี่และสรรพสิ่ง การเป็นเจ้าของการดำรงอยู่ของตัวเองไม่ใช่การมีวิถีทางการใช้ชีวิตที่พิเศษหรือแตกต่างไปจากคนอื่น ๆ แต่เป็นการตระหนักถึงข้อเท็จจริงว่า ตัวฉันไม่ได้เป็นรากฐานให้แก่การดำรงอยู่ของตัวเอง ของโลกและของความเป็นไปได้ใด ๆ ของตนเองเลยแม้แต่น้อย การเป็นเจ้าของการดำรงอยู่จึงเป็นการดำรงอยู่ในแบบที่ตัวเองเป็นอยู่แล้วและเปิดสู่ (expose to) ความจำกัดอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง

⁵² Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, (Polity Press: 2012), p. 23.

⁵³ Ibid., p. 24.

⁵⁴ Ibid., p. 25.

ได้ อันได้แก่ การเกิด ความตายและโลก การดำรงอยู่จึงเป็นอันตะ (finite) อย่างจำเป็น และการดำรงอยู่อย่างเป็นเจ้าของการดำรงอยู่จึงเป็นการถูกเผยออกอย่างเหมาะสม (properly disclosed)⁵⁵

กระบวนการของการมีความเข้าใจทั้งหมดของดาซาเยนคือขีดจำกัดของตัวมันเอง เพราะสุดท้ายความหมายที่ได้เป็นความหมาย “ของฉัน” เสมอ อย่างไรก็ตาม ทางออกอาจอยู่ที่คำอธิบายของไฮเดกเกอร์ต่อการก้าวข้ามจากสถานะไม่จริงแท้ไปสู่สถานะจริงแท้ (authenticity) ผ่านแนวคิดเรื่อง “การเป็นอยู่โดยมุ่งไปสู่ความตาย” (being-toward-death) ซึ่งนองซีได้เน้นว่าการมุ่งสู่ความตายของผู้รู้หนึ่ง ๆ ไม่สามารถจะแทนที่หรือแบ่งปันกับผู้อื่นได้ ความตายคือสิ่งที่ทำให้เราเป็นปัจเจก เพราะเป็นความเป็นไปได้เดียวที่จะทำให้ ‘ฉัน’ เข้าควบคุมตัวเองและกลับสู่ลักษณะแท้ของตนเอง ความวิตกกังวลต่อความตายกลับช่วยปลดปล่อยให้ ‘ฉัน’ เป็นอิสระในการเป็นอยู่-กับ-ผู้อื่น-ท่ามกลาง-สิ่งต่าง ๆ (being-with-others-among-things)⁵⁶

เมื่อ ‘ฉัน’ ตระหนักถึงการที่ตนเองดำรงอยู่ร่วมกับผู้อื่นท่ามกลางสิ่งต่าง ๆ นอกเหนือจากการที่ ‘ฉัน’ จะดำรงอยู่ในลักษณะที่เป็นเจ้าของการดำรงอยู่ของตนเองแล้ว ฉันยังเป็นส่วนหนึ่งของประวัติศาสตร์ของชุมชน (communal-historical) ด้วย ชุมชนคือที่ที่มอบนัยยะ การผสมผสาน และเอกภาพของมันให้กับการดำรงอยู่ของ ‘ฉัน’ แต่ในขณะเดียวกันการทำเช่นนี้ก็คือการปรับ ‘ฉัน’ ให้เข้ากับชะตากรรมร่วมของผู้คน ซึ่ง ‘ฉัน’ จะต้องสละการดำรงอยู่อันเป็นปัจเจกของตนให้กับเป้าหมายปลายทางที่สูงกว่า อย่างไรก็ตาม วิธีคิดข้างต้นของไฮเดกเกอร์คือสิ่งที่นองซียืนยันว่าเป็นอันตราย เพราะการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์หรือความกลมกลืนสอดคล้องของชุมชนอาจนำไปสู่ลัทธิเผด็จการ เนื่องจากเสรีภาพหรือความแตกต่างใด ๆ ก็ตามของเอกพจน์ (singularity) จะต้องถูกระงับหากไปรบกวนหรือขัดขวางการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ของชุมชน⁵⁷

แม้ว่าไฮเดกเกอร์จะเป็นนักปรัชญาคนแรกๆ ที่เห็นภววิทยาของการดำรงอยู่ ‘ร่วม’ แต่ปัญหาที่นองซีพบในงานของไฮเดกเกอร์ก็คือการที่แนวคิดนี้ถูกลดความสำคัญลงไปอยู่ภายใต้แนวคิดเรื่อง ‘ความไม่จริงแท้ของใครต่อใคร’ ซึ่งเป็นภาพเทียบกับ ‘การกลับสู่ความจริงแท้ของตัวเอง’ การดำรงอยู่ร่วมในงานของไฮเดกเกอร์มีลักษณะเป็นการวางเทียบเคียง (juxtaposition) ที่แบ่งแยกสถานะภายในกับภายนอกออกจากกันอย่างเด็ดขาด ตัว *ฉัน-ผู้รู้ (I-subject)* นั้นไม่ได้มีความสัมพันธ์อย่างจำเป็นกับความเป็นอื่นเลย ในขณะเดียวกัน ‘ใครต่อใคร’ หรือ *เรา-ผู้รู้ (We-subject)* ก็รวบรวมเอา ‘ฉัน’(I) ทั้งหลายเข้าไว้ในตัวมันเอง ในขณะที่นองซีมองว่าการเข้าใจความหมายของปีอิงนั้นคือการ

⁵⁵ Ibid., pp. 25-26.

⁵⁶ Ibid., p. 26.

⁵⁷ Ibid., p. 26.

เข้าใจคนอื่น ซึ่งในทุกนัยยะนั้นหมายถึงการเข้าใจคนอื่นผ่านตัวเองและเข้าใจตัวเองผ่านคนอื่น เป็นความเข้าใจซึ่งกันและกัน⁵⁸

เพื่อจะวิจารณ์ไฮเดกเกอร์ในประเด็นนี้ นองซีเสนอสิ่งซึ่งฟังดูขัดแย้งในตัวเองที่เรียกว่า “พหูพจน์บุรุษที่ 1” (first-person plural) ขึ้นมา โดยที่เราสามารถทำความเข้าใจเงื่อนไขนี้ผ่านประโยคที่ว่า “คนเราช่างแปลกจริงหนอ” (People are strange) ได้ กล่าวคือ การพูดคำว่า “คนเรา” (people) คือการพูดถึงทุก ๆ คน ทั้งในแง่ของประชากร เชื้อสาย และเผ่าพันธุ์ ซึ่งตัวผู้พูดได้ถอดตัวเองออก เพราะคำเรียกเช่นนี้เป็นคำเรียกทั่ว ๆ ไป แต่นี่คือประเด็น เพราะความหมายของคนเรานั้นย้อนกลับมาหาผู้พูดอย่างเลี่ยงไม่ได้ การพูดว่า “คนเราช่างแปลกจริงหนอ” ในแง่หนึ่งจึงเป็นการรวมตัวผู้พูดเองเข้าไว้ในความแปลกนี้ ในทางกลับกัน คำว่า คนหนึ่ง (one) ที่ปรากฏในงานของไฮเดกเกอร์นั้นไม่เหมือนกับคำว่าคนเรา เพราะการกล่าวว่าคนหนึ่งไม่ได้ชัดเจนว่าผู้พูดได้นับรวมตัวเองเข้าไว้ด้วยหรือไม่ นองซีมองว่าความเข้าใจคำว่าคนหนึ่งของไฮเดกเกอร์เป็นไปเพื่อการตอบคำถามว่า “ใคร?” เพื่อโยงกลับไปหาดาเซอิน (Dasein) แต่ไฮเดกเกอร์ไม่ได้ถามคำถามสำคัญเพื่อที่จะค้นพบว่าใครเป็นผู้ตอบคำถามและในการตอบคำถามนั้นผู้ตอบได้เอาตัวเองออกหรือมีแนวโน้มที่จะเอาตัวเองออกจากการตอบคำถามนี้ ซึ่งทำให้ไฮเดกเกอร์เสี่ยงต่อการละเลยข้อเท็จจริงที่ว่าไม่มี ‘คนหนึ่ง’ แบบที่เรียบง่ายและบริสุทธิ์อย่างแท้จริง นองซีชี้ให้เห็นว่า การพูดคำว่า “คนเรา” คือการพูดถึงโหมดของ “คนหนึ่ง” (mode of one) ซึ่งเราถอดตัวเองออก เนื่องจากลืมหรือละเลยไปว่า “ตัวฉันเอง” ก็เป็นส่วนหนึ่งของ “คนเรา”⁵⁹

“คนเรา” คือเค้าโครงร่างที่ทั้งไม่ชัดเจนและถูกทำให้เป็นเอกสภาพ (singularized) ส่วนเอกสภาวะเป็นการปรากฏภายในซึ่งชัดเจน ทว่าสัมผัสหรืออยู่เคียงข้างกับอะไรบางอย่างเสมอ การที่เราถอดตัวเองออกจากคำว่าคนเราแล้ววางไว้ในช้อยกเว้นหรือความแตกต่างยังทำให้เห็นว่าอีกนัยหนึ่งความแตกต่างนั้นปรากฏอยู่ในทุกคนและแต่ละคนอีกด้วย จึงไม่แปลกเลยที่คนมักจะทำตัดสินว่า “คนเราช่างแปลกจริงหนอ” เพราะนอกจากเราจะเอาตัวเองเป็นบรรทัดฐานในการตัดสินคุณค่าแล้ว “คนเราช่างแปลกจริงหนอ” ยังเผยให้เห็นระดับดั้งเดิม (primitive level) ของการตัดสินเช่นนี้ซึ่งไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการรับรู้เอกสภาวะเลย⁶⁰ ประสพการณ์ที่เราพบเจอในชีวิตประจำวันคือการเป็นพยานต่อพื้นฐานทางภววิทยาอื่น ๆ สิ่งที่เราารู้เกี่ยวกับเอกสภาวะก็คือ เอกสภาวะทั้งหลาย (singularities) เป็นทางผ่านไปสู่จุดเริ่มต้นอื่น ๆ ของโลก ความเป็นอื่นของผู้อื่น คือ การเป็นอยู่ที่ เป็นจุดเริ่มต้นของตัวเอง (being-origin) ในทางกลับกัน การเป็นจุดเริ่มต้นของจุดเริ่มต้นคือ การเป็นอยู่-

⁵⁸ Ibid., p. 26.

⁵⁹ Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, pp. 6-7.

⁶⁰ Ibid., p.7.

(ของ)คนอื่น (being-other) ทว่าการเป็นจุดเริ่มต้นของจุดเริ่มต้นไม่ใช่คุณสมบัติที่จะแยกป้อออกจากสิ่งอื่น ๆ ความจำเป็นของการดำรงอยู่คือการดำรงอยู่ท่ามกลางการดำรงอยู่อื่น ๆ ท่ามกลางความหลากหลายและความเป็นไปได้ (contingency) ไม่มีอะไรเป็นส่วนเสริมของป้ออิง (Being) โลกไม่มีส่วนเสริม ทว่าเป็นส่วนเสริมโดยตัวมันเองและเป็นส่วนเสริมอย่างไม่ตายตัวจากจุดเริ่มต้น⁶¹

คำว่าเรา หรือ “คนเรา” ในที่นี้จึงหมายถึงเราทั้งหมด แต่ก็ไม่มีใครสามารถเป็นทั้งหมดได้ในตัวเอง และในด้านกลับตัวเราแต่ละคนก็เป็นจุดเริ่มต้นจุดหนึ่งของโลกใบเดียวกัน เมื่อกลับไปพิจารณาประโยค “คนเราช่างแปลกจริงหนอ” อีกครั้งจะเห็นว่าความแปลกในที่นี้คือการอ้างถึงข้อเท็จจริงที่ว่าแต่ละเอกสภาวะล้วนแต่เป็นช่องทางหนึ่งในการเข้าถึงโลกด้วยกันทั้งสิ้น การที่เราสงสัยใคร่รู้และพินิจดูว่าคนอื่นแปลกเป็นเพราะคนอื่นเป็นช่องทางในการเข้าถึงโลกในอีกรูปแบบหนึ่ง ทว่าใน เอกสภาวะของผู้อื่นที่เขาเปิดเผยตัวเขาให้เราเห็น ช่องทางในการเข้าถึงเขาสำหรับตัวเขาเองกลับถูกปกปิดต่อหน้าเรา ทางเข้าสู่จุดเริ่มต้นอันกระจัดกระจายที่แสนกระจัดกระจายนี้เองคือพหุสัมผัส (plural touching) ของจุดเริ่มต้นที่เป็นเอกสภาวะ⁶²

ความหมายและการดำรงอยู่

ในหนังสือ Being Singular Plural นองซีได้ย้อนกลับไปยังจุดเริ่มต้นโดยการวิพากษ์วาทกรรมแบบมนุษยนิยมซึ่งมีข้อเสนอให้เรา “กลับไปค้นพบความหมาย” เขามองว่าการคิดเช่นนี้คือการลี้มไปว่า การเผยแพร่วาทกรรมดังกล่าวโดยตัวเองเต็มไปด้วยความหมาย แม้เราจะรู้สึกเสียดายต่อการไม่ปรากฏของความหมาย แต่ที่จริงแล้ว การปฏิเสธการปรากฏของความหมายเองก็เป็นการยืนยันว่าเรารู้ว่าความหมายนั้นควรจะเป็นอะไร⁶³ ในการให้คำอธิบายความหมายแก่สภาวะการดำรงอยู่ (Being) สิ่งที่นองซีพยายามเสนอคือการกลับไปแก้ปัญหาที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ปรัชญา ซึ่งนักปรัชญาให้ความสำคัญกับการนิยามคำว่า “ป้ออิง” แต่เพียงอย่างเดียว จนในที่สุด นองซีกลับมาสู่ข้อสรุปที่ว่า เราไม่สามารถให้คำนิยามของป้ออิงในแบบที่ปราศจากการคิดรวมเอาสภาวะ “การเป็นอยู่-กับ” ของป้ออิง (Being-with เน้นความสำคัญไปที่คำว่า with) ได้เลย

นองซีมองว่าวาทกรรมร่วมสมัยเกี่ยวกับ “ความหมาย” นั้นเป็นไปในทิศทางที่แตกต่างจากในอดีตโดยสมบูรณ์ “ความหมาย” คือ การเป็นอยู่-กับ-กัน-และ-กัน (being-with-one-another)⁶⁴

⁶¹ Ibid., pp. 8-9.

⁶² Ibid., pp. 13-14.

⁶³ Ibid., p. 1.

⁶⁴ Ibid., p. 3.

ความหมายไม่มีอีกต่อไปเพราะตัวเราเองคือความหมายโดยสมบูรณ์ กล่าวคือ ไม่มี ความหมายอื่นนอกจาก “เรา” (us) โดยนัยที่ว่าเราไม่ใช่เนื้อหาของความหมาย แต่เราเป็นส่วนประกอบที่ผลิตสร้างและแพร่ความหมาย (significations) ออกไป (แม้กระทั่งว่าการสื่อสารนั้นจะเกิดขึ้นระหว่างฉันกับตัวฉัน เท่านั้นก็ตาม) ความหมายของบีอิง (the meaning of Being) ไม่ใช่คุณสมบัติที่มีมาก่อนหน้าสำหรับนองซี บีอิงโดยตัวมันเองถูกส่งให้เราในฐานะความหมาย บีอิงโดยตัวมันเองไม่ได้มีความหมาย แต่บีอิงโดยตัวเองหรือปรากฏการณ์ของบีอิงคือความหมายที่เผยแพร่ตัวเอง โดยที่ “เราคือ” การเผยแพร่ นั้น ดังนั้น ความหมายจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อมีการแบ่งปัน (meaning is itself the sharing of Being)⁶⁵

การส่งต่อการยืนยันความหมายเป็นสิ่งที่ต้องถูกทำซ้ำไปเรื่อย ๆ เราไม่ต้องมองหาความหมายอีกต่อไป แต่เราเป็นความหมายโดยตัวมันเอง จากโมนัทศน์นี้ เราสามารถปรับเปลี่ยนสิ่งที่ทำให้เราเป็นเราหรือความหมายที่มีมาให้เหมาะกับเรามากขึ้นได้ จุดเริ่มต้นและสิ้นสุดของโลก (the world) จึงอยู่ที่เรา สถานะการดำรงอยู่ (Being) โดยตัวมันเองจึงเป็นคุณค่าสูงสุดในตัวเอง แต่คุณค่าสูงสุดในตัวเองซึ่งมาจากการอยู่ร่วมกันกับ (การเป็นอยู่และ) สิ่งอื่น ๆ นั้นเปลี่ยนแปลงและไม่สามารถที่จะประเมินค่าได้ คุณค่าดังกล่าวคือความหมายของการดำรงอยู่เพียงเพราะว่าดำรงอยู่ การเป็นอยู่ ‘ร่วมกับ’(with) ทำให้เกิดความหมาย⁶⁶

การดำรงอยู่สำหรับไฮเดกเกอร์หมายถึงการเปิดออก (to be opened) เข้าใจและเชื่อมโยงอย่างมีความหมาย (to relate meaningfully) การเปิดออกหรือการไม่ปิด (discloseness) นี้คือการทำงานของความสัมพันธ์ระหว่างดาซาายนกับข้อจำกัดต่าง ๆ ในทำงานองคล้ายกัน การดำรงอยู่สำหรับนองซี คือ การไป- ถึง-ขีดจำกัด (unto-the-limit) หรือการถูกเผยออก อย่างไรก็ตามขีดจำกัดหรือข้อจำกัดต่าง ๆ ไม่ใช่ขอบเขตของความเข้าใจ (horizons of understanding) เพราะฉะนั้นการดำรงอยู่สำหรับนองซีจึงไม่ใช่ตัวแบบของบีอิงที่จำกัดไว้สำหรับดาซาายนเท่านั้น⁶⁷ นองซีเองนิยามบีอิงในฐานะการมีตำแหน่งแห่งที่ (position หรือ positioning หรือในภาษาเยอรมัน Setzung) สารัตถะ (essence) ไม่มีอยู่หรือจะมีก็ต่อเมื่อมันถูกวางตำแหน่ง การเริ่มต้นนิยามเช่นนี้คือการปะทะกับข้อวินิจฉัยของคานท์ที่ไฮเดกเกอร์เองก็เข้าไปมีบทบาทสนทนาด้วยเช่นกัน บีอิงไม่ใช่ภาคแสดงที่แท้จริง (Being is not a real predicate) หรือหากบัญญัติในทางบวกคือ ‘บีอิงคือการมีตำแหน่งแห่งที่โดยสัมบูรณ์ของสิ่ง’ สำหรับนองซี การดำรงอยู่ของสารัตถะอยู่ในการ “กินพื้นที่” (เกิดขึ้นหรือtaking

⁶⁵ Ibid., p. 2.

⁶⁶ Ibid., p. 4.

⁶⁷ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, pp. 27-28.

place) การมาถึงของมันหรือการมาของ ‘ที่นี่และตอนนี้’ การดำรงอยู่จึงเป็น ‘การเป็นอยู่ที่ถูกละทิ้ง’ (abandoned being) ซึ่งมีสองความหมายด้วยกัน ดังนี้⁶⁸

ความหมายแรกของการละทิ้ง คือ การที่ป็องท์ถูกละทิ้งเป็นสาเหตุ พื้นฐาน หรือเงื่อนไขของความเป็นไปได้ซึ่งมาก่อนการมีอยู่ (ของสิ่ง) และช่วยให้คำอธิบายว่าทำไมสิ่งที่มีอยู่จึงมีอยู่ เป็นคำตอบต่อคำถามพื้นฐานทางอภิปรัชญาว่า “ทำไมจึงมีการเป็นอยู่ (being) แทนที่จะไม่มีอะไรเลย?” ซึ่งไม่จำเป็นต้องไปหาคำตอบจากสาเหตุของป็องท์เพราะคำตอบอยู่ในคำถามแล้ว กล่าวคือ ‘เนื่องจากมันมีบางสิ่ง และไม่ใช้ทุกสิ่ง นั่นเป็นเพราะสิ่งนี้ถูกละทิ้ง เป็นเพราะทุกสิ่งถูกละทิ้ง’ ส่วนความหมายนัยที่สองของการละทิ้ง หมายถึง สาเหตุหรือรากฐานของสิ่งถอยกลับไปสู่สิ่งในตัวเอง แนวคิดเรื่องการสร้างจากความไม่มีอะไรคืออีกวิถีทางในการสร้างแนวคิดเรื่องการละทิ้งหรือการถอนออกจากสาเหตุ หรือ (การมี) ฐานรองรับการเป็นอยู่ ในที่นี้ ‘โลกที่ถูกสร้างขึ้น’ จึงไม่ได้หมายความว่า โลกถูกสร้างโดยผู้สร้างที่ทรงพลังบนฐานของความไม่มีอะไรที่ดำรงอยู่ก่อน ความไม่มีอะไรไม่ได้อยู่บนพื้นฐานที่โลกถูกสร้างขึ้น (ดูรายละเอียดเรื่องการสร้างโลกในหัวข้อต่อไป) การคิดถึงความไม่มีอะไรไม่เพียงพอที่จะกำจัดพระเจ้าผู้สร้าง ความไม่มี (the nihil) ต้องถูกทำให้ปราศจากหน้าที่ในการเป็นพื้นฐานหรือจุดตั้งต้นที่ถูกมอบให้ ที่สุดแล้ว ที่ตั้งของหลักการเชิงอูตรระอันเป็นรากฐานให้แก่โลกเป็นสิ่งที่ต้องถูกทำให้ว่างเปล่าหรือถูกรื้อสร้าง เป็นสถานที่หรือที่ตั้งซึ่งมักถูกยึดครองโดยพระเจ้า (ผู้สร้าง) มนุษย์แบบมนุษยนิยม หรือโดยความไม่มีอะไร สิ่งที่ยังหลงเหลืออยู่หลังการรื้อสร้างหลักการเชิงอูตรภาพคือโลกตามนัยยะที่เหมาะสมของมัน ‘ไม่มีอะไร’ นอกจากสิ่งซึ่งเติบโตโดยปราศจากหลักการเกี่ยวกับการเติบโต⁶⁹

การละทิ้งป็องท์ในสองนัยความหมายเป็นแนวคิดที่นองซีใช้วลี Seinverlassenheit (การล้มเลิกความลึกกลับหรือความลับของการเป็นอยู่) ซึ่งสะท้อนให้เห็นความใกล้ชิดทางความคิดกับไฮเดกเกอร์ อย่างไรก็ตาม สิ่งที่นองซีเน้นคือการใช้แบบไม่สงวน (an expenditure without reserve) ซึ่งสะท้อนความหมายในเชิงบวก เนื่องจาก ‘การถูกละทิ้ง’ มีความหมายในเชิงการถอนตัวออกหรือถูกทิ้งไว้ข้างหลัง จึงเป็นเรื่องของการถูกละเลยหรือไม่ใส่ใจ แต่การใช้แบบไม่สงวนคือการมองสิ่งที่มีอยู่ด้วยสายตาที่เห็นที่ทางในการเติบโตและงอกงาม เป็นเสรีภาพที่แน่นอนและมีอยู่แล้วในรากฐานของการเป็นอยู่ เฉกเช่นสวนที่ถูกทิ้งร้างซึ่งเติบโต (overgrown) ไปเรื่อย ๆ ตามธรรมชาติ⁷⁰

⁶⁸ Marie-Eve Morin, “We Must Become What We Are: Jean-Luc Nancy’s Ontology as Ethos and Praxis,” in *Nancy and the Political*, p. 23.

⁶⁹ Ibid., pp. 23-24.

⁷⁰ Ibid., p. 24.

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การดำรงอยู่ในฐานะการมีตำแหน่งแห่งที่คือการให้บางสิ่งสำหรับการดำรงอยู่ (given something for existing) แต่ในการให้นี้ไม่ได้มีสิ่งที่ถูกให้ ไม่มีของขวัญ (gift) และไม่มีผู้ให้ (giver) การดำรงอยู่ในที่นี้จึงมีความหมายเชิงปฏิบัติ (active meaning) และเป็น praxis⁷¹ *ตราบเท่าที่บางสิ่งดำรงอยู่ การดำรงอยู่ของมันหรือการมาสู่การดำรงอยู่จะเริ่มต้นใหม่อย่างต่อเนื่อง* สิ่งที่ดำรงอยู่เริ่มทำงาน (put into play) ในการดำรงอยู่และการดำรงอยู่เองก็เล่น (at play) กับการมีอยู่⁷² ด้วยวิธีคิดเช่นนี้ เราจะพอเห็นเค้าลางว่าการดำรงอยู่ในแบบฉบับของนองซีไม่ใช่การดำรงอยู่ในฐานะของค์ประธาน (subject)⁷³ แต่เป็นการเดินตามรอยมโนทัศน์ Différance ของ ฌาคส์ แดร์ริดา (Jacques Derrida) ซึ่งเป็นคำศัพท์ประดิษฐ์ใหม่ (neologism) ที่แดร์ริดาเล่นกับสองความหมายของ différer คำกริยาในภาษาฝรั่งเศสที่หมายถึงทั้ง *ความแตกต่าง* (differ) และ *การเลื่อนออกไป* (defer) แดร์ริดาใช้คำนี้เพื่อสื่อถึงความแตกต่างที่ลัดทอนไม่ได้ของตัวตน (self) เพื่อไม่ให้มีการปรากฏตนเอง (self present) เกิดขึ้นก่อนการแยกแยะความแตกต่างใด ๆ Différance ไม่ใช่ความสัมพันธ์ระหว่างสองสิ่งที่ดำรงอยู่ก่อนที่การเป็นอยู่ของทั้งสองสิ่งจะเข้าสู่ความสัมพันธ์ต่อกัน ในทางกลับกัน *ความสัมพันธ์* เป็นสิ่งแรกที่ทำให้ทั้งสองสิ่งปรากฏอย่างแตกต่างจากกัน ความแตกต่างคือการเปิดออกหรือการเว้นระยะที่เอื้อให้ตัวตนระบุตัวเองได้ และเนื่องจากการระบุตัวตนนี้เกิดขึ้นทางอ้อมผ่าน *ภายนอก* (an exteriority, a not-Self) การระบุ-ตัวตนบริสุทธิ์ (pure self-identification) หรือ การปรากฏ-ตัวตน (self-presence) จึงถูกเลื่อนออกไปอย่างไม่สิ้นสุด ส่วนการตระหนักรู้-ตัวตน (self-consciousness) ก็ล่าหลังอยู่เสมอ สำหรับแดร์ริดาจึงอาจกล่าวได้ว่าไม่มีทั้งการปรากฏ-ต่อ-ตัวเอง และการมีอัตลักษณ์ในตนเอง เพราะธรรมชาติการดำรงอยู่ในเวลาของเรา การตระหนักรู้ตัวตนเกิดขึ้นหลังข้อเท็จจริงที่ตัวตนได้เริ่มเปลี่ยนแปลงตัวเองไปเสมอ ประสบการณ์จึงเกิดขึ้นเมื่อมันถูกยึดเวลาออกไป (deferred) สิ่งที่แดร์ริดาและนองซีเน้นคือความลัดทอนไม่ได้ของพื้นที่ที่ช่วยให้บางสิ่งดำรงอยู่นั้นคือ “ระยะวรรค”⁷⁴ (spacing ซึ่งเป็นภายนอกโดยสัมบูรณ์ (absolute exteriority)) และระยะ

⁷¹ praxis หมายถึง action, activity, practice ในรากคำภาษากรีก ในที่นี้หมายถึง กิจกรรมหรือการกระทำที่ไม่ได้มีผลลัพธ์เป็นผลผลิตภายนอกแต่พุ่งเป้าไปที่ตัวการกระทำเองเท่านั้น Ibid., p. 28.

⁷² Ibid., pp. 28-29.

⁷³ ในการดำรงอยู่ในโหมดขององค์ประธาน องค์ประธานจะนำเอาสิ่งที่อยู่ภายนอก (exteriority) ทั้งหมดกลับเข้าสู่ตัวเองแล้วปรับ (appropriate) ความเป็นอื่นนี้ให้แก่ตัวเอง ตราบเท่าที่ความเป็นอื่นหรือภายนอกปรากฏและมีความหมาย (make sense) ต่อมัน องค์ประธานถูกซึ่งคิดถึงในแง่การมีจิตรู้สึกของตัวเองจึงมีลักษณะคงเดิมตลอดการเปลี่ยนแปลง (alteration) ซึ่งทำให้องค์ประธานมีแนวโน้มที่จะมีอัตลักษณ์ของบุคคล (self-identity) ที่ไม่เปลี่ยนแปลง เราจะเห็นประเด็นนี้ชัดเจนในบทที่ 4 ซึ่งนองซีอ้างจอร์จ บาดาลย์เพื่อถ่วงน้ำหนักเกี่ยวกับองค์ประธานแบบเฮกเกเลียน อ้างจาก Ibid., p. 29.

⁷⁴ คำว่า Spacing ในที่นี้ผู้วิจัยเลือกแปลว่า ระยะวรรค เนื่องจากยังคงความหมายของการวรรคคำในงานเขียน พร้อมกับที่หมายถึง ตำแหน่งที่อยู่ในระยะห่างจากกัน (สะท้อนการมีสิ่งทีวางตำแหน่งหรือกินพื้นที่มากกว่าหนึ่ง) ประเด็นเรื่อง Différance นี้จะกลับไปพบอีกครั้งในเนื้อหาของบทที่ 4 ซึ่งสัมพันธ์กับประเด็นเรื่อง “การเขียน” ด้วย

วรรคในที่นี้ไม่มี (This spacing is not.) ไม่สามารถอยู่ในรูปของการปรากฏได้ แต่กระนั้นก็ยังเอื้อให้แก่การมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ⁷⁵สิ่งที่ทั้งแดร์ริดา

การดำรงอยู่จึงมีเงื่อนไขสำคัญคือ การอยู่ร่วมกันแบบมีระยะวรรค จากจุดหนึ่ง (สถานที่หนึ่ง) สู่อีกจุดหนึ่ง จากห้วงขณะหนึ่งสู่อีกห้วงขณะหนึ่ง โดยปราศจากซึ่งลำดับเวลาหรือพัฒนาการใด ๆ เกิดขึ้นอย่างกะทันหันและเป็นทั้งเอกสภาพ (singularity) และพหุสภาพ (plurality) อย่างจำเป็น เป็นการร้อยโยง (interlacing) ของสายใยที่ยังมีช่องว่าง มีพื้นที่ระหว่าง (between) ซึ่งยึดและเปิดออกอย่างมีระยะ เป็นพื้นที่ของความหมาย การเป็นอยู่ทั้งหมดสื่อสาร (to come into contact⁷⁶) กับการเป็นอยู่อื่นในความหมายที่การติดต่อกันนั้นมีนัยของการแยกขาดจากกัน แม้ว่าจะใกล้ชิดกันแค่ไหนก็มีระยะจากกัน การสัมผัส (touching) กันของความหมายเป็นผลให้เกิดเอกภาวะขึ้นและเกิดความแตกต่างของเอกภาวะ อันนำมาซึ่งพหุภาวะของ “แต่ละครั้ง” (each time) ที่เกิดจากการสัมผัสกันของความหมาย ระหว่างความหมายของฉันทับกับความหมายหมายอื่น ๆ ทุกความหมายของฉันทย้อนกลับมายืนยันความเป็นเอกภาวะของฉันท การสัมผัสกันซ้ำ ๆ ของความหมายทำให้เกิดการเปิดออกสู่ ‘ความแปลก’ ที่ลัดทอนไม่ได้ (และจุดเริ่มต้น) ฉันทนั้นไม่สามารถเปรียบเทียบได้ ไม่ใช่เพราะความเป็นอื่น แต่เพราะมันเป็นจุดเริ่มต้นและสัมผัสของความหมาย⁷⁷

“(มันคือ)เอกพหุภาวะของความเป็นอยู่ของสัต เราเข้าถึงสภาวะนี้ได้โดยชอบเขตที่เรามีความรู้เกี่ยวกับ (in touch with) ตัวเราเองและสัตที่เหลือทั้งหมด เรามีความรู้เกี่ยวกับตัวเราเอง ครอบงำที่เราดำรงอยู่ และการที่บิอัสสื่อสาร (in touch with) กับเราทำให้เราเป็น “เรา” ไม่มีควมลับอื่นใดที่ถูกฝังไว้เบื้องหลังการสื่อสารนี้ เบื้องหลัง “กับ” ของการดำรงอยู่ร่วม”⁷⁸

จุดเริ่มต้นดำรงอยู่ร่วมกัน (coexistence) ภายในตัวเอง จุดเริ่มต้นหนึ่งอยู่ร่วมกับจุดเริ่มต้นอื่น ๆ และถูกแบ่งแยกออกจากกันแต่แรก เราสามารถเข้าถึงจุดเริ่มต้นได้ในแง่ของการ “สามารถเข้าถึงจุดเริ่มต้นได้” (We have access exactly in the mode of having access)⁷⁹ เราสามารถเข้าถึงความจริงของจุดเริ่มต้นได้มากตราบเท่าที่เราอยู่ร่วมในการปรากฏของผู้อื่นและการปรากฏของบิอัสทั้งหมด การเข้าถึงในที่นี้คือ “การมาสู่การปรากฏ” (coming to presence) แต่การปรากฏโดยตัวมันเองเป็นเพียงแนวโน้ม (disposition) เป็นระยะวรรคของเอกพจน์ทั้งหลาย เราไม่สามารถเข้าถึงสิ่งหรือสภาวะ (state) ได้ เราเข้าถึงได้เพียงการเข้าถึงเท่านั้น ตัวอย่างเทียบเคียงเพื่อทำความเข้าใจ

⁷⁵ Ibid., pp. 29-30.

⁷⁶ ผู้วิจัยอยากให้เห็นเพิ่มเติมด้วยว่าการสื่อสารหรือ come in to contact ในที่นี้มีนัยของการแตะ/สัมผัส ควบคู่ไปกับนัยเชิงพื้นที่เพราะการ come into contact คือการ ‘เห็น’ และเริ่มต้นสื่อสารกัน

⁷⁷ Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, pp. 5-6.

⁷⁸ Ibid., p. 13.

⁷⁹ Ibid., p. 14.

เข้าใจคำอธิบายข้างต้นได้ดีที่สุดคือการกล่าวคำว่า “เรา” ซึ่งหมายถึงเราทั้งหมด ทว่าก็ไม่มีใครเป็น “ทั้งหมด” (all) ได้ในตัวเอง แต่ในทางกลับกัน ตัวเราแต่ละคนล้วนแต่เป็นจุดตั้งต้นหนึ่งของโลกใบเดียวกันนี้⁸⁰

นองซีเสนอว่า เราเข้าถึงได้เพียงตัวเราและโลก เป็นการเข้าถึงทั้งหมดของจุดเริ่มต้นโดยสมบูรณ์ นี่คือนสิ่งที่เรียกว่า ความเป็นอันตะ (finite) ในศัพท์ของไฮเดกเกอร์ ทว่าความจำกัดนั้น เป็นสัญญาณของความเป็นเอกภาพอันไม่จำกัดของความหมาย ความเป็นเอกภาพอันไม่จำกัดของต้นกำเนิดต่าง ๆ ต้นกำเนิดไม่ได้เป็นสัญญาณที่มาจากโลกแต่มาจากการปรากฏแต่ละครั้งของโลกอย่างเป็นเอกภาพ การดำรงอยู่หมายถึงการอยู่ภายในข้อจำกัด แต่ในขณะที่เดียวกันก็หมายถึงการเปิดออกจากข้อจำกัดด้วย ในที่นี้ ‘ความจำกัด’ (finitude) จึงต่างจาก ‘ความเป็นอันตะ’ (finiteness) เพราะความเป็นอันตะจะต้องคิดโดยมีพื้นหลังเทียบเคียงคือ ‘ความเป็นอนันต์’ (infinite) แต่ความจำกัดคือการดำรงอยู่ในแบบที่มีข้อจำกัดหรือได้รับผลกระทบจากจุดจบหรือความตายของตนเอง ทว่าความจำกัดของการเป็นอยู่ในที่นี้สามารถถูกเปิดออกได้เช่นกัน และการเปิดออกนี้สามารถจะถูกทำซ้ำได้ไม่สิ้นสุดและไม่มีวันเสร็จสิ้น ดังนั้น ความจำกัดโดยตัวเองก็คือความเป็นอนันต์ที่แท้จริง⁸¹

ในกรณีของไฮเดกเกอร์ ความจำกัดเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่อง ‘ความไร้ฐานราก’ (groundlessness) และ ‘การปกปิด’ (concealment) ความจำกัดของการเป็นอยู่สะท้อนถึงการ *ไม่-ปรากฏ* (non-appearing) อย่างจำเป็นของปีอิง ซึ่งปกปิดตัวเองผ่าน/ในการเผยออก (unconcealment) ของการเป็นอยู่ เมื่อเราถามคำถามว่าทำไมบางสิ่งจึงมีอยู่? โดยเน้นไปที่คำว่า ‘ทำไม’ เรากำลังถามคำถามนี้ในเชิงอภิปรัชญาและนำไปสู่การมองหาว่าอะไรคือเหตุผล เหตุ (cause) หรือฐานราก (ground) ของการมีอยู่ การค้นหานี้้นำเราไปสู่รากฐานทั้งหมด (absolute foundation) อันได้แก่ สิ่ง (entity) ซึ่งเป็นสาเหตุของตัวเอง (self-caused) ก่อตั้งตนเอง (self-founded) เนื่องจากมีเพียงสิ่งในลักษณะดังกล่าวเท่านั้นที่สามารถให้พื้นฐานแก่การดำรงอยู่ได้โดยไม่ทำให้เกิดการถอยกลับอย่างไม่สิ้นสุด (infinite regression) ในทางกลับกันความจำกัดของการเป็นอยู่ จึงหมายถึงการเป็นอยู่ที่ไม่ใช่สาเหตุ พื้นฐานและคำอธิบายโดยสมบูรณ์แก่การเป็นอยู่ต่าง ๆ (beings) เมื่อเราเริ่มงงวย (wonder) ต่อการเผยออกของการเป็นอยู่ต่าง ๆ งงวยกับข้อเท็จจริงที่ว่า “สิ่งที่มีอยู่คือทั้งหมดที่มี” (that there is all there is) และคงไว้ซึ่ง *ความไร้รากฐาน* อันเป็นความ “ปราศจาก-เหตุผล” ของพหุสภาวะของการเป็นอยู่ทั้งหลาย เมื่อนั้นเรากำลังคิดถึงความจำกัดของการเป็นอยู่ ในกรณีของนองซี ความจำกัดของการเป็นอยู่นี้เชื่อมโยงอย่างจำเป็นกับ “การกระจาย

⁸⁰ Ibid., pp. 11-12.

⁸¹ Ibid., p. 15.

ตัวอย่างเสรีของการดำรงอยู่ (ต่าง ๆ)” (free dissemination of existence(s)) โดยปราศจากจุดกำเนิด รากฐานหรือเหตุผลใด ๆ⁸²

จากไฮเดกเกอร์สู่รองซี ความหมายของบ็องและการละทิ้งหรือการถอนตัวออกของบ็องมีความเปลี่ยนแปลงเพียงเล็กน้อยเท่านั้น กระนั้น คำถามที่ตามมาคือ ในการถอนออกหรือละทิ้งของบ็อง บ็องยังคงถูกสงวนไว้ ปกปิดและถอนตัวออก? หรือว่าบ็องไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าสิ่งในตัวเองที่มีการดำรงอยู่อย่างเบาบาง (sheer existence)? รองซีมองว่าไฮเดกเกอร์อยู่กับตัวเลือกแรกๆ ที่มองว่าบ็องถอนตัวออกและถูกขจัดเนื่องมาจากการปรากฏของการเป็นอยู่ทั้งหลาย บ็องรั้งตัวเองไว้และปรากฏได้ในฐานะ “ความไม่มีอะไร” (nothing) สำหรับไฮเดกเกอร์ “ท่าที่อันเป็นอิสระ” (free gesture) ในการเผยออก (disclosure) ของบ็องคือท่าที่ที่ปล่อยให้การเป็นอยู่ได้เผชิญหน้าอย่างมีความหมายในโลก และในขณะเดียวกันก็รั้งไว้ซึ่งความรับผิดชอบต่อประวัติศาสตร์ของบ็องในฐานะความผิดพลาด (errancy) ประวัติศาสตร์ของบ็องคือประวัติศาสตร์ที่บ็องถูกหลงลืมในหลากหลายรูปแบบ เป็นประวัติศาสตร์ของสูญนิยม (nihilism) ซึ่งบ็องถูกรับรู้ในฐานะความไม่มี (nothing) เท่านั้น⁸³

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น ขณะที่ไฮเดกเกอร์คิดถึงบ็องในฐานะการถอนตัวออก รองซีคิดถึงบ็องในฐานะการกระจายตัวอย่างเสรีของการดำรงอยู่ ดังตัวอย่างสวอนกร้างที่เติบโตไปเรื่อยตามธรรมชาติ ซึ่งหมายความว่ารองซีมองว่าไม่มีความแตกต่างทางภววิทยาในการดำรงอยู่ สำหรับไฮเดกเกอร์ “ความแตกต่างทางภววิทยา” (Ontological difference) หมายถึงว่า บ็องไม่ใช่สิ่ง (Being is not a thing) บ็องไม่ใช่อะไรนอกไปจาก “การมีอยู่” (that there is) ของอะไรก็ตามที่มีอยู่ ความแตกต่างทางภววิทยาไม่ใช่สิ่ง ไม่ใช่อะไรที่สามารถระบุได้และไม่ใช้ความสัมพันธ์ระหว่างสองสิ่ง *แต่มันเกิดขึ้น*⁸⁴ ส่วนรองซีคิดเรื่องความแตกต่างทางภววิทยาบนข้อเท็จจริงที่ว่า บ็องไม่ใช่สิ่ง ผ่านการกลับไปดูรากคำ rein หรือ nothing ซึ่งไม่ได้หมายความว่า ‘ไม่เป็นสิ่งโดยสิ้นเชิง’ (not a thing at all) แต่เป็นสิ่งในตัวเอง (the thing itself) บ็องไม่ใช่-สิ่ง (no-thing) トラบที่สารัตถะของตัวมันวางเปล่า ในที่นี้ รองซีจึงแยกความต่างระหว่างคำว่า “ความไม่มีอะไร” (nothingness หรือ le néant) ออกจาก “ไม่ใช่-สิ่ง” (nothing หรือ la rein หรือ rem) บ็องกลายเป็น ‘ความไม่มีอะไร’ เมื่อมันวางที่ทางตัวเองแตกต่างกับการเป็นอยู่ทั้งหลายและอยู่ในฐานะสิ่งสากลหรือสิ่งสูงสุด ขณะที่ ‘ไม่ใช่สิ่ง’ คือ

⁸² Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 33.

⁸³ Ibid., pp. 33-34.

⁸⁴ Ibid., p. 34.

สิ่งที่เข้าไปสู่การดำรงอยู่อย่างเบาบางของมัน เป็น สิ่ง ที่มีแนวโน้มไปหารูปแบบการเป็นสิ่งที่มีรูปธรรม และเรียบง่ายที่สุด ในที่นี้ความแตกต่างทางภววิทยาจึงถูกยกเลิก (annulled)⁸⁵

ความแตกต่างที่ถูกยกเลิกคือความแตกต่างระหว่างความเป็นจริงสองแบบ ได้แก่ ป็องกับการเป็นอยู่ พื้นฐาน (ground) กับ สิ่งที่มีพื้นฐานรองรับ (grounded) ทั้งยังรวมถึงการละทิ้งสัจโดยป็อง และในทางกลับกันคือการถอนตัวของป็องและการสงวนรักษาป็องไว้ มีเพียงแค่การเป็นอยู่ทั้งหลาย (beings) ไม่มีอะไรเบื้องหลัง ภายใต้หรือเหนือขึ้นไปจากนี้ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือไม่มีความแตกต่างระหว่างการดำรงอยู่ (existence) กับสิ่งที่มีอยู่ (existent) ความเป็นจริงของสิ่งที่มีอยู่ไม่ใช่อะไรอื่น นอกจากการอยู่ในความสัมพันธ์กับการดำรงอยู่ของตัวเอง ดังนั้นการบอกถึงความแตกต่างทางภววิทยาจึงไม่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างป็องกับสัจหรือการลบล้างความแตกต่างระหว่างสองสิ่งนี้แม้แต่น้อย สำหรับนองซี การดำรงอยู่เป็นเสรีภาพซึ่งเกิดจากการถอนตัวออกจากทุก ๆ การวางตำแหน่งของการเป็นอยู่ รวมถึงถอนตัวออกจากการที่การเป็นอยู่ (being) เองถูกวางตำแหน่งไว้อย่างแตกต่างจากการเป็นอยู่อื่น ๆ ด้วย⁸⁶

นองซีเรียก “ภววิทยาของความจำกัด” (ontology of finitude) ว่า “ประสบการณ์ของเสรีภาพ” (the experience of freedom) สำหรับนองซี การมีเสรีไม่ใช่การกำหนดตัวเอง (self-determined)⁸⁷ แต่เป็นการปราศจากคำถามว่า “ทำไม” ความคิดเกี่ยวกับเสรีภาพนำไปสู่การรื้อสร้างรากฐานใด ๆ และนำไปสู่การเปิดออกซึ่งเราจะเห็นในหัวข้อต่อไปที่เกี่ยวกับการคิดถึงเอกพหุสภาวะและโลก เสรีภาพหมายถึงการดำรงอยู่ที่ถูกละทิ้งโดยไม่ถูกละทิ้งด้วยสิ่งใดก็ตามที่มีมาก่อน เช่นพระ

⁸⁵ Ibid., p. 34.

⁸⁶ อ้างแล้ว Marie-Eve Morin, “We Must Become What We Are: Jean-Luc Nancy’s Ontology as Ethos and Praxis” in *Nancy and the Political*, p. 28.

⁸⁷ พื้นหลังของข้อความนี้คือการคิดถึงเสรีภาพในชนบปรัชชาว่าเป็นคุณสมบัติขององค์ประธานหรือเป็นโครงสร้างของอัตวิสัย (subjectivity) เสรีภาพหมายถึงความมีอัตตานิวัติ (autonomy) หรือการกำหนดตัวเอง (self-legislation) ขององค์ประธาน ไม่ได้เกิดจากการกำหนดภายนอก การเป็นอยู่อย่างเสรี (free being) คือการเป็นสาเหตุของตัวเอง (self-caused) ดังนั้น การดำรงอยู่อย่างเสรีจึงเป็นอำนาจสูงสุด (sovereign) เป็นสิ่ง (entity) ซึ่งวางรากฐานให้ตัวเองและปลดปล่อยตนเองจากความสัมพันธ์ภายนอก ด้วยวิธีคิดเช่นนี้ เสรีภาพจึงกลายเป็นพื้นฐาน (ground) ในกรณีของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) คือการกลายเป็น uncaused causality ซึ่งเป็นความสามารถที่ตะเป็นจุดกำเนิดโดยสมบูรณ์ของเหตุสืบเนื่อง (causal chain) ที่จะตามมา เป็นต้น

อย่างไรก็ตามการคิดว่าเสรีภาพเป็นคุณสมบัติขององค์ประธานที่เป็นปัจเจกทำให้เกิดปัญหาตามมาเมื่อมีการใช้เสรีภาพในพื้นที่สาธารณะที่แบ่งปันร่วมกันโดยองค์ประธานผู้มีเสรีทั้งหลายเพราะพหุสภาวะมักถูกคิดถึงว่าเป็นสิ่งที่จำกัดเสรีภาพ “สิ่งที่ฉันสามารถทำหรือเป็นได้ถูกจำกัดโดยสิ่งอื่นที่อยู่นอกตัวฉัน ถ้าฉันสามารถเป็นทุกอย่างหรืออยู่กับการเป็นอยู่อื่น ๆ (beings) ซึ่งเสรีภาพของเขาละรอยกับเสรีภาพของฉัน ฉันจะมีเสรีภาพอย่างไม่จำกัดหรืออย่างสมบูรณ์” ความคิดเกี่ยวกับเสรีภาพในลักษณะนี้ให้ผลที่ตามมา 2 แบบด้วยกัน 1) ต้องแสดงให้เห็นว่า แต่ละการเป็นอยู่อย่างเสรีโดยสมบูรณ์ไม่ขัดแย้ง (contradiction) กันเมื่อแสดงออกซึ่งเสรีภาพของตน 2) ยอมเข้าสู่ข้อจำกัดร่วม (common constraint) ซึ่งรับรองเสรีภาพของปัจเจกบุคคล

เจ้าหรือป๊อิ่ง และไม่ได้ถูกละทิ้งให้กับอะไรนอกจากการดำรงอยู่ของตนเอง เสรีภาพเป็นสภาวะแท้จริงของการดำรงอยู่ที่ไม่มีการฐานซึ่งทำให้ตนเองประหลาดใจในการดำรงอยู่ เสรีภาพจึงมาจากภายนอก และไม่ใช่คุณสมบัติขององค์ประธานแต่เป็นคุณสมบัติของการดำรงอยู่ตราบเท่าที่มันดำรงอยู่ในการถูกเผยสู่ข้อจำกัด (being exposed unto a limit) และผลสืบเนื่องที่ตามมาคือคุณสมบัติของการดำรงอยู่จึงเป็นคุณสมบัติของ ‘กับ’⁸⁸

เอกพหุสภาวะ

คำว่าสภาวะความเป็นอยู่อย่างเป็นเอกพหุสภาวะในที่นี้ประกอบด้วยคำสามคำซึ่งไม่ได้มีลำดับก่อนหรือหลังอย่างมีนัยสำคัญแต่อย่างใด คำทั้งสามอันได้แก่ สภาวะการดำรงอยู่ (Being) เอกสภาวะ (Singular) และ พหุสภาวะ (Plural) ต่างมีค่าเท่ากันโดยสมบูรณ์ (absolute equivalence) สำหรับนองซี ป๊อิ่งเป็นพหุสภาวะอย่างเป็นเอกภาพและเป็นเอกภาพอย่างเป็นพหุสภาวะโดยที่ไม่ได้เป็นส่วนเสริม (predication) เฉพาะของป๊อิ่ง ในทางกลับกัน เอกพหุสภาวะนั้นสถาปนาสารัตถะของสภาวะการดำรงอยู่ เป็นการสถาปนาที่ปลดเปลื้องหรือทำให้ทุก ๆ สารัตถะสำคัญของสภาวะการดำรงอยู่เคลื่อนออกจากตำแหน่ง นองซีมองว่าหน้าที่เดียวของปรัชญาคือการเผยให้เห็นข้อเสนอมว่า ป๊อิ่งไม่ได้ดำรงอยู่ก่อน (preexist) และไม่มีอะไรดำรงอยู่ก่อน มีเพียงสิ่งที่ดำรงอยู่แล้วดำรงอยู่ แม้อาจจะแย้งได้ว่า มีบางสิ่งดำรงอยู่ (ซึ่งไม่ได้ดำรงอยู่ร่วมมาก่อน) เพราะฉันสามารถคิดถึงความเป็นไปได้ของการดำรงอยู่ แต่นองซีค้านว่าความเป็นไปได้ยังเป็นรองในความสัมพันธ์กับความเป็นจริงเพราะได้มีสิ่งซึ่งดำรงอยู่แล้วจริง ๆ⁸⁹

เอกพหุสภาวะของป๊อิ่งหมายถึงสารัตถะของป๊อิ่งมีเพียงแคในสารัตถะร่วม ในทางกลับกัน สารัตถะร่วมหรือการเป็นอยู่-กับ (การเป็นอยู่-กับ- (คนส่วน)มาก) ได้กำหนดสารัตถะของ the co- หรือ กับ, ร่วม ถ้าป๊อิ่งคือ การเป็นอยู่-กับ ดังนั้น ในการเป็นอยู่-กับ “กับ” คือสิ่งที่สถาปนาป๊อิ่ง โดยที่ กับ ไม่ใช่ส่วนที่เพิ่มเติมเข้ามา และมีการปฏิบัติการในลักษณะเดียวกันกับ ‘อำนาจกลุ่ม’ (collective power) ซึ่งอำนาจนี้ไม่ได้เป็นภายนอกของสมาชิกของกลุ่ม หรือไม่ได้เป็นภายในของสมาชิกแต่ละคนเอง แต่เป็นส่วนหนึ่งของความเป็นกลุ่มนั้น ‘กับ’ จึงเป็นหัวใจของป๊อิ่ง และเราจึงต้องกลับลำดับคำอธิบายทางปรัชญาอย่างจำเป็น⁹⁰

⁸⁸ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 36.

⁸⁹ Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, pp. 28-29.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 30.

สิ่งซึ่งดำรงอยู่ดำรงอยู่ร่วมเพราะมันดำรงอยู่ นัยของการดำรงอยู่คือการแบ่งปันโลกร่วมกัน โลกไม่ใช่สิ่งที่อยู่ภายนอกการดำรงอยู่ และไม่ใช่ส่วนเสริมภายนอกของการดำรงอยู่อื่น ๆ โลกคือการดำรงอยู่ร่วมที่รวมการดำรงอยู่เหล่านี้เข้าไว้ด้วยกัน อย่างไรก็ตาม การคิดเช่นนี้อาจนำไปสู่ข้อสรุปเกี่ยวกับพื้นฐานการดำรงอยู่อย่างเป็นพหุสภาพ ซึ่งอ้างอิงความเป็นไปได้ในการดำรงอยู่ของบางสิ่งบนความสัมพันธ์กับตัวเอง (me) แต่ตนเองชี้แย้งว่าเราสามารถยืนยันทั้งการดำรงอยู่ของตนเองและการเป็นอยู่อื่น ๆ (beings) ได้บนความแตกต่างระหว่างสิ่งต่าง ๆ โดยทั่วไป ในลักษณะที่จับต้องได้ นั่นคือ ความแตกต่างระหว่างร่าง (body) ของฉันกับร่างอื่น ๆ จำนวนมาก สืบเนื่องจากข้อเสนอในการกลับลำดับคำอธิบายทางภววิทยา ของซีเพียงต้องการเสนอ แหล่ง (resource) ซึ่งไม่เคยปรากฏขึ้นมาโดยตลอดประวัติศาสตร์ของปรัชญา และเสนอคำตอบต่อสถานการณ์ข้างต้น นั่นคือ ปรัชญาเริ่มต้น ‘กับ’ และ ‘ใน’ การดำรงอยู่ร่วมของ “ประชาชน” (civil) “เมือง” ไม่ใช่รูปแบบแรกเริ่มของสถาบันทางการเมืองแต่เป็นการเป็นอยู่-กับในขั้นแรก ปรัชญาจึงเป็นทั้งการคิดเกี่ยวกับ การเป็นอยู่-กับ และ การคิด-กับ (thinking-with) อย่างไรก็ตาม ของซีตั้งคำถามต่อไปว่า เหตุใดประวัติศาสตร์ทั้งหมดของปรัชญาจึงรวมเอาการเป็นอยู่-กับไว้ได้บ้าง? และยืนยันไปพร้อม ๆ กันว่าปัญหาของการเป็นอยู่-กับคือ ปัญหาที่สำคัญที่สุดของป๊อิ่ง⁹¹

ในความเป็นเอกพหุสภาพ เอกสภาวะของแต่ละสิ่งไม่สามารถแยกจากการ เป็นอยู่-กับ-(ส่วน) มาก (being-with-many) ได้ และเพราะโดยทั่วไป เอกสภาวะไม่สามารถแยกจากพหุสภาวะได้ มโนทัศน์เกี่ยวกับเอกสภาวะบ่งเป็นนัยถึงการทำให้เป็นเอกสภาวะ (singularization) ดังนั้นจึงรวมถึงความแตกต่างกับเอกสภาวะอื่น ๆ ด้วย (ซึ่งต่างจากมโนทัศน์เกี่ยวกับปัจเจกบุคคล เนื่องจากแนวคิดปัจเจกบุคคลเป็นการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์อย่างที่ปราศจากผู้อื่นและเป็นปัจเจกโดยสมบูรณ์ ทั้งยังต่างจากมโนทัศน์เกี่ยวกับสิ่งเฉพาะ ซึ่งมีสันนิษฐานของการอยู่ร่วมกันโดยที่สิ่งเฉพาะเป็นส่วนหนึ่ง (part) ดังนั้น สิ่งเฉพาะจึงสามารถนำเสนอความแตกต่างของมันจากสิ่งเฉพาะอื่น ๆ ในฐานะความแตกต่างเชิงจำนวน)⁹²

ในภาษาละติน คำว่า singuli เองมีนัยของความเป็นพหุพจน์เพราะความหมายของคำหมายถึง “หนึ่ง” บนความสัมพันธ์กับ “ทีละหนึ่ง” (one by one) เอกสภาวะเป็นแต่ละหนึ่งตั้งแต่แรก และจึงทั้งอยู่-กับและท่ามกลางเอกสภาวะอื่น ๆ เอกสภาวะจึงมีความเป็นพหุสภาพและยังมีคุณสมบัติของการไม่สามารถแบ่งได้ (indivisibility) ซึ่งไม่ใช่การแบ่งแยกไม่ได้ในฐานะที่เป็นสสาร แต่เป็นการแบ่งแยกไม่ได้ “ในแต่ละชั่วขณะ” (in each instant) ภายใน ‘เหตุการณ์’ ของการทำให้ตัวเองเป็นเอกสภาวะ (singularization) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือจำเป็นต้องมี ฉัน คุณ เราและสิ่งอื่น ๆ เพื่อที่แต่ละ

⁹¹ Ibid., pp. 31-32.

⁹² Ibid., p. 32.

เอกสภาวะจะทำให้ตัวเองเป็นเอกสภาวะได้ ฉันทำรงอยู่ในความสัมพันธ์ (relation)/เผยออก (exposition) ต่อคุณ “เหตุการณ์ของฉัน” (event of me) ดำรงอยู่ในความสัมพันธ์/การเผยออกกับเหตุการณ์อื่น ๆ และชุมชนของเราดำรงอยู่ในความสัมพันธ์/การเผยออกกับชุมชนอื่น⁹³ การเป็นเอกสภาวะนี้ไม่ได้ขัดกับสภาวะการดำรงอยู่ซึ่งเป็นพื้นหลังของมัน แต่เอกสภาวะมีอยู่เมื่อมันเป็นสภาวะการดำรงอยู่หรือเป็นจุดเริ่มต้นของตัวเอง⁹⁴ เอกสภาวะคืออะไรก็ตามที่ดำรงอยู่และถูกเผยออก (exposed) ในที่นี้ขอบเขตของเอกสภาวะสำหรับนองซีจึงครอบคลุมกว่าดาซาญ์ของไฮเดกเกอร์ เพราะเอกสภาวะไม่ใช่เพียงมนุษย์หรือสิ่ง แต่รวมถึงทุก ๆ อย่างที่ดำรงอยู่ ไม่ว่าจะเป็น สุนัข แมว ชุมชน เมือง ความคิด ฯลฯ ธรรมชาติของขีดจำกัด (limit) หรือการเผยออกถูกประยุกต์ใช้กับทุกสิ่งและทุก ๆ คน⁹⁵

ส่วนรากศัพท์ของ plurality ในภาษาละตินคือ plus ซึ่งเปรียบเทียบกับ multus ขณะที่ multus หมายถึง มากมาย plus แปลว่า มากกว่า มันคือการเพิ่มขึ้นหรือส่วนเกินของจุดเริ่มต้นในจุดเริ่มต้น หรือคือ *หนึ่งมากกว่าหนึ่ง* โดยที่ไม่ใช่การแบ่งตัวจากตัวเอง แต่หนึ่งเท่ากับมากกว่าหนึ่ง เพราะหนึ่งไม่สามารถนับได้โดยปราศจากการนับมากกว่าหนึ่ง หรือในตัวของนักอะตอมนิยม (atomist) คือ มีอะตอมและคลีนาเมนด้วย โดยที่คลีนาเมนไม่ใช่ส่วนประกอบนอกอะตอมและไม่ใช่ส่วนเสริม แต่เป็น “มากกว่า” ในการเผยออกของอะตอม⁹⁶

ดังที่ได้กล่าวไปแล้ว คำว่าเอกพหูสภาวะไม่มีลำดับก่อน-หลังหรือไม่มีคำใดเป็นฐานรองรับอีกคำหนึ่ง แต่ละคำกำหนดสารัตถะร่วมกันและกัน “การเป็นอยู่-เอกสภาวะ-พหูสภาวะ” (being-singular-plural) ประกอบด้วยการรวมกันและการแบ่งแยกจากกัน มีนัยของการแบ่งปันกันและเป็นอยู่-กับ-ผู้อื่น (being-with-the-others) ไปพร้อม ๆ กัน นองซีเสนอว่า การคิดถึงเอกภาพของภาววิทยาควรคิดในลักษณะนี้ ซึ่งมีทั้งการวางระยะ (distancing) มีระยะวรรคอันเป็นลักษณะของปีอิงเช่นเดียวกันกับที่เป็นลักษณะของเอกสภาวะและพหูสภาวะ ตามนัยที่พวกมันทั้งแตกต่างจากกันและไม่แตกต่างกัน⁹⁷ ผู้วิจัยเองเข้าถึงแนวคิดนี้ของนองซีได้ดีที่สุดผ่านการคิดถึงตัวเองท่ามกลางคนอื่น ๆ รอบตัว เงื่อนไขหนึ่งในการดำรงอยู่ของผู้วิจัยตั้งแต่เกิดมาคือการดำรงอยู่ร่วมกับผู้อื่น การคิดถึงตนเองท่ามกลางผู้อื่นทำให้ผู้วิจัยเห็นว่าไม่มีใครเหมือนกัน ไม่ว่าจะ เป็น รสนิยมความชอบ ความเชื่อในเรื่องต่าง ๆ ทักษะสติ การแสดงออก ฯลฯ อย่างไรก็ตาม มีรายละเอียดบางอย่างที่ผู้วิจัยคิดเหมือนกันกับเพื่อนเอ และมีการแสดงออกเหมือนเพื่อนบี รสนิยมเหมือนกับเพื่อนซี ทว่าในภาพใหญ่ผู้วิจัยเองก็ไม่

⁹³ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 37

⁹⁴ Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, p. 32.

⁹⁵ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 36.

⁹⁶ Ibid., p. 39.

⁹⁷ Ibid., p. 37.

สามารถเข้าใจใครต่อใครได้ทั้งหมดหรือแม้กระทั่งการเข้าใจตัวเองก็ไม่ได้เป็นไปอย่างสมบูรณ์ ระยะเวลาหรือระยะวรรคในที่นี่ ไม่ใช่แค่ในแง่กายภาพที่การดำรงอยู่ของผู้วิจัแยกขาดจากผู้อื่นและผู้อื่นแยกขาดจากผู้วิจัด้วย ‘ร่าง’ (body) ที่ชัดเจน แต่ผู้วิจัคิดว่ายังรวมถึงความแตกต่างภายในที่รวมเอาความเป็นไปได้ที่น่าอัศจรรย์ด้วย และเมื่อผู้วิจัอยู่ร่วมกับผู้อื่น ท่ามกลางผู้อื่น เกิดบทสนทนา มีการแบ่งปันทางความคิด นอกจากเราจะเป็นส่วนหนึ่งที่ก่อร่าง (shaping) ซึ่งกันและกันแล้ว เรายังก่อร่างบางสิ่งบางอย่างขึ้นมาร่วมกันอีกด้วย

ป็องท์ประกอบด้วยการดำรงอยู่ของการดำรงอยู่ทั้งหลายเพียงเท่านั้น การอยู่ร่วมกันจะเป็นตัวนิยามความมีเอกภาพและความมีเอกลักษณ์ของสิ่งที่เป็นเอง มันคือเรื่องของความหลากหลายจากจุดกำเนิดและความสัมพันธ์กัน เช่นตัวอย่างความสัมพันธ์ระหว่างอะตอมกับคลื่นนาม เป็นต้น อย่างไรก็ตาม Co- หรือ ร่วม จากการปรากฏร่วมของป็องท์ (the copresence of Being) ไม่สามารถปรากฏได้ เช่นเดียวกับที่ป็องท์คงอยู่เพราะมันอยู่ในระยะวรรคเท่านั้น การไม่สามารถปรากฏได้ของ co- ไม่ใช่เพราะมันเป็นส่วนที่ถอนตัวออกและลึกลับที่สุดของป็องท์ แต่เป็นเพราะมันไม่ได้อยู่ในตรรกะของการปรากฏ (a logic of presentation) ‘กับ’ เป็นเงื่อนไข (เป็นเงื่อนไขเชิงเอกพหุสภาพ) ของการปรากฏโดยทั่วไป (ซึ่งเข้าใจว่า) คือ การปรากฏร่วม และการปรากฏร่วมไม่ใช่ทั้งการปรากฏที่ถอนตัวไปสู่การไม่ปรากฏและไม่ใช่การปรากฏในตัวเองหรือเพื่อตัวเอง อีกทั้งยังไม่ใช่การปรากฏอย่างสมบูรณ์ต่อตัวเอง ผู้อื่นและโลก อันที่จริงไม่มีตัวแบบการปรากฏใดเลยที่จะเกิดขึ้นได้หากการปรากฏร่วมไม่เกิดขึ้นก่อน ด้วยเหตุนี้จึงไม่มีองค์ประธานเดี่ยว ๆ ที่สามารถกำหนดตัวเองและเชื่อมโยงตัวเองกับตัวเองในฐานะองค์ประธานได้ สำหรับนองซี การปรากฏ-กับ คือการมี ‘กับ’ เป็นตัวแบบพิเศษของการปรากฏ เพื่อที่การปรากฏและการปรากฏของป็องท์จะไม่เกิดขึ้นพร้อมกันในตัวมันเอง เขากล่าวว่า *สถานะการเป็นอยู่-ร่วมกับ-ส่วนมาก (Being-many-together) คือสถานการณ์แรกเริ่มและถึงขั้นเป็นสิ่งที่นิยาม ‘สถานการณ์’ โดยทั่วไปด้วยซ้ำ*⁹⁸

โลกในฐานะผลรวมของนัยยะ (Sense of the world): ความสัมพันธ์ระหว่างนัยยะกับโลก

นอกจากการเปิดออกของการเป็นอยู่ (being) แล้ว พื้นที่ที่รองรับการอยู่ร่วมกันในมโนทัศน์ของนองซี ก็มีลักษณะที่เปิดออกเช่นเดียวกัน นองซีได้หยิบยืมแนวคิดเรื่อง “การสร้างจากความไม่มีอะไร” (Creation ex Nihilo/Creation out of Nothing) มาใช้อธิบายว่าระบบสามารถเปิดออกได้อย่างไร โดยใจความเดิม การสร้างจากความไม่มีอะไรอ้างอิงกลับไปสู่การสร้างโลกของพระเจ้า แต่นัยยะที่นองซีหยิบยืมมาใช้คือการไม่มีฐานคติใดๆ ไม่มีสิ่งก่อนหน้า ไม่มีผู้สร้างที่ทรงพลัง ไม่มีพระเจ้า

⁹⁸ Ibid., pp. 40-41.

ปราศจากเหตุผลที่ถูกกำหนดล่วงหน้า การเปิดนั้นอาจไม่ได้นำไปสู่อะไรเลย เป็นการเปิดออกสู่สิ่ง “ภายนอก” โดยที่ไม่ได้จำเป็นต้องเป็นโลกอื่น และภายนอกนี้ก็ไม่ต้องเป็นอะไรเลย (it is nothing that is) แต่สามารถเป็นประโยชน์ต่อการดำรงอยู่ได้ การสร้างจากความไม่มีอะไร” หมายถึงการนำมาสู่ความเป็นโลก โดยที่โลก ไม่ได้เกิดขึ้นมาจากอะไร และ ไม่ได้ไปสู่อะไร⁹⁹ ทว่า “เดิบโต” ไปสู่บางสิ่งบางอย่าง และ “ความไม่มีอะไร” (ex nihilo) ในที่นี้ก็แตกต่างจากวิธีคิดแบบสัจนิยม เพราะหลักการของสัจนิยมมาจากความไม่มีอะไร แต่ความไม่มีอะไรตามนัยยะของนงซีเป็นนัยถึง “การไม่ปรากฏของหลักการ” ซึ่งเป็นการยกเลิกหลักการทั้งปวงรวมถึงหลักการที่มาจากความไม่มีอะไรด้วย¹⁰⁰ ด้วยเหตุนี้ โลกจึงอ้างอิงกลับไปได้แค่ตัวเอง และความหมายก็มาจากโลกเอง โลกไม่ได้มีแม่แบบหรือถูกลดทอนไปสู่การเป็นภาพแทนของโลกอื่นแต่อย่างใด

นัยยะ

เมื่อเอกสภาวะมีมากกว่าหนึ่งเสมอ คำถามที่ตามมาคือ แล้วอะไรเป็นสิ่งที่อยู่ ‘ระหว่าง’ เอกสภาวะเหล่านี้ คำตอบคือ ไม่มี-อะไร (no-thing) ‘กับ’ หรือ ‘ระหว่าง’ ไม่ใช่สิ่งที่อยู่เคียงข้างเอกสภาวะทั้งสอง ในขณะเดียวกัน ‘กับ’ หรือ ‘ระหว่าง’ ก็ไม่ได้เป็นเพียงพื้นที่ว่างเปล่า สิ่งแวดล้อมหรือภาชนะที่บรรจุสิ่งต่างๆ เอาไว้ การดำรงอยู่ ‘กับ’ คือการปะติดปะต่อ (articulation) ของเอกสภาวะทั้งหลาย โดยที่การปะติดปะต่อนี้หมายถึง “สิ่งที่เกิดขึ้นเมื่อขึ้นส่วนต่างๆ สัมผัสกันโดยปราศจากการผสมรวม ในที่ซึ่งพวกเขาสิ้นไกล หมุนรอบและสะดุดลึ้มใส่กัน

การไม่มีอะไรอยู่ระหว่างเอกสภาวะบ่งเป็นนัยถึงการถอนตัวออกของบีอิง และเผยให้เห็นการดำรงอยู่ที่ถูกแบ่งปัน การแบ่งปันชี้ให้เห็นองค์ประกอบที่เรายึดถือร่วมกันและเป็นสิ่งที่ถูกตัดแบ่ง (partitioned) เฉกเช่นการแบ่งพายที่เราทุกคนได้พายคนละชิ้น แต่การแจกจ่ายนี้ต้องอาศัยการที่พายถูกตัดแบ่งก่อนเป็นอันดับแรก นงซีชี้ให้เห็นมิติสองประการของการแบ่งปันนั่นคือ การมีส่วนร่วมและการแบ่งแยกออกจากกันโดยปราศจากการคิดว่าสิ่งที่ถูกตัดแบ่งเหล่านี้มีแก่นสาร (substance) อื่นใด เนื่องจากพายแต่ละชิ้นไม่ได้ดำรงอยู่ก่อนการถูกตัด ดังนั้นการดำรงอยู่ซึ่งเป็นการแบ่ง (สรร) ปัน (ส่วน) (sharing out) จึงชี้ให้เห็น “การเชื่อมโยง” (rapport) ที่มีอยู่ระหว่างเอกสภาวะทั้งหลาย นงซีอธิบายว่า “การเชื่อมโยง” คือ “การเกิดขึ้นของความแตกต่าง (the happening of a distinction)

⁹⁹ “...emerging from nothing and going to nothing” Francois Raffoul, “The Creation of the World,” in *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking* (New York: SUNY Press, 2012), p.23. และ “This creation of the world means, ..., “immediately, without delay, reopening each possible struggle for a world, that is, for what must from the contrary” of globality.” *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 14.

การติดต่อของสิ่งที่แยกจากกัน (a contact separation) โดยที่ความแตกต่างปรากฏขึ้นเป็นตัวของมันเอง และเกิดขึ้นได้บนความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นที่แตกต่างออกไปเท่านั้น”¹⁰¹ “การเชื่อมโยง” เกิดขึ้นระหว่างเอกสภาวะโดยที่ไม่ได้เชื่อมสองสิ่งเข้าด้วยกัน แต่เป็นการเปิดพื้นที่ระหว่างกัน (it opens the between as such) พื้นที่ระหว่างของสองสิ่งเกิดขึ้นได้จากสิ่งทั้งสอง แต่พื้นที่ระหว่างกันนี้กลับเป็นสิ่งที่น้องซีมองว่าเป็นความว่างเปล่า (the emptiness) หรือ กาละ (the time) เทชะ (the space) ความหมาย (the sense) ที่ก่อให้เกิดการเชื่อมโยงโดยปราศจากการผสมรวม และไม่ได้นำไปสู่จุดหมายใด

สภาวะที่เกิดขึ้นนี้คือสิ่งที่น้องซีเรียกว่าความหมาย (meaning) หรือนัยยะ (sense) น้องซีใช้คำว่า “นัยยะ” (sense/sens¹⁰²) โดยมุ่งหมายถึงการเปิดความเป็นไปได้ในการสร้างความหมาย (significance) มากกว่าจะสื่อถึงความหมายที่ได้รับมาหรือความหมายที่สมบูรณ์ นัยยะเป็นสิ่งที่ต้องถูกประดิษฐ์ขึ้นจาก ‘ความไม่มีอะไร’ (ex nihilo) เพราะฉะนั้นัยยะของโลกไม่ได้เกิดขึ้นจากสิ่งภายนอกแต่นัยยะของโลกเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นจากตัวของโลกเอง โลกไม่ได้มีฐานคิดล่วงหน้าของตัวเอง ทว่าดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นส่วนขยายของตัวมันเองอย่างปราศจากฐานรากใด ๆ “นัยยะของโลกเปิดออก ณ ใจกลางของโลก ในท่ามกลางระหว่างเรา ในฐานะการแบ่ง (สรร) ปัน (ส่วน) ร่วมกัน ...นัยยะนี้ไม่ใช่ข้อสรุปในการดำรงอยู่ของเราและไม่ได้รวมเราไว้ภายใต้ความหมาย แต่เพียงเปิดเราสู่ตัวเราเองหรือเรียกได้ว่าเป็นการเปิดออกสู่กัน”¹⁰³

เงื่อนไขพื้นฐานทางภววิทยาของเราจะเปิดออกได้ก็ด้วย “การสื่อสาร” (communication) ซึ่งกัน การสื่อสารในที่นี้ไม่ใช่เครื่องมือในการถ่ายโอนข้อมูลจากผู้ส่งสารไปสู่ผู้รับสาร แต่เป็นความเปิดออกและความต่างกันที่ทำให้การส่งผ่านเป็นไปได้ ทั้งหมดนี้คือสิ่งที่น้องซีเรียกว่า นัยยะ เมื่อเปลี่ยนการให้ความหมายของสิ่งต่าง ๆ เช่นนี้ จะเห็นวาระบบปิดหรือการปิดตัวของอภิปรชญาณั้น สามารถเปิดออกได้ด้วยการที่เราเป็นพหุเอกสภาวะ (Being-singular-plural) นั่นเอง ส่วนโลกก็เป็นสถานที่ของการเริ่มต้นหรือความเป็นไปได้ที่จะมีการเริ่มต้นใด ๆ “โลกเป็นพื้นที่สำหรับทุกคน” รวมถึงมิติของการอยู่อาศัยและการดำรงอยู่ร่วมกัน การสร้างได้หรือสร้างการอ้างอิงกลับไปสู่ผู้สร้าง มโนทัศน์เรื่องการสร้างจึงเป็นส่วนหนึ่งที่จะช่วยในการก่อสร้างศาสนาคริสต์ เพราะแนวคิดนี้ได้แสดงให้เห็นว่า อันที่จริงแล้ว ผู้สร้างไม่อาจแยกขาดออกจากการสร้างได้เลย

¹⁰¹ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, pp. 38-39.

¹⁰² ภาษาฝรั่งเศสโบราณ ซึ่งแปลความได้ว่าหมายถึง ผัสสะ เหตุผล และทิศทาง (sense, reason, direction), Francois Raffoul, “The Creation of the World,” in *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking*, p. 17.

¹⁰³ Jean-luc Nancy, *The Truth of Democracy*, p. 18.

การสร้างจากไม่มีอะไรและโลก

เดิมทีศาสนาแบบพหุเทวนิยมในโลกยุคโบราณจะมีพระเจ้าหลากหลายพระองค์ที่มีเรื่องราวต้นกำเนิดต่างกันและทำหน้าที่ต่างกันออกไป เช่น ซุส (Zeus) ผู้เป็นผู้ปกครองเทพเจ้าทั้งหมดและเป็นเทพเจ้าแห่งท้องฟ้าและฝน หรือ เทพโพธิ์น่า เทพแห่งปัญญา งานหัตถกรรมและสงคราม เป็นต้น เทพเจ้าแต่ละองค์ปรากฏชัดและมีอำนาจปฏิบัติ (active power) ตลอดเวลา ทั้งยังมีความสัมพันธ์กับมนุษย์หรืออันตะในเชิงอำนาจในหลากหลายรูปแบบ ต่อเมื่อศาสนาแบบเอกเทวนิยมถือกำเนิดขึ้นทำให้โลกถูกแบ่งออกเป็นสองส่วน ได้แก่ ส่วนที่อยู่เหนือขึ้นไป (beyond) กับ ข้างล่างนี้ (here-below) เมื่อมีพระเจ้าเพียงองค์เดียวและพระเจ้าองค์นั้นไม่ปรากฏอีกต่อไป มนุษย์เกิดประสบการณ์ใหม่กับพระเจ้า นั่นคือ การเรียกหาความหมาย (enter into signification) อันเกิดจากการที่มนุษย์เกิดคำถามว่าอะไรคือหลักการที่ปกครองโลก ทำไมโลกจึงมีอยู่? และ โลกมุ่งไปในทิศทางทางใด? ในขณะเดียวกัน พระเจ้าผู้เป็นหนึ่งเดียวและแตกต่างก็เป็นทั้งหลักการแรกและหลักการสุดท้ายที่มากำกับโลกหรือผลรวมของสิ่งที่ดำรงอยู่

ในการคิดถึง ‘โลก’ เราอาจมีข้อสมมติต่อองค์ประธานซึ่งมีตำแหน่งแห่งที่อยู่ภายนอกโลก อันเป็นตำแหน่งที่ได้เปรียบซึ่งสามารถจะเห็นโลกและภาพรวมของโลกได้ ทว่าตัวประธานนั้นไม่ได้อยู่ ‘ในโลก’ (ตามนัยยะของ being-in-the-world) และการมีตำแหน่งแห่งที่อยู่นอกโลกก็ทำให้ผู้รู้นั้นมีสถานภาพทางเทววิทยา (theological status) ไม่ว่าจะเกี่ยวข้องกับศาสนาหรือไม่ก็ตาม องค์ประธานดังกล่าว (ไม่ว่าจะโดยนัยหรืออย่างชัดเจน) ก็คือพระเจ้าของโลกซึ่งเป็นผู้สร้างและจัดระเบียบโลกนั่นเอง¹⁰⁴ กระนั้นก็ดี นองซีมองว่าโลกเป็นการปรากฏภายในโดยสัมบูรณ์ (Absolute Immanence) ซึ่งตรงข้ามกับแนวคิดเกี่ยวกับอูตรภาวะโดยสิ้นเชิง และการคิดถึงพระเจ้าในเชิงภว-เทววิทยาเพื่อตอบคำถามเกี่ยวกับโลกในท้ายที่สุดไม่ได้นำไปสู่อะไรเลยนอกจากคำอธิบายเกี่ยวกับโลกเอง

สำหรับนองซี มโนทัศน์เกี่ยวกับการสร้างโลกในฉบับแม่บทนำไปสู่ “ความตายของพระเจ้า” พระเจ้าซึ่งถูกเข้าใจในฐานะที่ เป็นผู้สร้าง (author) ปฐมเหตุ (first cause) และการเป็นอยู่สูงสุด (supreme being) ลักษณะเด่นของมโนทัศน์เกี่ยวกับการสร้างนั้นไม่ใช่การวางบทบาทของผู้สร้างแต่ตรงกันข้ามกลับเป็นการแยกผู้สร้างออกจากการสร้าง ในเทพปกรณัมเกี่ยวกับกำเนิดจักรวาล พระเจ้าหรือผู้สร้างโลก สร้างโลกขึ้นมาจากสถานการณ์ที่มีอยู่แล้ว (ไม่ว่าสถานการณ์นั้นจะเป็นอะไรก็ตาม) ทั้งนี้ สิ่งที่ควรสนใจในการสร้างคือ “สิ่งที่ดำรงอยู่ก่อน” (being-already-there) ของการมีอยู่แล้ว (already-there) การสร้างจาก “ความไม่มีอะไร” ไม่ได้บ่งชี้ว่าผู้สร้างเป็นผู้ทำให้เกิด “การเริ่มจาก

¹⁰⁴ Ibid., pp. 20–21.

ความไม่มีอะไร” ดังที่นิยมอธิบายกันอย่างรุ่มรวยและซับซ้อนตามประเพณี แต่ตรงกันข้ามกลับบ่งชี้สองกรณี ได้แก่ 1) ชี้ให้เห็นว่า ไม่มีผู้สร้าง (ตัวผู้สร้างคือ nihil) กับ 2) ชี้ให้เห็นว่า การไม่มี (nihil) นั้นไม่ใช่บางสิ่งที่จะทำให้เกิดสิ่งสร้างตามมา แต่เป็นจุดเริ่มต้นแรกและเป็นปลายทางของบางอย่างโดยทั่ว ๆ ไป และของทุกสิ่ง นอกจากการ “ไม่มี” จะไม่ใช่สิ่งที่มีมาก่อนแล้ว ยังไม่มีอะไร (nothing) ที่ดำรงอยู่ก่อนการสร้างด้วย ฉะนั้นสิ่งที่คงเหลืออยู่จึงมีเพียง ‘ex’ (จาก Latin; from, out of) ซึ่งสะท้อนนัยของการมาถึงหรือการปรากฏขึ้นจากความไม่มีอะไร “ถ้าการสร้างเป็นความไม่มีอะไร (และต้องเป็น (ความไม่มีอะไร-ผู้วิจัย) เพราะการสร้างไม่ใช่ผลผลิตจากสิ่งที่ถูกให้มา) นั้นไม่ได้หมายความว่าผู้สร้างเริ่มจากความไม่มีอะไร แต่ผู้สร้างเองคือความไม่มีและความไม่มีนี้ไม่ได้มาก่อนการสร้าง ดังนั้นสิ่งที่หลงเหลืออยู่จึงมีเพียง ex เท่านั้น” Ex ที่คงเหลืออยู่ มีลักษณะที่แบ่งสรรได้ ต้นกำเนิดไม่ใช่พระผู้เป็นเจ้าของที่ดำรงอยู่ก่อน แต่เป็นแนวโน้มของการปรากฏ และการสร้างก็ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากการเปิดออกของบ็องในฐานะเอกสภาวะ¹⁰⁵

ความไม่มีอะไรในที่นี้จึงเป็นแนวโน้ม (dis-position ยังมีความหมายถึงตำแหน่งที่แยกจากกันด้วย) ของการปรากฏ จุดเริ่มต้นคือการเว้นระยะห่าง (distancing) ซึ่งทำให้เกิด 1) กาละ - เทศะ (space and time) และ 2) พื้นที่ของสายใยของโลก (the intimacy of the world) ซึ่งคือการอยู่ท่ามกลางสัตว์ (among-being, l'entre - étant) ของสัตว์ทั้งหลายนั่นเอง การอยู่ท่ามกลางบ็องโดยตัวเองไม่มีอะไรมากกว่าการดำรงอยู่ ไม่มีความคงเส้นคงวา ความเคลื่อนไหว หรือรูปพรรณสัณฐานอะไรมากกว่าการอยู่ร่วมกัน บ็อง หรือ ‘ท่ามกลาง’ แบ่งปันเอกสภาวะของการปรากฏทั้งหมด การสร้างเกิดขึ้นในทุกที่และตลอดเวลา อย่งไรก็ดี การสร้างถือเป็นเหตุการณ์ที่พิเศษซึ่งเกิดขึ้นอย่างเป็นเอกสภาวะ หมายความว่าบ็องนั้นมีความแตกต่างกันไปอย่างเป็นเอกสภาวะในทุกการปรากฏ

นองซีแย็งวิธีคิดที่มองว่า พลังอำนาจในการสร้างของพระเจ้าทำให้สิ่งสร้างกลายเป็นเพียงผลที่เกิดขึ้นจากอำนาจนั้น ในขณะที่ความรักและความรุ่งโรจน์ของพระเจ้าถูกฝากไว้ในสิ่งสร้างด้วย และสิ่งสร้างนั้นก็เป็ “ความสว่าง” ของการมาปรากฏของพระเจ้า¹⁰⁶ นองซีแย็งมองว่าเราจำเป็นต้องเข้าใจแนวคิดเรื่อง “ภาพ (image) และ/หรือ ร่องรอย (trace) ของพระเจ้า” ว่าไม่ใช่การเลียนแบบที่ด้อยกว่า แต่เป็นอีกตรรกะที่ซึ่ง “พระเจ้า” เป็นการปรากฏอย่างเป็นเอกภาพของภาพหรือร่องรอย หรือเป็นเพียงแนวโน้มของการปรากฏ (the disposition of its exposition) ซึ่งทำให้ผลที่ตามมาคือการไม่มีพระเจ้า ตำแหน่งที่แยกจากกัน (dis-location, dis-position) ของโลก (หรือคือสิ่งที่สปิโนซา

¹⁰⁵ Ibid., p. 20.

¹⁰⁶ ความสว่างในที่นี้แปลจากคำว่า brilliance ซึ่งถอดความมาจากภาษาฝรั่งเศสคือ éclat โดยที่ความหมายของคำเองสามารถแปลได้หลากหลายและมักรวมกับคำวิเศษณ์อื่น ๆ แต่ประเด็นสำคัญคือ “ความสว่าง” นี้มีลักษณะที่เกิดขึ้นอย่าง ฉับพลัน และ เรืองรอง (sudden and radiant)

เรียกว่า the divine extension) เป็นการเปิดออกและความเป็นไปได้ซึ่งมาจากที่อื่นและไปไกลออกไป ไกลออกไปอย่างเป็นอนันต์ มากกว่าพระเจ้าองค์ใด

ศาสนาคริสต์หรือสร้างตนเองโดยผ่านการที่พระเจ้าไม่ปรากฏในโลก เมื่อพระเจ้าสร้างโลก พระเจ้ามีสถานะเป็นประธาน (subject) ของโลก แต่ในการกลายมาเป็นโลกนั้น โลกได้สูญเสียสถานะของกรรม (object) เพื่อที่จะกลายมาเป็นประธาน (ซึ่งพระเจ้าได้ครอบครองสถานะนี้มาก่อน ในฐานะของสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างอิสระ) การที่พระเจ้าไม่ปรากฏเพื่อให้โลกปรากฏขึ้นในฐานะประธานของตัวเอง ก็เรียกได้ว่าเป็นการหรือสร้างตนเองของพระเจ้าในการสร้างโลกของพระองค์ การคิดถึงพระเจ้าในเชิงภววิทยา (onto-theology) ดังข้างต้นเพื่อตอบคำถามเกี่ยวกับโลก ในท้ายที่สุดก็ไม่ได้นำไปสู่อะไรเลยนอกจากคำอธิบายเกี่ยวกับโลกเอง เพราะฉะนั้น จึงไม่มีอะไรอื่นนอกจากโลกในฐานะที่เป็นประธานของตัวเอง ในทางกลับกัน การคิดเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่า มนุษย์เป็นศูนย์กลางของการสร้าง (anthropocentric) เพราะแม้ว่าสิ่งที่ปรากฏขึ้นจะอยู่ในภาพรวมของบิ๊อิง แต่ในขณะที่เดียวกันก็มีส่วนที่ล้นเกิน (excess) ออกมาซึ่งทำให้ไม่สามารถจะรวมยอดได้ด้วย การดำรงอยู่ทั้งเปิดออกและถูกเปิดออกสู่มวลมนุษยชาติเอง ในที่นี้ นองซีกำลังแสดงให้เห็นถึงเอกพหุสภาวะของบิ๊อิง ภายใต้เงื่อนไขที่การเปิดออกของมนุษยชาตินั้นไม่ได้เป็นทั้งจุดสิ้นสุดและฐานรากของโลก โลกไม่ใช่สิ่งแวดล้อมหรือภาพแทน ทว่าเป็นการเปิดออกของมนุษยชาติ

เมื่อพิจารณาต่อไป เราจะเห็นว่าวิธีคิดของอเทวนิยม (Atheism) ก็วางอยู่บนตรรกะเดียวกันกับคริสต์ศาสนา ทว่าการเป็นขั้วตรงข้ามระหว่างเทวนิยมกับอเทวนิยมได้ปกปิดความสัมพันธ์ระหว่างทั้งสองแนวคิดไป ทั้งที่จริง อเทวนิยมก็คือนิเสธของเทวนิยม โดยที่การปฏิเสธนี้ยังคงไว้ซึ่งสาระบางประการของสิ่งที่มันปฏิเสธ และในทางกลับกัน การที่แนวคิดอเทวนิยมอิงอยู่กับแนวคิดเทวนิยมอย่างลึกซึ้งก็เรียกร้องให้นองซีต้องแสดงให้เห็นว่าจริง ๆ แล้วอเทวนิยมเป็นอเทวนิยมอย่างไร¹⁰⁷

เทวนิยมแบบหนึ่งเชื่อว่าทั้งจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดล้วนแต่ดำรงอยู่ภายในโลก มโนทัศน์แบบนี้ นำไปสู่การสร้างหลักการอันเป็นอุดรภาวะขึ้นมาใหม่ เช่น มนุษยนิยม (Humanism) เป็นต้น ส่วนอีกแบบหนึ่งนั้นเชื่อว่าไม่มีจุดเริ่มต้น เหตุให้เกิด หรือจุดสิ้นสุดใดๆ อาทิเช่น ปฏิฐานนิยมเชิงวิทยาศาสตร์ (scientific positivism) ซึ่งผลที่ตามมาก็คือวิธีคิดที่เป็นสุญนิยม (nihilism) เพราะไม่มีหลักการใดมากำกับซึ่งจะช่วยขับเคลื่อนประวัติศาสตร์ไปสู่ปลายทางที่วางเอาไว้ ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดแบบเทวนิยมหรืออเทวนิยมประเภทใดก็ล้วนแต่นำไปสู่ “การปิดตัวของอภิปรัชญา” (the closure of metaphysics) ซึ่งหมายถึงระบบปิดที่ไม่มีสิ่งอื่นใดนอกเหนือไปจากระบบนั้น นอกจากคู่ตรงข้าม (binary opposition) ระหว่าง “ส่วนที่อยู่เหนือขึ้นไปและข้างล่างนี้” อนึ่งนองซีไม่ได้พยายามจะกู้คืนรากความคิดดั้งเดิมโดยการเอาชนะคริสต์ศาสนาหรือกลับไปพิจารณารากฐานทางอภิปรัชญา เขา

¹⁰⁷ Jean-luc Nancy, *Being Singular Plural*, p. 17.

เพียงพิจารณาภายในกรอบของศาสนาคริสต์เอง ซึ่งการรื้อสร้างสำหรับนอกรีตในที่นี้จึงหมายถึงการที่โครงสร้างเปิดตัวเองออกอย่างจำเป็น หรือคือการที่ไม่มีศูนย์กลางใด ๆ ซึ่งเท่ากับว่าโครงสร้างนั้นไม่ได้จำกัด และจึงไม่สามารถกลับไปสู่จุดเริ่มต้นเดียว (single origin)

“การคิดถึงภายนอกหรือความเป็นอื่นนี้ เราต้องคิดในเชิงอเทวนิยมอย่างเข้มงวดโดยไม่เพียงแต่ปฏิเสธเทวนิยมอย่างเรียบง่าย”

การกล่าวว่าคิดแบบอเทวนิยมในที่นี้ หมายถึงการไม่คิดถึงหลักการที่ไม่ปรากฏ ไม่ต้องพยายามรักษาหรือช่วยโลกจากการไร้ราก (การถามหาความหมายหรือรากฐานบางอย่าง บอกเป็นนัยว่าโลกต้องถูกรักษาไว้ด้วยบางสิ่งที่อยู่ภายนอกหรือนอกเหนือไปจากโลก) ในขณะเดียวกัน การไม่ปฏิเสธเทวนิยมนั้นหมายถึงลักษณะการเปิดออกหรือแตกออกของข้างล่างนี้ (โดยไม่พึ่งหลักการอุตรภาวะ) เป็นการเปิดออกของเหตุผลไปสู่บางสิ่งบางอย่างที่สามารถเอาชนะเหนืออำนาจของเหตุผลเองได้ การดำรงอยู่คือการสร้าง เป็นทั้งจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดที่เราเป็น และเป็นสิ่งที่จำเป็นที่สุดในการคิดเพื่อทำความเข้าใจตัวเราเองและตำแหน่งแห่งที่ของตัวเองบนโลก

*

สำหรับนอกรีตคือการเกิดขึ้นอย่างไม่เป็นเอกภาพของการเผยออก (exposition) หรือของเหตุการณ์เกี่ยวกับนัยยะทั้งหมด โดยก่อรูปขึ้นจากความจำกัดหรือเส้นขอบ (edges) ระหว่างเอกสภาวะทั้งหลาย โลกจึงไม่ใช่ทั้งการปรากฏภายในอันบริสุทธิ์เนื่องจากเส้นขอบเป็นภายนอกที่เปิดออก ณ ใจกลางของโลกท่ามกลางเอกสภาวะ และไม่ใช่อุตรภาวะเนื่องจากไม่ได้อ้างอิงหรือเปิดออกสู่โลกอื่น ดังได้เห็นแล้วข้างต้น การสิ้นสุดของตำแหน่งเชิงอุตรระโดยอิงกับโลก คือสิ่งที่นอกรีตเรียกว่า “การกลายเป็นโลก” (the becoming-worldly) ของโลก ซึ่งมีผลสืบเนื่องสองประการด้วยกันจากการสิ้นสุดของตำแหน่งเชิงอุตรระ¹⁰⁸

1) โลกไม่ใช่บางสิ่งที่เราทำให้ปรากฏต่อตัวเองเพราะหากเป็นเช่นนั้นย่อมหมายความว่าเราสามารถมีตำแหน่งนอกโลกและสามารถสำรวจโลกได้ในพริบตาเดียว การเข้าถึงโลกไม่ได้กระทำผ่านวิสัยทัศน์หรือการปรากฏ แต่กระทำผ่านการเป็นผู้อาศัย การสร้างนัยยะขึ้นมา

2) โลกไม่สามารถมีความหมายได้ เพราะไม่มีตัวอย่างอะไรให้อ้างอิงเพื่อจะพบความหมายของตัวเอง ดังนั้น โลกไม่ได้มีนัยยะ แต่เป็นนัยยะ

เนื่องจากโลกเป็น สถานที่-ร่วม (com-position – ในที่นี้ผู้วิจัยถอดความจากรากศัพท์ภาษาละตินของ com และ position) และทำขึ้นจากเส้นขอบต่าง ๆ ที่เปิดออกในโลก เราจึงพูดถึงโลกที่เป็นเอกสภาวะได้ในรูปแบบที่เฉพาะมากเท่านั้น โลกไม่ใช่ผลรวมของสิ่งที่มีอยู่หรือเส้นขอบฟ้าที่ครอบคลุม และไม่ใช่ว่าขณะบรรจุนาตยักษณ์ที่น่าทุกอย่างมาอยู่รวมกัน “สิ่งที่ดำรงอยู่ไม่ใช่ทุกสิ่งทุก

¹⁰⁸ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 43.

อย่าง (หรือไม่ใช่ทั้งหมด) ไม่ได้นิยามทั้งความขาดและความสมบูรณ์ เนื่องด้วยไม่เคยมี *ทั้งหมด* ใดๆก็ตามก่อนการมีอยู่ของ *ไม่-ทั้ง-หมด* (not-the-whole)” ประโยคข้างต้นหมายความว่า ทั้งหมดที่ดำรงอยู่ (เนื่องจากมีสิ่งที่ดำรงอยู่ทั้งหมดจริง ๆ) ไม่ได้รวบยอด (totalize) ตัวเอง ดังนั้นถ้าเรากล่าวว่า “โลกดำรงอยู่โดยตัวเอง สร้างตัวเอง และเผยตัวออกในตัวเอง เชื่อมสัมพันธ์กับตัวเอง” เราต้องไม่เข้าใจไปว่าโลกคือองค์รวมที่เป็นเอกภาพ แต่ได้ยินคำว่า “ตัวเอง” บนตรรกะของความเป็นตัวบุคคล (selfhood) ที่เป็นเค้าโครงให้เสมอและถูกกำหนดโดยเอกพหุสภาพ¹⁰⁹

เอกพหุสภาพสะท้อนความหมายที่มากกว่าข้อเท็จจริงว่ามีหลายสิ่งดำรงอยู่ เอกพหุสภาพเหล่านี้เกี่ยวข้องกับกระบวนการทำซ้ำ (double movement) ของการพั่วพั้นและการคลี่คลาย และในกระบวนการนี้เองพวกเขาพบกับอัตลักษณ์ของตนเอง บนตรรกะนี้ “โลกหนึ่งเดียว” จึงเป็นความหลากหลายของเอกสภาวะต่าง ๆ ของโลก (world-singularities) แต่ละโลกคือความหลากหลายของเอกสภาวะต่าง ๆ ที่เปิดออกสู่กันและสู่ผู้อื่น ไม่มีผลรวมของเอกสภาวะที่ครอบคลุมหรือเป็นที่สุด มีเพียงพหุสภาวะของ การดำรงอยู่-สู่ (being-toward, être-à) เท่านั้น เอกภาพของโลกไม่ใช่ความเป็นหนึ่งเดียวแต่คือความหลากหลาย ความไม่เหมือนกัน (ความไม่สอดคล้องกัน หรือ disparity) และชั่วตรงข้าม ในทางกลับกัน ความหลากหลายของโลกก็คือความหลากหลายของโลกต่าง ๆ เอกภาพที่มีร่วมกันคือการแบ่ง (สรร) ปัน (ส่วน) (sharing out, partage) และการเปิดออกร่วมกันในโลกนี้ของโลกต่าง ๆ ทั้งหมด¹¹⁰

นอกจากการขาดซึ่งเอกภาพแล้ว โลกยังมี ‘ท่าที’ (stance) หรือแนวโน้ม กล่าวคือ โลกรวมเอาความหลากหลายของการเผยออกโดยปราศจากตัวโลกเองซึ่งวางอยู่บนฐานใด ๆ ในทำนองคล้ายคลึงกัน เราอาศัยอยู่ในโลกและการอาศัยอยู่เป็นแนวโน้ม (ethos: disposition) อย่างหนึ่ง “เป็นศิลปะของการยังอยู่ (a stand in) โดยทั่ว ๆ ไปซึ่งปราศจากการรองรับหรือรากฐานที่แข็งแรงใด ๆ สำหรับแนวโน้มอะไรก็ตาม” โลกเองจึงเป็นองค์ประกอบหนึ่งของแนวโน้มทั้งหมด¹¹¹ โดยนัยนี้ โลกคือนัยยะ (หรือความหมาย) และไม่มี ความหมายอะไรที่อยู่นอกโลก อยุ่ไรก็ดี สำหรับไฮเดกเกอร์ โลกคือที่แห่งการดำรงอยู่เชิงข้อเท็จจริงของดาซาฮ์น ดังนั้นจึงไม่มีนัยยะหรือความหมายอะไรถ้าดาซาฮ์นไม่ได้ดำรงอยู่ แต่สำหรับนองซี โลกเป็นนัยยะ โดยที่การสร้างนัยยะ (make sense) และโลกไม่ได้จำกัดอยู่ที่ดาซาฮ์น แต่เป็นการแบ่งปันของเอกสภาวะทั้งหลายที่ถูกเปิดออกสู่กัน โลกซึ่งสร้างนัยยะหมายถึงการแตกออกของนัยยะเกิดขึ้นในระยะวรรคและการปะติดปะต่อของเอกสภาวะทั้งหลาย โลกไม่ได้สร้างนัยยะเฉพาะสำหรับเราหรือผ่านเรา กระนั้น นองซียังมองว่ามนุษย์มีความสัมพันธ์พิเศษ

¹⁰⁹ Ibid., p. 44.

¹¹⁰ Ibid., p. 44.

¹¹¹ Ibid., p. 45.

กับการเปิดออกและโลก มนุษย์ไม่ใช่ผู้ (ประกอบ) สร้างโลก และถ้ามนุษย์เป็นผู้ดูแลหรือควบคุมก็ไม่ใช่ความหมายที่มนุษย์มีความสำคัญสูงสุด แต่อยู่ในความหมายที่มนุษย์เป็นผู้ตีความโลกและอธิบายการเผยออก มนุษย์คือ “ผู้ซึ่งเปิดเผยการแบ่งปันและการหมุนเวียน” มนุษยชาติคือผู้เผย (exposer) โลกแต่ไม่ใช่ทั้งปลายทางและฐานราก โลกคือสิ่งซึ่งถูกเผยโดยและต่อมนุษยชาติแต่ไม่ใช่ทั้งสิ่งแวดล้อมและภาพแทนของมนุษย์ ลักษณะที่เปิดออกของมนุษย์ยังมีความหมายว่า มนุษย์ยังมีศักยภาพในการปกปิดสิ่งที่ถูกเผยออกมาด้วยเช่นกัน ถ้าการดำรงอยู่ของมนุษย์ยอมรับการแสดงความหมายในเชิงปฏิบัติ/เชิงรุก (active connotation) ของการตัดสินใจที่จะดำรงอยู่ ก็เป็นเพราะว่าสำหรับผู้ที่ยังดำรงอยู่เป็นไปได้ที่จะรักษาระยะห่างอันจะอนุญาตให้ความสัมพันธ์กับตัวเองเปิดออก เป็นการตัดสินใจที่จะไม่ปิดช่องว่างซึ่งจะทำให้สิ่ง (entity) ปิดลงในตัวเอง และการตัดสินใจนี้ไม่ควรถูกเข้าใจในฐานะการตัดสินใจขององค์อภิปัตย์ ฉันไม่ได้ตัดสินใจจากตัวเองในการดำรงอยู่ ฉันไม่ได้ให้การดำรงอยู่แก่ตัวเอง ฉันไม่ตัดสินใจจะเข้าสู่ความสัมพันธ์กับภายนอกราวกับว่าฉันเป็นคนแรกในภายใน แต่ฉันดำรงอยู่ และดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้น การดำรงอยู่นี้เป็น praxis การดำรงอยู่คือการมีส่วนร่วมตอบสนองกับและรับผิดชอบต่อการดำรงอยู่ในฐานะนัยยะ

ในท้ายที่สุด เรามีความตึงแย้งระหว่างสองกระบวนการ ในด้านหนึ่ง การดำรงอยู่โดยตัวเอง ด้านการปิดกั้นนัยยะ (อย่าง active) ในอีกด้านหนึ่ง เนื่องจากการดำรงอยู่ไม่ใช่ข้อเท็จจริงอันโหดร้าย แต่เป็น “การกระทำ” หรือ “การตัดสินใจ” เช่นนั้น นัยยะจะต้องถูกเปิดออกอยู่เรื่อย ๆ ในแต่ละครั้ง แต่ละสถานที่ และในทุกโอกาส การเปิดออกซ้ำ ๆ ของระยะวรรคหรือระยะห่างนี้, การกลับมามีส่วนร่วมของนัยยะสำหรับนองซีคือการต่อสู้เพื่อโลก เพื่อที่โลกจะสามารถก่อร่างโลก (a world, faire monde) ได้ และจะได้เป็นโลกอย่างแท้จริงซึ่งมีพื้นที่สำหรับทุกคน

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

นองซีผูกโยงกับคำว่า “Mondialisation” เข้ากับมโนทัศน์การสร้างโลกที่หยิบยืมมาจากคริสตศาสนา (ภายนอกกรอบเทววิทยา) Mondialisation (การก่อรูปของโลก, การสร้างโลก/ world-forming, world-creating)¹¹² เป็นคำที่ นองซีเสนอขึ้นมาเพื่อใช้แทนคำว่า โลกาภิวัตน์ (Globalization) โดยไม่แปลความ แม้ว่าคำทั้งสองคำจะดูเหมือนว่ามีนัยความหมายถึงปรากฏการณ์เดียวกัน นั่นคือ การรวมกันเป็นหนึ่งเดียวของโลก แต่สำหรับนองซีแล้วคำสองคำนี้มีความแตกต่างอย่างมาก

โลกาภิวัตน์ เป็นคำที่ใช้ในส่วนของโลกซึ่งใช้ภาษาอังกฤษในการแลกเปลี่ยนข้อมูลร่วมสมัยเป็นหลัก ในขณะที่ mondialisation อาจจำเป็นที่จะไม่ต้องแปลความเมื่อเทียบกับ ‘โลกาภิวัตน์’ ซึ่งเป็นภาพแทนของการแปลความปรากฏการณ์และความหมายต่างๆได้อย่างครบถ้วน โลกใน

¹¹² Francois Raffoul, “The Creation of the World” in *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking*, p. 14.

ความหมายของโลกาภิวัตน์คือภาพรวมทั้งหมดของโลกที่สัมบูรณ์ ไม่มีความแตกต่าง ในขณะที่โลกหรือการก่อร่างโลกของ mondialisation เป็นกระบวนการขยายตัวของโลกที่อิงกับความแตกต่างของมนุษย์ วัฒนธรรมและรัฐชาติในแต่ละพื้นที่

นองซีมองว่าวิถีคิดแบบโลกาภิวัตน์จะนำไปสู่ความแตกแยกของนัยยะของโลก เนื่องจากโลกตะวันตกได้พยายามแผ่ขยายและครอบงำทางความคิดเพื่อที่จะให้โลกเป็นโลกซึ่งเป็นหนึ่งเดียว แต่วิถีการนี้ได้นำไปสู่การทำลายตนเองของ “ความเป็นตะวันตก” ซึ่งหายไปเป็นกระบวนการนี้ อีกทั้ง นัยยะของโลก (sense of the world) ที่ควรจะเป็นพื้นที่ของความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์ พื้นที่ซึ่งยึดถือและสร้างความหมายร่วมกัน กลับถูกลดทอนเป็นเพียงที่สะสมและหมุนเวียนของทุนเท่านั้น ในขณะที่เทคโนโลยีซึ่งพัฒนาอย่างไม่แน่ชัดและไร้จุดสิ้นสุดก็ยิ่งเพิ่มช่องว่างระหว่างคนรวย (คนที่มี) กับคนจน (คนที่ไม่มี) การสะสมของโลกาภิวัตน์ยังขบเน้นความมั่งคั่งซึ่งนำไปสู่การกีดกันคนชายขอบให้ตกลงสู่ความยากจน¹¹³ โลกที่เป็นหนึ่งเดียว เป็นได้เพียง ‘ตลาดโลก’ ซึ่งห่างไกลจากการก่อร่างโลกที่นองซีมุ่งหวังโดยสิ้นเชิง

*

เนื้อหาในบทที่ 2 นี้สะท้อนให้เห็นจุดเริ่มต้นของนองซีในการกลับไปหาความหมายและการวางรากฐานทางภววิทยาใหม่ เราจะเห็นโครงสร้างทางภววิทยาของนองซีซึ่งเรียบง่ายและประกอบด้วยความเป็นอยู่อย่างเป็นเอกพหุสภาวะโดยมีโลกเป็นพื้นที่รองรับ “นัยยะ” ไม่มีอะไรที่อยู่เหนือไปกว่านี้ รวมถึงไม่มีความจำเป็นต้องมีรากฐานอะไรมารองรับ ความหมายหรือนัยยะที่สูญเสียมิจุดเริ่มต้นมาจากการเสียคุณค่าสัมบูรณ์ (absolute values) ผลลัพธ์ของการไม่ปรากฏของความหมายหรือนัยยะคือการที่โลกไม่มีอยู่อีกต่อไป ดังนั้น

นองซีมองว่า ไม่ใช่เรื่องบังเอิญที่คอมมิวนิสซึมและสังคมนิยมทุกรูปแบบเป็นส่วนสำคัญที่ต้องรับผิดชอบต่อชุดความคาดหวังของโลกสมัยใหม่ คอมมิวนิสซึมและสังคมนิยมต้องรับผิดชอบต่อความหวังในการแตกออก (rupture) และนวัตกรรมซึ่งรุดหน้าไปอย่างไม่หันหลังกลับ เป็นความหวังต่อการปฏิบัติโดยนัยที่หมายถึง *การสร้าง-อีกครั้ง (re-creation) ของโลก* การตีตราหรือประณามความผิดพลาด การหลอกหลวงและอาชญากรรมของสังคมนิยมทุกรูปแบบที่ดำรงอยู่ไม่เพียงพออีกต่อไป เพราะขณะที่เราคิดว่าเรากำลังรับประกันและเรียกร้องจิตสำนึกต่อสิทธิมนุษยชน การประณามทางการเมืองและศีลธรรมกลับทำให้เราเสี่ยงต่อการใช้ความชอบธรรมที่ได้แย้งไม่ได้นี้ไปปกปิดความชอบธรรมอื่น อันได้แก่ ความต้องการที่ลดทอนไม่ได้ในการสามารถพูดคำว่า “เรา” (we) โดยเริ่มต้นจากจุดตั้งต้นที่ไม่มีผู้นำหรือพระเจ้าองค์ไหนพูดแทนเราได้ นองซียืนยันว่านี่คือความจำเป็นเร่งด่วนที่จะช่วยจัดอำนาจเดิม ๆ ออกไป การไม่สามารถพูดคำว่า “เรา” ได้ ทำให้การพูดคำว่า

¹¹³ Ibid., p. 15.

“ฉัน” ของทั้งปัจเจกและกลุ่มตกลงสู่ความวิปลาสซึ่งทำให้คนหนึ่งไม่สามารถพูดคำว่า “ฉัน” ได้เช่นกัน สำหรับนองซี การอยากพูดคำว่า “เรา” ไม่ใช่อารมณ์อ่อนไหวหรือเกี่ยวข้องกับความเป็นครอบครัวหรือชุมชน แต่เป็นการเรียกคืนการดำรงอยู่ตามเงื่อนไขของมันหรือตามที่ควรจะเป็น นั่นคือการดำรงอยู่ร่วมกัน

ถ้าความหวังแบบสังคมนิยมดังกล่าวต้องถูกเข้าใจในฐานะภาพลวงตาหรือเล่ห์กล เช่นนั้นความหมายที่ติดตามซึ่งประกาศตัวอย่างรุนแรงผ่านความหวังแบบสังคมนิยมก็ควรจะถูกอธิบาย มันเป็นคำถามเกี่ยวกับการแทนที่องค์อภิปไตยที่ถูกแบ่งปันเพื่อการปกครองด้วยองค์อภิปไตยสำหรับทุกคนและแต่ละคน แต่องค์อภิปไตยในที่นี้ไม่ใช่องค์อภิปไตยในความหมายของการบริหารอำนาจและการปกครอง แต่เป็น praxis ของความหมาย องค์อภิปไตยแบบประเพณีนิยมไม่ได้สูญเสียอำนาจแต่สูญเสียความเป็นไปได้ในการสร้างนัยยะ ผลลัพธ์คือ ความหมายโดยตัวเอง (ซึ่งคือ “เรา”) จึงเรียกร้องสิ่งที่ควรได้รับ นองซีวิจารณ์มาร์กซ์ว่า ความเป็นอื่น (alienation) ของชั้นชั้นกรรมาชีพและชนชั้นกลางนั้นที่จริงแล้วคือความแปลกแยกของ “เรา” ด้วยเหมือนกัน (แต่ไม่เหมือนกันตรงที่มันไม่เท่าเทียมหรือสมมาตร) และคือความเป็นอื่นของความหมายตั้งแต่แรก คำถามที่มาร์กซ์ทิ้งไว้และไม่ได้ตอบคือการปรับความหมายที่ยังค้างคาอยู่ เช่น การตอบคำถามว่าแรงงานเสรี (free labor) คืออะไร ความค้างคานี้ทำให้เกิดความต้องการต่อภววิทยาแบบอื่นของ “การเป็นอยู่โดยทั่วไป” (generic being) นั่นคือภววิทยา-ร่วม (co-ontology)

บทที่ 3 มโนทัศน์ประชาธิปไตยของฌอง-ลุก นองซี

“It is first of all a metaphysics and only afterwards a politics.”

Jean-Luc Nancy, the Truth of Democracy

จากเนื้อหาในบทที่ 1 และ บทที่ 2 เราจะพบบทเห็นเค้าโครงคร่าว ๆ ของปัญหาประชาธิปไตย โดยเฉพาะในมโนทัศน์ของนักปรัชญาร่วมสมัย รวมถึงวิถีคิดทางภววิทยาที่เป็นพื้นฐานให้เราคิดถึงการเมืองได้ในแบบที่แยกขาดจากเศรษฐกิจ ทว่าคำถามที่ตามมาคือประชาธิปไตยนั้นเกี่ยวข้องกับอะไรกับเนื้อหาข้างต้น? ในส่วนท้ายของบทที่ 2 จะเห็นได้ว่านองซีวางข้อเสนอกับคอมมิวนิสซึมเอาไว้เนื่องจากคอมมิวนิสซึมจะเข้ามามีบทบาทต่อการมอบอำนาจคืนให้แก่องค์อธิปัตย์ที่แท้จริง นั่นคือประชาชนคนธรรมดา หรือ demos ที่เป็นหัวใจหลักของประชาธิปไตย ในบทนี้เราจะเห็นต่อไปว่า นองซีเสนอว่าหัวใจหลักของประชาธิปไตยคือคอมมิวนิสซึม ซึ่งเขาไม่ได้ใช้มโนทัศน์คอมมิวนิสซึมในลักษณะที่เป็นระบอบการปกครองรูปแบบหนึ่ง แต่ปรับเปลี่ยนมโนทัศน์คอมมิวนิสซึมให้เป็นภววิทยาของการอยู่ร่วมกัน ซึ่งสอดคล้องกับเนื้อหาในบทที่สองที่ผู้วิจัยอธิบายขยายความเงื่อนไขพื้นฐานของการดำรงอยู่ว่าคือ “การเป็นอยู่-กับ” ดังนั้น มโนทัศน์คอมมิวนิสซึมซึ่งถูกปรับเปลี่ยนใหม่นี้จึงเป็นแกนกลางของมโนทัศน์ประชาธิปไตยอีกต่อหนึ่งเพื่อขยายความว่า ประชาชนคนธรรมดาที่อยู่ร่วมกันนี้ควรจะอยู่ร่วมกันอย่างไร

อย่างไรก็ตาม คำถามที่อาจเกิดขึ้นตามมาอีกประการ คือ เหตุใดจึงต้องเป็นแนวคิดคอมมิวนิสซึม ณ ใจกลางของมโนทัศน์ประชาธิปไตย? ผู้วิจัยมองว่า แนวคิดอีกด้านหนึ่งของคอมมิวนิสซึมซึ่งวิพากษ์ระบบทุนนิยมจะเข้ามามีบทบาทในการตอบคำถามนี้ เนื่องจากหากกลับไปมองข้อวิพากษ์เกี่ยวกับปัญหาประชาธิปไตย นักปรัชญาแทบทุกคนเห็นตรงกันว่า ทุนนิยมผ่านระบบแลกเปลี่ยนแบบเงินตราได้เข้ามามีบทบาทต่อประชาธิปไตยทำให้ประชาธิปไตยเป็นสิ่งที่สามารถแลกเปลี่ยนได้เช่นกันและถูกใช้เพื่อเป็นเครื่องตอบสนองความต้องการ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการตอบโจทย์ทางเศรษฐกิจ แม้กระทั่งในหนังสือ *มรดกกรรมของประชาธิปไตย* ที่สนับสนุนระบบเศรษฐกิจแบบตลาดเสรี ก็สะท้อนว่าประชาธิปไตยเป็นเงื่อนไขหนึ่งที่เอื้อให้การเติบโตทางเศรษฐกิจเช่นกัน ด้วยเหตุนี้นองซีจึงใช้อีกด้านของแนวคิดคอมมิวนิสซึมเพื่อดำเนิน “การที่ทุกอย่างมีมูลค่าแลกเปลี่ยน” และนำไปสู่ข้อเสนอกับ “คุณค่าที่ไม่สามารถแลกเปลี่ยนได้” ดังจะเห็นต่อไป

หมายเหตุเหตุการณ์ พฤษภาคม 68

เหตุการณ์ในปีพฤษภาคม 1968 (*ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในเชิงอรรถ ก) ท้ายเล่ม*) เป็นช่วงเวลาที่มีความพิเศษและก่อให้เกิดข้อคิดเห็นที่แตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง จนในท้ายที่สุดได้นำไปสู่การเปลี่ยนแปลงวิธีคิดเกี่ยวกับการเมืองและประชาธิปไตยในงานของนักปรัชญาภาคพื้นทวีปจำนวนมาก เป็นเรื่องยากที่จะหาคำอธิบายให้กับธรรมชาติที่แท้จริงของเหตุการณ์พฤษภาคม'68 โดยเฉพาะหากจะอธิบายในเชิงความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลหรืออธิบายตามพัฒนาการอย่างเป็นเส้นตรง นักปรัชญาได้ตีความเหตุการณ์นี้ไปในหลายรูปแบบและแนวทาง¹¹⁴ บ้างมองเหตุการณ์พฤษภาคม'68 เป็นการแสดงออกซึ่งเสรีภาพเพื่อกบฏต่อการกดขี่ของรัฐ เป็นการเรียกคืนอำนาจให้กับประชาชนและเป็นการปฏิวัติเพื่อเสรีภาพ ในขณะที่นักปรัชญาอีกกลุ่มมองกลับกันว่าเหตุการณ์นี้เป็นการปฏิวัติปลอม (pseudo-revolution) ซึ่งสุดท้ายแล้วเป็นเพียงขั้นหนึ่งของการเกิดขึ้นของชนชั้นกลางที่เป็นปัจเจกนิยมและไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าผลพวงของทุนนิยม ผลลัพธ์ที่เห็นได้ชัดซึ่งมาสนับสนุนแนวคิดนี้คือการกลับไปสู่ปริมาตรส่วนตัว (private sphere) ของผู้คนในทศวรรษที่ 80

นักปรัชญาบางกลุ่มมองเหตุการณ์นี้กลับกันกับแนวทางแรก โดยมองในฐานะเหตุการณ์โดด ๆ (May as an event) ที่เกิดขึ้นจาก “ความไม่มีอะไร” และไม่มีต้นตอใด ๆ ซึ่งสามารถนำมาใช้อธิบายต้นกำเนิดของเหตุการณ์ได้ พฤษภาคม'68 ไม่ใช่การปฏิวัติแต่เป็นเพียงการกระทำที่เกิดขึ้นมาจากเสรีภาพอย่างฉับพลันและก่อให้เกิดความเป็นไปได้ใหม่ ๆ อันเป็นการกระทำในลักษณะที่อาเรนต์ (Hannah Arendt) มองว่าทำลายความต่อเนื่อง (ในเชิงประวัติศาสตร์) และทำให้เกิดช่องว่างที่คุณค่าของความกล้าหาญกำเนิดขึ้น

ส่วน อแลง บาติยูว ก็ได้แบ่งเหตุการณ์พฤษภาคม'68 ออกเป็น 4 เหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกัน ได้แก่

1. การจลาจลของนักศึกษาและการยึดมหาวิทยาลัยซอร์บอนน์
2. การหยุดงานประท้วงครั้งยิ่งใหญ่ (แรงงาน 11 ล้านคนทั่วประเทศหรือ 2 ใน 3 ของแรงงานทั้งประเทศในเวลานั้น)
3. นักเสรีนิยมเดือนพฤษภาคม' (libertarian May) ซึ่งต่อต้านประเด็นด้านศีลธรรม ณ ขณะนั้น โดยตรงและนำมาซึ่งการปลดปล่อยทางเพศและนวัตกรรมทางวัฒนธรรม
4. ผลจากการพิสูจน์ตั้งแต่ยุค 1960s ลงมา ว่ามโนทัศน์ทางการเมืองในรูปแบบเดิม ๆ ใช้ไม่ได้อีกต่อไปและเกิดการแสวงหามโนทัศน์ทางการเมืองใหม่ๆ¹¹⁵

¹¹⁴ เพิ่มเติมใน Luc Ferry and Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties : An Essay on Antihumanism*, Translated by Mary H.S. Cattani (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990), pp. 39–59.

¹¹⁵ Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, Translated by David Macey and Steve Corcoran (Verso, 2010), pp. 46-54.

อาจกล่าวโดยสรุปได้ว่า เหตุการณ์พฤษภา'68 มีต้นตอมาจากปัญหาความเหลื่อมล้ำทางชนชั้น สิทธิแรงงานที่ไม่เป็นธรรมและระบบโครงสร้างทางสังคมที่ไร้ประสิทธิภาพหรือล้าสมัย เหตุการณ์ดังกล่าวทำให้เกิดอารมณ์ความรู้สึกร่วมบางอย่างขึ้นในจิตสำนึกของสาธารณชน ความรุนแรงจากการปะทะกันระหว่างตำรวจกับประชาชนส่งผลให้มีผู้บาดเจ็บเป็นจำนวนมาก รวมถึงการจับกุมนักศึกษา นักร้อยในช่วงแรกของเหตุการณ์ได้ช่วยกระตุ้นให้ผู้คนที่รับฟังข่าวสารออกมาร่วมเดินขบวน จนในที่สุดปริมาณคนมีมากเกินกว่าที่รัฐจะจัดการได้ เมื่อผนวกกับความไม่มั่นใจในการแสดงออกของพรรคการเมืองต่าง ๆ และสภาพแรงงาน พฤติกรรมของประชาชนจึงมีแนวโน้มที่จะแยกการกระทำทางการเมืองออกจากกรอบแนวคิดเกี่ยวกับการบริหารอำนาจที่ยอมรับกันโดยทั่วไป

ความสำคัญของเหตุการณ์พฤษภา'68 ต่อมนทัศน์ประชาธิปไตยของนองซี

สำหรับนองซี เหตุการณ์พฤษภา'68 ได้ปรับเปลี่ยนวิถีคิดของเราเกี่ยวกับการเมืองและประชาธิปไตย คำถามสำคัญของเขาคือ จำเป็นไหมที่การเมืองโดยทั่ว ๆ ไปหรือการเมืองแบบประชาธิปไตยจะต้องเสนอวิสัยทัศน์เบ็ดเสร็จให้กับประชาชน ชาติหรือมวลมนุษยชาติ? หรือเพียงแค่ป้องกันการทำลายความเบ็ดเสร็จ (detotalization) นั้น และไม่ได้ให้ภาพหรืออุดมคติอะไรทั้งกับรัฐและมนุษย์ นอกไปจากการเปิดพื้นที่ทางการเมืองและสถาปนาสิ่งที่นองซีเรียกว่า "การเป็นอยู่-ร่วมกัน" บทความ The Truth of Democracy จึงเป็นการกลับมาทบทวนประชาธิปไตย ที่ไม่ใช่เรื่องของรูปแบบหรืออาณาเขตทางการเมือง แต่เป็นสิ่งที่เปิดออกและเปิดกว้างต่อประสบการณ์ในการดำรงอยู่ร่วมกัน นองซีร้อยเรียงมนทัศน์ของตัวเองแล้วอาศัยนักคิดคนอื่นเป็นเสมือนป้ายบอกทางที่มาช่วยเน้นตัวบทความและบ่งถึงงานเขียนอื่นๆของเขา เขากลับมาให้ความหมายใหม่แก่แนวความคิดและคำศัพท์ที่เขาพัฒนาขึ้นบนความสัมพันธ์กับการวิเคราะห์ประเด็นที่เคยมีและยังคงมีอยู่ในพฤษภา'68

ในตอนต้นของบทความ เขาไม่ได้เพียงเฉลิมฉลองการครบรอบ 40 ปีของเหตุการณ์พฤษภา'68 แต่ยังตอบโต้กับคำวิจารณ์จากประธานาธิบดีฝรั่งเศสนิโกลัส ซาร์โคซี (Nicholas Sarkozy) ซึ่งมุมมองต่อเหตุการณ์สะท้อนอยู่ในคำกล่าวของเขา ในปี ค.ศ. 2007 ว่า “มรดกของพฤษภา '68 จะต้องถูกสละทิ้ง”¹¹⁶ ภาพของการเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรม (ซึ่งเข้าใจกันว่าเป็นผลมาจากเหตุการณ์ดังกล่าว) รวมถึงการวิจารณ์ฝ่ายซ้ายว่าทำให้เกิดผลลัพธ์ในทางตรงกันข้ามกับอุดมการณ์ที่ตัวเองยืนหยัดต่อสู้ แม้แต่อุดมคติและตัวแสดงหลักในเหตุการณ์พฤษภา'68 ก็ถูกกล่าวโทษ แม้เหตุการณ์พฤษภา'68 จะเป็นห้วงขณะที่สำคัญแต่ก็ยังคงถูกเข้าใจผิดเสมอมาในประวัติศาสตร์ฝรั่งเศส

¹¹⁶ Alison Hird, May '68: A Turning Point France Should Remember [Online], 2018. Available from: <http://en.rfi.fr/20180521-spotlight-france-21-05-18-remembering-may-68>

ทว่านองซีแก้ตัวให้กับเหตุการณ์ปี'68 โดยปราศจากคำขอโทษหรือความกำกวม โดยเรียกเหตุการณ์ในปี'68 ว่าเป็นขั้นที่สำคัญในการมองหา "ความจริงของประชาธิปไตย" เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในปี'68 ทำให้เกิดการพิจารณา 'ประชาธิปไตย' เสียใหม่ไม่ใช่ในฐานะของการเป็นระบอบการปกครองทางการเมืองหรือเป็นรูปแบบทางการเมืองเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ประชาธิปไตยนั้นเปิดพื้นที่และมีลักษณะปลายเปิดที่เอื้อให้เราสัมผัสการมีส่วนร่วมกับผู้อื่น เช่นเดียวกับเหตุการณ์ปี'68 ซึ่งจะเห็นได้ว่า ประชาธิปไตย คือ การเปิดสู่การมีส่วนร่วมร่วมกันในความไม่เท่าเทียม ภายใต้ระบอบการปกครองและอุดมคติบางอย่าง¹¹⁷

สำหรับนองซี พฤษภา'68 เป็นสัญญาณแรกของความคาดหวังต่อประชาธิปไตยซึ่งทุกวันนี้ยังคงอยู่ในกระบวนการและการปรับเปลี่ยน ทั้งยังถือเป็นขั้นแรกๆ เท่านั้น เขาจึงมองว่าไม่มีความจำเป็นที่จะพูดถึงมรดกตกทอดของปี'68 ไม่ว่าจะเพื่อเป็นการถนอมรักษาถนอมโคนหรือหวังว่าจะให้จิตวิญญาณของเหตุการณ์พฤษภา'68 เบ่งบานอีกครั้งก็ตาม เนื่องจากตัวเหตุการณ์เองไม่มีทั้งมรดกตกทอดและความตาย จิตวิญญาณของเหตุการณ์นี้ยังคงอยู่ตลอดมา พฤษภา'68 ไม่ใช่การปฏิวัติเพราะไม่ได้มีการกำหนดระบบระเบียบขั้นใหม่ และไม่ใช่วิกฤตการณ์เพราะไม่ได้เป็นชนวนที่ทำให้เกิดการลุกฮือขององคาพยพ (organism) แต่เป็นสภาวะหยุดนิ่งที่เกิดขึ้นท่ามกลางความเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลง (flux) เหตุการณ์พฤษภา'68 ไม่ใช่การจลาจลซึ่งทำให้เกิดการสะดุดแต่ไม่ล้มลง และไม่ใช่การปลุกระดมที่ผู้สนับสนุนเหตุการณ์ถูกระเบิดตัวตนอย่างชัดเจน¹¹⁸ แม้ว่าตัวเหตุการณ์เองจะมีทุกลักษณะที่กล่าวมารวมถึงมีลักษณะอื่น ๆ ในตัว แต่นองซีมองว่า การจะเข้าใจต้นตอที่ทำให้เกิดเอกสภาวะในปี'68 และมอบชื่อ "ปี'68" ให้เป็นทั้งชื่อย่อและนามสกุลของเหตุการณ์จะต้องยกเลิกความพยายามจัดแบ่งประเภทเช่นนี้ออกไปเสียก่อน

การเฉลิมฉลองครบรอบ 40 ปีของเหตุการณ์ปี'68 มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดกับคำถามเกี่ยวกับประชาธิปไตยในปัจจุบัน เพราะเหตุการณ์ในปี'68 ตั้งคำถามต่อการยืนยันตัวเองของประชาธิปไตย สำหรับเขา เหตุการณ์ปี'68 ยืนยันสองปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น ได้แก่ 1) การพิสูจน์ว่าสงครามอาณานิคมนั้นล้มเหลว ในแง่หนึ่งเหตุการณ์ปี'68 จึงเป็นจุดสิ้นสุดของมรดกจากอาณานิคมทั้งหมด 2) เป็นเครื่องพิสูจน์ว่าความก้าวหน้าที่เชื่อมั่นในโลกพัฒนาแล้วล้มเหลว ไม่ว่าจะเป็นเชิงการเมือง ศีลธรรม หรือวัฒนธรรม ไม่มีอะไรเลยที่ทำให้เกิดการพัฒนาเชิงพื้นฐานเพราะเป็นเพียงเรื่องของเทคนิคและกำไร¹¹⁹

¹¹⁷ Jean-Luc Nancy, "Translator Note," in *The Truth of Democracy*, p. XI.

¹¹⁸ Jean-Luc Nancy, "May 68': Spacing," in *Crisis & Critique* 5, no. 2 (2018): 233 – 235.

¹¹⁹ Ibid., p. 233.

นอกจากนี้ยังมีสองด้านของปรากฏการณ์ดังกล่าว กล่าวคือ อารยธรรมที่เชื่อว่าจะแนะนำให้กับโลก ไม่ว่าจะอยู่ภายใต้สัญลักษณ์เชิงประชาธิปไตยหรือจิตวิญญาณ หรือจุดสูงสุดทางสังคมและวัตถุต่างก็ถูกระงับชั่วคราว สำหรับนองซี เดิมทียุโรปเป็นทวีปที่มีจิตวิญญาณร่วมกัน (spiritual entity) และเป็นเอกภาพในทางภูมิศาสตร์ แต่ในปัจจุบัน ยุโรปกลับไม่รู้ว่าจะขอบเขตของตัวเองที่เคยเชื่อว่าตัวเองเป็นคืออะไรอีกต่อไป นองซีวิจารณ์ว่ายุคสมัยนี้เป็นยุคที่ “เรตกหล่นอยู่ข้างหลังตัวเอง” ในปัจจุบันเรากำลังอยู่ในกระบวนการละทิ้ง “ยุคสมัยของโลกที่เป็นเอกภาพ” ซึ่งเป็นยุคที่มีมโนทัศน์ต่าง ๆ ต่อโลก มีการคาดคะเนพยากรณ์อนาคตของโลกที่ถูกปรับเปลี่ยนและปฏิรูป รวมถึงการเริ่มต้นใหม่ สร้างสรรค์และวางรากฐานใหม่¹²⁰

นองซียกตัวอย่างคติพจน์ที่คมคายที่สุดของปี '68 นั่นคือ “*วัง สหาย โลกเก่าอยู่ข้างหลังคุณ!*”¹²¹ แต่ปัญหาคือโลกเก่านี้ไม่สามารถแยกออกจากโลกใหม่ได้ ไม่มีสิ่งที่เรียกว่าโลกใหม่ ไม่ว่าจะ เป็นสหรัฐอเมริกาหรือสหภาพโซเวียตก็ตาม มีการสลายตัวของเครื่องจักรสองหัวที่ทั้งแบ่งแยกและปกครองโลกมาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1945 หรือตั้งแต่ทศวรรษที่ 20 และลัทธิฟาสซิสต์ก็ถือกำเนิดขึ้นจากความปรารถนาที่จะมุ่งไปสู่โลกใหม่หลังจากได้มีประสบการณ์เก่า ๆ และความเหนื่อยล้า ทว่าเครื่องจักรสองหัวต่างก็พังลงเนื่องจากเชื่อในพลังของตำนานเก่า ๆ ของตัวเอง¹²²

นองซีวิจารณ์ประชาธิปไตยบนข้อตรงข้ามกับ “ระบบเผด็จการ” ซึ่งเป็นความชั่วร้ายทางการเมืองโดยสมบูรณ์ แต่ในขณะเดียวกันก็ทำให้เราลืมนองดูความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นกับประชาธิปไตยเอง ประชาธิปไตยก็ไม่เพียงพอทั้งจากการสูญเสียรูปแบบที่เคยมีและการขาดการสถาปนา “ประชาชน” ซึ่งควรจะเป็นหลักการพื้นฐานของประชาธิปไตย ยิ่งไปกว่านั้น ความจริงของประชาชนและความจริงของอำนาจ (kratein) ที่ปรากฏและดูมีพลังกลับเคลื่อนไหวแบบเผด็จการ ในท้ายที่สุด ไม่ว่าจะด้วยสาเหตุใดก็ตาม ความคิดของเราได้หันเหออกจากประชาธิปไตย แม้ว่าประชาธิปไตยจะถูกมองว่าชั่วร้ายน้อยที่สุด แต่ในทางกลับกัน นองซีก็มองว่าประชาธิปไตยกำลังปฏิเสธทั้งความยุติธรรมและศักดิ์ศรีไปพร้อม ๆ กันอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้¹²³

การมีระบอบเผด็จการเป็นข้อตรงข้ามทำให้ประชาธิปไตยเองถูกประเมินคุณค่าน้อยกว่าที่เผด็จการนิยมถูกตัดสินอย่างดุเดือด ความทรงจำ (ต่อลัทธิฟาสซิสต์) และข้อกล่าวหาที่เพิ่มขึ้น (จากลัทธิสตาลิน) ต่อเผด็จการนิยมทำให้เราหันหลังให้ประชาธิปไตยอยู่ตลอดเวลา และเราเองก็ไม่ได้ตระหนักว่า หายนะทางการเมืองที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในช่วงกลางศตวรรษ (สงครามโลก) ไม่ได้เป็นผลมาจาก

¹²⁰ Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, pp. 5-6.

¹²¹ Jean-Luc Nancy, "May 68': Spacing," in *Crisis & Critique*, p. 233.

¹²² Ibid., p. 233.

¹²³ Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, pp. 6-7.

ความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลันและอธิบายไม่ได้แต่อย่างใด นองซีชี้ชัดว่า เรามองว่าประชาธิปไตย ถูกโจมตีแต่เรากลับมองไม่เห็นว่าเป็นประชาธิปไตยเองก็เปิดออกสู่การโจมตี ซึ่งเป็นเหตุผลว่าทำไมเราจึง ควรประดิษฐ์ซ้ำและปกป้องประชาธิปไตยอย่างที่มีนัยจะเป็น นองซีจึงเรียกเหตุการณ์ปี '68 ว่าเป็น 'การโจมตีครั้งแรกของความต้องการที่จะประดิษฐ์สร้างประชาธิปไตยขึ้นมาใหม่'¹²⁴

แม้ว่าประชาธิปไตยจะเป็นเรื่องของการสนับสนุนความก้าวหน้าในการให้เอกราชแก่ ประเทศอาณานิคม หรือการที่นิติรัฐหรือสิทธิมนุษยชนทวีความสำคัญเพิ่มขึ้น รวมถึงการเรียกร้อง รูปแบบของความยุติธรรมทางสังคมซึ่งมีสมมติฐานแตกต่างไปจากนัยยะของคอมมิวนิสต์แบบที่นัย ความหมายจำกัด ก่อนปี ค.ศ. 1968 ฝ่ายซ้ายในยุโรปเริ่มเคลื่อนไหวต่อสู้เพื่อปลดแอกอาณานิคมและ ปฏิรูปอย่างถอนรากถอนโคน (โดยฝ่ายซ้ายเชิงสังคมหรือซ้ายสุดโต่ง) โดยพุ่งเป้าไปที่การแตกหักกับ คอมมิวนิสต์จริงซึ่งความเป็นจริงของมันไม่ได้เป็นคอมมิวนิสต์แต่อย่างใด แม้กระนั้น การเรียกร้อง ในลักษณะนี้ก็ไม่ได้นำไปสู่การปรับเปลี่ยนวิสัยทัศน์ที่ไม่เที่ยงหรือนำทางผิดได้ ทั้งยังทำให้เรามองไม่ เห็นว่าการพยายามปรับปรุงภาพองค์ประธานที่ดีของประวัติศาสตร์นั้นไม่เพียงพออีกต่อไป นองซีมอง ว่า นี่คือช่วงเวลาที่นิตเซ่เรียกว่า "การประเมินคุณค่าของคุณค่าต่าง ๆ ใหม่" (*transvaluation of all values*) อันเป็นความพยายามที่จะออกจากสูญนิยม (nihilism, ดูเชิงอรรถท้ายเล่ม ข) ซึ่งเป็นจุดที่ เราเริ่มถึงการเผชิญหน้าระหว่างมโนทัศน์กับการประเมินคุณค่าต่าง ๆ ไขว่ห่างหลัง¹²⁵

ในที่นี้ นองซีพยายามชี้ให้เห็นว่า เราไม่ได้เพียงแค่อำนาจอยู่ใน 'เวลา' ของ มโนทัศน์ วิทัศน์ (vision) หรือภาพแบบต่าง ๆ ของโลกที่เราพยายามสร้างขึ้น แต่ยังรวมถึงวิทัศน์ในลักษณะที่เป็น กระบวนทัศน์ทางทฤษฎีซึ่งบ่งเป็นนัยถึงภาพร่างของขอบเขตการรับรู้ที่แน่ชัด ความกำหนดแน่นอน ของเป้าหมายและการคาดการณ์ล่วงหน้าเชิงปฏิบัติการ (an operative fore-sight, pre-vision) ท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงรุนแรงที่เกิดจากการให้เอกราช ผนวกกับกระบวนทัศน์ที่ตัวแบบการ ปฏิวัติทางสังคม (socialist-revolutionary) หรือ นักสังคมนิยมสาธารณรัฐ (socialist republican) เพิ่มจำนวนขึ้น ทั้งหมดนี้ล้วนแต่เป็นสาเหตุให้เราละทิ้งยุคของ "ประวัติศาสตร์"¹²⁶

สำหรับนองซี '68 ไม่ใช่แค่เกมหรือความเพ้อฝันของปัญญาชนไม่กี่คน แต่เป็นอารมณ์ ความรู้สึก นิสัยหรือธรรมเนียม (ethos) ที่เข้ามาสู่จิตสำนึกสาธารณะและวิถีทางในการคิด เมื่อรวม กับการไม่มีตัวแทนทางการเมืองหรือสหภาพแรงงานใด ๆ ธรรมเนียมนี้ดูจะแยกการกระทำทาง การเมืองออกจากกรอบแนวคิดในการปกครองหรือการบริหารอำนาจที่ยอมรับกันโดยทั่วไป (ไม่ว่าจะ เป็นวิธีการที่มาจากเลือกตั้งหรือการจลาจลก็ตาม) และแยกจากการอ้างอิงตัวแบบต่าง ๆ หรือ

¹²⁴ Ibid., p. 8.

¹²⁵ Ibid., pp. 8-9.

¹²⁶ Ibid., p.9.

ลัทธิ หรือแม้แต่อุดมการณ์ใด ๆ นองซีพยายามเปิดอาณาบริเวณทางความคิดใหม่ ๆ โดยไม่ได้ยึดติดกับรูปแบบที่ทำให้เกิดตัวแบบทางประวัติศาสตร์บางอย่างขึ้น เช่น แนวคิดเรื่อง “พัฒนาการ” ทางประวัติศาสตร์และความเป็นไปได้ในการใช้เหตุผลกำกับชุดของเหตุการณ์ในนามของเหตุผลที่แน่ชัด (certain reason) เป็นต้น เขาให้ความสำคัญกับการเปิดออกของเป้าประสงค์โดยตัวมันเอง เพื่อจะนำหลักการไปสู่สิ่งที่ไม่สามารถพยากรณ์หรือคาดเดาล่วงหน้าได้ เพราะเป็นความอนันต์ในภาวะจริง (an infinity in actuality)¹²⁷

นองซีอ้างอิงประโยคของ เบลส์ ปาสคาล (Blaise Pascal) ที่ว่า “มนุษย์ก้าวข้ามตัวเองอย่าง เป็นอนันต์” (Man infinitely transcends man) ซึ่งเขาตีความว่า องค์ประธานถือว่าการเป็นอยู่ (being) ที่สามารถผลิตสร้างหรือก่อร่างตัวเองได้และมีจุดประสงค์ในการเกิดขึ้นหรือดำรงอยู่ของ ตัวเอง และองค์ประธานนี้ไม่ว่าจะเป็นปัจเจกหรือกลุ่มคนก็ล้วนแต่พบตัวเองก้าวข้าม (surpass) ตัวเองด้วยเหตุการณ์ สำหรับนองซี องค์ประธานนี้คือหัวใจของประชาธิปไตย ไม่ว่าจะ เป็นประชาธิปไตยทางตรงหรือทางอ้อม ประชาธิปไตยเองไม่เคยแยกมโนทัศน์ออกจากสมมติฐานล่วงหน้า ต่อองค์ประธานผู้เป็นนายแห่งการนำเสนอความตั้งใจและการตัดสินใจของตัวเอง (master of its representation) อย่างชัดเจน (นี่คือสาเหตุว่าทำไมจึงเป็นเรื่องชอบธรรมที่จะตั้งคำถามต่อความเป็นจริงที่รองรับกระบวนการเลือกตั้งอยู่ เช่นเดียวกันกับ “ประชาธิปไตยแบบผลสำรวจความคิดเห็น”) อย่างไรก็ตาม นองซีไม่ได้พยายามจะสื่อว่า เราต้องไม่พิจารณาการแทนที่ทางการเมืองด้วยการปรากฏ ของความดีหรือชะตากรรมของผู้คน ส่วนความคลุมเครือต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในทุกวันนี้ ก็ทำให้เห็น ว่าหลักการเชิงประชาธิปไตยนั้นค้านกับตัวเราและหาผลประโยชน์จากความอ่อนแอที่ปรากฏชัดเพื่อที่จะ บิดเบือน “สิทธิมนุษยชน” ได้ แต่ภัยจากความอ่อนแอของประชาธิปไตยจะต้องไม่ชักจูงให้ ประชาธิปไตยละทิ้งแสงสว่างในตัวเองไป¹²⁸

นองซีมองว่าเหตุการณ์ในปี 68 เป็นตัวอย่างสำคัญของการมีประสบการณ์ในการอยู่ร่วมกับ ผู้อื่นและทำให้เห็นจิตวิญญาณของประชาธิปไตย ซึ่งไม่ใช่อะไรเลยนอกจากศักยภาพของมนุษย์ในการ ทลายขีดจำกัดของตนเอง อาจกล่าวได้ว่าเหตุการณ์นี้เป็นจุดตั้งต้นสำหรับผู้่านที่ช่วยในการเข้าถึง การปรับเปลี่ยนมโนทัศน์ประชาธิปไตยของนองซี ซึ่งการเมืองสำหรับเขาคือพื้นที่ให้ประชาธิปไตยแบ่ง บาน ประชาธิปไตยในที่นี้ไม่ใช่ระบอบ แต่เป็นวิถีทางในการแสดงออกซึ่งสิทธิทางการเมืองของผู้คนใน สังคมอย่างเป็นอิสระและเท่าเทียม สำหรับนองซี ประชาธิปไตยจะต้องถูกมองในฐานะที่เป็นการ แบ่งปันการดำรงอยู่อย่างประมาณไม่ได้ (the incommensurable sharing of existence) ของคน ในสังคม

¹²⁷ Ibid., pp. 10-11.

¹²⁸ Ibid., pp. 11-12.

ผู้วิจัยมองว่าเราอาจ ‘อ่าน’ เหตุการณ์พฤษภา’68 ผ่านทรศนะของนองซีได้ในลักษณะที่ เหตุการณ์นี้รวมเอาลักษณะของประชาธิปไตยซึ่งเป็นจิตวิญญาณไว้ได้อย่างครบถ้วน เนื่องจากเราจะ เห็นว่าตัวเหตุการณ์เองแยกระหว่างชั่วคราวอำนาจรัฐกับตัวกระทำทางการเมืองออกอย่างชัดเจน หรืออาจ กล่าวได้ว่า ‘68 แสดงให้เห็นการแยกระหว่างกรอบแนวคิดในการปกครองหรือการบริหารอำนาจ โดยทั่วไปออกจากกรกระทำทางการเมืองและปราศจากตัวแบบ เหตุการณ์ปี ‘68 มีคุณงามความดีใน เรื่องการต้านเจตจำนงที่จะปรากฏ (the will to present) และกำกับวิทัศน์ซึ่งประกอบไปด้วย ทิศทางและเป้าหมายจึงรำลึกและเรียกคืนทุกอย่างขึ้นมาทีเดียวพร้อมกัน ในการยืนยันว่าสิ่งแรกคือ ความต้องการที่จะเป็นอิสระจากการระบุกำหนดแน่ชัดใด ๆ ซึ่งนัยหนึ่งคือการตั้งคำถามต่อการยืนยัน ตัวเองของประชาธิปไตย¹²⁹ ความสำคัญอีกประการหนึ่งของเหตุการณ์พฤษภา’68 คือ การเป็น ตัวอย่างของเวลาแบบที่ไม่ต่อเนื่อง ใน The Truth of Democracy นองซีอธิบายว่าวิธีการหนึ่งในการ หลุดออกจากประวัติศาสตร์ (“History”) คือ การพึ่งพิงวิธีคิดเรื่อง “ความไม่เป็นระเบียบ” (messianism) ซึ่งถูกเข้าใจในฐานะเหตุการณ์ของรอยแยกทางประวัติศาสตร์และในประวัติศาสตร์ (มากกว่าที่จะเป็นเรื่องราวมาถึงของพระผู้ไถ่หรือการตัดสินสูงสุด) วิธีคิดเกี่ยวกับเวลาโดยตัวเองก็มี ลักษณะไม่สืบเนื่องและไม่ปะติดปะต่อ ซึ่งวิธีคิดแบบ “ความไม่เป็นระเบียบ” ได้ถูกนำมาใช้อีกครั้ง โดยเฉพาะในข้อเสนอของแดร์ริดา นองซีมองว่าตั้งแต่ทศวรรษที่ 1920 เป็นต้นมา ความต้องการ ความรู้สึกเหมือนใหม่ซ้ำ ๆ ทำให้เกิดการแทนที่เหตุการณ์ด้วยการมาถึงชนิดใด ๆ ก็ตาม ซึ่งอาจเป็น เพราะวิธีคิดนี้พอเพียงที่จะเป็นหมุดหมายของความรู้สึกโดยทั่วไปว่าอะไรที่ทำงานสัมพันธ์กับ ประวัติศาสตร์¹³⁰

อย่างไรก็ตาม สำหรับเขา ปี’68 ไม่จำเป็นต้องพึ่งแนวคิด “ความไม่เป็นระเบียบ” เลยแม้แต่น้อย ปี’68 ไม่ได้พัฒนาวิสัยทัศน์ การคาดการณ์ การทำนาย ตัวแบบและรูปแบบใด ๆ ขึ้นมา แต่ตรงกันข้าม เหตุการณ์นี้คือการบุกกรุกและการขัดขวาง ซึ่งไม่ได้ให้ตัวแบบ ตัวกระทำหรืออำนาจใหม่แต่อย่างใด¹³¹ นอกจากนี้ เหตุการณ์พฤษภา ‘68 ยังไม่ใช่เรื่องของการต่อต้านอำนาจนิยม (antiauthoritarianism) ทว่าสำหรับนองซี “อำนาจ” ไม่สามารถถูกนิยามด้วยการให้อำนาจที่มีอยู่ก่อนหน้าไม่ว่ารูปแบบใด แต่ดำเนินไปจากความปรารถนาที่จะแสดงตัวออกมาหรือตระหนักตัวเอง (ว่ามีอำนาจ) ไม่มีอัตวิสัยนิยมหรือจิตวิทยานิยมในความปรารถนานี้ มีเพียงการแสดงออกซึ่งความ เป็นไปได้ที่แท้จริงและศักยภาพที่แท้จริงของการเป็นอยู่เท่านั้น จึงควรแก่การกล่าวซ้ำอีกครั้งว่า จิต

¹²⁹ Ibid., p. 13.

¹³⁰ Ibid., p. 13.

¹³¹ Ibid., p. 14.

วิญญานของเหตุการณ์พฤษภา '68 คือจิตวิญญานของประชาธิปไตย อันได้แก่ อำนาจของประชาชน คนธรรมดา อย่างแท้จริง

ข้อแย้งของนงซีอาจถูกมองว่าเป็นความคิดหวอนอดีตหรือเป็นอุดมคติโดยสมบูรณ์ ซึ่งนงซีก็ยืนยันว่าสิ่งที่ถูกมองว่ามีลักษณะเป็นยูโทเปียที่จริงแล้วคือความเป็นจริงที่ตอกย้ำและเป็นรูปธรรมมากที่สุด ส่วนการเรียกว่าหวอนอดีต ที่จริงแล้วก็คือ ความต้องการสำหรับอนาคตที่ไม่ได้เกิดขึ้นเองง่าย ๆ ตามเวลา แต่กลับเป็นเงื่อนไขให้กับทุกสิ่งที่เกิดขึ้นภายในเวลา นงซีกล่าวว่า พฤษภา '68 ถูกผู้มีอำนาจและนักวิชาการบางกลุ่มมองว่าเป็นจุดเริ่มต้นของการสละอำนาจโดยทั่วไป (general abdication) และสัมพัทธนิยม (relativism) เชิงศีลธรรม จุดกำเนิดของความไม่แตกต่าง (indifference) และลัทธิเกลียดชังสังคมมนุษย์ (social cynicism) ซึ่งมีเหยื่อเป็น 'คุณธรรมทางการเมือง' และ 'ทุนนิยมที่เปี่ยมศีลธรรม' สำหรับนงซีการกล่าวหาพฤษภา '68 ว่าขัดต่อศีลธรรมก็เป็นไปเพื่อรักษาความสมบูรณ์ของคุณค่าทางการเมืองที่ดีและความสมบูรณ์ของทุนนิยมที่ดี แต่นงซีมองว่า การเมืองและทุนนิยมต่างหากคือสิ่งที่ความเคลื่อนไหวปี'68 กำลังพูดถึง เนื่องจากตัวเหตุการณ์เองต่อต้านประชาธิปไตยเชิงการจัดการ (managerial democracy) ที่ทำให้เกิดความรุนแรงขึ้น ยิ่งไปกว่านั้นยังตั้งคำถามต่อ "ความจริงของประชาธิปไตย" ด้วยว่าคืออะไร

มโนทัศน์ประชาธิปไตย

ภายใต้การทำความเข้าใจมโนทัศน์ประชาธิปไตยของนงซี โดยเฉพาะอย่างยิ่งการอ่านผ่านบทความ The Truth of Democracy นั้น นอกจากตัวอย่างนัยยะของประชาธิปไตยที่นงซีมองเห็นผ่านเหตุการณ์ในปี '68 แล้ว ยังมีมโนทัศน์อื่น ๆ ที่แฝงอยู่ในตัวบทความซึ่งมีความจำเป็นที่จะต้องขยายความให้เด่นชัดขึ้น อันได้แก่ 1) พื้นฐานที่มาของแนวคิดเรื่องมูลค่าที่ไม่สามารถแลกเปลี่ยนได้ซึ่งอิงอยู่บนฐานการทำความเข้าใจการวิเคราะห์กระบวนการการผลิตของมาร์กซ์ 2) ความแตกต่างและความสัมพันธ์ของแนวคิดเกี่ยวกับการเมือง คอมมิวนิสซึมและประชาธิปไตยของนงซี

ผู้วิจัยมองว่า เราอาจสรุปปัญหาประชาธิปไตยในมโนทัศน์ของนงซีว่ามีต้นตอมาจากสาเหตุสำคัญสองประการดังนี้ 1) การโอนถ่ายกรรมสิทธิ์ให้ตัวแทนทางการเมือง ทำให้อำนาจอธิปไตยหรือองค์อธิปัตย์ทางการเมืองไม่ใช่ประชาชน (อย่างแท้จริงอีกต่อไป) แต่เป็นการปกครองโดยคนกลุ่มน้อยอีกทั้ง องค์อธิปัตย์นี้ยังกำหนดจุดหมายปลายทางหรือชะตากรรมร่วมให้แก่ปัจเจกและพลเมืองทุกคน ซึ่งนงซีวิพากษ์ลักษณะเบ็ดเสร็จขององค์อธิปัตย์ว่าทำให้ 'การเมืองกลายเป็นทุกสิ่ง' (totalization) ไป 2) อิทธิพลทางเศรษฐกิจที่เข้ามาบีบบทบาทกับการเมือง ซึ่งผลลัพธ์ที่ตามมาคือ 1) การมองว่าการเมืองเป็นรูปแบบ และการแสวงหารูปแบบหนึ่งที่เหนือกว่ารูปแบบอื่น 2) อำนาจที่คงอยู่ทำให้สัญลักษณ์อื่น ๆ ไม่ปรากฏ

เพราะฉะนั้น สิ่งที่น่าสงสัยทำสืบเนื่องจากปัญหาดังกล่าว คือ 1) การแยกการเมืองออก ผ่านจุดเริ่มต้นที่ว่า ‘การเมืองไม่ใช่ทุกสิ่ง’ 2) นองซินิยามประชาธิปไตยใหม่ผ่านคอมมิวนิสซึม ซึ่งผู้อ่านจะเห็นประเด็นและการแก้ปัญหาของนองซีที่ผู้วิจัยสรุปไว้ในหัวข้อต่าง ๆ ต่อไป เพื่อท้ายที่สุดจะนำไปสู่การทำความเข้าใจว่าโครงการทางปรัชญาของนองซีนั้นมีจุดมุ่งหมายอย่างไร

การเมือง - คอมมิวนิสซึม - ประชาธิปไตย

ในความคิดของนองซี ปัญหาของประชาธิปไตยเกิดจากการที่ความหมายของประชาธิปไตยถูกใช้เพื่อครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่าง ดังนั้น คำ ๆ นี้จึงสูญเสียอำนาจในการสื่อความและกลายเป็นคำที่ไม่ได้สื่อถึงอะไรเลยไปในที่สุด นองซีได้ย้อนกลับไปดูนิยามความหมายดั้งเดิมของประชาธิปไตยซึ่งอาจแบ่งได้เป็น 2 แบบ แบบแรกคือประชาธิปไตยตามความหมายที่รับรู้กันโดยทั่วไป ซึ่งหมายถึงเงื่อนไขที่รัฐบาลและองค์การมีอยู่โดยปราศจากหลักการจากอุดมภาวะมากำกับ (เพราะไม่ว่าจะเป็นมนุษย์หรือกฎหมายก็ล้วนแต่มีคุณค่าในเชิงอุดมภาวะ) ส่วนอีกความหมายหนึ่ง ประชาธิปไตยเป็นการกำหนดแนวคิดเกี่ยวกับ ‘มนุษยชาติ และ/หรือ โลก’ โดยที่วางหลักขีดจำกัดของตัวเองไว้ภายใต้อุดมภาพอันไม่จำกัดและอยู่บนความมีอัตตาณัติ โดยที่ไม่จำเป็นต้องละทิ้งความเชื่อที่อยู่นอกเหนือไปจากโลกนี้ กล่าวอย่างสั้น ๆ คือ เป็นการเปิดสู่ความเป็นอนันต์ภายใต้กรอบของความจำกัด สำหรับนองซี แม้ว่าความหมายในแบบที่สองจะไม่ใช่ความหมายที่ยอมรับกันโดยทั่วไป แต่นี่คือความหมายอีกด้านหนึ่งของประชาธิปไตยซึ่งสนับสนุนเสรีภาพของสัตว์ทั้งมวลภายใต้ความเท่าเทียมกันของความเป็นมนุษย์ โดยนิยามความหมายนี้ ประชาธิปไตยจึงเกี่ยวข้องกับความเป็นมนุษย์โดยเฉพาะในเชิงภววิทยาอย่างถึงที่สุดและกินความไปไกลกว่าเพียงแค่การเป็นพลเมืองของรัฐ¹³²

อย่างไรก็ตาม ปัญหาของประชาธิปไตยในปัจจุบันอาจเป็นผลมาจาก ‘การเมือง’ ในอดีตที่มีลักษณะเป็นทวิลักษณ์และทำให้คำว่าประชาธิปไตยเกิดความกำกวม ตั้งแต่ยุคสมัยกรีกจนถึงปัจจุบันนี้ของคำว่าการเมืองนอกจากจะสื่อถึงการกำหนดกฎเกณฑ์ร่วมกันในการดำรงอยู่แล้ว ยังมีสมมติฐานเกี่ยวกับความหมายหรือความจริงของการดำรงอยู่นี้ด้วย เมื่อการเมืองได้กำหนดขอบเขตของตัวเองและอ้างสิทธิอำนาจแล้ว สิ่งที่เกิดขึ้นต่อมาก็คือการควบคุมการดำรงอยู่ทั้งหมด ทั้งของปัจเจกและกลุ่มคน ยิ่งไปกว่านั้น การเมืองซึ่งเป็นสิ่งประดิษฐ์สร้างของกรีกเกิดขึ้นมาจากความถดถอยของ “พระเจ้า” หรือ การเสื่อมสลายของเทวธิปไตย (theocracy) ความเชื่อ (mythos) ถูกแทนที่ด้วยเหตุผล (logos) กษัตริย์ผู้เป็นสมมติเทพถูกแทนที่ด้วยระบบระเบียบของการเมือง ประชาธิปไตยจึงเกิดขึ้นมาพร้อมกับการออกกฎหมาย สิ่งที่สำคัญที่สุดก็คือความพยายามที่จะทำให้กฎหมาย

¹³² Jean-Luc Nancy, “Finite and Infinite Democracy,” in *Democracy in What States?*, pp. 58-60.

สาธารณะวางรากฐานอย่างแข็งแกร่งบนตัวเอง ไปพร้อมๆกับการเกิดขึ้นของรัฐและอำนาจอธิปไตยของรัฐ มองซีมองว่านอกจากกฎหมายจะต้องรังสรรค์อะไรบางอย่างแล้วยังต้องมีการประดิษฐ์ซ้ำตัวเองอยู่ตลอดเวลา เขายกตัวอย่างโสเครตีสและเพลโตว่าทั้งสองต่างมีจุดประสงค์ในการพยายามมองหาสิ่งที่จะมาช่วยแก้ไขจุดอ่อนของประชาธิปไตย ซึ่งเป็นความพยายามที่สืบเนื่องต่อมาในทุกยุคสมัยจนถึงปัจจุบัน สำหรับมองซี ประชาธิปไตยนั้นเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของเทวธิปไตย การโอนถ่ายอำนาจอธิปไตยจากประชาชนทำให้ประชาธิปไตยสมัยใหม่มีลักษณะเหมือนกับเทวสิทธิ์ (divine right) ของกษัตริย์ ซึ่งอำนาจอธิปไตยนั้นไม่ได้วางอยู่บนฐานของความเชื่อหรือเหตุผลแต่อย่างใด กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ประชาธิปไตยปราศจากรากฐานใด ๆ มาตั้งแต่ต้นแล้ว¹³³

ด้วยเหตุนี้ ดูเหมือนว่าจะมีเพียงแค่สองทางเลือกในประวัติศาสตร์ กล่าวคือ นักปรัชญากลุ่มหนึ่งมองว่าการเมืองนั้นไร้รากและควรจะคงลักษณะเช่นนั้น สิ่งที่ทำให้สังคมดำรงอยู่ร่วมกันก็คือแรงจูงใจอย่างเช่นความปลอดภัย การมีผลประโยชน์ร่วมกัน และการได้รับการปกป้องจากธรรมชาติ และการต้องอยู่เพียงลำพัง ในขณะที่นักปรัชญาอีกรูปแบบหนึ่งมองว่า การเมืองจะต้องปูพื้นฐานหรือวางรากให้ตัวเองบนฐานของเหตุผล (เทวสิทธิ์หรือเหตุผลของรัฐ) ซึ่งในท้ายที่สุดได้ไปเปลี่ยนสมมติฐานร่วมที่ทุกคนแบ่งปันร่วมกันให้กลายเป็นการกดขี่และครอบงำ ทว่าประวัติศาสตร์ทางความคิดของโลกสมัยใหม่แสดงให้เห็นสองสิ่ง

1) เป็นไปไม่ได้ที่จะทำให้เกิดการเมืองที่ประชาชนสามารถก่อร่างหรือสถาปนาตัวเอง เพราะลักษณะเบ็ดเสร็จของการเมืองตั้งแต่ต้น

2) ประชาธิปไตยผลิตลักษณะเชิงโครงสร้างของสิทธิหรือกฎหมายซึ่งทำให้อำนาจเฉพาะอื่น ๆ มีแนวโน้มที่จะไม่ปรากฏหรือเลือนหายไป

การแก้ปัญหาของประชาธิปไตยจึงอาจทำได้ผ่านการสลายมณฑลทางการเมืองทั้งหมดให้กลายเป็นเพียงมณฑลหนึ่งท่ามกลางมณฑลแบบอื่น ๆ ซึ่งหายไปจากภาพรวมและการผลิตสร้างตัวเองของการดำรงอยู่ทางสังคม¹³⁴

มองซีเสนอสิ่งที่เรียกว่า “การเมืองในการปฏิเสธ” (a politics in negativity) ซึ่งมีอยู่สองวิธีการด้วยกัน วิธีการแรกคือ การแตกออก (breach/rupture) ของโครงสร้างเดี่ยว ๆ ทางการเมือง ซึ่งมีนัยของการงดเว้นจากการมีส่วนร่วมในสถาบันประชาธิปไตยต่าง ๆ วิธีการที่สอง คือ การคิดถึงประชาธิปไตยโดยไม่แสวงหาสาระดีและลักษณะของประชาธิปไตย จะเห็นได้ว่าการเมืองในการปฏิเสธเป็นการแก้ไข้ปัญหาของประชาธิปไตยผ่านการนิยาม “ประชาชน” ทั้งสองแบบข้างต้น สิ่งที่เหมาะสมกันทั้งสองวิธีก็คือ การเมืองนั้นถูกยืนยันอย่างจำเป็นผ่าน “การถอนตัว” (withdrawal)

¹³³ Ibid., pp. 61-63.

¹³⁴ Ibid., pp. 63-64.

ออกจากการเมืองที่มีลักษณะเป็นเอกภาพทั้งในเป้าหมาย (ชะตากรรม) และธรรมชาติ ถอนตัวออกจากโครงการทางการเมืองและอัตลักษณ์ต่าง ๆ เพราะ “ประชาชน” ต้องยึด ‘การถอนตัวออกจากตัวเอง’ เอาไว้¹³⁵

รูปแบบของสังคมสมัยใหม่ดำรงอยู่และปรากฏตัวเองในฐานะที่เป็นภายนอก (exteriority) ของความสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในสังคม (ปัจเจกบุคคล) มักเข้าใจกันว่า สังคมจะเริ่มต้นขึ้นต่อเมื่อภายใน (interiority) หยุตลง เมื่อสายสัมพันธ์ภายในกลุ่มที่เชื่อมโยงผ่านความเป็นญาติและรูปเคารพหรือตำนานสิ้นสุดลง ประชาธิปไตยเชื่อมโยงกับประเด็นของความแตกต่างระหว่าง สังคม (society) กับ ชุมชน (community) โดยตรง ในแบบเดียวกับที่การสลายตัวของวิถีชีวิตชุมชนชนเมืองเชื่อมโยงกับการเกิดขึ้นของเมือง การก้าวข้ามจากชุมชนชนบทมาสู่การเป็นนครรัฐหรือเมืองใหญ่นั้นเป็นการข้ามขั้วจาก ‘ภายใน’ ไปสู่ ‘ภายนอก’ ซึ่งนองชิมองว่าภายนอกนี้เป็นปัญหาที่ต้องอาศัยประชาธิปไตยเข้ามาแก้ไข¹³⁶ “ภายใน” เต็มไปด้วยแง่มุมต่าง ๆ มากมายซึ่งขึ้นกับหน้าที่เชิงสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงกับความจริงภายในของกลุ่มอันหลากหลาย ในขณะที่ปัญหาของ “ภายนอก” มาจากการใช้อำนาจที่เป็น *ภายนอก* ซึ่งในท้ายที่สุด อำนาจนั้นไม่ได้วางอยู่บนรากฐานของอะไรเลยและไม่ได้มาจากประชาชนอย่างแท้จริง สังคมสมัยใหม่ดำรงอยู่ในฐานะการปรากฏตัวเอง (self-represent) โดยมีความสัมพันธ์ภายนอกกับสมาชิกผ่านการกระตุ้นจากผลประโยชน์และอำนาจ ทั้งยังสามารถจะยุติการเชื่อมสัมพันธ์ได้ตามใจปรารถนาอีกด้วย ในที่นี้ ความแตกต่างระหว่างภายในกับภายนอกจึงสะท้อนให้เห็นว่าเพราะเหตุใดสังคมที่แสดงแค้นแค้นของอำนาจจึงเป็นสิ่งของของ “ความรุนแรงอันชอบธรรม”¹³⁷

ปัญหาของประชาธิปไตยกับอำนาจเกิดจากธรรมชาติของประชาธิปไตยที่ไม่เต็มใจจะใช้ อำนาจแบบภายนอก ความจงรักภักดีแบบศักดิ์นาและความเป็นเอกภาพของชาติและศาสนาทุกรูปแบบที่เคยเป็นและยังกุมอำนาจอยู่ ทั้งหมดนี้ล้วนแต่ทำให้สัญลักษณ์อื่น ๆ ไม่ปรากฏ ดังนั้น *ชื่อที่แท้จริงของประชาธิปไตยคือ คอมมิวนิสซึม* ซึ่งนองชิมองว่าหมายถึง การแสดงออกซึ่งแรงขับทางสังคมที่อยากจะเป็นมากกว่าสังคม นั่นคือ การเป็น ‘ชุมชน’ ที่มีสัญลักษณ์ความจริงเป็นของตัวเอง คอมมิวนิสซึมในที่นี้อาจจะเรียกได้ว่าเป็นแนวคิดแต่ไม่ใช่มนทัศน์ตามนัยยะที่เคร่งครัด เป็นเพียงแรงกระตุ้นทางความคิดที่บังคับให้ประชาธิปไตยตรวจสอบสารัตถะและเป้าหมายสูงสุดของตัวเอง นองชิมองว่าการประณามการทรยศทางอุดมการณ์ของคอมมิวนิสซึมเป็นคำตอบที่ไม่พอเพียงอีกต่อไปในปัจจุบัน แนวคิดคอมมิวนิสซึมไม่มีหน้าที่ในการเป็นอุดมการณ์ เพราะแนวคิดคอมมิวนิสซึมชี้ให้เห็นปัญหาของสังคมที่ว่า สังคมเองไม่สามารถจะยกระดับหรือว่าเผชิญกับแง่มุมเชิงสัญลักษณ์หรือ

¹³⁵ Jean-luc Nancy, “The Senses of Democracy,” in *The Truth of Democracy*, p. 39.

¹³⁶ Jean-Luc Nancy, “Finite and Infinite Democracy,” in *Democracy in What States?*, p. 67.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 67.

ภววิทยาได้เลย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ เงื่อนไขของสังคมไม่สามารถทำให้เราเข้าถึงความหมายและความจริงของบ็องซึ่งอยู่ร่วมกันเป็นกลุ่มหรือชุมชนได้¹³⁸

นองซีอธิบายขยายความประเด็นเรื่องอำนาจว่า อำนาจไม่ได้มีแค่แรงแม้ภายนอกที่เต็มไปด้วยการควบคุม และการควบคุมที่มีประสิทธิภาพเองก็ช่วยให้เกิดการรวมกลุ่มเข้าสังคม ข้อเท็จจริงของอำนาจคือการบริหาร จัดการและปกครอง ซึ่งทำให้เกิดการแบ่งเขตของอำนาจไปสู่เขตแดนอื่น ๆ นองซียืนยันว่าแม้จะอยู่บนฐานคิดคอมมิวนิสต์ก็มีความจำเป็นที่รัฐจะต้องคงอยู่เพื่อแก้ปัญหาต่าง ๆ เช่น กฎหมายระหว่างประเทศ เป็นต้น ทั้งนี้ ความจำเป็นในการมีรัฐไม่ได้หมายความว่าประชาชนจะต้องถอนตัวออก (resign) อย่างจำเป็น เพราะอำนาจไม่ใช่แค่เรื่องเกี่ยวกับพื้นฐานการปกครองภาคบังคับ อำนาจเป็นความปรารถนารูปแบบหนึ่ง เป็นแรงกระตุ้นที่จะครอบงำและสัมพันธ์กับแรงกระตุ้นในการยอมตาม (submit) เราไม่สามารถลดทอนปรากฏการณ์ทั้งหมดของอำนาจให้เป็นเพียงแค่การบังคับตามบทบาทอย่างเครื่องจักรซึ่งขัดแย้งกับศีลธรรมหรืออุดมคติของชุมชนที่ยุติธรรมและมีภราดรภาพได้ ยังมีอีกด้านของเหรียญคืออำนาจในลักษณะที่ไม่ถูกกำหนดเป้าหมายหรือจุดประสงค์ล่วงหน้าและมีลักษณะปลายเปิด เป็นแรงขับของความตายและการมีชีวิต ความขึ้น ๆ ลง ๆ ของบ็องซึ่งทั้งมีความปรารถนาและบ็องที่พึงพอใจและได้รับการเติมเต็มเป็นสิ่งที่ทำให้แรงขับของอำนาจไม่มีเป้าหมายล่วงหน้า ทั้งยังเป็นสิ่งที่นักปรัชญาหลายคนต่างเห็นพ้องกัน เช่น เจตจำนงสู่อำนาจ (will to power) ของฟรีดริค นิตเชอ (Friedrich Nietzsche) เป็นต้น อำนาจทางการเมืองควรจะทำหน้าที่ปกป้องชีวิตทางสังคมไปจนถึงทำลายและแก้ไขระบบระเบียบที่เคยมีมา นองซีชี้ว่าอำนาจอยู่ในที่ของตัวเองเพื่อทำให้มนุษย์ในฐานะสัตว์สังคมค่อย ๆ สร้างเป้าหมายออกมาเพื่อตัวเอง โดยเป็นเป้าหมายที่ทำให้อำนาจนั้นไร้อำนาจ การก้าวข้ามอำนาจจึงเป็นแก่นของประชาธิปไตยอย่างแท้จริง¹³⁹

นองซีกล่าวว่า ความจริงเกี่ยวกับอำนาจไม่ได้ลึกลับ ข้อตั้งที่ว่า ‘ผู้ปกครองปกครองเพื่อผลประโยชน์ (the good) ของผู้ถูกปกครอง’ เป็นความจริงเสมอยกเว้นแค่กรณีของทรราชย์โดยสมบูรณ์ ผลที่ตามมาคือ ประชาชนเป็นส่วนสำคัญสูงสุดของอำนาจ ไม่ว่าจะระบอบการปกครองจะแสดงออกอย่างเป็นประชาธิปไตยหรือไม่ก็ตาม แต่ “ผลประโยชน์ของผู้ถูกปกครอง” เป็นเพียงการตรวจสอบการใช้อำนาจ ไม่ใช่ธรรมชาติที่กำหนดชัดในรูปแบบหรือเนื้อหาว่าอะไรคือสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับประชาชน ‘สิ่งที่ดี’ นี้ไม่ถูกกำหนดอย่างจำเป็นและจะกำหนดตัวเองได้ในกระบวนการของการประดิษฐ์หรือสร้างขึ้นมานั้น โดยคงไว้ซึ่งการตรวจสอบ (ผ่านความไม่สงบ, แรงผลักดัน) ว่า ‘สิ่งที่ดี’ นั้นจะเป็นหรือกลายเป็นอะไร นองซีเห็นว่า *รูปแบบและความหมายอันเป็นฐานรากพื้นฐานของการดำรงอยู่คือสิ่งที่เราไม่รู้ตั้งแต่แรกเริ่ม* (และด้วยเหตุนี้เราจึงต้องเริ่มใหม่ไปเรื่อย ๆ) สิ่งที่เรา

¹³⁸ Ibid., pp. 68-69.

¹³⁹ Ibid., pp. 69-70.

สามารถรู้ได้มีเพียง 2 ข้อเสนอนี้ 1) การดำรงอยู่ของเราปราศจากซึ่งการออกแบบล่วงหน้า, ชะตากรรม หรือโครงการใด ๆ 2) การดำรงอยู่ไม่ใช่ทั้งปัจเจกหรือการรวมกลุ่ม เพราะการดำรงอยู่อันเป็นความจริงของป็องส์คือสิ่งที่เกิดขึ้นภายในพหุสภาวะของปัจเจก ซึ่งไปช่วยสลายสมมติฐานเรื่องเอกภาพของป็องส์¹⁴⁰

ในที่นี้ คำว่าความหมายสำหรับนองซี หมายถึง การส่งต่อ หมุนเวียน แลกเปลี่ยนหรือแบ่งปันความเป็นไปได้ต่าง ๆ ของประสบการณ์ หรือก็คือ ความสัมพันธ์กับภายนอก ความสัมพันธ์กับความเป็นไปได้ในการเปิดออกสู่ความเป็นอนันต์ ประเด็นของนองซีอยู่ที่คำว่า “ร่วมกัน” (commonality หรือ le commune) ไม่ว่าจะมีความหมาย, ความหมายต่าง ๆ, ความรู้สึกสัมผัส (sensation), การรับความรู้สึก (sensibility) หรือ ความรู้สึกพึงพอใจหรือเต็มเต็ม (sensuality) ก็ล้วนแต่เกิดขึ้นในการอยู่ร่วมกัน หรือเรียกได้ว่าสิ่งเหล่านี้เป็นเงื่อนไขของการอยู่ร่วมกัน ดังนั้นภายนอกจึงไม่เคยเต็มเต็มหรือเปลี่ยนเป็นภายใน แต่สร้างความตึงเครียด (tension) ไว้ท่ามกลางระหว่างผู้คน¹⁴¹ ประชาธิปไตยมีนัยเชิงอภิปรัชญา (metaphysique หรือเป้าประสงค์หรือเป้าหมายก็ได้) ซึ่งไม่สามารถรับรองด้วยศาสนาได้ การเมืองเชิงประชาธิปไตยจะต้องทำให้การเล่นความหมายและความหมายต่าง ๆ เรียบง่ายและอยู่เหนือการควบคุมของการเมือง ซึ่งเป็นคำถามของการ “อยู่-ร่วมกัน” (in-common) อันเป็นมณฑลของโลกและการหมุนเวียนของความหมาย สิ่งที่ประชาธิปไตยบ่งถึงในที่นี้ก็คือ สิทธิในการเข้าถึงความหมายโดยปราศจากสมมติฐานอันศักดิ์สิทธิ์และไม่พยายามจะทำให้ความหลากหลายเป็นเอกภาพ แต่ในทางตรงกันข้าม ปลดปล่อยความหลากหลายอันไม่จำกัดที่สถาปนาขึ้นมาในแบบต่าง ๆ เกิดขึ้นอย่างไม่สิ้นสุดและประมาณไม่ได้¹⁴²

นองซีอธิบายถึง “รูปแบบ” ซึ่งเขามองว่าเป็นกับดักทางการเมืองของประชาธิปไตยสมัยใหม่ ลักษณะทั่วไปของรูปแบบคือการแสวงหารูปแบบที่เหนือกว่ารูปแบบอื่นทั้งหมด โดยผ่านศิลปะ ความรัก ความคิด หรือความรู้ก็ตาม แต่ละรูปแบบต่างก็รู้ถึงความทะเยอทะยานที่จะโอบอุ้มและกวาดเอา รูปแบบอื่น ๆ เพื่อประกาศความจริงของตัวเองเท่านั้น อาทิเช่น การเกิดรูปแบบทางศิลปะใหม่ ๆ เพื่อหักล้างรูปแบบและความคิดทางศิลปะที่มีอยู่เดิม หรือ การที่ประชาชนไทยจำนวนหนึ่งเรียกร้องระบบรัฐสวัสดิการเพราะมองว่าดีและเป็นประโยชน์กว่าระบอบการปกครองที่มีอยู่ เป็นต้น นองซีมองว่าลักษณะเช่นนี้ไม่ใช่ว่าไม่ชอบธรรมหรือไร้ประโยชน์ เพราะเมื่อแต่ละรูปแบบพัฒนาตัวเองต่อไปและทวีความหลากหลายขึ้นที่ จะเกิดแรงขับที่นำรูปแบบนั้น ๆ ไปสู่เอกภาพและพัฒนาต่อไปอีกเรื่อย ๆ ปริณมณฑลของรูปแบบล้วนแต่ขยายตัวออกและทำงานร่วมกับรูปแบบอื่นผ่านการติดต่อหรือส่งผ่าน

¹⁴⁰ Ibid., p. 71.

¹⁴¹ Ibid., p. 71.

¹⁴² Ibid., p. 72.

ความเปรียบที่แตกต่างกัน ไม่ว่าจะเส้นทางตรง ทางอ้อม หรือทางที่ไม่ปะติดปะต่อ แต่กระนั้นก็ไม่มีรูปแบบใดเลยที่พยายามจะกลืนกินหรือหลอมรวมกับรูปแบบอื่น เพราะเช่นนั้นจะเท่ากับเป็นการปฏิเสธตัวเอง (self-negation) ของข้ออธิบายด้วยกวีของริมโบต์ *ถ้าเครื่องทองเหลืองกลายมาเป็นแตรนั้นก็เป็นเพราะว่ามันไม่ได้จะกลายเป็นไวโอลิน*¹⁴³

นองซีกล่าวว่า ไม่มีทั้งรูปแบบหนึ่งเหนือรูปแบบอื่น และ ไม่มีสภาวะเบ็ดเสร็จ (totality) ใดที่เคยบรรลุ แต่เราสามารถคิดถึง ผลรวม (total, le tout) ในลักษณะของความสมบูรณ์แบบที่อาจบรรลุได้ผ่านการเมือง ดังนั้นนองซีจึงมองว่าการเมืองเป็นเงื่อนไขของการเข้าถึงรูปแบบอื่น ๆ มาตั้งแต่แรกแต่ไม่ได้เป็นรากฐานให้สิ่งอื่นหรือมีความหมายที่กำหนดแน่ชัด ตัวการเมืองเองไม่เคยมีเป้าหมายแต่ช่วยนำไปสู่สมดุลชั่วคราว การเมืองเป็นการบริการขั้นสูงสุด (supreme service) ซึ่งทำให้รูปแบบต่าง ๆ เป็นไปได้หรือการเข้าถึงความหมายใหม่อยู่เรื่อย ๆ อย่างไม่หยุดหย่อน และในด้านกลับการเมืองก็ต้องไม่สถาปนาตัวเองเป็นรูปแบบหนึ่งโดยสิ้นเชิง ในขณะที่รูปแบบอื่น ๆ อย่างศิลปะ ความรัก และความคิดรวมเอาการมีเป้าหมายซึ่งเป็นเป้าหมายในตัวเองไว้ ทั้งยังได้รับสิทธิในการประกาศตัวว่าบรรลุเป้าหมายโดยตลอด แต่ในเวลาเดียวกัน การบรรลุเป้าหมายนี้ก็อยู่แค่ในมณฑลของตัวเองเท่านั้น และไม่มีอาการอ้างว่าทำให้เกิดกฎหมายหรือการเมืองแต่อย่างใด¹⁴⁴

การแบ่งขอบเขตต่าง ๆ ของมณฑลที่ไม่ใช่การเมือง ซึ่งนองซีเรียกว่า ศิลปะ ความรัก ความคิด ฯลฯ มีพลวัตอันเกิดจากการประดิษฐ์สร้าง ก่อรูป และปรับเปลี่ยนมณฑลเหล่านี้ และท่ามกลางมณฑลต่าง ๆ มีการเมืองอยู่ร่วมเสมอ การเมืองสังเกตเห็นเส้นแบ่งของมณฑลต่าง ๆ ที่ถูกกำหนดขึ้น ไม่ว่าจะเป็เชิงศิลปะ, เชิงวิทยาศาสตร์หรือที่เกี่ยวกับความรักและเข้าแทรกแซงทุกมณฑลในหลากหลายรูปแบบ แต่สิ่งที่ไม่เคยถูกทำให้ชัดเจนและนองซีต้องการทำให้ชัดก็คือ การเมืองไม่ใช่ตำแหน่งที่ตั้ง (locus) ของสมมติฐานเกี่ยวกับเป้าหมาย แต่เป็นเพียงตำแหน่งที่ตั้งของการเข้าถึงความเป็นไปได้ต่าง ๆ ของเป้าหมายเหล่านั้น ส่วนประชาธิปไตยเองเป็นชื่อของการเปลี่ยนแปลงระหว่างความสัมพันธ์ของมนุษย์กับเป้าหมายของตัวเอง ประชาธิปไตยเป็นนามที่ไม่เที่ยงที่สุดของมนุษย์ซึ่งพบว่าตัวเองเปิดออกสู่การไม่ปรากฏของเป้าหมาย (ไม่ว่าจะเป็นเป้าหมายอันศักดิ์สิทธิ์ หรือ เป้าหมายของอนาคต) และที่ประชาธิปไตยเป็นอย่างที่เป็นก็เพราะต้องสะท้อนการกำหนดขอบเขตภายในมณฑลทางการเมือง¹⁴⁵

จากบทที่ 1 และ 2 เราจะเห็นความพยายามของนองซีที่ต้องการแยกการเมืองออกจากปรัชญา ใน *The Truth of Democracy* นองซียังคงยืนยันกรานในความคิดที่ว่าเมืองจะต้องไม่

¹⁴³ Ibid., pp. 72-73.

¹⁴⁴ Ibid., p. 73.

¹⁴⁵ Ibid., p. 74.

รับรองสิ่งอื่น ๆ เช่น ศิลปะหรือศาสนา ความรัก อัจฉริยะ ความคิด เป็นต้น แต่เป็นการเมืองเองต่างหากที่ต้องถูกยืนยันด้วยกิจกรรมอื่น ๆ เพื่อคงไว้ซึ่งความหลากหลายและความแตกต่างอย่างแท้จริง เป็นการแยกการเมืองออกบนความสัมพันธ์กับสาระของการดำรงอยู่ร่วมกัน ซึ่งแตกต่างไปจากแนวคิดแบบประชาธิปไตยสังคมนิยมที่ต้องการให้การเมืองไม่ปรากฏในฐานะตัวกระทำที่แยกขาดและทำหน้าที่แบกรับการดำรงอยู่ในทุกปริมณฑล สำหรับนองซี การเมืองจะต้องถูกแยกออกจากสิ่งอื่นและไม่ถูกทำให้เป็นรูปธรรมขึ้นมาด้วยภาพร่างหรือนัยความหมายใด เมื่อคิดด้วยจุดเริ่มต้นเช่นนี้ เราจึงจะสามารถออกจากความพยายามที่จะร่างภาพของประชาธิปไตยขึ้นมาได้

การมีภาพร่างทางการเมืองทำให้เราไม่สามารถคิดถึงอำนาจในฐานะสิ่งอื่นนอกจากการเป็นตัวกระทำที่เป็นปรปักษ์หรืออันตราย อำนาจกลายเป็นศัตรูของประชาชนหรือเป็นความสัมพันธ์เชิงอำนาจที่เป็นไปได้ทุกรูปแบบรวมถึงอำนาจหน่วยย่อย (micropower) ต่าง ๆ ด้วย ซึ่งในภาพใหญ่นองซีมองว่าลักษณะเช่นนี้เป็นสัญญาณบ่งบอกถึงความป่วยไข้ของประชาธิปไตยมากที่สุด สำหรับเขาทางออกจากปัญหานี้คือการแยกแยะการเมืองออก ให้มันแตกต่างและแตกต่างอย่างที่เราควรจะเป็น โดยเจือจางการใช้อำนาจและสัญลักษณ์ของอำนาจผ่านความเห็นเป็นประชาธิปไตย (democratism) ของความไม่แตกต่างที่ทุกอย่างและทุกคนอยู่บนฐานเดียวกันและในระดับเดียวกัน¹⁴⁶

นองซีมองว่าความจำเป็นเร่งด่วนของประชาธิปไตยที่ทำให้เรามีหน้าที่แยกแยะความแตกต่างของการเมืองออกจากปริมณฑลอื่น ๆ ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการหาทางออกจากสูญนิยม เนื่องจากสูญนิยมคือความไร้ค่าของการแยกแยะความแตกต่าง ซึ่งทำให้นัยยะและคุณค่าต่าง ๆ ไร้ความหมายขณะที่นัยยะหรือคุณค่าเกิดขึ้นผ่านความแตกต่างเท่านั้น นัยยะหนึ่งถูกแยกออกจากนัยยะอื่นเหมือนที่ช้ายต่างจากขวา และการมองเห็นต่างจากการได้ยิน ส่วนคุณค่าหนึ่ง ๆ ก็ไม่เท่ากับคุณค่าอื่นใด สิ่งที่ทำให้เกิดข้อวิจารณ์แบบนี้ต่อ ‘ชุดคุณค่า’ และชื่อเสียง (ง) ที่อ่อนแอของ “ปรัชญาเชิงคุณค่า” (value philosophies) คือความคิดเกี่ยวกับคุณค่าในฐานะ “สัญลักษณ์ที่ถูกกำหนดให้” (given markers) ไม่ว่าในเชิงอุดมคติหรือบรรทัดฐาน ซึ่งขัดกับพื้นหลังของความเท่ากันระหว่างสิ่งต่าง ๆ ที่สามารถประเมินค่าได้ในตัวเอง¹⁴⁷

ดังนั้น สิ่งที่ต้องยืนยันในที่นี้คือความไม่เท่ากัน (nonequivalents) ซึ่งมีความเป็นเชิงการเมืองพอ ๆ กับที่การเมืองต้องมีพื้นที่และเปิดความเป็นไปได้ให้กับการยืนยันความไม่เท่ากันนี้ ด้วยเหตุนี้ การเมืองจึงเป็นเพียงโครงร่างที่ไม่กำหนดแน่ชัดและเปิดออก โดยที่ตัวการเมืองเองไม่ได้ทำหน้าที่ในการยืนยัน ตัวการเมืองเองไม่ได้แบกรับนัยยะหรือคุณค่า แต่ช่วยทำให้นัยยะและคุณค่ามีที่ทาง โดยไม่ได้กำหนดนัยความหมายซึ่งจะต้องบรรลุหรือต้องทำให้เป็นรูปธรรม การเมืองเชิง

¹⁴⁶ Jean-luc Nancy, *The Truth of Democracy*, p. 22.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 22

ประชาธิปไตยต้องปฏิเสธการมีภาพร่างให้กับตัวเอง พร้อมไปกับอนุญาตให้มีการแพร่กระจายของภาพร่างแบบต่าง ๆ อาทิ การยืนยัน ประดิษฐ์คิดค้น สร้างสรรค์ จินตนาการต่อโครงร่างอื่น ๆ การเมืองเชิงประชาธิปไตยจึงเปิดพื้นที่ให้กับอัตลักษณ์ที่หลากหลายและการแบ่งปันอัตลักษณ์เหล่านั้น แต่ไม่ใช่การให้โครงร่างหรือภาพร่างกับตัวเอง อย่างไรก็ตาม นองซียืนยันว่าการละทิ้งหลักการทุกรูปแบบของการระบุดัตน ไม่ว่าจะอยู่ในรูปของกษัตริย์ พ่อ พระเจ้า ชาติ สาธารณรัฐ ผู้คน มนุษย์หรือมนุษยชาติหรือแม้กระทั่งประชาธิปไตยเองไม่ได้ขัดแย้งกับความจำเป็นเร่งด่วนในการระบุดัตน ทุกคนยังสามารถระบุดัตนเองได้เพื่อจะมีที่ทาง บทบาทและคุณค่าอันเป็นคุณค่าที่ประเมินไม่ได้ของการอยู่ร่วมกัน¹⁴⁸

คุณค่า (ที่ไม่สามารถ) แลกเปลี่ยน (ได้): การต้านสุนิยม

ลักษณะพื้นฐานของทุนนิยมคือการสั่งสมความมั่งคั่งหรือทุน สำหรับมาร์กซ์ คุณค่าการใช้งานของสินค้าและโภคภัณฑ์คือ ประโยชน์ใช้สอยของมันในฐานะที่มันถูกแสดงออกในกระบวนการของการใช้งานหรือการบริโภค ขณะที่คุณค่าแลกเปลี่ยนของสินค้าและโภคภัณฑ์ถูกแสดงออกในกระบวนการการแลกเปลี่ยน คุณค่าแลกเปลี่ยนของโภคภัณฑ์คือตัวแบบในการแสดงออก (mode of expression) ของบางสิ่งที่อยู่ในโภคภัณฑ์นั้น ๆ นั่นคือ เวลางาน (labor time) กระนั้น แรงงานที่แฝงอยู่ในโภคภัณฑ์และแสดงออกมาในกระบวนการแลกเปลี่ยนไม่ได้เป็นรูปธรรม แต่เป็นแรงงานเชิงนามธรรม (abstract labor) เงินไม่ใช่สิ่งแรกที่ทำให้โภคภัณฑ์อยู่ในเกณฑ์เดียวกันและสามารถแลกเปลี่ยนได้ แต่เป็นโภคภัณฑ์ทั้งหลายที่มีคุณค่าจากแรงงานของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้จึงแลกเปลี่ยนได้ คุณค่าของพวกมันสามารถประเมินได้บนฐานของโภคภัณฑ์พิเศษหนึ่งเดียว (เช่นทอง) และแปลงไปสู่ค่าร่วมของคุณค่าต่าง ๆ ได้ เช่น แปลงไปสู่เงินตรา อริสโตเติลเห็นว่าการแลกเปลี่ยนนั้นต้องอาศัยมาตรวัดร่วม (commensurability) แต่กลับไม่เห็นว่าเป็นสิ่งที่ต่างกัน เช่นเดียวกับบ้าน เป็นต้น สามารถวัดบนมาตรเดียวกันได้อย่างไร เนื่องด้วยสังคมกรีกมีรากฐานอยู่บนระบบทาส ดังนั้น พื้นฐานโดยธรรมชาติของสังคมจึงวางอยู่บนความไม่เท่าเทียมของมนุษย์และกำลังแรงงาน (labor power) ของพวกเขา คุณค่าที่สามารถแลกเปลี่ยนได้ (equivalence) ของโภคภัณฑ์เป็นหน้าที่ของความมีค่าเท่ากันของกำลังแรงงานทั้งหมด¹⁴⁹

คำถามคือ อะไรคือสิ่งที่ทำให้กำลังแรงงานสามารถแลกเปลี่ยนได้? การมีมาตรวัดร่วมของแรงงานมนุษย์เกิดจากหน้าที่ในการแปลงให้สิ่งต่าง ๆ กลายเป็นโภคภัณฑ์ (commodification)

¹⁴⁸ Ibid., pp. 26-27.

¹⁴⁹ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 117.

เพราะกำลังแรงงานถูกซื้อและขาย เพราะมันสามารถแลกเปลี่ยนกับโภคภัณฑ์อื่น ๆ (อาหารหรือที่พัก ในรูปของเงิน) กำลังแรงงานจึงได้มาซึ่งคุณค่าในการแลกเปลี่ยน คุณค่านั้นถูกวัดโดยเวลางานซึ่ง จำเป็นต่อการผลิตหรือผลิตซ้ำกำลังแรงงานของคนงานและอยู่ในรูปของค่าจ้างที่นายทุนให้กับแรงงาน เพื่อแลกเปลี่ยนกำลังแรงงานของเขาหรือเธอ นอกจากการแลกเปลี่ยนโภคภัณฑ์นี้ มาร์กซ์ชัดเจนว่าไม่มีมูลค่าส่วนเกิน (surplus value) เกิดขึ้น “การหมุนเวียนหรือการแลกเปลี่ยนโภคภัณฑ์ไม่ก่อให้เกิด คุณค่าใด ๆ” คำถามที่ตามมาคือ ถ้าเป็นเช่นนั้นแรงงานส่วนเกินที่นายทุนถือครองในรูปของมูลค่า ส่วนเกินหรือทุนมาจากที่ใด?¹⁵⁰

การแลกเปลี่ยนกำลังแรงงานกับค่าจ้าง (โภคภัณฑ์กับโภคภัณฑ์) ไม่ได้แค่ทำให้แรงงานมนุษย์ อยู่ในมาตรวัดร่วมแต่ยังทำให้เกิดความไม่สมดุลในกระบวนการการผลิต ขณะที่แรงงานทำให้เกิด มูลค่า แต่แรงงานเองกลับไม่ได้ถูกนับรวมในฐานะวัตถุดิบที่สร้างมูลค่าส่วนเกิน เมื่อนายทุนผู้จ่ายค่า กำลังแรงงานให้กับแรงงาน “บริโภค” สิ้นค้านี้ (ทำให้เกิดงานในโรงงาน) เขาได้ปลดปล่อยคุณค่าการ ใช้งานของมันออกมา แต่การใช้กำลังแรงงานต่างไปจากการใช้เก้ออี้ เป็นอาทิ เพราะการใส่กำลัง แรงงานทำให้เกิดงาน มีคุณค่าที่ถูกสร้างขึ้น มูลค่าส่วนเกินจากแรงงานดังกล่าวเกิดขึ้นจาก 1) การขยายเวลาแรงงาน ซึ่งนายทุนขยายเวลางานออกไปจากเวลาแรงงานจำเป็น จนทำให้เกิดแรงงาน ส่วนเกิน 2) การลดเวลาแรงงานจำเป็นแล้วขยายเวลาที่ใช้แรงงานส่วนเกินให้มากขึ้น โดยนายทุนจะ ขยายกำลังการผลิตให้ได้ผลผลิตที่มากขึ้น แต่ไม่ว่าด้วยวิธีการใด ภาพใหญ่ของมูลค่าส่วนเกินล้วนเกิด จากการที่นายทุนซื้อกำลังแรงงานเพื่อสร้างผลผลิต แล้วกำหนดให้เวลางานมากกว่ามูลค่าที่ตัวเองได้ จ่ายไป¹⁵¹ ดังนั้น แรงงานจึงเป็นสินค้าซึ่งคุณค่าการใช้งานทำให้เกิดมูลค่าส่วนเกิน หรือเป็นคุณค่าที่ สร้างคุณค่า ทว่ามูลค่านี้ถูกมอบเป็นกรรมสิทธิ์ให้นายทุน ซึ่งสะท้อนให้เห็นความขูดรีดและไม่เสมอภาคในระบบดังกล่าว ถ้าเรามี *มนุษย์ที่เสรี* (free man) ผลิตสร้างสินค้า มูลค่าจะถูกสร้างขึ้นโดยไม่มี ส่วนเกิน เนื่องจากมูลค่าที่ถูกสร้างขึ้นแปรผันโดยตรงกับเวลางานที่เพิ่มขึ้น แต่เมื่อกำลังแรงงานถูก ขายในฐานะสินค้า แรงงานกลายมาเป็นสิ่งจำเป็น เราจึงกลายเป็นทั้งประจักษ์พยานของการอยู่ใน มาตรวัดร่วมของแรงงานมนุษย์และการแตกออกระหว่างคุณค่าของกำลังแรงงาน ซึ่งถูกแลกเปลี่ยน กับมูลค่าส่วนเกินที่ถูกสร้างขึ้นโดยกำลังนี้ มูลค่าส่วนเกินกลายเป็นกำไรที่นายทุนสร้างผ่านการลงทุน ของตัวเองและการสั่งสมหรือเติบโตของส่วนเกินนี้ในรูปของทุนซึ่งมีศักยภาพไร้ขีดจำกัด ขณะที่คุณค่า การใช้งานที่คนคนหนึ่งสามารถสั่งสมได้มีขีดจำกัด มูลค่าส่วนเกินกลับไม่มีข้อจำกัดแบบนั้น¹⁵²

¹⁵⁰ Ibid., p.117.

¹⁵¹ ชลลดา นาคใหญ่, "แนวคิดความเสมอภาคในปรัชญาของคาร์ล มาร์กซ์," (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทมหาบัณฑิต ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2557), pp. 26-35.

¹⁵² Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 117.

ในการวิเคราะห์ของมาร์กซ์ ปัญหาที่เกิดขึ้นจากระบบทุนนิยมคือความขูดรีดและไม่เป็นธรรม ซึ่งเกิดจากการที่ผลผลิตตกเป็นกรรมสิทธิ์ของนายทุนและทำให้แรงงานแปลกแยกจากผลผลิตของตัวเอง ผลที่ตามมาคือความไม่เสมอภาคในความสัมพันธ์ของมนุษย์และการลดทอนคุณค่าของมนุษย์ เนื่องจากรูปแบบความสัมพันธ์ดังกล่าวทำให้เกิดชนชั้นที่แตกต่างกันขึ้นระหว่าง ‘ชนชั้นผู้ปกครอง’ และ ‘ชนชั้นผู้ไร้ทรัพย์สิน’ ทั้งที่โดยธรรมชาติของมนุษย์แล้วทุกคนเท่ากัน ปราภฏการณ์เช่นนี้เกิดจากจุดเริ่มต้นที่มนุษย์อยู่ในฐานะผู้ผลิต แต่ในกระบวนการของระบบทุนนิยมได้แปรเปลี่ยนการขายแรงงานเป็นการขายกำลังแรงงานของตนเองในฐานะสินค้า ซึ่งในแง่หนึ่งเท่ากับว่ามนุษย์กำลังขายกรรมสิทธิ์ในตัวของตนเองไปอันเป็นการเปิดช่องว่างให้นายจ้างเอารัดเอาเปรียบจากความแตกต่างในการครอบครองปัจจัยการผลิตได้¹⁵³

สำหรับนงซี การตัดสินใจบนฐานของคุณค่าในฐานะสิ่งที่มีค่าแลกเปลี่ยนซึ่งนำไปสู่มาตรวัดร่วมของสินค้าและโภคภัณฑ์ทั้งหมดโดยแรงงานและแรงขับในการสะสมคุณค่าสมมูล (equivalent value) เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ จนนำไปสู่สัจนิยมอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เพราะดังที่เราเห็น สำหรับนงซี นัยยะคือความแตกต่างกัน การจะหนีจากสัจนิยมไม่สามารถทำได้ด้วยการยืนยันคุณค่าใหม่ ๆ แต่ทำได้โดยการปรับเปลี่ยนลักษณะการประเมินค่า (evaluative gesture) เนื่องจากการจะเอาชนะสัจนิยมได้เกิดจากหลักการการประเมินที่ต่างออกไปเท่านั้น และเป็นหลักการที่มีสมมติฐานต่อลักษณะการประเมินค่าที่แตกต่างหรือไม่สามารถวัดได้ (incommensurability) โดยสัมบูรณ์ ดังที่นงซีเขียนว่า “นี่เป็นทางเดียวที่จะออกจากสัจนิยม: ไม่ใช่การคืนชีพคุณค่าต่าง ๆ แต่เป็นการประกาศเพื่อต้านกับ “ความไม่มีอะไร” (nothing) ที่บ่งถึงว่า สิ่งใด ๆ ล้วนมีคุณค่าอย่างไม่สามารถวัดได้ สัมบูรณ์และเป็นอนันต์” บนสมมติฐานนี้เท่านั้นที่เราจะสามารถมีสายสัมพันธ์ (a rapport) หรือ การแบ่ง (สรร) ปัน (ส่วน) แทนที่จะเป็นการแทนที่ได้¹⁵⁴

ทุนนิยม ซึ่งเป็นเรื่องของเงินและโภคภัณฑ์ให้กำเนิดประชาธิปไตย เนื่องจากประชาธิปไตยโดยหลักการคือการเลือกตัวแบบของการประเมินค่าซึ่งถูกเรียกว่า สมมูลภาพ หรือ ความมีค่าเท่ากัน (equivalence) ทุกอย่างอยู่ในสถานะที่เท่ากันท่ามกลางเป้าหมายที่เป็นไปได้ทั้งหมดและเป็นเช่นนี้โดยตลอดผ่าน ‘เงิน’ ประชาธิปไตยจึงกลายเป็นชื่อของสมมูลภาพในแบบที่ธรรมดาตาชั่งเกินกว่าที่มาร์กซ์พูดถึงเสียอีก ไม่ว่าจะเป็นเป้าประสงค์ วิธีทาง คุณค่า นัยยะต่าง ๆ การกระทำ งาน หรือบุคคล ฯลฯ สิ่งเหล่านี้ล้วนแต่สามารถแลกเปลี่ยนได้เพราะไม่มีสิ่งใดเลยที่เชื่อมโยงกับสิ่งซึ่งสามารถแยกแยะมันออกจากกันได้ ทุกอย่างสัมพันธ์กับการสามารถแลกเปลี่ยนได้ ซึ่งห่างไกลจากการแบ่ง (สรร) ปัน

¹⁵³ ชลลดา นาคใหญ่, "แนวคิดความเสมอภาคในปรัชญาของคาร์ล มาร์กซ์," pp. 33-35 & 41-42.

¹⁵⁴ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 118.

(ส่วน) ในแง่ความรุ่มรวยของตัวคำ และเป็นเพียงการแทนที่ของบทบาทหน้าที่หรือตำแหน่งเท่านั้น ประชาธิปไตยจึงมีแนวโน้มที่จะกลายพันธุ์ในกระบวนการแลกเปลี่ยน/แทนที่¹⁵⁵

นองซีต้องการแทนที่การครอบงำทางเศรษฐศาสตร์ (ซึ่งเป็นผลมาจากการตัดสินใจพื้นฐานเรื่องสมมูลภาพ) ด้วยการประเมินคุณค่าหรือการยืนยันการประเมินคุณค่าที่ช่วยให้การประเมินค่า (evaluating gesture) เป็นไปได้โดยไม่ถูกวัดล่วงหน้าด้วยระบบใด ๆ ที่มีอยู่แล้วนอกไปจากของสัต์เอง การประเมินคุณค่าในแต่ละครั้งจึงจะเป็นการยืนยันความเป็นเอกลักษณ์ เปรียบเทียบไม่ได้และแทนที่ไม่ได้ของคุณค่าหรือนัยยะ นองซีมองว่าปัจเจกนิยมเสรี (liberal individualism) ไม่ได้ให้อะไรมากกว่าความเท่าเทียมระหว่างปัจเจกชน ผู้วิจัยมองว่านองซีพยายามชี้ให้เห็นว่าการครอบงำเชิงเศรษฐกิจทำให้หลงประเด็น ที่จริงแล้ว ทุกอย่างไม่ได้สมมูลกันอย่างที่เข้าใจตั้งแต่ต้นเพราะทุกอย่างเริ่มจากการเป็นเอกสภาวะ ซึ่งความความว่าไม่มีอะไรเลยที่เหมือนกัน ไม่ว่าจะเป็นเอกสภาวะของ 1, 2 หรือของหลาย ๆ สิ่ง หรือของผู้คน ก็ล้วนแต่มีเอกลักษณ์ด้วยคุณค่าของการเป็นเอกภาพ (unicity) หรือเอกสภาวะที่มีเพียงความโน้มเอียง (oblique) อย่างเป็นอนันต์และบังคับตัวเองให้ถูก put into actuality, work, labor ในขณะเดียวกัน บางอย่างนั้นเปิดออกสู่การต่อรอง (negotiation) ซึ่งมันอาจจะหมายรวมถึงทุกอย่างได้ด้วยเช่นกัน ส่วนความเท่าเทียมนั้นเป็นอาณาบริเวณที่ทำให้สิ่งที่ไม่สามารถประเมินคุณค่าได้นี้ถูกแบ่ง (สรร) ปัน (ส่วน) กัน

นองซีเสนอว่าประชาธิปไตยจะต้องวางรากฐานอยู่บนแนวคิดเรื่องเสรีภาพที่ไม่ใช่เสรีภาพตามชนบซึ่งวางอยู่บนฐานของความเป็นนายและความเป็นนงค้อธิปไตยของผู้ที่มีอัตตาณัติ แต่เป็นเสรีภาพที่อยู่บนฐานของการเปิดออกสู่ส่วนที่ล้นเกินออกจากมนุษย์เอง ประชาธิปไตยไม่ใช่อะไรนอกไปจากการเปิดออกสู่กันและกันในประสบการณ์ของความไม่เท่าเทียมหรือความสามารถวัดค่าได้ ซึ่งระบอบทางการเมืองและอุดมคติในภายหลัง (เช่นปัจเจกเสรีนิยม) และระบบเศรษฐกิจ (ทุนนิยม) ได้ปิดกั้นโดยทำให้เกิดความสมมูลระหว่างปัจเจกกับคุณค่าสัมบูรณ์ที่สามารถแลกเปลี่ยนได้ (an absolute convertibility of values) โดยไม่ตระหนักถึงคุณค่าอันไม่จำกัดของมนุษย์หรือส่วนที่ล้นเกินออกมาจากตัวมนุษย์เองเลยแม้แต่น้อย ประชาธิปไตยจึงเสี่ยงต่อการถูกเหมารวมหรือถูกอยู่ภายใต้รูปแบบต่างๆ ของการแลกเปลี่ยนทั่วไปและของระบอบการปกครองของรัฐ ซึ่งทำอะไรน้อยไปกว่าการกำกับการแข่งขันเชิงผลประโยชน์และพลังของตลาด

จากข้อวิพากษ์ของนองซี ผู้วิจัยเห็นว่า ข้อเสนอของเขากำลังแก้ปัญหาสุญนิยมที่เกิดขึ้นในสองส่วนไปพร้อม ๆ กัน ส่วนแรกคือสุญนิยมที่เกิดจากการครอบงำทางเศรษฐกิจที่คุณค่าของทุกอย่างแม้ว่าจะเป็นสิ่งนามธรรมก็สามารถแลกเปลี่ยนกันได้ ส่วนที่สองคือระดับศีลธรรมหรือศาสนา ซึ่งเกิดขึ้นจากมโนทัศน์เรื่องความตายของพระเจ้าในราวศตวรรษที่ 19 แม้ว่าแนวคิดนี้จะเกิดขึ้นเพื่อ

¹⁵⁵ Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, p. 24.

ด้านการครอบงำทางความคิดจากคริสต์ศาสนาและปฏิเสธรูปภาพหรือตำแหน่งที่อยู่ภายนอกโลก แต่ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นในมโนทัศน์ทางปรัชญากลับยังวนเวียนอยู่ที่การให้ความสำคัญกับองค์ประธาน หรือในภาพใหญ่คือโครงการหรือชะตากรรมร่วมทางประวัติศาสตร์ การแก้ปัญหาสุนิยมของนองซี จึงกระทำผ่านการรื้อสร้างมโนทัศน์ทางการเมือง ประชาธิปไตยและคอมมิวนิสซึมใหม่ทั้งหมด และจัดวางมโนทัศน์เหล่านี้บนความสัมพันธ์ที่ทั้งเชื่อมโยงและแยกขาดจากกัน

ความจริงของประชาธิปไตย

ประชาธิปไตยไม่ใช่สิ่งที่กำหนดร่างได้และโดยสารถะแล้วไม่ควรถูกร่าง ประชาธิปไตยโค่นล้มสมมติฐานต่อโครงร่างชะตากรรมและความจริงของการอยู่ร่วมกันแต่กำหนดโครงร่างของพื้นที่ร่วม (common space) ในลักษณะที่เปิดสู่ความงอกงามของความเป็นไปได้ในรูปแบบต่าง ๆ อย่างยิ่งใหญ่ที่สุดเท่าที่ความเป็นอนันต์จะโอบอุ้มได้ ภาพร่างต่าง ๆ ของการยืนยันของเราและการประกาศความปรารถนาของเรา เพื่อให้ง่ายแก่ความเข้าใจนองซีได้ยกตัวอย่างปริณิถนของศิลปะ เขากล่าวว่า

“ยิ่งเมืองที่เป็นประชาธิปไตยละทิ้งการมีภาพร่าง ก็เท่ากับว่าเมืองเองได้ละทิ้งสัญลักษณ์และภาพแทนไปอย่างลุ่มเสี่ยง แต่กระนั้นเมืองจะเป็นประจักษ์พยานให้กับการเกิดขึ้นของความปรารถนาต่อรูปแบบใหม่ ๆ ที่เป็นไปได้ทั้งหมดซึ่งไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน และศิลปะเองก็พยายามทุกวิถีทางที่จะให้กำเนิดรูปแบบที่กลายมาเป็นศิลปะแบบใหม่อย่างล้นเหลือในทุกรูปแบบแนวคิดทางศิลปะ ไม่ว่าจะ เป็นรูปแบบใหม่ ๆ หรือการตีความรูปแบบเก่าใหม่ ทุกอย่างล้วนแต่เป็นพยานต่อความคาดหวังอันน่าตื่นเต้น ต่อความต้องการที่จะฉกฉวยการดำรงอยู่ซึ่งถูกปรับเปลี่ยนอย่างเต็มรูปแบบอีกครั้ง”¹⁵⁶

นองซีบอกว่าถ้ามันมีสิ่งที่เรียกว่าวิกฤติ เช่นวิกฤติของนวนิยาย นั่นก็เป็นเพราะเรายังคงต้องประดิษฐ์คิดค้นเรื่องเล่าใหม่ ๆ สำหรับประวัติศาสตร์ของเราต่อจากนี้ไปโดยปราศจากซึ่งประวัติศาสตร์ และถ้ามีศิลปะร่างกาย (body art) ซึ่งไปถึงจุดของเลือดหรือความทุกข์ทรมาน นั่นก็เป็นเพราะร่างกายของเราต้องการจะถูกเข้าใจในแบบที่ต่างออกไป ข้อเท็จจริงที่ว่าสิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นผ่านทุกความเป็นไปได้ของความแปลกหรือความเบี่ยงเบนจากปกติ อาจไม่เป็นคำอธิบายที่ดีพอ เพราะมันสามารถเกิดขึ้นในทุกความเป็นไปได้ของความจำเป็นเร่งด่วนและการเรียกร้อง (appeal) เราจึงต้องเรียนรู้ที่จะฟัง แต่คำถามที่ตามมาก็คือ เมืองควรจะทำอย่างไรเมื่อเกิดสิ่งเหล่านี้? ระหว่างการรับผิดชอบต่อรูปแบบหรือเรื่องเล่าหรือมองว่าตัวเองเป็นอิสระจากข้อบังคับใด ๆ ด้วยความเคารพ

¹⁵⁶ Ibid., pp. 27-28.

ต่อการสร้างสรรค์ชิ้นงาน แม้จะไม่มีคำตอบง่าย ๆ หรืออาจจะไม่มีคำตอบเลย แต่อย่างน้อยเราต้องเริ่ม และต้องรู้ว่าประชาธิปไตยนั้นไม่ใช่หน้าที่ของการเมือง¹⁵⁷

จุดยืนของนองซีคือ เราไม่สามารถถามคำถามเชิงการเมืองได้ ถ้าไม่พิจารณาว่าประชาธิปไตย เกี่ยวพันในฐานะหลักการที่ไปไกลกว่าระบบระเบียบทางการเมืองอย่างไร แต่เป็นการไปไกลที่เกิดขึ้น เฉพาะจากจุดเริ่มต้นของชุมชน (polis) หรือเมืองเท่านั้น นองซีมองว่านัยยะประชาธิปไตยควรเป็นนัย ยะของการไม่ต้องมีอำนาจที่ระบุได้จากที่ใด หรือไม่ได้เป็นแรงกระตุ้นอื่นใดนอกจากความปรารถนา อันได้แก่ เจตจำนง การรอคอย และความคิด เป็นความปรารถนาที่ซึ่งสิ่งที่แสดงออกและการตระหนัก คือความเป็นไปได้ของแท้จริงของการเป็นอยู่ร่วมกัน ทั้งหมดและแต่ละคนท่ามกลางทั้งหมด แต่ เนื่องจากตัวคำว่าประชาธิปไตยเองไม่สามารถหลีกเลี่ยงความหมายของตัวเองได้อีกต่อไป เขาจึงมอง ว่าคอมมิวนิสซึมและสังคมนิยมจำต้องแบกรับความจำเป็นเร่งด่วนของคำว่าประชาธิปไตย นองซีเสนอ ว่าประชาธิปไตยควรจะเป็นคอมมิวนิสซึมด้วย เพราะไม่เช่นนั้น ประชาธิปไตยจะกลายเป็นเพียงการ จัดการกับความจำเป็นและความเหมาะสมโดยขาดซึ่งความปรารถนา อันเป็นจิตวิญญาณ ลมหายใจ และนัยยะของประชาธิปไตย ในที่นี้ จึงไม่ใช่เรื่องของการเข้าถึงจิตวิญญาณเชิงประชาธิปไตยแต่เป็น การคิดถึงประชาธิปไตยในฐานะจิตวิญญาณก่อนเรื่องรูปแบบเชิงสังคม การเมืองหรือการปกครอง โดยที่ความเป็นจิตวิญญาณนั้นเต็มไปด้วยสิ่งที่เป็รูประธรรมที่สุด จริ่งที่สุดและสำคัญจำเป็น ทว่าใน สถานการณ์ประชาธิปไตยปัจจุบัน เรายังคงเป็นนักโทษของวิสัยทัศน์ทางการเมืองในฐานะที่เรา กระตุ้นและทำให้การแบ่งปันโดยสัมบูรณ์เกิดขึ้น ไม่ว่าจะเป็ชชะตากรรมของสาธารณรัฐหรือรัฐชาติ ชะตากรรมของมนุษยชาติ ความจริงของความสัมพันธ์ (the truth of relation) และอัตลักษณ์ร่วมก็ ตาม กล่าวโดยสรุปคือทุกสิ่งที่มีรวมอยู่ภายใต้ความรุ่งเรืองของราชาธิปไตยและรูปแบบต่าง ๆ ของเผด็จ การนิยม ต้องถูกแทนที่ด้วยความรุ่งโรจน์ของ ประชาธิปไตย แบบตามตัวอักษร ซึ่งหมายถึง **อำนาจ สัมบูรณ์ของประชาชนผู้เป็นสารัตถะของอำนาจนั้น**

นองซีได้กลับมาพิจารณาที่รากศัพท์ของคำว่า ‘ประชาธิปไตย’ ซึ่งหมายถึงการใช้อำนาจโดย ประชาชน โดยที่คำว่า “ประชาชน” สามารถเข้าใจได้สองนัยยะ นัยหนึ่ง คำว่าประชาชนอ้างอิงถึง ส่วนหนึ่งของสังคมที่ต่างจากอีกส่วน เป็นส่วนที่ถูกมองว่าด้อยกว่าและถูกรอบงำ เพราะฉะนั้น ประชาธิปไตยในความหมายนี้จึงไม่ใช่ระบอบการปกครองแต่เป็นการปฏิบัติต่อต้านรัฐหรือระบอบการ ปกครอง ดังนั้น องค์ประธานจึงเปลี่ยนจากสภาวะถูกกระทำ (passive) ไปเป็นผู้กระทำ (active) ซึ่งมิ ความชอบธรรมอย่างถึงที่สุด แต่ความชอบธรรมในที่นี้เป็นความชอบธรรมของการปฏิบัติในตัวเอง เท่านั้นและไม่ได้เพียงพอต่อการก่อตั้งระบอบการปกครองแต่อย่างใด¹⁵⁸

¹⁵⁷ Ibid., p. 28.

¹⁵⁸ Jean-luc Nancy, “The Senses of Democracy,” in *The Truth of Democracy*, p. 38.

ในการปฏิวัติมีเพียง ‘นักประชาธิปไตย’ (democrat) แต่ไม่มีประชาธิปไตย ในที่นี้ องค์ประธานของการปฏิวัติทำให้เห็นสองสิ่งในคราวเดียว กล่าวคือ ในความฉับพลันของห้วงขณะ มีคุณค่าสูงสุดที่ไม่สามารถวัดเปรียบเทียบกับสิ่งอื่นใดได้นอกจากตัวมันเอง และเมื่อผ่านเวลาไป คุณค่าสูงสุดนั้นอยู่ในฐานะของการเปิดออกอย่างเป็นอนันต์โดยที่ไม่มีคุณสมบัติ กฎหมาย สถาบัน หรือ อัตลักษณ์ใด ๆ มาเทียบเคียงได้ การเมืองแบบประชาธิปไตยจึงเป็นการเมืองของช่วงเวลาทีกลับไปสู่การปฏิวัติ เพราะการปฏิวัติสามารถนำพาสถานการณ์กลับไปสู่จุดสมมติของรากฐาน ทว่าประชาธิปไตยขัดกระบวนการดังกล่าวและแขวนรอการปฏิวัติเอาไว้ (a state of permanent revolution /suspended revolution) โดยใช้การปฏิวัติเป็น “คำข่มขู่อย่างต่อเนื่อง” ต่อรัฐแทนที่จะเป็นการล้มล้างอำนาจรัฐ¹⁵⁹

ส่วนความหมายอีกนัยหนึ่งของคำว่า “ประชาชน” นั้นสามารถเข้าใจได้ในฐานะ ‘องค์รวม’ (whole) และ ‘กาย’ (body) ของความเป็นจริงทางสังคม (social reality) *อำนาจอธิปไตยของประชาชน* จึงหมายถึงการสถาปนาตนเองของประชาชนในฐานะที่เป็นประชาชน การก่อตั้งตัวเองนี้มีมาก่อนการเกิดขึ้นของสถาบันทางการเมืองใด ๆ อย่างเห็นได้ชัด ณ ที่นี้ ประชาชนผู้เป็นองค์ประธาน (subject – people) ถูกยืนยันในฐานะ “สารัตถะ” ซึ่งเป็นความเป็นจริง (reality) ที่ได้รับการดำรงอยู่และความเคลื่อนไหวมาจากตัวเองเท่านั้น¹⁶⁰ กล่าวอีกนัยหนึ่ง นองซีกำลังมองว่า สิ่งที่เราเรียกว่า ‘ธรรมชาติของมนุษย์’ ไม่มีอยู่จริง โดยเนื้อแท้แล้ว มนุษยชาติไม่สามารถเปรียบได้กับสิ่งที่เรียกว่า ‘ธรรมชาติ’ เพราะคุณลักษณะเดียวที่มีก็คือ ‘การปราศจากซึ่งธรรมชาติ’ หรือห่างไกลจากธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ ประชาธิปไตยในฐานะที่เป็นสกุลหนึ่งของการเมืองจึงไม่สามารถจะวางรากฐานอยู่ในหลักการอันเป็นอุดระได้ สิ่งเดียวที่สามารถเป็นรากฐานให้กับประชาธิปไตยได้ก็คือ การไม่ปรากฏ (absence) และการไม่ปรากฏในที่นี้คือ “การไม่ปรากฏของธรรมชาติของมนุษย์”¹⁶¹

ความจริงของประชาธิปไตยจึงไม่ได้อยู่ที่การแลกเปลี่ยนทั่วไประหว่างปัจเจก แต่อยู่ที่ “คอมมิวนิสซึม” หรือการดำรงอยู่ร่วมกันในโลกที่เผยความเป็นเอกสภาวะของสัตว์ต่อกัน โดยผ่านงานศิลปะ ความรัก มิตรภาพ ความคิด ฯลฯ แต่ไม่ผ่าน “การเมือง” สำหรับนองซีประชาธิปไตยไม่ใช่ระบอบการปกครองแบบหนึ่งท่ามกลางระบอบการปกครองอื่น ๆ ประชาธิปไตยปราศจากรูปแบบหรือรูปร่างไม่ว่าในเชิงสารัตถะหรือพื้นฐาน ดังนั้นตัวมันเองจึงไม่สามารถรวมเอาอำนาจแบบใดไว้ในตัวเองหรือไปถูกจัดรวมอยู่ภายใต้อำนาจหรือสถาบันแบบใดก็ตามได้ ประชาธิปไตยจะต้องถูกคิดถึงในฐานะการ

¹⁵⁹ Ibid., p. 38.

¹⁶⁰ Jean-Luc Nancy, “Finite and Infinite Democracy,” in *Democracy in What States?*, pp. 38–39.

¹⁶¹ Ibid., pp. 38–39.

แบ่งปันการดำรงอยู่ที่ประมาณค่ามิได้ซึ่งทำให้การเมืองเป็นไปได้ แต่ตัวประชาธิปไตยเองไม่มีทางถูกลดทอนเป็นแค่การเมืองได้ ดังนั้น เราจำต้องเริ่มต้นจากอภิปรายแล้วตามมาด้วยการเมืองเท่านั้น

อย่างไรก็ดี เนื่องจากบทความ The Truth of Democracy ไม่ได้อธิบายคำว่า ‘คอมมิวนิสซึม’ ไว้อย่างละเอียด ผู้วิจัยจึงจะเสริมเนื้อหาในส่วนนี้จากบทความ Communism, the word¹⁶² ซึ่งเป็นบทความที่นงซีแสดงให้เห็นว่า ความหมายของคอมมิวนิสซึมสำหรับเขาไม่ใช่คอมมิวนิสซึมที่เป็นสมมติฐานหรือลัทธิทางการเมือง แต่เป็นคอมมิวนิสซึมที่มีเนื้อหาสอดคล้องกับภววิทยา ‘การเป็นอยู่-กับ’ ของเขาตามที่ปรากฏในเนื้อความของวิทยานิพนธ์บทที่ 2 ใน Communism, the word นงซีได้ อรรถาธิบายคำว่าคอมมิวนิสซึมอย่างละเอียด เขาเสนอว่า คอมมิวนิสซึม คือ มิทไซน์ (Mitsein, Being-with) หรือการเป็นอยู่-กับ ซึ่งมีผลต่อการดำรงอยู่และสาระของปัจเจกบุคคลทั้งหลาย คอมมิวนิสซึมจึงมีความหมายมากกว่าแค่ความหมายเชิงการเมือง ตัวคำ ‘คอมมิวนิสซึม’ เองบ่งถึง “กรรมสิทธิ์” (property) ซึ่งไม่ใช่แค่การครอบครองสิ่งของ แต่ทำให้การครอบครองอะไรก็ตามเป็นการครอบครองขององค์ประธานอย่างแท้จริง (properly - ในตัวบทส่วนนี้นงซีกำลังเล่นกับคำว่า proper) นั่นคือการครอบครองการแสดงออก (expression) กรรมสิทธิ์ในที่นี้จึงอยู่ในตัวเราอยู่แล้ว ไม่ใช่สิ่งที่เราครอบครอง คำอธิบายเรื่องกรรมสิทธิ์ของนงซีนี้อิงอยู่กับโน้ตค้นของมาร์กซ์ซึ่งเสนอว่า มี “กรรมสิทธิ์ของปัจเจก” (individual property) ที่อยู่นอกเหนือไปจากกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคล (private property) และกรรมสิทธิ์ส่วนรวม (collective property)¹⁶³ ด้วย กรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลและส่วนรวมเป็นเรื่องของขอบเขตและหมวดหมู่ของกฎหมายซึ่งเป็นความเชื่อมโยงภายนอกและเป็นทางการ ส่วนกรรมสิทธิ์ของปัจเจกหมายถึงกรรมสิทธิ์ดั้งเดิมขององค์ประธานที่แท้จริง¹⁶⁴กรรมสิทธิ์ดั้งเดิมนี้นี้หมายถึง การอยู่ร่วมกับผู้อื่น อันเป็นสภาวะที่ผู้รู้มีพันธะ (commit) และมีการสื่อสาร (communicate) ความเป็นองค์ประธานก่อเกิดขึ้นจากการอยู่ร่วมกัน การอยู่ร่วมกันกับผู้อื่นคือ ความสัมพันธ์ การแบ่งปัน การแลกเปลี่ยน การใกล้ชิดกับความฉับพลันทันที (immediation) ความหมาย และความรู้สึก¹⁶⁵

¹⁶² Jean-Luc Nancy, “Communism, the Word,” in *The Idea of Communism* (Verso: 2010), pp. 145-153.

¹⁶³ ในที่นี้กรรมสิทธิ์ส่วนรวมเป็นคำแปลภาษาไทยที่ใช้กันโดยทั่วไปสำหรับ collective property อย่างไรก็ตามผู้วิจัย ใช้คำว่า กรรมสิทธิ์ร่วมเพื่อแทน common property ซึ่งแม้ว่าตัวคำในภาษาไทยมีความใกล้เคียงกัน แต่ความหมายต่างกันโดยสิ้นเชิง ยิ่งไปกว่านั้น นงซีกำลังเล่นกับความหมายของคำว่า property ซึ่งหมายถึงได้ทั้งกรรมสิทธิ์และคุณสมบัติ ซึ่งผู้วิจัยจะเลือกใช้คำสองคำนี้สลับกันตามความเหมาะสมของตัวบท

¹⁶⁴ “Individual property means, on the other hand, property which is proper to the proper subject.”, *Ibid.*, p. 149.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 148

นองซีวิเคราะห์รากศัพท์ของคำว่าคอมมิวนิสซึมอย่างละเอียดเพื่อชี้ให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่าง co- ใน collective กับ co- ใน communism co- ใน collective ซึ่งหมายถึงการรวบรวมผู้คน มีนัยของการ “เคียงข้างกัน” (side by side) ทางกายภาพและไม่สื่อถึงความสัมพันธ์ของแต่ละข้างแต่อย่างใด ขณะที่ co- ของ communism คือ mit ของมิทไชน์ในงานของไฮเดกเกอร์ซึ่งหมายถึง ‘กับ’ (with) ที่มีนัยว่า ไม่ว่าจะหรือฉันทันแต่ต่างกันไม่ว่าจะอยู่ร่วมหรือแยกจากกัน¹⁶⁶ ‘กับ’ คือสิ่งที่สถาปนาหรือเป็นแนวโน้มการเป็นอยู่ของเรา การพูดคำว่า “เรา” ในที่นี้จึงเป็นวัจนกรรม (speech act) และการดำรงอยู่ของเราที่ถูกพูดถึง (a we existentially spoken) จึงจะแสดงนัยสำคัญได้¹⁶⁷

ด้วยเหตุผลทั้งหมดข้างต้น นองซีสรุปว่า คอมมิวนิสซึม คือ เงื่อนไขร่วมของความเป็นเอกสถานะทั้งหมดขององค์ประธานทั้งหลายซึ่งเครือข่ายขององค์ประธานได้สร้างโลก (ความเป็นไปได้ของนัยยะ) ขึ้นมา นองซีชี้ให้เห็นว่าการเมืองกับคอมมิวนิสซึมต่างกัน คอมมิวนิสซึมเป็นสิ่งที่มาก่อนการเมืองและให้เงื่อนไขสัมบูรณ์แก่การเมืองในการเปิดพื้นที่ร่วมให้แก่การอยู่ร่วมกัน ในขณะที่เดียวกันก็ไม่ยินยอมให้การเมืองทำให้เกิดเป้าหมายปลายทางร่วมหรือทำให้การอยู่ร่วมกันแตกออกเป็นหน่วยย่อย ๆ (substance) คอมมิวนิสซึมจึงเป็นทั้งหลักการที่กระตุ้นและเป็นขีดจำกัดของการเมืองไปด้วยในตัว¹⁶⁸

อย่างไรก็ตาม นองซีได้กลับมาพิจารณาคำว่า -ism ที่อยู่ท้ายคำว่า communism แล้วเห็นว่าควรตัดคำว่า -ism ออกไป เพราะเป็นคำที่มีนัยถึงระบบการนำเสนอและการทำให้เป็นคตินิยม (ideologization) ซึ่งทำให้คอมมิวนิสซึมเองเสี่ยงต่อการเป็นคตินิยมอย่างหนึ่งเช่นกัน นองซีให้ความสนใจกับ co- หรือ com-/cum (ในภาษาละติน แปลว่า กับ) ซึ่งเป็นสมมติฐานตั้งต้นของการดำรงอยู่ใด ๆ เขายังคงยืนยันว่า cum ในที่นี้ไม่ใช่การเมือง แต่เป็นภววิทยาที่ถามคำถามต่อการเมืองว่า เราจะคิดถึง สังคม รัฐบาล และกฎหมายอย่างไร โดยไม่พุ่งเป้าไปที่การได้มาซึ่ง cum หรือ ‘กับ’ แต่แค่หวังว่าในการอยู่ร่วมกันจะมีการสร้างโอกาสหรือความเป็นไปได้ในการสร้าง ‘นัยยะ’ ด้วยตัวเอง ในที่นี้นัยยะร่วม (common sense) จึงหมายถึง นัยยะใดก็ตามที่เกิดขึ้นมาจากการสื่อสาร แบ่งปันและแลกเปลี่ยน โดยสิ่งที่แลกเปลี่ยนคือกรรมสิทธิ์หรือคุณสมบัติที่เหมาะสมซึ่งเกิดจากการที่ ‘ฉันทัน’ มีพันธะกับส่วนรวม¹⁶⁹

ด้วยคำอธิบายข้างต้นจะเห็นได้ว่า คอมมิวนิสซึมเป็นปัญหาเรื่องของกรรมสิทธิ์ซึ่งไม่ใช่กรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลหรือกรรมสิทธิ์ส่วนรวม แต่เป็นกรรมสิทธิ์ของปัจเจกและกรรมสิทธิ์ร่วม

¹⁶⁶ Ibid., p. 148.

¹⁶⁷ Ibid., p. 148.

¹⁶⁸ Ibid., p. 149.

¹⁶⁹ Ibid., pp. 149-150.

(common property) ซึ่งทำให้เกิดคำถามที่ตามมาสองคำถามด้วยกัน 1) การเป็นปัจเจกและ (อยู่) ร่วมกันไปพร้อม ๆ กันหมายความว่าอย่างไร? เราจะเข้าใจความเป็นปัจเจกของความร่วมมือกัน (commonness) และ ชุมชนของความเป็นปัจเจกอย่างไร? นองซีตอบปัญหาข้อนี้ด้วยการปรับคำว่า ปัจเจกและร่วมกันไปสู่คำว่าเอกพหุสภาวะ (ซึ่งเขาไม่อธิบายเพิ่มเติมต่อในตัวบทเนื่องจากเป็นมโนทัศน์ที่เคยกล่าวถึงแล้ว) 2) เราจะคิดถึง ความมั่งคั่งและยากจนในปริบทของ ‘ร่วมกัน-ปัจเจก’ อย่างไร? นองซีตอบคำถามข้อนี้ว่า ความมั่งคั่งคือการครอบครองมากกว่าความต้องการทั่วไปในชีวิต และในทางกลับกันความยากจนคือการครอบครองน้อยกว่า¹⁷⁰

ข้อบังคับ (command) แรกของคอมมิวนิสซึม คือ การมอบสิ่งที่ชีวิตส่วนรวมต้องการให้แก่ ส่วนรวม (to give to the common what common life needs) ดังนั้น นองซีจึงมองว่าเรา จำเป็นต้องคิดให้แตกต่างออกไป ไม่ใช่แค่คิดถึงความต้องการและความพึงพอใจในขั้นแรก แม้ว่าเรา จะต้องยืนยันความพึงพอใจพื้นฐานหรือขั้นต่ำสุดไปด้วย แต่ขณะเดียวกันก็ต้องพิจารณาว่า มีความ เป็นอนันต์เกี่ยวข้องกับอยู่ในสาระของแต่ะความต้องการเสมอ ความต้องการต้องถูกเข้าใจในฐานะแรง กระตุ้นเพื่อให้ได้บางสิ่งมาและในฐานะแรงขับสู่อะไรที่ ‘ไม่ใช่-สิ่ง’ ด้วย และอาจไม่ใช่อะไรเลย นอกจากความเป็นอนันต์ การกล่าวเช่นนี้อาจดูเหมือนว่าเรากลับเข้าไปใกล้แนวคิดทุนนิยมอีกครั้ง กล่าวคือ การตีความว่าอนันต์เป็นการสะสมอันไม่สิ้นสุด (endless accumulation) ของสิ่งต่าง ๆ (ซึ่งล้วนแต่สมมูลกันโดยมีมาตรวัดเป็นเงินตรา) และเงินก็ถูกเข้าใจว่าเป็นกระบวนการที่ไม่สิ้นสุดของ การทำเงิน ทว่านองซีมองว่าทุนนิยมคือความไม่สิ้นสุด (endless) แต่ไม่ใช่ความเป็นอนันต์¹⁷¹

คำถามเกี่ยวกับกรรมสิทธิ์คือคำถามเรื่องคุณสมบัติที่เหมาะสมและคุณสมบัติที่เหมาะสมใน ที่นี้อาจเป็นแค่การอยู่ร่วมกัน *ร่วมกัน (common)* คือคำที่เที่ยงตรงสำหรับความเหมาะสมของการ เป็นอยู่ถ้าการเป็นอยู่มีความหมายในเชิงภววิทยาคือการเป็นอยู่ร่วมกัน ในที่นี้จะเห็นว่า นองซีได้ ปรับเปลี่ยนคำว่าคอมมิวนิสซึมทั้งในแง่ความหมายและมโนทัศน์ รวมถึงลดทอนให้เหลือเพียง ‘common’ ดังนั้น สำหรับเขา *คอมมิวนิสซึม* จึงไม่ใช่อะไรเลยนอกจาก “การอยู่ร่วมกันหมายถึง พื้นที่ ระยะวรรค ระยะห่างและความใกล้ชิด การแยกจากและการเผชิญหน้ากัน แต่ ‘ความหมาย’ นี้ ไม่ใช่ความหมายและเปิดออกอย่างเหนือความหมายใด ๆ ในขอบเขตนั้น เรากล่าวได้ว่า ‘คอมมิวนิ สซึม’ ไม่มี ความหมาย ไปไกลกว่าความหมาย: ที่นี้ ณ ที่เราเป็นอยู่”¹⁷²

นองซีวิจารณ์ว่าปัญหาหนึ่งที่ทำให้ประชาธิปไตยกลายเป็นภาวะเกิดมาจากแนวคิดของรัส โซซึ่งเชื่อมั่นว่าผู้คนควรจะศักดิ์สิทธิ์ มนุษย์ควรจะศักดิ์สิทธิ์ หรืออีกนัยหนึ่งคือเราต้องมอบความเป็น

¹⁷⁰ Ibid., p. 150.

¹⁷¹ Ibid., p. 151.

¹⁷² Ibid., pp. 152-153.

อนันต์ให้แก่มนุษย์ (ในรูปขององค์อธิปัตย์) แต่อันต์ของรุสโซในที่นี้ไม่เหมือนกับความเป็นอนันต์ของ ปาสคาลซึ่งเป็นอุตรภาวะหรือเป็นการเหนือขึ้นไป (จากตัวเองอย่างไม่มีที่สิ้นสุด) และไม่ใช่ว่าสิ่งที่ได้รับ หรือถูกให้มา ความเป็นอนันต์ของปาสคาลไม่ได้ถูกนำเสนอในฐานะความหมายหรืออยู่ภายใต้อัตลักษณ์ใด แต่แม้กระนั้นก็ยังคงเป็นอนันต์ในภาวะจริง เป็นจริง ไม่ได้เป็นแค่ศักยภาพที่จะเป็นอนันต์ (potential infinite) กล่าวคือไม่ใช่ความพยายามอันไร้ขีดจำกัดต่อจุดหมายปลายทางที่ถอยห่าง ออกไปเรื่อย ๆ แต่มีผลจริงและยังคงดำรงอยู่ ความเป็นอนันต์ในภาวะจริงไม่ได้อยู่ในระบบของการ สามารถวัดได้หรือแม้กระทั่งกำหนดได้โดยทั่วไป แต่คือการปรากฏของความเป็นอนันต์ในอันตะ อนันต์ที่เปิดออกภายใต้อันตะ (ซึ่งแดร์ริดาอธิบายว่า “ความแตกต่างอย่างไร้ขีดจำกัดคือความจำกัด différence สำหรับเขาไม่ใช่การเลื่อนออกไป (deferral) แต่เป็นการปรากฏโดยสัญลักษณ์ของสิ่งที่ไม่ สามารถประมาณค่าได้ (incommensurable) ด้วยเหตุนี้ อนันต์จึงไม่ควรเป็นสิ่งที่ถูกมอบให้และ มนุษย์ไม่ควรกลายเป็นพระเจ้า¹⁷³

บทเรียนนี้แม้ว่าจะสุดโต่ง แต่ในความเป็นจริงก็ช่วยให้มนุษย์กลายเป็นหัวใจหลักอีกครั้ง ดังที่มาร์กซ์ต้องการ หัวใจหลักอยู่ที่การล้นเกินออกมาจากมนุษย์อย่างไร้ขีดจำกัด (infinite excess over man) ซึ่งเป็นบทเรียนที่สัมพันธ์กับการประดิษฐ์คิดค้นประชาธิปไตย มาร์กซ์เองอาจไม่ได้ ตระหนักว่ามนุษย์ก้าวข้ามตัวเองอย่างอนันต์ แต่แนวคิดของเขาที่มองว่าผลผลิต (ทางสังคม) ของ มนุษย์โดยมนุษย์เป็นกระบวนการที่ไม่มีที่สิ้นสุด และผลลัพธ์คือมันไปไกลกว่า “กระบวนการ” หรือ พัฒนาการซึ่งนำไปสู่การก้าวข้ามตัวเองอย่างอนันต์ของมนุษย์ มาร์กซ์รู้ว่า มนุษย์ในฐานะ “ทั้งหมด” (a whole) คืออนันต์ “คุณค่า” ในความหมายสูงสุด (ไม่ใช่ทั้งคุณค่าการใช้งานคุณค่า แลกเปลี่ยน) เป็นอนันต์ และวิถีทางออกจากความแปลกแยกก็เป็นอนันต์ สิ่งที่เราต้องการก็คือ ปาสคาลและรุสโซกับมาร์กซ์ คนธรรมดาทั่ว ๆ ไป (demos) จะเป็นองค์อธิปัตย์ได้ภายใต้เงื่อนไขที่ แยกประชาชนหรือการอยู่ร่วมกันออกจากสมมติฐานเชิงอำนาจสูงสุดของรัฐและโครงสร้างทาง การเมืองใด ๆ เท่านั้น นี่คือนัยของประชาธิปไตยและเป็นสิ่งที่ถูกเรียกร้องให้ทำความเข้าใจมา ตั้งแต่ปี ‘68¹⁷⁴

เพราะฉะนั้น เราอาจสรุปได้ว่าความจริงของประชาธิปไตย คือ 1) ประชาธิปไตยไม่ใช่รูปแบบ ทางการเมือง ซึ่งเป็นสาเหตุว่าทำไมเราถึงมีปัญหาในการพยายามจะกำหนดประชาธิปไตย ในทาง กลับกัน ประชาธิปไตยก็ยอมตามและถูกรอบงำจากการแลกเปลี่ยนโดยทั่วไปและการจัดสรรโดยการ แลกเปลี่ยนนี้ (ในนามของทุนนิยม) 2) ประชาธิปไตยให้กำเนิดมนุษย์ใหม่ (reengender) ด้วยการเปิด สู่จุดมุ่งหมายใหม่ของมนุษย์และโลก โดยที่ “การเมือง” เองไม่สามารถให้ตำแหน่งของจุดมุ่งหมายนี้

¹⁷³ Jean-luc Nancy, *The Truth of Democracy*, pp. 19-20.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

ได้ ในทางกลับกัน การเมืองต้องก่อให้เกิดการปฏิบัติควบคู่ไปกับการสงวนที่เอาไว้ให้ประชาธิปไตยโดยไม่รับประกันมัน 3) การเมืองเชิงประชาธิปไตยเป็นการเมืองที่ถอนตัวออกจากสมมติฐานทั้งมวลและตัดทอนทฤษฎีวิทยาทางการเมืองทุกรูปแบบไม่ว่าจะเป็นการเมืองที่ยึดถือพระเจ้าหรือเทพเจ้าเป็นหลัก (theocratic) หรือการเมืองเชิงโลกิยนิยมก็ตาม (secularized) การเมืองจะต้องถูกกำหนดในฐานะสัจพจน์ว่า *ไม่ใช่ทุกอย่างเป็นการเมือง* (not everything including the everything (le-tout) is political) ทุกสิ่งเป็นความหลากหลาย เป็นพหุ-เอกสภาวะ เป็นการจาร (inscription) ในความจำกัดที่แตกออกสู่ความเป็นอนันต์ในภาวะจริง (ที่ซึ่งศิลปะ ความคิด ความรัก สัญญาณต่าง ๆ ความหลงใหล เป็นอีกชื่อหนึ่งของการแตกออกเหล่านี้)

สำหรับนงซีประชาธิปไตยจึงเป็น 1) พื้นที่ของนัยยะซึ่งไม่สามารถรวมเอาความจริงไว้ภายใต้ตัวกระทำสั่งการ (ordering agency) อันใดไม่ว่าจะเป็นเชิงศาสนา การเมือง วิทยาศาสตร์ หรือสุนทรียศาสตร์ แต่นัยยะเป็นที่รวบรวมเอามนุษย์ในฐานะความเสี่ยงและโอกาสของตัวเองเอาไว้ในฐานะ “นักเดินรำเหนือหุบเหว” 2) หน้าที่ในการประดิษฐ์คิดค้นการเมืองเป็นหนทางสู่การเปิดออกหรือการรักษาการเปิดออกของพื้นที่เพื่อให้การเป็นอยู่อื่น ๆ ทำงาน ไม่มีความแตกต่างระหว่างวิถีทางกับเป้าประสงค์รวมถึงไม่มีคุณสมบัติของ “พื้นที่แบบต่าง ๆ” ที่เป็นไปได้ด้วย ประชาธิปไตยเป็นเรื่องของการตามหา ประดิษฐ์คิดค้นขึ้นมาหรือแม้กระทั่งสร้างวิธีการที่จะทำให้ไม่สมารถอ้างได้ว่าพบแล้ว แต่ในลำดับแรก การเมืองจะต้องถูกมองว่าแตกต่างไปจากการเป็นเป้าประสงค์เสียก่อน แม้ว่าความยุติธรรมทางสังคมจะสร้างวิถีทางที่จำเป็นต่อเป้าประสงค์ซึ่งเป็นไปได้ทุกแบบก็ตาม นงซียกตัวอย่าง “สุขภาพ” ว่าขอบข่ายของสุขภาพที่ดีไม่ควรจะขึ้นกับการมีอายุยืนยาวซึ่งเป็นอุดมคติของระยะเวลาหรือ ความสมดุลทางกายภาพ (สมรรถภาพ) และความหมายของ “สุขภาพ” ก็ไม่สามารถกำหนดได้ด้วยการวางไว้บนข้อตรงข้ามกับ “ความป่วยไข้” ที่ความเข้าใจโดยทั่วไปคือการกำหนดว่ายาใช้ทำอะไรกับเรา ยา ความป่วยไข้และสุขภาพ มีคุณค่า ความหมายและแบบนิยาม (modalities) ที่ขึ้นกับทางเลือกที่ลึกซึ้งซึ่งสร้างขึ้นโดยวัฒนธรรมและขึ้นกับธรรมเนียม (ethos) ที่มาก่อนจริยศาสตร์และการเมืองใด ๆ การเมืองเรื่องของสุขภาพจึงได้แค่ตอบสนองต่อทางเลือกต่าง ๆ และทิศทางความคิด (orientation) ที่ยากจะปรับเปลี่ยน นงซีจึงมองว่ารูปแบบของสุขภาพเป็นความคิดและการเข้าใจการดำรงอยู่ ซึ่งเสี่ยงต่อการนำความคิดนี้ไปใส่ในสิ่งที่จะถูกตัดสินว่าโบราณและเกินจริง

3) ประชาธิปไตยเป็นอภิปรัชญาก่อนแล้วจึงค่อยเป็นการเมืองที่หลังเท่านั้น แต่การเป็นการเมืองของประชาธิปไตยไม่ได้วางรากฐานอยู่บนความเป็นอภิปรัชญา แต่อภิปรัชญาเป็นเงื่อนไขที่ซึ่งการเมืองถูกทำให้เกิดการปฏิบัติ ถ้าเราเริ่มคิดถึงสภาวะความเป็นอยู่ในการอยู่ร่วมกันของเราในโลกนี้ก่อนเป็นอย่างแรก เราจะเห็นว่าการเมืองให้โอกาสแก่การเป็นอยู่-กับอย่างไร แม้จะเป็นไปได้ที่จะขยายความหมายหรือนัยยะของคำเพื่อทำให้ “การเมือง” เท่ากับ “อภิปรัชญา” แต่การทำเช่นนั้นก็จะทำให้เราเสียหรือเลื่อนการแยกแยะของสิ่งซึ่งโดยหลักการแล้วต้องมีสาระตรงกับประชาธิปไตย

หลักการนี้เคลื่อนออกจากระบบระเบียบของรัฐ เป็นสมมติฐานของเป้าประสงค์ของมนุษย์ ของการอยู่ร่วมกันและการดำรงอยู่อย่างเป็นเอกสภาพ

*

เหตุการณ์พฤษภา'68 มีความสำคัญต่อนองซีในฐานะหมุดหมายของการกลับไปให้คำนิยามประชาธิปไตยใหม่อีกครั้ง เพราะตัวเหตุการณ์เองสะท้อนให้เห็น 'เสียง' เรียกร้องต่าง ๆ จำนวนมากที่มาจากประชาชนอย่างแท้จริง เป็นจุดแตกหักระหว่างอำนาจรัฐกับอำนาจที่มาจากประชาชน ในแง่หนึ่ง ผู้วิจัยมองว่าเสียงเรียกร้องหรือการสื่อสารที่ไม่ปะติดปะต่อที่ว่าพยายามที่จะปะติดปะต่อจากเหตุการณ์นี้เป็นตัวอย่างที่ชัดที่สุดของนัยยะตามความหมายของนองซี ความกระจัดกระจายไร้ทิศทาง ทั้งของตัวเหตุการณ์และข้อเรียกร้องที่ถึงขั้นหาข้อสรุปร่วมไม่ได้อาจเป็น 'เสียง' แบบที่นองซีเสนอแนะว่าเราควรระวัง

ทั้งนี้ในการให้ความใหม่แก่มนทัศน์ประชาธิปไตยผ่านการตีความเหตุการณ์พฤษภา'68 จะเห็นว่าข้อสรุปหนึ่งที่นองซีได้มาคือความไม่พอใจต่อการเมืองและระบบทุนนิยม โดยเฉพาะทุนนิยมที่ทำให้ทุกสิ่งสามารถแลกเปลี่ยนได้ซึ่งนำไปสู่สุนิยมดังที่ได้กล่าวไปแล้วในตัวบท มโนทัศน์ประชาธิปไตยที่นองซีเสนอ คือ คอมมิวนิสซึม ซึ่งไม่ได้หมายถึงระบอบการปกครองแบบหนึ่ง แต่มีลักษณะเป็นภววิทยานั้นคือภววิทยาของการดำรงอยู่ร่วมกันอันเป็นการเป็นอยู่ที่ประมาณไม่ได้ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ภววิทยาของการดำรงอยู่คือ ชุมชน และชุมชนในที่นี้คือชุมชนของ demos หรือ คนธรรมดาทั่ว ๆ ไป ซึ่งจะพอเห็นเค้าลางว่าข้อเสนอทั้งหมดนี้เป็นไปเพื่อการต้านสุนิยม อย่างไรก็ตาม ยังมีอีกสิ่งหนึ่งที่นองซีต่อต้านนั่นคือ การปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ (absolute immanence) ซึ่งข้อเสนอคอมมิวนิสซึมหรือการเป็นอยู่ร่วมกันจะเข้ามาแก้ปัญหาในส่วนนี้ดังจะเห็นในบทต่อไป

บทที่ 4 มโนทัศน์คอมมิวนิสซึมในฐานะหัวใจของประชาธิปไตย

ปัญหาเกี่ยวกับแนวคิดคอมมิวนิสซึม

คำว่า คอมมิวนิสซึม สำหรับตนเองก็เป็นดังสัญญาที่ว่างเปล่าซึ่งไม่แพร่หลายอีกต่อไป คอมมิวนิสซึมกลายเป็นสัญญาแสดงถึงความปรารถนาที่จะกลับไปค้นพบที่ทางของ “ชุมชน” ซึ่งหนีไปจาก 1) การแบ่งชนชั้นทางสังคม 2) การอยู่ภายใต้การครอบงำเชิงเทคโนโลยี-การเมือง (technopolitical dominion) 3) การแปรรูปให้เป็นเอกชนหรือส่วนบุคคล (privatization) และ 4) ที่ทางของชุมชนซึ่งสามารถก้าวข้ามความตายของเราแต่ละคนได้ ‘คอมมิวนิสซึม’ ก่อให้เกิดสัญญาในลักษณะดังกล่าวไม่ว่าจะโดยเจตนาหรือไม่ก็ตาม ซึ่งทำให้ตัวคำกลายเป็นอะไรที่มากกว่าการเป็นมโนทัศน์ ทั้งยังมากกว่า *ความหมาย* ของตัวคำเองอีกด้วย¹⁷⁵

คอมมิวนิสซึมกลายเป็นสัญญาที่ไม่แพร่หลายอีกต่อไป มีคนเพียงคนจำนวนน้อยที่มองว่า คำว่าคอมมิวนิสซึมยังเป็นสัญญาสื่อถึงการต่อต้านอันทรงพลัง แต่สิ่งที่ตัวคำสัญญาไว้ก็อ่อนแรงลงไปในนองซีมองว่าการที่คอมมิวนิสซึมไม่ได้แพร่หลายไม่ใช่เพราะคอมมิวนิสซึมทรยศต่อตัวเอง แต่สิ่งที่เข้าใจว่าเป็นคอมมิวนิสซึมจริง ๆ แล้วเป็นรูปแบบของรัฐเผด็จการต่างหาก แนวคิดที่มองว่าคอมมิวนิสซึมทรยศต่อตัวเองพุ่งเป้าไปที่การรักษาความดั้งเดิมของคอมมิวนิสซึมบริสุทธิ์¹⁷⁶ แต่การรักษาความดั้งเดิมกลับเป็นสิ่งที่ทำได้ยากขึ้นเรื่อย ๆ

นองซีชี้ให้เห็นว่าปัญหาของคอมมิวนิสซึมเกิดจากสาเหตุต่าง ๆ ดังต่อไปนี้

1. ปัญหาหลักของคอมมิวนิสซึมนั้นเกิดจากอุดมคติพื้นฐานของคอมมิวนิสซึมที่นิยามการเป็นอยู่ (being) ของมนุษย์ในฐานะผู้ผลิต (หรืออาจกล่าวได้ว่า การนิยามการเป็นอยู่ของมนุษย์นี้เองที่เป็นปัญหา) ซึ่งรวมไปถึงการผลิตสารัตถะของตนเองในรูปของแรงงานหรืองานด้วย
2. ปัญหาหนึ่งของคอมมิวนิสซึมที่เห็นได้ชัดก็คือการไม่สามารถไปถึงเป้าหมายที่คอมมิวนิสซึมเองให้สัญญาไว้ได้ ความยุติธรรม เสรีภาพและความเท่าเทียมซึ่งเป็นแนวคิดหรืออุดมคติของคอมมิวนิสซึมถูกทรยศด้วยสิ่งที่เรียกว่า “คอมมิวนิสซึมจริง” (Real Communism)

¹⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community* (University of Minnesota Press, 1991), p. 1.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 1-2.

3. นองซีมองว่าประเด็นสำคัญที่สุดที่ถูกบดบังไปจากวิธีคิดของเราเกี่ยวกับคอมมิวนิสซึมก็คือ *ไม่มีรูปแบบใดที่เป็นข้อตรงข้ามกับคอมมิวนิสซึม (communitarian opposition)* ไม่ใช่แค่ในบริบทของการเมืองเพียงอย่างเดียว แต่ไม่มีสิ่งใดที่เป็นข้อตรงข้ามกับ ‘ชุมชนมนุษย์’ ใดๆก็ตาม เป้าประสงค์ของชุมชนมนุษย์กลับมุ่งไปที่การเป็นชุมชนของการเป็นอยู่ที่ผลิตสร้างสภาวะของตัวเองผ่านงาน หรืออาจกล่าวได้ว่า สภาวะของชุมชน คือการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ (immanence) ของมนุษย์ต่อมนุษย์ ซึ่งนองซีมองว่า การพิจารณามนุษย์ในฐานะการเป็นอยู่ที่สูงส่งและปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ (immanent being par excellence) เป็นกำแพงที่กีดกันให้เราไม่สามารถคิดถึงชุมชนได้

คำว่า “ชุมชน” วางอยู่บนสมมติฐานของการเป็น “ชุมชนของมนุษย์” ซึ่งต้องสร้างสภาวะของตัวเอง แต่ชุมชนเองก็เป็นผลสัมฤทธิ์ของสภาวะของความเป็นมนุษย์ (นองซีอ้างเฮร์เดอร์ (Johann Gottfried von Herder): “อะไรที่สามารถทำขึ้นโดยมนุษย์ได้บ้าง? ทุกอย่าง ธรรมชาติ สังคมและความเป็นมนุษย์ (humanity)) ผลที่ตามมาคือ การหลอมรวมในเชิงเศรษฐกิจ ปฏิบัติการเชิงเทคโนโลยี และทางการเมืองเข้ากับ ‘กาย’ หรือภายใต้ผู้นำ ซึ่งแสดงให้เห็นและตระหนักถึงสภาวะเหล่านี้เป็นประจำในการเป็นอยู่ของมนุษย์เอง สภาวะถูกทำให้ทำงานในสิ่งเหล่านี้ ผ่านสิ่งเหล่านี้ และกลายมาเป็นงานของตัวเอง นี่คือนองซีเรียกว่า ระบบการปกครองแบบเผด็จการ (totalitarianism) หรือ immanentism トラบิตที่เราไม่ได้จำกัดขอบเขตของคำไว้ที่รูปแบบของสังคมหรือการปกครองเฉพาะ แต่มองในลักษณะที่เป็นขอบฟ้าทั่วไปในยุคสมัยของเรา¹⁷⁷

ในทางกลับกัน นองซีมองว่าปัจเจกบุคคลเปรียบเสมือนอะตอม เป็นสิ่งที่แบ่งแยกอีกไม่ได้ ปัจเจกคือผลลัพธ์เชิงนามธรรมจากการสลายตัวของชุมชนและเป็นอีกร่างหนึ่งของการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ กล่าวคือ เป็นการแยกขาดเพื่อตัวเองโดยสมบูรณ์ที่เป็นทั้งจุดเริ่มต้นและความแน่นอน (certainty) แต่ในความเป็นจริงแล้ว นองซีมองว่าปัจเจกเป็นได้แค่จุดเริ่มต้นและความแน่นอนของ *ความตาย* ของตัวเองเท่านั้น ในที่นี้ นองซีกำลังวิจารณ์แนวคิดแบบปัจเจกนิยม (individualism) ที่มองมนุษย์เป็นสมบูรณ์ นองซีเปรียบเทียบปัจเจกเป็นดังอะตอม แต่อะตอมเพียงอย่างเดียวไม่สามารถสร้างโลกได้ นองซีบอกว่าจำเป็นต้องมีคลีนาเมน (clinamen; ทิศทางที่คาดเดาไม่ได้ของกลุ่มอะตอม) และชุมชนก็คือคลีนาเมนสำหรับปัจเจก เขาวิจารณ์ว่าไม่มีใครหรือทฤษฎีใดมองเห็นคลีนาเมนนี้ซึ่งทำให้คำถามเกี่ยวกับชุมชนไม่ปรากฏอยู่ในอภิปรายของผู้นั้น สิ่งที่ไม่ปรากฏในที่นี้ก็คือ ‘ความสัมพันธ์’ (relation) ระหว่างปัจเจกนั่นเอง นองซีวิจารณ์ว่า แม้กระทั่งลัทธิบุคคลนิยม (Personalism) แบบฌอง-ปอล ซาร์ต (Jean-Paul Sartre) ก็ไม่ได้ทำอะไรมากไปกว่าการฉาบเคลือบ องค์ประธาน-ปัจเจก

¹⁷⁷ Ibid., p. 3.

(individual-subject) ด้วยป้ายเชิงศีลธรรมหรือสังคม โดยที่ไม่เคยก้าวข้ามไปยัง ‘ขอบ’ (edge) ซึ่งเปิดสู่พื้นที่ของการเป็นอยู่ร่วมกัน (being-in-common) อภิปรายของความเบ็ดเสร็จ (absolute) ทั้งในรูปของปัจเจกและรัฐจึงมีลักษณะที่แยกขาดโดยสมบูรณ์ แตกต่างและปิดตัวเอง เป็นการดำรงอยู่ที่ปราศจากซึ่งความสัมพันธ์ และสามารถปรากฏในรูปของแนวคิด ประวัติศาสตร์ ปัจเจกบุคคล รัฐ วิทยาศาสตร์ ผลงานศิลปะ ฯลฯ¹⁷⁸

อย่างไรก็ตาม นองซีวิจารณ์ลักษณะของปัจเจกที่แยกขาดจากกันว่าบ่งถึงการแยกขาดที่ปิดตัวลงอย่างสมบูรณ์ ไม่ใช่แค่การแยกออกจากกันเฉย ๆ โดยที่การปิดตัวนี้ไม่ได้ปิดแค่รอบ ๆ อาณาเขตของตัวเองเพียงอย่างเดียว แต่จะต้องปิดตัวลงบนการปิดตัวด้วยเพื่อที่จะทำให้ความสมบูรณ์ของการแยกขาดเสร็จสิ้น แต่ในการปิดตัวเองโดยสมบูรณ์ได้ ความสมบูรณ์ (absolute) นั้นจะต้องเป็นทั้งหมดของความสมบูรณ์ของตัวมันเอง หรือไม่ก็ไม่เป็นอะไรเลย ซึ่งเราสามารถทำความเข้าใจประเด็นนี้ได้ผ่านตัวอย่างของนองซี “...การจะอยู่ลำพังได้อย่างแท้จริง ไม่เพียงแต่ตัวฉันจะต้องอยู่คนเดียว ยังต้องมีตัวคนเดียวอยู่เพียงลำพัง (alone being alone) ด้วย ซึ่งเป็นอะไรที่ขัดแย้งกันในตัวเอง” นั่นก็เพราะการที่ฉันอยู่คนเดียวหรือรู้สึกว่าจะอยู่ลำพังอยู่บนความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ถ้าฉันเป็นสิ่งสูงสุด ฉันจะไม่รู้สึกถึงขีดจำกัดของตัวเองและฉันจะไม่รู้สึกลำพัง ฉันเป็นอนันต์และฉันเป็น “ทุกอย่างตรงนั้นและทั้งหมดที่จะเป็นไปได้” จะเห็นได้ว่าตรรกะของสิ่งสูงสุดทำลายความสมบูรณ์ลง ในขณะที่ ‘ความสัมพันธ์’ ก็เผยให้เห็นว่าวิธีคิดนี้มีปัญหาในเชิงตรรกะอย่างไร สิ่งที่ปัจเจกชนนิยมและการรวมกันอย่างเป็นทางการ (communion) ไม่สามารถคิดถึงได้ก็คือความสัมพันธ์หรือการสื่อสารนั่นเอง¹⁷⁹ ในที่นี้ เราจะพอเห็นเค้าลางว่าทั้งแนวคิดแบบคอมมิวนิสซึมและเสรีนิยม (liberalism) ต่างเป็นคนละด้านของตรรกะเดียวกัน นั่นคือการอยู่ในระบบที่ปิดตัวโดยสมบูรณ์อย่างไร

นองซีผลึกประเด็นตรงส่วนนี้อย่างรวดเร็วโดยอาศัยแนวคิดของ จอร์จ บาตายล์ (Georges Bataille)¹⁸⁰ ซึ่งวิพากษ์ปรัชญาความรู้ของ เฮเกิล (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) อย่างไรก็ตาม ในที่นี้ผู้วิจัยจะขยายความพื้นฐานความแตกต่างของแนวคิดอัตตาณัติแบบเฮเกิลกับแนวคิดเรื่ององค์อธิปัตย์ของบาตายล์เพิ่มเติมจากบทความของนองซีเพื่อให้เห็นความแตกต่างอย่างชัดเจนขึ้น และ

¹⁷⁸ Ibid., p. 3-4.

¹⁷⁹ Ibid., p. 4.

¹⁸⁰ นองซีเขียนและตีพิมพ์บทความ Inoperative Community เป็นครั้งแรกในปี 1983 ควบคู่ไปกับการสอนหัวข้อสัมมนาเกี่ยวกับการเมืองในความคิดของบาตายล์เป็นเวลาหนึ่งปีเต็ม จากนั้นจึงได้ปรับแก้และตีพิมพ์ใหม่ในรูปแบบของหนังสือในปี ค.ศ. 1986 ซึ่งรวมเอาบทความ ‘Myth interrupted’ และ ‘Literary Communism’ เข้าไว้ด้วย โดยที่บทความทั้งหมดเป็นความพยายามของนองซีที่จะคิดถึงความสัมพันธ์ระหว่างชุมชน งานและความตายผ่านบทสนทนากับแนวคิดของบาตายล์ อ้างจาก Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 73.

เพื่อให้เห็นว่าประเด็นอันซับซ้อนที่เกี่ยวพันกับแนวคิดเรื่องชุมชนของนองซีมีฐานคิดหรือข้อโต้แย้งมาจากอะไร

วิภาษวิธีของเฮเกลเกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องจิตสำนึก (consciousness) มุมมองทางปรัชญาต่อจิตสำนึกจึงมีสองมุม ได้แก่ ความรู้อันสมบูรณ์ (absolute knowledge) กับ การไม่มีความรู้ (non-knowledge) ความรู้สมบูรณ์สำหรับเฮเกลอยู่ในสภาวะที่เป็นเนื้อเดียวกัน (homogeneous) กล่าวคือ ไม่มีสิ่งใดในโลกภายนอกที่ไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของจิต หรือ ไม่มีสิ่งใดที่เกิดขึ้นกับจิตแล้วไม่เกิดขึ้นในโลกภายนอก รอยแยกระหว่างจิตกับโลกจึงมลายไปในวิธีคิดแบบนี้และถือเป็นส่วนหนึ่งของยุค (era) ก่อนความรู้สมบูรณ์ ซึ่งสำหรับบาดายล์ ความรู้สมบูรณ์ได้รวมเอาทุกอย่างที่เกี่ยวข้องกับความรูไว้ทั้งหมด แต่เนื่องจากการรู้อะไร (ไม่ว่าจะโดยสมบูรณ์หรือไม่) บ่งถึงการมีอยู่ของผู้รู้ (knower) ความรู้จึงมีลักษณะเป็นเงื่อนไขเชิงภววิทยาของผู้รู้ และความสัมพันธ์ระหว่างความรู้กับผู้รู้ก็นำไปสู่การตั้งคำถามต่อความเป็นไปได้ของความรู้สมบูรณ์เอง เนื่องจากผู้รู้ไม่มีทางจะไปถึงความสมบูรณ์ในระดับที่ความรู้สมบูรณ์เรียกร้องได้ เพราะตราบใดที่มีความตาย มนุษย์ไม่มีวันจะสมบูรณ์¹⁸¹

มนุษย์จะไม่มีวันสมบูรณ์จนกว่าจะถึงซึ่งความตาย บาดายล์ชี้ให้เห็นว่า ต่อให้ความรู้เคลื่อนไปสู่จุดที่เป็นความรู้สมบูรณ์ได้ การดำรงอยู่ก็ไม่สามารถถูกลดทอนเป็นเพียงแค่ความรู้ได้ เหตุผลคือวาทกรรมเชิงปรากฏการณ์ (a phenomenal discourse) ในการแปลงประสบการณ์เกี่ยวกับความตายให้เป็นความรู้ (กล่าวอีกนัยหนึ่งคือเราไม่สามารถแปลงความตายเป็นความรู้ได้ ดังที่ไฮเดกเกอร์ว่าไว้ ‘เพราะเรามาเข้าไปในตอนเกิดและมาเร็วไปในตอนตาย’ เรา ‘ไม่รู้’ ว่าความตายจริง ๆ แล้วเป็นอย่างไร) บาดายล์เสนอว่า ในบางครั้ง จิตก็ล้มเหลวในการประมวลสิ่งต่าง ๆ (objects) หรือไม่สามรถจะเคลื่อนจากความไม่รู้ (unknown) ไปสู่ความรู้ (known) ได้ ทว่าการที่จิตล้มเหลวในการปฏิบัติงานกลับเปิดผู้รู้สู่ประสบการณ์ที่ความรู้ไม่สามารถเข้าถึงได้ เช่น ประสบการณ์ที่เกิดขึ้นในขณะที่ประพันธ์บทกวี การหัวเราะ น้ำตาแห่งความปิติ การมีความรู้สึกกระตุ้นเร้าทางเพศ และความตาย การที่เฮเกลไม่มีเป้าหมายนอกไปจากความรู้ทำให้เขาขาดภาพความรู้สมบูรณ์อยู่เหนือความสืบเนื่อง (sequel) อื่น ๆ ในประวัติศาสตร์ของจิตมนุษย์ ในฐานะที่เป็นจุดสิ้นสุดและรวมเอาทุกผลสืบเนื่องเข้าไว้ภายใต้ความรู้สมบูรณ์นี้ ซึ่งส่งผลให้ระบบไม่มีวันเสร็จสมบูรณ์ได้เมื่อมีองค์ประกอบหรือปัจจัยใดก็ตามที่มาขัดขวางความต่อเนื่องของการได้มาซึ่งความรู้สมบูรณ์¹⁸²

บาดายล์อธิบายว่า “สิ่งที่มาปนเปื้อนและทำให้ปราศจากคำพูด” ในวงจรของวิภาษวิธีนั้น “...ไม่ใช่สิ่งที่ฉันไม่รู้ (an unknown) อีกต่อไป แต่เป็นสิ่งที่ฉันไม่สามารถรู้ได้ (an unknowable) ไม่

¹⁸¹ ตรงส่วนนี้เป็นจุดที่วิธีคิดของบาดายล์ใกล้เคียงกับไฮเดกเกอร์ ซึ่งจะเห็นได้ต่อไปในหัวข้อ 4.2 อ้างอิงจาก Mete Ulas Aksoy, “Hegel and George Bataille’s Conceptualization of Sovereignty,” *EGE Academic Review* (April 2011): 220.

¹⁸² *Ibid.*, p. 221.

สามารถรู้ได้ไม่ใช่เพราะเหตุผลไม่เพียงพอ (*insufficient reason*) แต่เพราะธรรมชาติของสิ่งนั่นเอง” บาดายล์ตั้งคำถามว่า “ทำไมมนุษย์ (ผู้มีลักษณะเป็น ‘ตัวตน/self’ เฉพาะจำนวนนับไม่ถ้วน) จะต้องรู้ทุกสิ่งและยังเรียกร้องให้ประวัติศาสตร์ผลิตสร้างตัวเองขึ้นมาในห้วงขณะเฉพาะนั้นอีกด้วย? ทำไมจะต้องมีสิ่งที่ฉันรู้? ทำไมการรู้ถึงเป็นความจำเป็น (*necessity*)?” สำหรับบาดายล์ การถามคำถามนี้ทำให้เห็น “รอยแยก” (*rupture/déchirure*) ที่ซ่อนอยู่ในวิถีวิธี ซึ่งบาดายล์มองว่ามีเพียง *ความเจ็บบของ ecstasy*¹⁸³ เท่านั้นที่เป็นคำตอบของคำถามนี้

ถ้าเช่นนั้นแล้ว *ecstasy* คืออะไร? บาดายล์อธิบายว่า *ecstasy* คือ ประสบการณ์ภายในที่เราเข้าถึงได้โดยการโต้ (*contestation*) กับความรู้ *ecstasy* คือการสื่อสารในลักษณะที่ตรงข้ามวาทกรรม บาดายล์เองปฏิเสธวาทกรรมทั้งหมดและโครงการใด ๆ ก็ตามที่เกี่ยวข้องกับวาทกรรม (เพราะการพูดคือการจินตนาการว่าเรารู้ และการไม่รู้จะอะไรอีกต่อไป จึงเท่ากับการไม่พูด) เขาเชื่อมั่นแต่เพียงอำนาจอันไร้เงื่อนไขของประสบการณ์ภายในเพียงอย่างเดียว สำหรับเขา ถ้อยคำเปรียบเสมือนยาเสพติดที่ทำให้เรามัวเมาและการจะถอนตัวออกจากความมัวเมานี้ได้เราจะต้องยอมรับความเจ็บปวดและทุกข์ทรมานของจิตสำนึกที่รู้ว่าเราไม่ได้เป็นหนึ่งเดียวกัน เรามีความจำกัดและต้องตาย เรามีประสบการณ์ภายในอันฉับพลันต่อความจำกัดในการดำรงอยู่ของตัวเองซึ่งเป็นความเศร้าโศกทรมานที่ไม่สามารถพูดออกมาได้ (*unspeakable*) และวาทกรรมก็เพียงแค่บรรเทาความเจ็บปวดของบาดแผลซึ่งเกิดจากการดำรงอยู่ในฐานะปัจเจกที่แยกขาดจากกัน¹⁸⁴

บาดายล์มองว่า วาทกรรมที่อยู่ในรูปของโครงการ (*project*) เป็นวิธีหนึ่งในการหลีกเลี่ยงความเจ็บปวด เป็นการผลัดผ่อนการดำรงอยู่และรบกวนการเผชิญหน้ากับความทรมานและ *ecstasy* ผลที่ตามมาคือประสบการณ์ภายในจะเกิดขึ้นต่อเมื่อเราทำให้วาทกรรมเจ็บบเสียงลง โดยการจะได้มาซึ่งประสบการณ์ภายในนั้น บาดายล์เสนอว่าให้ใช้วิธีการที่หลากหลาย (*plenitude of means*) อันเป็นวิธีการของส่วนที่ล้นเกิน แทนที่จะใช้วิธีการอย่างการถือสันโดษหรือวิธีการเชิงลบอย่างการอยู่อย่างแร้นแค้น (*privation*) การไปถึงขีดจำกัดขั้นสุดของการเป็นอยู่จะเกิดขึ้นได้ผ่าน ‘ส่วนที่ล้นเกิน’ (*excess*) ไม่ใช่จากความขาดแคลน อย่างไรก็ตาม บาดายล์เสนอว่าจะต้องมีการละทิ้งบางอย่างเสียก่อนที่จะเข้าถึงประสบการณ์ภายใน อันได้แก่ ‘การละทิ้งความปรารถนาที่จะเป็นทั้งหมด’ (*the desire to be all*) นั่นเอง¹⁸⁵

¹⁸³ *Ecstasy* หรือ *Ekstasis* ในภาษากรีก โดยรากศัพท์หมายถึง ตำแหน่งหรือสภาวะที่อยู่นอกตัวเอง

¹⁸⁴ William Franke, “Bataille, from Inner Experience,” *On What Cannot Be Said (Volume 2)* (University of Notre Dame Press, 2007), pp. 361 – 375.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.362.

ทั้งนี้ เราอาจยก *การหัวเราะ (laughter)* มาเพื่อเป็นตัวอย่างเป็นตัวอย่างให้กับ *สิ่งที่ไม่อาจรู้ได้* ของบาตaylor กล่าวคือ เราสามารถทำให้คนหัวเราะได้ (object of laughter) แต่การที่เราไม่รู้ว่าจะทำอะไรจึงจะสร้างเสียงหัวเราะได้เป็นเพียงการรู้วิธี (know how) แต่เรารู้จริง ๆ ไหมว่าทำไมเราจึงหัวเราะ? สำหรับบาตaylor การหัวเราะเป็นพื้นที่ปิด (close domain) ที่เราไม่รู้และไม่สามารถรู้ ‘สาเหตุ’ ของการหัวเราะได้ เราไม่รู้ความหมายที่แท้จริงของการหัวเราะ ซึ่งในท้ายที่สุด มีความเป็นไปได้เพียงข้อเดียวที่จะนำไปสู่ข้อสรุป นั่นคือ สาเหตุของการหัวเราะอาจจะเป็นสิ่งที่ไม่สามารถรู้ได้ การไม่สามารถรู้ได้เป็นธรรมชาติอย่างจำเป็นของการหัวเราะ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เราไม่ได้หัวเราะเพราะเหตุผลบางประการอันเนื่องมาจากการขาดข้อมูลหรือความหลักแหลมของมุกตลก แต่เป็นเพราะการไม่รู้ต่างหากที่ทำให้เราหัวเราะ (...the unknown makes us laugh.)¹⁸⁶ บาตaylor มองว่าข้อผิดพลาดในการถกเถียงเชิงปรัชญาเกี่ยวกับการหัวเราะเกิดจากการโต้แย้งผู้ที่หัวเราะออกจากความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น สำหรับบาตaylor ความสัมพันธ์ระหว่างการหัวเราะกับสิ่งที่ไม่รู้สามารถวัดได้ เขาอธิบายว่า ทุกการหัวเราะเกิดจากการข้ามขอบเขตของสิ่งที่รู้และสามารถคาดการณ์ได้ไปสู่สิ่งที่ไม่รู้และไม่สามารถบอกล่วงหน้าได้ และสาเหตุของการหัวเราะก็อยู่ในสัดส่วนที่สัมพันธ์กับการลดลงของธรรมชาติในฐานะสิ่งที่ถูกรู้ (nature as known) หรือการระงับลักษณะที่เป็นความรู้ของธรรมชาติ ยิ่งเรารู้เกี่ยวกับสิ่งที่เกิดขึ้นน้อยเท่าไร เราก็ยิ่งข้ามมากขึ้นเท่านั้น การขำอยู่ในขอบเขตของปฏิกิริยาที่เป็นไปได้ (a range of possible reactions) ต่อสถานการณ์หนึ่ง ๆ¹⁸⁷

การรุกรานของสิ่งที่ไม่รู้สามารถส่งผลในลักษณะของความรู้สึกแบบกวีหรือความรู้สึกเชิงศักดิ์สิทธิ์ หรือแม้กระทั่งความรู้สึกทุกซ์ทรมานหรือ ecstasy เองก็ตาม และบาตaylor เชื่อว่าเราไม่สามารถพูดถึงการ ไม่-รู้ (un-knowing) ในแบบอื่นได้เลยนอกจากการมีประสบการณ์กับมัน สำหรับเขาประสบการณ์ต่อการหัวเราะเปิดไปสู่ประสบการณ์อื่น ๆ ในลักษณะที่ใกล้เคียงกันและแนวคิดพื้นฐานที่เขาเน้นย้ำก็คือการไม่ปรากฏของสมมติฐานโดยสิ้นเชิง (the complete absence of presuppositions) *การไม่-รู้* นอกจากจะเป็นการแตกหักกับความเป็นไปได้ของความรู้ทั้งหมดแล้วยังเป็นเรื่องของความรุ่มรวยในประสบการณ์ การไม่-รู้ ไม่ได้ขัดความเป็นไปได้ของประสบการณ์ซึ่งบาตaylor มองว่ามีความรุ่มรวยพอกับประสบการณ์ทางศาสนาที่ถูกรับเสนอในรูปแบบของความรู้สูงสุดหรือ “การเผย” (revelation) นั่นเอง¹⁸⁸

*

¹⁸⁶ George Bataille and Annette Michelson, “Un-knowing: Laughter and Tears,” *October* 36 (1986): 89 – 91.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 92.

สำหรับนองซี รอยแยกที่บาดายล์ชี้ให้เห็นในวิชาวิธีของเฮเกลนี้คือสิ่งที่ยกเลิกความเบ็ดเสร็จของสิ่งต่าง ๆ ในนามของความสมบูรณ์ รอยแยกนี้นิยามความสัมพันธ์กับความสมบูรณ์ กำหนดความสมบูรณ์ด้วยสภาวะการดำรงอยู่ (Being) ของมันเอง แทนที่จะทำให้สภาวะการดำรงอยู่นี้ปรากฏภายในความสมบูรณ์เบ็ดเสร็จของการเป็นอยู่ทั้งหลาย และด้วยเหตุนี้ *สภาวะการดำรงอยู่ “โดยตัวเอง” จึงถูกนิยามในลักษณะสัมพัทธ์ ไม่เบ็ดเสร็จ และในฐานะชุมชน*¹⁸⁹

นองซีปฏิเสธวิธีคิดเรื่องการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์และความเป็นปัจเจกภาพ (individuality) เขาเสนอคุณสมบัติของเอกสภาวะ (singularity) ซึ่งแฝงอยู่ในการพูดถึงปัจเจกตัวอย่างเช่น ร่าง ใบหน้า เสียง ความตาย การเขียน เป็นต้น สิ่งเหล่านี้มีลักษณะเป็นเอกสภาวะและแบ่งแยกไม่ได้ แต่สามารถแบ่งปันและสื่อสารได้ทั้งโดยทั่วไปและในสภาวะองค์รวม (totality) ซึ่งทำให้คำถามเกี่ยวกับชุมชนเป็นไปได้ เอกสภาวะไม่ได้มีธรรมชาติหรือโครงสร้างของปัจเจก เพราะเอกสภาวะไม่ได้เกิดขึ้นในระดับของอะตอมแต่เกิดในระดับคลีนาเมน และคลีนาเมนนี้เชื่อมโยงกับ ecstasy แต่สตัผู้มีเอกสภาวะไม่ใช่องค์ประธานของ ecstasy เพราะ ecstasy ไม่มีองค์ประธานและตรงกันข้าม คือ เป็นสภาวะที่เกิดขึ้นกับสตัผู้มีเอกสภาวะ¹⁹⁰

อาจกล่าวได้ว่า ecstasy สำหรับนองซีคือสิ่งที่เกิดขึ้นในชุมชน คือเสรีภาพ ดังที่เขาได้อ้างแนวคิดของมาร์กซ์ว่ามีพื้นที่ของเสรีภาพที่อยู่เหนือไปกว่าระบบระเบียบอันจำเป็นของส่วนรวม ที่ซึ่งงานส่วนเกิน (surplus work) จะไม่ใช่งานที่เอารัดเอาเปรียบอีกต่อไป แต่กลายเป็นพื้นที่ของศิลปะและการประดิษฐ์คิดค้นซึ่งสื่อสารกับ *ชีวิตจำกัด* ของการละเล่น (play) ขององค์อธิปัตย์หรือแม้กระทั่งของ ecstasy เอง โดยคงไว้ซึ่งการถอดความเป็นปัจเจกบุคคลออกไป สภาวะ ecstasy บ่งถึงความเป็นไปได้โดยสิ้นเชิงของการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ ecstasy กำหนดความเป็นไปได้ทั้งในเชิงภววิทยาและญาณวิทยาของการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ ผลสืบเนื่องที่ตามมาคือความเป็นไปได้ของความเป็นปัจเจกบุคคลหรือการรวมกลุ่มเป็นองค์รวมบริสุทธิ์ สิ่งที่แนวคิดแบบปัจเจกนิยมกับคอมมิวนิสซึมมีร่วมกันคือปัญหาโดยทั่วไปของการปรากฏภายในและการปฏิเสธ ecstasy ของทั้งสองแนวคิด ในขณะที่นองซีมองว่าคำถามเกี่ยวกับชุมชนจะละลาย ecstasy ไปไม่ได้เลย¹⁹¹

อย่างไรก็ดี นองซีชี้ให้เห็นว่าปัญหาในส่วนของคอมมิวนิสซึมเองเกิดจากการที่คอมมิวนิสซึมสามารถสื่อสารผ่านความคิดเชิงศิลปะ วรรณกรรม หรือแม้กระทั่งตัวความคิดเองได้ แต่สิ่งที่คำว่าคอมมิวนิสซึมไม่สามารถสื่อสารได้อย่างแท้จริงก็คือ ความคิดเกี่ยวกับชุมชน ไม่ว่าจะเป็จริยศาสตร์ การเมือง หรือปรัชญาใด ๆ เกี่ยวกับชุมชนก็ตาม ซึ่งเป็นผลให้คอมมิวนิสซึมมีลักษณะแบบมนุษยนิยม

¹⁸⁹ Jean-Luc Nancy. *The Inoperative Community*, p. 6.

¹⁹⁰ Ibid., pp. 3-4.

¹⁹¹ Ibid., pp. 5-6.

เพราะในท้ายที่สุดแล้วสมมติฐานล่วงหน้าพื้นฐานก็ยังเป็นการที่ชุมชนทำให้เกิดตัวเองในความสมบูรณ์ของงานหรือทำให้เกิดตัวเองในฐานะงานอยู่ดี หากเป็นเช่นนั้น สิ่งที่ทำให้เกิดการบิดเบือนกับประสบการณ์ต่อชุมชนหรือคอมมิวนิสซึมคืออะไร? นองซีบอกว่าคำถามนี้จะต้องถูกแปลงเพื่อกลับไปสู่พื้นที่ซึ่งแตกต่างไปจากคู่ความสัมพันธ์แบบเดิม ๆ ไม่ว่าจะจะเป็นความสัมพันธ์ที่เป็นชั่วคราวข้าม เช่น ความโดดเดี่ยวของนักเขียน/การรวมกลุ่ม หรือ วัฒนธรรม/สังคม, ชนชั้นนำ/ฝูงชน เป็นต้น หรือในฐานะแรงงานของสปิริตในการปฏิบัติทางวัฒนธรรม สิ่งแรกที่ต้องทำคือการอนุญาตให้คอมมิวนิสซึมอยู่ในเส้นขอบฟ้าในเวลาของเรา และเส้นขอบฟ้าของคอมมิวนิสซึมจะต้องถูกทำลาย¹⁹²

*

กล่าวโดยสรุป นองซีไม่ได้เพียงแค่อ้างให้เห็นถึงปัญหาของอุดมการณ์คอมมิวนิสซึมในโลกความเป็นจริง แต่กำลังตั้งคำถามไปถึงพื้นฐานของตัวอุดมการณ์คอมมิวนิสซึมเอง ที่นิยามการเป็นอยู่ของมนุษย์ในฐานะผู้ผลิตที่ผลิตสร้างสารัตถะของตัวเองในรูปแบบของแรงงานหรืองานอันเป็นผลให้เกิดสถานะการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ของมนุษย์ต่อตัวเองและการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ของชุมชนต่อตัวเอง ทำให้เกิดผลผลิตเป็นการปิดตัวลงในสถานะเบ็ดเสร็จ ซึ่งทำให้คำถามเกี่ยวกับชุมชนอยู่ในบริบทของ “ปัญหาเรื่องการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์” อันเป็นปัญหาเชิงทฤษฎี การที่คอมมิวนิสซึมแสดงตัวในลักษณะเบ็ดเสร็จหรือสถานะที่ปรากฏภายในโดยสมบูรณ์นั้นทำให้คำถามเกี่ยวกับชุมชนหรือตำแหน่งแห่งที่ของชุมชนไม่ปรากฏ และเหลือเพียงการเพิ่มจำนวนของปัจเจกบุคคล

*

เพื่อจะตอบคำถามว่าเพราะเหตุใดแนวคิดเกี่ยวกับชุมชนถึงถูกบิดเบือนไป นองซีได้กลับไปพิจารณากระบวนการทัศน์เกี่ยวกับชุมชนในสมัยโรแมนติก ซึ่งมองว่าชุมชนได้สลายตัวไปพร้อมกับการเกิดขึ้นของยุคสมัยใหม่ โดยภาพรวม ชุมชนถูกมองในลักษณะถวิลหาอดีตในฐานะที่เป็น “สวรรค์ที่สูญหาย” (lost paradise) ไปจากประสบการณ์สมัยใหม่ทางสังคม ในบางแนวคิดการหายไปของชุมชนสืบเนื่องมาจากการปรากฏขึ้นของ ‘สังคม’ จนเกิดเป็นชั่วคราวข้ามระหว่างชุมชนที่สูญหายกับทรศนะแบบใหม่ของสังคมอันเป็นสังคมของผู้มีเหตุผลที่แบ่งปันผลประโยชน์บางอย่างร่วมกัน แฟร์ดินานด์ ทอนนีส์ (Ferdinand Tönnies) เสนอว่า สังคมสมัยใหม่ (modern society หรือ Gesellschaft) ปรากฏขึ้นพร้อมกับการหายไปของชุมชน (Gemeinschaft) แม้จะดูเหมือนว่าโนทัศน์นี้เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปอยู่ก่อนแล้ว แต่แนวคิดที่ทอนนีส์ได้ขบขันให้ชัดเจนก็คือความรู้สึกสัมพันธ์เป็นอันหนึ่งอันเดียวที่หายไป ในสังคมสมัยใหม่ สำหรับเขา ชุมชนแสดงแทนครอบครัว ความเป็นเอกภาพและมิตรภาพ ซึ่งเป็นแง่มุมที่ผูกโยงกับครัวเรือนหรือหมู่บ้าน ในขณะที่สังคมสมัยใหม่แสดงแทนปัจเจก

¹⁹² Ibid., p. 7.

นิยม ความสัมพันธ์เชิงสัญญา (contractual relationships) การแยกจากและความแปลกแยก¹⁹³ สังคมเป็นตัวเชื่อมปัจเจกที่แยกขาดจากกันเข้าหากันบนฐานของการคำนวณอย่างมีเหตุผล (rational calculation) และผลประโยชน์ของแต่ละคน ซึ่งช่วยให้ปัจเจกที่แยกขาดจากกันสามารถอยู่ในสังคมร่วมกันอย่างสงบสุขได้ วิธีคิดของทฤษฎีนี้สะท้อนให้เห็นถึงเรื่องเล่าของความตกต่ำในพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ และความเป็นขั้วตรงข้ามระหว่างชุมชนกับสังคมสมัยใหม่ แม้ว่าจะไม่ได้ชี้ชัดว่าระหว่างสังคมสมัยใหม่กับชุมชนรูปแบบใดที่เหนือกว่ากัน แต่ทั้งสองแบบก็มีกลไกการทำงานที่ต่างกัน

สำหรับนองซี จิตสำนึกแบบนี้เกิดขึ้นจากแนวคิดของรุสโซซึ่งพูดถึงสังคมในฐานะที่ทำให้เกิดการสูญหายหรือถดถอยของสายสัมพันธ์แบบชุมชน ขณะที่สังคมนั้นผลิตภาพร่างที่เป็นเอกภาพอย่างจำเป็นโดยมุ่งเป้าไปที่การสร้างประชาชนในชุมชนขององค์อธิปัตย์ผู้มีเสรี นักทฤษฎีการเมืองทั้งหลายในยุคก่อนรุสโซมักจะคิดถึงประเด็นเกี่ยวกับสถาบันของรัฐ (the institution of a State) หรือกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ทางสังคม แต่อาจกล่าวได้ว่า รุสโซเป็นคนแรกที่เป็นนักคิดเกี่ยวกับชุมชน หรือกล่าวให้ถูกต้องคือ เขาเป็นคนแรกที่มีประสบการณ์ต่อคำถามเกี่ยวกับสังคมบนความไม่สบายใจต่อชุมชน และในฐานะรอยแยกทางจิตสำนึกที่แก้ไขไม่ได้ในชุมชน โดยมีนักคิดในยุคโรแมนติกเป็นผู้สืบทอดจิตสำนึกนี้ต่อมา รวมถึงเฮเกลใน the Phenomenology of Spirit ซึ่งรูปแบบสุดท้ายของสปีริต (ก่อนที่สมมติฐานของรูปแบบต่าง ๆ ทั้งหมดและของประวัติศาสตร์จะกลายเป็น ‘ความรู้สมบูรณ์’) คือสิ่งที่แยกชุมชนออกจากสิ่งอื่น (เพราะสำหรับเฮเกลชุมชนคือสิ่งที่แยกออกมาเป็นส่วนหนึ่งของศาสนา) トラาจนปัจจุบัน เรายังคงคิดถึงประวัติศาสตร์บนพื้นฐานของชุมชนที่สูญหายซึ่งต้องฟื้นคืนหรือนำกลับมา¹⁹⁴

จากตัวอย่างในข้างต้น นองซีชี้ให้เห็นว่า ชุมชนไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของการสื่อสารบนสายสัมพันธ์ที่ใกล้ชิดระหว่างสมาชิกในชุมชนเพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่ยังมีลักษณะสำคัญอีกประการหนึ่ง นั่นคือ การหลอมรวมอย่างเป็นเอกภาพเข้ากับสภาวะของตัวเองด้วย โดยชุมชนจะสร้างหลักการในการแบ่งปัน การหลอมรวม หรือการทำให้เกิดอัตลักษณ์โดยพหุสภาวะขึ้น และสมาชิกแต่ละคนจะต้องระบุตัวเองในฐานะส่วนเสริมซึ่งผูกโยงการระบุตัวตนเข้ากับร่างที่มีชีวิต (living body) ของชุมชนเท่านั้น ดังเช่นคติพจน์ของสาธารณรัฐอย่าง ‘ภราดรภาพ’ (fraternity) ก็สะท้อนแนวคิดของชุมชนในฐานะตัวแบบของครอบครัวและความรักนั่นเอง ในที่นี้ คำอธิบายของนองซีจึงพยายามชี้ให้เห็นว่า จิตสำนึกของชุมชนที่สูญหายนั้นแท้จริงแล้วก็คือจิตสำนึกของคริสเตียน ชุมชนที่นักคิดจำนวนมากปรารถนาคือชุมชนในฐานะ “สมาคม” (communion) ซึ่งเกิดขึ้นโดยมีหัวใจหลักอยู่ที่ร่าง

¹⁹³ Ignaas Devisch, *Jean-Luc Nancy and the Question of Community* (London, UK: Bloomsbury Academic, 2012), p. 52.

¹⁹⁴ Jean-Luc Nancy. *The Inoperative Community*, p.9.

เชิงรหัสยะของพระคริสต์ (the mystical body of Christ) ทั้งในฐานะหลักการและเป้าประสงค์ของ
 สมาคม อีกทั้งแนวคิดแบบสมาคมยังถือได้ว่าเป็นตำนานที่เก่าแก่ที่สุดของโลกตะวันตกด้วย อาจเรียก
 ได้ว่า ชุมชนในฐานะสมาคมเป็นแนวคิดสมัยใหม่ทั้งหมดของการมีส่วนร่วมในชีวิตอันศักดิ์สิทธิ์
 (divine life) ซึ่งมองว่าการเป็นอยู่ของมนุษย์หลอมรวมเข้ากับการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์¹⁹⁵

นงซีวิจารณ์ว่า จิตสำนึกเกี่ยวกับชุมชนหรือความปรารถนาต่อชุมชนดังกล่าวเป็นการ
 ประดิษฐ์สร้างที่เกิดขึ้นในภายหลังซึ่งพยายามจะโต้กับความเป็นจริงอันโหดร้ายของประสบการณ์
 สมัยใหม่อันเกิดจาก 1) การถอนตัวอย่างไม่มีที่สิ้นสุดของพระเจ้าจากการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์
 2) พระเจ้าในฐานะมนุษย์หรือ deus communis โดยพื้นฐานแล้วก็คือ deus absconditus และ 3)
 สวรรค์อันศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน หรือ ชุมชนที่ดำรงอยู่ในฐานะสวรรค์ของพระเจ้านั้นเป็นไปได้ด้วย
 ตัวเอง ซึ่งอาจเรียกสาเหตุเหล่านี้ว่าเป็นวาทกรรมเกี่ยวกับ “ความตายของพระเจ้า” (the Death of
 God; โปรดดูหัวข้อความตายของพระเจ้าในเชิงอรรถ ก ท้ายเล่ม) นงซีมองว่า ความคิดเรื่องความ
 ตายของพระเจ้าสัมพันธ์กับความคิดเรื่องการฟื้นคืนชีพของพระองค์ซึ่งจะช่วยฟื้นคืนทั้งพระเจ้าและ
 มนุษย์ให้กลับมาอยู่ร่วมกันในการปรากฏภายในอีกครั้ง (แต่ความคิดนี้สำหรับนงซีเป็นเพียงความ
 เป็นไปได้ ไม่ใช่ความจำเป็น) เขามองว่า วาทกรรมเรื่องความตายของพระเจ้าขาดตกประเด็นที่ว่า
 พระเจ้าหรือ “เบื้องบน” (the divine) จะเป็นในสิ่งที่เป็นอย่างที่ต่อเมื่อถูกเอาออกหรือถอนตัวออกจาก
 การปรากฏภายในเท่านั้น ในท้ายที่สุด เราอาจไม่จำเป็นต้องพูดถึง “เบื้องบน” ด้วยซ้ำ เราอาจเห็นว่า
 ชุมชน ความตาย ความรัก เสรีภาพ และเอกสภาวะเป็นอีกชื่อหนึ่งของเบื้องบน ซึ่งไม่ใช่เพราะว่าคำ
 เหล่านี้เป็นส่วนย่อยของเบื้องบนหรือจะฟื้นคืนเบื้องบนขึ้นมาในรูปแบบอื่น แต่เป็น การแทนที่ ซึ่ง
 ไม่ได้มีลักษณะของมนุษย์ (anthropomorphic) หรือมีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง (anthropocentric)
 และในทางกลับกันเบื้องบนก็ไม่มีกรกลายมาเป็นมนุษย์ ดังนั้น ชุมชนจึงสถาปนาทั้งขีดจำกัดของ
 มนุษย์และเบื้องบนไปพร้อม ๆ กัน โดยถอดถอนการสื่อสารสวรรค์ (substance) ของการปรากฏ
 ภายในผ่านพระเจ้าหรือสมาคมของพระเจ้าออกจากชุมชนอย่างแน่นอน¹⁹⁶

นงซีมองว่า จิตสำนึกสมัยใหม่แบบมนุษยนิยมคริสเตียนต่อชุมชนที่สูญหายทำให้เกิดการฟื้น
 คืนภาพลวงตาเชิงอุตรภาพของเหตุผล โดยที่เหตุผลนั้นเหนือกว่าข้อจำกัดของประสบการณ์ที่เป็นไป
 ได้ทั้งหมด ซึ่งโดยพื้นฐานแล้วก็คือประสบการณ์ของการปรากฏภายในที่ถูกซ่อนไว้นั่นเอง อย่างไรก็ตาม

¹⁹⁵ ในตัวบท นงซีได้ใส่วงเล็บอธิบายเพิ่มเติมไว้ว่า คริสต์ศาสนามีเพียงสองมิติที่ออกจะขัดแย้งกันเอง ได้แก่ deus absconditus
 ซึ่งมองว่าเราไม่สามารถรู้ (unknowable) พื้นฐานสวรรค์ของพระเจ้าได้ ทั้งยังเป็นแนวคิดที่ครอบคลุมการไม่ปรากฏของพระเจ้า
 ในโลกตะวันตก ส่วน deus communis นั้นมองพระเจ้าในฐานะมนุษย์ (the god-man) ผู้เป็นพี่น้องของมวลมนุษยชาติ ซึ่งนงซี
 วิจารณ์ว่าเป็นการสร้างการปรากฏภายในแบบครอบครัว (a familial immanence) ของมนุษยชาติ ซึ่งตามมาด้วยการสร้าง
 ประวัติศาสตร์ขึ้นในฐานะการปรากฏภายในของการไถ่บาป (the immanence of salvation) Ibid., pp. 9-10.

¹⁹⁶ Ibid., pp. 10-11.

ตาม นองซีเห็นแย้งกับแนวคิดข้างต้น สำหรับเขา ชุมชนคือสิ่งที่ยังไม่เกิดขึ้นหรือมนุษย์ชาติอาจจะไม่รู้จักพันธะทางสังคมในรูปแบบอื่นซึ่งต่างออกไปจากการรวมกลุ่มทางสังคมเพื่อผลประโยชน์ร่วมกัน ชุมชนไม่ได้เกิดขึ้นผ่านรูปแบบทางสังคมแบบต่าง ๆ ที่เรากำหนดเอาไว้ แต่เกิดขึ้นในลักษณะของบางสิ่งที่เราไม่มีชื่อเรียกให้หรือไม่มีมีโนทัศน์มากำกับ ทั้งยังอาศัยการสื่อสารที่กว้างขวางกว่าการสื่อสารกันบนพันธะทางสังคม (อันได้แก่ การสื่อสารกับพระเจ้า จักรวาล สัตว์ ความตาย คนตายและสิ่งที่ไม่รู้) ซึ่งต้องก้าวข้ามการแบ่งส่วนที่กระจัดกระจายของพันธะทางสังคม และอาจมีผลกระทบที่รุนแรงกว่าสิ่งที่เราคาดหวังจากขั้นต่ำสุดของชุมชนในพันธะทางสังคมอีกด้วย (เช่น การอยู่สันโดษ การถูกปฏิเสธ การตัดเดือน ความรู้สึกหมดหนทาง) สังคมไม่ได้เกิดขึ้นจากการล่มสลายของชุมชน แต่**เกิดขึ้นจากการไม่ปรากฏขึ้นหรือสวางไว้ของบางสิ่ง** ซึ่งอาจจะไม่ได้เกี่ยวอะไรกับสิ่งที่เราเรียกว่า “ชุมชน” หรือ “สังคม” เลยก็ได้ ชุมชนคือสิ่งที่เกิดขึ้นกับเราภายใต้การตื่นขึ้นของสังคม เพราะฉะนั้น จึงไม่มีอะไรที่สูญหายหรือหายไปนอกจากการที่ตัวเราเองก็ขัดตัวเองไว้ในภาพลวงตาของชุมชนที่สูญหาย¹⁹⁷

ชุมชนไม่ทำงาน (inoperative community) มโนทัศน์เกี่ยวกับชุมชนของนองซีที่พัฒนาขึ้นจากงานของบาดายล์

สิ่งที่นองซีพยายามจะทำใน The Inoperative Community คือการเลื่อนความเป็นชั่วคราวข้ามระหว่างชุมชนกับสังคมสมัยใหม่ ชุมชนไม่ใช่สิ่งที่ถูกทำลายโดยสังคม ทว่าเกิดขึ้นกับเราในการอยู่ในสังคมต่างหาก ชุมชนไม่ใช่สิ่งที่เราสูญเสียไป แต่ประสบการณ์ต่อการสูญหายของชุมชนเป็นประสบการณ์ที่เราสร้างขึ้นร่วมกัน ดังนั้นเราจึงอยู่ใน “การไม่ปรากฏ” ของชุมชน ซึ่งนองซีเสนอว่าเป็นความเป็นไปได้เดียวของชุมชน ชุมชนคือประสบการณ์หยุดชะงักของสมาคม (Community is the experience of the interruption of communion.)

“ความสัมพันธ์” ในที่นี้ เป็นความสัมพันธ์ระหว่างกันของการเป็นอยู่ซึ่งมีความจำกัดเท่านั้น เนื่องจากการมีความจำกัดหมายถึงการตระหนักถึงหรือต้องเผชิญกับขีดจำกัดของตนเอง ถ้าชุมชนกับความจำกัดเชื่อมโยงกันอย่างจำเป็น นั่นหมายความว่าชุมชนไม่ได้ยกระดับการเป็นอยู่ซึ่งมีความจำกัดให้มีความจำกัดน้อยลงในการดำรงอยู่ ชุมชนไม่ได้ช่วยให้ ‘ฉัน’ มีความเป็นไปได้ที่จะก้าวข้ามข้อจำกัดจากการเกิดและการตายของตัวเอง แต่ชุมชนช่วยเผยให้เห็นข้อจำกัดเหล่านี้หรือ ‘ส่วนที่ล้นเกิน’ (excess) ของฉันและคนอื่น ๆ ในทางกลับกัน การปรากฏภายในโดยสมบูรณ์หรือสมาคมไม่ใช่การเปิดเผย (exposition) แต่คือความตาย ผู้ตายหรือชุมชนของคนตายเท่านั้นที่ไม่มีส่วนที่ล้นเกิน ไม่มี การเปิดเผยหรือความสัมพันธ์ใด ๆ นั่นจึงเป็นสาเหตุที่ชุมชนซึ่งแสวงหาการปรากฏภายในจบลงด้วย

¹⁹⁷ Ibid., pp. 11-12.

การสร้างงานแห่งความตายให้ตัวเอง (work of death) นองซีสรุปว่า องค์การทางการเมืองหรือการรวมกลุ่มแบบใดก็ตามที่มีเจตจำนงไปสู่โลกที่ปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ ซึ่งมีความจริงเป็นความจริงของความตาย ไม่มีตรรกะอื่นใดนอกจากไปจากการฆ่าตัวตายของชุมชนที่ปกครองโดยตรรกะนี้ เขายกตัวอย่างตรรกะของนาซีเยอรมัน ซึ่งไม่ได้พุ่งเป้าไปที่แค่การกำจัดเผ่าพันธุ์อื่นหรือลดทอนความเป็นมนุษย์ของคนนอกชุมชนที่ไม่ได้ร่วมสายเลือดและแผ่นดินเดียวกัน แต่แท้จริงแล้ว “ตรรกะของการบูชาชัย” ดังกล่าว พุ่งเป้าไปที่ชุมชนอารยันผู้ไม่พอใจกับขอบข่ายของการปรากฏภายในอัน *บริสุทธิ์* ซึ่งทำที่สุดแล้ว การสร้างงานแห่งความตายก็เกิดขึ้นจริงกับรัฐชาตินี้¹⁹⁸

อีกตัวแบบหนึ่งในเรื่องเล่าบนตรรกะของโลกที่มีแต่การปรากฏภายในก็คือ การฆ่าตัวตายร่วมกัน หรือ ความตายของคู่รัก ที่ความตายนำมาซึ่งการแสดงอารมณ์ความรู้สึกซึ่งกันและกันอย่างไม่มีที่สิ้นสุด โดยการแสดงความรู้สึกนี้วางอยู่บนฐานคิดของชุมชนคริสเตียนและชุมชนเองก็คิดอยู่บนหลักการของความรัก ซึ่งเป็นหลักการเดียวกันกับรัฐแบบเฮเกลเลียน (Hegelian state) ที่แม้จะไม่ได้วางอยู่บนพื้นฐานของความรักโดยตรง (เนื่องจากหลักการวางอยู่บนภววิทยาทางจิตวิญญาณ (objective spirit)) แต่ก็ยังมีหลักการอยู่บนความเป็นจริงของความรัก (reality of love) ซึ่งอยู่บนฐานของข้อเท็จจริงของการ “มีคนอื่นในห้วงขณะของการดำรงอยู่ของคนหนึ่ง” ในรัฐแบบนี้ สมาชิกแต่ละคนมีความจริงอยู่ในคนอื่น และเป็นรัฐที่ไม่มีอะไรมากไปกว่าการที่สมาชิกในชุมชนจะต้องสละชีวิตในสงครามเพื่อระบอบกษัตริย์ อันเป็นการปรากฏต่อตัวเอง (presence-to-self) อย่างมีประสิทธิภาพ ทั้งตัวระบบเองยังผูกขาดการตัดสินใจในเรื่องค่าจ้างอีกด้วย¹⁹⁹

ในที่นี้ นองซีกำลังโจมตีแนวคิดเรื่องการปรากฏภายในซึ่งครอบงำความคิดเชิงอภิปรายที่ให้น้ำหนักความสำคัญกับผู้รู้เป็นอย่างมาก ใน *The Inoperative Community* สิ่งที่น่าสนใจพัฒนาขึ้นได้แก่ 1) ความสัมพันธ์ระหว่างการปรากฏภายในกับความตาย และ 2) ชุมชนกับความเป็นอันตะผ่านการอ่านงานของไฮเดกเกอร์ เทียบกับงานของบาตายล์ (George Bataille)

จากหนังสือ *Being and Time* ของไฮเดกเกอร์ การเป็นอยู่-มุ่งสู่-ความตาย (being-toward-death) ดาชายันเป็นเอนทิตี (entity) ที่ไร้ราก (withdrawn) ทั้งในการถูกขว้างลงมาสู่โลก (การเกิด) และในความตาย ประสบการณ์ในการเกิดและการตายทำให้เราเข้าใจถึงข้อจำกัดของตัวเองที่ “มาเข้าไปในตอนเกิด และมาเร็วไปในตอนตาย” กล่าวคือ เราไม่สามารถจะครอบครอง (appropriate) ห้วงขณะทั้งสองได้เลย สำหรับไฮเดกเกอร์ ความตายทำให้เห็นข้อจำกัดของการแทนที่ (substitution) เพราะเราไม่สามารถตายแทนคนอื่นได้ ต่อให้เราสละชีวิตตัวเองเพื่อช่วยชีวิตใครสักคน เราก็ไม่สามารถห้ามความตายที่จะเกิดขึ้นกับเขาในวันหนึ่งได้อยู่ดี ความตายเป็นข้อจำกัดของชุมชนซึ่งทำให้

¹⁹⁸ Ibid., pp. 11-12.

¹⁹⁹ Ibid., p. 12.

ตระหนักถึงความไม่สามารถจะแทนที่กันได้ อีกทั้งความตายยังทำให้ความเป็นปัจเจกปรากฏขึ้น (Death individualizes) ความตายเป็นความสันโดษโดยสมบูรณ์ ในขณะที่เดียวกันจึงเป็นข้อจำกัดประการสำคัญต่อ “การอยู่ร่วมกับ” ด้วยเหตุนี้ นองซีจึงมองว่าปัญหาของไฮเดกเกอร์คือการคิดถึงการเป็นอยู่-มุ่งสู่-ความตายโดยที่ไม่รวมแนวคิดเรื่องการ เป็นอยู่-กับ (being-with) เข้าไว้ด้วย นองซีวิจารณ์ว่า งานของไฮเดกเกอร์ทุกชิ้นที่เกี่ยวข้องกับ การเป็นอยู่-มุ่งสู่-ความตาย เป็นเพียงแค่การป่าวประกาศซ้ำ ๆ ว่า ‘ฉันไม่ได้-ไม่เป็น-องค์ประธาน’²⁰⁰ แม้เมื่อมาถึงคำถามเกี่ยวกับชุมชน ไฮเดกเกอร์ก็กลับผนวกรวมผู้คนและชะตากรรมเข้าเป็นส่วนหนึ่งขององค์ประธาน ซึ่งหมายความว่า การเป็นอยู่-มุ่งสู่-ความตายของดาชายนี่ไม่เคยถูกนำไปเกี่ยวข้องกับ *การอยู่ร่วมกับ* หรือ *มิตชายน์* เลย

ความตายไม่ได้ถูกแบ่งปัน ในทางตรงกันข้าม ไฮเดกเกอร์ได้ผลิตซ้ำความเข้าใจต่อ “ความตายสาธารณะ” (communal death) ในฐานะของการเสียสละ (sacrifice) ซึ่งความเสียสละนี้จะเกิดขึ้นเมื่อความจริงจากสิ่งอื่น ๆ (เช่น คู่รัก, รัฐ หรือ มวลชน) ปรากฏมีขึ้นในปัจเจกและทำให้ปัจเจกตระหนักถึงการมอบชีวิตให้กับสิ่งอื่น แต่คำถามก็คือ ระหว่างความตายของปัจเจกที่ไม่สามารถจะเอาชนะได้ กับ ความตายอันเสียสละในสนามรบเพื่อการดำรงอยู่ของผู้คน ในท้ายที่สุด เราจะคิดถึง การแบ่งปันความตายอย่างไร?

การเสียสละชีวิตตนเองเพื่อชุมชนสามารถเปี่ยมความหมายได้ในเงื่อนไขที่ “ความหมาย” นี้เป็นของชุมชน และ ชุมชนนี้จะต้องไม่เป็น ‘ชุมชนของความตาย’²⁰¹ นองซีวิจารณ์ชุมชนที่อยู่บนฐานคิดเรื่องการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ (ไม่ว่าจะเป็นแนวคิดแบบปัจเจกชนนิยมหรือชุมชนเชิงมนุษยนิยม) ว่าเป็นชุมชนของความตายหรือของคนตาย เนื่องจากมีการดูดซับความตายเอาไว้ในชุมชน เขากล่าวว่า “ตั้งแต่ไลบ์นิซไม่มีความตายในจักรวาลของเรา: ในทางใดทางหนึ่ง การหมุนเวียนของความหมายโดยสมบูรณ์ (ของคุณค่า, ของเป้าประสงค์, ของประวัติศาสตร์) เติบโตหรือดูดซับนิเสธอันจำกัดทั้งหมดไว้ และสร้างมูลค่าเพิ่มให้ชะตากรรมของมวลมนุษยชาติหรือมนุษย์เหนือมนุษย์ (superhumanity) ขึ้นจากแต่ละเอกสภาวะอันจำกัด โดยรับเอาว่าความตายของแต่ละคนและทุก ๆ คนอยู่ในชีวิตอนันต์”²⁰²

นองซียกตัวอย่างความตายของประชาชน หรือ นักปฏิวัติ ซึ่งมีความเที่ยงธรรมในฐานะการแสดงความไม่จำทน การต่อต้านสังคม, การเมือง หรือในด้านเฉพาะอันได้แก่ การต่อต้านกองทัพและการกดขี่ทางศาสนา แต่ความตายเหล่านี้ไม่ได้ถูกล้อมรวม ไม่มีวิภาษวิธี ไม่มีการไล่บาปใด ที่นำความตายเหล่านี้ไปสู่การปรากฏภายในอื่นใดนอกจากความตาย ความตายของผู้อื่นเป็นสิ่งที่เผยให้

²⁰⁰ Ibid., p. 14.

²⁰¹ Ibid., p. 13.

²⁰² Ibid., p. 13.

เห็น ‘ชุมชน’ โดยผ่านการค้นพบว่าอัมพันตรภาพหรือการหลอมรวม (fusion) นั้นเป็นไปได้ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เป็นไปได้ที่การสละตนของปัจเจกจะส่งผลต่องานของชุมชนเอง แม้จะคิดว่าชุมชนสามารถโอรับความตายของปัจเจกไว้แล้วมอบนัยของความเป็นอนันต์ให้ แต่ที่จริงแล้วชุมชนไม่ได้ผลิตชีวิตอันเป็นอนันต์ให้กับตัวเอง ตรงกันข้ามกลับเป็นแค่ความตายที่ปรากฏภายใน (Dead immanence) ความตายไม่ได้ทำให้ประชาคมทำงาน ชุมชนไม่สามารถสร้างงานจากความตายได้นอกเสียจากว่าจะกลายมาเป็นงานของความตายเสียเอง ความตายเพียงแค่ขัดขวาง แฉวนรอ หรือทำให้โครงการใด ๆ ของชุมชนเสียระบบก็เท่านั้น

ตัวอย่างเช่น สมมติว่า นาย ก เป็นแกนนำมีอบแล้วถูกยิงเสียชีวิตในการปะทะกับเจ้าหน้าที่รัฐ ความตายของนาย ก ทำให้ผู้ชุมนุมหรือผู้ร่วมอุดมการณ์ทางการเมืองซ็อก ผู้คนร่วมไว้อาลัยให้นาย ก และแสดงออกเชิงสัญลักษณ์เพื่อทวงถามความยุติธรรมต่อการเสียชีวิตของนาย ก ความตายของนาย ก ไม่ได้นำไปสู่เป้าประสงค์อื่นเช่น ผลักดันให้เกิดการเรียกร้องทางการเมือง แต่ตรงข้าม ความตายของนาย ก ทำให้เกิดการหยุดชะงัก เช่น มีความจำเป็นที่จะต้องหาแกนนำคนใหม่ที่มาแทนนาย ก และทำให้ผู้คนมารวมตัวกัน ซึ่ง *เผยให้เห็นชุมชน* เท่านั้น

นองซียกตัวอย่างที่สับสนผ่านมโนทัศน์ของเดคาร์ตส์ว่าความตายอยู่เหนือกว่าการรับรู้ของผู้รื้ออย่างที่ไม่สามารถทำอะไรได้ “ภาพลวงตาของอภิปรัชญาที่ ภาพลวงตาที่เดคาร์ตส์ (เกือบ) ไม่กล้า แต่ก็เสนอผ่านทิววิทยาแบบคริสต์ คือภาพลวงตาของคนตายซึ่งกล่าวว่า “ฉันตายแล้ว” - *ego sum...mortuus* ถ้าฉันพูดไม่ได้ว่า นี่คือการตาย ถ้าความตายเป็นผลทำให้ฉันหายไป ความตายก็คือสิ่งที่เหมาะสมที่สุดและไม่แปลกแยกจากตัวมันเองมากที่สุด นั่นก็เป็นเพราะ ‘ฉัน’ เป็นอะไรที่มากกว่าการเป็นผู้รู้”²⁰³ สำหรับนองซี ความตายเป็นแค่ตัวเปรียบกับชุมชนเพื่อให้เห็นเพียงว่าความตายไม่สามารถทำให้เกิดงานได้เท่านั้น ส่วนการมีอยู่ของชุมชนก็เพียงเพื่อที่จะรับรู้ความเป็นไปได้ (ที่จะทำให้เกิดงาน) นี้ เนื่องจากชุมชนไม่เคยมีหน้าที่หรือจุดสิ้นสุดแต่อย่างใด

ในความตายของผู้อื่น เรามีประสบการณ์ต่อความจำกัดของตัวเองในฐานะบางสิ่งที่เราไม่สามารถมีประสบการณ์ตรงได้ และไม่สามารถจะทำให้ความตายนั้นทำงาน (function, active) ในระดับขององค์รวม (totality) ได้ โดยนัยนี้ สิ่งที่เรามีประสบการณ์กับความตายของผู้อื่นก็คือชุมชนหรือการแบ่งปัน (sharing) สิ่งที่ถูกแบ่งปัน (ความตาย) ไม่ใช่คุณสมบัติร่วมขององค์ประธานที่ทำให้เราตระหนักว่าเราแต่ละคนเหมือนกัน ตรงกันข้ามสิ่งที่ถูกแบ่งปันมีเพียงการเปิดออกเท่านั้น

*

สิ่งที่นองซีสนใจในงานของบาตาลีคือประเด็นเรื่องการเสียสละของมนุษย์ (human sacrifice) ซึ่งเป็นการหาวิธีคิดถึงการแบ่งปันความตาย อันเป็นประสบการณ์ที่ทำให้มนุษย์ตระหนักถึง

²⁰³ Ibid., p. 14.

ความจำกัดของตัวเองผ่านการมีส่วนร่วมกับความตายของผู้อื่น ฉะนั้น สิ่งที่น่าตายลึซึ้ให้เห็นคือสภาวะของ “ชุมชนไม่ทำงาน” (inoperative community) ซึ่งผูกโยงอย่างจำเป็นกับแนวคิดเรื่องการเสียดสละ การเสียดสละในที่นี้ไม่ได้อยู่ในรูปของการแลกเปลี่ยนเชิงเศรษฐกิจเช่นว่าฉันให้อะไรกับพระเจ้าไปแล้วจะได้อะไรบางอย่างตอบแทนมา แต่เป็นการให้อย่างบริสุทธิ์ (pure expenditure) โดยไม่หวังสิ่งตอบแทน การให้อย่างสุดโต่งนี้สำหรับบาตายลึเป็นสิ่งเดียวเท่านั้นที่สามารถต้านระบบของเฮเกลได้ ในฐานะของนิเสธบริสุทธิ์ที่ไม่ถูกนิเสธซ้อนแล้วรวมเข้าไปในกระบวนการวิภาษวิธี เป็นนิเสธที่ไม่ถูกให้ทำงานเพื่อก่อให้เกิดผลเชิงบวก (positivity) บาตายลึเรียกนิเสธในกระบวนการนี้ว่า “นิเสธที่ไม่ถูกใช้” (an unemployed negativity หรือ a negativity without use)

ตรรกะของอัตลักษณ์คือแนวคิดที่ปรากฏอยู่ในวิภาษวิธีของเฮเกล (Hegel's dialectic) ในหนังสือชื่อ the Phenomenology of Spirit ซึ่งเป็นความพยายามอธิบายพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ที่เกิดจากการที่สปิริตก่อตัวขึ้นเพื่อทำให้จิตสำนึกของตนเองสมบูรณ์ ด้วยการได้มาซึ่งความรู้ที่สมบูรณ์ สำหรับเฮเกล สปิริตไม่ได้อยู่ตัวเองอย่างทันทีทันใด (สภาวะฉับพลัน/immediacy) และจะต้องผลักดันตัวเองออกไปสู่สภาวะภายนอก (externality) เพื่อที่จะสามารถตระหนักรู้ตนเองจากความเป็นอื่น (Other) ได้ การตระหนักถึงสภาวะภายนอกของสปิริตทำให้เกิดการสะท้อนกลับเข้าสู่ตนเอง (the reflection back into self) ซึ่งสปิริตไม่ได้กลับไปสู่สภาวะฉับพลันอีกต่อไป แต่ได้เกิดความกำหนดแน่ชัดบางอย่างในตัวเองขึ้น²⁰⁴ กระบวนการดังกล่าวคือสิ่งที่เรียกว่าวิภาษวิธีของเฮเกล ซึ่งอาจแบ่งโครงสร้างได้เป็นสามส่วนเพื่อให้ง่ายแก่ความเข้าใจ ดังต่อไปนี้ 1) สภาวะฉับพลัน 2) นิเสธ (negation) และ 3) นิเสธของนิเสธ (negation of negation)²⁰⁵ กระบวนการทั้งหมดนั้นถูกขับเคลื่อนด้วยนิเสธ หรือที่เฮเกลเรียกว่าเป็นการปฏิเสธตนเอง (self-sublation หรือ aufheben²⁰⁶) ซึ่งในท้ายที่สุดนำไปสู่ผลลัพธ์ที่เป็นบวก (positive) กล่าวคือการทำสปิริตอยู่ในเอกภาพที่สูงกว่าและรวมเอาสองห้วงขณะแรกเอาไว้

คำถามที่ตามมาคือ เกิดอะไรขึ้นกับส่วนที่เป็นนิเสธในกระบวนการนี้ (ทั้งนิเสธและนิเสธของนิเสธ) ในเมื่อไม่มีอะไรหายไปจากวิภาษวิธีเลยแม้แต่น้อย? บาตายลึตั้งคำถามว่า ในห้วงของการสะท้อนกลับหรือการที่นิเสธกลายเป็นผลลัพธ์ที่เป็นบวกอย่างเต็มที่ นิเสธได้ลบตัวเองไปหรือยังคงอยู่โดยที่ไม่ทำงาน (inoperative) ? นิเสธที่ปรากฏในวิภาษวิธีถูกใช้เพื่อนำไปสู่ผลเชิงบวก แต่สิ่งที่เฮเกลไม่ได้ตระหนักก็คือตัวนิเสธในฐานะที่เป็นนิเสธเอง ความเป็นนิเสธที่ไม่ทำงานตรงส่วนนี้คือสิ่งที่

²⁰⁴ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 79

²⁰⁵ นิเสธของนิเสธคือนิเสธของการแบ่งแยกระหว่างตัวตนกับไม่ใช่ตัวตน (not-self)

²⁰⁶ คำนี้แปลได้ในสองความหมายคือ ความหมายของการยกเลิกปฏิเสธ และ ความหมายของการรักษาเอาไว้

หลงเหลือตกค้างอยู่และขัดขวางความสมบูรณ์ของสปิริต²⁰⁷ ซึ่งเราอาจอธิบายเพิ่มเติมด้วยภาษาของบล็องโซต์ (Maurice Blanchot) ได้ดังนี้

“...เมื่อทุกอย่างเสร็จสิ้นแล้ว เมื่อ “การทำ” (ซึ่งรวมถึงการผลิตสร้างตัวเองของมนุษย์ <จากการที่มีมนุษย์ปฏิบัติเสรีธรรมชาติและปฏิบัติตนเองในฐานะที่เป็นปัจเจกตามธรรมชาติ เขาได้ผลิตสร้างตนเองในการผลิตสร้างโลก และดังนั้นได้บรรลุซึ่งสภาวะลัทธิบรูณ์ อันทำให้ตัวเขาเท่ากับองค์รวม (the whole) และกลายมาเป็นจิตสำนึกขององค์รวม>) จบลง เมื่อนั้น เขาไม่มีอะไรเหลือให้ทำอีก เขาจึงต้องดำรงอยู่ในสภาวะของ “นิเสธที่ไม่ถูกใช้” ดังที่ จอร์จ บาตาเยล ได้ให้ชื่อเรียกไว้อย่างลึกซึ้งที่สุด”²⁰⁸

ในระบบของเฮเกล มนุษย์ถูกกำหนดในฐานะนิเสธ (negativity) เนื่องจากการกระทำของมนุษย์มีลักษณะที่เป็นภาวะแย้ง (anithesis) กับธรรมชาติ อย่างไรก็ตาม เมื่อนิเสธนี้ผ่านกระบวนการเชิงวิภาษวิธีกลับให้ผลลัพธ์ที่เป็นบวก นิเสธแสดงตัวเองในฐานะ ‘การเป็นอยู่ (ที่) -พร้อม-ทำงาน-เสมอ’ (being-always-already-put into-work) ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างผู้รู้กับสิ่งกลายเป็นสภาวะการดำรงอยู่ (Being) ผ่านสื่อกลางคือ งาน สำหรับเฮเกล อัตตาคณัติจะเข้ามาในตอนท้ายผ่านวาทกรรมที่คลี่เผยตัวเองออกในเวลาและแต่ละขั้นที่สืบเนื่องกันของวิภาษวิธี โดยที่งานซึ่งเป็นสื่อกลาง สามารถเปลี่ยนการเผชิญหน้าระหว่างภาวะพื้นฐาน (thesis) กับ ภาวะแย้ง ให้กลายเป็นภาวะสังเคราะห์ (synthesis) ได้และทำให้ทั้งภาวะพื้นฐานและภาวะแย้งนั้นมีประโยชน์หรือทำงาน

*

เป้าหมายของแนวคิดเรื่องการเสียดสีของบาตาเยลเป็นไปเพื่อการสร้างชุมชนที่ปราศจากชุมชน (community without community) เพื่อนำไปสู่หนทางใหม่ ๆ ในการดำรงไว้ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างภายในกับภายนอก ระหว่างปัจเจกกับชุมชน ทว่าสิ่งที่น่าสงสัยคัดค้านในงานของบาตาเยลคือทุกอย่างในงานของเขาที่เชื่อมโยงกับภาพนวนิยายของชุมชนที่สูญหาย หรือการสูญหายของสิ่งซึ่งศักดิ์สิทธิ์ อันเสี่ยงต่อการให้ความตายทำงานหรือสร้างงานจากความตาย นองซีปฏิบัติชุมชนที่ถูกจัดการในลักษณะของการเป็นโครงการอันศักดิ์สิทธิ์ และความศักดิ์สิทธิ์นี้ยังทำหน้าที่ในการสร้างชุมชนด้วยการทำให้เกิดกระบวนการเปลี่ยนแปลงในองค์ประธาน แม้ว่าชุมชนนี้จะจินตนาการตัวเองแตกต่างไปจากการเป็นชุมชนที่เป็นเอกภาพและชุมชนของลัทธินาซีแค้ไหนก็ตาม ทราบไตท์ผู้ประหารเหยื่อ และผู้ชม คาดหวังการเปลี่ยนแปลงที่จะเกิดขึ้นจากประสบการณ์นี้ วิธีเดียวที่จะเสียอะไรไปโดยไม่ได้อะไรกลับมาเลยก็คือ ผู้มีส่วนร่วมทั้งหมดจะต้องกระทำอัตวินิบาตกรรมด้วย ซึ่งเป็นตรรกะเดียวกับที่แดร์ริดาใช้ในหนังสือ Given Time กล่าวคือ การจะทำให้การให้เกิดขึ้นโดยปราศจากการ

²⁰⁷ Ibid., pp. 78 – 80

²⁰⁸ Ibid., p. 80.

ได้รับกลับเป็นไปได้ ผู้ให้จะต้องสามารถจำขณะของการให้ได้ เนื่องด้วยความรู้ตัว (consciousness) และความสามารถในการซาบซึ้งที่เกิดจากการรู้ตัวนี้เพียงลำพังก็เป็นหนทางที่บางอย่างจากการให้จะกลับคืนสู่ผู้ให้แล้ว ดังนั้น ในกรณีชุมชนแบบบาตายล์เองก็คงจะมีผลลัพธ์เป็นการฆ่าตัวตายและไม่พ้นเป็นงานของความตาย ในขณะที่วาทกรรมสมัยใหม่เกี่ยวกับชุมชนมักจะมีสมมติฐานว่าสถานะที่ปรารถนาคือ การปรากฏต่อตัวเอง (present to self) ของเอกภาพที่เกิดขึ้น (a realized unity) ซึ่งมองซีเองเห็นสมมติฐานเดียวกันนี้ในงานของบาตายล์ แม้บาตายล์จะยืนยันว่าการสมาคมหรือสภาวะภายในเป็นไปไม่ได้ แต่ก็เพื่อจะให้ชุมชนเดียวกันยังคงอยู่คือชุมชนของผู้ที่ปราศจากชุมชน²⁰⁹

ชุมชนที่ถูกเข้าใจในฐานะของงานหรือผ่านงานจะมีสมมติฐานของสภาวะการดำรงอยู่ร่วมซึ่งสามารถสร้างเป้าประสงค์ (objectifiable) และถูกผลิตสร้างขึ้นได้ (ในสถานที่, บุคคล, สิ่งปลูกสร้าง, วาทกรรม, สถาบัน, สัญลักษณ์ กล่าวสั้น ๆ ก็คือในผู้รู้ทั้งหลาย) และผลผลิตจากกระบวนการเช่นนี้แม้จะดูยิ่งใหญ่แค่ไหน มองซีก็มองว่าไม่ต่างอะไรไปจากรูปหล่อครึ่งตัวของ มาริอานน์ (Marianne) สำหรับมองซี ชุมชนจะเกิดขึ้นในสภาวะ “ไม่ทำงาน” ซึ่งการไม่ทำงานหมายถึงการถอนตัวออกจากงาน เกิดขึ้นก่อนหรืออยู่เหนือไปจากการทำงานและไม่ต้องข้องเกี่ยวอะไรกับผลผลิตหรือการทำให้เสร็จสมบูรณ์ ชุมชนเกิดจากการขัดขวาง (interruption) ของเอกสภาวะทั้งหลาย หรือของการระงับแขวนรอไว้ ที่เอกสภาวะของบ็องเป็นชุมชนเป็นแค่การเป็นอยู่ที่ถูกแขวนรอไว้บนขีดจำกัด²¹⁰

ในภายหลังที่บาตายล์เคลื่อนจากโครงการเชิงปฏิวัติและความหวงระลึกถึงอดีตของเขาต่อรูปแบบโบราณของชุมชน และเริ่มคิดถึงชุมชนหรือประสบการณ์ทางชุมชนที่ล้นเกินออกมาหรือที่บาตายล์เรียกว่า ecstasy²¹¹ ซึ่งวางอยู่บนความสัมพันธ์กับประสบการณ์อีโรติก “ชุมชนของคู่รัก” (the community of lovers) เป็นภาพที่แตกต่างและเป็นความจริงที่ตรงข้าม (counter truth) กับความจริงของพันธะทางสังคม ชุมชนของคู่รักเผยให้เห็นความจริงของชุมชน นั่นคือ การแบ่งปัน ecstasy หรือ ส่วนที่ล้นเกิน ซึ่งสังคม (ชุมชนเชิงสังคม) พยายามแทบตายที่จะได้มาแต่ด้วยเหตุนี้กลับกลายเป็นอยู่ตรงข้ามกับความสัมพันธ์อื่น ๆ (เช่น ความสัมพันธ์ทางสังคม, การเมือง ฯลฯ) ซึ่งหมายความว่าชุมชนเชิงสังคมไม่ถูกแตะต้องโดยความจริงนี้และถูกทิ้งไว้กับ “ภายนอกของสิ่งต่าง ๆ ของการผลิต และการแสวงหาผลประโยชน์ส่วนตัว”²¹²

มองซีชี้ให้เห็นว่าถึงแม้บาตายล์จะเป็นคนแรกที่เห็นประเด็นเรื่องการไม่ทำงาน แต่เขาก็ยังยืนยันการวางฐานชุมชนของคู่รักไว้ในพื้นที่ศักดิ์สิทธิ์ซึ่งชุมชนของคู่รักไม่สามารถจะตระหนักถึงชุมชน

²⁰⁹ Ibid., p. 81

²¹⁰ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, p.31.

²¹¹ ความเคลิบเคลิ้มหรือ ecstasy นี้ในช่วงท้ายของบทความมองซีจะใช้คำว่า passion หรือความหลงใหลแทน

²¹² Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, pp. 81-82

ได้ นองซีมองว่า ถ้าชุมชนไม่ทำงานอยู่ในขอบข่ายที่ใกล้เคียงกับความศักดิ์สิทธิ์ ก็จะทำให้ “การปลดปล่อยความหลงใหล” (passion) ไม่ใช่การกระทำที่เสรีของอัตวิสัย และเสรีภาพก็ไม่เพียงพอในตัวเอง แต่บาตaylorมองว่าการปลดปล่อยความหลงใหลอยู่ใน ‘การปนเปื้อน’ (contagion) ซึ่งนองซีมองว่าเป็นอีกชื่อหนึ่งของการสื่อสาร สิ่งที่ถูกสื่อสารหรือถูกปนเปื้อนในที่นี้คือ “การปลดปล่อย” หรือคือความหลงใหลของเอกสภาวะของปัจเจก และเพราะเป็นเอกสภาวะจึงหลงใหล การแบ่งปันเอกสภาวะของตัวเอง การปรากฏของผู้อื่นไม่ได้สถาปนาขอบเขตที่มาจำกัดการปลดปล่อยความหลงใหลของฉันทัน แต่ในทางกลับกัน การเปิดออกสู่คนอื่นเท่านั้นที่ปลดปล่อยความหลงใหลของฉันทัน²¹³

ปัจเจกผู้มีเอกสภาวะไม่ได้รู้แต่มีประสบการณ์กับ “สิ่งที่คล้ายกับตัวเอง” (like, son semblable) “การเป็นอยู่ไม่เคยมีฉันทันแค่คนเดียว แต่มีฉันทันและคนอื่นที่คล้ายฉันทันเสมอ” การเป็นอยู่-คล้ายกัน (the like-being) เผยให้เห็นการแบ่งปัน นั่นคือการตระหนักถึงผู้อื่น ความตายของคนอื่นทำให้ให้ฉันทันเข้าถึงสภาวะ *ความตายของฉันทัน* (ownmost) แต่การเข้าถึงสภาวะความตายของฉันทันนี้ไม่ได้เกิดขึ้นผ่านการตระหนักรูปแบบสะท้อนกลับ (specular recognition) เพราะความตายหรือความจำกัดของผู้อื่นเปิดฉันทันออกอย่างไม่อาจย้อนกลับ ไฮเดกเกอร์ทำให้เห็นว่า “ความตายของคนอื่นไม่ใช่สิ่งที่เรามีประสบการณ์ด้วยตามนัยอย่างแท้จริง (authentic sense) เราทำได้มากที่สุดแค่เทียบเคียง” “... โดยสารัตถะแล้ว ความตายในทุกกรณีคือ (ความตาย) ของฉันทัน”²¹⁴ แนวคิดหรือมุมมองตรงส่วนนี้จึงมีลักษณะกลับข้าง ในแง่ที่การตระหนักถึงตัวตนของตัวเองในคนอื่นมีสมมติฐานของการตระหนักถึงคนอื่นในตัวเอง และผลที่ตามมาคือการที่ฉันทันตระหนักว่าในความตายของผู้อื่นไม่มีอะไรให้ตระหนัก นี่คือนัยของการแบ่งปันและความจำกัดที่เกิดขึ้นได้ นัยของจุดจบในความตายไม่ได้หมายถึงการเป็นอยู่-ณ-จุดจบของดาเซอิน (Dasein’s Being-at-an-end) แต่คือความเป็นอยู่-มุ่ง-สู่-ความตายของสิ่ง (entity) ความคล้ายคลึงของสภาวะการดำรงอยู่ที่คล้ายคลึงกันถูกสร้างขึ้นจากการเผชิญกับการเป็นอยู่-มุ่ง-สู่-ความตาย ความตายหรือจุดจบของคนอื่นในแต่ละกรณีเป็นของฉันทัน (หรือของคุณ) ทั้งคล้ายกันและแยกขาดภายใต้ขีดจำกัดเดียวกันในที่ซึ่งปรากฏร่วมกัน นี่คือการบอกว่าไม่มีจุดต้นกำเนิดของอัตลักษณ์ ตำแหน่งของจุดเริ่มต้นคือการแบ่งปันของเอกสภาวะทั้งหลายซึ่งหมายความว่าจุดเริ่มต้นนี้ อันได้แก่ จุดเริ่มต้นของชุมชน ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าขีดจำกัด จุดเริ่มต้น

²¹³ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, p. 32.

²¹⁴ สภาวะความตายของฉันทัน หรือสภาวะ ownmost เป็นส่วนหนึ่งในปรัชญาเกี่ยวกับความตายของไฮเดกเกอร์ซึ่งประกอบด้วยคำศัพท์ที่เป็นแกนหลัก 3 คำด้วยกัน ได้แก่ ownmost, non-relational และ not to be outstripped โดยไฮเดกเกอร์ใช้สภาวะความตายของฉันทันเพื่อบ่งชี้ว่าความตายของฉันทันเป็นของฉันทันเอง มีฉันทันเพียงลำพังที่จะตายในความตายของฉันทัน และเนื่องจากมีเพียงฉันทันเท่านั้นที่รู้ว่า “ฉันทันกำลังจะตาย” หมายความว่าอย่างไร ความตายจึงเป็นสิ่งที่ฉันทันไม่สามารถแบ่งปันกับใครได้ ดังนั้นความตายจึงมีลักษณะที่ไม่เชื่อมโยงหรือ non-relational และไม่สามารถล่วงรู้ (outstripped) ได้ อ้างอิงจาก Diane Zorn, “Heidegger’s Philosophy of Death,” *Akademia* 2, no. 2 (1979): 11.

คือร่องรอยของเขตแดนที่บึงซึ่งมีเอกสภาวะถูกเปิดออก เราคล้ายกันเพราะเราแต่ละคนถูกเปิดออกสู่ภายนอกที่เราเป็นเพื่อตัวเราเอง ความคล้ายนี้ไม่ใช่ความเหมือนกัน (same) ฉันไม่ได้กลับไปค้นพบตัวเองหรือตระหนักถึงตัวเองในคนอื่น แต่มีประสบการณ์ต่อความเป็นอื่น (alterity) ของผู้อื่น หรือฉันมี ตัวฉันเองและกำหนดขอบเขตอันไม่จำกัดของมัน ชุมชนคือระเบียบเชิงเอกสภาวะของภววิทยาที่ความเป็นอื่นและความเหมือนกันนั้นคล้ายคลึงกันอันเกิดมาจากการแบ่งปันอัตลักษณ์ ความหลงใหลที่ปลดปล่อยออกมาจึงเป็นความหลงใหล ‘ของ’ และ ‘สำหรับ’ ชุมชน²¹⁵

นองซีปฏิเสธสมมติฐานเชิงศักดิ์สิทธิ์ของชุมชน มีเพียงการปลดปล่อยความหลงใหลต่าง ๆ การแบ่งปันกันของสัตว์ที่มีเอกสภาวะทั้งหลายและการสื่อสารกันของอันตะในการก้าวข้ามขีดจำกัดอันตะข้ามผ่านจากความเป็นหนึ่ง (the one) ไปสู่ความเป็นอื่น ซึ่งเป็นเส้นทางที่ทำให้เกิดการแบ่งปันขึ้น กิจกรรมการแบ่งปันไม่ได้ขาดหรือไม่เพียงพอแต่มีพลวัต เป็นเส้นทางที่ไม่ถูกขัดผ่านการแตกออกของเอกสภาวะ ซึ่งเป็นกิจกรรมที่ไร้งานและไม่ทำงาน การแบ่งปันไม่ใช่เรื่องของการทำงาน ผลิตหรือสถาปนาชุมชน แต่เป็นเรื่องของการแบ่งปันที่ไม่เคยเสร็จสมบูรณ์ การแบ่งปันอยู่เหนือไปจากความสมบูรณ์หรือไม่สมบูรณ์เพราะการแบ่งปันที่สมบูรณ์บ่งเป็นนัยถึงการไม่ปรากฏของสิ่งที่ถูกแบ่งปัน ชุมชนมีนัยของการต่อต้านในตัวเองซึ่งเป็นการต้านสภาวะภายใน ผลสืบเนื่องคือการทำให้ชุมชนมีความเป็นอุตรภาพ แต่เป็นอุตรภาพซึ่งไม่ได้มีความหมายอันศักดิ์สิทธิ์อีกต่อไป แค่เป็นนัยถึงการต้านอัปกันตรภาพหรือสภาวะภายในเท่านั้น ชุมชนถูกมอบให้เราหรือเราได้รับชุมชนมาและถูกละทิ้งไว้กับชุมชน ชุมชนเป็นของขวัญของการเริ่มใหม่ (renew) และการสื่อสารซึ่งเป็นหน้าที่อันหนักในหัวใจของอันตะ²¹⁶

*

ในที่นี้ นองซีกำลังกลับไปสู่การวางรากฐานทางภววิทยาของเขาเองผ่านกลุ่มคำต่าง ๆ ได้แก่ การเป็นอยู่-ร่วม-กัน (being-in-common) ชุมชน การแบ่งปัน เอกสภาวะของการเป็นอยู่ (singular being) และการสื่อสาร โดยผ่านการนิยามว่า ความหมายของคำเหล่านี้เป็นอย่างไร และในทางกลับกัน ไม่ได้เป็นอย่างไรด้วย เพื่อสะท้อนให้เห็นถึงการค้านแนวคิดอื่น ๆ เกี่ยวกับภววิทยาไปพร้อม ๆ กัน

นองซีอธิบายว่า สำหรับเขา การอ่านงานบาดายล์นั้นเป็นความพยายามที่จะสื่อสารกับประสบการณ์ของบาดายล์ ไม่ใช่แค่ไปอ้างอิงชุดความรู้หรือนำเอาข้อสมมติฐานของบาดายล์มาใช้ สิ่งที่ทำให้บทความของเขาไม่กลายเป็นบทวิจารณ์บาดายล์เฉย ๆ ก็คือสิ่งที่ล้นเกินไปจากความคิดของบาดายล์และของนองซีกับผู้อ่านเอง การบอกว่าชุมชนยังไม่ได้ถูกคิดถึงคือการบอกว่ามันตรวจสอบ

²¹⁵ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, p. 34.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

ความคิดของเรา ในพื้นที่ของการสื่อสารมีเพียงแค่ชุมชนและการแบ่งปัน ไม่ใช่พื้นที่ที่ประกอบด้วย องค์ประธานหรือการเป็นอยู่เชิงชุมชน (communal being) วาทกรรมของชุมชนเท่านั้นที่สามารถ บังคับถึงองค์อธิปัตย์ของชุมชนผ่านการแบ่งปันได้ นองซีพยายามชี้ให้เห็นถึงความจำกัดของ ประสบการณ์ที่ทำให้เรา ‘เป็น’ (be) เขามองว่าเราจะต้องคิดเรื่อง ‘การแบ่งปันของชุมชน’ (the sharing of community) อันเป็นความจริงที่ไม่ถาวรและเป็นการแบ่งปัน ‘เรา’ สิ่งที่เราทำได้มีแค่ ความพยายามที่จะไปให้ไกลที่สุด เปิดตัวเองออกสู่สิ่งที่ยังไม่ถูกได้ยินในชุมชน ด้วยเหตุนี้การแบ่งปัน จึงนำไปสู่ความเข้าใจที่ว่า สิ่งที่ชุมชนเผยให้เห็นในการการเกิดและการตายของฉันก็คือการดำรงอยู่ ของฉันนอกตัวฉันเอง ชุมชนโดยตัวเองจึงไม่ใช่อะไรนอกไปจากการเปิดออกเท่านั้น เป็นชุมชนของ ความจำกัดทั้งหลายและเป็นชุมชนที่จำกัด (finite community) หรือเป็นชุมชนของความจำกัด (a community of finitude) เพราะความจำกัดมีลักษณะเชิงชุมชน แต่ไม่ใช่ *ชุมชนที่ถูกจำกัด* (limited community) ซึ่งเป็นขั้วตรงข้ามกับ *ชุมชนสมบูรณ์* (absolute community)

ทั้งนี้ในการเป็นอยู่ร่วมกัน ความจำกัดเป็นเพียงเงื่อนไขหนึ่งที่รายล้อมปัจเจก ทว่าไม่ได้เป็น ปัญหาแต่อย่างใด เอกสภาวะของบ็อริงก็คือการเป็นบ็อริงที่จำกัด (finite being) ความเป็นเอกสภาวะ ไม่ได้เป็นผลสืบเนื่องจากอะไรเลย ไม่ได้เป็นผลจากการปฏิบัติการและไม่มีการ ‘ทำให้เป็นเอกสภาวะ’ ความเป็นเอกสภาวะไม่เคยถูกแบ่งแยก ถูกผลิตสร้างหรือได้รับมา ฐานของเอกสภาวะก็คือความเป็น เอกสภาวะเองและโดยผ่านการเป็นเอกสภาวะนั้นก็มีความจำกัดของเอกสภาวะทั้งหลาย สิ่งที่น่าองซี กำลังปฏิเสธในที่นี้คือแนวคิดเรื่องปัจเจกบุคคล เขาปฏิเสธการมีรูปแบบหรือสภาวะขององค์ประธาน ที่เหนือกว่าซึ่งเข้ามาทำหน้าที่ดูแลข้อจำกัดต่าง ๆ ของปัจเจกบุคคลที่ดำรงอยู่อย่างแยกขาดจากกัน นองซีโต้แย้งแนวคิดนี้โดยให้เหตุผลว่า หากเรายอมรับข้อตั้งว่า ‘ความจำกัดเป็นเพียงเงื่อนไขที่ รายล้อมปัจเจก ทว่าไม่ได้เป็นปัญหาแต่อย่างใด’ และการคิดบนตรรกะนี้ทำให้ชุมชนมีอยู่ เพราะฉะนั้นจึงไม่มีสิ่งที่เรียกว่าปัจเจกบุคคล

นองซีวิจารณ์ว่าแนวคิดเรื่องปัจเจกบุคคลขาดการคิดเกี่ยวกับเอกสภาวะไป ความเป็นปัจเจก แยกตัวเองออกและปิดกัน ทั้งยังถูกสถาปนาขึ้นด้วยสิ่ง (entities) จากฐานที่ไร้รูป (formless ground) และการสื่อสาร การปนเปื้อน หรือการรวมกลุ่ม ในทางกลับกัน เอกสภาวะของบ็อริงไม่ได้ เกิดขึ้นบนพื้นหลังอันสับสนหรืออัตลักษณ์ที่ไม่แตกต่างของบ็อริง และไม่ได้อยู่บนสมมติฐานอันเป็น เอกภาพของเจตจำนงหรือของการกลายมาเป็น (a becoming) แต่อย่างใด บ็อริงซึ่งมีเอกสภาวะ ปรากฏตัวในฐานะที่มีความจำกัดโดยมีการติดต่อเพียง (พื้น) ผิวน (หรือใจ) กับบ็อริงซึ่งมีเอกสภาวะอื่น ซึ่งช่วยจำกัดขอบเขตของเอกสภาวะให้มีลักษณะร่วมกันคือ เป็นอื่น (other) แบ่งปันกัน และถูกเปิด ออกเสมอ ดังนั้น ชุมชนเองจึงไม่มีบ็อริงซึ่งเป็นเอกสภาวะโดด ๆ ที่ปราศจากบ็อริงซึ่งเป็นเอกสภาวะอื่น ๆ ทำให้ชุมชนของหลากหลายเอกสภาวะโดยหลักการขยายไปไกลกว่าการเป็นบ็อริงเชิงสังคม (social being) เพราะ 1) ไม่ได้จำกัดอยู่แค่มนุษย์ แต่อาจเป็นสัตว์หรือสิ่งอื่นที่ไม่ใช่มนุษย์ อาจจะเป็นมนุษย์

เหนือมนุษย์ หรือแม้กระทั่งเป็นผู้หญิง (เพราะแต่ละเพศก็ถือว่าเป็นเอกสภาวะที่ต่างกัน) 2) ถ้าป็องเซียงสังคมเป็นภาคแสดง (predicate) ของมนุษย์ ชุมชนก็จะบ่งถึงแค่พื้นฐานความคิดเกี่ยวกับมนุษย์ แต่ความคิดเช่นนี้ก็ยังคงอิงอยู่บนหลักการที่แน่ชัดของชุมชนซึ่งก็คือ การไม่มีการรวมตัวกันของเอกสภาวะทั้งหลายเกิดขึ้น แล้วกลายเป็นลักษณะเบ็ดเสร็จที่เหนือกว่าเอกสภาวะเหล่านั้นและปรากฏภายในป็องเซียงที่พวกเขามีร่วมกัน

ในพื้นที่ของการแลกเปลี่ยนมีการสื่อสาร ที่ซึ่งการดำรงอยู่ของความจำกัดโดยตัวเองไม่ใช่ อะไรเลย ไม่ใช่ฐานราก แก่นสารหรือสารัตถะ แต่ความจำกัดปรากฏ แสดงตัวเอง เปิดตัวเองออกและดำรงอยู่ในฐานะการสื่อสาร ความจำกัดปรากฏ-ร่วม (co-appearing หรือมองซีใช้คำว่า compear) และสามารถเพียงปรากฏร่วมเท่านั้น การสื่อสารจึงประกอบไปด้วยการแบ่งปันและการปรากฏร่วมกัน²¹⁷ ของความจำกัด กล่าวคือ การเคลื่อนออก (dislocation-ของความหมาย) และการตั้งคำถาม (interpellation)²¹⁸ เป็นสิ่งที่สถาปนาการเป็นอยู่-ร่วม-กัน การดำรงอยู่ของการเป็นอยู่ ที่จำกัดจะขยายออกและไม่ถูกปิดล้อมอยู่ในรูปแบบ แม้ว่าการเป็นอยู่ทั้งหมดจะไปแตะข้อจำกัดเชิงเอกสภาวะของตัวเองก็ตาม แต่ก็ยังเป็นเอกสภาวะของการเป็นอยู่เช่นกันที่สามารถขยายออกผ่านพื้นที่ (areality) ได้ ส่วนภายนอกก็ไม่ได้เป็นอะไรมากไปกว่าการเปิดออกสู่พื้นที่อื่นและเอกสภาวะอื่น การเปิดออก-แบ่งปัน (exposing-sharing) นี้ทำให้เกิดคำถามร่วม (mutual interpellation) ของเอกสภาวะทั้งหลายตั้งแต่ต้น ก่อนที่จะพูดออกมาเป็นภาษาใดด้วยซ้ำ ให้เงื่อนไขแรกแก่การพูดผ่าน ความจำกัดอยู่ร่วม ถูกเปิดออก และเป็นสารัตถะของชุมชน

ทั้งนี้ ภายนอกของชุมชนดังกล่าว มองซีกำลังค้านกับตรรกะของ “การทำให้เป็นเชิงพื้นที่” (arealization) โดยตัวคำว่า “เชิงพื้นที่” (areal) ที่มองซีใช้ในบทความนี้สามารถอ่านได้ 2 ความหมายด้วยกัน ความหมายแรกคือ areal ในความหมายที่เกี่ยวข้องกับพื้นที่ (area) และ

²¹⁷ ในที่นี้ตัวบทใช้คำว่า compearance และวงเล็บ com-parution; com- เป็นคำเสริมหน้า (prefix) ที่มีรากคำมาจากภาษาละตินหมายถึง กับ, ด้วย, ร่วมกับ หรือ โดยสมบูรณ์ ส่วน parution มาจากคำกริยา paraître ในภาษาฝรั่งเศสซึ่งหมายถึง การปรากฏ ทั้งนี้ คำนาม parution เองมีหลายความหมาย สามารถหมายถึง การปรากฏ (apparition) การสร้าง (creation) หรือ การตีพิมพ์ (publication) ก็ได้ ซึ่งผู้วิจัยเองต้องการชี้ให้เห็นว่ามองซีจึงใจใช้คำว่า compearance ไม่ใช่แค่ในการปรากฏร่วมแต่ตัว parution เองยังมีนัยยะที่เกี่ยวข้องกับภาษาเขียน ในความหมายของการสร้างหรือการตีพิมพ์อีกด้วย เมื่อรวมกับคำเสริมหน้า com-parution จึงมีนัยของการสร้างร่วมกันได้ด้วย

²¹⁸ การถามขึ้นกลางคัน หรือ interpellation เป็นมโนทัศน์ที่ปรากฏในงานของหลุยส์ อัลทุแซร์ (Louis Althusser) ซึ่งเป็นคำที่อธิบายกระบวนการที่ผู้รัฐถูกสถาปนา (หรือสร้าง) ด้วยโครงสร้างต่าง ๆ ที่มีมาก่อน (pre-given structures) โดยผ่านการเรียกชื่อหรือการร้องทัก (hail) ทำให้เราเห็นตัวเองในฐานะผู้รัฐเชิงอุดมการณ์ เช่น การที่รัฐเรียกประชาชนว่าพลเมือง หรือครูเรียกเด็ก ๆ ในห้องเรียนว่านักเรียน คนที่อยู่ในสถานการณ์ดังกล่าวกำลังรับบทบาททางสังคมหรือตำแหน่งของการเป็นผู้รัฐที่แน่นอน อันจะช่วยคงไว้ซึ่งระเบียบทางสังคม มโนทัศน์นี้ถูกใช้โดยนักทฤษฎีมาร์กซิสต์เพื่ออธิบายว่ากลไกทางอุดมการณ์ของรัฐ (ideological state apparatuses) เข้ามามีบทบาทกับผู้รัฐอย่างไร ในกรณีของอัลทุแซร์ เขามองว่าทุกคนเป็นผู้รัฐอยู่แล้ว

ความหมายที่สองคือ a-real ที่มี a- เป็นคำเสริมหน้า ซึ่งนัยความหมายที่สองนี้ หมายถึงว่า ชุมชนอยู่เหนือชั่วคราวข้ามระหว่างสิ่งที่แท้จริง (real) กับสิ่งที่ไม่จริง (irreal-ในรูปแบบเชิงจินตนาการ, การไม่ดำรงอยู่ แต่ก็เป็นอุดมคติด้วย) ชุมชนไม่ใช่อุดมคติอะไรที่สามารถตระหนักถึงได้ ในทางกลับกันชุมชนจะต้องเป็นเชิงพื้นที่เสมอ การทำให้เป็นเชิงพื้นที่นี้เชื่อมโยงกับธรรมชาติของชุมชนในฐานะการก่อรูปของพื้นที่ การขยายออกไป ชุมชนสามารถแผ่ขยายออกไปได้และไม่ใช่อณาเขต (ซึ่งเป็นอะไรที่จำกัดและปิดตัว) แต่เป็นพื้นที่ของความเคลิบเคลิ้ม (the areality of ecstasy) ดังนั้น นองซีจึงกำลังพูดถึงการทำให้เป็นเชิงพื้นที่สองชั้นด้วยกัน นั่นคือ ของ ecstasy และของชุมชน การทำงานระหว่างสองสิ่งนี้ประกอบด้วยการต่อต้านสภาวะภายในและการหลอมรวม ecstasy เปิดองค์ประธานออกและจัดวางองค์ประธานให้อยู่นอกตัวเอง ซึ่งคือการต้านสภาวะภายใน ถ้าชุมชนคือพื้นที่ซึ่ง ecstasy เกิดขึ้นหรือเปิดออก เช่นนั้นหมายความว่าชุมชนจำกัด ecstasy ทำให้แน่ใจว่าองค์ประธานที่เคลิบเคลิ้ม (ecstatic subject) ไม่เอาตัวเองออกไปสู่ภายนอก เนื่องจากสิ่งที่องค์ประธานเผชิญในความเคลิบเคลิ้มก็คือความเคลิบเคลิ้มอื่น ๆ ดังนั้น ชุมชนจึงเป็นการต้านการสร้างสภาวะภายในอันจะเกิดขึ้นในระดับที่เหนือกว่าองค์ประธาน ซึ่งเป็นสาเหตุที่นองซีจึงเรียกการเป็นอยู่-ร่วม-กันว่าเป็นการต้านสองเท่าของขีดจำกัด เนื่องจากไม่มีทั้งภายในที่ซ่อนอยู่และไม่มีการหลอมรวมกับภายนอกแต่อย่างใด

ตรรกะของการทำให้เป็นเชิงพื้นที่ยังหมายถึงว่า ไม่สามารถมีชุมชนส่วนตัวเกิดขึ้นได้ (เช่น ชุมชนของคู่รัก) ชุมชนไม่ได้ถูกถักทอในเชิงพื้นที่หรือถูกจารฝังในชุมชนที่ใหญ่กว่าอันได้แก่ชุมชนเชิงสังคมและการเมือง ความใกล้ชิดนั้นจำเป็นต้องถูกขยายออกเพื่อที่คู่รักจะได้อยู่ทั้งภายในและปราศจาก (within and without) ชุมชน ณ ขีดจำกัดของมัน

ภายใต้เงื่อนไขเหล่านี้การสื่อสารไม่ใช่พันธะ พันธะทางสังคม (social bond) เป็นตัวกำหนดผู้รู้ ทำให้เกิดสมมติฐานเชิงความเป็นจริง (hypothetical reality) ของพันธะ ที่มีธรรมชาติเป็นอัตภาวะร่วม (intersubjectivity) ในขณะที่นองซีวางจุดยืนของตัวเองไว้ที่การปรากฏร่วมกัน (compearance) ซึ่งต่างจากพันธะทางสังคมเพราะไม่ได้สร้างตัวเองขึ้น แต่เป็นการปรากฏในท่ามกลางและทำให้เกิดการเปิดออก การสื่อสารเป็นข้อเท็จจริงที่สถาปนาขึ้นจากการเปิดออกสู่ภายนอกซึ่งมากำหนดนิยามเอกสภาวะ การสื่อสารคือการปรากฏของการแยกออกหรือการตัดทอนความแตกต่างที่ไม่ใช่การทำให้เป็นปัจเจกบุคคลแต่เป็นการปรากฏร่วมกันของความจำกัด

*

นองซีวิจารณ์บาตาลีว่าสองชั่วระหว่างชุมชนของคู่รักกับชุมชนทางการเมืองมีความแบ่งแยกชั่วคราวข้ามระหว่างความเป็นส่วนตัวกับความเป็นสาธารณะโดยที่บาตาลีไม่ได้ตั้งใจ ในความคิดของบาตาลีคู่รักสามารถให้ภาพเบ็ดเสร็จของโลก (totality of the world) ได้แต่รัฐให้ไม่ได้ นองซีปฏิเสธความคิดของบาตาลีที่ว่า การรับรู้ขีดจำกัดของความรักเป็นขีดจำกัดภายนอก ขีดจำกัดของ

ความเป็นส่วนตัวและความไม่เพียงพอปลอม ๆ ของปัจเจก แต่เป็นการแบ่งปันของชุมชนต่างหากที่ทำให้ปัจเจกผ่านไปยังความรัก กล่าวอย่างเฉพาะเจาะจงคือ เพราะเขาเปิดตัวตัวเองออกสู่มัน ความรักไม่ได้ทำให้ชุมชนสมบูรณ์ (ไม่ว่าจะบนการต้านกับเมือง (City) หรือภายนอก หรือตรงรอยต่อก็ตาม) มิฉะนั้นก็จะกลายเป็นงานขึ้นมาหรือถูกทำให้ทำงาน ในทางกลับกัน ความรักเปิดชุมชนออก ณ ขีดจำกัดของมัน

การปลดปล่อยความหลงใหลทำให้คู่รักเผชิญกับชุมชน เพราะคู่รักเปิดออกสู่ชุมชนไม่ใช่เพราะชุมชนทิ้งระยะห่างกับคู่รัก คู่รักอยู่ท่ามกลางการปรากฏร่วมด้วยเช่นกัน ในการเป็นคู่รัก เอกสภาวะของทั้งสองคนต่างก็ทั้งแบ่งปันและแยกออกจากกันและกัน คู่รักเปิดสู่การเปิดออกของเอกสภาวะของปอิ่งซึ่งกันและกัน และแบ่งแยกการแบ่งปันในพวกเขาหรือระหว่างเขา ซึ่งคือการที่ ecstasy หรือความพึงพอใจสุดยอด (joy)²¹⁹ ไปแตะ (touch) ขีดจำกัดของตัวเอง คู่รักสัมผัส (touch) กันและกันในแบบที่ต่างออกไปจากการอยู่ร่วมกันของพลเมือง การสัมผัสนี้ไม่ได้ทำให้เกิดการปรากฏภายใน การสัมผัสคือข้อจำกัด (เพราะเป็นแค่การแตะกันแต่ไม่ได้หลอมรวมกัน ในที่นี้ของซีกำลังเปรียบเทียบภาพขนานไปกับการอยู่ร่วมกันของปอิ่งผู้มีเอกสภาวะ) ซึ่งเป็นความเป็นไปได้ของการสัมผัสโดยตัวมันเอง กระนั้นก็ดี คู่รักยืดเวลาออกไป ความพึงพอใจสุดยอดยืดเวลาของตัวเองออกไป คู่รักรู้ถึงความพึงพอใจสุดยอดในการจมลงสู่ความลึกซึ้ง (intimacy) อย่างฉับพลัน แต่การจมลงนี้ก็เป็นทั้งการแบ่งปันและแบ่งแยก เป็นการที่เอกสภาวะเปิดตัวตัวเองออกสู่ภายนอกในความฉับพลัน คู่รักต่างแบ่งปันความเป็นเอกสภาวะของทั้งคู่ซึ่งไม่ได้สถาปนาทั้งอัตลักษณ์และปัจเจกแต่อย่างใด และไม่ได้มีผลลัพธ์อะไร มีเพียงการแบ่งปันซึ่งกัน และเอกสภาวะของทั้งสองก็ถูกเปิดออกสู่ชุมชน ชุมชนในด้านกลับก็คือการปรากฏร่วม เช่นในการสื่อสารเชิงการเขียน (literary communication) คำว่า “ในเชิงการเขียน” (literary) ในที่นี้ หมายถึงว่า มีสิ่งที่จารึก (inscription) อยู่ในการเปิดออกเชิงชุมชน และการเปิดออกนี้สามารถจะถูกจารึกหรือเสนอผ่านการจารึกเท่านั้น

²¹⁹ คำว่า joy ในที่นี้มาจากภาษาฝรั่งเศสว่า joie มีความหมายในแง่ของ ความสนุกสนาน พึงพอใจ และสามารถหมายถึง ecstasy หรือความเคลิบเคลิ้มได้เช่นกัน แต่ในทางกลับกัน ทั้งบาดายล์และนองซีเองใช้คำว่าความสนุกสนาน/enjoyment/jouissance ที่ปรากฏในดับททั้งสองความหมาย jouissance เมื่อถูกแปลเป็น enjoyment ในภาษาอังกฤษ ได้ตกความหมายของการถึงจุดสุดยอดทางเพศซึ่งเป็นอีกความหมายที่มีอยู่ในภาษาฝรั่งเศสไป (ซึ่งคือสาเหตุว่าทำไมผู้วิจัยจึงเลือกแปลคำว่า joy ว่าความพึงพอใจสุดยอด) และเราจะเห็นนัยความหมายที่หายไปในงานของนองซีและบาดายล์ กล่าวคือ jouissance เป็นความพอใจที่ล้นเกินออกมาที่อยู่เหนือหลักการความพึงพอใจ (โดยอ้างอิงจากแนวคิดของฌาคส์ ลากอง) ซึ่งทำให้ผู้รู้มีความพยายามที่จะละเมิดข้อห้ามในการมีความพึงพอใจไปอยู่ในระดับที่เหนือกว่าหลักการของความพึงพอใจ ทว่าผลลัพธ์ของการละเมิดนี้ก็กลับนำไปสู่ความเจ็บปวดเนื่องจากความพึงพอใจมีขีดจำกัดที่ผู้รู้จะรับไหว เมื่อเกินขีดจำกัดนี้ไป ความพึงพอใจจึงกลายเป็นความเจ็บปวด ซึ่งคือสิ่งที่ลากองเรียกว่า jouissance ความปรารถนาต่อสิ่งที่ไม่อาจได้มาคือส่วนที่ล้นเกินออกมาจาก jouissance ซึ่งไม่มีคุณค่าการใช้งาน แต่มีอยู่เพียงเพื่อให้ jouissance มีอยู่เท่านั้น

นองซีคิดว่าบาตาลัยยังไม่สามารถที่จะเชื่อม ecstasy เข้ากับชุมชนได้ และในทางกลับกันจึงคงไว้ซึ่งสองตัวแบบของชุมชนที่แยกขาดจากกัน นั่นคือ ตัวแบบของชุมชนทางการเมืองที่ทุกคนเท่าเทียมกัน กับ ชุมชนที่แยกขาดและเลือกเฟ้นของคูร์ก (หรือศิลปิน) ชุมชนของคูร์กปิดตัวเองอยู่บนตัวเองและถอนตัวจากชุมชนทางการเมืองโดยไม่มีอิทธิพลต่อกัน จุดโต้แย้งก็คือการกระทำเชิงปฏิบัติ ถ้าหากชุมชนของคูร์กมีประสบการณ์ต่อความเคลิบเคลิ้ม (ชุมชนที่แท้จริง) แต่ยังคงถอนตัวจากชุมชนทางการเมือง เช่นนั้นชุมชนทางการเมืองจะถูกเปลี่ยนแปลงโดยชุมชนของคูร์กได้อย่างไร?²²⁰

คอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรม (Literary communism)

ก่อนที่จะตอบคำถามว่า คอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรมคืออะไร ผู้วิจัยมองว่า เราไม่อาจละเลยคำอธิบายเกี่ยวกับตำนาน (myth) หรือเรื่องเล่า ซึ่งเป็นพื้นฐานสำคัญต่อการทำความเข้าใจคอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรมได้เลย

นองซีเปิดบทความชื่อ Myth interrupted ด้วยฉากการถือกำเนิดขึ้นของตำนานในชุมชนดั้งเดิมที่ทุกคนมาล้อมวงฟังเรื่องเล่าด้วยกัน ผู้เล่าเรื่องอาจจะเล่าเกี่ยวกับประวัติศาสตร์ของพวกเขาหรือของตัวเขาเองซึ่งเป็นเรื่องเล่าที่ทุกคนอาจรู้อยู่แล้ว แต่มีเพียงผู้เล่าเท่านั้นที่อยู่ในสถานะพิเศษ มีสิทธิหน้าที่ หรือมีพรสวรรค์ในการเล่าเรื่อง เรื่องเล่ารวบรวมผู้คนที่กระจัดกระจายเข้าไว้ด้วยกันและทำให้พวกเขารู้ว่าตนเองมาจากไหนและอธิบายโลกของพวกเขาไปพร้อม ๆ กัน การนั่งฟังทำให้พวกเขาเข้าใจตัวเองและโลก ทั้งยังเข้าใจว่าทำไมพวกเขาต้องมารวมตัวกัน และทำไมจึงจำเป็นต้องเล่าเรื่องให้พวกเขาฟัง²²¹

สังคมของเราเกิดขึ้นจากการรวมกลุ่มของพวกเขาและความเชื่อ ความรู้ วาทกรรมหรือแม้กระทั่งบทวิกิก็ล้วนแต่มาจากเรื่องเล่าเหล่านี้ เรื่องเล่าเหล่านี้ถูกเรียกว่า “ตำนาน” และฉากที่ทุกคนรู้จักก็คือฉากของตำนาน ฉากของการประดิษฐ์สร้าง ท่องจำและส่งต่อตำนานเหล่านี้ ในฉากของตำนาน เป็นครั้งแรกที่ผู้เล่าเรื่องไม่ได้ใช้ภาษาสำหรับเป้าประสงค์อื่นนอกไปจากการนำเสนอเรื่องเล่าและทำให้เรื่องเล่าดำเนินต่อไป ภาษาในที่นี้ไม่ใช่การแลกเปลี่ยนแต่เป็นการกลับมารวมตัวกัน (reunion) เป็นภาษาอันศักดิ์สิทธิ์ของรากฐานและคำสาบานที่ผู้คนแบ่งปันท่ามกลางกันและกัน นองซีมองว่า นี่เป็นฉากที่สำคัญเหนือฉากอื่นใด เพราะตำนานเปลี่ยนเวลาให้เป็นพื้นที่และทำให้เวลาที่ผ่านมาไปก่อรูปขึ้น อีกทั้ง ฉากของตำนานโดยตัวเองยังเป็น ‘เรื่องเล่า’ ด้วย²²²

²²⁰ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 83.

²²¹ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, pp. 43-44.

²²² *Ibid.*, p. 45.

การถือกำเนิดขึ้นของตำนานเป็นทั้งต้นกำเนิดของคำพูด (speech) และจิตสำนึกของมนุษย์ ตำนานเป็นทั้งจุดต้นกำเนิดและมาจากจุดต้นกำเนิด เชื่อมโยงกลับไปยังรากฐานเชิงตำนาน/เรื่องเล่า (mythic foundation) ตำนานวางรากฐานตัวเองผ่านความสัมพันธ์ (จิตสำนึก, ผู้คน และเรื่องเล่า) เรื่องเล่าไม่เพียงมีพลังในตัวเอง แต่ตัวตำนานหรือชุดเรื่องเล่า (mythology) ยังเป็นการประดิษฐ์สร้างขึ้นของเราด้วย เรารู้ว่าแม้เราจะไม่ได้เป็นคนแต่งเรื่องราวหรือตำนานเอง ทว่าในทางกลับกัน เราเป็นผู้คิดค้นการทำงานของตำนานผ่านเรื่องราวที่ถูกเล่าซ้ำ ๆ กล่าวคือ มนุษยชาติถูกนำเสนอในระดับของตำนาน หรืออีกนัยหนึ่งคือ มนุษยชาติถือเกิดขึ้นมาจากการผลิตสร้างตำนาน ทุก ๆ ตำนานมีความเป็นฉากดั้งเดิม (primal scene) และทุก ๆ ฉากดั้งเดิมมีความเป็นตำนาน ยิ่งไปกว่านั้น เรายังรู้ด้วยว่าแนวคิดเรื่อง “ชุดเรื่องเล่าใหม่” (new mythology) ซึ่งเป็นการเคลื่อนไปสู่รากฐานใหม่ทางกวี-ศาสนา (poetico-religious foundation) เป็นการประดิษฐ์สร้างร่วมสมัยหรือเป็นการประดิษฐ์ซ้ำของมายาคติในยุคโรแมนติก²²³

ลัทธิโรแมนติกเป็นยุคสมัยที่มีการประดิษฐ์สร้างฉากการวางรากฐานของตำนานและมีความปรารถนาหรือเจตจำนงที่จะทำให้อำนาจของตำนานกลับคืนมาอีกครั้ง ซึ่งเป็น “สูตร” ที่นิยามความเป็นสมัยใหม่ทั้งหมด ทั้งในแง่การหวนหาต้นกำเนิดเชิงตำนานของตัวเองเพื่อที่จะนิยามตัวเองได้และยังมีความหวนหาอดีตที่จะทำให้เกิดมนุษยชาติแบบยุโรปเก่าอีกครั้ง ไม่ใช่แค่ลัทธิโรแมนติกหรือโรแมนติกนิยมแบบนิตเช่ (Friedrich Nietzsche) แต่กระทั่งแนวคิดเชิงตำนานของนาซีเองก็เป็นเช่นเดียวกัน อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี เราไม่สามารถกลับไปหาฉากดั้งเดิมของตำนานมนุษยชาติได้ รวมถึงไม่สามารถฟื้นคืนสิ่งที่เป็นสัญลักษณ์ของคำว่ามนุษยชาติก่อนตำนานอารยัน (the fire of the Aryan myth) ได้ ซึ่งในกรณีของนาซีนั้น การประดิษฐ์สร้างตำนานผสมรวมกับการใช้พลังของเรื่องเล่าทำให้เกิดพลังของตำนาน (mythic power) ที่กลับนำไปสู่อาชญากรรมด้านมวลมนุษยชาติ เพราะความคิดเกี่ยวกับตำนานและภาพฉากเชิงตำนาน (mythic scenography) อยู่ควบคู่ไปกับลำดับขั้นและการทำงานของคำว่า Volk และ Reich²²⁴ ตามนัยที่ลัทธินาซีให้กับคำเหล่านี้ ทั้งนี้ นองซีไม่ได้หมายความว่านักคิดทั้งหลายตั้งแต่ศตวรรษที่ 19 ต้องรับผิดชอบต่อการเกิดขึ้นของลัทธินาซี แต่เขากำลังจะชี้ให้เห็นว่าการคิดถึงตำนานเป็นความทุ่มเทาที่จะทำให้เกิดตำนานขึ้น และในแง่หนึ่งเราจึง ไม่มีอะไรเกี่ยวข้องกับตำนานอีกต่อไป เพราะแก่นแกนแนวคิดของตำนานเองเป็นเสมือนภาพหลอนหรือการหลอกลวงทั้งสิ้น²²⁵

²²³ Ibid., p. 45.

²²⁴ Alan Bullock and Baron Bullock, "Adolf Hitler," In *Britannica*. Available from: <https://www.britannica.com/biography/Adolf-Hitler/Rise-to-power>

²²⁵ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, p. 46.

*

นองซีชี้ให้เห็นว่าธรรมชาติของตำนานคือความใกล้ชิดกับคำพูด ตำนานไม่พูดอะไร นอกเหนือไปจากตัวเองและถูกผลิตขึ้นในจิตสำนึกของมนุษย์แบบเดียวกับที่พลังของตำนานถูกสร้างขึ้น ตำนานจึงไม่ต้องถูกตีความ (หรือตามคำของนองซีคือเป็น tautogorical ไม่ใช่ allegorical) เพราะตำนานอธิบายตัวเอง (die sich selbst erklärende Mythologie/ self-explained mythology) กล่าวคือ ตำนานมีลักษณะเป็นชุดเรื่องเล่าที่อธิบายหรือตีความตัวเอง แล้วสื่อสารธรรมชาติของตัวเองต่อมนุษย์อย่างทันที (immediately) นั่นก็เพราะตำนานสื่อสารตัวเอง และในขณะเดียวกันก็เป็นสื่อกลาง (mediated way) ด้วยเพราะว่ามันสื่อสาร (มันพูด)²²⁶

ลักษณะของตำนานแตกต่างจาก “วาทกรรม” (discourse) ซึ่งตอบสนองต่อจิตที่สงสัยใคร่รู้ (inquisitive mind) และตรงข้ามกับ “วิภาษวิธี” (dialectic) และ “ไดอะลอลจิก” (dialogic)²²⁷ เนื่องจากตำนานมีความสมบูรณ์ในตัวเอง ขณะที่ ทั้งวิภาษวิธีและไดอะลอลจิกหรือบทสนทนาเกิดจากการถูกกำหนด (some given) โดยสิ่งที่ถูกกำหนดคือ ‘โลกอส’ (logos/ตรรกะ ภาษา หรือโครงสร้างใดก็ตาม ไดอะลอลจิก หรือบทสนทนาเกิดขึ้นได้เฉพาะท่ามกลางคนที่อยู่ในพื้นที่ของการแลกเปลี่ยนหรือพื้นที่เชิงสัญลักษณ์ หรือไม่กี่ทั้งสองอย่าง แต่ตำนานแปลความหมายของโลกอสที่ตัวเองสื่อสาร ตำนานจึงอุบัติขึ้นจากการจัดการตัวเอง

ด้วยเหตุนี้ ลักษณะของตำนานจึงมีความเป็นภาษาแรกเริ่ม (inaugural language) เป็นคำพูดที่ตั้งเดิมและสมบูรณ์อันเป็นรากฐานให้กับสายใยของชุมชน มูทอส (muthos) ของกรีก ซึ่งหมายถึง คำพูด หรือ การแสดงออกด้วยการพูด (spoken expression) จึงกลายมาเป็นตำนานเมื่อชุดคุณค่าทั้งหมดถูกนำมาขยาย เติมเต็มและทำให้คำพูดนั้นสูงส่ง ทั้งยังเพิ่มแง่มุมเชิงพรรณนาเกี่ยวกับจุดต้นกำเนิดรวมถึงการอธิบายความถึงชะตากรรมเข้าไปด้วย นองซีกล่าวว่า “โลกเผยตัวเองออกในตำนานและตัวตำนานเองก็ถูกรับรู้ด้วยโดยผ่านการประกาศหรือการเผยตัว (revelation) อย่างชัดเจน”²²⁸ สำหรับนองซี ความยิ่งใหญ่ของกรีกต่อชุดเรื่องเล่าสมัยใหม่คือการดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับคำพูดและวาง ‘โลกอส’ ลงในคำพูด ในที่นี้ มูทอสกับโลกอสจึงเหมือนกันในแง่ที่สิ่งต่าง ๆ เผยออกมาใน คำพูด ไม่ว่าจะในโลก สิ่ง ปิศาจ มนุษย์ โดยที่คำพูดดังกล่าวมีสมมติฐานของการปรากฏของโลกหรือความจริงที่ไม่ถูกขัดขวาง ธรรมชาติของตำนานจึงได้แก่การที่โลกอสวาง

²²⁶ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, p. 49.

²²⁷ คือการใช้บทสนทนาหรือการมีบทสนทนายร่วมกันเพื่อค้นหาความหมายของบางสิ่ง ผู้วิจัยคิดว่า ในที่นี้ การที่นองซีเลือกพูดถึงไดอะลอลจิก เพื่อจะสะท้อนว่าตัวตำนานเองมีลักษณะเป็น “โมนอลอจิก” (monologic/monologue) ที่สารทั้งหมดถูกส่งทางเดียว โดยไม่มีการค้นหาความหมายหรืออธิบายความเพิ่มเติมใด ๆ อีก

²²⁸ “In myth the world makes itself known, and it makes itself known through declaration or through a complete and decisive revelation.” Ibid., p. 48.

โครงสร้างให้ตัวเอง และเป็นเรื่องเกี่ยวกับการที่ คอสมอส (cosmos) วางโครงสร้างของตัวเองใน โลกอส หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ตำนานเป็นชื่อของเรื่องแต่งหรือเรื่องเล่าที่ให้เหตุผลและโครงสร้างแก่ โลกทั้งหมด²²⁹ ตัวตำนานเองจึงมีความเป็นอูตรภาวะ เป็นดังคาถาที่ให้กำเนิดภาษาและปลูกเสกโลก ตำนานเปรียบได้กับการเปิดปากที่เท่ากับการปิดตัวของจักรวาล²³⁰

คำพูดเชิงตำนานจึงสัมพันธ์กับชุมชนโดยสารัตถะของตำนานเอง เพราะตำนานเกิดขึ้นจาก ชุมชนและเพื่อชุมชน ลักษณะเฉพาะของตำนานคือ ตำนานไม่ได้สื่อสารถึงความรู้ที่สามารถตรวจสอบ ได้จากที่อื่น แต่เป็นการสื่อสารจากตัวเอง (ซึ่งในแง่นี้มีความเป็น tautological) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ นอกจากความรู้หรือเป้าหมายแล้ว ตำนานยังสื่อสารถึงการสื่อสารของความรู้นี้ด้วย ตำนานสื่อสารถึง การอยู่ร่วมกัน การเป็นอยู่ร่วมกัน (being-common) คือสิ่งที่ตำนานเผยให้เห็นหรือย้ำความ ด้วย เหตุนั้น ในแต่ละการเผยออก ตำนานได้เผยชุมชนต่อตัวเองและวางรากฐานให้ชุมชนด้วย ตำนานเป็น ตำนานของชุมชนเสมอ เป็นเสียงเฉพาะของคนหมู่มาก (the many) ที่สามารถสร้างและแบ่งปัน เรื่องราวได้ ตำนานของชุมชนในความหมายที่เข้มงวด (properly) จึงกำลังพูดถึง ‘มนุษย์เชิงตำนาน’ (mythic humanity) หรือการที่มนุษย์เข้าร่วมกับตัวเอง (humanity acceding to itself)

มนุษยชาติชุบชีวิตการสร้างตำนาน (mythation) อย่างไม่หยุดหย่อน ชุดเรื่องเล่าใหม่ ๆ จึงมี การประดิษฐ์แนวคิดที่จำเป็นต่อการสร้างโลกมนุษย์ใหม่บนฐานของโลกที่เสร็จสมบูรณ์จากชุดเรื่องเล่า อันเก่าแก่ (ancient mythology) พร้อมกับที่ชุดเรื่องเล่าเหล่านี้เป็นรูปแบบบังคับซึ่งมองว่าสารัตถะ ของการประดิษฐ์คิดค้นมนุษยชาติใหม่จะต้องเกิดจากตำนานใหม่ และตำนานนี้โดยตัวเองก็คือความ เบ็ดเสร็จ (totalization) ของวรรณกรรมสมัยใหม่และปรัชญา เช่นเดียวกับชุดเรื่องเล่าเก่าแก่ที่ถูกชุบ ชีวิตและหลอมรวมเข้ากับชุดเรื่องเล่าอื่น ๆ บนโลก ชุดเรื่องเล่าใหม่ดำรงอยู่อย่างจำเป็นในกระบวนการ ผลิตถ้อยคำที่จะทำให้เป็นเอกภาพเบ็ดเสร็จและนำกลับไปยังโลกเบ็ดเสร็จของคำ วาทกรรม และบท เพลงต่าง ๆ ของมนุษยชาติในกระบวนการไปถึงจุดเต็มเต็ม (หรือเป้าประสงค์)

เรารู้ว่าตำนานเป็นตำนาน ไม่ใช่แค่นั้นที่ตำนานเป็นการประดิษฐ์สร้างของเรา แต่เป็นไปใน เชิงว่ารากฐาน ความคิดสร้างสรรค์ของตำนานเป็นเรื่องแต่ง แต่การยืนยันข้อนี้ลำพังไม่เพียงพอที่จะ ชัดขวางตำนานตามนัยของคำที่มองซีให้ไว้ ซึ่งคือการชัดเจนความปรารถนาต่อเรื่องแต่งที่ทำงาน/ ปฏิบัติการเป็นฐานราก ตำนานของตำนาน (myth of myth) หรือคือเรื่องที่เรอบอกตัวเองเกี่ยวกับ ตำนาน เป็นเรื่องเล่าที่โดยตัวมันเองสามารถรับใช้ในฐานหรือทำให้เกิดฐานรากได้ การตระหนักว่า ตำนานโดยตัวมันเองเป็นตำนาน (ว่ารากฐานคือเรื่องแต่ง) ไม่เพียงพอที่จะนำเราออกจากวิถีคิดเชิง เรื่องเล่าของชุมชน การออกได้จะต้องมาจากการชัดเจนขวางตำนานเท่านั้น ซึ่งตำนานไม่ได้หายไป แต่

²²⁹ Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 89

²³⁰ Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, p. 49-50.

หยุดการทำงานในฐานะแรงกระตุ้นสำหรับความปรารถนาต่อความสมบูรณ์แบบและการเติมเต็มของเรา ดำเนินเป็น เรื่องแต่งโดยตัวเอง (autofiguration) ของธรรมชาติในฐานะมนุษย์และมองมนุษย์ในฐานะธรรมชาติ

เมื่อกลับมาพิจารณาตัวอย่างในเชิงประวัติศาสตร์ การขัดขวางของตำนานเกิดขึ้นกับลัทธิอาเรียนหลังจาก “ตำนานไฟแห่งอารยัน” (the Fire of Aryan Myth)²³¹ เราไม่สามารถปรารถนาแนวคิดที่ไม่มีฐานรองรับ (mything) ซึ่งเป็นรากฐานให้แก่มนุษยชาติได้อีก ลัทธิอาเรียนได้นำความคิดเชิงตำนานไปสู่ขีดจำกัดของตัวเอง ไม่ใช่เพราะความพยายามที่จะฟื้นฟูตำนานเก่าแก่ขึ้นมา แต่เป็นเพราะลัทธิอาเรียนได้พยายามผลิตสร้าง “ประชาชนเยอรมัน” ขึ้น โดยการทำให้ตรรกะของตำนานทำงานด้วยวิธีการที่ได้อธิบายไปข้างต้น ลัทธิฟาสซิสต์คือความสำเร็จของตรรกะขององค์ประธาน (the logic of the Subject) ซึ่งหมายถึง ตรรกะของอัตวิสัยที่ปรากฏต่อตัวเองในฐานะผู้สนับสนุน แผลง และสิ่งสุดท้าย (finality) ของภาพแทน ความเชื่อมั่น (certitude) และเจตจำนง ด้วยเหตุนี้ ลัทธิฟาสซิสต์จึงไม่ได้ปราศจากเหตุผลแต่สอดคล้องกับการทำให้ตรรกะขององค์ประธานทำงาน ดำเนินจำเป็นต่อตรรกะนี้เนื่องจากเป็นเครื่องมือที่ผู้คนใช้ในการระบุตัวเอง เพื่อผลิตสร้าง ‘องค์ประธานที่ปิดตัวเอง’ (self-enclosed subject) ทำให้คนเยอรมันกลายมาเป็นองค์ประธาน ผู้สนับสนุน แผลง และสิ่งสุดท้ายของประวัติศาสตร์ของตัวเองได้ ดำเนินเป็นเรื่องแต่งในความหมายที่แข็งแรงและเป็นเชิงปฏิบัติของการก่อร่างแบบ (fashioning) หรือที่เพลโตเรียกว่า “ศิลปะพลาสติก” กล่าวคือ ดำเนินมีหน้าที่เสนอตัวแบบ (type) ต่าง ๆ ในการเลียนแบบซึ่งช่วยให้ปัจเจก เมืองหรือผู้คนทั้งหมดสามารถเข้าใจและระบุตัวเองได้ ในที่นี้ ตัวแบบสำหรับนอซีคืออารยัน แต่อารยันไม่ใช่ตัวแบบที่แตกต่างจากตัวแบบอื่นทั่วไป แต่เป็นตัวแบบที่ก่อร่างอย่างดี (well-formed type) นั่นคือ ตัวแบบ-แรก (the archi-type) ของมนุษยชาติ ส่วนชาวยิวเป็นตัวแบบที่ขัดแย้งในตัว (the contradiction type) อันเป็นการไม่

²³¹ ตำนานอารยันคือตำนานซึ่งมีรากเก่าแก่ไปถึงคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งเป็นคำที่ใช้อธิบายกลุ่มคนที่ใช้ภาษาตระกูลอินโด-ยูโรเปียน (Indo-European) ซึ่งตั้งรกรากอยู่ในยุโรปไปจนถึงอิหร่านและอินเดียเมื่อหลายพันปีก่อน ขณะที่ชาวยิวและอาหรับถูกจัดอยู่ในกลุ่มเซไมต์ (Semite) ซึ่งใช้บรรยายตระกูลภาษาฮีบรู อาหรับ ฯลฯ ที่มีความใกล้เคียงกัน อย่างไรก็ตาม การจัดจำแนกทางภาษาได้แปรเปลี่ยนไปเป็นความแตกต่างทางเชื้อชาติในกลางศตวรรษที่ 19 สืบเนื่องจากความคิดที่ว่าคนที่อยู่ในกลุ่มตระกูลภาษาเดียวกันย่อมจะมีบรรพบุรุษร่วมกัน เมื่อผนวกกับแนวคิดที่ว่าคนที่สืบสายเลือดโดยตรงจากบรรพบุรุษชาวยิวย่อมเหนือกว่าสายเลือดผสม ในท้ายที่สุด แนวคิดนี้ได้ถูกปรับใช้โดยนาซีเยอรมันเพื่อแสดงความเหนือกว่าทางเชื้อชาติเพื่อให้อุดมการณ์และแนวคิดของตัวเอง และในทางกลับกันก็ใช้ตำนานนี้ในการระบุตัว “คนที่ไม่ใช่อารยัน” โดยเฉพาะเจาะจงไปที่ชาวยิว ซึ่งถูกระบุว่าเป็นชนชาติหลักที่เป็นภัยแก่เยอรมัน

ทั้งนี้ ไม่มีหลักฐานทางประวัติศาสตร์ใดที่ยืนยันการมีอยู่จริงหรือการอพยพย้ายถิ่นฐานของชนชาติอารยัน ดังนั้นตำนานอารยันจึงเป็นการประดิษฐ์สร้างของยุคสมัยใหม่ อ้างอิงจาก Knight Dunlap, “The Great Aryan Myth,” *The Scientific Monthly* 59, No. 4 (1944): 296-300. และ United States Holocaust Memorial Museum. “Aryan,” In *Holocaust Encyclopedia*, 2020. Available from: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/aryan-1>.

ปรากฏตัวแบบ (the absence of type) นั่นเอง เนื่องด้วยสำหรับชาวอารยัน ชาวฮิวติงมองว่าปราศจากรูปแบบเพราะปราศจากซึ่งตำนาน²³²

ตำนานจะถึงจุดที่ถูกขัดขวางเมื่อเราตระหนักว่าความสำเร็จทั้งหมดของตำนานซึ่งผู้คนในฐานะองค์ประธานได้วางรากฐานให้ตัวเองที่จริงแล้วเป็นการพ่ายแพ้ต่อตนเอง เนื่องจากตำนานที่ถูกทำให้เบ็ดเสร็จไม่ได้นำไปสู่ชุมชนแต่นำไปสู่ความตายหรือความเป็นไปไม่ได้ของการดำรงอยู่ร่วมกัน ดังนั้น ตำนานจึงขวางตัวเองก่อนจะไปสู่ขีดจำกัด แม้กระทั่งในกรณีของชุมชนที่พยายามจะผลิตสร้างตัวเองอย่างสมบูรณ์ เพื่อให้เกิดการปรากฏภายในโดยสมบูรณ์ แต่ในท้ายที่สุดชุมชนนั้นก็ยังคงเปิดออกสู่ภายนอกของตัวเองอยู่ดี ชุมชนเชิงตำนานพยายามที่จะปรับขีดจำกัดหรือเส้นขอบ (edge) ระหว่างเราเพื่อแปลงไปสู่บางสิ่งที่เหมาะสม (proper) ไปสู่องค์รวม (whole) ที่ใหญ่กว่าซึ่งรวมเส้นขอบทั้งหลายเอาไว้ แต่ชุมชนไม่ว่าจะเป็นเอกภาพหรือหลอมรวมกันอย่างไร ก็ยังคงมีขีดจำกัดอันเกิดจากการถูกเผยออกสู่ชุมชนอื่น ๆ ถ้าความสมบูรณ์ (completion) ของชุมชนจบลงด้วยการทำลายสิ่งที่เราเป็น นั่นคือ การดำรงอยู่ร่วมกัน เช่นนั้นหมายความว่าไม่เคยมีและไม่สามารถมีตำนานที่ทำงานได้ (a working myth) เพราะการทำงานของตำนานทำลายการเป็นอยู่-ร่วมกัน แต่ขณะเดียวกัน ถ้าเราไม่ อยู่-ร่วมกัน เราก็จะไม่ปรารถนาสมาคม (communion) การเป็นอยู่-ร่วมกัน จึงอธิบายถึงความปรารถนาของการก่อรูปของชุมชน (ในฐานะสมาคม) ผ่านตำนาน และความเป็นไปไม่ได้ของตำนานที่มีประสิทธิภาพใด ๆ²³³

นองซีเชื่อมโยงการขัดขวางของตำนานเข้ากับคอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรม ใน Literary Communism นองซีอ่านมาร์กซ์แล้วแสดงให้เห็นว่า มาร์กซ์ไม่ได้คิดถึงธรรมชาติของมนุษยชาติแต่คิดถึงการเป็นอยู่-ร่วมกัน ทฤษฎีการทำลายชุมชนเพราะมันวางรากฐานอยู่บนหลักเกณฑ์ทั่วไปของการผลิตและผลผลิตต่าง ๆ ไว้ที่จุดเริ่มต้นของการจัดการชุมชน หน้าที่ของมนุษยชาติโดยทั่วไป คือ การผลิตทุน (the production of capital) ทำให้ชุมชนถูกแบ่งแยกและเกิดการกำหนดหน้าที่ขึ้น ภายใต้ระบบทุนนิยมแรงงานกลายมาเป็นกิจกรรมหรืออำนาจส่วนบุคคลซึ่งเป็นกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลของแรงงานดังที่ได้อธิบายไปแล้วในบทที่ 3 และสามารถขายแลกเปลี่ยนเพื่อเป็นวิถีทางในการดำรงชีวิตแรงงานผลิตสร้างผลิตภัณฑ์ที่เป็นส่วนบุคคลและถูกผูกขาดเป็นกรรมสิทธิ์ของนายทุน รูปแบบของการผลิตและการจัดการสังคมเช่นนี้เป็นเครื่องกีดขวางลักษณะทางสังคมของชีวิตมนุษย์อย่างแท้จริง ถ้าชุมชนของเอกสภาวะทั้งหลายและความสัมพันธ์ของพวกเขาเกิดขึ้นก่อนการผลิต (ซึ่งนี่คือความหมายของคอมมิวนิสซึม) แรงงานจะเป็น ‘เชิงสังคม’ อย่างแท้จริงและกรรมสิทธิ์ส่วนบุคคลก็เป็น “กรรมสิทธิ์อย่างแท้จริง” นั่นคือ ผลผลิตจะเป็นของเอกสภาวะตราบเท่าที่เอกสภาวะปะติดปะต่อ

²³² Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 90.

²³³ *Ibid.*, p. 91.

ตัวเองในการอยู่ร่วมกัน ผลผลิตไม่ได้แยกปัจเจกออกแต่ปะติดปะต่อพวกเขา เผยพวกเขาออกในการ เป็นอยู่-ร่วม-กัน คอมมิวนิสซึมจึงเป็นความต้องการพูดว่า *เราเป็นอยู่ تراบเท่าที่เราอยู่ร่วมกัน*²³⁴

โดยนัยนี้ปัจเจกบุคคลสำหรับมาร์กซ์ (และการเป็นอยู่อย่าง เป็นเอกสภาวะของนางซี) ไม่ได้ ตรงข้ามกับชุมชน นางซีอ่านมาร์กซ์ว่าชุมชนเป็นสภาวะก่อน-การปะติดปะต่อ (pre-articulation) ของเอกสภาวะท่ามกลางเอกสภาวะทั้งหลาย จึงแทนที่การจัดการการผลิต ซึ่งตามมาจากหน้าที่ทั่วไป ที่มีมาก่อน (a preexisting general task), การปะติดปะต่อ (พหุสภาวะ) เกิดขึ้นก่อนและเผยการผลิต และแรงงานทุกชนิดในทางสังคม

แล้วคอมมิวนิสซึมเกี่ยวอะไรกับวรรณกรรม? วรรณกรรมไม่ใช่ตำนานหรืองานใด ๆ ซึ่งตีความ ตำนานอีกที ในแต่ละงานแบ่งปันตำนานและวรรณกรรม (หรืองานเขียน) ตำนานเป็น คำพูดที่สมบูรณ์ (full speech) ไม่มีอะไรต่างกันระหว่างสิ่งที่บอกเล่าซ้ำ ๆ กับสิ่งที่ได้ยิน เพราะตำนานในชุมชนเล่า เรื่องตัวเองให้ตัวเองฟัง ในขณะที่งานเขียนหรือวรรณกรรมขัดขวางการปรากฏตัวเอง (ของตำนาน) การเขียนสำหรับแดร์ริดา (โปรดดูเชิงอรรถท้ายเล่ม ง) *การรื้อสร้างแบบแดร์ริดา* คือชื่อของสิ่งที่ทำให้เกิดรอยแยกในจิตสำนึก ซึ่งถูกเข้าใจว่าเป็นการปรากฏ-ตนเองอย่างโปร่งใสโดยสมบูรณ์ (absolute transparent self-present) และทำให้การปิดตัวเองโดยสมบูรณ์เป็นไปได้ โดยนัยนี้งานเขียนจึง เป็นสัญญาณของภายนอก ณ ใจกลางภายในซึ่งทำให้การปรากฏต่างไปจากตัวมันเองและเลื่อนเวลาการ ระบุตัวตน (self-identification) ออกไปอย่างไม่มีกำหนด นางซีใช้งานเขียนหรือวรรณกรรมใน ทำนองเดียวกันกับแดร์ริดา กล่าวคือ งานเขียนหรือวรรณกรรมเปิดโปง (expose) เรื่องเล่าเชิงตำนาน ในฐานะชีวิตตัวอย่าง (the exemplary life) ต่อชุมชนและเราแต่ละคน วรรณกรรมเริ่มต้นขึ้นอย่าง ไม่มีเหตุผล แม้ว่าเราสามารถผลิตสร้างคำอธิบายเบ็ดเสร็จของงานวรรณกรรมผ่านการวิเคราะห์เชิง จิตวิทยาหรือเงื่อนไขทางสังคมของผู้เขียน ฯลฯ ได้ แต่งานวรรณกรรมหรือความเป็นวรรณกรรมของ งานคือสิ่งที่มาขัดคำอธิบายจำพวกนี้ด้วยการเผยสิ่งที่ไม่สามารถอธิบายได้ออกมา นั่นคือ “ความ กำกวม” (arbitrary) ของสิ่งที่ถูกเขียน อีกทั้งวรรณกรรมยังจบอย่างกำกวมเนื่องจากเสียงของผู้เขียน ขัดขวางตัวเองโดยปราศจากเหตุผล โดยปราศจากการนำไปสู่ความสมบูรณ์²³⁵ ตัวอย่างเช่น ในตอนยัง เด็ก ผู้วิจัยเคยเรียนวาดภาพและเกิดความสงสัยว่าจะรู้ได้อย่างไรว่าภาพ ๆ หนึ่งวาดเสร็จแล้ว ซึ่ง ครูผู้สอนได้ให้คำตอบว่า “เมื่อรู้สึกว่าจะเสร็จ” ซึ่งเป็นความรู้สึกพอที่เกิดขึ้นกับผู้วาดภาพเองอย่าง ปราศจากเห็นผล เป็นต้น

กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ วรรณกรรมเป็นอนันต์ เนื่องจากมันไม่เคยเสร็จ แต่ตรงข้ามต้องเริ่มต้น ใหม่อยู่เสมอ ในที่นี้ คำว่าอนันต์ไม่ควรถูกเข้าใจว่าเป็นความสมบูรณ์ (absolute) หรือเบ็ดเสร็จ ดังนั้น

²³⁴ Ibid., p. 92-93.

²³⁵ Ibid., p. 93.

เราไม่ควรพูดถึงวรรณกรรม แต่ควรพูดถึงสิ่งที่เป็ ‘เชิงวรรณกรรม’ (what is literary) ในงานใดก็ตามไม่ว่าจะเป็นเชิงวรรณกรรมหรือไม่ก็ล้วนแต่รองรับ (underly) ด้วยส่วนที่มีลักษณะไม่ทำงานหรือส่วนที่ไม่สำเร็จ (non-accomplishment) ในฐานะงานหรือตำนานทั้งสิ้น แม้หนังสือทุกเล่ม เรื่องเล่าทุกเรื่อง งานศิลปะทุกชิ้นจะสามารถกลายเป็นตำนาน (myth) ได้ นั่นคือ กลายเป็นคำพูดที่วางรากฐาน (a founding speech) ซึ่งเป็นจริงสำหรับปรัชญาด้วยเช่นกัน ดังที่เห็นในตอนต้นของบทในกรณีของปรัชญาเรามีเฮเกลเลียนนิยมเชิงตำนาน (mythic Hegelianism) ซึ่งหมายถึงระบบของเฮเกลที่ถูกนำเสนอในฐานะระบบสมบูรณ์และคำอธิบายเบ็ดเสร็จของทุกสิ่งที่มีอยู่ ทว่าระบบนี้ถูกขัดขวางด้วยสิ่งที่ถูกเขียนขึ้น (written) อันเป็นการนำเสนอทางวัตถุของระบบนี้ กระนั้น ทุกงานไม่ว่าจะเป็นเชิงวรรณกรรมหรือไม่จะต้องถูกนำเสนอ ถูกทำให้ปรากฏ และถูกละทิ้งในข้อจำกัดร่วมที่การเป็นอยู่อย่างเป็นเอกสภาวะทั้งหลายแบ่ง (สรร) ปัน (ส่วน) ซึ่งกัน เมื่องานกลายมาเป็นงาน ณ ห้วงขณะที่มีนสร็จสิ้น จะต้องถูกละทิ้งที่ข้อจำกัดนี้ ซึ่งคือ การเป็นอยู่-ร่วม-กัน ของเรา งานถูกเผยออกกลับข้างในออกนอก (turned inside out) และโดยนัยนี้ทั้งงานวรรณกรรม “*ประสบการณ์ของการเขียน, เสียง และการเปล่งคำพูดที่ถูกเล่น ปฏิญาณ เสนอ แบ่งปันและละทิ้ง*” เป็นคอมมิวนิสซึมอย่างจำเป็น²³⁶

คอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรมไม่ได้เกี่ยวข้องกับคอมมิวนิสซึมหรือวรรณกรรมมากนัก และยังไม่เกี่ยวข้องกับชุมชนของศิลปิน ชื่อเรียกนี้เป็นเพียงการ ‘ปลุกปั่น’ (provocation) ทว่าคอมมิวนิสซึมเป็นชื่อของการปะติดปะต่ออย่างจำเป็นของการเป็นอยู่แบบเอกสภาวะ นั่นคือ “การเป็นอยู่ร่วมกันซึ่งการปรากฏภายในเป็นไปไม่ได้ นอกจากในฐานะงานของความตาย (death-work)” ส่วนวรรณกรรมหมายถึง การปะติดปะต่อของนัยยะที่ถูกแบ่งปัน นั่นคือ นัยยะที่ซึ่งอุตรภาวะหรือการปรากฏถูกเลื่อนออกไปอย่างไม่สิ้นสุด” เพราะฉะนั้น คอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรมคือคำที่จับลักษณะการก่อร่าง (constitution) ทางภววิทยาของเราเอาไว้อย่างจำเป็น (imperative) คอมมิวนิสซึมเชิงวรรณกรรมบ่งเป็นนัยว่าเราจะไม่หยุดเขียนหรือปล่อยให้โครงร่างของเอกสภาวะในการเป็นอยู่-ร่วม-กันของเราเผยตัวเองออกมา²³⁷

*

คำว่าชุมชนไม่ได้เป็นประเด็นร่วมสมัยเพราะว่าชุมชนไม่มีอยู่อีกต่อไป แต่การปรากฏขึ้นมาของคำนี้อีกครั้ง (repetition) เป็นเพราะว่าคำดั้งเดิมนั้นไม่มีอยู่ หากสิ่งใดแสดงตนโดยสมบูรณ์ ย่อมไม่มีความเป็นไปได้ที่สิ่งนั้นจะเกิดซ้ำ ความแตกต่างไม่ใช่หลักการที่ถัดจากอัตลักษณ์และเป็นสิ่งที่คนจะเลือกมีได้เหมือนกันอัตลักษณ์ ความแตกต่างพึงพึงอาศัยอยู่บนอัตลักษณ์จากภายใน เพราะฉะนั้น

²³⁶ Ibid., p. 94.

²³⁷ Ibid., pp. 94-95.

มันไม่มีความแตกต่างใดที่สืบเนื่องหรือตรงข้ามกับการมีอัตลักษณ์ ของซีสนับสนุนแนวคิดของแดร์ริดา ในแง่ที่มองว่าอัตลักษณ์บริสุทธิ์เป็นสิ่งที่ไม่สามารถจะได้อะไรมา

การเมืองที่เรียกหาชุมชนภายใน (immanent community) อาจเสี่ยงต่อการเป็นอันตราย ต่อชุมชนนั่นเอง ชุมชนภายในคือกลุ่มปิดของคนที่มีเชื้อชาติเดียวกัน วัฒนธรรมเดียวกัน ฯลฯ ใน ภาษาฝรั่งเศส คำว่า immanence นี้มีนัยถึงการแสดงตนโดยสมบูรณ์ (total-self presence) ซึ่งเป็นลักษณะที่ตรงข้ามกับอุตรภาวะ แนวคิดของการปรากฏภายในจะนำไปสู่ขอบเขตทางอภิปรัชญา ของสังคมหรือวิสัยทัศน์ทางการเมืองในรูปแบบที่แสวงหาอัตลักษณ์ของตัวเองและชุมชน เป็นองค ภาวะ (entities) ที่เป็นเอกภาพโดยปราศจากลักษณะที่เป็นอื่น

เพื่อที่จะบรรลุเป้าหมายในเชิงอัตลักษณ์ ความเป็นอื่นจะต้องไม่ปรากฏ (หรือไม่ก็ถูกลดทอน โดยใช้เทียบเคียงกับอัตลักษณ์) ความต่างต้องถูกกำจัด และทุกคนในสังคมต้องเข้าร่วมในโครงการทาง สังคม อย่างไรก็ตาม ดังที่เราได้เห็นจากตรรกะของส่วนเสริมแล้วว่า เป็นไปไม่ได้ที่ความสมบูรณ์ใน ตัวเองจะเกิดขึ้นอย่างเต็มที่ การแสวงหาความสมบูรณ์ในตัวเอง ในแง่หนึ่งได้รวมเอาการปฏิเสธตัวเอง และการทำลายตัวเองเข้าไว้ด้วย กล่าวให้ง่ายคือ เราไม่สามารถจะคอยไปกำจัดสิ่งที่เป็นภัยต่ออัต ลักษณ์และความบริสุทธิ์ของสังคมได้ เพราะในท้ายที่สุด การกระทำเช่นนี้จะนำไปสู่การเก็บกลิ่น ความหวาดกลัว และความแตกแยกทางสังคม (แทนที่จะมีเอกภาพ) และคนในสังคมก็จะต้องยอมรับ แนวคิดนี้และเสียสละตนเองเพื่อให้ได้มาซึ่งการปรากฏภายในของชุมชน ดังเช่นการฆ่าล้างเผ่าพันธุ์ยิว ของนาซี ซึ่งเรียกร่องว่า ‘อารยัน’ จะต้องเสียสละตัวเองเพื่อที่จะกำจัดชาวยิวเพื่อเชื้อชาติของตน ดังนั้นปัจเจกจะต้องให้ค่ากับชีวิตของชุมชนเหนือกว่าการดำรงอยู่ในเชิงปัจเจกของตน

ในแง่หนึ่งจึงดูเหมือนว่าองซีได้ปูทางไว้ให้กับปัจเจกนิยม เนื่องด้วยตัวอย่างของการกลับไป หาชุมชนดั้งเดิมในศตวรรษที่ 20 ล้วนแต่จบลงที่การกตขี่ เพราะฉะนั้นอาจเป็นการง่ายกว่าถ้าจะให้ ความสำคัญทางการเมืองกับปัจเจกบุคคล – ปัจเจกผู้เป็นผู้ที่เสรี (liberal subjects) ซึ่งทุกคน จัดการตัวเองและทุกคนเป็นผู้บริโภคจอมสำราญ ปัจเจกนิยมจึงดูเหมือนว่าจะเป็นคำตอบที่เข้าที่และเป็น ธรรมชาติที่สุดสำหรับนักคิดร่วมสมัยจำนวนมาก ภาพทางวัฒนธรรมในยุคสมัยของเราคือ ความ หลงตัวเอง (Narcissus) ซึ่งตัวเราเองเป็นผลงานการก่อร่างสร้างตนอย่างเป็นภววิสัยของเรา เราก่อ ร่างอัตลักษณ์ของเราอย่างเป็นอิสระเสรี และเราเองเป็นแหล่งกำเนิดของทุกการกระทำและความดิ้น รนต่างๆเพื่อชีวิตของเรา

เมื่อกลับมาดูในปากของลัทธิคอมมิวนิสต์ ซึ่งมองว่า คำว่าคอมมิวนิสต์เป็นชื่อของ ความพยายามที่จะกลับไปสู่หรือรื้อฟื้นชุมชนดั้งเดิมเพื่อก้าวข้ามปัจเจกนิยมและการแบ่งแยกทั้งทาง เศรษฐกิจและสังคมที่ระบอบอยู่ในสังคมสมัยใหม่ แต่แล้วลัทธิคอมมิวนิสต์กลับหักหลังอุดมการณ์ของ คอมมิวนิสต์เองในเชิงปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม คำวิจารณ์ขององซีต่อคอมมิวนิสต์นั้นก้าวข้ามไปไกล กว่าที่ตั้งคำถามต่อการทำอุดมการณ์คอมมิวนิสต์ให้เป็นรูปธรรมอีกมาก ทว่าเป็นการตั้งคำถามต่อ

ตัวอุดมการณ์นั่นเอง ที่มองมนุษย์ในฐานะผู้ผลิต (producer) และเป็นผู้ผลิตสร้างสภาวะของตนเอง ในรูปแบบของแรงงานหรืองานที่ทำ

สำหรับน้องซี ชุมชนของคอมมิวนิสต์จะต้องเป็นชุมชนของ “คน” การเป็นมนุษย์คือการอยู่ร่วมกัน (being-in-common) และความสัมพันธ์ระหว่างกันก็เป็นสิ่งที่ประกอบร่างสิ่งที่เราเป็นขึ้นมา ในการอยู่ร่วมกัน เราถูก ‘เปิดออก’ (exposed) และหลอมเข้าสู่เงื่อนไขของความเป็นพหุพจน์ (plurality) ภายใต้เงื่อนไขนี้ปัจเจกแต่ละคนถูกแสดงผ่านความต่าง สิ่งที่เรามีส่วนร่วมไม่ใช่อัตลักษณ์ร่วม (shared identity) แต่คือข้อเท็จจริงที่ว่าเราทุกคนต่างกัน คำว่าร่วมของวลี ‘การอยู่ร่วมกัน’ ในที่นี้จึงหมายถึงร่วมใน “ชุมชน” (community) ซึ่งให้พื้นที่จริงทางภววิทยาแก่ปัจเจก และสภาวะของชุมชนก็ไม่ใช่การมีอัตลักษณ์ร่วม ทว่าคือความเป็นพหุพจน์นั่นเอง



บทที่ 5 บทสรุป

การอ่านงานของนงซีสำหรับผู้วิจัยอาจเรียกได้ว่าเป็นการพยายามหาจุดยืนบนพื้นที่ ‘ระหว่าง’ ไม่ว่าจะเป็ระหว่างข้อตรงข้ามหรือระหว่างมโนทัศน์ที่อยู่คนละฝั่งของระนาบเดียวกันก็ตาม แต่พื้นที่ระหว่างนี้ห่างไกลจากความไม่ชัดเจนหรือกำกวม ตรงกันข้าม นงซีทิ้งร่องรอยมโนทัศน์ทางปรัชญาที่มีอยู่แต่เดิมไปพร้อม ๆ กับสร้างมโนทัศน์ใหม่ขึ้นมา ผู้วิจัยอ่านงานของนงซีผ่านกรอบคิดทางภววิทยาของเขาด้วยเล็งเห็นว่า เป็นการยากที่เราจะเข้าไปปะทะกับมโนทัศน์เรื่องประชาธิปไตยของนงซีโดยไม่เข้าใจฐานคิดทางภววิทยาของเขาเลย ส่วนที่ผู้วิจัยนิยามเป็นอย่งยิ่งในงานของเขา คือวิธีการให้คำนิยามต่อสิ่งต่าง ๆ ประหนึ่งว่านิยามหรือสัจพจน์นั้นมีอยู่ แต่เป็นในลักษณะที่สามารถโอ้อุ่มและรุ่มรวยทั้งความหมายและความแตกต่างหลายหลายไว้ได้ เป็นรากฐานที่ปราศจากรากฐาน (unfound foundation) ซึ่งให้พื้นที่และความเป็นไปได้แก่การปรากฏ กล่าวอย่างชัดเจนก็คือ นงซีเปลี่ยนลำดับความสัมพันธ์ทางภววิทยาให้มาสู่ความสัมพันธ์ “ระหว่าง” กันของการเป็นอยู่และมีจุดเริ่มต้นแรกเป็นการดำรงอยู่ร่วมกัน

เมื่อเริ่มต้นเช่นนี้แล้วสิ่งที่เกิดขึ้นควบคู่กันไปคือการพิจารณาพื้นที่ที่รองรับการดำรงอยู่ ซึ่งเป็นสาเหตุว่าทำไมนงซีจึงกล่าวว่า เราต้องเริ่มต้นด้วยอภิปรัชญาแล้วตามมาด้วยการเมืองเท่านั้น เมื่อการเมืองคือพื้นที่ ป็อิงจึงเป็นเรื่องของการวางตำแหน่ง (positioning) แห่งที่ของตัวเองบนโลก วิธีคิดเช่นนี้ทำให้เราสามารถแยกการเมืองออกจากปรัชญาได้ ซึ่งเป็นส่วนที่ชุมชนหรือคอมมิวนิสซึมเข้ามามีบทบาท จากจุดเริ่มต้นในการแยกมโนทัศน์การเมืองออกจากปรัชญาจะเห็นว่าปรัชญาเกิดจากเงื่อนไขของการดำรงอยู่ร่วมกันตามนัยแบบชุมชน (polis) มาตั้งแต่แรกอยู่แล้ว ข้อเสนอของนงซีจากการกำหนดนิยามให้คอมมิวนิสซึมเป็นหัวใจหลักของประชาธิปไตย โดยที่การปรับแปลงมโนทัศน์ทั้งหมดอิงกับการทำความเข้าใจรากฐานทางภววิทยาของเขา ฐานคิดเรื่องสภาวะการดำรงอยู่แบบเอกพหุสภาวะหรือการดำรงอยู่ร่วมกันของนงซีเผยให้เห็นทั้งแก่นของของคอมมิวนิสซึมและประชาธิปไตยในคราวเดียว เพื่อที่สุดท้ายแล้ว อำนาจอธิปไตยจะเป็นอำนาจของการปกครองตนเองของประชาชนอย่างแท้จริง นัยของการปกครองตนเองนี้นอกจากจะแยกขาดจากการมีอยู่ของรัฐ ยังเป็นเรื่องของการแบ่งปันนัยยะอย่างเสรีโดยปราศจากการกำกับด้วยฐานรากใด ๆ

ในท้ายที่สุด ผู้วิจัยอ่านงานของนงซีในฐานะ ‘การต้าน’ ความคิดทางปรัชญาซึ่งเป็นข้อตรงข้ามกันระหว่างสัจนิยมกับตำนาน โดยที่สัจนิยมคือลัทธิของการไร้ซึ่งความหมายและคุณค่าสัมบูรณ์อย่างแท้จริง ในขณะที่ตำนานคือข้อเสนอเกี่ยวกับการเติมเต็มความปรารถนาที่ต้องการ จะมีความหมายและคุณค่าสัมบูรณ์อย่างแท้จริง และยังต้านวิธีคิดแบบข้อตรงข้าม (binary opposition)

ในภาพใหญ่ของประวัติศาสตร์ปรัชญา จากนั้นน้องซีจึงเสนอโครงการทางปรัชญาของตนเองในรูปของ
ความสัมพันธ์ระหว่างนัยยะกับโลก อันเป็นคุณค่าที่ไม่สามารถแลกเปลี่ยนได้



เชิงอรรถท้ายเล่ม

ก) ความตายของพระเจ้า (the death of God)

อาจกล่าวได้ว่า คริสต์ศาสนาสืบตั้งขึ้นจากความตายของพระเจ้า ไม่ใช่แค่เพราะพระเยซูถูกตรึงกางเขนเพื่อล้างบาปให้มนุษย์ แต่พระเจ้าเองก็ได้ตายลงบนกางเขนด้วยเช่นกัน หลังจากเหตุการณ์นี้ วัฒนธรรมและอารยธรรมของคริสเตียนก็เป็นเรื่องของความโศกเศร้าต่อความตายของพระเจ้าและผูกพันกับพระองค์ในลักษณะของการเป็นหนี้ที่ไ้ไม่มีวันหมดมาโดยตลอด

เฮเกลเขียนถึงความตายของพระเจ้าไว้ใน Lectures on the Philosophy of Religion ซึ่งอ้างถึงบทสวดลูเธอรัน 1641 ที่ประกอบด้วยวลี “God himself is dead.” วลีนี้สำหรับเฮเกล เป็นวลีที่แสดงออกซึ่งความตระหนักว่ามนุษย์ผู้มีความจำกัด เปรียบบางและเป็นนิเสธ โดยตัวเองก็คือห้วงขณะของเบื้องบนและอยู่ภายในพระเจ้า ทว่าความตายของพระเจ้าในที่นี้บ่งถึงสองนัยยะด้วยกัน 1) ความตายของพระคริสต์ ซึ่งโดยหลักการหมายถึงว่าพระคริสต์คือ God-man หรือพระเจ้าผู้มีธรรมชาติแบบเดียวกับมนุษย์ ไม่เว้นแม้กระทั่งการไปสู่ความตาย ซึ่งเป็นความตายในฐานะมนุษย์ผู้เป็นอันตะ 2) ความกำหนดแน่ชัดในประโยค “God has died, God is dead.” ถือเป็นความคิดที่นำตระหนักที่สุดในบรรดาความคิดทั้งปวง เนื่องจากประโยคนี้หมายความว่า *ทุกสิ่งที่เป็นนิรันดร์และเป็นจริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น และมีนิเสธอยู่ในความเป็นพระเจ้า*

ภาพร่างเกี่ยวกับความตายของพระเจ้าสำหรับนิตเช่แตกต่างไปจากเฮเกลอย่างมาก เนื่องจากมีรากฐานความคิดอยู่คนละยุคสมัยและมีพันธะทางปรัชญาที่แตกต่างกัน เดอเลิซ (Gilles Deleuze) มองว่าความตายของพระเจ้าสำหรับนิตเช่ ไม่ใช่ “ข้อเสนอเชิงทฤษฎี” (speculative propositions) แต่เป็นเชิงอารมณ์ (dramatic) ความแตกต่างคือ ประโยคของนิตเช่ ไม่ได้มีความหมายที่เฉพาะหรือมีความจริงเชิงทฤษฎีเกี่ยวกับการคลี่คลาย (unfold) และกลายมาเป็นสปีดแบบของเฮเกล แต่เป็น “อีเว้นท์” (event) หรือ รอยแยกภายใน ซึ่งประโยค “พระเจ้าตายแล้ว” เปี่ยมไปด้วยนัยยะหรือความหมายที่หลากหลาย เนื่องจากทุกสิ่งขึ้นกับ forces ที่นำมาสู่ผลกระทบกับประโยคนี้

สำหรับนิตเช่ “ความตายของพระเจ้า” เกิดจากการที่เราฆ่าพระเจ้า แต่การฆ่าในที่นี้เกิดจากการที่เราพยายามจะเข้าใจพระเจ้า และ subject พระเจ้า to practices of truth และการตีความ เช่น ตัวอย่างจากนักคิดในยุคกลางอย่างโธมัส อควินาส (Thomas Aquinas) ซึ่งพระเจ้าเป็นบ่อเกิดของความรอบรู้สากล (universal intelligibility) แต่ตัวพระองค์เองก็ไม่อาจหยั่งรู้ได้ (inscrutable) และไม่สามารถรู้ได้ (unknowable) ความคิดในยุคกลางจึงแก้ปัญหาด้วยการรับรู้การทำงานของเบื้องบนผ่านความเปรียบ ซึ่งเรียกว่าเป็น “สัดส่วนที่เหมาะสม” (proper proportionality) ที่เราสามารถมีความคิดเกี่ยวกับพระเจ้าและผลผลิตของพระองค์ (การสร้างโลก) ได้ในนามของมนุษย์และผลผลิต

ของมนุษย์ แต่วิธีคิดนี้จะทำงานต่อเมื่อเรามีสมมติฐานว่าแบบแผนทั้งสองเสมอกัน (two orders are equivalent) แต่ก็เห็นได้ชัดว่าความสัมพันธ์ระหว่างอันตะกอนนั้นมันไม่ได้ต่อเนื่อง และแบบแผนก็เป็นชนิดที่แตกต่างกัน หากเป็นเช่นนั้น ผลงานของพระเจ้าจะถูกกลดทอนเป็นของมนุษย์และพระเจ้าได้ตายลง

อีกข้อโต้แย้งที่เห็นได้ชัดคือพระเจ้าอาจจะตายจากความเสื่อม พระเจ้าองค์เก่าไม่เป็นที่ต้องการอีกต่อไป ซึ่งอาจเป็นเพราะความรุดหน้าของวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ (บทบาทของการค้นพบทฤษฎีวิวัฒนาการจากการคัดสรรตามธรรมชาติของดาร์วินมีอิทธิพลอย่างลึกซึ้งกับนิตเช้ในช่วงที่เขาเสนอความคิดเรื่อง free spirit) นิตเช้เห็นความตายของพระเจ้าในฐานะสัจที่ผู้อยู่กับพัฒนาการของความจริงและมโนธรรมทางปัญญา (intellectual conscience) กล่าวคือเราไปถึงจุดที่หลักการของความจริงห้ามไม่ให้เกิดศรัทธาในพระเจ้า

สำหรับนิตเช้ ความตายของพระเจ้าหมายถึงสองสิ่ง 1) ความตายของพระเจ้าเป็นเพียงความตายของพระเจ้าในเชิงสัญลักษณ์ กล่าวคือ เป็นความตายของพระเจ้าในคริสต์ศาสนาเท่านั้น 2) พระเจ้าของนักเทววิทยา นักปรัชญา หรือแม้กระทั่งนักวิทยาศาสตร์บางคนได้ตายลง พระเจ้าผู้อยู่ในฐานะผู้ยืนยันว่าจักรวาลไม่ได้ปราศจากโครงสร้าง ระบบระเบียบและเป้าประสงค์

นิตเช้มองว่าจะต้องกำจัด “เงามืดของพระเจ้า” (shadows of God) อาทิเช่น การคิดถึงจักรวาลในฐานะสิ่งมีชีวิตหรือเครื่องจักร (machine) เป็นต้น นิตเช้มองว่าเราอยู่ในสถานการณ์ที่ความรู้เป็นไปได้ยาก (difficult knowledge) เพราะเราตระหนักว่าไม่ว่าจะเป็นสุนทรียศาสตร์หรือการตัดสินคุณค่าเชิงศีลธรรมของเราต่างก็ไม่สามารถประยุกต์ใช้กับจักรวาลได้เลย และการจะหลุดออกจากเงามืดของพระเจ้าได้จะต้องอาศัยการ ‘เลิก-ทำให้ธรรมชาติเป็นพระเจ้า’ (de-deification) อย่างละเอียด ทั้งนี้ นิตเช้มองความตายของพระเจ้าในฐานะอีเว้นท์ กล่าวคือ มนุษยชาติเกิดขึ้นจากการตื่นรู้ในความตายของพระเจ้าและมีหน้าที่ให้นัยความหมายกับความตายนี้ ทว่าในทางกลับกัน นิตเช้ก็เสนอความท้าทายกับวิทยาศาสตร์ต่อไปว่า ถ้าหากวิทยาศาสตร์ยังคงวางอยู่บนความศรัทธาเชิงอภิปรัชญา เช่น ความศรัทธาที่ยึด “ความจริง” ว่าเป็นบางสิ่งที่ศักดิ์สิทธิ์และไม่สามารถตั้งคำถามได้?

ข) รายละเอียดเหตุการณ์พฤษภาคม 1968²³⁸

บรรยากาศและเหตุการณ์ในเดือนพฤษภาคม ปี 1968 ในประวัติศาสตร์ฝรั่งเศสนั้น เกิดเหตุการณ์ที่นักเรียน นักศึกษา ประชาชนและกลุ่มแรงงาน ได้รวมตัวกันเพื่อประท้วงและแสดงข้อเรียกร้องต่าง ๆ ต่อรัฐบาลที่นำโดยประธานาธิบดีชาร์ลส์ เดอโกลล์

ในปี ค.ศ. 1968 เกิดวิกฤตการณ์ทางการเงินทั้งในฝรั่งเศสและยุโรป ทำให้เกิดการประท้วงต่อต้านบ่อยครั้ง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในฝรั่งเศสเอง ประชาชนเกิดความไม่พอใจต่อเดอโกลล์ซึ่งมีบทบาทต่อการเมืองฝรั่งเศสมาเป็นระยะกว่า 30 ปี ตั้งแต่ช่วงสงครามโลกครั้งที่สองครั้งหนึ่ง และกลับมาแก้ปัญหาในช่วงสงครามประกาศเอกราชอัลจีเรียอีกครั้งหนึ่ง จนเสมือนว่าประเทศมีประธานาธิบดีถาวร

อาจกล่าวได้ว่าจุดเริ่มต้นของเหตุการณ์มาจากความไม่พอใจสะสมระหว่างนักศึกษามหาวิทยาลัยนองแตร์กับฝ่ายบริหารของมหาวิทยาลัย นักศึกษาได้เข้ายึดหอบริหารงานมหาวิทยาลัยเพื่อประท้วงต่อการจับกุมเพื่อนนักศึกษาที่ประท้วงต่อต้านสงครามเวียดนามในช่วงกลางเดือนมีนาคม 1968 ท้ายที่สุด ได้มีนักศึกษาออกมาเคลื่อนไหวมากขึ้น รวมถึงแกนนำนักศึกษาคนสำคัญอย่างดาเนียล โคห์น เบ็นดิต (Daniel Cohn-Bendit) กระทั่งนำไปสู่การสั่งปิดวิทยาลัยโดยอธิการบดีในวันที่ 2 พฤษภาคม

วันที่ 3 – 10 พฤษภาคม เหตุการณ์ทวีความรุนแรงขึ้นเรื่อย ๆ ท่ามกลางความเจ็บปวดของประธานาธิบดีเดอโกลล์ และในขณะที่ นายกรัฐมนตรี จอร์จ ปงปีดู (Georges Pompidou) กำลังไปเยือนอัฟกานิสถาน เมื่อมีนักศึกษาจำนวนหนึ่งถูกจับ และตำรวจนำกำลังเข้ายึดมหาวิทยาลัยซอร์บอนน์ รวมถึงการที่มีตำรวจพันพ่านอยู่ทุกหนทุกแห่งในลาตินควอเตอร์ ทำให้กลุ่มนักศึกษา สหภาพนักศึกษา และสหภาพอาจารย์มหาวิทยาลัยเกิดความไม่พอใจและหันมาสนับสนุนฝ่ายนักศึกษาโดยการออกมาเดินขบวนประท้วงมากขึ้น ทั้งยังทำให้ฝ่ายนักศึกษาได้รับการสนับสนุนจากสาธารณชนเพิ่มขึ้นอีกด้วย

วันที่ 10 พฤษภาคม ได้มีการเดินขบวนประท้วงครั้งใหญ่ทั่วปารีส ก่อนที่ผู้ชุมนุมจะมารวมตัวกันบริเวณลาตินควอเตอร์เพื่อยึดครองพื้นที่ ในการณ์นั้น ผู้ชุมนุมได้สร้างแนวสิ่งกีดขวางขึ้นในขณะที่โดนปิดล้อมโดยตำรวจ การพยายามเจรจาต่อรองนั้นล้มเหลวและตำรวจโดยเฉพาะหน่วย CRS ได้รับคำสั่งให้สลายการชุมนุม ซึ่งทำให้เกิดการปะทะกันอย่างรุนแรงระหว่างตำรวจปราบจลาจลกับผู้ชุมนุมในช่วงกลางดึกของคืนนั้นยาวไปจนย่ำรุ่ง การกระทำอันรุนแรงของตำรวจถูกถ่ายทอดสดผ่านทางวิทยุตลอดทั้งคืน ประชาชนทั่วไปจึงได้รับรู้ข่าวสารโดยทั่วกัน

²³⁸ สรุปความจาก Chris Reynolds, *Memories of May '68: France's Convenient Consensus* (University of Wales Press, 2011), pp. 1-4.

หลังจากเดินทางกลับมายังฝรั่งเศส ปงปิดูตัดสินใจยอมตามข้อเรียกร้องของนักศึกษาด้วยการปล่อยตัวนักศึกษาที่ถูกจับกุม รวมถึงสั่งให้ถอนกำลังตำรวจออกจากซอร์บอนน์และลาตินควอเตอร์ เพื่อยุติปัญหา อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าการตัดสินใจของปงปิดูจะล้มเหลว วันที่ 13 พฤษภาคม สหภาพแรงงานหลักทั่วประเทศได้นัดหมายให้มีการหยุดงานประท้วงและออกมาประท้วงต่อต้านเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในวันที่ 10 พฤษภาคม ผู้คนทุกภาคส่วนในสังคมไม่ว่าจะเป็นนักเรียน นักศึกษา กรรมกร ชาวนาหรือกระทั่งนักการเมือง ต่างก็ออกมาเดินขบวนประท้วงทั่วประเทศ โดยรายงานตัวเลขเฉพาะผู้ที่ออกมาเดินขบวนในกรุงปารีสก็มีมากถึงหนึ่งล้านคนแล้ว

วันที่ 14 พฤษภาคม ประธานาธิบดีเดอ โกลล์ตัดสินใจเดินทางเยือนโรมาเนียตามแผนการที่วางไว้ ทว่ากลับกลายเป็นขบวนหรือจุดเริ่มต้นในการประท้วงหยุดงานของชนชั้นแรงงานทั่วประเทศในเวลาต่อมา จนทำให้เดอ โกลล์ต้องเดินทางกลับประเทศก่อนกำหนด กรรมกรทั่วประเทศได้หยุดงานประท้วงและยึดเอาโรงงานใหญ่ๆ เช่น โรงงานรถยนต์เรโนลต์ เป็นดั่งป้อมปราการ เพื่อใช้ในการถกเถียงและมองถึงความเป็นไปได้ในอนาคตที่แตกต่างออกไป รูปแบบของการกระทำและการจัดการภายในโรงงาน ณ เวลานั้น แทบไม่ต่างกับสิ่งที่เกิดขึ้นในสถานศึกษา ซึ่งนักศึกษาทั่วประเทศต่างเข้ายึดสถานศึกษาเพื่อ ‘ทำให้สิ่งต่าง ๆ ถูกต้อง’ (*à refaire le monde*)²³⁹ และยังคงเดินขบวนประท้วงตามท้องถนนอย่างสืบเนื่อง

บรรยากาศของฝรั่งเศสในช่วงเวลานั้นเต็มไปด้วยเสรีภาพและความปรารถนาที่จะพูด ซึ่งไม่ได้จำกัดอยู่แค่ในสถานศึกษาหรือโรงงาน แต่ยังรวมถึงในทุกอุตสาหกรรมและแขนงความชำนาญอื่น ๆ ด้วยความรู้สึกท่วมท้นว่า บางสิ่งซึ่งพิเศษมาก ๆ กำลังเกิดขึ้น แม้ว่าอาจมีความตระหนกอันเนื่องมาจากการขาดแคลนน้ำมัน เงินสด และปัจจัยพื้นฐานอยู่บ้าง แต่สภาพการณ์เช่นนั้นกลับยิ่งส่งเสริมธรรมชาติอันแสนวิเศษของสิ่งที่กำลังเกิดขึ้น ชีวิตในช่วงพฤษภา '68 ไม่ได้แย่นักและผู้คนก็กระตือรือร้นด้วยเสรีภาพในชีวิตและการแสดงออกจนให้บรรยากาศราวกับว่ากำลังอยู่ในช่วงวันหยุดฤดูร้อนเลยทีเดียว

ภายใต้บรรยากาศเช่นนั้น การประท้วงหยุดงานยังคงดำเนินต่อไปและรัฐก็ยังไม่สามารถจัดการอะไรได้ วันที่ 24 พฤษภาคม เดอ โกลล์แพร่กระจายเสียงทางวิทยุเสนอให้มีการลงประชามติ แต่ไม่เป็นผล คิสนั้นกลายเป็นคืนที่สถานการณ์การต่อสู้รุนแรงที่สุด ในวันต่อมาปงปิดูได้เปิดการเจรจาท่องรองในเรื่องค่าแรงกับสหภาพแรงงานหลักเพื่อหาทางออกจากทางตันนี้โดยใช้เวลานานถึง 36 ชั่วโมง แต่ในวันที่ 27 พฤษภาคม การเจรจาท่องรองดังกล่าวกลับถูกปฏิเสธโดยคนงานจากเรโนลต์ และการประท้วงหยุดงานยังคงดำเนินต่อไป ในวันเดียวกันนั่นเอง นักศึกษาและแกนนำผู้ประท้วงต่างมาชุมนุมกันในย่านชานเมืองปารีสเพื่อปลุกเร้าให้มีการโค่นล้มรัฐบาลและเลือกตั้งใหม่ ทางฟากกำลัง

²³⁹ Ibid., p. 3.

ตำรวจนั้นเริ่มอ่อนล้าเต็มทีและมีการพูดคุยกันอย่างจริงจังว่าจะนำกำลังทหารเข้ามาจัดการกับผู้ชุมนุม ส่วน กำลังทางการเมืองฝ่ายซ้ายก็เริ่มเสนอตัวเข้ามาเป็นอีกทางเลือกหนึ่งให้กับประชาชน

วันที่ 28 พฤษภาคม แรงกดดันทางการเมืองเพิ่มทวีขึ้นเมื่อฟร็องซัวส์ มิตเตอร์อง (Francois Mitterand) ปราบกฏตัวทางโทรทัศน์และเสนอตัวเป็นผู้สมัครรับเลือกตั้งในการเลือกตั้งประธานาธิบดีที่เขาคาดว่ากำลังจะเกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ วันที่ 29 พฤษภาคม PCF (Parti Communiste Francais) หรือพรรคคอมมิวนิสต์ฝรั่งเศสเองก็ไม่ปล่อยให้โอกาสทองหลุดลอยไป และได้จัดขบวนประท้วงขนาดใหญ่ขึ้นในปารีส เพื่อแสดงให้เห็นทุกคนตระหนักถึงความสำคัญและความแข็งแกร่งของพรรคคอมมิวนิสต์

ในวันที่ 29 เดอ โกลล์ได้เลื่อนการประชุมคณะรัฐมนตรีออกไปในช่วงเช้าและหายตัวไปโดยที่ไม่มีใครรู้ว่าเขาอยู่ที่ไหน จนกระทั่งช่วงค่ำของคืนนั้นจึงมีข้อมูลว่าเดอ โกลล์บินไปเยือนค่ายทหารฝรั่งเศสในชายแดนเยอรมันเพื่อไปพบกับนายพลมาสซู (Massu) และเมื่อกลับมา เขาก็ยืนยันกับปงปีตูว่าจะยืนหยัดสู้ต่อไป วันที่ 30 พฤษภาคม ปงปีตูชักจูงให้เดอ โกลล์ยุบสภาและจัดให้มีการเลือกตั้ง เดอโกลล์ปฏิเสธที่จะลาออกจากตำแหน่งแต่ก็ประกาศให้มีการเลือกตั้งใหม่ พร้อมทั้งผู้ชุมนุมว่าจะประกาศสถานการณ์ฉุกเฉินหากไม่กลับไปทำงานตามปกติ แทบจะในทันทีที่มีการประกาศพลังเจียบของประชาชนส่วนใหญ่ก็ออกมาบนท้องถนนเพื่อแสดงการสนับสนุนประธานาธิบดีเดอ โกลล์

สถานการณ์กลับตาลปัตรและค่อยๆคลี่คลายกลับเป็นปกติ แรงงานทยอยกลับไปทำงานอีกครั้งและผู้คนก็ใจจดใจจ่อกับการเลือกตั้งครั้งใหม่ ทว่าเมื่อผลการเลือกตั้งออกมาก็กลับกลายเป็นว่ารัฐบาลได้จำนวนที่นั่งในสภามากถึง 294 ที่นั่ง จากทั้งหมด 488 ที่นั่ง

ค) สุนิยมของนิตเซ่ (Nihilism)

สุนิยมถือว่เป็นพื้นฐานทางความคิดที่สำคัญของเฟเดอริก นิตเซ่ ซึ่งว่าด้วยการโต้กับแนวความคิดที่ครอบงำยุโรปอยู่ในขณะนั้น นิตเซ่มองว่าปัญหาที่เกิดขึ้นในยุโรป (โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเยอรมนี) คือ จิตวิญญาณแบบยุโรปเกิดการเสื่อมถอย ซึ่งสวนทางกับความรุ่งเรืองทางวัฒนธรรมและเทคโนโลยี และมีที่มาจากกระบวนการทางการเมือง เนื่องจากแรงขับทางการเมืองในเยอรมนีไม่ได้มาจากจิตวิญญาณ ผู้คนไม่ได้ใส่ใจจิตวิญญาณอีกต่อไป แต่ยอมรับเอาความเชื่อเชิงอุดมการณ์จากรัฐบาลอย่างง่าย ๆ ในทำนองเดียวกัน ทั้งยุโรปเองก็พยายามที่จะพัฒนาตัวเองในเชิงการเมือง จนแม้กระทั่งความรู้ทางวิทยาศาสตร์ก็ยังคงกลายมาเป็นทาสของการเมือง

สำหรับนิตเซ่ สาเหตุของสุนิยมเกิดจาก

- 1) สภาพแวดล้อมภายนอกทางสังคม ซึ่งมีผลกระทบมหาศาลกับทุกแง่มุมของสัตว์ (รวมถึงจิตวิญญาณ) ทว่าสถานการณ์ควรจะเป็นไปในทางตรงกันข้าม กล่าวคือ ผู้คนคุ้นเคยกับการรับเอาความเชื่อต่าง ๆ ของตัวเองมาจากแหล่งภายนอก และยกเลิกแนวคิดว่ ตนเองมีทั้งสิทธิและความสามารถที่จะตัดสินใจต่าง ๆ ด้วยตัวเอง
- 2) คริสต์ศาสนา นิตเซ่วิพากษ์ศาสนาคริสต์โดยมีข้ออ้างว่มีศีลธรรม 2 แบบด้วยกันที่สะท้อนความไม่เท่าเทียมกันของสัตว์มนุษย์ ได้แก่ ศีลธรรมของผู้เป็นนาย และ ศีลธรรมของทาส ซึ่งล้วนแต่วางอยู่บนฐานของการยืนยันตัวเองในขั้นต้น (แม้ว่าเดิมทีเฮเกลจะเป็นผู้เสนอทฤษฎีทางปรัชญาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างนายและทาส แต่นิตเซ่แปลงความสัมพันธ์ระหว่าง ‘ผู้รู้’ ทั้งสองแบบ ให้กลายเป็นความแตกต่างของความเชื่อภายในที่สัมพันธ์กับศีลธรรมสองแบบนี้) สำหรับนิตเซ่ ศีลธรรมของนายนั้นสูงส่ง ส่วนศีลธรรมของทาสนั้นอ่อนน้อม

อย่างไรก็ตาม ในท้ายที่สุดศีลธรรมของทาสกลายมาเป็นผู้ชนะเหนือนาย แต่เป็นการชนะที่โศคร้ายเพราะศีลธรรมของทาสคือการแสดงออกซึ่งความอ่อนแอและความอ่อนแอนำไปสู่ทัศนคติแบบขุ่นเคืองใจ (resentment) ในผู้เป็นทาส สำหรับนิตเซ่แล้ว คริสต์ศาสนายู่ในกรอบศีลธรรมของทาส เนื่องจากตัวศาสนาเองมีสมมติฐานว่ “มนุษย์ไม่รู้และไม่สามารถรู้ได้ว่อะไรที่ดีต่อตัวเองและอะไรที่ชั่วร้าย จึงเชื่อในพระเจ้าผู้มีอภิสิทธิ์ในความรู้นี้ ศีลธรรมแบบคริสเตียนคือคำสั่งและมีจุดกำเนิดเชิงอูตระ (a transcendent origin) ซึ่งอยู่เหนือไปจากทุกคำวิพากษ์วิจารณ์ใด ๆ ตัวศาสนามองครอบครองความจริงต่อเมื่อพระเจ้าคือความจริง ความสำเร็จของคริสต์ศาสนาขึ้นกับความเชื่อในพระเจ้าล้วน ๆ” ในที่นี้ พระเจ้าจึงอยู่เหนือ (transcend) สัตว์มนุษย์ และสัตว์มนุษย์อยู่ในตำแหน่งที่ตรงข้ามกับพระเจ้าอย่างสิ้นเชิง สำหรับนิตเซ่ ความเชื่อในพระเจ้าจึงทำให้ชีวิตของมนุษย์เสื่อมลงและไม่

สามารถนำมาซึ่งอนาคตที่ดีตามที่สัญญาไว้ได้ การปลอมโยนจากพระเจ้าคือความหลอกลวงและเป็น การหลอกลวงตัวเองชนิดหนึ่ง สารัตถะของคริสต์ศาสนา คือ ความเสื่อม

- 3) การให้ความสำคัญกับเหตุผลนิยม (rationalism) ชาวยุโรปเองทุกข์ทรมานจากความควบคุม อดกลั้น (repression) ซึ่งเป็นผลสืบเนื่องมาจากเหตุผลนิยม ประวัติศาสตร์ปรัชญาถูก ครอบงำด้วยหลักเหตุผลมาโดยตลอด และนี่เซ่พบความเชื่อมโยงระหว่างอภิปรัชญา ตะวันตกกับสุญนิยม กล่าวคือ ตั้งแต่เพลโตลงมา ประวัติศาสตร์ของปรัชญาตะวันตกคือ ประวัติศาสตร์ของอภิปรัชญา เพลโตมาว่ามนุษย์เชื่อมโยงกับสองโลก โลกหนึ่งคือโลกของ เหตุผลที่ถูกเข้าถึงด้วยวิญญาณ (soul) ส่วนอีกโลกหนึ่งคือโลกจริงที่เป็นโลกแห่งร่าง หรือโลก กายภาพ เพลโตอ้างว่า โลกของเหตุผลเท่านั้นที่เป็นจริง ความเป็นเหตุเป็นผลจึงกลายมา เป็นแง่มุมที่สำคัญที่สุดของสัจธรรม และทฤษฎีสองโลกนี้ก็เป็แนวทางให้กับอภิปรัชญา ทั้งหมดในยุคกลาง คริสต์ศาสนาเองก็นำเสนอโลกทั้งสองแบบบนฐานของอภิปรัชญา เช่นเดียวกันแม้ว่าจะอยู่ในรูปแบบที่ต่างออกไป

ทฤษฎีสองโลกมีผลกระทบต่อทัศนคติของชาวตะวันตกที่มีต่อชีวิต การมีชีวิตอยู่เปรียบกับ ความป่วยไข้ที่ยาวนานและจะรักษาได้ด้วยความตายเท่านั้น ส่วนการมีชีวิตอยู่จะต้องพึ่งพาเหตุผล ตั้งแต่ช่วงเวลาของโสเครตีสเป็นต้นมา นักปรัชญาตะวันตกล้วนแต่ให้ความสำคัญกับเหตุผล เสดลเอง มองว่า เหตุผลจะนำไปสู่จุดสูงสุดของจิตสำนึกของมนุษย์ซึ่งเขาเรียกว่า “ความสมบูรณ์” จะเห็นได้ว่า นักปรัชญาสร้างวิทัศน์ที่ตัดขาดจากการดำรงอยู่อย่างเป็นรูปธรรมในฐานะวิธีการมองชีวิตมนุษย์จาก มุมมองในแง่ดี

ส่วนแนวคิดของโชเปนฮาวเออร์ (Schopenhauer) มีความใกล้เคียงกับจุดเปลี่ยนของวิธิตคิด ในโลกตะวันตกมากขึ้น เขาอ้างทฤษฎีเรื่องเจตจำนงในการมีชีวิตอยู่ ซึ่งโดยทฤษฎีแล้ว เป้าหมายหรือ เป้าประสงค์เดียวในการดำรงอยู่ของมนุษย์คือ ความพยายามในการมีชีวิตรอดหรือยังคงอยู่ (continued being) แต่ปรัชญาของโชเปนฮาวเออร์ยังคงเป็นลต่อธรรมชาติของชีวิตเชิงรูปธรรม เพราะหนทางเดียวที่จะกำจัดความเจ็บปวดคือการปฏิเสธเจตจำนงที่จะมีชีวิต นี่เซ่มองว่าโชเปนฮาว เออร์ดูแคลนความหมายและคุณค่าของชีวิตอย่างจริงจัง ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าโชเปนฮาวเออร์เองก็ยังไม่ ได้เป็นอิสระจากขนบทางศีลธรรมที่มีทัศนคติเป็นลต่อชีวิตในโลกนี้

แม้ว่านี่เซ่จะวิพากษ์โสเครตีส แต่เขาก็พบทางเลือกในวิธิตคิดแบบกรีกโบราณด้วยเช่นกัน ใน the Birth of Tragedy นี่เซ่แสดงความพยายามแรกที่จะพิจารณาสุญนิยม เขาคิดว่า ในปรัชญากรีก โบราณมีเพียงนักคิดยุคก่อนโสเครตีสเท่านั้นที่นำเสนอคำอธิบายที่เป็นจริงต่อชีวิตของสัจธรรมมนุษย์ หลังจากนั้นมาเหตุและผลจึงเข้ามาครอบงำปรัชญา โดยมีจุดสูงสุดอยู่ที่ทฤษฎีความเป็นเหตุเป็นผล

โดยสัมบูรณ์ของเฮเกิล แต่นิตเซ่ได้แยกแวกโน้มพื้นฐานของมนุษย์ออกเป็นสองแบบด้วยกัน 1) อพอลโล (Apollo) 2) ไดโอนิซุส (Dionysus) นิตเซ่มองว่าสภาวะทางจิตวิทยาที่สัมพันธ์กับจิตวิญญาณแบบไดโอนิเซียนเป็นสภาวะที่ผู้คนตระหนักว่า นอกไปจากการทำลายล้างอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ของชีวิตปัจเจกแต่ละคนแล้ว ลักษณะที่ทำลายไม่ได้ของชีวิตในฐานะทั้งหมดได้ก่อให้เกิดความพึงพอใจและความปลอบโยนในเชิงอภิปรชญา ในพิธีกรรมแบบไดโอนิเซียน ผู้คนจะมารวมตัวกันแล้วทำลายข้อห้ามต่าง ๆ แล้วดำเนินตามความพึงพอใจเชิงจิตวิญญาณของอูตรภาวะ ซึ่งต่างจากความหมกมุ่นแบบอพอลโลต่อความเพ้อฝันที่ถูกสร้างขึ้น เพื่อจะหลบหนีจากโลกจริง มนุษย์ในความมัวเมาแบบไดโอนิเซียนไม่ได้ลิ้มความเป็นจริงของความทุกข์ทรมาน แต่ไม่ใส่ใจกับกฎเกณฑ์ทั้งปวง ดังนั้นจึงปล่อยตัวไปกับความเคลิบเคลิ้ม (ecstasy) และจุดนี้เองที่จิตวิญญาณแบบไดโอนิเซียนรวมเอาทั้งการยืนยันชีวิตและจิตวิญญาณของการทำลายและสร้างขึ้นใหม่

นิตเซ่เห็นว่าแนวคิดที่ให้ความสำคัญกับเหตุและผล วิทยาศาสตร์และอรรถประโยชน์นิยมซึ่งมองชีวิตเป็นเชิงบวกนั้น เป็นอะไรที่ตื้นเขินและประสบความสำเร็จเพียงแค่การทำให้มนุษย์หลุดออกจากรากฐานการดำรงอยู่ของตัวเอง ตามทรรศนะของนิตเซ่ ความเจ็บปวดไม่ใช่สิ่งที่ตรงข้ามกับความสุข แต่เป็นแหล่งที่มาของความสุข เพราะสัตว์ต่างสามารถใช้พลังที่ตนเองค้นพบผ่านความเจ็บปวดเพื่อหาว่าอะไรที่ทำให้ชีวิตมีคุณค่าได้ ดังนั้น สภาวะแบบไดโอนิเซียนจึงรวมเอาการตระหนักรู้สัญชาตญาณพื้นฐานของชีวิตมนุษย์ไว้

มนัทัศน์สุญนิยมของนิตเซ่เกิดมาจากมนัทัศน์ “พระเจ้าตายแล้ว” (ดูเชิงอรรถ ก) ซึ่งศรัทธาต่อคริสต์ศาสนาถูกทำลาย ทำให้ระบบคุณค่าของยุคเก่าพังทลายลง ซึ่งนำไปสู่วิกฤติในการดำรงอยู่ของสัตว์แบบที่ไม่เคยเกิดขึ้นมาก่อน และความตายของพระเจ้านำไปสู่สุญญากาศทางคุณค่า เพราะฉะนั้น อาจกล่าวได้ว่า สุญนิยมในแง่หนึ่งจึงเป็นมนัทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับการลดค่าของคุณค่าสูงสุดทั้งหลาย ซึ่งอาจมองว่าเป็นวิกฤติเกี่ยวกับคุณค่าหรือเป็นการทำลายตัวเองตัวเองของคุณค่าในอีกแง่หนึ่ง สุญนิยมคือแนวคิดนิเสธชีวิต ที่ชีวิตไร้ความหมายหรือเราไม่สามารถตระหนักถึงเป้าหมายชีวิตได้ ซึ่งเกิดขึ้นจากการที่ชีวิตถูกควบคุมด้วยบางสิ่งที่เป็นภายนอก ศีลธรรมที่ครอบงำไม่สามารถเข้าใจโลกและชีวิตได้ ส่วนมนุษย์นั้นไม่ได้ตระหนักว่าถูกครอบงำและกำหนดโดยศีลธรรมเฉพาะซึ่งเป็นสัมบูรณ์และตรงข้ามกับชีวิต นักปรัชญาเองก็ถือเป็นส่วนหนึ่งของปัญหาเพราะพวกเขาสร้างโลกใหม่ที่ตรงข้ามกับโลกซึ่งเป็นรูปธรรมขึ้น

ง) การรื้อสร้างแบบแดร์ริตา

การปิดตัวของอภิปรายไม่ได้หมายความว่าระบบนั้นเป็นระบบปิดโดยสมบูรณ์ แต่สามารถมีการรื้อสร้างตัวเอง หรือเปิดตัวเองออกได้ (Destruktion, Deconstructure /Disenclosure) ของซีฮัยบีย์วิธีการนี้มาจากแดร์ริตา ซึ่งในที่นี้อาจนิยาม “การรื้อสร้าง” ว่าหมายถึง ทศนคติเชิงลบบริสุทธิ หรือ หากกล่าวอีกนัยหนึ่งคือความพยายามที่จะแสดงว่าโครงสร้างอะไรในระบบที่มีมา (given system) ซึ่งเสียดลอดหรือต่างออกไปจากระบบนั้นและทำลายตัวโครงสร้างภายในของระบบด้วย²⁴⁰

แดร์ริตามักให้ตัวอย่างการรื้อสร้างในงานเขียนซึ่งอันที่จริงแล้วไม่ได้เป็นการกระทำตามอำเภอใจ แต่เป็นการไล่ตามตัวอักษรในตัวบทที่มักจะนำไปสู่ความหมายที่ซ่อนอยู่ ความหมายที่ถูกเปิดเผยออกมาจึงไม่ใช่ความตั้งใจเดิมของผู้แต่งและทำให้เกิดช่องว่างระหว่างสารที่ตัวบทต้องการสื่อกับความหมาย ช่องว่างในที่นี้ทำให้เราเห็นว่าผู้แต่งไม่สามารถจะปรากฏได้โดยสมบูรณ์เมื่อเขาหรือเธอเขียน การเขียนเป็นรองจากคำพูด (logocentricism/phonocentricism) เพราะการพูดสามารถแสดงความตั้งใจของผู้พูดได้อย่างทันที (เป็นการปรากฏโดยสมบูรณ์) แต่การเขียนเป็นเพียงส่วนเสริม (supplement) ของความคิด – ความคิดซึ่งเดิมที่สามารถจะแสดงตัวเองได้โดยปราศจากการเขียน

สำหรับแดร์ริตา ความแตกต่างระหว่างคำพูดซึ่งเป็นการปรากฏของตนเองโดยสมบูรณ์กับการเขียนซึ่งเป็นความขาด เป็นส่วนเสริมหรือความไม่บริสุทธิ์ (impure) สะท้อนให้เห็นถึง “ตรรกะของอัตลักษณ์” (Logic of Identity) อันเป็นการแสวงหาอัตลักษณ์ในตัวเองโดยการขจัดอะไรก็ตามที่อาจรบกวนหรือหลุดรอดความเป็นอัตลักษณ์ออกไปสู่ขอบและภายนอกให้เร็วที่สุด หากสิ่งที่เป็นความแตกต่างหรือเป็นนิเสธของอัตลักษณ์จะมีอยู่ได้ ก็ต้องถูกกลืน (Sublated/ aufgehoben) อยู่ในผลรวบยอดของอัตลักษณ์ (totalizing identity)²⁴¹

ทั้งนี้ ในการตีความการทำงานของคำว่าส่วนเสริม ส่วนเสริมไม่ได้หมายความว่าถึงแค่การเติมเข้าไป แต่ยังหมายถึงการแทนที่ด้วยเช่นกัน ส่วนเสริมคือการเติมบางสิ่งเข้ากับสิ่งที่สามารถจะถูกเติมได้ ซึ่งเป็นนัยว่าสิ่งนั้นไม่สมบูรณ์ในตัวมันเอง กล่าวอีกนัยก็คือ ทุกจุดเริ่มต้นได้รับผลจากสิ่งที่ไม่ปรากฏ (nonpresence) และสภาวะภายนอกนั้นไม่ได้เกิดขึ้นภายหลังแล้วทำให้สภาวะภายใน (internality) แยก แต่ทุกจุดตั้งต้นจากตอนแรกเริ่มถูกกำกับด้วยสิ่งภายนอกซึ่งกระทบกับภายในเสมอและตลอดเวลาอยู่แล้ว

การทำงานของส่วนเสริมบ่งเป็นนัยถึงความแตกต่างและการยืดเวลา (differ and defer) ในการปรากฏตนอย่างสมบูรณ์ออกไป หากกลับไปพิจารณาที่ตัวอย่างงานเขียน จะเห็นว่าเราไม่สามารถ

²⁴⁰ Ignaas Devisch, *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*, p. 46.

²⁴¹ Ibid., p.47.

ลดทอนงานเขียนไปสู่ความตั้งใจของผู้ประพันธ์ได้ เพราะช่องว่างระหว่างความตั้งใจของผู้แต่งกับความหมายที่ไม่ได้ตั้งใจซึ่งเกิดขึ้นมาจากตัวบท มาจากการที่ผู้เขียนไม่ปรากฏในตัวบทที่ตนเขียนและไม่มีจุดอ้างอิงใด ๆ ที่จะโยงกลับไปสู่การปรากฏตนแต่แรกเริ่มของผู้เขียนได้ ดังนั้น กระบวนการผลิตสร้าง ความหมายจึงเป็นไปได้

ในขณะที่นิเสธเป็นตัวขับเคลื่อนประวัติศาสตร์ในงานของเฮเกล ความต่าง (Différance) ก็ เป็นสิ่งที่ทำให้เกิดการผลิตสร้าง ความหมายใหม่ ๆ อย่างไม่มีที่สิ้นสุดในงานของแดร์ริดาเช่นกัน แต่ ความต่างของแดร์ริดาไม่ถูก ‘กลืน’ เข้าไปเหมือนกับนิเสธในงานของเฮเกล สำหรับเฮเกลทการที่ สปริตหรือผู้รู้เจอบอกกับสิ่งที่ไม่ใช่ตัวเองในสภาวะภายนอก ในท้ายที่สุด ผู้รู้ก็จะย้อนกลับมาหาว่าอัต ลักษณะของตนคืออะไรและตระหนักถึงความเป็นอื่นซึ่งเป็นผลมาจากกิจกรรมหรือกระบวนการของ ตัวเอง ความเป็นอื่นทำให้ตัวตนพุ่งไปสู่ความรู้ของตัวเอง ทว่าแม้จิตสำนึกจะอยู่ในลักษณะที่เปิดออก สู่ทุกอย่าง แต่สุดท้ายก็รับรู้ได้เฉพาะตัวมันเอง

ปัญหาสำหรับการให้คำอธิบายเช่นเฮเกลก็คือการแบ่งแยกที่ชัดเจนระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรับรู้ (subject-object) และในการเข้าใจผู้รู้ในฐานะที่เป็นจิตสำนึกนั้น ผู้รู้จะมีลักษณะคงเดิมตลอดไม่ว่า จะผ่านการเปลี่ยนแปลงอย่างไร นองซีจึงได้หันไปใช้แนวคิด Différance ของแดร์ริดาเพื่อ เปลี่ยนแปลงวิธีคิดเกี่ยวกับตัวตนของเฮเกล คำว่า Différance เป็นการ เล่นกับคำกริยา *différer* ใน ภาษาฝรั่งเศสที่มีสองความหมาย – แตกต่าง (*v. differ*) และ ยืดเวลาออกไป (*v. defer*) “Différance” (สะกดด้วยตัว a) ซึ่งเป็นคำสร้างใหม่ที่แดร์ริดาใช้เพื่อการเน้นความลดทอนไม่ได้ของ ความแตกต่างในตัวตน ความแตกต่างในที่นี้ไม่ใช่ความสัมพันธ์ระหว่างสองสิ่งซึ่งดำรงอยู่ก่อนที่จะเข้า มาอยู่ความสัมพันธ์เชิงตรรกะของเอกลักษณ์ในงานของเฮเกล แต่ความแตกต่างในที่นี้คือการเปิด ออกหรือการเว้นวรรค (*spacing*) แต่แรกเริ่มที่ทำให้ตัวตนสามารถระบุตัวเองได้ต่างหาก และ เนื่องจากการระบุตัวตนจำเป็นต้องอาศัยสภาวะภายนอก (อะไรก็ตามที่ไม่ใช่ตัวตน) ดังนั้น การปรากฏ ของตัวตนโดยสมบูรณ์จึงถูกยืดเวลาออกไปอย่างไม่มีที่สิ้นสุด ส่วนการมีจิตสำนึกจะเกิดขึ้นใน ภายหลัง เช่นที่การตระหนักถึงเหตุการณ์ในปี 1968 ว่าเป็นหมุดหมายสำคัญอันหนึ่งทาง ประวัติศาสตร์ ก็เกิดขึ้นหลังจากที่เหตุการณ์ได้เริ่มไปแล้ว เป็นต้น ตัวตนได้ปรับเปลี่ยนตัวเอง ตลอดเวลาอยู่แล้ว ดังนั้นจึงไม่สามารถจะสืบค้นได้ว่าจุดเริ่มต้นที่บริสุทธิ์นั้นอยู่ตรงไหน²⁴²

²⁴² Marie-Eve Morin, *Jean-Luc Nancy*, p. 29.

บรรณานุกรม

- Agamben, Giorgio, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, and Slavoj Žižek. *Democracy in What State?* : Columbia University Press, 2011.
- Aksoy, Mete Ulas. "Hegel and George Bataille's Conceptualization of Sovereignty." *EGE Academic Review* (April 2011): 217-27.
- Aslam, Ali, David McIvor, and Joel A. Schlosser. "Democratic Theory When Democracy Is Fugitive ". *Democratic Theory* 6, no. 2 (2019).
- Bataille, Georges and Annette Michelson. "Un-Knowing: Laughter and Tears." *October* 36 (1986): 89-102.
- Bullock, Alan and Baron Bullock. "Adolf Hitler." In *Britannica*.
<https://www.britannica.com/biography/Adolf-Hitler>.
- Devisch, Ignaas. *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London, UK: Bloomsbury Academic, 2012.
- Dunlap, Knight. "The Great Aryan Myth." *The Scientific Monthly* 59, no. 4 (1944): 296-300.
- Ferry, Luc and Alain Renaut. *French Philosophy of the Sixties : An Essay on Antihumanism*. Amherst Mass: University of Massachusetts Press, 1990.
- Franke, William. "Bataille from Inner Experience." In *On What Cannot Be Said (Volume 2)*: University of Notre Dame Press, 2007.
- Gratton, Peter, and Marie-Eve Morin. *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*. State University of New York Press, 2012.
- Hird, Alison. "May '68: A Turning Point France Should Remember [Online]." 2018.
<http://en.rfi.fr/20180521-spotlight-france-21-05-18-remembering-may-68>.
- Morin, Marie-Eve. *Jean-Luc Nancy*. Polity, 2012.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford University Press, 2000.
- . *The Inoperative Community*. University of Minnesota Press, 1991.
- . "May 68': Spacing." *Crisis & Critique* 5, no. 2 (2018): 233-35.
- . *Multiple Arts: The Muses II*. Stanford University Press, 2006.

———. *The Truth of Democracy*. Fordham, 2010.

Norris, Andrew. "Jean-Luc Nancy on the Political after Heidegger and Schmitt."

Philosophy and Social Criticism 37, no. 8 (2011): 899-913.

Plato. *Republic*. Translated by G. M. A. Grube. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1992.

Reynolds, Chris. *Memories of May '68: France's Convenient Consensus*. University of Wales Press, 2011.

United States Holocaust Memorial Museum. "Aryan." In *Holocaust Encyclopedia*, 2020.

<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/aryan-1>.

Wheeler, Michael. "Martin Heidegger [Online]." Stanford Encyclopedia of Philosophy,

2011. <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>.

Zorn, Diane. "Heidegger's Philosophy of Death." *Akademia* 2, no. 2 (1979): 10-11.

ชลลดา นาคใหญ่. "แนวคิดความเสมอภาคในปรัชญาของคาร์ล มาร์กซ์." *วิทยานิพนธ์ปริญญา*

มหาบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2557.

ดลวัฒน์ บัวประดิษฐ์. "มโนทัศน์ความจริงใน ป็อิ่ง แอนด์ ไทม์ ของ มาร์ติน ไฮเดกเกอร์." *วิทยานิพนธ์*

ปริญญามหาบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2558.





จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY

ประวัติผู้เขียน

ชื่อ-สกุล	กมลกา จิตตรุทธะ
วัน เดือน ปี เกิด	28 พฤษภาคม 2529
สถานที่เกิด	กรุงเทพมหานคร
ที่อยู่ปัจจุบัน	21 ซอย อินทามระ 24 ถนน สุทธิสารวินิจฉัย แขวง/เขต ดินแดง กรุงเทพฯ 10400



จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
CHULALONGKORN UNIVERSITY