

## یک

کتاب *درآمدی بر اندیشه لویناس* ۱ از کالین دیویس نمونه‌ای برجسته و خوب از آثاری است که موضوع آن‌ها معرفی یک فیلسوف است. ترجمه روان و مسئولانه آن توسط مسعود علیا نشان از انتخاب سنجیده مترجمی دارد که قبلاً نیز با ترجمه *مبانی فلسفه اخلاق* از رابرت ال. هولمز پروا و اهتمام خویش به مسأله اخلاق را نشان داده است. کالین دیویس چون هر نویسنده‌ای که آهنگ معرفی اندیشه‌های فیلسوفی دشوارنویس دارد، با مشکلاتی مواجه بوده است که کمابیش از عهده آن‌ها برآمده است.

اگر بنا باشد که در معرفی اندیشمندان تنها به کارنامه فکری آن‌ها بسنده کنیم، در واقع هیچ چیز درباره آن‌ها نگفته‌ایم و این چکیده‌نویسی‌ها ربطی به تفکر ندارد. اگر بنا باشد که حق مطلب در این باره که

فیلسوف با چه توضیح و تبیینی به

نتایج نهایی دست یافته است، ادا

شود و افزون بر آن، نقدی ملتمز

به متن نیز به معرفی‌نامه افزوده

شود، مختصر نویسی بسی دشوار

و گاه تجاوز به متن است. آن‌گونه

همسفری با فلاسفه که خود

برانگیخته تفکر است، اساساً باید از

جایی بیرون از متون و کلاس‌های

درس آغازیدن گرفته باشد. کسب

همه ذخایر علمی و نظری درباره

موضوعی - به عنوان مثال مرگ

- صرفاً گنجینه دانش ما را

پرورتر می‌کند. اما به خودی خود،

باعث تفکر درباره مرگ نمی‌شود.

برعکس، حادثه‌ای چون رویارویی

نامنتظره با مرگ ناگهانی عزیزی

که دوست نداشته‌ایم قبل از خودمان بمیرد، در شرایط خاصی می‌تواند قویاً باعث تفکر درباره مرگ شود و کسی را به همسفری با دیگرانی که درباره مرگ اندیشیده‌اند، برانگیزد.

در این‌جا مرگ‌اندیشی، البته مثالی بیش نیست که می‌تواند با بسیاری از مسائل پیرامونی، این‌جایی،

اکنونی عوض شود. دیگری کیست؟ رابطه با او چگونه است؟ خشونت در گفتار و در عمل از کجا آغاز می‌شود؟

شرارت آیا توجیه‌پذیر است؟ فهم تا کجا می‌تواند ره یابد؟ نامتناهی چگونه به حیطه متناهی می‌رسد؟ معنای

هستی چیست؟ منیت و پیوستار من، در عین همه تأثیر و تأثرهایی که با کلیت پیرامونی، عرصه عمومی،

مناسبات قدرت، وضعیت طبقاتی، فرهنگ و فرادش و مانند آن‌ها دارد، چگونه حفظ می‌شود؟ اصلاً من

یعنی چه؟ مرگ چیست؟ زندگی چیست؟ چه چیزی باید اخلاق را در جهانی آکنده از زورتوزی‌ها و فتنه‌های

قدرتمدارانه تضمین کند؟ آزادی را در کجا می‌توان جست؟ این پرسش‌ها نه از درون تهینای، بل از

درگیری شدید و دردآوری با یک وضعیت زنده و حاضر سر بر می‌کشند. در این صورت، دیگر ما نیستیم که

مرگ‌اندیشی را همچون آرایه‌ای نو برای مبلمان معنوی خود برگزیده‌ایم. برعکس، این مرگ‌اندیشی یا تفکر

است که تعقیبمان می‌کند. گفته‌اند که نویسنده اثر را نمی‌نویسد؛ اثر نویسنده را می‌نویسد. این نکته درباره


تفکر نیز صدق می‌کند. این تفکر است که متفکر را به دنبال خود می‌کشاند. در این صورت، نوشتن درباره

متفکران، به ناگزیر نوعی سفرنامه است که آهنگ شکستن انحصار و انزوای تفکر دارد. در این‌جا نویسنده

## لویناس و فراگذار از پدیدارشناسی

ادای دین به مسعود علیا به مناسبت ترجمه *درآمدی بر اندیشه لویناس*

سیاوش جمادی



بی‌تردید می‌نویسد تا دیگری را نیز شریک راهش کند و آنچه اهمیت دارد، همین راه است. این که فیلسوفی در نهایت چه کالای معنوی و فرهنگی‌ای به مشتریان این نوع کالاها عرضه می‌کند، در واقع تفکر را به تاراج می‌دهد. چرا؟ چون فتوا را وارد تفکر می‌کند. ره‌سپاری در راه اندیشه‌ها اهتمام و تقلایی برای فهم این نکته است که فیلسوف با چه تبیین و شرحی به نتایج دست یافته است. وقتی پای نوشتن و مشارکت دیگری در میان می‌آید، این مشکل نیز خود را تحمیل می‌کند که چگونه می‌توان اندیشه فیلسوفی را در یک کتاب گرد آورد که فیلسوف خود آن را در چندین کتاب و در صدها و هزاران صفحه مکتوب کرده است؟ این مشکل در مورد فیلسوفانی که پرنویسی، ژرف‌نویسی و پیچیده‌نویسی را در هم آمیخته‌اند، دو چندان می‌گردد، و لویناس کما بیش، از سنخ این فیلسوفان است.

## دو

چنین می‌نماید که کالین دیویس با وقوف بر این مشکلات دست به تألیف اثری زده است که ادعایی بیش از درآمدی برای ورود به جهان پیچیده لویناس ندارد: «طرح بررسی مجموعه انبوه نوشته‌های لویناس (او در حدود سی کتاب منتشر کرده است) در قالب پنج فصل کوتاه، طراحی‌سنجیده و عجولانه و چه بسا فوق‌العاده گستاخانه به نظر می‌رسد.» (ص ۱۲)

به دنبال این گفته، دیویس فروتنانه اذعان می‌کند که کتاب‌های دیگری در گشودن غوامض فکری لویناس نوشته شده‌اند و او «از موضع فردی نسبتاً بیگانه و در مقام کمک به آن کسانی که ممکن است لویناس آن‌ها را... به وادی حیرت و سردرگمی افکنده باشد» به نوشتن کتابی در باب اندیشه لویناس اهتمام کرده است. (ص ۱۳) کم‌ترین کاری که دیویس قبل از نوشتن این کتاب انجام داده است، خوانش موشکافانه آثار اصلی لویناس است. از جمله، *تمامیت و نامتناهی* (۱۹۶۱)، *ماسوای هستی یا فراسوی ذات* (۱۹۷۴) و متونی که لویناس متأثر از استادان آلمانی پدیدارشناسی یعنی، هوسرل و هایدگر نوشته است و به همین منوال، نقدهای جسورانه و بعضاً آرمان‌گرایانه لویناس بر کار استادانش و تفاسیر تلمودی و متونی راجع به مضامین دینی. افزون بر این، از ارجاعات کتاب پیداست که دیویس در آثار شارحان لویناس از جمله ژاک دریدا نیز تعمق کرده است. گزینش سنجیده و سگالیده نقل قول‌هایی که اغلب مضمون مرکزی کتابی از لویناس را بیان می‌کنند، نشان از احاطه دیویس بر متون لویناس دارد. همان‌طور که یاسپرس در آغاز کتاب نیچه می‌گوید که نقل قول اگر بی‌توجه به متن به کار رود، تجاوز به متن است. می‌توان نقل قولی را از یک متن بیرون کشید و آن را علیه خود متن یا بر له یا علیه جریانی بیرون از متن به کار برد. نقل قول‌هایی که دیویس استخراج می‌کند، تنها یک هدف را فرادید دارند که هدف کل کتابش نیز هست: فهم متن و پاسخ به این پرسش که لویناس چه مسائلی را مطرح می‌کند و چگونه به آن‌ها پاسخ می‌دهد. لیکن مسلماً آن‌جا که دیویس چگونگی پاسخ‌های لویناس را بررسی می‌کند، نمی‌توان از وی چشم داشت که همه چیز را از همه جهات وااشکافد. کتاب *درآمدی بر اندیشه لویناس* ادعایی بیش از درآمد برای ورود به جهان پیچیده این متفکر استثنایی ندارد.

## سه

افزون بر این‌ها، دیویس درباره شیوه‌ای که لویناس برای توضیح و تبیین اندیشه‌های خود درپیش می‌گیرد، به نکته‌ای اشاره می‌کند که گویا ژاک دریدا نیز به نحو دیگری بر آن صحنه نهاده است: اگرچه لویناس در اواخر عمرش گسست خود از پدیدارشناسی را اعلام می‌کند (ص ۶۵)، به لحاظ شیوه تبیین یک مضمون، هنوز همچون پدیدارشناسان، چندان گرایشی به استدلال مفهوم‌پرداز

ندارد. دیویس از باب نمونه قطعه‌ای چهار جمله‌ای از کتاب *تمامیت و نامتناهی* را برمی‌گزیند. این قطعه به باور دیویس نطفه کل فلسفه *تمامیت و نامتناهی* را در خود نهفته دارد (ص ۷۵). این نطفه، همان تعریف اخلاق است. این تعریف، تازه و بی‌سابقه است. اخلاق مجموعه‌ای از قواعد در باب باید و نبایدهای مشترک و همگانی نیست. اخلاق، تعلیل فلسفی و منطقی این باید و نبایدها نیست. «اخلاق،

نورشناسی معنوی است» (ص ۷۴) این جمله را لویناس بیست و پنج صفحه قبل از قطعه‌ای که مقصود ماست می‌آورد. و اما آن قطعه: «غیر، همان [یا خود] را در معرض تردید می‌نهد - چیزی که در چارچوب خودانگیختگی خودمحورانۀ همان، محال است روی دهد. ما همین در معرض تردید نهادن خودانگیختگی من را که از ناحیه حضور دیگری تحقق پیدا می‌کند، اخلاق می‌نامیم. غرابت [یا بیگانگی] دیگری، فروکاست‌ناپذیری‌اش به من، به اندیشه‌های من و مایملک من دقیقاً به صورت در معرض تردید نهادن خودانگیختگی من، به صورت اخلاق تحقق می‌پذیرد. متافیزیک، استعلا، استقبال همان از دیگری، استقبال من از دیگری، به طور انضمامی در این قالب که دیگری، همان را در معرض تردید می‌نهد، صورت می‌گیرد. یعنی، در قالب اخلاق که ذات نقادانه معرفت را تحقق می‌بخشد.» (ص ۷۵)

نقل قول سنجیده دیویس با یک تیر دو نشان می‌زند. دیویس با تحلیل سبک زبانی لویناس، یعنی تحلیل آن چه دریدا آن را به حرکت موج مانند کرده است، گره‌های کلی از شیوه طرح و تبیین در کل آثار لویناس را ترسیم می‌کند: جمله اول یک حکم است و سه جمله بعد تکرار مضمون همین حکم، از طریق تعدیل و نه تحلیل آن. عبارت «در معرض تردید نهادن» در هر چهار جمله به کار رفته است: «خودانگیختگی» در سه جمله اول و *éthique* (اخلاق) در جمله‌های دوم، سوم و چهارم. یک مضمون در همه جمله‌ها می‌چرخد و سرانجام به حکم اولیه رجعت می‌کند و در کل چنین می‌نماید که این شیوه اخباری و توصیفی، هنوز رد و نشانی از پدیدارشناسی دارد. هم از این رو، معرفی اندیشه لویناس به اقتضای طرز نگارش

و شیوه بیانش باید با مشکلی مضاعف کشمکش کند. او می‌بایست به نتایج اندیشه لویناس بسنده نکند، بلکه فرایند رهیافت به این نتایج را نیز به عنوان مقدمه، برای خواننده روشن کند. اما از سوی دیگر این فرایند در مورد لویناس به طور خاص فرایند چرخش‌ها و گشت‌های مکرر، فراگرد یک مضمون مرکزی است که هم از آغاز در قالب حکم بیان می‌شود و در مراحل بعدی نیز کم‌تر از طریق برهان تعلیل می‌شود. دیویس در فصل دو و سه می‌کوشد نشان دهد که «دشواری نوشته‌ها و طرز نگارش لویناس ذاتی اهتمام پارادوکسی اوست به این که در جایی بیرون از فلسفه‌ای که خود هم‌چنین می‌داند که به آن تاریخ تعلق دارد، اندیشه کند» (ص ۷۸) بنابراین، دیویس در پرتو تحلیل طرز بیان لویناس نحوه تبیین او را نیز شرح می‌دهد و افزون بر این‌ها روشن می‌کند که چرا لویناس ناگزیر از این شیوه بیان و تبیین شده است. لویناس در عین تعلقش به متن فلسفه غرب، بر آن است که از ساحتی بیرون از این متن اندیشه کند. این که چرا لویناس به چنین ساحتی چشم می‌دوزد، وقتی روشن‌تر می‌شود که زمینه و زمانه اندیشه او را، هر چند به اختصار مرور کنیم.

#### چهار

دورادور و از نگاهی کلی سخن گفتن از آن سوی متافیزیک غرب، مقصد هایدگر متأخر را فرادید می‌آورد. هایدگر هرگز بخش دوم هستی و زمان را منتشر نکرد. به باور او دازاین هنوز از سوژکتیویته رها نشده است. هایدگر از آن رو ناگزیر بود که گذشت از متافیزیک غرب را غایت تفکر واپسین خود قرار دهد که تمام متافیزیک غرب را محبوس در نوعی از تفکر می‌دانست که از بن و بنیاد به صورت *Vorstellung* متعین می‌گردد. این واژه که معمولاً در انگلیسی *representation* یا بازنمایی ترجمه می‌شود، در اصل به





معنای «فرمایش نهشت» و اصطلاحاً به معنای تصور است. اساس تفکر بازنمودین به نزد هایدگر، قلب کردن موضوع تفکر به ابژه و به معنای دقیق کلمه به «برابر ایستا» یا Gegenstand است. Vor – stellen یعنی چیزی را فرمایش خویش نهادن. این «خویش» همان سوژه‌ای است که دیگری نیست، بلکه ego یا من یا به تعبیر لویناس «همان» (Le Même) است. هایدگر Vor- stellen را با nach – szellen و Zu – stellen به لحاظ لفظی و معنایی مرتبط می‌داند. واژه نخست بر پی‌گرد، تعقیب و مزاحمت و همچنین میزان کردن و واژه دوم بر احاله و ارسال دلالت دارد. هایدگر در تفسیر قطعاتی از بخش دوم چنین گفت زرتشت و به طور خاص قطعات «در باب رهایی‌بخشی» و «در باب رتیلان» بر این باور می‌رود که مراد نیچه از Rache یا «کین» اشاره به بنیاد تفکر بازنمودین تمام تاریخ متافیزیک غرب است:<sup>۳</sup>

ای دوستان! روح کین تاکنون بهترین اندیشه انسان بوده است و هر جا رنج بوده است، کیفر نیز لازم افتاده است.

هایدگر Rache یا کین را با واژه لاتینی urgere به معنای کوبیدن، یورش، تاراندن، ستوهانیدن و آزار و زجر مرتبط می‌داند. به دیگر سخن، سرشت این تفکر چنان است که آن‌چه را هم‌چون Vorstellung فرمایش خویش می‌نهد، آماج هجوم قرار می‌دهد. هایدگر بر آن است که به نزد نیچه، رهایی از کین به معنای جستجوی پلی بوده است که انسان را از این‌گونه تفکر سلطه جو به بیرون و فراسوی حیطه این تفکر هدایت کند. وی به این جمله نیچه از قطعه «در باب رتیلان» استناد می‌کند:<sup>۴</sup>

زیرا این‌که انسان رها شده از کین به نزد من پلی است به سوی والاترین امید و رنگین‌کمانی است از پی مدت‌ها طوفان و بوران.

می‌نماید که در این‌جا حدیث مشترکی در کار است. به دنبال سببیت‌های گسترده و خونبار جنگ جهانی دوم، تاریخ متافیزیک غرب به انحاء گونه‌گون متهم به اصالت دادن به سوژه‌ای ذاتاً استیلا طلب می‌شود. دیالکتیک روشنگری آدورنو و هورکهایمر بر زمینه نوعی خاص از تفکر هگلی - مارکسیستی، واشکافی جسورانه‌ای از تبارشناسی این سوژه استیلاطلب است، بی‌آن‌که در آن مضمونی چون فراگذار به فراسوی متافیزیک غرب مطرح گردد. بی‌درنگ باید افزود که این اندیشه‌ها در عین شباهت کلی، خاستگاه‌ها و راه‌های متفاوت و بعضاً متعارضی دارند. آدورنو در عین انتقاد رادیکال به جنبش پدیدارشناسی آلمان، به اقتضای تفکر حاکم بر اندیشمندان مکتب فرانکفورت، هنوز دربند نوعی دیالکتیک هگلی - مارکسیستی دست کاری شده است.

فلسفه آدورنو نیز، همچون فلسفه لویناس برانگیخته از گایتی آرمانی است. آن‌چه نیچه به عنوان امید و رنگین‌کمانی از پی مدت‌ها طوفان و بوران در سر می‌پروراند، به هرگونه که تفسیر شود، فلسفه را از آن‌چه که هست، به آن‌چه که باید باشد، سوق می‌دهد. گره خوردن آرمان و اخلاق با فلسفه در اندیشه لویناس یک نشانه بارز و مکرر می‌گردد. این نیاز و ناگزیرش که تمام تئودیسه‌ها از جمله تئودیسه لایب‌نیتس و هگل را در معرض تردید می‌نهد، چندان غالب می‌گردد که ژان پل سارتر در خطابه‌ای تحت عنوان «آگزیستانسیالیسم،

اومانیسم است» هم‌زمان با محاکمات نورمبرگ می‌کوشد فلسفه خود را پیام‌آور مسئولیت اخلاقی‌ای اعلام کند که چندان با مضامین کلیدی فلسفه‌اش نمی‌تواند سازگار باشد. دیگر از فلسفه انتظار نمی‌رود که صرفاً پرده از چیزی به نام حقیقت بردارد. فلسفه بر عکس باید آرمانی را تحقق بخشد. این آرمان خواهی چیزی

وقتی پای نوشتن و مشارکت دیگری در میان می‌آید، این مشکل نیز خود را تحمیل می‌کند که چگونه می‌توان اندیشه فیلسوفی را در یک کتاب گرد آورد که فیلسوف خود آن را در چندین کتاب و در صدها و هزاران صفحه مکتوب کرده است؟

است که از فلسفه خواسته می‌شود.

لویاس می‌گوید: خاص بودگی و جدا بودگی هستندگان باید محفوظ بماند و آن‌ها را نباید ذیل مقوله هستی قرار داد (ص ۷۱) لویاس می‌گوید: فلسفه غرب همواره غیر و دیگری را تابع آگو یا من قرار داده و در بهترین وضع آن را به آگاهی یا سوژکتیویته فروکاسته است. انتقاد لویاس از هوسرل و هایدگر با انتقاد آدورنو در آثاری چون *زبان اصالت و فعلیت فلسفه* تفاوتی اساسی دارد. لویاس بخش عمده‌ای از عمر خود را صرف آموزش و مطالعه مشتاقانه پدیدارشناسی کرده است. پشتوانه نقد او خوانش خط به خط و صبورانه آثار هوسرل و هایدگر است. لویاس را به عنوان نخستین معرف هوسرل در فرانسه می‌شناسند. (ص ۱۹) او نخستین مقاله جاندار و پر مایه را درباره فلسفه هایدگر به فرانسه می‌نویسد. لویاس مدتی پیش از آن که *رمون آرون* با خبر کشف پدیدارشناسی، سارتر را به شدت متأثر و هیجان زده کند، در آلمان در مکتب هوسرل و هایدگر درس می‌خوانده است. تماس آدورنو با پدیدارشناسی، تماسی از بیرون و در واقع از ناحیه مارکسیسم تجدیدنظرطلبانه مکتب فرانکفورت است.



آدورنو نقش کسی را دارد که بناست به نحوی رادیکال پدیدارشناسی، هستی‌شناسی، شعر نورمانتیک آلمان و موسیقی پایبند تونالیته را از بیخ و بن ویران کند، و در عین حال، به مدرنیته و مشی هگلی - مارکسیستی وفادار ماند. این‌که وی تا چه حد در کارش موفق است، نیازمند پژوهشی جداگانه است که مثلاً با توجه به نحوه گزینش نقل قول‌ها و مضمونی که فضای پیوند آن‌ها را پر می‌کند، ادعای درون ماندگاری نقد آدورنو را در بوته آزمون نهد. به تعبیری از کارل یاسپرس که از انتقاد آدورنو سهم بسیاری برده است، همواره می‌توان پرسید که آیا نقد آدورنو مسبوق به خوانش بی‌نظرانه متون بوده است یا بر عکس، بدو از

هدف حمله خود آسیایی بادی ساخته و سپس به جان آن افتاده است. این پرسش در مورد لویاس که خود کهنه سرباز مکتب پدیدارشناسی بوده است، کاملاً منتفی نیست و می‌دانیم که دریدا نیز لویاس را قویاً به بدفهمی هایدگر، هوسرل و هگل متهم ساخته است. لیکن به هر حال لویاس از درون سنت پدیدارشناسی سخن می‌گوید.

نکته‌ای که در مناسبت با اندیشه لویاس می‌توان درباره آدورنو گفت آن است که آدورنو گرچه در نقد پدیدارشناسی هیاهوی زیادی به راه می‌اندازد، در عوض بی‌سر و صدا و با شدتی افزون‌تر تیشه به ریشه فلسفه هگل می‌زند. موضع آدورنو در برابر هگل از خاستگاه آرمان‌خواهانه مشترکی برانگیخته است که می‌توان آن را واکنشی در برابر آشووئیتس و فجایع جنگ به شمار آورد. به نظر می‌رسد که مطالعات آدورنو در آثار هگل و مارکس در آن حد هوشمندانه بوده است که دریابد پدیدارشناسی روح هگل به این مقصود نوشته نشده است که به روش صرف فروکاسته شود. آدورنو در حالی که اندیشه کی‌یرکگور، هایدگر و یاسپرس را به سبب فقدان دیالکتیک و مطلق نمودن امر بی‌واسطه هدف انتقاد قرار می‌دهد، دیالکتیک هگل را نظراً متلاشی می‌کند.

آدورنو به بزرگ‌نمایی طرح مثلثی دیالکتیک هگل که عمدتاً چپ‌هگلی‌ها آن را دامن زده‌اند، کم‌تر متوسل می‌شود. بحث هگل در پدیدارشناسی روح از همان ابتدا که رشد شکوفه را تا رسیدن به ایده گیاه

مثال می‌زند، اصلاً طرح روشی سه‌پایه‌ای برای نقد و پژوهش نیست. مثال غنچه، در واقع برای توضیح سیر الزاماً تکاملی روح یا آگاهی آورده می‌شود. «غنچه با از هم شکفتن گل ناپدید می‌شود، و می‌توان گفت که این یک، آن یک را باطل می‌کند، به همین منوال، میوه روشن می‌کند که گل، هستی کاذب گیاه است و میوه اکنون هم‌چون حقیقت گیاه به جای گل نشسته است. این اشکال تنها خود را متمایز نمی‌کنند، بل به سبب ناسازگاری با هم خود را طرد می‌کنند. لیکن هم‌زمان سرشت سیالشان آن‌ها را پاربن‌های وحدتی ارگانیک می‌سازد که نه تنها هم‌ستیز نیستند، بل هر یک، همان قدر ضرور است که دیگری و همین ضرورت، برای نخستین بار حیات کل گیاه را نقش می‌زند.»<sup>۵</sup> این مثال نه به فلسفه طبیعت راجع است، نه به عنوان یک روش علمی که هر پژوهشی باید رعایت کند، مطرح می‌شود. دست کم سه هدف را می‌توان بنا به متن پدیدارشناسی روح برای این مثال معروف برشمرد: هدف اول، همان است که مسأله غیر واگذار و واسطگی از آن بیرون می‌آید. گل برای غنچه غیر است. لیکن غنچه در بازتاب این غیر، از خود برون می‌شود، در گل محو و رفع می‌شود و در کل ایده گیاه حفظ می‌شود. به همین منوال «یقین حس» (Die sinnliche Gewissheit) بدون واسطه و وساطت غیر، هرگز به خودآگاهی نمی‌رسد و در حد نوعی شناخت اسفل حیوانی درخود فروبسته و از خود بی‌خبر می‌ماند.

هدف دوم، ناظر به آن است که کلیت گیاه به مثابه ایده مطلق است که همه چیز در آن است، همه چیز در آن حل و فصل می‌شود، بیرون آن هیچ چیزی از آن گونه که کانت ایده‌ها یا شیء فی نفسه می‌نامید، وجود ندارد و اصلاً بیرونی ندارد. «در پشت پرده... هیچ چیز نمی‌تواند دیده شود، مگر ما خود به پشت پرده رویم.»<sup>۶</sup>

هدف سوم، ناظر به آن است که یک روح مطلق نفی‌ناپذیر، یک خودآگاهی و معرفت همه بین باید باشد که خودکشی‌های پی در پی پدیدارها در آن بازتابیده می‌شود. در این‌جا شاید اشاره به این نکته حاشیه‌ای به آن چه در آغاز این مقاله آمد، بی‌ارتباط نباشد که فروکاست هگل به نتایج نهایی اندیشه او چه بسا به این دریافت شبه عرفانی - مخصوصاً با توجه به ترجمه Geist به روح - دامن زده باشد که روح مطلق هم‌چون خدایی متعال و فراسویی است که در پدیدارها هم‌چون وجودی سریانی متجلی می‌گردد. متن پدیدارشناسی روح عکس این را به ما می‌گوید: روح مطلق در همه چیز از جمله در یقین حسی بازتابیده نمی‌گردد؛ برعکس، همه چیز در روح مطلق بازتابیده می‌شود. شق اول، مستلزم قول به مرجعی فراوایتی، فرا تاریخی و بیرون از سیستم و در واقع پیش فرضی ایمانی است و حال آن‌که سیستم هگل، نهایت بی‌پیش فرضی و بیان جامع اندیشه مدرنیته است. با این همه روح مطلق، حاصل فرایندی الزاماً تکاملی است: کل و کلیت انتزاع بی‌ربط به دگرگونی‌های واقعی و انضمامی نیست. کل حقیقی و واقعی است. هم از این رو، هگل در عین التزام به عقلانیت همه چیز فهمی که در تاریخ سیر می‌کند، ناچار است که بلایای طبیعی و شرارت‌های فردی و جمعی انسانی را با توسل به نوعی تتودیسه که مظالم را در پرتو غایت تاریخ و به دیگر سخن، پایان خوش عادلانه فرض می‌کند، توجیه کند و چنین نیز کرده است.<sup>۷</sup>

لب لباب سیستم هگل، مثلث تز و آنتی‌تز و سنتز نیست، بل بازتاب همه چیز در ایده مطلق است و در نتیجه، ادعای بزرگ تمامیت و کلیت جامع است. این تمامیت به نزد لویناس، نهایت سرکوب دیگری است؛ اما آدورنو دقیقاً بر همین کلیت که شر را همچون یقین حسی، همچون غنچه ناشکفته برای وحدت

● **اخلاق، مجموعه‌ای از قواعد در باب باید و نبایدهای مشترک و همگانی نیست.**

● **اخلاق، تعلیل فلسفی و منطقی این باید و نبایدها نیست.**

● **«اخلاق، نورشناسی معنوی است»**

ارگانیک ایده، امری ضرور می‌داند، بر همین کلیتی که جان‌مایه و رشته قوام‌بخش سیستم هگل است، تیشه‌ای بنیانکن می‌زند که مسلماً با تکرار جمله کلیشه شده «کل ناطقی است» نمی‌توان در توضیح آن حق مطلب را ادا کرد. در این‌جا مراد ما توجه به زمینه مشترکی است که پس از جنگ جهانی دوم مسأله شر و تتودیس‌هایی را پیش می‌کشند که طرح آن‌ها امور جزئی، فردی و خاص را در غایاتی کلی چون روح جهانی (Weltgeist) مستحیل می‌کند. آدورنو در بخش II از قسمت سوم دیالکتیک منفی وجه اسطوره‌ای و ایدئولوژیک تاریخ جهانی هگل را برملا می‌کند و صریحاً به تأثیر فجایع رخ داده در برانگیختن این نگرگاه اشاره می‌کند: «تاریخ کلی و جهانی باید تفسیر و انکار شود. پس از فجایع رخ داده و با نظر به فجایع آینده ادعای این‌که در تاریخ، طرح یک جهان بهتر متجلی می‌شود و همه چیز را در وحدتی به هم پیوسته جای می‌دهد، کلی مسلکانه است. به همین دلیل، وحدتی که نباید انکار گردد، آن وحدتی است که لحظه‌ها و مراحل نامتناومی را که به نحوی آشوبناک از هم گسیخته‌اند، همچون ملاطی به هم می‌پیوندند؛ وحدت سلطه بر طبیعت، وحدت پیشرونده به سوی خواجه‌گی بر انسان‌ها و بالاخره وحدت استیلا بر طبیعت درونی انسان، هیچ تاریخ کلی و جهانی‌ای از توحش به انسانیت سیر نمی‌کند، اما تاریخی وجود دارد که از سنگ‌های پرتابی به بمب اتم منتهی می‌شود.»<sup>۸</sup>



این جمله آدورنو آشکارا نشان می‌دهد که فجایع جنگ جهانی دوم، باید و نبایدهایی را آغازگاه فلسفه‌هایی می‌سازد که شاید بتوان آن‌ها را – نه صرفاً از حیث زمانی، بل بر حسب مضمون – فلسفه‌های پسا‌اشوویتسی نامید. این پرسش که چرا در جهان ظاهراً یا واقعاً پیشرفته و متمدن تا همین لحظه حاضر، شرارت به فجیع‌ترین نحو، به صورت نسل‌کشی، جنگ، مرگ و میر کودکان از گرسنگی و ناتوانی جسمی، زورتوزی قدرتمندان عالم سیاست، سرکوب تفکر آزاد و پایمال کردن حقوق اولیه انسانی، خشونت و ترور، شکنجه و اسارت، و غیر ذلک مجال بروز دارد، پرسشی است اضطراری و مقدم بر هر مسأله دیگری در عالم تفکر. جمله‌ای که از آدورنو نقل شد، واکنشی به وقوع شر فزاینده‌ای است که تمامیت و کلیت هگلی را محل تردید قرار می‌دهد. طرح دیالکتیک منفی اساساً پاسخی به این کلیت است. اما این پاسخ بر خلاف واکنش لویناس متضمن امید به اخلاقی تازه و اساساً مشیر به ایجاد هیچ بنای تازه‌ای بر ویرانه‌ها نیست. مفهوم انتقاد به نزد آدورنو، نه پذیرش نقد است و نه آن‌چه حافظان یک سیستم نقد سازنده‌اش می‌نامند. نقد آدورنو اساساً نفی‌کننده است و به همین دلیل مارکسیست‌های رسمی و ارتودوکس گاهی بر تئوری انتقادی از بابت فقدان پراکسیس و بی‌بهرگی از طرح سازنده و انقلابی خرده گرفته‌اند،<sup>۹</sup> اما اگر به متون خود آدورنو گوش بسپاریم، شاید این خرده‌گیری‌ها ما را مجاب نکند.

در قطعه‌ای که از دیالکتیک منفی نقل شد می‌بینیم که آدورنو به همان‌گونه از آن‌چه باید انکار شود، سخن می‌گوید که لویناس از آن‌چه باید محفوظ بماند؛ یعنی «از خاص بودگی و جدابودگی هستندگان» (ص ۷۱) سخن گفته است. مقصود البته آن نیست که این دو مضمونی همانند را کوک کرده‌اند. این همانندی در آن است که این هر دو آنچه باید کرد را بر آنچه هست مقدم گرفته‌اند و تصادفاً هر دو نیز از منتقدان هستی‌شناسی‌اند. افزون بر این، آن‌ها هر دو کلیت‌ها و تمامت‌های متافیزیک غرب را به نحوی با توجیه شر گره می‌زنند. بارزترین مشخصه انتقاد نفی‌کننده آدورنو نفی همین کلیت‌ها به عنوان انسجامی کاذب است که ناسازگاری‌ها را به نفع هماهنگی طرد و قربانی می‌کند.

این انتقاد را آدورنو بر موسیقی نیز تسری می‌دهد. هم از این رو، موسیقی اتونال شوَنبرگ (Shön-berg) را از حیث بند گسلی آن از تم مرکزی و وحدت‌بخش نوعی موسیقی رهایی‌بخش می‌داند، و ناگفته



نماند که آدریان لورکوهن (Adrian Leverkühn) در کتاب دکتر فاستوس توماس مان از روی مدل شونبرگ آفریده شده است. او موسیقی دانی است که توماس مان بندگسلی وی را به عنوان تصویر نمادینی از جنون رایش سوم معرفی می‌کند، و در دفتر یادداشت‌هایش نیز به این نکته اشاره می‌کند: «در پس نام محبوب لورکین باید نام منفور آدولف هیتلر را بر نقش ملبله‌دوزی شده بخوانیم.»<sup>۱۰</sup> این گریز از مرکز، همان چیزی است که در مورد نقد نفی کننده امری رهایی‌بخش تلقی می‌شود. آدورنو خود ویرانگری نقدش را به رفع موانع برای باز شدن فضا و هوا تعبیر می‌کند. آدورنو به نقل از رمانی اثر گوتفرد کالر (Gottfried Keller) می‌نویسد: «... انسان همیشه فقط برای این که دوباره بسازد ویران نمی‌کند، چه بسا دست دهد که انسان با شوق و کوشش چیزی را از میان بردارد تا برای نور و هوا به فضایی باز دست یابد.»<sup>۱۱</sup> سنتزها، جامعیت‌ها و کلیت‌ها در رأس موانعی است که از دید آدورنو «باید» نفی گردند. در متن فلسفه معاصر غرب، پس از جنگ جهانی دوم، همواره ندای این «باید» به گوش می‌رسد. حتی در فلسفه هایدگر متأخر که آدورنو و لویناس دعاوی متفاوتی علیه آن اقامه کرده‌اند، این «باید» به صورت کوششی برای چیرگی بر متافیزیک و فراگذار از تفکر باز نمودین، دورادور به گوش می‌رسد و باز حتی در خطابه‌ای به نام «وارستگی» (Gelassenheit) آشکارا صورت رهنمود و دستوری برای کنار آمدن با تکنولوژی پیدا می‌کند.<sup>۱۲</sup>

تاریخ متافیزیک همواره باید و نباید یا اخلاق را در ذیل هست و نیست یا فلسفه اولی قرار داده است. فیلسوف همواره خدا یا اهریمن خاص خود را داشته است که از پس حبّ دانایی بر وی معلوم گشته است. فیلسوف از پی حیرت و پرسش یا هر انگیزه دیگری همچون کسی بوده است که می‌خواهد از ذات، از حقیقت، از جوهر و از سرچشمه هستی و هستندگان باخبر شود. مادام که این حقیقت مکشوف نگشته است، فیلسوف را باید و نباید کاری نیست. هر چند لویناس افلاطونی را کشف می‌کند که خیر به نزد او سابق بر هستی است؛ اما به فرض درستی این کشف، باید گفت که از ارسطو تا هگل این ساختار پایدار مانده است که حکمت نظری زیربنیاد حکمت عملی و در نهایت شالوده سیاست است. این ساختار در واقع قبل از وقوع فجایع قرن بیستم و حتی از قرن نوزدهم متزلزل می‌گردد. مارکس، نیچه و داستایفسکی هر یک به طریقی بر این ساختار ضربه می‌زنند، لیکن آن‌ها چون هر کسی، متأثر از زمینه و زمانه خود بودند. آنجا که انسان‌ها بی رحمانه قربانی شرارت‌های آشکار و گسترده می‌شوند، معرفت برای معرفت در مظان تردید قرار می‌گیرد.

نیچه در تبارشناسی اخلاق به اختراع خدایان و اهریمنانی از عهد یونان باستان تا پیدایی نظریه رنج، همچون رستگاری، در مسیحیت اشاره می‌کند که در نهایت از حقه توجیه شر سردرمی‌آورند.<sup>۱۳</sup> داستایفسکی هم در گفت‌وگوی معروف آلیوشا و ایوان در برداران کارامازوف و هم در خودگویی‌های مرد زیرزمینی توجیه شر یا تنودیس را در جایگاه متهم می‌نشانند. بعد از وقوع فجایعی چون جنگ داخلی اسپانیا، نسل‌کشی نازی‌ها، و رفتار تمامت‌خواهانه و سرکوبگر دیکتاتورهای چون هیتلر، استالین و فرانکو و رخدادهای سبعانه دیگر، پرسش‌های نیچه و داستایفسکی دوباره تازه می‌گردد. در رویارویی با فاجعه، برانگیخته از دردهای تحمیل شده بر انسان‌ها، و در تنگنای وحشتی تهدید کننده، فلسفه نه تنها باید مسأله شر و فلج وجدان را بر تأسیس کلیت‌های نظری مقدم گیرد، بل باید

همه کلیت‌های پیشین و تاکنونی را نیز محل بازخواست و تردید قرار دهد. اینک به قول موریس بلانشو، فیلسوف، دیگر کسی نیست که در وادی حیرت قیام کند. بلانشو تعریفی را که تعریف مدرنش می‌نامد، با وام‌گیری کلماتی از ژرژ باتای (Georges Bataille) بدین سان عرضه می‌کند: فیلسوف کسی است که

انسان همیشه فقط برای این‌که دوباره بسازد  
ویران نمی‌کند، چه بسا دست دهد که انسان  
با شوق و کوشش چیزی را از میان بردارد  
تا برای نور و هوا به فضایی باز دست یابد



وحشت‌زده و ترسان است:

« آنچه وحشت است آن چیزی است که ما را به ترک صلح، آزادی و دوستی وامی‌دارد. وامی‌دارد که همه را با هم و همزمان وانهمیم. بنابراین ما از طریق وحشت خود را ترک می‌کنیم و به بیرون می‌افکنیم. در مواجهه با وحشت ما آن چیزی را تجربه می‌کنیم که کاملاً بیرون از ما و غیر از ماست یعنی: برون از خودبودگی را.»<sup>۱۴</sup>

مقصود بلانشو در این‌جا بدواً ترس از فاجعه نیست. آن‌چه فیلسوف را می‌ترساند هنوز همان امر ناشناخته‌ای است که پرسش‌های سقراطی می‌خواست آن را از زهدان بیرون کشد؛ لیکن مدرن بودن این تعریف شاید از آن روست که فیلسوف اینک وحشت‌زده از خشونت است که خود را در ترس آشکار می‌کند و فیلسوف را تهدید می‌کند که از مردی وحشت‌زده به مردی زورتوز و خشونت‌ورز دگردیس گردد. «گویی هراس او از خشونتی که عمل می‌کند کم‌تر از هراسش از خشونتی است که ممکن است مرتکب شود.»<sup>۱۵</sup>



بلانشو بر آن است که تا وقتی ناشناخته هم‌چون ناشناخته می‌ماند و فیلسوف در لحظه‌ای تشویشناک بر آن دست نیازیده است، نه آن ناشناخته غریب و بیگانه است و نه خشونت مجال بروز دارد. در مرآوده با ناشناخته است که دیگری بزرگ مایه دلشوره می‌گردد، بر ما چنگ می‌زند، از ما دل می‌برد و ما را از خودمان دود می‌کند. «در این جذب و وحشت چیزی بدتر نهفته است؛ زیرا این خود است که گم می‌شود و همان است که دگر می‌گردد. و همان شرمسارانه به چیزی غیر از خود من دگردیس می‌گردد.»<sup>۱۶</sup> اما چرا شرمسارانه؟

بلانشو همان پاسخی را می‌دهد که دوستش لویناس در مرکز تفکر خود قرار داده است: کوشش برای تصاحب امر ناممکن. کوشش برای متعلق ساختن دیگری (autrui) به خود. این همان چیزی است که بلانشو آن را مایه شرم می‌داند. وی اذعان دارد که ایده دیگری، ایده‌ای غالب در فلسفه معاصر است، لیکن هایدگر آن را در رابطه «هستی با دیگران» و همبودی و هوسرل آن را در اگوی اصیل حل می‌کند. حضور یا presentation دیگری به ap- presentation یا نوعی حاضرسازی خویشمندساز بدل می‌شود.<sup>۱۷</sup> اما حرف لویناس تازه و بی‌پیشینه است: دیگری باید در دسترس ناپذیری‌اش دیگری بماند. Autrui کاملاً دیگر است. دیگری آنی است که مطلقاً فراسوی من است. بلانشو در توضیحات رهگشای خود، autrui را به نسبت و رابطه با دیگری تعریف می‌کند و این نسبت را استعلایی یا به دیگر سخن، نامتناهی و فاصله من و دیگری را عبورناپذیر می‌داند.<sup>۱۸</sup> «باید» لویناس به کوتاه‌ترین بیان آن است که این فاصله باید محفوظ بماند. متافیزیک غرب همه سر تجاوز به این فاصله است. دیگری، اعم از انسانی دیگر یا امر ناشناخته، همواره به چیزی شبیه من، به چیزی چون منی دیگر و در بهترین وجه، به منی برابر با «همان» تقلیل یافته است. خشونت و وحشت، در گفت‌وگو و در عمل درست از جایی آغاز می‌شود که ما دست به کار این تقلیل می‌شویم. جنگ‌ها و فجایع انسانی سرچشمه در همین تقلیل دارد. درونی کردن آن‌چه بیرونی است، در فلسفه هگل به تمامیت می‌رسد. به نحوی که، دیگر هیچ‌چیز در بیرون آن باقی نمی‌ماند. بدین سان کلیتی مفروض می‌گردد که خیر و شر را در خود جا می‌دهد و افزون بر این شر را همچون آن‌چه برای کلیت ضرور و شرط پایان خوش داستان است، توجیه می‌کند.

اعتراض علیه این‌گونه تتودیسسه در فلسفه لویناس یادبود/یوب را زنده می‌کند. آشوویتس برای لویناس مبدئی تاریخی نیست. فریاد لویناس در دادخواهی از رنج‌های عبث و بی‌دلیل انسانی، صدای ایوبی است که وقتی خود قربانی بلا شد، سر به اعتراض برداشت و از بیهوده پاسخی معقول طلبید. آشوویتس تجربه

نزدیک و ملموسی بود که مسأله تئودیه، شر و اخلاق را به نحوی ناگزیر و عاجل به مسئله مقدم فیلسوفان پساشوویستی تبدیل کرد. قضیه به ساده‌ترین بیان چیزی است که تا این لحظه هنوز نه بالقوه و نه همچون امکان، بل بالفعل و واقعاً در جهان رخ می‌دهد: بر روی زمین انسان‌ها هنوز اماکن و موقعیت‌هایی وجود دارد که در آن‌ها انسان ممکن است هرگونه امیدی به فریادری را از دست بدهد؛ چراکه با او هرکاری می‌شود کرد و او در حالی که نه در سیاره‌ای متروک، بل در زمینی آکنده از هموعانش قرار دارد، دستش از همه‌چیز و از هر فریادری کوتاه می‌گردد.

وقتی مطابق کتاب مقدس، عذاب عبث و عبث بودن عذاب، ایوب را به مرز بی‌ایمانی نزدیک می‌کند، انسان عادی چگونه در زیر شکنجه می‌تواند ایمانش را از دست ندهد؟ تا در جهان هنوز شکنجه‌گاهی هست و ممکن است باشد، این پرسش به قوت خود باقی است که چگونه من می‌توانم در قبال رنجی که بر دیگری می‌رود با وجدانی مفلوج آسوده سر بر بالین نهم؟ در پاسخ به این پرسش است که لویناس به ساحتی در آن سوی متافیزیک غرب چشم دوخته است و گرچه این نگاه دورادور همسو با نگاه هایدگر می‌نماید، لیکن دست کم از دید لویناس آن‌چه هایدگر می‌جوید، در درون همان متافیزیکی است که «هست» را بر «باید» مقدم می‌گیرد و «بیرون» یا «غیر» دسترس‌ناپذیر را در تنازعی خشونت بار برای *Conatus essendi* (تقلاً برای هست بودن) به درون خود می‌بلعد:

«در *Conatus essendi* که کوششی برای بودن است، وجود قانون برین است، لیکن با ظهور چهره در سطح فی مابین اشخاص فرمان «تو نباید قتل کنی» همچون یکی از حدود *Conatus essendi* ظاهر می‌شود. این یک حد عقلانی نیست. در نتیجه، تفسیر آن لازم می‌آورد که به آن در مرزها و حدود اخلاقی، بیاندیشیم. اندیشیدن به این فرمان باید بیرون از ایده زور باشد.»<sup>۱۹</sup>

بنابراین، واکنش لویناس در برابر شر به فراخوانی اخلاقی منجر می‌شود به سوی احساس مسئولیت نسبت به دیگری بی‌هیچ تلاشی برای فروکاست او از دیگری بودنش به چیزی چون ابژه شناخت، یا چون تصویر مشابه من، یا چون حیثی‌التفاتی یا اضافه‌ای بر هستی.

### پنج

لویناس بر خلاف کانت و بنابراین، بر خلاف علمای اخلاقی که وارث سنت ارسطویی هستند، بنیاد متافیزیک اخلاق را در عقل عملی نمی‌داند. آنچه اخلاق را ممکن و ضرور می‌سازد، دقیقاً رابطه با غیر است. بنابراین، طرح فلسفه اخلاق لویناس اگرچه بر پساساختارگرایان بی‌تأثیر نبوده است، لیکن مسأله لویناس آن نیست که طبقه، نظام‌زبانی، گفتمان قدرت، هژمونی ایدئولوژیک نیروهای نهفته در اساطیر و فرادش و مانند آن‌ها چه نقشی در قوام سوژه دارند. مسأله او آن نیست که سوژه به فرض آن که به معنای صرف آن تهی باشد، چگونه پر می‌شود. لویناس با سنت هگلی - مارکسیستی پیوند روشن و بارزی ندارد. آیا اساساً فردگراست؟

مشکل بتوان به این پرسش، آری گفت. زیرا بحث او بیش از آن که جانبدار من فردی یا حتی دیگری فردی باشد، همه سر ناظر بر چگونگی تشکیل فضایی است که از آغاز

متافیزیک غرب میان «خود» و «غیر» شکل گرفته است. شاید از جانب لویناس بتوان گفت که این فضا از آغاز فضای ستیزه و تعدی بوده است: تعدی «خود» بر «غیر» و «غیر» بر «خود». آن‌جا که بلانشو در اشاره به لویناس از دلشوره مراد با دیگری‌ای سخن می‌گوید<sup>۲۰</sup> که ما را به برون افکند، خویش می‌کشاند، این

نادیده نباید گرفت که بخشی از مصایب این زمانه از بی‌اخلاقی افراد و گروه‌هایی سرچشمه می‌گیرد که از قضا با اندوخته دانش خود یکسره از اخلاق انسانی و رهایی جمله جهان از انحاء زورتوزی و ستمگری دم می‌زنند.

را تلویحاً می‌رساند که حرف لویناس دفاع از دیگری علیه خود یا برعکس نیست. چه این هر دو مؤدی به همان فضای ستیزه و مقابله ای می‌گردد که سیاست اعم از چپ یا راست در آن بالیدن گرفته است. کالین دیویس در باره موضع مخالف لویناس با پسااخترگرایی که سوژه را محصول و معلول متنی می‌دانند، این قول سنجیده از کتاب *تمامیت و نامتناهی* را نقل می‌کند:

«بدین قرار این کتاب خود را به صورت دفاعی از سوپژکتیویته عرضه می‌دارد، اما سوپژکتیویته را نه در سطح مخالفت صرفاً خودمحورانهاش با تمامیت، نه در ترس آگاهی آن در برابر مرگ، بلکه بنیاد شده در ایده نامتناهی فهم خواهد کرد.» (ص ۸۰)

در این جا دیویس به شرح پیچیده‌ترین بخش فلسفه لویناس می‌پردازد و عنوان شرحش را «سوپژکتیویته و غیر» می‌گذارد. (صص ۹۵-۷۹). به جای تکرار این شرح اجازه دهید به طرح نکته پارادوکسیکال آن بسنده کنیم. لویناس از یک سو به چگونگی تاکنونی رابطه سوپژکتیویته و غیر می‌پردازد، از سوی دیگر، با پرده‌برداری از بدسگالی این رابطه از رابطه‌ای سخن می‌گوید که «خود» و «غیر» را به یکدیگر فرومی‌کاهد. در این جا، این پرسش مطرح می‌گردد که وقتی رابطه تاکنونی نوعی تعدی به آن چه خارج از فهم است، بوده است. پس آیا رابطه‌ای که غیر را در غیریت مطلقش نگاه دارد، اصلاً ممکن است؟ یا اصلاً می‌تواند رابطه باشد؟ افزون بر این، پرسش دیگری که به ذهن متبادر می‌شود، آن است که این گونه اخلاق آیا بر چیزی که ذاتی آدمی است استوار است یا صرفاً فراخوان برای کوششی مسئولانه است؟ اگر ذاتاً با دیگری جز از طریق فروکاست او به خودش پیوندی نتواند داشته باشد، چه؟ اگر انسان ذاتاً گریز انسان و دیگری دوزخ باشد، چه؟

### شش

مغز کتاب *درآمدی بر اندیشه لویناس* عمدتاً مشتمل بر مرور دو کتاب اصلی لویناس و سپس بررسی رهیافت لویناس به دین است. التزام به واری موجز آثار، به جای پرداختن به مضامین، می‌تواند این حُسن را داشته باشد که اولاً دست نویسنده در تفسیرهای دلخواه و بی‌ربط چندان باز نباشد و ثانیاً با توجه به ترتیب زمانی انتشار آثار، خواننده با سیر بالندگی و تحول فکری یک متفکر همگام گردد. آن چه تا به این جا مطرح کردیم بر اساس کتاب *تمامیت و نامتناهی* بود. سیزده سال بعد (۱۹۷۴) لویناس *ماسوای هستی یا فراسوی ذات* را می‌نویسد. در این فاصله ژاک دریدا مقاله‌ای تحت عنوان «خشونت و متافیزیک» در نقد کتاب *تمامیت و نامتناهی* می‌نویسد. دریدا در واسازی این کتاب به طرح پرسش‌هایی انتقادی که متن *تمامیت و نامتناهی* فرآینش می‌نهد، می‌پردازد. معلوم می‌شود که نحوه تناقض‌انگیز رابطه با غیر به هیچ وجه نوعی تجویز و فراخوان برای رفتاری اخلاقی نیست. البته دیویس قبلاً (از صفحه ۹۵ تا صفحه ۱۰۹) در بخش اخلاق، اصل مطلب را متذکر شده است، لیکن کار دریدا پرده‌برداری از ناهمسازی‌های گزاره‌های کلیدی متن لویناس است.

تجربه به ما می‌گوید که روابط انسان‌های پیرامونی با هم از جمله رابطه خودمان با دیگران به هیچ وجه با آن چه لویناس می‌گوید، همخوانی ندارد. ما دیگران را از دریچه دید خود می‌بینیم و می‌شناسیم و این شناخت که رفتار اجتماعی ما را نقش می‌زند، همواره شناختی ناتمام است. مبدأ این شناخت و پیوند همواره «من» است، حتی در همدلی و همدردی. در نتیجه «غیر» بما هو «غیر» در حد آگاهی استعلایی یا همبودی می‌ماند و هرگز به تمامی به حیطة منیّت من وارد نمی‌شود. البته این نه بدان معناست که روابط انسانی الزاماً هم‌ستیزی باشد. به زبان شاید ساده‌تر، هرگز نه من دیگری می‌شوم و نه دیگری من می‌شود. جامعه پیرامون ما مجموعه‌ای از «من»‌هایی است که ممکن است خیرخواه یا بدخواه یکدیگر باشند، اما تصور این



که یکی از آن‌ها در عین حفظ خارجیت و غیریت بما هو غیریتش با یکی دیگر از آن‌ها ارتباط برقرار کند، از حد تصور فراتر نمی‌رود. غیر بما هو غیر برحسب آن‌چه در تجربه و واقعیت می‌گذرد، هرگز به «خود» ربطی پیدا نمی‌کند و چون شیء فی‌نفسه کانت در آن بیرون می‌ماند. غیر به محض ارتباط با «من»، مشوب به تصور من می‌شود. افزون بر این در جریان واقعی امور، من و دیگری همان‌طور که هوسرل به لحاظی دیگر در تأملات دکارتی توصیف می‌کند نقش تابع و متبوع، سابق و مسبوق و ثابت و متغیر ایفا نمی‌کنیم.<sup>۲۱</sup> دیگری نیز هم‌سراغاز و هم‌زمان با من نسبت به من نقش یک من را ایفا می‌کند.

این معضلات را لویناس چگونه حل می‌کند، آن هم وقتی که اندیشه خود را فرا گذشته از هوسرل و هایدگر می‌داند؟ هستی و زمان با طرح هم‌سراغازی و هم‌سرچشمگی حالات هم‌بودی، با یکدیگر بودن و در - جهان - بودن به عنوان مقومات هستی دازاین از یک سو و با طرح اولویت حیث هستی‌شناختی بر اخلاق و روابط تجربی، از سوی دیگر، با اعتراضاتی از آن‌گونه که در مورد لویناس ذکر شد، مواجه نمی‌شود. هایدگر و هوسرل در برابر تجربه جاری پیشاپیش پاسخی از این‌سان در چنته دارند که ما از بنیادها و ذواتی سخن می‌گوییم که می‌توان با غفلت از آن‌ها زیست بی‌آن‌که این غفلت و پوشیدگی بر نبود آن بنیادها دلالت کند.

لویناس وقتی رابطه با غیر را مقدم بر هستی می‌گیرد، ما را بر سر دوراهی‌ای از این‌سان قرار می‌دهد: اگر این رابطه نوعی تجویز و آرمان نباشد، لاجرم باید یا در تجربه هستومندانه جاری باشد یا در غیر این صورت، همان امر بنیادین و پوشیده‌ای باشد که ما با غفلت از زندگی می‌کنیم و در این زندگی رابطه‌ای خودمدارانه با هم داریم. البته لویناس می‌کوشد از شق دوم دفاع کند، لیکن دریدا در همین‌جاست که یک ایراد اساسی وارد می‌کند. دیویس که می‌نماید با دریدا همداستان است، در تحلیل زبانی یکی دیگر از نقل قول‌های سنجیده‌اش (صص ۱۱۹-۱۱۷) دانسته یا ندانسته گوش خواننده را برای شنود نقد روشنگر دریدا آماده کرده است: «تمامیت و نامتناهی همساز با آثار پدیدارشناسانه و هستی‌شناسانه‌ای که نسبت به آن پیشگام بوده‌اند به واقعیت‌های آغازین، بنیادین، ذاتی یا نهایی می‌پردازد» (ص ۱۱۶) به بیانی دیگر مواجه «خود» و «غیر» به نزد لویناس همچون «هستی - در - جهان» یا «در - جهان - بودن» (In-

der-Welt-sein) هایدگر امری ما تقدم است و شاید با احتیاط بتوان آن را نه تنها بنیاد هرگونه رابطه انسانی، بل مقدم بر هر موضوع فلسفی دیگری گرفت. این مواجهه «مرا واقف می‌سازد که در جهان سهم دارم و جهان تنها از آن من نیست و من این وقوف را خوش ندارم. [بدین قرار] قدرت و اختیار از آزادی من در معرض تردید قرار می‌گیرد. وضعیتی از این دست، وضعیتی اخلاقی است» (ص ۹۸) این وضعیت که نه به قول سارتر ماهیتاً هم‌ستیزی است و نه به قول هایدگر هم‌بودی است، با تجلی آن‌چه لویناس «چهره» می‌نامدش، اعلام حضور می‌کند. ظهور «چهره» مرا به مسئولیت فرامی‌خواند. و اولین بیان آن فرمان «قتل مکن» است. این فرمان به همان نحوی بنیادین می‌شود که حالات دازاین به نزد هایدگر: یعنی به نحوی هم‌آغاز و هم‌سرچشمه با چیزهای دیگر. ظهور چهره هم‌سراغاز است با فرمودمان «قتل مکن» و در معرض تردید قرار گرفتن قدرت انحصاری من در تصرف جهان و به همین منوال، تجلی دیگری تصرف‌ناپذیر بر من.

وضعیت بنیادین اخلاقی الزاماً منجر به رعایت اخلاق نسبت به دیگری نمی‌شود. حتی کشتن دیگری

● چگونه من می‌توانم در قبال رنجی که

بر دیگری می‌رود با وجدانی مفلوج

آسوده سر بر بالین نهم؟

در پاسخ به این پرسش است که لویناس

به ساحتی در آن سوی متافیزیک غرب

چشم دوخته است.



سرچشمه در این وضعیت دارد. زیرا از امکان کشتن یا نکشتن، یعنی اختیار من سرچشمه گرفته است. این اختیار مقدم بر همه رفتارهای نیکو و نکوهیده است؛ فارغ از آن که این رفتارها مسبوق به حجیت الهی یا سوداندیشی یا تکلیف‌گرایی یا هرگونه آیین اخلاقی باشد. آن چه دریدا بر آن دست می‌نهد، نه آرمان به غایت انسانی لویناس است، نه تأیید هم‌بودی هایدگر، بلکه بنیادگرایی و ماتقدم‌گرایی‌ای است که لویناس را در همان سنت متافیزیکی‌ای گرفتار می‌کند که آهنگ دور شدن از آن را داشته است. دیویس می‌گوید دریدا محترماً پیه تمامیت و نامتناهی را می‌زند. (صص ۱۲۸-۱۲۷) و خود نیز پیش‌تر به زبانی شاید روشن‌تر (صص ۱۱۸ - ۱۲۵) همین کار را می‌کند و از همین رو همداستانی خود با دریدا را محتمل می‌نماید.



نکته‌ای که این هر دو بر آن ایراد وارد می‌کنند، توصیف‌های پدیدارشناختی تمامیت و نامتناهی نیست بلکه تناقض گزاره‌ها، ناهم‌خوانی آن‌ها با تزه‌های کلیدی و بعضاً تفسیر نادرست هگل و هایدگر است. یکی از این توصیف‌ها، توصیف قتل است. قتل بدواً به فرمان بنیادین «قتل مکن» تعلق دارد. چرا بنیادین؟ می‌توان گفت که قالب بیان امر بنیادین نمی‌تواند به صورت فرمان و جمله امری باشد. از امر بنیادین صرفاً می‌توان خبر داد. اما لویناس تلویحاً این فرمان را مسبوق به یک خبر می‌کند. وقتی چهره می‌گوید «قتل مکن» مقصودش آن است که «دیگری را نمی‌توان به قتل رساند.» (ص ۱۰۲) در توضیح این بنیادی گردانی «قتل مکن» شاید زبان لویناس با معنایی که می‌خواهد اظهار کند، ناهمخوان باشد، اما این معنا به نحو درخشانی مجاب‌کننده است و حتی بیان آن صیغه‌ای از طرز بیان سارتر و هایدگر دارد. قتل «... عادی‌ترین رخداد تاریخ بشر است»؛ اما دیگری مصون از تعرض و تعرض‌ناپذیر باقی می‌ماند. (ص ۱۰۲) پس قتل دلالتی دوگانه پیدا می‌کند. قتل به معنای حذف فیزیکی و قتل به معنای اعمال قدرت و نفوذ بر استقلال غیریت.

«کشتن، نه سیطره، بلکه از بین بردن است، دست شستن کامل از فرا گرفت [یا فهم] است. قتل، قدرتی اعمال می‌کند بر چیزی که از چنگ قدرت می‌گریزد... من تنها می‌توانم خواهان کشتن موجودی باشم که به کلی مستقل است و بی‌نهایت از دسترس قوای من فراتر می‌رود، و بنابراین، در برابر این قوا نمی‌ایستد، بلکه خود، قدرت قدرت را از کار می‌اندازد. دیگری یگانه موجودی است که من می‌توانم خواهان کشتن او باشم.» (صص ۱۰۲-۱۰۱)

این توصیف ممکن است یادآور توصیف سارتر از دیگری در هستی و نیستی و نمایشنامه «در بسته» باشد. به نزد سارتر چون دیگری همچون آزادی در برابر من ظاهر می‌شود، من می‌کوشم آزادی او را سلب کنم و او نیز با من همین می‌خواهد کرد. در عشق شهوانی این ماجرا به شیء‌گردانی و قلب دیگری به گوشواره کشیده می‌شود. این عشق با احساسی فریبنده همراه است. «برای اقتناع خویش باید احساسی در میان باشد که همه شخصیت، یعنی همه آزادی او را مخاطب قراردهد. از آن طرف، این احساس باید تماماً هوس باشد؛ یعنی جسم او را همچون شیء مخاطب سازد.»<sup>۳۳</sup> لیکن توصیف سارتر گرچه ممکن است به لحاظ تجربی واقع‌شدنی باشد، از منظر لویناس باید امری ثانوی و مسبوق به مواجهه با چهره دسترس‌ناپذیر باشد. بگذریم از این که سارتر بر حسب نگرش لویناس کاملاً «من» را مبدأ گرفته و غیریت مستقل غیر را ایزه آن کرده است. فرمان «قتل مکن» به بیانی دیگر یعنی تو می‌توانی دیگری را سرکوب کنی، شکنجه دهی، از صفحه روزگار محوش کنی یا به عکس دوستش داشته باشی، با او از در مفاهمه وارد شوی و به او مهربورزی، اما نمی‌توانی و ذاتاً نمی‌توانی غیریت او را از آن خود کنی. خشونت تنها می‌تواند عکس‌العملی ثانی یا ثانویه باشد در برابر انکشاف و عیان شدن این که من نمی‌توانم دیگری را به قتل برسانم. رابطه آغازین صلح و آشتی است: «حضور مقدم و فارغ از حساسیت‌زایی دیگری». لویناس با فرق گذاشتن میان دیگری (آماج

نفرت که نمی‌توانیم او را به قتل برسانیم) و دیگران (که خیلی راحت می‌توانم آنها را به قتل برسانم) سعی دارد نشان دهد که خشونت پدیده‌ای که هرگز به مقاصد واقعی‌اش نمی‌رسد، بی‌حاصل است و به شکست می‌انجامد. (ص ۱۰۳)

اینک فرض می‌کنیم که بنیاد اخلاق عملی این باشد که خشونت، هرگز به مقصد نمی‌رسد و خشونت انتقام خشونت ورز از ناتوانی خودش در سیطره بر دیگری و به قول بلانشو، در اثر ترس در برابر دیگری است. لیکن این نیز هست که بنیاد اخلاق هر چه باشد، در مرحله ثانوی باید از آن بنیاد فرمودمان‌هایی صادر گردد. وگرنه این که بنیاد صلح و آشتی است، چه بسا در دام همان تئودسیسه‌ای افتد که کلیت و تمامیت را صلح و آشتی می‌گیرد. اگر این درست باشد، پس فرمودمان اخلاقی لویناس در جهان آکنده از خشونت فراخوانی است که خطاب آن بیش‌تر به خشونت ورزان است تا قربانیان خشونت، چه آن‌ها هستند که باید از توهم سیطره بر دیگری برون آیند. یکی از انتقادات دریدا آن است که این همان مقصدی است که اندیشه هستی‌هایدگر نیز فرادید داشته است. (ص ۱۳۱)

«اندیشه هستی‌هایدگر در واقع صورتی از همان گفتار عاری از خشونت است که لویناس به آن اشتیاق دارد. «اندیشه هستی‌هایدگر به خودآیینی دیگران مجال می‌دهد، آن‌گاه که گفتگو را از قید و بند می‌رهاند و آنچه را لویناس مواجهه چهره به چهره می‌خواند، آسان کند. بدین قرار، قوت بحث دریدا در این است که [مدلل می‌دارد که] لویناس خودش را در مقابل‌هایدگر قرار می‌دهد. (ص ۱۳۱)

هم‌چنین، دریدا بر آن است که «هگل در بیان آن‌چه لویناس می‌گوید، پیشدستی کرده است.» (ص ۱۲۹) البته ناگفته پیداست که دریدا بر اساس متون سخن می‌گوید و به ستایش هگل از ناپلئون و مجیزگویی‌هایدگر از هیتلر کاری ندارد. او حاضر می‌شود «یک‌صد قطعه از هایدگر» (۱۳۰) را در دفاع از نظر خود شاهد بیاورد. احتمالاً آنچه در همین مقاله درباره تفسیر نیچه و فراگذار از تفکر بازنمودین گفتیم باید جزو همین قطعات بوده باشد، اما درباره هگل می‌توان حدس زد که ارجاع دریدا به غیریتی است که بدون وساطت آگاهی از یقین حسی فراتر نمی‌رود. در یک کلام دریدا این ایراد را بر لویناس وارد می‌کند که حاصل سال‌ها مطالعه، تعلم و پژوهش لویناس درباره اساتید آلمانی‌اش، سرانجام به بدفهمی منجر شده است. از همین روست که می‌گوییم دریدا در نقدش پیه تمامیت و نامتناهی را محترمانه می‌زند.

## هفت

چیزی هست که به چنگ هستی در نمی‌آید. آغازین‌تر از هر آغاز و پیش‌آغازین است. شاید بتوان گفت ازلی است لیکن ازلیت آن در بیان در نمی‌آید. به نظر می‌رسد که کتاب ماسوای هستی با زبانی که نمی‌تواند از فلسفه و هستی‌شناسی خلاص گردد، همه سر می‌کوشد این پیش‌آغاز را در قالب گفته‌ها درآورد «تقبل مسئولیت در قبال دیگری در گذشته‌ای صورت می‌گیرد که قدیم‌تر از هر آغازی است، گذشته‌ای پیش‌آغازین و بی‌آغاز.» (ص ۱۴۴)

کافکا در یکی از نامه‌های خود به میلنا از ابتلا به تشویش و ترسی سخن می‌گوید که ترسی صرفاً شخصی نیست «بلکه به همان نسبت ترسی است متعلق به تمامی ایمان از آغاز زمان.»<sup>۳۳</sup> چنین ترسی جز ترس همزمان با تقبل بار امانت چه

می‌تواند بود؟ دیویس بر آن است که هر «جنبه‌ای از جوانب» متن ماسوای هستی «از جمله اغراض اخلاقی آن، تابع شرح ... تمایز بین گفتن و گفته است.» (ص ۱۴۷) گفتن نیز مانند تقبل مسئولیت امری ازلی است و سابق بر هر گفته‌ای بی‌آنکه این سبق از نوع ترتیب زمانی باشد. گفتن شرط امکان گفته است. گفتن

وقتی مطابق کتاب مقدس،

عذاب عبث و عبث بودن عذاب،

ایوب را به مرز بی‌ایمانی نزدیک می‌کند،

انسان عادی چگونه در زیر شکنجه

می‌تواند ایمانش را از دست ندهد؟

تخاطبی است همزمان با در معرض دیگری قرار گرفتن. (ص ۱۵۰) لیکن هرگز «به تمام و کمال در گفته حاضر نیست، با این حال، گفته همچین یگانه راهی است که برای دسترسی به گفتن پیش روی ماست» (ص ۱۵۲) و بدون آن فلسفه «جامعه، عدالت، داوری [یا حکم] یا اخلاق نیز وجود نخواهد داشت» (ص ۱۵۸). رابطه گفتن و گفته یادآور مواجهه با دیگری است «که به محض این که موضوع مذاقه و معرفت من می‌شود، به صورت من یا خودی دیگر درمی‌آید» (۱۵۲) گفته موطن فلسفه و هستی‌شناسی است؛ لیکن گفتن مکان لامکانی است که دیگری را باید در آن جست (ص ۱۵۲).

به باور دیویس زبان کژتاب و بازی‌های لفظی در ماسوای هستی بیش از آن که لفاظی باشد، حاصل کشمکش درونی متن برای فرار از هستی‌شناسی است. (ص ۱۴۹) این دشواری امری فرعی در قیاس با اصل مطلب نیست، بل خود اصل مطلب است. (ص ۱۸۲) در هر حال می‌توان افزود که لویناس بناست با گفته‌ها گفتنی را عیان کند که همچون غیر هرگز دست یافتنی نیست و این می‌تواند زبان او را به کشمکشی با گفته‌ها تبدیل کند. او طریقه خود در ماسوای هستی را «پس گرفتن بی‌وقفه گفته» توصیف می‌کند. «سیری از گفته به ناگفته که در آن معنا خود را از پرده به درمی‌آورد، در پرده می‌رود و [باز] خود را از پرده به درمی‌آورد. در این سفر دریایی آن عنصری که حامل بار است، در عین حال، همان عنصری است که آن را غرق می‌کند و در معرض خطر غرق شدن قرار می‌دهد» (ص ۱۴۸) شارحان اغلب ماسوای هستی را گونه‌ای پاسخ به مقاله «خشونت و متافیزیک» برشمرده‌اند. دیویس با نقل قولی از ماسوای هستی به خواننده می‌گوید که لویناس در این کتاب هم متن خودش را به پرسش می‌گیرد و هم (تلویحاً) آرای دریدا درباره کار پیش‌ترش را یک جا کنار هم می‌نشانند.

«گفتاری که می‌خواهد فلسفه باشد، از جنس مضمون‌پردازی است، همزمان کردن واژه‌هاست، توسل به زبان منظومه‌وار است، کاربرد بی‌وقفه فعل هستی [یا بودن] است. بازگرداندن هرگونه دلالتی که به حسب ادعا فراسوی هستی متصور شده است، به آغوش هستی است. ولی آیا ما فریفته این تلبیس شده‌ایم؟» (ص ۱۸۰) توضیحات دیویس درباره پیوند صورت زبانی و مضمون کتاب ماسوای هستی کمابیش رهگشاست. لیکن مضامین را چندان تفصیل نمی‌دهد. در ماسوای هستی برخلاف تمامیت و نامتناهی مقام و معنای سوژه اهمیت پیدا می‌کند، لیکن سوژه و سوژه‌کتیویته همواره در مناسبت با غیر که این بار «همسایه» نامیده می‌شود، به کار می‌رود. گفتن، سوژه و همسایه در اینجا هم‌سابقه، پیش‌هستی‌شناسانه، و پیش‌پدیدارشناسانه هستند. به نزد لویناس سوژه‌کش‌ها و معانی خود را از چاه خود برون نمی‌آورد. سوژه آوردگاه نزاع ساختارها و ایدئولوژی‌ها نیست. سوژه سابق بر آگاهی و در نتیجه مقدم بر انتخاب، التزام و هر نوع فعالیت و انفعالی است. لویناس این بار نیز می‌کوشد اخلاقی را بنیاد همه بنیادها قرار دهد که از حیثه گفتن و تخاطب با همسایه سرچشمه می‌گیرد، و در این تخاطب سوژه‌کتیویته از طریق دیگری یا همسایه، نه تنها سوژه‌کتیویته می‌شود، بلکه مسئولیت و پاسخگویی ذاتی او نیز عیان می‌گردد. «من در قبال دیگری مسئولم از آن رو که وجودم در مقام سوژه‌ای فرد تماماً بسته به رابطه‌ام با اوست... من گروگان دیگری هستم، من دستخوش تعذیب‌ام؛ زیرا نمی‌توانم از سیطره‌ای که دیگری بر من دارد بگریزم. این کار در حکم آن خواهد بود که از سوژه‌کتیویته‌ام دست بشویم» (ص ۱۶۰) به نزد لویناس، برخلاف سارتر وجود لافسه وجود ندارد، بلکه این وجود از طریق غیر تقویم و همزمان مسئول می‌شود، چه خود بخواید و چه نخواهد. «من حتی پیش از آن که خودم باشم، در قبال دیگری مسئولم - به طور مطلق و بدون آنکه درخواستی در کار باشد.» (ص ۱۵۵). اخلاق، سابق بر بودن و معرفت است.

وقتی لویناس سوژه‌کتیویته را به صورت «غیر در همان» (ص ۱۶۱) توصیف می‌کند، نزدیک است که صدای او را صدای هگل مشتبه کنیم، اما آن جا که هرگونه تمامیت و حکم ختم‌کننده‌ای را مکر زبان می‌نامد، او را مخالف هگل می‌بینیم. وقتی سوژه خودمختار را نفی می‌کند، او را با ضد اومانیت‌ها همراه می‌بینیم. اما وقتی که منزلت سوژه در حیثه مسئولیت نسبت به همسایه را اعاده می‌کند، او را انسان



دوست‌تر از همه اومانایست‌ها می‌یابیم. در واقع اگر تمام فلسفه لویناس حاصل زورورزی عیبی باشد و اگر اخلاق بنیادین و معنایی که وی به خشونت می‌دهد، به هیچ صراطی به واقعیت متأسفانه تلخ و بی‌عطوفت رخنه نتواند کرد، لیکن در عمق ایده‌های او عطوفت و شفقت شکوهمندی درباره رنج‌ها و مصایب انسان‌ها موج می‌زند که می‌نماید این ایده‌ها بهره‌ای از روح انبیا را در خود نهفته دارد.

**جامعه پیرامون ما مجموعه‌ای از «من»‌هایی است که ممکن است خیرخواه یا بدخواه یکدیگر باشند، اما تصور این که یکی از آن‌ها در عین حفظ خارجیت و غیریت بماهو غیریتش با یکی دیگر از آن‌ها ارتباط برقرار کند، از حد تصور فراتر نمی‌رود.**

فصل آخر کتاب دیویس که عجز نگارنده در تلخیص مجالی برای بررسی آن ننهاده است، به پیوند اندیشه‌های لویناس با دین می‌پردازد و هر چند لویناس در *ماسوای هستی* به یمن بازگشت به سوپژکتیویته اندیشه‌اش را به مسایل اجتماعی از جمله بنیاد عدالت گسترش می‌دهد، اما این گسترش در آن حد نیست که مثلاً چون جان راولز به طرحی ناظر به واقعیات انضمامی برسد. محتمل آن است که جذب‌هستی و زمان حتی وقتی لویناس خلاف جهت آن شنا می‌کند، دست از سر او برداشته باشد. پافشاری بر سرآغازینگی و پیش‌سرآغازینگی، طرح دوگانه‌هایی چون گفتن و گفته که یکی در دیگری بنیاد دارد، طریقه واژه‌پردازی از جمله ایتالیک‌نویسی، تکه تکه کردن کلمات با خط تیره، بخشیدن معنای تازه به واژه‌های عامیانه‌ای

چون همسایه، تقاص، گروگان و مانند آن‌ها کاربرد مکرر افعال انعکاسی و غیبت فیلسوف در متن و اساساً گریز و گشودگی سوژه به غیر هنوز رد و نشان استاد را در خود نهفته دارند.

فلسفه لویناس از آغاز تا انجام، نه تنها فلسفه اخلاق، بل اخلاق بنیاد و اخلاق محور است. هم از این رو خواه نا خواه متضمن فراخوانی به شیوه خاصی از رفتار افراد نسبت به یکدیگر است. می‌توان گفت که در این جهان پرآشوب این فراخوان و از آن خام‌اندیشانه‌تر احساسات شخص لویناس صدای ضعیف و مضحکی بیش نیست که به نوای خفه شده سازی سولو در هیاهوی ارکستری ناهنجار می‌ماند؛ لیکن نادیده نباید گرفت که بخشی از مصایب این زمانه از بی‌اخلاقی افراد و گروه‌هایی سرچشمه می‌گیرد که از قضا با اندوخته دانش خود یکسره از اخلاق انسانی و رهایی جمله جهان از انحاء زورتوزی و ستمگری دم می‌زنند. صلح واژه‌ای است که هیتلر نیز زمانی از آن دم می‌زند. استالین به نام عدالت انسان‌ها را در گورهای دسته جمعی دفن می‌کرد. در سطوح پایین‌تر چه بسا کسانی که خود را به سرکوب و ستم معترض و حساس نشان می‌دهند، اما شخصیت فردی آن‌ها برخلاف شخصیت نمادین‌شان آکنده از ستیزه و خودکامی و کرخت و بی‌حس نسبت به رنج دیگری است.

لویناس مسئولیت بنیادین نسبت به دیگری، بیهودگی آزاد و ناکامی هر نوع خشونت را وااشکافی می‌کند. رجم بر دیگری و فداکاری را بر عهده من خویش می‌داند و تعدی سوژه خود کامه را خلاف بنیاد اخلاقی‌ای ما قبل هستی می‌داند. اخلاق او تلویحاً حساسیت و مسئولیت نسبت به رنج دیگری را بر امری سرآغازین‌تر از هر آغازی مبتنی می‌کند. به قول ریچارد برنشتاین: نسبت ذاتی نامتقارن به دیگری در اندیشه لویناس بازگفت این کلام آلبوشا کارامازوف در شاهکار داستایفسکی است: «هر کس در برابر دیگری گنه‌کار است و من بیش‌تر از دیگران.»

#### منابع و یادداشت‌ها

۱. شماره صفحات داخل پراتنز در این مقاله همه جا ارجاع به متن زیر است:

دیویس، کالین: *درآمدی بر اندیشه لوبیناس*. ترجمه مسعود علیا. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۶.

2-Levinas. ed. Simon Critchley & Robert Bernasconi. Cambridge University press, UK.2002.P.252 quoted & extracted from Jacques Derrida's "Violence and Metphysics" in Writing and Difference. Alan Bass(Chicago: University of Chicago press,1978),P.312

3-Heidegger,Martin. *Was Heisst Denken?* Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1997,PP.32-33

4- ibid

5-Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main,1970,PP.12-13

6- idid,P.137

۷ - هگل. گ. و. عقل در تاریخ. ترجمه حمید عنایت. مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۳۶، صص ۱۰۲-۹۴

8-Adorno, Theodor.W. *Negative Dialektik*,Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main,1970. P.314

9-Lukács,George: *The Theory of the Novel*. London Merlin Press, 1963, preface

10-quotedin: BlanchotMaurice. *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis & London, 2003,P.345

۱۱ - آدرنو، تئودور. *زبان اصالت در ایدئولوژی آلمانی*. ترجمه، سیاوش جمادی. ققنوس، تهران، ۱۳۸۵، ص

۲۷۴

12-Heidegger, Martin. *Gelassenheit*.Verlag Günther Neske Pfullingen, Germany, 26-PP.20

B.Nietzsche, Friedrich. *Werke*, Band IL Carl Hanser Verlag München, 1978, 216-PP.215

در ترجمه انگلیسی:

Nietzsche. *On the Geneology of Morals*,trans. Walter Kaufmann (NewYork: Vintage Books, 1969), P.68

در ترجمه فارسی.

نیچه. *تبار شناسی اخلاق*. ترجمه داریوش آشوری. انتشارات آگاه، تهران. چاپ چهارم، ۱۳۸۲، ص ۸۵

14-Blanchot,Maurice. *The Infinite Conversation*. Trans,Susan Hanson. University of Minnesota 49 Press, Minneapolis and London 2003,P.

15- ibid

16- ibid,P.51

17- ibid,P.52

18- ibid

19- Bernasconi, Robert and David Wood. "Re-thinking the Other" in: *The Provocation of Levinas*, New York & London: Routledge and Kegan Paul, 1988, P.175

20- Blanchot. Opcit. P.51

۲۱ - هوسرل، ادموند. *تأملات دکارتی*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. نشر نی، تهران ۱۳۸۱. صص ۲۲۰-۱۴۳.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. Trans, Hazel E.Barnes, London, - 22

.56-Routledge, 2000, PP.55

۲۳ - کافکا، فرانز. *نامه‌هایی به میلتا*. ترجمه سیاوش جمادی. نشر شادگان. تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲.