

## تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه ایمانوئل لویناس

محمد اصغری

استادیار دانشگاه تبریز

### چکیده

این مقاله به بررسی تقدم اخلاق بر فلسفه نزد لویناس پرداخته است. لویناس با محور قراردادن «دیگری» در کانون اخلاق خود نگاهی کاملاً متفاوت با نگاه سنتی به اخلاق اتخاذ کرده و مفاهیمی از قبیل دیگری، چهره، زبان، نامتناهی، تعالی را در تقابل با مفاهیمی مثل من یا خود، حلول، بازنمایی و تمامیت قرار می‌دهد. او بر همین اساس اخلاق را بر فلسفه مقدم می‌داند و اخلاق خود را نوعی فلسفه اولی معرفی می‌کند که ماهیتاً با فلسفه اولی غربی تفاوت بنیادی دارد. البته مراد لویناس از فلسفه اولی معنای وسیع‌تر آن را شامل می‌شود که معرفت‌شناسی نیز در داخل آن قرار می‌گیرد. اخلاقی که لویناس از آن دفاع می‌کند عرصه تعالی است نه حلول چنانکه در فلسفه سنتی حاکم بوده است. همچنین اخلاق او با اصالت دادن به دیگری فلسفه و اخلاق غرب را به دلیل اصالت من و خودپرستی و در نهایت به دلیل فروکاستن دیگری به خود ضداخلاقی توصیف می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** دیگری، زبان، اخلاق، فلسفه اولی، تعالی، همان یا خود، لویناس.

## مقدمه

لویناس از معروف‌ترین فیلسوفان در حوزه اخلاق در عصر حاضر به شمار می‌آید. او هرچند از پدیدارشناسی هوسرل و اگزیزستانسیالیسم هایدگر الهام گرفته ولی او به اندیشه این دو متفکر رنگ و بوی «اخلاقی» داده است. او برخلاف هوسرل در پدیدارشناسی اولویت را به «دیگری» (Other) نه «خود» (self) یا «من» (I) داد و برخلاف هایدگر مسائل اخلاقی را بر مسائل وجودشناختی ترجیح داد. البته در اینجا درصد مقایسه اندیشه لویناس با اندیشه دو فیلسوف مذکور نیستیم؛ چرا که خود این کار مقاله مجزایی می‌طلبد که جایی برای طرح این مساله در این نوشته مقدور نیست.

لویناس اخلاق را بر فلسفه به معنای سنتی که در آن هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به عنوان هسته مرکزی آن را تشکیل می‌دهد اولویت می‌بخشد. او اخلاق خود را نوعی فلسفه اولی معرفی می‌کند. پیش از بیان دلایل این تقدم لازم است بدانیم که اخلاق به مثابه فلسفه اولی به چه معناست؟ آیا می‌توان از اخلاق به مثابه فلسفه اولی دفاع کرد؟ آیا تقدم اخلاق بر فلسفه امکان‌پذیر است؟ آیا لویناس درصدد تأسیس فلسفه اخلاق استعلایی نیست؟ اینها سوالاتی است که از بطن این ادعای ما در این پژوهش برمی‌خیزند. اما قبل از ورود به مبحث اصلی لازم است اندکی درباره معنای «اخلاق» در فلسفه لویناس توضیحی داده شود.

همانطور که اخلاق قابل تحویل به معرفت‌شناسی نیست عقل عملی نیز قابل تحویل به عقل نظری نیست. اخلاق از نظر لویناس ماسوای معرفت و شناخت است. در اندیشه لویناس باید اخلاق را به منزله رابطه مسئولانه و چهره به چهره نامتناهی با شخص دیگر فهمید نه به صورت امور پیشینی که دارای قواعد عقلانی و پیشینی خاص خود است مثل اخلاق کانت. به سخن دیگر، اخلاق از نظر لویناس یک علم در کنار سایر علوم نیست که دارای ساختمان منظمی باشد که اجزای آن را اصول و مبانی نظری و قواعد و نظریه‌های عام تشکیل داده باشد. خود لویناس می‌گوید که «کار من تأسیس اخلاق نیست. من تنها سعی دارم معنای اخلاق را دریابم» (علیا، 1388: 61). دیویس بر این باور است که «هنگامی که لویناس واژه فرانسوی *ethique* را به کار می‌برد، تقریباً در همه موارد، این کلمه صفت است {یعنی «اخلاقی»} یا، وقتی که اسم به نظر می‌رسد، در عبارت‌هایی به کار می‌رود که سیاق آنها به گونه‌ای است که محال است بتوان جنس این اسم را به طور قطع و یقین مشخص کرد. این نکته ممکن است پیش پافتاده جلوه کند، اما به واقع ارتباطی با معنای *ethique* دارد: واژه *ethique* وقتی که به صورت اسم مؤنث به کار می‌رود، که شایع‌ترین کاربرد آن است، دلالت بر *ethics* {اخلاق} به

معنای انگلیسی آن دارد؛ وقتی هم که به شکل صفت مذکری که نقش اسم پیدا کرده است به کار می‌رود، چیزی شبیه the ethical {امر اخلاقی} معنا می‌دهد، به تمایز از اخلاق به همان صورت که «امر سیاسی» را می‌توان از «سیاست» متمایز کرد. امر اخلاقی ساحتی گسترده‌تر است، که در آن تجارب و روابط اخلاقی پیش از تأسیس اخلاق به معنای اصول، قواعد یا مجموعه قوانینی که به طور فلسفی برقرار و مقرر شده‌اند رخ می‌دهند. نظر من این است که لویناس بیشتر اوقات با امر اخلاقی سروکار دارد تا با اخلاق، گو این که اولی لاجرم به دومی می‌انجامد (دیویس، 1386، 96-97). مفسران درباره‌ی اینکه مراد لویناس از اخلاق چیست اختلاف نظرهای زیادی دارند<sup>1</sup>. اما بطور کلی لویناس اخلاق را به عنوان یک علم یا شاخه‌ای از فلسفه نمی‌داند بلکه بر خود عمل انضمامی مواجهه با دیگری متمرکز می‌شود و خودش ادعا می‌کند که کار من مثل کار کانت، تأسیس اخلاق نیست هرچند می‌گوید که دیگران می‌توانند به تأسیس علم اخلاق بپردازند.

نکته دیگر در اخلاق لویناس این که به نظر می‌رسد لویناس پیشفرض‌های دینی خودش را در کسوت تقدم اخلاق وارد فلسفه می‌کند. بنابراین اگر کمی عمیق‌تر به مفاهیم اخلاقی او نگاه کنیم مضمون دینی آنها که عمدتاً حول مفهوم تقدس، خدا و نامتناهی می‌چرخند هویدا می‌شوند. بی‌شک تفکیکی که فیلسوفان مدرن از زمان دکارت به بعد بین اخلاق و دین قائل شده‌اند گویی این تفکیک نزد لویناس جای خود را به وحدت این دو داده است. انتقاد لویناس از هستی‌شناسی غرب نیز از این منظر قابل فهم است. لویناس با محور قرار دادن امر اخلاقی در کانون اندیشه خودش مقدمات تقدم اخلاق بر فلسفه را فراهم می‌آورد و می‌کوشد انقلابی کپرنیکی شبیه انقلاب کانت نه در حوزه فلسفه بلکه در حوزه اخلاق به وجود آورد.

از آنجا که ادعای این نوشته این است که اخلاق مقدم بر فلسفه است، برای اثبات این تقدم تنها راه صحیح آن است که مفاهیم کلیدی اخلاق لویناس در مقابل مفاهیمی قرار گیرد که وی آنها را نقد می‌کند. برای مثال مفهوم خود و همان در فلسفه غرب محور اصلی معرفت‌شناسی را تشکیل داده و لویناس در مقابل آن مفهوم دیگری را قرار می‌دهد تا تقدم آن را بر خود یا همان نشان دهد. از آنجا که او در نوشته‌های مختلف به صورت پراکنده این کار را انجام داده، رجوع به متن این آثار ضروری بوده است. برای مثال، در کتاب ماسوای وجود از تقدم گفتن بر گفته دفاع می‌کند همانطور که در تمامیت و نامتناهی از تقدم دیگری بر من یا تقدم تعالی بر حلول دفاع نموده است. این تقدم را می‌توان در قالب شش عنوان به شرح زیر بیان نمود:

1. تقدم دیگری بر همان

2. تقدم نامتناهی بر تمامیت
3. تقدم تعالی بر حلول
4. تقدم «گفتن» بر «گفته»
5. تقدم اومانيسم اخلاقی بر اومانيسم فلسفی
6. تقدم مسير ابراهيمی بر مسير اوديسه‌ای

### 1- تقدم دیگری بر همان

کلیدی‌ترین مفهوم که در قلب کتاب تمامیت و نامتناهی قرار دارد تمایز بین «همان» (Same) و «دیگری» (Other) است. اساس و شالوده استدلال‌های لویناس در این کتاب همین تمایز است. از یک سوی لویناس مدعی است که همان در اندیشه افلاطون، قلمرو فلسفه است. دیگری قلمرو خارجیت رادیکال (radical externality) است. همین قلمرو عینی در فلسفه به قلمرو ذهنی فروکاسته می‌شود. این فروکاستن چیزی جز حرکت از عینیت به ذهنیت نیست. در اینجا ذهنیت از آن «من» است. هر چیزی که متفاوت و غیر از من یا اگو است باید در داخل این ذهنیت جذب و ذوب شود و با من یکی گردد. بدین طریق است که اگو صاحب و ارباب همه چیزهای خارجی می‌شود و در نتیجه همه چیز باید تحت سلطه این من باشد. از نگاه لویناسی باید گفت که امپریالیسم یا جهان‌خواری من ریشه در این فروکاهش عینیت به ذهنیت دارد. اگر فلسفه با من و خودشناسی سقراطی آغاز شده نتیجه در پایان چیزی جز سلطه من بر دیگری که امری ضداخلاقی است نخواهد بود. عبارت معروف دکارت یعنی «من می‌اندیشم پس هستم (Cogito ergo sum)» نتیجه منطقی این حرکت و فروکاهش است که در فلسفه غرب از زمان سقراط تا هایدگر رخ داده است. تنها بر اساس این اندیشه است که می‌توان «خارجیت» را به «درونیت» وصل کرد. این پل بین خارجی و درونی تنها جاده یک طرفه است که در آن فقط حرکت امر خارجی به داخل امر درونی صورت می‌گیرد نه بالعکس. این درونیت چیزی نیست که به خارج عبور می‌کند و خود را تابع خارج می‌کند بلکه امر خارجی (چه خدا چه دیگری، چه خیر) تابع امر درونی سوژه می‌شود.

از سوی دیگر، دیگری چیزی است که به لحاظ وجودی متمایز از همان یا خود است. دیگری یک قلمرو، زمان، مکان یا اوبژه یا عینی نیست که بتوان به شناخت انسانی احاله کرد. دیگری در برابر هر تلاشی برای درونی‌سازی مقاومت می‌کند. سوژه دکارتی نمی‌تواند آن را تابع اندیشه خویش کند. چون همانطور گفتیم دیگری اوبژه و متعلق شناخت نیست. مورگان در

کتاب کشف لویناس به نفوذ واژگان افلاطون بر اندیشه‌ی لویناس اشاره می‌کند و می‌گوید که «لویناس از اصطلاحات «همان» و «دیگری» سوفیست و تیمائوس افلاطون استفاده می‌کند. اساساً همان خود، ذهن، اندیشه و عقل است و به یک معنا هر چیزی خارج از خود به عنوان خود یا روح به همان تبدیل می‌شود. اما دیگری هر چیزی متفاوت یا غیر از همان است» (Morgan 2007, 89). این عرصه خود که عرصه آگاهی است عرصه تضاد نیست بلکه عرصه آشتی تفاوت با یکسانی است. عبارت لویناس چنین است: «اسطوره بزرگ فلسفه عبارت است از اسطوره آگاهی قانونگذار اشیاء که در آنجا تفاوت و اینهمانی آشتی کرده‌اند» (Levinas 1996, 14). او معتقد است که این اسطوره مبتنی بر تمامیت‌خواهی و امپریالیسم همان است.

## 2- تقدم نامتناهی بر تمامیت

لویناس مفهوم نامتناهی را برای وصف دیگری به کار می‌برد و این اصطلاح را از دکارت به عاریت می‌گیرد و تفسیری جدید از تصور نامتناهی خدا به مثابه دیگری مطلق به دست می‌دهد. برای فهم این مفهوم ترجیح دادیم که از کتاب تأملات دکارتی جملاتی را نقل کنیم:

مراد من از کلمه «خدا» جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق {و} قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری وجود داشته باشد) آفریده و پدید آورده است. اما همه این صفات به قدری عظیم و والاست که هر چه بیش‌تر در آن‌ها تأمل می‌کنم کم‌تر یقین می‌کنم که مفهومی که از آن‌ها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشد. بنابراین، از همه آنچه تاکنون گفته‌ام بالضروره نتیجه می‌گیرم که خدا وجود دارد. زیرا اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی ام نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آن که جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد (دکارت، 1369، 50).

در این قطعه نقل شده لویناس نکته مهمی را کشف می‌کند و آن این است که سوژه نمی‌تواند علت پیدایش تصور نامتناهی خدا باشد. چون تصور نامتناهی خدا متعالی است ولی در حلول آگاهی اگو یافت شده است. به گمان لویناس این تجربه بنیادی اساسی و اولیه ما از دیگری است. تصور نامتناهی نقطه مقابل تصور متناهی نیست بلکه مقدم بر آن است، همانطور

که علت مقدم بر معلول است. لویناس رابطه خدا به عنوان تصور نامتناهی با سوژه را به رابطه دیگری با من تغییر می‌دهد. یعنی گویی دیگری همان تصور نامتناهی خداست هرچند خدا را به عنوان دیگری مطلق یا مطلقاً دیگری نیز وصف می‌کند. او در تمامیت و نامتناهی می‌گوید که «تصور نامتناهی از ظرف قوای من سرریز می‌کند» (علیا 1388، 18).

بنابراین با توجه به این رابطه می‌توان گفت که در فلسفه لویناس همیشه نوعی ثنویت بین مفاهیم وجود دارد. مثل من و دیگری، تمامیت و نامتناهی، خدا و انسان. اما این ثنویت از سنخ ثنویت دکارتی نیست که شکافی پرشدنی نباشد. همچنین شکافی نیست که عقل آن را ایجاد کرده باشد. اولاً این ثنویت لازمه هر فلسفه‌ای است و لذا این ثنویت جنبه انتزاعی دارد نه جنبه هستی‌شناختی. ثانیاً، ثنویت لویناسی از سنخ ثنویت اخلاقی است که جز در ساحت اخلاق نمی‌توان آن را درک کرد. بنابراین اشتباه خواهد بود که لویناس را ثنویت‌گرایی از سنخ سنتی‌اش بدانیم.

بنابراین هنگامی که لویناس تمام تلاش خود را می‌کند که اعلام کند که اخلاق مقدم بر فلسفه است ناخواسته ثنویت بین تمامیت و نامتناهی، من و دیگری، گفته و گفتن، خودآیینی و دیگرآیینی را مبنای توصیف کار و نظر خود قرار می‌دهد. از مهمترین این دوگانگی تقابل تمامیت و نامتناهی است که عنوان مهم‌ترین کتاب او نیز محسوب می‌شود.

توصیف‌هایی که لویناس در تمامیت و نامتناهی برای خواننده ارائه می‌دهد با واژگان مخصوص خود انجام می‌دهد. اگر بخواهیم به زبان ساده بیان کنیم باید بگوییم که 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، آگوی استعلایی کانت و هوسرل است. آنجا عرصه سکون و ثبات است خبری از پویایی و اضطراب در آن نیست. تمامیت، عرصه عقل است نه احساس و ایمان. تمامیت عرصه نموده‌هاست نه بوده‌ها. تمامیت عرصه خودآیینی است نه دیگرآیینی. تمامیت عرصه یکنواختی هاست و طارد تفاوت‌ها. تمامیت عرصه وحدت است نه کثرت. تمامیت عرصه استدلال و تبیین است نه عرصه کشف و توصیف. تمامیت عرصه استبداد و امپریالیسم است نه عرصه دموکراسی و صلح طلبی. آنجا عرصه بی‌عدالتی کامل است.

در مقابل این عرصه، عرصه نامتناهی قرار دارد که قابل فهم با عقل نیست، عرصه نامتناهی عرصه تعالی و الهی است، در این عرصه حاکمیت با دیگری است نه من، عرصه صلح است نه خشونت، عرصه عدالت است نه ظلم، عرصه دیگرآیینی است نه خودآیینی، عرصه کشف و توصیف است نه استدلال و تبیین، عرصه مقدس است که در آن خدا خود را در چهره مقدس دیگری (چهره اسحاق) متجلی می‌سازد. عرصه نامتناهی عرصه حاکمیت اخلاق و مسئولیت نامتناهی در قبال دیگری است. عرصه نامتناهی عرصه تعالی است نه حلول. نامتناهی عرصه گفتن است نه گفته.

لویناس تفکر اخلاقی‌اش را با نقد تمامیت آغاز می‌کند. لویناس در نقد تمامیت شدیداً تحت تأثیر کتاب ستاره‌رهای روزنسنویگ (Rosenzweig) قرار دارد. روزنسنویگ و لویناس برای نقد مفهوم تمامیت از نقد هگل شروع می‌کنند. شعار فلسفی هگل این بود که «حقیقت کل یا تمامیت است.» فلسفه درباره این تمامیت و کل مطلق صحبت می‌کند و موضوع فلسفه همین مطلق است. هگل در کتاب پدیدارشناسی روح مراحل شکوفایی این مطلق را به نحو دیالکتیکی بیان می‌کند و در نهایت روح پی می‌برد که همه چیز اوست و کل و تمامیت چیزی جز روح مطلق نیست. ما از طریق عقل و مفاهیم عقلی می‌توانیم آن را بشناسیم. مطلق واحد و قابل فهم و عقلانی است. جمله معروف هگل که «امر واقعی عقلانی است و امر عقلانی واقعی است» دال بر اینهمانی مطلق با عقل دارد که خصلت بنیادی تمامیت است. هدف فلسفه دست یافتن به دیدگاهی کامل و تمام عیار است که از آنجا بتوانیم مطلق یا تمامیت را به نحو مطلق بشناسیم. هگل برای رسیدن به مطلق به دنبال یک علم نظاممند و واحد است. لذا معتقد است فلسفه باید شبیه یک علم نظاممند باشد. بدین جهت می‌بینیم که «هگل در پیشگفتار پدیدارشناسی روح، با طرح مفهوم خویش از Wissenschaft یا "علم نظاممند" به عنوان هدف تمامی Wissen یا دانش آغاز می‌کند (فیندلی و بریج 1387، 103).

فلسفه هگل بطور خاص و فلسفه غرب بطور عام در جستوی منشأ و اصلی بودند که در آن تفاوت مطلق و غیریت مطلق نباشد بلکه فقط وحدت و یکسانی مطلق وجود داشته باشد. اگر می‌بینیم که هگل فیلسوفان دیگر را نقد می‌کند باید خودش را نیز نقد کند؛ چون فیلسوفان قبلی نیز با ظاهری متفاوت همان هدف هگلی را دنبال می‌کردند. هر یک از فیلسوفان دنبال وحدت مطلق بودند که در آنجا هر چیزی به یک اصل بنیادی یا به تعبیر ارسطویی به یک آرچه یا ماده‌المواد، ایده، خدا، سوژه و غیره ارجاع داده شود. در تاریخ فلسفه غرب روح مفهوم تمامیت در این ارجاع دادن‌ها وجود دارد که لویناس آنها را کشف کرده است.

هر نوع جدایی باعث آگاهی معذب‌هگلی می‌شود و گویی انسان از اصل خود جدا شده باید به اصل خویش بازگردد. مسیحیت و یهودیت مبتنی بر این بازگشت به اصل، غیریت دیگری را تحت عنوان مفهوم تفاوت در پیشگاه مفهوم مقدس وحدت سر بریده‌اند. این خشونت است که در حق تفاوت و غیر روا داشته شده و لویناس تقصیر این خشونت را به گردن متافیزیکی می‌اندازه که دیگری را به همان فروکاسته و تعالی و غیریت او را که اموری غیرقابل فهم و متعال هستند از او گرفته و به طرزی خشونت بار دیگری را مطیع من ساخته است. لذا وی متافیزیک غرب را که بهترین تجلی آن در فلسفه ایده‌آلیستی هگل دیده می‌شود، ضداخلاقی و ضدانسانی توصیف می‌کند.

در این مطلق جایی برای جایی برای راز غیریت وجود ندارد. عرصه تمامیت همجوشی درون و بیرون، تعالی حلول، من و دیگری، خدا و انسان است. هدف فلسفه نیز همین همجوشی است. واقعیت در این فلسفه مفهوم است مفهومی که به خود ارجاع دارد. این مفهوم روح (Geist) هگلی است که بین درون و بیرون آن جدایی نیست. تو گویی همه چیز به شکل حلولی در دل روح سکنی گزیده است.

این تصویری است از تمامیت که قبل از لویناس، روزنسنویگ آن را نقد می‌کند و لویناس نیز به دنبال او می‌خواهد این تصویر ضداخلاقی و ضدانسانی را جایگزین تصویری اخلاقی خاص خودش کند. اما قبل از بیان نقد لویناس به نقد روزنسنویگ در این خصوص با استناد به کتاب ستاره‌رهایی او اشاره می‌کنیم. روزنسنویگ در این کتاب با تصدیق ذات و ماهیت نامتناهی خداوند می‌گوید که فلسفه هگل وعده داده که دوگانگی حاکم بر فلسفه را حل کند. روزنسنویگ می‌نویسد:

فلسفه نه از دوگانگی دفاع می‌کند نه از تجانس بلکه از وابستگی درونی آنها دفاع می‌کند. جهان تنها از طریق همان قوانین عقلی شناخته می‌شوند که به عنوان قانون برتر وجود در اوج نظام تکرار می‌شوند. و این قانون که در اندیشه و وجود یکسان و واحد است اول بار در مقیاس تاریخ جهان در وحی اعلام شده است. لذا فلسفه به یک معنا چیزی بیش از آنچه که در وحی وعده داده شده نیست (Rosenzweig 1985, 6).

روزنسنویگ در برابر این تمامیت همانند کی‌یرکگور از فرد و یگانگی او دفاع می‌کند. همین امر الهام بخش لویناس بود. او همانند روزنسنویگ سلطه تمامیت بر فرد را قویاً رد می‌کند. البته



هیچ شکی وجود ندارد که لویناس به همان اندازه که تحت تأثیر این فیلسوف است به همان اندازه و شاید بیش از او نیز تحت تأثیر کی‌یرکگور قرار دارد. لویناس در آزادی دشوار نگاهی کلامی و فلسفی درباره خدا و انسان را که در فلسفه هگلی بصورت متحد توصیف می‌شد چنین بیان می‌کند:

حرف ربط «و» یک مقوله صوری و توخالی نیست، برای مثال «خدا» و «انسان» وحدت دو لفظ نیست که بتوانیم از بیرون آن را درک کنیم. خدا «و» انسان عبارت است از خدا برای انسان یا انسان برای خدا. نکته اصلی در این «برای» نهفته است که در آن هم خدا و هم انسان زندگی می‌کنند نه در این «و» که برای فلاسفه قابل رویت است. یا دقیق‌تر بگوییم، حرف ربط «و» به حالتی از اتصال اشاره دارد که به طرق مختلف تجربه می‌شود (Levinas 1990, 190).

در این عبارت بالا حرف ربط «و» نماد تمامیت و حرف اضافه «برای» دال بر مفهوم نامتناهی است. یا این طور بگوییم که «و» به خود یا من اشاره دارد و «برای» ناظر بر وجود دیگری است. در این عبارت نکته مهم دیگری وجود دارد و آن مفهوم «زندگی» خدا و انسان است. فلسفه‌های سنتی مفهوم حیات و زندگی را در تعریف انسان و خدا حذف می‌کردند و آنها را به مفهوم انتزاعی بی‌روح فرومی‌کاستند. لویناس مخالف این رویکرد زندگی‌ستیزی فلسفه هم بوده است. اساساً تمامی فیلسوفان اگزیستانس بر این جنبه زندگی متفقاً تأکید دارند. رابطه خدا، انسان و جهان در قالب تئوری و مفهوم انتزاعی قابل فهم نیست بلکه باید آنها را در زندگی و زمان درک کرد. هیچ یک از آنها قابل فروکاست به یکدیگر نیستند. رابطه خدا و انسان و جهان نه در گذشته بلکه باید در لحظه اکنون درک شود. رابطه انسان با خدا در فلسفه‌های تمامیت‌خواه یک رابطه معرفتی است حال آنکه در فلسفه لویناس این رابطه از سنخ عشق است. عشق ما به خدا در قالب زبان اخلاق قابل بیان است. عشق ما به خدا در قالب دوست داشتن همسایه‌مان محقق می‌شود. ما از طریق اخلاق به خدا می‌رسیم نه از طریق معرفت فلسفی آنطور که در فلسفه‌های تمامیت‌خواه مطرح می‌شود.

### 3- تقدم تعالی بر حلول

لویناس تفکر فلسفی غرب در حال فرار از تعالی به سوی وحدت نظام حلول توصیف می‌کند (Levinas, 1999, 11). او در مقاله «تعالی و شر» اشاره می‌کند که اولین مفهوم و تصوّر، عقل و فاهمه توسط کانت از هم متمایز شد و بطور ریشه‌ای تفکر از معرفت جدا شد (Levinas, 1987, 123). به نظر او تاریخ متافیزیک مغرب زمین تحت سیطره حلول است و بین معقولیت و معنا در تجلی وجود تمایزی وجود ندارد. لویناس می‌گوید:

جریان امر ذهنی یا سوژکتیو برخاسته از بیرون نیست.  
حضور لحظه اکنون است که آگاهی را دربر می‌گیرد و این  
چنین است که فلسفه در جستجوی اعمال متعالی ادراک  
نفسانی می‌اندیشم، مسرور و کنجکاو است. فلسفه، بازنمایی  
است، فعلیت بخشی دوباره بازنمایی است یعنی بر امر حاضر  
و بر همان بودن وجود در همزمانی بودن حضور، بر ابدیت و  
حلول آن تأکید دارد. فلسفه نه تنها علم به حلول است بلکه  
خود حلول است (Levinas, 1987, 60).

در این قطعه فوق لویناس صراحتاً فلسفه سنتی را معادل حلول می‌داند و جالی تعالی را در این فلسفه برای خواننده‌اش نشان می‌دهد. اما متعالی امر معقول و عقلانی نیست و از اینرو نمی‌تواند هستی‌شناختی هم باشد. تعالی در نظر لویناس خود را به صورت میل به خیر (Good) نشان می‌دهد. این خیر امر فراسوی وجود است.

از دیگر سو او می‌خواهد اخلاقی را تأسیس کند که پایه‌های در ساحت متعالی دیگری باشد نه در ساحت حلولی. لذا بهترین عنوانی که به اخلاق او می‌تواند داد اخلاق دیگری محور است نه اخلاق خود محور. کار لویناس در ایجاد چنین اخلاقی تقدم بخشیدن به مفاهیمی است که در اخلاق سنتی همیشه در حاشیه بوده‌اند مثل دیگری، چهره، خیر و غیره.

#### 4- تقدم «گفتن» بر «گفته»

اصطلاح «گفته» و «گفتن» در کتاب ماسوای هستی به کرات به کار رفته است. در نظریه زبان لویناس «گفته» یا le Dit یا said با «گفتن» یا Le Dire یا saying مقایسه شده است. زبان یک گوینده، یک نشانه و یک مخاطب را پیشفرض می‌گیرد. اما این سه عنصر کلیدی زبان در یک سطح نیستند. به نظر لویناس رابطه واژه با گوینده عمیق‌تر و بنیادی‌تر از رابطه واژه با شیء یا عین یا رابطه نشانه با نشانه است، طوری که گوینده گوش‌هایش را به واژه‌اش قبل از بیان

بالفعل آن می‌چسباند. بدین ترتیب زبان قبل از هر نوع محتوای گزاره‌ای وجود دارد و قبل از اینکه «پیام» در قالب واژه یا ایما و اشاره انتقال یابد آشکارا وجود دارد (Wyschogrod 2005, 402). البته این امر به معنای پیشینی بودن زبان به معنای کانتی کلمه نیست چراکه پیشینی بودن کانتی در ساحت هستی‌شناسی معنا دارد در حالی که نزد لویناس تقدم زبان به ماسوای وجود اشاره دارد. خلاصه اینکه تحلیل لویناس از زبان به مثابه یک تجربه درونی زیسته انسانی تحلیلی اگزیستانسیالیستی است. لویناس قصد دارد در تحلیل‌های خویش ماهیت اخلاقی و اجتماعی زبان را برای خواننده‌اش اثبات کند.

طبق دیدگاه لویناسی برجسته شدن مقام گوینده در ساحت زبان باعث می‌شود که معنای جملات وابسته به خصوصیات معناشناختی و گرامری و لغوی نباشد بلکه وابسته به رابطه درونی گوینده با واژه باشد. از این رابطه، مفهوم اجتماعی و اخلاقی زبان تلویحاً استنباط می‌شود زیرا این امر مستلزم ارتباط با مخاطب به مثابه دیگری نیز هست و لذا زبان از نظر لویناس رنگ و بوی اجتماعی و اخلاقی به خود می‌گیرد. بنابراین لویناس برخلاف فیلسوفان تحلیلی و ساختارگرایی مثل سوسور که عمدتاً به رابطه واژه با عین و یا رابطه نشانه با مدلول یا نشانه‌های دیگر می‌پردازند، عنصر انسانی زبان یعنی رابطه گوینده با مخاطب را مورد تأکید قرار می‌دهد.<sup>2</sup> لویناس می‌گوید:

گفتن این واقعیت است که من در برابر چهره صرفاً نظاره  
کنان به حال خود باقی نمی‌مانم؛ من به چهره پاسخ می‌دهم.  
گفتن راهی برای خوشامدگویی به دیگری است، ولی  
خوشامدگویی به دیگری، پیشاپیش پاسخگو بودن در مقابل  
اوست. خاموش ماندن در حضور کسی دیگر دشوار است.  
بنیاد نهایی این دشواری در همین دلالت مختص به گفتن  
است، فارق از هر آنچه گفته می‌شود. {در حضور دیگری}  
سخن گفتن ضروری است، درباره باران و هوای آفتابی، یا هر  
چیز دیگر. نفس سخن گفتن، پاسخ دادن به او و پیشاپیش  
پاسخگو بودن در قبال او (علیا 1388، 142).

هر چند لویناس اولویت را به «گفتن» می‌دهد و «گفته» را به ساحت هستی‌شناسی<sup>3</sup> فرومی‌کاهد ولی این دو در کنار هم و متضایف هم هستند. او معتقد است که «گفتن هیچ‌گاه به تمام و کمال در گفته حاضر نیست؛ با این حال، گفته همچنین یگانه راهی است که برای

دسترسی به گفتن پیش روی ماست؛ گفتن ردی از خود بر گفته باقی می‌گذارد، ولی هرگز در آن آفتابی نمی‌شود؛ گفتن از جنس مضمون نیست، ولی تنها در چارچوب مضامین می‌توان درباره آن سخن گفت» (دیویس 1386، 152). این مطلب حاکی از لازم و ملزوم بودن گفته و گفتن است. حال اگر اولویت و تقدم را به گفتن بدهیم آنطور که لویناس ادعا می‌کند آنگاه پارادکس به وجود می‌آید. پارادکس این است که چگونه می‌توان بدون گفته از گفتن و بدون گفتن از گفته سخن گفت. گویی نمی‌توانیم این دو را از هم جدا کنیم. اما اگرچه گفته و گفتن به ظاهر همزمان هستند به یک اعتبار گفتن و دلالت آن آغازین یا پیش آغازین و مقدم بر گفته و دلالت آن است. لویناس برای متمایز ساختن دلالت گفتن از دلالت گفته گاه از «گفتن بدون گفته»- کلام اول- سخن می‌گوید، چیزی که در عالم واقع محال است. به هر حال پرسش او این است که گفتن پیش از دلالت بر گفته، بر چه چیز دلالت می‌کند؟ (علیا 1388، 141 و 142).

پاسخی که می‌توان به سوال مذکور داد این است که گفتن از منظر مضمون پردازش فقیر است و دلالت او «دلالت‌گری دلالت» است. گفتن خود گفتن را می‌گوید. گفتن شهادت است، دادن علامتی به دیگری بدون آن که این علامت به قالب مضمون درآید (علیا 1388، 143). گفتن به غیر و دیگری و نزدیکی به دیگری و در معرض غیر قرار گرفتن دلالت دارد. در گفتن من دیگری را خطاب قرار می‌دهم و در مقابل او پاسخگو می‌شوم و او را به پاسخگویی وامی‌دارم یا تحریک می‌کنم. در حالی که گفته رابطه واژه با وجود است (Wyschogrod 2005، 405). لویناس با کمک گرفتن از تقلیل‌پدیدارشناختی هوسرلی می‌خواهد گفته را به گفتن تقلیل دهد و این کار چیزی جز تقلیل و فروکاست هستی‌شناسی به اخلاق نیست.

طبق نظر لویناس در توصیف گفته می‌توان گفت که «گفته حامل گزاره‌ها، احکام، داوری‌ها و مضمون‌پردازیهایی ملفوظ و مکتوب درباره عرصه‌های گوناگون معرفت و هستی است» که در کتاب‌ها و سنت‌های ما، در علوم و شعرا، در ادیان و گفتگوهای ما جای می‌گیرد و به شکل تحسین برانگیزی قابل انتقال است» (علیا 1388، 141). او معتقد است که فلسفه غرب همواره با گفته و دلالت آن به وجود و معرفت سروکار داشته است. آنچه در این سنت فراموش شده وجود نیست بلکه گفتن است. لویناس می‌گوید «من از خود می‌پرسم که آیا در کل آن سنت، زبان در مقام گفته، به قیمت طرد یا تخفیف ساحت گفتن آن ممتاز نشده است؟ این درست که گفتنی نیست که گفتن گفته‌ای نباشد. ولی آیا گفتن بر چیزی جز گفته دلالت نمی‌کند؟» (همان، 141).

در مجموع می‌توان گفت که لویناس «زبان به مثابه گفته را شناخت هستنده و نظامی از نشانه می‌داند که کارش نام گذاری موجودات است» (Levinas 1994, 40). اما زبان به مثابه گفتن معنای فعلی دارد و به زمانمندی زبان تأکید می‌کند. به سخن دیگر جنبه فعلی گفتن ناظر بر پویایی و تحرک زبان است در حالی که جنبه اسمی زبان که در گفته متبلور است ایستا و ساکن است. گفته ساحت هستی‌شناسی است و هستی‌شناسی با گفته آغاز می‌شود: «زادگاه هستی‌شناسی در گفته است» (Levinas 1994, 42). در گفتن عمل و فعل رخ می‌دهد و لذا معنای هر چیزی در قالب فعل آن چیز تحقق می‌یابد ولی در گفته ما با اسم ثابت اشیاء سروکار داریم. ساحت گفتن پویایی و تحرک است و ساحت گفته سکون و ایستایی است. در گفته نه گوینده هست نه مخاطب و عمل گفتن. اینها در گفتن به صورت پویا وجود دارد. از سوی دیگر، چیزی که در زبان هستی‌شناختی گفته پنهان مانده رابطه اخلاقی پیشافعلی بین گوینده و مخاطب است. وقتی چیزی به مرحله «گفته» رسید هم گوینده و هم مخاطب ناپدید می‌شوند. لذا وقتی می‌گوییم که باید از گفته فراتر رویم این به معنای ناپدید شدن و حذف گفته نیست بلکه به این معنا است که سایه گفته بر گفتن نمی‌افتد. به بیان روشن‌تر، وقتی که تقدم را به گفتن می‌دهیم به جای وجود و اسامی زبانی از گوینده و مخاطب انسانی و رابطه اخلاقی بین آنها سخن می‌گوییم. انکار از سرزمین هستی‌شناسی متافیزیک خارج و وارد سرزمین نامتناهی اخلاق اجتماعی می‌شویم.<sup>4</sup>

گفتن ساحت مسئولیت در قبال دیگری است. آن دیگری کیست که در قبال او مسئول هستیم؟ مسئول بودن یعنی چه؟ به نظر لویناس کیستی دیگری در خود گفتن به صورت فاعل فعل گفتن عیان می‌شود. لویناس می‌گوید که «چه کسی سخن می‌گوید؟» (Levinas 1994, 189). او می‌خواهد نشان دهد که این «چه کسی» سوژه دکارتی، کانتی، هگلی و هوسرلی نیست بلکه خودی است که خصلت ذاتی آن اراده و آزادی و عمل شناخت نیست. این همان خودی است که به تعبیر لویناس به همسایه اش نزدیک می‌شود. خود را به جای او می‌گذارد. در راه دیگری حتی جان خود را نثار می‌کند. کسی است که به دیگری غذا می‌دهد. لویناس حضرت ابراهیم را مصداق چنین فردی معرفی می‌کند.

##### 5- تقدم اومانيسم اخلاقي بر اومانيسم فلسفي

لویناس جنگ ویرانگر و خانمان سوز جهان جهانی دوم و واقعه آشویتس را دیده و تجربه کرد است. وقتی از درد و رنج دیگری و از مرگ دیگری سخن می‌گوید گوشه چشمی به این

رویدادهای تلخ دارد ولی صراحتاً در آثارش اشاره‌ای به آنها نمی‌کند. او در این رویداد مهم قرن بیستم بحران انسانیت و ارزش انسانی را در سنت‌های ایده آلیستی و اومانیستی غربی را کشف کرده که با ظهور ایدئولوژی حزب نازی در آلمان به منصفه ظهور رسیده است.

لویناس در تأملاتی بر فلسفه هیتلریسم به بررسی بحران ارزش انسانیت می‌پردازد. به نظر لویناس ایدئولوژی نازی شکل انحرافی پاسخ به بحران از قبل موجود ارزش است و جامعه ارتباطش را با آرمان راستین ارزش از دست داده و اشکال فاسد این آرمان را پذیرفته و اومانیسم جهانی را با اومانیسم خون و نژاد عوض کرده و بدین ترتیب خود مبانی تمدن را زیر سوال می‌برد (Thomas 2004, 7).

لویناس اومانیسم جدید را با قید «آنتی» اومانیسم وصف می‌کند اومانیسمی که اولویت و تقدم را بر آزادی و عقل فرد یا شخص داده است. او بر این باور است که چنین اومانیسمی را نباید به خاطر کوتاهی و قصور در رسیدن با آزادی سرزنش کرد بلکه باید به دلیل این که «به حد کافی انسانی» (Levinas 1994, 128) نیست تقبیح نمود. در اینجا نمی‌توان از اشاره به هایدگر و نامه‌ای در باب اومانیسم او صرف نظر کرد. هایدگر نیز در این نوشته‌اش همانند لویناس اومانیسم را به دلیل این که به حد کافی به انسانیت انسان نیاندیشیده رد می‌کند و علت این نیاندیشیدن را در فراموشی وجود خلاصه می‌کند. همین جا لویناس از هایدگر فاصله می‌گیرد چون لویناس انسانیت دیگری را فراسوی وجود می‌داند و نمی‌توان در بستر هستی‌شناسی به دنبال اومانیسم راستین گشت. البته انتقاد هایدگر از سوژکتیویته را کاملاً جدی می‌گیرد ولی بر این عقیده است که مساله وجود باید تحت شعاع شأن و مقام انسانی باشد نه بالعکس آنطور که نزد هایدگر چنین است.

شاید بتوان جان کلام انتقاد لویناس از هایدگر را چنین خلاصه کرد که تناهی و کرانمندی دازاین می‌تواند نقطه شروعی برای بازاندیشی درباره معنای انسانیت باشد نه وجود و هستی که به زعم هایدگر تاریخ فلسفه آن را فراموش کرده است. به سخن دیگر، دازاین و بودن او در جهان بر پرسش از وجود مقدم است. البته لویناس دازاین را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد.

از دیگر سو در قرن بیستم فیلسوفان مثل فوکو، دریدا، اکثر فیلسوفان پست مدرن به تأسی از جدشان یعنی نیچه از مرگ خدا و انسان سخن گفته‌اند. اما لویناس این مرگ را قبول ندارد. او یک تنه در برابر این تصویر نهیلیستی می‌ایستد و از سوژکتیویته دکارتی که خود بر آن لعاب اخلاقی پاشیده دفاع می‌کند. علت اینکه او مرگ انسان (مرگ سوژه) و خدا را قبول ندارد این است که تنها کاری که چنین تصویری انجام می‌دهد عمیق تر کردن بحران معنا در

اروپاست. بنابراین لویناس تصمیم می‌گیرد که باید به فراسوی هستی‌شناسی هایدگر رفت و ارزش انسانی را نه در قلمرو وجود بلکه در قلمروی فراسوی وجود که او اسم آن را ساحت اخلاقی می‌نامد یافت. از اینرو او پرسش از وجود هایدگر را کنار می‌زند و پرسش از معنای انسانی را جایگزین آن می‌کند. این معنای انسان نیز با معنای اخلاق گره خورده است. پس درست برعکس هایدگر، نقطه شروع لویناس معنای اخلاق است. چیزی که اولین بار معنای انسان را برای ما آشکار می‌کند مواجهه با دیگری (Autrui) است نه دازاینی که از وجود سوال می‌کند. لویناس می‌گوید که «اگو خود بحران وجود موجودات است» (Thomas 2004, xiv).

اومانیسیم مبتنی بر شخص دیگر یا به تعبیر خود لویناس «اومانیسیم دیگری» در مقابل اومانیسیم مدرنی قرار دارد که بر محور خود یا من قرار دارد و فیلسوفان مدرنی مثل دکارت، کانت و حتی هایدگر از آن دفاع می‌کند. لویناس اومانیسیم هایدگر به عنوان ضد اومانیسیم شدیداً نقد می‌کند. هستی‌شناسی هایدگر و سیاست هایدگر به یک اندازه غیر اخلاقی‌اند. چون مفهوم وجود است که هسته اصلی اومانیسیم او را تشکیل می‌دهد.

بنابراین سوژه در وهله اول یک سوژه اخلاقی است زیرا به نظر لویناس در ساختار ذهنیت است که سوژه به مثابه «سوژه برای دیگری» تلقی می‌شود. در نتیجه هر تحقیقی راجع به امر اخلاقی تحقیقی است درباره سوژکتیویته و بالعکس هر تحقیقی راجع به سوژکتیویته تحقیقی است راجع به اخلاق. نکته مهم دیگر این است که کانون توجه فلسفی لویناس امر اخلاقی است نه علم اخلاق. دیویس بر این باور است که «هنگامی که لویناس واژه فرانسوی etiquette را به کار می‌برد، تقریباً در همه موارد، این کلمه صفت است {یعنی «اخلاقی»}» (دیویس، 1386، 96).

بنابراین، می‌توان گفت که «من» اخلاقی سوژکتیویته است دقیقاً تا جایی که در برابر دیگری زانو می‌زند و آزادی خود را قربانی ندای آغازین‌تر دیگری می‌کند. به نزد من، اختیار سوژه برترین ارزش یا ارزش نخستین نیست. دیگرآیینی پاسخ ما به دیگری، یا به خدا در مقام آن که مطلقاً غیر است، مقدم بر خودآیینی اختیار سوژکتیو ماست. به محض این که من تصدیق می‌کنم که «من» ام که مسئولم، می‌پذیرم که اختیار من مسبوق به وظیفه در قبال دیگری است. اخلاق سوژکتیویته را به صورت همین مسئولیت دیگرآیین، در تقابل با اختیار خودآیین، از نو تعریف می‌کند» (علیا، 1388، 78-79).

## 6- تقدم مسیر ابراهیمی بر مسیر اودیسه ای

لویناس ابراهیم و اودیسه را دو شخصیت مهم در تاریخ تمدن غربی می‌داند که اختلاف بین آنها منجر به صلح نخواهد شد ولی در کنارهم قرار می‌گیرند. اودیسه به ایتاکا دوباره باز می‌گردد، در مقابل آن ابراهیم را می‌بینیم که سرزمین پدری‌اش را ترک می‌کند تا به سوی سرزمینی ناشناخته حرکت کند و از خدمتکارش نیز می‌خواهد حتی فکر بازگشت به نقطه عزیمت را از پسرش منع کند. ابراهیم نماد تفکر یهودی است و اودیسه نماد تفکر یونانی. اینها ماهیتاً دو چیز متفاوت و متضاد هستند و لذا آشتی‌ناپذیرند ولی می‌توانند همسایه همدیگر باشند ولو اینکه گاهی از هم دور باشند (Schroeder 2001, 102).

برایان شرودر در مقاله «ابراهیم و اودیسه» به بررسی نظر لویناس درباره تفاوت این دو شخصیت می‌پردازد: اخلاق و رابطه اخلاقی مقدم بر شناخت آن است. اخلاق مقدم بر نظریه است و مقدم بر امپریالیسم همان است. معرفت پیشینی است و به دنبال تصویری تام و یقینی و ضامن خودآیینی است (Schroeder, 2001, 95). لویناس به قهرمان هومر بدبین است چون او بیانگر این امر است که «برنامه سفر فلسفه همان برنامه سفر اودیسه است» (Levinas 1996, 48). ممکن است که اودیسه در این سفر گم شود ولی ابراهیم گم نمی‌شود. سرنوشت اودیسه جبری است. حرکت اودیسه با «علاقه» خودش صورت گرفته و منیت او در این سفر عامل حرکت اوست ولی «بی‌علاقه‌گی» و عدم منفعت ابراهیم را به حرکت درآورده است. دغدغه ابراهیم صرفاً متوجه نسل‌های آینده نامعلوم او و نیازهای همسایگانش است. ابراهیم ابایی از حتمی بودن مرگ ندارد چونکه ایمان دارد که خداوند ضامن و پناه اوست. او «در صلح و آرامش» پیش اجداد خویش خواهد رفت (Schroeder, 2001, 102).

اما برای اودیسه دنیای آخرت دنیای ترسناک است و او از خدایان خشمگین است. ابراهیم عاشق خداست ولی اودیسه از خدایان متنفر است. اودیسه از سرنوشت خود کاملاً آگاه است در نتیجه تصمیمات و اعمال او کاملاً از روی آگاهی صورت می‌گیرد. اما در مورد ابراهیم وضعیت چنین نیست (Schroeder, 2001, 104). از نظر لویناس ابراهیم و اودیسه دو شخصیت کاملاً متضادی هستند. ابراهیم بر ایمان خویش تکیه می‌کند در حالی که اودیسه ابزاری به نام ایمان ندارد بلکه بر اراده و حيله خودش تکیه می‌کند. فلسفه نیز باید به ساحتی متعالی که ناشناخته و نامعلوم است حرکت کند و با دیگری و چهره مقدس او و نیز با دیگری مطلق که همان خداست روبرو شود. امر مسیری سنتی فلسفه مسیر اودیسه‌ای است که ساحت آشنای هستی‌شناسی است.



## نتیجه و ارزیابی

لویناس با محور قرار دادن دیگری در پدیدارشناسی خویش صراحتاً رابطه اخلاقی من با دیگری را کانون پدیدارشناسی خود قرار داد و از دید خودش این رابطه اخلاقی هم در هوسرل و هم در هایدگر مسکوت مانده است. او به هایدگر این انتقاد را وارد می‌سازد که او اخلاق را علناً از هستی‌شناسی بنیادی‌اش طرد کرده است. ادعای لویناس این است که اخلاق مقدم بر متافیزیک است و اخلاق فلسفه‌ی اولی حقیقی است. البته مراد لویناس از فلسفه‌ی اولی معنای وسیع‌تر آن را شامل می‌شود که معرفت‌شناسی نیز در داخل آن قرار می‌گیرد. او از یک متافیزیک اخلاقی دفاع می‌کند که تابع اخلاق و حوزه عدالت و سیاست باشد. باید از همین ابتدا روشن سازیم که لویناس اخلاق را به معنای سنتی آن که در غرب مصطلح است قبول ندارد. چون او معتقد است که سنت فلسفی اخلاق بطور کلی و اخلاق بطور خاص از اخلاق غیریت غافل بوده است. اخلاق سنتی همیشه با نظریه و قاعده و قانون خواسته است رفتار اخلاقی انسان را توجیه کند. اما لویناس از طرح نظریه‌های اخلاقی مثل نظریه‌های تکلیف-گرایانه کانتی یا سودانگاری اخلاقی بنتام یا مباحث فرااخلاقی اجتناب می‌کند.

لویناس اساس کل اخلاق و فلسفه سنتی غرب را در من‌گرایی یا خودمحوری (egoism) می‌بیند. در این اخلاق رابطه من با خودم رابطه اولیه و آغازین است چنانکه در نزد هابز، لاک و فروید می‌بینیم. لویناس در تمامیت و نامتناهی در مقابل این من‌گرایی می‌گوید که «مسئولیت من در قبال دیگری ساختار بنیادینی است که بر پایه آن تمامی ساختارهای اجتماعی دیگر پایه ریزی شده‌اند» (Levinas 1979, 51). بنابراین اصطلاح «اخلاق» در نظر لویناس معنای خاص و منحصر بفردی دارد. برای او هرگز حالتی از رفتار با محوریت من نیست. همچنین اخلاق حوزه ایجاد و ساخت نظریه‌های مربوط به عمل اخلاقی هم نیست بلکه فضایی است که در آن شخص باید خود را در معرض شخص دیگر قرار دهد و به سخن دیگر شخص باید به خود این اجازه را بدهد که توسط دیگری محدود شود. اولین مساله فلسفه وجود و عدم دیگری نیست بلکه مساله و سوال اول فلسفه باید این سوال باشد که «چگونه وجود من خودش را در مقابل دیگری توجیه می‌کند؟» اخلاق لویناس اخلاق فردگرایانه نیست بلکه اخلاقی اجتماعی است که در آن هر نوع تعامل اجتماعی پیشاپیش در ساحت دیگری نه در ساحت من رخ می‌دهد و این خصلت بنیادی وجود انسان است. به همین دلیل می‌توان فلسفه او را نوعی اومانسیم نامید.

پی‌نوشت‌ها

- 1- برای مثال سیمون کریچلی تردید دارد که اخلاق اصطلاح درستی در توصیف کار او باشد. برای مطالعه بیشتر به صفحات 63، 64 و 65 کتاب زیر مراجعه کنید:  
علیا، مسعود (1388) کشف دیگری همراه لویناس، نشر نی تهران
- 2- دیویس معتقد است که رابطه میان گفتن و گفته را نباید به رابطه میان اصطلاحات سوسوری زبان و گفتار مانند کرد. بنابر دریافت سوسور، زبان نظامی نشانه‌ای است در بردارنده حالات بالقوه ترکیب و تفاوت در زبان؛ گفتار هم چیزی نیست مگر یک فعلیت حادث و محدود زبان (دیویس 1386، 151).
- 3- لویناس می‌گوید «زادگاه هستی‌شناسی در گفته است» (Levinas 1994, 42).
- 4- حال چگونه می‌توان از ساحت هستی‌شناسی گفته به ساحت اخلاقی گفتن گذر کرد؟ در کتاب **ماسوای وجود** تمام تلاش او این است که این گذار را تشریح و توصیف کند. اولین جواب او به این سوال این است که «از طریق نزدیکی» می‌توان این گذار را انجام داد.

## منابع

- علیا، مسعود. (1388)، کشف دیگری همراه با لویناس، نشرنی، تهران.
- دیویس، کالین. (1386)، درآمدی بر اندیشه‌ی لویناس، ترجمه‌ی مسعود علیا، انتشارات انجمن و حکمت، تهران.
- فیندلی، جان و بریج جان.و. (1387)، گفتارهایی درباره فلسفه هگل، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر چشمه، تهران.
- دکارت، رنه. (1369)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه‌ی احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- -----(1999) *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith, London: Athlone Press and New York: Columbia University Press
- Levinas, Emmanuel. (1987) *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- -----(1979) *Totality and Infinity*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- -----(1994) *Otherwise than Being or, Beyond Essence*. Translated by Alphonso Lingis Martinus Nijhoff Philosophy Texts 3. The Hague/Boston: M. Nijhoff
- -----(1990) *Nine Talmudic Readings*. Trans. Annette Aronowicz. Bloomington: Indiana University Press.
- ----- (1996) "Transcendence and Height" in *Basic Philosophical Writings*. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi (eds.). Bloomington: Indiana University Press,
- Peperzak, Adriaan Theodoor (1997) *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University Press.
- Morgan, Michael L. (2007) *Discovering Levinas*, Cambridge University Press.
- Schroeder, Brian (2001) "Abraham and Odyssey" in Melvyn New, Robert Bernasconi, Richard A. Cohen (2001) *In proximity: Emmanuel Levinas and the eighteenth century*, Publisher Texas Tech University Press.
- Thomas, Elisabeth Louise (2004) *New Emmanuel Levinas: Ethics, Justice and the Human beyond Being*, Taylor & Francis Books, Inc.
- Rosenzweig, Franz. (1985) *The Star of Redemption*, trans. William W. Hallo, University of Notre Dame Press,
- Wyschogrod, Edith (2005) "From ethics to language: imperative of the Other" in *Emmanuel Levinas: critical assessment of leading philosophers*, edited by Claire Katz with Lara Trout, Vol 1.