



**Ethical Embodied Subject: Foucault and Levinas**

Received date: 2020.03.16 Accepted date: 2020.09.12

PP. 354-369

DOI: [10.22034/jpiut.2020.38892.2524](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.38892.2524)

Bayan Karimi

*Postdoctoral Researcher in Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran*  
[Karimibaian@Tabrizu.ac.ir](mailto:Karimibaian@Tabrizu.ac.ir)

**Abstract**

Foucault and Levinas are one of the most prominent and important thinkers who have put emphasis on the necessity of the fundamental critique of rational subjectivity. This is an approach that according to these two thinkers since the time of Descartes up to this day has suppressed the ethical capability of body in the interest of consciousness. Foucault and Levinas have studied and analyzed the ethical criterion of the embodied subject and in this respect, they have presented the fundamental and creative description of body and ethics. Accordingly, they have deconstructed the link between the subject and the other from a new perspective. Our main question in the paper is that how have Foucault and Levinas delineated the ethical embodied subjectivity on the base of the features of their intellectual system? What are their differences and similarities on the ethical embodied subjectivity? The main claim of the paper is that although Foucault and Levinas have presented different methods and understandings on being ethical, but both of them emphasize on the necessity of body as the essential condition to reconstruct ethical subjectivity. Both have provided specific meanings of ethics and have criticized theories of ethical practice and the set of general laws. They have also emphasized the importance of the ethical capability of language to explain the essential relationship between subject and the other. By raising serious criticisms of the language of rational subjectivism they have given rise to the truth telling and responsive subject. In general, Foucault and Levinas's ethical embodied subject has common ethical, physical, linguistic, aesthetic, and historical aspects.

**Keywords:** Foucault, Levinas, Ethical Embodied Subject, the Other, Language, Ethics

### **Ethical Embodied Subject in the view of Foucault**

Foucault in the *Hermeneutics of the Subject* rejects a rational Cartesian subject, he introduces an ethical aesthetic subject, which rests on ancient Greek ethical traditions. Thus, Foucault's early claim of the death of the subject only rejects a rational form of the subject, not the "subject" itself. In fact, the later stage of a return of the subject would be impossible without his previous genealogical critique of the subject. Foucault not only replaced the disembodied conscious subject with a new embodied subjectivity, but by an ethical turn he also explained the ethical standard of the body and the ethics relationship between the subject and the other. For Foucault, the problem of rationalism is its dualist understanding of mind and body in which the body is an inferior object to be dominated by the mind or consciousness. For Foucault, the body is not the object of control; rather it is the very condition of subjectivity and ethics. For him, care of the self must lead to care of the other. That is to say, care of the self is the necessary condition for care of the other.

### **Ethical Embodied Subject in the view of Levinas**

Subjectivity is a central and constant theme in Levinas's work, the precondition of the ethical relation to the other is found in Levinas's picture of the ethical subject. Levinas does not neglect the importance of the subject, despite his critique of the rational subject. We should read his emphasis on the other as a preparation for the birth of an ethical subject. For him consciousness or reason is not definitive of the subject, but it is body that can truly constitute a nonviolent ethical subject. Levinas' subject cannot become ethical in itself; rather it is the intervention of the other that makes the subject ethical. In other words, the subject becomes ethical only through taking care of the other, not through taking care of the self. The subject's ethical response towards the other is only possible with the aid of the bodily sensibility. According to Levinas, the subject cannot treat the other as an object of knowledge. The face of the other is infinitely transcendent and cannot be conceptually apprehended by the subject.

### **Conclusion**

In this paper we have argued that Foucault and Levinas view the subject as an ethical embodied subject in which the body is a necessary condition for being ethical. Either training one's body (Foucault) or sensing the other's bodily suffering (Levinas) makes possible an ethical subject who can take responsibility for the other. And ethics, for them, is no longer a disembodied law or rule that simply concerns the conformity of the subject to the social norm; rather it is an embodied ethics that primarily concerns a compassionate and sensual relationship between subject and other. Both Foucault and Levinas in order to redefine ethics criticize the rationalists' ontology and general principles. They abandon the modern abstract subject and replace it with the Embodied and concrete subject. Their Embodied subject is not a rational, one-dimensional subject that separates itself from the world and the other. The subject does not consider the world and the other as object of cognition and knowledge. Also, their subject is not a narcissistic subject who oppresses and denies the other, but is either actively (Foucault) related to another life or defined in a passive way (Levinas) towards another. The subject of Foucault and Levinas is not subordinate to the normative system of morality and the general laws of morality, but it is an exercise in which the subject engages in active care (Foucault) or by exposing the body (Levinas) to another tries for the birth of a new moral subject.

### **References**

- Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. trans. Alan Sheridan. London: Penguin Books.

- Foucault, Michel (1997) Ethics: Subjectivity and Truth: *The Essential Works of Foucault, Michael 1954-1984*, Vol. 1, edit. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley and Others. NY: New Press.
- Foucault, Michel (2005) *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982*. trans. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power." In *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edit. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow,
- Levinas, Emmanuel (2001) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. trans. Alphonso Lings. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (2002) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Pittsburgh: Duquesne University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۹

## سوپرکتیویته بدن مند اخلاقی: فوکو و لویناس

### بیان کریمی

پژوهشگر فرادکتوری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

karimibaian@Tabrizu.ac.ir

### چکیده

فوکو و لویناس از جمله متفکرانی هستند که بر ضرورت انتقاد بنیادی از سوپرکتیویسم عقلانی تأکید کرده‌اند. جریانی که به زعم این دو متفکر از زمان دکارت تا عصر حاضر، توانایی اخلاقی بدن را به نفع آگاهی سرکوب کرده است. فوکو و لویناس به بررسی و تحلیل معیار اخلاقی سوژه بدن مند پرداخته و در همین راستا توصیف اساسی و بدیعی از بدن و اخلاق ارائه کرده‌اند. بر همین اساس پیوند سوژه و دیگری را از منظری نو واسازی کرده‌اند. پرسش‌های راهبر ما در این مقاله عبارتند از: لویناس و فوکو چگونه بر پایهٔ مختصات اندیشه‌شان، سوپرکتیویته بدن مند اخلاقی را ترسیم کرده‌اند؟ وجوه اشتراک و اختلاف این دو در باب سوپرکتیویته بدن مند اخلاقی چیست؟ مدعای اصلی مقاله این است که اگرچه فوکو و لویناس روش‌ها و دریافته‌های متفاوتی از اخلاقی بودن ارائه کرده‌اند، اما هر دو بر اهمیت بدن به عنوان شرط ضروری و ذاتی بازسازی سوپرکتیویته اخلاقی تأکید دارند. هر دو معنای خاصی از اخلاق ارائه کرده‌اند و به نقد نظریه‌های مربوط به عمل اخلاقی و مجموعه قوانین کلی پرداخته‌اند. همچنین با تأکید بر اهمیت توانایی اخلاقی زبان، به تبیین رابطهٔ اساسی بین سوژه و دیگری پرداخته‌اند و با انتقادهای جدی به زبان سوپرکتیویسم عقلانی به تولد سوژه حقیقت‌گو و سوژه پاسخ-گو همت گماشته‌اند. به‌طور کلی سوژه بدن مند اخلاقی فوکو و لویناس دارای جنبه‌های مشترک اخلاقی، جسمانی، زبانی، زیبایی‌شناختی و تاریخی است.

**کلیدواژه‌ها:** فوکو، لویناس، سوژه بدن مند اخلاقی، دیگری، میل، رنج.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶

## مقدمه

بررسی سیر تحول مفهوم سوژکتیویته عقلانی (rational subjectivity) از دکارت تا لویناس و پس از لویناس نشان از این موضوع دارد که اندیشه فیلسوفان در این برهه تا چه اندازه با مفهوم سوژکتیویسم پیوند یافته است. مفهومی که بسیاری از متفکران «نقطه عزیمت آن را به کوژیتو دکارت متعلق می‌دانند که در آن عقل خودبنیاد انسان، ملاک و مبنای تشخیص قرار می‌گیرد» (Carr, 1999: 5; Taylor, 1989: 121; Cooper, 1999: 16). بر همین اساس بسیاری از جریان‌های فکری در طول این دوران و در عصر حاضر مبنای اندیشه خود را در نسبت سلبی یا ایجابی با این مفهوم تعریف می‌کنند. درحالی‌که مفاهیم سنتی و مدرن سوژه، عقل‌گرا، ذات‌گرا و متافیزیکی بودند، انتقادهای معاصر از سوژه، برداشت‌های انتقادی‌تر و خلاق‌تر ذهنیت پسامتافیزیکی را ترویج می‌کنند. توجه به شأن وجودی احساس و عملکرد آن در تثبیت سوژکتیویسم و رویارویی با دیگری، یکی از مشخصات بارز تفکر فلسفی معاصر در اروپاست.

لویناس و فوکو از منتقدان سوژکتیویسم عقلانی محسوب می‌شوند. که به رد تمامی جستارهای متافیزیکی پرداخته‌اند که سوژه را در ساحت انتزاعی و عقلانی پرورانده است. جستارهایی که از بدو پیدایش و تکوین سوژه دکارتی تا عصر آن‌ها و به خصوص در فلسفه کسانی چون هوسرل همواره اولویت را به جانب سوژه عقلانی داده است. چنین تقدم عامدانه آگاهی بر بدن نه تنها منجر به تحریف فلسفه و اخلاق شده است، بلکه حتی به شدت، دیگری را سرکوب کرده و یا از ناحیه سوژه آن را مورد بحث و بررسی قرار داده است. بر همین اساس بدن به یکی از مباحث تأمل‌برانگیز متفکران پس از هوسرل (از اوایل قرن بیست تاکنون) بدل شد، تاجایی که «برخی از متفکران، اصطلاح جسمانیت (corporeality) را با سنت پست‌مدرنیسم به مثابه یک کل مترادف در نظر می‌گیرند» (Wyschogrod, 2003:54).

لویناس و فوکو از جمله متفکرانی هستند که نه تنها بر اهمیت سوژه بدن‌مند (embodied subject) تأکید کرده‌اند، بلکه بعد اخلاقی و زبانی این بدن‌مندی را نیز مورد بررسی و مذاقه قرار داده‌اند. رسالت بنیادین اندیشه آن‌ها این است که دریابند چگونه انواع مختلفی از حواس جسمانی همچون رنج، لذت و یا میل امکان تحقق سوژه اخلاقی را میسر می‌سازد. مرگ سوژه خودبنیاد و مسئولیت سنگین وی در برابر دیگری بر اهمیت تولد سوژه بدن‌مند تأکید دارد (Foucault, 1980:171; Levinas, 2001: 51). غیربدن‌مند بودن اخلاق از مهمترین مفاهیمی است که مورد انتقاد جدی فوکو و لویناس واقع شده است. مفهومی که به گفته لویناس اخلاق را به اندیشه و شور عقلانی فروکاسته است یا به قول فوکو با بدن به مثابه امری مطیع و سربه‌راه برخورد می‌کند. به زعم آنان دریافت سوژه از جهان و اشیاء، پیش از آن‌که امری شناختی باشد مواجهه‌ای حسی است. اگرچه فوکو و لویناس ساختار سوژه بدن‌مند اخلاقی (ethical embodied subject) را با روش‌های مختلفی بررسی می‌کنند و به طرح احساس‌های جسمانی متفاوت همچون میل و رنج می‌پردازند (Levinas, 2002: 56; Foucault, 2005 : 131). اما در بازسازی و بازتعریف مفاهیمی چون اخلاق، بدن، سوژه، زبان و رابطه هر کدام از آن‌ها، به همدیگر نزدیک می‌شوند. و در نهایت سوژه بدن‌مند اخلاقی در اندیشه آن‌ها در صفات مشترکی خود را نشان می‌دهد. صفات جسمانی، برساختی، تاریخی، زبان‌شناختی و اخلاقی را می‌توان در زیر چتر مشترک مفهوم سوژکتیویته بدن‌مند اخلاقی فوکو و لویناس جمع کرد.

بر همین اساس در این مقاله ابتدا اشاره‌ای به نقد فوکو و لویناس از سوژکتیویته غیربدن‌مند عقلانی خواهیم داشت؛ سپس چکیده‌ای از شالوده‌های اخلاقی رابطه سوژه و دیگری را در اندیشه آنان بررسی می‌کنیم؛ به دنبال

آن ساحت اخلاقی زبان را از دیدگاه این دو متفکر بررسی خواهیم کرد؛ و در نهایت، با مقایسه دو نگاه از سوژه بدن مند اخلاقی، به ارتباط آن‌ها با همدیگر و اهداف انضمامی چنین نگرشی به ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

## ۲. انتقاد از سوژه‌کتابیت غیربدن‌مند عقلانی

### ۲-۱- فوکو

هدف اصلی کارهای فوکو پرداختن تاریخی به شیوه‌های گوناگونی بوده است که به موجب آن‌ها، انسان‌ها به سوژه تبدیل شده‌اند. بر همین اساس پرسش اساسی وی این است که چگونه انسان‌ها در عصر مدرن به سوژه تبدیل شده‌اند؟ یا سازوکارهای شکل‌گیری سوژه خودبنیاد در عصر مدرن چگونه است؟ بر همین اساس وی در پی بررسی شیوه‌های متفاوت سوژه شدن انسان است و «درون‌مایه کلی پژوهش‌هایش نه قدرت، بلکه سوژه است» (Foucault, 1983: 209). فوکو منتقد جدی درونی‌شدن اصول کلی (عقل، اخلاق و آسمان) در سوژه است و سوژه را نه مانند دکارت خودبنیاد و مستقل و شناسا، بلکه معلول کالبدشناسی سیاسی حقیقت و بدن می‌داند.

فوکو در تاریخ جنسیت داستان یک توسعه تدریجی را در غرب نقل می‌کند که سوژه کاملاً واحد و ثابتی را تولید می‌کند که بر ساخت نوعی توهم متافیزیکی است. او منتقد جدی ایده سوژه اندیشنده دکارت است. از منظر وی دکارت نخستین فیلسوفی بود که «فلسفه را به روش‌شناسی تقلیل داد و مفهوم حقیقت را به حقیقت نظری تبدیل کرد و بر همین اساس مفهوم فلسفه یونان را که به مثابه روش زندگی تلقی می‌شد برای همیشه نابود کرد» (Foucault, 2005: 15). فوکو همچنین مسیحیت را نیز یکی از عوامل اصلی منقادسازی سوژه می‌داند و به برتری معنویت یونانی بر مسیحیت و فلسفه مدرن تأکید می‌کند، زیرا به زعم وی یونانیان در جستجوی دانش بدن‌مند بودند، برخلاف دو جریان دیگر که دانش غیربدن‌مند را اساس نظام فکری خود می‌پنداشتند. به زعم وی در اندیشه دکارت بدن نقشی ندارد و بر همین اساس دغدغه جهان و دیگری برای وی وجود ندارد. در حالی که وی در هرمنوتیک سوژه، سوژه عقلانی دکارتی و سوژه گناهکار مسیحی را رد می‌کند، بر اهمیت سوژه اخلاقی و زیباشناختی تأکید می‌کند که بر سنت‌های اخلاقی یونان استوار است. فوکو با نقد تقدم نفس بر بدن معتقد است که «نفس زندان جسم است» (Foucault, 1979: 30). فوکو در هرمنوتیک سوژه اذعان می‌کند که سوژه غیربدن‌مند، سوژه و حقیقت ثابتی تولید می‌کند که قادر به تحقق و تأسیس فلسفه‌ای پویا برای زندگی نیست. و سوژه مدرن هم زمانی ایجاد شد که فیلسوفان مدعی کشف حقیقت و معرفت ثابت توسط سوژه خودبنیاد بودند (Foucault: 2005 18).

بنابراین به زعم فوکو، فلسفه دکارت مشکلات عدیده و اساسی داشت، زیرا با رویکردی عقلانی و خودبنیاد به جای رسیدن حقیقتی بدن‌مند به حقیقتی غیربدن‌مند که دشمن زندگی بود، پرداخت. نقد فوکو از سوژه دکارتی و فلسفه وی بر مبنای مفهوم معنوی یونانی است. اخلاق یونانی تمرینی است که سوژه بر خود روا می‌دارد تا بتواند فعالانه در بازی نیروها شرکت کند. آموزش فلسفی برای یونانیان نه تنها عقلانی که برای تمام تمرین‌های اخلاقی هم هست.

بنابراین با الهام از فیلسوفان یونان جستجوی حقیقت برای فوکو نه تأملی عقلانی، بلکه ممارستی معنوی و جسمانی است که در آن ساختار اخلاقی و زیباشناختی زندگی شکوفا می‌شود تا بر ضد دریافت انتزاعی عقل-گرایان از زندگی برخیزد. بر همین اساس تفاوت میان سوژه دکارت با فوکو در این است که دکارت ذهن سوژه را

تنها راه رسیدن به حقیقت تلقی می‌کند، اما فوکو جسم سوژه را حقیقت می‌داند. و بر همین اساس حقیقت اولی غیربدن‌مند و ثابت، و حقیقت دومی بدن‌مند، متغیر و پویاست.

## ۲-۱- لویناس

سوژه لویناس نیز همچون فوکو، سوژه تک‌ساختی دکارت و کانت نیست که صرفاً بر حسب سپهر معرفتی و در فضای آگاهی محض شکل گرفته باشد. لویناس نیز مانند فوکو معتقد است که در فلسفه غرب اشتیاق بی‌پایانی برای فهم جهان و انسان از طریق ساختار هستی‌شناسی وجود دارد. بیشترین نقد وی نیز به سوژه معرفت‌شناختی است که آگاهی و عقلانیت را به منظور سرکوب و انکار احساس برتری می‌دهد. به زعم لویناس «هدف فلسفه مدرن جستجوی دانش کلی به منظور تولید سوژه‌ای آگاه است» (Levinas, 2002: 103). به عقیده‌ی وی سوژگیوئیسم تاکنونی، حساسیت را ناچیز شمرده و سوژه را به خدمت آگاهی درآورده است و توانایی اخلاقی سوژه را انکار می‌کند.

لویناس معتقد است که رسالت پدیدارشناسی هوسرل نیز مانند دکارت تقلیل دیگری به سوژه است و هوسرل همه چیز را به من استعلایی فرومی‌کاهد و اساس فلسفه خود را خودشناسی استعلایی می‌داند و معتقد است که پدیدارشناسی چیزی جز خودشناسی استعلایی نیست. به زعم لویناس، هوسرل با تقدم شهود و التفات بر حساسیت (sensitivity) در تشخیص توانایی اخلاقی سوژه در باب حس با شکست مواجه شده و از همین منظر از توصیف و تفسیر رنج و آسیب‌پذیری دیگری هم ناتوان مانده است (Levinas, 2001: 123-127). لویناس مانند فوکو به کانون اصلی فلسفه آگاهی، یعنی اصالت بخشیدن به سوژه انسانی انتقاد کرده است. فلسفه‌ای که کارش نظم‌بخشی به امور و همسان‌انگاری، ساختار عقلانی امور را برقرار می‌کند. روندی که در آن غیر سوژه یا تابع سوژه است یا حذف می‌شود.

اگرچه فوکو و لویناس در نقد سوژگیوئیسم عقلانی اتفاق نظر دارند، اما نقد فوکو از سوژه عقلانی بر روش تبارشناسی (genealogy) استوار است و هدفش نقد گفتمان‌های دینی، علمی و عقلانی است که عمیقاً با روابط قدرت درآمیخته و همپای پیشرفت در اعمال قدرت پیش می‌رود؛ اما روش لویناس پدیدارشناسی (phenomenology) است و با نقد مفهوم آگاهی در اندیشه دکارت، هوسرل و هایدگر در پی افشای خشونت‌ماندگار است که به دیگری وارد می‌شود. وی نگران است که هدف تئوری کردن همه چیز از طریق مفاهیم متناهی در نهایت دیگری را سرکوب و انکار می‌کند.

لویناس برخلاف فوکو به اندیشه یونان باستان نیز انتقاد اساسی وارد کرده است. به زعم لویناس فلسفه یونان که به هستی‌شناسی برتری می‌دهد با همان مشکلات و مسائل عقل‌گرایان روبرو هستند، زیرا هر دو میل شدیدی به منقادسازی سوژه از طریق گفتمان هستی‌شناختی دارند. به زعم وی این نوع اندیشه نیز به نوعی اصالت خود یا خودمحوری دچار است (Levinas, 2001: 44). لویناس بر ماهیت خودپسندانه و خودمدارانه سوژه انسانی فلسفه یونان تأکید می‌کند. وی در نقد معرفت‌شناسی مدعی آن است که تفکر فلسفی غرب، جهان را به درک عقلانی سوژه از جهان تقلیل می‌دهد و همه امور تحت عمومیت و کلیت قرار می‌گیرند. انتقاد لویناس به هستی‌شناسی نیز از این قرار است که کوشش هستی‌شناسی بر همسان‌سازی خود با دیگری بوده است. به طوری که در مواجهه با دیگری، هستی‌شناسی همواره مفهوم دیگری را به خود یا همان فرو می‌کاهد و با همسان‌سازی دیگری با خود غیریت او را نادیده می‌انگارد (Hand, 1989: 206). بنابراین از منظر لویناس سوژگیوئیسم عقلانی تمام معنای خودش را از مفاهیم فلسفه یونان اتخاذ کرده است.



### ۳. در باب معیار اخلاقی بودن و رابطه سوژه و دیگری

#### ۳-۱- فوکو

فوکو در آثار متأخر خود مواضع انتقادی خویش را در باب مفهوم سوژکتیویته تعدیل کرد و به تدریج از مرگ و اضمحلال سوژه فاصله گرفت و به آفرینش هنری سوژه در بطن محدودیت‌ها سخن گفت. وی سوژه را به کاری بیش از مقاومت در برابر سلطه فراخواند، یعنی سرپیچی از آن چیزی که هست و آفرینش هویت تازه می‌کند. فوکو نه تنها سوژکتیویته بدن مند جدیدی را جایگزین سوژه آگاه غیربدن مند کرده است، بلکه با چرخشی اخلاقی همچنین به معیار اخلاقی بدن و رابطه اخلاقی میان سوژه و دیگری نیز پرداخته است. همچنین وی به بازتعریف مفهوم اخلاق همت گماشته و از فهم سنتی آن به شدت انتقاد کرده است.

فوکو نسبت به ادعای کلیت و جهان شمول بودن اخلاق بدبین است و جستجو برای اصول کلی اخلاقی را یک فاجعه می‌داند، زیرا آن چه در این گونه نظام‌های اخلاقی کلی است، مجموعه‌ای از قوانین و مقررات اخلاقی نیست، بلکه مجموعه‌ای اصول کلی و صوری است. «فوکو اخلاق غیربدن مند مسیحیت و عصر مدرن را نمادی از جهان شمول کردن اخلاق می‌داند» (Okala, 2005: 102). مهم‌ترین منابع بحران اخلاقی، ماهیت سرکوب‌گر و قانونی مسیحیت و علم مدرن است که به منقادسازی سوژه منجر می‌شود به زعم فوکو این اخلاق قانونی در حال ناپدید شدن است و لذا باید اخلاق جدیدی را جستجو کنیم یعنی زیبایی‌شناسی وجود (aesthetics of existence). زیبایی‌شناسی وجود یعنی فرد بتواند از زندگی خود اثری هنری بسازد، اثری هنری که باید از آن مراقبت شود و ارزش‌های زیبایی‌شناسانه در آن به کار گرفته شود. این اثر هنری خود فرد، زندگی و وجود اوست. زیبایی‌شناسی زیست یا زیست زیبا در اخلاقیات یونانی محوری‌ترین مسئله است. زیست در این جا به منزله ماده‌ای برای یک اثر زیبایی‌شناختی هنر مطرح است، این که «می‌توان اخلاقیاتی را بدون این که به هیچ یک از نظام‌های حقوقی و یا اقتدارطلب و یا ساختار انضباطی وابسته باشد برای زیستی زیبا بنا کرد» (Foucault, 1988: 49-53). فوکو در دوره آخر فکری‌اش بر اخلاق یونان باستان متمرکز شد. وی با نحوی زهد و سلوک اخلاقی مواجه شد که نه تنها همچون اخلاق مسیحی در پی انکار سوژه نبود، بلکه طریقی برای آفرینش سوژه بدن مند اخلاقی بود. جنبه جذاب این آفرینش، شکل‌گیری سوژه به طریقی هنرمندانه بود و نه به واسطه استقرار نهادین قانون و برپایی مدلی حقوقی یا مذهبی. این خلق زیبایی‌شناسانه سوژه است که بر ضرورت زهد یونانی را در تاریخ نمودار می‌سازد.

برای فوکو اخلاق مسیحی و عصر مدرن نمونه اخلاق ضد بدن هستند، زیرا بعد حسی و جسمی بدن را سرکوب و انکار می‌کنند، مدام آن را گناهکار می‌دانند و در پی کنترلش هستند؛ و همیشه آن را ابژه سرکوب و کنترل قلمداد می‌کند. در واقع آن چه مورد انتقاد فوکو است تنها شکل قانونی و کلی اخلاق است که سوژه متفاوت و آزاد اخلاقی را سرکوب می‌کند. بر همین اساس در حالی که فوکو صورت کلی اخلاق مسیحی و مدرن را رد می‌کند، اخلاق یونان باستان را اساس تولد دوباره سوژه بدن مند خود می‌پندارد. وی ریشه تکنیک‌های معطوف به خود یا هنرهای زیستن را در اخلاقیات یونانیان دنبال می‌کند. بر همین اساس در *تبارشناسی اخلاقی* «در پی تأسیس اخلاق جدیدی است که دین و علم بانی آن نباشد» (Foucault, 1997: 255).

از دید فوکو در رابطه اخلاقی مسیحیت و مدرن، رابطه مبتنی بر خود و دیگری است، اما در اخلاق زیباشناسانه یونانی مبتنی بر رابطه خود با خود است. به زعم وی رابطه خود با دیگری در مسیحیت و دوران مدرن به شکل‌گیری نامتقارن و نامتقابل انجامیده است. و مسیحیت و مدرنیته جوامع مبتنی بر مراقبت و کنترل



دیگری هستند که در آن همگان مؤظف هستند که از هنجارهای همگانی و مطلق پیروی کنند؛ اما «جامعه یونانی جامعه مراقبت از خود است و نه مراقبت شدن توسط دیگران» (Oksala, 2005: 103). اخلاق در یونان باستان مبتنی بر خلاقیت، شکوفایی و آفرینش سبک‌های نوین و متفاوت زندگی است. اخلاق یونانی تمرینی است که سوژه بر خود روا می‌دارد تا بتواند فعالانه در بازی نیروها شرکت کند. و بر این اساس سبک زیستن مقدم بر اراده به دانستن و خودشناسی قرار می‌گیرد. غایت اخلاق یونانی ایجاد سوژه‌ای متفاوت بود که مقید به هیچ نهاد یا قانون بیرونی نیست. به زعم فوکو اگر سوژه مسیحی و مدرن فردیتی را شکل می‌دهد که در تمامیتی فراگیر مستحیل شده است، سوژه یونانی نوعی فردیت متمایز و متفاوت را می‌آفریند. بر همین اساس فوکو معتقد است که «اخلاق آن نوع رابطه‌ای است که باید نسبت با خود داشت» (Davidson, 2006: 126).

فوکو اخلاق یونانیان باستان را نمونه‌ای اخلاق زیبایی‌شناسانه قلمداد می‌کند. هدف از این نوع اخلاق، ساختن زندگی فردی است. از چشم‌انداز این نوع اخلاق است که به جای تأکید بر پیروی از مجموعه‌ای از قوانین و مقررات کلی، بر خودسازی و بازآفرینی نفس تأکید می‌شود. اخلاق برای یونانیان به هیچ سیستم موسسه‌ای قانونی و اجتماعی مرتبط نبود. زهد یونانی قلمرویی شخصی است در نقطه‌ای ساخته می‌شود که در آنجا هیچ سخنی از یک نهاد یا قانون کلی نبود. «غایت زهد زیبایی‌شناسانه یک سوژه متفاوت بود و نه سوژه‌ای همگانی» (Foucault, 1997: 255). آنچه در این الگو از اخلاق مهم است، رابطه‌ای است که فرد با خویشتن برقرار می‌کند. بنابراین مراقبه از خود (Care of the Self) یکی از مهم‌ترین کلیدواژه‌های اخلاق فوکو است که از یونان آن را وام گرفته است. مراقبه از خود در فرهنگ یونانی به معنای وظیفه یا مسئولیت اخلاقی نیست، بلکه تعلیم و تربیتی مادام‌العمر و همیشگی است که شخص در تمام طول عمر باید از خود مراقبت کند. «کل زندگی باید به مثابه تعلیم فردی لحاظ شود» (Foucault, 2005: 439).

به عقیده فوکو این قسم از اخلاق، یعنی اخلاق یونانی و یا اخلاق زیبایی‌شناسی اغلب نادیده انگاشته می‌شود. فوکو سرچشمه این غفلت و نادیده انگاشتن نفس یا خود را در مسیحیت و عصر مدرن می‌بیند. به عقیده وی این مسیحیت بود که برای نخستین بار این ایده نادرست را ترویج داد. ایده‌ای که نفس را به مثابه چیزی که باید وانهاد و رمزگشایی کرد و نه چیزی که باید ساخته شود در نظر گرفت. مقصود فوکو از پرداختن به اخلاقیات یونانی مسئله خود نیست، بلکه تلاشی برای نشان دادن این نکته است که مسئله یونانیان فن زندگی یا هنر زیستن بوده است و نه فن توجه به خودشناسی. از منظر فوکو تا قبل از عصر مدرن، رفتارها صریح بود و قوانین کاملاً باز بوده و پیچیدگی نداشت. و بدن‌ها جلوه‌نمایی می‌کردند. به زعم فوکو «باید اخلاقیاتی را بنا کرد که به هیچ یک از نظام‌های حقوقی و یا اقتدارطلب و یا ساختار انضباطی وابسته نباشد برای زیستی زیبا» (Foucault, 1977, 260).

شایان ذکر است که برای فوکو مراقبه از خود به معنای حب نفس یا خودشیفتگی نیست، بلکه فعلیت فضیلت خود کنترلی و ساختن سوژه‌ای میانه‌رو است. بر همین اساس سوژه اخلاقی زمانی تحقق می‌یابد که شخص بتواند میل و قدرت خود را کنترل کند. اگر سوژه در راه یادگیری مراقبه از خود با شکست مواجه شود به راحتی خشونت به دیگری را اعمال می‌کند. بنابراین فوکو در هرمنوتیک سوژه خاطر نشان کرده است که «مراقبه از خود شرط ضروری مراقبه از دیگری (Care of the Other) است» (Foucault, 2005: 162). مراقبه از خود در فوکو به عنوان نادیده گرفتن دیگری یا اخلاق نیست. برعکس دیگری و سوژه اخلاق مهم است و سوژه اخلاقی مسئول زندگی صحیح برای دیگری است. اگرچه فوکو به خوبی این مسئله را تشریح نمی‌کند، اما این

گفته را بارها گفته که که «اگر ما نتوانیم از خودمان به نحو صحیحی مراقبت کنیم ممکن است با دیگری به خشونت رفتار کنیم» (Foucault, 1997: 288). مراقبت از خود به معنای خودمحوری یا خودشیفتگی نیست. همچنین مراقبت از خود به نحو وجودشناختی قبل از مراقبت دیگری امری ضروری است.

### ۳-۲- لویناس

لویناس همانند فوکو مفاهیم سنتی مانند خودآیینی سوژه، نفی و انکار بدن و قانون‌های کلی اخلاقی نشأت گرفته از عقل‌گرایی و مدرنیته را به چالش می‌کشد. وی نیز پروای بنا نهادن و بنیاد نهادن نوعی نظام هنجاری اخلاق را ندارد و از اخلاق بدون اصول و هستی‌شناسی دفاع می‌کند. کار وی بیان شرط امکان اخلاق است، یعنی توصیف بستر و شرایطی که اخلاق در دل آن می‌بالد. انتقاد اساسی لویناس به اخلاق جهان‌شمول و قانونی به دلیل تأکید بیش از اندازه آن بر مفهوم قانون و همچنین نادیده گرفتن و سرکوب بدن است. بنابراین اصطلاح اخلاق در نظر لویناس مانند فوکو معنای خاص و منحصر به فردی دارد، به این معنا که برای وی نیز اخلاق حوزه ایجاد و ساخت نظریه‌های مربوط به عمل اخلاقی و مجموعه قوانین کلی و اخلاقی نیست.

همچنین در اندیشه لویناس نیز مانند فوکو شرط اخلاقی بودن نه با عقل، بلکه با بدن شکل می‌گیرد. لویناس فاصله من از بدن را به نقد می‌کشد. به نظر او وجود داشتن من به منزله وجود داشتن بدنی من در جهانی است که از آن بهره‌مند می‌شود، دست به تملک می‌زند و از آن زندگی می‌یابد. سوژه بدن‌مند لویناس دو ویژگی آسیب‌پذیری و میرایی را دارد. اخلاق وی بدن‌مند است و بدن شرط اخلاق است. برای لویناس بدن سوژه در حالت فعالی نیست. وی هرگز بعد معرفت‌شناختی بدن را مقدم نمی‌داند، بلکه بدن سوژه بدن منفعلی است که بدون هیچ شرط و چشمداشتی خود را برای دیگری را قربانی می‌کند. سوژه لویناس، سوژه‌ای است آسیب‌پذیر، متجسد، منفعل، دگرآیین و مسئول (علیا، ۱۳۸۸: ۷۸).

در سوژه‌شناسی لویناس آنچه بیش از همه اهمیت می‌یابد حساسیت سوژه است. حساسیت در اندیشه لویناس معنایی غیر از معنای متعارف را دارد. این حساسیت در سطحی بنیادی‌تر از معرفت تحقق می‌یابد و کاملاً بی-واسطه است. همین احساس است که به عنوان شرط ضروری سوژه برای ایجاد رابطه اخلاقی با دیگری استعلائی به کار می‌رود. این حساسیت پیش‌آغازین است، چون هنوز مضمون‌پردازی نشده است. همین حساسیت مادی و جسمانی باعث می‌شود که سوژه درد و رنج را در چهره دیگری حس کند و بتواند به آن پاسخ دهد. توجه به شأن وجودی احساس و عملکرد آن در تثبیت سوژکتیویسم و رویارویی با دیگری، یکی از مشخصات بارز تفکر فلسفی لویناس است. کریچلی به درستی اذعان کرده که سوژه لویناس مانند بسیاری از فلسفه‌های اخلاقی گذشته، سوژه فعال عقلانی نیست، بلکه سوژه بدن‌مند منفعلی است که عمل اخلاقی‌اش به نحو منفعلی توسط میل دیگری برانگیخته می‌شود (Critchley: 2002: 21).

در اخلاق لویناس خصلت بدن‌مند سوژه امکان مواجهه چهره به چهره را با دیگری امکان‌پذیر می‌سازد و در نتیجه سوژه قبل از این که یک سوژه آگاه آزاد و اندیشنده باشد، یک سوژه بدن‌مند و مسئول در قبال دیگری است. سوژه قبل از هر چیز اخلاقی است، یعنی من از قبل در اختیار دیگری بوده و در برابر او مسئول باشم. برای لویناس بدن سوژه در حالت فعالیت نیست. وی هرگز بعد معرفت‌شناختی بدن را مقدم نمی‌داند، بلکه «بدن سوژه بدن منفعلی است که بدون هیچ شرط و چشمداشتی خود را برای دیگری قربانی می‌کند. بدین ترتیب سوژه بدن‌مند اخلاقی ایجاد می‌شود» (Levinas, 2002: 104).

پرسش اساسی در این جا این است که لویناس چگونه سوژه بدن‌مند اخلاقی را جایگزین سوژه عقلانی می‌کند؟ سوژه اخلاقی لویناس فی‌نفسه اخلاقی نیست، بلکه در مواجهه با دیگری و با مراقبت از دیگری اخلاقی

می‌شود. همچنین این مراقبه از دیگری از طریق مواجهه بدنی رخ می‌دهد. بنابراین اخلاق در مواجهه من با دیگری به ظهور می‌رسد. همچنین این مواجهه مواجهه‌ای جسمانی است، یعنی شرط اخلاقی بودن زمانی تحقق می‌یابد که با بدن دیگری مواجه شویم. مجاورت (proximity) با دیگری ارتباط اخلاقی بنیادینی را بنا می‌نهد که در آن التزام و تعهد (obligation) به دیگری مقدم بر هر اختیاری است. به نظر لویناس این مسئولیت بدون قید و شرط و بی‌پایان تنها بر دوش سوژه است و شامل رابطه متقارن (symmetrical relationship) با دیگری نیست، زیرا انسان بودن عبارت از این که «خود را در معرض دیگری قرار دادن و مسئول بودن در قبال دیگری است» (Levinas, 2002: 112).

اخلاق برای لویناس 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. مسئولیت من در قبال دیگری ساختار بنیادینی است که بر پایه آن تمامی ساختارهای اجتماعی دیگر پایه‌ریزی شده‌اند. لویناس صورت نخستین و اولیه انسان را وجود محسوس می‌داند که صورت تقلیل‌ناپذیر زندگی است. یعنی انسان‌ها موجودات حساسی هستند که نخست خودشان را در جهان حواس بدون اینکه با بازنمایی مفهومی کلی شوند می‌یابند. حساسیت نه با نظم تفکر، بلکه با احساس و عاطفه متعلق است (Levinas, 2001: 135). به عبارت دیگر انسان نخست از طریق بدن احساسی خود جهان را درک می‌کند نه با ذهن آگاه.

وی در فراسوی ذات (*Otherwise than Being*) از مفهوم مجاورت برای توصیف رابطه اخلاقی بین‌ذهنی توسط حساسیت بهره گرفته است (Claire, 2003: 129). رابطه سوژه با دیگری غیرمقارن (asymmetrical) است؛ بدین معنی که من در رویارویی با دیگری برای دیگری هستم و مسئول او هستم. درحالی که این مسئولیت متقابل نیست. از سوی دیگر آنچه سوژه را با این مسئولیت پیوند می‌دهد مفهوم رنج است. رنج پدیداری است که بر سوژه عارض می‌شود و او را درگیر خود می‌کند. رنج بر سوژه عارض می‌شود و وی را منفعل (passive) می‌سازد و مسئولیت بی‌کرانی را ایجاد می‌کند که تا مرز فراموشی خود و جانشینی خود به جای دیگری پیش می‌رود (Levinas, 2002: 53).

لویناس خود را اندیشمندی می‌داند که در مورد هستی برای دیگری می‌اندیشد. هدف لویناس از اندیشه فلسفی، نه شناخت هستی و نه شناخت فاعل شناسنده که خود را به عنوان سوژه‌ای قدرتمند، پایه و اساس کلیه شناخت‌های جهان می‌داند، بلکه تفکر درباره حضور دیگری در زندگی این سوژه است؛ زیرا به گفته او، دیگری مانع زندانی شدن سوژه در درون ذهنیت خویش می‌شود. رابطه سوژه و دیگری همواره رابطه‌ای نابرابر است، زیرا مسئولیت من در قبال دیگری هیچ‌گاه به معنای مسئولیت دیگری در قبال من نیست. اخلاق و رابطه میان من و دیگری بر موضوع هستی‌شناسی اولویت دارد. لویناس با تکیه بر پدیدارشناسی چهره انسانی می‌کوشد تا با فرا رفتن از هستی‌شناسی هایدگری به مفهوم مسئولیت، یعنی محور اصلی رابطه من و دیگری دست یابد. از دیدگاه لویناس مسئولیت نسبت به دیگری مهم‌ترین ضرورت اخلاقی است که همیشه به عنوان رابطه‌ای یک طرفه و نابرابر عمل می‌کند. مسئولیت اخلاقی من در قبال دیگری مانند مادری صرفاً پذیرندگی من و گشودگی-اش به سوی دیگری است.

## ۴. ساحت اخلاقی زبان

### فوکو

فوکو معتقد است که رابطه‌ای نزدیک میان زبان و سوژکتیویته برقرار است. به زعم فوکو ساختار سوژه انسانی بدون زبان امکان‌پذیر نیست. فوکو نشان می‌دهد که نظام زبان تعیین‌کننده فرهنگ و معناست. همچنین او نشان می‌دهد که چگونه کاربرد زبان و گفتمان همواره با کاربرد قدرت همراه است. زبان نظام مستقل و خودمختاری است که مقدم بر انسان‌ها و مستقل از واقعیت بیرونی، اعم از اندیشه و رفتار است. هویت سوژه بدون زبان شکل نمی‌گیرد. نقد تبارشناسی وی همچنین آشکار می‌سازد که چگونه زبان در قالب گفتمان‌های مختلف تفکر و عمل ما را به شیوه‌ای دقیق کنترل می‌کند. در اینجا فوکو نشان می‌دهد که مسیحیت و مدرنیته از طریق زبان نیز کل زندگی بدمند ما را کنترل می‌کنند. برای نمونه این که چگونه سوژه مسیحیت در قرن شانزدهم توسط اعتراف (confession) شکل می‌گیرد. به گونه‌ای که «گفتمان مسیحی سوژه معترف را به سوژه گناهکار تبدیل می‌کند» (Foucault, 1979: 177).

فوکو متأخر دیگر نه به کشف مبانی مابعدالطبیعی زبان اخلاقی، بلکه بیشتر با کاربرد تربیتی و عملی زبان اخلاقی سروکار دارد. بر همین اساس اگرچه فوکو به دلیل ماهیت سرکوبگر زبان و گفتمان‌های مذکور نگاهی منفی به زبان دارد. اما این به معنای انکار نقش مثبت و ایجابی زبان نیست. فوکو کاربرد غیرمنصفانه زبان را رد می‌کند که سوژه را از طریق گفتمان‌های مختلف سرکوب می‌کند. در حقیقت فوکو به زبانی خوشامد می‌گوید که قاهرانه نیست، و نه تنها به آزادی و استقلال سوژه احترام می‌گذارد، بلکه همچنین به پرورش سوژه اخلاقی حقیقت‌گو کمک می‌کند. بر اساس نظر فوکو تا قبل از عصر مدرن، نوعی رک‌گویی متداول بوده است. کلمات بدون توداری افراطی و چیزها بدون پرده پوشی بیش از حد به کار می‌رفتند، گفتارها بدون هیچ مانعی بیان می‌شد. بنابراین فوکو متأخر یک اخلاق رک‌گویی و حقیقت‌گویی را معرفی می‌کند که در آن سوژه به نحو اصیل و صادقانه سخن می‌گوید. بر همین اساس از مفهوم یونانی پارسیا (*parrhesia*) بهره می‌گیرد. پارسیا به معنای راست‌گویی بی‌مداختن و مراقبت جوانب، آزادی بیان، رک‌گویی و حقیقت‌گویی به صراحت است. او معتقد است که «اثبات فضیلت پارسیا پاسخی به نقد حقیقت‌گویی در مؤسسات دموکراتیک امروزی است» (Pearson, 2001: 169).

فوکو برای این منظور از زبان اساتید یونانی مثال می‌آورد. زبان آنان یک زبان اخلاقی است، زیرا نه تنها به زندگی بدن‌مند شاگرد احترام می‌گذارند، بلکه همچنین هدفشان ترویج این دیدگاه است که باید خود را متحول کرد و در همین راستا باید از خود و دیگری مراقبت کرد. کار وی کنترل و نظارت و سرکوب شاگرد نیست. وی ما را به متمایز بودن و منحصر به فرد بودن دعوت می‌کند. این که هر سوژه بر مبنای مواجهه صادقانه با خود، خویشتن خود را بر سازد. اما زبان اعترافات مسیحی غیراخلاقی است، زیرا دستور و فرمان غیربدن‌مند را ایجاد و کشیش بدون توجه به زندگی بدن‌مند راهب وی را کنترل می‌کند. بدن فضیلت‌مند سوژه می‌تواند گفتمان اخلاق ایجاد کند. فوکو استاد و ناصح یونان را بر سردمداران مسیحیت برتری می‌دهد، «زیرا مسیحیت ارشاد را به مثابه تکنیک سرکوب و کنترل دیگری به کار می‌گیرد» (Foucault, 1999: 164).

تعالیم یونانی برای ممارست و تمرین رعایت اخلاق دیگری است که در آن استاد اساساً علاقی دیگری، یعنی شاگرد را لحاظ می‌کند، درحالی که زبان اعترافات مسیحی هدفش کنترل رفتار دیگری است راهب هیچ اراده‌ای مستقل از اراده‌ی مرشد و مرادش ندارد، و اگر راهب بدون اجازه و رخصت استادش کاری انجام دهد دزدی و سرقت محسوب می‌شود، «کار مرشد و استاد یونانی نه کنترل، یادگیری و پر کردن حافظه، بلکه تأکید بر اهمیت

فردیت، آزادی و اخلاق است» (Foucault, 2005: 130). کاربرد تربیتی زبان یونانی مراقبت از بدن است. از دید فوکو انضباط سراسرین (panopticons) مدرن و شبان کارگری مسیحی بر رابطه نامتقابل مبتنی است. اما زهد یونانی این رابطه را نفی می‌کند. و برخلاف مدرنیته و مسیحیت آزادی و اخلاق با هم پیوند می‌خورد. پارسیا باید آن چه را که می‌اندیشد، بگوید و آن چه را که می‌گوید، ببیند و بدین ترتیب، گفتارش هماهنگ با سلوکش باشد؛ یعنی «سوژه سخن‌گو» و «سوژه سلوک» بر هم منطبق باشند. همین ویژگی، رابطه استاد با شاگرد را به رابطه‌ای دوسویه و متقابل بدل می‌کند. اگرچه استاد، شاگردش را راهبری و نظارت می‌کند، اما شاگرد هم بر او نظارت دارد تا ببیند آیا حقیقتی که از آن سخن می‌گوید، در زندگی‌اش جاری است. اگر چنین نباشد می‌تواند مورد انتقاد شاگرد قرار گرفته و از این صلاحیت حقیقت‌گویی ساقط شود؛ پس همانگونه که استاد امکان انتقاد و سرزنش خطاهای شاگرد را دارد، شاگرد هم امکان داوری در باب استاد را می‌یابد؛ بنابراین، در رابطه پرسیایی، دو طرف موضعی فعالانه نسبت به یکدیگر دارند و استاد نیز به اندازه شاگرد در معرض خطر انتقاد قرار دارد.

### لویناس

لویناس مانند فوکو معتقد است که میان زبان و سوژکتیویته رابطه‌ای وثیق وجود دارد. وی همچنین مانند فوکو به اشکال ناصیل و غیر اخلاقی زبان واقف است. او با خشونت کلامی، اشکال عوام فریبانه و واعظانه و سلطه‌آمیز زبان مواجه است. همچنین با زبان‌آوری و سخنوری هم مخالف است و بنیاد زبان و دلالت گفتن را روابطی از این دست نمی‌داند. وی همچنین مانند فوکو به زبان قانونی و زبان ابزاری نگاهی بدبینانه دارد و سروکار سنت فلسفی را همواره با گفته می‌داند که به زعم وی گفتن را به محاق فراموشی سپرده است (علیا، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۰۷). «زبان گفته که همان زبان ابزاری است همواره با سیستم زبان‌شناختی و هستی‌شناسی مرتبط است و به طور خاص ماهیت یا ذات گفته را بر می‌کند» (Levinas, 2002, 9).

لویناس همانند فوکو معتقد است که زبان ابزاری سازنده است که در آن سوژه می‌تواند یک رابطه اخلاقی را با دیگری ایجاد کند. لذا پس از طرح نگرش‌های سلبی به کاربرد زبان در تاریخ فلسفه، زبان را از منظری اخلاقی محل کاوش قرار می‌دهد و از این راه به ساحت اخلاقی زبان می‌رسد. لویناس میان گفته (said) و گفتن (saying) تمایز قائل است و در تلاش است که گفته را به گفتن تحویل دهد (Ibid, 44-45). به زعم لویناس گفته به دلیل ویژگی مفهومی و نظام‌مند دیگری را به ابژه مفهومی فرومی‌کاهد. همچنین گفته زبان ابزاری است که مهم‌ترین ویژگی آن خودمرکزی است و بر علایق سوژه صحنه می‌گذارد و علایق دیگری را انکار و سرکوب می‌کند؛ اما گفتن امتناع‌گریز از قرب دیگری و پاسخ دادن به او است (علیا، ۱۳۸۸: ۱۴۲). بی‌تفاوت نبودن نسبت به دیگری و خود را در دسترس دیگری نهادن است. دیگری در درجه اول ابژه سخن من واقع نمی‌شود، بلکه همسخن است. دیگری که یک شخص است نه مفهوم، پیش از آن‌که شناخته شود، سخن می‌گوید. فلسفه هم از دید لویناس از این منظر، «گفتنی است که همواره به دیگری خطاب می‌شود» (Levinas, 2001: 302).

گفته شده تمام گفتمان‌ها و روایت‌هایی را دربرمی‌گیرد که در آن موجودات و ماهیات یکی هستند. مشکل گفته شده ماهیت غیربدن‌مند آن است، در یک چنین زبان غیربدن‌مندی دیگری همیشه ساکت است. در نتیجه، این سوژه سبب ایجاد خشونت هستی‌شناسی به سوی دیگری می‌شود و صدای رنجور دیگری را نادیده می‌گیرد. لویناس زبان به طور کلی را رد نمی‌کند، بلکه وی زبان گفته شده را رد و زبان در حال گفتن را که در آن

گفتمان بدن مند وجود دارد می‌پذیرد. «گفتن رابطه‌ای بدنی است، زیرا شخص مجبور است که به رنج دیگری پاسخ دهد و گفتن من را رو به دیگری گشوده می‌دارد» (Ibid: 170).

بنابراین دیگری در شکل‌گیری و تولد دوباره زبان برای لویناس از اهمیت بسیاری برخوردار است. از این حیث است که لویناس زبان را ذاتاً اخلاقی می‌یابد. جایی که در آن چیزها با دیگری به اشتراک نهاده می‌شود. زبان در منظر لویناس در پس‌زمینه مواجهه با دیگری است که فهم می‌شود و این حیث حتی پیش از علایم شفاهی و گفتاری قرار می‌گیرد. بر همین اساس مسئولیت در برابر دیگری و اعتنای پاسخگویانه به سوالی که در چهره اوست بسیار مهم است. بدین قرار زبان از جانب دیگری می‌آید. زبان در اصل حرمت اخلاقی دیگری را محفوظ می‌دارد و راه را بر خشونت می‌بندد.

### ۵. نتیجه‌گیری

با مطالعه تطبیقی خوانش لویناس و فوکو در باب سوژگی بدنیته اخلاقی می‌توان گفت که این دو متفکر در بسیاری از جهات به هم نزدیک هستند. فوکو و لویناس هر دو برای باز تعریف اخلاق، هستی‌شناسی و مبانی کلی عقل‌گرایان را نقد می‌کنند و برای ارزیابی خوب و بد بودن اعمال افراد به آن متوسل نمی‌شوند. آن‌ها هر دو سوژه انتزاعی مدرن را کنار می‌گذارند و در عوض سوژه مادی و بدن مند و انضمامی دارای گوشت و پوست را جایگزین آن می‌کنند و از همین منظر سوژه اندیشنده و من استعلایی را به دلیل غیرانضمامی بودنش حذف می‌کنند. سوژه بدن مند آنان سوژه عقلانی و تک‌ساحتی رها و منفرد نیست که از جهان و دیگری منفک شود و جهان و دیگری را همچون ابژه شناخت و معرفت لحاظ کند. همچنین سوژه آن‌ها سوژه‌ای خودمحمور و خودشیفته نیست که دیگری را سرکوب و انکار کند، بلکه با به شیوه‌ای فعال (فوکو) به زندگی دیگری مرتبط است یا به شیوه منفعل (لویناس) در معرض دیگری قرار می‌گیرد.

سوژه فوکو و لویناس سوژه تابع نظام هنجاری اخلاق و قانون‌های کلی اخلاق هم نیست، بلکه تمرینی است که سوژه بر خود روا می‌دارد تا بتواند فعالانه به مراقبه خود و دیگری بپردازد (فوکو) و یا با به معرض گذاشتن بدن (لویناس) برای دیگری به تولد سوژه اخلاقی جدید همت می‌گمارد. لذا سوژه آن‌ها ماهیتاً اخلاقی است و با تجارب حسی میل و رنج آشناست. سوژه فوکو و لویناس گریزان از زبان ابزاری و قانونی است که خشونت را تولید می‌کند. در فوکو زبان اخلاقی با پرورش سوژه اخلاقی حقیقت‌گو و در لویناس با اعتنای پاسخگویانه به صدای رنجور دیگری محقق می‌یابد. به زعم این دو برای چنین سوژه بدن مند اخلاقی، زبان و رابطه زبان‌شناسی نیز دارای ابعاد مختلف جسمانی و تربیتی است. بر همین اساس هر دو بر اهمیت زبان در شکل‌گیری اخلاق شخصی و اخلاق بینذهنی تأکید کرده‌اند. در نهایت تنها راه پاسخ به بحران اخلاقی مدرنیته مواجهه با بدن زنده انسان است و این همان شرط ضروری اخلاق برای فوکو و لویناس است. بر همین اساس این دو در پی تأسیس اخلاق نیستند و عمل اخلاقی را نه از طریق عقل و نظریه‌های عقلی، بلکه با دو روش متفاوت یعنی پدیدارشناختی و تبارشناختی توصیف می‌کنند.

فوکو و لویناس با انتقاد از اخلاق مدرن راه را برای ظهور اخلاق پست‌مدرن هموار کرده‌اند. هر دو در برابر هر نوع تقلیل اخلاق به یک رشته قواعد جهان‌شمول مقاومت می‌کنند و اعتقادی به وجود قوانین کلی در زیر تمامی پدیده‌ها ندارند. هر دو بر این باورند که سوژه نباید ذهنیت اخلاقی خودش را بر دیگری تحمیل کند. در فوکو بهترین کاری که یک فرد در قبال دیگری در ساحت اخلاق می‌تواند انجام دهد این است که رفتارها و ذهنیت اخلاقی‌اش را صرفاً به عنوان یک نمونه از بین سایر نمونه‌های اخلاقی برای دیگری ارائه کند تا وی مختار باشد



که آن را بپذیرد یا نپذیرد. فوکو و لویناس دیگری را در اخلاق خود مورد توجه قرار می‌دهند و به عبارت دیگر، در اخلاق باید دیگری را از حاشیه به مرکز انتقال داد و خودآیینی را با دگرآیینی جایگزین کرد.

## References

- Carr, David (1999) *The Paradox of Subjectivity*, New York Oxford: Oxford University Press.
- Claire, Elise Katz (2003) *Levinas, Judaism, and the Feminine: The Silent Footsteps of Rebecca*, Bloomington: Indiana University Press.
- Cooper, David E. (1999) *Existentialism, A Reconstruction*, Oxford: Blackwell.
- Critchley, Simon (2002) "Introduction," in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, Arnold (2006) "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", in *The Cambridge Companion to Foucault*, pp.123-148
- Dreyfus, H. (2002) *Heidegger and Foucault on the subject, agency and practices*, Berkeley: Regents of University of California.
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. trans. Alan Sheridan. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel (1983) "The Subject and Power", In: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edit. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, pp. 208-26. Chicago: The University of Chicago Press,.
- Foucault, Michel (1984) "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom," In James William Bernauer & David M. Rasmussen (eds.), *MIT Press* (1987) p. 288.
- Foucault, Michel (1988) "An Aesthetics of Existence," in Lawrence Kritzman (ed.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, New York: Routledge.
- Foucault, Michel (1997) "On the Genealogy of Ethics", *An Overview of Work in Progress*, p. 255.
- Foucault, Michel (1997) *Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954-1984* Vol. 1, edit. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley and Others. NY: New York: The New Press, p. 287.
- Foucault, Michel (1999) "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," in Jeremy R. Carrette (ed.), *Religion and Culture: Michel Foucault* (New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2001) *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, edit. Paul Rabinow.
- Foucault, Michel (2005) *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982*. trans. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Levinas, Emmanuel (1989) "Revelation in the Jewish Tradition," in Sean Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell, p. 206.
- Levinas, Emmanuel (2001) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. trans. Alphonso Lings. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (2002) *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Oksala, Johanna (2005) *Foucault on Freedom*, Cambridge: Cambridge University press.
- Olya, Masoud (2009) "Levinas on the Ethical Dimension of Language" in *Journal of Knowledge Shahid Beheshti University*, No. 59/1, autumn & winter, pp. 97-114. (in persian)



- Olya, Masoud (2010) *Kashfe Digari Hamrah Ba Levinas*, Tehran: Nashre Ney. (in persian)
- Pearson, Joseph (2001) *Michel Foucault, Fearless Speech*, Los Angeles: CA, Semiotext.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wyschogrod, Edith (2003) "Towards a Postmodern Ethics: Corporeality and Alterity," in Wyschogrod and Gerald P. McKenny (eds.), *The Ethical Subjectivity*, Oxford: Blackwell.