

# گفت و گو با امانوئل

## اشاره

نخستین بار، امانوئل لویناس را در سال ۱۹۷۷ در دانشکده فلسفه دانشگاه سوربون دیدم. در آن زمان، لویناس هنوز بازنشسته نشده بود و پاره‌ای از وقت خود را صرف تدریس فلسفه می‌کرد. در ۷۲ سالگی از سلامت جسمی و روحی کاملی برخوردار بود؛ ذهنی بیدار داشت و کلامی جذاب. محفل گرم و پرصفا‌ی او دانشجویان را تحت تأثیر قرار می‌داد و کمتر شنونده‌ای بود که یک بار در کلاس درس او حضور یابد و نخواهد باز در جلساتش شرکت کند. بسیار اتفاق می‌افتاد که بدون رجوع به متن یا دستنوشتی به مدت یک ساعت و نیم درباره فلسفه هوسرل و هایدگر صحبت می‌کرد و پس از ختم درس با ملایمت و روی گشاده و دوستانه به پرسشها پاسخ می‌داد. در آن ایام، من تازه دانشجوی سال اول فلسفه بودم، ولی علاقه و کنجکاوی و شهرت لویناس موجب شد که به کلاسهای درس او بروم؛ هرچند که درسها در حد دوره کارشناسی ارشد بود. البته با هیچ یک از آثار لویناس آشنایی نداشتم و درک مفاهیمی که او در بیان نگرش فلسفی خود به کار می‌برد، برایم دشوار بود. ولی بعدها رفته رفته با آثار او آشنا شدم و فرصت یافتم تا از ژرفا و ویژگی و اصالت اندیشه او در پژوهشهای فلسفی، بهره‌مند شوم. ۱۷ سال از دور و نزدیک، آثار و افکار لویناس را دنبال کردم، ولی سعادت دیدار و گفت‌وگوی با وی هیچ‌گاه برایم میسر نشده‌تا در ژوئن ۱۹۹۴ در سفری به پاریس، سرانجام با او از نزدیک آشنا شدم. لویناس از من خواست که به خانه‌اش در محله شانزدهم پاریس بروم. او مرا با گرمی تمام پذیرفت و به مدت دو ساعت با حوصله به پرسشهای گوناگون من پاسخ داد. در خلال این گفت‌وگو تمام مدت، همسر پیر لویناس نیز در کنار او حضور داشت و گهگاه در میان بحث، با احساس تمام نکاتی را به گفته‌ها می‌افزود که در این مصاحبه نیامده است؛ آنها را به دلایل شخصی حذف کرده‌ام.

امانوئل لویناس یکی از بزرگترین و مهمترین فیلسوفان امروز فرانسه است. او در بخش آخر کتاب خود تحت عنوان آزادی دشوار (*Difficile Liberté*) می‌نویسد: «زندگی‌نامه من با احساس و خاطره جنایات نازی شکل گرفته است». به همین دلیل لویناس از جمله نادرترین فیلسوفان اروپایی است که خشونت بی حد و مرز رژیمهای توتالیتر قرن بیستمی را از نزدیک مشاهده کرده است. ارزش و اهمیت اندیشه لویناس را در ماهیت چندگانه تفکر فلسفی او می‌توان یافت. از نظر تمدنی، لویناس در میان دو فرهنگ مهم قرار می‌گیرد؛ از یک سو فرهنگ یهودی که از دوران کودکی تحت تأثیر آن بوده است و از سوی دیگر، فرهنگ یونانی - مسیحی که آن را به عنوان وطن عقلی خود برگزیده است. اما اندیشه لویناس فراتر از این دو فرهنگ گام می‌نهد. او از درون فرهنگ یهودی به ارزشهای فلسفی عقلگرایی نظر می‌اندازد و در برخورد با فرهنگ یونانی - مسیحی غرب، سرسختانه با چنان

اندیشه فلسفی مقابله می‌کند که می‌کوشد با تکیه بر تأملات و تفکرات فلاسفه یونان قرن پنجم قبل از میلاد مسیح، مبانی فلسفه هستی را تبیین کند. بدین گونه، لویناس را نمی‌توان به منزله «فیلسوف هستی» به معنای عام کلمه معرفی کرد، زیرا خود را اندیشمندی می‌داند که در مورد «هستی برای دیگری» می‌اندیشد. هدف لویناس از اندیشه فلسفی، نه شناخت هستی است و نه شناخت فاعل شناسنده (*connaissant*) (*Sujet*) که خود را به عنوان سوژه‌ای قدرتمند، پایه و اساس کلیه شناختهای جهان می‌داند. شکی نیست که مهم برای لویناس، تفکر درباره «حضور دیگری» در زندگی این سوژه است. زیرا به گفته او، «دیگری» مانع زندانی شدن سوژه در درون ذهنیت خویش می‌شود. به همین جهت، لویناس در میان فیلسوفانی که در جست و جوی هستی بی‌نام و نشان هستند - یعنی به دنبال آنچه که لویناس آن را *Il y a* با «موجودیت بدون موجود» می‌نامد - از رنسانس و نوزایی سوژه‌ای سخن می‌گوید که در قبال گناهها، اشتباهات و حتی مرگ «دیگری» مسئول است. «دیگری» از دیدگاه لویناس، کسی است که همیشه بیرون از «من» و فراسوی «من» قرار می‌گیرد. در اندیشه لویناس زبان، محل دیدار «من» و «دیگری» است. سخن گفتن به معنای نزدیک شدن به «دیگری» است. لویناس می‌نویسد: «امکان گفت و شنود میان «من» و «تو» بدین خاطر است که «تو» مطلقاً با «من» متفاوت است». «من» در گفت و شنود با «دیگری» باید از حاکمیت ذهنی خود بکاهد و به دیگری و برای دیگری پاسخ دهد. ولی چه چیزی موجب رفتن «من» به سوی «دیگری» می‌شود؟ از نظر لویناس آنچه که «من» را به سوی «دیگری» جلب می‌کند، خواستن متافیزیکی جهان نامرئی است؛ خواستی که در جستجوی «بی‌نهایت» در «دیگری» است. «بی‌نهایت» به گفته لویناس در شکل خواستنی پدیدار می‌شود که با کشیده شدن به سوی «دیگری» امکان می‌یابد. ژاک دریدا در کتاب خود نوشته و تفاوت (*Ecriture et Différence*) در این باره می‌نویسد: «حرکت خواستن، تنها در «نه» گفتن به خواسته امکان‌پذیر است». به عبارت دیگر، از گفت و شنود میان «من» و «دیگری» هیچ گونه همهادی به دست نمی‌آید، زیرا خواستن «دیگری» و مسئولیت در قبال او هیچ پایانی ندارد و کفه ترازو همیشه به نفع «دیگری» پایین می‌رود. پس، از دیدگاه لویناس رابطه میان سوژه و «دیگری» همواره رابطه‌ای نابرابر است، زیرا مسئولیت «من» در قبال «دیگری» هیچ گاه به معنای مسئولیت «دیگری» در قبال «من» نیست. از این رو، رفتن «من» به سوی «دیگری»، فقط به دلیل خواست متافیزیکی «من» در یافتن «بی‌نهایت» است. اما چه چیزی موجب ایجاد این خواست در سوژه‌ای می‌شود که خود را محور اصلی و شناسنده واقعی جهان می‌شمارد؟ لویناس جواب این سؤال را در رابطه انسان با مرگ می‌بیند. او در یکی از

# ویناس



مهمترین آثار خود تحت عنوان زمان و دیگری می‌نویسد: «مرگ پیام‌آور واقعه‌ای است که سوژه، چیرگی و تسلطی بر آن ندارد؛ واقعه‌ای که در ارتباط با آن، سوژه دیگر سوژه نیست.» به عبارت دیگر، مرگ تنها واقعه‌ای از زندگی بشری است که آگاهی فرد در آن شرکت مستقیم ندارد، زیرا زمانی که مرگ هست، من نیستم و زمانی که من هستم، مرگ وجود خارجی ندارد. پس مرگ امری است غیر قابل پیش‌بینی که در آن، سوژه از سرنوشت خود بی‌خبر است. در اینجا به هسته اصلی فلسفه لویاس می‌رسیم که در این جمله خلاصه می‌شود: «آینده‌ای که مرگ به ما می‌دهد، آینده واقعه، هنوز تبدیل به زمان نشده است. این آینده به هیچ کس تعلق نمی‌گیرد و هیچ فردی قادر به انگاشتن آن نیست. پس برای اینکه این آینده عنصری از زمان شود، باید با زمان حال ارتباط برقرار کند... و حضور آینده در زمان حال فقط از طریق رودرویی با «دیگری» امکان‌پذیر است.» همان‌طور که از نام کتاب و از محتوای این متن پیداست، برای لویاس برخلاف هایدگر، مفهوم زمان، حقیقت مطلق خود را نه در ارتباط با مرگ، بلکه در رابطه با «دیگری» می‌یابد. از این رو از دیدگاه لویاس، اخلاق و رابطه میان «من» و «دیگری» بر موضوع هستی‌شناسی اولویت دارد. لویاس با تکیه بر پدیدارشناسی چهره انسانی می‌کوشد تا با فرارفتن از هستی‌شناسی هایدگری به مفهوم مسئولیت، یعنی محور اصلی رابطه میان «من» و «دیگری» دست یابد. از دیدگاه لویاس «مسئولیت نسبت به دیگری» مهمترین ضرورت اخلاقی است که همیشه به عنوان رابطه‌ای یک طرفه و نابرابر عمل می‌کند. به عبارت دیگر، «من» مسئول «دیگری» هستم، ولی در قبال مسئولیت خود در برابر دیگری، نباید از او نیز انتظاری داشته باشم. همچنین از آنجا که «دیگری» حضور همیشگی دارد و به عبارتی، حتی پیش از تولد «من» وجود داشته، پس به گفته لویاس مسئولیت نسبت به دیگری «از آغاز نیز دیرینه‌تر است» و از گذشته کهن به ما به ارث رسیده است. بدین‌سان در دیدگاه لویاس «مسئولیت نسبت به دیگری» پایه و اساس تمامی بنیادهاست و فراسوی جوهر سوژه قرار می‌گیرد. اضافه کنیم که برای لویاس دیدار با «دیگری» به واسطه دیدار با چهره او میسر می‌شود و این خود، دیداری است با «بی‌نهایت». لویاس در اینجا با رجوع به اندیشه دکارتی (تأملات، بویژه بخش سوم) در باب اولویت ایده «بی‌نهایت» بر ایده «متناهی» سخن می‌گوید و به همین سبب نیز در مخالفت مستقیم با خودشناسی (Egologie) هوسرلی قرار می‌گیرد. هوسرل با معنای‌ای که تقلیل‌پذیر به یک نمودار نباشد، مخالف است. ولی برای لویاس «بودن برای دیگری» خود، یک نوع امر التفاتی (Intentionalité) غیر قابل بازنمایی است. به همین جهت از دیدگاه لویاس در رودرویی دو انسان، یعنی اخلاق، نیازی به هیچ‌گونه

بنیای هستی‌شناختی نیست. همچنین لویاس برخلاف هایدگر که اجتماعی بودن (Socialité) را تنها رابطه با «منیت» (Jemeinigkeit) سوژه به مثابه هستی‌حضوری (Dasein) در نظر می‌گیرد، اولویت را در اندیشه فلسفی خود، به مفهوم «دیگری» و موضوع «حق دیگری برای زیستن» می‌دهد. از این رو به قول لویاس، اخلاق بر هستی‌شناسی اولویت دارد، زیرا رابطه «من» و «دیگری» به رابطه هستی‌حضوری (Dasein) و هستی (Sein) تقلیل نمی‌یابد. از دیدگاه او مسئول بودن نسبت به «دیگری» به منزله کاهش و تقلیل ارزش ذهنی سوژه نیست، بلکه بدین معناست که «من» خود را جایگزین «دیگری» می‌کند و مسئولیت دردها، گناهها و رفتار نیک‌و بد او را به عهده می‌گیرد. لویاس در اینجا اصل جایگزینی (Substitution) را نوعی تابعیت (Subjectum) تعریف می‌کند و می‌نویسد: ««خود» تابع است. او زیربار جهان قرار می‌گیرد، زیرا مسئول همه چیز است.» به نظر لویاس زمانی که «خود» جایگزین «دیگری» می‌شود، نقشی از پیش تعیین شده را ایفا نمی‌کند، بلکه با «نیکی» (Bonté) ذاتی خود با شر و خشونت مبارزه می‌کند که از هستی نیز کهنه‌تر است. به قول لویاس در مقابل چهره «دیگری» در «من» دو احساس متضاد ایجاد می‌شود؛ احساس خشونت (کشتن دیگری) و احساس نیکی (مسئول بودن نسبت به دیگری). ولی چهره «دیگری» این حکم و قانون را به یاد «من» می‌اندازد و ایده «بی‌نهایت» را در «من» زنده می‌کند که: «تو مرتکب قتل نخواهی شد.» به عبارت دیگر، «بی‌نهایت»، «من» را به سوی تعالی فرا می‌خواند و این تعالی در مسئولیت «من» نسبت به «دیگری» خلاصه می‌شود. به همین علت، لویاس رودرویی «من» و «دیگری» را تجلی الهی (epiphanie) می‌شناسد و با سنت فلسفی‌ای که از افلاطون تا هگل، «دیگری» را به «منیت» سوژه تقلیل داده است، صریحاً مخالفت خود را ابراز می‌دارد. لویاس در کتاب خود به نام تمامیت و بی‌نهایت (Totalité et Infini)، این نظام‌های فلسفی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و فلسفه خود را «معرفت عشق در خدمت عشق» می‌نامد. به گفته لویاس «فقط ایده «بی‌نهایت»، عشق را ممکن می‌سازد» و «بی‌نهایت»، کلام خداوند است، پدیدار در چهره دیگری. بی‌شک، لویاس یکی از نمایندگان بارز فلسفه قرن بیستم «اروپاست»، ولی اندیشه فلسفی او مبارزه و پیکار اخلاقی است، علیه جنایات و فجایمی که در این قرن به نام آزادی، انقلاب، هویت ملی و ایدئولوژی صورت گرفته است. لویاس، فیلسوف صلح و عدم خشونت است و این اندیشه از دیدگاه او بدون در نظر گرفتن «دیگری» و احترام به هستی او قابل اجرا نیست.



● شما در سال ۱۹۰۶ در لیتوانی بدنیا آمده‌اید، از دوران کودکتان در لیتوانی چه خاطراتی دارید؟

من در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمدم که در آن برای فلسفه و علم، ارزش بسیار قایل بودند. پدرم در گونو (Kovno) کتابفروشی داشت؛ به این خاطر است که همیشه با کتاب زندگی کرده‌ام. با اینکه ما در لیتوانی زندگی می‌کردیم، من در محیط فرهنگی روسی بزرگ شدم. چون در آن دوران، زبان روشنفکران، روسی بود؛ لیتوانیایی، زبان مردم بود. یهودیان غالباً با فرزندانشان روسی صحبت می‌کردند. اولین خاطره مهم من جشن سیصدمین سال خاندان رومانف در سال ۱۹۱۳ است. در آن موقع شش ساله بودم. هنوز خیابانهای شهرمان را که پوشیده از پرچمهای سلطنتی بود به یاد می‌آورم. دومین خاطره مهم من از این دوران، شروع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ بود. ما لیتوانی را ترک کرده بودیم که برویم در خارکف - در اوکراین - زندگی کنیم. شش ماه طول کشید تا به خارکف رسیدیم، چون در جریان سفر در شهرهای دیگری هم توقف کردیم. در خارکف به یک مدرسه روسی رفتیم. آنجا بود که برای اولین بار، عظمت ادبیات و فکر روسیه را احساس کردم.

● کدام یک از نویسندگان روسیه در این هنگام، تأثیر بیشتری بر شما گذاشت؟

خوب در ده سالگی، انسان هم تحت تأثیر فرهنگ عامیانه قرار دارد، هم ادبیات رسمی و هم کتابهای تاریخ. من با اینکه یهودی بودم، در محیط قصه‌های روسی بزرگ شدم. اما نویسنده‌گان بزرگ روسیه مثل پوشکین، تولستوی و تورگنیف را هم می‌ستودم. بنابراین من مثل یک کودک عادی روسی بزرگ شدم.

● چند سال بعد، انقلاب بولشویکی روی داد و شما مجدداً به لیتوانی بازگشتید؟

وقتی انقلاب شروع شد، ما مجبور شدیم اوکراین را ترک کنیم و به زادگاهم در لیتوانی برگردیم. در آنجا بود که تحصیلات متوسطه‌ام را در یک آموزشگاه یهودی روسی زبان تمام کردم. در آن دوران در لیتوانی مدارس کلیمی روسی زبان وجود داشت. بنابراین امتحان نهایی من معادل دیپلم فرانسه بود و دولت، آن را به رسمیت می‌شناخت. وانگهی به خاطر دارم که ما امتحاناتمان را با حضور نماینده حکومت لیتوانی گذراندیم.

● اما آیا گسترش انقلاب بولشویکی با اینکه بچه بودید، بر شما تأثیری داشت؟

موقع شروع انقلاب روسیه، در فوریه ۱۹۱۷ من خیلی جوان بودم؛ سال بعدش بود که به دبیرستان رفتیم. پدر و مادرم که یهودیانی بورژوا بودند از انقلاب خیلی می‌ترسیدند. به نظر آنها رهبران بولشویک، دیوانه بودند و این مسأله که بسیاری از رهبران انقلاب، یهودی بودند، تغییری در قضاوت آنها نمی‌داد. اما من شیفته آن بودم. به عنوان یک جوان نمی‌توانستم نسبت به کششهای این انقلاب بی‌اعتنا باشم. احساس می‌کردم در لحظه بزرگی از تاریخ بشریت زندگی می‌کنم. با این همه به عنوان مبارز سیاسی عملاً درگیر این انقلاب نشدم، اما آنچه را که در اطراف می‌گذشت بسیار هیجان‌انگیز می‌یافتم. تا روزی که در ژوئیه ۱۹۲۰ پدر و مادرم تصمیم گرفتند به لیتوانی بازگردند. من خوشحال نبودم؛ احساس می‌کردم به هیاهوی تاریخ، پشت می‌کنم. اما برایم قابل قبول نبود که در مقام کودکی یهودی به

خاتمه و آموزشهایم خیانت گنم. به همین خاطر به زندگی با پدر و مادرم در لیتوانی از سال ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ ادامه دادم.

● به آموزشهایتان برگردیم. آیا کتاب مقدس نقشی اساسی در پرورش شما به عنوان یک یهودی بازی کرد؟

از کودکی همیشه کتاب مقدس وجود داشت. همیشه کتاب مقدس بخشی از آموزش من بود. از ۶ سالگی، پدر و مادرم مرا به کلاسهای درس عبری توراتی فرستادند. به همین خاطر از هنگام ورود به دبیرستان، عبری را می‌خواندم و می‌توانستم متون یهودی را ترجمه کنم. اما در آن ایام، تفاسیر کتاب مقدس را به ما آموزش نمی‌دادند. بعدها بود که من به اهمیت این تفاسیر در فهم کتاب مقدس، پی بردم.

● آیا در آن ایام، آثار فلاسفه یهودی را نیز می‌خواندید؟

در دبیرستان، فلسفه درس نمی‌دادند، اما من رفته رفته خودم به فلسفه علاقمند شدم. ممکن است به نظر شما عجیب برسد، اما فلسفی فکر کردن را با نویسندگان روسی - همچون داستایوسکی، تولستوی و تورگنیف - یاد گرفتم. رمان روسی، پر از پرسشهای فلسفی درباره معنای زندگی و تشویش متافیزیکی است.

● پس از اینکه دیلمتان را در لیتوانی گرفتید، در سال ۱۹۲۳ به فرانسه آمدید و وارد دانشگاه استراسبورگ شدید. چرا استراسبورگ را انتخاب کردید؟

پدر و مادرم آنجا را برای من انتخاب کردند. می‌دانید که در آن ایام، استراسبورگ شهری درجه ۲ بود؛ نه خیلی بزرگ بود، نه خیلی کوچک. وانگهی در استراسبورگ، فرهنگ آلمان جای مهمی داشت، چون مردم آلمانی صحبت می‌کردند. پدر و مادرم استراسبورگ را انتخاب کردند، چون نزدیکترین شهر به لیتوانی بود.

● وقتی به استراسبورگ رفتید، فرانسه می‌دانستید؟

نه، تقریباً نه. اما قبل از اینکه تحصیلات فلسفه را شروع کنم فرانسه

خواندم. کمی هم لاتین کار کردم.

● در دانشگاه استراسبورگ با پرفسور مورس پرادین (Pradines) و بلوندل (Blondel) آشنا شدید.

بلوندل استادی بسیار برجسته بود و فوق‌العاده سعه صدر داشت. آرای او به نظریه دورکهایم بسیار نزدیک بود. به فرهنگ روسیه بسیار دلبسته بود؛ همچنان که این دلبستگی را به تمام فرهنگها داشت. بلوندل با این که یهودی نبود، اما به تفاسیر کتاب مقدس بسیار اهمیت می‌داد. البته مورس پرادین هم بود که استاد بزرگ فلسفه عمومی بود. او روان‌شناسی و فلسفه جدید را خوب می‌دانست. پرادین نظریه لوی - برول (Levy - Bruhl) را می‌گرفت و از دیدگاهی تعقل‌گرایانه تفسیر می‌کرد.

● در آن ایام چه فضایی بر دانشگاه استراسبورگ، حاکم بود؟

محیطی آکنده از آرامش و رواداری. می‌توانم به شما بگویم که به عنوان یک یهودی، هیچ استاد یا دانشجویی مزاحم من نشد. حتی استادی داشتم که راستگرای مسیحی فعال بود؛ کسی به نام کارترون. مسلماً در آن روزگار، به خاطر موقعیت سیاسی حاکم بر اروپا دانشجویان بسیار سیاسی‌تر از امروز بودند. تقریباً همه هم‌کلاسه‌هایم به چپ، گرایش داشتند. دانشجویان زیادی دارای گرایش چپ مسیحی بودند.

● در دانشگاه استراسبورگ آثار چه کسانی را بیشتر می‌خواندید؟ در آن ایام، فلسفه جدید، فلسفه برگسون بود. همه از برگسون و مفهوم «دور» (durée) او صحبت می‌کردند. من هم تحت تأثیر فلسفه برگسون و بخصوص تصور او از مفهوم «زمان» بودم. وانگهی من هنوز هم گاه‌گاهی برگسون را می‌خوانم و هنوز هم فکر می‌کنم که بدون فلسفه برگسون، فلسفه معاصر، هیچ معنایی ندارد.

● پس از اینکه لیسانس فلسفه را گرفتید، کار رساله دکترایتان را شروع کردید و این گونه بود که ادموند هوسرل را کشف کردید.

خانم جوانی به نام گابریل فایفر (Pfeiffer) که در «مؤسسه مطالعات فلسفی استراسبورگ» کار می‌کرد، به من توصیه کرد برای کارم در زمینه نظریه «ادراک» کتاب جستارهای منطقی هوسرل را بخوانم. این کتاب بسیار دشوار بود، اما دریچه تازه‌ای به سوی تفکر فلسفی به روی من گشود. این فکر که نگاهی که بر چیزی قرار می‌گیرد، همانا نگاهی است که این چیز آن را می‌پوشاند و نیز این فکر که عبور از شیء به قصد و از قصد به هر آنچه که این قصد در مقام افق تفکر را دربرمی‌گیرد، تفکر حقیقی پدیدارشناسی است، به نظر من امکانات بسیار زیادی در خود داشت. به این علت بود که با هوسرل رابطه برقرار کردم و در سال ۱۹۲۹ برای دیدنش و حضور در کلاسهایم به فرایبورگ رفتم. اقامت در فرایبورگ، تماس مستقیم با هوسرل را برایم ممکن می‌ساخت.

● هوسرل چه نوع آدمی بود؟ چه خصوصیتی داشت؟ از فضای حاکم بر کلاسهای او چه خاطره‌ای دارید؟

هوسرل از نظر کار تدریس در دانشگاه، آدمی بسیار سنتی بود، اما به موضوعهای بسیار نو می‌پرداخت. مسلماً هوسرل تصور کسی را القا می‌کرد که وظیفه فلسفی‌اش را به انجام رسانده است؛ هرچند اظهار می‌کرد که ما هنوز در ابتدای مطالعات پدیدارشناختی قرار داریم و هنوز کارها و بررسیهای فلسفی دیگری باید صورت گیرد تا این وظیفه به انجام رسد. به این خاطر گفت وگو با هوسرل، دشوار بود، چون او

سؤال شما را با یک سخنرانی در زمینه سیستم فکری خود پاسخ می‌داد. پس هیچ چیز غیر منتظره‌ای وجود نداشت؛ تصور می‌کردید که پاسخ سؤال را پیش از طرح آن می‌دانید، چون پاسخ در جریان رشد و بسط فکر هوسرل درج شده بود.

● حال از هایدگر صحبت کنیم. شما به خاطر هوسرل به فرایبورگ آمدید، اما هایدگر را کشف کردید.

من هوسرل را با تمام احترامی که برای او داشتم، خیلی زود رها کردم و به دنبال هایدگر رفتم. اما من تنها کسی نبودم که این گذار را انجام داده باشد. هایدگر در همان دانشکده‌ای درس می‌داد که هوسرل حضور داشت، اما افراد بیشتری به کلاس او می‌رفتند تا به کلاس هوسرل. همه به آملی تاتری که هایدگر در آنجا کلاسش را برپا می‌کرد هجوم می‌بردند. این برای هوسرل وحشتناک بود. این وضع تا حدودی مرا به یاد رابطه شوپنهاور و هگل در دانشگاه برلین می‌اندازد. بیشتر دانشجویان در کلاس هگل حاضر می‌شدند و شوپنهاور می‌ماند و چند دانشجویی که از خارج دانشگاه می‌آمدند. باز هم یاد می‌آید که برای حضور در کلاس هایدگر می‌بایستی از صبح برای کلاس بعد از ظهر، جا گرفت. کلاسهای هایدگر بسیار درخشان بود. فکر او دقیق بود و بخوبی صورتبندی شده بود. او به شیوه‌ای نوبوع آسا و استادانه تحلیل پدیدارشناختی هوسرل را به کار می‌گرفت. به این ترتیب هر درس برای ما چیزی تازه داشت. نمی‌توانم به شما بگویم تا چه حد تحلیلهای هایدگر از هستی (l'être) و هستنده (l'étant) و نیز تفاوت هستی‌شناختی معروف او را که در کتاب هستی و زمان (Sein and Zeit) می‌بایم، مرا شگفت زده می‌کرد.

● و از هایدگر چه خاطره‌ای دارید؟ او را شخصاً می‌شناختید؟ هیچ‌گاه شخصاً با او آشنا نشدم. هیچ‌گاه خارج از سمینارهایم با او روابط دوستانه نداشتم. می‌دانید که هایدگر، شخصی بسیار جاه‌طلب بود و به خاطر ضدسامی بودنش چندان نیز مورد اعتماد نبود، اما با استادان و دانشجویان یهودی رابطه‌ای بسیار درست داشت. درخشندگی بسیار چشمگیر و شدید بود. برای من نیز بسیار بارآور بود.

● ولی شما هم از هایدگر خیلی تأثیر پذیرفتید. بله، بسیار. هستی و زمان تأثیر زیادی بر من گذارد. احساس می‌کردم که با هایدگر دری به روی همه چیز بر من گشوده می‌شود. از هایدگر قدرتی ساطع می‌شد که همه ما را مقهور می‌کرد. باید به شما بگویم که ما همگی مفتون و مجذوب هایدگر بودیم. او طوری صحبت می‌کرد که هیچ کس پیش از او صحبت نکرده بود.

● امروز شما هنوز هم به همان اندازه شیفته هایدگر هستید؟ صمیمانه به شما بگویم، برایم دشوار است شیفته یک ناسیونال سوسیالیست باشم. اما نوبوع فکری و فلسفی هایدگر انکارناپذیر است. من این را احساس کرده‌ام و همواره احساس می‌کنم. این نیرومندترین تأثیر بوده است که در زندگی پذیرفته‌ام. خیال می‌کنم که در همان ایامی که هایدگر را شناختم - یعنی ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ او نازی بود، اما چندان صحبتش را نمی‌کرد. فراموش نکنیم که در شرایط تاریخی نازسم، هایدگر باور داشت که میهنش بار سرنوشت «هستی» را بر دوش دارد. مسلم این است که به هر صورت، هایدگر مدتی به هیتلر اعتقاد داشت. شاید او در وجود هیتلر امید به جهانی تازه را می‌دید. به هر تقدیر برایم دشوار است این چیزها را فراموش کنم.







سنت کلاسیک و اشرافی محیط دانشگاهی آلمان بود. او همیشه کمی عقب و ساکت بود. حال آنکه هایدگر به واقع مظهر اتحاد فیلسوف و میهن بود. هایدگر را در لباس اسکی و کلاه کوهنوردی به یاد می‌آورم که هر روز برای راهیمایی به کوه می‌رفت. او خیلی ورزشکار بود، در حالی که کاسیرر خیلی آرام بود و تقریباً حالت اشراف‌مآبانه داشت. خاطره دیگرم نمایشی است که با دانشجویان و استادان از برخورد هایدگر و کاسیرر به صحنه آوردیم. پرفسور بولنو نقش هایدگر را بازی می‌کرد و من نقش کاسیرر را. مرا به خاطر موهایم انتخاب کرده بودند که به موهای کاسیرر خیلی شباهت داشت. البته به موهایم مقدار زیادی پودر سفید زدند.

● حالا از ادامه رهاخان و دوران جنگ جهانی دوم صحبت کنیم. پس از اتمام رساله‌ام، رفتم و در پاریس ساکن شدم. مرا به مدیریت «دانشسرای یهودی شرق» (Normale Israelite Orientale) منصوب کردند که برای مدارس مشرق زمین معلم تربیت می‌کرد. شروع به نوشتن هم کردم. یکی از نوشته‌های فلسفی‌ام در این ایام گریز (DE LEVASION) نام داشت. موضوع این کار، پیش‌بینی پیدایش ایدئولوژی هیتلری بود که تدریجاً به همه جا گسترش می‌یافت. وقتی امروز این متن را دوباره می‌خوانم، تمام سنگینی آن یاسی را احساس می‌کنم که در آن ایام در برابر آن حوادث تاریخی که در آلمان روی داد، احساس می‌کردم. چهار سال پس از نوشتن این متن در سال ۱۹۳۹، خودم را در قلب این حوادث می‌دیدم. به عنوان مترجم روسی و آلمانی به خدمت ارتش فرانسه درآمدم. پس از شکست فرانسه در سال ۱۹۳۹ در شهر رن به زندان افتادم و به آلمان منتقل شدم...

● شما به عنوان زندانی یهودی مسأله‌ای نداشتید؟  
من وضعیت بسیار خاصی داشتم. چون آلمانی‌ها می‌دانستند که یهودی هستم، اما او نیفورم ارتش فرانسه مرا از مرگ در بازداشتگاه اسرا نجات داد. سربازان یهودی را از سربازان فرانسوی جدا نگه می‌داشتند، اما با این همه از مقررات کنوانسیون ژنو بهره‌مند می‌شدیم.

● دوران اسارت را چگونه گذرانیدید؟  
من در اردوگاهی در هانور بودم. آنها ما را به خاطر اینکه یهودی بودیم آزار نمی‌دادند، اما تمام روز را ناچار بودیم در جنگل کار کنیم.

● وقت برای مطالعه هم داشتید؟  
مثل بقیه زندانیان فقط حق دریافت بسته و نامه داشتیم. کتاب هم به دستم می‌رسید، البته نمی‌دانم از کجا و از چه کسی. حتی در این دوران اسارت، فرصت بازخوانی هایدگر را نیز داشتم. هگل و پروست و روسو نیز خواندم. وضعیتی ایده‌آل نبود، اما قابل تحمل بود. به هر تقدیر وقتم را تلف نکردم. می‌دانید که جنگ و زندان موقعیتهایی هستند که در آنها مسائل هستی‌شناختی انسان به عنوان ضرورتی اخلاقی مطرح می‌شود.

● حال که صحبت از اخلاق پیش آمد، احساس شما در آن زمان در مورد سفاکی نازی‌ها در اردوگاههای اسرا چه بود؟  
در زندان، هیچ چیز از اینها را نمی‌دانستیم. بعدها بود که فهمیدیم. قابل تصور نبود، حتی برای اسرای جنگی. تفاوت میان ما سربازان یهودی محبوس در زندان آلمانیها و یهودیانی که به کوره‌های آدوسوزی در آشویتس فرستاده شدند، این بود که هرچند با ما بدرقتاری می‌کردند، اما به عنوان سرباز، قوانین بین‌المللی از ما حمایت می‌کرد. حال آنکه

● به عقیده شما کونی بودن هایدگر در چیست؟  
مشکل می‌توان گفت. تصور می‌کنم آنچه از هایدگر باقی می‌ماند، تشخیص این اصل است که نوع انسان، محل ظهور و ایجاد حادثه فلسفی است. به عقیده هایدگر، حادثه فلسفی، همانا به بنیان «هستی» تعلق دارد. تمام فلسفه از هایدگر به بعد، بر مبنای این ساختار «هستی» شکوفا شده است. به نظر هایدگر مسأله اصل و منشأ در انسان به مثابه هستنده یافت می‌شود. اما هستی انسان به مثابه هستنده، دقیقاً عبارت است از فهمیدن «هستی». بدون هیچ تردیدی فلسفه هایدگر محصول تازه فکر یونانی و رادیکالیزه کردن مجدد پرسش فلسفی است.

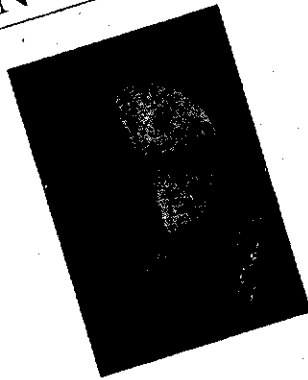
● اما آیا شما خودتان را فیلسوفی هایدگری می‌دانید؟  
هایدگری نه، اما بالاخره هایدگر مسائلی را طرح می‌کند که من هم آنها را می‌پذیرم. این معنایی که مفهوم «هستی» در فلسفه هایدگر دارد به عقیده من خیلی مهم است. به علاوه، هایدگر بخشی از زندگی فلسفی من است. او بر من تأثیر زیادی گذارده است و من نمی‌توانم این تأثیر را انکار کنم. من هنوز هم، هر بار که کتاب هستی و زمان او را می‌خوانم، احساس می‌کنم تحت جذبه و افسون او قرار دارم.

● شما در جایی نوشته‌اید که هایدگر به من آموخت، هستی را به صورت طینی زبانی ادراک کنم.  
آه، شما این جمله را به خاطر سپرده‌اید، کاملاً درست است؛ می‌دانید که «هستی» قبل از هر چیز یک فعل است. با این همه در این ساخت دستوری مفهوم اساسی‌تر انسان وارد می‌شود. از رهگذر مفهوم «هستی»، انسان، دیگر تظاهر صرف روانشناسی حیوانی نیست. چون اگر انسان وجود نداشت، مفهوم «هستی» هم وجود نداشت.

● به خاطر اتقان بازگردیم. می‌توانید از برخورد ارنست کاسیرر و مارتین هایدگر در داووس (Davos) در سال ۱۹۲۹ صحبت کنید؟  
شما شاهد این برخورد بودید.

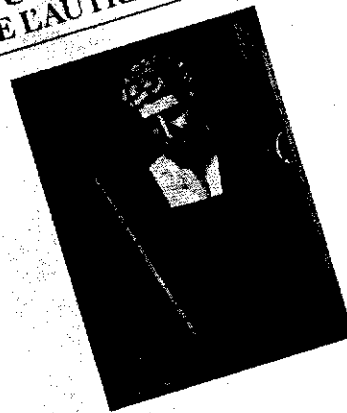
نوعی گردهمایی بود درباره کانت و پدیدارشناسی. علاوه بر هایدگر و کاسیرر، فیلسوف فرانسوی ژان کواویس (CAVAILLÉS) هم بود که بعدها نازی‌ها او را به عنوان عضو نهضت مقاومت، تیرباران کردند. من برای شرکت در این گردهمایی، بورسی از استراسبورگ - به توصیه هایدگر - دریافت کردم. من هنوز چیزهای مهمی از این برخورد، بخصوص ملاقات رودر روی هایدگر و کاسیرر به خاطر دارم. کاسیرر از تفسیر هایدگری کانت سخن گفت و هایدگر نظریاتش را درباره کانت بیان کرد. کاسیرر تا حدودی نماینده

EMMANUEL  
**LÉVINAS**  
**ÉTHIQUE ET**  
**INFINI**



khita  
ceba

EMMANUEL  
**LÉVINAS**  
**HUMANISME**  
**DE L'AUTRE HOMME**



khita  
ceba

است. ژان وال این مدرسه را در کنار سوربن تأسیس کرده بود تا به فیلسوفان غیر دانشگاهی فرصت دهد حرف خود را بزنند. او از من خواست چند سخنرانی درباره موضوعهای کار و تفکر فلسفی ام ایراد کنم. من موضوع زمان به مثابه دریچه‌ای بر «دیگری» را انتخاب کردم و کوشیدم نشان دهم که زمان حاصل فعل یک «من» منفرد و منزوی نیست، بلکه زاینده رابطه فرد است با دیگری. کتاب می‌کوشد مسأله زمان را نه در قالب تجربه صرف امتداد ببیند، بلکه آن را به چشم رابطه با «غیر» نگاه کند.

● پس به عقیده شما اجتماعیت (Socialité) خروج از خود است برای مشاهده دیگری. آیا مفهوم «مسئولیت» در اینجا وارد کار می‌شود؟

مسئول بودن یعنی بی تفاوت نبودن نسبت به دیگری. پیش از آن هوسرل مسئولیت برای حقیقت را مطرح می‌کرد. در نظر من مسئولیت برای حقیقت، بدون مسئولیت برای دیگری وجود ندارد. رابطه میان فردی (intersubjectivité) تنها در اخلاق به معنای مسئولیت وجود دارد. به عبارت دیگر، امر فردی تنها به شکل رابطه میان - فردی وجود دارد. ذهنیت (subjectivité)، وجود برای خود نیست، بلکه وجود برای دیگری است.

● اما مسئولیت دیگری در برابر من چیست؟

مسئولیت دیگری نسبت به من به خودش مربوط است. رابطه متقابل وجود ندارد. دیگری قبل از من مطرح است. من هستم که برای دیگری وجود دارم. مسئولیت من همواره بیشتر از مسئولیت همه دیگران است. همان طور که داستایوفسکی در برادران کارامازوف می‌گوید: «اما همگی در برابر همه مسئول همه چیز و همه کس هستیم و من بیشتر از دیگران».

● در نظر شما میان مفهوم «مسئولیت» و موضوع «چهره» رابطه‌ای وجود دارد. چگونه می‌توان این راهیابی به چهره را ضرورتی اخلاقی دانست؟

دیگری چهره است، و چهره، معنای خاص و ویژه اوست. به این دلیل است که بهترین شیوه برخورد با دیگری از طریق چهره اوست. دیگری را از روبرو نگاه کردن، چهره‌اش را تماشا کردن، همانا ممکن ساختن عدم تهامی رابطه اخلاقی است. چهره، آن چیزی است که در معنایش آمده است: «تو هرگز نخواهی کشت» و تمام رابطه اخلاقی تحت حاکمیت این عدم امکان کشتن قرار دارد. در نخستین تجلی

آنها را به چشم حیوان می‌نگریستند و هیچ کس از آنها حمایت نمی‌کرد. با این همه، آشویتس همواره دشنامی است به وجدان کل بشریت.

● نخستین کتابی که در آن آزادی خاص خودتان را توضیح می‌دهید، کار کوچکی است به نام از وجود تا موجود à L'Existant DE L'Existence که در زمان جنگ و در زندان نوشتید.

بله، درست است؛ تألیف این کتاب را در اردوگاهی که زندانی بودیم شروع کردم و بعدها در پاریس منتشرش کردم. تصور می‌کنم آنچه در این کتاب اهمیت دارد، توصیف مسأله هستی در بی‌نامی است. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود آن چیزی است که «وجود دارد» (il y a) می‌خوانمش. وقتی از «وجود دارد» صحبت می‌کنم، منظورم جنبه غیر شخصی هستی است. باید متوجه باشیم که بی‌نامی و بی تفاوتی مفهوم «وجود دارد» را با بخشندگی مفهوم "es gibt" هایدگر یکی نگیریم. چون در "es gibt" فعل آلمانی "geben" وجود دارد که به معنای «دادن» است. در نظر هایدگر "es gibt" رحمتی است منتشر. حال آنکه مفهوم «وجود دارد» از نوعی بی‌معنایی (non - sense) بی‌نام و غیرشخصی نشأت می‌گیرد. باید «وجود دارد» را همان طور بفهمیم که وقتی عبارت «روز است» را بر زبان می‌آوریم. در این جمله، مفهوم بخشندگی وجود ندارد. این تجربه هولناک، غیر شخصی‌سازی است؛ وحشتی است کامل در برابر هستی.

● با این همه، در پشت این وسوسه بی‌نامی و وحشت از هستی بی‌نام، شما برای اولین مرتبه در آثارتان مسأله «دیگری» را طرح می‌کنید.

درست است. خروج واقعی از مفهوم «وجود دارد» در «بودن برای دیگری» نهفته است. بی‌معنایی هستی تنها در قبول مسئولیت برای دیگری خاتمه می‌یابد. «من» تنها هنگامی از قید «وجود دارد» رها می‌شود که رابطه‌ای بی‌غرضانه و بی‌نظرانه با دیگری پیدا کند. «دیگری» یعنی خروج از خود. هر آنچه که بعدها نوشتم، ریشه‌اش در این اندیشه «بودن برای دیگری» نهفته است که در این کتاب، مورد بحث قرار می‌گیرد.

● موضوع «دیگری» را در کتاب دیگری از شما، به نام زمان و دیگری نیز می‌بینم که مجموعه چهار سخنرانی شما است در «مدرسه فلسفه» ژان وال. می‌توانید راجع به این اثر صحبت کنید؟  
من با ژان وال بسیار دوست بودم و عقیده داشتم فیلسوف بزرگی



چهره دیگری این فرمان تورات وجود دارد: «تو هرگز نخواهی کشت». چهره نیز فرمانی است برای بر عهده گرفتن مسئولیت دیگری و تنها نگذاشتن او.

● در نظر شما چهره و پرزگی «تقدس» را نیز داراست. این مفهوم «تقدس» چگونه به فلسفه «غیر» شما راه یافته است؟ فکر می‌کنم که رابطه میان انسانها تنها در تقدس وجود برای دیگری قرار دارد. در چهره تقدسی هست، اما مخصوصاً در رفتاری که به مثابه جهت اخلاقی با چهره دیگری می‌شود نیز تقدس وجود دارد. در راهیابی به چهره مسلماً راهیابی به اندیشه تقدس نیز وجود دارد. مسئولیت فرد انسان در برابر دیگری ضامن تقدس تکلیف اوست در برخورد با چهره عربان و غریب دیگری.

● ویتگنشتاین می‌گوید که: «چهره، روح تن است». در این باره چه فکر می‌کنید؟

به عقیده من فرمول ویتگنشتاین عاری از هرگونه اخلاق است. مسلم این است که چهره در چهره‌ای است به دیگری، کشف انسانیت ماست در برخورد با دیگری. بشر یعنی این امکان تقدس. در هستی «دیگری را مقدم بر غم خود دانستن» تقدسی نهفته است. مقصود من از چهره دیگری، مسئولیت من است در برابر او و این همان بحث عدالت است.

● مقصود شما از عدالت چیست؟

مقصود من از عدالت، توقع قضاوتی است که دیگری را یکتا و یگانه ببیند. عادل بودن یعنی حُسن و کمال را در دیگری بدون توجه به منافع خود کشف کردن، یعنی بر مبنای حقیقت قضاوت کردن و با آنکه مورد قضاوت قرار می‌گیرد به عشق رفتار کردن. به عبارت دیگر، عادل بودن یعنی کاستن از فاصله‌ای که عدالت را از احسان جدا می‌سازد.

● فکر می‌کنید که جوامع غربی، جوامع عادلانه هستند؟

آنچه مسلم است این است که جوامع غربی جوامعی لیبرال هستند، اما نیاز به جوامع باز هم بهتری هست. برای اینکه وجود عدالت در جامعه‌ای لیبرال، به خودی خود محرز نیست. باید لاینقطع جنبشهایی را در درون این جوامع پدید آورد که موجب این احساس شوند که عدالت هنوز عادل نیست. شاید حتی مزیت دموکراسی نیز در همین است، چون ریشه‌های دموکراسی در نوعی عذاب وجدان نسبت به

عدالت وجود دارد. دموکراسی می‌داند که کاملاً عادل نیست و به همین خاطر دست به دامان خیرخواهی می‌شود و اگر فراموش کند که می‌تواند عادلتر باشد، آنگاه این خطر وجود دارد که به صورت نظامی توتالیتر درآید و در این حالت، دیگری را به عنوان موجودی یکتا و یگانه و فردی زنده نابود می‌کند و خود را در جهان تنظیم شده و هدایت شده... غرق می‌کند.

● در جایی دیده‌ام که در این مورد از کتاب واسیلی گروسمان (Grossmann) - زندگی و سرنوشت - نقل قول می‌کنید.

گروسمان را بسیار تحسین می‌کنم. او رمان‌نویس بزرگی است که بحرانهای عمده قرن ما را با دقت، زیر نظر دارد. گروسمان شاهد بزرگترین بحران معنوی اروپای مدرن است. گروسمان به ما نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌ای سخاوتمند مثل سوسیالیسم - که به رسمیت شناختن دیگری است و نظامی است مبتنی بر احسان - به مجرد آنکه به صورت مکتب سیاسی، سازمان و سیستم عقلی در می‌آید، بدل به نظام هولناک استالینی می‌شود. آنچه را که گروسمان نشان می‌دهد ناامیدی محضی است که از نظام هولناک استالینیسم نتیجه می‌شود. با این همه از خواندن این کتاب چیز مثبتی به دست می‌آید و آن نیروی خیرخواهیهای کوچک است؛ آن خیرخواهی‌هایی که در شکل کارهای مجزا و منفرد ظاهر می‌شوند، میان دو فرد صورت می‌گیرد و در درون هیچ نظامی قرار ندارد. مانند آن صحنه پایان کتاب که در آن زنی، در میان جمعیت برانگیخته بر علیه سربازی آلمانی، آخرین قطعه ناناش را به او می‌دهد. بالاخره این هم نوعی مراجعه به اخلاق است بدون تشبیه به نظامی اخلاقی.

● این همان اندیشه‌ای است که شما در کتاب تمامیت و بی‌نهایت دوباره به آن می‌پردازید.

من این کتاب را پیش از خواندن زندگی و سرنوشت گروسمان نوشتم. اما فکر «خیرخواهی» به صورتی که در کتاب گروسمان مطرح می‌شود در کتاب من نیز وجود دارد. آنچه را کوشیده‌ام در این کتاب روشن کنم، آن است که تاریخ فلسفه را نمی‌توان به کلیتی تقلیل داد که در آن آگاهی به خود، همان آگاهی به کل باشد. من به مخالفت با این اندیشه برخاسته‌ام که می‌توان در نهایت، تمام تجربه‌ها را در معرفتی واحد و در فکری مطلق، یگانه ساخت و کلیت بخشید و کوشیده‌ام راه



دیگری باز کنم برای رسیدن به معنای بی نهایت.

● این همان چیزی است که «ترکیب ناپذیر» (synthesisable - non) می خوانیدش.

دقیقاً آنچه را «ترکیب ناپذیر» می خوانم، رابطه اخلاقی میان انسانهاست؛ رو در رویی میان دو فرد که به یک ترکیب منتهی نمی شود. ذهنیت (Subjectivite) حقیقی انسان ترکیب پذیر نیست. لایب نیتش این را تشخیص ناپذیر می خواند، یعنی افراد می توانند جمع باشند بی آنکه به تمامیتی متعلق باشند.

● به این ترتیب، شما از فلسفه های تمامیت جدا می شوید.

در این کتاب، سعی می کنم نشان دهم که اقتضای اخلاقی، اجباراً مستلزم ضرورت وجود شناختی نیست. باید فهمید که اخلاق نوعی فلسفه اولی است، چون ماهیتی مقدماتی دارد. اخلاق در بالای تفکری مجرد قرار نمی گیرد. در اخلاق به مثابه مسئولیت است که هسته مرکزی ذهنیت انسان قرار دارد.

● و در این اقتضای اخلاقی در برابر دیگری یک «بی نهایت» وجود دارد. این «بی نهایت» چگونه خود را به ما نشان می دهد؟

ما در برخورد با چهره دیگری با «بی نهایت» مواجه می شویم. چهره، نشانه بی نهایت است. وقتی مسئولیتی را که در برابر چهره دیگری برعهده داریم، بشناسیم، بی نهایت سر برمی آورد. به عبارت دیگر، فردی که در برخورد با دیگری می گوید «من هستم»، بر بی نهایت، شهادت می دهد. در درستی و صداقت، این شهادت است که بی نهایتی که برونی است، بدل به بی نهایتی درونی می شود.

● اما آیا دستیابی به بی نهایت برای همه کس یکسان است؟ آیا هر فردی می تواند از رهگذر عمل اخلاقی شاهد بی نهایت گردد؟

اخلاق، حقیقتی است مشترک در میان همه افراد. هر کس این اقتضای اخلاقی را تنها می تواند در خودش بیابد. این اقتضای اخلاقی در وحدتش قابل مبادله است و پیش از هر چیز فکر کردن به بودن برای دیگری است در حادثه تقدسی ممکن.

● اما آیا این مسئولیت را ما در چهره هر فردی می خوانیم، حتی در چهره یک جلاذ؟

نباید واژه «چهره» را به معنایی محدود گرفت. باید در این مورد دقیق بود. منظور من از «چهره»، دهان، بینی یا رنگ چشمها نیست. چهره، ولایت بدون بافت است. چهره معناست در بیرون از شخصیت یک شخص. چهره امکانی است برای فرد بشر تا در وحدتش معنا یابد. هر دیگری واحد و یگانه است. او در وحدتش از نوع بشر و کثرت بشری مستقل است. هر بار که من به چهره این دیگری نگاه می کنم، مسئول آن هستم. نظام تقدس وجود برای دیگری است. اگر من تأکید را بر شخصیت فلان یا بهمان فرد می گذارم، همه چیز در این نظام اصلاح می گردد. تقدس ممکن وجود ندارد، اگر هستی خود را دلیل و ریشه هستی خودش بداند. این مرا به یاد جمله ای از پاسکال می اندازد که همیشه نقل می کنم و در سر لوحه کتابم، به نام به گونه ای دیگر از هستی یا در ورای ماهیت آورده ام: «جای من در آفتاب، این است سرآغاز و تصویر غصب تمام کره ارض».

● برای ختم این گفت و گو مایلم آخرین سؤال را از شما پرسم. وقت زیادی نداشتیم که از علاقه شما به مطالعات یهودی صحبت کنیم، اما همه می دانند که شما در این زمینه هم در فرانسه و هم در خارج بناگزیتر مرجع شناخته می شوید...

این را قبلاً هم به من گفته اند. اما صمیمانه بگویم من کارم را در جهت تجدید یهودیت نمی بینم. به این دلیل که من آیات تلمود را در تحلیلهای فلسفی ام نقل می کنم، نمی توان مرا مجلّد یهودیت دانست.

● با این همه شما کتاب مقدس را بسیار می خوانید.

همیشه گفته ام که اروپا یعنی کتاب مقدس و یونان. نمی توان فکر غربی را بدون کتاب مقدس فهمید. کتاب مقدس به ما می آموزد که باید همسایه خود را مثل خود دوست داشت و فرد از هنگامی آغاز می شود که با دیگری رابطه پیدا می کند. اگر کتاب مقدس، کتابی مهم است، به این معنا است.



● آیا شما خودتان را متفکری مذهبی می دانید؟

مذهب به فلسفه شباهت ندارد. پایه های مذهب بر حقایقی استوار است که یکبار برای همیشه نازل شده اند. فلسفه این طور نیست؛ کسی به عنوان فیلسوف به دین عمل نمی کند، بلکه در مقام فرد مؤمنی که کار فلسفه نیز می کند، اعمال دینی را انجام می دهد. به این دلیل است که من هیچ گاه نخواسته ام سنت فلسفی غرب را بر کلام توراتی منطبق نمایم. هیچ گاه نبوده است که سنت تفکر غربی حق حیات نداشته باشد؛ صرفاً به این خاطر که من تجربه توراتی را به چشم تجربه بنیادین بشریت می نگرم. اگر این دو سنت در من و در تفکر من، خود را موافق یکدیگر یافته اند، بی تردید بخاطر تجارب من در زندگی است.

● آقای لوبناس متشکرم از اینکه وقت گرانبهایتان را در اختیار من گذاشتید.