

# اخلاق و زمانه

## زهرة روحی

جامعه‌ای مسائل شخصی خود را در لابه لای مسائل عمومی می‌جویند. از این روست که پرسشگر می‌شوند؛ تا جایی که به ساختن ساحت جدیدی برای اندیشه دست می‌زنند: عرصه‌ای که بتواند نگرش انتقادی‌اش را تاب آورد و نسبت به مفهوم‌سازی‌های مورد نیازش گشایش به خرج دهد. اما به اعتقاد من، چنین جامعه‌ای تنها زمانی به پایداری و محافظت از عرصه‌های تازه‌اش قادر خواهد بود که از نگرش انتقادی هرگز نهراسد. تا در ساحت نوینی که یافته است، رستگاریِ خویش را از یاد نبرد.

باری، در گیرودار مباحث روشنگرانهٔ انتخابات، برای نخستین بار ملت ایران با طرح نوع جدیدی از بحران تحت نام «بحران اخلاقی» مواجه گردید. اخلاقی که در چشم‌انداز جدید، در یک برنامهٔ زندهٔ تلویزیونی به گونه‌ای مجمل سنجیده، بررسی و قضاوت می‌شد. آقای میر حسین موسوی از راه دوربینی که به چشم‌های مخاطبان ایرانی‌اش منتهی می‌شد، از ملت ایران صراحتاً می‌خواست تا نظاره‌گر و تأمل‌کننده در این بحران باشند. به بیانی، او با توجه به ضرورت بر خاسته از شرایطی عینی و واقعی که با آن دست به گریبان بود، با چنین درخواستی، فی‌البداهه و بدون طرح قبلی، باعث شد که گفتمان «اخلاق اجتماعی» در عرصهٔ عمومی و میان بخش وسیعی از مردم ایران مطرح شود.

اکنون با نقد و بررسی کتاب **اخلاق و نامتناهی** می‌کوشیم تا پیش از آن‌که این گفتمان به دست عرصه‌های سیاست‌زدگی لوث، متلاشی و فراموش گردد، از طریق ورود به مباحث انتقادی - اخلاقی، آن را به قلمرو واقعی‌اش، یعنی حیطه‌های اندیشهٔ اجتماعی و فلسفی انتقال دهیم تا شاید دستاورد اصیلی که مبنایی کاملاً اجتماعی و عینی دارد و پیش از هر چیز به تاریخ اجتماعی ایران تعلق دارد، در بستر اندیشگی ایرانی به بار نشیند.

\*

روزنامهٔ **فیگارو** دربارهٔ امانوئل لویناس می‌نویسد: «لویناس با تکیه بر منظر اخلاقی ملهم از کتاب **مقدس** و نقد کل سنت تفکر متافیزیکی، اخلاق و نه هستی‌شناسی را معادل با فلسفهٔ اولی می‌داند و مسئولیت نامحدود در قبال دیگری را یگانه راه برگردشتن از انزوای وجود می‌شمارد» (پشت جلد کتاب).

با نقل قول به سرعت در می‌یابیم که لویناس به اخلاقی روی کرده است که «دیگری» را شرط رستگاری می‌داند. او که «انزوای



**اخلاق و نامتناهی (گفت و گوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو). ترجمهٔ مراد فرهادپور و صالح نجفی. تهران: فرهنگ صبا، ۱۳۸۷.**

امروزه جامعهٔ ایران، جامعه‌ای دارای پرسش است؛ و صرف همین پرسشگری است که آن را از حالت رکود، روزمرگی و بی‌تفاوتی بیرون آورده است. صریح‌تر بگوییم، امروز با جامعه‌ای مواجه هستیم که به ترک وضعیت بی‌اشتیاقی و بی‌ایمانی اجتماعی خویش اقدام کرده است. و به هیچ وجه سخنی اغراق‌آمیز نیست اگر با غرور بگوییم امروز جامعهٔ ایران فاقد «اکثریت خاموش» بودریاری است.

مشارکت گستردهٔ ملت ایران در انتخابات ریاست جمهوری ۸۸ یکی از غنی‌ترین و کمیاب‌ترین پدیده‌های جهان معاصر است. شگفتی‌ای از جهان پست‌مدرن هزارهٔ سوم که از یک سو مفهوم مسئولیت اجتماعی را از نو احیاء و از سویی دیگر - با اندکی واقع‌بینی - تک‌تک ایرانیان را با تمامی انواع تکثیرهای نگرشی - اعتقادی، پیرامون تجربه‌ای واحد گرد آورد: حضوری ایمن در عرصهٔ «تفاوت»؛ و از آن مهم‌تر، بی‌نیاز از پوشاندن و پنهان کردن تفاوت‌ها؛ در یک کلام، فتح قلمرو عمومی در معنای بالنسبهٔ اصیل‌اش؛ و ناگفته نماند که جان‌مایهٔ انرژی عظیم نشاطی که در مقطع زمانی انتخابات جامعهٔ ایران را به تمامی فراگرفته بود، از همین نحوهٔ حضور بود که نشئت می‌گرفت. مرزهای غیر انسانی «خودی و غیر خودی» به تمامی عقب نشسته بودند و قلمرو عمومی ایران پس از سالیان بسیار آغوشش را به روی همگان گشوده بود. چنان که می‌شد به راحتی در همین قلمرو عمومی، در پس رجز خوانی‌های بازیگوشانهٔ هواداران رقبای انتخاباتی، دلتنگی‌های بر خاسته از «تنها بازی کردن» را دید! و این یک واقعیت است که سرزمینی که جمعیت خاموش‌اش را به مشارکت سیاسی مشتاق کرده باشد، بی‌تردید برخوردار از فرهیختگی است. چرا که وجدان اجتماعی فرزندان‌اش را بیدار کرده است. چنین جامعه‌ای به لحاظ اجتماعی رستگاری یافته است و کمترین نشانهٔ آن میل وافر افراد به دانستن، اندیشه کردن و مشارکت داشتن است.

بنابراین، اینک با جامعه‌ای سروکار داریم که افرادش دارای حساسیتی زیادند. حساسیتی بالا نسبت به قلمرو عمومی‌ای که فتح کرده‌اند و نحوهٔ ارتباط «غیر خودی» را از میان برداشته‌اند. افراد چنین

وجود» را مترادف بی‌معنایی می‌داند، پیامد مواجهه با بی‌معنایی و تهی‌بودگی را عجز بشری می‌بیند: «من از هراس و دلهره مواجهه با وجود پرده برگزیده‌ام، از پس رفتن و پرهیزکردنی از سر عجز، از نوعی طفره رفتن [از سایه وجود]» (ص ۶۷)؛ سایه «وجودی» که از نظر لویناس انکار شدنی نیست و نمی‌توان نادیده‌اش گرفت، همانا خلاء ذاتی وجود است که وی اصطلاحاً آن را «وجود دارد» می‌نامد؛ از این رو برای گریز از چنین خلأیی، نقطه آغازین فلسفی‌اش را بر مبنای چیزی به جز «خود» قرار می‌دهد.

به لحاظ ساختاری، معمولاً فیلسوفانی که با مسئله وجود مواجه شده‌اند، از سر ناگزیری مجبور به ایجاد و تا حدی پروراندن نوعی مُغاکِ نیهیلیستی در محتوای فلسفی خویش هستند تا بر اساس چیرگی بر آن بتوانند شادمانی، معنا، رستگاری و یا هر چیز دیگری که فلسفه‌شان معطوف به آن است، به عنوان عامل‌های معرفی کنند. تا آن‌جا که می‌دانم از بین این فیلسوفان تنها اندک شماری هستند که از قدرت خیره‌شدن به مغاک فلسفی خویش برخوردار بوده‌اند: نیچه و هایدگر. البته این به معنای عاری از نقد بودن فلسفه این فیلسوفان نیست، بلکه تنها برای تذکر این مطلب است که لویناس دارای این شهامت نبود، مگر به غیر از این است که به گفته خودش (در استقبال از حیث التفاتی هوسرل): «آن وجوه آگاهی که به ایزه‌ها دسترسی دارند، اساساً وابسته به ذات ایزه‌اند!» (ص ۴۸). بنابراین همین عریانی تهی‌بودگی آگاهی، برای لویناس کافی است تا بر ملاکننده بی‌معنایی و خلاء سایه‌وار «وجودی» باشد که اصطلاحاً آن را «وجود دارد» خطاب می‌کند. چنان‌که می‌گوید: «آدمی نباید مقام یابد بلکه باید بی‌مقام گردد؛ نوعی کنش بی‌مقام‌شدن، به همان مفهومی که از شاهان معزول سخن می‌گوییم. این عزل و بی‌مقام‌شدن حاکمیت به دست من، همان رابطه اجتماعی با دیگری است، رابطه‌ای از وجود رسته (رها شده از قید نفع شخصی و از بند غرض و خواهش نفس)» (ص ۶۸).

بدین ترتیب با عزل «من» و جایگزینی «دیگری» و «غیریت»، فلسفه اخلاقی لویناس برپا می‌گردد. فلسفه‌ای که معتقد است «بدون در افتادن و سروکله زدن با مسئله اجتماعی [هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند] برآستی ناب باشد» (ص ۷۲). و نقطه اوج شکوفایی اهمیت به «مسئله اجتماعی» در اخلاق لویناسی، ارج‌گذاری‌اش به اصل «اختفای ذاتی» است. اصلی که سرک‌کشیدن به نیات و زندگی دیگران را منع می‌کند (صص ۹۵ و ۹۶). چنان‌که می‌گوید: «فقط با شروع از این اختفاء است که کثرت‌گرایی در جامعه امکان می‌پذیرد» (ص ۹۶). کثرتی که محل پرورش «غیر و دیگری» است.

علاوه بر این لویناس توجه ما را به نکته‌ای بدیع و شگفت جلب می‌کند؛ مسئله‌ای کاملاً اجتماعی که همواره از فرط بدیهی پنداشتن آن، مجال دیده‌شدن نمی‌یافت: «تشخیص این نکته بی‌نهایت مهم است که آیا جامعه به مفهوم رایج این اصطلاح نتیجه تحدید این اصل است که انسان‌ها گرگ یکدیگرند، یا برعکس، حاصل محدودشدن اصلی است که می‌گوید انسان‌ها برای یکدیگرند» (ص ۹۷). از منظر فلسفه لویناس جامعه‌ای که بر اصل هابزی (انسان‌ها

گرگ یکدیگرند) استوار باشد، جامعه‌ای سیاسی است که هرگز از تقدیر تمامیت‌خواهی‌اش (توتالیتاریسم) رهایی نمی‌یابد. اما جامعه‌ای که توجیه اجتماعی خود را بر مقتضیات اختفای ذاتی زندگی دیگران بنا کرده باشد، جامعه‌ای اخلاقی است. او در این باره می‌گوید: «فی الواقع همواره باید بتوان با شروع از امر اخلاقی، سیاست را بررسی، نظارت و نقد کرد» (ص ۹۸).

اما پارادوکس نهفته در اخلاق اجتماعی لویناس این‌جاست که صرف نظر از آموزه‌های مهم و باارزشی که فلسفه اخلاق وی حامل آن‌هاست، متأسفانه این فلسفه از آن‌جا که انگیزه روی‌آوری‌اش به «دیگری» – همان‌گونه که در ابتدا اجمالاً دیدیم – بر اساس تهی‌بودگی (بی‌بنیادی؟) و بی‌معنایی انزوای وجودی است، از نظر اخلاق اجتماعی دموکراتیک، با مشکل کرامت انسانی مواجه می‌شود. هم از این حیث که ارزش والای «دیگری» نه بر اساس ارزش فی‌نفسه‌اش، یعنی در مقام دارنده کرامت انسانی، بلکه بر اساس نگرشی ابزار، یعنی به منزله وسیله‌ای نگریسته می‌شود که برای «من» معنا و مفهوم وجودی تولید می‌کند؛ و علاوه بر این معضل، هم از این حیث که با عزل «من» و در عوض والا شماری «دیگری»، به شکل ریشخندواری از راهی دیگر تن به رویکردی توتالیتار داده‌ایم. همان نگرشی که برای ارج نهادن به ارزش‌ها و معناهاش ناگزیر به ویران‌کردن و بی‌ارزش شماری چیزی دیگر است. لویناس با غفلتی بزرگ فراموش می‌کند که «من» آن روی سکه «دیگری» در اخلاق تعاملاتی در جامعه‌ای دموکراتیک است؛ و بالاخره هم از این نظر که با عزل من و والا شماری دیگری، چنان‌که ریچارد ای. کوهن هم به درستی بدان اشاره داشته است، می‌تواند «بازگشتی زیرکانه به اخلاق بردگان» باشد (ص ۱۸). به بیانی، توجیه‌سازی نابرابری‌ها و بی‌تفاوت‌شدن نسبت به عدم توزیع عادلانه کلیه منابع اجتماعی از طریق اخلاقی که تا حد ویران‌سازی «من» در راه «دیگری» غیر مسئول نسبت به من عمل می‌کند. وانگهی آن‌جا که لویناس می‌گوید: «من دقیقاً تا آن حد تابع یا در انقیاد دیگری هستم که رابطه میان من و دیگری متقابل نیست» (ص ۱۱۳)، آیا اخلاق حاکم بر این رابطه اجتماعی است یا همان‌گونه که کوهن هم اشاره داشته، بردگی است؟!.

اما نکته‌ای که در خاتمه لازم است به آن اشاره‌ای مختصر کنیم، تأمل بر کرامت انسانی در پرتو وضعیت انضمامی‌ای است که اخلاق حاکم بر آن مبتنی بر مشارکت همگان است. اخلاقی که بزرگ‌ترین ودیعه نزد بشر را آزادی و احساس مسئولیتی می‌داند که محرومیتش موجب سقوط انسان‌ها به مرحله نوانسانی می‌گردد. اخلاقی که معتقد است با سلب مسئولیت از «دیگری» نسبت به «من» و «جهان» به واقع تمامی عظمت قدرت آفرینندگی انسانی‌اش را از او گرفته‌ایم. چنین اخلاقی معتقد است انسان همان موجودی است که قادر است خود و جهان‌ش را از طریق هنر، اندیشه و معرفتی بیافریند که تماماً مرهون موهبت هستی اجتماعی اوست. آن نوع از هستی‌ای که به دلیل مشارکت اجتماعی‌اش همواره فراتر از آن چیزی است که هم اکنون هست.