

دفاع لویناس از سوپژکتیویته دکارتی*

دکتر محمد اصغری**

چکیده

این مقاله به بررسی دفاع لویناس از سوپژکتیویته دکارتی می‌پردازد. لویناس اساس فلسفه خود را بر «کوژیتوی» (cogito) دکارتی بنا می‌کند و در این کار تحت تأثیر هوسرل است. وی همانند دکارت از کاوش در محتوای کوژیتو به تصور نامتناهی یا خدا می‌رسد و آن را در قالب مفاهیمی مثل «دیگری» (other) بیان می‌کند. اما برخلاف دکارت خدا را در قالب اخلاق نه متافیزیک می‌گنجد و در توصیف این امر نیز با دکارت اختلاف نظر دارد. در اینجا کوشیده‌ایم بر اساس دو مقوله کوژیتو و خدا به مثابه تصور نامتناهی (idea of Infinite)، دکارتی بودن لویناس را بیان کنیم.

واژه‌های کلیدی: کوژیتو، دکارت، تصور نامتناهی، دیگری، تمامیت و لویناس.

*- تاریخ وصول: ۸۸/۴/۲۷ تأیید نهایی: ۸۹/۱/۲۲

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

مقدمه

دکارت به عنوان پدر فلسفه جدید نقش مهمی را در اندیشه برخی از متفکران قرن بیستم بازی می‌کند که غالباً با نگرشی انتقادی به دکارت توأم بوده است. در اینجا مختصراً به نقش و جایگاه دکارت در فلسفه‌های فیلسوفان قرن بیستم اشاره می‌کنیم. برای مثال دکارت در پدیده‌شناسی هوسرل از چنان جایگاه والایی برخوردار است که از وی به عنوان «دکارت قرن بیستم» یاد کرده‌اند^۱ و سارتر هوسرل را دکارتی بزرگ قرن بیستم می‌داند که کوژیوتوی (Cogito) دکارتی را رادیکالیزه کرد (Moran, 2000: 359). هوسرل یکی از مهمترین کتاب‌های خود را به اسم دکارت (تأملات دکارتی) نامیده است. وی دکارت را آغازگر نوع جدیدی از فلسفه می‌داند. به نظر هوسرل از نظر تاریخی نزد دکارت است که با نطفه‌های فلسفه استعلایی روبرو می‌شویم. از این پس بنیان حقیقی فلسفه نه در جانب/ویژه بلکه در جانب آگاهی و سوژه باید جست‌وجو شود^۲ (رشیدیان، ۱۳۸۴، ۱۶۲). همچنین هوسرل از روش «شک دستوری» دکارت با عنوان «اپوخه پدیده‌شناختی» (Phenomeno Logical epoche) استفاده و بر قضیه بنیادی دکارت، یعنی *cogito ergo sum*، انتقاد وارد می‌کند. اما علی‌رغم انتقاد هوسرل از فلسفه دکارت، او فلسفه خود را با الهام از سوپژکتیویته دکارتی آغاز نمود و تا آخر عمرش فیلسوفی دکارتی باقی ماند. اسمیت می‌گوید که «طبق نظر هوسرل در واقع - *"cogito"* تنها چیزی است که در دکارت از اهمیت فلسفی برخوردار است» (Smith, 2003, 12). بنابراین با توجه به این امر می‌توان گفت که وی دکارت را در قرن بیستم زنده کرده است. چنانکه در تأملات دکارتی می‌پرسد که «اما آیا یگانه نوزایی به راستی ثمربخش احیای تأملات دکارتی نیست، البته نه برای اقتباس جزء به جزء آنها، بلکه در وهله اول برای عریان ساختن عمیق‌ترین معنای بازگشت ریشه‌ای آنها به «من می‌اندیشم» «محض»، و سپس احیای ارزش‌های همیشگی‌ای که از آنجا سرچشمه می‌گیرند» (هوسرل، ۱۳۸۱، ۳۷).

علاوه بر هوسرل، هایدگر نیز به اهمیت دکارت به عنوان «نقطه شروع فلسفه مدرن» (Hiedegger, 1982, 29) اذعان می‌کند. وی با مطرح کردن «دازاین» (Dasein) به عنوان جایگزینی برای سوژه دکارتی می‌کوشد بر بن‌بست دکارتی بین سوژه منزوی و

جهان مستقل/ویژه‌ها فائق آید. طبق نظر هایدگر، عبارت معروف «من فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت را باید وارونه کرد تا به این عبارت رسید که «من هستم، پس فکر می‌کنم» (Frie, 1997, 44). پل ریکور درباره این موضوع می‌گوید که «هایدگر درباره «من هستم» تحقیق می‌کند نه درباره «من فکر می‌کنم»» (Ricoeur, 1968, 66). البته قصد آن را نداریم که وارد این موضوع شویم.^۳ سارتر نیز همانند هوسرل کوژیتوی دکارت را نقطه عزیمت فلسفی خود انتخاب می‌کند و شدیداً تحت تأثیر فلسفه دکارت است هر چند که او انتقاداتی نیز بر آن وارد می‌کند، ولی گویی گریز و گزیری از سایه تفکر دکارتی ندارد. برای مثال، سارتر مثل دکارت کوژیتو را موجودی خودآگاه و اندیشنده می‌داند، ولی در انتقاد از دکارت معتقد است که او کوژیتو را به «جوهری اندیشنده» تبدیل کرده است (Guignon, 2003, 154). بنابراین سارتر نیز همانند هوسرل مسأله آگوی استعلایی را در پرتو تفکر دکارتی مطرح می‌کند. متفکران و فیلسوفان دیگری از مکاتب مختلف، به ویژه فیلسوفان پست‌مدرنی همچون ریچارد رورتی^۴ و فمینیست‌هایی همچون لوس ایریگاری که سوژه دکارتی و زبان فلسفی او را مذکرانه دانسته است،^۵ به اهمیت دکارت در فلسفه قرن بیستم صحنه گذاشته‌اند. بیان اهمیت دکارت در فلسفه معاصر در این نوشته مایه اطلاع کلام خواهد بود؛ لذا از ذکر سخنان سایر فیلسوفان درباره اهمیت او پرهیز می‌کنیم.

بدون شک سوپژکتیویسم دکارتی مبنای فلسفه مدرن را تشکیل می‌دهد. لویناس یک فیلسوف پدیده‌شناس با رگه‌های تفکر هایدگری است و لذا نقد او از مدرنیته در دل افکار هایدگر و هوسرل که هر کدام رهبر جنبش فلسفی مهمی در قرن بیستم هستند، نهفته است. وجه اشتراک پست‌مدرنیست‌ها با پدیده‌شناسان و اگزیستانسیالیست‌ها بیش از وجه اختلاف‌شان است. از جمله وجه‌اشتراک‌های آنها نفی ثنویت دکارتی، رد اصالت بازنمایی، نفی جوهریت ماده و نفس و غیره هستند که تمامی این ویژگی‌ها در اندیشه لویناس وجود دارند. هرچه خود لویناس خود را متفکری پست‌مدرن نمی‌دانست، ولی به گمان بسیاری از مفسران وی می‌توان او را در کنار متفکران پست‌مدرنی مثل دریدا، لیوتار، فوکو و دیگران قرار داد. و از اینرو تفسیر او از سوپژکتیویسم دکارتی در پرتو تفکرات پست‌مدرنیستی قابل تبیین است.

با توجه به آنچه که گفته شد، باید اذعان کرد که رابطه لویناس با فلسفه مدرن با دکارت شروع می‌شود (Batnitzky, 2006, 2). در این مقاله کوشیده‌ایم تفسیر لویناس از سوپژکتیویسم دکارتی را در قالب سه مفهوم کوژیتو، تصور نامتناهی و خدا، که هم در دکارت و هم در لویناس هسته مرکزی سوپژکتیویسم را تشکیل می‌دهند، بیان کنیم. در اینجا مراد از سوپژکتیویسم «اعتقادی است دایر بر اینکه تمایز بین ذهنیت و غیرذهنیت بنیادی‌ترین تمایز در هر پژوهش است» (Cahoone, 1988, 19). کوهن، سوپژکتیویسم را به یک درخت بلوط قدیمی با ریشه‌های عمیق تشبیه می‌کند که در خاک فلسفه مدرن نفوذ کرده است (Cahoone, 1988, 19). اما لویناس از سوپژکتیویته دکارتی از منظر پدیده‌شناختی دفاع می‌کند. در سوپژکتیویته دکارت که لویناس آن را مبنا و اساس فلسفه خود قرار می‌دهد نقش کوژیتو و تصور نامتناهی نقش اصلی را بازی می‌کنند که به ترتیب به آنها می‌پردازیم.

کوژیتوی دکارتی

در فلسفه معاصر دیدگاه‌های انتقادی گوناگونی به سوژه (خواه دکارتی خواه کانتی) از جانب فیلسوفان مطرح شده است. اکثریت قریب به اتفاق این فیلسوفان سوژه دکارتی و کانتی را نقد کرده‌اند و بیشترین نقدها از جانب فیلسوفان پست‌مدرنی همچون فوکو، دریدا، رورتی و بسیاری از فمینیست‌ها مطرح شده است. فیلسوفان پست‌مدرن به نفی و مرکزیت‌زدایی از سوژه یکپارچه و متحد مدرن اهتمام ورزیده‌اند.^۷ به همین دلیل است که سیمون کریچلی^۸ می‌گوید که «فهم لویناس از سوپژکتیویته مستقیماً پاسخی به سنت غالب مدرن نیست؛ بلکه پاسخی به انتقاد پسا‌ساختارگرایانه و ضد اومانستی از ذهنیت است» (Critchley, 1999, 62).

اما اساس سوپژکتیویته دکارتی جدایی سوژه و اوبژه از همدیگر است که لویناس همانند دکارت آن را می‌پذیرد. لویناس توصیفی پدیده‌شناختی از جدایی سوژه و اوبژه دکارت ارائه می‌دهد. البته باید گفت که سوژه لویناس عیناً سوژه دکارت نیست. چون سوژه دکارت بیش از آنکه انضمامی باشد بیشتر انتزاعی جلوه می‌کند.^۹ لویناس توصیفی پدیده‌شناختی از سوژه ارائه می‌کند. از جمله توصیفات که او درباره سوژه ارائه می‌کند می‌توان به پدیده‌های روزمره و آشنایی چون خستگی، سستی، بی‌حوصلگی، میل، نیاز،

تلاش، بی‌حالی، تهوع، بی‌خوابی... اشاره کرد که تاحدودی رنگ و نشان توصیفات پدیدارشناسانه هایدگر در وجود و زمان درباره حالاتی چون ترس، ترس‌آگاهی و ... را بر چهره دارند (علیا، ۱۳۸۸، ۸۱). در نتیجه، طبق نظر لویناس «سوژه‌ای که در تمامیت و نامتناهی توصیف شده غیر از سوژه مدرن دکارت است» (Batnitzky, 2006, 29). به عبارت دیگر، سوژه دکارت سوژه‌ای نیست که با گوشت و پوست و استخوان بتوان آن را لمس کرد و از سوی دیگر، این سوژه هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال اوژه یا دیگران ندارد. مراد از مسئولیت، مسئولیت اخلاقی است. چون فلسفه لویناس بر پایه مفهوم «دیگری» بنا نهاده شده و من در مقابل دیگری قرار دارم و به تعبیر لویناس با او رابطه‌ای چهره‌به‌چهره دارم. به نظر وی اساس فردیت انسانی همین ارتباطی است که او با دیگری پویا و فعال برقرار می‌کند. بدین ترتیب، لویناس اخلاق را وارد سوژکتیویته دکارتی می‌کند.

به عبارت دیگر، توصیفی که لویناس از سوژه و سوژکتیویته ارائه می‌کند غیر از سوژه و سوژکتیویته دکارتی و حتی هوسرلی است. سوژه دکارتی جوهر اندیشنده و آگوی استعلایی هوسرلی مقوم جهان است. درحالی‌که در اندیشه لویناس سوژکتیویته رنگ و بوی اخلاقی دارد چون سوژه در برابر دیگری معنا پیدا می‌کند. لویناس معتقد است که «سوژکتیویته اخلاقی سوژکتیویته ایدئال‌کننده هستی‌شناسی را که همه چیز را به خودش فرومی‌کاهد کنار می‌گذارد. «من» اخلاقی سوژکتیویته است دقیقاً تا جایی که در برابر دیگری زانو می‌زند و آزادی خود را قربانی ندای آغازین‌تر دیگری می‌کند. به نزد من، اختیار سوژه برترین ارزش یا ارزش نخستین نیست. دیگرآیینی پاسخ ما به دیگری، یا به خدا در مقام آن که مطلقاً غیر است، مقدم بر خودآیینی اختیار سوژکتیو ماست. به محض این که من تصدیق می‌کنم که «من» ام که مسئولم، می‌پذیرم که اختیار من مسبوق به وظیفه در قبال دیگری است. اخلاق سوژکتیویته را به صورت همین مسئولیت دیگرآیین، در تقابل با اختیار خودآیین، از نو تعریف می‌کند» (علیا، ۱۳۸۸، ۷۹-۷۸). بنابراین مفهوم سوژه دکارتی نیز جز در اخلاق قابل فهم نخواهد بود. چون از دیدگاه او رابطه سوژه و دیگری در مواجهه رو در رو صورت می‌گیرد و این مواجهه از نظر وی مستلزم فهم و درکی اخلاقی است. پس سوژه نمی‌تواند به تنهایی زندگی کند، بلکه معنای خود را فقط در ارتباط برقرار کردن با دیگری به دست می‌آورد.

به سخن دیگر، لویناس «شرح و وصفی درباره سوژه می‌آورد که برحسب آن سوژه از بنیاد اخلاقی است و چه بخواهد و چه نخواهد در مناسبات اخلاقی وارد شده است. این به آن معنا نیست که من نمی‌توانم رفتاری خلاف اخلاق در پیش بگیرم» (دیویس، ۱۳۸۶، ۱۰۸) و این خصلت خاص سوژکتیویته لویناسی است که آن را از سوژکتیویته دکارتی متمایز می‌سازد. به همین دلیل فلسفه از دیدگاه لویناس هستی‌شناسی نیست، بلکه اخلاق است.

اخلاق لویناس مبتنی بر سوژه مستقل است. یعنی «منی» که در برابر دیگری مسئول است. شباهت آشکار بین دکارت و لویناس استقلال سوژه از اوبژه است. ولی لویناس در خصوص نحوه ارتباط سوژه با اوبژه و خدا با او اختلاف نظر بنیادی دارد. این تصدیق تمایز دکارتی سوژه و اوبژه در تفکر لویناس خود را در نقد هایدگر نشان می‌دهد. برای مثال گرچه هایدگر، استاد لویناس، تمایز بین سوژه و اوبژه دکارت را نقد می‌کند، لویناس دوباره چنین تمایزی را تصدیق می‌کند. می‌توان گفت که هدف لویناس از تمرکز بر فلسفه دکارت تأکید بر خود یا نفس مستقل و مجزا از جسم است (Batnitzky, 2006, 29). وی در تأیید دیدگاه دکارت درباره سوژه به مفهوم اگو نزد هوسرل رجوع و اگولوژی (من‌شناسی) هوسرل را به اخلاق دیگری تبدیل می‌کند.

همانطور که می‌دانیم هوسرل در نقد اگوی دکارت گفته بود که آن «قطعه‌ای از جهان» است.^{۱۰} گرچه هوسرل سوژه یا اگوی دکارتی را به عنوان قطعه‌ای از جهان نقد می‌کند، روش او را در توصیف اگوی استعلایی می‌پذیرد، اگویی که فاقد صفات این جهانی است. ولی لویناس جانب دکارت را می‌گیرد و نظر هوسرل را رد می‌کند. به سخن دیگر، لویناس اتفاقاً «قطعه‌ای از جهان» بودن من یا اگو را در دکارت تحسین و اگوی استعلایی هوسرل را که امری انتزاعی و نه انضمامی است رد می‌کند. هایدگر نیز برخلاف هوسرل معتقد است که اگو یا *دازاین* (Dasein) در جهان (بودن-در-جهان) است، نه آن‌طور که هوسرل اگوی استعلایی (Transcendental ego) را دور از جهان می‌پنداشت. البته مراد از «در-جهان-بودن» دازاین معنای ظاهری اصطلاح نیست، یعنی واژه Da به معنای «آن‌جای» فیزیکی نیست، بلکه بیانگر موقعیت خاص انسان در جهان با توجه به توانایی‌ها و استعدادهای بالقوه او، مثل مرگ‌آگاهی، قدرت تصمیم‌گیری و غیره است.

به نظر هایدگر «هوسرل یک خود آنتیک را مطرح می‌کند، نه خود آنتولوژیک را» (Batnitzky, 2006, 34). هوسرل معتقد است که می‌توان آگوی استعلایی را که خصلت مادی و این جهانی ندارد از آگوی تجربی که خصلت تاریخی دارد متمایز ساخت. در مقابل، هایدگر بر این باور است که آگو، یا به تعبیری دازاین، از طریق «بودن-در-جهان» هویت کسب می‌کند. بنابراین هایدگر منتقد آگوی استعلایی هوسرل است؛ زیرا آگوی استعلایی هوسرل آگوی انضمامی نیست که با دیگران و جهان پیرامون ارتباط بی‌واسطه داشته باشد.^{۱۱} و لویناس نیز همانند هایدگر بر «در-جهان-بودن» آگو تأکید و آگوی استعلایی هوسرل را به دلیل دوری از جهان رد می‌کند. اما لویناس دازاین هایدگر را نقد می‌کند و درعوض برداشتی از ذهنیت عرضه می‌کند که به روی دیگری یا غیر باز است؛ برداشتی که غیر را بر همان، مسئولیت را بر آزادی، نامتناهی را بر تمامیت ترجیح می‌دهد (Nelson, Kapust & Still, 2005, 319).

به طور کلی لویناس در مقابل هوسرل و هایدگر موضع خاص خودش را اتخاذ می‌کند و لذا درباره سوژه یا آگو با آن دو فیلسوف اختلاف نظر دارد؛ ولی از روش توصیف پدیده‌شناختی و نیز روش تقلیل (*reduction*) هوسرلی بهره می‌جوید. برای نمونه، فرق آگوی لویناس با آگوی استعلایی هوسرل در این است که آگوی لویناس خود متفکر یا اندیشنده نیست، بلکه خودی است که با تجربه حسی خودش را مجزا حس و درک می‌کند. این احساس مجزای آگو از خودش در تمامیت و نامتناهی بسیار کلیدی است (Batnitzky, 2006, 35). لویناس برخلاف هوسرل کوژیتوی دکارت را کاملاً رد نمی‌کند، بلکه بر آن انتقاداتی را وارد می‌داند، ولی نه انتقادات هوسرل را.^{۱۲} البته در اینجا قصد پرداختن به نقد لویناس بر هوسرل و هایدگر را نداریم و صرفاً برای ایضاح مسأله آگو آن را مطرح کردیم.

لویناس در توصیف کوژیتوی دکارت بر این باور است که کوژیتوی دکارت مثل آگوی استعلایی منحصر به حوزه نظری نبوده است بلکه حالات عاطفی و ارادی را نیز دربرداشت (Purcell, 2006, 15). چون تعریف دکارت از اندیشه شامل تخیل، ادراک و فهم، احساس، عاطفه و اراده نیز می‌شد. تلقی لویناس از معرفت کم‌وبیش همان تلقی دکارت از معرفت است. در فلسفه دکارت معرفت شامل تخیل کردن، احساس کردن، ادراک کردن، تصدیق و تکذیب کردن و نیز اراده کردن است که در کوژیتو رخ می‌دهند.

او با قبول این تلقی دکارتی از معرفت معتقد است که «یادآوری» جزو این شمول فوق‌الذکر نیست (Nelson, Kapust & Still, 2005, 63). به نظر لویناس اگو آگویی نیست که خودش را از طریق فکر برای خویش بازنمایی کند؛ چیزی که هوسرل و هایدگر به دکارت نسبت می‌دهند. بلکه آگوی لویناس با تجربه حسی خودش را حس می‌کند (Batnitzky, 2006) و (36). به عبارت دیگر، از نظر لویناس اگو جوهر اندیشنده دکارتی نیست که از طریق اندیشه با جهان ارتباط برقرار می‌کند، بلکه از طرق احساس نه عقل می‌تواند به واقعیت دسترسی داشته باشد. احساس نیز با مفاهیم سروکار ندارد. از این رو لویناس اگو را به ذهنیت و اندیشه فرونمی‌کاهد. وی در کتاب *تمامیت و نامتناهی* دقیقاً به این امر صحنه می‌گذارد و می‌گوید که «امر حسی در فلسفه دکارتی عبارت است از تصدیق خصلت غیرعقلانی احساس (Levinas, 1969, 135). به نظر لویناس ما با حس و احساس به واقعیت دسترسی داریم نه از طریق معرفت نظری. آن‌طور که دکارت می‌پنداشت که از طریق معرفت شهودی و عقلانی برپایه تصورات فطری واقعیت را می‌شناسیم. لویناس درباره احساس و تجربه حسی می‌گوید که «زمین زیرپای من که تکیه‌گاه من است متعلق شناخت من نیست، بلکه تکیه‌گاه تجربه من از اعیان است... احساس من اینجاست» (Levinas, 1969, 138). شایان ذکر است که بین تفاوت احساس مورد نظر لویناس و احساس به معنای متعارف فلسفی در این است که احساس مورد نظر لویناس قابل تحلیل به مفاهیمی مثل انطباعات یا کیفیات اولیه و ثانویه نیست. حال آنکه احساس در سنت تجربی مسلک از نوع لاکبی و هیومی عقلانی قابل تحلیل به موارد مذکور است.

به هر حال مراد لویناس از این عبارت نقد معرفت نظری یا عقلانی است که دکارت به سوژه نسبت می‌داد.^{۱۳} احساس چیزی غیر از عقل است و ارتباطی با مفهوم بازنمایی (representation) ندارد. احساس اندیشه مغشوش نیست، بلکه چیزی است که ما را به واقعیت می‌رساند؛ کاری که عقل از انجام آن عاجز است (Batnitzky, 2006, 36).

لویناس در کتاب *نظریه شهود در پدیده‌شناسی هوسرل* می‌گوید که تصور هوسرل از کوژیتو متفاوت از تصور دکارت از کوژیتو است. زیرا به نظر دکارت تمایز بین اندیشه و مکان یا امتداد، مهمتر از همه، تمایز بین دو نوع معرفت است: یکی مطلقاً یقینی است و دیگری محل تردید (Levinas, 1995, 31). می‌دانیم که دکارت حس را مستعد خطا

می‌دانست. ولی لویناس بر این باور است که «این تحلیل به عنوان تحلیلی از وجود شیء محسوس مطرح نشده، بلکه به عنوان تحلیلی از معرفت ارائه گردیده است. یعنی کانال‌هایی که سوژه را به وجود متصل می‌کند» (Levinas, 1995, 31). تحلیل لویناس نوعی تحلیل غیردکارتی است. یعنی حس می‌تواند ما را مستقیماً به وجود جهان و دیگری متصل نماید، بی‌آنکه نیازمند میانجی‌هایی مثل تصورات از نوع دکارتی یا مقولات از نوع کانتی باشد. لویناس بر کارکرد حیاتی احساس و تجربه حسی (مثل خوردن) و نه بر کارکرد معرفتی آن تأکید می‌کند. بنابراین نباید کارکرد احساس را در توان ادراکی آن ببینیم، بلکه ما از طریق احساس بی‌واسطه با جهان ارتباط برقرار نموده و از آن تأثیر می‌پذیریم.

بنابراین به گمان لویناس بر همین اساس بود که دکارت شناخت روح را آسان‌تر از شناخت جسم یا بدن می‌دانست. چون این نوع معرفت را یقینی می‌دانست. معرفت یقینی شامل تصورات فطری از جمله تصور خدا نیز می‌شد و دکارت در بررسی محتوای کوژیتو که همان قلمرو وسیع آگاهی است به خدا به‌مثابه تصور نامتناهی برخورد می‌کند. لذا به تعبیر لویناس «دکارت قصد دارد از وجود آگاهی وجود خدا و وجود جهان را استنتاج نماید» (Levinas, 1995, 32). لویناس با شیوه استدلال برای اثبات وجود خدا در فلسفه دکارت کاری ندارد. چون استدلالی فکر نمی‌کند.

خدا به مثابه تصور نامتناهی

خدا در اندیشه لویناس نقشی محوری بازی می‌کند و حتی او معتقد است که «گفتمان فلسفی باید خدا را در آغوش بگیرد؛ خدایی که کتاب مقدس از آن صحبت می‌کند» (Hofmeyr, 2009, 117). لویناس در فلسفه خود خدا را همانند دکارت تصور نامتناهی می‌پندارد. ولی در تفسیر این نامتناهی با دکارت اختلاف نظر دارد. بارزترین اختلاف در این تفسیر این است که لویناس ایده نامتناهی را رابطه‌ای انضمامی با خداوند تفسیر می‌کند ولی در فلسفه دکارت این رابطه صوری، انتزاعی و منطقی است. البته لویناس در کتاب معروف خود، یعنی *تمامیت و نامتناهی*، می‌نویسد که «این رابطه انضمامی را نمی‌توان در قالب تجربه تشریح کرد، بلکه فراتر تجربه و اندیشه است» (Levinas, 1969, 25). باید گفت که بحث لویناس از سوپژکتیویته دکارتی همچنین

مبتنی بر همین تصور نامتناهی دکارت است. او در تمامیت و نامتناهی می‌نویسد که «ذهنیت نه در سطح ادعای محض اصالت من (*egoism*) در برابر تمامیت، نه در ترس‌اش از مرگ، بلکه مبتنی بر تصور نامتناهی است (Levinas, 1969, 26). به سخن دیگر ذهنیت نمی‌تواند تنها در بستر تفکر سوژه فردی منحصر باشد، بلکه ذهنیت نه تنها با ذهنیت دیگری بلکه با خدا به‌مثابه تصور نامتناهی نیز ارتباط دارد. لویناس تأمل سوم تأملات در فلسفه اولی را که درباره تصور نامتناهی است «از جسورانه‌ترین پاره‌های فلسفه غرب توصیف می‌کند. هرچند معتقد است که دکارت اهمیت آن را به درستی در نیافت» (دیویس، ۱۳۸۶، ۸۰). لویناس بر این باور است که سوژه بدون تصور نامتناهی فاقد بنیاد است. وقتی دکارت در تأملات به تصور نامتناهی اشاره می‌کند مرادش تصور مندرج در ذهن انسان متناهی است.

تحلیل دکارت از کوژیتو مبتنی بر این تصور است که کوژیتو دارای خودآگاهی یقینی است که در آن انواع تصورات، از جمله تصور فطری خدا، وجود دارد. دکارت نفس و خدا را به ترتیب با صفت متناهی و نامتناهی توصیف و رابطه خالق و مخلوق را بین این دو تصدیق می‌کند. لویناس در آزادی دشوار می‌نویسد که «طبق نظر دکارت، منی که می‌اندیشد دارای تصور نامتناهی است: غیریت نامتناهی در تصور نامتناهی بی‌جان نیست، آن‌گونه که غیریت اشیاء متناهی چنین‌اند» (Levinas, 1990, 294). اما لویناس برخلاف دکارت برای توصیف خدا از اصطلاحاتی مثل «دیگری» (*Other*) یا «تو» یا «چهره» نیز استفاده می‌کند. از نظر دکارت آگاهی انسان دارای تصویری از خودش و «تصور نامتناهی» (*l'idée de l'infini*) است (Hofmeyr, 2009, 54). لویناس در تمامیت و نامتناهی درباره کوژیتوی دکارتی می‌نویسد که «کوژیتو (*cogito*) در دکارت مبتنی بر دیگری است که همان خداست؛ کسی که تصور نامتناهی را در نفس قرار داده و آن را به ما آموخته است» (Levinas, 1969, 86). طبق نظر دکارت در تصور نامتناهی ذهن انسان متوجه وجود نامتناهی (خدا) می‌شود که در پایان تأمل سوم آن را اثبات می‌کند. در لویناس این همان خدای کتاب مقدس و خدای ابراهیم است که کی‌یرگور نیز قبل از لویناس از آن بحث کرده بود. از نظر لویناس تصور نامتناهی فراتر از فکر و اندیشه انسان متناهی است و متفاوت و جدا از تمامی موجودات یا تمامیت‌هاست که کوژیتوی انسانی آنها را درک می‌کند. به همین جهت است که نامتناهی به هیچ وجه متعلق عمل

ذهنی که آن را مشاهده می‌کند، نیست؛ «بلکه از آن استعلا دارد و چنان با آن بیگانه است که بعید است در ضمن رابطه متقابل به دست آید، بلکه در همان لحظه‌ای که خود را در آن رابطه نشان می‌دهد، از آنجا دور می‌شود» (دارتیگ، ۱۳۷۳، ۱۷۵). تصور نامتناهی متعالی و ورای اندیشه بشری است. این تصور غیر و دیگری است و کوژیتو به عنوان همان غیر از دیگری است. لویناس با دکارت موافق است که کوژیتو غیر از خداست و این دو قابل فروکاستن به هم نیستند و لذا قابل یکی شدن هم نخواهند بود. اما دکارت این سؤال را می‌پرسد که آیا سوژه می‌تواند علت تصور نامتناهی خدا باشد؟ در جواب می‌گوید که من متناهی هستم و خدا نامتناهی و متناهی نمی‌تواند علت نامتناهی باشد. زیرا محال است معلول برتر از علتش باشد. پس «اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی‌ام، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد» (دکارت، ۱۳۶۹، ۵۱). دکارت معتقد است که نمی‌توان خدا را در قالب تجربه عینی شناخت، آن‌طور که درخت و میز را می‌شناسیم. لویناس نیز همانند دکارت خداوند را امری غیرقابل تجربه می‌داند. از نظر او ما تجربه عینی از خدا نداریم و حتی او رابطه با خدای نامتناهی را فراتر از اندیشه می‌داند:

مطمئناً نمی‌توان رابطه با نامتناهی را در قالب تجربه بیان کرد. زیرا نامتناهی فراتر از تفکری است که به آن می‌اندیشد. رابطه با نامتناهی قابل بیان در قالب الفاظی غیر از الفاظ تجربه عینی است. اما اگر تجربه دقیقاً به معنای رابطه با دیگری مطلق باشد، یعنی رابطه با چیزی که همواره فراتر از تفکر است، رابطه با نامتناهی در کامل‌ترین معنای کلمه تجربه را کامل می‌کند (Levinas, 1969, 25).

این عبارت را می‌توان با عبارت دیگری از لویناس کامل کرد که او در آن می‌گوید «وجودی که به نحو بی‌پایانی از تصور خودش در ما پیشی می‌گیرد- خدا در اصطلاح‌شناسی دکارتی - طبق تأمل سوم بداهت کوژیتو را شامل می‌شود (Levinas, 1969, 54). خدا نه تنها ضامن بداهت و حقیقت شناخت ما از جهان است بلکه بداهت کوژیتو را نیز دربرمی‌گیرد. دکارت نیز در تأمل سوم نامتناهی را فراتر از تفکر می‌داند و می‌گوید که «این مفهوم «نامتناهی» حقیقت دارد؛ اگرچه من بر نامتناهی احاطه نمی‌یابم و حتی

اگرچه در خداوند چیزهای بی‌نهایتی هست که من نمی‌توانم بر آنها احاطه یابم و شاید هم به یاری اندیشه هرگز بدانها دست نیابم» (دکارت، ۱۳۶۹، ۵۱). لویناس و رای اندیشه بودن خدا را که دکارت نیز آن را قبول دارد مبنای تفکر خودش قرار می‌دهد.

لویناس نمی‌خواهد رابطه‌ی خالق و مخلوق را بین انسان و خدا بیان کند، بلکه این رابطه را در قالب رابطه‌ی بین من (انسان یا کوژیتو) و تو (خدا یا تصور نامتناهی) توصیف می‌کند. در این رابطه دیگر فهم نظری محلی از اعراب ندارد. لویناس می‌خواهد به اصطلاح خودش «طرح صوری» تصور نامتناهی دکارت را به عاریت بگیرد تا رابطه‌ی من با دیگری را توصیف نماید (Levinas, 1969, 52). او برخلاف دکارت از کتاب مقدس نیز کمک می‌گیرد تا خدا را در قالب زبان دینی بیان کند. خدایی که در کتاب مقدس به من می‌گوید که به همسایه‌ات کمک کن. بنابراین «ملاحظه می‌شود که تفکر لویناس را الهام باطنی کتاب مقدس که هرگز مکشوف نشده، به حرکت درآورده است و این تفکر در اثر بزرگ او به نام تمامیت و نامتناهی به اوج خود می‌رسد» (دارتیگ، ۱۳۷۳، ۱۷۲).

در همین جا لویناس بطور ظریفی راه خود را از دکارت جدا می‌کند و اثبات وجود خدا را نه در فلسفه یا الهیات، بلکه در اخلاق دنبال می‌کند.

از سوی دیگر، در الهیات سنتی اعتقاد بر این است که خدا با عقل قابل شناخت است. ولی لویناس معتقد که او قابل شناخت نیست. با اینکه لویناس از اصطلاحات زیادی برای توصیف خدا استفاده می‌کند، ولی خدا به‌مثابه نامتناهی نه قابل شناخت است، نه قابل گفتن و نه قابل اشاره. به همین دلیل او عین غیاب است. به نظر می‌رسد که لویناس همانند ویتگنشتاین به غیرقابل بیان بودن خدا اذعان دارد. وی حتی قائل به تجربه‌پذیری خدا به‌مثابه دیگری هم نیست؛ زیرا تجربه‌پذیر بودن چیزی یعنی متعلق شناخت بودن و این همان تصور الهیات سنتی از خدا بود که جز در تفکر آنتولوژیک قابل فهم نیست و در برابر چنین تفسیری از خدا می‌ایستد. لویناس «از اصطلاح *'illeity'* (illicité) برگرفته از اسم اشاره لاتینی *ille, illa, illud* که به معنای «فرا تر از آنجا» برای بیان نوعی دیگریت یا غیریت دور خدا استفاده می‌کند» (Moran, 2000, 331).

این همان خدایی است که در کلمه «خداحافظ» در زبان فرانسوی (*à Dieu*) به کار می‌رود (Moran, 2000, 331). بنابراین خدا هرگز مفهومی قابل فهم نیست.

همه ما می‌دانیم که در فلسفه سنتی مفهوم خدا با مفهوم «وجود مطلق» یا به قول فیلسوفان اسلامی با مفهوم «واجب الوجود» توصیف شده است. لویناس وقتی از خدا صحبت می‌کند مرادش از خدا این تصور سنتی از خدا نیست. دیویس بر این باور است که «او چیزی از جنس وصفی درباره ذات خداوند به دست نمی‌دهد. زیرا این کار مستلزم بازگشت به هستی‌شناسی است» (دیویس، ۱۳۸۶، ۱۹۰). از طرف دیگر، وی مدافع الهیات سلبی یا تنزیهی هم نیست. چون آن نیز ذاتاً هستی‌شناختی است و خدا را به مثابه وجود مطلق در نظر می‌گیرد.^{۱۴} ناگفته نماند که لویناس در بحث الهیات سلبی و فروکاستن آن به اخلاق شدیداً تحت تأثیر ابن میمون است. چون ابن میمون بر این باور بود که شناختی که از خدا داریم قابل بیان در قالب صفات سلبی نیست، بلکه تنها در اخلاقیات است که خدا معنای مثبت و محصل به خود می‌گیرد (Riessen, 2007, 2). به عبارت دیگر، خدا را تنها در قالب فرامین اخلاقی می‌شناسیم. لویناس در مصاحبه‌ای می‌گوید که «رابطه با خدا از طریق اخلاق صورت می‌گیرد» (Levinas, 2001, 243). او حتی «سخن از تجربه دینی را به طور ضمنی مستلزم تقدم نگرش هستی‌شناسانه می‌داند: خداوند متعلق از متعلقات شناخت است که بر سوژه مکشوف می‌شود» (دیویس، ۱۳۸۶، ۱۹۱). خلاصه اینکه لویناس نمی‌خواهد خداوند را به صورت یک مفهوم که به ذهن انسان خطور می‌کند تفسیر کند، آنطور که دکارت تفسیر می‌نمود. او می‌خواهد درباره خدا خارج از چارچوب معرفت نظری صحبت کند. وی در مراحل مختلف پیشرفت فلسفی خود به این نتیجه رسیده است که خدا قابل اندیشیدن نیست بلکه خدا خود را به شکل دیگری برای ما عیان می‌کند. لویناس با اشاره به کم‌دی الهی دانته می‌گوید که «خداوند خودش را به صورت دیگری، یعنی همسایه و غریبه، قابل شناخت و غیرقابل شناخت می‌کند» (Riessen, 2007, 2). بنابراین مفهوم خدا در سوپژکتیویته لویناس مفهومی اخلاقی است تا فلسفی یا کلامی.

نتیجه

با توجه به آنچه که گفته شد، می‌توان گفت که لویناس با تأکید بر سوژه دکارتی مسیر سوپژکتیویسم او را در قالب اخلاق و دین دنبال می‌کند و همانند استادش هوسرل کم‌وبیش فیلسوفی دکارتی است که در مسیر سوپژکتیویسم او گام برمی‌دارد در عین

حال که در تفسیر مفاهیمی مثل کوژیتو، تصور نامتناهی با او اختلاف نظر دارد و این اختلاف نظر مانعی بر سر راه پربپیچ و خم فلسفی او ایجاد نمی‌کند. لویناس می‌کوشد تفسیری از روح سوپژکتیویته دکارت ارائه دهد و از آن دفاع نماید که غیر از تفسیر هوسرل و هایدگر از دکارت باشد. چرا که همانطور که پیشتر اشاره گردید، این دو فیلسوف دکارت را از منظر خاص خودشان (پدیده‌شناسی و اگزستانسیالیسم) می‌بینند. همچنین لویناس می‌کوشد با کمک گرفتن از تفکر دکارت راه میانه‌ای بین این دو تفسیر از سوپژکتیویته پیدا کند و پاسخی به آن دسته فیلسوفان پست مدرن بدهد که سوژه را نفی و آن را ساخته و پرداخته زبان یا اجتماع می‌دانند.

از سوی دیگر، دکارت در بطن کوژیتو تصور نامتناهی را یافت و لویناس از این جهت او را می‌ستاید. ولی از نظر او دکارت نتوانست رابطه بین خدا و سوژه را به درستی بیان کند و در نتیجه تفکر او در قالب آنتولوژی متافیزیکی محدود ماند. لویناس سعی می‌کند دکارت را در قالب تفکر اخلاق‌مدارانه خود تفسیر نماید. به همین خاطر قصد دارد رابطه بین خدا و انسان را در فلسفه دکارت در قالب رابطه من و دیگری (خدا به مثابه دیگری) توصیف نماید. اگر بگوییم که اساس سوپژکتیویته لویناس اخلاق است نه متافیزیک گزارف نگفته‌ایم. زیرا می‌توان گفت که «محور فلسفه لویناس، اخلاق اجتماعی است»^{۱۵} (ماتیوز، ۱۳۷۸، ۲۳۱). ناگفته نماند که روش او نیز در تشریح رابطه بین خدا و سوژه یا رابطه من و دیگری پدیده‌شناختی است و لذا از هرگونه برهان و استدلال فلسفی و منطقی برای اثبات خدا و سوژه و دیگری اجتناب می‌ورزد. بدین ترتیب لویناس با طرح سوژه و تصور نامتناهی در قلب فلسفه خود به اشکال مختلف از سوپژکتیویته دکارتی دفاع می‌کند. هرچند در عین منتقد برخی ویژگی‌های سوپژکتیویته دکارتی نیز است.

پی‌نوشت‌ها

۱- البته شایان ذکر است که هوسرل با اینکه همانند دکارت دنبال شالوده‌ای یقینی برای فلسفه است، یقین دکارتی و فلسفه او را به دلیل اینکه به حد کافی در ذهنیت استعلایی باقی نمانده و در نتیجه به کشف پدیده‌شناختی حوزه ذهنیت استعلایی نائل نشده است شدیداً نقد می‌کند و حتی *آگوی دکارتی* را در کتاب *تأملات دکارتی «قطعه‌ای از جهان»* (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۴) معرفی می‌کند. اما با این حال هوسرل دکارت را به عنوان مرشد معنوی خودش معرفی می‌کند. برای مطالعه بیشتر به مقدمه کتاب مک‌دونالد (Introduction: Convergence and Divergence) مراجعه نمایید: MacDonald, 2000.

۲- هوسرل درباره اهمیت فلسفه دکارت برای عصر جدید می‌نویسد: «به‌درستی، گرچه به معنایی بسیار وسیع، می‌توان گفت که همه فیلسوفان مدرنیته دکارتی هستند، همان‌طور که همه فیزیکدانان گالیله‌ای هستند». یا در جایی دیگر می‌نویسد: «اندیشه‌های دکارتی هنوز قادرند نیروهای زنده‌ای به زمانه ما منتقل کنند». برای مطالعه بیشتر رک. رشیدیان، ۱۳۸۴.

۳- هایدگر در کتاب *مسائل اصلی پدیده‌شناسی*، که در آن به فلسفه دکارت نیز پرداخته است، می‌گوید که «تعریف دکارت از *res cogitans* به ما می‌گوید که واقعیت *res* همان بازنمایی‌ها هستند» (p.126). برای مطالعه بیشتر رک. Heidegger, 1982.

۴- رورتی در کتاب *فلسفه و آینه طبیعت* به نقد ذهن دکارتی می‌پردازد و آن را به «ذات شیشه‌ای یا آینه‌ای» (Glassy essence) تشبیه و رد می‌کند. وی هدف از نگارش این کتاب را کنار نهادن این تصویر از ذهن می‌داند: «هدف این کتاب این است که اعتماد خواننده را به «ذهن» به‌مثابه چیزی که شخص باید راجع به آن دیدگاهی «فلسفی» داشته باشد تضعیف کنم» (Rorty, 1979, 7). برای مطالعه بیشتر رک. Rorty, 1979.

۵- جان کلام ایریگاری از فلسفه مردسالار همین است: «سوژه‌ای که فلسفه از آن سخن می‌گوید، خواه «سوژه شناخت» باشد یا «سوژه» به معنای اخلاقی آن، ادعا می‌شود که از نظر جنسی خنثی است. اما به نظر ایریگاری، خوانش ساختارشکنانه آثار بزرگ فلسفی نشان می‌دهد که سوژه فلسفه در واقع همیشه مذکر است. به طوری که سوپزکتیویته کامل در مورد زنان انکار شده است و آنان تا حد اوبژه نگاه خیره مردان فروکاسته شده‌اند. برای مطالعه بیشتر به صص ۲۷۳ الی ۲۷۸ کتاب زیر مراجعه کنید: ماتیوز، ۱۳۷۸.

۶- این دو سوژه با هم تفاوت دارند. اولاً سوژه کانتی «آگوی استعلایی» (transcendental ego) است که قابل اثبات عقلانی نیست. در حالی که سوژه دکارتی سوژه‌ای است که با عقل می‌توان ماهیت آن را که همان «جوهر اندیشنده» است شناخت. از سوی دیگر، کانت با «من

می‌اندیشم» سوژه سروکار دارد. در حالی که دکارت از «من می‌اندیشم» به سمت اثبات «وجود» آن حرکت می‌کند. اما شباهت بین دکارت و کانت درباره سوژه این است که هر دو «می‌اندیشم» سوژه «وجود» آن را تصدیق می‌کنند، هر چند دکارت آن را قابل اثبات عقلانی و کانت آن را غیرقابل اثبات عقلانی می‌داند.

۷- سوژه مدرن که سوژه تجربه جهان خارج بوده است در اگزیستانسیالیسم هایدگر رد می‌شود و او «از نابودی این سوژه ستایش می‌کند و این تخریب و نابودی سوژه در نهایت به مرکززدایی از خود ختم می‌شود که در پست مدرنیسم ساختارشکنانه ژاک دریدا کاملاً هویدا است» (Smith, 2004, 78). منظور از مرکززدایی از سوژه (decentering of subject) یعنی نفی هر نوع جوهریت نفس انسان است آنگونه که در فلسفه‌های دکارتی و کانتی دیده می‌شود. این مرکززدایی از سوژه که در عصر پست مدرن که از دهه ۶۰ به بعد در نزد لکان، دریدا، فوکو و سایر پست مدرنیست دیده می‌شود بیشتر نتیجه دیدگاه‌های روانکاوانه فروید است که با تقسیم نفس انسان به ضمیرخودآگاه و ضمیرناخودآگاه مقدمات مفهوم «سوژه چندپاره» را فراهم نمود. به نظر می‌رسد که این مرکززدایی از سوژه تنها راه ممکن برای پست مدرنیست‌هایی همچون فوکوست تا دیگر بار به دام ثنویت دکارتی و کانتی و سولیپسیسم ایده‌آلیستی نیافتند. رک. Smith, 2004.

۸- سیمون کریچلی (Simon Critchley) (-۱۹۶۰) استاد فلسفه در The New School است که اولین اثر او *اخلاق ساختارشکنی: دریدا و لویناس* است. او نیز درباره مسائل دینی و سیاسی نیز آثاری دارد.

۹- لویناس از لحاظ پدیده‌شناختی/گویی انتزاعی را به خودم «انضمامی» فرو می‌کاهد و «من فکر می‌کنم پس هستم» دکارت را به «من اینجا هستم و مرا ببین» ترجمه می‌کند. برای مطالعه بیشتر رک.

The Cambridge Companion to Levinas, Edited by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press, (2004) p. 22

۱۰- هوسرل در *تأملات دکارتی در نقد آگویی دکارتی* بر این باور است که دکارت نتوانست به ژرفای کشفی که انجام داده بود راه برد. زیرا منی را که به دست آورده بود هنوز به عنوان موجود اندیشنده یا «قطعه‌ای از جهان» می‌نگریست. برای مطالعه بیشتر رک. هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۴، یا بند ۸.

۱۱- یکی از انتقادهای هایدگر به آگویی استعلایی هوسرل این است که آگویی استعلایی هوسرل فضایی بسته است که همانند مونداهای لایبنیتس در و پنجره ندارد و لذا آگویی هوسرل بی‌جهان و دور از جهان است. لذا هوسرل، به گمان هایدگر، به سنت فلسفی که در آن

اگو به قلمرو آگاهی محض و قلمرو حلول فروکاسته شده وفادار مانده است. بدین ترتیب هوسرل به فلسفه آگاهی که در فلسفه مدرن حاکم بوده بازمی‌گردد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به فصل دوم از کتاب Alweiss, 2003, 23-24.

۱۲- البته نباید فراموش کرد که لویناس شاگرد هوسرل و هایدگر بود و از هوسرل مفهوم «بازگشت به خود اشیا» و نیز مفهوم «هر آگاهی، آگاهی از چیزی است» و از هایدگر «بودن-در-جهان» دازاین را پذیرفته است. باید گفت که با توجه به خصلت حیث التفاتی و قصدیت آگوی استعلایی، مراد از من استعلایی، زمینه نخستین هر ارتباط آگاهانه انسان و جهان است که در هر یک از پدیدارها حاضر است، ولی هیچ کدام از آنها نیست. نقش این من، معنی‌دار ساختن و التفات به سوی جهان است. من استعلایی از هر پدیداری که تا به حال بوده و معنی‌دار شده، تجاوز می‌کند و در عین حال معنی دهنده پدیدارهای تازه نیز هست ولی در پدیدار خاصی محدود و محبوس نمی‌شود (دارتیگ، ۱۳۷۳، ۱۹۹).

۱۳- دکارت حس را محل خطا می‌دانست و مدعی بود که معرفت مبتنی بر احساس نسبی و خطاپذیر است. برای مطالعه بیشتر به تأمل چهارم تأملات دکارت رجوع شود.

۱۴- ابن‌میمون یکی از متفکران یهودی در جهان اسلام است که بر تفکر دینی لویناس تأثیر گذاشته است. لویناس در این اثر به دیدگاه کلامی ابن‌میمون اشاره می‌کند. لویناس الهیات سلبی ابن‌میمون را به الهیات سلبی اخلاقی تغییر شکل می‌دهد. برای مطالعه بیشتر به کتاب *آزادی دشوار* و نیز مقاله میخائیل فاگنبلت تحت عنوان «لویناس و ابن‌میمون: از متافیزیک تا الهیات سلبی اخلاقی» در مجله زیر مراجعه کنید:

'Levinas and Maimonides: From Metaphysics to Ethical Negative Theology' by Fagenblat, Michael at:

Journal of Jewish Thought and Philosophy, Volume 16, Number 1, 2008, pp. 95-147 (53)

۱۵- به نظر او، سنت فلسفه غرب به خطا رفته است. زیرا به جای آن که متافیزیک را بر اخلاق اجتماعی بنا کند آن را بر هستی‌شناسی، یعنی مطالعه هستی به طور کلی، بنا کرده است. تفاوت این‌ها در این است که هستی‌شناسی با به میان آوردن حد وسط و خنثایی که شمول بر هستی را تضمین می‌کند، دیگری را تا حد همان فرومی‌کاهد. یعنی فرق بین نفس من و جز نفس من را کم‌رنگ و محو می‌کند: با تبدیل دیگری به اوبژه صرف آگاهی من، آن را خنثی می‌کند. برای مطالعه بیشتر مراجعه نمایید به ماتیوز، ۱۳۷۸، ۲۱۳ و ۲۳۲.

منابع

۱. دارتیگ، آندره. (۱۳۷۳)، *پدیدا/رشناسی چیست؟* ترجمه دکتر محمود نوالی، انتشارات سمت، تهران.
۲. دکارت، رنه. (۱۳۶۹)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳. دیویس، کالین. (۱۳۸۶)، *درآمدی بر اندیشه لویناس*، ترجمه مسعود علیا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴. رشیدیان، عبدالکریم. (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، نشر نی، تهران.
۵. علیا، مسعود. (۱۳۸۸)، *کشف دیگری همراه با لویناس*، نشر نی، تهران.
۶. ماتیوز، اریک. (۱۳۷۸)، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، ققنوس، تهران.
۷. هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
1. Alweiss, Lilian (2003), *The World Unclaimed: a Challenge to Heidegger's Critique of Husserl*, Ohio University Press.
2. Batnitzky, Leora. (2006), *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Princeton University.
3. Cahoon, Lawrence E. (1988), *the Dilemma of Modernity: Philosophy, Culture, and Anti-Culture*, State University of New York Press, Albany.
4. Critchley, Simon. (1999), *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London, Verso.
5. Fagenblat, Michael. (2008), 'Levinas and Maimonides: From Metaphysics to Ethical Negative Theology', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Volume 16, Number 1.
6. Frie, Roger. (1997), *Subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis*. Rowman & Littlefield.
7. Guignon, Charles B. (2003), *the existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman & Littlefield publisher.
8. Heidegger, Martin. (1982), *The Basic Problems of Phenomenology*, Trans, and Intr, by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana Press.
9. Hofmeyr. Benda. (2009), *Radical Passivity, Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer press.
10. Levinas, Emmanuel. (1990), *Difficult Freedom*, Trans, Se'an Hand, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

11. ----- (1969), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* Alphonso Lingis, transl, Pittsburgh, Duquesne University Press.
12. ----- (1995), *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Translated by Andre Orianne Northwestern University Press.
13. ----- (2001), *Is It Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, edited by Jill Robbins, Palo Alto, California, Stanford UP.
14. MacDonald Paul S.. (2000), *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings in Philosophy*, State University of New York Press.
15. Moran, Dermot. (2000), *Introduction ton Phenomenology*, London, New York, Routledge Press.
16. Nelson, Eric Sean, Kapust, Antje and Still, Kent. (2005), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press.
17. Purcell, Michael. (2006), *Levinas and Theology*, Cambridge University Press.
18. Ricoeur, Paul. (1968), 'The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger', *Heidegger and the Quest for Truth*. Ed. by Manfred S. Frings, Chicago, Quadrangle Books.
19. Riessen, Renée D. N. van. (2007), *Man as place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Springer Publisher.
20. Rorty, Richard. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
21. Smith, A. D. (2003), *Husserl and the Cartesian Meditations*, New York, Routledge.
22. Smith, Olav Bryant. (2004), *Myths of the Self: Narrative Identity and Postmodern Metaphysics*, Lexington Books.