

لویناس،
مکتب فرانکفورت
وروانکاوی

-
- سرشناسه: آلفورد، سی. فرد، ۱۹۴۷ م. -Alford, C. Fred, 1947
عنوان و نام پدیدآور: لویناس، مکتب فرانکفورت و روانکاوی / سی. فرد آلفرد؛ ترجمه سحر اعلائی.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری: ۲۸۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۰۴-۰۴۹۲-۷-۷
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: عنوان اصلی: Levinas, the Frankfurt school, and psychoanalysis, 2002.
موضوع: لویناس، امانوئل، ۱۹۰۶-۱۹۹۵ م.
موضوع: Levinas, Emmanuel
موضوع: مکتب فرانکفورت
موضوع: Frankfurt school of sociology
موضوع: روانکاوی
موضوع: Psychoanalysis
شناسه افزوده: اعلائی، سحر، ۱۳۶۳-، مترجم
رده‌بندی کنگره: B۲۴۳۰
رده‌بندی دیویی: ۱۹۴
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۹۳۴۰۶۰۶
-

**لویناس،
مکتب فرانکفورت
وروانکاوی**

سی. فرد آلفرد
ترجمه سحر اعلائی



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**Levinas, the Frankfurt School
and Psychoanalysis**

C. Fred Alford
continuum, 2002



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

سی. فرد آلفرد

لویس، مکتب فرانکفورت و روانکاوی

ترجمه سحر اعلایی

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

زمستان ۱۴۰۲

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۷ - ۰۴۹۲ - ۰۴ - ۰۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0492 - 7

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

تقدیم به آرمان، بارها و بارها

فهرست

دیباچه	۹
۱. کسی زنگ در شما را می‌زند	۱۳
۲. لویناس، وینیکات، و «وجود دارد»	۷۱
۳. مرداک، آدورنو و لویناس	۱۴۱
۴. روانکاوی، سیاست و «آزادی با»	۱۹۵
۵. عشق، دلسوزی و انسانیت	۲۳۳
واژه‌نامه انگلیسی به فارسی	۲۶۰
کتاب‌شناسی	۲۶۲
نمایه	۲۷۵

دیباچه

پیش‌نویس نخست این کتاب را در حالی نوشتم که تماس چندانی با منتقدان یا پیروان لویناس نداشتم. بالاخره بعد از اتمام پیش‌نویس نخست، چند تن از اولین خوانندگان نسخه دست‌نوشته لحن آن را یکسره انتقادی قلمداد کردند. نظرشان باعث تعجبم شد، زیرا لویناس را از بسیاری جهات تحسین می‌کنم. لحن را تلطیف کرده‌ام، اما همچنان مشکلی باقی است. می‌توان در عین تحسین کردن کسی با او مخالفت کرد. این مطلب واضح است. ولی آیا ممکن است کسی را تحسین کنیم که معتقدیم از اساس دچار اشتباه است؟ در این مورد هم پاسخ مثبت است. چطور ممکن است واله و شیفته کسی شویم که معتقدیم کاملاً در اشتباه است؟ قطعاً بخشی از وجودم معتقد است که حق با لویناس است، یا دست‌کم امید دارد که چنین باشد. تلاش داشته‌ام حق آن بخش از وجودم را ادا کنم. یکی از اثرات نوشتن این است که نویسنده می‌فهمد به چه می‌اندیشد. نتیجه دیگر، که لزوماً همواره منظور نیست، این است که برای هرچه شخص در خلال سکوت‌های بین خطوط رد می‌کند بنای یادبودی می‌سازد، گویی سکوتی که کلمات را احاطه می‌کند فرمی خلاف آنچه آن‌ها می‌گویند به خود می‌گیرد. دست‌کم در مورد لویناس، هیچ مخالفتی با این

بنای یادبودِ ناخواسته، که مشخصهٔ برجسته‌اش ناهستی است، ندارم. این کتاب از روانکاوی بسیار بهره گرفته است اما نباید آن را تفسیر روانکاوانهٔ لویناس یا چیزی از این قبیل تلقی کرد. این کتاب عبارت است از بحثی راجع به این‌که، به قول ایسمنه^۱ خطاب به خواهرش آنتیگونه، «انسان بودن در میان انسان‌ها» چیست. به عقیدهٔ من، نظریهٔ روابط ابژه^۲ در روانکاوی نوعی آموزهٔ ظریف راجع به چستی انسان بودن در میان انسان‌هاست و به همین دلیل است که به آن می‌پردازم و نه به این دلیل که می‌خواهم صرفاً به اعمال آموزه‌ای بر آموزهٔ دیگری دست بزنم.

پس از لویناس و روانکاوی، مکتب نظریهٔ انتقادی فرانکفورت سومین بازیگر اصلی این کتاب است، اما از آن نیز به عنوان مکتب یا موضعی برای رویارویی با لویناس استفاده نکرده‌ام. بلکه این مکتب صرفاً نمایندهٔ شیوهٔ تفکر دیگری راجع به روابط انسانی است، شیوه‌ای که در دغدغهٔ اصلی لویناس مبنی بر این‌که انسان‌ها خود و الگوهای خود را به دیگران تحمیل نکنند سهیم است. اما گرچه مکتب فرانکفورت دغدغه‌های لویناس را دارد، به همان نتیجه‌های او نمی‌رسد. همین مطلب دربارهٔ دی. دبلیو. وینیکات^۳ و همچنین آیریس مرداک^۴، فیلسوف و رمان‌نویس، صادق است؛ تلاش می‌کنم هر دو را با لویناس بر سر یک میز بنشانم تا شاید گفتگویی میان‌شان در بگیرد. آخرین اشخاص مهمی که به این گفتگو ملحق می‌شوند، افرادی که تا پیش از فصول آخر خبری از آن‌ها نیست، عبارت‌اند از هانا آرنت، فیلسوف سیاسی، و نمایشنامه‌نویسان تراژدی‌های یونانی.

شاید خواننده بگوید چه جمع ناهمگنی، که در این صورت حق با او خواهد بود. اما هرگاه طرفین [دارای دیدگاه‌های] متفاوت باشند، اغلب گفتگوهای بسیار جالبی بینشان رخ می‌دهد. به هر حال این کاستی در لویناس

1. Ismene 2. object relations theory 3. D. W. Winnicott

4. Iris Murdoch

کاملاً مشهود است. با این‌که او در خصوص دین ما به دیگری^۱ نظرات فوق‌العاده‌ای دارد، جای چندانی برای گفتگو کردن باقی نمی‌گذارد. به بیان دیگر، لویناس در جهان خود، یعنی در جهان فلسفی‌اش، از جنبه‌ای دچار تنهایی است. از روی داستان‌هایی که درباره او می‌گویند و مشاهداتی که شرحشان منتشر شده چنین می‌نماید که او کاملاً سرش به کار خودش بوده است. بی‌شک من نیز هنگام نوشتن این کتاب چنان احساسی داشتم.

این قدر خوش اقبال بوده‌ام که منتقدانی بیابم که به‌رغم مخالفت کامل با نتیجه‌گیری‌های من زحمت می‌کشند و دلایلشان را مطرح می‌کنند. در نتیجه، گفتگویی بینمان در گرفته است. از جمله این منتقدان باید به جفری بلوچل،^۲ آریه بوت‌وینیک،^۳ تونی مولینو، و اد وینگنباخ اشاره کنم. شون یودیلی^۴ در بحث «متجانس»^۵ به من کمک کرد، و ویکتور ولفنشتاین ترانه «رنگ‌ها»^۶ را با من در میان گذاشت. آمریکن ایماگو^۷ نسخه اولیه مواجهه لویناس و وینیکات به قلم من را منتشر کرده بود.

۱. the other: «دیگری» یکی از مفاهیم بنیادی اخلاق لویناس است، که در سراسر متن کتاب هر جا آمده، سیاه شده است. — م.

2. Jeffery Bloechl 3. Aryeh Botwinick 4. Sean Eudaily
5. in the groove 6. Colours 7. American Imago

کسی زنگ در شما را می‌زند

گزیده‌گویی، قلم الهام‌بخش، و نوشتن به شیوه‌ای که زبانِ پیشگوییِ پیامبرانه تنها توصیف ممکن برای آن است امانوئل لویناس را به شخصیتی تبدیل کرده که رضایت همگان را جلب کرده است. تظاهر می‌کنیم که منظورش را می‌فهمیم و در نوشتار از سبکش پیروی می‌کنیم تا بتوانیم همان حرف اولمان را بزنیم. نام این پدیده را «اثر لویناس» گذاشته‌اند: یعنی توانایی متن‌های لویناس برای گفتن هر چیزی که خواننده می‌خواهد بشنود؛ از همین روست که او را از اصحاب و اساز، عالم الهیات، پیشگام فمینیسم، و حتی آشتی‌دهنده اخلاق پست‌مدرن و یهودیت خاخامی می‌دانند (Davis 1996, 140). حتی گروهی وجود دارد که مدافع «حقوق متصرف»^۱ است و از لویناس الهام گرفته است. مخالفان لویناس اغلب از درون چارچوب پروژه‌اش او را نقد می‌کنند و در عین پذیرش فرضیاتش، سعی دارند لویناس را لویناسی‌تر کنند.^(۱)

همگن سازی لویناس در حق او لطف محسوب نمی‌شود. آگهی ترحیمش در نیویورک‌تایمز (۲۷ دسامبر ۱۹۵۵) او را در مقام پیرمرد مهربانی نشان می‌دهد که نظریه‌ای اخلاقی را بسط داده است که دیگران را در اولویت

1. squatters' rights

قرار می‌دهد. اما لویناس چنین نظریه‌ای ابداع نکرده است. او می‌گوید سوژه‌گروگانِ آزاردیده^۱ دیگری است، به طوری که سوژه و دیگری نمی‌توانند هیچ رابطه‌ی حقیقی‌ای داشته باشند، جز رابطه‌ای که لویناس جانشینی^۲ می‌نامد: من بابت گناهان تو رنج می‌کشم. این صورت‌بندی چیزهای بسیاری به ما می‌دهد و چیزهای بسیاری را از ما می‌گیرد. بهتر است ما خوانندگان هنگام تحسین لویناس، به جای این‌که تظاهر کنیم مجبور به انتخاب چیزی یا برگزیدن هیچ ارزشی نیستیم، تلاش کنیم دستاوردها و خسران‌ها را برشماریم.

لویناس دنیا را به نحوی تقسیم‌بندی می‌کند که اخلاق دیگر هیچ ارتباطی با وابستگی‌های عادی انسانی ندارد، وابستگی‌هایی که لویناس به آن‌ها انتقال احساسات^۳ می‌گوید. گاهی لویناس ما را یاد بحث کانت (1959) راجع به «عشق بیمارگونه» می‌اندازد، که از نظر کانت یعنی عشقی که بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح می‌دهد (91, "Substitution"). ولی کانت بیست و پنج صفحه درباره‌ی پدیدارشناسی زن برهنه قلم‌فرسایی نکرده است. لویناس این کار را کرده است (T&I, 254-80). شوری در لویناس هست که هیچ ربطی به کانت ندارد. بهتر است لویناس را با سقراطی مقایسه کنیم که در مکالمه‌ی ضیافت افلاطون مشاهده می‌شود. خود لویناس نیز بارها به این مکالمه اشاره می‌کند (T&I, 53, 254, 292). لویناس می‌گوید آریستوفان برخفا بود. انسان‌ها برای تکامل به جستجوی نیمه‌ی دیگر خود نمی‌روند. اگر در ظاهر این‌طور باشد، دلیلش این است که در پی سلطه بر دیگری هستند، حتی زمانی که نامش را عشق می‌گذارند. عشق حقیقی در جستجوی بی‌نهایت است. «میل حقیقی آن میلی است که مطلوب آن را ارضا نکند، بلکه آن را از درون خالی کند» (Philosophy & "the Infinite," 114).^(۲)

1. persecuted hostage

2. substitution

3. transfer of sentiment

شماری از منتقدان درباره تفسیر لویناس از ضیافت اظهار نظر کرده‌اند و همچون من به این فکر کرده‌اند که لویناس واقعاً تا چه حد به موضع افلاطون نزدیک می‌شود.^(۳) یک کتاب دیگر، مانند کتاب من، بناست چه بینش تازه‌ای فراهم کند؟ نه فقط درباره لویناس و افلاطون، بلکه درباره کلیت پروژه لویناس. مگر نباید هر کتابی راجع به موضوعی تکراری (اکنون لویناس دست‌کم در بعضی حلقه‌های روشنفکری چنین موضوعی است) وجود خودش را توجیه کند؟

اکثر کتاب‌های راجع به لویناس تفسیرهای انتقادی‌اند. آن‌ها ضمن پذیرش مقدمات پروژه لویناس، سعی می‌کنند افراط‌ها یا تناقض‌هایش را مشخص کنند. اما سختی اصلی در بررسی لویناس این است که بخواهیم با نگاهی از بیرون پروژه‌اش به او بپردازیم. یک علتش این است که لویناس دنیایی چنان جامع، جذاب و دشوارفهم خلق می‌کند که به نظر می‌آید هر موضع دیگری با آن ناهم‌سنجش‌پذیر است، گویی آدمی از سیاره‌ای دور به دنیای او می‌نگرد. وقتی می‌بینیم که بسیاری با پیروی از لحن لویناس راجع به او مطلب می‌نویسند (چنان‌که گویی فهمیدن لویناس به معنای نوشتن به سبک اوست)، به این نتیجه می‌رسیم که حتی اندکی فاصله گرفتن (فاصله به ما چشم‌انداز^۱ می‌دهد) از لویناس چقدر دشوار است. به محض این‌که چنان شیوه‌ای را در پیش بگیریم همه چیز از دست می‌رود. راهش این است که از چشم‌اندازی خاص به لویناس بپردازیم و ضمن پیچ و خم‌های پروژه‌اش آن چشم‌انداز را حفظ کنیم. این سخن بدین معنی نیست که باید به هر قیمتی از زبان لویناس پرهیز کرد (قطعاً من چنین نکرده‌ام)، فقط این‌که شباهت زیاد به لویناس اندیشیدن به او را دشوارتر می‌کند.

من از چشم‌انداز روانکاوی به لویناس نگاه می‌کنم، گرچه شاید همین

سخن باعث شود دیدگاهم محدودتر از آنچه واقعاً هست به نظر برسد. منظورم از روانکاوی نظریهٔ بریتانیایی روابط ابژه است، به‌ویژه آنچه در آثار دی. دبلیو. وینیکات یافت می‌شود. در این سنت، روانکاوی بیشتر به ارتباطات^۱ می‌پردازد تا رانه‌ها یا غرایز. این نظریه به احترام فروید که از ابژه رانه سخن می‌گفت نظریهٔ روابط ابژه نامیده شده است. شاید بهتر باشد آن را، به‌ویژه مطابق با شیوه‌ای که وینیکات معمولاً در عمل در پیش می‌گیرد، به سادگی نظریهٔ ارتباط^۲ بنامیم.^(۴)

رمان‌نویسان در هر عصری دربارهٔ ارتباطات نوشته‌اند. چیزی که رویکرد نظریهٔ روابط ابژه را روانکاوانه می‌کند این باور است که ارتباطات ما با دیگرهای واقعی متناظر با تصاویر ذهنی ما از آن‌هاست، تصاویری که در برهمکنش با ترس‌ها، کینه‌ها و امیالمان ایجاد می‌شوند.

جامع‌ترین معنای اصطلاح «نظریهٔ روابط ابژه» به این مشاهدهٔ بالقوه شگفت‌آور اشاره دارد که مردم همزمان در یک جهان درونی و یک جهان بیرونی زندگی می‌کنند، و ارتباط میان این دو طیف وسیعی را در بر می‌گیرد، از سیال‌ترین تداخل گرفته تا سفت و سخت‌ترین جدایی (Greenberg and Mitchell 1983, 11-12).

این مشاهده مختص روانکاوان نیست، گرچه ادیبان به طور کلی آن را به زبانی فاخرتر بیان می‌کنند. شاتوبریان (1827) (به نقل از Greenberg and Mitchell) آن را چنین توصیف می‌کند: «هر انسانی در خود جهانی متشکل از تمامی دیده‌ها و علائقش دارد و بی‌وقفه به همان جهان بازمی‌گردد، گرچه ظاهراً در جهانی کاملاً متفاوت با آن به سر می‌برد و زندگی می‌کند.» انتظار بر این است که رویکرد روانکاوانه توجه بیشتری به ناخودآگاه پویا^۳ داشته باشد: نحوهٔ تبدیل ارتباطات جدید به ارتباطات قدیمی

(انتقال)، تبدیل دیگران به بخش‌هایی از خود (درون‌فکنی)^۱، و بخش‌هایی از خود به دیگران (فرافکنی)^۲ توسط ذهن. اما میان رویکرد روانکاوانه و رویکرد رمان‌نویسان، فلاسفه یا جستارنویسان حساس به پیچیدگی‌های ارتباطات انسانی تفاوتی اساسی وجود ندارد. به همین دلیل، در فصل سوم به آیریس مرداک، فیلسوف و رمان‌نویس، و تئودور آدورنوی فیلسوف خواهیم پرداخت. آن‌ها به اندازه‌ی هر تبیین روانکاوانه‌ای درباره‌ی جنبه‌های مختلف پروژه‌ی لویناس حرف برای گفتن دارند، و بلکه بیشتر. به جای این‌که پروژه‌های مرداک و آدورنو را نخست با اصطلاحات روانکاوانه تفسیر کنم و سپس آن‌ها را در مورد لویناس به کار ببرم، اجازه می‌دهم به زبان خودشان صحبت کنند. یا بهتر بگوییم، در مقام مفسر حداکثر سعی خود را خواهم کرد که از این شیوه پیروی کنم.

امیدوارم که تفسیر روانکاوانه‌ام از لویناس شبیه تفسیر آدمی نباشد که کلیشه‌ای قضاوت می‌کند: بفرمایید، این ایده‌ی روانکاوانه‌ی من است، و این ایده‌ی لویناس که آن را از منظر روانکاوی از نو تفسیر خواهم کرد، و نشان خواهم داد که خودش درک درستی از پروژه‌اش ندارد. [خیر،] از نظر من، روانکاوی شرحی درباره‌ی بود و نبود رابطه‌مندی^۳ انسانی و طریقه‌ی نیاز ما به دیگران است: هم واقعیت دیگران و هم فانتزی‌های ما از آن‌ها. گاهی این فانتزی‌ها مانع رابطه‌مندی می‌شوند و گاهی آن را غنی می‌کنند و به ما اجازه می‌دهند به دنیا‌های درونی دیگران و خودمان نقب بزنیم، دنیا‌هایی که در نگرش هشیار و روزمره به زندگی دسترس‌ناپذیرند. من شیوه‌ی خاص لویناس در نوشتن درباره‌ی روابط انسانی را تحلیل خواهم کرد و از روانکاوی برای بررسی پیچیدگی روابط انسانی بهره خواهم گرفت.

اگر روانکاوی را تبیین ناخودآگاه پویا بدانیم، آیا به کارگیری آن در مورد لویناس، که ناخودآگاه برای او یکی از موضوعات اصلی نیست،

منصفانه است؟ یا ناخودآگاه برای او از موضوعات اصلی است؟ تینا چنتر^۱ (1998, 15-16) در این باره می‌گوید: «فلسفه لویناس آغشته به درام روانکاوی است: زبان تروما، وسواس، بی‌خوابی، اضطراب، ملال، شفقت، درد، جبران، تراژدی، وحشت، مرگ، خستگی، انکار، گریز، ازپافتادگی، رنج، تلاش، سرزنش و گوشه‌گیری.» در عین حال، چنتر معتقد است که نباید تصور کنیم موضوع بحث لویناس همان موضوع روانکاوی است. آری، ولی با این‌که موضوع سخن لویناس و روانکاوی یکی نیست، هر دو دغدغه‌های مشترکی راجع به تجارب در فراسوی کلمات (دقیق‌تر این نیست که بگوییم در زیر کلمات؟) دارند، تجاری که در عین حال با زور می‌خواهند جامه کلمات به تن کنند.

لویناس روانکاوی را همزمان می‌ستاید و می‌نکوهد. لویناس روانکاوی را بابت کمک کردن به نابودی «من» می‌ستاید، همان کوگیتو [من فکر می‌کنم]^۲ که دکارت [مفهوم] یقین به خود را بر آن مبتنی ساخت. «تأمل کوگیتو دیگر نمی‌تواند یقینی در خصوص چیستی من بدهد... روانکاوی باعث شد تا به تردیدناپذیرترین گواه خودآگاهی از اساس شک کنیم» (I, "Totality, &"). وقتی به عمق درونم نگاه می‌کنم، در واپس‌روی بی‌نهایت میل نمادهایی را می‌یابم که به نمادهایی اشاره دارند و آن‌ها نیز به نمادهایی دیگر. مشکل این جاست که میل همواره یکسان است: این‌که خودم را در خودم بنا کنم.

لویناس به قدرت ناخودآگاه باور دارد، فقط به آن احترام نمی‌گذارد. ناخودآگاه «بازی تکراری خودآگاه را تکرار می‌کند، یعنی جستجوی معنا و حقیقت در راستای جستجوی خود» (83, "Substitution"). آنچه اهمیت دارد ناخودآگاه نیست، فراسوی خودآگاه است، یا به قول لویناس «این

1. Tina Chanter

۲. تمام قلاب‌ها از مترجم است، در غیر این صورت در پانویس ذکر شده است. -م.

سوی خود آگاه».^۱ اگر روانکاوی بتواند با خلق افسانه‌هایی تازه این سفر را پیش‌تر ببرد، ممکن است سودمند افتد. لویناس می‌گوید در مقایسه با افسانه‌های یونانی که در روانکاوی محبوب است، حکایات کتاب مقدس ممکن است مفیدتر باشند زیرا به احتمال بیشتری ما را به سوی نامتناهی^۲ رهنمون می‌شوند (Hegel & Jews, 238; "I & Totality," 34).

در سال ۱۹۸۲، لویناس ضمن مصاحبه‌ای گفت فرویدی نیست، زیرا فروید معتقد است آگاپه نسخه‌ای دیگر از اروس است، ولی چنین چیزی ممکن نیست (113 "Philosophy, Justice & Love"). معلوم می‌شود که تفاوت بنیادی میان آن‌ها همین است. اگر فروید راست گفته باشد لویناس اشتباه می‌کند و برعکس. عمده کتاب حاضر به اروس و خویشاوندانش به مثابه بدیلی برای تسلیم خود به دیگری می‌پردازد که لویناس درباره آن قلم زده است. گرچه عجیب می‌نماید، یکی از خویشاوندان اروس دلسوزی^۳ است، موضوعی که در فصل آخر به آن خواهیم پرداخت.

اخلاق و طبیعت

توجه کنید که لویناس چطور تمامیت و نامتناهی^۴ را آغاز می‌کند. او می‌پرسد آیا جنگ همه علیه همه مد نظر هابز وضعیت دایمی هستی است یا خیر. پاسخ او مثبت است. وضعیت جنگ وضعیت دایمی هستی است و به همین دلیل باید در پی نا-هستی^۵ باشیم. ایگومداری^۶ ریشه‌ای انسان‌ها نشان می‌دهد که هیچ‌گونه راه حل طبیعی یا عقلانی‌ای ممکن نخواهد بود. هیچ‌کس حاضر نیست به راحتی جایگاه مطلوب خود را رها کند. تکیه اخلاق بر گریختن از طبیعت است. «پس اخلاق ضد طبیعت است، زیرا جلوی خونریزی اراده طبیعی مرا می‌گیرد، اراده‌ای که به وجود خود من اولویت

1. the hither side of consciousness 2. infinite 3. pity
4. *Totality and Infinity* 5. non-being 6. egoism

می‌دهد» (24 «Dialogue with Levinas»)، تأکید از نویسنده). تنها جنبه اخلاقی در انسان به استعلای او از طبیعت بازمی‌گردد.

اموری همچون دلسوزی، شفقت، بخشودن و مجاورت از طریق گروگان بودن [نزد دیگری]^۱ می‌توانند در جهان محقق شوند، هر چقدر هم که کوچک باشند، حتی در مورد جمله ساده «اول شما بفرمایید». همه گونه‌های انتقال احساسات (transferts du sentiment)، که نظریه پردازان ایگومداری و جنگ آغازین از آن‌ها برای تبیین زایش سخاوت استفاده می‌کنند (هرچند، معلوم نیست در آغاز جنگ بوده باشد: قبل از جنگ، قربانگاه‌ها وجود داشتند)، نمی‌توانستند ریشه در ایگو داشته باشند، اگر ایگو، در هستی کلی‌اش، یا بلکه در نا-هستی کلی‌اش، مقید نبود، نه به یک مقوله، چنان‌که در مورد ماده مطرح است، بلکه به اتهام نامحدود خود موضوع آزار، گسروگانی که از پیش جانشین دیگران شده. ("Substitution," 91)

در جایی دیگر، لویناس از زیست‌شناسی برادری انسانی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید مشخصه‌اش نوعی «سردی قابیل‌مانند» است که دنیا را برحسب آزادی یا قرارداد مشاهده می‌کند (Of God, 71). انتقال احساسات و زیست‌شناسی برادری انسانی ایده‌های یکسانی نیستند، ولی هر دو نشان‌دهنده دو سر یک طیف واحدند، طیف رابطه‌مندی انسانی از منظر لویناس. یا انسان‌ها به همان دلیلی به یکدیگر توجه می‌کنند که هنگام تماشای فیلم احساسی‌گریه می‌کنند (یعنی به خاطر یک سرگرمی بی‌ارزش)، یا بر اساس منفعت شخصی با یکدیگر مشارکت می‌کنند تا آزادی‌شان را گسترش دهند یا بر درآمدشان بیفزایند.

به دقت به سخنان لویناس توجه کنید. دلیل خوش رفتاری ما با دیگران این نیست که آن‌ها را هم‌نوعان خود می‌دانیم، بلکه این است که در آن‌ها

۱. قلاب افزوده مؤلف است. - م.

چهره نامتناهی را می‌بینیم، که ما را فرامی‌خواند تا بدان خدمت کنیم، گرچه این توصیف نیز قوت کافی را [برای بیان مقصود لویناس] ندارد. خدمت نه، بلکه انکار نفس توصیف بهتری است. آموزه لویناس کمیاب و بنیادین است. فکر می‌کنم اشتباه می‌کند، ولی قادر نخواهم بود سخنم را اثبات کنم. نکته شایان توجه این است که لویناس تا چه حد حتی از به نظر پیش‌یافته‌ترین ادعاهای اومانیزم فاصله گرفته است، مانند این که گاهی دلیل بخشندگی انسان‌ها این است که در دیگری انسانی مثل خود را تشخیص می‌دهند. لویناس برای منظوری ارزشمند از اومانیزم فاصله می‌گیرد: به منظور حفاظت از دیگری در برابر خود. به نظر من راه‌های انسانی تری برای نیل به مقصود ارزشمند لویناس وجود دارد.

بحث درباره معنای اومانیزم در این جا فایده‌ای نخواهد داشت. همین کافی است که بگوییم هرچند لویناس منتقد اومانیزم است، انتقاد او بر این اساس است که اومانیزم به حد کافی اومانستی نبوده است. به جای رهاکردن اومانیزم، باید اومانیزم تازه‌ای بیافرینیم، اومانیزم انسان‌دیگر، اومانیزی که شخص دیگر را اولویت دهد (& Transcendence“ 14; Height, 11-16). من در همین سخن تردید می‌کنم. اومانیزم ربطی به اولویت خودم یا دیگری ندارد. اومانیزم به ارتباطات میان انسان‌ها مربوط است.^(۵) از آن‌جا که امروزه اومانیزم چندان محبوبیتی ندارد (پست‌مدرن‌ها می‌گویند اومانیزم مبتلا به تکبر است، و چندان هم بیراه نمی‌گویند)، خوانندگان لویناس چندان مشکلی با این جنبه از آموزه او نداشته‌اند که می‌گوید هر ارتباط انسانی در قید معیارهای امر نامتناهی است. برای پیشبرد بحث، نویسندگانی را که درباره شیوه‌های رابطه داشتن با دیگران اندیشیده‌اند و دغدغه‌های لویناس را دارند ولی لزوماً به نتایج او نرسیده‌اند در مقابل او قرار می‌دهم. لزوماً همه ایشان روانکاو نیستند، با این حال به خوبی روانکاوان می‌اندیشند، منظورم این است که به‌واقع ظرافت و پیچیدگی روابط انسانی و این موضوع را درک می‌کنند که

دیگران تا چه حد بخشی از ما هستند. زندگی‌های ما در هم تنیده شده، و وقوف به این مطلب مهم است تا مبادا با دیگران همچون بخش‌هایی از خودمان رفتار کنیم، کاری که لویناس آن را تمامیت‌بخشی^۱ می‌نامد. از هم گشودن [و تفکیک] رشته‌های پیوند میان ما کاری خطیر و دشوار است، تا حدی که مقولات دوگانه محبوب لویناس، مانند **دیگری** و **همان**، احتمالاً چندان سودمند نخواهند بود. «از برخی جهات شبیه من هستی، از برخی جهات با من فرق داری، ولی دقیقاً همان زمانی که تصور کردم خیلی شبیهم هستی، نشان دادی خیلی با من فرق داری. همچنین، الآن به شباهتی پی برده‌ام که تصور می‌کردم هیچ‌گاه میان ما وجود ندارد. ولی در عجبم که فردا در این باره چه خواهیم اندیشید.» هر روایت بسنده‌ای از روابط انسانی باید دست‌کم به همین میزان پیچیده باشد.

همه نویسندگان حاضر در بحث من (به‌ویژه دی. دبلیو. وینیکات، آیریس مرداک و تئودور آدورنو) در برابر تمامیت^۲ و گرایش به تقلیل **دیگری** به **همان**، یعنی به نسخه‌ای از من، جزئیت^۳ را، یعنی نوعی شناخت عاشقانه از واقعیتِ شخصِ دیگر را، قرار می‌دهند. بی‌تردید میان آن‌ها تفاوت‌هایی هست. مرداک می‌گوید: «آنچه رانش آگاهی به سوی تمامیت را مختل می‌کند... مواجهه با یک شخص انضمامی دیگر است» (Antonaccio 2000, 181, 223). اما وینیکات بر واقعیتِ انضمامیِ **دیگری** تأکید ندارد، بلکه از نظری ارتباطاتی مهم‌اند که در آن‌ها همزمان امر متناقض‌نما و بازی، نزدیکی و دوری، وجود دارد. آدورنو نیز احتمالاً جایی میان این دو دیدگاه قرار می‌گیرد. ولی وینیکات، مرداک و آدورنو در یک فرض مشترک هستند: جزئیت بر تمامیت غلبه می‌کند. لویناس این‌طور نیست، زیرا از نظرش نامتناهی، نه جزئیت، پاسخی به هژمونی کلیات خواهد بود. اما موضوع بحث من این است که چرا لویناس نامتناهی و

هزینه‌هایش، به‌ویژه هزینه‌هایش در رابطه‌مندی انسانی، را می‌پذیرد. مواجه کردن لویناس و نویسندگانی که او آثارشان را نمی‌شناخت باعث می‌شود از مواجهه واقعی غافل شویم، مواجهه‌ای که لویناس را مشهور و او را به دنیای پست‌مدرنیسم معرفی کرد: ملاقات میان لویناس و ژاک دریدا، مواجهه‌ای که با ستایش دریدا از لویناس به اوج خود رسید. دریدا (Derrida 1978)، با لحن اومانستی غافلگیرانه‌ای، می‌گوید آن دیگری که لویناس مرتب از آن سخن می‌گوید دیگری مطلق نیست، بلکه صرفاً دیگری غیر از من است. اصلاً چطور جور دیگری ممکن است، چطور ممکن است دیگری را جز در تضاد با خود بشناسم؟ من که چشم‌اندازی فراگیر ندارم. لویناس انتقاد دریدا را می‌پذیرد، و در ماسوای هستی^۱ و جاهای دیگر کمتر درباره دیگری و بیشتر درباره موضع و معنای سوژه در رابطه با دیگری سخن می‌گوید. با این کار، او اعتراض دریدا را فرومی‌نشانند. دریدا معترض بود که نوشتن راجع به دیگری به منزله تعریف دیگری است.

مفسران آثار لویناس را می‌توان از لحاظ اعتقاد به وجود شکاف عمیق میان تمامیت و نامتناهی، یکی از آثار اولیه او، و ماسوای هستی به دو دسته تقسیم کرد. معتقد میان این دو [اثر] شکاف عظیمی هست، و اثر متأخر از جهت پاسخگویی به اعتراض دریدا از اثر متقدم بدتر است.^(۶) در ماسوای هستی، کلنچار رفتن زجرآور اما خیره‌کننده لویناس با رابطه‌مندی اروتیک انسانی، رابطه‌مندی‌ای که در آن «من» همزمان به دیگری توجه و نامتناهی را نوازش می‌کند، کنار گذاشته می‌شود. چنین نیست که شرح او همیشه کاملاً معقول باشد، و لازمه‌اش آن است که زنانگی به مثابه دیگری هویتی ذاتی پیدا کند، اما لویناس در تمامیت و نامتناهی با حد و مرزهای رابطه‌مندی انسانی (به تعبیر دقیق‌تر، در حد و مرزهای رابطه‌مندی انسانی) کلنچار می‌رود. ماسوای هستی مقولاتی همچون «گفتن»^۲ را مطرح

می‌کند که ظاهراً رابطه‌مند هستند، در حالی که نیستند. گفتن هیچ ربطی به گفتگو ندارد، بلکه کاملاً با رویارویی بی‌صدای من با دیگری مرتبط است. لویناس برای اجتناب از «تمامیت‌بخشی» به دیگری از تماس با دیگری اجتناب می‌کند. این کار لزوماً پیشرفت نیست.

نامه‌ای از یک دوست

پیش از ادامه بحث، که تا همین جا هم شامل شمار زیادی از نام‌های تأثیرگذار است که بناست لویناس را با آن‌ها به گفتگو درآورم، بهتر است نامه‌ یکی از دوستانم را نقل کنم. این دوست آثار لویناس را مطالعه کرده ولی اگر بگویم متخصص لویناس نیست به او توهینی نکرده‌ام. این دوست من مردی تحصیلکرده و اندیشمند است و از لویناس الهاماتی گرفته است. او هم همچون لویناس یهودی است، و با این‌که تصور نمی‌کنم این موضوع در این بافتار خیلی اهمیت داشته باشد، قضاوت درباره‌ آن به عهده خود خواننده است. این سخن او است. در ادامه ترکیبی از کلمات من و او را می‌بینید، گرچه تمام آن‌ها افکار او است.

فرد عزیز، می‌گویی لویناس راجع به پیوند میان رابطه‌مندی انسانی و نامتناهی در اشتباه است. او که یهودی راست‌کیش و محقق تلمود بود به خوبی می‌دانست که برای خدمت و عشق‌ورزی به خداوند باید به دیگران در دنیای واقعی خدمت کند و عشق بورزد. مواظبت از بیوه، یتیم و غریب از جمله ارزش‌های عبرانی است که تجسم شفقت و عدالت اجتماعی هستند. به عبارت دیگر، آیا لویناس در جواب تو نخواهد گفت که رابطه‌مندی انسانی شرط تجربه امر نامتناهی است؟ تصور نمی‌کنم این متناقض‌نما را درک کنی. ما با به‌اصطلاح شخصیت‌زدایی^۱ از دیگری (یعنی با تبدیل کردن مسئولیت‌مان در قبال دیگری به وظیفه‌ای غیرشخصی و نوعی فرمان الهی) ظرفیت بخشیدن

1. depersonalizing

عشق ناب‌تر را عمق می‌بخشیم، گسترش می‌دهیم و نیرومند می‌کنیم. عشق ناب یعنی عشقی که از سر خود شیفتگی نیست. اگر موضوع را از این منظر بنگری، می‌توانی پیوند میان لویناس، سنت یهودی، و همچنین آموزه‌های بودا و عیسی را مشاهده کنی. آموزه لویناس چندان تفاوتی با «سنت اعظم»^۱ ندارد که ظاهراً اکثر مؤمنان را در بر می‌گیرد. نمی‌توانم انکار کنم که لویناس گاهی انتزاعی سخن می‌گوید، ولی قصدش آن است که به زبانی غیراسطوره‌ای درباره کشش دینی سخن بگوید، دینی که فاقد هستی متعال، چهره قدیمی پدر، است. ولی آموزه‌های او دینی است، به این معنا که راه رسیدن به خدا از خدمت به مردان و زنان می‌گذرد. در هر حال، من و برخی از دوستان دیندارترم لویناس را این‌گونه می‌بینیم.

به نظرم در هر گونه مواجهه جدی با لویناس باید به دغدغه‌های دوستم پرداخته شود. لویناس همزمان در دو رقابت شرکت کرده است: دینی و فلسفی. وقتی از نوشته‌های متناقض لویناس راجع به دیگری برای زیر سؤال بردن او استفاده می‌کنند، این یعنی که نیمی از مطلب را متوجه نشده‌اند. الهام‌بخشی لویناس در آن است که کشش معنوی را وارد فلسفه می‌کند و به مردان و زنان مدرن (و حتی پست‌مدرن) نسخه‌ای غیراسطوره‌شناختی و غیروابسته به موجودی متعال از حقیقت دین ارائه می‌دهد.

اجازه دهید پاسخم به دوستم را با شما در میان بگذارم. البته پاسخ نیست، بلکه یک وعده است، که اگر میسر شود باید برای وفا کردن به آن مقاله‌ای بنویسم.

دوست عزیزم، نمی‌دانم آیا دین نا-هستی متعال اصلاً معنا دارد یا نه. شاید معنا داشته باشد، که در این صورت باید دین انسان‌همنوع باشد، نه انسان دیگری که لویناس بر آن تأکید می‌کند. صحبت از دین نا-هستی متعال به معنای صحبت از حیرت در برابر رازهای جهان و مرگ است، حیرت در برابر جهانی که در آن نبودم، مدتی هستم، و سپس دوباره

هرگز نخواهم بود. همچنین، پذیرش ماهیت فانی همه چیزهایی که برایم عزیزند. معنای واقعی و انسانی نامتناهی همین است.

حیرت از این واقعیت خوب است. باعث می شود انسان‌ها فروتن و متواضع باشند، و جامعه انسانی‌ای ایجاد شود که در برابر نامتناهی‌ای که به انسان‌ها اهمیت نمی دهد تسلی و محبت فراهم آورد. این تنها کاری است که انسان‌ها در فاصله کوتاه میان نامتناهی‌ها می توانند برای یکدیگر انجام دهند. گاهی به نظر می رسد لویناس درباره همین سخن می گوید. ولی فکر نمی کنم چنین باشد. لویناس فقط دیگری را، به قول تو، «شخصیت زدایی» نمی کند. او دیگری را «نامتناهی سازی» می کند، او دیگری را نه فقط بیش از انسان بلکه کمتر از انسان لحاظ می کند. قلم زدن درباره دیگری چنان که گویی او مرگ من است، کاری که لویناس می کند، دیگر آموزه‌ای انسانی نیست، حتی اگر لویناس این مرگ را با آغوش باز بپذیرد.

آیا [زن و فرزندان]^۱ خوشحال خواهند شد که تو گروگان‌شان بشوی (شیوه‌ای که لویناس ایدئال خود را توصیف می کند) و خود را به طور کامل رها کنی و در اختیار ایشان قرارگیری؟ فکر نکنم. آن‌ها می خواهند در تو سهیم شوند، از جمله در خودابرازگری تو از جانب خودت، صرف نظر از خودابرازگری خودشان. به بیان دیگر، می خواهند همراه با تو دنیایی انسانی خلق کنند و با تو در آن سهیم و شریک شوند. معتقدم این دنیای انسانی، در مواجهه با نامتناهی، ارزش افزوده پیدا می کند. نه به علت این که در نامتناهی شریک می شود، بلکه درست برعکس.

لویناس بیش از حد عاشق نامتناهی است، بیش از حد مشتاق گریز از وحشت هستی است. در پاسخم به تو روی این نکته پافشاری نکردم، چون تو چندان بر آن تمرکز نکرده بودی. در عوض، بر هم راستایی او با ارزش‌های دینی «سنتی» تأکید داشتم. به نظرم وقتی این دین «سنتی» را رها کنیم و نامتناهی را بپذیریم، همه چیز عوض می شود. نامتناهی خدا

نیست. به نظرم تلاش برای نشان دادن نامتناهی در جای خدا نشان می‌دهد که دیگری‌ها را به خدایان تبدیل کرده‌ایم، نه انسان‌های هم‌نوع.

در فصل آخر به چالش دوستم و پاسخ خودم بر خواهم‌گشت. در آن فصل به تراژدی یونان به مثابه روایتی از چگونگی زیست انسان در مواجهه با نامتناهی خواهم پرداخت. اما جستارم طولانی نیست و از خواننده می‌خواهم آن مسائل را در ذهن داشته باشد. آن‌ها چارچوبی هستند که مسائل فنی‌تر در درونشان معنا پیدا می‌کنند. گاهی ممکن است به نظر برسد که این جستار پاسخی به دوستم است (دست‌کم امیدوارم چنین باشد). عمده‌ام می‌خواستم با این کار در زبان غامض فلسفه لویناس یا هر کس دیگری گم نشوم.

در نهایت، برداشت درست از لویناس این است که [موضوعات مد نظر] نه مسئله‌ای در فلسفه، بلکه مسئله‌ای در زندگی است. فرانتس روزنتسواایگ^۱ (1985) هم همین را می‌گوید، کسی که لویناس آن‌قدر به او اشاره می‌کند که دیگر زحمت نقل قول از او را به خود نمی‌دهد (T&I, 28). سؤالات غالب بر ذهن این دو در نهایت متافیزیکی نیستند، بلکه تجربی‌اند: زندگی در این جهان را چطور زیست و تجربه می‌کنیم. گاهی فرانتس روزنتسواایگ را با لویناس مقایسه خواهم کرد. روزنتسواایگ، که از لویناس سنتی‌تر است (دقیقاً به همان معنایش در بالا)، تصور نمی‌کند نامتناهی نام دیگری برای خدا باشد. اگر قرار بود نامتناهی را مترادف خدا بگیرد، «نامتناهی» برایش به اسم خاصی بدل می‌گشت که بر هستی متعال، و نه نا-هستی متعال، دلالت داشت.

آیا مسیحیان به راستی می‌توانند فلسفه لویناس را بفهمند؟

لویناس فقط فیلسوف نیست. او پژوهشگر تلمود است. فقط در فصل

سوم، آن هم به اختصار، به این جنبه از کارش خواهیم پرداخت. لویناس تأکید دارد که فلسفه اش متکی به دیدگاه دینی اش نیست، و این سخن احتمالاً صحیح است. اما ممکن است فقط کسانی فلسفه اش را کامل بفهمند که هم‌کیش او هستند. بسیاری از مسیحیان الهام‌گرفته از آثار لویناس هستند، بی آن‌که صراحتاً دغدغه‌ای بابت فاصله و تفاوتشان با او داشته باشند. همان‌طور که لویناس به ما آموخته است، این امر باید این شک را در ما برانگیزد که تفاوتی سرکوب شده وجود دارد.

مدت‌ها در پی یافتن این تفاوت تقلا کرده‌ام. البته نه هر تفاوتی، بلکه تفاوت در تجربه و فهم دین، یا به قول هیلاری پاتنم^۱ (4, 1999) تفاوت در حساسیت دینی میان مسیحیان و یهودیان. دو تفاوت به چشم می‌آید. نخست، یهودیان راحت‌تر از مسیحیان می‌توانند تصور خدا همچون دیگری نامتناهی و نا-هستی متعال را درک کنند، چرا که مسیحیان بیش از یهودیان خداوند را به چشم یک شخص تصور می‌کنند. عیسی مسیح مثال اعلامی آن است. اما مشکل این نظریه این است که در تورات موارد شخص‌انگاری فراوانی وجود دارد:

- حتی سخن گفتن درباره خدا به عنوان موجودی رحیم و عادل مصداق شخص‌انگاری است، زیرا این صفات انسانی و مشتق از تجربه انسانی‌اند.
- خداوند در خنکای شب در باغ عدن قدم می‌زند و با آدم سخن می‌گوید (پیدایش ۳: ۸-۱۰).
- موسی، هارون و دیگران کنار خدا می‌نشینند تا شام بخورند، گرچه گفتگوی چندانی رد و بدل نمی‌شود (خروج ۹: ۲۴-۱۱).
- موسی از پشت خداوند را می‌بیند که در شکاف صخره‌ای پنهان شده است (خروج ۳۳: ۱۸-۲۳).

1. Hilary Putnam

● خدا به موسی می‌گوید به شکل ابر فرو خواهد آمد تا مردم بتوانند صدای او را بشنوند (خروج ۱۹:۹).

شخص‌انگاری با تجسد فرق دارد، ولی این تفاوت زیاد نیست. در تورات ده‌ها بار دیده‌ایم که خداوند نزدیک می‌آید، و با این‌که گاهی کالبد انسانی ندارد، آدمیان مستقیماً می‌توانند کالبدش را تجربه کنند. نه این‌که این وضع خطرناک نباشد. مشاهدهٔ چهره به چهرهٔ خداوند اغلب به هر صورت به معنای مرگ است، اما این درست نیست که تصور کنیم خدای عبرانی دور و بعید است، ولی خدای مسیحی نه. برعکس، یهودیان تقریباً همچون مسیحیان خدا را دور و نزدیک می‌کنند تا شاید بتوانند فاصلهٔ درست با او را بیابند، اما هرگز موفق نمی‌شوند. درونمایهٔ تورات همین است.

به تجربهٔ فرانتس روزنتسواایگ فکر کنید. او در جوانی به این نتیجه رسید که برای احساس قربت به خداوند باید مسیحی شود. «او گمان می‌کرد که تجربهٔ حقیقی ایمان مشروط به واسطه‌ای، یعنی عیسی، است.» با قصد تغییر دین، در سال ۱۹۳۱ به تصور خویش برای آخرین بار در مراسم یوم کیپور شرکت کرد، اما آن‌جا به قول خودش خدا را مستقیم تجربه کرد. «در این لحظه، آدمی تا بیشترین حد مجاز در همهٔ اعصاب به خداوند نزدیک است...» اندکی بعد، روزنتسواایگ از گرویدن به مسیحیت منصرف شد و به این نتیجه رسید که برای رسیدن به پدر (یک شخص‌انگاری دیگر) نیاز به تغییر دین نیست، زیرا او هم‌اکنون نیز با وی و درون وی است (Glatzer 1999, xii). روزنتسواایگ یک تجربهٔ دینی عادی را از سر گذرانده بود، یعنی تجربهٔ انبازی^۱ با خدا که میلیون‌ها مسیحی و یهودی و پیروان دیگر ادیان آن را تجربه کرده‌اند. البته، تجربهٔ مسیحیان و یهودیان از قربت الهی خیلی فرق دارد (Porpora 2001). استدلال من فقط این است

که تفاوت میان یهودیان و مسیحیان احتمالاً به اندازه تفاوت میان خود مسیحیان یا خود یهودیان است.

اگر درک دینی یهودیان از جهت قربت الهی تفاوت اساسی با مسیحیان ندارد، پس شاید تفاوت بین این دو ظریف‌تر است. شاید مسیحیان عشق خداوند را به شکل شخصی‌تری تجربه می‌کنند که غنای حسی بیشتری دارد. یقیناً عشای ربانی تجربه‌ای حسی است، چرا که در آن کلمه تبدیل به تن شد. اگر چنین باشد، مسیحیان به راحتی نمی‌توانند بفهمند که چرا لویناس اصرار داشت میان اروس و اخلاق جدایی ایجاد کند، و من مکرر این جدایی را دستخوش تردید خواهم کرد.

به نظر نمی‌رسد این تمایز از تمایز اول مفیدتر باشد. یهوه قومش را به چشمگیرترین و شخصی‌ترین شکل ممکن دوست دارد و آن‌ها را نه برای فضایل خاصشان، بلکه صرفاً به خاطر خودشان دوست دارد. «نزد من عزیزترین قوم در میان اقوام خواهید بود» (خروج ۱۹: ۴-۶). به سهولت می‌توان تصور کرد که مادری به فرزندش سخنی مشابه بگوید. در هوشع (۱: ۳) عشق خداوند به قومش به اندازه عشق عاشق‌ترین مرد به یک زن است. «پروردگار به من گفت دیگر بار برو و زنی را دوست بدار که مردی دیگر به عنوان معشوقه‌اش دوست می‌دارد، و او را چنان دوست بدار که من، پروردگار، اسرائیلیان را دوست می‌دارم، گرچه آن‌ها به دیگر خدایان متوسل می‌شوند.» برخی می‌گویند عشق یهوه در مقایسه با عشق عیسی مسیح جنبه حسی کمتری دارد، ولی حتی این سخن نیز راست نمی‌نماید. لوس ایریگاری^۱ (1991, 116-117) فرقی می‌نهد بین «خدایی که حضورش را در شریعت اعلام می‌کند و خدایی که خود را از طریق حضورش، از راه تغذیه، از جمله تغذیه حواس عطا می‌کند»، و منظور ایریگاری لذت اروتیک است. او می‌گوید سرود سلیمان را با تورات مقایسه

1. Luce Irigaray