



The Subject's Embodiment In The Midst of Ontology And Ethics: A Phenomenological Survey of The Body In Martin Heidegger And Emmanuel Levinas' Thoughts

Mohammadreza Rikhtegaran* Alireza Sayadmansour**

Received: 01/02/2018 | Accepted: 09/04/2019

Abstract

In his *Being and Time*, Heidegger does not illustrate Dasein's embodiment but he postpones his illustration for some time in the future, namely in his *Zollikon Seminars* (1959-1969). In the seminars, Heidegger provides his clearest elucidation for this primordial fact that Dasein's embodiment is openness to the world; Dasein's existence extends beyond and over its physical body thereby construing and analysing the world from an existential standpoint. He puts forward the title 'bodying forth' for this primordial fact. Dissimilarly, Levinas, by adopting his peculiar ethical approach, criticises the Heideggerian Dasein: Heideggerian Dasein is sufficiently not human (i.e. from flesh-and-blood). Levinas lays stress upon the fact that the subject's face-to-face encounter with the Other can be taken from the perspective of embodied reality. A novel wisdom of the body will be constituted in the context of the I's ethical relationship with the Other and the I's widely open receptivity to fulfilling the Other's demands and needs. In this paper, having made an investigation into the subject's embodiment in both philosophers' different phenomenologies, a serious scrutiny will be given to the Levinasian critique of Dasein as it is insufficiently constituted 'from flesh-and-blood'.

Keywords

Embodiment, Emmanuel Levinas, Ethical Phenomenology, Fundamental Ontology, Martin Heidegger, *Zollikon Seminars*.

* Associate Professor of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Letters and Humanities, University of Tehran (corresponding author) rikhteg@ut.ac.ir

** PhD Student of Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran sayadmansour@ut.ac.ir

□ Rikhtegaran, M., & Sayadmansour, A. (2019). The Subject's Embodiment In The Midst of Ontology And Ethics: A Phenomenological Survey of The Body In Martin Heidegger And Emmanuel Levinas' Thoughts. *The Journal of Philosophical - Theological Research*, 21(79), 71-96. <https://doi.org/10.22091/jptr-pfk.2019.2889.1825>.



Introduction

Embodiment occupies a peculiar place in both German and French phenomenologies; giving it a meticulous scrutiny can characterise phenomenologists attitudes and approaches towards the world, thereby specifying the correlation between (human) existence and the world. Among different phenomenologists, Heidegger and Levinas have been selected as two opposite cases for comparison just because of their basic differences in attitudes to the subject-matter: Dasein's embodiment comes finally in line with understanding and interpreting fundamental ontology, that is, Dasein's existence is always able to interpret the world from outside/beyond its physical borderlines so as to come to understand the world. Thus, being-in-the-world, according to Heidegger, finds a specific interpretation of embodiment with an ontological analytic import. Unlike Heidegger's, Levinas' phenomenologisation of the body is in line with his Other-oriented ethics. A novel wisdom of the body takes its form from the I's ethical relation with the Other, and is also constituted out of the I's mere receptivity towards the Other's demands and needs. With this in mind, the sort of possibilities embodiment provides for the ethical I is a sort of sensibility and vulnerability -, namely of absolute passivity.

Objective and Method

The authors' main objective, in this paper, is to put forward a new comparison between two distinctive kinds of attitudes and approaches towards embodiment within philosophical tradition of phenomenology: ontology and ethics. What makes this investigation into the subject-matter necessary is the fact that the whole presence of the subject in the world comes to reality with its bodiliness; the reality about which Heidegger and Levinas are not in agreement with each other, and therefore are on the two opposite sides. Heidegger gives an excellent example of ontological analysis of embodiment to which Levinas stands in striking contrast; it can apparently be feasible to ground embodiment theory on the subject's moment of encounter with the Other. The body already gives the first and foremost motive for being an ethical subject (= ethical embodiment). Since this research is classified in the realm of basic (and not applied) research, the authors' advocated approach to the main questions about, and possibilities of both ontological and ethical embodiments is phenomenological; and accordingly, the method adopted to proceed with the subject-matter is a descriptive-interpretative one in order to bring about a justifiable reading of the from-library-taken notes.

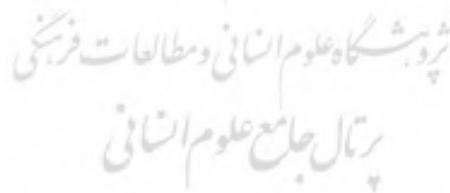
Conclusion

Two significant approaches to embodiment within German and French phenomenologies stand in apparent contrast with each other: ontology and ethics.

A brilliant exponent of the former is Heidegger and that of the latter is Levinas. Levinas' criticism of Dasein's embodiment is reliant upon its abstractness and (pure) ontological directedness; for (human) existence to be in relation with itself and its surrounding world it is necessary to be sensitive and receptive toward the Other's demands and material needs (= ethical embodiment).

References

- Aho, K. A., (2009). *Heidegger's Neglect of the Body*, SUNY, Albany NY.
- Cohen, R. A. (1986). *Face to Face with Levinas*. New York: State University of New York Press.
- Dreyfus, H., (1991). *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, MIT Press, Cambridge MA.
- Heidegger, M., (1977). *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt.
- Heidegger, M., (2001). *Zollikon Seminars. Protocols—Conversations—Letters*, tr. by F. Mayr and R. Askay, Northwestern University Press, Evanston IL.
- Levinas, E., (1991). *Otherwise than Being or Beyond Essence*, tr. by A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Levinas, E., (1969). *Totality and Infinity*, tr. by A. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh.





پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



بدن‌مندی سوژه در میانه هستی‌شناسی و اخلاق: واکاوی پدیدارشناسانه بدن در اندیشه هایدگر و لویناس

محمد رضا ریخته‌گران* | علیرضا صیادم‌نصور**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰

چکیده

هایدگر در هستی و زمان به بحث از بدن‌مندی «دازاین» پرداخته است و آن را به مجالی دیگر موکول کرده است، یعنی در درس‌گفتارهای زولیکون (۱۹۶۹-۱۹۵۹م) - که برای پزشکان و روان‌شناسان سوئیسی ارائه شده‌اند. او این واقعیت بنیادین که بدن‌مندی دازاین گشایشی به روی جهان است، آگزستانس او فرای بدن فیزیکی اوست و می‌تواند جهان را در افق بدن‌مندی‌اش تفسیر نماید را با عنوان «بدن‌بخشی پیش‌رونده» معرفی می‌کند. در طرف مقابل، لویناس با رویکرد اخلاقی خاص خود به نقد دازاین هایدگری می‌پردازد: دازاین هایدگری آن‌جوری که باید انضمامی و «از گوشت و خون» دیگر آدمیان نیست! لویناس بر این عقیده پافشاری می‌کند که مواجهه چهره به چهره سوژه با دیگری - در مقام شرط امکان اخلاق - ذیل واقعیت بدن‌مندانه می‌گنجد. حکمت نوین بدن در بستر برقراری رابطه اخلاقی من با دیگری و گشودگی من در برابر طلب و نیازهای او شکل می‌گیرد. در این مقاله، ضمن واکاوی پدیده بدن‌مندی سوژه در پدیدارشناسی‌های متفاوت این دو فیلسوف به مذاقه درباب نقد لویناس، یعنی «از گوشت و خون» نبودن دازاین هایدگری پرداخته خواهد شد.^۱

کلیدواژه‌ها

امانوئل لویناس، بدن‌مندی، پدیدارشناسی اخلاق، درس‌گفتارهای زولیکون، مارتین هایدگر، هستی‌شناسی بنیادین.

* دانشیار فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول) rikhteg@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ایران sayadmansour@ut.ac.ir

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری تخصصی فلسفه (محض) با عنوان «اهمیت بدن‌مندی سوژه در پدیدارشناسی اخلاقی امانوئل لویناس» است.

□ ریخته‌گران، محمد رضا، صیادم‌نصور، علیرضا. (۱۳۹۸). بدن‌مندی سوژه در میانه هستی‌شناسی و اخلاق: واکاوی پدیدارشناسانه بدن در اندیشه هایدگر و لویناس. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۷۹)، ۷۱-۹۶. <https://doi.org/10.22091/jptr-pfk.2019.2889.1825>



مقدمه

هایدگر، دازاین خود را به‌مثابه نحوه‌ای بدن‌مندانه از هستی-در-جهان^۱ معرفی می‌کند، اما این تعریف در کتاب هستی و زمان^۲ ارائه نشده است.^۳ در کتاب هستی و زمان صرفاً به وضعیت خاص آدمی در جهان با عطف نظر به توانایی‌ها و امکانات^۴ آگزیزستان سیال او مانند مرگ‌آگاهی اشاره می‌شود. او با پی‌شنهاد «هم‌هستی»^۵ در مقابل «هم‌دلی»^۶ هوسرلی، تلاش می‌کند تا انضمامی بودن دازاین را بارزتر جلوه داده و جهان‌محور بودن زیست آدمی را مورد تأکید قرار دهد: «جهان دازاین هم‌جهان^۷ است. بودن - در [یا هستی- در]-هم‌بودی [هم‌هستی] با دیگران است. در- خود - بودن آن‌ها درون جهان، هم‌دازاینی^۸ است» (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

هایدگر در هستی و زمان آن‌جا که به بررسی «مکان‌مندی هستی-در-جهان» می‌پردازد، از بدن‌مندی^۹ به‌مثابه «یک معضل تمام و کمال» نام می‌برد که مجال بررسی‌اش «این‌جا» نیست (Heidegger, 1977, p. 145). تنها مسیر تبیین بدن‌مندی دازاین در این کتاب، واکاوی کنایات و تعبیر انضمامی‌ای چون «سُکنی‌گزیدن بر روی زمین» یا «اطاعت از زمین» است (Heidegger, 1977, pp. 73 & 126). این چنین تعبیری در بطن واقعیت زیست دازاین در چارچوب بدن‌مندی‌اش جا دارد؛ به‌نحوی که هایدگر خود در آخرین درس گفتار ماربورگ می‌گوید: «دازاین، به‌واسطه بدن‌مندی‌اش به‌نحو کامل در میانه طبیعت، افکنده^{۱۰} و واقعی است» (Heidegger, 1978, p. 212). بدن‌مندی آدمی حتی پیوندی وثیق با «نحوه هستی حیوانات» دارد (Heidegger, 1996, p. 71) تا جایی که هر دوی این نحوه از هستی در قالب سنخیت هم‌جهانی با هم اشتراک می‌یابند. این نگرش هایدگر را می‌توان به‌مثابه حیوان‌اندیشی او در باب «دازاین» تلقی کرد. در نگاه وی، چیزی که آدمی را در سطح نخستین با حیوان پیوند می‌دهد هستی-در-جهان مادی و انضمامی از طریق بدن محض فیزیکی^{۱۱} است.

1. embodied-being-in-the-world

2. *Being and Time*

۳. هیوبرت درایفوس معتقد است که احتراز هایدگر از پرداختن به بحث بدن‌مندی دازاین موجه و قانع‌کننده نیست (see Dreyfus, 1991: 137). برای دلایل مختلف این عدم اهتمام، نک: Aho, 2009; Cerbone, 2000.

4. possibilities

5. *mitsein*

6. empathy

7. *mitwelt*

8. *mitdasein*

9. *Leib*/embodiment

10. thrown

11. *Körper*/physical body

هایدگر از واژگان رایج بدن و بدن‌مندی راضی نیست و بدن و بدن‌مندی را در مسیر تفسیر تعامل و درهم‌کنشی^۱ دازاین با جهان پیرامونش به کار می‌بندد؛ این درهم‌کنشی مبتنی است بر «افکنندگی» انضمامی در «میان‌ه جهان» که با تصور و تفسیر رایج در تضاد است، یعنی با تفسیری که بر طبق آن آگریستانس آدمی خود را صرفاً در مقام نوعی طرف رابطه با جهان نشان می‌دهد. بحث و بررسی بدن و بدن‌مندی دازاین شاید به نظر در ساحت «انتیک^۲» بگنجد که در آن تفسیر پدیدارشناسانه - به جای خود هستی یا نحوه‌های هستی - به چیزی تعلق می‌گیرد که مرتبط با هستومندان و ذوات^۳ است، لیکن هایدگر این تفسیر را نمی‌پذیرد؛ زیرا به زعم او هر نحوه‌ای از هستی، در واقع، نحوه‌ای از هستی چیزی است که «ذات» خوانده می‌شود (see Heidegger, 1975, p. 28). با دیدگاه کل‌نگرانه‌ای^۴ که هایدگر در باب دازاین اتخاذ می‌کند، یعنی دازاین عبارت است از «بدن‌مند-بودن-در-جهان» (Heidegger, 2002, p. 199)، می‌توان به خوبی دریافت که نحوه هستی دازاین به‌نوبه خود تعاملی هم‌بسته و پیوسته در/با جهان پیرامونی دارد؛ این تعامل هم‌بسته دازاینی را می‌توان «بدن‌مندی» نامید.

هایدگر، نگرش دوگانه‌انگار کلاسیک را نمی‌پذیرد، یعنی برقراری تمایزی دقیق میان «حالات ذهنی و بدنی^۵» یک پدیده که با هم «نحوه‌ای از رابطه معین» برسازند را موجه نمی‌داند (see Heidegger, 2002, p. 177). دازاین واجد نحوه‌ای از هستی یکپارچه است؛ به طوری که حالات و احساسات بدن‌مندانه او همواره با هستی خاص او یکسان باقی می‌مانند. دازاین، تمامی حالات منفعلانه بدنی خویش همچون خوشی و تشویش^۶ را در آنات و لحظات هم‌بسته پدیده‌ها - آن چنان که هستند - درک می‌کند. پی‌آمد این دیدگاه برای هایدگر این است که هستی دازاین، منفعل و تأثیرپذیر قلمداد می‌شود.

موشکافانه‌ترین تحلیل‌های هایدگر در باب بدن‌مندی دازاین در مجموعه درس‌گفتارهای زولیکون^۷ (۱۳۶۹-۱۹۵۹م) پیدا می‌شوند. هایدگر در این مجموعه درس‌گفتارها قصد دارد به پزشکان و روان‌شناسان بفهماند که هنوز بر لبه تیغ دوگانه‌انگاری دکارتی قدم برمی‌دارند:^۸ تفسیرهای طبیعی‌انگاره در باب بدن به‌مثابه یک «حضور ابژکتیو و مادی» را نمی‌توان به تمام و کمال در حق نحوه خاص هستی دازاینی روا دانست. در نگاه پدیدارشناسانه، بدن دازاین همواره جنبشی فراتر از شیء فیزیکی و مادی

1. interaction
2. ontic
3. entities
4. holistic
5. mental and corporeal states
6. anxiety
7. Zollikon Seminars

۸ البته، پیش‌تر در نامه‌ای در باب اومانیزم (Letter on Humanism) (۱۹۴۶م) گفته بود: «رویکرد شیمیایی و فیزیکی به بدن احتمالاً به‌جای این که جنبه مشخصاً انسانی بدن را ظاهر سازد، آن را کتمان می‌کند» (Heidegger, 1977, p. 210).

محض دارد و توسط قوانین محض مکانیکی پیش‌بینی و کنترل نمی‌پذیرد. نگرش تجربی و مکانیکی به بدن مانع برون‌روی بدن زیسته از مرزهای پوستی می‌شود! شأن بدن زیسته فراتر از یک ارگان‌سیسم ساده پذیرنده و منفعل است، یعنی بدن زیسته واجد شأنیت ارتباطی و بیانی نیز هست^۱ که با جهان پیرامونش نسبت و هم‌بستگی دارد (see Escudero, 2015).

زبان و برقراری رابطه با دیگران در جهانی که هم‌دازاین است در ضمن فراروی از امکانات محض تجربی‌ای است که بدن فیزیکی فراهم می‌آورد و هایدگر با تعبیر «بدن‌بخشی پیش‌رونده»^۲ از آن یاد می‌کند. نحوه کلی هستی‌دازاین در جهان عبارت است از امکان تفسیر جهان در افق بدن زیسته‌ای که با جهان درهم‌کنشی دارد؛ دازاین یعنی بدن‌مندی برون‌رونده از خویش به‌سوی/در جهان. بدین‌نمط جهان مَحملی می‌شود برای حضور بدن‌مندانه دازاین که در یک معنا می‌توان آن را مجموعه‌ای از وضعیت‌های بدن‌مندانه هم‌دازاینی در نظر گرفت. به دیگر سخن، جهان تشکیل می‌شود از بدن فیزیکی دازاین و بدن زیسته و منفعل او به‌نحوی که در ازای هر پدیده و در تناظر با آن می‌توان یک وضعیت بدن‌مندانه را قرار داد. برای نمونه، از دیدگاه هستی‌شناسانه، دازاین در تشویش فرو می‌رود، یعنی هستی منفعل-از-جهان او آماج امکان‌گزینش تنها یکی از نحوه‌های گوناگون هستی-در-جهان از جمله روزمرگی یافتن قرار می‌گیرد و از سوی دیگر بدون بدن‌مندی‌اش صرفاً به حالات اطمینان و تسلط بر جهان به‌منصه ظهور می‌رسید.

لویناس ضمن نقد تمامی سوژه-جستارهای پیشین، یعنی آرای دکارت، هوسرل و هایدگر، معتقد است که به‌طور کلی سوژه‌های توصیف‌شده به اندازه کافی انضمامی، جهان‌محور و «از گوشت و خون» نیستند. به زعم او، تمامی سوژه‌های پیشین – به جز مواردی اندک همچون آنچه در تأمل سوم از کتاب تأملات دکارت در باب تصور خدا در ذهن من بیان شده است – در ساحت هستی‌شناسی انتزاعی، نظری و تأملی پرورانده شده‌اند و به اندازه کافی منفعل نیستند. تنها سوژه بدن‌مند است که می‌تواند در بستر انضمامیت^۳ و انفعال^۴ به ندای دیگری^۵ پاسخ دهد. پاسخی که من – در حالت مفعولی^۶ آن – در

۱. بدن‌مندی دازاین به‌نحو هم‌زمان مبنایی انضمامی برای فعل و انفعال دازاین است: از یک سو، متأثر از کلام دیگری می‌شود و از سوی دیگر با زبان خویش، آگزستانش را ظاهر می‌سازد.

2. bodying forth

3. concreteness

4. passivity

۵. در ترجمه انگلیسی آثار لویناس و ادبیات مطرح در این زمینه، the Other (با حرف اُ بزرگ) برای آن‌چه در این مقاله دیگری نگاشته می‌شود به‌کار می‌رود و از همین‌رو، نگارندگان مناسب دیدند این لفظ را با «حروف خوابیده» متمایز کنند. به همین نحو تعبیر خود (the Self) من (me یا the I) و همان (the Same) نیز برای تمایز بیشتر با معانی رایجشان در حوزه‌هایی غیر از فلسفه لویناس، با «حروف خوابیده» نوشته خواهند شد.

6. accusative

7. moi/me

طلب دیگری فراهم می‌آورد بر سازنده ساختار سوپژکتیویته لویناسی است: «تجربه انضمامی و آغازین قرار گرفتن در معرض دیگری با پوست و گوشت خویشتن در بستر حساسیت» (علیا، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰-۱۰۱). سوژه لویناسی، سوژه‌ای زنده است و زنده بودنش در جهان مبنایی برای توصیف‌های انضمامی از زیستن-با-دیگری است، اما این «با» به معنای «هم‌نشینی من با دیگری» است (Levinas, 1969, p. 101). «هم‌نشینی من با دیگری» مقوم ساختار اخلاقی سوپژکتیویته لویناسی است، یعنی من در جهان جایی برای به‌رسمیت شناختن دیگری هم قائل شده و نیازهای او را به‌رسمیت می‌شناسد.

«حساسیت سوپژکتیو» مفهومی است بنیادین برای لویناسی تا بتواند بدن مندی سوژه اخلاقی خویش را تبیین کند: «حساسیت سوپژکتیو» را می‌توان نحوه‌ای از هستی قلمداد کرد که خود را به ساحت دیگربودگی دیگری فرامی‌کشد و در حکم ساختار بنیادین روان، «بدن مادرانه» را تداعی می‌کند که چنین - در مقام دیگری - را در خود حمل کرده بدون این‌که آن را به همان یا خودش احاله کند (Levinas, 1991, p. 67). این گونه از حساسیت به ساحتی پیش از شکل‌دهی به جهانی منظم در فرایند تمامیت^۲ تعلق دارد؛ ساحتی که در آن من یا سوژه «نه جوهر است، نه نفس و نه آگاهی. این من [آن‌چنان که در بادی امر تحلیل می‌شود] به هیئت خودمحوری تملک و حظ بردن تحقق می‌یابد» (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۹۰۷).

لویناسی در توصیف اخلاقی سوژه بدن مند بر آسیب‌پذیری^۳ و میرایی^۴ او نیز تأکید می‌کند. این دو ویژگی اساسی سوژه اخلاقی لویناسی تنها بر شالوده بدن مندی قابل توجیه هستند؛ زیرا یک «موجود ذهنی محض» قابلیت رنج بردن، کنش‌ورزی و عرضه شدن در شبکه نسبت‌های میان‌سوزگانی را ندارد. بدین سان لویناسی - در تقابل با هستی‌شناسی‌های مرسوم که بدن مندی را از آن جهت مورد مطالعه قرار می‌دهند که واجد اهمیتی ویژه در بازشناسی و فردیت‌یابی^۵ سوژه است. سوژه را از طریق محمول‌ها و استنادات ذهنی بازنمی‌شناسد، بلکه معتقد است تمامی محمول‌های ذهنی و بدنی در ذیل واقعیت انضمامی بدن مندی با هم متحد و یکسان می‌شوند (see Reichold, 2007). بدن مندی برخلاف بدن فیزیکی اشاره دارد بر «وحدت زمانی-مکانی عناصر و یک منظر [فراتر از] تجربه اول شخص که

1. maternal body
2. totality
3. vulnerability
4. mortality
5. individuation

۶. سوژه از طریق بدن می‌تواند در زمان و مکان جا و قرار یابد.

محمول‌های فیزیکی و ذهنی [قابل نسبت به سوژه] را ترکیب و تألیف می‌کند» (Reichold, 2007). از این جهت، بدن‌مندی سوژه خاستگاه صدور و فهم اصطلاحات و تعابیر هنجاری و توصیفی است. به دیگر بیان، اگر بدن‌مندی سوژه وجه مشترک و وضع مجامع تمامی محمول‌های ذهنی و بدنی باشد، آن‌گاه باید خاستگاه واژگان هنجاری و توصیفی مورد استفاده آدمی باشد. بدین ترتیب، شاید بتوان ساختار بدن‌مندانه سوژه را در نظر لویناس با ساختار دگرآئینی^۱ یکی دانست: سوژکتیویته اخلاقی در تلاش است تا خاستگاه بنیادینش را در ساحت خارج از قصدمندی^۲، یعنی درون بدن‌مندی بیابد که عبارت است از «پیش شرط استعلایی و هنجاری سوژکتیویته اخلاقی» (Reichold, 2007). بدن‌مندی سوژه اخلاقی از آن جهت استعلایی است که بر هر گونه موضع و دیدگاه تجربی^۳ به بدن پیشی می‌گیرد و بلکه شرط همه آن‌هاست.

تحلیل‌های اخلاقی لویناس از سوژه در چارچوب واقعیت بدن‌مندانه^۴ قرار می‌گیرند: واقعیت زندگی هرروزینه من یک واقعیت تمام‌عیار^۵ است که نگرش طبیعی من به جهان را شکل داده و خصوصیتی مشترک و میان‌سوژگانی است. بدین سان بدن من - در مرکز شبکه تبادلات درون‌جهانی - اشاره به الگوهای اخلاقی دارد، درحالی‌که ذهن یا روح من - اگر دوگانه‌انگاری مرسوم موجه باشد - ذاتاً مصدر قواعد کلی و احکام جهان‌شمول خواهد بود. در سنخیتی که میان مادیت بدن سوژه و جهان پیرامونش برقرار است، بدن نقش سرنوشت‌ساز مواجهه با واقعیت در سطوح پایین - یعنی مادیت و حساسیت - را ایفا می‌کند. در نظر لویناس، «اخلاق، ... در حساسیت یک تعهد جسمانی به دیگری زنده می‌ماند» (کریچلی، ۱۳۹۱، ص ۳۹). این بدن که همواره انضمامی و متناهی است، یعنی قابلیت زخم‌برداشتن و مردن دارد در انبوهی از وضعیت‌های آگزیزستان‌سیال و جهانی افکنده شده است؛ و وضعیت‌هایی که با بدن‌مندی سوژه و هستی - در جهان او مجال ظهور یافته‌اند (see Altez-Albela, 2011).

درس گفتارهای زولیکون: مسئله بدن‌مندی و هستی‌شناسی هایدگری

هایدگر در افق کاوش تاریخ متافیزیک بر آن است که هر مصداق معین‌شده برای سوژه همچون «من می‌اندیشم» دکارتی، «روح مطلق» هگلی یا حتی «شخص» شلری همواره در حدود و ثغور

1. heteronomy
2. intentionality
3. empirical view
4. embodied reality
5. *par excellence*

هستی‌شناسی مرسوم گام برمی‌دارد که «ویژگی آن فراموشی یا نسیان [خود] وجود است» (کریچلی، ۱۳۹۱، ص ۲۱). دازاین‌هایدگری به جای هرگونه تلقی مرسوم از سوژه به کار می‌رود؛ دازاین در تحلیل‌های پدیدارشناسانه هایدگر که عمدتاً دربرگیرنده تبیین‌های پیشاتأملی هستند، ساختاری هستی‌شناسانه می‌یابد که مبتنی بر نحوه خاص هستی‌اش یعنی هستی-در-جهان به ادراک می‌آید. ساختار هستی‌شنا سانه دازاین، مقدم بر دوگانه سوژه-ابژه رُخ می‌دهد. فردیت‌یابی دازاین در وضعیت رازآمیز تشویش و اضطراب رُخ می‌دهد؛ آن‌جا که هستی‌مندان عقب می‌کشند تا دازاین را تنها به خود و انهنند: دازاین در این وضعیت، هستی خاص خود را به‌مثابه نوعی هستی-به-سوی مرگ می‌یابد؛ مرگی که تنها برای او رُخ می‌دهد و در اوج تنهایی دازاین آن‌جا که تمامی امکان‌ها به‌وقوع پیوسته‌اند، تحقق می‌پذیرد. آدمی برای هایدگر، «موجودی است که به گونه‌ای از خود بی‌خود شده در نزدیکی حقیقت وجود برون-می‌ایستد»^۱ (همان، ص ۲۷). اگرستانس آدمی، نوعی برون-خویشی و برون-ایستایی به‌سوی جهان یا خواست هستی است که موجب این خواست و طلب، هستی مطلق است نه درون‌جویشی اگرستانس! آدمی قادر است از حدود تنهایی مادی خویش (یعنی پوست بدن فیزیکی) فراتر رود و جهان را در افق انکشاف مدام نحوه‌های هستی خود دریابد، به این معنا که لحظه انضمامی‌ای که اگرچه در آن با هستی متناهی‌اش حضور دارد، اما می‌تواند به سطح بالاتری از هستی (تا هستی مطلق) بیاندهد و هستی مطلق که در نگاه نخست، انتزاعی و دست‌نا‌یافتنی جلوه می‌کند در این لحظه انضمامی-برای-دازاین وجوه متناهی خود را بسان بدن او نشان می‌دهد. بنابراین، وجه متناهی و انضمامی هستی مطلق برای دازاین همان بدن‌مندی اوست و چیزی جدا به‌نظر نمی‌آید.

یکی از این انحاء هستی که آدم هایدگری یا دازاین می‌تواند آن را به فهم درآورد، عبارت است از برون-ایستایی از بدن فیزیکی خود و تفسیر هرمنوتیک آن در مقام سنخیت‌بخشی به جهان پیرامونی. هایدگر در درس‌گفتارهای زولیکون بازتعریف آدمی در مقام دازاین را سرلوحه اهتمام خود قرار می‌دهد و به این حقیقت اشاره می‌کند که بر طبق هستی‌شناسی بنیادین، تحلیل بدن‌مندی دازاین بر هر نوع تحلیل انضمامی پیشی می‌گیرد و مقدم بر آن‌هاست. وجه بدیع اندیشه هایدگر در این‌جا عبارت است از تحلیل هستی-در-جهان-با-بدن که جهان را از دریچه وجه متناهی بدن دازاینی تحلیل می‌کند.

در این درس‌گفتارها، هایدگر ضمن اشاره گذرا به نقد سارتر مبنی بر این‌که در هستی و زمان - و نه مجالی دیگر - باید به تحلیل بدن‌مندی دازاین پرداخته می‌شد،^۲ موضعی نزدیک به مرلوپوتی اتخاذ

1. *ek-sists*

۲. سارتر بالحنی تمسخرآمیز اشاره می‌کند که در این کتاب تنها شش سطر در باب بدن‌مندی دازاین نگاشته شده است (see Sartre, 1956, p. 323).

می‌کند. به زعم اسکادرو، هایدگر بدون ذکر نام مرلوپونتی و همچون او به بررسی «نقش قرار و مکان‌مندی خاص بدن» و «رد و نقض نگرش مکانیستی به بدن آدمی» می‌پردازد (Escudero, 2015). هایدگر بر این اعتقاد است که رفتارها و کنش‌های هرروزینه آدمی مستلزم داشتن نحوه خاصی از هستی است که با جهان پیرامونی هم‌سنخ باشد؛ این نقش بر عهده بدن دازاین نهاده شده است که با جهان رابطه و تماس بی‌واسطه دارد: «آگاهی محض سوپژکتیو» یک واسطه عظیم با قدرت تغییر چشم‌گیر در جهان رابطه‌هاست که تأثیری ادراکی را از ابژه‌ها و اوضاع خارجی دریافته و انتزاعی‌سازی می‌کند. در مقابل، بدن آدمی واجد حکمت خاص خود است، یعنی نوعی حکمت خاموش و منفعل که جایگاهش در جهان را متمایز می‌کند.^۱ این حکمت خاموش بر آگاهی ابژکتیو هوسرلی از اشیاء و امور نیز تقدم دارد؛ زیرا این حکمت، طریق دست‌رسی بی‌واسطه آدمی به جهان است و کارکرد «سمبولیک^۲» یا «عینی‌بخشی^۳» به جهان را ندارد.

هایدگر بر آن است که تنها با حیرت و برهم‌خوردن آرامش پیشین آگاهی است که می‌توان افقی نوین به فهم پدیده‌های بنیادین همچون بدن واگشود. به زعم او، یک چنین حیرتی نیاز است تا پزشکان و روان‌شناسان تجربی‌نگر به زوایای دیگر پدیده بدن آدمی پی ببرند. با این هدف، او میان دو ساحت سوماتیک^۴تی و روانی^۵ تمایز می‌نهد: اولی به مثابه «امر قابل اندازه‌گیری^۶» و دومی به منزله «امر غیرقابل اندازه‌گیری» که از طریق هم‌دلی دست‌رس‌پذیر است. او پدیده‌هایی را برمی‌گزیند که به نحو انضمامی متعلق به بدن هستند، اما قابل اندازه‌گیری نیستند؛ مانند «فرورفتن در حس شرم»، «اشک‌ریختن در هنگام اندوه»، «درد بدنی» و ... (Ciocan, 2015). او بر آن است که همواره امور و وضعیت‌هایی هستند که فراتر از مرزهای سوماتیک هستی آدمی پیش می‌روند، ولی در ساخت جمعی احساسات و عواطف - که انضمامی هستند - به فهم می‌آیند. پدیده بدن در میانه ساحت پزشکی-درمانی بر پزشکان «پوشیده^۷» باقی می‌ماند؛ زیرا پزشکان صرفاً با بدن به منزله ابژه فیزیکی-مکانیکی محض سروکار دارند و آن را به کارکردها و نقش سوماتیکش احاله می‌کنند (see Heidegger, 2001, p. 186).

۱. هایدگر در این جا به طرز عجیبی - همچون مرلوپونتی^۵ در باب حکمت خاص بدن سخن می‌گوید (مقایسه کنید با (Mearleau-Ponty, 2007, p. 162).

2. symbolic
3. objectifying
4. somatic
5. psychic
6. measureable
7. concealed

بدن فیزیکی، مانع عمده دست‌رسی پزشکان به بدن زیسته آدمی است: بدن فیزیکی، قابل اندازه‌گیری و محاسبات دقیق است و می‌توان آن را به کارکردهای زیست‌شناسانه‌اش احاله کرد و رفتارها و کنش‌های آن را از طریق تبیین‌های دقیق علمی پیش‌بینی کرد. بدین ترتیب، پزشکان با مدد جستن از اصل علیت علمی، بدن‌مندی و بدن زیسته آدمی را به ذات صرفاً خودآیین او بدل می‌کنند تا در ساحت امور حاضر-در-دست^۱ بگنجانند.

از دیگر سو و به‌نحو ایجابی، هایدگر اعتقاد دارد که «باید پدیده بدن را آن چنان که هست در هستی تمام و کمال و دست‌نخورده‌اش پذیرفت» (Heidegger, 2001). او برای هر دو نوع آشکارگی بدن نوعی محدودیت قائل است:

محدودیت‌های بدن‌مندی: هایدگر در پاسخ به یکی از پرسش‌های مطرح شده از ناحیه پزشکان بر آن است که بدن‌مندی هیچ‌حد مشخص و خاصی ندارد جز تاحدودی که انضمامیت جهان به پایان می‌رسد. برای نمونه، «هنگامی که با انگشتم به‌سوی چارچوب پنجره آن‌جا اشاره می‌کنم، [حدود هستی] من در نوک انگشتم به اتمام نمی‌رسد» (Heidegger, 2001, p. 86). این محدودیت‌ها با «افق هستی‌ای که در آن موقتاً سکنی گزیده‌ام» تعیین می‌شوند (Heidegger, 2001, p. 87). بدن‌مندی دازاین حجم و اندازه‌ای ندارد و محدودیت‌هایش نیز پویا هستند. در افق بدن‌مندی، دازاین به جای این که سوژه متافیزیکی «من می‌اندیشم» باشد، به «من سکنی گزیده‌ام» بدل می‌شود. بدین سان بدن‌مندی خود یک پدیده درون‌جهانی^۲ نخواهد بود، چنان‌که با حواس پنج‌گانه به ادراک درآید، بلکه «شرط امکان [هرگونه] مواجهه با هستی‌مندهای درون‌جهانی» خواهد بود (Ciocan, 2015).

محدودیت‌های بدن فیزیکی: بدن فیزیکی تا سرحد پوست بدن پیش می‌رود و در آنجا متوقف می‌شود. محدودیت‌های بدن فیزیکی در ساحت تحلیل امر انتیک می‌گنجد، به این معنا که این بدن دارای حجم، اندازه و شکل است و غالباً این محدودیت‌ها ثابت و پابرجا هستند.

روشن است که نه محدودیت‌های بدن‌مندی قابل احاله به محدودیت‌های بدن فیزیکی هستند و نه محدودیت‌های بدن فیزیکی با بدن‌داری آدمی ارتباطی دارند، یعنی «به لحاظ کیفی» با هم متفاوت‌اند (Heidegger, 2001, p. 86). بر طبق دیدگاه هایدگر، بدن صرفاً یک ابژه محض فیزیکی نیست که در مکان جایی اشغال کند، بلکه گشاینده افق ظهور و آشکارگی ابژه‌های جهانی است که به صورت جمعی و به یک‌باره خود را در قالب شبکه نسبت‌ها و رابطه‌ها نشان می‌دهند. در این تحلیل، بدن خود را بسان

1. *Vorhandenheit*
2. *Leibgrenze*
3. *innerworldly*
4. *Körpergrenze*

مؤلفه قوام‌دهنده مواجهه و در معرض نسبت‌ها قرارگرفتن نشان می‌دهد، بدین معنا که هستومندان پیش از این‌که در معرض مواجهه بدن‌مندانه قرار گرفته باشند، واجد ماهیات و ذوات متعین نیستند؛ هستومندان جهانی صرفاً در شبکه‌ای از نسبت‌ها قوام می‌یابند.

مدارد باس^۱، دوست و همکار هایدگر در برگزاری و ارائه درس گفتارهای زولیکون، صورت‌بندی موشکافانه‌ای از نظریه بدن‌مندی هایدگری ارائه می‌دهد:

- هستی بدن‌مندانه دازاین مجموعه‌ای نامتناهی از امکان برقراری رابطه با ایزه‌های جهانی را فراهم می‌آورد (= ناممکن بودن ذات رابطه اگر دازاین، بدن‌مند نبود).

- هستی بدن‌مندانه دازاین یکی از شروط نحوه خاص هستی دازاین یعنی هستی-در-جهان است. اگر دازاین به‌منزله گشودگی در جهان فیزیکی-مکانیکی و فراروندگی از آن در نظر آورده شود، آن‌گاه می‌توان به اهمیت بدن در ساختار این فراروندگی پی برد (= فراروندگی و گشودگی بدن‌مندانه افق هستی).

- هستی بدن‌مندانه دازاین، حقیقت بنیادین و نخستین هستی-در-جهان است؛ اگرچه برخی ساحات دیگر دازاین نیز برای هستی-در-جهان نقش مقوم دارند، مانند فهم هستی در افق فهم دازاین.

بدن‌مندی، نخستین سطح و ساحت مقوم هستی-در-جهان است، لیکن همه آن به‌شمار نمی‌رود! هستی بدن‌مندانه دازاین شرطی ضروری برای برقراری رابطه با جهان در هر وضعیتی است. هستی-در-جهان عبارت است از شرط ضروری برقراری هرگونه نسبت و رابطه؛ زیرا این نحوه خاص از هستی همواره قرین فهم دازاین از هستی و امکانات آن است.

هایدگر خود مخاطبان درس گفتارهایش را برحذر می‌دارد از این‌که پرداختن صرف به یک ساحت از هستی می‌تواند تحلیل اگزیستانسیال او را در ورطه‌ی احاله شدن «تمامیت» حقیقت آدمی بیاندازد. بدن‌مندی از آن جهت باید محور عمده ملاحظات فلسفی واقع شود که در هستی استقرار یافته است. هایدگر تأکید می‌کند که فیلسوفان معاصر فرانسوی در ورطه‌ی دوگانه‌انگاری دکارتی افتاده‌اند؛ زیرا تنها در ساحت انسان‌شناسی فلسفی به بررسی پدیده بدن‌مندی پرداخته‌اند، یعنی به هستی بدن‌مندانه آدمی پرداخته‌اند؛ بدون اهتمام کافی به این حقیقت که اگزیستانس آدمی در ساحت هستی‌شناسی از هستی بدن‌مندانه بنیادی‌تر است (see Askay, 1999).

انفعال و تأثیرپذیری^۲ دازاین از جهان پیرامونی، مقوله‌ای است که هایدگر در تحلیل اگزیستانسیال بدن‌مندی بدان می‌پردازد. به گمان او، هر احساسی^۳ به‌نوبه خود نوعی بدن‌مندی است که خود را به

1. Medard Boss

2. affectability

3. feeling

روش‌های گوناگون بروز می‌دهد؛ هر احساس حالتی است که به روش‌های مختلف بدن‌مند می‌شود. زیست‌احساسی آدمی، نقشی برجسته در آشکارگی^۱ هستی-در-جهان ایفا می‌کند (see Heidegger, 1979, p. 100). هایدگر اذعان می‌کند که احساس به‌لحاظ هستی‌شناسانه نوعی بنیادین از هستی برای دازاین است «که در آن دازاین بر خودش پیش از هر شناخت^۲ و اراده‌ای^۳ آشکار می‌شود و نیز فراتر از محدوده انکشافشان آشکار می‌شود» (Heidegger, 1977, p. 146). حالت آشکارگی دازاین واجد سه سطح آشکارکنندگی^۴ است: این حالت خاص،

- «افکنندگی» دازاین در وضعیت‌ها را آشکار می‌کند؛
- «هستی-در-جهان به‌مثابه کل [آن‌چه هست]» را منکشف ساخته و
- چگونگی آشکار ساختن «آن‌چه [دازاین] با آن مواجه است» و چگونگی اهمیت‌یابی آن را برعهده دارد (Stolorow, 2013).

هایدگر با «جاده‌ی^۵ سوژه در جهان» توانست بر دوگانه‌انگاری مرسوم فائق آید (see Elkholly, 2008). او با مقوله انفعال و تأثیرپذیری دازاین از جهان مبنایی پیش‌عقلانی برای فلسفه‌ورزی تدارک دید. تشویش - در حکم یک انفعال بنیادین از جهان و واپس‌نشینی از اطمینان استقرار در هستی مطلق و ثابت - به‌مثابه یک شاه‌راه انضمامی رسیدن به حقیقت صادقانه هستی قلمداد می‌شود که از ساحت انتیک و روان‌شناسانه به ساحت هستی‌شناسی بنیادین امتداد می‌یابد. هایدگر در هستی و زمان نشان داده بود که دازاین (= آشکارگی-در-جهان) از سه طریق هستی-در-جهان را آشکار می‌کند: ۱) گفتار؟ ۲) فهم؟ ۳) «چگونگی-دریافت-خود»^۶ که از طریق این حقیقت‌بودگی^۷ دازاین خود را هم‌بسته جهان و در آن درک می‌کند.^{۱۰}

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. disclosure
2. cognition
3. volition
4. disclosivity
5. entrenching
6. Rede/discourse
7. *Verstehen*/understanding
8. *Befindlichkeit*/how-one-finds-oneself-ness
9. facticity

۱۰. میشل هار تلاش کرده تا نشان دهد که هایدگر جایگاه هستی‌شناسانه بدن‌مندی دازاین را از طریق تحلیل آگزستانسیال «چگونگی-دریافت-خود» مقرر کرده است (Haar, 1985, p. 81).

بدن‌بخشی پیش‌رونده

«بدن‌بخشی پیش‌رونده» به جای اشاره به بدن فیزیکی دازاین به نحوه خاص بدن‌مندانه او اشاره می‌کند. به اعتقاد هایدگر، «بدن [خود]، بدن‌بخشی پیش‌رونده است» یا «بدن [خود]، بدن‌بخشی پیش‌رونده بدن است» (Heidegger, 2001, p. 122). این وضعیت خاص به جای اشاره به «داشتن-یک-بدن»^۱ که یک هستومند است و به حیطة تحلیل امر اتیک وارد می‌شود (= ارگانسیم زیست‌شناسانه حاضر-در-دست)، به جنبه هستی‌شناسانه یک-بدن-بودن^۲ اشاره دارد. او بیان می‌کند که علوم تجربی صلاحیت فهم چگونگی «بدن‌بخشی پیش‌رونده» را ندارند (Heidegger, 2001, p. 197). جنبه هستی‌شناسانه پدیده بدن واجد کیفیت برون‌بودگی است: سُکنی و قرار دازاین در میانه اشیاء و امور از اساس نوعی برون‌روی تلقی می‌شود. «بدن‌بخشی پیش‌رونده» را می‌توان نوعی بدن‌بودی برون‌رونده دانست که واجد برخی خصوصیت‌های انضمامی همچون درد کشیدن و شرمندگی شدن است. برون‌خویشی دازاین را نباید در قالب «حلول»^۳ در نظر آورد، بلکه باید آن را نوعی «استعلای اگزِستانسیال»^۴ در نظر گرفت.

«بدن‌بخشی پیش‌رونده» مفهومی است که هایدگر برای ضدیت با تقدم بی‌محابا پذیرفته‌شده لمس‌پذیری بدن مطرح می‌کند. این نحوه از تسری هستی خاص آدمی، نوعی علی‌رغم خود بودن و برون‌ایستایی از محدوده خویشتن است. بدن‌مندی به دامنه‌ای گشوده از امکانات جهان دست‌رسی مستقیم دارد و بدین‌نمط هستی-در-جهان دازاینی خود را در چارچوب «بدن‌بخشی پیش‌رونده» آشکار می‌سازد: «بدن‌بخشی پیش‌رونده همواره متعلق به [حیطه] هستی-در-جهان است؛ همواره هستی-در-جهان‌گشودگی و [امکان] داشتن یک جهان را هم-معین^۵ می‌کند» (Heidegger, 2001, p. 97). حواس پنج‌گانه به‌ویژه بینایی و شنوایی را می‌توان کنش‌های بدن‌مندی در مقام «بدن‌بخشی پیش‌رونده» تلقی کرد که بر سازنده‌آنان مقوم هستی‌شناسی در هستی-در-جهان‌اند. تا آن‌جا که افق هستی برقرار باشد، می‌توان حدود «بدن‌بخشی پیش‌رونده» را نیز امتداد داد.

هایدگر در باب اندیشیدن بدن‌مندانه و این‌که چگونه مغز آدمی - در مقام مرتبط‌ترین عضو اندیشیدن در ارگانسیم زنده - در فهم هستی-در-جهان مداخلت دارد، موضعی خاص خود می‌گیرد: «ما به هیچ‌وجه از امکان دانستن این حقیقت بهره‌نبرده‌ایم که مغز، بدن‌بخشی پیش‌رونده در اندیشیدن است»

1. having-a-body
2. being-a-body
3. immanence
4. existential transcendence
5. co-determines

(Heidegger, 2001, p. 197). مغز و سیستم عصبی مرکزی بدن اگرچه به‌نحو تجربی جایگاه و قرار ادراک آدمی پنداشته می‌شود، اما تسری و ویژگی‌های آن به جهان در واقع، نوعی مترالیسم ادراکی جهان‌شمول تلقی خواهد شد که قصد دارد تا ویژگی‌های خود را به جهان خارجی تعمیم داده و آن را مادی‌سازی کند؛ مادیت بدن فیزیکی - در مقابل بدن مندی - جهان را از امکان هرگونه صورت‌بندی استعلایی عاری می‌کند.

لویاس و بدن‌مندی اخلاقی^۲ سوژه

لویاس به‌ویژه در آثار عمده متأخر خود یعنی تمامیت و نامتناهی (۱۹۶۱م) و ماسوای هستی یا فراسوی وجود (۱۹۷۴م) به بحث از بدن‌مندی اخلاقی سوژه پرداخته است. در اثر دوم یعنی ماسوای هستی اهتمام فلسفی لویاس به پی‌ریزی سوژکتیویته انضمامی اخلاقی تعلق یافته است؛ مسیر اخلاقی‌سازی سوژکتیویته از دو شاه‌راه عمده می‌گذرد: «ارتباط نزدیک میان سوژکتیویته فرد و اخلاقی زیستن او که نشان می‌دهد سوژه واجد ساختار اخلاقی است» و «اخلاق را آن هنگام می‌توان به بهترین نحو شناخت که ساختار سوژه را از بنیان اخلاقی دید» (Fryer, 2004, p. 18).

در پی‌گیری بدن‌مند سازی سوژه اخلاقی، عشق نیز در بنیادی‌ترین سطح حضور انضمامی سوژه جایگاهی نوین می‌یابد: عشق مبتنی بر گونه‌ای بدیع از حساسیت^۳ و با اتکا بر رابطه با غیریت دیگری شکل می‌گیرد که این رابطه در ساختار خود نه مکانی است و نه مفهومی. در بطن رابطه عاشقانه است که «سوژکتیویته به دیگری نزدیک می‌شود [تقرّب می‌جوید]» (Levinas, 1996, p. 85) و نیز در احساس تماس با بدن و پوست اوست که سوژه، دیگری را در ساحت پیشاتأملی کشف می‌کند. تأثیر بدنی مواجهه من با دیگری در رابطه عاشقانه این است که ضربان قلب من بالا می‌رود؛ این واقعیتی فیزیولوژیک و البته، رابطه‌ای است که نشان می‌دهد بدن من آمادگی منفعل و متأثر واقع شدن از جهان خارج خود را دارد. وضعیت قرار گرفتن در رابطه عاشقانه موجب فراخوانده شدن من به قبول مسئولیت در قبال دیگری است؛ زیرا در رابطه صادقانه عشق است که معشوق من - یعنی دیگری - بر من با تمامی ضعف و شکنندگی اش ظاهر می‌شود. عشق خود را بسان «ارضای یک گرسنگی متعالی» نشان می‌دهد که میل من

۱. موضعی که وی در این باب اتخاذ می‌کند، نوعی فراکنی از حقیقت یک عضو مهم در ارگانیسم زنده آدمی است: پرسش اساسی این است که آیا مغز و سیستم عصبی می‌تواند به‌مثابه ابزاری بنیادین و مادی برای اجرا و انجام «بدن‌بخشی پیش‌رونده» نگریسته شود؟ این پرسش متفاوت است با این که کسی مدعی شود یک این‌همانی میان مغز و «بدن‌بخشی پیش‌رونده» حاکم است!

2. ethical embodiment

3. sensibility

به برقراری رابطه با دیگری است (Levinas, 1969, p. 34). لویناس پافشاری می‌کند که معشوق بودن به معنای عرضه‌شدگی مطلق، برهنگی و درماندگی محض است (see Levinas, 1969, p. 255). در دیدگاه لویناس، «زندگی، عشق به زندگی و عشق به آنچه زندگی از آن توان می‌گیرد است: جهان محسوس و مادی». من در ساحت زیست هرروزینه‌اش پیش از هر فلسفیدن و انتزاعی سازی خود و جهان پیرامونش در طیفی وسیع از احساسات و حظّ غوطه‌ور است؛ من در این ساحت دیگر من آگاه از طریق بازنمایی نخواهد بود. من که از عناصر حیات‌بخش جهان قوت و قوّت می‌گیرم می‌تواند «به‌طور اخلاقی توسط افراد دیگر مورد سؤال قرار گیرد». اخلاق لویناسی نه در سطح آگاهی تأملی بلکه در سطح حساسیت سوژه در جهان و با این به چالش کشیده شدن، شالوده می‌یابد (نک: کریچلی، ۱۳۹۱، ص ۳۷-۳۸). مسئولیت اخلاقی من در قبال دیگری از همین سطح حساسیت آغاز می‌شود: دیگری اگرچه در مرتبه نخست و پیش از ترومای من که مقوم اساسی اخلاق لویناسی است، بسان ابژه حظّ من پدیدار می‌شود، اما در مورد خطاب واقع شدن از ناحیه او، من به مسئولیتی پی می‌برد که برای ادای آن باید از حظّ خود گذشته و ابژه حظّش (مانند نان) را - بدون چشم‌داشت - به دیگری تقدیم کند. من در مسئولیت اخلاقی خود در قبال دیگری از آنچه حساسیتش را به سوی حظّ تحریک می‌کند، یعنی ابژه حظّ یا «بهره‌مندی از جهان» درمی‌گذرد و در این جاست که فداکاری نیز معنا پیدا می‌کند.

بدن‌مندی، محمل و حامل آگاهی محض تلقی می‌شود که خود را با پاسخ «من این‌جا هستم»^۱ آشکار می‌سازد. «من این‌جا هستم» تا پاسخی برای طلب دیگری فراهم آورم. بدن‌مندی من - در مقام سوژه اخلاقی - در رابطه با دیگری قرار می‌گیرد و به محض مواجهه با او خود نوعی پاسخ تلقی می‌شود: «من [بدن‌مند] این‌جا هستم» تا مسئولیت اخلاقی خود در قبال دیگری را بپذیرم؛ گرچه این مسئولیت هرگز اداشدنی و تمام‌شدنی نخواهد بود! مسئولیت من در قبال دیگری به «بدن‌مندی اولیه‌ای»^۲ نشانه می‌رود که «درون پوست او من احساس [امن] در خانه بودن نمی‌کنم» (Levinas, 1991, p. 108). بدن‌مندی من خود پاسخی از جنس جهان مادی برای دیگری پدید خواهد آورد و این‌که هرگز نمی‌توان از مواجهه بدن‌مندانه من با دیگری طفره و گریز یافت. بدن من، محدودیتی اساسی در برابر خواست آگاهی

۱. *Me voice/Here I am*. لویناس خود در این‌باره می‌گوید: «لفظ من به معنای من این‌جا هستم است در حال پاسخ‌گویی برای هرچیز و هرکس» (Levinas, 1991, p. 114). این تعبیر به ماجرای اشاره دارد که در «سفر تکوین» آمده است: آن‌گاه که خداوند ابراهیم را فراخواند تا او را در معرض آزمون الهی قرار دهد. ابراهیم در پاسخ فراخوان خداوند می‌گوید: «حینی (hineni)». این عبارت در زبان عبری به معنای «من این‌جا هستم» است. لویناس از این عبارت برای افاده «اعلام حضور بی‌قید و شرط خود در دسترس خداوند» سود می‌جوید. او معتقد است که من وظیفه دارد به هرکس و هرچیز «حینی» بگویم و خود را برای تسکین آلام و رفع حوائج دیگری در دسترس او قرار دهم (see Putnam, 2002).

محض برای احالهٔ دیگری به همان قلمداد می‌شود و حکمت اخلاقی خاص خود را می‌طلبد. انفعال و تأثیرپذیری من، جایگاه اخلاقی خود در ساحت زبان را نیز وامی‌گشاید: در نظر لویناس، «زبان اخلاقی^۱» ابزاری مناسب برای توصیف رخدادهایی همچون تقرب (≠ معرفت و آگاهی) و چهره (≠ پدیده) خواهد بود (see Levinas, 1991, p. 120). زبان اخلاقی، توصیفی بنیادین از تجربه به معنای غیرفلسفی/نظری‌اش ارائه می‌دهد؛ تجربه‌ای که خود را در حالت پویای «گفتن^۲» - در مقام امکان هرگونه رابطه و نسبت زبانی با دیگری - آشکار می‌کند. تأثیرپذیری از رخداد مواجهه چهره‌به‌چهره با دیگری خود شالودهٔ راستین مسئولیت اخلاقی قرار می‌گیرد و بدین نمط «منی که قابلیت متأثر واقع شدن در بدن‌مندی آسیب‌پذیر^۳ را دارد» متوجه قابلیتش برای زبان گشودن و پاسخ فراهم آوردن را درمی‌یابد (Tallon, 1995). بدن من در مادیت جهان پیرامونی‌اش مبنایی برای آشکارگی تمامی امکانات اخلاقی است و زبان‌داری من هم واقعیتی است بدن‌مندانه که خود را در عضوگوشتی درون دهان نشان می‌دهد. این عضوگوشتی - بدون این‌که به هرگونه فیزیکیالیسم احاله رود - خود را محور تمامی رابطه‌ها بروز می‌دهد. زبان و مسئولیت اخلاقی بر تجربیات هرروزینه غیرفلسفی مبتنی هستند، یعنی وضعیت‌های اخلاقی که در بافت و ساخت اخلاقیشان مستقل هستند (see Levinas, 1991, p. 120).

بدن‌مندی سوژهٔ لویناسی خاستگاه وضعیت‌هایی همچون محرک‌پذیری، لمس‌پذیری و زخم‌پذیری است که به محض تقرب دیگری به وقوع می‌پیوندد. طبق دیدگاه آدریان پیرزاک دوگانگی کلاسیک میان روح و ماده جای خود را به نحوه انفعال آگریستانس می‌دهند: «حظ و زیستن برای دیگری^۴» مستلزم آدم بودن من و دیگری است؛ آدمیانی که مسئولیتشان از توصیفات ناظر بر هستی مطلق پیشی می‌گیرد و «انضمامی‌سازی اخلاقی^۵» جهانشان را راه‌بری می‌کند (Peperzak, 1995). اندوه و مویه آدمیان بر مرگ عزیزانشان نیز رابطه‌ای وثیق با «ندیدن بدن دیگری» - در مقام مرده یا متوفی گرامی - دارد؛ این حالات انفعالی در مرتبهٔ حساسیت، یعنی از دست رفتن امکان دیدن دیگری پس از مرگ به وقوع می‌پیوندند و منشا عواطف برجسته‌ای همچون شفقت و فداکاری هستند. در اندوه ناشی از مرگ دیگری، بدن من تحلیل می‌رود و مصرف می‌شود نه آگاهی من: واقعیتی انضمامی که برای تاب آوردن اخلاقی از دوری دیگری خود را در قالب پدیده‌هایی همچون رنگ‌پریدگی و بی‌اشتهایی نشان می‌دهد.

هستی اخلاقی من در جهانی جاری است که می‌تواند از آن بهره‌مند شده و حظ برد. نیازهای من برای نخستین‌بار مرا با دیگری آشنا می‌سازد و طفره‌ناپذیر هستند. آگاهی محض نمی‌تواند تشنگی یا

1. ethical language
2. saying
3. vulnerable embodiment
4. enjoying and living for the Other
5. thical concretizing

گر سنگی را از آدمی بزدايد: من پيش از اين كه سويزكتيوپته آگاهی محض با شد موجودی از ضمامی و بدن‌مند است كه از جهان پيرامونش زندگی و امید می‌گیرد. جهان با عناصر و داشته‌های مادی‌اش از زیستن بدن پشتیبانی می‌کند و موارد لازم و کافی برای بهره‌مند شدن و حظ بردن را به من تقدیم می‌کند. جهان عرصه‌ای می‌شود برای برآورده کردن نیازهای من؛ حتی نیازهای معنوی من!

سوژه اخلاقی و نیازهای بدن‌مندانه دیگری

لویناس بر آن است كه «شناخت خداوند» جدای از برقراری رابطه با دیگری ممكن نیست (Levinas, 1969, p. 78). خداوند خود را از پس چهره دیگری بسان تعالی دهنده من و دیگری در بطن رابطه اخلاقی آشكار می‌سازد؛ دیگری غرق در نیازهای مادی و طلب‌های اخلاقی است كه به ضرورت و بی‌واسطگی زیستن مادی و انضمامی‌اش پدید آمده‌اند و من تنها موجودی است كه باید پروای برآورده‌سازی این نیازها و طلب‌ها را داشته باشد. به بیانی دیگر، خداوند خود را بر من در انفعال و تأثرپذیری‌ش از مواجهه چهره‌به‌چهره با دیگری آشكار می‌سازد و بدین سان رد و اثر خداوند را می‌توان از همان ابتدا در انفعال من از طلب دیگری یافت (see Levinas, 1969, p. 196).

مواجهه چهره‌به‌چهره من با دیگری مستلزم بدن‌مند بودن هر دوی آنهاست. دیگری با چهره‌اش كه انضمامی‌ترین نمود اوست، بر من آشكار می‌شود و من در مقابل او مسئولیت خطیر رفع نیازهای مادی و اولیه او را بر عهده دارد. طفره رفتن از غذا دادن به دیگری، «نادیده‌گرفتن و کوتاهی‌ای است كه هیچ‌گونه [عذر] و شرایطی آن را تخفیف نمی‌دهد» (Levinas, 1969, p. 219). نیازهای مادی زیستن در جهان واجد بداهت خاص خود هستند كه به جای ورود به مرحله آگاهی محض در مرتبه حس قرار دارند، یعنی من یا دیگری گرسنگی را تجربه یا تعقل نمی‌کند، بلکه حس می‌کند. بدیهی است كه بدون بدن و تغذیه آن نمی‌توان زندگی را سپری كرد و گریزی از این ساحت انضمامی بنیادین وجود ندارد. مسئولیت اخلاقی من در رفع و برآورده‌سازی نیازهای مادی دیگری - به تبع حس‌پذیری نیازهای مادی - شهودی بدیهی است.

بدن‌مندی من، ساختار درونی اخلاق‌ورزی در ساحت کنش‌های زیستی است. من حتی می‌تواند بدنش را قربانی و فدای دیگری کند و این بدن، «صبوری زندگی^۱» است و من را در معرض انواع بی‌شماری از درد و رنج‌ها قرار می‌دهد (اسپیگلبرگ، ۱۳۹۱، ص ۹۲۳). رنج بی‌پایان مسئولیت نامتناهی در قبال برآورده ساختن نیازهای مادی دیگری بر من سنگینی می‌کند؛ این مسئولیت معطوف به بیچارگی

مادی دیگری^۱ است، بدین معنا که پاسخ من باید همواره رفع نیازهای مادی او باشد. لویناس به کتاب مقدس اشاره می‌کند که مؤمنان را تشویق می‌کند تا گرسنگان را سیر کنند، برهنگان را لباس دهند، تشنگان را سیراب نمایند و آوارگان را ملجأ دهند. این راهنماهای کنش مؤمنان می‌توانند بستری برای استعلا و قداست مؤمنان قلمداد شوند؛ انگار که «در رابطه با دیگری، من مسئولیتی را بر عهده داشته‌ام که از خوردن و آشامیدن آغاز شده است... شاید این قداست تنها تقدسی^۲ از جنس یک مسئله اجتماعی باشد. تمام آن مسائلی که در باب خوردن و آشامیدن بیان شده‌اند، مادام که به دیگری مربوط‌اند مقدس شمرده می‌شوند» (Robbins, 2001, p. 52). بنابراین، به زعم لویناس، سنخ پاسخ‌گویی به طلب دیگری دینی و معنوی خواهد بود؛ خداوند طلب خود را در مقام فرامین کتاب مقدس به جنس «گفته^۳» درآورده است. مسئولیت اخلاقی من در قبال «گفته» خداوند عبارت است از تلاشی صبورانه و بدون چشم‌داشت که در جهت برآورده ساختن نیازهای مادی دیگری به عمل می‌آورد (see Levinas, 1998, p. 17). فراخوان و خطاب امر مطلق نامتناهی - در مقام دیگری - به سوی لوازم و ضروریات مادی زیست در جهان جهت‌گیری کرده و بدین سان «حوائج مادی دیگری، نیازهای معنوی [و روحانی] من است» (Cohen, 1986, p. 24) و بدین نمط، قداست از طریق اخلاق عملی پا به عرصه تحقق می‌گذارد.^۴

نتیجه: ضرورت «از گوشت و خون» بودن سوژه

هایدگر به دنبال کشف و افشای هستی مطلق از دریچه هستی متناهی دازاینی است: برای دازاین حالاتی وجود دارد که او را در/ به جهان گره می‌زنند و افکنندگی او در میانه جهان را توجیه می‌کنند. تشویش و پروا از زمره این حالات و احساسات انضمامی‌ای هستند که آدمی را در بدنی هم‌سنخ با جهان، جاگیر می‌سازند. در نگاه لویناس، هایدگر دازاینی را شکل و صورت می‌دهد که در جهان است، اما جهان هایدگری تنها در سایه هستی و شناسایی آن (= هستی‌شناسی) تحقق می‌یابد. به دیگر سخن، نقد لویناس به دازاین هایدگری پیشاپیش به جهان هایدگری نیز متوجه است؛ زیرا به اندازه کافی انضمامی و واقعی نیست. واقعیت بدن‌مندانه‌ای که لویناس از آن سخن می‌گوید، ریشه در بهره‌مند شدن

1. the Other's material misery

2. holi-ness

۳. the said. بنیاد زبانی هستی‌شناسی که حامل گزاره‌ها و احکام لفظی، کتبی و نمایشی است در ساحت علم، فلسفه، حقوق، سیاست و اجتماع. لویناس درصدد است تا از «گفته» به «دلالت گفتن»: پناه ببرد: «گفته» واجد کیفیت احاله‌برنده دیگری دست‌نیافتنی به مقوله‌های جهان‌شمول آگاهی از امور و ایزه‌ها است.

۴. لویناس خود می‌گوید: «... امر دینی ... از امر عملی [= اخلاقی] جدایی‌ناپذیر است» (Levinas, 1991, p. 196).

از جهان دارد، یعنی آن‌جا که جهان به من امکان زیست هرروزینه را اعطا می‌کند، اما دازاین هایدگری حتی با بدن‌مندی‌اش هم نمی‌تواند از جهان بهره‌مند شود؛ زیرا بدن‌مندی دازاین برای تحلیل جایی و تقدّر دازاین در جهان مطرح شده است تا مبنایی باشد برای کنش‌های درون‌جهانی او؛ بدن‌مندی دازاین برای هم‌زیستی مادی در جهان مطرح نشده است.

هایدگر در باب بدن‌مندی دازاین موضعی هستی‌شناسانه اتخاذ می‌کند، یعنی برای فهم بدن‌مندی دازاین باید پیشاپیش جایگاه بدن در پهنه هستی مطلق مشخص شده باشد. نسبتی که بدن‌مندی دازاین با هستی خاص او یعنی هستی-در-جهان دارد، نسبتی یک سویه است؛ زیرا هستی بسان امری مقدم بر جهان قلمداد شده است. به دیگر بیان، بدن‌مندی دازاین به جای این‌که در-جهان-با-هستی باشد، تنها در افق هستی-در-جهان تحلیل می‌شود. در ضدیت با هایدگر، لویناس سوژه-جستار خود را بر محور شرایط پیشینی - یعنی پیش از تأمل نظرورزانه - مواجهه با دیگری استوار می‌سازد و بدین نمط اتکای قوام‌دهنده سوژه به بدن‌مندی و جهان پیرامونی‌اش را فراموش می‌نهد. اتکای سوژه لویناسی به جهان و تغذیه از آن انضمامی‌ترین مبنای برای کنش‌های او فراهم می‌آورد. در نظر لویناس، مواجهه با دیگری افقی در جهان وامی‌گشاید که ساحت تسلط و تملک سوژه را محدود می‌کند: مسئولیت اخلاقی درقبال رفع حوائج و برآوردن طلب دیگری. حاجت یا نیاز محور بودن اخلاقی که او پیش می‌نهد، باید مبنایی در زیست هرروزینه آدمی داشته باشد و بدن‌مندی این مبنای تشکیل می‌دهد (= بدن‌مندی اخلاقی).

بدن‌مندی سوژه اخلاقی در اندیشه لویناس مبنایی است برای متناهی، محدود و گرفتار کردن او در جهان مادی و انضمامی. لویناس از خدا در مقام ردّ و اثر استعلایی در چهره دیگری تفسیری بدست می‌دهد که بر مبنای آن نیازهای مادی دیگری تجلی حضور خداوند در جهان‌اند. مسئولیت اخلاقی هر من درقبال رفع حوائج مادی و زیستی هر دیگری‌ای بر مبنای فرامین خدا و کاوی می‌شوند. خدامحور بودن مسئولیت اخلاقی از متعلق ادای آن، یعنی نیازهای مادی هرروزینه دیگری آشکار می‌شود. در مقابل، دازاین هایدگری مسئولیتی درقبال دیگری ندارد؛ زیرا از همان ابتدا در هم‌هستی با دیگران به سر می‌برد و در حال داد و ستد هستی و حالات آن به دیگری است. امر استعلایی مادامی که مبتنی بر تجلی خدا و چهره دیگری باشد، برای دازاین رُخ نخواهد داد؛ دازاین هایدگری اخلاق مدار نیست؛ زیرا هنوز نیازهای مادی و بدن‌مندانه زیست هرروزینه برای او مسئله بنیادین نشده است!

از نقطه‌نظری لویناسی، دازاین هایدگری سوژه تمامیت‌خواهی و سلطه است: آن‌چه همواره دازاین را به خود مشغول می‌دارد، انکشاف افق هستی از دریچه هستی متناهی دازاینی است؛ به این معنا که همیشه دازاین در پروای کتمان/پوشیدگی هستی مطلق که بی‌نام و نشان است و روی‌آوردگی آن به تناهی و محدودیت‌های امکانات او در جهان به‌سر می‌برد.

از این رو، «بدن‌بخشی پیش‌رونده» نیز واجد ذاتی تمامیت‌خواه است؛ زیرا ذاتی سرایت‌کننده و پیش‌رونده دارد و تلاش می‌کند جهان و حتی دیگری را بر مبنای نقطه‌نظر بدن‌مندانه تفسیر کند. هایدگر از «تمامیت‌اشیای مفیدی که در همین نزدیکی‌ها [برای دازاین] مورد اهتمام‌اند» سخن می‌گوید و بدین سان محوریت هستی‌جهان که خود جهانی‌احاله‌ناپذیر است، را به هستی‌در-جهان‌احاله می‌برد؛ درحالی‌که اهتمام اخلاقی لویناس به بدن‌مندی سوژه در ساحت تحلیل سوژکتیویته باقی می‌ماند نه این‌که نقطه‌نظری سرایت‌کننده به جهان در قالب تفسیری بدیع باشد.



فهرست منابع

- اسپیکلبرگ، هربرت. (۱۳۹۱). جنبش پدیدارشناسی: درآمدی تاریخی. (ترجمه مسعود علیا). تهران: مینوی خرد.
- دیویس، کالین. (۱۳۸۶). درآمدی بر اندیشه لویناس. (ترجمه مسعود علیا). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- علیا، مسعود. (۱۳۸۸). کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نشر نی.
- کریچلی، سایمون. (۱۳۸۸). لویناس و سوبرکتیویته پساوا سازانه. (ترجمه: مهدی پار سا خاتقاه و سحر دریاب). تهران: رُخداد نو.

References

- Aho, K. A. (2009). *Heidegger's Neglect of the Body*. Albany, NY: SUNY.
- Altez-Albela, F. R. (2011). The Body and Transcendence in Emmanuel Levinas Phenomenological Ethics. *Kritike*. 5 (1): 36-50. doi: 10.25138/5.1.a.3
- Askay, R. R. (1999). Heidegger, the Body and the French Philosophers. in *Continental Philosophy Review*. 32 (1): 29-35. doi: 10.1023/a:1026403028258
- Cerbone, D. R. (2000). Heidegger and Dasein s Bodily nature : What is the hidden problematic?. *International Journal of Philosophical Studies*. 8 (2): 209-230.
- Ciocan, C. (2015). Heidegger s phenomenology of embodiment in the *Zollikon Seminars*. in *Continental Philosophy Review*. 48 (4): 463-478. doi: 10.1007/s11007-015-9347-z
- Cohen, R. A. (1986). *Face to Face with Levinas*. New York: State University of New York Press.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Elkholly, S. (2008). *Heidegger and the Metaphysics of Feeling: Angst and the Finitude of Being*. London: Continuum Press.
- Escudero, J. A. (2015). Heidegger and the Hermeneutics of the Body. *International Journal of Gender and Women's Studies*. 3 (1): 16-25. doi: 10.15640/ijgws.v3n1a3
- Fryer, D. R. (2004). *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. New York: Other Press Professional.
- Haar, M. (1985). *Le chant de la terre*. Paris: L Herne
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Letter on Humanism. in D. F. Krell (Ed. &Trans.), *Martin Heidegger: Basic Writings*. New York: Harper & Row. pp. 213-266.

- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Nietzsche, Volume I: The Will to Power as Art*. tr. by D. Krell. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*. tr. by F. Mayr & R. Askay. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1996). *Basic Philosophical Writings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1998). *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. tr. by M. B. Smith & B. Harshav. London: The Athlone Press.
- Levinas, E. (1991). *Otherwise than Being or Beyond Essence*, tr. by A. Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity*. tr. by A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Mearleau-Ponty, M. (2007). *Phenomenology of Perception*. tr. by C. Smith. London & New York: Routledge.
- Peperzak, A. (1995). Transcendence. in A. Peperzak (Ed.), *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. (pp. 185-192). New York: Routledge.
- Putnam, H., (2002). Levinas and Judaism. in S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. (pp. 33-62). Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichold, A. (2007). Embodiment and the Ethical Concept of a Person. In H. Fielding et al. (Eds.), *The Other: Feminist Reflections in Ethics*. (pp. 169-185). New York: Palgrave MacMillan.
- Robbins, J. (2001). *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press.
- Sartre, J-P. (1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, tr. by H. Barnes. New York: Philosophical Library.
- Stolorow, R. D. (2013). Heidegger, Mood and the Lived Body: The Ontical and the Ontological. *Janus Head*, 13 (2): 5-12.
- Tallon, A., (1995). Nonintentional Affectivity, Affective Intentionality and the Ethical in Levinas Philosophy. in A. Peperzak (Ed.), *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. (pp. 107-122). New York: Routledge.

References in Arabic / Persian

- Critchley, S. (1388 SH). *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. Translated into Persian as: Levinas va Subjectivetae-i

- Pasavasazane (Levinas and Post-Deconstructive Subjectivity), by: Mahdi Parsa Khaneqah and Sahar Daryab. Tehran: Rokhdad-e No Publications.
- Davis, C. (1386 SH). *Levinas: An Introduction*. Translated into Persian as: Dar Amadi bar Andishe-i Levinas (an introduction to Levinas' thought), by: Masud Ulya. Tehran: Institute for Research in Philosophy.
 - Spielberg, H. (1391 SH). *The Phenomenological Movement*. Translated into Persian as: Junbish-i Padidarshenasi: Dar Amadi-i Tarikhi (the phenomenological movement: a historical introduction), by: Masud Ulya. Tehran: Minu-i Khirad
 - Ulya, M. (1388 SH). *Kashf-i Digari Hamrah ba Levinas* (discovering the other with Levinas). Tehran: Ney Publications.

