

## خارجیت و چهره

امانوئل لویناس

ترجمه: بابک سلیمی زاده

### الف. حسانیت و چهره

آیا چهره به بینایی داده نشده است؟ چگونه تجلی به عنوان یک چهره رابطه‌ای متفاوت از آنچه تمام تجربه‌ی حسی ما را مشخص می‌کند را تعریف می‌کند؟

ایده‌ی نیت‌مندی ایده‌ی احساس را با زدودن خصیصه‌ی یک ماخذ انضمامی بودن از این وضعیت محضاً کیفی و سوپرکتیو، خارج از تمام ابژگانی شدن‌ها، تسویه کرده است. تحلیل کلاسیک پیشاپیش، از نقطه‌نگاهی روان‌شناسانه، خصیصه‌ی برساخته‌اش را نشان داده است - احساسی که با باطن‌اندیشی بدست‌آمدنی است پیشاپیش یک ادراک است. گفته شده بود که ما همواره خود را میان چیزها می‌یابیم: رنگ همواره بسیط و ابژکتیو است، رنگ یک لباس، یک چمن، یک دیوار؛ صوت نویزی از یک ماشین

گذرنده است، یا صدایی از کسی که سخن می‌گوید. در واقع هیچ امر روان‌شناسانه‌ای مطابق با سادگی تعریف فیزیولوژیک احساس نیست. احساس به عنوان یک کیفیت ساده که شناور در هوا یا در روح ماست یک انتزاع را بازنمایی می‌کند زیرا، بدون ابژه‌ای که به آن ارجاع دهد، کیفیت می‌تواند دلالت یک کیفیت بودن تنها به معنایی نسبی را داشته باشد: با تعمق بر یک نقاشی می‌توانیم رنگ‌های ابژه‌ها را نقاشی‌شده همچون رنگ‌هایی در خودشان مشاهده کنیم - اما در واقع پیشاپیش به عنوان رنگ‌های بومی که آنها را حمل می‌کند. - مگر آنکه اثر محضاً استتیک‌کی آنها عبارت از این تفکیک از ابژه باشد. ... ولی آنگاه احساس از یک فرایند طولانی اندیشه منتج خواهد شد.

این نقد احساس از بازشناختن سطحی که بر آن زندگی محسوس به عنوان لذت زیسته می‌شود بازماند. این حالت از زندگی قرار نیست در عملکرد ابژگانی‌شدن تفسیر گردد. حسانیت یک ابژگانی‌شدن بی‌مهارت نیست. لذت، با ذاتی که خشنود می‌شود، تمام احساس‌هایی را مشخص می‌کند که محتوای بازنمودی‌شان در محتوای عاطفی‌شان حل می‌شود. همین تمایز میان محتوای بازنمودی و عاطفی معادل است با یک بازشناخت مبنی بر اینکه لذت دارای پویایی‌ای به غیر از پویایی ادراک است. ولی ما می‌توانیم از لذت یا از احساس حتی در حوزه‌ی بینایی و شنوایی سخن بگوییم، آنگاه که شخص بسیار دیده یا شنیده است، و ابژه‌ای که توسط تجربیات آشکار می‌شود در لذت - یا رنج - احساس محض غوطه‌ور شده است، که در آن شخص شستشو یافته و زیسته است مثل اینکه در کیفیت‌هایی بدون حمایت. انگاره‌ی احساس بدین ترتیب تا حدی اعاده‌ی حیثیت می‌شود. به بیان دیگر، احساس یک «واقعیت» را بازمی‌یابد وقتی که ما در آن نه یک همتای سوپژکتیو کیفیت‌های ابژکتیو، بلکه یک لذت «قدامی» نسبت به تبلور آگاهی، من و نه-من، به درون سوژه و ابژه را مشاهده می‌کنیم. این تبلور نه به عنوان قطعیت غایی لذت بلکه به عنوان لحظه‌ای از صیرورت‌اش رخ می‌دهد، تا بر حسب لذت تفسیر گردد. به جای تلقی احساس‌ها به عنوان محتواهایی که مقدر است شکل‌هایی پیشینی از ابژکتیویته را پر کنند، یک عملکرد استعلایی منحصر بفرد باید در آنها بازشناخته شود (و برای هر ویژگی کیفی به شیوه‌ی خودش)؛ ساختارهای صوری پیشینی نه-من ضرورتاً ساختارهای ابژکتیویته نیستند. ویژگی هر احساس که دقیقاً به آن «کیفیت بدون حمایت یا بسط» که حس‌گرایان در آن می‌جستند تقلیل یافته است ساختاری را ترسیم می‌کند که ضرورتاً به طرح ابژه‌ای که کیفیت‌هایی به آن اعطا شده است قابل

تقلیل نیست. احساس‌ها معنایی دارند که به عنوان ابژگانی شدن از پیش‌متعین نشده است. به خاطر فروگذاردن این عملکرد حسانیت محض در معنای کانتی این اصطلاح و یک «استتیک استعلایی» تمام و کمال از «محتواها»ی تجربه است که ما به فرض نه-من به معنایی عام‌وشامل، به عنوان ابژکتیویته‌ی ابژه، هدایت شده‌ایم. در واقع ما یک عملکرد استعلایی را برای کیفیت‌های دیداری و لامسه‌ای قائل می‌شویم، و برای کیفیت‌هایی که از سایر احساس‌ها می‌آیند تنها نقش صفات الصاق‌شونده به ابژه‌ی رویت‌پذیر و لمس‌شده را باقی می‌گذاریم – که از کار و خانه جدایی‌ناپذیر است. ابژه‌ای که آشکار می‌گردد، کشف می‌شود، پدیدار می‌شود، یک پدیده، ابژه‌ی رویت‌پذیر یا لمس‌شده است. ابژکتیویته‌ی آن بدون سایر احساس‌هایی که در آن نقش ایفا می‌کنند تفسیر می‌شود. ابژکتیویته‌ی همیشه اینهمان‌باخود در چشم‌اندازهای بینایی یا حرکت‌های دستی که لمس می‌کند یافت می‌گردد. همانطور که هایدگر، پس از سنت آگوستین خاطر نشان کرده است، ما اصطلاح بینایی را به نحو بی‌تفاوتی برای هر تجربه‌ای به کار می‌بریم، حتی وقتی که در بردارنده‌ی سایر حواس به جز دیدن است. و ما همچنین فهم را به این معنای ممتاز به کار می‌بریم. ایده و مفهوم تمام تجربه را پوشش می‌دهد. این تفسیر تجربه بر مبنای بینایی و لمس به سبب اتفاق نیست و در نتیجه می‌تواند به یک تمدن بسط یابد. این امری بی‌چون و چرا است که ابژگانی شدن در نگاه خیره به شیوه‌ای ممتاز عمل می‌کند؛ معلوم نیست که گرایش آن به رساندن هر تجربه، و به طرز چنان صریح، در هستی حک و ثبت شده باشد. یک پدیدارشناسی احساس به عنوان لذت، یک مطالعه‌ی آنچه می‌توانیم عملکرد استعلایی آن بنامیم، که ضرورتاً نه در ابژه و نه در مشخص شدن کیفی یک ابژه (چنان که به سادگی دیده می‌شود) جریان می‌یابد، مورد نیاز است. *سنجش خرد ناب*، در کشف فعالیت استعلایی ذهن، ایده‌ی یک فعالیت معنوی را آشنا کرد که در یک ابژه صادر نمی‌شود، حتی اگر این ایده‌ی انقلابی در فلسفه‌ی کانتی چنین تعدیل یافت که فعالیت مورد بحث شرط برای ابژه را بر ساخت. یک پدیدارشناسی استعلایی احساس بازگشت به اصطلاح احساس را توجیه می‌کند تا عملکرد استعلایی کیفیت متناسب با آن را مشخص نماید. چراکه مفهوم‌پردازی باستانی احساس، که متأثر ساختن یک سوژه توسط یک ابژه به آن وارد شد، این عملکرد را بهتر از زبان واقع‌گرایانه‌ی ساده‌لوحانه‌ی مدرن‌ها احضار می‌کند. ما مدعی شدیم که لذت – که در طرح ابژگانی شدن و بینایی نمی‌گنجد – معنایش را در کیفیت‌بخشیدن به ابژه‌ی رویت‌پذیر تهی

نمی‌کند. تمامی تحلیل ما در بخش پیشین توسط این عقیده راهنمایی شده بود. آنها همچنین توسط این ایده راهنمایی شده بودند که بازنمایی کاری از نظر به خودی خود نیست، بلکه کاری از زبان است. اما برای تفکیک نظر و زبان، یعنی نظر و خوشامدگویی چهره که زبان پیش فرض اش می‌دارد، باید به طور نزدیک‌تر امتیاز بینایی را تحلیل نماییم.

همانطور که افلاطون خاطر نشان کرده است، در کنار چشم و چیز، بینایی نور را پیش فرض می‌گیرد. چشم نور را نمی‌بیند، بلکه ابژه‌ی در نور را می‌بیند. بنابراین بینایی یک رابطه با یک «چیزی» است که درون یک رابطه با آنچه یک «چیزی» نیست قرار داده شده است. ما در نور هستیم تا آنجاییکه با چیز در هیچی مواجه می‌شویم. نور با بیرون کردن سایه‌ها موجب می‌شود چیز پدیدار گردد؛ فضا را خالی می‌کند. موجب می‌شود فضا به طور خاص به عنوان یک خلاء برآید. تا آنجاییکه حرکت دستی که لمس می‌کند «هیچ» فضا را می‌پیماید، لامسه به بینایی شباهت دارد. با این وجود بینایی بر حافظه این ارجحیت را دارد که ابژه را در این خلاء حفظ می‌کند و آن را همیشه از این هیچی چنانکه از یک خاستگاه دریافت می‌کند، در حالی که در لمس هیچی به حرکت آزاد لمس کردن اشاره دارد. بدین ترتیب برای بینایی و برای لامسه یک هستی چنانکه گویی از هیچی می‌آید، و اعتبار سنتی فلسفی‌شان دقیقاً در این واقع است. این بیرون آمدن از خلاء بدین ترتیب بیرون آمدن‌شان از خاستگاه‌شان است؛ این «گشودگی» تجربه یا این تجربه‌ی گشودگی ارجحیت ابژکتیویته و ادعای آن برای منطبق بودن با همین هستی موجودها است. ما این الگو از بینایی را از ارسطو تا هایدگر می‌یابیم. در نور عمومیت که وجود ندارد رابطه با فرد برقرار است. نزد هایدگر، یک گشودگی بر فراز هستی، که یک هستی نیست، که یک «چیزی» نیست، ضروری است برای آنکه، به طور عام، یک «چیزی» خودش را آشکار سازد. در واقعیت صورتی‌ای که یک موجود هست، در کارش یا در تمرین هستی‌اش - در خود استقلال‌اش - فهم‌پذیری‌اش واقع است. بدین ترتیب ساختارهای بینایی پدیدار می‌گردند، آنجا که رابطه‌ی سوژه با ابژه تابع رابطه‌ی ابژه با خلاء گشودگی است، که یک ابژه نیست. دریافت یک موجود عبارت از دقیقاً فرارفتن از امر موجود است، به سوی امر گشوده. دریافت هستی خاص به معنای درک آن از میان یک محل روشن شده است که پر نمی‌کند.

اما آیا این خلاء فضایی یک «چیزی» نیست - شکل تمام تجربه، ابژه‌ی هندسه، چیزی که به نوبه‌ی خود دیده می‌شود؟ در واقع، ضروری است که تکانی وارد کنیم تا یک خط را ببینیم. اهمیت گذرگاه به حد هرچه باشد، انگاره‌های هندسه‌ی شهودی از چیزهایی که دیده می‌شوند خودشان را به ما تحمیل می‌کنند: خط حد یک چیز است؛ سطح رویه‌ی یک ابژه. بر مبنای یک چیزی است که انگاره‌های هندسی خودشان را تحمیل می‌کنند. آنها «انگاره‌ها»ی تجربی هستند نه به این خاطر که بر خلاف عقل‌اند، بل به این خاطر که تنها بر مبنای چیزها ابژه‌ی دیدن می‌شوند: آنها حدهای چیزها هستند. اما فضای روشن شده مستلزم تقلیل یافتن این حدها به سوی هیچی، به اضمحلال‌شان، است. فضای روشن شده، اگر در خود در نظر گرفته شود، خالی شده توسط نوری که آن را پر می‌کند، هیچ است. مطمئناً این خلاء معادل با هیچی مطلق نیست؛ پیمودن آن معادل با استعلا یافتن نیست. اما اگر فضای خالی با هیچی تفاوت دارد، و اگر فاصله‌ای که می‌گشاید ادعایی برای استعلا را در حرکتی که آن را می‌پیماید توجیه نمی‌کند، با اینحال «وفور» آن به هیچ وجه آن را به جایگاه یک ابژه باز نمی‌گرداند. این «وفور» متعلق به نظم دیگری است. اگر خلای که نور تولید می‌کند در فضایی که تاریکی را از آن حاصل می‌کند معادل با هیچی نیست، حتی در غیاب هر ابژه‌ی خاصی، خود این خلاء وجود دارد. به موجب یک بازی با کلمات وجود ندارد. نفی هر چیز صلاحیت پذیر اجازه می‌دهد که وجود دارد غیرشخصی دوباره برآید، و به‌طور کامل در پس هر نفی بازگردد، درجه‌ی نفی هرچه باشد. سکوت فضاهای نامتناهی وحشت‌انگیز است. تهاجم این وجود دارد مطابق با هیچ بازنمایی‌ای نیست. سرگیجه‌ی آن را در جای دیگری توصیف کرده‌ایم.\* و ذات عنصری عنصر، و بی‌چهره‌گی اسطوره‌ای‌ای که از آن می‌آید، در همان سرگیجه مشارکت می‌کند.

در بیرون آوردن تاریکی نور بازی پی‌درپی وجود دارد را توقیف نمی‌کند. خلای که نور تولید می‌کند یک تراکم نامتعین باقی می‌ماند که هیچ معنایی از خودش پیش از گفتمان ندارد، و هنوز بر بازگشت خدایان اسطوره‌ای پیروز نمی‌شود. اما بینایی در نور دقیقاً امکان فراموشی وحشت این بازگشت تمام‌نشده‌ی،

---

\* وجود و موجودات، ترجمه: A. F. Lingis, The Hague, Nijhoff, ۱۹۷۸، ص ۵۷-۶۴.

[پانویس‌هایی که با ستاره مشخص شده‌اند از مترجم انگلیسی و آنها که با عدد مشخص شده‌اند متعلق به متن اصلی است.]

این عمل، است، که خود را در برابر این تظاهر هیچی که خلاء است حفظ می‌کند، و به ابژه‌ها مثل اینکه در خاستگاه‌شان، از میان هیچی، نزدیک می‌شود. این رهایی از وحشت وجود دارد در رضایت لذت ابراز می‌شود. این خلاء فضا وقفه‌ی مطلق نیست که هستی مطلقاً خارجی بتواند از آن برآید. یک چگونگی از لذت و جدایی است.

فضای روشن شده وقفه‌ی مطلق نیست. اتصال میان بینایی و لامسه، میان بازنمایی و کار، ضروری باقی می‌ماند. بینایی به سوی چنگ حرکت می‌کند. بینایی بر یک چشم‌انداز گشوده می‌شود، بر یک افق، و یک فاصله‌ی پیمودنی را توصیف می‌کند، دست را به حرکت و به تماس دعوت می‌کند، و آنها را تضمین می‌کند. سقراط گلوکون را مسخره می‌کرد که آرزو داشت برای تجربه‌ای از ارتفاع بینایی آسمان روشن شده از ستارگان را بگیرد. شکل‌های ابژه‌ها دست و چنگ را فرامی‌خوانند. با دست ابژه در انتها دریافت می‌شود، لمس می‌شود، گرفته می‌شود، حمل می‌شود و به ابژه‌های دیگر/ارجاع داده می‌شود، ملبس به یک دلالت می‌شود، با ارجاع به ابژه‌های دیگر.\* فضای خالی شرط این رابطه است؛ یک رخنه‌ی افق نیست. بینایی یک استعلا نیست. با رابطه‌ای که ممکن می‌گرداند به یک دلالت اسناد می‌دهد. هیچ را می‌گشاید که، ورای امر همان، دیگری مطلق خواهد بود، یعنی، در خودش. نور روابط میان داده‌ها را مشروط می‌کند؛ دلالت ابژه‌هایی که یکدیگر را مجاورت می‌کنند را ممکن می‌گرداند. شخص را قادر نمی‌کند که به آنها چهره به چهره نزدیک شود. شهود، اگر به این معنای بسیار عام در نظر گرفته شود، در تضاد با اندیشه‌ی روابط نیست. پیشاپیش رابطه است، چراکه بینایی است؛ دید فضایی را به دست می‌آورد که در میان آن چیزها به سوی یکدیگر منتقل می‌شوند. فضا، به جای منتقل کردن به فراسو، به سادگی شرط دلالت جانبی چیزها درون امر همان را تضمین می‌کند.

بدین ترتیب دیدن همواره دیدن بر افق است. بینایی‌ای که بر افق دریافت می‌کند با یک هستی بیرون از آنچه ورای تمام هستی است مواجه نمی‌شود. بینایی یک فراموشی وجود دارد است به خاطر رضایت ضروری، مطبوع‌بودگی [تصویب] حسانیت، لذت، قناعت با امر متناهی بدون دغدغه برای امر نامتناهی. آگاهی در گریختن خود در بینایی به خود بازمی‌گردد.

---

\* "Par la main, l'objet est en fin de compte compris, touché, pris, porté et rapporté à d'autres objets, revêt une signification, par rapport à d'autres objets."

اما آیا نور به معنایی دیگر خاستگاه خودش نیست – به عنوان منبع نور، که در آن هستی و پدیدارشدن آن با هم مصادف می‌شوند، به عنوان آتش و به عنوان خورشید؟ در اینجا، مطمئناً، فیگور هر رابطه با امر مطلق وجود دارد. اما این تنها یک فیگور است. نور به عنوان خورشید یک ابژه است. اگر در بینایی روزانه نور دیدن را به وجود می‌آورد و دیده نمی‌شود، نور شبانه به عنوان منبع نور دیده می‌شود. در بینایی درخششِ اتصال نور با ابژه اتفاق می‌افتد. نور محسوس به عنوان ماخذ دیداری متفاوت از داده‌های دیگر نیست، و خودش وابسته به زمینه‌ی عنصری و مبهم باقی می‌ماند. یک رابطه با آنچه به معنایی دیگر مطلقاً از خودش می‌آید برای ممکن ساختن آگاهی خارجیت مطلق مورد نیاز است. یک نور مورد نیاز است برای دیدن نور.

آیا علم استعلایافتن از شرط سوژکتیو حسانیت را ممکن نمی‌کند؟ حتی اگر آنچه را که اثر لئون برونشویک ستوده است از علم کیفی متمایز کنیم، همچنان می‌توانیم پرسیم که آیا خود اندیشه‌ی ریاضیاتی از احساس نمی‌گسلد؟ پیام پدیدارشناختی اساساً پاسخ منفی می‌دهد. واقعیت‌هایی که علم فیزیکی-ریاضیاتی بدان نائل شده است معنایشان را از روندهایی استنتاج می‌کنند که از امر محسوس ناشی می‌شوند.

دیگرگونگی تام، که در آن یک هستی به لذت ارجاع نمی‌دهد و خود را بیرون از خودش عرضه می‌دارد، در شکلی که چیزها با آن به ما داده می‌شوند نمی‌درخشد، چراکه در زیر شکل چیزها خودشان را پنهان می‌کنند. رویه می‌تواند به یک داخل تبدیل شود: شخص می‌تواند فلز چیزها را ذوب کند تا ابژه‌های تازه از آنها به وجود آورد، چوب یک جعبه را به کار برد تا با بریدن، اره کردن، صاف کردن یک میز از آن بسازد: امر پنهان گشوده می‌شود و امر گشوده پنهان می‌شود. این ملاحظه ممکن است ساده لوحانه به نظر رسد، توگویی داخلیت یا ذات چیز که شکل آن را پنهان می‌کند باید به معنای فضایی در نظر گرفته شود. اما در واقع عمق چیز نمی‌تواند معنای دیگری جز ماده‌اش داشته باشد، و مکاشفه‌ی ماده اساساً سطحی است.

به نظر می‌رسد که میان رویه‌های متفاوت یک تفاوت ژرف‌تر وجود دارد: تفاوت رو و پشت. یک رویه به نگاه خیره ارائه می‌شود، و یکی می‌تواند جامه را برگرداند، مثل اینکه شخص یک سکه را دوباره ضرب می‌کند. اما آیا تمایز میان رو و پشت ما را به ورای این ملاحظات ظاهری نمی‌برد؟ آیا سطح دیگری را

به جز آن سطحی که واپسین اظهارات ما به عمد به آن می‌پرداخت به ما نشان نمی‌دهد؟ رو ذات چیز است که بندگی‌هایش توسط پشت پشتیبانی می‌شوند، آنجا که ریسمان‌ها نامرئی‌اند. باینحال پروست پشت آستین‌های روپوش یک خانم را تحسین کرد، مانند گوشه‌های تاریک کلیسای جامع، باینحال با همان هنر به عنوان نمای خارجی کار کرد. این هنر است که به چیزها چیزی نظیر یک نمای خارجی اعطا می‌کند - آنچه با آن ابژه‌ها نه تنها دیده می‌شوند، بلکه به عنوان ابژه در نمایشگاه قرار دارند. تاریکی ماده وضعیت یک هستی را علامت‌گذاری می‌کند که دقیقاً هیچ نمای خارجی‌ای ندارد. انگاره‌ی نمای خارجی که از ساختمان وام گرفته شده است به ما این پیشنهاد را می‌دهد که معماری شاید نخستین هنرهای زیبا باشد. اما در آن امر زیبا برساخته می‌شود، که ذات آن بی‌تفاوتی است، شکوه و جلال سرد، و سکوت. با نمای خارجی چیز که راز خود را نگه می‌دارد به‌طور محصور در ذات ناگذرای خود و در اسطوره‌ی خود نمایش داده می‌شود، که در آن نظیر یک شکوه و جلال می‌درخشد اما خودش را آزاد نمی‌کند. با جذابیت‌اش می‌فریبد همچون با جادو، اما خود را فاش نمی‌کند. اگر امر استعلایی حسانیت را برش می‌دهد، اگر به‌طور اعلی‌گشودگی است، اگر بینایی‌اش بینایی همان گشودگی هستی است، بینایی شکل‌ها را برش می‌دهد و نه بر حسب تعمق می‌تواند توضیح داده شود و نه بر حسب کردار. چهره است؛ مکاشفه‌اش سخن است. رابطه با دیگری بزرگ به تنهایی بعدی از استعلا را معرفی می‌کند، و ما را به یک رابطه‌ی تماماً متفاوت از تجربه به معنای محسوس این اصطلاح، نسبی و ایگوئیستی، هدایت می‌کند.

## ب. اخلاق و چهره

### ۱. بی‌نهایت و چهره



تا آنجاییکه دسترسی به هستی‌ها به بینایی مربوط می‌شود، بر آن هستی‌ها تسلط می‌یابد، و قدرتی را بر آنها اعمال می‌کند. یک چیز داده می‌شود، خودش را به من عرضه می‌کند. در دستیابی به آن من خودم را درون امر همان نگه می‌دارم.

چهره در امتناع‌اش از مشمول‌بودن حاضر است. به این معنا نمی‌تواند دریافت‌گردد، یعنی، دربرگرفته شود. نه دیده می‌شود نه لمس می‌شود – چراکه در احساس دیداری یا لامسه‌ای هویت من دیگرگونگی ابژه را احاطه می‌کند، که دقیقاً یک محتوا می‌شود.

دیگری بزرگ با یک دیگرگونگی نسبی دیگری نیست چنانکه، در یک مقایسه، حتی گونه‌های غایی چنین هستند، که متقابلاً یکدیگر را مستثنی می‌کنند اما همچنان مکان خود را در اجتماع یک جنس دارند – یکدیگر را با تعریف‌شان مستثنی می‌کنند، اما یکدیگر را با این مستثنی‌کردن فرامی‌خوانند، در میان اجتماع جنس‌شان. دیگرگونگی دیگری بزرگ به هیچ کیفیتی که او را از من متمایز کند وابسته نیست، چراکه تمایزی از این نوع دقیقاً میان ما اشاره بر آن اجتماعی از جنس دارد که پیشاپیش دیگرگونگی را بی‌اثر می‌کند.

و با اینحال دیگری بزرگ به طور محض و ساده من را نفی نمی‌کند؛ نفی تام، که قتل و سوسه یا کوشش مربوط به آن است، به یک رابطه‌ی مقدم ارجاع می‌دهد. رابطه‌ی میان دیگری بزرگ و من، که در بیان او آغاز می‌شود، نه در شماره و نه در مفهوم جریان می‌یابد. دیگری بزرگ به طور نامتناهی استعلایی باقی می‌ماند، به طور نامتناهی خارجی. چهره‌اش که در آن تجلی او تولید می‌شود و از من درخواست می‌کند از جهانی که می‌تواند بین ما مشترک باشد می‌گسلد، که نهفتگی‌هایش در طبیعت ما حک‌و‌ثبت می‌شود و با وجود ما توسعه می‌یابد. سخن از تفاوت مطلق ناشی می‌شود. یا، به طور دقیق‌تر، یک تفاوت مطلق در یک فرایند تشخیص‌یابی که از جنس به گونه‌ی تنزل می‌یابد تولید نمی‌شود، که در آن نظم روابط منطقی علیه امر داده‌شده اجرا می‌شود، که قابل‌تقلیل به روابط نیست. تفاوتی که بدین ترتیب مواجه می‌شود توسط سلسله‌مراتب منطقی‌ای که در تباین با آن قرار می‌گیرد محدود شده باقی می‌ماند، و علیه زمینه‌ی جنس مشترک نمودار می‌شود.

تفاوت مطلق، که بر حسب منطق صوری غیرقابل درک باقی می ماند، تنها توسط زبان برقرار می شود. زبان یک رابطه میان میعادها را به انجام می رساند که وحدت یک جنس را تفکیک می کند. میعادها، طرف های صحبت، خود را از رابطه مبرا می کنند، یا درون رابطه مطلق باقی می مانند. زبان شاید باید به عنوان همان قدرتی تعریف شود که پیوستار هستی یا پیوستار تاریخ را می گسلد.

طبیعت درک ناشدنی حضور دیگری بزرگ، که در بالا از آن سخن گفتیم، نباید به طور منفی توصیف گردد. بهتر از دریافت، گفتمان با آنچه اساساً استعلایی باقی می ماند ارتباط می یابد. در این لحظه باید به کار صوری زبان رسیدگی کنیم، که شامل ارائه امر استعلایی می شود؛ یک دلالت ژرف تر به طور مختصر پدیدار خواهد شد. زبان یک رابطه میان میعادهای مجزا است. دیگری می تواند در واقع خودش را به عنوان یک موضوع به فرد ارائه دهد، اما حضور او در جایگاهش به عنوان یک موضوع دوباره جذب نمی شود. کلمه ای که دیگری بزرگ را به عنوان یک موضوع حمل می کند به نظر دیگری بزرگ را شامل می شود، اما پیشاپیش به دیگری بزرگی گفته شده است که، به عنوان طرف صحبت، موضوعی که او را احاطه کرده را ترک کرده است، و به طور اجتناب ناپذیر در پس آنچه گفته شده صعود می کند. کلمات گفته می شوند، حتی اگر تنها با سکوتی که حفظ می شود باشد، که سنگینی آن این گریز دیگری بزرگ را تصدیق می کند. دانشی که دیگری بزرگ را جذب می کند فوراً درون گفتمانی که به او خطاب می کنم قرار می گیرد. سخن گفتن، به جای «رها کردن»، دیگری بزرگ را خواستار می شود. سخن بینایی را برش می دهد. در دانش یا بینایی ابژه ای که دیده می شود در واقع می تواند یک عمل را تعیین کند، اما این عملی است که به طریقی امر «دیده شده» را به خود اختصاص می دهد، آن را با اعطا کردن یک دلالت به آن به درون یک جهان ادغام می کند، و، در تحلیل نهایی، آن را برمی سازد. در گفتمان واگرایی ای که به طور اجتناب ناپذیر میان دیگری بزرگ به عنوان موضوع من و دیگری بزرگ به عنوان طرف صحبت ام گشوده می شود، از موضوعی که به نظر لحظه ای برای نگه داشتن او می رسد رها می شود، فوراً با معنایی می ستیزد که من به طرف صحبت ام نسبت می دهم. ساختار صوری زبان بدان وسیله خبر از مصونیت اخلاقی دیگری بزرگ و، بدون هیچ رایحه ای از امر «قدسی»، «تقدس» او می دهد.

این امر واقع که چهره یک رابطه با من را توسط گفتمان حفظ می کند او را در امر همان میزان نمی کند؛ او درون رابطه مطلق باقی می ماند. دیالکتیک نفس گرای آگاهی همواره مشکوک به بودن در اسارت

همان گسست‌ها است. از آنجا که رابطه‌ی اخلاقی که گفتمان را شامل می‌شود گونه‌ای از آگاهی نیست که تشعشع‌اش از من جاری شود؛ من را به پرسش می‌کشد. این به پرسش کشیدن از دیگری جاری می‌شود.

حضور یک هستی که به حوزه‌ی امر همان وارد نمی‌شود بلکه سرریز می‌شود «جایگاه» آن به عنوان نامتناهی را تعریف می‌کند. این سرریز شدن باید از تصویر مایعی که از یک ظرف سرریز می‌شود متمایز گردد، زیرا این حضور سرریزشونده به عنوان یک موضع در چهره‌ی امر همان انجام می‌گیرد. این موضع چهره‌ای، تضاد به حد اعلی، تنها می‌تواند به عنوان احضاری اخلاقی وجود داشته باشد. این حرکت از دیگری نشات می‌گیرد. ایده‌ی بی‌نهایت، امر بی‌نهایت بیشتر که درون امر کمتر مشمول می‌شود، به طور انضمامی در شکل یک رابطه با چهره تولید می‌شود. و ایده‌ی بی‌نهایت به تنهایی خارجیت دیگری را در نسبت با امر همان حفظ می‌کند، علیرغم این رابطه. بدین ترتیب یک ساختار مشابه با بحث هستی‌شناختی در اینجا تولید می‌شود: خارجیت یک هستی در ذات خود حک و مثبت می‌شود. اما آنچه در اینجا تولید می‌شود یک استدلال نیست، بلکه تجلی‌ای است که به عنوان یک چهره اتفاق می‌افتد. میل متافیزیکی برای مطلقاً دیگری که به فکرگرایی جان می‌بخشد (یا تجربه‌گرایی رادیکال که به آموزه‌ی خارجیت اعتماد دارد)/نرژی خود را در بینایی چهره [نمای چهره]، یا در ایده‌ی بی‌نهایت می‌گستراند. ایده‌ی بی‌نهایت از قدرت‌های من تجاوز می‌کند (نه به لحاظ کمی، بلکه، بعدتر خواهیم دید، با به پرسش گرفتن آنها)؛ از اعماق پیشینی ما نمی‌آید - در نتیجه تجربه به حد اعلی است.

انگاره‌ی کانتی بی‌نهایت همچون ایدئالی از عقل مجسم می‌شود، پیش‌افکنی اضطرارهایش در یک فراسو، تکمیل ایدئال آنچه به طور ناتمام داده شده است - اما بدون هستی‌ناتمامی که با یک تجربه‌ی ممتاز از بی‌نهایت مواجه شود، بدون آنکه حدهای پایان‌پذیری‌اش را از چنان مواجهه‌ای ترسیم نماید. امر متناهی در اینجا دیگر توسط رابطه با امر نامتناهی فهمیده نمی‌شود؛ کاملاً بر خلاف، امر نامتناهی امر متناهی را پیش‌فرض می‌گیرد، که آن را به طور بی‌نهایت تقویت می‌کند (اگرچه این گذار به حد یا این پیش‌افکنی مستلزم ایده‌ی بی‌نهایت است، با تمام پیامدهایی که دکارت از آن استخراج نمود، و در این ایده از پیش‌افکنی پیش‌فرض گرفته می‌شوند). امر متناهی کانتی به طور مثبت توسط حسانیت توصیف شده است، همچون امر متناهی هایدگری که با هستی برای مرگ توصیف می‌شود. این

بی‌نهایت که به امر متناهی ارجاع می‌دهد نشان‌دهنده‌ی ضد-دکارتی‌ترین نقطه‌ی فلسفه‌ی کانتی همچنانکه، بعدتر، فلسفه‌ی هایدگری است.

هگل در حفظ‌کردن ایجابیت امر نامتناهی به دکارت بازمی‌گردد، اما تمام چندگانگی‌ها را از آن مستثنی می‌کند؛ او امر نامتناهی را به عنوان مستثنی‌کردن هر «دیگری» فرض می‌گیرد که می‌تواند یک رابطه با امر نامتناهی را جفط کند و بدان وسیله آن را محدود نماید. امر نامتناهی تنها می‌تواند تمام روابط را دربرگیرد. مانند خدای ارسطو تنها به خودش ارجاع می‌دهد، اگرچه اکنون بر حسب یک تاریخ. رابطه‌ی یک امر خاص با بی‌نهایت معادل است با ورود این امر خاص به حاکمیت یک دولت. با نفی تناهی خویش نامتناهی می‌شود. اما این پیامد در خاموش‌کردن اعتراض فرد خصوصی موفق نمی‌شود، مدافعه‌ی هستی مجزا (اگرچه تجربی و حیوانی خوانده شود)، اعتراض فردی که دولتی را که با عقل‌اش اراده کرده است را به عنوان یک ظلم تجربه می‌کند، اما در تقدیر غیرشخصی‌اش دیگر عقل‌اش را بازمی‌شناسد. ما در امر متناهی‌ای که امر نامتناهی هگلی در تقابل با آن قرار می‌گیرد، و آن را دربرمی‌گیرد، تناهی انسان در برابر عناصر را بازمی‌شناسیم، تناهی انسان که مورد هجوم وجود دارد قرار می‌گیرد، در هر لحظه توسط خدایان بی‌چهره منقطع می‌شود که کار علیه آنها پیگیری می‌شود تا امنیتی را تحقق بخشد که در آن «دیگری» عناصر به عنوان امر همان آشکار می‌گردد. اما دیگری مطلقاً دیگری – دیگری بزرگ – آزادی امر همان را محدود نمی‌کند؛ با به مسئولیت فراخواندن آن، آن را بنیان می‌نهد و توجیه می‌کند. رابطه با دیگری به عنوان چهره آلرزی را التیام می‌بخشد. میل است، تعلیمی که دریافت می‌شود، تضاد آرام‌گفتمان. در بازگشت به انگاره‌ی دکارتی بی‌نهایت، «ایده‌ی بی‌نهایت» توسط امر نامتناهی در هستی مجزا قرار داده می‌شود، ما ایجابیت آن را نگه می‌داریم، اولویت آن بر هر اندیشه‌ی متناهی و هر اندیشه‌ی امر متناهی، خارجیت آن نسبت به امر متناهی؛ در اینجا امکان هستی مجزا وجود داشت. ایده‌ی بی‌نهایت، سرریزکردن اندیشه‌ی متناهی با محتوایش، رابطه‌ی اندیشه با آنچه از گنجایش آن فراتر می‌رود را موجب می‌شود، با آنچه در هر لحظه می‌آموزد بدون آنکه از تلاطم رنج برد. این موقعیتی است که ما خوشامدگویی چهره می‌نامیم. ایده‌ی بی‌نهایت در تضاد مکالمه تولید می‌شود، در اجتماعیت. رابطه با چهره، با دیگری مطلقاً دیگری که من نمی‌توانم آن را شامل شوم، دیگری به این معنا نامتناهی، با این وجود ایده‌ی من است، یک معاشرت. اما رابطه بدون خشونت حفظ می‌شود،

در صلح با این دیگرگونگی مطلق. «مقاومت» دیگری خشونت را نسبت به من انجام نمی‌دهد، به طور منفی عمل نمی‌کند؛ یک ساختار مثبت دارد: اخلاقی. نخستین مکاشفه‌ی دیگری، که در تمامی روابط با او پیش‌فرض گرفته می‌شود، عبارت از به‌چنگ‌آوردن او در مقاومت منفی‌اش و گیرانداختن او با نیرنگ نیست. من با یک خدای بی‌چهره مبارزه نمی‌کنم، بلکه به بیان او پاسخ می‌دهم، به مکاشفه‌اش.

## ۲. اخلاق و چهره

چهره در برابر تصرف مقاومت می‌کند، در برابر قدرت‌های من مقاومت می‌کند. در تجلی‌اش، در بیان، امر محسوس، که همچنان قابل چنگ‌زدن است، به مقاومتی تام در برابر به‌چنگ‌آوردن گردش می‌کند. این جهش تنها می‌تواند با گشودن یک بعد تازه اتفاق افتد. چراکه مقاومت در برابر به‌چنگ‌آوردن به عنوان یک مقاومت غیرقابل تفوق تولید نمی‌شود، همچون سختی سنگ که در برابر آن تلاش دست هیچ است، همچون دوری یک ستاره در عظمت فضا. بیان چهره که به جهان معرفی می‌شود سستی قدرت‌های من را به مبارزه نمی‌طلبد، بلکه قابلیت من برای قدرت را به مبارزه می‌طلبد.\* چهره، که همچنان یک چیز در میان چیزها است، از میان شکلی که با این وجود محدودش می‌کند رسوخ می‌کند. این به طور انضمامی به این معنا است: چهره با من سخن می‌گوید و بدان وسیله من را به یک رابطه دعوت می‌کند که با یک قدرت که اعمال می‌شود بی‌تناسب است، لذت باشد یا دانش.

و با اینحال این بعد تازه در نمود محسوس چهره گشوده می‌شود. گشودگی دائمی حد فاصل‌های شکل‌اش در بیان این گشودگی را که شکل را در یک کاریکاتور می‌گسلد محصور می‌کند. چهره در حد تقدس و کاریکاتور بدین ترتیب همچنان به یک معنا در معرض قدرت است. تنها به یک معنا: عمقی که در این حسانیت گشوده می‌شود، همین طبیعت قدرت را اصلاح می‌کند، که از این پس نمی‌تواند بگیرد، بلکه می‌تواند بکشد. قتل همچنان به سمت یک ماخذ محسوس نشانه‌گیری می‌شود، و با اینحال خود را در برابر یک ماخذ می‌یابد که هستی‌اش نمی‌تواند توسط یک تخصیص به تعلیق درآید. خود را در برابر ماخذی مطلقاً خنثی‌نشده می‌یابد. «نفی» ای که متأثر از تخصیص و کاربرد است همواره جزئی

---

\* "Mon pouvoir de pouvoir."

باقی می ماند. به چنگ آوردنی که با استقلال چیز می ستیزد آن را «برای من» نگه می دارد. نه تخریب چیزها، نه شکار، نه نابودی هستی های زنده به سمت چهره نشانه گیری نمی شوند، که از جهان نیست. آنها همچنان به کار متعلق اند، دارای غایتی هستند، و به یک نیاز پاسخ می گویند. قتل به تنهایی نفی تام را مدعی است. نفی با کار و کاربرد، همچون نفی با بازنمایی، یک به چنگ آوردن یا یک دریافت را عملی می کنند، متکی بر یک آری گویی اند یا به سمت آن نشانه گیری می شوند؛ آنها می توانند. کشتن به معنای تسلط یافتن نیست بلکه به معنای از بین بردن است؛ انکار دریافت به طور مطلق است. قتل یک قدرت را بر آنچه از قدرت می گریزد اعمال می کند. همچنان یک قدرت است، چراکه چهره خود را در امر محسوس بیان می کند، اما پیشاپیش ضعف است، زیرا چهره امر محسوس را پاره می کند. دیگرگونگی ای که در چهره بیان می شود «ماده»ی منحصر بفرد را ارائه می دهد که برای نفی تام امکان پذیر است. من می توانم تنها آرزوی کشتن موجودی را کنم که مطلقاً مستقل است، که به طور نامتناهی از قدرت های من فراتر می رود، و ازینرو در تضاد با آنها قرار نمی گیرد بلکه همین قدرت قدرت را فلج می کند. دیگری بزرگ تنها هستی ای است که می توانم آرزوی کشتن اش را داشته باشم.

اما چگونه این بی تناسبی میان بی نهایت و قدرت های من فرق می کند با آنچه یک مانع بسیار بزرگ را از نیرویی که بر آن اعمال می شود متمایز می کند؟ بی معنی خواهد بود که بر ابتذال قتل اصرار ورزیم، که مقاومت شبه-تهی مانع را آشکار می کند. این مبتذل ترین حادثه ای تاریخ انسانی اشاره بر یک امکان استثنایی دارد - چراکه دعوی نفی تام یک هستی را دارد. مربوط به نیرویی نیست که این هستی می تواند به عنوان بخشی از جهان در تصرف داشته باشد. دیگری بزرگی که می تواند شهریارانه به من بگوید نه در معرض لبه ی شمشیر یا گلوله ی هفت تیر است، و تمام استحکام تزلزل ناپذیر «برای خود» اش با آن نه سختگیرانه ای که درمی اندازد محو شده است چراکه شمشیر یا گلوله بطن ها یا حجره های قلب اش را لمس کرده است. در بافت جهان او یک شبه-هیچ است. اما می تواند یک مبارزه را پیشاروی من قرار دهد، یعنی، در برابر نیرویی که به او ضربه می زند نه یک نیروی مقاومت، بلکه همین پیشبینی ناپذیری واکنش اش را قرار دهد. بدین ترتیب او خود را در تضاد با من نه به عنوان یک نیروی عظیم تر، یک انرژی قابل ارزیابی و در نتیجه ارائه کننده ی خود چنانکه گویی بخشی از یک کل بوده است، بلکه به عنوان همین استعلای بودن اش در رابطه با آن کل قرار می دهد؛ نه نوعی مبالغه ی

قدرت، بلکه دقیقاً بی‌نهایت استعلای او. این بی‌نهایت، که از قتل قوی‌تر است، پیشاپیش در چهره‌اش در برابر ما مقاومت می‌کند، چهره‌اش است، بیان خاستگاهی است، کلمه‌ی نخستین است: «نباید مرتکب قتل شوی.» امر نامتناهی با مقاومت نامتناهی‌اش در برابر قتل قدرت را فلج می‌کند، که استوار و غیرقابل تفوق، در چهره‌ی دیگری بزرگ نور می‌پراکند، در برهنگی تام چشم‌های بی‌دفاع‌اش، در برهنگی گشودگی مطلق امر استعلایی. در اینجا یک رابطه وجود دارد نه با یک مقاومت بسیار عظیم، بلکه با چیزی مطلقاً دیگر: مقاومت آنچه مقاومتی ندارد - مقاومت اخلاقی. تجلی چهره امکان سنجش بی‌نهایت وسوسه به قتل را موجب می‌شود، نه تنها به عنوان یک وسوسه به تخریب تام، بلکه به عنوان ناممکنیت اخلاقی ناب این وسوسه و تلاش. اگر مقاومت در برابر قتل نه اخلاقی بلکه واقعی می‌بود، ما ادراکی از آن می‌داشتیم، با تمام برگشت‌ها به امر سوژکتیو در ادراک. ما درون ایدئالیسم یک آگاهی از مبارزه باقی می‌مانیم، و نه در رابطه با دیگری بزرگ، رابطه‌ای که می‌تواند به مبارزه تبدیل شود، اما پیشاپیش از آگاهی مبارزه سرریز می‌کند. تجلی چهره اخلاقی است. مبارزه‌ای که این چهره می‌تواند تهدید کند استعلای بیان را پیش‌فرض می‌گیرد. چهره احتمال یک مبارزه را تهدید می‌کند، اما این تهدید تجلی بی‌نهایت را تضعیف نمی‌کند، کلمه‌ی نخستین آن را فرمول‌بندی نمی‌کند. جنگ صلح را پیش‌فرض می‌گیرد، حضور مقدم و غیر-آلترژیک دیگری بزرگ؛ رویداد نخستین مواجهه را بازنمایی نمی‌کند.

ناممکنیت کشتن به سادگی یک دلالت منفی و صوری ندارد؛ رابطه با بی‌نهایت، ایده‌ی بی‌نهایت در ما، آن را به طور مثبت مشروط می‌کند. بی‌نهایت خود را به عنوان یک چهره در مقاومت اخلاقی ارائه می‌دهد که قدرت‌های من را فلج می‌کند و از اعماق چشم‌های بی‌دفاع استوار و مطلق در برهنگی و بی‌چیزی‌اش سربرمی‌آورد. دریافت این بی‌چیزی و این گرسنگی همان مجاورت دیگری را دایر می‌کند. اما بدین ترتیب تجلی بی‌نهایت بیان و گفتمان است. ذات خاستگاهی بیان و گفتمان در اطلاعاتی که آنها درباره‌ی یک جهان داخلی و پنهان تدارک می‌بینند مستقر نیست. در بیان یک هستی خود را ارائه می‌کند؛ هستی‌ای که خود را ظاهر می‌کند با ظهورش همراه می‌شود و در نتیجه از من درخواست می‌کند. این همراهی خنثی‌بودگی [امر خنثای] یک تصویر نیست، بلکه تقاضایی است که با بی‌چیزی و بلندایش بر من اثر می‌گذارد. سخن‌گفتن با من در هر لحظه به معنای غالب آمدن بر آن چیزی است که

در ظهور ضرورتاً انعطاف پذیر است. ظاهرکردن خود به عنوان یک چهره به معنای تحمیل خود بر و ورای شکل ظاهرشده و بطور ناب پدیده‌ای است، به معنای ارائه‌ی خود به شیوه‌ای غیرقابل تقلیل به ظهور است، سراسر است‌بودگی چهره به چهره، بدون وساطت هیچ تصویری، در برهنگی خود، یعنی، در بی‌چیزی و گرسنگی خود. در میل حرکت‌ها به سوی بلندی و فروتنی دیگری بزرگ به هم می‌پیوندند. بیان همچون شکوه و جلالی که نادانسته به هستی تابنده گسترش می‌یابد نمی‌تابد - که شاید تعریف زیبایی باشد. ظاهرکردن خود در همراهی ظهور خود به معنای استدعای طرف صحبت و خود را در معرض پاسخ او و پرسیدن او قرار دادن است. بیان خود را به عنوان یک بازنمایی حقیقی یا به عنوان یک کنش تحمیل نمی‌کند. هستی‌ای که در بازنمایی حقیقی عرضه می‌شود یک امکان نمودارشدن باقی می‌ماند. جهانی که به من تجاوز می‌کند وقتی که من خودم را به آن مشغول می‌کنم بی‌قدرت است در برابر «اندیشه‌ی آزاد»ی که آن مشغولیت را به تعلیق در می‌آورد، و حتی آن را دروناً پس می‌زند، و قادر است پنهان زندگی کند. هستی‌ای که خود را بیان می‌کند خود را تحمیل می‌کند، اما این کار را با درخواست از من دقیقاً با بی‌چیزی و برهنگی اش - گرسنگی اش - انجام می‌دهد، بدون آنکه من بتوانم نسبت به آن درخواست کر باشم. بنابراین در بیان هستی‌ای که خود را تحمیل می‌کند آزادی من را محدود نمی‌کند بلکه ترفیع می‌دهد، با بیدارکردن خوبی من. نظم مسئولیت، آنجا که جاذبه‌ی هستی ناگزیر تمامی خنده را منجمد می‌کند، همچنین نظمی است که در آنجا آزادی به طور ناگزیر استدعا شده است. بدین ترتیب این سنگینی نابخشودنی هستی است که آزادی من را موجب می‌شود. امر ناگزیر دیگر نه غیرانسانی بودن امر شوم، بلکه جدیت سخت خوبی را دارد.

این پیوستگی میان بیان و مسئولیت، این شرط اخلاقی یا ذات زبان، این عملکرد زبان پیش از تمام افشای هستی و شکوه و جلال سرد آن، به ما اجازه می‌دهد که زبان را از انقیاد به یک اندیشه‌ی پیشاموجود بیرون کشیم، آنجا که هیچ جز عملکرد دون ترجمه‌ی آن اندیشه‌ی پیشاموجود در خارج را ندارد، یا عملکرد عام‌وشامل کردن حرکت‌های درونی اش. ارائه‌کردن چهره حقیقی نیست، چراکه حقیقت به نا-حقیقت ارجاع می‌دهد، معاصر ابدی آن، و به طور گریزناپذیر با لبخند و سکوت شکاک روبرو می‌شود. ارائه‌کردن هستی در چهره هیچ مکان منطقی‌ای را برای نقیض اش باقی نمی‌گذارد. بنابراین من نمی‌توانم با سکوت از گفتمانی طفره روم که تجلی‌ای که به عنوان یک چهره اتفاق می‌افتد



می‌گشاید، چنانکه تراسیماخوس، در کتاب نخست جمهور، عصبانی شد، و تلاش کرد انجام دهد (بعلاوه بدون موفقیت). «رها کردن مردمان بدون غذا خطایی است که هیچ تفصیلی آن را تعدیل نمی‌کند؛ تمایز میان امر ارادی و غیرارادی در اینجا کاربرد ندارد»، خاخام یوشانان چنین می‌گوید.<sup>۱</sup> پیش از آنکه مسئولیت گرسنگی مردمان «به‌طور ابرژکتیو» سنجیده شود، امری غیرقابل انکار است. چهره گفتمان خاستگاهی را می‌گشاید که کلام نخستین‌اش تعهد است، که هیچ «داخلیت»ی اجازه‌ی اجتناب از آن را نمی‌دهد. این آن گفتمان است که متعهد به ورود به گفتمان می‌کند، آغاز گفتمان که عقل‌گرایی خواستار آن است، «نیرو»یی که متقاعد می‌کند حتی «مردمی را که نمی‌خواهند بشنوند»<sup>۲</sup> و بدین ترتیب عام‌وشامل‌بودگی حقیقی عقل را بنیان می‌نهد.

پیش از افشای هستی به طور عام که به عنوان مبنای دانش و به عنوان معنای هستی در نظر گرفته می‌شود رابطه با موجودی وجود دارد که خود را بیان می‌کند؛ پیش از سطح هستی‌شناسی سطح اخلاقی وجود دارد.

### ۳. عقل و چهره

بیان به عنوان ظهور یک شکل قابل‌فهم تولید نمی‌شود که میعادها را به یکدیگر متصل می‌کند تا، از میان فاصله، سرهم‌بندی اجزا را در یک تمامیت دایر کند، که در آن میعادهایی که به یکدیگر می‌پیوندند پیشاپیش معنایشان را از موقعیتی که توسط اجتماع‌شان ابداع می‌شود استنتاج می‌کنند، که، به نوبه‌ی خود، معنای خود را مرهون میعادهای ترکیب‌شده است. این «چرخه‌ی فهم» رویداد خاستگاهی منطق هستی نیست. بیان مقدم بر این اثرات تعدیل‌شونده‌ای است که برای یک شخص ثالث رویت پذیرند.

رویداد مناسب برای بیان شامل شهادت‌دادن به خویشان است، و تضمین‌کردن این شهادت. این گواهی‌دادن از خویشان تنها به عنوان یک چهره ممکن است، یعنی، به عنوان سخن. آغاز فهم‌پذیری

<sup>۱</sup> - رساله‌ی *Synhedrin*، ۱۰۴b.

<sup>۲</sup> - افلاطون، جمهور، ۳۲۷b.

را تولید می‌کند، خود اولیه‌بودگی، اصلیت، حاکمیت سلطنتی، که به طور نامشروط فرمان می‌دهد. اصل تنها به عنوان فرمان ممکن است. جستجو برای اثری که بیان متحمل شده است یا منبع ناآگاهی که از آن جاری می‌شود متضمن جستاری است که به گواهی‌های تازه ارجاع می‌دهد، و در نتیجه به خلوص اصیلی از یک بیان.

زبان به عنوان مبادله‌ی ایده‌ها درباره‌ی جهان، با ذخائر ذهنی‌ای که در بردارد، از میان تحولات خلوص و فریب که ترسیم می‌کند، متضمن اصلیت چهره است که بدون آن، درحالی‌که به یک کنش در میان کنش‌هایی تقلیل می‌یابد که معنایشان مستلزم یک روانکاوی یا جامعه‌شناسی نامتناهی است، نمی‌تواند آغاز گردد. اگر در زیر سخن این اصلیت بیان، این موضع مسلط‌گوینده بیگانه با تمام سازش‌ها و آلودگی‌ها، این سرراست‌بودگی چهره به چهره وجود نمی‌داشت، سخن از سطح فعالیت پیش نمی‌افتاد، که مشخصاًگونه‌ای از آن نیست – اگر چه زبان می‌تواند درون یک نظام از عمل‌ها ادغام شود و به عنوان یک ابزار خدمت کند. اما زبان تنها وقتی ممکن است که سخن‌گفتن دقیقاً این عملکرد کنش بودن را ترک می‌کند و به ذات بیان بودن خود بازمی‌گردد.

بیان عبارت از دادن داخلیت دیگری بزرگ به ما نیست. دیگری بزرگی که خودش را بیان می‌کند دقیقاً خودش را نمی‌دهد، و در نتیجه آزادی برای دروغ‌گفتن را حفظ می‌کند. اما فریب و صحت پیشاپیش اصالت مطلق چهره را پیش‌فرض دارند – مورد ممتاز ارائه‌ای از هستی بیگانه با بدیل حقیقت و نا-حقیقت، دور زدن ابهام درست و غلط که هر حقیقت در معرض خطر آن است – ابهامی که، بعلاوه، در آن تمام ارزش‌ها حرکت می‌کنند. ارائه‌ی هستی در چهره جایگاه یک ارزش را ندارد. آنچه ما چهره می‌نامیم دقیقاً این ارائه‌ی استثنایی خود توسط خود است، سنجش‌ناپذیر با ارائه‌ی واقعیت‌های به‌سادگی داده‌شده، همیشه مضمون به برخی تقلب‌ها، همیشه احتمالاً مجعول. با جستجوی حقیقت من پیشاپیش یک رابطه با چهره‌ای را برقرار کرده‌ام که می‌تواند خود را ضمانت کند، که تجلی‌اش به نوعی کلمه‌ی افتخار است. هر زبان به عنوان یک مبادله از نشانه‌های لفظی پیشاپیش به این کلمه‌ی خاستگاهی افتخار ارجاع می‌دهد. نشانه‌ی لفظی در جایی قرار می‌گیرد که کسی چیزی را به کس دیگر دلالت می‌دهد. ازینرو پیشاپیش متضمن یک اعتباریابی دال است.

رابطه‌ی اخلاقی، امر چهره به چهره، همچنین هر رابطه‌ای را که بتوان عرفانی نامید برش می‌دهد، آنجا که رویدادهایی به غیر از رویداد ارائه‌ی هستی اصیل به درهم‌شکستن یا تصعید خلوص ناب این ارائه می‌پردازند، آنجا که ابهام‌های سکرآور به غنی‌کردن تک‌صدایی خاستگاهی بیان می‌پردازند، آنجا که گفتمان به افسون‌گری تبدیل می‌شود همچنان که دعا به مراسم و مناجات، آنجا که طرف‌های صحبت خود را در حال ایفای نقش در درامی می‌یابند که خارج از آنها آغاز شده است. در اینجا خصیصه‌ی عقلانی رابطه‌ی اخلاقی و زبان سکونت دارد. هیچ ترسی، هیچ تزلزلی نمی‌تواند سراسر است‌بودگی این رابطه را تغییر دهد، که ناپیوستگی رابطه را حفظ می‌کند، در برابر ادغام مقاومت می‌کند، و آنجا که پاسخ از پرسش طفره نمی‌رود. انجام فعالیت شاعرانه – آنجا که تاثیرها نادانسته از میان این فعالیت با این وجود آگاهانه بر ما رخ می‌نمایند، پیچیدن آن و فریفتن آن به عنوان یک ریتم، و آنجا که کنش همراه با همان کاری که آن را به وجود آورده متحمل می‌شود، آنجا که به شیوه‌ای دیونیسوسی هنرمند (طبق بیان نیچه) به یک اثر هنری تبدیل می‌شود – در تضاد با زبانی است که در هر وهله افسون ریتم را از میان می‌برد و از اینکه ابتکار به یک نقش تبدیل شود جلوگیری می‌کند. گفتمان گسست و آغاز است، شکستگی ریتم که طرف‌های صحبت را برمی‌انگیزد و از جا به در می‌برد – نثر.

چهره‌ای که در آن دیگری – مطلقاً دیگری – خود را ارائه می‌دهد امر همان را نفی نمی‌کند، نسبت به آن خشونت انجام نمی‌دهد چنانکه عقیده یا اقتدار یا امر خارق‌العاده‌ی جادویی انجام می‌دهند. متناسب با آنکه خوشامد می‌گوید باقی می‌ماند؛ زمینی باقی می‌ماند. این ارائه به طور عالی عدم‌خشونت است، چراکه به جای صدمه‌زدن به آزادی من آن را به مسئولیت فرامی‌خواند و آن را بنیان می‌نهد. با اینحال به عنوان عدم‌خشونت کثرت امر همان و دیگری را حفظ می‌کند. صلح است. رابطه با دیگری – مطلقاً دیگری – که مرزی با امر همان ندارد در معرض آلرژی‌ای نیست که امر همان را در یک تمامیت می‌رنجاند، که دیالکتیک هگلی بر آن متکی است. دیگری برای عقل یک رسوایی نیست که آن را به درون حرکت دیالکتیکی می‌اندازد، بلکه یک تعلیم اخلاقی است، شرط تمام تعلیم. رسوایی مفروض دیگرگونگی شناسایی آرام امر همان را پیش‌فرض می‌گیرد، یک آزادی مطمئن از خود که بدون محظوریت‌های اخلاقی تمرین می‌شود، و امر بیگانه برای آن تنها قید و محدودیت به بار می‌آورد. این شناسایی بی‌عیب آزاد شده از تمام مشارکت‌ها، مستقل در من، می‌تواند با این وجود آرامش خود را از

دست بدهد اگر دیگری، به جای آنکه با صعود بر همان سطحی که آن هست در تقابل با آن قرار گیرد، با آن سخن بگوید، یعنی، خود را در بیان نشان دهد، در چهره، و از بلندا بیاید. پس آزادی منع می‌شود، نه به عنوان امری که توسط یک مقاومت مورد مقابله قرار گرفته، بلکه به عنوان دلبخواهی، گناهکار، ترسو؛ اما در گناه‌اش به مسئولیت صعود می‌کند. ممکن خاص، یعنی، امر غیر عقلانی، برای آن نه بیرون از خودش در دیگری، بلکه درون خودش نمودار می‌شود. این محدودیت توسط دیگری نیست که امر ممکن خاص را برمی‌سازد، بلکه ایگوئیسم است، به عنوان امری ناموجه از خود. رابطه با دیگری بزرگ به عنوان رابطه‌ای با استعلای او – رابطه با دیگری بزرگی که خودبخودی بی‌رحم سرنوشت درون ماندگار شخص را به پرسش می‌کشد – آنچه را به من معرفی می‌کند که در من نبود. اما این «کنش» بر آزادی من دقیقاً به خشونت و ممکن خاص پایان می‌دهد، و، به این معنا همچنین، عقل را بنیان می‌نهد. تصدیق اینکه گذرگاه یک محتوا از یک ذهن به ذهن دیگر بدون خشونت تولید می‌شود تنها اگر حقیقتی که توسط استاد تعلیم داده می‌شود از ازل در شاگرد وجود داشته باشد به معنای استقراری قابل‌های و رای کاربرد مشروع آن است. ایده‌ی بی‌نهایت در من، دلالت بر محتوایی دارد که از ظرف خود سرریز می‌کند، از تعصب قابل‌های می‌گسلد بدون آنکه از عقل‌گرایی بگسلد، چراکه ایده‌ی بی‌نهایت، بیش از آنکه ذهن را نقض کند، خود عدم‌خشونت را مشروط می‌کند، یعنی، اخلاق را دایر می‌کند. دیگری برای عقل نه یک رسوایی که آن را به حرکت دیالکتیکی می‌کشانند، بلکه نخستین تعلیم است. هستی‌ای که ایده‌ی بی‌نهایت را دریافت می‌کند، که آن را دریافت می‌کند چراکه نمی‌تواند آن را از خودش استنتاج کند، هستی‌ای است که به شیوه‌ای غیر-قابل‌های تعلیم داده می‌شود، هستی‌ای که همین وجود داشتن‌اش شامل دریافت پی‌درپی تعلیم است، شامل این سرریز کردن پی‌درپی خود (که زمان است). اندیشیدن به معنای داشتن ایده‌ی بی‌نهایت است، یا تعلیم داده شدن. اندیشه‌ی عقلانی به این تعلیم ارجاع می‌دهد. حتی اگر خود را به ساختار صوری اندیشه‌ی منطقی محدود کنیم، که از یک تعریف آغاز می‌شود، بی‌نهایت، که در نسبت با آن مفاهیم محدودند، نمی‌تواند به نوبه‌ی خود تعریف گردد. در نتیجه به یک «دانش» از یک ساختار تازه ارجاع می‌دهد. ما به دنبال آن‌ایم که آن را به عنوان یک رابطه با چهره مقرر کنیم و ذات اخلاقی این رابطه را نشان دهیم. چهره‌گواهی است که گواه را ممکن می‌کند – مانند صحت الهی که عقل‌گرایی دکارتی را تایید می‌کند.

#### ۴. گفتمان دلالت را بنیان می‌نهد

بدین ترتیب زبان عملکرد اندیشه‌ی عقلانی را مشروط می‌کند: به آن آغازی در هستی می‌بخشد، یک شناسایی اولیه‌ی دلالت در چهره‌ی او که سخن می‌گوید، یعنی، او که خود را با خنثی کردن پیوسته‌ی ابهام تصویر خودش، نشانه‌های لفظی‌اش، ارائه می‌دهد. زبان اندیشه را مشروط می‌کند - نه زبان در مادیت فیزیکی‌اش، بلکه زبان به عنوان یک نگرش از امر همان راجع به دیگری بزرگ که غیر قابل تقلیل به بازنمایی‌های دیگری بزرگ است، غیر قابل تقلیل به یک نیت از اندیشه، غیر قابل تقلیل به یک آگاهی از...، چراکه با آن چیزی در رابطه است که هیچ آگاهی‌ای نمی‌تواند دربرگیرد، با بی‌نهایت دیگری بزرگ در رابطه است. زبان درون یک آگاهی وضع نمی‌شود؛ از دیگری بزرگ به من می‌آید و درون آگاهی با به پرسش کشیدن آن منعکس می‌شود. این رویداد غیر قابل تقلیل به آگاهی است، آنجا که همه چیز از درون اتفاق می‌افتد - حتی غرابت رنج‌بردن. تلقی کردن زبان به عنوان یک نگرش از ذهن معادل با غیرمجمسم کردن آن نیست، بلکه دقیقاً توضیح ذات مجسم آن است، تفاوت آن با امر تشکیل دهنده، طبیعت ایگوشناسانه‌ی اندیشه‌ی استعلایی ایدئالیسم. اصلیت گفتمان در نسبت با نیت‌مندی برساننده، در نسبت با آگاهی ناب، مفهوم درون‌ماندگاری را خراب می‌کند: ایده‌ی بی‌نهایت در آگاهی سرریزکردنی از یک آگاهی است که تجسم‌اش قدرت‌های تازه به یک روح که دیگر فلج نیست عرضه می‌کند - قدرت‌های خوشامدگویی، قدرت‌های هدیه، قدرت‌های دست‌های پر، قدرت‌های مهمان‌نوازی. اما در نظر گرفتن تجسم به عنوان یک واقعیت اولیه‌ی زبان بدون نشان دادن ساختار هستی‌شناختی‌ای که به انجام می‌رساند، به معنای همانند کردن زبان با فعالیت خواهد بود، با آن تطویل اندیشه در جسمانیت، می‌اندیشم در می‌توانم، که همچون نمونه‌ی اولیه برای مقوله‌ی بدن زیسته [corps propre] یا اندیشه‌ی مجسم به کار رفت، که بر یک بخش از فلسفه‌ی معاصر غالب است. بر نهادی که ما در اینجا ارائه می‌دهیم به طور بنیادین زبان و فعالیت، بیان و کار، را از هم تفکیک می‌کند، علیرغم تمام جنبه‌های عملی زبان، که اهمیت آن را نمی‌توانیم دست کم بگیریم.

عملکرد بنیادین گفتمان در صعود عقل تا همین اخیراً شناخته نشده بود. عملکرد کلمات در وابستگی‌شان به عقل فهمیده می‌شد: کلمات اندیشه را منعکس می‌کردند. نومی‌نالیسم نخستین نحله‌ای بود که در کلمات عملکرد دیگری را جستجو کرد: یک/بزرگ‌تر از عقل. یک عملکرد نمادین از کلمات که امر غیر-قابل‌اندیشیدن را نمادینه می‌کند به جای آنکه محتواهای اندیشه را دلالت‌دهی کند، این نمادگرایی حاکی از آمیزش با شمار معینی از داده‌های آگاه و شهودی بود، آمیزشی که باید خود-بسنده باشد و مستلزم اندیشه نباشد. نظریه هیچ مقصود دیگری جز توضیح یک واگرایی میان اندیشه، که ناتوان از هدف قرار دادن یک ابژه‌ی عام است، و زبان، که به نظر به ابژه‌های عام ارجاع می‌دهد، نداشت. نقد هوسرل، که کلمات را کاملاً تابع عقل می‌کند، نشان داد که این واگرایی صرفاً ظاهری است. کلمه یک پنجره است؛ اگر یک پرده را شکل دهد باید رد شود. کلمات اسپرانتیستی هوسرل با هایدگر رنگ و وزن یک واقعیت تاریخی را به خود می‌گیرند. اما مقید به فرایند دریافت باقی می‌مانند.

بدگمانی لفظ‌گرایی به برتری بی‌چون و چرای اندیشه‌ی عقلانی بر تمام کارکردهای بیان می‌انجامد که اندیشه را درون یک زبان خاص همچون درون یک نظام از نشانه‌ها جای می‌دهد، یا آن را درون یک نظام از زبان مقید می‌کند که انتخاب این نشانه‌ها را اداره می‌کند. تحقیق‌های مدرن در فلسفه‌ی زبان ایده‌ی یک همبستگی اساسی اندیشه با سخن را وارد نمود. مرلو-پونتی، از میان دیگران، و بهتر از دیگران، نشان داد که اندیشه‌ی غیرمجمعی که به سخن می‌اندیشد قبل از آنکه آن را سخن بگوید، اندیشه‌ای که جهان سخن را برمی‌سازد، و جهانی از سخن را به یک جهان مقدمتاً بر ساخته شده از میان دلالت‌ها در یک کارکرد همیشه استعلایی می‌افزاید، یک اسطوره بود. اندیشه پیشاپیش شامل کاوش کردن در نظام نشانه‌ها است، شامل زبان خاص یک مردم یا تمدن، و دریافت دلالت از همین کارکرد. به صورت تصادفی اقدام می‌کند، تا آنجاییکه با یک بازنمایی مقدم آغاز نمی‌کند، یا با آن دلالت‌ها، یا با عباراتی که باید مفصل‌بندی شوند. بنابراین می‌توان گفت که اندیشه در «من می‌توانم» بدن عمل می‌کند. در آن قبل از بازنمایی این بدن به خودش یا بر ساختن آن عمل می‌کند. دلالت همان اندیشه‌ای که به آن اندیشید را غافلگیر می‌کند.

اما چرا زبان، توسل به نظام نشانه‌ها، برای اندیشه ضروری است؟ چرا ابژه، و حتی ابژه‌ی درک شده، به یک نام نیاز دارد تا به یک دلالت تبدیل شود؟ داشتن یک معنا یعنی چه؟ دلالت، اگرچه از این زبان

مجسم دریافت می‌شود، با این وجود، در سرتاسر این مفهوم‌پردازی، یک «ابژه‌ی نیت‌مند» باقی می‌ماند. ساختار آگاهی بر سازنده تمامی حقوق خود را پس از وساطت بدنی که سخن می‌گوید یا می‌نویسد بازمی‌یابد. آیا مازاد دلالت بر بازنمایی شامل یک شیوه‌ی تازه از ارائه‌شدن نیست (تازه در نسبت با نیت‌مندی بر سازنده)، که راز آن را تحلیل «نیت‌مندی بدن» تهی نمی‌کند؟ آیا وساطت نشانه دلالت‌مندی را ازینرو برمی‌سازد که می‌تواند «حرکت» رابطه‌ی نمادین را به یک بازنمایی ابژکتیو و ایستا معرفی کند؟ اما سپس زبان دوباره مظنون به دور کردن ما از «خود چیزها» خواهد بود. ...

باید خلاف این تصدیق گردد؛ این وساطت نشانه نیست که دلالت را شکل می‌دهد، بلکه دلالت است (که رویداد خاستگاهی آن امر چهره به چهره است) که عملکرد نشانه را ممکن می‌کند. ذات خاستگاهی زبان باید نه در کارکرد جسمانی که آن را بر من و بر دیگران آشکار می‌کند و، در توسل به زبان، یک اندیشه را بنا می‌نهد، بلکه در ارائه‌ی معنا جستجو گردد. این ما را به یک آگاهی استعلایی که ابژه‌ها را برمی‌سازد بازمی‌گرداند، که علیه آن نظریه‌ی زبان که اندکی پیش فراخواندیم با چنان سخت‌گیری بجایی اعتراض می‌کند. چراکه دلالت‌ها خود را به نظریه ارائه نمی‌کنند، یعنی، به آزادی بر سازنده‌ی یک آگاهی استعلایی؛ هستی دلالت عبارت از به پرسش کشیدن خود آزادی بر سازنده در یک رابطه‌ی اخلاقی است. معنا چهره‌ی دیگری بزرگ است، و تمامی توسل‌ها به کلمات پیشاپیش درون امر چهره به چهره‌ی خاستگاهی زبان اتفاق می‌افتد. هر توسلی به کلمات دریافت دلالت اولیه را پیش فرض دارد، اما این دریافت، قبل از آنکه به عنوان یک «آگاهی از» تفسیر گردد، جامعه و تعهد است. دلالت امر نامتناهی است، اما بی‌نهایت خود را به یک اندیشه‌ی استعلایی ارائه نمی‌کند، و نه حتی به فعالیت معنادار، بلکه خود را در دیگری بزرگ ارائه می‌دهد؛ دیگری بزرگ با من روپرو می‌شود و من را به پرسش می‌کشد و با ذات‌اش به عنوان بی‌نهایت من را ملتزم می‌کند. آن «چیزی» که ما دلالت می‌نامیم با بودن همراه با زبان سربرمی‌آورد زیرا ذات زبان رابطه با دیگری بزرگ است. این رابطه به تک‌گویی درونی - که «نیت‌مندی جسمانی» مرلو-پونتی باشد - اضافه نمی‌شود مثل یک آدرس که به ابژه‌ی ساخته شده‌ای که شخص به صندوق پست می‌اندازد اضافه شده باشد؛ خوشامدگویی هستی که در چهره نمودار می‌شود، رویداد اخلاقی اجتماعیت، پیشاپیش درون گفتمان فرمان می‌دهد. و تجلی‌ای که به عنوان یک چهره تولید می‌شود آنطور که تمام هستی‌های دیگر برساخته شده‌اند برساخته نشده است، دقیقاً

به این خاطر که بی‌نهایت را «آشکار می‌کند». دلالت بی‌نهایت است، یعنی، دیگری بزرگ. امر قابل‌فهم یک مفهوم نیست، بلکه یک هوش است. دلالت بر *Sinngebung* [معنادادن] مقدم است، و به جای آنکه ایدئالیسم را توجیه کند، حدش را نشان می‌دهد.

به یک معنا دلالت برای ادراک آن چیزی است که نماد برای ابژه‌ی نمادین شده است. نماد نابسندیده بودن آن چیزی را نشان می‌دهد که در آگاهی داده می‌شود با توجه به هستی‌ای که نمادپردازی می‌کند، آگاهی‌ای که نیازمند و گرسنه‌ی هستی‌ای است که کم دارد، هستی‌ای که در همان دقتی که با آن غیاب‌اش زیسته می‌شود اعلان می‌گردد، یک توان که عمل را موجب می‌شود. دلالت به آن شباهت دارد، همچون یک سرریز کردن نیت که مجسم می‌شود با هستی مجسم. اما در اینجا مازاد تمام‌نشده بی‌نهایت از فعلیت آگاهی سرریز می‌کند. سوسوزدن بی‌نهایت، چهره، دیگر نمی‌تواند برحسب آگاهی توضیح داده شود، در استعاره‌هایی که به نور و امر محسوس ارجاع می‌دهند. این اضطراب اخلاقی چهره است، که آگاهی‌ای که به آن خوشامد می‌گوید را به پرسش می‌کشد. آگاهی تعهد دیگر یک آگاهی نیست، چراکه آگاهی را از مرکزش می‌گسلد، و آن را تسلیم دیگری بزرگ می‌کند.

اگر امر چهره به چهره زبان را بنیان می‌نهد، اگر چهره نخستین دلالت را موجب می‌شود، خود دلالت را در هستی دایر می‌کند، آنگاه زبان نه تنها به عقل خدمت می‌کند، بلکه عقل هست. عقل به معنای قانونیت غیرشخصی به ما اجازه‌ی محاسبه‌ی گفتمان را نمی‌دهد، چراکه کثرت طرف‌های صحبت را جذب می‌کند. عقل، که منحصر بفرده است، نمی‌تواند با عقل دیگر سخن بگوید. عقلی که درون ماندگار یک آگاهی فردی است، مطمئناً، قابل تصور است، به شیوه‌ی طبیعت‌گرایی، به عنوان نظامی از قوانین که طبیعت این آگاهی را تنظیم می‌کنند، منفرد شده نظیر تمام هستی‌های طبیعی اما به علاوه منفرد شده همچنین به عنوان خود. آنگاه مطابقت میان آگاهی‌ها می‌تواند توسط شباهت هستی‌ها که به همان روش برساخته می‌شود توضیح داده شود. زبان به نظامی از بیدارکردن نشانه‌ها فروکاسته می‌شود، از یک آگاهی به دیگری، مثل اندیشه‌ها. در آن صورت شخص باید نیت‌مندی اندیشه‌ی عقلانی را نادیده گیرد، که بر یک نظم عام‌وشامل گشوده می‌شود، و در خطر روان‌شناسی‌گرایی طبیعت‌گرایانه قرار دارد، که مباحثات جلد نخست پژوهش‌های منطقی علیه آن همیشه معتبرند.



با کناره‌گیری از این پیامدها، و برای مطابقت دادن خود بیشتر با «پدیده»، می‌توان عقل را انسجام درونی یک نظم ایدئال که در هستی تحقق می‌یابد خواند در مقیاسی که آگاهی فردی، که عقل در آن آموخته یا نصب شده است، خاص بودگی خود را به عنوان یک فرد و یک خودیت ترک می‌گوید، و یا به سوی یک حوزه‌ی نومنال عقب می‌نشیند، که از آن می‌تواند نقش خود را به‌طور غیر زمان‌مند به عنوان سوژه‌ی مطلق در من می‌اندیشم تمرین کند، یا در نظم عام و شامل دولت دوباره جذب شود، که به نظر از آغاز آن را پیشبینی یا بر ساخته بود. در هر دو مورد نقش زبان منحل کردن خودیت آگاهی فردی است، که بنیاداً متخاصم با عقل است، یا برای آنکه آن را به یک «من می‌اندیشم» تبدیل کند که دیگر سخن نمی‌گوید، یا اینکه آن را به درون گفتمان خود ناپدید کند، که در نتیجه‌ی آن، در حالی که به درون دولت وارد شده است، تنها می‌تواند قضاوت تاریخ را متحمل شود، به جای آنکه خودم بماند، یعنی، آن تاریخ را قضاوت کند.

در چنین عقل‌گرایی‌ای دیگر هیچ جامعه‌ای وجود ندارد، یعنی، نه دیگر هیچ رابطه‌ای که قیودش خود را از رابطه مبرا کنند.

هگلی‌ها ممکن است آگاهی از ظلم را که فرد در برابر قانون غیر شخصی حس می‌کند به حیوانیت انسان نسبت دهند، اما هنوز باید قابل فهم کنند که چگونه یک حیوان عقلانی ممکن است، چگونه خاص بودگی خود می‌تواند توسط عام و شامل بودگی ساده‌ی یک ایده متاثر گردد، چگونه یک ایگوئیسم می‌تواند واگذار کند؟

اگر، بر خلاف، عقل در زبان زندگی می‌کند، اگر نخستین عقلانیت در تضاد با امر چهره به چهره سوسو می‌زند، اگر نخستین امر قابل فهم، نخستین دلالت، بی‌نهایت هوش است که خود را در چهره ارائه می‌دهد (یعنی، با من سخن می‌گوید)، اگر عقل توسط دلالت تعریف می‌شود به جای آنکه دلالت توسط ساختارهای غیر شخصی عقل تعریف شود، اگر جامعه مقدم بر ظهور این ساختارهای غیر شخصی است، اگر عام و شامل بودگی به عنوان حضور انسانیت در چشم‌هایی که به من می‌نگرند حکمرانی می‌کند، اگر، سرانجام، ما به خاطر می‌آوریم که این نگاه مسئولیت من را درخواست می‌کند و آزادی من را به عنوان مسئولیت و هدیه‌ی خود تقدیس می‌کند - آنگاه کثرت‌گرایی جامعه نمی‌تواند در ترفیع آن به عقل ناپدید گردد، بلکه شرط آن خواهد بود. این امر غیر شخصی در من نیست که عقل دایرش می‌کند، بلکه

یک خود من است قادر به جامعه، یک من که در لذت به عنوان مجزا برآمده است، اما جدایی اش خودش برای بی نهایت ضروری خواهد بود تا باشد - چراکه ابدیت اش به عنوان «روبه رو شدن» انجام یافته است.

## ۵. زبان و ابژکتیویته

یک جهان بامعنا جهانی است که در آن دیگری بزرگی وجود دارد که به میانجی او جهان لذت من به موضوعی تبدیل می شود که دلالتی دارد. چیزها یک دلالت عقلانی را به دست می آورند، و نه فقط دلالتی مربوط به کاربرد ساده، چراکه یک دیگری با روابط من با آنها همبسته می شود. در گماشتن یک چیز من آن را به دیگری بزرگ گمارده ام. عمل گماردن رابطه ی مبتنی بر لذت و دارایی من با چیزها را تعدیل می کند، چیزها را در چشم انداز دیگری بزرگ قرار می دهد. استفاده کردن از یک نشانه از پیرو محدود به جایگزین کردن یک رابطه ی غیرمستقیم با یک رابطه ی مستقیم با یک چیز نیست، بلکه به من اجازه می دهد که چیزها را قابل عرضه کنم، آنها را از کاربرد خودم جدا کنم، بیگانه شان کنم، آنها را خارجی گردانم. کلمه که چیزها را می گمارد بر تقسیم آنها میان من و دیگران گواهی می دهد. ابژکتیویته ی ابژه متعاقب یک تعلیق در کاربرد و لذت نمی آید، که در آن من چیزها را متصرف می شوم بدون آنکه به خود بگیرم. ابژکتیویته از زبان منتج می شود، که به پرسش کشیدن دارایی را اجازه می دهد. این متارکه یک معنای مثبت دارد: ورود چیز به درون حوزه ی دیگری. چیز به یک موضوع تبدیل می شود. موضوعی سازی به معنای عرضه ی جهان به دیگری بزرگ در سخن است. «فاصله» نسبت به ابژه بدین ترتیب از دلالت فضایی اش فراتر می رود.

این ابژکتیویته متقابلاً وابسته است به نه نوعی ویژگی در یک سوژه ی منزوی شده، بلکه به رابطه ی او با دیگری بزرگ. ابژگانی شدن در همین کار زبان تولید می شود، آنجا که سوژه از چیزهایی که تصرف شده اند منفصل می شود مثل اینکه بر روی وجود خودش شناور باشد، مثل اینکه از آن منفصل بوده باشد، مثل اینکه وجودی که آن را می زید هنوز به طور کامل به آن نائل نشده باشد. این فاصله رادیکال تر از هر فاصله ای در جهان است. سوژه باید خود را «در یک فاصله» از هستی خویش بیابد، حتی در نسبت

با آن فاصله گرفتن که امری ذاتی در خانه است، که به موجب آن سوژه هنوز در هستی است. چراکه نفی درون تمامیت باقی می ماند، حتی وقتی که بر تمامیت جهان اثر می گذارد. برای آنکه آن فاصله ای ابژکتیو خالی شود، ضروری است که سوژه در حالی که در هستی است هنوز در هستی نباشد، که به معنایی معین هنوز زاده نشده باشد - که در طبیعت نباشد. اگر سوژه ای که قادر به ابژکتیویته است هنوز به طور کامل نباشد، این «هنوز نه»، این وضعیت توان در نسبت با عمل، یک کمتر از هستی را مشخص نمی کند، بلکه زمان را مشخص می کند. آگاهی ابژه - موضوعی سازی - بر یک فاصله نسبت به خویش متکی است، که تنها می تواند زمان باشد؛ یا، اگر ترجیح دهیم، بر خود-آگاهی متکی است، اگر تشخیص مان این باشد که «فاصله از خود به خود» در خود-آگاهی «زمان» است. با اینحال، زمان می تواند یک «نه هنوز» را نشان دهد که با این وجود یک «هستی کمتر» نخواهد بود - می تواند هم از هستی و هم از مرگ دور بماند - تنها به عنوان یک آینده ی تهی نشدنی از بی نهایت، یعنی، به عنوان آنچه در همین رابطه ی زبان تولید می شود. سوژه در نشان دادن آنچه داراست به دیگری، در سخن گفتن، بر وجود خود شناور می شود. اما از خوشامدگویی به بی نهایت دیگری است که آزادی را در نسبت با خودش که این سلب مالکیت مستلزم آن است دریافت می کند. سرانجام آن را از میل کسب می کند که نه از یک فقدان یا یک محدودیت بلکه از یک مازاد، از ایده ی بی نهایت برمی خیزد.

زبان ابژکتیویته ی ابژه ها و موضوعی سازی آنها را ممکن می گرداند. هوسرل پیشاپیش تصدیق کرد که ابژکتیویته ی اندیشه شامل معتبر بودن برای همه کس است. دانستن به طور ابژکتیو ازینرو به معنای بساختن اندیشه ی من به شیوه ای خواهد بود که پیشاپیش ارجاعی به اندیشه ی دیگران را دربرداشته باشد. بنابراین آنچه من مراوده می کنم پیشاپیش در عملکرد دیگران بساخته شده است. در سخن گفتن من آنچه را که برایم ابژکتیو است به دیگری بزرگ انتقال نمی دهم: امر ابژکتیو تنها به میانجی مراوده کردن ابژکتیو می شود. اما در هوسرل دیگری بزرگ که این مراوده را ممکن می گرداند نخست برای یک اندیشه ی موندیک بساخته شده است. مبنای ابژکتیویته در یک فرایند سوَبژکتیو ناب بساخته شده است. در قراردادن رابطه با دیگری بزرگ به عنوان اخلاقی، شخص یک دشواری را از میان می برد که اجتناب ناپذیر خواهد بود اگر، بر خلاف دکارت، فلسفه از یک کوگیتو شروع شده باشد که خود را به طور مطلق مستقلاً از دیگری بزرگ بیانگارد.

چراکه کوگیتوی دکارتی، در انتهای تاملات سوم، کشف شده است تا بر مبنای یقین به وجود الهی به عنوان نامتناهی تایید گردد، که در نسبت با آن تناهی کوگیتو، یا شک، مفروض و قابل تصور است. این تناهی نمی تواند بدون توسل به امر نامتناهی تعیین گردد، چنانکه در مورد مدرن ها صادق است، که برای آنها تناهی، به عنوان مثال، بر مبنای میرندگی سوژه تعیین می گردد. سوژه ی دکارتی یک نقطه نگاه خارج از خود را می دهد که از آن می تواند خود را دریافت کند. اگر، در یک حرکت نخست، دکارت یک آگاهی را به عنوان امری بی چون و چرا از خودش توسط خودش در نظر می گیرد، در یک حرکت دوم - انعکاس بر انعکاس - شرایط این یقین را بازمی شناسد. این یقین به علت وضوح و رسایی کوگیتو است، اما خود یقین به خاطر حضور بی نهایت در این اندیشه ی متناهی جستجو می شود، که بدون این حضور نادان از تناهی خودش خواهد بود: «... آشکارا واقعیت بیشتری در جوهر نامتناهی وجود دارد تا در جوهر متناهی، و آگاهی من از نامتناهی ازینرو باید به شیوه ای پیشینی نسبت به آگاهی من از متناهی باشد، که یعنی، آگاهی من از خدا باید پیشینی از آگاهی من از خودم باشد. زیرا چگونه می توانم بدانم که شک می کنم و میل می ورزم، یعنی، بدانم که چیزی در من کم است و اینکه تماماً کامل نیستم، با داشتن ایده در خودم از یک هستی که کامل تر از خودم است نجات می یابم، و در مقایسه با آن می توانم کاستی هایم را باز شناسم.»<sup>۳</sup>

آیا موضع اندیشه در میان امر نامتناهی که آن را خلق کرده است و به آن ایده ی بی نهایت را داده است توسط یک استدلال کشف می شود یا یک شهود که تنها می تواند موضوع ها را فرض گیرد؟ امر نامتناهی نمی تواند موضوعی سازی شود، و تمایز میان استدلال و شهود در مورد دسترسی به بی نهایت به کار نمی رود. آیا رابطه با بی نهایت، در ساختار دوگانه ی بی نهایت که به امر متناهی ارائه می شود، اما خارج از امر متناهی ارائه می کند، نسبت به نظریه بیگانه نیست؟ ما در آن رابطه ی اخلاقی را مشاهده نمودیم. اگر هوسرل در کوگیتو یک سوژکتیویته بدون هیچ حمایتی خارج از خودش را مشاهده می کند، این کوگیتو ایده ی خود بی نهایت را برمی سازد و آن را به عنوان یک ابژه به خودش می دهد. نا-برساخت بی نهایت در دکارت یک در را باز می گذارد؛ ارجاع کوگیتوی متناهی به بی نهایت خدا عبارت از یک موضوعی سازی ساده ی خدا نیست. من خودم هر ابژه را برمی شمارد؛ من آنها را شامل می شوم. ایده ی

۳- دکارت، *نوشتارهای فلسفی*، ترجمه ی انگلیسی از نورمن کمپ اسمیت (نیویورک، ۱۹۵۸)، ص ۲۰۵.

بی‌نهایت برای من یک ابژه نیست. بحث هستی‌شناختی در جهش این «ابژه» به هستی قرار دارد، به استقلال در نسبت با من؛ خدا دیگری است. اگر اندیشیدن عبارت از ارجاع دادن به یک ابژه است، باید اینطور فرض گیریم که اندیشه‌ی بی‌نهایت یک اندیشه نیست. به طور مثبت چیست؟ دکارت این پرسش را مطرح نمی‌کند. در هر صورت بدیهی است که شهود بی‌نهایت یک معنای عقل‌گرایانه را حفظ می‌کند، و به هیچ نوعی از تهاجم خدا در میان یک شور باطنی تبدیل نخواهد شد. دکارت، بهتر از یک ایدئالیست یا یک رئالیست، رابطه‌ای با یک دیگرگونگی تام را کشف می‌کند که غیرقابل تقلیل به داخلیت است، که با این وجود نسبت به داخلیت خشونت انجام نمی‌دهد - یک پذیرندگی بدون انفعال، یک رابطه میان آزادی‌ها.

آخرین پاراگراف تاملات سوم ما را به یک رابطه با بی‌نهایت در اندیشه می‌رساند که از اندیشه سرریز می‌کند و یک رابطه‌ی شخصی می‌شود. تعمق به تحسین، ستایش، و خوشی تبدیل می‌شود. دیگر نه پرسشی مربوط به «ابژه‌ی نامتناهی» که هنوز باید شناخته و موضوعیت‌دهی شود، بلکه پرسشی از یک عظمت است: «... به نظرم درست می‌رسد که مدتی بر تعمق این خدای تمام-عیار درنگ کنیم، تا مدتی بر ویژگی‌های حیرت‌آور او اندیشه کنیم، درک کنیم، تحسین کنیم، ستایش کنیم، زیبایی بی‌نظیر این نور تهی‌ناشدنی را، دست کم تا آنجا که قدرت‌های ذهن من می‌تواند اجازه دهد، چنانکه خیره گشته‌اند توسط آنچه می‌کوشند ببینند. چراکه دقیقاً همانطور که ما بر این باوریم که سعادت اعلای زندگی‌ای که می‌آید شامل تعمق بر عظمت الهی است، به همین ترتیب اکنون آن را به عنوان یک تعمق مشابه تجربه می‌کنیم، اگرچه تعمقی بسیار کمتر کامل، که می‌تواند ما را قادر سازد تا از بالاترین رضایتی برخوردار باشیم که در این زندگی اکنون قابل به آن ایم.»\*

برای ما این پاراگراف به نظر نه یک زیور سبکی یا یک احترام محتاطانه به مذهب، بلکه بیان این دگرگونی ایده‌ی تمامیت که توسط دانش حمل می‌شود به عظمت است که به عنوان یک چهره به آن پرداخته می‌شود.

---

\* همان، ص ۲۱۱.

ارائه‌ی چهره، بیان، یک جهان باطنی را که پیشتر بسته بوده است آشکار نمی‌کند، و بدین‌سان یک ناحیه‌ی تازه را برای دریافت یا برای گرفتن اضافه نمی‌کند. \* \* بر خلاف، بالاتر و ورای امر داده‌شده را که سخن پیشاپیش در میان ما به اشتراک می‌گذارد برای من احضار می‌کند. آنچه شخص می‌دهد، آنچه شخص می‌گیرد، خود را به پدیده فرومی‌کاهد، کشف می‌شود و برای فهم گشوده می‌شود، وجودی را حمل می‌کند که در دارایی معلق شده است – درحالی‌که ارائه‌ی چهره من را در رابطه با هستی قرار می‌دهد. وجود داشتن / این هستی، که به پدیده‌ای بودن می‌کند که به عنوان یک واقعیت بدون واقعیت فهمیده می‌شود غیرقابل تقلیل است، در فوریت غیر-قابل تعویقی انجام می‌شود که با آن او نیازمند یک پاسخ است. این پاسخ فرق می‌کند با «واکنش»ی که امر داده‌شده ایجاد می‌کند که در آن نمی‌تواند «میان ما» باقی بماند، چنانکه در مورد گام‌هایی که من در مورد یک چیز برمی‌دارم صادق است. هر آنچه اینجا «میان ما» اتفاق می‌افتد به همه مربوط می‌شود، چهره‌ای که به آن نگاه می‌کند خود را در نور کامل نظم عمومی قرار می‌دهد، حتی اگر من از آن پس بنشینم تا همراه با طرف صحبت همدستی یک رابطه‌ی خصوصی و یک مخفی‌بودگی را جستجو کنم.

زبان به عنوان حضور چهره همدستی با هستی مرجح، «من-تو»ی خود-بسنده‌ی فراموشکار نسبت به عالم را فرامی‌خواند؛ در صراحت‌اش مخفی‌بودگی عشق را رد می‌کند، آنجا که صراحت و معنای خود را از دست می‌دهد و به خنده یا زمزمه تبدیل می‌شود. شخص ثالث در چشم‌های دیگری بزرگ به من نگاه می‌کند – زبان عدالت است. اینطور نیست که نخست چهره وجود دارد، و سپس هستی‌ای که این چهره ظاهر یا بیان می‌کند خود را با عدالت مشغول می‌دارد؛ تجلی چهره به عنوان چهره انسانیت را می‌گشاید. چهره در عریانی‌اش به عنوان یک چهره بی‌چیزی فقیر و بیگانه را به من ارائه می‌دهد؛ اما این فقر و تبعید که به قدرت‌های من درخواست می‌دهند، من را خطاب قرار می‌دهند، خود را به این قدرت‌ها به عنوان امور داده‌شده تحویل نمی‌دهند، بیان چهره باقی می‌ماند. فقیر، بیگانه، خود را به

---

\*\* “... à comprendre ou à prendre.”

عنوان یک برابر ارائه می‌دهد. برابری او درون این فقر ذاتی شامل ارجاع دادن به شخص ثالث است، بدین ترتیب در مواجهه آن کسی را ارائه می‌دهد که در میان بی‌چیزی‌اش دیگری بزرگ پیشاپیش به آن خدمت می‌کند. می‌آید که به من ملحق گردد. اما من را به خودش برای خدمت ملحق می‌کند؛ به من به عنوان یک ارباب فرمان می‌دهد. این فرمان می‌تواند تا آنجایی به من مربوط باشد که من خودم ارباب باشم؛ در نتیجه این فرمان من را به فرمان فرمان می‌دهد. تو در برابر یک ما قرار می‌گیری. ما بودن به معنای «تنه‌زدن» به یکدیگر یا جمع شدن حول یک وظیفه‌ی مشترک نیست. حضور چهره، بی‌نهایت دیگری، یک بی‌چیزی است، یک حضور شخص ثالث (یعنی، حضور تمام انسانیت که به ما نگاه می‌کند)، و یک فرمان که فرمان دادن را فرمان می‌دهد. به همین خاطر است که رابطه با دیگری بزرگ، گفتمان، تنها به پرسش کشیدن آزادی من نیست، درخواستی که از دیگری می‌آید تا من را به مسئولیت فرابخواند، تنها سخنی نیست که با آن من خودم را از دارایی‌ای که با طرح کردن یک جهان ابژکتیو و مشترک من را احاطه می‌کند محروم می‌کنم، بلکه همچنین وعظ است، نصیحت، کلام پیامبرانه. کلام پیامبرانه ذاتاً به تجلی چهره پاسخ می‌گوید، تمام گفتمان را نه به عنوان یک گفتمان در مورد مضامین اخلاقی، بلکه به عنوان حرکت غیرقابل تقلیل گفتمان که ذاتاً توسط تجلی چهره برانگیخته می‌شود مضاعف می‌کند تا آنجاییکه به حضور شخص ثالث گواهی می‌دهد، تمام انسانیت، در چشم‌هایی که به من نگاه می‌کنند. مثل یک انتقال هر رابطه‌ی اجتماعی به ارائه‌ی دیگری به امر همان برمی‌گردد بدون وساطت هیچ تصویر یا نشانه، فقط با بیان چهره. وقتی ذات جامعه را مانند یک جنس در نظر بگیریم که افراد همانند را وحدت می‌بخشد آن ذات از دست می‌رود. در اینجا در واقع یک نژاد انسانی به عنوان یک جنس زیست‌شناختی وجود دارد، و عملکرد مشترک انسان‌ها می‌تواند در جهان به عنوان یک تمامیت تمرین گردد و اجازه دهد یک مفهوم مشترک در مورد آنها به کار بسته شود. اما اجتماع انسانی که توسط زبان بنیاد نهاده شده است، آنجا که طرف‌های صحبت مطلقاً جدا باقی می‌مانند، وحدت جنس را بر نمی‌سازد. همچون یک خویشاوندی از انسان‌ها ظاهر می‌گردد. اینکه تمام انسان‌ها برادرند نه توسط شباهت‌شان توضیح داده می‌شود، و نه توسط علت مشترکی که آنها معلول آن باشند، مانند مدال‌هایی که به مردن یکسانی که آنها را در نور دید ارجاع دهد. اصلیت قابل تقلیل به یک علیت نیست

که در آن افراد به طور مرموزی مشارکت می‌کنند، و با مرموزی نه کمتری یک معلول را تعیین می‌کنند، پدیده‌هایی از همبستگی.

این مسئولیت من در قبال چهره‌ای که به عنوان مطلقاً خارجی به من نگاه می‌کند است (و تجلی چهره با این دو لحظه همزمان است) که امر واقع اصیل برادری را برمی‌سازد. اصلیت یک علیت نیست، بلکه برقراری یک یکتایی است که یکتایی پدر با آن همزمان است و نیست.<sup>۴</sup> نا-همزمانی، به طور انضمامی، عبارت از موضع من به عنوان برادر است؛ اشاره بر سایر یکتایی‌ها در کنار من دارد. چنین است یکتایی من چنانکه من هم خود-بسندگی هستی و هم جزئی‌بودگی‌ام را شامل می‌شوم، موضع من در قبال دیگری به عنوان یک چهره. در این خوشامدگویی چهره (که پیشاپیش مسئولیت من است درباره‌ی او، و آنجا که او از بعدی از ارتفاع به من نزدیک و بر من مسلط می‌شود)، برابری بنیان نهاده می‌شود. برابری آنجا تولید می‌شود که دیگری فرمان همان را می‌دهد و خود را به امر همان در مسئولیت آشکار می‌کند؛ در غیر این صورت تنها یک ایده‌ی انتزاعی و یک کلمه است. نمی‌تواند از خوشامدگویی چهره جدا گردد، لحظه‌ای از آن است.

همین جایگاه امر انسانی اشاره بر برادری و ایده‌ی نژاد انسانی دارد. برادری بنیاداً در تضاد است با مفهوم پردازی یک انسانیت که توسط شباهت متحد شده است، یک چندگانگی از خانواده‌های متنوع که از سنگ‌هایی که دوکالیون به پشت سر پرتاب کرد برآمد، که از میان مبارزه‌ی ایگوئیسم‌ها، یک شهر انسانی را به وجود آورد. پس برادری انسانی دو جنبه دارد: مستلزم فردیت‌هایی است که جایگاه منطقی‌شان قابل تقلیل به جایگاه تفاوت‌های غایی در یک جنس نیست، چراکه تکینگی‌شان عبارت از این است که هر کدام به خودش ارجاع دهد. (فردی که یک جنس مشترک با یک فرد دیگر دارد نمی‌تواند به اندازه‌ی کافی از آن زدوده شود.) از سوی دیگر، مستلزم مشترک‌بودگی یک پدر است، مثل اینکه مشترک‌بودگی نژاد به قدر کافی به هم نمی‌رساند. جامعه باید یک اجتماع برادرانه باشد تا با سراسر است‌بودگی متناسب باشد، مجاورت اولیه، که در آن چهره خود را به خوشامدگویی من ارائه

---

<sup>۴</sup> - نگاه کنید به پایین، ص ۲۷۸.



می‌کند. توحید دلالت بر این خویشاوندی انسانی دارد، این ایده از یک نژاد انسانی که به رویکرد دیگری بزرگ در چهره مراجعه می‌کند، در یک بعد از ارتفاع، در مسئولیت برای خویشتن و برای دیگری بزرگ.

## ۷. عدم تقارن امر غیرشخصی

حضور چهره که از ورای جهان می‌آید، اما من را به برادری انسانی می‌سپارد، من را همچون یک امر مقدس که ترس و لرزه برمی‌انگیزد مستغرق نمی‌کند. در ارتباط بودن در حین مبرا کردن خود از این رابطه به معنای سخن گفتن است. دیگری بزرگ در چهره‌اش تنها آشکار نمی‌گردد، به عنوان یک پدیده‌ی تابع کنش و تسلط یک آزادی؛ که به طور بی‌نهایت دور از همین رابطه‌ای است که به آن وارد می‌شود، او خود را آنجا از آغاز به عنوان یک مطلق ارائه می‌دهد. من خودش را از قید ارتباط رها می‌کند، اما درون ارتباط با یک هستی مطلقاً مجزاشده چنین می‌کند. چهره‌ای که با آن دیگری بزرگ به من معطوف می‌شود در یک بازنمایی از چهره دوباره جذب نمی‌شود. شنیدن این بی‌چیزی که برای عدالت فریاد می‌زند به معنای بازنمایی یک تصویر به خویشتن نیست، بلکه به معنای انگاشتن خود به عنوان مسئول است، هم بیشتر و هم کمتر از هستی‌ای که خود را به عنوان چهره ارائه می‌دهد. کمتر، به این خاطر که چهره من را به تعهدات ام‌فرامی خواند و قضاوت‌ام می‌کند. هستی‌ای که خود را در چهره ارائه می‌دهد از یک بعد از ارتفاع می‌آید، یک بعد از استعلا که به موجب آن او می‌تواند خود را به عنوان یک بیگانه ارائه دهد بدون ضدیت با من به عنوان یک مانع یا دشمن. بیشتر، به این خاطر که موضع من به عنوان من عبارت از قادر بودن به پاسخ‌گفتن به این بی‌چیزی ذاتی دیگری بزرگ، و یافتن منابع برای خودم است. دیگری بزرگ که در استعلایش بر من مسلط می‌شود بدین ترتیب بیگانه است، بیوه است، و یتیم است، که من نسبت به او متعهدم.

این تفاوت‌ها میان دیگری بزرگ و من مبتنی بر «مالکیت‌ها»ی متفاوت که ذاتی در «من» از یک سو، و در دیگری بزرگ از سوی دیگر باشد نیست، و نه مبتنی است بر حالت‌های روان‌شناختی متفاوت که ذهن‌های آنها از مواجهه به خود بگیرد. آنها به علت افتراق من-دیگری بزرگ وجود دارند، گرایش

اجتناب‌ناپذیر هستی که از «خویشتن شروع می‌شود» به سمت «دیگری بزرگ». اولویت این گرایش بر میعادهایی که در آن قرار دارند (و نمی‌توانند بدون این گرایش برآیند) بر نهاد اثر حاضر را خلاصه می‌کند.

هستی نخست نیست، نسبت به سپس، که با تفکیک شدن، جایش را به یک تنوع دهد که میعادهایش روابط متقابل میان خودشان را حفظ کنند، و بدین ترتیب تمامیتی را نمایش دهند که از آن نشات می‌گیرند، و در آن در فرصتی یک هستی تولید شود که برای خودش وجود داشته باشد، یک من، که با یک من دیگر روبه‌رو می‌شود (حوادثی که بتوانند توسط یک گفتمان غیرشخصی خارج از آن حوادث محاسبه گردند). نه حتی زبانی که آن را روایت می‌کند می‌تواند از گرایش من به دیگری بزرگ عزیمت کند. زبان پیشاروی یک رابطه‌ی متقابل که من هویت‌اش را و دیگری بزرگ دیگرگونگی‌اش را از آن استنتاج کنند اتفاق نمی‌افتد. جدایی موجود در زبان به معنای حضور دو هستی در یک فضای اثیری که در آن اتحاد به سادگی جدایی را طنین‌انداز کند نیست. جدایی نخست امر واقع یک هستی است که جایی زندگی می‌کند، از چیزی، یعنی، که لذت می‌برد. هویت من از ایگوئیسم‌اش به آن می‌آید که بسندگی منزوی‌اش توسط لذت به انجام می‌رسد، و چهره به آن بی‌نهایتی را می‌آموزد که این بسندگی منزوی از آن جدا شده است. این ایگوئیسم در واقع بر مبنای ابدیت دیگری بنیاد نهاده شده است، که تنها می‌تواند با تولید شدن به عنوان ایده‌ی بی‌نهایت در یک هستی مجزا انجام پذیرد. دیگری در واقع این هستی مجزا را استدعا می‌کند، اما این نیایش قابل تقلیل به فراخوان برای یک وابستگی متقابل نیست. جایی را برای یک فرایند از هستی که از خودش استنباط می‌شود باز می‌گذارد، یعنی، مجزا باقی می‌ماند و قادر به ساکت کردن خود در برابر همان درخواستی که آن را برانگیخته است، و همچنین قادر به خوشامدگویی به این چهره‌ی بی‌نهایت با تمام منابع ایگوئیسم‌اش: به طور اقتصادی. سخن در یک واسطه‌ی همگن یا انتزاعی بنیاد نهاده نشده است، بلکه در جهانی که در آن مساعدت و دادن ضروری است. یک من را پیش‌فرض می‌گیرد، وجودی مجزا در لذت‌اش، که چهره و صدایش که از کرانه‌ی دیگر می‌آید را به طور دست‌خالی خوشامد نمی‌گوید. چندگانگی در هستی، که تمامیت‌دهی را رد می‌کند اما شکل برادری و گفتمان را به خود می‌گیرد، در «فضا»یی ذاتاً نامتقارن واقع می‌شود.

گفتمان اندیشه را مشروط می‌کند، چراکه نخستین امر قابل فهم یک مفهوم نیست، بلکه یک هوش است که خارجیت مصون از تعرض اش را چهره اظهار می‌کند در گفتن «نباید مرتکب قتل شوی». ذات گفتمان اخلاقی است. در اظهار این برنهاد، ایدئالیسم رد می‌شود.

امر قابل فهم ایدئالیستی نظامی از روابط ایدئال منسجم را برمی‌سازد که ارائه‌ی آنها در برابر سوژه معادل با ورود سوژه به این نظم و انجذاب اش به درون آن روابط ایدئال است. سوژه در خودش هیچ منبعی ندارد که زیر خورشید امر فهم‌پذیر خشک نگردد. اراده‌ی آن عقل است و جدایی اش موهوم (اگرچه امکان توهم‌گواهی بر وجود یک دست کم منبع سوژکتیو نهانی است که امر فهم‌پذیر نمی‌تواند آن را بخشکاند).

ایدئالیسمی که به تمامی انجام یافته باشد تمامی اخلاق را به سیاست فرومی‌کاهد. دیگری بزرگ و من همچون عناصری از یک حساب جامعه و فاضله‌ی ایدئال عمل می‌کنند، و از این حساب هستی واقعی شان را دریافت می‌کنند، و به یکدیگر تحت قلمرو ضرورت‌های ایدئال نزدیک می‌شوند که آنها را از همه سو می‌پیمایند. آنها نقش لحظات در یک نظام را بازی می‌کنند، و نه نقش یک خاستگاه. جامعه‌ی سیاسی همچون کثرتی ظاهر می‌شود که چندگانگی مفصل‌بندی‌های یک نظام را بیان می‌کند. در پادشاهی غایت‌ها، آنجا که افراد در واقع به عنوان اراده‌ها تعریف می‌گردند، و درعین حال آنجا که اراده به عنوان آن چیزی تعریف می‌گردد که به خودش اجازه می‌دهد تا توسط امر عامل و شامل متاثر گردد - آنجا که اراده می‌خواهد که عقل باشد، عقل عملی باشد - چندگانگی در واقع تنها بر امید خوشبختی متکی است. آنچه اصل خوشبختی حیوانی خوانده می‌شود، که در توصیف اراده ناگزیر است، حتی اگر به عنوان عقل عملی در نظر گرفته شود، کثرت‌گرایی را در جامعه‌ی اذهان حفظ می‌کند.

در این جهان بدون چندگانگی زبان تمام دلالت اجتماعی اش را از دست می‌دهد؛ طرف‌های صحبت از یکتایی خود صرف نظر می‌کنند نه با میل ورزیدن به یکدیگر بلکه با میل ورزیدن به امر عام و شامل. زبان معادل با برساختن نهادهای عقلانی خواهد بود که در آنها یک عقل غیرشخصی که پیشاپیش در افرادی

که سخن می‌گویند و پیشاپیش واقعیت موثر خود را نگه می‌دارند در کار است ابژکتیو و موثر می‌گردد: هر هستی از تمام هستی‌های دیگر جدا می‌گردد، اما اراده‌ی هر کدام، یا خودیت، از آغاز شامل اراده‌کردن امر عام و شامل یا امر عقلانی است، یعنی در نفی همین خاص بودگی‌اش. در به‌انجام‌رساندن ذات‌اش به عنوان گفتمان، در تبدیل شدن به یک گفتمان به‌طور عام و شامل منسجم، زبان در عین حال دولت عام و شامل را تحقق می‌بخشد، که در آن چندگانگی دوباره جذب می‌شود و گفتمان به پایان می‌رسد، به خاطر فقدان طرف‌های صحبت.

تفکیک صوری اراده و فهم، اراده و عقل، به هیچ عنوان به حفظ کثرت در هستی یا یکتایی شخص خدمت نمی‌کند اگر فرد فوراً تصمیم بگیرد که فقط اراده‌ای را در نظر گیرد که پایبند به روشن‌کردن ایده‌هاست یا تنها به میانجی احترام به امر عام و شامل تصمیم بگیرد تا بدان وسیله یک اراده‌ی خوب باشد. اگر اراده بتواند به این یا آن شیوه اشتیاق عقل داشته باشد، عقل است، عقلی که خود را جستجو می‌کند یا شکل می‌دهد؛ ذات راستین آن در اسپینوزا یا در هگل آشکار می‌شود. این اینهمان شدن اراده و عقل، که نیت نهایی ایدئالیسم است، توسط تجربه‌ی احساساتی انسانیت به تمامی مورد مخالفت قرار می‌گیرد، که ایدئالیسم هگلی یا اسپینوزایی آن را به امر سوژکتیو یا امر خیالین منتسب می‌کند. منفعت این مخالفت نه در همین اعتراض فرد که نظام و عقل را رد می‌کند، یعنی، در دلبخواهی بودن او، که گفتمان منسجم نمی‌تواند از این رو آن را با اجبار ساکت کند - بلکه در آری‌گویی‌ای که این مخالفت را زنده می‌کند واقع است. چراکه تضاد شامل بستن چشم‌های خود به هستی و بدین ترتیب کوبیدن دیوانه‌وار سرهای خود به دیوار نیست تا بدین وسیله آگاهی از کاستی‌های هستی خود را در خویشتن برطرف کرد، بی‌چیزی خود، و تبعید خود را، تا بدین وسیله یک تحقیر را به یک غرور مستاصل تبدیل نمود. این تضاد از قطعیت مازاد الهام می‌گیرد که یک وجود مجزا از و بدین ترتیب مایل به هستی کامل یا تغییرناپذیر یا هستی در عمل مستلزم آن است با نسبت با آن هستی، یعنی، مازادی که توسط جامعه‌ی بی‌نهایت تولید می‌شود، یک مازاد پی‌درپی که ابدیت بی‌نهایت را به انجام می‌رساند. اعتراض علیه اینهمان‌سازی اراده با عقل در دلبخواهی بودن رها نمی‌شود، که، با پوچی و بی‌اخلاقی‌اش، بی‌درنگ این اینهمان‌سازی را توجیه می‌کند. از یقینی ناشی می‌شود که ایدئال یک هستی از تمام ازلیت به انجام می‌رساند، اندیشیدن به خودی خود، نمی‌تواند به عنوان سنگ محک هستی‌شناختی

برای یک زندگی، یک سیوروت، که قادر به تجدید میل، و جامعه باشد، خدمت کند. زندگی به سادگی به عنوان یک کاهش، یک سقوط، یا یک جنین یا نهفتگی هستی قابل درک نیست. امر فردی و امر شخصی مستقل از امر عام و شامل شمارش و عمل می‌کنند، که می‌خواهد آنها را قالب‌دهی کند. بعلاوه، وجود فرد بر مبنای امر عام و شامل، یا سقوطی که از آن سر برمی‌آورد، توضیح داده نشده باقی می‌ماند. امر فردی و امر شخصی برای بی‌نهایت ضروری‌اند تا قادر باشد به عنوان نامتناهی تولید گردد.<sup>۵</sup> ناممکن بودن تلقی زندگی در عملکرد هستی به نحو متقاعدکننده‌ای در برگسون آشکار می‌گردد، آنجا که دیرند، در افتادگی‌اش، دیگر یک ازلیت بی‌حرکت را تقلید نمی‌کند، یا در هایدگر، آنجا که امکان دیگر به کار به عنوان یک قدرت ارجاع نمی‌دهد. هایدگر زندگی را از غایت‌مندی توان که به سوی عمل می‌گراید جدا می‌کند. اینکه می‌تواند یک بیشتر از هستی یا یک بالاتر از هستی وجود داشته باشد در ایده‌ی خلقت بیان می‌شود که، در خدا، از یک هستی که به طور ازلی با خود خشنود است فراتر می‌رود. اما این انگاره‌ی هستی بالاتر از هستی از الهیات نمی‌آید. اگر هیچ نقشی در اندیشه‌ی غربی که از ارسطو منتج شد ایفا نکرده است، ایده‌ی افلاطونی امر خوب شأن یک اندیشه‌ی فلسفی را برای آن تضمین نمود - و ازینرو نباید آن را در هیچ حکمت شرقی ردیابی کرد.

اگر سوژکتیویته چیزی به جز یک شیوه‌ی دارای کمبود از هستی می‌بود، تمایز میان اراده و عقل در واقع پنداشت عقل به عنوان امری دلبخواهی را نتیجه می‌داد، به عنوان یک نفی ناب و ساده از یک عقل جنینی یا نهفته در یک من، و در نتیجه به عنوان یک نفی از آن من و یک خشونت در مورد خویشتن. اگر، بر خلاف، سوژکتیویته به عنوان یک هستی مجزا در رابطه با یک دیگری مطلقاً دیگری، دیگری بزرگ، مقرر شده است، اگر چهره نخستین دلالت را موجب می‌شود، یعنی، همین صعود امر عقلانی، آنگاه اراده بنیاداً از امر فهم‌پذیر تفکیک می‌شود، که نباید دریافت‌اش کند و نباید درون‌اش ناپدید گردد، چراکه فهم‌پذیری این امر فهم‌پذیر دقیقاً در رفتار اخلاقی ساکن است، یعنی، در مسئولیتی که اراده را به آن دعوت می‌کند. اراده آزاد است که این مسئولیت را در هر معنایی که می‌پسندد فرض گیرد؛ آزاد نیست که خود این مسئولیت را رد کند؛ آزاد نیست که از جهان معنادار که چهره‌ی دیگری بزرگ آن را به درون آن معرفی کرده است چشم‌پوشی کند. در خوشامدگویی چهره اراده به عقل گشوده

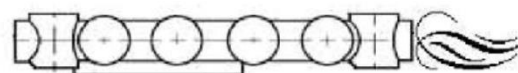
---

<sup>۵</sup> - نگاه کنید به پایین، «حقیقت اراده»، ص ۲۴۰ و بعدتر.

می‌شود. زبان به بیدار کردن قابله‌ای اندیشه‌های مشترک میان هستی‌ها محدود نیست. بلوغ باطنی یک عقل مشترک برای همه را تسریع نمی‌کند؛ امر تازه را به درون یک اندیشه می‌آموزد و معرفی می‌کند. معرفی امر تازه به یک اندیشه، ایده‌ی بی‌نهایت، همان کار عقل است. امر مطلقاً تازه دیگری بزرگ است. امر عقلانی در تضاد با امر تجربه‌شده نیست؛ تجربه‌ی مطلق، تجربه‌ی آنچه به هیچ وجه یک امر پیشینی نیست، خود عقل است. در کشف کردن، به عنوان همبسته‌ی تجربه، دیگری بزرگ، او که به طور ذاتی در خودش است، می‌تواند سخن بگوید، و به هیچ عنوان خود را به عنوان یک ابژه برپا نمی‌کند، این تازگی که تجربه در آن شرکت می‌کند با اضطرار سقراطی باستانی یک ذهن وفق داده می‌شود که هیچ چیز نمی‌تواند آن را در هم شکند، اضطراری که لایب‌نیستس هم به آن پاسخ می‌گوید وقتی که پنجره‌های موناها را رد می‌کند. حضور اخلاقی هم دیگری است و هم خود را بدون خشونت تحمیل می‌کند. همچنانکه فعالیت عقل با سخن آغاز می‌شود، سوژه یکتایی خود را ترک نمی‌گوید، بلکه جدایی خود را تایید می‌کند. او به گفتمان خودش وارد نمی‌شود تا در آن ناپدید گردد؛ یک دفاعیه باقی می‌ماند. گذرگاه به امر عقلانی یک فردیت-زدایی نیست دقیقاً به این خاطر که زبان است، یعنی، یک پاسخ به هستی‌ای که در چهره با سوژه سخن می‌گوید و تنها یک پاسخ شخصی را برمی‌تابد، یعنی، یک عمل اخلاقی.

منبع :

Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity, an Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/ Boston/ London, ١٩٧٩, pp. ١٨٥-٢١٩.



[www.mindmotor.info](http://www.mindmotor.info)