

تقابل من - دیگری: معضل اخلاق

دکتر حسن فتح‌زاده*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

چکیده

«فهمیدن دیگری» نقطه پارادوکسیکال اخلاق است: بدون آن هیچ اخلاقی ممکن نیست و تحقق آن نیز مستلزم حذف غیریت از دیگری و به رسمیت نشناختن آن است. فلسفه مدرن ما را در چنین موقعیت ناسازی قرار می‌دهد؛ ناسازهای که در تقابل هوسرل و لویناس به اوج خود می‌رسد. دنبال کردن اندیشه‌های این دو، ما را به ریشه‌های عمیق این ناسازه نزدیک می‌کند و به تلاش برای یافتن راه برون‌رفت از این دیالکتیک دردناک وامی‌دارد. ضمن بررسی این دو دیدگاه، می‌خواهیم نشان دهیم که پساساختارگرایی، با مرکززدایی از سوژه، نامزد مناسبی برای رها کردن فلسفه از این وضعیت دیالکتیکی خواهد بود. به زبان کانت، که اکنون خود یکی از طرف‌های دعوا است، می‌خواهیم شرط استعلایی اخلاق را بیابیم. در خاتمه پرده از معضل جدیدی برخورداریم داشت که در بطن هر رابطه با دیگری نهفته است؛ معضلی که پساساختارگرایی نیز از آن در امان نیست.

واژه‌های کلیدی: هوسرل، لویناس، دیگری، خشونت، سوژه‌محوری، پساساختارگرایی.

مقدمه

«فهمیدن دیگری» نقطه پارادوکسیکال اخلاق مدرن است: بدون آن اخلاق ممکن نیست، و تحقق آن نیز همان‌گونه که لویناس با تأکید فراوان نشان می‌دهد، مستلزم حذف غیریت از دیگری (Levinas 1979, 44) و به رسمیت نشناختن و احترام نگذاشتن به هم‌پایه‌گی آن با من، و فی‌نفسه بودن‌اش است. خودگرایی (egoism) نهفته در فرآیند فهم دیگری، فلسفه کلاسیک را در چنین موقعیت ناسازی قرار می‌دهد؛ ناسازه‌ای که در تقابل هوسرل و لویناس به اوج خود می‌رسد. هوسرل از منظر معرفت‌شناختی خاص خود، به توصیف چگونگی شناخت و تقویم دیگری در آگو می‌پردازد و لویناس با دغدغه‌های اصیل اخلاقی‌اش، سعی در ره‌ایش دیگری از تحمیل هر مقوله‌ای و پوشاندن هر نوع جامعه اوبژکتیوی بر تن آن دارد. دنبال کردن اندیشه‌های این دو، ما را به ریشه‌های عمیق این ناسازه نزدیک می‌کند و به تلاش برای یافتن راه برون‌رفت از این دیالکتیک دردناک وامی‌دارد.

هوسرل و ادراک دیگری

هوسرل پدیده‌شناسی را همان اگولوژی می‌داند و بنای آن را بر این اصل می‌گذارد که من نمی‌توانم لحظه‌ای، قدمی از جزیره آگاهی‌ام خارج‌نهم. هر معنایی هم که «چیستی» و «هستی» یک موجود برای من دارد، صرفاً از زندگی قصدی من برمی‌خیزد و حق ندارم جز از درون آگاهی خویش، به دنبال تبیینی برای آن باشم. به همین دلیل از نگاه هوسرل، هیچ تفاوت درونی و غیریت بنیادینی در آگو ممکن نیست. در این میان، مسأله «دیگری» مسأله‌ای ویژه است، و هنگامی که سراغ آن می‌آییم، پدیده‌شناسی را با معضل اخلاقی بزرگی روبه‌رو می‌بینیم.

دیگری در آگوی من، و به مثابه تعدیل خود من تقویم می‌شود.

من «دیگری» را صرفاً به مثابه بدل خودم، غیرمستقیم درک نمی‌کنم و بنابراین او را صاحب حوزه اصیل خودم یا حوزه‌ای همانند حوزه خودم، یا دارای پدیده‌های فضایی متعلق به خودم که به «این‌جا» مربوط‌اند نمی‌دانم، بلکه اگر دقیق‌تر به مطلب بنگرم او را به عنوان صاحب پدیده‌هایی درک می‌کنم که اگر خودم به «آن‌جا» می‌رفتم و «آن‌جا» بودم می‌توانستم آن پدیده‌ها را داشته باشم (هوسرل ۱۳۸۱، ۱۸۰).

هوسرل همدلی (empathy) را شرط تقویم دیگری می‌داند و این یعنی نفی غیریت مطلق دیگری و تقلیل آن به یک من دیگر (alter-ego)؛ چنان که دیگری همان من بود، اگر من به

«آنجا» می‌رفتیم.^۱ این در حالی است که دیگری تنها در صورتی به معنای دقیق کلمه دیگری است که غیریت‌اش مطلقاً تقلیل‌ناپذیر باشد. برای روشن‌تر شدن مطلب می‌پردازیم به روش تقویم دیگری در من، یعنی «ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز» (assimilative apperception).

نخست باید گفت که «دیگری» چون به مثابه سوژه‌ای درک می‌شود که این جهان را و نیز خود من را درک می‌کند، دارای حوزه‌ی مخصوص متعلق به خود است که هرگز به صورت اصیل و بی‌واسطه به من داده نشده است. زیرا اگر زیسته‌ها و پدیده‌های او مستقیماً نزد من حاضر بود، در این صورت جزیی از خود من بود و دیگر دیگری به شمار نمی‌آمد. تفاوت بنیادین دیگری با اشیا و پدیده‌های آگاهی من، در همین نکته نهفته است.

غیریت دیگری از این حیث از تعالی صرف شی متمایز است که دیگری برای خودش یک من است و وحدت آن نه در ادراک من، بلکه در خود او است؛ به عبارت دیگر، دیگری من محضی است که برای وجود داشتن نیازی به هیچ چیز ندارد، بلکه وجودی مطلق و نقطه‌ی آغازی ریشه‌ای برای خویش است، همان‌گونه که من برای خود چنین‌ام (لیوتار ۱۳۸۴، ۴۱).

هوسرل آغازگاه مواجهه‌ی من با دیگری را در پدیده‌ی بدن وی می‌داند. جسم بیگانه‌ی مورد تجربه، به خاطر هماهنگی در رفتارش، و بر اساس تشابه‌اش با بدن خود من، دیگر نه به عنوان جسم، بلکه به عنوان بدن ادراک می‌شود؛ بدن به عنوان وجهی فیزیکی که وجه روانی را به طور غیرمستقیم نشان می‌دهد. به همین دلیل هنگامی که این توالی هماهنگ در رفتار نباشد، بدن صرفاً به عنوان یک جسم (شبه‌بدن) تجربه می‌شود.

آن‌چه که فقط می‌تواند به وسیله‌ی تجربه‌ای غیرمستقیم و ثانوی داده شود، یعنی به وسیله‌ی تجربه‌ای که خود اوبژه را نمی‌دهد، بلکه به آن اشاره می‌کند و این اشاره را با یک هماهنگی درونی تأیید می‌نماید، «دیگری» است (هوسرل ۱۳۸۱، ۱۷۷).

این ادراک غیرمستقیم آگوی دیگر، از طریق تشبیه بدن وی با بدن خود من، همان ادراک غیرمستقیم شبیه‌سازی است که هوسرل بر مبنای آن به درک و همدلی با دیگری می‌پردازد؛ ادراکی که طی آن/ویژه هرگز نمی‌تواند واقعاً حاضر و بنابراین در ادراکی حقیقی داده شود. (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۷۳) دیگری دربرگیرنده‌ی نوعی تعالی است، اما تعالی ویژه‌ای که با تعالی اشیا تفاوتی بنیادین دارد. هوسرل در نوشته‌هایش به دو نوع تعالی اشاره می‌کند که به پیروی از دریدا آن‌ها را تعالی تمامیت (transcendence of Totality) و تعالی نامتناهی (transcendence of Infinity) می‌نامیم (Derrida, 1978, 155). در نوع اول ادراک بخش‌های ادراک نشده، همواره امکانی باز و پیش‌رو است و غیریت اشیا ناشی از جزیی بودن و ناتمامیت ادراکات من است. اما در نوع دوم،

ادراک وجوه ادراک نشده ناممکن است. در این نوع تعالی، که در مورد دیگری روی می‌دهد، با غیریتی تقلیل‌ناپذیر مواجه‌ایم که حدی بر ادراک من است. نکته این‌جا است که بدون غیریت نوع اول، غیریت نوع دوم ممکن نیست و این مبنای استفاده هوسرل از «ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز» است. برای نیل از بدن دیگری به دیگری. تعالی دیگری مطلق است و من هرگز نمی‌توانم به حوزه اصیل دیگری دسترسی داشته باشم؛ در همین دسترسی‌پذیری غیرمستقیم است که شخصیت «دیگری» متقوم می‌شود. با این وجود هوسرل پس از تمام این توصیفات یادآور می‌شود که

آن‌چه من حقیقتاً مشاهده می‌کنم، یک نشانه یا یک شبیه صرف یا یک تصویر به هر معنا نیست، بلکه «دیگری» است (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۸۹).

نقد لویناس بر هوسرل

دیگری دیده نمی‌شود؛ دیگری شنیده می‌شود.

لویناس در مقابل، تعالی مشاهده‌ناپذیر دیگری را ورای هر تحلیل تقویمی و هر نوع پدیده‌شناسی می‌داند. به نظر او دیگری - به عنوان غیریت - قابل تقویم در اگو نیست؛ خارجیتی مطلق و نامتناهی، که از مونا می‌اندیشم فراتر می‌رود. دیگری هنگامی دیگری است که از حوزه پدیدارین من، از حوزه شناخت من بیرون باشد. اگر دیگری بتواند فرا چنگ آید، تصرف شود، و شناخته شود، دیگر دیگری نخواهد بود. من با شناخت و ادراک کردن دیگری، با نگاه اوبژه‌ساز خود به دیگری، بر آن اعمال قدرت می‌کنم و این‌گونه با به رسمیت نشمردن غیریت سوپژکتیو و فرارونده آن، به حدود آن تجاوز می‌کنم.^۲ بر همین مبنا است که می‌توان از تمامیت‌طلبی سوژه این‌همان سخن گفت و پدیده‌شناسی را، که قادر نیست به معنای دیگری احترام بگذارد، فلسفه خشونت نامید. لویناس از عبارت «امپریالیسم همانی» (imperialism of the same) در این مورد استفاده می‌کند (Levinas, 1977, 50). فهم دیگری مستلزم شیوه‌ای از دست‌یابی به اوبژه مورد فهم است، به طوری که غیریت آن نسبت به سوژه فهم‌کننده زایل می‌شود (Levinas, 1979, 42). اساساً هر چه که توسط آگاهی به من داده شده است چنان است که گویی توسط خودم به خودم داده شده است و به همین دلیل است که لویناس فهمیدن، مالک شدن، شناختن و ادراک کردن دیگری را تحقیر و بی‌توجهی نسبت به دیگری می‌داند. تعیین بخشیدن به دیگری و با خود یکسان پنداشتن وی، در واقع نادیده گرفتن او است و حذف و چشم‌پوشی از دیگری به درخودماندگی سوژه این‌همان و سرکوب تعالی اخلاقی می‌انجامد.

اساس عقل مدرن بر سولیپسیسم و حذف دیگری قرار گرفته است و این عقل در تنهایی و تنهاگویی به سر می‌برد.

دیگری نامتناهی توسط مفهوم به چنگ نمی‌آید و بر پایه افق اندیشیده نمی‌شود؛ چراکه افق همواره افق یک امر همانی (the same) است، وحدتی ابتدایی که در آن به هر طغیان و شگفتی، با ادراک و تعیین‌بخشی خوش‌آمد گفته می‌شود (Derrida, 1978, 118).

باید دیگری را به مثابه دیگری شناخت و از دست‌اندازی به آن دست کشید؛ امری که فلسفه سوژه‌محور مدرن قادر به انجام آن نیست. دیگری در مقابل اوپژه شدن، در مقابل هر مقوله‌ای از آگاهی مقاومت می‌کند. «قانون» و «مفهوم» خاستگاه اعمال قدرت‌اند و به همین دلیل اوپژه شدن دیگری، ویران‌گر اخلاق است. به نظر لوبیناس، پدیده‌شناسی، فلسفه‌ای است ضد اخلاقی. چراکه با تبدیل ساختن دیگری به پدیده‌ای در آگو که توسط حاضرسازی غیرمستقیم شبیه‌ساز در حوزه متعلق به آگو تقویم می‌شود، غیریت مطلق دیگری را زایل و آن را به همانی تقلیل داده است. برای روشن شدن مطلب بیایید یک مورد مشخص را انتخاب کنیم و به تأمل درباره آن بپردازیم. در این‌جا «احساس درد» را به عنوان نمونه در نظر می‌گیریم. درد یک احساس درونی (سوبژکتیو) است که قابل اندازه‌گیری نیست. حتی اگر فعل و انفعالات مغز و اعصاب را بتوانیم رصد و اندازه‌گیری کنیم، باز هم احساس درد از چنگ ما فرار می‌کند. آیا می‌توان گفت که درد ناشی از شکست مچ دست یک فرد با نظیر آن در خودم برابر است؟ آیا یکسان بودن مکانیزم ادراکی بدن‌مان و اندازه نیروهای وارد بر آن، دلیل یکسان بودن احساس درد می‌شود؟ همین که در حالت‌های مختلف، مثلاً وسط بازی فوتبال، احساس‌های متفاوتی از ضایعه‌ای یکسان داریم، جواز تعمیم میزان دردمان به دیگران سلب می‌شود.

این که معمولاً واکنش افراد در برابر ضایعه‌های یکسان تاحدودی یکسان و قابل پیش‌بینی است، چطور؟ فرض کنید فردی از آغاز تولد، در موارد مشابه احساس دردش نسبت به دیگران از توان دو باشد. از آن‌جا که خودمان، یا در حالت به‌تر نرُم جامعه را میزان سنجش درد گرفته‌ایم، از همان کودکی به جزع و فزع بیش از حدش واکنش نشان می‌دهیم و تفاوت‌هایش را به نوعی سرکوب می‌کنیم. به تدریج وی یاد می‌گیرد که تحمل بیش‌تری از خود نشان دهد و مطابق انتظار و در سقف تعیین شده دیگران بی‌تابی کند. بنابراین به نظر می‌رسد که واکنش تاحدودی یکسان افراد در برابر ضایعه‌های یکسان می‌تواند ناشی از تربیت باشد، و نه ناشی از یکسان بودن میزان احساس درد. اما در این‌جا پرسش‌های پیچیده‌ای مطرح می‌شود. آیا اصولاً امر سوبژکتیوی همچون درد، در افراد مختلف قابل مقایسه است؟ سنجش میزان درد در افراد

مختلف چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا در این جا اصلاً واحد اندازه‌گیری قابل تعریف است؟ (ناهم‌مقیاسی) و سرانجام آیا واکنش‌های مشاهده‌پذیر یکسان، ناشی از همان تربیت مذکور، باعث نمی‌شود که احساس درد در افراد مختلف یکسان شمرده شود؟ (ایده‌ای تقلیل‌گرایانه، موافق با رفتارگرایی)

بهتر است این پرسش‌ها را فعلاً کنار بگذاریم و تأملات‌مان را اندکی جلوتر ببریم... حال اگر به هر دلیلی (تفاوت در میزان درد یا عدم تربیت نرمال)، در برابر ضایعه‌ای یکسان، کسی بی‌تابی بیش‌تری کرد، چه؟ آیا می‌توانیم او را مورد شماتت قرار دهیم، یا باید با او همدلی کنیم؟ این‌جا است که بحث آغازین این مطلب اهمیت پیدا می‌کند. اگر بپذیریم که دردهای افراد مختلف قابل مقایسه و سنجش نیستند، و تنها معیار سنجش شدت آن‌ها واکنش و جزع و فزع افراد است، آن‌گاه با هر واکنشی همدلی خواهیم کرد. به نظر می‌رسد در مقابل شماتت ناشی از خودمعیاری یا سرکوب تفاوت‌های فردی به پای نرم جامعه، این همدلی تنها گزینه اخلاقی پیش روی ما است.

لویناس تلقی دیگری به مثابه تعدیل قصدی اگر نوعی خشونت و تمامیت‌طلبی می‌داند که به واسطه عدم درک دیگری، بماهو دیگری، ما را از قلمرو اخلاق دور نگه می‌دارد. در مقابل، وی ما را به احترام به دیگری و به رسمیت شمردن آن فرامی‌خواند. دیگری عرصه‌ای نامتناهی در مقابل ما می‌گشاید؛ عرصه‌ای که تماماً به اخلاق، و نه فلسفه، تعلق دارد. اخلاق قابل تحویل به فلسفه نیست؛ قرار نیست که من از خارجیت مطلقاً تقلیل‌ناپذیر دیگری، به سوی خود و آگاهی مطلق بازگردم. از نظر لویناس آگاهی «ضرورت غایتی است معطوف به دیگری و نه بازگشتی ابدی به خود» (Levinas, 1990, 48). در مواجهه با گشودگی و آزادی، بازگشتی در کار نیست. به گفته دریدا:

این فضای خالی یک گشودگی در میان گشودگی‌ها نیست، بلکه خود گشودگی است؛ گشودگی گشودگی است؛ چیزی که در هیچ مقوله یا تمامیتی قرار نمی‌گیرد، تجربه‌ای که دیگر توسط مفاهیم سنتی قابل توصیف نیست و در برابر هر عنصر فلسفی مقاومت می‌کند (Derrida, 1978, 103).

دیگری حد فلسفه است؛ دیگری از فلسفه و شناخت می‌گریزد. دیگری به صورت مطلق قدرت من را، آگاهی من را محدود می‌کند؛ با حرف زدن با من، با نگاه کردن به من از یک خاستگاه دیگری از جهان، از جایی که هیچ قدرت متناهی قادر به محدود کردن آن نیست (Derrida, 1978, 130). حتی لویناس از این هم فراتر می‌رود و غیریت دیگری را چنان مطلق می‌شمارد که به گفته وی همانی را محدود نمی‌کند. زیرا در محدود کردن همانی، دیگری دیگر به معنای دقیق

دیگری نخواهد بود: به خاطر مرز مشترکی که در این نظام دارد، دیگری هم‌چنان همانی خواهد بود (Levinas, 1979, 38-9).

هر نوع مقایسه دیگری با من، حتی آن‌جا که قابل به تفاوت هستم، نافی غیریت دیگری است. برای مثال وقتی می‌گویم «دیگری رنگ آبی را متفاوت از من می‌بیند»، این ادعا مستلزم آن است که ساختار ادراکی وی (به‌ویژه ادراک رنگ) را با خودم یکسان و قابل مقایسه (از جنس واحد) بدانم. تنها هنگامی می‌توانم «ادراک رنگ توسط دیگری» را بفهمم که آن را با مورد خودم یکسان بپندارم و از طریق این همدلی، و به قیمت نفی غیریت دیگری، احکام فلسفی درباره یکسانی یا تفاوت ادراکات‌مان صادر کنیم. لویناس تأکید می‌کند که غیریت دیگری بستگی به هیچ کیفیتی که او را از من جدا کند، ندارد. زیرا تمایزی از این نوع دقیقاً به جنس واحدی منجر خواهد شد که غیریت را پیشاپیش زایل می‌کند (Levinas, 1979, 194).

بنابراین نمی‌توانم درباره دیگری حرف بزنم و همچون یک اوبژه با او رفتار کنم. من تنها می‌توانم با او حرف بزنم. دیگری که بیرون بودنی مطلق و غیراوبژکتیو است، مخاطب مستقیم و بی‌واسطه من است. دیگری هم‌زمان نزدیکی مطلق و فاصله مطلق است (Derrida, 1978, 112). حضورش همان غیاب است. لویناس این نزدیکی مطلق و فاصله مطلق، این حضور و غیاب توامان را «چهره» (face) می‌نامد.

دیگری نه‌تنها خود را در چهره‌اش، به مثابه سوژه‌ای آزاد، ظاهر می‌کند، بلکه از همان ابتدا خود را در فاصله‌ای نامتناهی و همچون امری مطلق حاضر می‌سازد (Levinas, 1979, 215). چهره نمی‌تواند اوبژه باشد. چراکه چهره در این جهان نیست، بلکه خاستگاه معنا و جهان است. لویناس در مورد چهره از «مهمان‌نوازی به جای موضوع قرار دادن» سخن می‌گوید (Levinas, 1979, 299). چهره سخن است. چهره به مثابه نشانه خودش را حاضر نمی‌کند، بلکه خود را ورای نشانه، بیان می‌کند. «چهره در برابر مالکیت و قدرت من مقاومت می‌کند» (Levinas, 1979, 197). چهره همان دیگری است. حضور محض یا غیاب محض، هیچ‌کدام مولد غیریت نیست اگو تنها با در نظر گرفتن حضور و غیاب توامان، یا همان چهره، می‌تواند غیریت را درون خود تولید کند. دیگری دیده نمی‌شود؛ دیگری شنیده می‌شود.

معضل‌ها

از نظر لویناس ابتدای دیگری بر تعدیل قصدی اگو نوعی خشونت و تمامیت‌طلبی است. اما نکته این‌جا است که بدون ظهور دیگری در اگو (از طریق ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز)، چگونه

می‌توان از دیگری نامتناهی سخن گفت؟ خشونتی هم اگر در این‌جا باشد، پیش از انتخاب اخلاقی و پا به عرصه گذاشتن دیگری است، خشونتی پیش‌اخلاقی (pre-ethical violence) (Derrida, 1978, 156). درست است که «هر تقلیلی از دیگری به دقیقه‌ای از زندگی من، تقلیل آن به یک آگوی تجربی دیگر، امکانی تجربی است که خشونت به شمار می‌آید» (Derrida, 1978, 159). اما نکته مهم این است که هوسرل اساساً نمی‌خواهد «دیگری» او برهه شناخت من باشد، تنها می‌خواهد شرط بودن دیگری برای من و شرط استعلایی ادراک آن توسط من را بیان کند. نحوه مواجهه من با دیگری (با او حرف زدن یا درباره او حرف زدن)، امری است متأخر بر این که موضوع بحث لویناس است نه هوسرل. ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز، نه همانندسازی، بلکه در نظر گرفتن جدایی و دست‌نیافتنی بودن دیگری است. اگر من از طریق ادراک غیرمستقیم شبیه‌ساز به دیگری دست نیابم، و تجربه‌های دیگری بی‌واسطه نزد من حاضر باشد، دیگری دیگر دیگری نخواهد بود. هوسرل می‌خواهد توصیف کند که چگونه دیگری به مثابه دیگری، در غیریت تقلیل‌ناپذیرش، به مثابه نا‌حضور، نزد من به نمایش درمی‌آید. چون اگر دیگری نزد آگو حاضر نشود، نمی‌توان به آن احترام گذاشت و به رسمیت‌اش شناخت و با او سخن گفت. هیچ کس بیش از هوسرل متوجه و دل‌نگران غیرپدیده‌ای بودن دیگری نبود. به همین دلیل بود که وی دیگری را پایه عینیت قرار داد (Derrida, 1978, 154). هوسرل دیگری را به مثابه آگوی استعلایی دیگر، خاستگاه جهان می‌داند، نه درون جهان؛ دیگری خاستگاه جهان متعلق به خودش است و ارتباط با دیگری (بیناسوژگی) (intersubjectivity) خاستگاه جهان عینی. دیگری چون یک آگو است، به آگوی من تقلیل‌ناپذیر است و به همین دلیل در اندیشه هوسرل باید از تقارنی استعلایی میان دو امر تجربی نامتقارن (من و دیگری) سخن گفت.

اما از سوی دیگر همین نحوه مواجهه هوسرل با دیگری، به مثابه آگوی دیگر، او را از دیگری مطلق، به عنوان شرط استعلایی اخلاق، محروم می‌کند. آگوی دیگر در عین استعلایی بودن‌اش، در آگاهی من است که معنا می‌یابد.

ظاهر سولپسیسیسم برطرف می‌شود، هرچند این حقیقت باقی ماند که هر آنچه برای من وجود دارد معنای وجودی‌اش را فقط می‌تواند در من، در حوزه آگاهی من، پیدا کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ۲۲۳). دیگری که تعدیل قصدی آگوی من باشد، دیگر دیگری نیست. حداکثر نوعی فرافکنی است. و این پارادوکسی است که لویناس به اندیشه هوسرل نسبت می‌دهد. اما لویناس نیز که خود به نوعی در فلسفه سوژه‌محور گرفتار است، با نفی این راه‌برد هوسرل، به پارادوکس جدیدی دچار می‌شود و سررشته دیگری را از دست می‌دهد. با دیگری مطلق لویناس، دیگر حتی نمی‌توان

سخن گفت؛ دیگری مطلق، لویناس را در همان تنگنایی گرفتار می‌کند که شیء فی‌نفسه کانت را گرفتار آن کرد. کانت با معرفی شیء فی‌نفسه، پیشاپیش آن را از دست داده بود. لویناس نیز «دیگری» را با نشستن بر شاخه‌ای از سوژه‌محوری و بریدن بن آن، پیشاپیش از دست داده است. فلسفه سوژه‌محور (چه در اندیشه هوسرل و چه در اندیشه لویناس) منتهی می‌شود به حذف دیگری. این فلسفه نیز از عهده ادا کردن حق دیگری، از عهده اخلاق، برنمی‌آید. «دیگری» با وجود «من» (سوژه کلاسیک فلسفه) محو می‌شود، از دست‌رس خارج و نابود می‌شود. دیگری یا به من تقلیل می‌یابد، یا از آگاهی‌ام فرار می‌کند. تا هنگامی که آگاهی تفسیر متافیزیکی دارد، تا هنگامی که سوژه پابرجا است، دیگری به رسمیت شناخته نمی‌شود، حال چه هوسرل باشد، چه لویناس. وقتی لویناس می‌گوید دیگری در فاصله نامتناهی از من قرار دارد، یعنی دارد همین تفسیر متافیزیکی از آگاهی را ارائه می‌دهد؛ تفسیر سوژه‌محور؛ آگاهی هم‌چون «حضور». به گفته دریدا منظور لویناس از «ناشناخته» «حد سلبی آگاهی نیست. این عدم آگاهی عنصری از دوستی یا مهمان‌نوازی نسبت به تعالی یک بیگانه، نسبت به فاصله نامتناهی دیگری است» (Derrida, 1999, 8). انکار سوژه حضور دارد و دیگری در فاصله‌ای نامتناهی، در نا‌حضور، از دست‌رس آگاهی خارج است.

اخلاق در فلسفه‌ای پاس داشته می‌شود که در آن «من» و «دیگری» در موقعیتی برابر و یکسان قرار داشته باشند. از آن‌جا که تنگنای مذکور زائیده فلسفه سوژه‌محور بود، به نظر می‌رسد که اندیشه مرکز‌زدای معاصر که داعیه مرگ سوژه را دارد، نامزد مناسبی برای رها شدن از این وضعیت دیالکتیکی باشد. این اندیشه با حذف سوژه و تقلیل آگو به زبان - تقدم بیناسوژگی (زبان) بر سوژه - شناخت را نه در پوشاندن لباس مقولات و مفاهیم سوژه شناخت بر اوپژه‌ها، یا حاضرسازی اوپژه‌ها نزد سوژه خودبنیاد، بلکه در یادگیری به کار بردن زبان و گفت‌وگو با دیگری می‌داند. من از جهان سولیپسیستی خود نمی‌آغازم تا در ادامه به لطایف‌الحوالی دیگران و جهان عینی را به قلمرو آگاهی خود بازگردانم؛ من پیشاپیش با دیگری در جهان، در آن بیرون هستم؛ پیش از آن که خشونت و تمامیت‌طلبی فلسفه سوژه‌محور دیگری را، اخلاق را، از من بگیرد.

دیگری پیش از من است: آگو (حتی آگوی جمعی) غیریت را به مثابه شرط خودش، دربردارد. «من» از لحاظ اخلاقی برای دیگری جا باز نمی‌کند، بلکه «من» با غیریتی در خود ساخت یافته است. «من» در وضعیت‌سازی از خود و اختلال قرار دارد (Derrida, 2001, 84).

دیگری سوژه‌ای نیست که نیاز به شناختن داشته باشد. دیگری پیشاپیش در من است؛ منی که دیگر سوژه نیستم؛ من و دیگری در بازی زبانی مشترک‌مان، هم‌بازی هستیم. در این بازی ساخته می‌شویم و اخلاق یعنی درک هم‌ترازی من و دیگری. یعنی خود را مرکز ندانستن. «متافیزیک حضور» — که از تقابل من — دیگری جان می‌گیرد — با تبعید ابدی دیگری از قلمرو حضور سوژه، اخلاق را ناممکن می‌سازد؛ و اندیشهٔ پساساختارگرا فرصتی است برای بازگشت دیگری به جایگاه اصلی خود، بازگشت اخلاق به فلسفه.

هیچ اخلاقی بدون حضور دیگری، و در نتیجه بدون غیاب، پوشیدگی، روی‌گردانی (detour)، تفاوت (différance) و نوشتار وجود نخواهد داشت (Derrida, 1976, 139-40).

اما از این پس مسألهٔ اخلاق در اندیشهٔ پساساختارگرایی به نوع دیگری دنبال می‌شود. دیگر مسأله به رسمیت شمردن «دیگری» نیست، بلکه عدم امکان رعایت عدالت و برقراری رابطهٔ موازی و هم‌زمان با «دیگران» است. دریدا در یکی از آثار متأخر خود، هدیهٔ مرگ، بر این مسأله انگشت گذاشته و اندیشه را در این باره با معضل اخلاقی بزرگی مواجه دانسته است:

به مجرد این که من وارد رابطه‌ای با دیگری، با نگاه، توجه، عشق و نیاز، فرمان یا تقاضای دیگری می‌شوم، می‌دانم که تنها با قربانی کردن اخلاق، یعنی با قربانی کردن هر آنچه من را به همان شیوه و در همان لحظه، به پاسخ‌گویی در قبال دیگران وامی‌دارد، قادرم به او پاسخ دهم. من هدیهٔ مرگ را پیش کش می‌کنم. من بدون نیاز به این که چاقوی خود را در کوه موریه بر روی پسرم بکشم، مرتکب این جنایت می‌شوم. روز و شب، در هر لحظه، در تمام کوه‌های موریهٔ این جهان، من چنین می‌کنم؛ چاقوی خود را بر روی آن‌چه دوست دارم و باید دوست داشته باشم، بر روی کسانی که باید به آن‌ها به صورت قیاس‌ناپذیری وفاداری مطلق داشته باشم، می‌کشم (Derrida, 1995, 68).

در رابطهٔ من با دیگری، هر دیگری دیگری یک دیگری مطلق است؛ یک دیگری به حساب نیامده، یک دیگری ناچیز؛ همچون رابطهٔ ابراهیم با خدا که در آن، پسرش یک دیگری مطلق بود. و چنین است که من هرگز از پس اخلاق برنخواهم آمد. در هر فرصتی تنها می‌توانم به قیمت زیر پا گذاشتن کلیت اخلاقی، اخلاق را رعایت کنم:

من تنها با زیر پا گذاشتن مسئولیتیم در قبال تمام افراد دیگر، در قبال کلیت اخلاقی یا سیاسی، از عهدهٔ مسئولیتیم در قبال دیگری برمی‌آیم (Derrida, 1995, 70).

اخلاق آن ناسازه‌ای است که تنها با زیر پا گذاشتن‌اش، می‌توانیم رعایتش کنیم.

نتیجه

به نظر می‌رسد که فلسفه سوژه‌محور مدرن از عهده اخلاق بر نمی‌آید. چراکه متافیزیک حضور نهفته در آن موجب می‌شود یا دیگری به من تقلیل داده شود، و یا این که از قلمرو شناخت من بگریزد. حالت نخست (هوسرل) مستلزم حذف و اعمال خشونت بر دیگری است و حالت دوم (لویناس) دیگری را از دست‌رس آگاهی خارج می‌سازد و به نوعی دیگر آن را حذف می‌کند. با برگزشتن از متافیزیک حضور، پاسا ساختارگرایی زمینه به رسمیت شناختن دیگری را فراهم می‌سازد. در این فلسفه دیگری سوژه‌ای نیست که نیاز به شناختن داشته باشد. دیگری پیشاپیش در من است؛ منی که دیگر سوژه نیستم. من و دیگری در بازی زبانی مشترک‌مان، هم‌بازی هستیم. از این پس تقاضای دیگری برای شنیده شدن، نه برای شناخته شدن، که برای شرکت در بازی خواهد بود. شنیدن به مثابه نوازش کردن، پایه اخلاق است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- اگر من به «آن‌جا» می‌رفتم، چه پدیده‌هایی داشتم؟ از کجا معلوم «دیگری» همان پدیده‌ها را اکنون دارد؟ آیا من می‌توانم به «آن‌جا»ی دیگری بروم، یا «آن‌جا» را به «این‌جا»ی خود آورم؟ آیا این به معنای تقلیل دیگری به اگو و به رسمیت نشمردن آن نیست؟ آیا این به معنای خودمعیاری‌بینی و نادیده گرفتن دسترسی‌ناپذیری حوزه تعلق دیگری نیست؟
- ۲- همه ما مقاومت، واپس‌زنی و اضطرابی که دیگری هنگام تحلیل شخصیت و موضوع مطالعه قرار گرفتن از خود نشان می‌دهد، را دیده‌ایم.
- ۳- همانند اسپینوزا که گفته بود یک جوهر فقط می‌تواند با جوهری دیگر از همان طبیعت، یعنی دارای همان صفت، محدود شود. اما جوهری با همان صفت، دیگر جوهری متمایز نخواهد بود. و این یعنی جوهر همواره واحد و نامتناهی است. دیگری حد همانی نیست.

Archive of SID

منابع

- لیوتار، ژان فرانسوا. (۱۳۸۴)، *پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- هوسرل، ادموند. (۱۳۸۱)، *تأملات دکارتی، مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Derrida, J. (1978), *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, London and New York: Routledge
- Derrida, J. (1995), *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago and London: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1999), *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Press
- Derrida, J. and Ferraris, M. (2001), *A Taste for the Secret*, trans. Giacomo Donis, Polity Press
- Levinas, E. (1977), "Philosophy and the Idea of Infinity", in *Collected Philosophical Papers*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers
- Levinas, E. (1979), *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers
- Levinas, E. (1990), "Four Talmudic Readings", in *Nine Talmudic Readings*, trans. Annette Aronowicz, Bloomington: Indiana University Press