

## اندیشه هوسرل و هایدگر در بوته نقد لویناس

محمد اصغری<sup>۱</sup>

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

### چکیده

در این مقاله تلاش شده تا برخی از مهم‌ترین انتقادات لویناس از تفکر هوسرل و هایدگر در بستر پدیدارشناسی اخلاق محور وی تشریح شود. لویناس فلسفه اخلاقی خود را از پدیدارشناسی استعلایی هوسرل آغاز می‌کند و مفاهیم کلیدی او را از منظری اخلاقی نقد می‌کند. برای نمونه مفهوم قصدیت هوسرل با اصالت بازنمایی گره خورده و «دیگری» را به منزله یک اوبژه در کنار اشیاء بازنمایی می‌کند، درحالی‌که دیگری یک شیء نیست. علاوه بر این لویناس فلسفه هوسرل را متهم به نوعی سولیپسیسم یا خودتنهاانگاری می‌کند که دیگری به درون اگو فروکاسته شده است. علاوه بر هوسرل، هایدگر نیز مورد انتقاد لویناس قرار می‌گیرد. لویناس با اذهان به تأثیرپذیری‌اش از هایدگر فلسفه او را اسیر هستی‌شناسی می‌داند که در آن رابطه بین دازاین (Dasein) و وجود در مرکز بحث وجود زمان قرار گرفته و رابطه با «دیگری» (Other) به عنوان مانعی در راه شکوفایی دازاین محسوب می‌شود. علاوه بر هستی‌شناسی، لویناس برداشت هایدگر از مساله مرگ را نیز به چالش می‌کشد.

**واژه‌های کلیدی:** قصدیت، اگو، سولیپسیسم، هستی‌شناسی، مرگ، اخلاق، پدیدارشناسی، هایدگر، هوسرل و لویناس.

---

<sup>۱</sup>. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۵ و تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۱۲/۳۰ ([asghari2007@gmail.com](mailto:asghari2007@gmail.com))

## ۱. مقدمه

پدیدارشناسی مهم‌ترین مکتبی است که لویناس تفکر اخلاقی‌اش را در بستر آن پرورانده است و از روش‌های پدیدارشناسی مثل روش تقلیل، توصیف و شهود پدیدارشناختی برای تشریح اندیشه هایش کمک می‌گیرد و این روش را بیش از همه مدیون هوسرل و در وهله دوم هایدگر است. خود لویناس اذعان می‌کند که از حیث روش و شیوه فلسفی همچنان پدیدارشناس است یا در جای دیگر می‌گوید که «من به نوعی پدیدارشناسی هم پیوندی اجتماعی بر پایه‌ی چهره‌ی دیگری پرداخته‌ام» (علیا، ۱۳۸۸: ۴۷). لویناس در مقاله‌ای تحت عنوان «هرمنوتیک و فراسو» صراحتاً دین خودش را به فلسفه هوسرل بیان می‌کند: «ما پدیدارشناسی هوسرلی آگاهی را به عنوان نقطه‌ی شروع لحاظ خواهیم کرد» (Levinas, 1991: 65).

معهدنا خود لویناس یکی از متفکران کلیدی در فلسفه معاصر است که سهم عظیمی در گسترش پدیدارشناسی در فرانسه داشته است. اولاً او بود که پدیدارشناسی را در دهه ۱۹۳۰ با ترجمه تأملات دکارتی هوسرل و نیز با نوشتن کتاب نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل وارد فرانسه کرد. ثانیاً در دهه ۱۹۴۰ نیز با نوشتن مقالاتی شروع به تفسیر پدیدارشناسی هوسرل و پدیدارشناسی اگزیستانسیالیستی هایدگر کرد. ثالثاً در دهه ۱۹۶۰ با نگارش کتاب تمامیت و نامتناهی، جهت‌گیری اخلاقی به پدیدارشناسی داد و مفهوم رابطه با دیگری را در آن برجسته ساخت. گاهی از پدیدارشناسی لویناس به پدیدارشناسی غیریت تعبیر کرده‌اند که باید گفت تعبیر کاملاً مناسبی است چون در قلب اندیشه اخلاقی لویناس «دیگری» و «غیریت» نهفته است.

ژان لوک ماریون در مقاله «پدیدارشناسی دادگی و فلسفه اولی» سه فرمول کلیدی پدیدارشناسی کلاسیک هوسرلی را در اندیشه لویناس نشان می‌دهد: نخست «پدیدار شدن وجود» است، یعنی اعیان تا آنجا شناخته می‌شوند که در درون آگاهی پدیدار شوند. دوم، «بازگشت به خود اشیاء» است. به سخن دیگر، پدیدارشناسی از طریق تقلیل می‌کوشد به عین و شیء جدا از فرض‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی دسترسی پیدا کند.<sup>۱</sup> ثالثاً «شهود منبع درست شناخت است».<sup>۱</sup> در

---

<sup>۱</sup> . حتی یکی از نقاط افتراق هوسرل با هایدگر نیز در همین مساله تقلیل ایدتیک است. برای مطالعه بیشتر به مقاله زیر مراجعه کنید:

شهود همواره قصدیت یا حیث التفاتی رویکردی که به سوی اوبژه جهت یافته است، اوبژه‌ای که در آگاهی پدیدار می‌شود، مقوم معرفت است.

بنابراین، با وجود تفاوت‌هایی که بین پدیدارشناسی هوسرل و لویناس وجود دارد، روش لویناس کاملاً روشی پدیدارشناختی است. مورگان دربارهٔ این موضوع در کتاب *کشف لویناس می‌گوید که «من فکر نمی‌کنم که شک و تردیدی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه لویناس تفکر خویش را بسط پدیدارشناسی هوسرلی بداند»* (Morgan, 2007:45). بدون شک لویناس در طرح مفاهیم فلسفی خود کاملاً مدیون روش پدیدارشناختی هوسرل است. او خود در *تمامیت و نامتناهی* به این امر اذعان دارد. به زعم لویناس پدیدارشناسی افق‌هایی را تجزیه و تحلیل می‌کند که تجربهٔ اولیه و خام ما در آن شکل می‌گیرد و این افق‌ها هستند که به مفاهیم انتزاعی ما معنا می‌بخشند. تفکر عینی ما از این تجربه خام بی‌اطلاع است. این تجربهٔ خام و اولیه شرط هر محتوای قصدی است. این توجه به تجربه خام و اولیه ما باعث می‌شود که ثنویت‌های فلسفه سنتی، مثل سوژه و اوبژه، روح و جسم و امثال آنها دچار تحول بنیادین شوند. لویناس این تحول را در عرصه اخلاق سنتی ردیابی می‌کند و هدف او این است که نشان دهد در اخلاق، در وهله اول با این تجربهٔ خام و اولیهٔ «مواجهه با دیگری» شروع می‌کنیم مواجهه‌ای که مضمون پردازشی و مفهومی نشده است؛ یعنی کاملاً انضمامی و ماقبل نظری است، ولی این مواجههٔ اولیه به مفاهیم ما معنا می‌دهد. لویناس با استفاده از روش پدیدارشناختی می‌خواهد با تکیه بر این تجربه اولیه تقدم اخلاق بر متافیزیک را تشریح و توصیف کند. وی با اینکه پدیدارشناسی را نقطه شروع تحقیقات اخلاقی خویش قرار داده ولی در عین کاستی‌ها و معایبش آن را نزد هوسرل و هایدگر عیان می‌سازد. کانون انتقاد لویناس از کار هوسرل و هایدگر را باید در چیزی جست که هم هوسرل و هم هایدگر یا بدان نپرداخته‌اند یا اگر پرداخته‌اند نه در کانون فلسفه‌شان، بلکه در حاشیه آن قرار

---

فتح زاده، حسن (۱۳۹۵) «تقلیل ایدتیک، خاستگاه جدایی هایدگر از هوسرل»، مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز دوره ۱۰، شماره ۱۸ (ویژه نامه پدیدارشناسی)، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحه ۱۱۱-۱۲۴.  
۱. برای مطالعه بیشتر به صفحات ۱۶ الی ۱۷ کتاب زیر مراجعه کنید:

Marion, Jean-Luc (2002) *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (New York: Fordham University Press. pp. 16-17

داشته است و آن چیزی نیست جز «اخلاق». بر همین اساس به ترتیب به انتقادات لویناس از هوسرل و هایدگر می‌پردازیم.

## ۲. نقد هوسرل

لویناس در سال ۱۹۳۰ تا زمان چاپ کتاب دوران سازش، یعنی تمامیت و نامتناهی، تحت تأثیر هوسرل قرار دارد ولی هرچه به دهه ۶۰ نزدیک می‌شود، نقدهایش را نسبت به پدیدارشناسی هوسرل تندتر می‌کند تا جایی که در کتاب تمامیت و نامتناهی این انتقادات به اوج می‌رسند و از آن به بعد با طرح پدیدارشناسی خاص خود، که مبتنی بر اخلاق است، مسیری کاملاً متفاوت با مسیر دو استادش، هوسرل و هایدگر، انتخاب می‌کند. لویناس در چندین جا به مفاهیم پدیدارشناختی هوسرل انتقاد وارد کرده است که در اینجا به سه مورد از این مفاهیم اشاره می‌کنیم: قصدیت، سولیسیسم (یا خودتنه‌انگاری) و اگوی دیگر (یا آلترا اگو).

قصدیت: لویناس برای نقد سنت فلسفی غرب از پدیدارشناسی و مخصوصاً از مفهوم قصدیت (Intentionality) هوسرلی آغاز می‌کند. البته هرچند لویناس پدیدارشناسی هوسرلی را نقد می‌کند ولی کماکان به عنوان یک پدیدارشناس شناخته می‌شود. لویناس در مقاله بیرون/از سوژه، هوسرل را به خاطر کشف نظریه قصدیت و این نظر که فکر همیشه مستلزم چیزی است که فکر بدان می‌اندیشد و کاملاً متمایز از تجربه زیسته است، می‌ستاید (Levinas, 1993: 152).<sup>۱</sup> اما معتقد است که قصدیت هوسرل اسیر تفکر مدرن بازنمایی است که در ادامه درباره این مساله بیشتر توضیح خواهیم داد.

به نظر هوسرل قصدیت یا حیث‌الثقاتی فعالیت مختص آگاهی است. خصلت آگاهی در تز قصدیت هوسرل این است که «هر آگاهی، آگاهی از...» است. یعنی آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است خواه آن چیز امر بیرون از ذهن باشد خواه امری درون ذهن. هوسرل در تعریف قصدیت می‌گوید: «یک معنا یک عین را «حاضر می‌کند» نه اینکه آن را تصویر می‌نماید... ماهیت آن بیشتر عبارت است از نوعی قصد که می‌تواند قاصدانه به هر چیز و همه چیز، مستقل

<sup>۱</sup> . برای مطالعه بیشتر به مقاله زیر مراجعه کنید:

Levinas, E. *Outside the Subject*. Trans. Michael B. Smith. London: Athlone Press, 1993.

و غیرمستقل «معطوف» باشد. هر چیزی که بتواند به مثابه یک عین مورد افاده عینی شود می تواند یک عین قصدی باشد (رشیدیان، ۱۳۸: ۲۴۱)».

یا در تأملات دکارتی می گوید: «باید محتوای من می اندیشم و یا هر زیسته آگاهی چیزی را افاده می کند و متعلقش را به عنوان مورد افاده (به عنوان متعلق یک قصد) در خودش حمل می کند، و هر کدام از آنها این کار را به شیوه خودش انجام می دهد. ادراک خانه یک خانه را افاده می کند، یا به عبارت دقیق تر این خانه منفرد را، و آن را به نحو ادراکی افاده می کند؛ خاطره خانه، خانه را به عنوان خاطره و تخیل آن را به نحو خیالی افاده می کند؛ یک حکم حملی درباره خانه ای که به نحو خیالی افاده می کند؛ یک حکم حملی درباره خانه ای که به نحو ادراکی «آنجا در مقابل من قرار دارد» آن را به شیوه [حملی] افاده می کند و الی آخر (هوسرل، ۱۳۸: ۷۲)».

در قصدیت هوسرل آگاهی همیشه آگاهی از چیزی است و این همان تر معروف فلسفه های مدرن است که از دکارت و کانت به ما ارث رسیده است و لویناس قصدیت هوسرل را با اصالت بازنمایی (Representationalism) همسان می داند. لویناس در کتاب *Entre Nous*: اندیشیدن به دیگری که مجموعه مقالات است، به افول مساله بازنمایی اشاره می کند. او در مقاله «لوی بروهل و فلسفه معاصر» به افول بازنمایی در فلسفه معاصر اشاره می کند: «بازنمایی تماس سنت فلسفی با امر واقعی را تضمین کرده است. هوسرل در آغاز قرن در کتاب *پژوهش های منطقی* آماده می شود که بازنمایی را کنار بگذارد، اما با این حال هنوز از تزی حمایت می کند که براساس آن هر فاکت روان شناختی بازنمایی یا مبتنی بر بازنمایی است. بازنمایی را باید رویکردی نظری و تأملی دانست که در آن شناختن ولو با منشأ تجربی، مبتنی بر احساسات است. احساس همیشه اتم بازنمایی تلقی شده است (Levinas, 1991: 41)».

به گمان لویناس در عبارتی که در ابتدا از هوسرل در باب قصدیت نقل کردیم، مسأله بازنمایی عیان است. مثلاً ادراک خانه، ادراکی از یک خانه است یعنی «بازنمودی» از یک خانه است. در واقع لویناس به این واقعیت توجه دارد که حالتی نظیر من ادراک می کنم، من به یاد می آورم، من تخیل می کنم، من حکم صادر می کنم، من میل دارم، همگی شبیه حالات کوژیتوی دکارتی اند. کوژیتوی دکارتی محدود به آگاهی نظری نیست بلکه اراده و میل را نیز دربردارد. در قصدیت هوسرل نیز هم معرفت نظری وجود دارد و هم معرفت عملی و ارادی. لذا اگر در کوژیتوی

دکارت آگاهی با بازنمایی هایش ظاهر می‌شود در قصدیت هوسرل نیز بازنمایی وجود دارد هرچند به تعبیر لویناس می‌خواهد آن را کنار بگذارد ولی اسیر اصالت بازنمایی است. لویناس معتقد است که ماهیت و ساختار این قصدیت که در آن اصالت بازنمایی نقش ایفا می‌کند چنان است که مفهوم رابطه با جهان در آن مستتر است. اگر قصدیت هوسرل را در معنای عام کلمه بگیریم مستلزم آن است که اگوی استعلایی (Transcendental ego) با جهان اطراف خودش رابطه داشته باشد. به نظر لویناس قصدیت عبارت است از ساختار تمامی روابط ما با جهان. در نتیجه قصدیت تمامی اشکال زندگی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این رابطه داشتن در تمامی رفتارهای اگو نمایان است. برای مثال میل همیشه میل برای امر مطلوبی است، انجام دادن همیشه انجام دادن چیزی است؛ دوست داشتن همیشه دوست داشتن چیزی یا کسی است که محبوب است. به عبارت دیگر، قصدیت همیشه و همه جا یکسان نیست. شیوه‌های مختلف قصد کردن عینی، شیوه‌های مختلف تعالی وجود دارند. لویناس بر این باور است که قصدیت نه رویکرد نظری بلکه حاوی رویکرد عملی و ارزشی نیز است که هوسرل به آن توجهی ننموده است. لویناس می‌گوید که «زندگی انضمامی را باید در تمامی جوانب‌اش و نه صرفاً در جنبه نظری‌اش لحاظ کرد» (Levinas, 1973: 44). این جمله اشاره دارد به قصدیت هوسرلی که بیشتر به زندگی در جنبه نظری‌اش اهتمام ورزیده است.

همچنین لویناس با توجه به این مطلب در ادامه می‌گوید که «جهان واقعی جهان اعیان مربوط به کاربرد عملی و ارزش‌هاست» (Levinas, 1973: 44). لویناس در تمامیت و نامتناهی بندی را تحت عنوان قصدیت و رابطه اجتماعی به این نکته اشاره می‌کند که محتوای آن این است که قصدیت به عنوان یک رابطه متافیزیکی رابطه‌ای فارغ از هرگونه مشارکت [اجتماعی] است (Levinas, 1991: 109). در قصدیت هوسرل جایی برای عنصر مشارکت اجتماعی و بطور کلی رابطه اجتماعی وجود ندارد و تنها بازنمایی جایگاه ممتازی در آن دارد. او می‌گوید که رابطه با دیگری در وهله اول یک رابطه اجتماعی است. اما در قصدیت این همان یا خود است که دیگری را متعین می‌سازد درحالی که باید عکس آن صادق باشد. بدین جهت باید گفت که «مطمئناً، بازنمایی محمل حقیقت است. حرکت متناسب با حقیقت این است که اندیشنده توسط متعلق بازنمایی تعین می‌یابد. ولی این بازنمایی او را بدون ارتباط با خویشتن خودش متعین می‌سازد بدون سبک و سنگین کردن او» (Levinas, 1991: 124).

او معتقد است که اگر قصدیت را به اصالت بازنمایی محدود کنیم، جهان ارزش‌ها را که بخش بزرگی از جهان واقعی ما را در زندگی تشکیل می‌دهند، از دست خواهیم داد. پس زندگی انضمامی ما با نظریه قصدیت هوسرل قابل فهم و بیان نیست: «زندگی انضمامی نظریه محض نیست. این زندگی، زندگی عمل و عاطفه، اراده و حکم زیبایی‌شناختی، توجه و بی‌تفاوتی و غیره است. در نتیجه جهانی که متضایف این زندگی است، یک جهان با احساس و مورد تمناس، جهان عمل، زیبایی، زشتی و بی‌معنایی و نیز متعلق از تأمل و تفکر نظری است (Levinas, 1973: 45). با کمی تأمل در این عبارت لویناس پی می‌بریم که او تأمل نظری را بعد از همه مواردی می‌آورد که همگی اموری انضمامی (ارزشی و هنری) اند. به سخن دیگر، وی شأن و منزلت نظری قصدیت را به شأن و منزلت عملی و اخلاقی آن فرو می‌کاهد، چون جهان واقعی را بیش از آنکه متعلق شناخت نظری بدانند متعلق شناخت عمل یا اخلاق می‌داند. البته ناگفته نماند که لویناس همانند کانت بر تقدم عقل عملی بر نظری اعتقاد راسخ دارد.<sup>۱</sup>

لویناس بخش اول کتاب *تمامیت و نامتناهی* را با جمله‌ای آغاز می‌کند ناظر به این امر که متافیزیک از فهم زندگی واقعی به دور است درحالی‌که ما در این جهان زندگی می‌کنیم. لویناس می‌گوید «زندگی حقیقی غایب است. اما ما در این جهان زندگی می‌کنیم. متافیزیک به این بهانه به وجود می‌آید و حفظ می‌شود» (Levinas, 1979: 33). از سوی دیگر، هوسرل علیرغم میلش قصدیت را در بستر متافیزیک نظری سنتی مبتنی بر ثنویت سوژه و اوبژه با محوریت اصالت بازنمایی قرار می‌دهد و به همین خاطر متهم می‌شود که اندیشه او همان اندیشه فیلسوفان مدرن است. لویناس در کتاب *نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل* نیز قصدیت هوسرل را مصداقی از مفاهیم سنتی فلسفه غرب می‌داند که در آن سوژه و اوبژه اموری انتزاعی تلقی شده‌اند: «کارکرد دقیق قصدیت توصیف آگاهی به مثابه پدیده‌ای اولیه و آغازین است که در آن سوژه و اوبژه فلسفه سنتی انتزاعیاتی بیش نیستند» (Levinas 1973: 48). حاصل کلام لویناس در این کتاب این است که در نظریه فلسفه به مثابه علم متقن (همانند هندسه) هوسرل، فلسفه مستقل و بریده از موقعیت تاریخ انسان است و هر چیز تحت انواع ماهیات

<sup>۱</sup> . برای مطالعه بیشتر ترجیحاً به کتاب زیر مراجعه کنید:

Chalier, Catherine (2002) *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, translated by Jane Marie Todd, Cornell University Press.

عقلانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup> مسلماً مفهوم دیگری در قصدیت هوسرلی و به طور کلی در متافیزیک غرب به عنوان یک اوبژه تلقی شده و هم ردیف اشیاء قرار گرفته است. لویناس نظریه قصدیت هوسرل نیز را یک رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تلقی می‌کند که در آن توجه به دیگری، رابطه اجتماعی و امور انضمامی طرد شده‌اند.

**۲.۱. سولیسیسم یا خودتنهاانگاری:** اصالت بازنمایی تنها ایراد قصدیت نیست. لازمه قصدیت این است که من به عنوان اگوی استعلایی با قصدهایم جهان را بازنمایی کنم و حتی دیگری را نیز من تقویم کنم. در مرکز قرار گرفتن من یا خود و عدم ارتباط با دیگری او را در خودش زندانی می‌کند. از نظر لویناس با اندکی تأمل در دو قطعه فوق‌الذکر شده از هوسرل پی می‌بریم که آگاهی قبل از آنکه به عینی مثل خانه (چه در عالم واقع چه در عالم خیال) توجه کند، در خودش اسیر و تنها و در خود فرو بسته است. هوسرل طوری مفهوم قصدیت را بیان می‌کند که انگار حیث التفاتی یا قصدیت خود را تبدیل به موند لایب‌نیستی می‌کند که در و پنجره ندارد و معانی جهان را در خودش خلق می‌کند. بنابراین قصدیت هوسرل منجر به اصالت من یا سولیسیسم (Solipsism) می‌شود.

لویناس در مقاله «کار ادموند هوسرل» اتهام اصالت من را که می‌توان علیه کار هوسرل اقامه کرد می‌پذیرد و در عین حال می‌کوشد آن را تعدیل کند (دیویس، ۱۳۸۶: ۵۴). قصدیت هوسرل این مطلب را بر من آشکار می‌سازد که این من استعلایی (Transcendental ego) است که با اعمال قصدی‌اش به جهان معنی می‌بخشد و من در این معنابخشی تنها هستم. دیویس معتقد است که «اگر حیث التفاتی، اساس پدیدارشناسی هوسرل، جهانی را بر من آشکار می‌کند که همواره از پیش در تصرف و تصاحب خود من است، پس نمی‌توانم با هیچ کس دیگری در این تصرف و تصاحب شریک باشم؛ من همتایی ندارم، من تنها هستم، غیر یا دیگری‌ای وجود ندارد (دیویس، ۱۳۸۶: ۵۴). حال آنکه لویناس با محور قرار دادن دیگری به عنوان نقطه آغاز متافیزیک اخلاقی‌اش خود را از دام خودتنهاانگاری هوسرلی رها می‌سازد و علت اصلی گرفتار شدن هوسرل در این دام را بی‌توجهی به «دیگری» می‌داند.

<sup>۱</sup> . برای بیشتر به مقدمه کتاب زیر مراجعه نمایید:



**۲.۲.۲ گوی دیگر:** در فلسفه سنتی مسأله «دیگری» به عنوان مسأله اذهان دیگر، یک مسأله معرفت شناختی بود. ثنویت دکارتی در فلسفه مدرن گویای این مطلب است. به هر حال برای فهم دیگری باید با هوسرل آغاز کنیم. هوسرل تجربه ما از اذهان دیگر را به صورت تقویم محتوای قصدی توصیف می‌کند. توسل هوسرل به دیگری راهی برای فرار [البته ناممکن] از سولپسیسم است. البته نباید سولپسیسم را یک مسأله مربوط به شکاکیت تلقی کرد. هوسرل در تأملات دکارتی جزئیات این مسأله را به تفصیل بیان کرده است. سوژه دیگر به عنوان شخصی غیر از من در تجربه اول شخص من تقویم می‌یابد. پدیدارشناسی می‌خواهد در این تجربه وجود دیگری را برای من روشن سازد. هوسرل در تأملات دکارتی درباره تقویم دیگری توسط اگو می‌گوید: «در درون حوزه تعلق اگو و به وسیله آن، اگو جهان «عینی» را به مثابه عالم وجودی که با او بیگانه است، و در وهله اول «دیگری» را به نحو اگوی دیگر (Alter ego)، تقویم می‌کند» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۵۸). از دید لویناس وقتی دیگری در ذهن من تقویم می‌شود این عمل تقویم، نوعی فروکاستن دیگری به خود یا همان است و این فروکاستن در تأملات دکارتی وجود دارد. هوسرل می‌گوید که ««دیگری»، موافق با معنای تقویمی‌اش، به خود من ارجاع دارد، «دیگری» بازتاب خود من است» (هوسرل، ۱۳۸۱: ۱۵۰). به اعتقاد هوسرل در عبارت alter ego (خود دیگر) مهم‌ترین چیز ego (خود) است نه alter (دیگر) (دیویس، ۱۳۸۶: ۵۹). درحالی‌که نزد لویناس درست برعکس این قضیه صادق است، یعنی alter مهمتر از ego است. به تعبیر دریدا حتی که «همانیت خودم» پس از رابطه با دیگری تقویم می‌شود (Derrida, 1992: 47).

به عقیده لویناس دیگری به هیچ روی منی دیگر نیست که در وجودی مشترک با من شریک و انباز باشد. رابطه با دیگری، رابطه‌ای مصفا و هماهنگ از جنس اشتراک یا همدلی [از نوع هوسرلی] نیست که از طریق آن خودمان را به جای دیگری بگذاریم؛ ما دیگری را شبیه خودمان، اما خارج از خودمان می‌یابیم؛ رابطه با دیگری رابطه‌ای است با قسمی راز (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۶).

هوسرل بر ذهنیت استعلایی تأکید می‌کند و در این ذهنیت است که هرچیزی معنا می‌یابد و بیرون امری بی‌معناست. پس دیگری در ذهنیت استعلایی من توسط محتوای قصدی ادراک تقویم می‌یابد. طبق پدیدارشناسی هوسرل بی‌معنا خواهد بود که بگوییم «امر بیرونی» مثل دیگری وجود دارد. اما لویناس می‌گوید که دیگری به عنوان امر خارجی بیرون از ذهن من وجود

دارد، هرچند هوسرل وجود آن را در ذهنیت استعلایی اگو یا من اسیر می‌کند. اما منظور لویناس این است که دیگری در تجربه آغازین و اولیه من منعکس شده است بی‌آنکه متعلق قصدیت و معرفت نظری من قرار گیرد. چون تجربه آغازین تجربه‌ای است که هنوز پیشانظری است و لذا جایی برای نظریه تقویم در آن وجود ندارد.

هوسرل می‌خواست راهی از حلول اگو به سوی تعالی دیگری پیدا کند. لویناس نیز همین کار را دنبال می‌کند، ولی روش یافتن راه بین این دو فرق اساسی دارد. اولاً، لویناس نمی‌خواهد نظریه تقویم استعلایی هوسرل را بپذیرد. ثانیاً، دیگری را از طریق مواجهه اخلاقی می‌شناسد نه از طریق ادراک و عقل. خارجیت دیگری برای لویناس غیر از دیگری هوسرل است. دیگری نزد هوسرل بالبداهه در آگاهی من حضور دارد و در ذهنیت استعلایی اگو با عمل عینیت‌ساز قصدیت تقویم می‌شود و نیز من آن را در زیست جهان تجربه می‌کنم؛ ولی نزد لویناس وقتی کسی در باشگاه ورزشی کنار من نشسته و با من صحبت می‌کند یا من با همسرم درد و دل می‌کنم. شناخت من از او وابسته به آگاهی قصدی من و تقویم دیگری در ذهنیت استعلایی نیست. در چنین تجربه‌ای دیگری همیشه برای من تحت توصیف خاصی حاضر است. درحالی‌که هوسرل می‌گوید من پیشاپیش تجربه‌ای از «سوژه دیگری» بدون ویژگی‌های انضمامی معینی دارم. بنابراین بدهت دیگری نزد من یک بدهت عقلانی و ادراکی است. لویناس جدایی من از دیگری را در فلسفه هوسرل امری کاملاً انتزاعی می‌داند.

البته نباید فراموش کرد که علیرغم انتقاد لویناس از هوسرل، این هوسرل است که با طرح مفهوم «دیگری» به طور غیرمستقیم راه را برای اخلاق دیگری محور لویناس هموار کرد. اما به هر روی شاید بتوان تفاوت عمده و اصلی بین هوسرل و لویناس را در این نکته یافت که به نظر اولی فهم بین الادهانیت و تجربه دیگری بدون یک اگو بی‌معناست؛ ولی به نظر دومی دیگر متکی بر اگو نیست.

### ۳. نقد هایدگر

هایدگر در سیر تفکر فلسفی لویناس حضوری دوگانه و پارادوکسیکال دارد. لویناس هم منتقد اوست هم تحسین‌کننده‌اش. لویناس در مصاحبه‌ای به جایگاه والای وجود و زمان هایدگر در فلسفه چنین اعتراف می‌کند: «وجود و زمان یکی از خوب‌ترین کتاب‌های تاریخ فلسفه است»

(لویناس، ۱۳۸۷: ۵۱) یا «گشودن راهی تازه برای قرائت تاریخ فلسفه» (همان: ۵۹) را سهم اساسی دیگر هایدگر در فلسفه می‌داند. در اولین کتابش، یعنی نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل نیز صراحتاً به مسأله وجود که در وجود و زمان مورد کاوش قرار گرفته به عنوان یک نقطه شروع الهام بخش توجه دارد: «فقط مارتین هایدگر شهامت آن را داشت که به نحو سنجیده با این مسأله [یعنی وجود]<sup>۱</sup> مواجه شود، چه کل فلسفه سنتی بررسی آن را محال می‌دانست، مسأله موضوع آن معنای وجود بودن است. و ما معتقدیم که سزاوار آنیم که از او الهام بگیریم (Levinas, 1973: 218)».

همانطور که در انتقادات لویناس از فلسفه هوسرل دیدیم، قصدیت، اصالت من و نفی خود دیگر و سولیبسیسم از جمله گره‌های دشوار و مسأله‌ساز پدیدارشناسی هوسرل بودند که لویناس می‌خواست آنها را باز کند. اما در پدیدارشناسی اگزیستانسیال هایدگر تقریباً این گره‌های فلسفی باز شده‌اند و کار برای تفلسف لویناس آسان‌تر شده است. برای مثال دیویس می‌گوید که «هایدگر در هستی و زمان از این معضل [منظور اصالت من] دوری می‌جوید، زیرا او فلسفه‌اش را از یقینی بودن خود استعلایی حاصل نمی‌آورد. به نزد هایدگر، دازاین همواره در جهانی به‌سرمی‌برد که بین او و دیگران مشترک است» (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۰-۶۱). البته نباید زود عجله کنیم و بگوییم که لویناس تمامی فلسفه هایدگر را می‌پذیرد. لویناس به همان اندازه که بر هوسرل تاخت بر هایدگر نیز تاخته است. برای مثال به گمان لویناس هرچند هایدگر در وجود و زمان قاطعانه می‌گوید که او با اخلاق سروکار ندارد؛ اما هنوز می‌توان گفت که این کتاب حاوی یک بنیان ضمنی اخلاقی است (Peperzak, 1997: 205).

**۳.۱. هستی‌شناسی:** یکی از ادعای‌های بنیادی لویناس فراتر رفتن از هستی‌شناسی است که از افلاطون تا هایدگر مشخصه بنیادی تاریخ فلسفه بوده است. او بر این باور است که «فلسفه غرب غالباً نوعی هستی‌شناسی بوده است: فروکاست غیر به همان از راه به میان آوردن حد وسط خنثایی که فهم غیر را تضمین می‌کند» (دیویس، ۱۳۸۶: ۸۲). البته معنای هستی‌شناسی در فلسفه به معنای فهم ماهیت وجود و هستی است؛ اما لویناس معنای دیگری از هستی‌شناسی مراد می‌کند که متفاوت از معنای متعارف هستی‌شناسی. این تفاوت را باید در تعبیر لویناسی

<sup>۱</sup> . این گروه از راقم این سطور است و در متن اصلی وجود ندارد. (م)

فروست غیر به همان جست که در نقل قول مذکور دیده می‌شود. این خصلت در فلسفه هوسرل و مخصوصاً در فلسفه هایدگر پررنگ‌تر است. هایدگر در وجود و زمان با وجود نقد متافیزیک و هستی‌شناسی غرب تفکر هستی‌شناختی را حفظ نموده است. لویناس در مصاحبه‌ای می‌گوید که «وجود و زمان همچنان الگوی تمام عیار هستی‌شناسی به شمار می‌آید. مفاهیم هایدگری تناهی، آنجا-بودن یا دا-زاین، بودن-به-سوی-مرگ، و نظایر اینها همچنان بنیادی‌اند» (لویناس، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۵). یا در جای دیگر می‌گوید که علی‌رغم انتقادات هایدگر از متافیزیک هستی‌شناختی غرب، هنوز او اسیر متافیزیک است (Levinas, 1987: 143).

درست است که هایدگر اندیشه خود را براساس پدیدارشناسی هوسرل پایه‌ریزی کرده است اما درعین حال که برخی از مفاهیم مرکزی آن را رد می‌کند. اهمیت آگو را در پدیدارشناسی هوسرل و بازتعریف او از پدیدارشناسی به عنوان «اگولوژی» هم از جانب هایدگر رد شد و هم از جانب لویناس. هایدگر توجه خود را از وجود موجودات به فهم‌مان از وجود معطوف نمود. اما به عقیده لویناس «نحوه‌ها و حالات اگزستانسیال روش‌های هستی‌شناختی محسوب می‌شوند که از طریق آنها به فهم و درک بودن-در-جهان نائل می‌شویم» (Hand, 1989: 2). می‌توان گفت که فلسفه نزد هایدگر هنوز معنای هوسرلی دارد، چون اگر پدیدارشناسی همان اگولوژی یا من‌شناسی است فلسفه نیز در هایدگر نوعی دازاین‌شناسی است. از سوی دیگر، هایدگر رابطه با دیگری را تابع رابطه با وجود دازاین می‌کند و فهم دیگری از کانال فهم دازاین مسیر است. هایدگر در بند ۲۶ وجود و زمان می‌گوید که «هستندهٔ دیگر» خودش همان نوع هستی دازاین را دارد. بنابراین در هستن با دیگری و به سوی دیگری، نوعی رابطه هستی از دازاین به سوی دازاین وجود دارد (هایدگر، ۱۳۹۰: ۱۶۷-۱۶۶)<sup>۱</sup>. هایدگر نیز همانند هوسرل اما با اندکی اعتدال وجود دیگری را به وجود دازاین گره می‌زند و عمل فروکاستن دیگری به دازاین را انجام می‌دهد و این امر در هستی‌شناسی او کاملاً دیده می‌شود. به همین جهت است که لویناس در هستی

<sup>۱</sup> . هایدگر در ادامه می‌افزاید: اما می‌توان گفت که این رابطه پیشاپیش مقوم دازاین خود هر کس است که به خودی خود فهمی از هستی دارد و بدین گونه خودش را با دازاین مرتبط می‌کند. پس رابطه هستن به سوی دیگری به صورت فراقینی هستن به سوی خود خاص هرکس «در یک دیگری» در می‌آید. دیگری المثنای خود است. برای مطالعه بیشتر درباره مفهوم دیگری و کسان به بند ۲۶ وجود و زمان هایدگر مراجعه کنید.

شناسی هایدگر نوعی خشونت می‌بیند که دریدا در مقاله «خشونت و متافیزیک» این مساله را تشریح نموده است. بنابراین می‌توانیم از عبارت هستی‌شناسی خشن هایدگر صحبت کنیم. طبق نظر لویناس هستی‌شناسی با به میان آوردن حد وسط خنثایی مثل عقل، روح و تاریخ غیر یا دیگری را به همان و خود فرو می‌کاهد، با این کار، دیگری را به انحصار خود درمی‌آورد و بر آن سلطه پیدا می‌کند و این چیزی جز اعمال خشونت بر دیگری نیست. این حد وسط همان آرچه (Arche) است. سنت فلسفی غرب غیریت (Alterity) دیگری را به عنوان امری فرعی و ثانویه تفکر هستی‌شناختی حذف کرده است. این خصلت جهان‌خواری سنت فلسفی غرب است که لویناس آن را کاملاً غیراخلاقی و غیرانسانی می‌داند و حتی اومانیزم غرب را متهم می‌کند که به حدکافی انسانی نیست، چون اسیر تفکر هستی‌شناختی است. لویناس در تمامیت و نامتناهی می‌گوید: «هستی‌شناسی، که دیگری (Other) را به همان فرو می‌کاهد، آزادی را افزایش می‌دهد، آزادی‌ای که هویت همان است و به خودش اجازه نمی‌دهد که توسط دیگری انتقال یابد» (Levinas, 1979: 43).

همین فروکاستن تا جایی پیش می‌رود که غیریت توسط هستی‌شناسی حذف می‌شود. در هستی‌شناسی هایدگر پرسش از وجود نقطه ثقل هستی‌شناسی هایدگر است و در اخلاق لویناس این نقطه ثقل مفهوم «دیگری» است. اصولاً هر فلسفه‌ای یک نقطه ثقل مرکزی دارد برای نمونه کوژیوتو در دکارت، جوهر در اسپینوزا، روح مطلق در هگل، آگوی استعلایی در هوسرل و زبان در ویتگنشتاین. در اخلاق لویناسی رابطه با دیگری (افراد دیگر انسانی) واسطه‌ای برای انسان‌هاست تا واقعیت را تجربه کنند، درحالی‌که هایدگر رابطه انسانی با اشیاء را وسیله‌ای می‌داند که با آن انسان با وجود مواجه می‌شود. لویناس ضمن مخالفت با این نظر هایدگر، معتقد است که رابطه انسانی با سایر انسان‌ها واسطه و وسیله‌ای است برای مواجهه ما با «دیگری». این تفاوت بنیادی در این خصوص است که بین تفکر این دو فیلسوف به چشم می‌خورد.

از سوی دیگر در واژگان لویناس مفاهیمی مثل چهره به کار رفته که نمی‌توان آنها را در فلسفه هایدگر یافت و تحلیل کرد. چهره دیگری دال بر تعالی و نامتناهیست دیگری است. این تعالی فراسوی وجود است و هستی‌شناسی هایدگر قادر به فهم این تعالی چهره دیگری نیست. لویناس می‌گوید که «اگر هستی‌شناسی - فهم و درک وجود - ناممکن است، دلیلش این نیست که هر تعریفی از وجود پیشاپیش شناخت وجود را پیشفرض می‌گیرد آنطور که پاسکال گفته بود،

بلکه به این دلیل است که فهم وجود نمی‌تواند بر رابطه با دیگری چیره شود» (Levinas, 1979: 47).

لویناس معتقد است که نزدیک شدن به دیگری (غریبه) آرامش مرا برهم می‌زند زیرا غریبه یک دیگری آزاد است که به واسطه بعد ذاتی‌اش از فهم من می‌گریزد حتی اگر در اختیار و چنگ من باشد (Levinas, 1979: 39). لویناس تاریخ یا سرگذشت فلسفه را به سرنوشت اولیس یا اودیسه تشبیه می‌کند که با پشت سرگذاشتن همه سرگردانی‌هایش تنها به جزیره‌ای که موطن او بوده است بازمی‌گردد و لویناس سرگذشت ابراهیم را بیشتر می‌پسندد و می‌گوید که ترجیح می‌دهیم در برابر اسطوره اولیس که به ایتا‌کا بازمی‌گردد سرگذشت ابراهیم را قرار دهیم که موطنش را برای همیشه ترک می‌گوید تا رهسپار سرزمینی شود که هنوز ناشناخته است و حتی به خدمتکارش اجازه نمی‌دهد که پسرش را به یاد این مبدأ [عزیمت] بیندازد (دیویس، ۱۳۸۶: ۶۸). طبق نظر لویناس هستی‌شناسی غرب فلسفه را به سرزمین آشنای اولیس می‌برد، حال آنکه باید فلسفه را به سرزمین ناشناخته ابراهیم برد.

اما در هستی‌شناسی هایدگر هر چیز را باید با عینک وجود مشاهده کرد و این عینک دیگری را نمی‌بیند. به گمان لویناس در وجود و زمان هایدگر نوعی سوژکتیویسم وجود دارد و آن این است که فهم و درک، یکی از حالات بنیادی دازاین است و فهم و وجود از هم قابل تفکیک نیستند. بنابراین وجود در هایدگر با سوژکتیویته دازاین پیوند دارد. لویناس سوژکتیویته هایدگر را بر این اساس نقد می‌کند که خود میل به فهم وجود، حاکی از میل به سلطه بر آن است. دیگری به عنوان یک امر واقعی باید تحت سلطه دازاین درآید. لویناس می‌گوید «شناخت آنچه که هست، استثمار واقعیت است» (Levinas, 1979: 46).

از سوی دیگر اخلاق از نظر لویناس به زیر سوال بردن خودانگیختگی خود یا اگو توسط دیگری توصیف می‌شود، درحالی‌که هستی‌شناسی هایدگر این خودانگیختگی خود (یا دازاین) توسط دیگری را اجازه نمی‌دهد. پس هستی‌شناسی هایدگر با اخلاق دشمنی دارد. چون هایدگر تمامی اوصافی که برای دازاین برمی‌شمارد مثل مواظبت، فهم، صحبت کردن و غیره کاملاً فردگرایانه

هستند.<sup>۱</sup> حتی هایدگر دازاین را زمانی اصیل می‌داند که تنها و به دور از دیگران باشد و تابع نظر و سخن آنها قرار نگیرد. حتی خصلت «بودن با دیگران» دازاین نیز طارد دیگری و لذا غیراخلاقی تلقی می‌شود. در اهتمام دازاین به وجود، دیگری مانع شکوفایی او می‌شود. اگر در هایدگر قائل به رابطه دازاین باشیم، این رابطه دارای دو خصلت اساسی است که لویناس نقد می‌کند: اولاً دازاین علی‌رغم تمامی اوصافی که هایدگر برای آن برمی‌شمارد، در حقیقت تنها و منزوی است. ثانیاً هایدگر دل‌نگران مواجهات انضمامی نیست و مواجهه با دیگری از حیث وجودی یا هستی‌شناسانه برای او مهم است نه از حیث موجودی یا ناظر به هستندگان (علیاً، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

بنابراین هایدگر دنبال آن است که انسان را تابع وجود کند تا تابع انسان دیگر و این جاست که لویناس از هایدگر جدا می‌شود. به این معنا هستی‌شناسی هایدگر ادامه همان هستی‌شناسی پارمیندسی است که در کل فلسفه غرب حکمفرما بوده است و حاصل و نتیجه این حکمفرمایی طرد دیگری توسط خود یا همان است که به زعم لویناس عملی ضداخلاقی است. البته هدف نهایی لویناس این نیست که هستی‌شناسی را انکار کند بلکه می‌خواهد تقدم هستی‌شناسی بر اخلاق را برعکس کند و اخلاق را مقدم بر هستی‌شناسی قرار دهد. یکی از عللی که همواره در تاریخ فلسفه هستی‌شناسی بر سایر امور مقدم دانسته شده، تقسیم بندی فلسفه به سایر علوم توسط ارسطو بوده است. موضوع فلسفه عام‌ترین مفهوم، و آن وجود است و لذا سایر علوم به عنوان شاخه‌های فلسفه به موجودات و احوالات موجودات پرداخته‌اند و فلسفه یا متافیزیک به عنوان مادر علوم، هستی‌شناسی را بر همه معرفت‌های بشری مقدم دانسته است.

**۳.۲. مسأله مرگ.** مرگ یکی از مفاهیم کلیدی در فلسفه‌های اگزیستانس کی‌یرکگور، هایدگر و سارتر است. هایدگر در تعریف دازاین می‌گوید که «مردن بیرون - از - جهان - بودن است یا از دست دادن در - جهان - بودن است» (راتال، ۱۳۸۸: ۹۳). از نظر هایدگر مرگ رخدادی اگزیستانسیال در حالت و نحوه هستی انسان است نه صرفاً از بین رفتن بدن فیزیکی آدمی. هایدگر می‌گوید: «اما مرگ فقط در یک هستن به سوی مرگ اگزیستانسیل، هم سخن دازاین

---

<sup>۱</sup> لویناس در نقد دازاین هایدگر معتقد است که دازاین از حالت بودن - در - جهان‌اش لذت نمی‌برد یا هرگز گرسنه نمی‌شود. برای مطالعه بیشتر به کتاب *تمامیت و نامتناهی لویناس* مراجعه نمایید.

است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۳۰۲). ما انسانها همواره به علل فیزیکی مردن مثلاً آیا فلان از فلان بیماری مثل سرطان مرد یا تصادف کرد، توجه می‌کنیم. در چنین مواقعی ما به خود مرگ به عنوان حالت وجودی انسان فکر نمی‌کنیم بلکه فکر خودمان را مشغول این می‌کنیم که فلانی چگونه و چه موقع مرد. اما هایدگر «مرگ را در امکان عدم امکان هر شیوه‌ای از جهت‌گیری یک فرد به سمت هر چیزی توصیف می‌کند» (راتال، ۱۳۸۸: ۹۴). او مرگ را خویشمندترین امکان ما می‌داند لذا به نظر هایدگر مرگ [دازاین] را به عنوان یک فرد مطالبه می‌کند و دازاین را تا حد خودش فردی می‌کند و من دیگر ارتباطی با دیگران نخواهم داشت و این عدم وابستگی من با سایر مردم توسط مرگ آشکار می‌شود. «بودن-به-سوی-مرگ» از عباراتی است که هایدگر در توصیف اصیل بودن دازاین بیان می‌کند. او بر این باور است که در نهایت مرگ اصیل بودن دازاین را امکان‌پذیر می‌سازد.

لویناس برخلاف هایدگر که می‌گفت بودن-به-سوی-مرگ خصلت اگزیستانسیال دازاین است و باعث می‌شود که من در مقابل «کسان» یا دیگران به انسانی اصیل و راستین تبدیل شوم، اعتقاد دارد که آنچه که مهم و اساسی است رابطه با دیگری یا دیگران است نه قطع رابطه با آنها (Putnam, 2004: 39).

لویناس در تمامیت و نامتناهی می‌گوید که مرگ در کل سنت فلسفی و دینی یا به صورت گذر به عدم یا به صورت گذر به وجود دیگر تفسیر شده است (Levinas, 1979: 232). لویناس در کتاب *زمان و دیگری* به مبحث مرگ نیز پرداخته است که در اینجا به برخی از گفته‌های لویناس درباره این مساله به آن کتاب رجوع می‌کنیم. برای ما انسانها مرگ و درد همیشه یکدیگر را تداعی می‌کنند. لویناس می‌گوید که در درد و رنج سوژه، هیچ پناهگاهی وجود ندارد و در درد و رنج است که به «نزدیکی مرگ» می‌رسیم (Levinas, 1987: 69). از این رو این فیلسوف می‌گوید که مرگ یک راز است؛ با این حال وقتی مرگ وارد درد و رنج می‌شود؛ سوژه، انفعالیّت را تجربه می‌کند و مرگ خودش را به صورت رویدادی در رابطه با آنچه که سوژه، دیگر سوژه نیست نشان می‌دهد (Levinas, 1987: 70). با مردن دیگر سلطه سوژه پایان می‌یابد. مرگ

<sup>۱</sup>. برای مطالعه بیشتر به صفحات ۸۶ تا ۱۰۰ کتاب زیر رجوع کنید:

راتال، مارک (۱۳۸۸) *چگونه هایدگر بخوانیم*، ترجمه مهدی نصر، تهران، رخداد نو



پایان سلطه است و لویناس می‌گوید که این امر «نشان می‌دهد که ما با چیزی در ارتباط هستیم که مطلقاً غیر است» (Levinas, 1987: 74). بیرون از من و دنیای من چیزی است که غیر از من و دنیای من است و آن دیگری است و آن دیگری نیز یک راز است. پس مرگ به منزله دیگری یک راز است.

به نظر لویناس مرگ ماهیتاً گریز، غیریت و غیرقابل فهم است. مرگ نوعی فرار از بودن است. در مرگ دیگر بر خودمان سلطه نداریم. مرگ خودش را به صورت قتل عرضه می‌کند؛ مرگ ما را غافلگیر می‌کند لذا نمی‌توانیم آن را پیش‌بینی کنیم. مرگ به همان اندازه که پیش‌بینی ناپذیر است به همان اندازه نیز ناشناختنی است. مرگ، غیر و دیگری است لذا متعالی است. مرگ، از آن من نیست (Tina, 2001: 199).

لویناس معتقد است که هایدگر از غیریت دیگری غافل است. هایدگر مرگ دازاین را مقدم بر مرگ دیگران مسلم فرض می‌گیرد (Tina, 2001: 200). به نظر هایدگر مرگ به خویشتن خویش دازاین مربوط است. فهم مرگ با فهم امکان‌های دازاین گره خورده است و گویی دیگری مرگ را همانند دازاین تجربه نمی‌کند. به نظر لویناس مرگ به صورت عدم به ما نزدیک نمی‌شود آنطور که هایدگر در تحلیل‌اش از مرگ می‌گوید، بلکه به صورت ترس، یعنی ترس از بودن نزدیک می‌شود. به گمان لویناس در مرگ است که خود باید با غیریت و دیگری و چیزی که متعالی از تمامیت زندگی روزمره و نظریه‌پردازی است مواجه شود. پس این مرگ اسرار آمیز است که مرا با واقعیت دیگری مواجه می‌سازد. اما اینجا یک تناقض هست و آن این است که چگونه در مرگ با چیزی مواجه می‌شویم؟ درحالی‌که اساساً مرگ امکان مواجهه را نیز از بین می‌برد. لویناس با اشاره به توصیف هایدگر در باب مرگ که از آن دستمایه‌ای برای «قهرمانی» دازاین می‌سازد، از مرگ به عنوان پایان سروری، خودسروری، مردانگی و قهرمانی سوژه سخن می‌گوید. مرگ فراتر از طرح‌های قصدی یا اگزستانسیال سوژه است (علیا، ۱۳۸۸: ۹۴). بنابراین تفسیر لویناس از مرگ در تقابل با تفسیر اگزستانسیالیستی هایدگر از مرگ دارد.

#### ۴. نتیجه‌وارزیابی

لویناس به همان اندازه که از فلسفه هوسرل و هایدگر انتقاد می‌کند به همان اندازه یا شاید بیشتر از آن از مفاهیم آنها کمک می‌گیرد. او تمام تلاش خود را می‌کند تا پدیدارشناسی استعلایی اگو


محور هوسرل را به پدیدارشناسی دیگر محور و در نهایت به اخلاق «دیگری» تغییر شکل دهد. در این کار در برخی مفاهیم هوسرلی مثل قصدیت، دیگری و اپوخه دخل و تصرف‌هایی می‌کند و در نهایت براساس رویکرد اخلاقی، آنها را تفسیر می‌کند. قصدیت هوسرلی را متهم به اصالت بازنمایی می‌کند و نیز متهم می‌کند به اینکه دیگری و غیریت او پدیده‌ای نیست که بتوان آن را شناخت و پدیدارشناسی کرد. چهره دیگری نیز قابل توصیف پدیدارشناسی نیست؛ چون چهره امری غیرقابل شناخت و غیرقابل بازنمایی و آغازین است. او همچنین کوشیده است با آشکار ساختن سولپسیسم هوسرلی و اصالت دادن به دیگری خود را از ورطه تاریک سولپسیسم هوسرلی برهاند. به طور کلی لویناس آنچه را که در اندیشه هوسرل در حاشیه قرار داشت مثل دیگری، بدن، چهره، اخلاق و غیره به مرکز پدیدارشناسی خود درآورد. البته هیچ شکی وجود ندارد که لویناس با همه این نقدها به هوسرل در تاریخ فلسفه قرن بیستم به عنوان یکی از پدیدارشناسان شناخته شده است.

هایدگر نیز از منابع فکری لویناس است که از اندیشه او بیش از هوسرل تغذیه می‌کند. درست است که اولین کتاب او درباره هوسرل بود، ولی رویکرد او به فلسفه هوسرل رویکردی هایدگری است. لویناس معتقد است که پدیدارشناسی هایدگر انضمامی‌تر از پدیدارشناسی هوسرل است. تفسیر هایدگر از دازاین و در-جهان-بودن آن راه را برای توصیف سوژه اخلاقی لویناس بیشتر هموار کرد. اما هایدگر نیز از آماج تند نقدهای‌های لویناس در امان نماند. لویناس در وهله اول او را متهم کرد به اینکه هنوز در دام آنتولوژی و هستی است و از اینرو علی‌رغم انتقاد هایدگر از متافیزیک غرب، خودش اسیر آن شده است. او هنوز نتوانسته خودش را از سنت سوپژکتیویسم مدرن برهاند. افزون بر این، لویناس حتی یهودستیزی هایدگر را قابل تقبیح دانسته است. او یک جا صراحتاً گفته است که «شخص می‌تواند اگر تحت فشار باشد کسی را که ناگاهانه سخن گفته یا [کاری انجام داده] بیخشد. شخص می‌تواند بسیاری از آلمانی‌ها را بیخشد، ولی بخشیدن برخی از آلمانی‌ها سخت است. بخشیدن هایدگر سخت است» (Levinas, 1990: 25). لویناس در بحث از مساله مرگ نیز هایدگر را نقد می‌کند و معتقد است که هایدگر از غیریت مرگ غافل بوده است چون مرگ فراسوی وجود است. به هر روی خواننده برای شناخت و درک عمیق از فهم پدیدارشناسی دیگری و اخلاق لویناس به ناچار باید از لابه‌لای این نقدها عبور کند تا بتواند تصویری روشن از پدیدارشناسی لویناس به دست آورد.

منابع

- دیویس، کالین (۱۳۸۶) *درآمدی بر اندیشه لویناس*، ترجمه مسعود علیا، انتشارات انجمن و حکمت، تهران.
- راتال، مارک (۱۳۸۸) *چگونه هایدگر بخوانیم*، ترجمه مهدی نصر، تهران، رخداد نو.
- رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *هوسرل در متن آثارش*، نشر نی، تهران.
- علیا، مسعود (۱۳۸۸) *کشف دیگری همراه با لویناس*، نشر نی، تهران.
- فتح زاده، حسن (۱۳۹۵) «تقلیل ایدتیک، خاستگاه جدایی هایدگر از هوسرل»، *مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، دوره ۱۰، شماره ۱۸ (ویژه نامه پدیدارشناسی)، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صفحه ۱۱۱-۱۲۴.
- لویناس، ایمانوئل (۱۳۸۷) *اخلاق و نامتناهی: گفتگوهای ایمانوئل لویناس و فیلیپ نمو*، ترجمه مراد فرهاد پور، فرهنگ صبا، تهران.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹) *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- هوسرل، ادmond (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران.
- Derrida, J. (1992) *the Gift of Death*. Trans. D.Wills. Chicago: Chicago University Press.
- Chalier, Catherine, (2002) *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, translated by Jane Marie Todd, Cornell University Press.
- Hand, Sean (1989) *the Levinas Reader*, Basil Blackwell Ltd.
- Levinas, Emmanuel.(1987) *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: DuquesneUniversity Press.
- Levinas, Emmanuel (1979) *Totality and Infinity*. Trans. A.Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (1973) *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Trans. A.Orienne.Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel (1990) *Nine Talmudic Readings*. Trans. Annette Aronowicz. Bloomington: IndianaUniversity
- Levinas, Emmanuel (1993) *Outside the Subject*. Trans. Michael B.Smith. London: Athlone Press, 1993.

- Levinas, Emmanuel (1991) *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press.
- Marion, Jean-Luc (2002) *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (New York: Fordham University Press).
- Morgan, Michael (2007) *Discovering Levinas*, Cambridge University Press.
- Peperzak, Adriaan Theodoor (1997) *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press.
- Putnam, Hillary (2004) "Levinas and Judaism" in *The Cambridge Companion to Levinas* Edited by Simon Critchley & and Robert Bernasconi, Cambridge University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی