

هوسرل، اخلاق، دريدا

سرشناسه: فتح‌زاده، حسن، ۱۳۵۶ -
عنوان و نام پدیدآور: هوسرل، اخلاق، دریدا/حسن فتح‌زاده.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری: ۱۵۲ ص.
شابک: ۲-۱۳۵-۲۷۸-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه. نمایه.
موضوع: هوسرل، ادموند، ۱۸۵۹-۱۹۳۸ م. - نقد و تفسیر
موضوع: دریدا، ژاک، ۱۹۳۰-۲۰۰۴ م. - نقد و تفسیر
موضوع: اخلاق - فلسفه
موضوع: شناخت (فلسفه)
موضوع: فلسفه
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۳ ۲۵۹ ف/BJ۳۷
رده‌بندی دیویی: ۱۷۰
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۳۵۵۹۶۶۱

هوسرل، اخلاق، دریدا

حسن فتحزاده





انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

حسن فتح‌زاده

هوسرل، اخلاق، دریدا

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

پاییز ۱۳۹۳

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۲ - ۱۳۵ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 135 - 2

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۸۰۰۰ تومان

تقديم به استاد
عبدالکریم رشیدیان

فهرست

درآمد	۱۱
فلسفه و اخلاق	۱۹
قاعدهٔ طلایی اخلاق	۲۷
دیگری؛ برداشت نخست	۳۳
دیگری؛ هوسرل سخن می‌گوید	۳۷
«دیگری» یا «اگوی دیگر»؟	۴۵
ایدوس؛ حلقهٔ گم‌شدهٔ بحث	۵۵
پدیده‌شناسی و واقعیت تاریخی	۷۱
مسئلهٔ زبان	۸۳
اخلاق و گفتمان‌سازانه	۱۲۱
کتاب‌شناسی	۱۴۵
نمایه	۱۴۹

«گیرم که می برید
گیرم که می زنید
گیرم که می کشید
با رویش ناگزیر جوانه چه می کنید؟»

گیرم که ریشه‌ها را زیرورو می کنید
سرمست می شوید و شخم می زنید
با این خاک حاصلخیز چه می کنید؟

گیرم که خاک را به توبره می کشید
گیرم که محو می کنید
بر این غبار فرونشسته آب و جارو می کشید
با این جای همیشه خالی چه می کنید؟

درآمد

با پیش فرض گرفتن پرسش آن را به سایه می‌بریم؛ بدین طریق پرسش گزندگی و ویرانگری خود را از دست داده، کنترل می‌شود. پرداختن بلافاصله و بی‌وقفه به پاسخ، پیشاپیش معنای پرسش و نوع و گستره پاسخ‌های مربوط به آن را به نحوی خاص تعیین می‌بخشد، و حتی ممکن است با کنترل آن، پرسش را از یک ویروس خطرناک به یک واکسن بارزش در دستان اقتدار تبدیل سازد. مثلاً به جای این که «تبعیض جنسیتی» را فرض گرفته، در جهت حل آن بکوشیم، باید هرچه بیش‌تر بر خود ادعای تبعیض جنسیتی و تحلیل جوانب مختلف آن و بررسی انواع معانی و مصادیق ممکن آن، نسبت این پرسش با زمینه تاریخی آن، نقش چنین پرسشی و هویت اجتماعی پرسشگر آن در بازتولید وضعیت برانگیزنده این پرسش، و نیز داشتن مشروعیت لازم برای پرداختن به این پرسش و حتی امکان خلاصی از آن تأمل کنیم. ناب‌بودگی و در نتیجه قدرت تعیین‌کننده پرسش، تنها با تأملی هرمنوتیکی بر آن حاصل می‌شود. (Derrida, 1978, 99) از این منظر است که تلاش می‌کنیم در این جا پرسش از اخلاق را بار دیگر از سر بگیریم و به‌گاه تحلیل و سنجش

اندیشه‌های هوسرل و دریدا، بازگشتی دائمی به این پرسش داشته باشیم. تاریخ پر از رفت و آمدهای قهقراپی، به اهل فلسفه آموخته است که رؤیای «پاسخ‌های یک‌بار-برای-همیشه» را از سر بیرون کنند.

پیش از هر چیز شرط تأملی بنیادین و گفتمان‌ساز بر پرسش «اخلاق» این است که از نگاه به این مفهوم به مثابه یک اتم دست بکشیم و آمادهٔ نفوذی ماجراجویانه به درون آن باشیم. مفاهیم پیش ساخته و آماده-برای-استفاده^۱ می‌توانند محل تجمع و اختفای پیش‌داوری‌ها و جزم‌اندیشی‌ها باشند. «اتم»ها مأمّن متافیزیکند. در علم کامپیوتر مفهومی وجود دارد با عنوان «برنامه‌نویسی شیء‌گرا»؛^۲ در این نوع برنامه‌نویسی از بسته‌های پیش ساخته برای بنا کردن ساختمان‌های پیچیده‌تر استفاده می‌شود. مثلاً برای نوشتن یک نرم‌افزار ریاضیاتی ابتدا عملگرهای پایه، مانند چهار عمل اصلی تعریف می‌شوند. سپس در تعریف توابع پیچیده‌تر، از این عملگرها به عنوان اشیایی حاضر-آماده استفاده می‌شود، و بدین ترتیب در یک ساختار پایگان‌مند به تعریف پیچیده‌ترین توابع ریاضیاتی پرداخته می‌شود. در هر سطحی از این ساختار پایگان‌مند، با اشیای سطوح پایین‌تر به مثابه اشیایی کپسوله^۳ رفتار می‌شود؛ یعنی اشیایی بدون امکان دستکاری از بیرون، با مکانیزم داخلی پنهان و تغییرناپذیر. در فرهنگ نیز می‌توان منطقی مشابه آن یافت. ما تمام مؤلفه‌های مورد نیاز خود را نمی‌سازیم، بلکه از ساختارهای پیش ساخته به عنوان آجر استفاده می‌کنیم. اشیای فرهنگی ما را درگیر تاریخ و سنت می‌کنند و اشراف و قدرت کنترل بر آن‌ها پیش‌نیاز آفرینش متون جدید است. با این حال هر چقدر این اشیا پیچیدگی و جزئیات بیش‌تری داشته باشند، قدرت آفرینندگی و ابتکار عمل ما نیز کم‌تر می‌شود. یک

1. ready-to-use 2. object-oriented programming 3. encapsulated

فیلسوف، فیلمساز مؤلف، هنرمند صاحب مکتب یا نویسنده اصیل کسی است که درون این اشیای کپسوله سر می‌کشد و با دستکاری ساختار درونی آن‌ها و تجزیه و ترکیب مجددشان، به بازتعریف و بازسازی آن‌ها، و حتی گاهی آفرینش اشیایی تماماً جدید دست می‌زند. با چنین نگاهی پرسش از اخلاق را پی خواهیم گرفت.

«اخلاق» همداستان با «مسئولیت» است، و «مسئولیت» همواره در مقابل «دیگری» تعریف می‌شود. این «دیگری» می‌تواند انسانِ دیگر باشد، یا آگاهی نامتناهی (خدا). این تنها دیگری است که می‌تواند از من «سؤال» کند و انتظاری داشته باشد. دیگری با محدود ساختن قلمرو من، من را ملزم به دیدن و در نظر گرفتن خود می‌سازد. دیگری من را به پرسش می‌کشد و در قبال خود به پاسخگویی متعهد می‌سازد. لویناس «به پرسش کشیده شدن خودانگیختگی من توسط حضور دیگری» را اخلاق می‌نامد. (Levinas, 1979, 43) صرف بودن دیگری یعنی نگریسته شدن از جایی آن بیرون، یعنی مسئولیت. اگر هم گاهی از مسئولیت در مقابل «تاریخ»، «اصول و قوانین کلی»، «هستی» و نظایر آن سخن می‌گوییم، به صورت ضمنی و با واسطه داریم پای آن «دیگری» را نیز به میان می‌کشیم. اساساً نمی‌توان از اخلاق سخن گفت، بدون این‌که به «دیگری» نیز پرداخت؛ «دیگری» در ذات عمل اخلاقی به طور کلی نهفته است. بر همین مبناست که می‌توان مدعی شد مسئله اخلاق در دوران معاصر اصیل‌تر از همیشه طرح شده است. اگر زمانی به اخلاق پرداخته می‌شد تا در ضمن زندگی فراموش نشود و از دست نرود، امروز اخلاق با ضرورتی تاریخی به میانه میدان آمده و حضور فراگیر خود را بر ما تحمیل می‌کند. این‌که در دوران معاصر دیگر کسی نمی‌تواند خود را به جای همه در نظر بگیرد، این تصویر حاشیه‌ای و «متواضعانه»ی انسان امروزی از خودش،

برآمده از «بازگشت» اجتناب‌ناپذیر «دیگری» است. دیگر نمی‌توان درباره تاریخ و زندگی احکام کلی و جهانشمول صادر کرد. منظرگرایی^۱ نیچه‌ای بیان همین بازگشت «دیگری» به فلسفه است. روایت من تنها تا آنجایی بی‌دغدغه‌گسترش می‌یابد که دیگری شروع می‌شود. در نبود دیگری نظیر چنین حدی بر من متصور نیست، این خودکار در دست من با ناشناخته‌ترین ستاره دورترین کهکشان‌ها تفاوتی ندارد؛ می‌توانم قوانین خود را بر آن‌ها بار کنم و هر کجا لازم شد این قوانین را اصلاح کنم، و این‌گونه با پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های جهان آن‌ها را از آن خود کنم. اما دیگری، گویی با فاصله‌ای بی‌نهایت، از دست‌اندازی من بیرون است و این‌گونه بر من حد می‌زند. حتی آن‌جا که اقتدار با تربیت طرفداران گلخانه‌ای خود قدرت پیش‌بینی و کنترل آن‌ها را به دست می‌آورد، می‌توان گفت با «دیگری» رقیق‌شده‌ای روبه‌رویم که به همان اندازه‌ای که «دیگری» است بر اقتدار حد می‌زند. اقتدار وقتی به نهایت خود می‌رسد که «دیگری» محو شود، اما در این حالت اقتدار نیز محو خواهد شد. به همین دلیل مسئله اقتدار مسئله‌ای اساساً «اقتصادی» است؛ هرچه دیگری پررنگ‌تر شود، اقتدار پررنگ‌تر اما محدودتر می‌شود، و هرچه دیگری کم‌رنگ‌تر شود، اقتدار گسترده‌تر اما ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر می‌شود. مطالعه این دیالکتیک به حوزه فلسفه سیاسی مربوط می‌شود، و از این‌جا «دیگری» به بحث «قدرت» پیوند می‌یابد. دیگری قدرت من را مطلقاً محدود می‌سازد، با حرف زدن با من و با نگاه کردن به من از یک خاستگاه دیگر جهان، از آنجایی که هیچ قدرت متناهی قادر به محدود کردنش نیست. (Derrida, 1978, 130) به همین دلیل دیگری هرگز قابل نادیده انگاشتن توسط من نیست. امر سرکوب‌شده همواره بازمی‌گردد. دیگری

1. perspectivism

جایی است که «فرارویات» در هم می‌شکنند و فلسفه دموکراتیک می‌شود. امروز اخلاق بیش‌تر میزبان فلسفه است، تا بحثی تخصصی در زمین فراخ فلسفه.

روی دیگر مسئولیت آزادی است. آزادی هدیه «دیگری» است. آزادی در سولپسیسم تعریف نمی‌شود، چون غیریتی نیست که من را محدود کند. در این جا حداکثر می‌توان از قدرت و خودآگاهی یافتن بیش‌تر سخن گفت. در این حالت من تنها می‌توانم از طریق مواجهه با آنچه فراتر از حضور اکنونی آگاهی است، به آگوی خودم تعین بخشم. «آزادی» در حلول آگاهی محقق نمی‌شود و نیاز به زمینه‌ای دارد که تنها «دیگری» آن را ممکن می‌سازد. همچون نیرو که مفهومی دوقطبی است و هرگز به‌تنهایی از سوی یک مرکز موجودیت نمی‌یابد. نیرو بر شیء اعمال می‌شود و آن شیء شرط فعلیت و تحقق نیروست. «دیگری» شرط آزادی است، «دیگری» با محدود کردن من و فراخواندن من به فراروی مسئولانه از مرزهای بالفعل خود، ایده آزادی را به وجود می‌آورد. به این معنا اخلاق مقدم بر آزادی است.

اگر این سخن را بشنویم که تعریف آزادی توانایی انجام چیزی است که ما را خوش می‌آید، چنین اندیشه‌ای صرفاً مبین عدم بلوغ کامل فکری است، زیرا حتی اشاره‌ای هم به حق، زندگی اخلاقی و جز آن ندارد.
(Hegel, 1942, 27)

اما این بحث در سطحی انتزاعی باقی نمی‌ماند و خواه‌ناخواه راه خود را به تاریخ و واقعیت کنونی نیز باز می‌کند. گزندگی فلسفه در همین نقطه نهفته است. می‌توان گفت برای ارزیابی یک گفتمان باید روی خروجی آن در تمام زمان‌ها و مکان‌ها انتگرال دوگانه گرفت. جداسازی خودگفتمان از شرایط تاریخی-جغرافیایی بیرون از آن، مستلزم جداسازی تصنعی و

غیراصیل «متن و حاشیه» ای قراردادی است. گفتمان، علاوه بر نظریه، شرایط تاریخی-جغرافیایی تحقق خود (یعنی همان «واقعیت») را نیز در بر دارد. گفتمان مسئول تمدنی است که فرا آورده است. به همین دلیل استعمارگری، امپریالیسم، غیریت‌سازی هیولوار، قوم‌مداری عمیق غرب مدرن، و نیز خشونت و ابزارانگاری نهفته در تنانگی فراگیر آن، به‌ویژه در رابطه با زنان، را نباید امری عارضی و غیراصیل به شمار آورد. تمدن و سیاست‌ورزی امروز غرب فراورده فلسفه مدرن است، و باید دید چگونه خشونت در بطن این گفتمان نهاده شده که آن همه ایده‌های درخشان عصر روشنگری دچار چنین سرنوشت غم‌انگیزی شده است. مهم نیست که چقدر از حقوق بشر گفته شود و قوانین انسان‌دوستانه و عادلانه وضع شود، این فلسفه نهفته در پس آن‌هاست که سرانجام به بیرون درز می‌یابد و مناسبات را تعیین می‌کند: «ضرورت قانون نمی‌شناسد.»^۱ از آن‌جا که

۱. اروپا در آستانه جنگ جهانی اول مملو از پیمان‌های چندجانبه و قوانین و روابط دیپلماتیک محلی و جهانشمول بود. در سال‌های نخست سده بیستم، نمایندگان ملت‌های اروپا، ایالات متحده، ژاپن و چین در لاهه گرد هم آمده بودند تا جنگ‌افزارها محدود یا دست‌کم انسانی‌تر شود (منع استفاده نظامی از گاز سمی، و پرتاب بمب و گلوله از بالن). دادگاه بین‌المللی لاهه قرار بود مناقشات بین‌المللی را به طریقی قانونی و با خشونتی کم‌تر فیصله دهد. بجز جنگ ژاپن-روسیه در سال ۱۹۰۴، ناآرامی‌های سال ۱۹۰۸ در ایران و ترکیه، و نیز سال ۱۹۱۱ در چین، جهان تقریباً در صلح و آرامش به سر می‌برد. ملت‌ها در سطح گسترده‌ای تجربه جدیدی از آزادی‌های فردی، مدنیت و روابط انسانی را آغاز کرده بودند، و تحولات در هنر و علم و تکنولوژی خبر از انقلاب غرورآفرینی در تاریخ بشر می‌داد. اما با این همه، اندیشه‌های روبه‌رشد ناسیونالیستی (به‌ویژه در آلمان تازه اتحاد یافته) و پیوند خطرناک ناسیونالیسم و دموکراسی، گسترش تمایلات استعماری که حتی کشورهایی مانند بلژیک را نیز به طریقی پرو پیمان درگیر خود کرد و به رقابت‌های فراقاره‌ای کشورهای اروپایی دامن زد، توسعه بی‌سابقه و حریصانه جنگ‌افزارها و ورود قدرت‌های اروپایی به مسابقه تسلیحاتی که از رشد علمی و اقتصادی شگفت غرب تغذیه می‌کرد، و سر برآوردن قدرت جدید و رام‌نشدنی آلمان، در پی زیاده‌خواهی‌های بی‌سمارک در اواخر سده نوزدهم، را باید «حقیقت اروپا»^۱ ی آن

می‌توان نقد وجه اخلاقی پدیده‌شناسی هوسرل را به نقدی بنیادی‌تر بر گفتمان ریشه‌دار دکارتی تمدن مدرن گسترش داد، برای کسانی چون لویناس و دریدا، هوسرل روزنه‌ای، یا بهتر دروازه‌ای، است برای نفوذ و هجومی زیروروکننده به ایده‌های سرشت‌نمای مدرنیسم. از این منظر چنین نقدهایی تمایل شدیدی به درنوردیدن مرزهای تعریف‌شده و فرارفتن از قاب تنگ پدیده‌شناسی دارد.

در نهایت، پرسش بنیادین ما در این‌جا معطوف به ماهیت یک عمل اخلاقی است. در این پژوهش به دنبال پیشنهاد دادن قوانین یا قواعد اخلاقی نیستیم و قرار نیست یک نظام اخلاقی را طرح و از آن دفاع کنیم، بلکه هدفمان تأمل بر ماهیت و معنای رابطه اخلاقی است. پرسشی همچون «آیا این‌که برای نجات جان یک بی‌گناه به فردی دروغ بگوییم، غیراخلاقی است؟» پیشاپیش اخلاق را نابجا معرفی کرده است. اخلاق در گزاره‌ها و کنش‌های من نیست، اخلاق در نگاه من به دیگری تعریف می‌شود. اگر در هنگام این دروغ دیگری اندکی از «دیگری» بودن خود برکنار شود، اگر در این مواجهه خود، چه دروغ و چه راست، نگاه شیء‌انگار به دیگری داشته باشم، اخلاق را زیر پا نهاده‌ام. به همین دلیل پرسش فوق پاسخ ساده «بله» یا «خیر» ندارد؛ چیستی اخلاق را باید در جایی پیش از این پرسش جستجو کرد. به گفته لویناس «اخلاق در سطح مانیفست یا دعوت به نظم عمل نمی‌کند، اخلاق آداب معاشرت^۱ نیست».

(Kearney and Ricoeur, 1984, 65) به زبان کانتی، می‌خواهیم شرط

زمان دانست. ترور ولیعهد اتریش در سارایوو صرفاً روزنه‌ای بود تا این «حقیقت» به بیرون درز پیدا کند. صدراعظم آلمان در اوت ۱۹۱۴ این چنین ساده و عمیق، مثل هر حقیقت بزرگ و ترسناک دیگر، وقوع جنگ جهانی اول در دل آن همه مدنیت را قابل درک می‌سازد: «ضرورت قانون نمی‌شناسد.»

1. *savoir vivre*

استعلایی اخلاق را بیابیم؛ شرطی استعلایی که هر نظام اخلاقی معین یا هر قاعده اخلاقی معینی از طریق آن امکان می‌یابد. این همان زاویه‌ای است که لویناس نقدهای بنیادین خود را متوجه اندیشه فلسفی غرب به طور عام، و پدیده‌شناسی هوسرل به طور خاص، می‌کند. از نظر لویناس اندیشه فلسفی غرب از عهده اخلاق برنمی‌آید و در پس ظاهر روادار و لیبرال آن، سرکوبی عظیم نهفته است. پدیده‌شناسی هوسرل، به عنوان میراثی ناب و وفادارانه از این اندیشه، آماج حملات سهمگین لویناس قرار می‌گیرد. در این جستار پس از معرفی دیدگاه‌های هوسرل، نخست به نقدهای لویناس اشاره می‌کنیم و در ادامه تلاش می‌کنیم با ارائه خوانشی از پدیده‌شناسی هوسرل، از آن در مقابل این نقدها تا حدودی دفاع کنیم؛ خوانشی که البته آن را مدیون همین نقدهای اساسی لویناسیم. خواهیم دید که لویناس و هوسرل هیچ کدام در نهایت از عهده اخلاق برنمی‌آیند. در پایان، دریدا راه برون‌رفت از این بن‌بست را به ما نشان خواهد داد.

فلسفه و اخلاق

پدر: تو پسر منی و همیشه می دانسته‌ای
که چه در سر من می‌گذرد.
رابرت: تو من را فریب دادی!
پدر: تو خودت گذاشتی که فریب بخوری.
تو در درون قلبت همواره می دانستی که
در این‌جا چه اتفاقی باید روی دهد.

— شجاع‌دل (۱۹۹۵)

فلسفه از همان آغاز با محاوره و گفتگوی عقلانی و نیز استدلال‌ورزی منطقی پیوندی تنگاتنگ داشته است. جز معدودی از فلاسفه، همه بر سر پرهیز از شاعرانگی و توسل به احساسات و عواطف اتفاق نظر داشته‌اند. یکی از دلایل خشک و بی‌روح به نظر رسیدن فلسفه همین اصرار بر ناب‌بودگی منطقی و عقلانی آن است. استفاده از اهرم شعر و تمثیل، تعریف و تمجید، یا توهین و تحقیر چنان مخاطب را در موضع کنش‌پذیری و ضعف قرار می‌دهد که بسیاری ترجیح داده‌اند این مقولات را ذیل مغالطات منطقی دسته‌بندی و طرد کنند. فلسفه به مثابه روش، و

نه فقط آموزه، بخشی از الفبای فلسفه است؛ در بیانی رادیکال، افراد را صرفاً برحسب نظریاتشان تقسیم کردن مانند تقسیمشان برحسب شماره کفششان است. روش صرفاً «ابزاری» برای دستیابی به آموزه نیست، ابزاری که به خودی خود هیچ موضوعیتی ندارد و می‌تواند با رقتا تاخت زده شود. ویژگی ابزار تعویض‌پذیری آن است؛ می‌توان هر ابزاری را با ابزار دیگری جایگزین کرد و با مقداری سهولت یا دشواری بیش‌تر به همان مقصد مورد نظر دست یافت. همین وابستگی ماهوی روبنای غیرشخصی (آموزه) به زیربنای شخصی خود (روش)^۱ است که توجیه می‌کند چرا گاهی دو سر طیف روی هم می‌لغزند و اکستریم‌ها کنار هم قرار می‌گیرند؛ گاهی آن کس که آموزه‌هایش نزدیک‌ترین است به من، دورترین است نسبت به من. به این معنا آموزه شکل نهایی روش است و نه صرفاً میوه آن. اگر روزی توانستیم شکل یک درخت را از آن جدا کنیم، شاید امیدی به جداسازی این دو نیز باشد. «سیمرغ حقیقت» در انتهاست؛ انتهایی که بیرون نیست.

روش واسطه‌ای است برای تحقق «حقیقت»، و بنابراین پیش از این تحقق نمی‌تواند متمایل به مقصد خاصی باشد؛ چرا که حقیقت پیشاپیش در جایی خانه ندارد، حقیقت خود خانه خویش را بر دوش می‌کشد. حقیقت خانه‌به‌دوش است و هیچ خانه‌ای نمی‌تواند آن را در خود پناه دهد، مگر به قیمت مرگ آن. حقیقت خود خانه خویش است. این تأکید همیشگی بر روش، در مفهوم دلوزی «اندیشه ایللیاتی»^۲ به اوج خود می‌رسد. اندیشه ایللیاتی اندیشه‌ای است که نگهبان یک موضع نمی‌شود،

۱. البته روش به معنایی نسبی‌گرایانه شخصی نیست، که اگر بود این جمله خود دلیلی برای نوشته شدن و خوانده شدن نمی‌یافت.

و تنها از انسجام و فراگیر بودن خود نگهبانی می‌کند. در این جا ثبات یک موضع نباید بر اندیشه تحمیل شود، بلکه، ثباتی هم اگر هست، باید برآمده از بازگشت دائمی، اما از پیش تعیین نشده اندیشه به آن باشد. چنین اندیشه‌ای با هیچ امر بیرون از خود خواهرخواندگی ندارد. تقدم و اولویت روش بر آموزه ما را از حاکمیت و کنترل ناشی از استبداد مواضع از بیرون تعیین شده می‌رہاند، چرا که اجازه مصادره عنوان «حقیقت» را به اقتدار نمی‌دهد. این اندیشه قرار نیست سلاح استیلا، کنترل، سوژه‌منقاسازی، صلاحیت‌دهی یا سلب صلاحیت از کسی باشد. چنین اندیشه‌ای با پیش‌فرض و پیش‌داوری، با سوگیری و گزیده‌بینی یا کژبینی واقعیات میانه‌ای ندارد. فیلسوفان همواره، حتی آن‌گاه که امکان خلاصی از پیش‌فرض‌ها را نفی می‌کرده‌اند، آرزوی بی‌طرفی و خالی کردن ذهن از پیش‌فرض‌ها را داشته‌اند؛ «اندکی آرامش، اندکی لوح سفید آگاهی، تا برای رویدن چیزی تازه جا باز شود.» (Nietzsche, 2007, 35) این «اندکی لوح سفید آگاهی» فرصتی است برای سر برآوردن و دیدن دیگری. پافشاری غیرانتقادی بر باورهای خود و اصرار بر از پیش مسلم دانستن آن‌ها بزرگ‌ترین مانع برای ورود به بیناسوژگی و خوشامدگویی به دیگری است. پدیده‌شناس کسی است که «به خود چیزها بازگشت کرده، در مقابل اصالت و اولیه بودن معانی تواضع می‌کند.» (Derrida, 1978, 194) رسوبات به میراث رسیده از سنت، پنجره رو به بیرون آگو را پوشانده و پدیده‌شناسی به دنبال زدودن و محو آن‌هاست. آرمان بزرگ هوسرل، یعنی بی‌پیش‌فرضی،^۱ معادل است با معرفتی نامشروط و گفتگویی غیرجزمی و غیرمتعصبانه با دیگری. «پیش‌فرض» در این جا صفت گزاره‌های پایه نیست، و اصولاً صفت گزاره‌ها نیست، بلکه مربوط به نحوه

1. presuppositionlessness

مواجهه ما با آن‌هاست. گزاره‌ای را پیش‌فرض می‌نامیم که در منطقه ممنوعه آگاهی قرار بگیرد و خط قرمز اندیشه انتقادی دانسته شود. گزاره‌ای که حاضر نباشیم درباره آن گفتگو کنیم و پیشاپیش راه هر نقدی را بر آن بسته‌ایم، پیش‌فرض نامیده می‌شود. فلسفه با آن گفتگوی فراگیر و بی‌حد و حصر خود راجع به تمام قلمرو آگاهی، آماده است تا هر پیش‌فرضی را از سایه بیرون کشد و در روشنایی اندیشه تأملی و گفتگوی انتقادی نهد. «اپوخه» همین تعلیق پیش‌فرض‌ها و از پرده برون انداختن این گزاره‌های رانت‌خوار است.

اپوخه به معنایی ظریف‌تر نیز به «روش» مربوط می‌شود. ذهن انسان در عین این‌که مصرف انرژی بالایی دارد، همین میزان مصرف انرژی نیز ناشی از صرفه‌جویی گسترده آن است. می‌توان گفت فعالیت‌های ذهن از «اصل انرژی کمینه»^۱ پیروی می‌کند؛ به این صورت که ذهن برای رسیدن به حد پایین‌تری از انرژی به ساختن مفاهیم ثابت و فراگیر، و پرداختن روش‌های روتین برای شناخت و طرح و حل مسائل متوسل می‌شود. مفاهیم و روش‌های روتین همچون بسته‌های انرژی‌اند که به شدت مصرف انرژی را بهینه می‌کنند. به گفته روان‌شناسان ذهن به صورت طرح‌واره‌ای^۲ عمل می‌کند. برای شناخت هر پدیده‌ای و حل هر مسئله‌ای نخست به سراغ طرح‌واره‌های حاضرآماده‌ای که در تجربیات قبلی شکل گرفته‌اند می‌رویم و تلاش می‌کنیم با اندکی دستکاری برداشت خود از واقعیت، و نیز در مرحله بعد اندکی دستکاری طرح‌واره‌های خود، آن‌ها را بر هم منطبق کنیم. این ماجرا در مواجهه با دیگری به گونه‌ای عمیق‌تر و مسئله‌سازتر روی می‌دهد. دیگری برای درک شدن نخست باید به

۱. principle of minimum energy: عنوان صورتی از قانون دوم ترمودینامیک.

2. schematic

قالب‌های آشنای من تن دهد. اپوخه به معنای تعلیق این طرح‌واره‌ها و خارج از بازی قرار دادن این مفاهیم و روش‌های پیش‌ساخته است. تا وقتی پیش‌فرض‌ها و طرح‌واره‌ها بر شناخت حکمرانی می‌کنند، دیگری را به صورت محدود و مشروط به رسمیت می‌شمیریم و جایگاهی حاشیه‌ای برای او نسبت به خود قائلیم. به همین دلیل «پژوهشی که در پی رهایی از پیش‌داوری و پیش‌فرض‌هاست، به معنای زیستنی اخلاقی است» (Borras, 2010, 16) به این معنا اپوخه کنشی اخلاقی است.

دیگر وجه اخلاقی فلسفه به «خودآگاهی» مربوط می‌شود. خودآگاهی از دو جهت به زندگی اخلاقی می‌انجامد: «قدرت» و «صداقت». اگر از قدرت ناشی از ساختارهای اجتماعی-سیاسی و پایگان‌مندی‌های رسوب‌یافته در تاریخ صرف‌نظر کنیم، و توجه خود را به قدرت در قلمرو شخصی، قدرت درونی، متمرکز کنیم، به مفاهیم «اراده»، «قاطعیت» و نظایر آن برمی‌خوریم. اما رد این مفاهیم را تا کجا می‌توان دنبال کرد؟ چگونه می‌توان بدون گرفتار شدن در دور، به تقویت اراده پرداخت؟ معانی دوگانه‌واژه انگلیسی Resolution سرنخ پاسخ را به دست ما می‌دهد؛ این واژه هم به معنای «وضوح و تمایز جزئیات برساننده (در مقابل مغشوش بودن)» است و هم به معنای «تعیین و تصمیم قاطع (در مقابل بلا تکلیفی و تذبذب)». این‌که کسی نتواند تصمیمات قاطع بگیرد و بنابراین سست‌عنصر باشد، ناشی از آن است که هنوز تکلیفش را با خود روشن نکرده و هنوز خودش برای خودش مبهم است. اراده‌های بزرگ و قاطع از درون‌های روشن، و تذبذب‌ها و سستی‌ها از درون‌های مبهم و مغشوش حکایت دارند. تصمیم قاطع بازمی‌گردد به تفکیک بالا و وضوح در جزئیات آگاهی و احساسات فرد؛ و بنابراین می‌توان برای هر فرد، همچون یک تصویر، رزولوشنی قائل شد که در گفتمان رایج تحت عنوان

«اراده» بروز می‌یابد. هرچه رزولوشن فرد پایین‌تر باشد، کنش‌پذیری و دمدمی‌مزاجی او افزایش می‌یابد و در مقابل با بالا رفتن رزولوشن کنشگری و ثبات و قاطعیت وی افزایش می‌یابد. به این ترتیب خودآگاهی حاصل از فلسفه، با افزایش رزولوشن فرد، به قدرت و خودکنترل‌گری بیش‌تر او می‌انجامد. اکنون فرد هم قابل پیش‌بینی و اتکا از طرف دیگری است و هم توان ایستادگی در مقابل خواسته‌ها و غرایزی را که اغلب در تقابل با انتخاب‌های اخلاقی قرار می‌گیرند، می‌یابد. همین قدرت به افزایش صداقت نیز منجر خواهد شد، چرا که دروغ و فریب اغلب ناشی از ترس و طمع است و حاکی از حقارت و بزدلی. در قلمرو اجتماعی نیز این افزایش قدرت پیامدهای معرفت‌شناختی و در نتیجه اخلاقی بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای دارد. ضعف و کمبود اعتماد به نفس در مواجهه با اکثریت یکی از رایج‌ترین خاستگاه‌های خطا (دروغ) است. هنگامی که فرد حس کند دیدگاهش در اقلیت قرار دارد و ممکن است مورد تمسخر یا مخالفت دیگر افراد واقع شود، ابتدا از بیان دیدگاه خود عقب‌نشینی می‌کند، و در ادامه با جرح و تعدیل آن و اصلاح مواردی که ممکن است مخالفت‌برانگیز باشد، یعنی با نوعی خودسانسوری، به ابراز دیدگاه خنثی‌شده خود می‌پردازد. این پدیده در روان‌شناسی اجتماعی «اثر کندی اقلیت»^۱ نامیده می‌شود. (بارون و دیگران، ۱۳۸۸، ۴۳) این پدیده بسیار عمیق‌تر و دیرپاب‌تر از خودسانسوری ناشی از ترس یا طمع در مقابل یک قدرت سیاسی مستبد است که می‌توان آن را با توجه به داستان معروف کریستین اندرسن «اثر لباس جدید پادشاه» نامید.

اما خودآگاهی به گونه‌ای مستقیم و بی‌واسطه نیز به صداقت کمک می‌کند. مسئله این است که در روابط انسانی، به‌ویژه در روابط تنگاتنگ و

1. minority slowness effect

عمیق، چیزی به نام صداقت ساده و عریان وجود ندارد؛ صداقت نیز لایه‌لایه و دارای مراتب است. «صداقت با خود» پیش‌نیازی اجتناب‌ناپذیر برای «صداقت با دیگری» است، و گاهی دروغ به دیگری از دور زدن خود (دروغ به خود) آغاز می‌شود. کسی که در لایه‌های عمیق احساسات و خواسته‌های خود نتواند راست و دروغ را تشخیص دهد و تنها با گذر زمان و رویدادهای بعدی به اشتباه خود پی ببرد، چگونه قادر است با دیگری صادق و روراست باشد؟ ما هنوز برای خود معماهای پیچیده و تودرتویییم و چه‌بسا با نگاه به گذشته خود از تعبیر نادرست خواسته‌ها و انتخاب‌های خود شگفت‌زده می‌شویم. صداقت با خود مسیری ساده و سراسر است و شاید حتی پایان‌پذیر ندارد. چیزی به نام صداقت ساده و عریان وجود ندارد. یکی از آب‌شخورهای عدم صداقت، فارغ از شفافیت نداشتن، ناسازگاری و وجود تضادهای درونی است، تضادهایی که امکان پیش‌بینی و تمهید واکنش‌های درخور را از دیگری سلب می‌کند. وقتی در مواجهه با یک دیگ بخار جوشان به دستکاری عقربه نشان‌دهنده دما دل خوش کنیم، جز فریب و تباهی خود و دیگران نتیجه‌ای نخواهیم گرفت. کسی که در ماجرای عاشقانه گرفتار ابهام و ناشناختگی لایه‌های عمیق وجود خود است و در هزارتوی تاریک و پیچ‌درپیچ روان خویش قادر نیست رد‌غریزه و دیگر دوستی، و عقده و احترام و... را دنبال کند، خود و دیگری اعتماد کرده به خود را در برهوت فریب آواره خواهد کرد. در این ماجرا اغلب دیگری نیز قربانی ناآگاهی خود خواهد بود؛ گاهی فریب می‌خوریم، چون خودمان خواسته‌ایم.

فلسفه در مقابل فرصتی است برای مواجهه با خود، و بدین معنا کنشی ذاتاً اخلاقی است. فلسفه یعنی سازگار کردن اندیشه، قابل پیش‌بینی بودن، یعنی دوری از فریب و دورویی و دروغ – آن‌جا که دروغ از خود آغاز و

سپس بر دیگری اعمال می‌شود. یعنی رعایت منطق و پایبندی به زبان – میثاق بزرگ اجتماع؛ یعنی خود اخلاق. به این معنا فلسفه‌ورزی کنشی اخلاقی است.

فلسفه پیش از هر چیز با خود جدیدی را به همراه دارد که لازمه مسئولیت‌پذیری است و نافی ابتذال و بی‌قیدی. فلسفه با گرایش انتزاعی و کلی خود موضوعات را از قالب تنگ و موضعی خود درمی‌آورد و در زمینه‌ای جهانی به آن‌ها می‌پردازد. به این ترتیب فلسفه جلو کوته‌نظری‌های انحصارطلبانه را می‌گیرد و اجازه می‌دهد از افقی گسترده‌تر به مسائل پرداخته شود. فلسفه با تغییر مسیر نگاه از «گوینده» به «گفته»، از «رنگ» و «نژاد» و «چهره» و «جنسیت» و «ملیت» و «زبان» به «گفتگو» و «گوهر عقلانی زبان» زمینه‌های خشونت را کاهش می‌دهد؛ خشونتی که پیرامون ما را فراگرفته و در هر روزگی ما جریان دارد. «... چیزی اساسی در میان است، چیزی بی‌نهایت جدی: ردیابی همه شکل‌های فاشیسم، از عظیم‌ترین شکل‌های آن که ما را محاصره و لگدمال می‌کنند تا شکل‌های جزئی آن که زندگی روزمره‌مان را به ستمی تلخ بدل می‌کنند.» (فوکو، ۱۳۸۹، ۲۱۰)

قاعدهٔ طلایی اخلاق

این قاعده چه در شکل منفی (آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران نیز نپسند)، و چه در شکل مثبت آن (آنچه برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز بپسند)، «خود» را معیاری برای سنجش رفتار با «دیگری» در نظر می‌گیرد. دلیل اخلاقی بودن آن نیز این است که تلاش می‌کند میان «من» و «دیگری» انصاف و برابری برقرار کند و با تعمیم حس خیرخواهانه‌ای که هر کسی نسبت به خود و نزدیکان خود دارد، به ایدهٔ برادری بینجامد. اما نباید فراموش کرد که این برابری و برادری، بر ستون «خود» برافراشته شده است و تحلیل‌های دقیق فلسفی نیاز است تا این قاعده منجر به خودگروی و نتایج آشکارا غیراخلاقی آن نشود. برای مثال، اگر خواسته‌های من با خواسته‌های دیگری یکسان نباشد، آن‌گاه به کار بردن این قاعده ممکن است نتایج غیراخلاقی به بار آورد؛ بنا بر گفته‌ای معروف «گاهی یک سادیست، صرفاً مازوخیستی است که از قاعدهٔ طلایی پیروی می‌کند». به همین دلیل پوپر این قاعده را چنین اصلاح می‌کند که: «... به دیگران چیزی را بپسندیم که خود می‌پسندند.» (پوپر، ۱۳۸۰، ۱۲۹۷) یعنی باید آن‌گونه با دیگران رفتار کنیم که خود

می‌خواهند. اما دیگران در مواقع مختلف «واقعاً» چه می‌خواهند؟ به‌وضوح شایسته‌ترین کس برای تشخیص خواسته‌های واقعی هر فرد، خود اوست. به همین دلیل لازمه این‌که بفهمیم دیگری در هر موقعیت چه می‌خواهد این است که فردی جامعه‌پذیر و اهل گفتگو باشیم و به دیگری خوب گوش فرا دهیم. یعنی گفتگو شرط لازم و بنیادین اخلاق است. اما مشکل این‌جاست که مسئله همیشه به این سادگی نیست. مسلماً مواردی وجود دارد که نباید خواسته‌های دیگری را برآورده ساخت. یک نمونه فراگیر آن مربوط به افراد نابالغ است. قاعده طلایی به ما اجازه نمی‌دهد برای یک کودک هر آن چیزی را که خود می‌پسندد روا بداریم. اما جدا از این‌که مرز میان بلوغ و عدم بلوغ مسئله‌آفرین‌تر از آن است که با یک قرارداد ساده اجتماعی حل و فصل شود، ممکن است بخواهیم میان خواسته‌های حقیقی فرد و خواسته‌های کاذب، ساختگی و تحمیلی بر او تمایز قائل شویم و با نسبت دادن این خواسته‌های اخیر به نابالغی موضعی او، خود را در قبال آنچه به نفع وی است، و نه آنچه خود می‌خواهد، مسئول بدانیم. این نگاه علاوه بر این‌که به سرعت می‌تواند به تمامیت‌خواهی بینجامد، مستلزم نادیده انگاشتن دیگری و خودآیینی او، و در نتیجه ویرانگر اخلاق است. اخلاق در جایی پیش از این تعدی آشکار، و در ضمن فهمیدن دیگری و همدلی با او امکان تحقق می‌یابد. هر رویکردی که مستلزم چشم‌پوشی از خودآیینی دیگری و هم‌مرتبگی او با من، و تنزل دیگری به سایه‌ای از قلمرو آگاهی من باشد، بدین ترتیب از قلمرو اخلاق خارج می‌شود، حتی اگر به گزاره‌های باارزش اخلاقی نیز حکم داده باشد. این سرکوب در عمیق‌ترین لایه‌های خود هنگامی روی می‌دهد که بخواهیم دیگری را با قیاس به نفس و تقلیل به قلمرو آگاهی خود بشناسیم:

چشم پوشیدن از دیگری (نه با از یاد بردن آن، بلکه با کنار گذاشتن آن، که در واقع نوعی ارتباط با آن است، احترام گذاشتن به آن و در عین حال

نادیده گرفتنش از طریق شناختن، تعیین بخشیدن و جذب کردن^۱ آن در خود)، به معنای محصور کردن خود در انزوا (انزوای منفی در خودبودگی و خود-همانی)، و در نتیجه سرکوب تعالی اخلاقی است. (Derrida, 1978, 113)

از این جاست که پای ایدهٔ «سرکوب اخلاق در تاریخ فلسفه» به بحث باز می‌شود. به زعم دریدا این سرکوب تاریخی، علی‌رغم تمام دستاوردهای تاریخ فلسفه، اخلاق را به پروژه‌ای اساساً ناممکن تبدیل می‌سازد. استیلاي اندیشهٔ مرکزگرای یونانی خاستگاه هر سرکوبی در تاریخ پس از خود است؛ این خود سرکوب است. امروز این سرکوب، اساسی‌تر از همیشه، در پدیده‌شناسی هوسرل صورت‌بندی شده است.

اگر بپذیریم که فلسفهٔ غرب در اغلب موارد هستی‌شناسی‌ای بوده است که از زمان سقراط تحت استیلاي عقلی بوده که تنها آنچه را خودش به خود می‌دهد دریافت می‌کند، عقلی که کاری جز یادآوری ندارد،^۲ و اگر بپذیریم که هستی‌شناسی چیزی جز همان‌گویی و اگولوژی نیست، آنگاه باید گفت که این فلسفه همواره دیگری را، به هر معنایی از آن، خنثی ساخته است. شاید بتوان گفت که خنثی‌سازی پدیده‌شناختی دقیق‌ترین و امروزی‌ترین صورت این خنثی‌سازی تاریخی، سیاسی و اقتدارگرایانه است. (Derrida, 1978, 120)

لویاس نیز بر همین مبنا ما را به نوعی پدرکشی فرامی‌خواند؛ پدر یونانی باید کشته شود. اما آیا خارج از گفتمان یونانی قادر به این پدرکشی هستیم؟ آیا ما خود قربانی نهایی این ترفند نیستیم؟ و آیا با سخن گفتن به شیوهٔ یونانی آن را زنده نگه نداشته‌ایم؟ دیر یا زود باید با این واقعیت سهمگین روبه‌رو شویم

1. assimilating

۲. اشاره به نظریهٔ تذکار سقراط.

که ما همگی مسافران قایق نوپراث هستیم؛ قایقی که تنها در دریا و در همان حال که روی آب شناور است، می‌توان آن را بازسازی کرد.

هوسرل به‌صراحت پدیده‌شناسی را علمی می‌داند که به عنوان آگولوژی محض آغاز می‌شود، و حتی آگوه‌های استعلایی دیگر را نیز به عنوان موضوع‌های یک آگولوژی پدیده‌شناختی معرفی می‌کند (هوسرل، ۱۳۸۱، ۶۹) و تأملات دکارتی خود را با این نقل قول از آگوستین قدیس به پایان می‌برد که «از خود برون مشو، به درون خودت بازگرد، در درون انسان است که حقیقت مسکن دارد». (هوسرل، ۱۳۸۱، ۲۳۲) این در حالی است که به‌زعم لویناس، برخلاف نظر هوسرل، دیگری به مثابه خارجی غیرابژکتیو نمی‌تواند متعلق قصدیت واقع شود و، بنابراین، برنامه پدیده‌شناسی از عهده آن برنمی‌آید. لویناس می‌خواهد آگاهی یا رابطه با غیریت را در دوقطبی سوژه-ابژه خلاصه نکند و به‌نوعی تجربه پیشاقصدی معطوف به دیگری را به رسمیت شمرد. لویناس می‌خواهد دیگری را به سخن درآورد، او حرف زدن به جای دیگری تاکنون خاموش را، حتی در چارچوب قاعده طلایی، خشونت محض و اساس تمام خشونت‌های تاریخی می‌داند.

لازم به یادآوری است که منظور از خشونت در این‌جا صرفاً خشونت فیزیکی نیست، انسان راه‌های هوشمندانه دیگری نیز برای اعمال خشونت یافته است. با به کار بردن واژه‌های توهین‌آمیز و تحقیرکننده، با نادیده گرفتن دیگری، با تمسخر ویژگی‌های فیزیکی، طبقه اجتماعی، محل زندگی، نژاد، اندیشه‌ها و سلیقه‌های دیگری، با چینش حساب‌شده کلمات و جملات، با بیان یک مطلب در موقعیتی خاص، یا نگفتن چیزی که انتظارگفتنش می‌رود، با انتخاب کلمه‌ای خاص از میان تمام معادل‌های آن، با به کار بردن کلمه چندپهلویی که علی‌رغم ظواهر امر، معنای خاصی را به ذهن متبادر می‌کند، با تغییراتی جزئی در طرز ادا کردن کلمات، با گفتاری طعنه‌آمیز، با یک لبخند، تعجب، چشم‌غره یا هر رفتار معنادار حساب‌شده‌ای، می‌توان بدون این‌که رد