

گفتگو با امانوئل لویناس

نوشته فیلیپ نمو
ترجمه مراد فرهادپور

۱. آزادی و اختفاء

فیلیپ نمو: امروز دربارهٔ کلیت و عدم تناهی، منتشر شده در ۱۹۶۱، سخن می‌گوییم که همراه با ماسوای وجود یا فراسوی ذات یکی از آثار اساسی شما در قلمرو فلسفه است. عنوان این کتاب فی نفسه حاوی مسأله یا پرسشی است. تقابلی «کلیت» و «عدم تناهی» از کجاست؟

امانوئل لویناس: نقد مفهوم کلیت که از نفس مرتبط ساختن این دو واژه ناشی می‌شود، متضمن اشاره یا ارجاعی به تاریخ فلسفه است. این تاریخ را می‌توان به منزلهٔ تلاشی برای دستیابی به ترکیب یا سنتز کلی تفسیر کرد، تلاشی برای تقلیل یا فروکاستن تمامی تجربه، تمامی امور معقول، به کلیتی که در آن آگاهی [بشری] همهٔ جهان را دربر می‌گیرد و بیرون از خود هیچ چیز باقی نمی‌گذارد، و بدین‌سان به اندیشه یا تفکر مطلق بدل می‌گردد، [از دیدگاه فلسفه] آگاهی از نفس یا خود در عین حال آگاهی از کل است. تاریخ فلسفه شاهد موارد معدودی از اعتراض علیه این کلیت بخشیدن (totalization) بوده است. تا آنجا که به من مربوط می‌شود، نخستین بار در متن فلسفهٔ فرانسیس روزنتسوایک بود که با نقدی ریشه‌ای از مفهوم کلیت روبرو شدم، فلسفه‌ای که مضمون اصلی اش بحثی در باب هگل است. نقطهٔ شروع این نقد تجربهٔ مرگ است؛ یعنی تا آن حد که فرد ادغام شده در کلیت هنوز بر اضطراب یا هراس از مرگ غلبه نکرده، و تقدیر خاص خود را نیز هنوز نفی نکرده است، پس یقیناً خود را در بطن کلیت راحت و آسوده حس نمی‌کند یا، به عبارت دیگر، کلیت هنوز به خود «کلیت نبخشیده است.» بنابراین در متن فلسفه روزنتسوایک [مفهوم] کلیت منفجر می‌شود

و راه یا مسیر کاملاً متفاوتی برای جستجوی امر معقول گشوده می‌گردد.

ف.ن.: مسیری که فلسفه غربی در آن به اکتشاف نپرداخته است، و مسیر نظام‌سازی را عمیقاً بدان ترجیح داده است؟

ا.ل.: این در واقع معرّف روند کل فلسفه غربی است که در نظام فلسفی هگل به اوج خود می‌رسد، نظامی که می‌تواند، به دلایلی محکم، به منزله نقطه اوج خود فلسفه ظاهر گردد. این دلالتگی (نوستالژی) برای کلیت در همه جای فلسفه غربی دیده می‌شود، فلسفه‌ای که در آن امر معنوی [یا روحانی] و امر معقول همواره در بطن معرفت سکنی دارند. وضع چنان است که گویی کلیت گم گشته و از دست رفته است، و این گم شدن نیز تقصیر یا گناه ذهن است. بنابراین [از دیدگاه فلسفه] حقیقت همان تصویر فراگیر (پانورامیک) امر واقعی است، تصویری که ذهن را به تمامی ارضا می‌کند.

ف.ن.: این تصویر جهان‌شمول، که وجه مشخصه نظام‌های بزرگ فلسفی است، از دیدگاه شما توهینی به شکل دیگری از تجربه معناست؟

ا.ل.: از دید من، تجربه تقلیل‌ناپذیر و نمایی ارتباط و پیوند به واقع به عرصه دیگری تعلق دارد: نه عرصه ترکیب [یا سنتز عقلانی]، بلکه عرصه رودرویی انسانها، عرصه حیات اجتماعی، و معنا و اهمیت اخلاقی آن. ولی باید این نکته را درک کرد که اخلاق در هیأت لایه‌ای ثانوی ظاهر نمی‌شود، لایه‌ای بر فراز تفکر انتزاعی در باب کلیت و خطرات آن؛ اخلاق واجد دامنه یا طیفی مستقل و بنیانی است. فلسفه اولی نوعی علم‌الاخلاق است.

ف.ن.: در تقابل با این ایده که نهایتاً می‌توان کل معنا را در متن معرفتی واحد کلیت بخشید، چیزهایی وجود دارد که شما آنها را «امور ترکیب‌ناپذیر» می‌نامید. پس در این صورت، این امور همان وضعیتهای اخلاقی خواهند بود؟

ا.ل.: رابطه میان انسانها یقیناً نمونه‌اعلای امر ترکیب‌ناپذیر است. این سؤال نیز مطرح است که آیا ایده یا تصور خدا، به ویژه آنگونه که دکارت در نظر داشت، می‌تواند جزئی از یک کلیت، کلیت وجود، تلقی گردد، و یا آنکه ایده خدا، درست برعکس، فراتر از قلمرو وجود و یا نسبت بدان متعالی است. اصطلاح «تعالی» ("transcendence") دقیقاً دالّ بر این واقعیت است که نمی‌توان خدا و

وجود را همراه با هم اندیشید. به همین ترتیب در عرصه رابطه بین الاثنی [یا رابطه میان اشخاص] نیز نکته اصلی رودرویی یا مواجهه چهره به چهره است نه اندیشیدنِ نفس و دیگری همراه با هم. وحدت حقیقی یا با هم بودنِ حقیقی نوعی با هم بودنِ چهره به چهره است نه با هم بودن ناشی از ترکیب [فلسفی].

ف.ن.: مثال دیگری نیز از امر ترکیب‌ناپذیر وجود دارد که شما در کتاب خود آن را نقل می‌کنید. یک زندگی انسانی را، که با تولد و مرگ شروع و تمام می‌شود، فقط کسی دیگر می‌تواند به رشته تحریر درآورد، یعنی کسی که هنوز نمرده است، کسی که شما وی را فرد بازمانده یا مورخ می‌نامید. البته هر کس این نکته را درمی‌یابد که میان سیر زندگی آدمی و آن بخشهایی از این زندگی که بعداً در قالب توالی گاهنامه‌ای رخ داده‌های تاریخ و جهان ثبت خواهد شد تفاوتی تقلیل‌ناپذیر وجود دارد. از این رو زندگی و تاریخچه من یک کلیت را تشکیل نمی‌دهد؟

ا.ل.: مسلماً، این دو نقطه نظر مطلقاً ترکیب‌ناپذیراند. آن حیظه یا حوزه مشترک که پیشفرض هر ترکیبی است، در [روابط] میان آدمیان وجود ندارد. آن عنصر مشترک و همگانی که به ما رخصت می‌دهد از وجود جامعه‌ای عینی شده سخن بگوییم، عنصری که از طریق آن آدمی شبیه اشیاء می‌شود و خود را به مثابه یک شیء فردیت می‌بخشد، امری اساسی و بنیادین نیست. به گفته لایب نیتس، ذهنیت بشری راستین تشخیص‌ناپذیر (indescerrable) است و از این رو آدمیان به منزله افراد یا واحدهای فردی متعلق به یک جنس گرد هم نمی‌آیند. نفس سخن گفتن از حیات سزی (یا رازآمیزی) ذهنیت گویای آن است که آدمی همواره به این نکته واقف بوده است؛ اما هگل این رازآمیزی را به سخره گرفت: [به اعتقاد او] سخن راندن از رازآمیزی ذهنیت مناسب تفکر رمانتیک است...

ف.ن.: اندیشه‌ها و افکار معطوف به کلیت یا تمامیت متضمن توتالیتاریسم‌اند، زیرا آنها رمز و راز را جایز نمی‌شمارند؟

ا.ل.: نقد من از مفهوم کلیت به واقع پس از تجربه‌ای سیاسی مطرح شده است که ما هنوز آن را فراموش نکرده‌ایم.

ف.ن.: اجازه دهید از فلسفه سیاسی سخن بگوییم. در کلیت و عدم تناهی شما می‌کشید تا «جامعه‌مندی» ("sociality") را بر مبنای چیزی غیر از مفهوم عام و ترکیبی «جامعه» استوار سازید. در

این کتاب می‌نویسد: «امر واقعی باید نه فقط در عینیت تاریخی‌اش، بلکه همچنین از طریق مقاصد و نیات درونی [انسانها] تعیین یابد، یعنی از طریق آن راز و رمزی که پیوستگی زمان تاریخی را قطع می‌کند.»^۱ بدین ترتیب جامعه‌ای که به آزادیهای بشری احترام می‌گذارد صرفاً بر مبنای «لیبرالیسم» استوار نیست، یعنی بر مبنای نظریه‌ای عینی دربارهٔ جامعه که می‌گوید جامعه زمانی به بهترین نحو عمل می‌کند که امور آن به صورتی لیبرال جریان یابد. بر اساس چنین لیبرالیسمی آزادی وابسته و متکی بر اصلی عینی است و نه بر رازآمیزی اساسی و ذاتی زندگیهای بشری. اما در این حالت وجود آزادی امری تماماً نسبی خواهد بود: فقط کافی است آدمی، از نقطه‌نظری سیاسی یا اقتصادی، به صورت عینی ثابت کند که این یا آن نوع از سزماندهی واجد کارایی بیشتری است، تا دهان آزادی بسته باقی بماند. آیا استقرار جامعه‌ای حقیقتاً آزاد ضرورتاً مستلزم ایدهٔ متافیزیکی «رازآمیزی» است و نه چیزی کمتر از آن؟

۱. ل. کلیت و عدم تناهی نخستین کتاب من است که در این جهت حرکت می‌کند. هدف آن طرح مسألهٔ محتوای رابطهٔ بین الاذهانی است. زیرا آنچه تا به حال گفته‌ایم صرفاً سلبی است. حال باید پرسید این «جامعه‌مندی» متفاوت با جامعه‌مندی کلی و تراکمی ایجاباً متشکل از چیست؟ این مسأله‌ای بود که در مراحل بعدی ذهن مرا به خود مشغول کرد. جمله‌ای که شما قرائت کردید، در ارتباط با آنچه امروزه در نظرم مسألهٔ اساسی و ذاتی است، هنوز هم تا حد زیادی صوری است. زیرا کم بها دادن به عقل و اشتیاق عقل به جهانشمولی، نتیجه‌ای نیست که باید ضرورتاً از آنچه هم‌اینک گفتم استنتاج شود. من فقط می‌گویم تا ضرورت وجود نوعی دلیل یا مبنای اجتماعی را استنتاج کنم، دلیلی برای توجیه همان شرایط و مقتضیات واقعیت بین‌الذهانی که من خود توصیف‌گر آنم. تشخیص این نکته بی‌نهایت مهم است که آیا جامعه به مفهوم رایج این اصطلاح نتیجهٔ تهدید این اصل است که انسانها گرگ یکدیگراند، یا برعکس، حاصل محدود شدن اصلی است که می‌گوید انسانها برای یکدیگراند. آیا امر یا واقعیت اجتماعی، با همهٔ نهادها و اشکال و قوانین عامش، از محدود ساختن پیامدهای جنگ و ستیز میان آدمیان ناشی می‌شود، یا از محدود ساختن آن عدم تناهی بیکرانی که در رابطهٔ اخلاقی انسان با انسان گشوده و آشکار می‌شود؟

ف.ن.: در حالت نخست با تصویری از امر سیاسی سروکار داریم که سیاست را به شکلی از تنظیم و ساماندهی درونی جامعه بدل می‌کند، نظیر وضعیت موجود در جامعهٔ زنبورها یا مورچگان؛ این تصور یا برداشتی طبیعت‌گرا و «توتالیتر» است. اما در حالت دوم، سروکار ما با نوع

1. *Totality and Infinity*, (The Hague: Nijhoff, 1969), pp. 57-58.

والاتری از ساماندهی است، با سرشتی متفاوت، سرشتی اخلاقی، که برتر از سیاست است؟
 ا. ل.: فی الواقع همواره باید بتوان با شروع از امر اخلاقی، سیاست را مورد بررسی، نظارت و نقد قرار داد. این شکل یا حالت دوم جامعه‌مندی حق عادلانه آن رمز و رازی را که برای هر کس در حکم زندگی اوست، ادا می‌کند، رمز و رازی که متکی بر فضایی بسته نیست، فضایی برای مجزا ساختن حیطه سرایا خصوصی نوعی درونگرایی در بسته، بلکه رمز و رازی مرتبط با مسئولیت برای دیگری. چنین مسئولیتی حتی در متن ظهور و بروز اخلاقی‌اش به دور از دسترس است، این مسئولیتی است که آدمی از آن نمی‌گریزد، و به همین سبب این مسئولیت اصل و مبنای شکل مطلق از تفرد است.

چهره

ف. ن.: در کلیت و عدم تناهی شما به طور مفصل از چهره سخن می‌گویید. این یکی از مضامین مکرر کتاب شماست. حال این پدیدارشناسی چهره، یعنی تحلیل آن چیزی که به هنگام نگرستن رو در روی من به دیگری رخ می‌دهد، عبارت از چیست و چه هدفی را دنبال می‌کند؟
 ا. ل.: فکر نمی‌کنم بتوان از «پدیدارشناسی» چهره سخن گفت، زیرا پدیدارشناسی آنچه را که نمایان می‌شود، توصیف می‌کند. به همین ترتیب، گمان نمی‌کنم بتوان از نگاه معطوف به چهره سخن گفت، زیرا نگاه یعنی معرفت و ادراک. من بیشتر بر این باورم که دسترسی به چهره به نحوی آنی و بی‌واسطه امری اخلاقی است. وقتی آنچه می‌بینید دماغ، چشمها، پیشانی و چانه‌ای است که می‌توانید آنها را توصیف کنید، چرخش و نگاه شما به سوی دیگری همانند چرخش به سوی یک شیء است. بهترین راه برخورد یا ملاقات با دیگری آن است که حتی متوجه رنگ چشمان او نشوید! وقتی آدمی رنگ چشمها را مشاهده می‌کند، جدا و بیرون از رابطه‌ای اجتماعی با دیگری است. البته تردیدی نیست که ادراک [و خواست معرفت] می‌تواند بر رابطه آدمی با چهره دیگری مسلط شود، لیکن خود چهره به طور خاص همان چیزی است که نمی‌توان آن را به موضوع ادراک تقلیل داد.
 مسأله نخست، صاف و قائم بودن چهره است، چهره بدون دفاع و پوشش صاف در معرض حمله ایستاده است. پوست چهره عمدتاً عریان و مستمند است. چهره بیش از همه عریان است، اما با برهنگی‌ای عقیف و باوقار. چهره در عین حال بیش از همه مستمند و بینواست: نوعی فقر ذاتی در چهره وجود دارد؛ تلاش آدمی برای مخفی کردن این فقر با قیافه گرفتن، با ادا در آوردن، مؤید همین نکته است. چهره بی‌حفاظ و در معرض تهدید است، تو گویی ما را به انجام عملی خشونت‌بار

دعوت می‌کند. ولی در عین حال، چهره همان چیزی است که ما را از کشتن منع می‌کند.

ف.ن.: در حکایات مربوط به جنگ نیز آمده است که فی الواقع کشتن کسی که مستقیماً به شما نگاه می‌کند دشوار است.

ا.ل.: چهره یعنی معنا و دلالت، دلالت بدون زمینه. منظورم آن است که دیگری، با توجه به راستی و صداقت چهره‌اش، شخصیتی متکی بر زمینه یا متنی خاص نیست. آدمی به طور عادی یک «شخصیت» است: استادی در دانشگاه سوربن، قاضی دیوان عالی، پسر فلان کس، هر آنچه که در گذرنامه انسان آمده است، شیوه لباس پوشیدن و نحوه به تماشا گذاردن خویشتن. هرگونه معنا و دلالتی به مفهوم عادی کلمه در ارتباط با چنین زمینه‌ای تحقق می‌یابد: معنای هر چیز در رابطه‌اش با چیزی دیگر نهفته است. در اینجا، درست برعکس، چهره تماماً به خودی خود واجد معناست. شما شما می‌توانید. در این مفهوم می‌توان گفت که چهره «دیده» نمی‌شود. چهره آن چیزی است که نمی‌تواند به محتوا بدل شود، محتوایی که اندیشه شما آن را در بر می‌گیرد؛ اما چهره امری در برگرفتنی نیست، و شما را به فراسوی [آنچه هست] می‌برد. از این طریق است که معنا و دلالت چهره موجب می‌شود تا چهره، که مصداق یا همبسته نوعی شناخت تلقی می‌شود، از قلمرو وجود بگریزد. [برخلاف رویارویی چهره‌ها] بینش (vision)، درست برعکس، جستجویی برای کفایت و رسا بودن [تصویر در بازنمایی واقعیت] است؛ بینش نمونه‌اعلای آن چیزی است که وجود را جذب می‌کند. اما رابطه آدمی با چهره به طور بی‌واسطه اخلاقی است. چهره آن چیزی است که آدمی قادر به کشتن نیست، یا دست‌کم آن چیزی است که معنایش در این گفته خلاصه می‌شود: «قتل ممکن». البته درست است که قتل نفس واقعی پیش پا افتاده است: آدمی می‌تواند دیگری را به قتل رساند؛ الزام اخلاقی مبین نوعی ضرورت هستی‌شناسانه نیست. فرمان منع قتل نفس آدم‌کشی را ناممکن نمی‌کند، حتی اگر مرجع فرمان منع در وجدان معذب آدمی در قبال شری که تحقق یافته است حفظ شود. امری که خود نشانگر مزمن بودن شر است. این فرمان در کتاب مقدس نیز آمده است، کتابی که انسانیت آدمی از آن تا بدان حد که او درگیر امور جهان است تأثیر می‌پذیرد. ولی حقیقت آن است که ظهور این «ویژگیها و غرایب اخلاقی» - انسانیت آدمی - در قلمرو وجود، نوعی گسست و انفصال وجود است. این ظهور مهم و بامعناست، حتی اگر وجود [پس از این گسیختگی مجدداً] خود را باز یابد و تداوم خویش را از سر گیرد.

ف.ن.: دیگری چهره است؛ ولی دیگری، در عین حال، با من سخن می‌گوید و من با او سخن

می‌گویم. آیا کلام یا گفتار بشری شکل دیگری از در هم شکستن آنچه شما «کلّیت» می‌نامید نیست؟
 ا. ل.: یقیناً. چهره و گفتار به هم متصل‌اند. چهره سخن می‌گوید. چهره حرف می‌زند، و از همین طریق استکه وجود هر نوع گفتاری را ممکن ساخته و آن را آغاز می‌کند. همین چند لحظه پیش، از بکارگیری مقولّهٔ بینش برای توصیف رابطهٔ اصیل و راستین با دیگری سر باز زدم؛ این رابطهٔ اصیل همان گفتار است یا، به بیان دقیقتر، همان سؤال و پاسخ یا مضمولیت و پاسخگویی.

ف. ن.: ولی از آنجا که رابطهٔ اخلاقی فراسوی معرفت است، و از سوی دیگر، این رابطه از طریق گفتار به صورتی اصیل و راستین برقرار می‌شود، پس می‌توان نتیجه گرفت که خودِ گفتار جزئی از نظام معرفت نیست؟

ا. ل.: فی الواقع من همواره در خودِ گفتار میان گفتن و آنچه گفته می‌شود فرق نهاده‌ام. این واقعیت که گفتن باید حامل یک گفته باشد، ضرورتی است به لحاظ منطقی هم‌رتبه با آن ضرورت دیگر که داشتن قوانین، نهادها و روابط اجتماعی را بر هر جامعه‌ای تحمیل می‌کند. لیکن گفتن نشانگر این واقعیت است که من صرفاً در برابر چهرهٔ دیگری نمی‌ایستم و در حال تعمق بدان خیره نمی‌شوم، بلکه پاسخ یا واکنشی بدان نشان می‌دهم. گفتن راه یا شیوه‌ای از خوشامدگویی به دیگری است، لیکن خوشامدگویی به دیگری بدان معناست که من از قبل پاسخگویی او هستم. خاموش ماندن در حضور کسی دیگر دشوار است؛ بنیاد غایبی این دشواری در معنا و دلالتی نهفته است که، صرف نظر از آنچه گفته می‌شود، متناسب و مختص به گفتن است. [در حضور دیگران] سخن گفتن ضروری است، دربارهٔ هوا، باران، یا هر موضوعی، مهم حرف زدن است، یعنی پاسخ دادن به او و از قبل پاسخگو بودن برای او.

ف. ن.: به گفتهٔ شما در چهرهٔ دیگری نوعی «رفعت» نوعی «بلندی» حضور دارد. دیگری رفیعتر از من است. منظور شما از این سخن چیست؟

ا. ل.: نخستین کلام چهره «قتل مکن» است. این کلام یک فرمان است. در عیان شدن چهره نوعی حکم یا فرمان نهفته است، تو گویی یک ارباب با من سخن گفته است. ولی، در عین حال، چهرهٔ دیگری مستمند است؛ این چهره، همان فقیری است که می‌توانم برایش همه کار بکنم و همه چیز را به او مديونم. و من، هر کس که باشم، صرفاً در مقام «اول شخص»، همان کسی هستم که امکانات لازم برای پاسخگویی به ندای دیگری را به دست می‌آورد.

ف.ن.: آدمی وسوسه می‌شود که به شما بگوید: آری، در برخی موارد. اما در موارد دیگر، برعکس، برخورد با دیگری در فضا یا حالتِ خشنونت، نفرت و تحقیر تحقق می‌یابد.

ا.ل.: مطمئناً با این حال فکر می‌کنم به رغم هر انگیزه‌ای که ممکن است علت این واژگونی باشد، آن نوع تحلیل از چهره نظیر آنچه من هم اینک ارائه دادم، همراه با سروری و فقر دیگری، همراه با اطاعت و ثروت من، اصلی اساسی و بنیادین است که در همه روابط و مناسبات بشری پیشفرض گرفته می‌شود. اگر چنین نبود، هیچ‌یک از ما در برابر دری باز نمی‌گفت «پس از شما، قربان!» این یک «پس از شما» نخستین و بنیادین است که من برای توصیف‌اش تلاش کرده‌ام.

شما از شهوت یا احساس نفرت سخن گفتید. من نگران طرح ایراد و اعتراضی بس عمیق‌تر و جدی‌تر بودم. چگونه است که آدمی می‌تواند [دیگری را] تنبیه و سرکوب کند؟ وجود، عدالت از چه روست؟ در پاسخ می‌گویم واقعیت وجود شمار کثیری از آدمیان و حضور کسی دیگر در کنار دیگری همان چیزی است که حدود قوانین را مشخص ساخته و عدالت را برقرار می‌سازد. اگر من با دیگری تنها باشم، از هر لحاظ به او مدیونم؛ اما غیر از ما کسی دیگر نیز وجود دارد. آیا من می‌دانم همسایه‌ام در رابطه‌اش با کسی دیگر چه نقشی ایفا می‌کند؟ آیا می‌دانم آن کس دیگر با او تفاهم دارد یا آن‌که قربانی اوست؟ همسایه من کیست؟ از این رو ضروری است که در مقایسه کردن آنچه مقایسه‌ناپذیر است، به سنجش، تفکر و داوری بپردازیم. آن رابطه میان شخصی یا بین‌الائمی که من با دیگری برقرار می‌کنم، می‌بایست میان من و آدمیان دیگر برقرار شود. به همین دلیل، تعدیل این امتیاز دیگری امر ضروری است؛ و عدالت نیز از همین امر ناشی می‌شود. اما عدالت، که به واسطه نهادهایی اعمال می‌شود که وجودشان اجتناب‌ناپذیر است، باید همواره توسط آن رابطه میان شخصی آغازین مهار شود.

ف.ن.: پس در اینجا تجربه اصلی و حیاتی در متافیزیک شما ریشه دارد: همان چیزی که رهایی و گریز از هستی‌شناسی هایدگر را ممکن می‌سازد، یعنی گریز از نوعی هستی‌شناسی امر خستی، نوعی هستی‌شناسی بدون اخلاقیات. آیا با شروع از این تجربه اخلاقی است که شما نوعی «علم‌الاخلاق» را تأسیس می‌کنید؟ زیرا این تعبیر نتایجی در بر دارد، علم اخلاق متشکل از قواعدی است؛ آیا مشخص ساختن این قواعد ضروری نیست؟

ا.ل.: هدف یا رسالت من عبارت از تأسیس علم اخلاق نیست؛ من فقط می‌کوشم معنای آن را دریابم. در واقع اعتقاد ندارم که فلسفه باید در همه حال برنامه‌ای جامع را دنبال کند. نقش هوسرل در مطرح ساختن ایده یک برنامه فلسفی از همه مهمتر بود. بدون تردید می‌توان بر اساس کارکردی که

هم‌اینک بدان اشاره کردم نوعی علم اخلاق را بنا نهاد، اما مضمون من این نیست.

ف.ن.: آیا می‌توانید مشخص سازید کشف این علم اخلاقی مبتنی بر چهره، چگونه و در چه مواردی از نظامهای فلسفی متکی بر کلیت جدا می‌گردد؟

ا.ل.: آن نوع معرفت یا شناخت مطلق که از سوی فلسفه جستجو شده است، وعده داده شده با توصیه و تحسین گشته است، معرفت اندیشه امر برابر یا یکسان است. در اینجا حقیقت، وجود را در بر می‌گیرد. حتی اگر حقیقت به مثابه امری تلقی گردد که هرگز قطعیت نمی‌یابد، باز هم وعده دستیابی به حقیقتی کاملتر و رساتر وجود دارد. بی‌شک ما موجودات منتهای در بررسی نهایی هرگز نمی‌توانیم وظیفه یا رسالت [کسب] معرفت را کامل سازیم؛ لیکن این رسالت، در آن حد و مرزی که تحقق می‌یابد، چیزی نیست جز [محو تفاوت و] همسان کردن دیگری. از سوی دیگر، ایده امر نامتناهی متضمن اندیشه امر نابرابر است. من کار را با ایده دکارتی امر نامتناهی آغاز می‌کنم، جایی که مرجع و مصداق این ایده، یعنی چیزی که این ایده معطوف بدان است، به صورتی نامتناهی بزرگتر از همان کنش ذهنی یا تصویری است که این ایده به واسطه‌اش اندیشیده می‌شود. در اینجا میان کنش و آنچه از طریق کنش در دسترس قرار می‌گیرد، نوعی عدم تناسب وجود دارد. از نظر دکارت، این یکی از طرق اثبات وجود خداست: اندیشه نمی‌تواند چیزی فراتر از اندیشه ایجاد کند؛ پس این چیز از قبل در ما به ودیعه نهاده شده است. بدین سان باید وجود خدایی نامتناهی را پذیرفت که ایده امر نامتناهی را در ما به ودیعه نهاده است. البته نکته مورد علاقه من آن اثباتی نیست که دکارت جستجویش می‌کرد. مسأله‌ای که من در اینجا بدان می‌اندیشم شگفتی و تعجب در قبال این عدم تناسب است، عدم تناسبی میان دو امری که دکارت آنها را «واقعیت عینی» و «واقعیت صوری» مفهوم خدا می‌نامد، به این پارادکس سراپا ضد یونانی می‌اندیشم که گویا ایده‌ای در من «به ودیعه نهاده شده است»، هرچند که بر اساس تعالیم سقراط هرگز نمی‌توان ایده‌ای را در اندیشه یا فکری به ودیعه نهاد بی‌آنکه از قبل در آن یافت شده باشد.

باری، در چهره نیز آنگونه که من رهیافتش را وصف می‌کنم، شاهد ایجاد همین فزونی هستیم، یعنی فزونی مقصد کنش بر کنشی که بدان مقصد منجر می‌شود. حصول به چهره یقیناً حصول به ایده خداوند را نیز در بر دارد. در فلسفه دکارت ایده امر نامتناهی ایده‌ای نظری باقی می‌ماند که صرفاً بیانگر تعمق و معرفت است. من به نوبه خود فکر می‌کنم رابطه آدمی با امر نامتناهی نوعی میل یا آرزو است، نه نوعی معرفت یا شناخت. سعی کرده‌ام تفاوت میان میل و نیاز را با رجوع به این واقعیت توضیح دهم که میل ارضانشدنی است؛ که میل به نحوی از گرسنگی خویش تغذیه می‌کند و

به واسطه ارضای خویش تشدید می‌شود؛ که میل همانند فکری است که تفکرش از آنچه فکر می‌کند، یا از آنچه بدان فکر می‌کند، فزونتر است. میل، بی‌تردید، ساختاری متناقض است، لیکن تناقض آن شدیدتر از تناقضی نیست که از حضور امر نامتناهی در کنشی متناهی ناشی می‌شود.

مسئولیت در قبال دیگری

ف.ن.: شما در آخرین اثر مهم خویش، ماسوای وجود یا فراسوی ذات، از مسئولیت اخلاقی سخن می‌گویید. هوسرل پیشتر دربارهٔ مسئولیت سخن گفته بود، لیکن مسئولیت در قبال حقیقت؛ هایدگر نیز از اصالت سخن رانده بود؛ به نوبهٔ خود مایلم بدانم درک و برداشت شما از مسئولیت چیست؟

ا.ل.: در این کتاب دربارهٔ مسئولیت به مثابهٔ ساختار ذاتی، نخستین و بنیادین ذهنیت سخن می‌گویم. زیرا من ذهنیت را برحسب مقولات اخلاقی توصیف می‌کنم. در اینجا اخلاقی متممی برای یک پایه یا بنیان وجودی متقدم محسوب نمی‌شود؛ نفس کانونی‌گره‌گاه ذهنیت در اخلاق به مفهوم مسئولیت تنیده شده است.

از نظر من، مسئولیت یعنی مسئولیت در قبال دیگری، و در نتیجه یعنی مسئولیت در قبال آنچه انجام نداده‌ام، یا حتی در قبال آنچه برایم مهم نیست؛ یا آنچه دقیقاً برایم مهم است، و در هیأت چهره با من برخورد می‌کند.

ف.ن.: چگونه است که پس از کشف دیگری در چهره‌اش، آدمی او را در مقام کسی در قبال وی مسئول است کشف می‌کند؟

ا.ل.: با توصیف چهره به صورتی ایجابی، و نه صرفاً سلبی. گفتگوی قبلی‌مان را به یاد می‌آورید: ملاقات با چهره به عرصه یا مرتبهٔ ادراک ناب و ساده، به عرصهٔ قصدیت یا آگاهی قصدی که به سوی کفایت [یا تطابق با واقعیت] پیش می‌رود، تعلق ندارد. به لحاظ ایجابی خواهیم گفت از آنجا که دیگری به من می‌نگرد، من در قبال او مسئول هستم، حتی اگر نسبت به او هیچ مسئولیتی را تقبل نکرده باشم؛ مسئولیت او به عهدهٔ من است. این مسئولیت است که از آنچه انجام می‌دهم، فراتر می‌رود. معمولاً آدمی در قبال آنچه خود انجام می‌دهد، مسئول است. در ماسوای وجود گفته‌ام که مسئولیت از آغاز نوعی برای دیگری است. این بدان معناست که من در قبال نفس مسئولیت او مسئولم.

ف. ن.: چه بخش از این مسئولیت در قبال دیگری تعیین‌کننده ساختار ذهنیت است؟
 ا. ل.: در واقع مسئولیت صرفاً یکی از صفات یا عوارض ذهنیت نیست، تو گویی ذهنیت فی‌نفسه از قبل وجود داشته است، پیش از شکل‌گیری رابطه اخلاقی. ذهنیت امری برای خود نیست؛ ذهنیت نیز، به نوبه خود، برای دیگری است. در آن کتاب، نزدیکی و قرابت دیگری به منزله این واقعیت مطرح می‌شود که دیگری صرفاً به لحاظ مکانی نزدیک من نیست، و یا به سان نزدیکی والدین به فرزند، بلکه او اساساً و ذاتاً به همان نسبتی که خود را در قبال وی مسئول حس می‌کنم - به همان نسبتی که در قبال وی مسئول هستم - به سوی من پیش می‌آید. این ساختار با رابطه قصدی هیچ‌گونه شباهتی ندارد، رابطه‌ای که در عرصه معرفت ما را به موضوعی خاص متصل می‌کند - آن‌هم صرف‌نظر از ماهیت این موضوع که ممکن است یک انسان باشد. نزدیکی و قرابت هیچ‌گاه به سطح و مرتبه این رابطه قصدی بازمی‌گردد؛ و مشخصاً هیچ‌گاه تا سطح این واقعیت تنزل نمی‌یابد که دیگری برای من آشنا و شناخته‌شده است.

ف. ن.: به عبارت دیگر، من می‌توانم از شخص دیگر شناختی کامل به دست آورم، لیکن این شناخت به خودی خود هرگز معادل نوعی نزدیکی و قرابت نخواهد بود؟

ا. ل.: خیر. پیوند با دیگری فقط به منزله مسئولیت گره‌خورده و بسته می‌شود، آن‌هم صرف‌نظر از قبول یا رد این مسئولیت، صرف‌نظر از آگاهی یا عدم آگاهی از نحوه تقبل آن، صرف‌نظر از توانایی یا ناتوانی از انجام کاری مشخص برای دیگری. گفتن: من اینجام* . انجام کاری برای دیگری. بخشیدن و عطا کردن. به عبارت دیگر، انسان بودن و برخورداری از روح انسانی. تجسد یافتن ذهنیت بشری ضامن معنویت یا روحانیت آن است (برای من روشن نیست که فرشتگان چه چیزی را می‌توانند به یکدیگر عطا کنند یا چگونه می‌توانند به یکدیگر کمک کنند). در - زمانی [dia-chrony، زمانمندی یا تعلق به زمان به منزله موجودی جسمانی] پیش از هرگونه گفتگو (dialogue): من رابطه میان انسانها را چنان تحلیل می‌کنم که گویی، در قرابت با دیگری - فراسوی تصویری که من خود از فرد دیگر می‌سازم - آنچه مرا به مقامی می‌گمارد که خادم او باشم، چهره دیگری و وجه بیانی اوست (و در این معنا کل جسم آدمی کم و بیش نقش چهره را ایفا می‌کند). من عمداً این صورتبندی افراطی را به کار می‌گیرم. چهره به من فرمان می‌دهد و مقام یا رسالتی را برایم

* «من اینجام» *me voici*، به نقل از کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۲۲، سطور ۱، ۷، ۱۱، کتاب اشعیا، باب ۶،

مقرر می‌کند. معنا یا دلالت چهره همان فرمانی است که به صورت مدلول ظاهر می‌شود. دقیقتر بگوییم، اگر چهره برای من دال بر [صدور] یک فرمان است، این امر با نحوه دلالت هر نشانه عادی بر مدلول خود تفاوت دارد؛ این فرمان همان نفس معنادار بودن یا دلالت‌گری چهره است.

ف.ن.: شما به طور همزمان می‌گویید: «به من فرمان می‌دهد» و «مرا به مقامی می‌گمارد». آیا این نوعی تضاد نیست؟

ا.ل.: چهره به همان نحوی که آدمی به کسی که تحت حاکمیت اوست فرمان می‌دهد، به من فرمان می‌دهد، مثل وقتی که می‌گوییم: «کسی با تو کار دارد.»

ف.ن.: ولی آیا دیگری نیز نسبت به من مسئول نیست؟

ا.ل.: شاید، ولی این مسأله اوست. یکی از مضامین بنیادین کلیت و عدم تناهی که تاکنون درباره اش سخن نگفته‌ایم، آن است که رابطه بین الاذهانی رابطه‌ای غیرمقارن است. در این معنا، من در قبال دیگری بدون هرگونه انتظاری برای رابطه متقابل یا دوطرفه مسئولم، حتی اگر به قیمت جانم تمام شود. ایجاد رابطه متقابل مسأله اوست. من دقیقاً تا آن حد تابع [یا در انقیاد] دیگری (subject to the other) هستم که رابطه میان من و دیگری رابطه‌ای متقابل نیست؛ و البته در این معناست که من به صورتی اساسی و ذاتی یک «سوژه» هستم. این من هستم که همه چیز را به دوش دارم. شما با آن عبارت مشهور داستایوسکی [در رمان برادران کارمازوف] آشنا باشید: «ما همگی برای همه چیز و همه کس در قبال همه مقصریم، و من بیش از دیگران.» این عبارت به معنای اعتراف به این یا آن گناهی که من واقعاً مرتکب شده‌ام، یا اعتراف به خطاهایی که ممکن بود مرتکب شوم، نیست؛ بلکه مبنای این سخن آن است که من بار مسئولیتی تام را به دوش دارم که پاسخگویی همه انسانهای دیگر و همه اعمال آنان، و حتی پاسخگویی مسئولیت‌پذیری آنان است. و «من» همواره یک درجه بیشتر از همه انسانهای دیگر مسئول و پاسخگو است.

ف.ن.: این بدان معناست که اگر دیگران به آنچه باید عمل کنند، عمل نکنند، تقصیرش به عهده من است؟

ا.ل.: بیشتر در جایی دیگر گفته‌ام — و چندان مایل به تذکر این نکته نیستم، زیرا باید توسط ملاحظات دیگری تکمیل شود — که من در قبال ستمی که بر من می‌رود مسئول هستم. ولی فقط من! «اقوام نزدیک» یا «مردم من» همواره از زمره دیگران‌اند و من، برای آنان، طالب عدالت و خواهان

استیفای حق هستیم.

ف.ن.: شما تا این حد پیش می‌روید؟

ا.ل.: آری، چون من حتی در قبال مسئولیت‌پذیری دیگری نیز مسئولم. اینها صورت‌بندیها یا عباراتی افراطی‌اند که نباید از زمینه یا متن خود جدا شوند. در شرایط خاص و انضمامی، بسیاری ملاحظات دیگر مطرح می‌شوند و دخالت آنها موجب می‌شود تا حتی در مورد من نیز تحقق عدالت طلب گردد. برخی نتایج و پیامدهای خاص، در عمل، توسط قوانین و مقررات منتفی می‌شود. لیکن عدالت فقط در صورتی واجد معناست که روح بی‌غرضی را حفظ کند، روحی که به ایده‌ی مسئولیت آدمی در قبال انسانهای دیگر جان می‌بخشد. «من» اصولاً خود را از اخصلت «اول شخص» بودن خویش جدا نمی‌سازد؛ «من» بار جهان را به دوش می‌کشد. ذهنیت خود را در متن همان حرکتی برمی‌سازد که از طریق آن مسئولیت در قبال دیگری به او محوّل می‌گردد، بدین‌سان ذهنیت تا حد جایگزینی برای دیگری پیش می‌رود. ذهنیت به وضعیت - یا عدم وضعیت - گروگان بودن تن می‌سپارد. ذهنیت ذاتاً از آغاز گروگان است؛ ذهنیت تا حد کفاره دادن برای دیگران پاس‌خگوست.

این تصور آرمانی و، از دیدگاه «من»، غیر انسانی، ممکن است موجب خشم شود. اما انسانیت انسان - زندگی راستین - امری غایب است. حضور انسانیت در عرصه وجود عینی و تاریخی، قدرافراشتن امر ذهنی و قدرت روانی انسان در حالت مراقب یا هوشیار اولیه‌اش، معادل همان وجودی است که وضعیت وجود یا بودن خویش را نا-بود می‌کند: و این یعنی بی‌غرض بودن (dis-iter-estedness)*. منظور از عنوان کتاب من نیز همین است: ماسوای وجود. وضعیت هستی‌شناسانه خود را نا-بود می‌کند، یا در وضعیت، یا عدم وضعیت، بشری نا-بود می‌شود. انسان بودن یعنی زیستن به صورتی که گویی آدمی موجودی در میان موجودات نیست. گویی، مقولات وجود، به میانجی معویت بشری، به چیزی «سوای وجود» دگرگون می‌شوند. حاصل کار صرفاً دستیابی به وجودی سوای وجود قبلی نیست؛ وجود سوای وجود قبلی هنوز نوعی وجود است. حقیقت آن است که «ماسوای وجود» فاقد فعلی است که بتواند گویای وقوع ناآرامی و خلجان آن باشد، گویای بی‌غرض بودن آن، گویای غلبه آن بر این وجود و به زیر سؤال بردن وجود.

* بخش سوم این اصطلاح که مورد تأکید قرار گرفته، از فعل «بودن» مشتق می‌شود. از این رو مفاهیم اخلاقی «غرض» و «بی‌غرضی» معنایی هستی‌شناسانه می‌یابند. لوبیناس در راستای حرکت کل فلسفه خویش که متکی بر اولویت اخلاق بر هستی‌شناسی است، مفهوم اخلاقی بی‌غرضی را به منزله تلاش برای غلبه بر وجود یا هستی تفسیر می‌کند.

این من هستم که از دیگری پشتیبانی می‌کنم و در قبال او مسئولم. بدین سان روشن است که حق وراثت من در مقام نخست زاده خود را در هیئت سوژه بشری متجلی می‌سازد*، و این امر در عین حال مبین نوعی تبعیت و انقیاد (subjection) تام است. مسئولیت من انتقال‌ناپذیر است، هیچ کس نمی‌تواند جایگزین من شود. در واقع به جرأت می‌توان گفت که هویت بشری «من» از مسئولیت سرچشمه می‌گیرد، یعنی از موضع‌گیری (position) یا کناره‌گیری (deposition) «من» حاکم در عرصه خود آگاهی، نوعی کناره‌گیری که دقیقاً معادل همان مسئولیت در قبال دیگری است. مسئولیت آن چیزی است که منحصرأ به عهده من است، چیزی که من، به لحاظ انسانی، قادر به طرد آن نیستم. این وظیفه یا مسئولیت مبین حیثیت و شرافت اعلای موجودی یکتاست. من فقط بدین اعتبار من هستم، آن هم منی تعویض‌ناپذیر، که مسئولم. من می‌توانم جایگزین هر کسی شوم، اما هیچ کس نمی‌تواند خود را جایگزین من سازد. این همان هویت جدانشدنی من در مقام یک سوژه است. دقیقاً در این معناست که داستایوسکی می‌گوید: ما همگی برای همه چیز و همه کس در قبال همه مسئولیم، و من بیش از دیگران.

شکوه شهادت

ف.ن.: رابطه اخلاقی ما را وامی‌دارد از «انزوای» وجود بگریزیم. ولی اگر در این صورت دیگر در [قلمرو] وجود نیستیم، آیا فقط در [محدوده] یک جامعه‌ایم؟

ا.ل.: شما در این فکرید: بر سر آن عدم تنهایی که در عنوان کتاب کلیت و عدم تنهایی اعلام گشت، چه می‌آید؟ من از استعمال واژه خدا، که به کزات در مقالات من ظاهر می‌شود، باکی ندارم. به عقیده من امر نامتناهی در قالب دلالت‌گری چهره ظاهر می‌شود. چهره دال بر امر نامتناهی است. امر نامتناهی هیچ‌گاه به منزله یک مضمون ظاهر نمی‌شود، بلکه در هیأت خود این دلالت‌گری اخلاقی رخ می‌نماید؛ یعنی در قالب این واقعیت که هر چه بیشتر عادل باشم به همان میزان بیشتر مسئول خواهم بود؛ آدمی هرگز نمی‌تواند نسبت به دیگری بی‌حساب شود.

ف.ن.: پس در الزام اخلاقی نوعی عدم تنهایی وجود دارد زیرا این دین ادانشدنی است؟

ا.ل.: آری. این همان الزام یا ضرورت تقدس است. در هیچ زمانی نمی‌توان گفت: من وظیفه‌ام

* احتمالاً منظور آن است که هر یک از ما، در مقام سوژه بشری، همه تکالیف و مسئولیتهای فرزند ارشد خانواده را به ارث می‌برد و باید در قبال دیگران عهده‌دار مسئولیت شود. —

را تمام و کمال ادا کرده‌ام. بجز از سوی ریاکاران... و بدین مفهوم است که می‌گوییم در ورای آنچه معین و مشخص شده است، عرصه و فضایی باز وجود دارد؛ و این همان تجلی امر نامتناهی است. این «تجلی» به معنای نوعی «کشف» یا ارائه توصیفی رسا [و عینی] از واقعیت موجود نیست. درست برعکس، وجه مشخصه ارتباط و پیوند با امر نامتناهی، تقابل آن با هرگونه کشف عینی است. وقتی در حضور دیگری می‌گوییم «من اینجایم»، این «من اینجایم» همان حوزه‌ای است که از خلال آن امر نامتناهی به درون قلمرو زبان پا می‌گذارد، لیکن بدون آن‌که خود را در معرض دیده شدن قرار دهد. امر نامتناهی عیان نمی‌شود، زیرا، دست‌کم در مرحله نخست، به مضمونی معین بدل نگشته است. نباید پنداشت که منظور از «خدای ناپیدا» همان خدایی است که برای حواس ما نامرئی است، بلکه منظور آن خدایی است که اندیشه بشری نمی‌تواند آن را به یک مضمون بدل سازد، و با این حال چنین خدایی نسبت به اندیشه و تفکر بی‌اعتنا نیست، تفکری که خود چیزی غیر از مضمون‌پردازی، و احتمالاً حتی چیزی غیر از قصدیت (intentionality) است.

مایلم درباره یک ویژگی خاص و غریب عرفان یهودی سخن بگویم. در برخی ادعیه بسیار کهن، که شکل ثابت آنها از سوی مراجع عهد باستان تعیین شده است، فرد مؤمن دعا را با «تو» گفتن به خدا آغاز می‌کند و عبارتی را که بدین نحو شروع شده است با استفاده از ضمیر «او» به پایان می‌رساند، گویی در جریان این حرکت، یعنی نزدیک شدن خدا به آدمی، است که تعالی «تو» به «او» چونان تغییری ناگهانی حادث می‌شود. از این روست که به هنگام تقرب یا نزدیک شدن دیگری، امر نامتناهی خود را در قالب «من اینجایم» او آشکار نمی‌سازد. می‌خواهم بگویم آن سوژه‌ای که می‌گوید «من اینجایم» به [حضور] امر نامتناهی شهادت می‌دهد. تجلی و ظهور امر نامتناهی به واسطه همین شهادت، که صدق آن غیر از صدق ادراک یا بازنمایی [واقعیت] است، صورت می‌پذیرد. از طریق همین شهادت است که شکوه و جلال امر نامتناهی به خود جلال می‌بخشد. اصطلاح «جلال» به زبان تفکر و تعمق تعلق ندارد.

ف. ن.: یک لحظه صبر کنید: چه کسی در باب چه چیزی به چه کسی شهادت می‌دهد؟ آن نبی یا شهادتی که شما درباره‌اش سخن می‌گویید، شاهد وقوع چه چیزی بوده است که حال می‌باید درباره‌اش شهادت دهد؟

ا. ل.: شما هنوز هم به شهادت به منزله امری مبتنی بر معرفت و مضمون‌پردازی می‌اندیشید. آن مفهومی از شهادت که من سعی در توصیفش دارم، مسلماً متضمن وجهی از تجلی و ظهور است، اما این ظهور هیچ چیز به ما عرضه نمی‌کند. کلام فلسفی به طور کلی همواره به مضمون‌پردازی

باز می‌گردد...

ف.ن.: ... اما می‌توان از شما پرسید که چرا خودتان در همین لحظه همه این امور را در قالب مضامین مطرح می‌کنید. آیا این نیز به مفهومی خاص معادل شهادت دادن نیست؟

ا.ل.: طبیعتاً من خود این اعتراض را مطرح کرده‌ام. در یکی از نوشته‌هایم گفته‌ام که گفتن یا حرف (suying) فلسفی، حرفی است که همواره باید ضرورتاً خود را پس بگیرد. من حتی این پس گرفتن حرف (unsuying) را به شیوه درست و مناسبی از تفلسف بدل کرده‌ام. منکر این حقیقت نیستیم که فلسفه نوعی معرفت است، تا آنجا که حتی بر آنچه نام‌ناپذیر است، نام می‌نهد، و آنچه را که غیر قابل مضمون‌پردازی است، به مضمون بدل می‌کند. اما فلسفه به اموری که از مقولات گفتار تبعیت نمی‌کنند شکل آنچه گفته می‌شود را عطا می‌کند و بدین‌سان آثار این عدم تبعیت و گسست را بر گفته‌ها ثبت و حک می‌کند.

شهادت اخلاقی نوعی تجلی و ظهور است که شکلی از معرفت نیست. آیا هنوز هم لازم است تکرار کنیم که در این حالت آدمی به امر نامتناهی، به خدا، «شهادت» می‌دهد، به چیزی که هیچ امر واقعی حاضر یا بالفعلی قادر نیست در موردش شهادت دهد. به گفته فلاسفه، امر نامتناهی حاضر [و بالفعل] وجود ندارد. لیکن آنچه ممکن است «نقص» امر نامتناهی محسوب شود، درست برعکس، یکی از خصایص مثبت آن، یعنی همان نفس نامتناهی بودن آن، است.

من در ماسوای وجود یا فراسوی ذات نوشتم: «سوژه، یا آنچه در امر یکسان (the same) دیگری است*، تا آنجا که امر یکسان برای دیگری است، در مورد امر نامتناهی شهادت می‌دهد - کاری که از هیچ مضمون و هیچ امر حاضری ساخته نیست. در اینجا تفاوت [میان من و دیگری] در افزایش تقریب میان ما جذب و حل می‌شود و از طریق همین جذب و حل شدن است که این

* در این نقل قول طولانی و دشوار، لویناس به مهمترین اصل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متافیزیکی می‌پردازد: اصل اینهمانی یا اصل عدم تناقض. امر یکسان مبین یکسانی هر موجود با خود و تفاوت آن با غیر خود است: الف، الف است یا الف، ب نیست. اما به اعتقاد لویناس سوژه یا همان انسان، موجودی است که این اصل را زیر پا می‌گذارد. سوژه معرف حضور دیگری در خود و جذب تفاوت به درون امر یکسان است. موجودیت سوژه مبتنی بر مسئولیت در قبال دیگری است. برای سوژه هستی دیگری اصل و محور هستی خود اوست. پس تفاوت در یکسانی جذب می‌شود تا برجسته‌تر گردد. حضور دیگری در سوژه به معنای فراتر رفتن از اصل اینهمانی است، زیرا این اصل هویت هر چیز را با جدا ساختن آن از دیگری و تعیین حدود آن، مشخص می‌سازد. از این رو فقط سوژه است که با ترجیح دیگری بر خود و اینهمانی خود، می‌تواند از حدود متناهی خود فراتر رفته و بر مبنای سرشت اخلاقی‌اش شکوه و جلال امر نامتناهی را رؤیت کند و نسبت بدان شهادت دهد. -م.

تفاوت به نحوی شکوهمند برجسته می‌گردد و همواره بیش از پیش مرا مورد اتهام قرار می‌دهد. در اینجا امر یکسان، در مقام خود به منزله امر یکسان، بیش از پیش در ارتباط با دیگری گسترش می‌یابد، تا آن حد که من به منزله گروگان جانشین دیگری می‌شوم، آن هم در قالب نوعی پرداخت کفاره که در توصیف نهایی با چرخش خارق‌العاده امر یکسان و تبدیل آن به دیگری تطابق می‌یابد، چرخشی که به شیوه در زمانی و در بطن الهام معنوی و ادراک مافوق حسی تحقق می‌پذیرد.^۱ منظورم آن است که شیوه تجلی دیگری یا امر نامتناهی در ذهنیت (subjectivity) درست همان پدیده «الهام روحی» است و نتیجتاً ماهیت عنصر روحی-روانی، یا همان سرشت نفسانی ادراک مافوق حسی را تعریف می‌کند.

ف.ن.: به عبارت دیگر، همان روح (Spirit). در خداوند، اگرچه دیده نمی‌شود، اما موجب می‌شود تا نسبت به او شهادت دهند؛ اگرچه به مضمون بدل نمی‌گردد، مورد گواهی قرار می‌گیرد.
ا.ل.: شاهد به آنچه توسط خودش گفته شد، گواهی می‌دهد. زیرا او پیش از دیگری گفته است «من اینجایم!» او بر اساس این واقعیت که پیش از دیگری حضور مسئولیتی را تشخیص داده که به عهده اوست، این نکته را نشان داده است که چهره دیگری از نظر بر چه چیز دلالت می‌کند. شکوه و جلال امر نامتناهی خود را از طریق آنچه در هیأت شاهد قادر به انجام آن است، عیان می‌کند.

ف.ن.: زیرا گفتن «من اینجایم!» به رغم آن که زندگی ظاهراً در مسیری کاملاً مخالف به پیش می‌رود. زیرا زندگی فقط خواستار خود است و صرفاً جویای دوام وجود خویش است — درست برعکس به معنای عیان ساختن چیزی برتر از مرگ و زندگی است، و از این رو شکوهمند...
ا.ل.: «ماسوای وجود» همان شکوه و جلال خداوند است. «ایده یا مفهوم امر نامتناهی که به اعتقاد دکارت مستقر در فکری است که نمی‌تواند این مفهوم را در بر گیرد، بیانگر عدم تناسب میان جلال و امر حاضر است، عدم تناسبی که خود همان الهام معنوی است. زیر بار وزنی که افزون بر ظرفیت و طاقت من است، انفعالی که منفعل‌تر از همه حالات انفعالی است که همبسته افعال و کنشهای من‌اند، تسلیم و انفعال من در قالب بیان این عبارت بروز می‌کند: «من اینجایم!» ماهیت بیرونی امر نامتناهی به یمن صداقت و شهادت به نحوی به «سرشتی درونی» بدل می‌گردد.^۲

1. E. Levinas, *Otherwise them Being or Beyond Essence*, p. 146.

2. *Otherwise them Being*, pp. 146-47.

ف.ن: پس می‌توان گفت امر نامتناهی به دلیل شناخته نشدن در زندگی جذب و حل می‌شود؟
ا.ل: خیر. امر نامتناهی فرمان می‌دهد.

ف.ن: دست‌کم در این مفهوم دیگر پدیده‌ای بیرونی محسوب نمی‌شود. اینک به صورت قطعی به ما نزدیک شده است.

ا.ل: امر نامتناهی فرمان می‌دهد و در این مفهوم امری درونی است. «آن جلالی که بر من تأثیر می‌گذارد، اما نه در مقام نوعی بازنمایی واقعیت یا در مقام طرف مقابل بحث و گفتگو، از طریق و در قالب گفتن یا کلام من به خود جلال می‌بخشد، و از دهان من به من فرمان می‌دهد. از این منظور درون، مکانی سزّی نیست که جایی در وجود من پنهان شده است. این همان رجعتی است که از طریق آن، آنچه به نحوی بارز بیرونی است، دقیقاً به لطف همین ماهیت بیرونی بارزش، مرا به خود جلب می‌کند، احاطه‌ام می‌کند و با صدای خودم به من فرمان می‌دهد. این همان امر نامتناهی است که هرگز در هیچ مفهومی نمی‌گنجد و نتیجتاً به قالب هیچ مضمونی در نمی‌آید، و به صورت نامتناهی سوای ذات است. فرمان امر نامتناهی از زبان کسی که فرمانبردار آن است بیان می‌شود، آنچه به صورت نامتناهی بیرونی است به صدایی درونی بدل می‌گردد، اما این صدایی است که به گسستگی و پراکنده شدن فضای سزّی درونی گواهی می‌دهد، صدایی که به دیگری علامت می‌فرستد. و این خود علامت یا نشانه عمل اهداء نشانه‌هاست. این راهی پُرپیچ و خم است. پل کلودل، شاعر فرانسوی، یک ضرب‌المثل پرتغالی را به عنوان کتیبه کتاب خویش، دم‌پایی ساتن، برگزید که می‌توان آن را بر اساس معنایی که من هم‌اینک مطرح کردم، درک و تفسیر کرد: «خداوند با خطوط کج، راست می‌نویسد.»^۱

سختی فلسفه و تسلاهای دین

ف.ن: آیا تأکید شمار بر شهادت، به منزله امری که قابل تقلیل به معرفت مفهومی نیست، تعریفی غیر مستقیم از نبوت (prophetism) را در بر نمی‌گیرد؟

ا.ل: نبوت [یا پیشگویی الهی] یقیناً وجه بنیادین وحی [یا ظهور و عیان شدن امر الهی] است. البته به این شرط که نبوت را به مفهومی بس وسیعتر از امتیاز، استعداد یا رسالت خاص کسانی درک کنیم که آنان را نبی می‌خوانیم. من به نبوت به منزله سویه‌ای از خود وضعیت بشری می‌نگرم.

برای هر انسانی، قبول مسئولیت در قبال دیگری شکلی از شهادت دادن به جلال امر نامتناهی، و شکلی از دریافت الهام معنوی است. انسانی که، به صورت معماوار، حتی پیش از آن که بداند مشخصاً چه چیز از او خواسته می‌شود، به دیگری پاسخ می‌گوید، در بطن خود واجد قدرت پیشگویی و الهام معنوی است. این مسئولیت و پاسخگویی مقدم بر قانون الهی همان وحی و آشکار شدن خداوند است. در کتاب آموس نبی عبارتی وجود دارد به این مضمون: «خداوند سخن گفته است، اینک کیست که پیشگویی نکند.»^۱ به نظر می‌رسد در اینجا پیشگویی و نبوت به منزله واقعیت بنیادین انسانیت آدمی مطرح گشته است. در این صورت، نبوت، در کنار الزام اخلاقی نامحدود، خود را در اشکال انضمامی و مشخص تفسیر و تأویل می‌کند، یعنی در شکل کتاب و متن. آدمیان در این اشکال انضمامی، که به ادیان بدل می‌شوند، به تسلا و تسکین دست می‌یابند. اما این امر به هیچ وجه ساختار دقیقی را که من سعی در تعریفش کرده‌ام، زیر سؤال نمی‌برد؛ ساختاری که در آن، این من هستم که همواره مسئولم و من هستم که بار جهان را به دوش دارم، صرف‌نظر از هر آنچه ممکن است بعداً رخ دهد.

در ارتباط با معدود تأملاتی که هم‌اینک مطرح کردم، زمانی از من پرسیده شد که آیا ایده منجی هنوز هم از نظر من واجد معناست، و آیا هنوز لازم است ایده وجود مرحله غایی تاریخ را حفظ کنیم، مرحله‌ای که در آن بشریت دیگر خشن نخواهد بود، زمانی که بشریت پوسته وجود را قاطعانه در هم خواهد شکست و خود را رها خواهد ساخت، مرحله‌ای که در آن همه چیز روشن و آشکار خواهد شد. من در پاسخ گفتم، آدمی برای آن که بتواند شایسته ظهور عصر منجی باشد، باید با معنا بودن اخلاق را، حتی در فقدان وعده ظهور منجی، تأیید کند.

ف.ن.: ادیان واقعاً موجود، یا دست‌کم سه دین بزرگ اهل کتاب که در غرب به رسمیت شناخته شده‌اند، هر یک به واسطه رابطه با یک متن کاملاً مشخص و معین تعریف می‌شوند، که حاوی وحی است؛ حال وقتی شما از تحقق «وحی» از طریق «شهادت» سخن می‌گویید، به نظر می‌رسد منشأ یا خاستگاه دیگری برای حقیقت دینی یافته‌اید، آن هم درست در بطن حال حاضر.

ا.ل.: البته آنچه من در اینجا می‌گویم فقط و فقط خود مرا متعهد می‌سازد! بر این مبانی است که به این سؤال پاسخ می‌گویم. اعتقاد راسخ دارم که کتاب مقدس محصول پیشگوییهای انبیا است و شهادت اخلاقی - نمی‌گویم «تجربه» اخلاقی - در شکل متون مکتوب در آن به ودیعه نهاده شده است. لیکن این امر با مضمون انسانیت آدمی به مثابه مسئولیت در قبال دیگری که در گفتگویمان

مطرح شد، کاملاً سازگار است. نقد تاریخی مدرن نشان داده است که کتاب مقدس، برخلاف آنچه قرن‌ها تصور می‌شد، توسط شمار کثیری از مؤلفان و طی ادواری کاملاً متفاوت نوشته شده است. اما این امر، برخلاف انتظار، هیچ تغییری در اعتقاد و باور فوق‌الذکر ایجاد نمی‌کند. زیرا من همواره بر این نظر بوده‌ام که معجزه کتاب مقدس هیچ ربطی به منشأ ادبی مشترک آن ندارد، بلکه ریشه آن، درست برعکس، در جهت‌گیری و حرکت مشترک متون متفاوت به سوی یک محتوای اساسی و ذاتی واحد نهفته است. معجزه این آمیزش و جهت‌گیری مشترک بزرگتر از معجزه مؤلف واحد و یکتاست. و آن قطب یا مرکزی که این حرکت مشترک معطوف بدان است، همان امر اخلاقی است که به صورتی قطعی و تردیدناپذیر بر کل کتاب مقدس مسلط است.

ف. ن.: آیا شما تا آن حد پیش می‌روید که بگویید یک انسان اخلاقی می‌تواند، در همهٔ زمانها و مکانها، به صورت کتبی یا شفاهی [نسبت به امر نامتناهی] بارها شهادت دهد، و شهادتهای او نهایتاً به شکل‌گیری یک کتاب مقدس منجر شود؟

آیا وجود یک کتاب مقدس مشترک میان کسانی که به ستهای متفاوت تعلق دارند یا کسانی که خود را عضو هیچ سنت دینی تلقی نمی‌کنند، امکان‌پذیر است؟

ا. ل.: آری، حقیقت اخلاقی نزد همه مشترک است. قرائت کتاب مقدس، حتی اگر متنوع باشد، از طریق همین گوناگونی برداشتهای متفاوت اشخاص از کتاب مقدس را تجلی می‌بخشد. وجه ذهنی قرائت شرط ضروری قرائت متون نبوی است. ولی مسلماً باید ضرورت مواجه و دیالوگ را به این نکته افزود، و متعاقب آن، کل مسألهٔ ندای سنت مطرح می‌شود، که در واقع نوعی هرمنوتیک است نه شکلی از اطاعت و فرمانبرداری.

ف. ن.: این نکته یقیناً در مورد قرائت یک کتاب مقدس واحد از سوی یهودیان و مسیحیان صادق است. اما پرسش من گسترده‌تر از این بود. منظورم آن بود: اگر این شهادت به امر اخلاقی است که شکوه و جلال امر نامتناهی را ظاهر می‌سازد، نه متنی مکتوب که حاوی نوعی معرفت است، پس تکلیف امتیاز و رجحان خود کتاب مقدس چه می‌شود؟ آیا آدمی نمی‌تواند آثار افلاطون را به منزلهٔ کتاب مقدس قرائت کند، و یا دیگر متون برجسته‌ای که به تصدیق نوع بشر، حاوی شکلی از شهادت دادن نسبت به امر نامتناهی‌اند؟

ا. ل.: هنگامی که چند لحظهٔ پیش — به صورتی گذرا — انسان را به مثابهٔ گسستی توصیف کردم که در عرصهٔ وجود رخ می‌دهد و استقلال پُرغرور موجودات برخوردار از اینهمانی را زیر سؤال

می‌برد و آن را تابع دیگری می‌کند، به اعماق «وصف‌ناپذیر» و آرمانی «دنیای درونی» اشاره نکردم. من در باب متون و کتاب مقدس سخن گفتم. من به ثبات و استحکام آنها می‌اندیشیدم که حتی پیش از آن‌که توسط قلم به حروف تحریر شده بدل شوند، در همه زبانها، همچون کلام منظوم، سخت و محکم می‌شوند. آنچه به قول معروف بر جان و دل آدمی نوشته می‌شود، نخست در کتابها به نگارش در می‌آید. منزلت آنها همواره با شتابی بیش از حد به مرتبه امری عادی در میان ابزارها و محصولات فرهنگی طبیعت یا تاریخ سقوط کرده است. معهدا کلام آنها موجب بروز گستی در عرصه وجود می‌شود، کلامی که هرگز تا حد یک صدای ناشناخته درونی، یا «ارزشهای» هنجاری انتزاعی نزول نمی‌کند، کلامی که جهان ما نمی‌تواند آن را به عینیت اشیاء و اعیان تقلیل دهد. به اعتقاد من، این چهره بشری است که از خلال همه کتابها و کل ادبیات سخن می‌گوید - یا دچار لکنت زبان می‌شود، یا به خود قیافه می‌گیرد، یا با کاریکاتور خویش کلنجار می‌رود. اگرچه اروپامداری به پایان رسیده است، و به واسطه بسیاری حوادث دهشتناک بی‌اعتبار شده است، من هنوز به مرتبه‌اعلا‌ی آن چهره بشری اعتقاد دارم که در ادب یونانی و در ادب [لاتینی] خودمان، که همه چیزش را مدیون یونانیان است، جلوه‌گر می‌شود. به لطف همین یونانیان است که تاریخ ما هنوز ما را شرمند می‌کند. نوعی مشارکت در کتاب مقدس در ادبیات ملی همه [کشورهای اروپایی] حضور دارد، در هومر و افلاطون، در راسین و ویکتور هوگو، در پوشکین، داستایوسکی یا گوته، و البته در تولستوی. لیکن من به ارزش اعلا و به لحاظ وحیانی قیاس‌ناپذیر کتاب کتابها یقین دارم، کتابی که کل ادبیات جهان بشر آن بود و انتظارش را می‌کشید و یا آن‌که درباره‌اش شرح و تفسیر می‌نوشت و می‌نویسد. معنا و دلالت متون مقدس از اعتقاد جزمی به منشأ مافوق طبیعی یا قدسی آنها ناشی نمی‌شود، بلکه این معنا از طریق تجلی چهره آن انسان دیگر تحقق می‌یابد که این متون، بیش از آن‌که او قیافه یا حالتی به خود گیرد، آن را روشن می‌کنند. این تجلی همانقدر طردناشدنی است که دل‌نگرانیهای جهان روزمره ما موجودات تاریخی مبرم و ضروری است. به نظر من، معنا و دلالت متون مقدس متکی بر همه آن چیزهایی است که طی قرون متمادی در دل خوانندگان خود بیدار کرده‌اند، و همچنین متکی بر همه آن چیزهایی که این متون طی فرایند کشف و تفسیر و انتقال تاریخی خود دریافت کردند. تمامی قدرت و جذبه گسسته‌های درون ما از آنها ناشی می‌شود، گسستهایی که وجدان آسوده ما نسبت به وجود یا آنجا - بودن خویش را زیر سؤال می‌برد. تقدس این متون از همین امر ناشی می‌شود، مستقل از تمامی معانی مربوط به آیینها و مناسک دینی. این منزلتی یکتاست که نمی‌توان آن را به رؤیاهای «جانهای زیبا»^{*} فروکاست، البته اگر هنوز بتوان این باد - یا این روح - برخاسته از دل

* «جانهای زیبا» "beautiful souls" اصطلاحی است که هگل در پدیدارشناسی روح عمدتاً برای توصیف و نقد

بحران را منزلت نامید، بادی که می‌وزد و پاره پاره می‌کند، به رغم همه گره‌های تاریخ که مجدداً خود را به هم می‌بندند.

ف.ن.: بنابراین، تجربه امر نامتناهی برای همه آدمیان اساساً و ذاتاً یکسان است. معهداً فقط ادیان خاص‌اند که به انسانها تسلا می‌بخشند. الزام اخلاقی امری کلی و جهانشمول است، اما تسکین و تسلا مسأله‌ای خودی و خانوادگی است؟

ا.ل.: دین به واقع با فلسفه یکی نیست، فلسفه‌ای که ضرورتاً آن تسلائی را که دین اعطا می‌کند به بار نمی‌آورد. پیشگویی و اخلاق به هیچ وجه نافی تسلاهای دین نیستند. لیکن بار دیگر تکرار می‌کنم: آن بشریتی که می‌تواند از این تسلاها صرف‌نظر کند، احتمالاً لایق دریافت آنها نیست.

ف.ن.: اجازه دهید درباره تازہ‌ترین کارهای شما به بحث بپردازیم. امروزه شما تفکر و تأمل خودتان در باب مسئولیت در قبال دیگری را گسترش می‌دهید، به نحوی که تأمل در باب مسئولیت در قبال مرگ دیگری را شامل می‌شود. این کار چه معنا و مفهومی دارد؟

ا.ل.: فکر می‌کنم به هنگام قبول مسئولیت در قبال دیگری، آدمی، در تحلیل نهایی، نسبت به مرگ دیگری مسئول می‌شود. آیا سربلندی و درستی و راستی نگاه دیگری شکل اعلایی از عریانی و بی‌حفاظ بودن نیست، بی‌حفاظ بودن در برابر مرگ؟ چهره آدمی به واسطه سراسر است‌بودنش، همان چیزی است که مرگ «مستقیماً» آن را نشانه رفته است. آنچه به منزله طلب یا درخواست در این چهره متجلی است، مسلماً دال بر ندا یا فراخوانی برای عطا کردن و خدمت کردن – یا فرمانی برای عطا کردن و خدمت کردن – لیکن دستور مهمتر از این فراخوان، که در عین حال آن را نیز شامل می‌شود، مربوط به رها نکردن و تنها نگذاشتن دیگری است، حتی به هنگام رویارویی با آنچه از هیچ التماس و تمنّایی تأثیر نمی‌پذیرد. این امر احتمالاً بنیان پیوند اجتماعی (sociality) و عشق بدون جاذبه عشقی (eros)*. ترس و نگرانی از مرگ دیگری مسلماً مبنای احساس مسئولیت برای اوست.

چنین ترسی چیزی غیر از دلهره است. فکر می‌کنم این مفهوم از ترس برای انسانی دیگر، دارای پیوندی متقابل با تحلیلهای درخشانی است که هایدگر در مورد احساسات، انفعالات، عواطف

ذهنیت رمانتیک و نگرش عرفانی به کار می‌برد. - م.

* یا به تعبیری دیگر «مهر و محبت بدون عشق»، زیرا واژه eros واجد طیف گسترده‌ای از معانی است: از عشق افلاطونی گرفته تا جاذبه جنسی. - م.

(Befindlichkeit)، ارائه داد. طبق نظر او، هر احساس یا عاطفه‌ای واجد چیزی است که هایدگر آن را قصدیت مضاعف می‌نامد: هر احساس خاصی احساسی در برابر چیزی و برای چیزی است. ترس یعنی ترس در مورد آنچه هراسناک است و همچنین همواره به معنای ترس برای خودم است. هایدگر بر این واقعیت تأکید می‌گذارد که در زبان آلمانی افعالی که بیانگر احساسات‌اند همواره افعالی متعددی هستند [که عمل آنها به فاعل باز می‌گردد، reflexive]، همان‌طور که در زبان فرانسوی نیز افعالی چون تحریک شدن، مضطرب بودن، غمگین بودن و غیره همین وضع را دارند. بنا به گفته هایدگر، اضطراب یا هراس، احساسی استثنایی است که در آن دو وجه در مورد و برای بر هم منطبق‌اند: اضطراب در مورد تنهایی همان اضطراب برای تنهایی خودم است و، به مفهومی خاص، همه احساسات و عواطف، به واسطه همین بازگشت به خود یا نفس (self)، به اضطراب راجع می‌شوند. اما از دید ما چنین می‌نماید که ترس برای دیگری فاقد این رجعت یا بازگشت به خود است. آیا در بطن همین ترس نیست که احساس ترس از خدا مفهوم و معنای خود را باز می‌یابد، آن هم به صورتی منفصل و جدا از هرگونه اشاره‌ای به ایده و مفهوم خدایی حسود؟*

ف.ن.: به چه مفهوم؟

ا.ل.: به مفهوم ترس بدون غرض؛ کم‌رویی، شرم... در هر حال، چیزی غیر از ترس از مجازات نقض احکام شریعت.

ف.ن.: ولی اگر آدمی دل‌نگران دیگری است و برای او می‌ترسد نه برای خود، آیا اصلاً می‌تواند زندگی کند؟

ا.ل.: این به واقع پرسشی است که آدمی باید نهایتاً به پیش کشد. آیا من باید سراپا شیفته و مطیع وجود باشم؟ آیا من به صرف وجود داشتن، به واسطه اصرار بر حفظ و تداوم وجود خویش، موجب قتل و نابودی [دیگران] نمی‌شوم؟

ف.ن.: مسلماً حال که با پارادایم یا الگوی زیست‌شناختی آشنا شده‌ایم، به خوبی می‌دانیم که قیمت زندگی و بقای هر نوع جانوری را جانوری از نوعی دیگر می‌پردازد، و در محدوده هر نوع

* معنای ظاهری برخی از عبارات عهد عتیق حاکی از آن است که ترس و خوف بندگان از تهدیدهای خداوند و خشم و عصبانیت او ناشی می‌شود و این خشم نیز ریشه در حسادت نسبت به خدایان دیگر دارد. در عهد عتیق بیهوده از خود به عنوان خدایی حسود نام می‌برد و پرستش خدایان دیگر را نشان خیانت بنی‌اسرائیل می‌داند. — م.

خاص نیز افراد آن نوع جانشین یکدیگر می‌شوند. بدون کشتن نمی‌توان زیست.

ا. ل.: در جامعه با توجه به نحوه کارکردش، بدون کشتن نمی‌توان زندگی کرد، یا دست‌کم بدون برداشتن گامهای اولیه در جهت مرگ دیگری. در نتیجه، پرسش مهم مربوط به معنای وجود این نیست که چرا به عوض نیستی یا هیچ، چیزی وجود دارد - یعنی همان پرسش مشهور لایب نیتسی که هایدگر آن همه شرح و تفسیر درباره‌اش نوشته است - بلکه پرسش اصلی این است: آیا من به صرف وجود داشتن دست به قتل نمی‌زنم؟

ف. ن.: با این حال، دیگران با قبول این حکم که زندگی کردن بدون کشتن، یا دست‌کم بدون مبارزه و ستیز، ممکن نیست، چنین نتیجه می‌گیرند که کشتن به واقع امری ضروری است و این که چنین خشونتی خادم حیات و قانون حاکم بر تکامل است. شما این نتیجه‌گیری را انکار می‌کنید؟
ا. ل.: انفجار ناشی از ظهور انسان در عرصه وجود، آن گسستن و شکافتن پوسته وجود که طی این گفتگوها درباره‌اش سخن گفته‌ام، آن بحران وجود، آن ماسوای وجود، به واقع دارای این نشان یا وجه ممیزه‌اند که طبیعی‌ترین امر به مسأله‌سازترین امر بدل می‌شود. آیا من حق دارم وجود داشته باشم؟ بدین سان پافشاری بر حفظ و تداوم وجود که واکنشی طبیعی، ساده، و بری از تأمل است، زیر سؤال می‌رود.

ف. ن.: در ماسوای وجود جمله‌ای از پاسکال نقل می‌کنید به این مضمون: «جای من زیر آسمان خدا اینجاست. غضب و تصرف کل جهان بدین‌گونه [با بیان این جمله] آغاز شد،» و «آنان حتی المقدور به بهترین نحو ممکن از شهوات نفسانی در جهت خیر عامه سود جسته‌اند. اما این کار صرفاً نوعی تظاهر است، تصویری دروغین از صدقه و نیکوکاری. زیرا این کار در اصل فقط [میین] نفرت است و بس.»^۱

معهدا، اگر در توافق با شما بپذیریم که این پرسش، پرسش غایبی، یا نخست، متافیزیک است، شما چگونه نسبت به پاسخ خودتان متعهد می‌شوید؟ آیا تا آنجا پیش خواهید رفت که بگویید فاقد حق حیات هستید؟

ا. ل.: من به هیچ وجه قصد ندارم این نکته را آموزش دهم که عشق به همسایه و زندگی حقیقتاً انسانی باید به خودکشی منجر شود. قصد من بیان این حقیقت است که یک زندگی حقیقتاً انسانی

نمی‌تواند در برابری خود با وجود، حیاتی ارضاشده (Satis-fied)*، حیاتی مبتنی بر آرامش و سکون، باقی بماند، این زندگی به یاری دیگری بیدار می‌شود، یا به عبارت بهتر، همواره در حال هوشیار شدن [یا به خود آمدن] است، می‌خواهم بگویم که وجود هرگز - به خلاف گفته‌های بسیاری از ستهای اطمینان‌بخش - خودش دلیل وجود خودش نیست، و آن عبارت مشهور [اسپینوزا]، *conatus essendi* سرچشمه هرگونه حق و هرگونه معنا نیست.

این نوشته ترجمهٔ فصولی از کتاب زیر است :

Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1985.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* واژه *Satis* به معنای «کافی» است. منظور آن است که حیات انسانی اگرچه امری موجود و برخوردار از وجود است، لیکن برخلاف سایر موجودات دارای حد کافی نیست و همین امر نیز آن را با نامتناهی مرتبط می‌سازد. -م.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی