

Questioning the Relationship between Politics and Ethics: a hypothetical conversation between Arendt and Levinas; ethical politics

Hossein Mesbahian 

Assistant Professor of Philosophy Department, University of Tehran, Iran. E-mail: mesbahian@ut.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 19 February 2022

Received in revised form 28
march 2022

Accepted 14 May 2022

Published online 13 August
2023

Keywords:

Arendt, Levinas, Plurality, The
Public Realm, Difference, The
Other, Ethical Politics.

This article seeks to demonstrate, through a hypothetical dialogue between Hannah Arendt and Emmanuel Levinas, that the essence of politics must be sought beyond "real politics" and its agent, namely, the state. For this reason, politics requires a fundamental, radical and serious rethinking. This rethinking, however, must be carried out by first deconstructing politics to prepare it for emerging new possibilities; second deconstructing Ethics and extending it from the individual level to the level of "I in the We"; third reinterpreting the relationship between politics and ethics, which are already in the process of constructive judgment and are ready for a relationship that has no master or servant. As a result of such simultaneous reflections, the foundations of what this article views as Ethical politics could probably be clarified in general terms. This essay thus raises three long-standing questions: What is politics? What is ethics? What is ethical politics? The response to the first question is founded on Arendt's views. This paper draws attention to concepts such as plurality instead of unity, public realm instead of private realm, and peace instead of war. Relying on Levinas's philosophy of ethics, the second question is answered by emphasizing the primacy of understanding over cognition, the other over self, and the person over the land. Last but not least, the third question is addressed by establishing a link connection between the mentioned thinkers' views and their shared ideas such as responsibility for the other, the primacy of the interest of humans over national interests and a new concept of state.

Cite this article: Mesbahian, H. (2023). Questioning the Relationship between Politics and Ethics: a hypothetical conversation between Arendt and Levinas; ethical politics, *Journal of Philosophical Investigations*, 17(43), 277-298. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.50475.3126>



© The Author(s).

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.50475.3126>

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Synopsis

We know that the relationship between politics and ethics has gone through three stages: A- In the Classical and Middle Ages, politics has either been the executor of moral law or the executor of the divine will. Therefore, in this period we have a fusion of politics and ethics. B- In the modern era, politics and ethics become independent of each other, and Machiavelli, according to Strauss, discovers “the new continent” in politics in his two books entitled “Discourses on Livy” and “Prince”. As a result of this discovery, politics becomes a science that responds to the question of “how do people act” and ethics becomes a knowledge to answer the question of “how should people act”. C- The independence of politics from ethics poses certain threats and compels philosophers to think of a solution. In the first stage, this solution focused on rethinking and deconstructing politics and ethics, and in the second stage, it opened up new ways for establishing a link between the two fields. In other words, without a new and contemporary understanding of politics and ethics, one cannot speak of ethical politics in the sense that the collection of articles in this volume, especially its third chapter, seeks to formulate.

The main outputs of the deconstruction of politics, the founder of which should be considered Hannah Arendt, can be formulated in several ways. First, politics encompasses all public affairs. In other words, everything related to public affairs, from economics to education and from law to social relations (because it is public) can be included in the realm of politics. Only the private sphere, which is limited to household and family, is excluded from politics. However, in another understanding of politics, of which Michel Foucault should be considered the founder, even the private sphere is not excluded from the realm of politics. Power has affected all the pillars of society and all aspects of human life, and as such, even the family is not excluded from power relations. He rejects the idea that power is a massive and terrifying phenomenon, integrated and monopolized by the state or government, and believes that in the contemporary world we are dealing only with “micro-policies of power”: the exercise of power in various local and indigenous institutions; prisons, hospitals, asylums, universities, even homes. Second, politics cannot be founded on the general concept of human, but must be based on human diversity. In such an understanding of politics, religions and philosophies could not gain insight into politics as they were concerned with human being, not human beings (Arendt, 2005, 93). According to Arendt, in the history of Western philosophy, human plurality was lost in the single concept of humanity. This is the reason that Western political thought, which began with Plato and ended with Marx, was neither capable to comprehend a reality called human plurality nor able to recognize it. By human plurality, Arendt simply means that human beings are not universally alike. Third, politics takes place not within humans but among them, and is therefore entirely external: outside of humans (Arendt, 2005, 95). Hence, this belief in the Western philosophical thought that human beings are inherently political and politics exists within human beings must be abandoned. Fourth, contrary to the likes of like Carl Schmidt, who see a war-free world as a world without politics, war must be seen as

fundamentally at odds with politics (Arendt, 2005, 161). In Arendt's view, the city is a place where human relations take place, and is, as such, a political space, a space that is distinct from other similar spaces. The city, as a place where free people willingly gather to converse, has nothing to do with war and conflict.

In a similar way, the deconstruction of ethics entails outcomes that, firstly, distinguish it from the traditional understanding of ethics, a tradition that prevailed in Western ethical philosophy before Levinas, and, secondly, prepare it to stand alongside deconstructed politics. The first conclusion to be drawn from such an encounter is that ethics is by no means a specific type of philosophy of ethics and its resulting rules and regulations. Ethics in this understanding does not present a set of virtues, and should not be expected to offer a predetermined theory and formula to guide the will. The purpose is thus not to establish the science of ethics, but to try to understand its meaning (Levinas, 1985, 90). Second, this understanding of ethics is completely unrelated to the philosophies of ethics in the Western philosophical tradition; as traditional ethic has been ignorant of the other. Levinas views all ethical theories, including Kant's orthodox theories, Bentham's ethical profiteering, and even discussions of meta-ethics and, in principle, all Western ethics, as caught in "self-centeredness" (also in Locke, Hobbes, and Machiavelli). In his most important book, "Totality and Infinity", he formulates a theory in contrast to self-centredness and based on my responsibility to others. The fact that the other is not reducible to me, my thoughts and my possessions is a call that criticizes my arrogance. This call is an event that Levinas names ethics (Levinas, 1969, 43). In this ethic: "The only absolute value is the human possibility of giving the other priority over oneself" (Levinas, 1998, 109). Third, Levinas's ethics, unlike Derrida's friendship, is not based on similarity and affinity. Although the face is at the centre of Levinas's ethics, an ethical relationship with another is not of the kind of seeing. For an ethical relationship with another, it is not necessary to see the face, or to present an all-encompassing conception of it. Fourth, we are not dealing with the general concept of "person" or "individual" but with *a* person. Face-to-face communication guarantees the preservation of human uniqueness and does not allow the person to get lost in notions such as citizen or nation. According to Levinas, the uniqueness of no citizen can be reduced to concept or some generality in legislation (Levinas, 1998, 203, 205).

If such ethics is placed alongside such policies, the shortcomings of real politics will appear and the outlines of ethical politics will come to perspective. The first point is that in ethical politics, a person has priority to land, even if that land is sacred. Second, ethical politics is based on responsibility to another. I cannot be indifferent to another. Third, ethical politics is not individualistic or nationalistic, it is humane and the other is fundamental to it. Any social interaction according to this approach does not take place in my domain but in the other's domain. The humanism of ethical politics is a humanism that is centred on the other. Fourth, principles of ethical politics cannot be implemented by the existing government, which is itself the representative of the politics of hostility, and since this is the case, the emergence of a new concept of government must be expected and put in perspective.

Concluding Thoughts

This article cannot be finalized without emphasizing two considerations: 1. The necessity of presenting the outlines of an ethical politics in spite of all obstacles, 2. Understanding ethical politics as a notion "to come".

The first consideration is that clarifying ethical politics and speaking of a state beyond the state in a society in which the state in its modern sense has not yet been fully formed and its politics is neither political nor ethical, is perhaps a historical satire. A satire which arises from the discrepancy between the historical time and the calendar time, and is as such, not limited to the fields of politics and ethics, and is present in most aspects of life. However, intellectuals, considering the political and social situation of their country and fearing the possible abuse of the power driven, cannot raise theoretical issues halfway and keep themselves and others on the margins of history. Instead, intellectuals must endure a painful struggle. They have to engage the indigenous culture in thinking about contemporary problems and guide the society towards a situation where it can see the problems of society and the world at the same time, so that today's problem in the West is not our tomorrow's problem. In such a case, intellectuals will not aspire to make this dying modernity universal in order to find a solution to its troublesome issues later.

The second consideration is that ethical politics a perspective, not a set of specific ideas that can be realized. Such a perspective, as shown in this article, is possible through the deconstruction of politics and ethics and establishing of a relationship between the two. The first step in deconstructing politics is to distinguish between the antiquity of politics and its ontology. The first can be called "political matter" and the second "politics to come." In other words, in dealing with different issues, from politics to academia, from life to death, from ourselves to others, etc., we are faced with two approaches: one is that of ideas and ideals and another is that of reality. In the case of politics in particular; we are dealing, on the one hand, with real politics; that is, politics which is represented and implemented by the state, and on the other hand, and politics which can be called "politics to come." What we call politics in the contemporary world is one that has manifested itself in real politics or the politics of power.

In order to further refine "ethical politics" as a perspective, one needs to emphasize that real politics has created catastrophes that we need to reflect on; we need to find ways out of this crisis. One way that is often recommended is to move towards the expansion of real politics, in the sense that the world of politics is the world of recognizing interests and preferring national interests over human interests. As such, the governments of marginalized, underdeveloped and developing countries should be called upon to accept the universal principles of real politics, urging them to advocate exclusively for the interests of their nation and to build political relations with other countries on such a basis. Such an invitation, might be useful and necessary to counter ideological confrontations with politics, pretending to care for oppressed nations, as well as to sympathize with nations whose current and day-to-day problems are so vast that they have no choice but to think about their own well-being. The problem, however, is that it leaves real politics untouched and

accepts it without criticism, and even worse, considers it all-inclusive and reinforces it. In response to this path, another path is to a return to idealistic politics. The problem with idealism in politics, however, is that it is concerned with an understanding of the human in general, not with the common ideal of human beings who change over time, branch out, and yet know that they must dream collectively and move collectively toward realizing their dreams. In other words, both paths require a sort of universality from above. One attempts to realize what has been realized elsewhere, where it has not been realized. The other tries to consider an ideal of politics as the ideal of all human beings and invite them to it. What is possible, however, is to move in the path of “politics to come” through deconstructing politics. The promise of “Politics to come” is bringing all human beings to the forefront and involving them in political and social action. The next step in such an approach is to demand the promise of ethics.



پرسش از نسبت سیاست و اخلاق: برقراری گفتگویی مفروض بین هانا آرنه و ایمانوئل لویناس

حسین مصباحیان

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: mesbahian@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	این مقاله تلاش کرده است تا از طریق برقراری گفتگویی مفروض بین هانا آرنه و ایمانوئل لویناس نشان دهد که جوهر سیاست را باید در فراسوی «سیاست واقعی» و کارگزار آن یعنی دولت جستجو کرد و چون چنین است، سیاست را باید نیازمند بازاندیشی ریشه‌ای، رادیکال و جدی دانست. این بازاندیشی ولی هم باید از طریق گشودن ساخت سیاست برای مهیا ساختن آن جهت ظهور امکانات جدید صورت پذیرد، هم از طریق ساخت‌گشایی اخلاق و تعمیق و توسعه آن از سطح فردی و نصیحت‌الملوکی به سطح «من در ما»ی معاصر و هم از طریق باز تفسیر رابطه سیاست و اخلاق که پیشاپیش در فرایند داوری ساخت‌گشایانه قرار گرفته‌اند و مهابی برقراری رابطه‌ای شده‌اند که خادم و مخدوم ندارد. در نتیجه چنین تاملات هم‌زمانی، احتمالاً مبانی آنچه در این مقاله سیاست اخلاقی خوانده شده است، می‌تواند در حد کلیات روشن گردد. مقاله بدین ترتیب، بر پایه خطوطی که بیان شد، سه پرسش دیرین را بار دیگر به میدان می‌آورد: سیاست چیست؟ اخلاق چیست؟ سیاست اخلاقی چیست؟ پرسش اول را مقاله بر پایه آراء آرنه و برجسته ساختن مفاهیمی مانند کثرت به جای وحدت، حوزه عمومی به جای حوزه خصوصی و صلح به جای جنگ پیش برده است؛ پرسش دوم را با تکیه بر فلسفه ورزی لویناس پیرامون اخلاق و تاکید بر مفاهیمی مانند تقدم فهم بر شناخت، تقدم دیگری بر من و تقدم فرد بر سرزمین سامان داده است و در نهایت پرسش سوم را از طریق برقراری نوعی نسبت بین آراء دو متفکر مذکور و مفاهیم مشترکی مانند مسئولیت در قبال دیگری، تقدم منافع انسانی بر منافع ملی و مفهوم جدیدی از دولت صورت‌بندی کرده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۱/۰۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲	
کلیدواژه‌ها:	
آرنه، لویناس، تکثر، حوزه عمومی، تفاوت، دیگری، سیاست اخلاقی.	

استناد: مصباحیان، حسین. (۱۴۰۲). پرسش از نسبت سیاست و اخلاق: برقراری گفتگویی مفروض بین هانا آرنه و ایمانوئل لویناس، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۲۷۷-۲۹۸

<http://doi.org/10.22034/jpiut.2022.50475.3126>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. درآمد

هرگز آینده ما تا این اندازه غیر قابل پیش بینی نبوده است و هرگز تا این اندازه به نیروهای سیاسی غیر قابل اعتماد، وابسته نبوده‌ایم (آرنت، ۱۹۷۳، هفت).

تاریخ صلح، آزادی و نیکبختی ... در هزاران سال تحقیر و استثمار انسان‌ها، جنگ‌های جهانی، نسل‌کشی‌های هولوکاست و تروریسم؛ بیکاری و فقر وحشتناک مداوم در جهان سوم؛ دکترین‌های ظالمانه و خشونت فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم و ... گم شده است (لویناس، ۱۹۹۹، ۳۲).

دوباره هرگز! این دو واژه الهام‌بخش مشترک اندیشه آرنت و لویناس هستند... هم آرنت و هم لویناس از خوانندگان خود می‌خواهند که از واقعیت و از جهان کناره‌گیرند. بیاییم آزادی دشوار و مسئولیت سنگین خود را بر عهده‌گیریم تا اطمینان یابیم آینده هرگز دوباره تکرار دهشت بار گذشته نمی‌شود (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۳-۴).

گرچه این «دوباره هرگز!» هم در آرنت و هم در لویناس ناظر بر واکنشی است که آنان نسبت به جنایت نازی‌ها داشته‌اند، اما می‌توان معنایی فراگیرتر و همه‌شمول‌تر برای آن قائل شد و آن را به درک آنان از کلیت سیاست واقعی تعمیم داد و به تبع آن گفتگویی بین آن دو برقرار ساخت. گفتگویی که وجه مشترک دو طرف آن نقد رادیکال و ریشه‌ای سیاست واقعی است. به عبارت دیگر، گرچه وحشت ناشی از هولوکاست یا شوا هرگز از مرکز توجه آرنت و لویناس خارج نمی‌شود ولی هیچ یک از این دو متفکر نمی‌پذیرند که هولوکاست را باید به عنوان انحرافی یکباره، استثنایی و تکرار نشدنی درک کرد. از نظر آرنت، تمامیت خواهی (توتالیتاریانیسم) همچنان خودش را در اعمال خشونت، وحشت، دیکتاتوری و جنگ که منجر به تجربه تنهایی، بی‌خانمانی و بی‌ریشگی مردمان زیادی در جهان شده است، نشان می‌دهد. برای لویناس، «دوباره هرگز» مستلزم مبارزه با همه اشکال استثمار ناشی از خودپرستی افسارگسیخته، نژادپرستی یا «نفرت از انسان دیگر» و نیز نابرابری و فقر است.

آنچه اما این دو متفکر را برای موضوع این مقاله، یعنی ضرورت بازاندیشی پیرامون نسبت سیاست و اخلاق، برجسته می‌کند این است که از نظر آنان بسیاری از عناصر سیاست واقعی جاری در جهان ریشه در سنت فلسفی غرب و فهم این سنت از سیاست و اخلاق دارند. برای آرنت، سنت مذکور در همان نقاط آغازینش تکرار را مورد غفلت قرار داده است و مفهوم کلی انسان را به جای انسان‌هایی که در جهان‌هایی متنوع زندگی می‌کنند، نشانده است. از نظر لویناس، سنت فلسفی غرب و سواس هستی‌شناسانه پردامنه‌ای نسبت به خود دارد؛ و سواسی که از سقراط آغاز می‌شود و تا فلسفه‌های سوژه محور مدرن را در بر می‌گیرد. بدین ترتیب، نه مواجهه آرنت با امر سیاسی را می‌توان در چارچوب فلسفه سیاسی درک کرد و نه فهم لویناس از اخلاق را که به شکلی رادیکال نوآورانه است، در چهارچوب فلسفه‌های اخلاق. با الهام از آرنت و لویناس ولی می‌توان به ضرورت بازاندیشی پیرامون تقدم خود و بیان آن در دکترین خودمختاری سیاست پی‌برد و از آموزه‌های آنان در فرایند این بازاندیشی کمک گرفت. این وجه مشترک ولی نمی‌تواند و نباید به نادیده گرفتن تمایزات آنان و فروکاستن آن تمایزات منجر شود و تحمیل نوعی اتفاق نظر بر دو رویکردی که هر یک استقلال موضوعی خود را دارند، در پی داشته باشد. آنچه بدین ترتیب، این مقاله در پی آن است کوششی برای برقرار ساختن پیوندی میان سیاست و اخلاق از طریق دو

نظریه پرداز برجسته حوزه‌های مذکور است؛ پیوندی که به تعبیر تپالسکی، همزمان و همواره باید «مسئله‌ساز» بودن آن را هم در نظر داشته باشد (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۲۷).

گرچه آرنت و لویناس تا سال ۱۹۷۰ همدیگر را ملاقات نکردند^۱ و شاهدهی هم در دست نیست که آثار همدیگر را به طور جدی خوانده باشند^۲، ولی توازی‌ها و همانندی‌های فلسفی معنا داری بین آنان وجود دارد که در قسمت چهارم مقاله، جایی که قرار است نسبتی بین سیاست و اخلاق و به تبع آن بین آرنت و لویناس به عنوان دو متفکر معاصر و برجسته این دو حوزه برقرار شود، به آنها اشاره خواهد شد. آن قسمت از مقاله البته و طبیعتاً در پی دو قسمتی نشسته است که به ترتیب به استخراج عناصر و مولفه‌های اصلی سیاست و اخلاق نزد آرنت و لویناس اختصاص یافته‌اند. خروجی کل مقاله هم در قسمت ملاحظات پایانی در قالب دو نکته ایضاح شده‌اند: نخست ضرورت اندیشیدن به نسبت سیاست و اخلاق و در پی آن اندیشیدن به سیاست اخلاقی با در نظر داشتن همه موانع، محدودیت‌ها و خطرات؛ دوم، فهم سیاست اخلاقی به مثابه امری «در راه».

۲. هانا آرنت و سیاست مبتنی بر کثرت و تفاوت / زمینه‌ساز سیاست اخلاقی

قبل از ورود به فهم آرنت از سیاست، که این مقاله آن را ساخت گشایی آرنت از سیاست نامیده است، یادآوری این نکته لازم است که گام نخست در ساخت گشایی سیاست، تمایز نهادن بین انتیک^۳ سیاست و انتولوژی^۴ آن است. اولی را می‌توان «امر سیاسی»^۵ نامید و دومی را «سیاست در راه»^۶. به عبارت دیگر، ما در مواجهه با هر امری، از سیاست گرفته تا دانشگاه، از زندگی تا مرگ، از خود تا دیگری و... با دو رویکرد سروکار داریم: یکی آنچه که مربوط به ایده‌های تحقق نیافته و به تعبیری ایده‌آل‌هاست و دیگری آنچه که واقعیت یافته است. در مورد سیاست به طور مشخص؛ ما از یک طرف با سیاست واقعی سروکار داریم؛ یعنی سیاستی که نماینده آن دولت است و دولت آن را اجرا می‌کند و از طرف دیگر با سیاستی مواجهیم که می‌توان آن را ناپدیدار سیاست یا «سیاست در راه» نامید.

بانی سیاست واقعی اگر توماس هابز و نظریه پرداز آن اگر کارل اشمیت است، بانی سیاست «در راه» را باید هانا آرنت دانست. برخلاف تعریف هابز از سیاست، که هر آنچه در حیطه دولت نیست، از تعریف سیاست خارج است، در تعریف آرنت از سیاست، تنها چیزی که

^۱ نخستین بار در سال ۱۹۴۷ بود که مسیر فکری آرنت و لویناس در مجله‌ای به نام دئوکالیون (deucalion) با هم تلاقی پیدا کرد. ژان وال، فیلسوف معروف فرانسوی، از هر دوی آنان خواسته بود مقالاتی در نقد مفهوم خود نزد هایدگر بنویسند. در سال ۱۹۷۰، پس از جنگ آلمان، لویناس و آرنت سرانجام به صورت اتفاقی در آمریکا به هم برخوردند و همدیگر را ملاقات کردند. به هر دوی آنها توسط موسسه‌ای یسوعی در دانشگاه شیکاگو دکترای افتخاری اهدا شد (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۹-۱۰).

^۲ شاید به دلیل این واقعیت که آرنت در نیویورک سکنی گزیده بود و عمدتاً به انگلیسی و به ندرت به آلمانی می‌نوشت، لویناس با ایده‌های او که در آن زمان به فرانسه ترجمه نمی‌شد، آشنایی نداشت. به همین ترتیب، آرنت هیچ‌گاه به لویناس اشاره نکرد، جز در یکی از پانوشته‌های ریشه‌های *توتالیتاریسم* که در آن ضمن ارجاع به مقاله «دیگری در پروس» لویناس نوشت: این بحث را با ملاحظات جالب توجه لویناس مقایسه کنید. شاید یکی از دلایل این بی‌توجهی متقابل به آثار یکدیگر این بوده است که آرنت از اخلاق مذهبی لویناس ناراضی بوده است و لویناس ضمن کم توجهی سراسری به امر سیاسی، با آثاری که آرنت به زبان انگلیسی و به ندرت آلمانی می‌نوشت، آشنایی نداشت (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۱۰).

^۳ ontic

^۴ ontology

^۵ the political

^۶ politics to come

خارج از سیاست است، حوزه خصوصی^۱ است، (حوزه خصوصی هم منحصر به خانه و خانواده است) و هرچه که مربوط به حوزه عمومی^۲ (شامل تمام بخش‌های جامعه مدنی) است، سیاسی است. به عبارت دیگر، هر آنچه مربوط به امور عمومی^۳ است از اقتصاد گرفته تا آموزش و از قانون گرفته تا مناسبات اجتماعی (از آنجا که عمومی است) می‌تواند در حیطه سیاست قرار گیرد. آرنت در کتاب وضع بشری^۴ شرح می‌دهد که آدمی دارای سه نوع فعالیت است: زحمت^۵ که در آن با حیوان مشترک است، چراکه زحمت به تلاش‌هایی مربوط می‌شود که انسان و حیوان برای زنده ماندن انجام می‌دهند. کار^۶ که نقطه افتراق انسان و حیوان است، چراکه آدمی با کار درصدد ایجاد وضعی بهتر و آسوده‌تر از حیوان است، و کنش یا عمل^۷ که عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است.

ارتقاء سیاست و فرا رفتن آن از مرزهای شناخته شده را آرنت در کنش جستجو می‌کند. در کنش است که انسان‌ها همواره همدیگر را در نظر می‌گیرند، در کنار هم قرار می‌گیرند و برای هم حق قائل می‌شوند. درک آرنت از سیاست، ریشه در تمایز ارسطویی میان انسان خوب و شهروند خوب، میان اخلاق و سیاست دارد؛ اما به هیچ وجه از نظر مقاصد اخلاقی و یا وظایف شهروندی با ارسطو یکسان نیست. آرنت برخلاف ارسطو، شهروندی را به مثابه مشارکت در امور اجرایی و قانونگذاری و حقوقی پولیس نمی‌داند، بلکه دغدغه‌های او، بیشتر با کنش، آزادی و ابراز تفوق فردی در صحنه سیاسی عمومی مرتبط است (دوسا، ۱۹۸۹، ۱۳). از نظر آرنت، «عصر مدرن همان قدر مصمم بود انسان سیاسی، یعنی انسانی را که عمل می‌کند و سخن می‌گوید، از حیطه عمومی بیرون کند که عصر باستان مصمم به بیرون کردن انسان کنشگر بود» (آرنت، ۱۹۵۸، ۱۵۹). انسان عامل، یعنی انسانی که عملی را انجام می‌دهد دیگر از خویش بیگانه نیست، چراکه انسان در مقام عمل است که نشان می‌دهد کیست و هویت^۸ بی‌همتای خود را عیان می‌کند و در جهان بشری نمود می‌یابد (آرنت، ۱۹۵۸، ۱۷۹). در سنت مدرن، عمل و سیاست، ستودنی نیست، بلکه زندگی برای زحمت (ارضاء نیازها و خواسته‌ها) یا کار (ساخت اشیاء و کالاها) ارزشمند است (دوسا، ۱۹۸۹، ۱۳).

مهم‌ترین صورت‌بندی آرنت از سیاست را اما نه در کتاب وضع بشر و نه حتی در کتاب بین گذشته و آینده که در آن علت وجودی سیاست را آزادی و میدان تجربه آن را کنش یا عمل می‌داند، که باید در کتاب خبر از سیاست^۹ او که پس از مرگش منتشر شد، جستجو

^۱ private sphere

^۲ public sphere

^۳ public affairs

^۴ human condition

^۵ labor

^۶ work

^۷ action

^۸ چارلز تیلور، فیلسوف بزرگ و معاصر کانادایی که محور اصلی آثار او شکل‌گیری هویت انسانی است، در اثر بلندنظر و درون بین خود، به نام منابع خود: خمیرمایه هویت مدرن (تیلور، ۲۰۰۵) داستان تاریخی توسعه هویت مدرن و ارتباط آن با منابع اخلاقی را شرح می‌دهد و تأکید می‌کند که خیرخواهی و عدالت عمومی که اقبال فزاینده‌ای هم یافته‌اند، می‌توانند منابعی برای شکل‌گیری هویت انسانی باشند (مصباحیان، ۲۰۱۹، ۲۷۲).

^۹ «خبر از» در این مقاله معادل promise به کار گرفته شده است. «نوید» و «وعده» دو معادل دیگر بودند که مورد تامل قرار گرفتند و برای بحثی که این نوشته در پی طرح آن است، نارسا تشخیص داده شدند. اولی به جهت حتمیت بیش از حد و دومی به دلیل احتمال بیش از حد. «خبر از» به‌مثابه رخداد چیزی در پی انجام چیزی، می‌تواند در میانه دو معادل مذکور قرار گیرد. نه مؤده می‌دهد که «سیاست اخلاقی» در این نزدیکی‌هاست و نه وعده سر خرمن می‌دهد. فقط خبر می‌دهد که اگر اندیشه‌ورزی پیرامون سیاست از «انسان» به «انسان‌ها» و از «قدرت متمرکز» به «قدرت منتشر» تغییر جهت دهد، چیزی در واقعیت جا به جا خواهد شد که چیز کمی نیست. معادل «خبر از» حتی اگر فقط

کرد. تنها در این کتاب است که پرسش از چیستی سیاست مورد توجه بنیادین او قرار می‌گیرد. او در مفصل‌ترین بخش این کتاب یعنی در مقاله «درآمدی بر سیاست»، ضمن بی‌اعتبار دانستن تعاریف رایج از سیاست، سعی می‌کند تعریف سیاست را بر تنوع و تکثر بشر استوار سازد و ضمن تأکید بر این امر که سیاست اصولاً مبنی بر کثرت بشری است، بحث می‌کند که ادیان و فلسفه‌ها از آنجا که دغدغه انسان را داشتند و نه انسان‌ها را، نتوانستند به درکی از سیاست دست یابند (آرنت، ۲۰۰۵، ۹۳).

از نظر آرنت، آنچه در مورد همه اندیشمندان بزرگ حتی افلاطون، به نحوی پر رنگ به چشم می‌آید، تفاوت سطح آثار آنان در فلسفه‌های سیاسی با بقیه آثارشان در حوزه‌های دیگر است. آثار فلسفی آنان در حوزه سیاست هرگز به عمق سایر آثارشان نمی‌رسد. این فقدان عمق، چیزی جز ناتوانی در فهم ژرفایی نیست که سیاست در آن تنیده شده است (آرنت، ۲۰۰۵، ۹۳).

آرنت بحث می‌کند که دو دلیل وجود دارد که چرا فلسفه هرگز در جایی که سیاست می‌تواند پدیدار شود، جایی پیدا نکرده است. اولین دلیل مرتبط به این پیش فرض فلسفی است که چیزی سیاسی در انسان وجود دارد که به ذات او تعلق دارد. در حالی که نمی‌توان اصولاً این حکم را صادر کرد که انسان کلی سیاسی است چرا که سیاست اصولاً در میان انسان‌ها جریان دارد و نه در ذات انسان کلی. از نظر آرنت هابز این نکته را دریافته بود که سیاست اصولاً در لحظه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر رخ می‌دهد. دومین دلیل به «تصور یکتاپرستانه از خدا»^۱ برمی‌گردد که در بازگشت به واحد و کلی بودن انسان منجر می‌شود. بدین معنا که خدا واحد است و انسان نیز به مثابه شبیه خدا واحد است. مطابق چنین فهمی، انسان شبیه خدا آفریده شده است و چون چنین است تفاوت انسان‌ها در شباهتی که آنان با خدا دارند از دست می‌رود و ما بار دیگر با انسان کلی سروکار خواهیم یافت؛ انسانی که همانند تنهایی خداوند، تنها آفریده شده است. طبیعی است که وظیفه سیاست در چنین فهمی، ایجاد جهانی باشد که بتواند حقیقت جهان به مثابه آفریده خدا را نشان دهد. از منظر اسطوره‌های مسیحی-یهودی، این بدان معناست که انسان نیروی مولد برای شکل بخشیدن به انسان‌ها و جهان بر انگاره آفرینش الهی را دریافت کرده است. به عبارت دیگر، «فهمی الهی از انسان و جهان وجود دارد که انسان‌ها باید به سوی تحقق بخشیدن آن فهم در دنیای واقعیت حرکت کنند» (آرنت، ۲۰۰۵، ۹۴-۹۵).

با در نظر داشتن این مباحث، آرنت نتیجه می‌گیرد که سیاست از همان ابتداء افرادی را که کاملاً متفاوت هستند با هدف برابری نسبی آنها و در تقابل با تفاوت‌های نسبی‌شان متشکل می‌کرد. فهم بشر، بدین ترتیب هم در فلسفه و هم در الهیات بر پایه مشابهت و همانندی بود و همین فهم بود که نه تنها در سیاست که در حقوق هم متجلی می‌شد. آرنت در نقد چنین دیدگاهی، ژرفای سیاست را در همزیستی و همبستگی انسان‌های متفاوت (و نه انسان‌های همسان) جستجو می‌کند. اشتراکات بشر از نظر آرنت از درون آشفتگی‌ها و تفاوت‌ها است که حاصل می‌شود و تشکل سیاسی انسان‌ها در چنین مسیری است که به دست می‌آید یا از طریق انتزاع این تفاوت‌ها حاصل می‌شود، خودشان را به لحاظ سیاسی متشکل می‌کنند.

این پرسش را به ذهن متبادر سازد که «چه خبر از سیاست اخلاقی؟» باز نشانه‌ای از به یاد آوردن کسی یا چیزی است که در لحظه پرسش مهم بوده است که اگر چنین نبود، گم‌شده نبود و به یاد آورده نمی‌شد.

¹ the monotheistic concept of God

از نظر آرنت در تاریخ فلسفه غرب کثرت بشری در مفهوم واحد انسانیت از دست رفت و همین امر بود که سبب شد اندیشه سیاسی غربی که با افلاطون آغاز شد و با مارکس خاتمه یافت، نه توانست واقعیتی به نام کثرت بشر را بفهمد و نه آن را به رسمیت بشناسد. منظور آرنت از کثرت بشر به سادگی این است انسان‌ها به نحوی همه‌شمول شبیه هم نیستند. علاوه بر این آرنت معتقد است که این باور اندیشه فلسفی غربی که انسان‌ها ذاتاً سیاسی هستند و امری سیاسی در درون انسان وجود دارد، باید جای خودش را به این درک درست بدهد که «سیاست نه در درون انسان که در میان انسان‌ها رخ می‌دهد و از این رو امری کاملاً بیرونی است: بیرون از انسان.» (آرنت، ۲۰۰۵، ۹۵) شهر در نگاه آرنت جایی است که در آن روابط میان انسان‌ها جریان دارد و چون چنین است، فضایی است سیاسی. فضایی که با سایر فضاهای مشابه، متفاوت است. شهر از آنجاکه جایی است که انسان‌های آزاد در آن به صورت آزادانه جمع می‌شوند تا با یکدیگر گفتگو کنند، هیچ نسبتی با جنگ و نزاع ندارد. از همین رو است که آرنت برخلاف کسانی مثل کارل اشمیت که جهان‌عاری از جنگ را جهانی بدون سیاست می‌داند، جنگ را اصولاً در تضاد و تقابل با سیاست می‌داند (آرنت، ۲۰۰۵، ۱۶۱).

در تعریف دیگر که فوکو را باید بانی آن دانست، حتی حوزه خصوصی هم از حیطه سیاست کنار گذاشته نمی‌شود. قدرت تمام ارکان جامعه و شؤون زندگی انسانی را تحت تأثیر قرار داده است و چون چنین است حتی خانواده نیز از داد و ستدهای مناسبات قدرت برکنار نیست. قدرت حتی تعیین‌کننده نوع دوستی، نوع مناسبات زن و مرد و نوع رابطه فرزندان با والدین است و چون چنین است، متکثر است. فوکو برداشت حقوقی - فلسفی از قدرت (به عنوان امری سرکوبگر)، را برداشتی متعلق به دوران روشنگری می‌داند و می‌گوید امروزه قدرت در سراسر جامعه پراکنده است و در تصرف هیچ کس نیست و این مثبت است. او این ایده را که قدرت پدیده‌ای است «عظیم و هولناک و ساختاری است یکپارچه و در انحصار دولت یا حکومت»، انکار می‌کند و می‌گوید در دنیای معاصر ما تنها با «سیاست‌های خرد قدرت»^۱ سروکار داریم: «اجرای قدرت در نهادهای مختلف محلی و بومی؛ زندان‌ها، بیمارستان‌ها، تیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، حتی منزل» (فوکو، ۱۹۷۹، ۱۷۸).

هر جا که قدرت وجود دارد و اعمال می‌گردد، در آنجا مقاومت نیز صورت می‌گیرد و تنها راه مقاومت در برابر قدرت، مقاومت محلی و بومی است. به همین خاطر به نظر فوکو بهترین شکل مقاومت‌ها و مبارزات محلی را می‌توان در شکل مبارزات گروه‌های به حاشیه رانده شده، مشاهده نمود و همین تلقی است که فمینیست‌ها را با فوکو همسو می‌کند.

تمام بحث این نوشته در این قسمت این است که سیاست مبتنی بر تکثر بشری و سیاست مقاومت مبتنی بر پراکندگی و خرد بودن قدرت و سایر تفاسیری که از تعاریف کلاسیک و مدرن فاصله می‌گیرند، می‌توانند در جهت نقد سیاست واقعی از یک سو و صورت‌بندی نظریه سیاست اخلاقی از سوی دیگر به کار گرفته شوند و به تعمیق و توسعه آن یاری رسانند.

^۱ micropolitics of power

۳. امانوئل لویناس و اخلاق مبتنی بر تقدّم دیگری^۱

همچنانکه تفکیک بین امر سیاسی و سیاست و برقراری نوعی رویارویی بین انتیک سیاست و اوتولوژی آن رهگشا است، تفکیک بین امر اخلاقی^۲ و اخلاق^۳ هم حائز اهمیت است. شاید بتوان گفت اگر به برداشتها و صورت بندی‌هایی که از امر اخلاقی و اخلاق در فلسفه صورت گرفته است، توجه شود یک فصل تمایز بین این دو در همه آن برداشتها مشترک است و آن اینکه امر اخلاقی مجموعه‌ای از باید و نبایدهای فردی یا جمعی است و اخلاق یا فلسفه اخلاق پرسشگری از آن امور است. اگر از این تفاوت کلی بگذریم، دو تفاوت مهم دیگری که خود را پدیدار می‌سازند، تفاوت در نحوه پرسشگری در درون سنت فلسفه اخلاق است: پرسش معرفت‌شناسانه یا پرسش هستی‌شناسانه از یک سو و پرسش از «من» با دیگری از سوی دیگر. در ذیل همین دو تفاوت در مواجهه است که پای لویناس در این نوشته باز می‌شود و بصیرت‌های او برای آمیزش اخلاق و سیاست اهمیت می‌یابد.

در ربط با تفاوت اول، لویناس بحث می‌کند که فلسفه اخلاق غربی از شناخت آغاز می‌کند؛ شناخت این که چه چیزی خوب است و بنابراین عقل عملی می‌تواند به انجام آن حکم دهد. اخلاق در چنین رویکردی، حتی اگر مجموعه‌ای از فضیلت‌ها را مورد پرسش قرار دهد، در بطن خود مجموعه دیگری از فضیلت‌ها را پیش رو قرار می‌دهد که می‌توانند راهنمای اراده و عمل باشند، به این معنا که بگویند در موقعیت‌های مختلف چه کاری درست است و چه باید کرد. دلیل اینکه ما با فلسفه‌های اخلاق مختلفی مواجه هستیم نیز همین است؛ نقد فلسفه‌ای از اخلاق و پیش نهادن فلسفه‌ای دیگر. پرسش لویناسی از اخلاق اما پرسش از هستی اخلاق است، پرسشی که انتظار پاسخی انتولوژیکال دارد. لویناس از تجربه اخلاقی آغاز می‌کند و همانگونه که در پاسخ فیلیپ نمو تصریح می‌کند «قصدهش بنای علم اخلاق نیست و تنها تلاش می‌کند معنایی برای آن بیابد» (لویناس، ۱۹۸۵، ۹۰). اخلاق لویناسی را از این رو باید «رخدادی» فهمید که می‌تواند درباره این که کجا و چه هنگام روی می‌دهد پرسشگری کند و یا به عبارتی از شرایط امکان اخلاق سخن بگوید. برخلاف غالب تلقی‌ها در فلسفه اخلاق غربی، تجربه اخلاقی چهره دیگری در لویناس از نوع بینش^۴ نیست. چهره در لویناس نمی‌تواند به محتوایی که اندیشه بتواند آن را دربرگیرد، تبدیل شود. در حالی که بینش در پی «همان» است، دلالت چهره در پدیدارشناسی اخلاقی لویناس از شناخت فراتر می‌رود (لویناس، ۱۹۸۵، ۸۶-۸۷).

همان^۵ از نظر لویناس یعنی یکی گرفتن یا یکی دانستن قلمرو عینی با قلمرو ذهنی یا به عبارت دیگر یعنی فرو کاستن عین به آگاهی. اگر آن (جهان و آنچه در آن است)، بخواهد با این (ذهن)، یکی یا همان شود، آنچه که لازم می‌آید، حاضر گردانیدن تمام جهان

^۱ برای آگاهی از صورت بندی دقیق تقدّم دیگری بر من رک. اصغری، محمد. (۱۳۹۱) «تقدّم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویناس». مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز. ۶(۱۰)، ۲۴-۴۱.

محمد اصغری در این مقاله تقدّم مذکور را در شش عنوان بیان و ایضاح کرده است: ۱- تقدّم دیگری بر همان؛ ۲- تقدّم نامتناهی بر تمامیت؛ ۳- تقدّم تعالی بر حلول؛ ۴- تقدّم «گفتن» بر «گفته»؛ ۵- تقدّم اومانسیسم اخلاقی بر اومانسیسم فلسفی؛ ۶- تقدّم مسیر ابراهیمی بر مسیر اودیسه‌ای.

^۲ morality

^۳ ethics

^۴ vision

^۵ same

در آگاهی من است. به عبارت دیگر، آنچه که قرار است در «همان» اتفاق بیافتد این است که هر چیزی که غیر از من است باید با من یکی شود. لویناس نقطه آغاز این مسیر را «در خودت را بشناس» سقراط می‌بیند، چرا که وقتی «خود» در مرکز فلسفه‌ای قرار گیرد، هر چیز دیگری و از جمله خود «دیگری» از دست خواهد رفت. هرچند لویناس اصولاً فیلسوفی سیاسی نیست اما در توصیف «خود» سقراطی یا می‌اندیشم دکارتی یا استعلای کانتی از اصطلاح امپریالیسم «همان» استفاده می‌کند. چرا که در همه این رویکردها، تمایل بر آن است که امر بیرونی یا «دیگری» تابع «خود» شود. در حالی که ابژه منحصرأ متعلق شناخت نیست و دیگری نیز در برابر هر تلاشی برای درونی سازی مقاومت می‌کند. سوژه دکارتی از این‌رو نمی‌تواند دیگری را تابع خود سازد. از نظر لویناس، مساله بزرگ فلسفه این است که «همان»، «دیگری» را تصاحب کرده است و این یعنی همان تمامیت خواهی و امپریالیسم «همان»! اما از نظر لویناس، «از نوع ابژه-شناخت» نیست، بلکه «رخدادی است که در هستی وقفه ایجاد می‌کند و خارج از شناخت من باقی می‌ماند» (لویناس، ۱۹۶۹، ۷۵).

یکی از نکات مهمی که لویناس در نقد شناخت محور بودن فلسفه‌های اخلاق غربی به آن توجه می‌دهد از طریق تمایزی قابل پیگیری است که او بین «گفته^۱» و «گفتن^۲» برقرار می‌کند. آنچه برای لویناس اهمیت دارد، رابطه گوینده با مخاطب است، نه رابطه واژه با عین و یا رابطه نشانه با مدلول. گفته از نظر لویناس، حامل گزاره‌ها، احکام و داوریه‌ها درباره عرصه‌های مختلف هستی است. فلسفه غرب از نظر لویناس همواره با گفته سروکار داشته است. زبان به‌مثابه گفته، عبارت است از شناخت هستنده و نام گذاری موجودات. عرصه گفته، عرصه سکون و ایستایی است. وقتی چیزی به مرحله گفته رسیده، هم گوینده و هم مخاطب ناپدید می‌شوند؛ درحالی که در گفتن، من به چهره پاسخ می‌دهم. گفتن راهی برای خوشامدگویی به دیگری است. گفتن هیچ‌گاه به تمامه در گفته حاضر نمی‌شود. گفتن، ردی از خود بر گفته باقی می‌گذارد، ولی هرگز در آن آفتابی نمی‌شود. گرچه گفتن حامل یک گفته است، همانگونه که جامعه حامل قانون، سازمان و روابط اجتماعی است، اما گفتن در گفته محدود و اسیر نمی‌شود (لویناس، ۱۹۸۵، ۸۸). در حالی که «گفته» محتوای فرمان اخلاقی است و می‌تواند تغییر کند، «گفتن» طلب و پاسخی است که همواره و پیش از هر عملی، گرچه به اشکال مختلف، دست نخورده باقی می‌ماند.

این تاکید لویناس بر «گفتن» و تمایز آن با «گفته»، پیش از هر چیزی معلوم می‌گرداند که اخلاق لویناس مجموعه‌ای از بایدهای اخلاقی نیست. چهره در این اخلاق به مسئولیت فرمان می‌دهد اما درباره چگونگی به انجام رساندن آن سخنی نمی‌گوید (لویناس، ۱۹۹۸، ۱۷۲). در حقیقت، تنها در «گفتن» است که رابطه با دیگری بدون فروکاسته شدن دیگری به هستی و شناخت من ممکن می‌شود (لویناس، ۱۹۶۹، ۱۹۵). در «گفتن» ما با «مفهوم سروکار نداریم بلکه با یک شخص روبه‌رو هستیم. ما درباره او فقط فکر نمی‌کنیم، با او سخن می‌گوییم» (لویناس، ۱۹۹۸، ۳۲). در گفتن، من دیگری را مورد خطاب قرار می‌دهم و در مقابل او پاسخگو می‌شوم و او را به پاسخگویی وادار می‌کنم. ساحت گفتن، پویایی و تحرک است. لویناس در جایی می‌پرسد، چه کسی سخن می‌گوید؟ او می‌خواهد نشان دهد که این «چه کسی»، سوژه دکارتی، کانتی، هگلی و هوسرلی نیست، بلکه خودی است که به همسایه نزدیک می‌شود، خود را به

¹ spoke

² saying

جای او می‌گذارد، از خود فراتر می‌رود و حتی جان خود را نثار می‌کند. رابطه با چهره فراخوانی^۱ است، از سوی دیگری، که «همان» را به پرسش می‌گیرد. فروکاستنی نبودن دیگری به من و افکار و اموال من، فراخوانی است که خودمحموری من را به پرسش می‌کشد. این فراخوان رخدادی است که لویناس اخلاق می‌نامد (لویناس، ۱۹۶۹، ۴۳).

خود ویژگی نخست پدیدارشناسی اخلاقی لویناس اگر مواجهه هستی‌شناختی او با اخلاق است، ویژگی دیگر آن تقدم «دیگری» بر «من» یا بر «خود» است. اخلاقی که لویناس از آن سخن می‌گوید، هیچ ربطی به فلسفه‌های اخلاق در سنت فلسفی غرب ندارد؛ چراکه نوع سنتی اخلاق از غیریت غافل بوده است. گاه حتی تفکر لویناس را حتی تقدم اخلاق بر فلسفه دانسته‌اند. از نظر لویناس، اخلاق و «دیگری» را نمی‌توان به عقل نظری سپرد. دیگری زمانی ظهور می‌کند که من با او وارد رابطه چهره به چهره، شخصی و مسئولانه می‌شوم. اخلاق رخدادی است که در رابطه چهره به چهره با دیگری روی می‌دهد. حضور دیگری من را فرامی‌خواند، «چهره دیگری» در عربانی و آسیب‌پذیری‌اش به من رو می‌کند و به پذیرش مسئولیت فرمان می‌دهد. از همین جهت است که اخلاق دیگری بنیاد لویناس با اخلاق کانتی که دارای اصول و قواعد پیشینی عقلی است، به نحوی بنیادی متفاوت است. مراد از اخلاق به هیچ وجه نوع مشخصی از فلسفه اخلاق و بایدونبایدهای ناشی از آن نیست. نوعی در جهان بودن، با دیگران بودن و رعایت دیگری است، رعایتی که در مقابله و مخالف با فردگرایی ناشی از سوژکتیویته مدرن صورت بندی شده است و مبنایی فلسفی دارد. به عبارت دیگر، اخلاق در اینجا اساس عدالت و دوستی است.

لویناس کل نظریه‌های اخلاقی، مثل نظریه‌های تکلیف‌گرایانه کانتی، سودانگاری اخلاقی بنتام و حتی مباحث فرااخلاق و اصولاً کل اخلاق غربی را گرفتار «من‌گرایی» یا «خودمحموری» می‌بیند (همچنین در لاک، هابز و ماکیاولی). از نظر لویناس، نیروی اصلی پدیدارشناسی در مواجهه با چهره دیگری است که آزاد می‌شود و در همین جاست که می‌توان از پدیدارشناسی اخلاقی سخن گفت. او در مهم‌ترین کتاب خود *تمامیت و نامتناهی*، در مقابل من‌گرایی، نظریه دیگری را صورت‌بندی می‌کند که بر مسئولیت من در قبال دیگری استوار است. از نظر لویناس نخستین پرسش فلسفه باید این باشد که وجود من چگونه خودش را در مقابل دیگری توضیح می‌دهد؟ اخلاق لویناس از این‌رو، فردگرایانه نیست؛ بلکه دیگر بنیاد است. هر نوع تعامل اجتماعی مطابق این رویکرد، نه در ساحت من که در ساحت دیگری رخ می‌دهد. بنابراین اومانیسیم لویناس یک اومانیسیم دیگر بنیاد است.

آنچه لویناس آن را آنتی‌اومانیسیم می‌نامد در واقع همان اومانیسیم عصر مدرن یا به عبارتی اومانیسیم فلسفی است. در این اومانیسیم، تأکید بر عقل، آزادی و اراده فردی است و چون چنین است، یعنی چون فردی است به حد کافی انسانی نیست، شامل دیگری نمی‌شود. چاره کار ولی از نظر لویناس این نیست که مرگ چنین اومانیسیمی اعلام شود. راه این است که «سوژه دکارتی انسانی- اخلاقی شود» (سیدربرگ، ۲۰۱۰، ۶۴).

لویناس نه برخلاف نیچه، دریدا و فوکو، مرگ انسان و خدا را قبول دارد و نه برعکس هایدگر، پرسش اصلی را پرسش از هستی می‌داند. از این رو فلسفه لویناس هم در مقابل فلسفه‌های سوژه قرار می‌گیرد، هم در مقابل فلسفه‌های ضد سوژه یا مرگ سوژه و هم در

¹ calling

مقابل اونتولوژی هایدگر. اصولاً وقتی «دیگری» در مرکز فلسفه‌ای قرار می‌گیرد، اولویت‌های آن از همه سنن پیشین فلسفه (از افلاطون تا هایدگر) متمایز می‌شود. پرسش اصلی از نظر لویناس، پرسش از کیستی انسان است. پرسشی که در اومانسیسم اخلاقی پاسخ خود را پیدا می‌کند. اومانسیسم اخلاقی، اومانسیسم خود نیست، اومانسیسم «دیگری» است. ساختار این اومانسیسم از نظر لویناس در همان آغاز، «سوژه برای دیگری» است. در اومانسیسم اخلاقی، من در برابر دیگری تعظیم می‌کند و آزادی خود را قربانی آزادی دیگری می‌کند. من در اومانسیسم اخلاقی، دیگر آیین است درحالی که همین من در آنتی اومانسیسم فلسفی، خود آیین است؛ بنابراین ضرورت دارد فردی که محور هستی قلمداد شده است، محوریت خود را در رابطه خود با دیگری تعریف کند و بداند که سوژه اخلاقی مقدم بر سوژه فردی است. به عبارت دیگر دغدغه برای هستی دیگری، بی‌اعتنا نبودن به مرگ دیگری و حتی امکان مردن برای او را شاید بتوان عناصر اصلی معنای اخلاق نزد لویناس دانست (لویناس، ۱۹۹۸، ۲۰۲). او این عناصر را در جایی اینگونه مورد تاکید قرار می‌دهد: «تنها ارزش مطلق، امکان انسانی مقدم دانستن دیگری بر خود است» (لویناس، ۱۹۸۹، ۱۰۹). لویناس ادامه می‌دهد که نه تنها دیگری بر من مقدم است، بلکه بر سرزمین هم تقدم دارد، حتی اگر آن سرزمین مقدس باشد، چراکه در مواجهه با هتک حرمت یک شخص، «سرزمین مقدس در عریانی‌اش چیزی جز سنگ و تخته نیست، فقط یک بت است» (لویناس، ۱۹۸۹، ۲۸۹-۲۹۷).

گرچه لویناس گاه تلاش می‌کند با پایگاه قرار دادن اخلاق وارد سیاست شود و شرح روشنی از مفهوم سیاست فراهم آورد، اما تلقی او از رابطه سیاست و اخلاق و ورود شخص سوم، نظریه‌اش را مبهم‌تر، پیچیده‌تر و متناقض‌تر می‌سازد. به همین دلیل است که رویکرد لویناس به سیاست، غالباً ضعیف‌ترین حلقه اندیشه او و یا به عبارتی پاشنه آشیل اندیشه‌اش تلقی شده است (کریجلی، ۲۰۱۴، ۱۷۳). با این همه از مجموعه مباحث لویناس در مورد سیاست، می‌توان دریافت که گرچه از نظر او اخلاق و سیاست در قلمروهای مختلفی از هم جدا هستند، ولی با این همه اخلاق می‌تواند و باید سیاست را مورد تفسیر قرار دهد. این اعلام او به طور مثال که «آگاهی اخلاقی فقط در صورتی می‌تواند در برابر نگاه تمسخرآمیز انسان سیاسی دوام آورد که یقین صلح بر واقعیت جنگ سلطه یابد» (لویناس، ۱۹۶۹، ۲۲). اگر در کنار این حکم محکم او قرار گیرد که «اگر سیاست به حال خود رها شود، خودکامگی از دل آن بیرون خواهد زد» (لویناس، ۱۹۶۹، ۳۰۰). بصیرت‌های لویناسی سیاست می‌تواند در پیوند با درک آرنت از سیاست، مبنایی برای فهم سیاست از طریق تبیین رابطه دیگری و سوم شخص فراهم آورد؛ چرا که امر اخلاقی و امر سیاسی در لویناس از طریق چهره سوم شخص با هم ربط درونی پیدا می‌کنند. این پیوند می‌تواند به طور مثال در دغدغه‌های لویناس پیرامون تقاضاهای فزاینده در مورد عدالت جستجو شود. برای لویناس بین دیگری و سوم شخص^۱، خاص و عام^۲، دستگیری و عدالت، اخلاق و سیاست پیوند درونی وجود دارد، پیوندی که در آثار مرتبط او به اشکال مختلف انعکاس یافته است. برای لویناس رابطه اخلاقی محض وجود ندارد، امر اخلاق همواره و پیشاپیش امری سیاسی است و همین امر است که امکان ورود عنصر مسئولیت اخلاقی به سیاست، و نه پروژه سیاسی را مجاز و موجه می‌سازد.

شاید بتوان گفت که سه نکته اصلی معرف پروژه لویناس درباره دولت است. نخست اینکه تحقق صلح در درون دولت مدرن موجود امری ناممکن است. دوم اینکه صلح باید در فراسوی دولت جستجو شود. سوم اینکه فرا رفتن از دولت به منظور جستجوی صلح، به

^۱ the other and the third

^۲ the particular and the universal

معنای جا گذاشتن و ترک دولت در پشت سر نیست. همه این گزاره‌ها در عنوان مقاله لویناس یعنی مقاله فراسوی دولت در دولت که پس از مرگ او منتشر شد، منعکس شده است (لویناس، ۱۹۹۶، ۷۹-۱۰۷). فراروی از دولت از این رو باید در درون دولت صورت گیرد. لویناس امیدوار است دولت لیبرال موجود بتواند مناسبات اخلاقی و سیاسی جاری در سطح اجتماع را دریابد و قادر باشد از طریق پرسشگری مداوم از خود، مهبیای تغییرات باشد. او همچنین معتقد است که دولت را باید متوجه این حقیقت ساخت که در تامین نیاز دیگری تأخیر دارد و در وضع قوانین، بی‌مانندی انسانی هر شهروندی را که زیر عنوان ملت گرد آمده از یاد برده است (لویناس، ۱۹۹۸، ۲۰۳-۲۰۵). بدین ترتیب، می‌توان گفت، دولت در راه خود را به وضع قوانین و اجبارهایی دوسویه و متقارن میان شهروندان محدود نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد تکینگی انسان در مضامینی چون شهروند و ملت از دست برود. آنچه لویناس به دنبال آن است این است که غیریت شگفت‌آور دیگری در قوانینی که ناظر بر تنظیم مناسبات بین اشخاص است از دست نرود (لویناس، ۱۹۹۸، ۱۰۰-۱۰۱).

۴. گفتگویی مفروض بین آرنت و لویناس: سیاست اخلاقی

می‌دانیم که رابطه سیاست و اخلاق^۱ از سه مرحله عبور کرده است: الف) در دوره کلاسیک و میانه، سیاست یا مجری قانون اخلاقی بوده است یا مجری اراده الهی. بنابراین در این دوره آمیختگی سیاست و اخلاق را داریم. ب) در دوره مدرن سیاست و اخلاق از هم مستقل می‌شوند و ماکیاولی در دو کتاب *گفتارها* و *شهریار*، به تعبیر اشتراوس قاره جدید سیاست را کشف می‌کند. در نتیجه این کشف، سیاست علمی می‌شود برای پاسخ گفتن به این پرسش که «مردم چگونه عمل می‌کنند» و اخلاق معرفتی برای پاسخ به این پرسش که «مردم باید چگونه عمل کنند». ج) استقلال سیاست از اخلاق، خطراتی را پیش آورد و فیلسوفان را بر آن می‌دارد تا چاره‌ای بیندیشند. این چاره اندیشی در مرحله اول معطوف به بازاندیشی و ساخت گشایی از سیاست و اخلاق و در مرحله دوم به گشودن راههای جدیدی برای برقراری پیوندی بین این دو حوزه منجر شد. به عبارت دیگر، بدون درکی جدید و معاصر از سیاست و از اخلاق، نمی‌توان از سیاست اخلاقی به معنایی که این مقاله در صدد صورت بندی آن است، سخن گفت.

گرچه درک معاصر از نسبت سیاست و اخلاق، ممکن است از طریق مسیرهای مختلفی قابل صورت‌بندی باشد، اما این مقاله در دو قسمت پیشین تلاش کرد عناصر اساسی سیاست و اخلاق نزد آرنت و لویناس را صورت‌بندی کند تا بتواند در این قسمت از برقراری گفتگویی مفروض بین این دو متفکر و به تبع آن نسبت سیاست و اخلاق سخن بگوید. این گفتگو همچنان که توپولسکی بحث می‌کند می‌تواند از طریق چهار جنبه مشترک بین پروژه‌های آنان پشتیبانی شود. نخست واکنشی که این دو در مواجهه با دهشت توتالیتاریسم

^۱ توجه به رابطه و نسبت سیاست و اخلاق، هم برای فلاسفه اخلاقی و هم برای فیلسوفان سیاسی و گاه حتی برای سیاستمداران، همواره موضوعی مرکزی بوده است. درحالی‌که پرسش فیلسوف اخلاق «چگونه زندگی کردن است، پرسش فیلسوف سیاسی، «چگونه اداره کردن» است. این دو پرسش متفاوت، اما در بعضی حوزه‌ها مانند حق، تعلق، عدالت و «زندگی خوب» به پرسشهای مشترکی می‌رسند و علائق و توجهات مشترکی پیدا می‌کنند. از این رو گاه گفته‌اند که به لحاظ فلسفی نمی‌توان مرزی دقیق بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی کشید. با این همه گاه گفته شده است که فلسفه دیگر کمکی به پاسخگویی یا شکل‌بخشی به تغییرهای اجتماعی نمی‌کند؛ چراکه مشکلات امروز جهان اهمیتی سیاسی دارند نه فلسفی، جهان در بحرانی سیاسی است نه فلسفی، پس سیاست است که لازم است نه فلسفه (میسگلد، نوریس و مصباحیان، ۲۰۱۰: ۹۵). در مقابل اما باید گفت و گفته‌اند که بازاندیشی در مبانی فلسفه، سیاست و به طور کلی علوم انسانی می‌تواند ما را به تجربیات واقعی مرتبط‌تر سازند و افق‌های جدیدی در جهت انسانی و اخلاقی کردن سیاست بگشایند (مصباحیان و نوریس، ۲۰۱۷، ۹۷).

از خود نشان دادند و درگیری فلسفی با این پرسش‌ها که چرا اصولاً هولوکاست اتفاق افتاد؟ چگونه اتفاق افتاد و چگونه می‌توان از ظهور دوباره آن جلوگیری کرد؟ دوم، پای‌بندی و تعهد هر دو به رویکرد پدیدارشناختی، البته با تفاسیر و برداشت‌های متفاوت به ترتیب از هایدگر و هوسرل. سوم، که ارتباط نزدیکی با دومی دارد، این است که هر دو در پی فهم نقش سنت فلسفی غرب- و مخصوصاً هستی‌شناسانه مارتین هایدگر- در آماده کردن زمینه برای تفکر و حکومت توتالیتر بودند و آخرین و شاید مبهم‌ترین شباهت و همانندی، افق یهودیت مشترک آنها است. «افق یهودیت، افقی است که نوعی انسان‌شناسی فلسفی در باب امید و مسئولیت را ترسیم می‌کند» (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۱۱).

آنچه از چهار جنبه مشترک این دو فیلسوف برای این مقاله حائز اهمیت است، ویژگی دوم یا همان مواجهه پدیدارشناسانه آنان با سیاست (آرنت) و اخلاق (لویناس) است. تمایزی که سنت فلسفی غرب بین سیاست و اخلاق قائل می‌شود، تصور گفت و گوی سازنده‌ای میان متفکران دو حوزه مذکور را با دشواری‌هایی جدی مواجه می‌سازد؛ اما اگر گفتگو بر پایه بنیان‌های پدیدارشناسانه مشترکشان صورت گیرد، دشواری‌ها کاهش می‌یابد و افق‌های جدید ظهور می‌کنند. توجه به رویکرد پدیدارشناسانه مشترک این دو متفکر سبب می‌شود نقش آنان از ناظری بی‌طرف و بیرونی، به پدیدارشناسانی درگیر ماجراهای سیاست و اخلاق تغییر جهت دهد و مسائلی که این دو حوزه در دنیای معاصر با آنها مواجه است را نمایان سازد. علاوه بر این، می‌دانیم که آرنت و لویناس، هر دو از پدیدارشناسان نسل سوم^۱ هستند، که سیاست و اخلاق را مورد پرسش پدیدارشناسانه قرار می‌دهند. آنچه این نسل را از نسل اول (هوسرل) و دوم (هایدگر) متمایز می‌سازد، این است که رویکرد هوسرل که اغلب پدیدارشناسی تقویمی نامیده می‌شود، بر شناخت متمرکز است، و تمرکز هایدگر بر فهم هستی قرار دارد. آرنت و لویناس، اتفاق نظر دارند که «حتی توجه هایدگر بر تاریخ و بودن در جهان، سبب نمی‌شود که او به مسائلی که در جهان زندگی و قلمروهایی مانند سیاست و اخلاق وجود دارد، کشانده شود» (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۱۳-۱۵).

آنچه بدین ترتیب این دو متفکر نسل سوم پدیدارشناسی را از سویی از نسل اول این سنت جدا می‌کند و از سویی دیگر این دو را به هم پیوند می‌دهد، این است که از نظر آنان (آرنت و لویناس) روش پدیدارشناختی این توانایی را دارد که از تقلیل «دیگری» به «خود» اجتناب کند. در همین جهت است که هر دو منتقد تکینگی یا رویکرد خودمحورانه هابز، به مثابه نقطه شروع سنت لیبرالیسم سیاسی هستند و آن را مبتنی بر قراردادی می‌دانند که در واکنش به ترس از سوژه‌های انسانی دیگر سامان یافته است. آنان امر سیاسی را فراتر از لیبرالیسم ملهم از هابز قرار می‌دهند. آرنت، به ویژه، «بر چیزی فراتر از لیبرالیسم تاکید دارد، اما دقیقاً فراتر از لیبرالیسم و نه بدون لیبرالیسم به عنوان مبنای آن» (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۲۱). درک آرنت از امر سیاسی در تقابل با تقلیل دیگری به خود است، امری که با فهم لویناس از اخلاق همخوانی دارد. از اینرو می‌توان گفت که مواجهه منحصر به فرد آرنت با امر سیاسی که مبتنی بر تنوع و تکثر است، به نحو قابل توجهی در معیارهای اخلاق لویناس طنین‌انداز می‌شود و زمینه ساز گفت و گویی بین «تکثر» در امر سیاسی و «تقدم دیگری» در اخلاق می‌شود (توپولسکی، ۲۰۱۵، ۲۳).

^۱ تامپسون و امبری، سه تاریخ را در تعیین سه نسل پدیدارشناسان مهم می‌دانند: هوسرل حدود ۱۹۰۰؛ هایدگر حدود ۱۹۳۰ و آرنت و لویناس حدود ۱۹۵۰. تنها استثناء در این میان، از نظر آنان، ادیت اشتاین است که در سالهای ۱۹۲۰ موضوع پدیدارشناسی سیاسی را در پاسخ به هوسرل طرح کرد. برای تفصیل بحث رک. (تامسون، امبری، ۲۰۰۰).

در مقام استخراج عناصر اصلی «سیاست در راه» که بانی آن را باید هانا آرنست دانست، چند نکته را باید مورد توجه جدی قرار داد. نخست اینکه، سیاست شامل همه امور عمومی است. به عبارت دیگر، هر آنچه مربوط به امور عمومی است از اقتصاد گرفته تا آموزش و از قانون گرفته تا مناسبات اجتماعی (از آنجا که عمومی است) می‌تواند در حیطه سیاست قرار گیرد. تنها چیزی که خارج از سیاست است، حوزه خصوصی است، و حوزه خصوصی هم منحصر به خانه و خانواده است. دوم اینکه، سیاست را نمی‌توان بر مفهوم کلی انسان بنا کرد، بلکه باید بر تنوع و تکثر بشر استوار ساخت. در چنین فهمی از سیاست، ادیان و فلسفه‌ها از آنجا که دغدغه انسان را داشتند و نه انسان‌ها را، نتوانستند به درکی از سیاست دست یابند (آرنست، ۲۰۰۵، ۹۳). از نظر آرنست در تاریخ فلسفه غرب کثرت بشری در مفهوم واحد انسانیت از دست رفت و همین امر بود که سبب شد اندیشه سیاسی غربی که با افلاطون آغاز شد و با مارکس خاتمه یافت، نه قادر شد واقعیتی به نام کثرت بشر را بفهمد و نه قادر بود آن را به رسمیت بشناسد. منظور آرنست از کثرت بشر به سادگی این است انسان‌ها به نحوی همه شمول شبیه هم نیستند. سوم اینکه، «سیاست نه در درون انسان که در میان انسان‌ها رخ می‌دهد و از این رو امری کاملاً بیرونی است: بیرون از انسان» (آرنست، ۲۰۰۵، ۹۵). این باور اندیشه فلسفی غربی، از اینرو، که انسان‌ها ذاتاً سیاسی هستند و امری سیاسی در درون انسان وجود دارد، باید وانهاده شود. چهارم اینکه، برخلاف کسانی مانند کارل اشمیت که جهان‌عاری از جنگ را جهانی بدون سیاست می‌داند، جنگ را اصولاً باید در تضاد و تقابل با سیاست دانست (آرنست، ۲۰۰۵، ۱۶۱). شهر در نگاه آرنست جایی است که در آن روابط میان انسان‌ها جریان دارد و چون چنین است، فضایی است سیاسی. فضایی که با سایر فضاهای مشابه، متفاوت است. شهر از آنجا که جایی است که انسان‌های آزاد در آن به صورت آزادانه جمع می‌شوند تا با یکدیگر گفتگو کنند، هیچ نسبتی با جنگ و نزاع ندارد. به روشی مشابه، ساخت‌گشایی از اخلاق خروجی‌هایی در پی دارد که اولاً آن را از درک سنتی از اخلاق، سنتی که در فلسفه اخلاق غربی تا پیش از لویناس جریان داشته است، متمایز می‌سازد و ثانیاً آن را مهیاً می‌سازد تا در کنار سیاست ساخت‌گشایی شده قرار گیرد. اولین نتیجه‌ای که از چنین مواجهه‌ای با اخلاق به دست می‌آید این است که مراد از اخلاق به هیچ وجه نوع مشخصی از فلسفه اخلاق و بایدونبایدهای ناشی از آن نیست. اخلاق در این فهم مجموعه‌ای از فضیلت‌ها را پیش رو قرار نمی‌دهد و نباید از آن انتظار نظریه و فرمولی از پیش معین را داشت که راهنمای اراده باشد. هدف از اینرو بنای علم اخلاق نیست، بلکه کوششی برای فهم معنای آن است (لویناس، ۱۹۸۵، ۹۰). دوم اینکه، این فهم از اخلاق ربطی به فلسفه‌های اخلاق در سنت فلسفی غرب ندارد؛ چراکه نوع سنتی اخلاق از غیریت غافل بوده است. لویناس کل نظریه‌های اخلاقی، مثل نظریه‌های تکلیف‌گرایانه کانتی، سودانگاری اخلاقی بنتام، و حتی مباحث فرااخلاق و اصولاً کل اخلاق غربی را گرفتار «من‌گرایی» یا «خودمحوری» می‌بیند (همچنین در لاک، هابز و ماکیاولی). او در مهم‌ترین کتاب خود *تمامیت و نامتناهی*، در مقابل من‌گرایی، نظریه دیگری را صورت‌بندی می‌کند که بر مسئولیت من در قبال دیگری استوار است. فروکاستنی نبودن دیگری به من و افکار و اموال من، فراخوانی است که خودسری من را به نقد می‌کشد، این فراخوان رخدادی است که لویناس اخلاق می‌نامد (لویناس، ۱۹۶۹، ۴۳). در این اخلاق: «تنها ارزش مطلق، امکان انسانی مقدم دانستن دیگری بر خود

است» (لویناس، ۱۹۹۸، ۱۰۹). سوم اینکه، اخلاق لویناسی، همچون دوستی^۱ دریدایی بر پایه مشابَهت و نزدیکی نیست. گرچه چهره در مرکز اخلاق لویناس قرار دارد اما این بدان معنی نیست که رابطه اخلاقی با دیگری از نوع دیدن است. برای رابطه اخلاقی با دیگری، لازم نیست چهره دیده شود، یا مفهومی در بردارنده و همه شمول از آن عرضه شود. چهارم اینکه، ما با مفهوم کلی «فرد» یا «شخص» سروکار نداریم بلکه با یک شخص روبه‌رویم. رابطه چهره به چهره ضامن حفظ تکینگی انسان است و اجازه نمی‌دهد شخص در مضامینی چون شهروند و ملت از دست برود. از نظر لویناس، «بی‌مانندی انسانی هیچ شهروندی را نمی‌توان در مفهوم مستحیل ساخت و آن را به کلیاتی در قانون‌گذاری تقلیل داد» (لویناس، ۱۹۹۸، ۲۰۳ و ۲۰۵).

اگر چنین اخلاقی در کنار چنان سیاستی قرار گیرد، هم گرفتاری‌های سیاست واقعی روشن می‌شوند و هم خطوط اصلی قلمرو سیاست اخلاقی در چشم انداز قرار می‌گیرند. خط اول اینکه در سیاست اخلاقی، شخص مقدس‌تر از یک سرزمین است حتی اگر آن سرزمین مقدس باشد. سیاست اخلاقی خود را نه بر کلیتی به نام سرزمین بنا می‌کند و نه بر کلیتی به نام انسان. دوم اینکه سیاست اخلاقی بر پایه مسئولیت در قبال دیگری است. دیگری در من حضور دارد. من نمی‌توانم نسبت به دیگری بی‌اعتنا باشم. خط سوم اینکه سیاست اخلاقی، فردگرایانه یا ملی محور نیست، دیگری بنیاد و انسانی است. هر نوع تعامل اجتماعی مطابق این رویکرد، نه در ساحت من که در ساحت دیگری رخ می‌دهد. اومانیسیم سیاست اخلاقی، اومانیسیمی دیگر بنیاد است. خط چهارم اینکه اصول سیاست اخلاقی نمی‌تواند توسط دولت موجود، دولتی که خود نماینده سیاست دشمنی است، به اجرا در آید و چون چنین است باید ظهور مفهوم جدیدی از دولت را انتظار کشید و در چشم انداز قرار داد.

۵. ملاحظات پایانی

این نوشته را نمی‌توان بدون تاکید بر دو ملاحظه ناظر بر: (۱) ضرورت در افکندن طرح سیاست اخلاقی علیرغم همه موانع، (۲) فهم سیاست اخلاقی به مثابه امری «در راه»، به پایان رساند.

ملاحظه اول اینکه، تدقیق ابهام‌زدایی و تعمیق سیاست اخلاقی و سخن گفتن از فراسوی دولت در جامعه‌ای که در آن دولت به معنای مدرن آن هنوز به تمامه شکل نگرفته است و سیاست آن نه از جنس پلتیک است و نه همبسته با اخلاق، شاید شبیه طنزی از طنزهای تاریخ باشد. طنزی که ناشی از ناهم‌زمانی زمان تاریخی و زمان تقویمی است و چون چنین است منحصر به حوزه سیاست و اخلاق نیست و در اکثر حوزه‌های زندگی حضور دارد. با این همه روشنفکر، نمی‌تواند با در نظر گرفتن موقعیت سیاسی و اجتماعی کشورش و در هراس از امکان سوءاستفاده قدرت‌مداران، مباحث نظری را نیمه‌تمام مطرح کند و از این طریق خود و دیگران را همواره در حاشیه تاریخ نگاه دارد. روشنفکر باید به جای آن، تقلائی پر رنج دیگری متحمل شود و آن اینکه با پی‌گیری جوهری سرگذشت

^۱ به عبارت دیگر اخلاق در اینجا اساس عدالت و دوستی است و چون چنین است، سیاست اخلاقی، پیمانی برای پیشگیری جنگ همه علیه همه (هابز) و یا پیمانی بر مبنای عقل و انصاف (رالز) نیست، بلکه بر پایه مسئولیت من در قبال دیگری قرار است. بنابراین ضرورت دارد فردی که محور هستی قلمداد شده است، محوریت خود را در رابطه خود با دیگری تعریف کند و بداند که سوژه اخلاقی، مقدم بر سوژه فردی است. آنچه در این جهت باید مورد توجه جدی قرار گیرد، ضرورت تردید افکندن بر گفتار همه شمول سیاست مدرن در شرایط پسامدرن است (مصباحیان، ۲۰۱۰: ۱۸۷). شرایطی که در آن امکان مشاهده و تفسیر مدلهای متفاوتی از سیاست تک صدا، که قبلاً بوسیله زبان علم اجتماعی غربی مورد غفلت قرار گرفته بود، فراهم آمده است (مصباحیان، ۲۰۲۰، ۱۶۳).

مفاهیم تا به روزگار حاضر از یک سو و آگاهی دادن به خطرات مینا قرار گرفتن هر نوع پایگاه ناپالوده پیش مدرن، از سوی دیگر، فرهنگ بومی را در اندیشیدن به معضلات مبتلا به معاصر درگیر سازد و جامعه را به سمت شرایطی حرکت دهد که مشکلات امروز جامعه و جهان را هم‌زمان ببیند تا مشکل امروز غرب مشکل فردای ما نباشد. در چنین صورتی، روشنفکر در این سودا نخواهد شد که همین مدرنیته محتضر را علی‌الحساب جهانی کند تا بعدها برای مشکلات در دسرفرین آن چاره‌اندیشی شود.

ملاحظه دوم اینکه سیاست اخلاقی، افقی است که باید به سمت آن حرکت کرد و نه ضرورتاً منظومه‌ای از ایده‌های مشخص که بتوان آن را محقق ساخت. چنین افقی همچنانکه در متن مقاله نشان داده شد، از طریق ساخت گشایی سیاست و اخلاق و برقراری نسبتی بین این دو امکان‌پذیر است. گام نخست در ساخت گشایی سیاست، تمایز نهادن بین انتیک سیاست و انتولوژی آن است. اولی را می‌توان «امر سیاسی» نامید و دومی را «سیاست در راه». به عبارت دیگر، ما در مواجهه با هر امری، از سیاست گرفته تا دانشگاه، از زندگی تا مرگ، از خود تا دیگری و... با دو رویکرد سروکار داریم: یکی آنچه که مربوط به ایده‌ها و ایده‌آل‌هاست و دیگری آنچه که واقعیت یافته است. در مورد سیاست به طور مشخص؛ ما از یک طرف با سیاست واقعی سروکار داریم؛ یعنی سیاستی که نماینده آن دولت است و دولت آن را اجرا می‌کند و از طرف دیگر با سیاستی مواجهیم که می‌توان آن را ناپدیدار سیاست یا «سیاست در راه» نامید. آنچه که ما در جهان معاصر به آن امر سیاسی می‌گوییم همان است که خود را در سیاست واقعی یا سیاست قدرت نشان داده است. به نظرمی‌رسد در مواجهه با چنین سیاستی، به زبان هندسه اگر سخن بگوییم، یک پاره خط، دو نیم خط و یک خط یا راه پیش روی ما است. در هندسه، خطی که دو سر آن نقطه گذاشته شده باشد، یا به عبارتی آغاز و انجام و مبداء و مقصد آن مشخص باشد را پاره خط می‌گویند؛ خطی که نقطه آغازش مشخص باشد و نقطه پایانی نتوان برای آن تصور کرد را نیم خط می‌خوانند و در نهایت، خط دو سر ناپیدا، خطی که مبداء و مقصدش نامشخص باشد، را بی‌هیچ پیشوندی به کار می‌برند و خط می‌نامند.

در دنیای اندیشه، پاره خطها همان ایده‌ها، فلسفه‌ها و منظومه‌های فکری در باره موضوعی از موضوعاتی هستند که به زندگی بشر مربوط می‌شوند؛ نیم خطها را می‌توان آرمان‌ها دانست، آرمان‌هایی که بازتابی از نارضایتی از وضع موجود و در افکندن طرح‌هایی ناپیدا برای آینده‌ای نامعلوم است؛ خط را اما می‌توان اندیشه‌ورزی‌هایی ناتمام پیرامون مسائل زندگی بشر دانست که همواره وجود داشته است و همواره وجود خواهد داشت. آنچه خط یا راهی را از راه دیگر متمایز می‌کند، دو چیز است، نخست جهت‌های متفاوت آنها و در کلی‌ترین حالت جهت‌های خیر و شر، و دوم تسری دادن سرشت راه به مسئله‌ای که در آن راه مورد اندیشه‌ورزی قرار می‌گیرد. این نکته دوم نیازمند توضیح دقیق‌تری است که تلاش می‌شود در ربط با مسئله سیاست تدقیق شود. اگر سیاست واقعی را پاره خطی بدانیم و نظریه‌ای از دو سو بسته، و آرمان‌گرایی سیاسی، هر آرمانی که برای سیاست تعریف کنیم، را نیم خطی بدانیم که یک سوی آن (سویه ای که نقطه پیدایش آن آرمان مفروض است) پیدا و سوی دیگر آن ناپیدا است، «سیاست در راه» را می‌توان خطی دانست که هم ضرورت بازاندیشی مداوم درباره سیاست را مورد تاکید قرار می‌دهد، هم نقد و افشای دائمی سیاست واقعی را ذاتی راه خود می‌داند، و هم از ارائه ایده سیاست، نظریه سیاست و فلسفه سیاست اجتناب می‌ورزد. آنچه «سیاست در راه» به نحو ایجابی در پی آن است این است که میدان سیاست را میدان حضور همه انسان‌ها بدانند. در چنین درکی از سیاست، نقطه آغاز ورود «من» به میدان سیاست، همراه می‌شود با تشخیص حضور «دیگری» در همین میدان و همین است که اخلاق را نه روبروی سیاست که در کنار سیاست قرار می‌دهد.

در جهت تدقیق بیشتر «سیاست اخلاقی» به مثابه یک راه، می‌توان از این بصیرت اندیشه‌ورزان امر سیاسی آغاز کرد که سیاست واقعی فجایی ایجاد کرده است که باید به آن اندیشید و راه‌هایی برای خروج از بحران‌های این درک واقعیت یافته از سیاست جستجو کرد. یکی از مسیرهایی که معمولاً توصیه می‌شود، این است که در راستای همه شمولی سیاست واقعی پیش برویم. به این معنا که جهان سیاست، جهان تشخیص منافع و ترجیح منافع ملی بر منافع انسانی است. چون چنین است، دولت‌های کشورهای درحاشیه نگاه داشته شده، توسعه نیافته و در حال توسعه را باید به پذیرش اصول همه شمول سیاست واقعی دعوت کرد و از آنان خواست که منحصرأ حامی منافع ملت خود باشند و مناسبات سیاسی با کشورهای دیگر را بر پایه چنان سیاستی تنظیم کنند. گرچه ممکن است چنین دعوتی برای مقابله با مواجهه‌های ایدئولوژیک با سیاست که نقاب حمایت از ملل ستم‌دیده را به چهره می‌زنند، و نیز همراهی با مللی که مشکلات جاری و روزمره آنها تا آن حد وسیع است که به نحو کوتاه‌مدت هم که شده است، چاره‌ای ندارند جز اینکه علی‌الحساب به فکر خودشان باشند، مفید و ضروری به نظر برسد، اما اشکال آن این است که سیاست واقعی را دست نخورده و بدون نقد باقی می‌گذارد و بدتر از آن، آن را همه شمول می‌داند و در جهت تقویت آن حرکت می‌کند. در عکس‌العمل مسیری که ذکر شد، مسیر دیگری که گشوده می‌شود، مسیر بازگشت به سیاست آرمان‌گرایانه است. مشکل آرمان‌خواهی در سیاست ولی این است که ناظر بر فهمی از انسان کلی است و نه ناظر بر آرمان مشترک انسان‌هایی که در تاریخ دگرگونی می‌پذیرند، شعبه-شعبه می‌شوند و با اینهمه می‌دانند که باید دسته‌جمعی خیال کنند و دسته‌جمعی به سمت تحقق خیالاتشان گام بردارند. به عبارت دیگر، وجه مشترک هر دو مسیر مذکور، دفاع از نوعی همه شمولی از بالا است، در یکی تلاش این است که آنچه در جایی واقعیت یافته است را در آنجا که واقعیت نیافته است هم واقعیت بخشیم، و در دیگری سعی بر این است که آنچه من آرمان سیاست می‌دانم را آرمان همه انسان‌ها بپندارم و همه انسان‌ها را بدان فراخوانم. آنچه اما امکان دارد این است که از طریق ساخت‌گشایی سیاست، خبر «سیاست در راه» را برکشید و در مسیر آن حرکت کرد. خبر این سیاست در راه همان به میدان آوردن همه انسان‌ها و مشارکت دادن آنان در کنش ورزی سیاسی و اجتماعی است.

References

- Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Arendt, H. (2005). *The Promise of Politics*, ed. and intro. J. Kohn, Schocken
- Asghari, M. (2012). The primary of ethics upon philosophy, *Journal of Philosophical Investigations (University of Tabriz)*. 6(10), 34-41. (In Persian)
- Bashiriye, H. (2017). *Revival of political science*, Ney Publication. (In Persian)
- Cederberg, C. (2010). *Resaying the human: Levinas beyond humanism and antihumanism*. Södertörns högskola,
- Critchley, S. (2014). *Ethics of deconstruction*: Edinburgh University Press.
- Dossa, S. (1989). *The public realm and the public self: The political theory of Hannah Arendt*, Wilfrid Laurier Univ. Press.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of a Prison* (trans. Sheridan, A.) Harmondsworth.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press.

- Levinas, E. (1985). *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Trans. By R. A Cohen. Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1989). *Ethics and politics*. The Levinas Reader, 289-297.
- Levinas, E. (1996). *Beyond the State in the State*. New Talmudic Readings, 79-107.
- Levinas, E. (1998). *Entre nous: On thinking-of-the-other*, Columbia university press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and Transcendence*, translated by M. B. Smith (Columbia).
- Mesbahian, H. & Norris, T. (2017). *Dieter Misgeld: A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics*, Springer.
- Mesbahian, H. (2010). Modernity and its Other: The Logic of Inclusive Exclusion Falsafeh, (*Journal of Philosophy*) University of Tehran. 38(1). pp. 165.190
- Mesbahian, H. (2019). Reinventing the Self: A Philosophical Encounter with the Historiography of Cultural Identity. *Historical Perspective&Historiography*, 29(23), 255-274.
- Mesbahian, H. (2020). Ethical Politics From Theory to Practice: On the Possibility of an Ethical Politics through Levinas' Philosophy and Mossadegh's Experience, *Journal of Theoretical Politics* 28(15), 1-34. (In Persian)
- Mesbahian, H. (2020). Habermas and the Other of Occidental Rationality: The Dichotomous Logic of Exclusive Inclusion. University of Tehran, *The Iranian Journal of Philosophy*, 47(2), 145-165. (In Persian)
- Misgeld, D.; Norris, T. & Mesbahian, H. (2010). A philosopher's journey from hermeneutics to emancipatory politics. *Philosophical Inquiry in Education*, 19(2), 86-97.
- Schmitt, C. (2008). The Concept of the Political, translated by S. Najafi, in *Law and Violence* (edited by morad farhadpour, omid mehregan, saleh najafi), Frahange Saba (In Persian).
- Strauss, L. (2017). *An Introduction to Political Philosophy*, translated by Y. Jeyrani, Agah Publication. (In Persian)
- Taylor, C. (2005). *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge.
- Thompson, K. & Embree, L. (2000). *Phenomenology of the Political*, (Vol. 38), Springer Science & Business Media.
- Topolski, A. (2015). *Arendt, Levinas and a politics of relationality*. Rowman & Littlefield International.