

لویناس و نامتناهی:

پدیدارشناسی تجربه اخلاقی

محسن جمشیدی^۱

دانشجو دکتری دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۲۷

چکیده

امانوئل لویناس یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های فلسفی در قرن بیستم است. لویناس به عنوان یکی از اولین شاگردان پدیدارشناسی، دست به بازسازی مفاهیم اولیه این جریان فلسفی زده و پدیدارشناسی را ساختارشکنی نموده است. لویناس به رغم استفاده‌ای که از دستاوردهای هوسرل و هایدگر می‌کند، اما نقدهای زیادی را به این دو وارد می‌سازد. ادعای اصلی این نوشته آن است که ساختارشکنی لویناس از پدیدارشناسی حاصل تلاش او برای تنقیح مفهوم نامتناهی است. این نوشته نشان می‌دهد که چگونه لویناس در حوزه‌های مختلف چون دانش، زبان و ارتباطات روزمره با بهره‌گیری از این مفهوم، ابعاد نامکشوفی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. لویناس از نامتناهی به دیگری رسیده و تجربه دیگری را بنیان اخلاق می‌داند. جایی که امری در من، من را در نسبت با دیگری مورد پرسش دائمی قرار می‌دهد و ساختار اصلی سوژه را مسئولیت وی در برابر دیگران می‌داند. واژگان کلیدی: لویناس، پدیدارشناسی، نامتناهی، دیگری، وجه

مقدمه

امانوئل لویناس یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم است. این امر از آن روست که او در میانه دو جریان مهم فلسفی قرن بیستم قرار می‌گیرد. او از یکسو وارث سنت پدیدارشناسی است و در زمره نسلی است که تحت تأثیر هوسرل و هایدگر قرار داشته‌اند. لویناس یکی از اولین کسانی است که در مورد هوسرل (Levinas, 1994) و هایدگر (Levinas, 1932) دست به نگارش برده و به معرفی آثارشان در فرانسه پرداخته است.^۲ از سوی

1. Email: mohsen.jamshidi@ut.ac.ir

۲. لویناس درجهت معرفی هوسرل به چند اقدام مهم مبادرت ورزید: او جزو مترجمین کتاب تأملات دکارتی هوسرل به زبان فرانسه بود. همچنین وی برای معرفی هوسرل اقدام به انتشار کتابی با عنوان نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل نمود. همچنین لویناس با انتشار دو کتاب دیگر، یعنی کتاب از وجود به موجود و نیز کشف وجود همراه با هوسرل و هایدگر به معرفی و تحلیل هوسرل و پدیدارشناسی پرداخت.

دیگر او خود یکی از منابع فکری جریان پسا ساختارگرایی در فلسفه است. تأثیرگذاری لویناس بر دریدا و لیوتار غیرقابل کتمان است. دریدا در یکی از اولین آثار خویش به صورت دقیق و جزئی به تحلیل لویناس پرداخته است (Derrida, 1967a: 117). او نظریه لویناس در خصوص «دیگری» را یکی از منابع فکری خود اعلام نموده است: «ما مفهوم رد را از آنچه در مرکز ثقل آثار متأخر لویناس و نقد او بر هستی‌شناسی است، برداشت نموده‌ایم» (Derrida, 1967b: 102).

بحث دریدا در خصوص مفهوم واسازی (Deconstruction) به عنوان فرایند نقد درونی هر مفهوم هستی‌شناسی، متأثر از لویناس است. به عبارت دیگر همان‌گونه که در ادامه بحث اشاره خواهد شد، برای لویناس نامتناهی، به وجود یک دیگری که قابل تقلیل به امر حاضر و مفهومی نیست، اشاره دارد. این همان امری است که در واسازی دریدا رخ می‌دهد، یعنی نشان دادن یک دیگری غیرقابل تقلیل در هر مفهوم هستی‌شناسانه. همچنین مباحث دریدا در خصوص عدالت نیز تداوم بحث لویناس در باب همین مفهوم است.

لیوتار نیز در جهت خوانشی سیاسی-اجتماعی از نظریه لویناس تلاش نمود (Lyotard, 2015). لیوتار از رابطه خود و دیگری به نحوی که لویناس آن را مطرح ساخته برای توصیف گونه‌ای آرمانی از ارتباطات اجتماعی بهره جسته است. از جانب دیگر لویناس با حلقه‌های الهیاتی یهودی و مسیحی و به طور خاص متفکری چون مارتین بوبر ارتباط داشت.

از همین رو تلاش برای درک تفکر فلسفی و آراء لویناس ضروری به نظر می‌رسد. زیرا لویناس به عنوان یکی از اولین شاگردان مکتب پدیدارشناسی خود به یکی از اولین منتقدان پدیدارشناسی تبدیل شده و با اشاره به کاستی‌های این مکتب فلسفی، یک نظام فلسفی جایگزین بنا می‌نهد. البته این نظام از سنت پدیدارشناسی منقطع نمی‌شود، بلکه در چارچوبی نو، طرح دیگری از پدیدارشناسی را مطرح می‌کند. پدیدارشناسی که بر تقدم و برتری اخلاق بر هستی‌شناسی و اولویت دیگری بر من متکی است.

یکی از مهم‌ترین مفاهیم در نظام فلسفی لویناس مفهوم نامتناهی^۱ است. تلاش برای تنقیح همین مفهوم و تجربه نامتناهی یکی از دلایل جدایی لویناس از پدیدارشناسی هوسرلی و هایدگری شده است. اگر جان کلام فلسفه لویناس مفهوم نامتناهی ذکر شود، سخنی به‌گراف گفته نشده است. از همین رو این مقاله به مفهوم‌سازی لویناس از نامتناهی اختصاص یافته و ساختار پدیدارشناسانه این مفهوم در فلسفه وی بررسی خواهد شد. نکته بسیار مهم در این میان تأثیرپذیری لویناس از دکارت

1. infinity

است. فرضیه این نوشته چنین است که، لویاس از توصیف دکارت از نامتناهی، برای نشان دادن تقدم اخلاق بر فلسفه، تقدم دیگری بر من استفاده کرده است. به عبارت دیگر لویاس توانسته مفهوم نامتناهی دکارت را به حوزه اخلاق منتقل سازد. از این رو ابتدا به صورت مجملی برخی وجوه ضروری پدیدارشناسی پرداخته خواهد شد و سپس بحث به فلسفه لویاس باز خواهد گشت.

۱- پدیدارشناسی

لویاس پیش از هر چیز یک پدیدارشناس است و سخن او در دایره سنت پدیدارشناسی قرار می‌گیرد. اما پدیدارشناسی چیست و یک پدیدارشناس در پی چیست؟ شاید سر راست‌ترین تعریف و توصیف از پدیدارشناسی (البته اگر چنین امری ممکن باشد!) آن است که پدیدارشناسی را مطالعه عالم پدیدار بدانیم. پدیدار یعنی چه؟، پدیدار را بهتر است در برابر بود و هست تعریف کنیم. پدیدار آن چیزی است که در مقابل آگاهی ما قرار دارد و بر ما ظاهر می‌شود اما حوزه «بود» و «هست» به «بودن» و «وجود داشتن» صرف‌نظر از نسبت پدیداری آن با ما مربوط می‌شود. اپوخه و تعلیق هوسرلی کنار گذاشتن بحث از بودن و هستی چیزها و امور بماهو موجود و محدود کردن بحث به ساحت پدیداری و بازگشت به ساحت تجربه است (Husserl, 1960: 20). واسطه ارتباطی ما با پدیدار از طریق تجربه و شهود است (Husserl, 1960: 21). یعنی ما با پدیدار چنان ارتباط داریم که در تجربه زنده ما و شهود ما حضور دارد. چنانکه اشاره شد با تعلیق بحث از بود چیزها و رجوع به ساحت پدیداری آن‌ها، مواجهه ما با آن‌ها و خصایص و ویژگی‌هایی که شیء و ابژه تجربه از آن‌ها بهره‌مند هستند، نه در خود پدیدارها و بود آن‌ها بلکه در طریقه تجربه آن‌ها در آگاهی ما و کنش آگاهی قوام می‌یابد؛ زیرا هر گونه نسبت دادن هر امری به خود چیز خروج از اپوخه است و دیگر سخن از ویژگی‌های چیز به خاطر چیز بودن بی‌معناست، هر چه هست قوام‌یافته در آگاهی است.

به عبارت دیگر پدیدارشناسی مطالعه چگونگی معنی‌دار شدن تجربه و جهان برای ماست (Husserl, 1960: 151): یعنی آنکه با تعلیق نسبت معنا به امور و اشیاء و درک این نکته که در تجربه چیزها ما معنا و حس چیزها را تجربه می‌کنیم (ما در هر تجربه‌ای چیزی را تجربه می‌کنیم، تجربه نامعین و بی‌معنا نداریم، همواره تجربه ما تجربه چیزی است، حتی اگر چیز را به مثابه بی‌معنا و ناشناخته تجربه کنیم، باز هم بدان بامعنایی مواجهیم مانند معنای خود «ناشناخته» یا «بی‌معنا». پس باید قوام‌یافتگی معنا را چون عمل آگاهی در نظر بگیریم. شاید اگر ادعا کنیم تمام پروژه هوسرل، یافتن و توصیف ساختار قوام‌بخش آگاهی در عرصه‌های

متفاوت بوده است سخنی به‌گراف نگفته باشیم.

ویژگی اصلی ساختار تجربه ما از نظر هوسرل ویژگی است که او بدان نیت‌مندی^۱ می‌گوید. نیت‌مندی به طور ساده بدین مضمون ارجاع دارد که تجربه ما همواره تجربه چیزی است. ما تجربه خالی نداریم، همواره در حال تجربه چیزها به انحاء گوناگون هستیم (Husserl, 1960: 33). اگر چنانکه بالاتر گفتیم چیز را معادل معنای چیز بگیریم، پس نیت‌مندی یعنی آنکه ما همواره با معنا با امور مواجه می‌شویم. تجربه خالی از معنا و حس وجود ندارد. چیز بودن چیز و معناداری آن با توجه به بحث اپوخه و تعلیق مباحث مربوط به (هستی و بودن شیء) به یک داده آگاهی تبدیل می‌شود.

بنابراین هر تجربه‌ای به مثابه یک موضوع توصیف پدیدارشناسی به فرایندهای تولید و نیت‌مندی معنا در آگاهی و شرایط قوام گرفتن تجربه در آگاهی دلالت می‌کند. با هوسرل و عمل اپوخه، مطالعه جهان و تحقیق در ساحت بود و هستی که اساس کار فلسفه سنتی را شکل می‌داد با چرخشی اساسی به مطالعه آگاهی و تجربه و دیدن جهان، به مثابه تولید و قوام‌یافته آگاهی تبدیل شد. فلسفه به مطالعه تجربه زنده^۲ من و ریشه گرفتن جهان تجربه (زیرا دیگر جهانی خارج از آنچه تجربه می‌کنم مطرح نیست) از من و آگاهی می‌پردازد.

در ادامه رشد پدیدارشناسی هوسرل این من تجربه‌گر و آگاه را از انزوا خارج کرد و وارد یک جهان تجربه روزمره و انضمامی نمود؛ زیست جهان (Husserl, 1970: 123). هایدگر این تلاش او را کافی نیافت و با مطرح کردن بحث هستی‌شناسی بنیادین و زنده نمودن پرسش هستی، تلاش کرد میان قوام یافتن آگاهی در یک شکل زندگی روزمره و از جانب دیگر ارتباط برقرار کردن میان هر شکل از زندگی با یک نوع پاسخ به پرسش هستی، در نهایت میان شکل معنادارشان تجربه و پاسخی که در زندگی عملی و ما قبل نظریه به پرسش هستی داده می‌شود، هر شکل از معناداری تجربه را به یک نوع فهم هستی نسبت دهد (Heidegger, 1962: 78). بدین ترتیب هرمنوتیک واقع بودگی روی دیگر سکه پدیدارشناسی هایدگری می‌شود. به بیانی بسیار ساده‌شده پاسخ به سؤال چرا هستیم و چرا جهان هست و وجود دارد و چه معنایی دارد ارتباطی تنگاتنگ با معنادار شدن خود تجربه جهان دارد. حال اینکه آیا هایدگر در انتقاد از هوسرل محق است یا خیر، اینکه چه تفاوت‌های بنیادی میان این دو وجود دارد و چه شباهت‌هایی تفاوتی نمی‌کند، هر دو بر یک نقطه آغاز ایستاده‌اند، در نهایت و در یک سطح

1. intentionality

2. lived experience

فرمال و ساده‌سازی شده هر تجربه‌ای در نهایت معنای خود را از من تجربه‌گر، من فاعل می‌گیرد.^۱ من فاعل تجربه هستم و معنای تجربه از آگاهی و زندگی روزمره من می‌آید. همین نقطه و تلاش برای فرا رفتن از آن آغازگاه بحث لویناس است؛ یعنی تلاش برای توصیف تجربه‌ای که در آن ضمن عدم‌تخطی از اپوخه از تجربه‌ای سخن بگوییم که ساختار تجربه از من نشأت نگیرد، معنای تجربه از من مشتق نگردد.^۲ لویناس اعلام می‌کند: «این کتاب نمی‌پذیرد که سنتز دانش، تمامیت هستی توسط من استعلایی در برگرفته شوند و یا حضور توسط بازنمایی و مفهوم تصرف شود» (Levinas, 1971: II). اینکه لویناس چگونه این مهم را به ثمر می‌رساند و چگونه دیگری را مقدم بر من قرار می‌دهد، در بخش بعد پی گرفته خواهد شد.

۲- تجربه اخلاقی: گذار از من به دیگری

لویناس در مقدمه کتاب تمامیت و نامتناهی و در توصیف رابطه‌ای که قصد صحبت از آن دارد، می‌نویسد: «اولین بصیرت رستاخیزشناسی (Eschatology) خود امکان آن را آشکار می‌کند. یعنی گسست از تمامیت، امکان دلالتی خارج از زمینه. تجربه اخلاقی از این بصیرت فرا نمی‌رود، بلکه آن را به اوج می‌رساند؛ اخلاق یک نوع نورشناسی است؛ اما این بصیرت بدون تصویر است که از فضایل عینیت‌بخش مجمل و تمامیت بخش بصیرت بریده شده است، یک رابطه یا نیت‌مندی از نوعی به کل متفاوت - که این اثر (تمامیت و نامتناهی) سعی در توصیف آن دارد» (Levinas, 1971: 11).

بر این اساس لویناس سعی دارد تجربه‌ای را پدیدارشناسی و توصیف نماید که به کل مغفول مانده و بدان توجهی نشده است. این تجربه از نظر او تجربه دیگری در رابطه با دیگری است. رابطه با دیگری، چیزی است که لویناس بدان متفاوتی یک می‌گوید و میل ما به رابطه با

۱. نباید فراموش کرد که یکی از مهم‌ترین مضامین تفکر هایدگر نقد فردگرایی و گذار از من استعلایی بوده است. این مضمون در آثار مختلف هایدگر آشکار است؛ اما از نقطه نظر لویناس، به رغم تلاش هایدگر، او در این مسیر موفق نبوده است. دلیل اصلی لویناس نیز آن است که هایدگر در نهایت هستی را به فهم هستی تقلیل داده و فهم هستی را در نسبت با زندگی روزمره دازاین قرار می‌دهد. همین امر که فهم هستی توسط دازاین برای هایدگر مسئله است، از نقاط مورد نقد لویناس است.

۲. البته علاوه بر هوسرل و هایدگر یکی از فلاسفه‌ای که لویناس به طور جدی دل‌مشغول نقد و مقابله با آن است، هگل است. توجه به هگل و تلاش برای فراروی از هگل یکی از ویژگی‌های جریان غالب بر فکر فرانسوی بعد از جنگ جهانی دوم می‌باشد. در خصوص نسبت لویناس با هگل توجه به عنوان یکی از مهم‌ترین آثار لویناس، یعنی «تمامیت و نامتناهی» خود روشنگر نکات مهمی است.

دیگری را میلی متافیزیکی می‌نامد (Levinas, 1971:21). در واقع لویناس از یک رابطه سخن می‌گوید که در این رابطه ما به سوی یک دیگری حرکت می‌کنیم. دیگری که نه دست‌یافتنی است، نه به چنگ آمدنی، نه قابل شناخت و نه قابل لمس. دیگری در مقولات ما نمی‌گنجد. (امری که به کل برای پدیدارشناسی ناممکن بود، زیرا قوام تجربه از آگاهی من شروع می‌شد). دیگری که به کل از حوزه کنترل و قدرت من فرا می‌رود. دیگری نه در مکان است و نه در زمان. دیگری در هستی نمی‌گنجد و یک غیر از وجود (autrement qu'être) است (Levinas, 1978:13). دیگری از هر آنچه که بدان می‌اندیشیم و بدان نائل می‌شویم، فرا می‌رود. میل به دیگری، همان میل بنیادین بشر است که می‌خواهد همواره از حد خود فرا برود و به سوی یک سر حد تازه حرکت کند. این سر حد تازه از هر حدی استعلاء می‌جوید. میل به دیگری میل به نامتناهی است؛ زیرا دیگری لویناسی، یک نامتناهی است. هر آنچه که متناهی باشد، در یک تمامیت و کلیت محدود می‌شود، اما دیگری در هیچ تمامیتی نمی‌گنجد. لویناس می‌گوید: «رابطه با نامتناهی را نمی‌توان در قالب تجربه بیان کرد، زیرا نامتناهی از تفکری که بدان می‌اندیشد فرا می‌رود ... رابطه با نامتناهی را باید در قالبی جز قالب تجربه عینی بیان کرد؛ اما اگر تجربه به معنای رابطه با یک مطلقاً دیگری باشد، با آنچه که از اندیشه فرامی‌رود، رابطه با نامتناهی در معنای دقیق کلمه تجربه را به اوج خود می‌رساند» (Levinas, 1971: 13).

نام دیگری که لویناس به رابطه و میل به دیگری می‌نهد، میل به کمال است. کمال و میل به آن هیچ حد نهایی ندارد. هیچ‌گاه نمی‌توان نقطه‌ای را مشخص کرد که در آن به کمال می‌توان نائل شد. مکان کمال بی‌مکانی است، زیرا به هر نقطه و مکان جدید که برسیم، کمال از آن فراتر می‌رود و افق جدیدی از کمال برای ما روشن می‌شود. نامتناهی و کمال به یک امر واحد اشاره دارند. به امری که نمی‌توان با آن در قالب مقولات هستی‌شناختی چون هستن، بودن و امکان بازنمایی سخن گفت. نامتناهی و کمال یک تصور است. تصور به صرف تصور و نه یک تصور یا بازنمایی از امری خاص.

چنین توصیفی از نامتناهی از دکارت اخذ شده است. دکارت در تأملات در توصیف خداوند می‌گوید: «من آشکارا درک می‌کنم که واقعیت بیشتری در جوهر نامتناهی نسبت به جوهر متناهی وجود دارد و بنابراین ادراک نامتناهی در من به طریقی مقدم بر درک متناهی است؛ به عبارت دیگر ادراک خداوند، مقدم بر ادراک خویشتن است. برای اینکه چگونه من می‌توانم بفهمم که شک می‌کنم، میل می‌ورزم، یعنی در من یک فقدان وجود دارد و به طور کلی اینکه من کامل نیستم، اگر تصویری از یک هستی کامل‌تر وجود نداشته باشم تا در مقایسه با آن، من

نواقص خویشتن را تصدیق کنم؟» (Descartes, 2008: 33).

بنابراین در نظر دکارت تصور خداوند، در وجود من نسبت به تصور خویشتن مقدم است. نامتناهی حقیقت و عینیت بیشتری نسبت به موجود متناهی چون من دارد. نامتناهی، با تصور کمال در نسبت است و تصور نامتناهی است که سبب می‌شود «من» از نواقص خویش آگاه شود. رد پای این توصیفات دکارت از نامتناهی به خوبی خود را در لویناس نشان می‌دهد. بدین ترتیب تصور نامتناهی در «من» تقدم وجودی دارد. در «من» چیزی نهفته است که از «من» فراتر است.

«چنین نیست که نامتناهی اول وجود داشته باشد و سپس خود را آشکار کند. عدم تناهیت آن خود را چون وحی، چون اثبات تصورش در من پدید می‌آورد. نامتناهی در یک شاهکار غیرممکن که در آن یک هستی تمایز یافته در هویت خود، [یعنی] همان، من، چیزی را در خود قرار دهد که نمی‌تواند آن را صرفاً به واسطه هویت و این‌همانی خود، نه در برگرد و نه دریافت کند. سوپژکتیویته این درخواست ناممکن را محقق می‌سازد. شاهکار متحیرانه در برگرفتن، بیش از آنچه می‌توان در برگرفت. این کتاب سوپژکتیویته را چون خوشامدگویی به دیگری، چون مهمان‌نوازی که در آن تصور نامتناهی به اوج رسیده، ارائه می‌کند» (Levinas, 1971: 11).

بنابراین از نظر لویناس نباید دیگری، نامتناهی و کمال را برحسب مقولات هستی‌شناختی و یا تفکر مبتنی بر بازنمایی فهمید (Levinas, 1978: 14). دیگری و نامتناهی در من به صورت یک تصور، یک قطب راهنما، یک شور مداوم و یک وحی پدیدار می‌شود. آن‌ها به یک موجودیت خاص اشاره نمی‌کنند، بلکه در من خانه دارند و مرا از داشتن رابطه‌ای که در آن من واگو فاعل مایشاء و صاحب قدرت باشم فرا می‌برند. تصور کمال و نامتناهی در من، هر لحظه من و عرصه من را زیر سؤال می‌برد.

۳- دیگری همچون تصور، همچون میل، همچون وجدان

رابطه با دیگری به‌صرف وجود یک دیگری برقرار نمی‌شود که با نبود دیگری رابطه ملغی گردد. رابطه با دیگری، یک دیگری مطلق، به صرف درخشش و پدیداری تصویری کمال و نامتناهی پدید می‌آید. تصویری که از نظر دکارت متعلق به خداوند است و وجود آن در «من»، از «من» ناشی نمی‌شود، بلکه مقدم بر من است و خداوند آن را در «من» نهاده است. نکته اصلی در این رابطه نه نیل به سوی دیگری، بلکه حرکت من از حوزه منیت و اگوئیسم در راستای تصور کمال و نامتناهی است. در من چیزی پدید می‌آید و چیزی هست که منیت

من را مداوم به چالش می‌کشد. سوژکتیویته به مثابه خوشامدگویی به دیگری به این معناست که ردپای دیگری و کمال در من پدید می‌آید و حضور دارد و مداوم مرا به چالش می‌کشد. «نامتناهی موضوع شناخت نیست، بلکه امر تمنا شدنی است، آنچه میل را برمی‌انگیزد، یعنی آنچه که به وسیله اندیشه در هر لحظه که می‌اندیشد بیش از آنچه که بدان می‌اندیشد، دست‌نیافتنی می‌شود» (Levinas, 1971: 56).

بنابراین در من چیزی وجود دارد که فراتر از من است. در تناهی من یک نامتناهی قرار گرفته است. در ممکن بودن من یک ناممکن بودن دیگری حضور دارد. سوژکتیویته من چیزی را شامل شده و در بر گرفته که از حد خود فراتر است. همین در برگرفتن آنچه نمی‌توان در برگرفت ماهیت رابطه با دیگری است و نشان‌دهنده تجربه‌ای که در آن تجربه از فاعلیت من آغاز نمی‌شود. فاعلیت من و کنشگری من پاسخی است به دعوت و استیضاح بی‌پایان و نامتناهی دیگری. در حوزه من واگو دست به عمل و کنشی می‌زنم و به نقطه‌ای خاص می‌رسم، اما حضور تصویری نامتناهی و کمال در من، مرا نسبت به تناهی و حقارت این نقطه آگاه می‌کند و مرا مجدداً به عمل وا می‌دارد، عمل برای رسیدن به نامتناهی. پس من عمل می‌کنم در پاسخ به استیضاح و خطاب دیگری، در پاسخ به فرمان او. من کنشگر نیستم که کنش از من آغاز شود، من به واکنش در برابر دیگری و نامتناهی مشغولم. من پیش از آنکه فعال باشم، منفعل و پذیرا هستم. پذیرای خطاب دیگری و نامتناهی (Levinas, 1978: 218).

حضور میل متافیزیکی، نامتناهی، کمال و دیگری در من با وجدان خود را نشان می‌دهد. بر این اساس لویناس می‌گوید که وجدان خوشامدگویی به دیگری است (Levinas, 1971: 83). حرکت وجدان و ندای وجدان است که ما را از تناهی و عدم کمالمان آگاه ساخته و ما را به حرکت وامی‌دارد. وقتی لویناس می‌گوید: «بدون تعویض رستاخیزشناسی با فلسفه، بدون «اثبات فلسفی حقایق» رستاخیزشناسی، ما می‌توانیم از تجربه تمامیت بازگردیم به موقعیتی که در آن تمامیت شکافته می‌شود، موقعیتی که تمامیت را مشروط می‌سازد. چنین موقعیتی درخشش بیرون بودگی یا استعلای وجه دیگری است» (Levinas, 1971: 9). به این امر اشاره دارد که حرکت اندیشه و عمل ما همواره با ساخت یک تمامیت و الگوی کلی که سعی در جامعیت دارد همراه است. در افق پدیدارشناسی این ساخت نتیجه عمل آگاهی است؛ اما این حرکت، این کنش آگاهی بر طبق نظر لویناس خود آغاز نیست، بلکه خود پاسخی است به دعوت و فرمان دیگری، یعنی واکنشی به وجدان. وجدان و حضور دیگری است که تمامیت

(ساحت آگاهی؛ کنش و دانش) را برمی‌انگیزاند و مشروط می‌سازد.

۳-۱- جایگاه من در رابطه با دیگری

از همین‌جاست که اهمیت و بداعت سوژه لویناسی خود را آشکار می‌کند. لویناس با بهره‌گیری از تصور نامتناهی و رادیکال کردن توصیف دکارت از نسبت این تصور با «من» به تصویری از سوژه دست می‌یابد که از دکارت و هوسرل فرا می‌رود: «توصیفی که لویناس از سوژه و سوژه‌کتیویته ارائه می‌کند غیر از سوژه و سوژه‌کتیویته دکارتی و حتی هوسرلی است. سوژه دکارتی جوهر اندیشنده و آگوی استعلایی هوسرلی مقوم جهان است. در حالی در اندیشه لویناس سوژه‌کتیویته رنگ و بوی اخلاقی دارد چون سوژه در برابر دیگری معنا پیدا می‌کند» (اصغری، ۱۳۸۸: ۳۳).

تفاوت اصلی سوژه لویناسی از سایر نظریات در این مهم است که وی سوژه را در نسبت با نامتناهی تعریف می‌کند. به همین سبب سوژه نه با فاعلیت بلکه با پذیرگی و گشودگی نسبت به دیگری تعریف می‌شود. چنین سوژه‌ای همان تقدمی نسبت به سایر تعاریف از سوژه دارد که اخلاق نسبت به هستی‌شناسی دارد. سوژه لویناسی بیانگر تقدم و حضور تقلیل‌ناپذیر تصور نامتناهی در «من» متناهی است.

پروژه لویناسی همواره در یک رابطه شخصی ریشه دارد و از چشم‌انداز سوم شخص و یک ناظر خنثی و بیرونی قابل بررسی نیست. همواره یک من در رابطه حضور دارد. این من، ابتدا خود را در یک جهان اولیه و آغازین می‌یابد. در این جهان اولیه و آغازین او برای خود یک هویت متمایز و متعین می‌یابد. او خود را از جهان وحدت یافته و ارگانیک اولیه خارج می‌سازد. من وقتی من می‌شوم که از توده وحدت یافته و متداخل به نحوی از انحاء خارج شوم. حرکت اصلی در این جهش را تفکر انجام می‌دهد. در اندیشه و اندیشیدن من به صورت یک نوع مجزا و منفرد در برابر جهان ارگانیک قوام می‌یابم (Levinas, 1971: 45). انفکاک من از جهان حاصل اندیشه متأملانه نیست، بلکه اندیشه حاصل ملازم آن است. انفکاک و تمایز من از جهان نتیجه اندیشه نیست که امکان رسیدن به نتیجه دیگر و یا نشان دادن خطا در ماهیت اندیشه سبب فسخ آن شود، بلکه عاملی است که خود اندیشه مفروض می‌گیرد و بدون آن ممکن نیست. در اندیشیدن من از موضوع اندیشه جدا می‌شوم. جهان بیرونی ابژه من می‌شود. خود اندیشیدن یک نوع هستی را ممکن می‌سازد (Levinas, 1971: 46). من بر ابژه اندیشه صاحب قدرت می‌گردم. به این جهان من حوزه نیازهای من، حوزه التذاذ من، حوزه فاعلیت من تعلق می‌گیرد. من در این جهان می‌نوشم، می‌خورم، لذت می‌برم، بازی می‌کنم، تغییر می‌دهم و از

همه مهم‌تر می‌اندیشیم. اندیشیدن و یا به عبارت دیگر به فهم درآوردن نیز حاصل فعلیت و قدرت من است. این نحوه از زندگی در جهان، امری است که لویناس بدان تغذیه (nourriture) می‌گوید.

زندگی عادی و معمولی که در آن ما با بدن فیزیکی و جسمانی‌مان در جهان حضور داریم و دغدغه زنده ماندن و رفع نیازهای زیستی و طبیعی‌مان را داریم، جهان تغذیه است در این نوع تغذیه ما نه تنها جهان را تغذیه می‌کنیم بلکه از طریق این نوع تغذیه زندگی می‌کنیم.

(Vivre de) ما با تغذیه زندگی می‌کنیم (Levinas, 1971: 112). این حوزه، حوزه من یا همان (Même) از نظر لویناس است. جایی که من، خود را به خاطر نیازهایش و لذتش از جهان جدا ساخته و سپس جهان را به موضوع میل و ابژه خویش تبدیل می‌سازد. زندگی من در این جهان زندگی بر پایه ساختار حساسیت (sensibilité) است (Levinas, 1971: 53).

بر این اساس من در جهان همان همه چیز را به موضوع کنش و مفعول قدرت فاعلی خویش تبدیل می‌سازد. من بیگانه شده از جهان بر این جهان قدرت می‌ورزد. در آن دخل و تصرف کرده و آن را مطابق میل خود استفاده می‌کند. جهان در چنگ من است. اوج این قدرت در اندیشه و خصوصاً اندیشه نظریه‌ورز است. این حوزه، حوزه تمامیت است: «تمامیت عرصه و جولانگاه خود یا من و همان است. در این عرصه فرد واحد و شخص واحد دارای گوشت و پوست و استخوان دیده نمی‌شود. آنجا عرصه کلی است نه جزئی و فردی. آنجا عرصه حاکمیت «من» است و عرصه ظلم بر «دیگری». آنجا عرصه‌ای خالی از اخلاق است. آنجا اگر انسان است آن انسان کلی است، آن حیوان ناطق ارسطویی، سوژه اندیشنده دکارتی، اگوی استعلایی کانت و هوسرل است» (اصغری، ۱۳۹۱: ۲۸).

بنابراین میان حوزه تمامیت و حوزه همان ارتباط مستقیم و درونی وجود دارد. عرصه «من» و اعمال قدرت من. اندیشه و هستی‌شناسی در همین امر یعنی اعمال قدرت «من» قرار تعریف می‌شود. این ساختار اندیشه با فهمیدن و به مقوله درآوردن جهان و هستی‌ها خود را نمایان می‌سازد. در اندیشه نظریه‌پرداز ما باید جهان را بشناسیم. کنش به شناخت درآوردن جهان معادل با درک و به مقوله درآوردن جهان و هستی‌ها می‌شود. در ساختار ذهن خود، جدول و مقولاتی می‌تراشیم و هستی‌ها را به اعضای از این جدول بزرگ ذهنی تقلیل می‌دهیم. بر این اساس است که اندیشه و شناخت، ساحت تقلیل دیگری به همان است. در ساحت همان، هر چیز جای معین خود را دارد؛ بنابراین با اندیشه و شناخت ما چیزها را به مقوله‌ها تبدیل می‌نماییم و سپس آن‌ها را برحسب مقولات می‌فهمیم. درست مانند آنچه آدورنو و هورکهایمر بدان این‌همانی می‌گویند.

آن‌ها مثال می‌زنند که در آزمایش یک زیست‌شناس یک خرگوش به یک نمونه آزمایشگاهی با فلان مشخصات و ویژگی‌ها تبدیل می‌شود (Horkheimer & Adorno, 2002: 7).

هستی‌شناسی چه در نوع سنتی و کلاسیک آن و چه در نوع متأخر آن یعنی هستی‌شناسی هایدگری بر طبق نظر لویناس در حوزه همان قرار دارند. در نوع سنتی و کلاسیک که با توضیحات ارائه شده تقریباً مشخص است، فیلسوف جهان را به مثابه موضوع شناخت در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند آن را بشناسد. شناخت جهان یعنی فهم گوهر امور و به چنگ درآوردن ذات و ماهیت چیزها که خود اوج اعمال قدرت من بر جهان است، زیرا آن را به ابژه من تبدیل می‌سازد. هایدگر البته از این سنت رها می‌شود: «به عقیده هایدگر متافیزیک تنها از یک پرسش نشات می‌گیرد: پرسش از (arche) منشاء موجودات» (شفقی، ۱۳۹۰: ۲۸)؛ که این همان سؤال هستی‌شناسی کلاسیک است. پس هایدگر به چه چیز هستی‌شناسی بنیادین می‌گوید؟

هایدگر در پی زنده کردن سؤال هستی چیست و یافتن جوابی برای آن، می‌پرسد که از چه راه می‌توان هستی را شناخت و هستی در کجا خود را آشکار می‌کند، پاسخ او به این سؤال این گونه است که راه از انسان و دازاین می‌گذرد (Heidegger, 1962: 37). دازاین تنها موجودی است که خود دغدغه هستی را دارد و از آن مهم‌تر هر نوع صورت‌بندی زندگی دازاین پیشاپیش در چارچوب یک فهم از هستی قوام‌یافته است. در واقع توجه به زندگی روزمره دازاین وسیله‌ای است برای تقرب به هستی. باز هم مسئله فهم و به چنگ درآوردن هستی است؛ و همین نقطه موردانتقاد لویناس است. لویناس می‌گوید: «هستی و زمان شاید فقط یک تز را بیان کرده است: هستی مجزا از درک هستی نیست (که مانند زمان هویدا می‌شود) هستی از قبل یک توسل به سوژکتیویته است» (Levinas, 1971: 36).

بنابراین باز هم فهم هستی مسئله اصلی می‌شود. بدین ترتیب هستی‌شناسی در هر دو نوع آن بیانگر اعمال قدرت «من» در عرصه تمامیت یا همان است. عرصه‌ای که غفلت از نامتناهی سبب مقوله‌بندی هستی می‌شود. این عرصه، یعنی عرصه تمامیت و غفلت از نامتناهی عرصه نظام‌های مختلف سوژه است. این در حالی است که سوژه لویناسی در نسبت با نامتناهی و به عنوان سوژه‌ای اخلاقی تعبیر می‌گردد.

۲-۳- گذار از من به دیگری

در پایان جهان همان و در انتهای سطح تغذیه جایی دیگر، حرکتی دیگر آغاز می‌شود. حرکتی نه ناشی از نیاز بلکه از سر پایان نیاز، نه ناشی از اعمال قدرت، بلکه از چیزی ورای

منطق قدرت، حرکت به سمت دیگری. حرکتی که موتور محرکه آن در وجدان ما و در آشکارگی تصور نامتناهی و کمال قرار دارد. تصور نامتناهی ما را از جهان منزوی و تنهای خویش خارج ساخته و خود ما را به چالش می‌کشد. در این حرکت به سوی دیگری و در تجربه دیگری ما دیگر دیگری را به همان تقلیل نمی‌دهیم، دیگر او را برحسب خود و مقولات خود به درک در نمی‌آوریم. تلاش برای شناخت دیگری را تعلیق می‌کنیم و در مقابل او به یک پذیرنده تبدیل می‌شویم؛ و به دیگری خوشامدگویی می‌کنیم.

از نموده‌های اساسی تجربه دیگری، زبان و گفتگو است؛ جایی که با دیگری وارد ارتباط شده و گفتگو می‌کنیم و وی را چون دیگری و چون یک بیگانه می‌شناسیم کسی که چون من نیست و متفاوت است. «گفتار یک رابطه اصیل با هستی خارجی است» (Levinas, 1971: 61). آن بیگانه‌ای که با او وارد گفتگو می‌شویم و بر او قدرتی نداریم و از چنگال قدرت من بیرون است وجه (visage) دیگری است، وجه بیان دیگری است. بیانی که من فقط می‌شنوم و می‌بینم، اما بر آن قدرتی ندارم. حضور وجه برای من زنده است، زنده‌تر از هر تجربه دیگر. او می‌تواند در هر لحظه چیزی بگوید و رای آنچه تاکنون من شنیده‌ام و می‌اندیشم. وجه به کلی بیرون از قدرت من است. من در مقابل او فقط یک مخاطب هستم. وجه و بیان او در هر لحظه آن تم و مقوله‌ای که از او ساختم را به باد می‌دهد و از کار می‌اندازد، وجه سخن می‌گوید (Levinas, 1971: 61).

ارتباط من با وجه در ساحت حس و احساس من صورت می‌پذیرد. من به او حساسم و واکنش نشان می‌دهم. رابطه شخصی و غیرمقوله‌ای با او برقرار می‌سازم. وجه وجه است و من منم. در سخن و گفتگو او خود را بر من آشکار می‌کند چنانکه هست و نه چنانکه من به اندیشه در می‌آورم. ساختار تجربه حسی و شخصی راه را بر تجربه عقلی و مقوله‌ای می‌بندد. ارتباط من با وجه به واسطه وجدان و حس است؛ و این دو من را در برابر او پاسخگو و مسئول می‌سازند. وجهی که با گوشت و خون و پوست خود تجربه می‌کنم، حضور زنده‌اش را بر من تحمیل کرده است، در مقابل او دست به عقلانیت و محاسبه نمی‌زنم، بلکه نسبت به او احساس وظیفه می‌کنم. تصور نامتناهی هر لحظه از نو مرا به خود فرو می‌پیچد که آیا در حق وجه عادلانه رفتار کرده‌ام؟ با او از دریچه اراده و قدرت سخن نمی‌گوییم، بلکه اراده خود را در جهت او و پاسخگویی او به کار می‌برم. از شناخت او سرباز می‌زنم و به وظیفه‌ام در برابرش عمل می‌کنم. در این رابطه دیگری و وجه برای من یک موجود است و سؤال از وجود برای من تعلیق می‌شود. برخلاف رابطه هایدگری رابطه‌ام با وجه شخصی و حسی است، یک رابطه انسانی و فارغ از هر ملاحظه.

معنای وجود به موجود همین امکان تجربه وجه و مسئولیت در برابر اوست. جایی که وجه قبل از هر چیز یک مسئولیت برای من است (Levinas, 1978: 28).

بهترین و آشکارترین جنبه تجربه دیگری و ظهور میل به نامتناهی در عرصه دانش صورت می‌پذیرد (Levinas, 1971: 32). دانش در دو سطح رخ می‌دهد، سطح اول که دانش نظریه‌ورز است به دادن نظریه و به اعمال قدرت سوژه بر موضوع شناخت مربوط می‌شود. این سطح، سطح تغذیه و آزادی است. نظریه دانش در پدیدارشناسی چه برای هوسرل در کتاب *بحران* و چه برای هایدگر در *هستی و زمان* در این سطح است. آن‌ها دانش را به نسبت و شأنی از زندگی روزمره تبدیل می‌کنند یعنی شأن همان و تغذیه. دانش حاصل مشارکت در نوع خاصی از زندگی می‌شود. جنبه دوم دانش از نظر لویناس در سطحی ورای سطح تغذیه و نیاز صورت می‌گیرد. «رابطه با حقیقت وقتی ممکن می‌شود که جدایی و روح‌گرایی (قوام من به عنوان یک هویت متمایز) به انجام رسیده باشد. میل به حقیقت از فقدان یک نیاز آغاز نمی‌شود. جدایی حالت انزوا و استقلال از کلیت است. در واقع حقیقت یک هستی مستقل شده در جدایی را پیش فرض می‌گیرد» (Levinas, 1971: 55).

بر این اساس دانش حرکتی از من واگو به سوی نامتناهی است. دانش به صورت مداوم از خود فرا می‌رود، دانش و فلسفه تبدیل به یک تلاش دائمی برای رسیدن به یک دیگری که در راه است می‌باشد. «سوژه در دانش و بازنمایی خود از خود فراتر می‌رود و بر خود مسلط می‌شود، از این‌همانی [هویت] خویش به جایی می‌رسد که آن را نفی می‌کند» (Levinas, 1971: 86). اگر در سطح نظریه‌ورزی اندیشه دائماً در حال ساختن کلیت‌هاست، تجربه آنی نامتناهی هر لحظه هر کلیت و تمامیت را زیر سؤال می‌برد. اگر سطح نظریه‌ورز آزادی و قدرت است، سطح دانش انتقادی و نامتناهی، عدالت است. در این سطح مسئله نه نیل به یک حقیقت تازه و رسیدن به یک منزل جدید بلکه پرسش از توجیه و مشروعیت اعمال من و اعمال اقتدارم است. حرکت میل متافیزیکی همواره در این راستا است به سوی دیگری. «نامیرایی هدف اولیه حرکت میل نیست، بلکه دیگری، بیگانه هدف است. این حرکت اساساً غیراگوئیستی است: نام آن عدالت است» (Levinas, 1971: 58). سایمون کریچلی فلسفه لویناس را چنین جمع‌بندی کرده است: «بر این اساس سؤال اصلی فلسفه، پرسش هملت (بودن یا نبودن؟) و یا پرسش لایبنتزی هایدگر (چرا هستنده‌ها هستند به جای اینکه نباشند؟) نیست؛ بلکه مسئله این است که هستنده‌ها چگونه خود را توجیه می‌کنند؟» (Critchley, 1992: 9).

در این چارچوب است که لویناس از اخلاق سخن می‌گوید. تجربه اخلاقی برای او گذار از

خود و اگوئیسم و رهسپاری به سوی دیگری است. اخلاق به چالش کشیدن دائمی خود در راستای مسئولیت نسبت به دیگری است. اخلاق پرسش از خویش و مشروعیت عمل خویش است. اخلاق منتقد دائمی آزادی و قدرت ما در سطح همان است. «اخلاق جایی شروع می‌شود که آزادی، به جای آنکه خود را توجیه نماید، خود را دیکتاتور و خشن می‌یابد» (Levinas, 1971: 82). اخلاق ردیابی آنچه ما قبل آزادی است، یعنی مخلوقیت ما در مقابل یک خالق، یعنی مسئولیت ما به واسطه هستی ما. اخلاق گوهر اصلی فلسفه است، «زیرا فلسفه و نقد جوهر دانستن است؛ اما آنچه در باب دانستن صحیح است، امکان آن برای رفتن به سوی ایزه‌ها نیست، حرکتی که با انجام آن شبیه به دیگر حرکات می‌شود، مزیت آن در زیر سؤال قرار دادن خود نهفته است در رسوخ کردن به سطح زیرین شرایط خود» (Levinas, 1971: 83).

نتیجه‌گیری

لویناس به عنوان فیلسوف دیگری، در راستای تلاش برای مفهوم‌سازی تجربه دیگری، به جایگاه کلیدی مفهوم نامتناهی می‌پردازد. نامتناهی نه به عنوان یک عینیت متحقق بلکه به عنوان یک تصور درونی در ساختار وجودی و نیز انضمامی انسان در اشکال و صور مختلفی امکان بروز می‌یابد. تصور نامتناهی در نسبت وجدان با آگاهی و اراده خود را محقق می‌سازد. جایی که یک داور درونی و همیشه بیدار همواره احکام ذهنی، نظام‌های شناسایی و نظام کنش ما در برابر دیگران را مورد سنجش و مواخذه مستمر قرار می‌دهد.

تصور نامتناهی خود را در زبان و گفتگو آشکار می‌کند. جایی که وجه و دیگری هر لحظه امکان آن را می‌یابد که از قالب‌های ساخته‌شده ذهنی ما فرارود. زبان و گفتگو جایی است که در آن من فعال نیست بلکه پذیرا و منفعل است. انفعالی برای خوشامدگویی به وجه و دیگری. در زبان مخاطب و طرف محاوره می‌تواند از جایگاه خود و نظرگاه خود مستقل از من سخن بگوید.

تصور نامتناهی خود را در دانش نیز آشکار می‌کند. دانشی که همچون دانشی درجه دوم و مضاعف نه در جهت کشف حقایق تازه، بلکه در جهت سنجش و نقادی آنچه دانسته شده است حرکت می‌کند. این دانش انتقادی همچون نقادی کانتی در پی کشف حدود و مرزهای شناخت نیست، بلکه نابسندگی ذاتی هر شناختی از دیگری را یادآور می‌شود.

تصور نامتناهی نام دیگر تجربه اخلاقی است. تقدم نامتناهی بر هر مرز مصنوعی و نظام

محدودی که آدمی به طور مستمر برای خود می‌سازد، بر تقدم ذاتی اخلاق بر هستی‌شناسی و تقدم دیگری بر من و مسئولیت مداوم من در برابر جهان اطرافم اشاره دارد.

منابع

الف - فارسی

۱. شفقی، شهریار؛ *گلاسنه‌هایت هایدگر و رویارویی با ممکن ناممکن*، تهران، رخداندو، ۱۳۹۰.
۲. اصغری، محمد؛ *دفاع لویاس از سوپژکتیویته دکارتی*، پژوهش‌های فلسفی، ۱۳۸۸.
۳. _____؛ *تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویاس*، پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، ۱۳۹۱.

ب - لاتین

4. Husserl, Edmund; 1960, *Cartesian Meditations*, Netherlands, Martinus Nijhoff.
5. _____; 1970, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.
6. Levinas, Emanuel; 1932, *Martin Heidegger et l'ontologie*, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger.
7. _____; 1971, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, paris, Martinus Nijhoff.
8. _____; 1978, *Autrement qu'être ou*, paris, Martinus Nijhoff.
9. _____; 1994, *Theorie de L'Intuition Dans La Phenomenologie de Husserl*, paris, Librairie Philosophique.
10. Horkheimer, Max and Adorno, Theodor W; 2002, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press.
11. Derrida, Jacques; 1967, *De la Grammatologie*, paris, les editions de minuit.
12. _____; 1967, *L'écriture et la difference*, paris, Éditions du Seuil.
13. Lyotard, Jean-François; 2015, *Logique de Levinas, textes rassemblés*, établis et présentés par Paul Audi, postface de Gérard Sféz, paris: Verdier.
14. Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, London, SCM Press.
15. Descartes, René; 2008, *Meditations on first philosophy*, Michael Moriarty, New York, Oxford University Press.
16. Critchley, Simon; 1992, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press.