

آیا اخلاق لویناس یک اخلاق پست‌مدرن است؟

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۵

تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۱۰

دکتر محمد اصغری*

چکیده

در این مقاله سعی شده است با معرفی اخلاق لویناس رگه‌های پست‌مدرنیستی اخلاق وی نشان داده شود. ابتدا توصیفی از ماهیت اخلاق پست‌مدرن ارائه شده تا با شناخت عناصر این نوع اخلاق شباهت و تفاوت بین اخلاق پست‌مدرن و اخلاق لویناس عیان گردد. لویناس اخلاق خودمحور غرب را به باد انتقاد گرفت و آن را بر پایه‌ی مفاهیمی مثل «دیگری»، «مسئولیت»، «آزادی»، «چهره» و غیره پایه‌ریزی کرد. همچنین وی تفسیر غیر عقل‌گرایانه و انضمامی از اخلاق ارائه می‌دهد. لویناس اخلاق خود را به‌عنوان «فلسفه‌ی اولی» معرفی می‌کند «فلسفه‌ی اولی»یی که دیگر نه افلاطونی است نه کانتی، بلکه فلسفه‌ای است که از جنبه‌ی هستی‌شناختی و مفاهیم انتزاعی عاری است. لویناس در اخلاق خود از نوعی سوپژکتیویته اخلاقی دفاع می‌کند. در این مقاله با استناد به برخی آثار خود لویناس نشان داده می‌شود که اخلاق وی به سمت اخلاق پست‌مدرن حرکت می‌کند.

کلید واژه‌ها: اخلاق، همان و دیگری، سوپژکتیویته اخلاقی، اخلاق پست‌مدرن، چهره و

لویناس.

asghari2007@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

آدرس: تبریز، بلوار ۲۹ بهمن، خ امام خمینی، دانشگاه تبریز، دانشکده ادبیات. تلفن: ۰۴۱۱-۳۳۹۲۱۹۴

چرا من باید اخلاقی باشم؟ پاسخ به این سؤال در تاریخ فلسفه‌ی غرب از افلاطون تا امروز مطرح شده و هر فیلسوفی با توجه به نظام فلسفی‌اش به آن پاسخ گفته است؛ ولی ظاهراً ادعاهای کلی این فیلسوفان بیش از آنکه حلال مشکلات اخلاقی باشد خود باعث ایجاد مباحث اخلاقی زیادی در سطح نظری شده است. اما در اینجا قصد نداریم به این سؤال در بستر ادعاهای کلی و عقل‌گرایانه پاسخ دهیم. ما ابتدا به توصیف «اخلاق پست‌مدرن» خواهیم پرداخت که در چند دهه‌ی اخیر به‌ویژه از دهه‌ی ۶۰ به بعد در مقابل اخلاق مدرن کانتی و اخلاق فایده‌گرای بنتامی به عرصه‌ی منازعات بی‌پایان فلسفه‌ی اخلاق پا گذاشته است.

فیلسوفان پست‌مدرنی مثل لیوتار، فوکو، دریدا، رورتی و دیگران در کنار مباحث اجتماعی، سیاسی و فلسفی و زبانی به مسأله‌ی مهم عصر ما یعنی «اخلاق» نیز پرداخته‌اند. لیوتار به‌عنوان اولین مدافع پست‌مدرنیسم در فلسفه، به اخلاق از منظر پست‌مدرنیستی نگریسته است و رورتی نیز با به چالش کشیدن فلسفه و ادعاهای فلسفی، بنیاد اخلاق را از ادعاهای فلسفی خالی نموده و لویناس از اخلاق بدون اصول و هستی‌شناسی دفاع می‌کند. البته شکی نیست که این متفکران پست‌مدرن از اخلاق نامتقارن لویناس الهام گرفته‌اند چنانکه هیلاری پاتنم - همکار و دوست رورتی - در کتاب «اخلاق بدون هستی‌شناسی» خویش صراحتاً خط مشی فکری خود را در ساحت اخلاق، کاملاً لویناسی می‌داند.^۱ به هر روی لازم است ابتدا درباره‌ی اخلاق پست‌مدرن توضیحاتی داده شود تا جایگاه اخلاق لویناس نسبت به این اخلاق معین شود و فرضیه‌ی اصلی مقاله‌ی حاضر این است که «اخلاق لویناس ماهیتاً پست‌مدرن است تا مدرن». سپس برای اثبات این فرضیه بعد از تعریف اخلاق پست‌مدرن به اهم ویژگی‌های اخلاق لویناس اشاره خواهد شد.

^۱ هیلاری پاتنم کتابی تحت عنوان «اخلاق بدون هستی‌شناسی» دارد که شدیداً تحت تأثیر اندیشه‌ی اخلاقی لویناس است. پاتنم می‌گوید که

«عنوان کتاب من، «اخلاق بدون هستی‌شناسی» ممکن بود عنوان یکی از آثار لویناس باشد. مضمونی که فلسفه‌ی لویناس بر مدار آن می‌گردد، به واقع این است که هرگونه تلاش برای تحویل اخلاق به نظریه‌ای درباره‌ی هستی، یا برای بناکردن اخلاق بر پایه‌ی چنین نظریه‌ای، بر پایه‌ی هستی‌شناسی، خواه به معنای سنتی‌اش خواه به معنای هایدگری آن، محکوم به شکستی مصیبت بار است» (پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

برای مطالعه‌ی بیشتر به کتاب زیر مراجعه نمایید: پاتنم، هیلاری، (۱۳۸۷) اخلاق بدون هستی‌شناسی، ترجمه مسعود علیا، انتشارات صراط، تهران



اخلاق پست مدرن

لیوتار در کتاب «وضعیت پست مدرن» در تعریف پست مدرن می گوید: «پست مدرنیسم عبارت است از بی اعتمادی به روایت های کلان^۱». منظور او از روایت های کلان ادعاهای کلی و جهان شمولی می باشد که حاوی اصول و قواعدی کلی و عقلانی برای تبیین پدیده های مختلف انسانی مثل اخلاق، سیاست، هنر، اقتصاد و فلسفه هستند. مثل روایت کلان آزادی در مارکسیسم؛ یا وحدت علوم در هگلیسم؛ یا قوانین پیشینی و مطلق در کانتیسم. لیوتار بر این باور است که امروزه اعتبار و اهمیت این روایت های کلان زیر سؤال رفته و اعتبار خود را از دست داده اند. او به تاسی از ویتگنشتاین دوم می گوید که امروزه با از میان رفتن اعتبار روایت های جهان شمول، بازی های زبانی مختلفی به وجود آمده اند که از آنها به «روایت های خرد» یاد می کند. ویژگی این روایت های خرد یا بازی های زبانی این است که دیگر، قوانین کلی بر همه ی این بازی ها حاکم نیست و لذا هر روایت خردی یا به تعبیر ویتگنشتاین هر بازی قواعد خاص خودش را دارد و هیچ وجه اشتراکی بین این بازی ها به لحاظ قواعد وجود ندارد. مثل قواعد بازی فوتبال و قواعد بازی تنیس.

لیوتار بر همین اساس اخلاق را نیز در بستر روایت های خرد تفسیر می کند. به گمان او دیدگاه های نظری - فلسفی جهان شمول نمی توانند مبنای تصمیمات اخلاقی و سیاسی قرار گیرند. به دیگر سخن، قوانین کلی اخلاقی نمی توانند کلیت یابند. به گمان لیوتار معضل اخلاق این است که چگونه از سرکوب و ظلم در جامعه که توسط عده ای بر کثیری از افراد اعمال می شود جلوگیری کنیم؟ برای حل این معضل لیوتار پیشنهاد می کند که ما نباید یک بازی زبانی واحد و کلی را، بر سایر بازی های زبانی ترجیح دهیم. مثلاً در حوزه ی اخلاق، فقط روایت اخلاق کانتی یا میلی و بنتامی را ترجیح دهیم. ما باید بپذیریم که یک فرد می تواند از بازی های زبانی مختلف استفاده کند و این بازی ها متناسب با شرایط فرد و جامعه مفید واقع می شوند. نسبییت اخلاقی و استقبال از چند فرهنگ گرای بی بدیلی است که فلسفه های پست مدرن، مثل فلسفه ی لیوتار در مقابل ما قرار می دهند. اگر این امکان نباشد که فرد از روایت های مختلف به منزله ی بازی های زبانی استفاده کند در جامعه نوعی بی عدالتی به وجود می آید. بنابراین می توان چنین استنباط کرد که نوعی نگاه پراگماتیستی در اخلاق پست مدرن حاکم است که در آن درستی و نادرستی اعمال در کارایی آنها در میدان عمل به اثبات

^۱. برای مطالعه بیشتر به کتاب «وضعیت پست مدرن» لیوتار مراجعه کنید: لیوتار، ژان فرانسوا، (۱۳۸۴) وضعیت پست مدرن، گزارشی درباره دانش، ترجمه حسین علی نوذری، تهران، نشر گامف.



می‌رسد؛ ولی نباید این اثبات را کاملاً با تئوری‌های فلسفی مورد حمایت قرار داد، چون تئوری‌های فلسفی، در نهایت ما را به سمت روایت‌های کلان سوق می‌دهند که در اخلاق مدرن سلطه داشتند، باید به خود اعمال نگاه کرد. به همین دلیل لیوتار در پایان کتاب «وضعیت پست‌مدرن» یعنی در مقاله‌ی «پست‌مدرنیسم چیست؟» می‌گوید بیابید جنگی علیه کلیت‌ها راه بیندازیم. با توجه به این امر اخلاق پست‌مدرن لیوتار نقطه‌ی مقابل اخلاق مدرن قرار می‌گیرد. علاوه بر لیوتار، فوکو نیز با انتقاد از اخلاق مدرن راه را برای ظهور اخلاق پست‌مدرن هموار کرده است. فلسفه‌ی پساساختارگرایی فوکو نیز در برابر هر نوع تقلیل اخلاق به یک رشته قواعد جهان‌شمول مقاومت می‌کند. فوکو تحت تأثیر نیچه به تبارشناسی اخلاق، عقل و علوم پرداخته و در سیر تاریخی این امور همواره گسست‌ها و حوادث و رویدادهای تاریخی پراکنده و متغیر را در شکل‌گیری ادعای فلسفی و نیز اخلاقی دخیل دانسته و اعتقادی به پیشرفت و همچنین اعتقادی به وجود قوانین کلی در زیر تمامی پدیده‌ها - انسانی و غیر انسانی - ندارد.

فوکو بر این باور است که هیچ‌کس نمی‌تواند ذهنیت اخلاقی خودش را بر دیگری تحمیل کند بلکه بهترین کاری که یک فرد در قبال دیگری در ساحت اخلاق می‌تواند انجام دهد این است که رفتارها و ذهنیت اخلاقی‌اش را صرفاً به‌عنوان یک نمونه از بین سایر نمونه‌های اخلاقی برای دیگری ارائه کند تا وی مختار باشد که آن را بپذیرد یا نپذیرد. به هر روی از نظر این فیلسوف، فرد نباید قواعد اخلاقی خود را بر دیگری تحمیل کند. ایراد فوکو به اخلاق کانت هم این بود که کانت ابتدا قوانین اخلاقی و تکالیف اخلاقی نسبت به خویشتر را مهم‌تر و اولی‌تر از تکالیف ما نسبت به دیگران می‌دانست^۱ و امر مطلق او گواهی بر این مدعاست. بنابراین اخلاق فوکو، از سنخ اخلاق عقل‌گرای کانتی نیست. او، «دیگری» را در اخلاق خودش مورد توجه قرار می‌دهد و به‌عبارت دیگر، در اخلاق باید «دیگری» از حاشیه به مرکز

۱. کانت می‌گوید:

«کسی که از تکالیف نسبت به خود تخطی کند کاملاً فاقد ارزش ذاتی و درونی است. پس تصور در تکالیف نسبت به خود تمام ارزش انسان را از انسان می‌گیرد اما تصور در تکالیف نسبت به دیگران فقط به طور نسبی ارزش انسان را می‌گیرد. پس تکالیف انسان نسبت به خویش شرط و پایه و اساس مراعات تکالیف نسبت به دیگران است» (کانت، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

ر.ک. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۰) درس‌های فلسفه‌ی اخلاق، ترجمه‌ی دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش و نگار، تهران



آورده شود. فوکو نیز هم چون لویناس خود آیینی را با دگر آیینی جایگزین می کند. میشل فوکو دو نوع اخلاق را از هم متمایز کرده است؛ نوع اول، اخلاق زیبایی شناسانه است که هدف آن ساختن و آفرینش زندگی فرد است. براساس این اخلاق آدمی باید تلاش کند تا زندگی خود را به مثابه ی یک اثر هنری بیافریند. آنچه که در این اخلاق از اهمیت فراوانی برخوردار است ارتباط فرد با خویشن است. فوکو نمونه ی تاریخی این نوع اخلاق را اخلاق یونان باستان می داند. اما نوع دوم، اخلاقی است که جوهره ی آن پیروی از مجموعه ای از قوانین و مقررات است. از نظر فوکو نمونه ی تاریخی این نوع اخلاق، اخلاق مسیحیت است، چرا که اخلاق مسیحی چیزی جز مجموعه ای از قوانین نیست. به گمان فوکو این مسأله آشکار است که در هر دستگاه اخلاقی ویژگی هایی از هر دو نوع اخلاق مذکور وجود دارد، اما برخی از این دستگاه های اخلاقی بیشتر شکل آیین نامه ای دارند و در نتیجه پیروی از قوانین و احکام اخلاقی در آن ها نقش مهم تری بازی می کند، در حالی که برخی دیگر از نظام های اخلاقی بیشتر به خودسازی و باز آفرینی نفس اهمیت می دهند. آنچه که در اخلاق پست مدرن اهمیت بنیادی دارد اخلاق نوع اول است که در آن بر ارتباط فرد با خویشن تأکید می شود. در واقع متفکران پست مدرن از جمله میشل فوکو خواهان بازگشت به اخلاق زیبایی شناسانه ی یونان باستان می باشند. فوکو معتقد است که بیشتر دستگاه های اخلاقی رایج در طول تاریخ بر اخلاق نوع دوم تأکید داشتند و شامل مجموعه ای از دستورها و قواعد اخلاقی بودند که فرد ناگزیر به اطاعت از آنها و عمل کردن در چارچوب آنها بود. از این رو فوکو و سایر نظریه پردازان پست مدرن تلاش می کنند تا انسان را به باز آفرینی اخلاق، همانند یک اثر هنری ترغیب کنند و بر همین مبنا ارتباط آدمی با خویشن را تقویت کنند (گیببیز، ۱۳۸۱ صص ۲۳۴-۱۳۳).

فوکو معتقد است که اخلاق سنتی و مدرن غرب با تأکید بر این همانی خود یا نفس، و نیز تأکید آکید بر فاعل مختار بود. این «خود»، شالوده ی اخلاق را بر این تصورات واهی پی ریزی نموده است. او با انکار نفس و آزادی، شالوده و بنیان اخلاق را از بین می برد و اخلاقی بدون شالوده و بنیاد را معرفی می کند که از آن به اخلاق پست مدرن تعبیر می کنند. به گمان فوکو نهادها و آداب و رسوم اجتماعی در طول تاریخ و نیازها و منافع افراد و گروه، اخلاق را در تاریخ شکل داده و می دهند. فوکو با انکار حقیقت عینی، راه را برای توجیه باورهای اخلاقی در توسل به امری واحد، می بندد. بنابراین وی نیز همانند لیوتار با انکار روایت های کلان و حقیقت عینی و انکار «خود» به عنوان فاعل مختار اخلاقی و تأکید بر آفرینش اخلاق، معرف اخلاق پست مدرن است.



رورتی نیز در تفکر اخلاقی خود بر مقوله‌ی ظلم و بی‌عدالتی انگشت می‌گذارد چرا که در این ظلم، حقوق دیگری پایمال می‌شود. از معنای ظلم چنین برداشت می‌شود که ظلم نه برای من بلکه برای دیگری اعمال می‌شود. رورتی در نوشته‌ی خویش دین خودش را به لویناس بیان کرده است. شایان ذکر است که بین این دو فیلسوف شباهت‌هایی در حوزه‌ی تفکر سیاسی و اجتماعی وجود دارد. برای نمونه هر دو معتقدند که باید به درد و رنج دیگران توجه کرد و ظلم را هرچه بیشتر کم کرد و صلح را هرچه بیشتر افزایش داد. همچنین هر دو به مسئولیت در قبال دیگری بسیار حساس هستند^۱. شیوه‌ی بیان این دو فیلسوف درباره‌ی موضوع اخلاق اندکی متفاوت است، اما روح کلام اخلاقی آنها شبیه هم است و آن این که پایه‌ی اخلاق «دیگری» است نه «خود».

رورتی همچنین مانند دو فیلسوف قبلی و نیز همانند دوستش پاتنم از اخلاقی دفاع می‌کند که به هستی‌شناسی و اصول و مبانی کلی عقل‌گرایان متوسل نمی‌شود تا خوب و بد بودن اعمال افراد را تبیین و توجیه کند. رورتی در کتاب «فلسفه و امید اجتماعی» در مقاله‌ای تحت عنوان «اخلاق بدون اصل» با اتخاذ رویکرد ضد بازنمود گرایانه و ضد ماهیت‌باورانه و ضد متافیزیکی خویش هم‌صدا با پاتنم اخلاق را از مبانی فلسفی تهی می‌کند و اخلاقی نئوپراگماتیستی را معرفی می‌کند که معیار سنجش اعمال اخلاقی تنها در میزان سودمندی آنها در اجتماع بشری خلاصه می‌شود. رورتی به عنوان یک نئوپراگماتیست اعتقادی ندارد که باید اصول و مبانی مطلق برای اخلاق تعریف کرد. او می‌نویسد:

«پراگماتیست‌ها در باب این که چیزی بدون شرط باشد تردیدهایی دارند، زیرا شک دارند که چیزی غیرنسبی باشد یا بتواند باشد. بنابراین نیاز دارند که تمایزهای میان اخلاق و حزم، اخلاق و مصلحت و اخلاق و منفعت خود را به شیوه‌هایی از نو تفسیر کنند که مفهوم بدون شرط بودن را نادیده بگیرد» (رورتی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۵).

لذا اخلاق او یک اخلاق پراگماتیست جدید است. بی‌شک اخلاق او از نوع اخلاق مدرن فایده‌گرای بنتامی و میلی هم نیست که ادعای کلی و جهان‌شمول پشتوانه‌ی آن باشد چرا که رورتی همانند لیوتار به کل فلسفه‌ی غرب می‌تازد. رورتی فیلسوف پست‌مدرنی است که هم‌صدا با لیوتار و فوکو در برابر مفاهیم محوری فلسفه‌ی سنتی، مثل حقیقت، مبادی کلی،

^۱. برای مطالعه‌ی بیشتر به مقاله‌ی زیر مراجعه کنید:

Eduard, Jordaan, (2006) "Affinities in the socio-political thought of Rorty and Levinas", at *Philosophy and Social Criticism*, 32 (2): pp.193 – 209.



سوژه، روح مطلق، ذات و جوهر به مبارزه برخاسته است. با توجه به مطالبی که به اجمال و مختصر درباره‌ی اخلاق پست‌مدرن از نگاه این سه فیلسوف مهم پست‌مدرن بیان شد می‌توان چند ویژگی اصلی برای اخلاق پست‌مدرن برشمرد که عبارتند از: «نفی اصول و مبانی عقلانی جهان‌شمول»، «نفی خود یا نفس به منزله‌ی فاعل مختار»، «رد حقیقت عینی»، «تأکید بر عمل و نتایج عمل به جای تأکید بر قواعد و اصول»، «تأکید بر نسبی‌انگاری به جای مطلق‌انگاری» و «توجه به دیگری به‌عنوان مبنای شروع اخلاق به جای توجه به خود». حال با توجه به آنچه که گفته شد به اخلاق نامتقارن لویناس می‌پردازیم که در آن وجود ویژگی‌های اخلاق پست‌مدرن به اشکال مختلف مستتر است.

اخلاق نامتقارن لویناس

اخلاق لویناس برخلاف اخلاق مدرن، متقارن نیست. در اخلاق مدرن، من یک‌سری وظایفی در مقابل دیگری داشتم که باید به حکم عقل و قوانین عقلانی اخلاق به آن‌ها عمل می‌کردم. در مقابل، انتظار داشتم که دیگری نیز در برابر وظایف من، وظایف خودش را انجام دهد. حرکت اخلاقی در اخلاق مدرن، حرکتی از طرف خود من به سوی دیگری و سپس بازگشت آن حرکت از دیگری به سوی من بود. اما در فلسفه‌ی لویناس اولاً این رابطه نامتقارن است، یعنی دیگری از چنان اهمیتی برخوردار است که من در قبال او مسئولیت نامتناهی دارم و نباید انتظار داشته باشم که او نیز در قبال من چنین مسئولیتی داشته باشد. لذا اخلاق لویناس یک طرفه است و من هستم که خود را در مقابل درد و رنج دیگری مسئول و پاسخگو احساس می‌کنم، ثانیاً حرکت اخلاقی در لویناس از دیگری به سوی من است؛ به عبارت دیگر برخلاف اخلاق مدرن، حرکت از بیرون یعنی از دیگری به درون یعنی به «من» یا «خود» است نه برعکس. به هر حال در اخلاق لویناس شاهد نوعی انقلاب کپرنیکی هستیم که مؤلفه‌ی اصلی اخلاق مدرن را وارونه و دگرگون ساخته است. در ادامه به‌طور اجمالی به برخی از این مؤلفه‌های مهم که رگه‌های پست‌مدرنیستی اندیشه‌ی اخلاقی لویناس به شمار می‌آیند، اشاره می‌کنیم.

۱- دیگری / خود

در فلسفه‌های اخلاق مدرن و سنتی از افلاطون تا کانت، اخلاق، خودمحور و خودآیین (autonomous ethics) بوده است. هر قانون اخلاقی لاجرم از نگاه من تدوین و تفسیر می‌شد و به افراد دیگر اعمال می‌گردید. این نوع اخلاق ریشه در شعار «خودت را بشناس!» سقراط دارد. اگر دیگری (other) به‌عنوان یک من دیگر وجود دارد، نسبت به من فرع و جانبی است.



به تعبیر هوسرل «دیگری» بازتاب خود من است» (هوسرل، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

لویاس در مقابل اخلاق مدرن، اخلاق دگرآیین (heteronymous ethics) را تأسیس می‌کند. این اخلاق نقطه‌ی شروع خود را از بیرون یعنی از دیگری به‌عنوان یک فرد خارجی آغاز می‌کند. از نظر لویاس اخلاق عبارت است از به زیر سؤال بردن خودانگیختگی خود یا اگو توسط دیگری (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۷۵). او بر این باور بود که اخلاق راستین و کامل را نه در عرصه‌ی حلول (Imminence) خود یا همان (Same)، بلکه بایستی در عرصه‌ی تعالی یا استعلای (Transcendence) دیگری یافت. اما فلسفه‌ی سنتی و نظام‌های مختلف فلسفی، اخلاق و در نتیجه تعالی و دیگری را به ترتیب تابع و اسیر حلول و خود کرده‌اند. «دیگری» از نظر لویاس فراسوی وجود و همانند تصور نامتناهی خدای دکارت خارجیت و متعالی است. «دیگری» نیز هم‌چون خداوند در نسبت با «من» تعالی و خارجیت خود را حفظ می‌کند (علیا، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸). در اینجا مراد از خارجیت یا بیرون‌بودگی نه به معنای بیرون بودن از ذهن بلکه به معنای فراسوی وجود و هستی‌شناسی است. از نظر او چهره، معصومیت آن و مسئولیت نامتناهی و دیگری از مقوله‌ی خارجیت و تعالی‌اند. از نظر لویاس همان‌طور که خیر افلاطونی فراسوی وجود است خدا نیز فراسوی وجود است چیزی که فراسوی وجود باشد موضوع اخلاق است نه فلسفه. عنوان کامل کتاب «تمامیت و نامتناهی» با عنوان فرعی «مقاله‌ای در باب خارجیت» همراه است.

اما در عین حال برخلاف تصور مدرنیست‌هایی مثل کانت قوام دیگری وابسته به وجود من نیست بلکه اساساً به نظر لویاس سوژه بدون دیگری شکل نمی‌گیرد و اساساً قوام من به دیگری است. قوام من به این است که پیشاپیش، خواه در قالب تجربه‌ای انضمامی و خواه در بطن سوژه‌کتیویته‌ام با غیر مواجه شده باشم (همان، ص ۸۲).

«دیگری» برخلاف دیدگاه مدرن، اوژه‌ای نیست که قابل شناخت و تقسیم‌پذیر باشد. «دیگری» امری متعال، بیگانه، راز و فراسوی وجود است. به‌عبارت دیگر، «دیگری» فراتر از شناخت متافیزیکی است شناختی که می‌خواهد از قلمرو هستی‌شناسی، چیزی یا موجودی را تحت عنوان اوژه بشناسد. اما به عقیده‌ی لویاس «دیگری» هر چند به لحاظ جسمانیت در این جهان وجود دارد لیکن غیریت دیگری چیزی فراسوی این عالم وجود است. البته در وهله‌ی اول فراسوی وجود بودن به معنای فراچنگ نیارودنی بودن توسط عقل بشری است نه به معنای عدم بودن دیگری. چون مفهوم عدم نیز باز در ساحت هستی‌شناسی معنا دارد. به دیگر سخن، با دیگری رابطه‌ی چهره به چهره (face to face) داریم ولی این رابطه، رابطه‌ی معرفت‌شناختی نیست. لذا معنای رابطه در اینجا یک معنای خاص است نه معنای معمولی آن. لویاس در



«تمامیت و نامتناهی» می‌گوید که رابطه‌ی چهره به چهره با دیگری «رابطه‌ای بدون رابطه» (Levinas, 1979, p. 220) است. در وهله‌ی دوم، فراسوی وجود بودن، به معنای مقدس بودن و راز بودن است.

۲- تعالی / حلول

در فلسفه‌های سنتی «خود» (self) به‌عنوان محمل حلول و «دیگری» (Other) به‌عنوان امری خارجی و متعالی متمایز از هم فرض می‌شدند. ولی در نهایت، تعالی به دل حلول همان فروکاسته می‌شد. به‌عبارت دیگر، مفهوم «خود» در فلسفه همیشه دارای ذهنی بوده که، در آن «دیگری» همانند یک شیء خارجی وارد ذهنیت استعلایی او می‌شد و ما «دیگری» را همانند میز و صندلی به‌عنوان یکی از متعلق‌های اندیشه‌مان بررسی می‌کردیم فارغ از اینکه این «دیگری» کاملاً متفاوت از میز و صندلی است. چون میز و صندلی ارزش اخلاقی و الهی ندارند و نیز از نظر این فیلسوف «دیگری» چهره دارد ولی اشیاء دیگر چهره ندارند. این «خود» محلی برای حلول است «دیگری» به‌عنوان امر خارجی باید به درون این ذهن «خود» فرو رود. این همان فروکاستن امر متعالی مثل خدا، دیگری، چهره و مسئولیت نامتناهی به بطن حلول «خود» است. از نظر لویناس این فروکاستن در هستی‌شناسی متافیزیکی غرب امری بدیهی تلقی شده است. طبق نظر لویناس هستی‌شناسی با به میان آوردن حدوسط خنثایی مثل: عقل، روح و تاریخ، «غیر» یا «دیگری» را به «همان» و «خود» فرو می‌کاهد، با این کار «دیگری» را به انحصار خود در می‌آورد و بر آن سلطه پیدا می‌کند و این چیزی جز اعمال خشونت بر دیگری نیست. این حدوسط همان آرچه (arche) است سنت فلسفی غرب غیریت (alterity) «دیگری» را به‌عنوان امری فرعی و ثانویه‌ی تفکر هستی‌شناختی حذف کرده است. این خصلت تمامیت‌خواهی سنت فلسفی غرب است که لویناس آن را کاملاً غیراخلاقی و غیرانسانی می‌داند و حتی اومانیزم غرب را متهم می‌کند که به حد کافی انسانی نیست چون اسیر تفکر هستی‌شناختی است. لویناس در «تمامیت و نامتناهی» می‌گوید:

«هستی‌شناسی، که دیگری (Other) را به همان فرو می‌کاهد، آزادی را افزایش می‌دهد آزادی‌ای که هویت «همان» است و به خودش اجازه نمی‌دهد که توسط دیگری انتقال یابد» (Levinas, 1979, p.43).

همین فروکاستن تا جایی پیش می‌رود که غیریت توسط هستی‌شناسی حذف می‌شود. در هستی‌شناسی هایدگر پرسش از وجود نقطه‌ی ثقل هستی‌شناسی اوست و در اخلاق لویناس این نقطه‌ی ثقل مفهوم دیگری دارد. اصولاً هر فلسفه‌ای یک نقطه‌ی ثقل مرکزی دارد برای نمونه کوژیتو در دکارت، جوهر در اسپینوزا، روح مطلق در هگل، اگوی استعلایی در هوسرل و



زبان در ویتگنشتاین. در اخلاق پست‌مدرن فوکو، دریدا، لیوتار و رورتی «دیگری» نقش مهمی ایفا می‌کند. خود پست‌مدرنیست‌ها نفوذ اخلاق لویناس در اندیشه‌های پست‌مدرنیستی‌شان را متذکر شده‌اند که بررسی این نقش خود مقاله یا شاید کتاب مجزایی را می‌طلبد.

۳- دگرآیینی / خودآیینی

در تاریخ فلسفه غرب خودآیینی (Autonomy) همیشه در مقابل دگرآیینی (Heteronomy) قرار داشته و این تقابل در ساحت اخلاق شدیدتر از هر جای دیگر بوده است. در تفکر خودآیینی «دیگری» به دل «همان» {Same} فرو کاسته می‌شود. لذا به گمان لویناس خودآیینی خصلت ذاتی متافیزیک و الهیات فلسفی غرب بوده است. در اینجا «همان» به معنی عرصه‌ی وجود و نیز حیطه‌ی ذهنیت و آگاهی «خود» است. از لحاظ معرفت‌شناسی «همان» یعنی «خود» (self) یا نفس من، و از لحاظ هستی‌شناسی یعنی وجود (being). «همان» نه تنها به «خود» و افکار او اشاره دارد بلکه به متعلق‌های اندیشه‌ی او نیز مشعر است. پس متافیزیک غرب که از دو شاخه‌ی اصلی یعنی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تشکیل یافته ساحت «همان» است. به عبارت دیگر در نتیجه به نظر لویناس این سنت «امر متعال را طرد کرده و هر امر غیر یا دیگری را در دل همان حبس می‌کند و امتیاز فلسفی خودآیینی را اعلان می‌دارد» (Levinas, 1998, p.47). به عبارت دیگر، خودآیینی گرایش مقابل دگرآیینی است و هدف آن «فرو کاستن دیگری به همان» است و نیز حرکتی در تفکر انسان است که هر چیزی را در داخل مفاهیم و اصول و نظریه‌ها جا می‌دهد. لویناس معتقد است که از ایونی تا ینا فلسفه‌ی غرب به سمت خودآیینی حرکت نموده است^۱

لویناس بر این باور است که اخلاق مدرن و سنتی همیشه روی این فرض بنا شده که یک «نفس» یا «خود» ثابتی وجود دارد که به واسطه‌ی قوه‌ی اختیار و عقل می‌تواند قوانین اخلاقی برای خود، دیگری و جامعه تدوین کند. فاعل اخلاقی خودآیین کانتی از جمله مصادیق اخلاق خودآیین مدرن است. در این اخلاق «خود» یک موجود مستقل، مختار و آزاد و دارای قوه‌ی قانون‌گذاری است. کانت در نقد دوم در تأیید خودآیینی و نفی دگرآیینی می‌گوید که

«خودآیینی اراده، اصل یگانه‌ی همه‌ی قوانین اخلاقی و همه‌ی تکالیف منطبق با آن‌هاست. از سوی دیگر، دگرآیینی انتخاب نه فقط نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار گیرد، بلکه به عکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است»

^۱ برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی این موضوع به کتاب «کشف لویناس» نوشته‌ی مورگان مراجعه کنید:

Morgan, Michael L, (2007) **Discovering Levinas**, Cambridge University Press



(کانت، ۱۳۸۵، ص ۵۸).^۱

همان‌طور که اشاره گردید، لویناس در مقابل این اخلاق، اخلاق دگرآیین خویش را قرار می‌دهد که وجود «من» را «دیگری» تعیین می‌کند. اولین تصویری که لویناس از دیگری ارائه می‌دهد این است که دیگری غیرقابل فهم و غیرقابل بیان است. عقل عادی ما از فهم آن عاجز است. لویناس می‌گوید که

«دیگری اوبژه فهم و سپس طرف گفتگو نیست... پذیرفتن دیگری و به حساب آوردن او به معنای سقوط به فهم نیست» (Levinas, 1991, p.6).

اخلاق لویناس برخلاف اخلاق کانت بر خودآیینی اراده‌ی فردی مبتنی نیست بلکه او معتقد است که «دیگرآیینی به نحوی از انحاء قوی‌تر از خودآیینی است» (علیا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵). دیگری آیینی لویناس نامتناهی و نوعی خوشامدگویی به دیگری است. ماهیت این دیگری آیینی؛ بخشش، لطف و محبت است.

۴- سوژه‌ی انضمامی / انتزاعی

در اخلاق سنتی و مدرن تلاش می‌شد که سوژه و قانون‌های آن اموری انتزاعی و در نتیجه کلی و جهان‌شمول باشند تا سیطره‌ی خود را بر کل انسان‌ها اعمال نمایند. اوامر مطلق کانت چنین ماهیت کلی‌گرایانه‌ای دارند که برای همه‌ی افراد دیگر به منزله‌ی خودهای دیگر در جامعه لازم‌الاجرا است. به عبارت دیگر، هم ماهیت، خود امری ذهنی و عقلانی تلقی می‌شد و هم قوانین اخلاقی، کاملاً صوری و عاری از محتوا بودند. سوژه‌ی دکارتی و من استعلایی اموری انتزاعی‌اند و از این سوژه نیز قوانین انتزاعی اخلاق بیرون می‌آید. از سوی دیگر، سوژه‌ی دوره‌ی مدرن ماهیتاً عقلانی و لذا متعلق معرفت‌شناسی قرار داشت. حتی جهان نیز ماهیتی انتزاعی داشت مثل تعریف دکارتی از ماده که در آن جهان در دو مفهوم بعد و حرکت خلاصه شده بود.

لویناس سوژه‌ی انتزاعی مدرن را کنار می‌گذارد و در عوض سوژه‌ی مادی و جسمانی و انضمامی یا تجسد یافته را که دارای گوشت و پوست است قرار می‌دهد. او، من استعلایی

^۱. او قبل از کتاب «نقد عقل عملی» در کتاب «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» نیز وصفی از اصل استقلال یا خودآیینی ارائه داده است: قوانینی که انسان تابع آن‌هاست فقط به وسیله‌ی خود او وضع شده‌اند، هرچند در عین حال عام نیز هستند و انسان فقط مکلف است بر وفق اراده خویش عمل کند، اراده‌ای که به وسیله‌ی طبیعت چنان ساخته شده است که واضح قوانین عام باشد (کانت، ۱۳۶۹، ص ۸۰). ر.ک. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹)، **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی، تهران.



هوسرل را به دلیل غیرانضمامی بودنش نقد می‌کند. او حتی با این‌که دازاین هایدگر دارای خصلت بنیادی بودن [در] جهان است را به حد کافی انضمامی نمی‌داند، به نظر او دازاین از حالت بودن [در] جهان‌اش لذت نمی‌برد و دازاین هرگز گرسنه نمی‌شود. سوژه‌ی لویناس سوژه‌ای با گوشت و پوست و استخوان است که درد و رنج می‌کشد و نیز از خوردن سوپ خوشمزه لذت می‌برد. سوژه‌ی لویناس مانند «کوژیتوی» دکاری یا «اگوی استعلایی» هوسرلی و کانتی، انتزاعی نیست. سوژه‌ی لویناس ماهیتاً اخلاقی است لذا این سوژه نزد لویناس انسانی است دارای گوشت و خون، نه خودِ استعلایی هوسرل و کانت. او گرسنه می‌شود، طعم تشنگی را می‌چشد، با تجربه‌ی رنج و درد جسمانی آشناست، احساس میل یا نیاز را با تن و جان خویش می‌آزماید و از چیزها محظوظ و برخوردار می‌شود (علیا، ۱۳۸۸، ص ۸۵). سوژه‌ی اخلاقی لویناس سوژه‌ای متجسد و جسمانی است.

سوژه‌ی لویناس مثل دازاین هایدگر صرفاً در جهان نیست بلکه هر یک از ما به‌عنوان سوژه در جهان با شخص دیگر مواجه می‌شویم. ما به‌عنوان سوژه قبل از مواجهه‌ی چهره به چهره با دیگری هويت و حتی وجود نداریم. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم قبل از این که یک جهان طبیعی باشد یک جهان اجتماعی است. لذا سوژه در این جهان اخلاقی است و این دیدگاه مبنای اصلی اخلاق اجتماعی لویناس را تشکیل می‌دهد.

۵- احساس / عقل

اخلاق سنتی و مدرن همیشه تلاش داشته است که عقل، داور ادعای معرفت شناختی و اخلاقی باشد. اگر قانون اخلاقی ریشه در اخلاق نداشته باشد قابل تعمیم به کل جامعه نخواهد بود. پس شالوده‌ی اخلاق و قوانین آن را عقل قانون‌گذار تشکیل می‌دهد. فلسفه‌ی اخلاق بر بنیاد عقل محض قرار داشته است.

لویناس در مقابل این دیدگاه، واکنش نشان می‌دهد و تجربه‌ی احساسی و عاطفی ما از دیگران را اساس مواجهه‌ی چهره به چهره، قرار می‌دهد. لویناس معتقد است که

«زندگی، انضمامی یا دارای جنبه‌ی مادی نظریه محض نیست. این زندگی، زندگی عمل و عاطفه؛ اراده و حکم زیبایی‌شناختی؛ توجه و بی‌تفاوتی و غیره است. در نتیجه جهانی که متضایف این زندگی است، یک جهان با احساس و مورد تمناس، جهان عمل، زیبایی، زشتی و بی‌معنایی و نیز متعلق‌ی از تأمل و تفکر نظری است» (Levinas, 1973, p.45).

البته احساس به معنی تجربه حسی نیست که فیلسوفان تجربه‌گرا مطرح می‌کردند چون در این تلقی ثنویت سوژه و اوبژه وجود دارد و لویناس این معنا از احساس را که در هوسرل نیز



وجود دارد شدیداً نقد می‌کند. از نظر لویناس این احساس نه فئونی است که به ادراک درآید نه شهود هوسرلی که بتوان آن را متعلق به قصد قرار داد. بنابراین، لویناس احساس را مقدم بر فهم و حتی اراده می‌داند. در کانت عکس این وضعیت صادق است چون کانت یک فیلسوف عقل‌گرا است که همه چیز را از عینک عقل می‌بیند حال آنکه لویناس از عینک احساس و عاطفه که به تعبیر خودش پیش‌آغازین هستند یعنی متعلق معرفت فلسفی و علمی قرار نمی‌گیرند، می‌بیند. بنابراین به نظر وی احساس چیزی است بین فعل احساس و امر محسوس، یا چیزی که بین دوست داشتن و امر محبوب در نوسان است. این احساس عمیق است که ما را با جهان درگیر می‌کند. لیوتار در مقاله‌ی «زبان و نزدیکی» به تشریح این مطلب پرداخته است. لویناس در این مقاله بر حس بویایی و چشایی متمرکز می‌شود و معتقد است که حس چشایی به‌وسیله‌ی مصرف کردن، به جهان جهت می‌دهد و به زعم او این گرایش مصرف در تمامی حواس ما حضور دارد. او می‌گوید که «همیشه به‌وسیله‌ی خوردن و تغذیه است که جهان را احساس می‌کنیم» (Levinas, 1998, p.118). به هر روی لویناس احساس را در مقابل عقل می‌بیند و گفتیم که احساس نیز معنای خاصی در نظر او دارد.

۶- مسئولیت نامتقارن / مسئولیت متقارن

در اخلاق مدرن و سنتی، من به همان اندازه در مقابل دیگری مسئول و پاسخگو هستم که دیگری در مقابل من. قاعده‌ی زرین (golden rule) (این قاعده می‌گوید که هر چه به خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز مپسند) و امر مطلق کانتی و اصل بیشتر خیر برای بیشتر افراد، سودانگاری و نتیجه‌گرایی و سایر نظریه‌های مدرن اخلاقی رابطه‌ی اخلاقی بین من و دیگری را متقابل و متقارن وصف کرده‌اند. همین متقارن بودن باعث شده که مسئولیت‌های ما نیز در قبال یکدیگر محدود و متناهی شوند.

اما لویناس معتقد است که مسئولیت من در قبال دیگری نامتقارن است یعنی:

«اگر از آن رو به دیگری احترام بگذارم که در عوض این احترام توقع چیزی داشته باشم، کار درستی نکرده‌ام: وظیفه و مسئولیت من در مسئولیت متقابل دیگری در قبال من انعکاس پیدا نمی‌کند» (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴).

بنابراین معلوم می‌شود که مسئول بودن من در قبال دیگری در اخلاق لویناس یک‌طرفه است یعنی متقارن نیست. لذا جواب لویناس به این سؤال که آیا دیگری نیز در قبال من مسئول است؟ منفی است: نه! لویناس بر رابطه‌ی نامتقارن بنیادی با دیگری تأکید می‌کند. ممکن است



دیگری در مقابل من مسئول باشد ولی به گمان لویناس این مسئولیت یک وظیفه برای او نیست. لویناس این مطلب را در «اخلاق و نامتناهی» بیان کرده است.^۱ من در مقابل دیگری احساس مسئولیت می‌کنم بی‌آنکه انتظار داشته باشم که طرف مقابل نیز چنین احساسی را در قابل من داشته باشد.

نتیجه و ارزیابی

لویناس برخلاف سنت رایج فلسفه‌ی اخلاق به دنبال بیان شیوه‌های رفتار درست و نادرست و تعیین وظایف نیست. او در «اخلاق و نامتناهی» توضیح می‌دهد که در صدد ساختن اخلاق نیست، بلکه فقط برای یافتن معنای اخلاق تلاش می‌کند؛ یعنی رویکرد او توصیفی است نه توصیه‌ای. این صرفاً به این دلیل نیست که او از رهیافت پدیدارشناختی بهره می‌برد، بلکه به تعبیر کانتی، لویناس به دنبال بررسی شرط امکان اخلاق است (Bernasconi and Keltner, 2002, p.250). او اخلاق را تنها در صورتی ممکن می‌داند که مواجهه‌ای با دیگری صورت گیرد و در نتیجه، اخلاق، از نظر او خودآیین نیست، بلکه دیگرآیین است.

می‌توان گفت که لویناس با محور قرار دادن «دیگری» و «دیگرآیین» در مقابل سوژه‌ی «خودآیین» در اخلاق، انقلاب بزرگی انجام داده است. اخلاق او با فرض آزادی و اختیار اگو آغاز نمی‌شود بلکه با تعهد و مسئولیت در قبال دیگری آغاز می‌شود. اخلاقی که لویناس برای ما معرفی می‌کند نه اخلاق سنتی است نه اخلاق مدرن کانتی، بلکه یک اخلاق پست‌مدرن است که در آن اصول و قواعد عقلانی از جانب سوژه‌ی خودآیین برای دیگران تدوین و تحمیل نمی‌شود. لویناس بر زندگی «دیگری» بیش از زندگی «من» اهمیت می‌دهد. هدف اخلاق لویناس این است که جهانی مملو از صلح و آرامش برای جهان امروز مهیا کند که دیگر در حق کسی ظلم نشود و تهدیدی به وجود انسان نباشد. اومانیسمی که لویناس از آن دفاع می‌کند یک اومانیسیم ضد اومانیسیم (antihumanism) است. منظور از این عبارت به ظاهر متناقض این است که اومانیسمی که در دوره‌ی مدرن مطرح بود و دکارت و کانت از حامیان آن بودند بر این فرض مبتنی بود که «من» به‌عنوان یک سوژه‌ی خودآیین می‌تواند برای دیگران قوانین اخلاقی عقلانی تدوین کند در حالی که به نظر لویناس «باید اومانیسیم را براساس مسئولیت در قبال دیگری بازتعریف کرد» (Bertens & Natoli, 2002, p.235). لویناس در

^۱. برای مطالعه‌ی بیشتر به متن اصلی یا به متن فارسی آن مراجعه کنید:

Emmanuel, Levinas, **Ethics and Infinity: Conversations with Phillippe Nemo**, trans.

Richard A. Cohen (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1985, pp. 98-99



«تمامیت و نامتناهی» می‌گوید که «اومانیسیم را باید تقبیح کرد فقط به این دلیل که آن به حد کافی انسانی نیست» (Levinas, 1978, p.128). اخلاق لویناس با داعیه‌های ضد مدرن پست‌مدرنیسم سازگارتر است. در این اخلاق کثرت‌گرایی در مقابل وحدت‌گرایی، جزئی در مقابل کلی، احساس در مقابل عقل و دیگر در مقابل من قرار دارد. در حالی که در اخلاق مدرن عکس این صادق بود. بدون شک می‌توانیم اخلاق لویناس را اخلاق پست‌مدرن بدانیم هرچند در برخی موارد خاص، اطلاق صفت پست‌مدرن به آن سؤال‌برانگیز است ولی روح حاکم بر آن روح پست‌مدرنیستی است. یکی از دشواری‌های موجود در فهم لویناس این است که نمی‌توان او را یک فیلسوف اخلاق به معنای رایج کلمه خواند که در پی بیان و تدوین نظریه‌های اخلاقی است و خود او نیز بارها تأکید می‌کند که در پی تأسیس اخلاق نیست آن‌طور که کانت بر آن تأکید داشت بلکه می‌خواهد معنای یک عمل اخلاقی مثل بخشش، مبحث و اینار را توصیف کند. بنابراین او می‌کوشد عمل اخلاقی را به نحو پدیدارشناختی توصیف کند نه از طریق عقل و نظریه‌های عقلی. این خصلت بیشتر نزد متفکران پست‌مدرنی مثل فوکو و رورتی و دیگران به چشم می‌خورد. به همین جهت لویناس هم از جهت روش توصیف و هم از جهت تأکید بر نقش محوری دیگری، به اخلاق این متفکران نزدیک می‌شود.



منابع

۱. پاتنم، هیلاری، (۱۳۸۷)، **اخلاق بدون هستی‌شناسی**، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، انتشارات صراط.
۲. دیویس، کالین، (۱۳۸۶)، **درآمدی بر اندیشه‌ی لویناس**، ترجمه‌ی مسعود علیا، تهران، انتشارات انجمن و حکمت.
۳. رورتی، ریچارد، (۱۳۸۴)، **فلسفه و امید اجتماعی**، ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ، تهران، نشر نی.
۴. علیا، مسعود، (۱۳۸۸)، **کشف دیگری همراه با لویناس**، تهران، نشر نی.
۵. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹)، **بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق**، ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی.
۶. ———، (۱۳۸۰)، **درس‌های فلسفه‌ی اخلاق**، ترجمه‌ی دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش و نگار.
۷. ———، (۱۳۸۵)، **نقد عقل عملی**، ترجمه‌ی دکتر انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات نورالثقلین.
۸. گیبینز، جان آر، (۱۳۸۱)، **سیاست پست مدرنیته**، ترجمه‌ی مسعود انصاری، تهران، نشر گام نو.
۹. لویناس، ایمانوئل، (۱۳۸۷)، **اخلاق و نامتن‌های: گفتگوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو**، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران، فرهنگ صبا.
۱۰. لیوتار، ژان فرانسوا، (۱۳۸۴)، **وضعیت پست مدرن، گزارشی درباره دانش**، ترجمه‌ی حسینعلی نودری، تهران، نشر گامف.
۱۱. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۱)، **تأملات دکارتی**، ترجمه‌ی دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
12. Bertens, Johannes Willem & Natoli, Joseph, P (2002), **Postmodernism: the key figures**, Publisher Wiley – Blackwell.
13. Eduard, Jordaan, (2006), "**Affinities in the socio-political thought of Rorty and Levinas**", at Philosophy and Social Criticism, 32 (2): pp.193-209.
14. Levinas, Emmanuel, (1973), **The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology**, Trans A.Oriane.Evanston, IL, Northwestern University Press.
15. -----, (1979), **Totality and Infinity**, Trans A. Lingis., Pittsburgh, Duquesne University Press.



16. -----, -----, (1985), **Ethics and Infinity, Conversations with Phillipe Nemo**, Trans Richard A. Cohen (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
17. -----,-----, (1998), **Collected Philosophical Papers**, Trans Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press.
18. -----,-----, (1998) “**Philosophy and the Idea of Infinity**” in **Collected Philosophical Papers**. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
19. Morgan, Michael L, (2007), **Discovering Levinas**, Cambridge University Press.
20. Simon, Critchley, Robert, Bernasconi, (edi) (2002), **The companion to Lévinas** ,Cambridge, University Press.

