

# آیا هستی‌شناسی بنیادین است؟

امانوئل لویناس / ترجمه‌ی محمدمهدی اردبیلی<sup>۱</sup>



## تقدم هستی‌شناسی

1

به نظر می‌رسد تقدم هستی‌شناسی بر [سایر] شاخه‌های دانش بر روشن‌ترین شواهد تکیه دارد، چرا که هر دانشی نسبت به روابط میان موجودات مرتبط یا متضاد با یکدیگر، تلویحاً نشان‌دهنده‌ی فهم این حقیقت است که این موجودات و روابط از پیش وجود دارند. پیکربندی معنای این حقیقت – یعنی دوباره پیش کشیدن [همان] مسئله‌ی هستی‌شناسی که هر کدام از ما آن را، حتی با فراموش کردن‌اش، حل کرده‌ایم – به نظر در حکم برساختن دانش بنیادینی است که بدون آن، تمام حوزه‌های فلسفی، علمی یا مشترک دانش، خام خواهند بود.

<sup>۱</sup> این مقاله ترجمه‌ای است از فصل نخست کتاب *درمیان ما* با منبع زیر:

Levinas, Emmanuel, 1998, "Is Ontology Fundamental?", in: *Entre Nous: Essays on Thinking-of-the-Other*, translated by: Michael B. Smith & Barbara Harshav, New York: Columbia University Press.

علاوه بر منبع فوق از ترجمه‌ای دیگر نیز استفاده شد و برخی از معادل‌های پیشنهادی منتج از آن، در قالب کروش یا پاورقی، باعث غنی‌تر شدن ترجمه گردید:

Levinas, Emmanuel, 1996, "Is Ontology Fundamental?", in: *Basic Philosophical Writings*, Edited by: Adriaan Theodoor Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press.

درضمن، لازم است قدردانی شود از دکتر محمد اصغری جهت توضیح برخی مفاهیم و رفع پاره‌ای مسائل، و همچنین زحمات سمیرا رشیدپور که برخی از ایرادات ترجمانی را با متن اصلی زیر مطابقت داد و نکات مفیدی را گوشزد کرد:

Levinas, Emmanuel, 1951, "L'ontologie Est-Elle Fondamentale?", *Revue de Métaphysique et de Morale* 56e Année, No. 1 (Janvier-Mars 1951), pp. 88-98.

منزلت تحقیقات هستی‌شناختی معاصر از ماهیت ضروری و اصیل شواهد فوق برآمده است؛ متفکرین با تکیه بر آن، به سرعت بر «زرق و برق‌ها»<sup>۲</sup>ی محافل ادبی قد برافراشته‌اند تا بار دیگر هوای [تازه‌ی] محاوره‌های بزرگ افلاطون و متافیزیک ارسطو را تنفس کنند.

به چالش کشیدن این شاهد بنیادین [یعنی تقدم هستی‌شناسی] اقدامی جسورانه است. اما مشاهده‌ی فلسفه از رهگذر این نقد دست کم این امتیاز را دارد که آن را بر فراز مسائل و وضعیت رقت‌بار ادبیات، به خاستگاهش بازمی‌گرداند.

## هستی‌شناسی معاصر

آنچه در خصوص احیاء هستی‌شناسی توسط فلسفه‌ی معاصر منحصر به فرد است، این است که دانش هستی به طور عام – یا هستی‌شناسی بنیادین – در نظر ذهن وضعیت حقیقتی را به خود می‌گیرد که می‌شناسد. عقلی که از حوادث زمانمند رها شده، روحی که در جوار ایده‌ها (عالم مُثُل) جاودان است – این تصویری است که صورتی از عقل که نسبت به خود ناآگاه یا فراموشکار است، از خود دارد: یک عقل خام. هستی‌شناسی، هستی‌شناسی «اصیل»، بر واقع‌بودگی<sup>۳</sup> وجود زمانمند منطبق است. فهمیدن هستی در مقام هستی، وجودداشتن در این جهان است. نه اینکه این جهان، از طریق سختی‌ای که بر ما تحمیل می‌کند، روح را ارتقاء داده و منزّه کند و آن را قادر سازد تا به نوعی پذیرندگی در قبال هستی دست یابد. و همچنین این جهان نوعی تاریخ را نیز به راه نمی‌اندازد، آشکارگی‌ای که تنها عاملی است که می‌تواند ایده‌ی هستی را اندیشیدنی سازد. این جهان امتیاز هستی‌شناختی خود را نه از ریاضتی که متضمن آن است و نه از تمدنی که به سویش می‌شتابد، اخذ نمی‌کند. بلکه پیشاپیش در امور زمانمندش، نوعی از فهم هستی قابل تشخیص است. هستی‌شناسی نه در پیروزی بشر بر شرایطش، بلکه در همان تنشی تحقق می‌یابد که این شرایط در آن شکل گرفته‌اند.

این امکان درک حدوث<sup>۴</sup> و واقع‌بودگی، نه همچون واقعیات عرضه‌شده به تعقل<sup>۵</sup> بلکه همچون خود عمل تعقل، این امکان به نمایش گذاردن گذرابودن فاهمه و نوعی «نیت دلالتی» در بطن حقایق و داده‌های جسمانی (امکانی که توسط هوسرل کشف شد، اما هایدگر آن را به طور کلی به تعقل هستی پیوند زد)، روح تازه‌ای به هستی‌شناسی معاصر بخشید. از این پس، فهم هستی نه تنها نوعی گرایش نظری، بلکه کل رفتار بشر را دربرمی‌گیرد. کل بشر، هستی‌شناسی است. فعالیت علمی‌اش، زندگی عاطفی‌اش، رضایت از نیازها و کارهایش، زندگی اجتماعی‌اش و مرگش، با دقتی که نقشی معین را به هر کدام از این جنبه‌ها اختصاص می‌دهد، فهم هستی یا حقیقت را پیکربندی می‌کند. سراسر تمدن ما از این فهم – که در قالب فراموشی هستی تجلی یافته – نشات گرفته است. به دلیل [وجود] انسان نیست که حقیقت وجود دارد، بلکه به این دلیل است که هستی به طور کلی از فاش‌شدگی‌اش جدایی‌ناپذیر است؛ دلیل این امر وجود حقیقت است، یا اگر ترجیح می‌دهید، به دلیل معقول‌بودن هستی است که بشریت هست.

<sup>۲</sup> illuminations. این واژه که مترجمین انگلیسی نیز به دلیل وجود واژه‌ی مشابه آن در زبان انگلیسی، عیناً آن را نقل کرده‌اند، در زبان فرانسه به معنای روشنایی، روشنی، چراغانی، روشنگری، تنویر افکار و ... است که با توجه به لحن طعنه‌آمیز لویناس در ترجمه‌ی فارسی به «پرزرق و برق» برگردانده شده است.

<sup>۳</sup> facticity

<sup>۴</sup> contingency

<sup>۵</sup> intellection

بازگشت به مضامین آغازین فلسفه (و در اینجا کار هایدگر نیز همچنان قابل ملاحظه است)، نه از تصمیمی پرهیزگاران مبنی بر سرانجام بازگشت به «فلان فلسفه‌ی جاودان» (*philosophia perenniss*)، بلکه از توجهی بنیادین به اشتغالات ضروری زندگی امروزی ناشی می‌شود. پرسش انتزاعی از معنای موجود در مقام موجود و موضوعات امروزی بالطبع درهم آمیخته‌اند.

### ابهام هستی‌شناسی معاصر

یکی گرفتن فهم هستی با پربودگی وجود انضمامی، پیش از هر چیز با خطر غرق‌شدن هستی‌شناسی در وجود مواجه است. این فلسفه‌ی وجودی، که هایدگر با نامیدن فعالیتش تحت این عنوان (عنوان فلسفه‌ی وجود) مخالف است، صرفاً نسخه‌ی بدیل – و البته نسخه‌ای اجتناب‌ناپذیر – از تصور هستی است. وجود تاریخی، که از این حیث که هستی‌شناسی است توجه فلاسفه را به خود جلب می‌کند، از این حیث که دراماتیک است، مورد توجه موجودات بشری و ادبیات است. آنگاه که فلسفه و حیات درهم آمیخته شوند، دیگر نمی‌دانیم که آیا از آن رو جذب فلسفه شده‌ایم که حیات است، یا از آن رو به حیات اهمیت می‌دهیم که فلسفه است. سهم اصلی هستی‌شناسی نوین را می‌توان در تقابلش با عقل‌گرایی کلاسیک آشکار ساخت. فهم یک ابزار، نه مشاهده‌ی آن، بلکه دانستن چگونگی به‌کارگیری آن است؛ فهم موقعیت ما در واقعیت، نه تعریف آن، بلکه قراردادن در حالتی عاطفی است. فهم هستی همانا وجودداشتن است. به نظر می‌رسد تمام نکات فوق حاکی از شکافی در ساختار نظری اندیشه‌ی غربی‌اند. تفکر دیگر نه تعمق<sup>۷</sup>، بلکه درگیربودن، ادغام‌شدن با آنچه می‌اندیشیم و دست به عمل زدن است، یعنی رخداد دراماتیک در جهان بودن.

کمدی با ساده‌ترین حرکات ما آغاز می‌شود. این حرکات همگی نوعی ناشی‌گری اجتناب‌ناپذیر را با خود دارند. فرض کنید من دستم را برای کشیدن یک صندلی نزدیک خودم دراز کنم، [در نتیجه] من آستین گُتم را تا زده‌ام، کف اتاق را خراشیده‌ام، و خاکستر سیگارم را تکنده‌ام. برای انجام آنچه می‌خواهم بکنم، هزار و یک کاری را انجام می‌دهم که نمی‌خواهم. عمل ناب نیست، من آثاری [از خود] به جا می‌گذارم. در تلاش برای پاک کردن این آثار، آثار دیگری بر جای می‌گذارم. شرلوک هولمز دانش‌اش را برای زمختی<sup>۸</sup> تقلیل‌ناپذیر [و غیرقابل زدودن] هر کدام از اعمال من به کار می‌گیرد، و بدین ترتیب کمدی می‌تواند چرخشی تراژیک پیدا کند. آنگاه که ناشی‌گری این اعمال نتیجه‌ای برخلاف هدف فاعلشان می‌یابد، ما در میانه‌ی تراژدی ایستاده‌ایم. لایوس<sup>۹</sup>، در تلاش برای ممانعت از پیشگویی‌های مهلک مقدرش، دقیقاً همان کارهایی را انجام داد که برای تحقق این پیشگویی‌ها ضروری بود. اودیپ نیز در راستای محقق‌ساختن فلاکتش عمل می‌کرد. این مشابه زمانی است که یک حیوان، پس از شنیدن صدای شکارچی‌ها، برای فرار از آنها در مسیری مستقیم به سرعت در میان برف می‌دود، و بدین ترتیب دقیقاً همان ردی را از خود برجای می‌گذارد که او را به مرگ می‌کشاند.

<sup>6</sup> philosophy of existence

<sup>7</sup> Contemplation

<sup>8</sup> Irreducible coarseness

<sup>۹</sup> Laius، از شخصیت‌های تراژیک نمایشنامه‌های سوفوکلس، پادشاه تبس و پدر ادیپوس بود. او در روزهای اول ازدواجش از پیشگوی خود خواست تا آینده را برای او پیش‌بینی کند. پیشگو به او خبر داد که ژوکاست، همسر او، پسری برایش به دنیا خواهد آورد که پدر را خواهد کشت و با مادر ازدواج خواهد کرد. به دنبال این پیشگویی، وقتی پسر لائوس به دنیا آمد، پادشاه فوراً او را به یکی از نگهبانانش داد تا نوزاد را به کوه ببرد و جانش را بگیرد. اما نقشه‌ی شاه به دلایلی محقق نشد، اودیپ در خارج از شهر رشد یافت. و در جوانی به شهر بازگشت و ناخواسته پیشگویی‌ها را محقق ساخت.

در نتیجه ما ورای تمام نیاتمان مسئولیم. معطوف کردن توجه به یک عمل، جهت اجتناب از [تمام] نتایج ناخواسته، ناممکن است. ما در اشیاء گرفتار شده‌ایم؛ اشیاء بر ضد ما عمل می‌کنند. این بدان معناست که آگاهی ما، و تفوق ما بر واقعیت به واسطه‌ی آگاهی، کل رابطه‌ی ما با واقعیت را دربر نمی‌گیرد؛ واقعیتی که ما [همواره] با تمام فشردگی و تراکم<sup>۱۰</sup> هستی‌مان در آن حضور داریم. در فلسفه‌ی هایدگر، واقعیت این است که آگاهی ما نسبت به واقعیت با سکونت ما در جهان که تأثیر عظیمی را در جهان ادبی داشته است، مطابقت ندارد.

اما فلسفه‌ی وجود، بلافاصله در برابر هستی‌شناسی رنگ می‌بازد. این حقیقت پرتاب‌شده‌بودن، این رخدادی که بدان متعهد هستیم، آنگونه که با پیوندهایی که نمی‌توان آنها را به تفکرات تقلیل داد نسبت به ابژه‌هایم مقید هستیم، این وجود، به عنوان فهم تفسیر شده است. بنابراین خصلت متعددی فعل دانستن به فعل وجودداشتن پیوند خورده است. نخستین جمله‌ی متافیزیک ارسطو، یعنی «هر انسانی بنا به طبیعتش میل به دانستن دارد»، برای آن فلسفه‌ای صدق می‌کند که، بدون توجه کافی، خود را تحقیرکننده‌ی عقل می‌پندارد. هستی‌شناسی نه تنها روابط عملی ما با هستی را بر صدر می‌نشانند، آنگونه که تعمق ذات در کتاب دهم/اخلاق نیکوماخوسی فضایل [اخلاقی] را فرمانروا می‌داند، بلکه هستی‌شناسی ذات تمام روابط با موجودات، و حتی ذات تمام روابط در هستی است. آیا این حقیقت که موجودات «گشوده» هستند، دقیقاً به حقیقت هستی آنها تعلق ندارد؟ وجود انضمامی ما به واسطه‌ی ورودش به «گشودگی» هستی به طور کلی تعبیر شده است. ما در مدار عقل با امر واقع وجود داریم؛ عقل همان رخدادی است که توسط وجود پیکربندی شده است. هر سوءفهمی صرفاً حالت ناقصی از فهم است. در نتیجه، تحلیل وجود و آنچه Da) haecceity (این بودگی؛ [انجا])<sup>۱۱</sup> آن می‌نامند، چیزی جز توصیفی از ذات حقیقت یا ذات شروط همان عقلانیت [یا فهم] هستی نیست.

## دیگری در مقام طرف گفتگو<sup>۱۲</sup>

هیچ زبان معناداری نمی‌تواند به نفع جدایی زبان از عقل استدلال کند. اما ما به حق می‌توانیم متعجب باشیم که آیا عقل، که در مقام امکان زبان معنادار بر نهاده شده است، ضرورتاً بر آن تقدم دارد؟ آیا زبان بر رابطه‌ای مبتنی نیست که مقدم بر فهم است و عقل را برمی‌سازد؟ در صفحات آتی خواهیم کوشید تا این رابطه را که نمی‌توان به فهم تقلیلش داد – حتی رابطه‌ی مشابه با فهمی که هایدگر ورای عقل‌گرایی کلاسیک ترسیم می‌کند – به همان طریق کلی توصیف کنیم.

<sup>10</sup> density

<sup>11</sup> Haecceity به معنای این بودگی. از مفاهیم رایج در فلسفه‌ی قرون وسطی، به ویژه نزد دونس اسکاتوس، برای اشاره به ویژگی یا کیفیت تکین هر شیئی که آن را به امری قیاس‌ناپذیر و یکتا بدل می‌کند، به یک تکینگی، به یک «این». Da نیز در اینجا اشاره به کاربست آن در مفهوم هایدگری Da-sein دارد و معنای آنجا و اینک می‌دهد. Da در ترکیب Da-sein به هستی وجهی زمانمند-مکانمند می‌بخشد و از این حیث بدان تعیینی مشخص و انضمامی می‌دهد.

<sup>12</sup> Interlocutor

به زعم هایدگر، فهم نهایتاً مبتنی بر گشودگی هستی است. در حالی که ایده آلیسم بر کلی به دلیل محتوای کیفی هستی، در آن ارجاعی را به تفکر درک می‌کرد، هایدگر عقلانیت هستی را از جنبه‌ی واقعیتی (در معنای صوری آن) درک می‌کند که موجودات – در موجودبودن‌شان، در همان استقلال‌شان – هستند. این هستی دال بر یک وابستگی پیشینی در ارتباطش با یک تفکر سوژکتیو نیست، بلکه نوعی مکان خالی است که در انتظار [عنصر] اشغال‌کننده‌ای است که توسط همین حقیقتی گشوده شده است که موجودات هستند. بدین ترتیب، هایدگر، به صوری‌ترین شکل ممکن، پیکربندی‌های بینایی را توصیف می‌کند که در آنها رابطه‌ی سوژه با ابژه فرع بر رابطه‌ی ابژه با نور – که یک ابژه نیست – است. بنابراین فهم یک موجود عبارت است از رفتن به ورای آن – دقیقاً به درون گشودگی – و درک آن بر فراز/فق هستی. که می‌توان گفت در اندیشه‌ی هایدگر، فهم دگر بار به سنت عظیم فلسفه‌ی غرب پیوند می‌خورد: [سنستی که بر طبق آن،] فهم یک موجود جزئی پیشاپیش جای‌دادن خود بر ورای آن جزء است. فهم همانا ارتباط یافتن با جزئی است که به تنهایی وجود دارد، آن هم از طریق دانشی که همواره دانش نسبت به امر کلی است.

ما نمی‌توانیم سلاقی شخصی خود را بر ضد سنت پراحترامی قرار دهیم که هایدگر ادامه‌دهنده‌ی آن است. ما نمی‌توانیم رابطه‌ی با موجودات به منزله‌ی شرایط هستی‌شناسی را بر این تز بنیادین ترجیح دهیم که هر رابطه‌ای با یک هستی جزئی، نوعی نزدیکی با، یا فراموشی از، هستی را می‌پذیرد. به محض اینکه ما با تأمل درگیر می‌شویم (و دقیقاً به همین دلیل است که از زمان افلاطون به بعد، حس کردن امر جزئی فرع بر دانش نسبت به امر کلی قلمداد شد)، به نظر می‌رسد که ما به پذیرفتن این تصور تنزل کرده‌ایم که روابط میان موجودات را فرع بر ساختارهای هستی، متافیزیک را فرع بر هستی‌شناسی و امر اگزستانسیل را فرع بر امر اگزستانسیال تلقی کنیم. علاوه بر این، چگونه رابطه با یک موجود می‌تواند ابتدائاً چیزی جز فهم آن در مقام یک موجود باشد؟ یعنی این حقیقت که به راحتی به وی اجازه دهیم همچون یک موجود باشد؟

مگر اینکه این موجود دیگری باشد. به طور قطع رابطه‌ی ما با وی عبارت است از تلاش برای فهمیدن‌اش، اما این رابطه از حد و مرزهای فهم تخطی می‌کند. صرف نظر از کنجاوی، نه تنها به این دلیل که شناخت دیگری، در عین حال همدلی و عشق (یعنی راه‌هایی از هستی که با تعمق سرد و بی‌احساس تفاوت دارند) را می‌طلبد، بلکه همچنین به این دلیل که در رابطه‌ی ما با دیگری، وی توسط نوعی مفهوم بر ما تأثیر نمی‌گذارد. دیگری یک موجود است و همچون یک موجود تلقی می‌شود.

مدافع هستی‌شناسی در اینجا اعتراض خواهد کرد که استفاده از اصطلاح «یک موجود»، از پیش به این نکته اشاره دارد که موجودات ما را بر اساس شکلی از انکشاف<sup>13</sup> هستی مورد توجه قرار می‌دهند، و اینکه نتیجتاً در گشایشی به سوی هستی جای گرفته‌اند، موجود مورد بحث از پیش در دل محیط فهم جای داده شده است. در واقع اگر یک موجود با هستی‌شناسی ارتباطی نداشته باشد، پس استقلال آن به چه معناست؟ به زعم هایدگر، رابطه‌داشتن با موجودات، به ماهو موجودات، به معنای اجازه‌دادن به موجودات است که باشند، به معنای فهم آنها در مقام موجوداتی است مستقل از تصویری [یا سوژه‌ای] که آنها را کشف کرده و می‌فهمد. دقیقاً از طریق فهم است که آنها نه صرفاً همچون ابژه‌ها، بلکه به عنوان موجودات، داده شده‌اند. بنابراین از نظر هایدگر با-دیگری-بودن (*Miteinandersein*) بر رابطه‌ای هستی‌شناختی مبتنی است.

<sup>13</sup> revelation

ما به وی پاسخ خواهیم داد: آیا رابطه‌ی ما با دیگری، نوعی/اجازه‌ی بودن دادن است؟ آیا استقلال دیگری از طریق نقش‌اش در مقام کسی که مخاطب قرار گرفته، کسب نمی‌شود؟ آیا شخصی که با وی سخن می‌گوییم، پیش از آن، از طریق هستی‌اش فهم شده است؟ به هیچ وجه. چنین نیست که دیگری ابتدا ابژه‌ی فهم ما باشد، سپس مخاطب ما قرار گیرد. هر دو رابطه در یکدیگر ادغام شده‌اند. به بیان دیگر، مخاطب قرار دادن دیگری از فهم دیگری جدایی‌ناپذیر است.

فهم یک شخص، از پیش، سخن گفتن با وی است. برنهادن وجود دیگری با اجازه‌ی بودن به او دادن، از پیش وجود او را پذیرفته و او را به حساب آورده است. «پذیرفته‌شدن»<sup>۱۴</sup>، و «به حساب آورده شدن»<sup>۱۵</sup> به نوعی فهم، یا نوعی اجازه‌ی بودن دادن، منحصر نمی‌شود. گفتار<sup>۱۶</sup> رابطه‌ای اصیل را ترسیم می‌کند. نکته نه مشاهده‌ی کارکرد زبان به عنوان امری فرع بر آگاهی‌ای که ما از حضور دیگری، یا از همسایگی با او، یا از اجتماع‌مان با او، داریم، بلکه این است که زبان را به مثابه‌ی شرط این «آگاه‌شدن» بدانیم.

البته درست است که ما هنوز باید توضیح دهیم که چرا رخداد زبان دیگر نمی‌تواند در سطح فهم جای گیرد. چرا مفهوم فهم را بسط نمی‌دهیم و رویه‌ای را دنبال نمی‌کنیم که با آن و به واسطه‌ی پدیدارشناسی با یکدیگر آشنا تر شویم؟ چرا مخاطب قرار دادن دیگری را به گونه‌ای به نمایش نمی‌گذاریم که گویی خصیصه‌ای متعلق به فهم ما از اوست؟

این به نظر من غیرممکن است. برای مثال، مدیریت ابژه‌های روزمره به منزله‌ی فهم آنها تلقی شده است. اما گسترش مفهوم دانش در این مثال، با رفتن ما به ورای ابژه‌های شناخته‌شده توجیه شده است. این فراروی به‌رغم تمام درگیری‌های پیشانظری در مدیریت کردن «وسایل» به دست آمده است. در مدیریت، موجودات دقیقاً در همان لحظه‌ای که به چنگ می‌آیند، تعالی می‌یابند، و در این «ماوراء» که برای حضور «در دستی» [موجودات] ضروری است، ما دقیقاً همان راهی را بازمی‌شناسیم که خصیصه‌ی فهم است. این فراروی صرفاً نتیجه‌ی نمود پیشینی «جهان» – هر زمان که ما آنچه را که می‌توان مدیریت کرد، لمس می‌کنیم، آنگونه که هایدگر می‌کرد – نیست، بلکه همچنین به عنوان تصرف<sup>۱۷</sup> و مصرف<sup>۱۸</sup> ابژه ترسیم شده است. اما در رابطه‌ی من با دیگری، چنین رابطه‌ای [مبتنی بر تصرف و مصرف] به هیچ وجه وجود ندارد. در آنجا نیز، اگر شما بخواهید، من ورای دیگری در مقام یک موجود، وجود وی را فهم می‌کنم. من شخصی را که با او در رابطه به سر می‌برم، موجود می‌نامم، اما در همان لحظه‌ای که وی را موجود خطاب می‌کنم، از وی فراتر می‌روم. من صرفاً گمان نمی‌کنم که این اوست که با وی سخن می‌گوییم. او شریک<sup>۱۹</sup> من در رابطه‌ای است که صرفاً وی را برای من حاضر کرده است. من با وی سخن گفته‌ام، به بیان دیگر، من با هدف محدودساختن خودم به او در مقام یک موجود جزئی، موجود کلی‌ای را که وی تجسمی از آن است، نادیده گرفته‌ام. در اینجا این اصل که «من پیش از آنکه در رابطه با یک موجود باشم، باید وی را در مقام یک موجود فهم کنم»، کاربرد اکید خود را از دست می‌دهد: من همزمان با فهم این موجود، فهم خود را به او می‌گویم.

<sup>14</sup> To have accepted

<sup>15</sup> To have taken into account

<sup>16</sup> speech

<sup>17</sup> possession

<sup>18</sup> Consumption

<sup>19</sup> partner

انسان تنها موجودی است که نمی‌توانم ملاقات‌اش کنم، بدون آنکه خود این ملاقات را برایش بیان کنم. این دقیقاً همان امری است که ملاقات را از شناخت متمایز می‌سازد. در هر شکلی از ایستادن در برابر یک موجود بشری نوعی خوشامدگویی<sup>۲۰</sup> وجود دارد – حتی اگر این مواجهه از خوشامدگویی سر باز زند. در اینجا به منظور به چنگ آوردن فرد در برابر این پس‌زمینه‌ی آشنا، درک به سوی یک افق (زمینه‌ی آزادی، قدرت و دارایی من) فراافکنده نمی‌شود؛ بلکه به یک فرد محض، به یک موجود به ما هو، اشاره می‌کند. و این دقیقاً به این معناست که فهم من از یک موجود به ما هو، از پیش بیانی است که من از این فهم به او عرضه می‌کنم.

ناممکنی نزدیک‌شدن به دیگری بدون سخن‌گفتن، به این معناست که در اینجا اندیشه را نمی‌توان از بیان<sup>۲۱</sup> جدا کرد. اما بیان عبارت از، به نحوی، سرازیرکردن اندیشه‌ای مربوط به دیگری در ذهن دیگری نیست. این حقیقت را ما نه از هایدگر، بلکه از سقراط به بعد می‌دانیم. بیان همچنین پیکربندی فهمی نیست که ما از پیش به طور مشترک با دیگری داریم. بلکه پیش از هر گونه شراکتی در محتوای مشترک از طریق فهم، بیان همانا برپاسازی نوعی حیث اجتماعی<sup>۲۲</sup> از طریق ارتباطی است که نمی‌توان در نهایت آن را به فهم تقلیل داد.

بنابراین ارتباط با دیگری هستی‌شناسی نیست. همین رابطه‌ی با دیگری – که نمی‌توان آن را به بازنمایی دیگری تقلیل داد، بلکه نوعی تقاضا از دیگری است، و هیچ نوع فهمی بر این تقاضا تقدم ندارد – را من دین می‌نامم. ذات گفتار نیایش است. آنچه اندیشیدن مستقیم به یک شیء را از رابطه با یک شخص متمایز می‌سازد، این است که در مورد دوم (شخص) نوعی ندا<sup>۲۳</sup> بیان شده است: آنچه نامیده می‌شود، در عین حال همان چیزی است که خوانده می‌شود.

7  
من در انتخاب واژه‌ی دین – بدون بیان واژه‌ی خداوند یا مقدس – بیش از همه، معنایی را مد نظر داشته‌ام که توسط آگوست گنت<sup>۲۴</sup> در ابتدای کتابش با عنوان *نظام حکومت اثباتی*<sup>۲۵</sup> مطرح شده است. هیچ الهیات یا عرفان‌زدگی‌ای در پس تحلیلی نهفته نیست که از ملاقات با دیگری به دست داده‌ام، یعنی همان ساختار صوری‌ای که به نظرم تأکید بر آن حائز اهمیت بود. ابژه‌ی ملاقات در عین حال که به ما داده می‌شود، با ما نوعی اجتماع را تشکیل می‌دهد، اما بدون آنکه رخداد [پیدایش] اجتماع ابداً به هیچ دارایی داده‌شده‌ای، فروکاسته شود – یعنی بدون دانشی که قادر باشد تا بر حیث اجتماعی تقدم یابد. اگر واژه‌ی دین نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی بین انسان‌هاست، که نمی‌توان آن را به فهم فروکاست، دقیقاً به همین دلیل از عمل قدرت فاصله دارد، اما در چهره‌های بشری به امر نامتناهی پیوند می‌خورد – من طنین اخلاقی واژه و تمام آن طنین‌های کانتی [نهفته در پس سخنانم] را می‌پذیرم.

«دین»، ارتباط با موجود به عنوان یک موجود را حفظ می‌کند؛ و نمی‌کوشد تا وی را در مقام یک موجود، یا در مقام عملی درک کند که موجود از پیش با اجازه‌ی وجود دادن به او، در آن جذب شده است – حتی اگر این جذب‌شدن به رهاسازی وی به عنوان یک موجود منجر شد. دین همچنین نه دیگر به معنای استقرارِ فلان مالکیت و نه به معنای مواجه‌شدن با امر غیرعقلانی در تلاش

<sup>20</sup> greeting

<sup>21</sup> expression

<sup>22</sup> sociality

<sup>23</sup> vocative

<sup>24</sup> Auguste Comte 1798-1857)

<sup>25</sup> *System of Positive Polity*

برای فهم موجودات است. آیا امر عقلانی را می‌توان به توانایی اعمال قدرت بر روی ابژه تقلیل داد؟ آیا عقل نوعی سلطه است که در آن مقاومت موجود به ما هو، نه با توسل به خود این مقاومت، بلکه گویی با حقه‌ی زیرکانه‌ی شکارچی‌ای درهم شکسته می‌شود که شکاری را به دام می‌اندازد که قوی است و نمی‌توان به واسطه‌ی ضعفش، به واسطه‌ی انکار جزئیتش – از رهگذر جایگاهش در افق موجود کلی – آن را به یک موجود تقلیل داد؟ آیا خرد در مقام نوعی حقه، خرد نبرد و خشونت، که برای اشیاء ساخته شده است، می‌تواند نظامی بشری را بنا کند؟ ما به طرزی متناقض، یاد گرفته‌ایم که آشکارگی خود ذهن و واقعیتش را در میانه‌ی نبرد بجوییم. اما آیا نظام عقل بیشتر بر موقعیتی بنا نشده است که اشیاء در آن «به سخن درآمده‌اند» و مقاومت موجودات به ما هو موجودات، در آن نه شکسته، بلکه تسکین یافته است؟

بنابراین، دغدغه‌ی فلسفه‌ی معاصر برای آزادساختن انسان از مقولاتی که تنها و فقط با اشیاء مطابقت دارند، نباید از تضاد میان از یک سو، امر ثابت، لخت، و طبیعت تعیین‌یافته‌ی اشیاء، و از سوی دیگر، پویایی (دینامیسم)، امتداد، تعالی یا آزادی به منزله‌ی ذات انسان راضی باشد. مسئله چندان بر سر در تضاد قرار دادن یک ذات با ذات دیگر، یا بیان اینکه طبیعت بشر چیست، نیست. بلکه پیش از هر چیز، مسئله‌ی یافتن نظرگاهی است که انسان با تکیه بر آن بتواند از در نظر گرفتن ما در چهارچوب افق هستی دست بکشد، یعنی دیگر خود را به قدرت‌های ما عرضه نکند. موجود به ما هو (و نه در مقام تجسمی از هستی کلی)، تنها می‌تواند در رابطه‌ای حضور داشته باشد که به آن احضار شده باشد. این موجود انسان است، و در مقام یک هم‌نوع<sup>۲۶</sup> است که انسان دست‌یافتنی می‌شود: یعنی در مقام یک چهره<sup>۲۷</sup>.

## معنای اخلاقی دیگری

فهم به واسطه‌ی ارتباط با موجودات در گشودگی هستی، معنایی برای این موجودات در چهارچوب هستی می‌یابد. در این معنا، فهم آنها را احضار نمی‌کند، بلکه تنها آنها را می‌نامد. و بدین ترتیب، فهم، نسبت به موجودات، اقدام به رفتارِ خشونت‌آمیز و عملِ نفی می‌کند. نفی‌ای نسبی که عملی خشونت‌بار است. و این نسبی‌بودن را می‌توان توسط این حقیقت توصیف کرد که موجودات، بدون آنکه ناپدید شوند، تحت کنترل من هستند. این نفی نسبی که خشونت‌بار است، استقلال موجودات را رد می‌کند: او ادعا می‌کند که [آنها از آن من هستند. تصاحب همانا حالتی است که یک موجود، در حالی که وجود دارد، به کمک آن نسبتاً رد شده است. این تنها بدان معنا نیست که این موجود یک آلت و ابزار است – یا به تعبیری، یک وسیله است؛ بلکه همچنین یک غایت

<sup>۲۶</sup> Prochain؛ هر دو ترجمه‌ی انگلیسی موجود این واژه را به neighbor برگردانده‌اند که به معنی همسایه است. اما این واژه در فرانسه، معنایی گسترده‌تر دارد و می‌توان آن را به هم‌نوع ترجمه کرد. لازم به ذکر است که لویناس از واژه‌ی دیگری برای همسایه استفاده می‌کند، یعنی voisin. لذا در ترجمه‌ی فارسی فوق، با تکیه بر متن اصلی، در ازای این واژه از معادل هم‌نوع استفاده شده است.

<sup>۲۷</sup> Face؛ این اصطلاح در اندیشه‌ی لویناس نقشی اساسی دارد. مواجهه‌ی با انسان دیگر، تنها زمانی می‌تواند از رابطه‌ی مبتنی بر فهم و بدل ساختن دیگری به ابژه، به شیء، فراتر رود که با دیگری در مقام چهره مواجه شود. به تعبیر لویناس، «چهره آن چیزی است که نمی‌توان به قتلش رساند، یا دست کم آن چیزی است که معنایش در این حکم خلاصه می‌شود: «قتل مکن» (لویناس، امانوئل، ۱۳۸۷، اخلاق و نامتناهی، گفت و گوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو، ترجمه: مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران: انتشارات رخداندنو، ص ۱۰۱). وی دلیل تأکیدش بر این مسئله را امکانات و قابلیت‌هایی می‌داند که چهره واجد آن است. «مسئله‌ی نخست، حالت عمودی چهره است، بی‌حفاظ‌بودن صورت و بی‌دفاع‌بودن آن. پوست صورت عریان‌ترین و تهیدست‌ترین جزو آدمی است. چهره بیش از همه عریان است، گرچه عریانی‌اش موقر و مطبوع است. چهره در عین حال تهیدست‌ترین است؛ نوعی فقر ذاتی در چهره وجود دارد؛ تلاش آدمی برای مخفی کردن این فقر با قیافه‌گرفتن، با ادا درآوردن، مؤید همین نکته است. چهره بی‌حفاظ و در معرض تهدید است، تو گویی ما را به انجام عملی خشونت‌بار دعوت می‌کند. در عین حال، چهره همان چیزی است که ما را از کشتن منع می‌کند» (همان، ص ۱۰۰).



است - مصرف‌شدنی، غذاست، و در لذت، خود را عرضه می‌کند، خود را اعطا می‌کند، از آن من است. بی‌تردید بینایی ابژه را تحت سلطه‌ی خویش قرار می‌دهد، اما [در عین حال] بینایی پیشاپیش نوعی تمتع است. ملاقات با دیگری، عبارت است از این حقیقت که من، به‌رغم میزان تسلط بر او و فرمانبرداری‌اش، او را تصاحب نکنم. وی به تمامی وارد دهانه‌ی هستی‌ای نمی‌شود که من از پیش به نحوی در آن هستم که گویی در سرزمین آزادی خویش ایستاده‌ام. از [ساحت] هستی به طور کلی نیست که او به ملاقات من می‌آید. هرآن چیزی از او که به عنوان موجود به طور کلی به سوی من می‌آید، مسلماً خود را به فهم و به تصاحب من عرضه می‌کند. من او را برحسب تاریخ‌اش، محیطش و عادات و رسوم فهم می‌کنم. آنچه در او می‌تواند از فهم بگریزد، همانا خود او، خود موجود، است. من نمی‌توانم با اعمال خشونت‌بار، با فراچنگ آوردن وی درون افق هستی به طور کلی، و با تصاحب‌کردنش، وی را به طور نسبی انکار کنم. دیگری تنها موجودی است که نفی‌اش فقط می‌تواند به طور کامل اعلام شود: یک قتل. دیگری تنها موجودی است که من می‌توانم خواستار کشتن‌اش باشم.

من می‌توانم چنین بخواهم. اما با اینهمه این نیرو به کلی ضد نیروست. پیروزی این نیرو، همانا نابودی‌اش در مقام یک نیروست. دقیقاً در همان لحظه‌ای که نیروی من برای کشتن محقق شود [یعنی قتل انجام شود]، دیگری از دست رفته است. من، در کشتن، مسلماً به هدفی نائل می‌شوم، من به عنوان یک شکارچی می‌کشم، یا یک درخت را قطع می‌کنم یا حیوانات را سلاخی می‌کنم - اما در آن صورت من در دهانه‌ی هستی به طور کلی، دیگری را در مقام عنصری از جهانی که در آن ایستاده‌ام، فراچنگ آورده‌ام. من او را در افق دیده‌ام. من مستقیماً به او خیره نشده‌ام. من به چهره‌ی او ننگریسته‌ام. وسوسه‌ی نفی تمام و کمال، که از یک سو، نامتناهییت این تلاش و از سوی دیگر، ناممکن‌بودن آن را در خود دارد، حضور چهره است. فردی که در رابطه‌ی چهره به چهره با دیگری قرار دارد، از کشتن دیگری عاجز است. این وضعیت در عین حال وضعیت گفتمان<sup>۲۸</sup> است.

اگر اشیاء صرفاً اشیاء هستند، به این دلیل است که رابطه با آنها بر اساس فهم بنا شده است: آنها، در مقام موجودات، به خود اجازه می‌دهند تا به عنوان موجود، به عنوان تمامیتی که به آنها معنی می‌بخشد، غافلگیر و کشف<sup>۲۹</sup> شوند. امر بی‌واسطه ابژه‌ی فهم نیست. یک داده‌ی بی‌واسطه‌ی آگاهی، اصطلاحی متعارض است. داده‌شدن همانا در معرض نیرنگ فهم قرار گرفتن است، یعنی فراچنگ آمدن به میانجی مفهوم و به نحوی غیرمستقیم، در پرتو هستی به طور کلی است. داده‌شدن بدان معناست که یک چیز چه نیست. رابطه با چهره، رخداد جمع‌بودگی<sup>۳۰</sup> - گفتار - همانا رابطه با خود موجود، در مقام یک موجود محض است.

این حقیقت که رابطه با یک موجود توسل به یک چهره و پیشاپیش سخن است، رابطه‌ای در عمق به جای افق - که در افق شکاف می‌اندازد - این حقیقت که دوستم بر دیگران رجحان دارد، تمام این حقایق می‌توانند شگفت‌آورتر به نظر برسند، اگر ما خود را به تصویری از یک موجود محدود سازیم که فی‌نفسه بی‌معنی است، شبحی تاریک بر افقی روشن که کسب نوعی معنا تنها به واسطه‌ی حضور در آن افق میسر می‌شود. چهره اما بر چیزی دیگر دلالت می‌کند. در چهره، مقاومت نامتناهی یک موجود در برابر قدرت ما،

<sup>28</sup> discourse

<sup>۲۹</sup> واژه‌ی اصلی در متن فرانسوی، *surprendre* است که می‌توان آن را به غافلگیرشدن، کشف‌شدن یا متعجب‌شدن ترجمه کرد. در متن ترجمه‌ای انگلیسی اصلی، در اینجا از معادل *surprising* استفاده شده است، حال آنکه در ترجمه‌ی دوم معادل *overtaken* به کار رفته است. از آنجاکه هر دو معادل شکلی از غافلگیری را در خود دارند و در عین حال بر رابطه‌ی مبتنی بر فهم با ابژه یا موجود تاکید شده است، در ترجمه‌ی فارسی از هر دو معادل غافلگیرشدن و کشف‌شدن به طور توأمان استفاده شد.

<sup>30</sup> collectivity

دقیقاً در تضاد با اراده‌ی معطوف به کشتن‌ای است که آن موجود را نادیده می‌گیرد، زیرا چهره، به شکلی کاملاً عریان، خود را بیان می‌کند – و البته این عریان‌بودن چهره نوعی ژست یا مدل نیست. ما حتی نمی‌توانیم بگوییم چهره نوعی گشایش است؛ چرا که این امر می‌تواند آن را با فراوانی و غنای اطراف مرتبط سازد.

آیا اشیاء می‌توانند چهره به خود بگیرند؟ آیا هنر فعالیتی نیست که به اشیاء چهره می‌بخشد؟ آیا صورت ظاهری یک خانه، خانه‌ای نیست که به ما می‌نگرد؟ تحلیلی که تاکنون صورت پذیرفته، برای پاسخ به این پرسش کافی نیست. ما هنوز در شگفتیم که آیا جریان سرد و بی‌روح، اما جادویی و مسحورکننده‌ی ریتم در هنر، خود، جایگزینی برای حیث اجتماعی، چهره و گفتار نیست؟

من اهمیت چهره را در مقابل فهم و معنای به چنگ آمده بر اساس افق قرار دادم. آیا تلاش مختصر من برای معرفی این مفهوم (چهره)، نگاهی اجمالی را به نقش آن در خود فهم و تمام شرایطش – که حوزه‌ای از روابطی را ترسیم می‌کند که اکنون مورد ظن قرار گرفته‌اند – به دست می‌دهد؟ به نظر می‌رسد، آنچه من از مشاهده‌ی این حوزه به دست آورده‌ام، پیش‌تر توسط عقل عملی کانت، که به ویژه نسبت به آن احساس نزدیکی می‌کنم، اظهار شده است.

چگونه مشاهده‌ی این چهره دیگر نه توسط بینایی، بلکه توسط شنوایی و سخن ممکن می‌شود؟ چگونه می‌توان ملاقات با چهره را – که می‌توان آن را آگاهی اخلاقی نامید – به عنوان تنها و فقط تنها (tout court) شرط آگاهی و شرط افشاء معرفی کرد؟ چگونه آگاهی خود را همچون شکلی از ناممکن‌بودن قتل اظهار می‌دارد؟ شروط آشکارشدن چهره، به مثابه‌ی وسوسه‌ی قتل و در عین حال ناممکن‌بودن آن، چیستند؟ من چگونه می‌توانم برای خودم همچون یک چهره آشکار شوم؟ و نهایتاً اینکه رابطه با دیگری یا با جمع‌بودگی – که نمی‌توان آن را به فهم فروکاست – تا چه میزان، رابطه‌ای با امر نامتناهی است؟ اینها مضامینی هستند که از نخستین مخالفت‌ها با تفوق و تقدم هستی‌شناسی سربرمی‌آورند. به هر حال، تحقیق فلسفی نمی‌تواند از [صرفاً] تأملات<sup>۳۱</sup> در باب خود یا وجود، رضایت حاصل کند. تأمل تنها روایت یک ماجرای شخصی، یک روح خصوصی، را به ما می‌دهد که پیوسته، حتی زمانی که به نظر می‌رسد خود را محو کرده، به خود بازمی‌گردد. بشر خود را تنها وارد رابطه‌ای می‌کند که [دیگر مبتنی بر] قدرت نیست.