

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۱۷-۲۳۱»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۸۲/۱

بهار و تابستان ۱۳۹۹، 82/1، Knowledge

نقد تصور فردگرایانه از زمان مندی نزد برگسون و هایدگر از منظر زمان مندی اخلاقی در اندیشه لوییناس

امیرعلی نجومیان^۱، زینب حیدری مقدم^۲

چکیده: از دیدگاه برگسون، واقعیت زمان نه کمیته بیرونی بلکه کیفیتی درونی است؛ زمان همان «استمرار»ی است که حالات آگاهی فرد را در بر می گیرد و گوناگونی آن‌ها را به رسمیت می شناسد. هایدگر نیز منشأ زمان واقعی را در درون جستجو می کند و اصالت دازاین را وابسته به اصالت این «زمانمندی» می بیند. به زعم هایدگر، نگاه دازاین به آینده و مرگ خود مهم ترین عناصر «زمانمندی» او هستند. اما مسئله این جاست که تأکید این دو فیلسوف بر فردی بودن سرچشمه زمان رابطه بین زمان اصیل و حضور «دیگری» را با مشکل مواجه می کند. به عبارت دیگر، بنا بر ادعای برگسون و هایدگر، اصالت زمان تنها در انزوای «خود» میسر است و آنچه در مجاورت «دیگری» به دست می آید همان زمان بیرونی، عینی، و همگانی است. بدین ترتیب، آیا باید پذیرفت که درک واقعیت زمان و اخلاق دو مفهوم گردنیامدنی هستند؟ پژوهش حاضر پاسخ به این پرسش را در آراء لوییناس جستجو می کند. لوییناس نیز درک فلسفه اخلاق خود را مشروط به درک واقعیت زمان می داند. از سوی دیگر، به رغم شباهت های موجود، آنچه به زعم لوییناس زمان واقعی است تنها در مخالفت بنیادین با برگسون و هایدگر معنا می یابد. از دیدگاه او، زمانمندی در انزوا میسر نیست و زمان در ارتباط با دیگری زاده می شود. مطالعه حاضر بر آن است تا با پرداختن به اساسی ترین تفاوت های موجود بین درک لوییناس از زمان و تعاریف برگسون و هایدگر، و با روشن تر کردن پیچیدگی های ارتباط بین زمان و «دیگری» در تفکر لوییناس، نشان دهد که چگونه نوآوری لوییناس و مخالفت او با دو فیلسوف پیش از خود، به رابطه بین زمانمندی و اخلاق معنایی جدید بخشیده است.

واژگان کلیدی: استمرار، زمان مندی، غیریت، همان و دیگری، فردگرایی، اخلاق

A Critique of Bergson's and Heidegger's Interpretation of Time from Levinas' Perspective of Temporality

Amir Ali Nojoumian, Zeinab Heidari Moghadam

Abstract: The concept of time is integral to the discussion of Bergson and Heidegger. As Bergson observes, time is not an external quantity but an inner quality. It constitutes the "duration" comprising the modes of the individual's consciousness and confirms their change and variety. Similarly, Heidegger explores the origin of authentic time within Dasein's consciousness and attaches Dasein's originality and authenticity to the originality and authenticity of his "temporality". To Heidegger, Dasein's perception of his future and his death constitute the most significant elements of his "temporality". But the two philosopher's emphasis on the individuality of the origin of time jeopardizes the relation between authentic time and presence of the Other. To put another way, as Bergson and Heidegger both claim, the truth of time is merely obtained in solitude and the time experienced in Other's proximity is essentially external, public, and objective. Are we, therefore, to concede that ethics and the truth of time are essentially asynchronous, each occurring independently? The present study pursues the philosophy of Emmanuel Levinas for an answer. To Levinas, understanding his philosophy of ethics depends upon understanding time in its authenticity and originality. Nevertheless, the understanding of time Levinas calls original fundamentally defies that of Bergson and Heidegger. As he maintains, time does not evolve in solitude but in relation with the Other. Attempting to observe the most crucial differences between Levinas' understanding of time and Bergson's and Heidegger's, and also trying to illuminate the ambiguities of the relation between temporality and alterity in Levinas' thought, the present research attempts to clarify how the latter's innovative attitude has shed a new light on the relation between time and otherness.

Keywords: Duration, Temporality, Otherness, Same and Other, Individualism, Ethics

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۹

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، آدرس الکترونیک: a-nojoumian@sbu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری ادبیات انگلیسی، دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک: hmoghadam2008@gmail.com

مقاله

زمان مفهومی ست غریب و آشنا، دور و نزدیک، ساده و معماگونه. به گفته ریچارد کوهن، اهمیت مفهوم زمان در تفکر امروز با اهمیت مفهوم «جاودانگی»^۱ در تفکر قدما برابری می‌کند.^۲ در طول تاریخ فلسفه، زمان از منظرهای گوناگونی مورد توجه بوده است. صرف نظر از این گوناگونی، مهم‌ترین و چشم‌گیرترین تحول در برداشت و درک بشر از زمان را می‌توان در مسیری یافت که از درک ارسطویی تا درک برگسونی-هایدگری طی کرده‌ایم. درک سنتی از زمان، که با ارسطو آغاز شد، زمان را مفهومی کیهانی می‌داند که در چارچوب علم قابل تعریف است، از تجمع خطی لحظه‌ها شکل می‌گیرد، روزمره و بیرون از ماست، و چیزی نیست جز جرح و تعدیل حال؛ چراکه در آن گذشته و آینده هر دو در ارتباط با حال معنا می‌یابند. هایدگر و برگسون هر دو به برداشتی متفاوت از زمان معتقدند که بر پایه آن سرچشمه زمان را نه در جهان بیرونی بلکه در حیات و هستی و آگاهی شخص باید جستجو کرد. این دو فیلسوف زمان را نه پدیده‌ای فیزیکی، طبیعی و عینی بلکه برگرفته از ساختار وجودی انسان می‌انگارند و بر پایه این تفکر از واژگان جدیدی بهره می‌جویند تا ارتباط بین پایان‌پذیری زمان و محدودیت‌های بشری را با وضوح بیشتری توضیح دهند.

اما مسئله از آن‌جا آغاز می‌شود که تأکید برگسون و هایدگر بر ارتباط بین تعریف زمان و ساختار وجودی دزاین، جای چندانی برای پرداختن به اهمیت نقش دیگری در شکل‌دهی به این تعریف باقی نمی‌گذارد؛ و گرچه این دو فیلسوف در آراء خود به دیگری و نقش آن در شکل‌گیری زمان اشاراتی می‌کنند، رویکردشان اساساً متکی بر فرد و خودمدار^۳ است. این‌جاست که این پرسش مطرح می‌شود که آیا با وجود چنین نقصانی در درک برگسون و هایدگر از زمان می‌توان تعریف آنان را پذیرفت، یا این‌که باید با توسل به اخلاق و با نظر به ارتباط بین «خود»^۴ و «دیگری»^۵ به تعریفی متفاوت دست یافت؟ به عبارت دیگر، مسئله بر سر دستیابی به ساختاری از زمان است که «دیگری» را به رسمیت بشناسد و شرط امکان اخلاق را میسر کند. تعبیری از زمان که گرچه بیرونی نیست و در ارتباط با آگاهی فرد معنا پیدا می‌کند، اما در چارچوب فردیت نیز محصور نیست و در تسلط خود در نمی‌آید. امانوئل لویناس با محدود نداشتن زمان به ساختار وجودی فرد، و تعریف آن در ارتباط با دیگری، به آن معنایی تازه می‌بخشد. لویناس یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران در قرن بیستم است. اما باید گفت به رغم استقبال از آثار فلسفی‌اش، دیدگاه نوآورانه او در ارتباط با زمان آن‌چنان‌که

1. eternity

2. Cohen, 1994: 133

3. egocentric

4. the Self / le Mème

5. the Other / l'Autre

نجومیان، حیدری مقدم

شایسته است مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است. لویناس خود در مصاحبه‌ای بر اهمیت مفهوم زمان در آراء فلسفی‌اش تأکید می‌کند و درونمایه اصلی کار خود را «فرم‌شکنی زمان»^۱ می‌نامد.^۲ در اصل، اهمیت نقش زمان در فلسفه اخلاق لویناس و بازآیند آن در آثار او تا اندازه‌ای است که می‌توان گفت درک کلیدواژه‌های این فیلسوف بدون پرداختن به اندیشه او در باب زمان میسر به نظر نمی‌رسد. لویناس معتقد است آنچه در ارتباط با زمان مطرح کرده در اصل دیباچه‌ای است برای انجام پژوهش‌های بیشتر توسط دیگران.^۳ به رغم ابهامات موجود درباره بسیاری از آراء لویناس، از جمله نظریه زمان او، می‌توان گفت برای لویناس فضای بین «خود» و «دیگری» کانون شکل‌گیری زمان است. لویناس معتقد است که لازم است «خود» یا «همان»^۴ مورد هجوم مطلق و بی‌قید و شرط «دیگری» قرار گیرد تا «تغییر»^۵ لازم برای خلق زمان به وجود بیاید. بدین ترتیب، شکل‌گیری زمان وابسته به «دیگری» است و زمانمندی و اخلاق، نه تنها گردنیامدنی نیستند، بلکه مترادفند. مقاله حاضر بر آن است تا با پرداختن به آراء لویناس در رابطه با زمان، و مقایسه آن‌ها با نظریات برگسون و هایدگر، نشان دهد که چگونه می‌توان به واسطه تقابل لویناس با دو فیلسوف پیش از خود به درک جدیدی از زمان رسید. زمانی که از یک سو درونی و وابسته به وجود فرد باشد و از سوی دیگر اجتماعی و معطوف به «دیگری».

برگسون، زمان، اخلاق

شاید بتوان ریشه آراء برگسون در باب زمان را در تلقی او از انواع کثرت جستجو کرد. این فیلسوف معتقد به دو نوع کثرت کمی و کیفی است. کثرت کمی همان تعدد یکدست چیزهاست که به لحاظ هندسی قابل شمارش‌اند. در این کثرت، تمایز از حیث تعداد معنا پیدا می‌کند و نه از حیث نوع یا گونه، و چیزها به لحاظ کیفی یکسان تصور می‌شوند. چنین کثرتی بدون این یکسان‌انگاری کیفی ممکن نمی‌نماید چراکه تنها به شرط این یکدستی می‌توان چیزها را شمرد.^۶ از سوی دیگر، کثرت کیفی همان تغیر درونی حالات آگاهی ماست، حالاتی که نه وجه اشتراکی دارند و نه نقطه آغاز و پایانی مشخص و معلوم. این کثرت، کثرتی ناهمگن است که قائل به تفاوت‌هاست و در آن چیزها همچون نقطه‌هایی قرار گرفته در یک خط هندسی قابل شمارش نیستند.^۷ بر پایه تفاوت بین این دو کثرت است که برگسون به تفاوت بین دو زمان دست می‌یابد: زمان هندسی، همگانی و روزمره از یک سو، و زمان

1. the deformatisation of time / la déformatisation du temps

2. Levinas, 1991: 232

3. Levinas, 1991: 222-223

4. the Same / le Même

5. alterity / altérité

6. Bergson, 2001: 87

7. Bergson, 2001: 76-77

واقعی، ملموس و ناشمردنی از سوی دیگر. برگسون زمان دوم را «استمرار»^۱ می‌نامد:

در یک کلام، استمرار محض شاید چیزی نباشد جز توالی تغییرات کیفی، تغییراتی که به آرامی در یکدیگر ذوب می‌شوند و در هم نشست می‌کنند، بدون حد و مرزی روشن، بی هیچ میلی برای تجسم بخشیدن به خود در ارتباط با یکدیگر، بدون هیچ وابستگی به عدد و رقم. ناهمگونی محض.^۲

آنچه «استمرار» را از زمان هندسی متمایز می‌سازد تأکید آن بر رنگارنگی حالات آگاهی و گوناگونی ضرباهنگ این حالات است. این حالات نه تنها در افراد مختلف متفاوت‌اند، بلکه حتی در خود نیز یکدست نیستند. هر تجربه، هر اندازه که یکدست بنماید، در اصل به واسطه تغییر همیشگی شکل گرفته است. «استمرار» آن گونه‌ای از زمان است که به خود آگاه است و در آگاهی هر فرد به صورت مجزا از دیگران سکنا دارد. زمانی که نسبت به خاطرات، تجربه‌ها، وقایع، و هر آنچه بر آگاهی شخص می‌گذرد بی‌اعتنا نیست. برگسون معتقد است که باید خود را از سیطره ادراک هندسی زمان رها کنیم و در را به روی ادراکی بگشاییم که از ارائه تصویری همگانی و قابل محاسبه از زمان اجتناب می‌کند، ادراکی که درهم پیچیدگی، جدایی ناپذیری و برگشت ناپذیری حالت‌هایی که بر آگاهی می‌گذرند را به رسمیت می‌شناسد و بدین ترتیب قائل به تغییر، حرکت، تفاوت و تکامل است.

حال پرسش این است که ایده برگسون درباره واقعیت زمان، که عمدتاً بر ارتباط بین فرد و استمرار برقرار است، چه بازتابی در حوزه اخلاق دارد؟ شاید بتوان سرچشمه باور برگسون درباره ارتباط بین زمان و اخلاق را در پیوندی یافت که فیلسوف بین واقعیت زمان و آگاهی ما از «خود» برقرار می‌کند. «آگاهی ما از خود، بسته به این که آن را مستقیم ادراک کنیم یا به صورت امواجی شکسته در فضا، دو جنبه دارد».^۳ آن چه به واسطه آگاهی شکسته از «خود» ادراک می‌کنیم چیزی نیست جز حاصل جمع حالت‌ها. حس‌ها، عواطف، ایده‌ها و غیره. آگاهی شکسته می‌تواند تا ابد این حالت‌ها را کنار هم قرار دهد، و آن چه در انتها فراهم می‌آید چیزی نیست جز «شیخ خود»، سایه‌ای از «من» که خود را بر پرده‌ای هندسی می‌تاباند.^۴ برگسون بر این باور است که آگاهی ما از خود عمدتاً از نوع شکسته است. آگاهی شکسته (یا آگاهی هندسی) مانند غباری است که بر آگاهی مستقیم (یا آگاهی زمانمند) می‌نشیند و این گونه وانمود می‌کند که «خود» چیزی نیست جز همین حالات منفصل و نامبردنی که هر یک به روشنی در جایگاه خود قرار گرفته‌اند.^۵ آن چه از مجموعه این پیوندهای فلسفی برداشت می‌شود این است که برگسون قائل به دو نوع خودآگاهی هندسی و زمانمند است، که طبق آن خودآگاهی هندسی

1. duration / durée

2. Bergson, 2001: 45

3. Bergson, 1913: 51

4. Bergson, 1913: 52

5. Bergson, 1913: 53

نجومیان، حیدری مقدم

بر خودآگاهی زمانمند سایه می‌اندازد و آن را مخدوش می‌کند. به زعم برگسون، آگاهی هندسی با تأکید بر جوهرهای عام، شباهت‌های جهان‌شمول، و هویت‌هایی که به رغم تغییر موقعیت‌ها محفوظ می‌مانند، زمینه را برای قطعی‌نگری^۱ و تداعی‌گرایی^۲ فراهم می‌آورد.

اما تا این جا همه موارد ذکر شده به «خود» فرد مربوط می‌شوند و نه به ارتباط فرد با «دیگری». آیا برگسون به نوعی آگاهی زمانمند برای شکل‌دهی به رابطه بین «خود» و «دیگری» اشاره‌ای می‌کند؟ برخی از شارحان برگسون بر این باورند که برداشت او از واقعیت زمان نه تنها به حوزه خودآگاهی فرد محدود می‌شود، بلکه برگسون «به حیات اجتماعی به چشم تهدیدی برای یکپارچگی فردی می‌نگرد و نه مشوق و تقویت‌کننده آن».^۳ با این همه، برگسون در کتاب تکامل خلاق^۴ می‌کوشد تا با بسط نظریه استمرار و واقعیت زمان، آن را از محدوده حیات و آگاهی فردی خارج سازد و به آن معنایی کلی و جهان‌شمول ببخشد. اما مسئله این جاست که رویکرد برگسون در این متن بیشتر زیست‌شناختی است تا اخلاقی، و او در نهایت رابطه بین افراد یا رابطه بین فرد و اجتماع را مورد بررسی قرار نمی‌دهد. آنچه برگسون در این کتاب انجام می‌دهد، به‌طور خلاصه، شکل‌دهی به یک استعاره است که بر پایه آن جهان و هر چه در آن است به‌مثابه یک فرد با خودآگاهی زمانمند و واقعی مورد تلقی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، به زعم او قلب جهان با ضرباهنگ استمرار می‌تپد و هر آنچه در جهان است، با هارمونی و توافقی که از آن یک فرد است، در این استمرار شریک است؛ گویی تمام جهان یکی است و زمان این یک زمان استمرار است. بدین ترتیب در این جا نیز موضع برگسون در قبال زمان از حصار یکسانی، همانی و تمامیت‌خواهی بیرون نمی‌رود و توافقی در مقابل «غیریت» از خود نشان نمی‌دهد.

کتاب دو سرچشمه اخلاق و دین^۵ شاید آخرین فرصت برای یافتن رگه‌هایی از «غیریت» در نظریه استمرار برگسون باشد. در این کتاب، برگسون با طرح موضوع اخلاقیات و با معرفی کلیدواژه‌هایی چون «جامعه بسته»^۶ و «جامعه باز»^۷ به ارائه یک نظریه سیاسی می‌پردازد. به زعم برگسون، بشر ناگزیر به اجتماعی بودن است، چراکه «روح جامعه در زبان او جاری است و حتی اگر تنها باشد، حتی اگر فقط در حال فکر کردن باشد، همچنان با خود سخن می‌گوید».^۸ حتی انسانی که در ظاهر در انزوای کامل زیست می‌کند در واقع به‌واسطه زبانی که از اجتماع به ارث برده است، با عادت‌ها، سنت‌ها، خاطرات، تصورات و قوانین پیوند دارد. اما موضوع بسیار مهم این است که از دیدگاه برگسون رابطه

1. determinism

3. Zahavi, 2010: 58

5. *Two Sources of Morality and Religion*

7. a closed society / une société close

2. associationism

4. *Creative Evolution*

6. an open society / une société ouverte

8. Bergson, 1935: 63

بین فرد و اجتماع عمدتاً یک ارتباط ناسالم و غیرطبیعی است، چراکه شخصیت اصیل بشر و خود واقعی و اطاعت از قوانین اجتماعی را بر نمی‌تابد.^۱ بدین ترتیب، گرچه فرد و جامعه عملاً جدانشدنی هستند، این فرد است که با نادیده گرفتن خواسته‌های خود و پذیرش دیدگاه راکد اجتماع _ و در اصل با این توهم که این دیدگاه، دیدگاه خود اوست _ بر وجود یگانه و اصیل خود نقاب می‌اندازد. آراء برگسون در باب حیات اجتماعی فرد و تضاد آن با واقعیت وجودی او بی‌ارتباط با نظریهٔ زمان نیست، چراکه از دیدگاه او آمیزش فرد با عموم در زمان هندسی رخ می‌دهد و استمرار مختص جهان شخصی فرد است. تمایز میان «جامعهٔ بسته» و «جامعهٔ باز» نیز به لحاظ زمانی معنادار و قابل درک است. «جامعهٔ بسته» با تحمیل یک دیدگاه هندسی و با نادیده گرفتن یا سرکوب تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها، زیستن در استمرار را با مشکل مواجه می‌کند. به عبارت دیگر، زمان در یک «جامعهٔ بسته» زمان هندسی است. اما در یک «جامعهٔ باز»، جامعه‌ای که عشق به بشریت و عشق به دیگری از ویژگی‌های آن است، اخلاق با ضرباهنگی تکاملی و برگشت‌ناپذیر (مانند استمرار) جاری است. با این اوصاف، آیا می‌توان گفت که در آن‌چه برگسون «جامعهٔ باز» می‌نامد، رابطه‌ای زمانمند بین «خود» و «دیگری» وجود دارد؟ برای اثبات چنین مدعایی با دو مشکل مواجه‌ایم. اول این که از نظر برگسون «جامعهٔ باز» در زمان حال وجود ندارد و شاید هرگز به وجود نیاید^۲ و تحقق آن موقوف به آینده‌ای است که شاید هرگز به حال تبدیل نشود. آن‌چه از نظر برگسون واقع‌بینانه است این است که هر جامعه‌ای رگه‌هایی از بازبودگی و بسته‌بودگی را در خود دارد، و آن‌چه شدنی است بازتر شدنِ جوامع بسته به واسطهٔ نبوغ بشری است. اما مشکل مهم‌تر این است که ملاک و معیار تمایز بین «جامعهٔ بسته» و «جامعهٔ باز» نوع رابطهٔ «خود» و «دیگری» نیست. این‌جا نیز برگسون با بسط همان استعارهٔ به کار رفته در تکامل خلاق، جامعه را دارای وجودی یکپارچه و منسجم می‌بیند که در آن «اعضاء مانند سلول‌های یک پیکر واحد به هم متصل‌اند».^۳ گویی فیلسوف با فاصله گرفتن از موضوع مورد نظر خود _ که در این‌جا جامعه است _ و با نگاه به آن از بالا، آن را یک موجود با ویژگی‌های فردی می‌بیند و نه اجتماعی متشکل از افرادی متفاوت که در آن هر فرد با دیگری و نیز با کل اجتماع در ارتباط است. با این اوصاف، در این‌جا نیز برای این پرسش پاسخی نمی‌یابیم که چگونه فرد، با زمان درونی منحصر به فرد خویش، با دیگری رودررو می‌شود و این‌که زمان این رویارویی چه کیفیتی دارد. در دیدگاه فردمحور برگسون مجال چندانی برای پرداختن به زمانمندی تجربهٔ ارتباط با «دیگری» نیست.

1. Bergson, 1935: 65

2. Bergson, 1935: 95

3. Bergson, 1935: 94

تصور فردگرایانه هایدگر از زمان

به رغم تفاوت میان رویکرد هایدگر و برگسون، انگیزه هایدگر نیز مانند برگسون نارضایتی از انگاره‌ای ارسطویی و سنتی است که معیار سنجش زمان را تجربه زیسته آدمیان نمی‌داند، بلکه آن را نوعی عدد قلمداد می‌کند که «هر تغییر را به واسطه آنچه قبل و بعد از آن رخ داده است، می‌شمارد».^۱ اما هایدگر، علاوه بر زمان ارسطویی و زمان اصیل (به معنای برگسونی)، قائل به نوع سومی از زمان است: زمان جهان - زمانی که معیار آن ساختار جهان است و معنای آن وابسته به رویدادهایی است که زندگی انسان‌ها را رقم می‌زند. برخلاف زمان علمی یا طبیعی، زمان جهان جدا و مستقل از مناسبات و مصالح بشری نیست. اصطلاحاتی مانند «زمان جنگ» یا «قرون وسطی» نه با معیارهایی طبیعی چون گردش شب و روز، بلکه به واسطه آنچه در جهان و در میان آدمیان می‌گذرد معنا می‌یابند. زمان اصیل و واقعی برای هایدگر نه زمان ارسطویی است و نه زمان جهان. او معتقد است زمان اصیل در وجود خود فرد سرچشمه دارد. هایدگر این سرچشمه را زمانمندی^۲ می‌نامد.

به زعم هایدگر، آنچه غالباً در جهان اتفاق می‌افتد این است که زمان جهان، که خالی از ارزش و معنا نیست، توسط آنچه زمان طبیعی انگاشته می‌شود وضعیت و خیم می‌یابد. زمان طبیعی مصرانه به زمان جهان برچسب عینیت و صحت می‌زند و آن را مبتذل و عامیانه می‌سازد. زمانمندی یا زمان اصیل و واقعی، در مقابل این ابتذال می‌ایستد و به واسطه همین مقاومت است که فرد یا دازاین^۳ از عموم جدا می‌شود. در همین راستا، تصویری که هایدگر در هستی و زمان^۴ از مفهوم «دیگری» ارائه می‌دهد غالباً تصویری منفی است. دازاین در «دیگری»، در «آن‌ها»، گم شده است، و تنها از طریق دستیابی به اصالت زمانی خویش است که می‌تواند خود را از شر «آن‌ها» و زمان عمومی و تحمیلی‌شان رها سازد و به وجود یگانه و واقعی خود نزدیک شود. چنان‌که تینا چنتر می‌گوید طبق سنت، مشکل همواره این بوده است که چگونه یک «من» جدا افتاده را به اجتماع پیوند دهیم؛ مشکل هایدگر برعکس است: او می‌خواهد «من» را از «آن‌ها» جدا کند.^۵

اما زمانمندی در اصل چیست؟ هایدگر به جای طرح این پرسش که «زمان چیست؟» پرسشی نو را مطرح می‌سازد: «در زمان بودن چه معنایی دارد؟» یا «خود زمان بودن به چه معناست؟» برخلاف برگسون، هایدگر معتقد نیست که شالوده زمان جنبش و تغییر است. او بر این باور است که زمانمندی در انطباق با دغدغه^۶ دازاین است که معنا پیدا می‌کند، چراکه زمانمندی عناصری دارد که با عناصر

1. Aristotle, 1996: 219

3. Dasein

5. Chanter, 2001: 96-107

2. temporality / Zeitlichkeit

4. Being and Time

6. care (or concern) / Sorge

دغدغه همسو و هم‌جهت‌اند. دازاین نگران چیزیست که از خود او جلوتر است، یا عقب‌تر، یا با او رودرروست، و این ساختار دغدغه دازاین است. زمانمندی نیز، به‌طور مشابهی، نظر به آینده، گذشته و حال دارد. اما باید به این نکته بسیار مهم توجه داشت که زمانمندی یک گاه‌شمار خطی متشکل از «اکنون»‌های به ترتیب چیده‌شده نیست، و از حاصل جمع گذشته و حال و آینده نیز به دست نمی‌آید. این خود دازاین است که کانون زمانمندیست و از خلال حالات و جودی اوست که زمانمندی طلوع می‌کند. دازاین، در آن واحد، آینده‌گونه، گذشته‌گونه و حال‌گونه است. آینده برای دازاین به معنای «هنوز-نه-اکنون» نیست (چنان‌که در معنای سنتی «آینده» همین مفهوم را می‌رساند)، بلکه خیزش دازاین است به سوی امکان‌هایی که متعلق به حیطه آینده‌اند و نشانگر دغدغه‌ای هستند که او در ارتباط با هستی بالقوه خود دارد. درهای آینده به روی دازاین باز اند و او را به خود می‌خوانند، و دازاین از حرکت خود به سوی آینده، و به سوی مرگ، آگاه است. گذشته‌نگری دازاین نیز به معنای توجه او به «دیگر-نه-اکنون» نیست، بلکه هر آن‌چه بر دازاین گذشته است در ساختار وجودی او تعیین‌کننده است. بدین ترتیب گذشته برای دازاین تنها به معنای آن‌چه او از سر گذرانده نیست، بلکه جنبه‌ای از زمانمندی اوست. از سوی دیگر، دازاین همواره در حال حاضرسازیست - در حال عملی ساختن امکان‌ها در زمان حال. به همین دلیل است که برای هایدگر زمان حال هم‌معنی با کنش‌های عملی و واقعی دازاین است: حال نقطه‌ای در خط زمان نیست که در آن کنش‌ها رخ می‌دهند؛ حال خود آن کنش‌هاست. بدین ترتیب، «زمانمندی در وحدت همواره جاری آینده، گذشته و حال ضرابه‌نگ می‌یابد»^۱. دازاین در هر لحظه، کانون وقوع آینده‌ایست که در مسیر گذشته حال را ممکن می‌سازد. جالب این‌جاست که برخلاف زمان ارسطویی که در آن حال نقطه اتکاست و گذشته و آینده در ارتباط و مقایسه با واقعیت آن نقطه است که ارزش و معنا می‌یابند، برای هایدگر این آینده است که کانون هستی زمان و زمینه تحقق گذشته و حال است. گرچه از نظر هایدگر هر سه جنبه زمانمندی از اصالت و واقعیت یکسانی برخوردارند، «پدیده نخستین در زمانمندی اصیل و آغازین همان آینده است»^۲ و گذشته و حال اساساً از آینده برمی‌خیزند. آینده‌گونی اساسی‌ترین پیش‌شرط یک هستی واقعیست و پایان آن به معنای پایان هستیست، چراکه نظر به آینده به معنای حرکت به سوی امکان‌هاست، امکان‌هایی که بدون آن‌ها نه چیزی برای تحقق در زمان حال وجود خواهد داشت و نه احتمال بازگشت به گذشته. علاوه بر این، هایدگر معتقد است که اهمیت و جدیت آینده از حرکت دازاین به سوی مرگ نشأت می‌گیرد. مرگ، به زعم هایدگر، پایان اجتناب‌ناپذیر زندگی دازاین نیست، بلکه تنها به‌واسطه مرگ و با نظر به آن است که دازاین پایان‌پذیری هستی خویش را

1. Heidegger, 1988: 267

2. Heidegger, 1996: 299

نجومیان، حیدری مقدم

درک می‌کند، به آینده به‌عنوان حیطه امکان‌ها می‌نگرد، و در نهایت به زمان‌مندی خود واقف می‌گردد. برای دازاینی که رو به سوی مرگ دارد، زمان به‌معنای توالی همگانی «اکنون»ها نیست؛ زمان، مانند مرگ، از آن دازاین است و بس، و زمان او، مانند هستی‌اش، پایان‌پذیر است. اما برای هایدگر تنها مرگ نیست که حائز اهمیت است؛ هستی دازاین ابتدائی نیز دارد و آن تولد اوست. برخلاف ارسطو که تنها «اکنون» را واقعی می‌داند، هایدگر معتقد است که تولد، مرگ و آنچه بین این دو می‌گذرد به یک اندازه حاضر-در-لحظه و واقعی‌اند. دازاین «در زمان» حرکت نمی‌کند: او از لحظه‌ای که به دنیا می‌آید رو به سوی مرگ دارد و هر لحظه به دنیا می‌آید.

حال پرسش این‌جاست که موضع هایدگر نسبت به زمان‌مندی رابطه دازاین با دازاین‌های دیگر چیست؟ آیا دازاین فقط در زمان همگانی و عامیانه می‌تواند با «دیگری» درآمیزد، یا راهی برای تشریح یک زمان اصیل بین آن‌ها وجود دارد؟ شاید بتوان پاسخی مناسب برای این پرسش‌ها را در آراء هایدگر در باب «تاریخیت»^۱ جستجو کرد. دازاین، به‌عنوان موجودی تاریخی، به جهانی از میراث‌ها پرتاب شده است. او ناگزیر است تا از میان فرصت‌ها و سنت‌هایی که از گذشته به ارث برده است دست به انتخاب بزند تا به «سرنوشت» خود شکل دهد - سرنوشتی که او را به آینده سوق می‌دهد و نظر به سوی مرگ دارد. بدین ترتیب، «تاریخیت» در موازات با زمان‌مندی معنا پیدا می‌کند: تنها به‌واسطه زمان‌مندی است که دازاین می‌تواند موجودی تاریخی باشد. اما مسئله این‌جاست که دازاین در میان دازاین‌های دیگر هستی می‌یابد، و به همین دلیل تاریخ یا سرنوشت او در همراهی با دیگران به وقوع می‌پیوندد و تقدیر یک اجتماع را رقم می‌زند. با این اوصاف، دازاین، به‌واسطه تقدیر، با دیگران درمی‌آمیزد و زمان خود را با آن‌ها شریک می‌شود: «یک وجود اصیل خود را از جهان جدا نمی‌کند».^۲ این‌گونه به نظر می‌رسد که، پس از مدتی بی‌تفاوتی و بدبینی نسبت به دازاین‌های دیگر، شرایط برای برقراری رابطه‌ای زمانمند بین «خود» و «دیگری» مهیاست. اما هایدگر از بسط این خوشبینی کوچک سر باز می‌زند و از توضیح درباره چگونگی این رابطه اجتناب می‌ورزد. علاوه بر این، حتی اگر اعتقاد به تحقق این رابطه را در آراء هایدگر بپذیریم، باید گفت که از نظر او این دستاورد شامل حال همگان نمی‌شود و بیشتر افراد یک جامعه در زمان همگانی و عامیانه با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند. اما مهم‌ترین نکته این است که برای هایدگر اولویت با خود دازاین است. بیداری «دیگری» و تحقق واقعیت او بسته به اصالت هستی دازاین است، و اصالت دازاین تنها با دوری از «آن‌ها» ممکن می‌شود. «تاریخیت دازاین .. از یک سو شرایط را برای آزادی او فراهم می‌سازد و از سوی دیگر زمینه را برای با-دیگران بودن آماده می‌کند».^۳

1. historicity / Geschichtlichkeit

2. Heidegger, 1996: 274

3. Wolin, 1961: 61

از دیدگاه هایدگر، مهم‌ترین نکته اصالت دزاین و زمانمندی اوست. یکی از دغدغه‌های او در هستی و زمان پرداختن به این مسئله است که فرد چگونه می‌تواند به واسطه درآمیختن با «دیگری»، یا با آزادی و رهایی از او، هستی حقیقی خود را بیابد. بدین ترتیب، دیدگاه هایدگر درباره زمانمندی عمدتاً محدود به «خود» است و از حصار «خودمداری» فراتر نمی‌رود.

لویاس: گذار از تصور برگسونی و هایدگری از زمانمندی

تأثیر برگسون و هایدگر بر دیدگاه لویاس درباره زمان انکارناپذیر است. او نیز ساختار وجودی انسان را کانون زمان می‌داند و رگه‌هایی از آراء دو فیلسوف قبل را در نظریه خود محفوظ می‌دارد. رابرت مینینگ معتقد است فلسفه لویاس مدام با هستی‌شناسی پدیدارشناسانه هایدگر در بحث و جدل است و آن را باز تفسیر می‌کند، اما همیشه در همان بافتار هایدگری باقی می‌ماند.^۱ از دیدگاه تینا چتر نیز برای فهم افکار لویاس در باب زمان باید به این نکته توجه داشت که این افکار عمدتاً از مخالفت هایدگر با زمان سنتی و متافیزیکی – آن‌چنان‌که در هستی و زمان می‌بینیم – نشأت می‌گیرند.^۲ از سوی دیگر، لویاس خود به تأثیری که از برگسون گرفته معترف است. رابین دیوری، در مقاله‌ای درباره ارتباط بین آراء برگسون و لویاس در باب زمان، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که افکار لویاس به طرز پیچیده‌ای با نظریات برگسون درآمیخته است، و این پیچیدگی ما را بر آن می‌دارد تا به بسیاری از مسائل بنیادین فلسفه زمان از نو بنگریم.^۳ اما به رغم شباهت‌ها و درهم‌پیچیدگی‌ها، دقت در آراء لویاس تفاوت‌ها و فاصله‌ها را نیز روشن می‌سازد. گرچه لویاس نیز، مانند برگسون و هایدگر، بنای زمان را بر تفاوت و غیریت استوار می‌داند، تعاریف برگسونی و هایدگری غیریت به زعم او محدود و ناکافی‌اند. برای لویاس، تعریف زمان اصیل بدون عبور کامل از مرزهای هستی‌شناسی «خود» ممکن نیست.

لویاس در اولین نوشته‌های خود به تفاوت بین «زمان عمر اقتصادی»^۴ و «زمان زیسته»^۵ اشاره می‌کند و با اشاراتی شبیه به اشارات برگسون و هایدگر، اولی را زمانی شمردنی، سنجیدنی و خارجی قلمداد می‌کند – زمانی همگانی و عینی که فرد «در» آن هستی می‌یابد – و دومی را زمانی کیفی، درونی و غیرقابل جایگزینی می‌داند – زمانی که واقعیت‌اش را از طریق فرد و به واسطه او به دست می‌آورد.^۶ اما حتی در همان نوشته‌های اولیه نیز نشانه‌های مخالفت با برگسون و هایدگر هویداست. برخلاف برگسون و هایدگر که تمامیت زمان و همه ابعاد آن را متعلق به فرد می‌دانند، از دیدگاه لویاس، زمان فرد – زمانی که متعلق به خود فرد و هستی منحصر به فرد اوست – محدود به «الحظه حاضر» است.

1. Manning, 1993: 7

2. Chanter, 2001: 1

3. Durie, 2010: 392

4. the time of economic life / le temps économique

5. the lived time / le temps vécu

6. Levinas, 2003: 95

نجومیان، حیدری مقدم

برای لویناس «لحظه حاضر» آن جنبه‌ای از زمان است که در آن فرد به خود محدود می‌شود و بی‌وقفه به خود بازمی‌گردد. (لویناس در آثار بعدی خود به این جنبه از زمان تحت عنوان «هم‌زمانی»^۱ اشاره می‌کند). او معتقد است که «لحظه حاضر» یک واقعیت زمانی است که در آن فرد از آن هستی عام و بی‌نام‌ونشان^۲ جدا می‌شود و هویت می‌یابد. بدین ترتیب، «لحظه حاضر سرآغاز وجود است»^۳ و رخداد آن مربوط به قبل و خارج از ساختار زمان است.^۴ به زعم لویناس، «لحظه حاضر» همان اسارت فرد در «خود» است. فرد در «لحظه حاضر» و در هویت خود گرفتار است، بی‌وقفه و ناگزیر به «خود» بازمی‌گردد و راهی برای فرار ندارد، «درست مانند منظره‌ای زمستانی که در آن موجودات در خود یخ زده‌اند».^۵ آنچه این لحظه را از ساختار زمان جدا می‌کند سکون و بی‌حرکتی آن است. «لحظه حاضر» از «خود» شروع می‌شود، پس گذشته‌ای ندارد که به آن بازگردد، و هیچ لحظه‌نو و تازه‌ای را نیز شامل نمی‌شود، پس آینده‌ای پیش رو ندارد. بدون حرکت، بدون گذشته و آینده، زمان واقعیت پیدا نمی‌کند و از این روست که «لحظه حاضر» به تنهایی زمان نیست. در این بی‌زمانی، «خود» از «دیگری» تهی است. «خود» برای خلق زمان، برای دستیابی به «لحظه‌ای دیگر»، به «دیگری» نیازمند است. بدون «دیگری»، و بدون امکان حرکت به سوی او، فرد در «خود» و در «لحظه حاضر» گرفتار می‌شود، بی‌وقفه به «خود» باز می‌گردد، و از زمان محروم می‌ماند، چراکه «من از حضور خود مستقل نیستم و نمی‌توانم به تنهایی زمان را ببینیم».^۶ بدین ترتیب لویناس، برخلاف برگسون و هایدگر، زمان را در تمامیت آن متعلق به فرد نمی‌داند و زاویه دید فردی را برای شکل‌دهی به ساختمان زمان کافی نمی‌بیند.

اما پرسش این جاست که چرا فرد به تنهایی زمانمند نیست؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان در نقطه تفاهم فلاسفه در باب منشأ زمان جستجو کرد. برگسون، هایدگر و لویناس هر سه بر سر یک نکته اساسی با ارسطو هم‌عقیده‌اند: خلق زمان نیازمند تغییر است. در واقع، اختلاف عقیده آن‌ها نه بر سر لزوم تغییر بلکه بر سر خاستگاه و کانون آن است. ارسطو معتقد است که گذر زمان وابسته به تغییر است، چراکه با درک تغییر است که متوجه «اکنون»های متفاوت می‌شویم و در می‌یابیم که چیزی «بین» آن «اکنون»ها گذشته است — چیزی که «قبل» از تغییر را به «بعد» از آن پیوند می‌دهد و آن را گذر زمان می‌نامیم. بدین ترتیب به زعم ارسطو، زمان جنبش یا حرکتی است که در رابطه با هر تغییر رخ می‌دهد و قابل شمارش است.^۷ برگسون نیز معتقد است که منشأ زمان تغییر است، اما، همان‌طور که دیدیم، او برخلاف ارسطو تغییر موردنیاز برای خلق زمان را نه کمی بلکه کیفی می‌داند.

1. synchrony / synchronie

2. There is / Il-y-a

3. Levinas, 2003: 102

4. Levinas, 1987: 52

5. Levinas, 2003: 78

6. Levinas, 2003: 96

7. Ross, 1998: 197

لویناس نیز بر این باور است که درک زمان با مفهوم تغییر، یا آنچه او «غیر»^۱ می‌نامد، قرابت زیادی دارد. اما او نه دیدگاه ارسطو را دربارهٔ غیریت می‌پذیرد و نه زاویهٔ دید برگسون را. از نظر او واقعیت زمان نه به تغییرات کمی جهان پیرامون ما مربوط است و نه به تغییرات کیفی آگاهی فردی مان. آنچه لویناس «همان»^۲ می‌نامد، و نقطهٔ مقابل «دیگری» یا «غیر» است، دایره‌ای گسترده را در بر می‌گیرد که شامل تمامی اُبژه‌های آگاهی و بازنمایی آن‌هاست. به زعم لویناس، هر آنچه در برابر آگاهی ما ظاهر می‌شود _ هر آنچه با آگاهی مان «درک» یا برای آگاهی مان «بازنمایی»^۳ می‌کنیم _ غیریت خود را از دست می‌دهد و به حیطة «همان» ملحق می‌شود. به همین دلیل است که هر آنچه از درون آگاهی فرد برخیزد «غیر» نیست و از این رو از زمان بی‌بهره است. فرد برای درک زمان به «غیر مطلق»^۴ نیازمند است، و این‌گونه است که «رابطهٔ بین آدمیان شرط زمان است»^۵ و زمان در رویارویی با دیگری زاده می‌شود.

به موضوع رویارویی با دیگری، به‌عنوان شرط لازم برای دستیابی به واقعیت زمان، می‌توان از منظر دیگری نیز نگریست و آن نگاه لویناس به مرگ به‌مثابه «غیر» و تفاوت آن با مرگانندیشی هایدگر است. لویناس، همچون هایدگر، به اهمیت مرگ در ساختار زمان اذعان دارد. به زعم او، رابطه با مرگ، مانند رابطه با «دیگری»، رازگونه و درک ناشدنی است،^۶ و در حیطة دانستگی نمی‌گنجد. اما عدم توافق لویناس با هایدگر بر سر از-آن-خود-بودن یا از-آن-دیگری-بودن مرگ است. از دیدگاه هایدگر «مرگ همیشه و اساساً از آن من است»^۷ و همین ویژگی است که من را به فردیت می‌رساند و از «آن‌ها» رها می‌کند. علاوه بر این، مرگ جوهر آینده و در نتیجه اساس زمان است. برای هایدگر، مرگ «نه-بودن» است _ «امکان غیرممکن بودن مطلق برای دازاین»^۸ _ و به واسطهٔ همین ایستادگی در مقابل هستی دازاین است که ویژگی «غیر» را می‌یابد و خالق زمان می‌شود. لویناس این غیریت را در مرگانندیشی هایدگر می‌پذیرد اما آن را کافی نمی‌داند. نقصان این غیریت از آن‌روست که «نه-بودن» دازاین را از بین نمی‌برد و او را از «خود» تهی نمی‌سازد، بلکه با وصل کردن آن‌چه قرار است در آینده رخ بدهد به «لحظهٔ حاضر»، به او فردیت می‌بخشد و او را از «آن‌ها» بی‌نیاز می‌کند. بدین ترتیب، مرگانندیشی هایدگر از حصار «همان» بیرون نمی‌رود و غیریت آن از محدودهٔ «خود» خارج نمی‌شود. از همین روست که لویناس آیندهٔ حاصل از مرگانندیشی هایدگر را زمان نمی‌داند^۹ و به آن

1. alterity / altérité

2. Same / le Même

3. representation / représentation

4. the absolute Other / l'absolument Autre

5. Levinas, 1987: 79

6. Levinas, 1987: 70

7. Heidegger, 1996: 223

8. Heidegger, 1996: 232

9. Levinas, 1987: 79

نجومیان، حیدری مقدم

به چشم یک «لحظه نو» نگاه نمی‌کند _ لحظه‌ای که از فاصله بین آن و «لحظه حاضر» زمان شکل می‌گیرد. لویناس غیریتِ کافی برای خلق زمان را نه در مرگ خود بلکه در مرگ دیگری جستجو می‌کند، چراکه غیریتِ مرگ در «خود» یافت نمی‌شود. «مرگ انزوای من را تقویت نمی‌کند، آن را می‌شکند»^۱. مرگ برای لویناس نه «بودن» است و نه «نه‌بودن» _ نه می‌توان آن را به چنگ آورد و نه می‌توان از آن گریخت، و «ما در چهره دیگری با مرگ روبه‌رو می‌شویم»^۲. لویناس نیز، مانند هایدگر، به اضطراب مرگ واقف است، اما از نظر او این اضطراب مربوط به امکان نبودن «خود» نیست، بلکه این خطر نبودن «دیگری» است که آن را به وجود می‌آورد. رابطه با مرگ «خود» یک غیریت جعلی و ساختگی است و تنها در رویارویی با مرگ «دیگری» است که «غیریت مطلق» برای خلق زمان به وجود می‌آید.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه لویناس، برگسون و هایدگر غیریت لازم برای خلق زمان را در حیطه «همان» می‌یابند. برای هر دو فیلسوف، آنچه زمان را تشکیل می‌دهد تعیری است که در حیطه «همان» جستجو می‌شود. به عبارت دیگر، برای آن دو مفهوم «غیر» _ چه مربوط به گوناگونی و رنگارنگی حالات آگاهی فرد باشد و چه نشأت گرفته از «نه‌بودن» حاصل از آگاهی معطوف به مرگ خود _ از محدوده «خود» خارج نمی‌شود، و به همین دلیل آنچه به زعم آنان تفاوت و ناهمگونی تلقی می‌گردد، دچار بازگشتی ناگزیر و مداوم به حیطه یکسانی و شباهت است. لویناس معتقد است برای درک واقعیت زمان باید درباره مفهوم «غیریت» تجدیدنظر کرد. از دیدگاه او، باید از افتادن به دام «دیگری در-همان» پرهیز کنیم و غیریت را خارج از حیطه «خود» و در رویارویی مطلق با «دیگری» و در گسیختگی «خود» به دست «دیگری» بجویم. «ورود دیگری به همان به معنای جذب دیگری نیست. به معنای همگون‌سازی دیگری نیست. این موقعیتی است که در آن دیگری همان را آشفته می‌کند، موقعیتی که در آن همان دیگری را تمنا می‌کند و به انتظار می‌نشیند»^۳. به عبارت دیگر، تغییر لازم برای خلق زمان نه «در همان» بلکه در رویارویی «همان» و «دیگری» به دست می‌آید، و در نتیجه، زمان از نقطه نظر لویناس نه در انزوای فرد بلکه در رابطه او با «دیگری» و با آگاهی معطوف به مرگ «دیگری» شکل می‌گیرد. زمان نقطه تلاقی فرد با «دیگری» است.

1. Levinas, 1987: 74

2. Levinas, 2000: 105

3. Levinas, 2000: 116

منابع

Aristotle (1996), *Physics IV*, trans. Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 1996.

Bergson, Henri (1913), *An Introduction to Metaphysics*, trans. T.E. Hulme. London: Macmillan and Co., 1913.

___ (1911), *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell. London: Macmillan and CO Limited, 1911.

___ (2001), *Time and Free Will*, trans. F.L. Pogson. New York: Dover Publications Inc., 2001.

___ (1935), *Two Sources of Morality and Religion*, trans. Ashley Audra and Cloudesely Breton. New York: Doubleday Anchor Books, 1935.

Chanter, Tina (2001), *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger*. Stanford, California: Stanford University Press, 2001.

Cohen, Richard (1994), *Elevations: The Height of Good in Rozenzweig and Levinas*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1994.

Durie, Robin (2010), "Wandering Among Shadows: The Discordance of Time in Levinas and Bergson" in *The Southern Journal of Philosophy*. 48:4, 2010.

Heidegger, Martin (1996), *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh. Albany, New York: State University of New York Press, 1996.

___ (1988), *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1988.

Levinas, Emmanuel (2003), *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2003.

Levinas, Emmanuel (2000), *God, Death and Time*. trans. Bettina Bergo. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

___ (1991), "The Other, Utopia, and Justice" in *Entre Nous: On Thinking-of-*

.....
 نجومیان، حیدری مقدم
the-Other, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1991.

___ (1987), *Time and the Other*, trans. Richard Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1978.

Manning, Robert John Sheffler (1993), *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1993.

Ross, W. D. (1998), *Aristotle's Physics*. New York: Oxford University Press, 1998.

Wolin, Richard (1961), *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1961.

Zahavi, Dan (2010), "Life, Thinking Phenomenology in the Early Bergson", *Bergson and Phenomenology*, ed. Michael R. Kelly. Basingstoke: Palgrave-Macmillan, 2010.

