

از وجود به موجود

برای سیاوش جمادی:
دلواپس رنج همسایه
ع.م

سرشناسه: لویناس، امانوئل، ۱۹۰۶-۱۹۹۵ م. Levinas, Emmanuel
عنوان و نام پدیدآور: از وجود به موجود/امانوئل لویناس؛ ترجمه مسعود علیا.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری: ۱۶۰ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۷۸-۰۶۹-۰
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا
یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان «Existence and existents» به فارسی
ترجمه شده است.
یادداشت: واژه‌نامه.
یادداشت: نمایه.
موضوع: هستی‌شناسی
شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴-، مترجم
رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۲ الف ۹/ل B۲۴۳۰
رده‌بندی دیویی: ۱۱۱
شماره کتاب‌شناسی ملی: ۳۲۲۲۷۷۶

از وجود به موجود

امانوئل لویناس

ترجمه مسعود علیا



این کتاب ترجمه‌ای است از:

De l'existence à l'existant

Emmanuel Lévinas

Fontaine, 1947



انتشارات ققنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،
شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

* * *

امانوئل لویناس

از وجود به موجود

ترجمه مسعود علیا

چاپ اول

نسخه

۱۳۹۲

چاپ شمشاد

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۰ - ۰۶۹ - ۲۷۸ - ۶۰۰ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 600 - 278 - 069 - 0

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

تومان

فهرست

| | |
|---|--------------------|
| ۷ | یادداشت مترجم..... |
| ۹ | مقدمه..... |

از وجود به موجود

| | |
|----|------------------------------|
| ۲۳ | پیشگفتار..... |
| ۲۵ | درآمد..... |
| ۳۱ | ۱. رابطه با وجود و لحظه..... |
| ۳۱ | ۱. رابطه با وجود..... |
| ۴۴ | ۲. خستگی و لحظه..... |
| ۵۵ | ۲. جهان..... |
| ۵۵ | ۱. قصدها..... |
| ۶۸ | ۲. نور..... |
| ۷۷ | ۳. وجود بدون جهان..... |
| ۷۷ | ۱. غرابت..... |

۲. وجود بدون موجود ۸۵
۴. اَقْنوم ۹۷
۱. بی خوابی ۹۷
۲. نهشت ۱۰۰
۳. در راه زمان ۱۲۷
- خاتمه ۱۴۳
- واژه‌نامهٔ فرانسه به فارسی ۱۴۹
- واژه‌نامهٔ فارسی به فرانسه ۱۵۳
- نمایه ۱۵۷

یادداشت مترجم

از وجود به موجود دومین کتابی است که از امانوئل لویناس، فیلسوف فرانسوی، در اختیار مخاطب فارسی زبان قرار می‌گیرد.^۱ این اثر در مجموعه آثار لویناس اهمیت و مرتبه خاصی دارد، از آن رو که در سیر فکری این فیلسوف اولین کتابی است که گویای بسیاری از مضامین و دغدغه‌های پابرجای اوست: برآمدن و جدا شدن سوژه و سوژکتیویته از وجود محض و بی‌نام و نشان، مواجهه با دیگری و استعلا به ساحت غیریت، زمان و نسبت آن با سوژکتیویته و غیریت، دلالت‌های هستی‌شناسانه و فراهستی‌شناسانه احوال، رابطه دوگانه و نه‌چندان سراسر با پدیدارشناسی و میراث پدیدارشناسانه هوسرل و هایدگر، و شاید از همه مهم‌تر گذر از وجود به موجود که در خود عنوان کتاب نیز انعکاس پیدا کرده و خلاف مسیری است که هایدگر در تفکرش می‌پیماید.

از وجود به موجود را از زبان فرانسه به فارسی برگردانده‌ام و در این میان،

۱. پیش‌تر کتاب اخلاق و نامتناهی (گفتگوی فیلیپ نمو با لویناس) به فارسی ترجمه شده است: امانوئل لویناس، اخلاق و نامتناهی، ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی، تهران، رخداد تازه، ۱۳۸۷.

ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان *Existence and Existents* را نیز پیش چشم داشته‌ام. ترجمه فارسی مقدمه آلفونسو لینگیس، مترجم انگلیسی کتاب، را نیز در آغاز آورده‌ام تا شاید در فهم بهتر متن یاری کند. بد نیست یادآوری کنم که از وجود به موجود (مانند بیش‌تر آثار لویناس مخصوصاً آن‌هایی که راوی اندیشه‌های خاص خود اوست) کتاب آسان‌فهمی نیست. من در عین این‌که سعی کرده‌ام در حد امکان و توان ترجمه‌ای درخور و رسا از آن به دست دهم، نخواسته‌ام ناهمواری‌ها و پیچیدگی‌هایی را که گاه در مضامین و زبان نویسنده دیده می‌شود به لطایف‌الحیل بزدایم و به این ترتیب غیریت و غرابت متن را به آنچه مألوف و آشناست فروبکاهم.

امیدوارم ترجمه این اثر با شناساندن وجوه مهمی از تفکر لویناس زمینه‌ای فراهم کند برای برگرداندن تمامیت و نامتناهی و ماسوای هستی یا فراسوی وجود که، به شهادت غالب مفسران، مهم‌ترین آثار او محسوب می‌شوند.

مسعود علیا
بهار ۹۲

مقدمه

آلفونسو لینگیس^۱

در این کتاب شاهد روشن سازی موضوعاتی کاملاً نامتعارف هستیم: «اعیانی» مانند شب، عناصر محسوس شکل نیافته، نور، غذا، جامه و چهره؛ احوال «سوبژکتیو»ی نظیر بی خوابی، خواب، هراس، سرگیجه، اشتیاق، خستگی و کاهلی. این «اعیان» و این «احوال سوبژکتیو» موضوع نوعی تحلیل قصدی^۲ قرار می گیرند که می کوشد essence آن‌ها را – essence به معنای فعلی^۳ آن یعنی نحوه هستی آن‌ها را – روندها یا حرکت‌های درونی‌ای را که این اعیان از طریق آن‌ها شکل می گیرند و انسجام پیدا می کنند، تشریح کند. این‌ها بی تردید پدیدارهایی گریزپا هستند؛ عیان کردن آنچه در این پدیدارها روی می دهد مستلزم باریک بینی فوق العاده و مهارت در توصیف است.

کتابی که با چنین «اعیان» بی شکلی سروکار دارد چقدر متباین است با فلسفه‌ای که دست به روشن سازی ساختارهای مقولی اعیان عینی می زند!

1. Alphonso Lingis 2. intentional analysis

۳. verbal: احتمالاً اشاره است به معنای اولیه کلمه essentia در زبان لاتین که اسم فعل esse به معنای هستی است. -م.

بررسی این احوال سوپژکتیویته چقدر تباین دارد با فلسفه اگزیستانسیالی که نه تنها، مانند فلسفه استعلایی کلاسیک، در مخالفت با شیءگردانی انسان در علم عینی، خود را روشی برای تشخیص نوعی خودانگیختگی در قلب ذات بشر معرفی می‌کرد، بلکه مدعی می‌شد که ذات بشر کاملاً پیش‌برنده است و برون‌خویش و صرفاً بسط و تفصیل طرحی از خویش است که خود را در هیئت نوعی خطروورزی و تهور به درون جهان می‌افکند! آیا هر آگاهی‌ای آگاهی از چیزی، آگاهی از عینی نیست؟ آیا صورت ابتدایی آگاهی، اگر نگوییم سروکار داشتن با اعیان معرفت‌شناسی کانتی که به قالب مقولات درآمده‌اند، پرداختن به ابزارها یا وسایل نیست، یعنی پرداختن به موجوداتی که در هم جا می‌افتند، به هم مربوط می‌شوند یا به یکدیگر ارجاع دارند؟ آیا معنای ابتدایی چیزها در همین ارجاع‌مندی نیست، و آیا هر ادراکی از چیزها ادراکی از معنای آن‌ها نیست؟ پس آیا حرکت استعلایی [یا فرارونده]‌ای که می‌تواند ارجاعی را تا انتها دنبال کند عیناً همان حرکت روح به درون جهان نیست؟ آیا سوپژکتیویته دقیقاً همین حرکت نیست – برون-ایستادن^۱ و نه جوهر؟

فلسفه استعلایی تنها به صورت نوعی برکشیدن اختیار و خودآیینی سوپژکتیویته می‌تواند شکل بگیرد. سوپژکتیویته عقلانی، که خودش را، مقولات خودش را، خاستگاه ساماندهی جامع عالم می‌بیند، عهده‌دار آن می‌شود که برای هر چیزی دلیلی [یا جهتی] کافی^۲ دست و پا کند؛ هم عالم را معقول سازد و عهده‌دار فراهم آوردن دلیلی برای هر موجودی و دلیلی برای هر دلیلی شود و هم خویشتن را سرچشمه لایزال دلایل بگرداند. این سوپژکتیویته در قبال هر آنچه برمی‌نهد یا هر آنچه در عالم برنهاد شده است عهده‌دار مسئولیت و پاسخگویی می‌شود – پاسخگویی

1. ex-istence 2. sufficient reason

به همه کس، آن هم با پاسخی که برای همگان اعتبار دارد، یعنی پاسخی عقلانی است - و از این راه خود را واجد مسئولیت مطلق نسبت به خویش می‌سازد. از این قرار، سوژکتیویته به نزد خویش همچون موجودی ظاهر می‌شود که خود را برمی‌نهد و بی هیچ حد و حصری در قبال خویش پاسخگو و مسئول است، و در مسئولیت نامشروط نسبت به خویش، اختیار تام و استقلال مطلق دارد.

فلسفه اگزیستانسیال خودانگیختگی فهم پیوندآفرین یا ربط‌دهنده را پیشاپیش در حیات پیشانظری، در حیات عملی، یافت. ابزارها و وسایل زندگی روزمره همچون آحاد پرشمار مجموعه‌ای ابزاری با یکدیگر جفت و جور می‌شوند و به هم ربط و نسبت پیدا می‌کنند. آن‌گاه سوژکتیویته به صورت نیروی خودانگیز برای به‌کار انداختن وسایل، برای سامان دادن پهنه‌ای عملی از برای خویش، پدیدار می‌شود. جهش از وسیله‌ای به غایتی، از آنچه واقعی است به آنچه ممکن است، از هیئتی ملموس و مشهود به غایتی که آن هیئت به آن ارجاع یا ربط یا دلالت دارد، آن پیش‌رانه متافیزیکی است که پهنه‌ای را می‌گشاید و جهانی را آشکار می‌کند. این جهش مقوم اگزیستانس ما در مقام در-جهان-بودن است، و اگزیستانس ما را به صورت پیش‌رانشی برون‌خویشانه درمی‌آورد. چنین نیست که هستی ما، مانند جوهری، در خود فرو بسته باشد و خود را تداوم بخشد؛ هستی ما پیوسته خود را از خویش فرامی‌افکند و این فرافکنی همزمان هم به درون قابلیت‌هایی است که این هستی برای خویش ساخته و پرداخته می‌کند و هم به درون امکان‌هایی که جوابگوی آن قابلیت‌هاست. به این ترتیب هستی‌ای را که هستی خاص خودش است عهده‌دار می‌شود، بار هستی‌اش را خود بر دوش می‌کشد و مسئول و جوابگوی خویش می‌شود. از این قرار، این نوع تأمل استعلایی یا اگزیستانسیال سوژکتیویته‌ای را آشکار می‌کرد که سامان‌بخش یا قانونگذار است، استقلال و اختیار تام و

مسئولیت نسبت به خویش دارد، به شکل فعالی ارجاع‌دهنده و غایت‌شناس و غایت‌نگر است، در همه جا فعالانه بر زنجیره‌های ابزاری نقطه پایان می‌گذارد، فرجام‌هایی برای جریان همواره برقرار هستی رقم می‌زند، پایان‌بخش و بنابراین تعیین‌کننده است – زیرا پیوسته خود را به درون مرگ خویش فرامی‌افکند، و پایان‌بخش خود و از این رو تعیین‌کننده خویش است. آن نوع تأملی که در این کتاب دنبال شده است روندهای ناخودآگاهی، خواب و فراموشی را که سوژکتیویته فعال و برون‌خویش از آن‌ها مصون است آشکار می‌سازد. این سپهر ناخودآگاهی صرفاً صورت معکوس یا سلبی آگاهی نیست. خواب، تعلیق قوس اگزیستانسیالی^۱ نیست که آدمی به موجب آن در جهان است؛ خواب حالتی از در جهان بودن است. در واقع، خواب وجودی است که تا حد نوعی نهشت^۲ تا حد نوعی خودنهشت^۳ و رسیدن به آرامش پایین آمده است. اما این حالت همسنگ سکون چیزها نیست؛ خواب سپردن محصل خویشتن است به جهان، و رابطه‌ای است با آنچه زمینی است^۴ – که مخزن حمایت و تقویت است – مقدم بر هرگونه رابطه‌ای با چیزها. در این‌گونه روابط پیشاعینی، تحلیل، روندی از خودنهشت را در اگزیستانس ما کشف می‌کند که با آن ساحتی درونی و حیطة‌ای خصوصی برپا می‌شود، ایستار^۵ی اول بار ممکن می‌شود، جوهری شکل می‌گیرد و هویت موجودی که فی‌نفسه است تحقق پیدا می‌کند. آگاهی‌ای که برای خودش یک نقطه صفر است، آگاهی‌ای که همچون بیدار شدن و دیده بازکردنی به روی چیزها، همچون نهشت و موضع‌گرفتنی فراروی جهان، همچون استعلایی برون‌خویشانه از خویش روی می‌دهد، آگاهی‌ای که می‌تواند چیزها را شناسایی کند، در

1. existential arc 2. position 3. positing oneself 4. the terrestrial
5. stance

این نهشت سرچشمه دارد. لویناس در آگاهی آن قدرها کاری از جنس تعیین کردن و به پایان رساندن، از جنس مشخص کردن غایات نمی‌بیند و چندان نظر ندارد به این که خود آگاهی غایتی دارد و حرکتی است به سوی غایات به طور کلی آن هم به این جهت که حرکتی است به سوی غایت خاص خودش، یعنی مرگ؛ به جای آن، نحوه هستی و ذات زاینده آگاهی را آغازیدن، بنا نهادن یک این‌جا و اکنون، یا بیدار شدن می‌شمارد.

همچنین، معنای چیزها را آن قدرها در ارجاع‌مندی آن‌ها – در متمایز بودنشان – نمی‌بیند که در حضور آن‌ها، در ملاً درخشان آن‌ها – در روشنی‌شان – می‌بیند که به واسطه آن، چیزها در برابر حس نفوذپذیرند، و داده‌اند. اما اگر جهان گستره‌ای از چیزها باشد، آن‌گاه در سوبژکتیویته افزون بر در جهان بودن، چیز دیگری هم هست؛ رابطه‌ای وجود دارد با آنچه زمینی است، با نور – و با عنصر محسوس که، پیش از آن که به منزله داده‌های بسیار برای شناخت گرفته شود، بالذت چشیده می‌شود، جذب می‌شود، و به زندگی خوراک می‌رساند و آن را خرسند می‌سازد. چیزی به نام امر عنصرین در کار است؛ و اگزیستانسی [یا وجودی] در امر عنصرین خودش را می‌یابد و می‌آرمد، و بدین سان خویشتن خود را، پیش از بیدار شدن و دیده باز کردن به روی جهان پیدا می‌کند. عناصر، مضمون برخی از بدیع‌ترین شرح و وصف‌های لویناس خواهد بود.

این پژوهش تنها جوهر ناخودآگاهی، خواب و فراموشی را در پس فعالیت آگاهی، بیداری، یادآوری و تأمل نمی‌یابد؛ می‌کوشد خود روندی را که از طریق آن هویتی، موجودیتی، موجودی، اول بار سر برمی‌آورد آفتابی کند. هستی به هستندگان، به اعیان قابل تشخیص، تجزیه می‌شود آن هم برای هستنده‌ای که هویت [یا این‌همانی] خودش را تشخیص می‌دهد. متراکم شدن هویت، شکل‌گیری یک موجود، خود نوعی رخداد است. حرکتی که در این رخداد تحقق می‌پذیرد چیست؟

موجود - طرف^۱ یا سوژه وجود - صرفاً جزئی از جریان وجود نیست؛ موجود وجود را همچون صفتی، همچون چیزی که از آن خود اوست، دارد. چنین نیست که او صرفاً با وجودش وجود داشته باشد؛ موجود نسبت به آن موضعی می‌گیرد. موجود در حرکتِ تقبل وجودی که با آن تحقق پیدا می‌کند متقوم می‌شود. این حرکت در تردید و تزلزل یا بیزاری نسبت به وجود خویش که معنای باطنی کاهلی است مشهود می‌شود. آدمی پابند هستی است، پابند بودن است. بی‌خوابی تداوم محض همین تکلیف است - پایبندی که در آن چیزی وجود ندارد که آن را بپاییم. در این حال، درون ساختار موجودی متقوم شده، خاطره‌ای از جریان بی‌نام و نشان وجود که موجود از دل آن برخاسته است از پرده به در می‌آید - وجودی که همچون تداوم بی‌آغاز و بی‌انجام، همچون apeiron [نامتناهی/نامحدود/نامتعین] است. آگاهی در نظر لویناس در هراس از امر نامتعین متقوم می‌شود. بی‌خوابی‌ای که شب را تحمل می‌کند عیناً تجربه این خیره شدن و این رنج بردن بی‌معناست.

اگر صورت موجود در هراس از امر نامتعین منعقد می‌شود، هستی موجود به صورت باری است، و خودهمانی^۲ او نوعی در خود به گِل نشستن است. کاهلی بار وجود را، به دوش کشیدن سنگینی این بار را آشکار می‌سازد. وجود زمانی که منعقد می‌شود، به طور تام و تمام و برگشت‌ناپذیر چنین می‌شود. حک شدن و نقش بستن در هستی امری قطعی است. اگر وجود ما به صورت نوعی پروا باشد در درجه نخست پروایی است نسبت به هستی که آدمی خود را مبتلا به آن می‌یابد، و نه پروای نیستی ممکن. پس در هسته موجود نوعی حسرت گریز نیز هست. اگر وجود داشتن ما برون‌خویشانه است و از خویش استعلا

1. term 2. self-identity

می‌جوید، نه در پی گرفتن هستی بلکه در گریز از هستی، این‌گونه است. همچنین، استعلای ما پی گرفتن نیستی و مرگ نیست. استعلا در ما میل به چیزی دیگر است – میل به غیریت. این غیریت را استعلای ما پیشاپیش تصور نمی‌کند و فرامی‌افکند. این غیریت از بیرون در چهره دیگری، در دیگری‌ای که روبروی ماست گشوده می‌شود و می‌شکفتد. کار متأخر لویناس بر توصیف مشخص این ساحت بیرون‌بودگی^۱ و غیریت متمرکز است، ساحتی که دیگری از آن‌جا می‌آید تا دست به دامن ما شود و ما را زیر سؤال ببرد. لویناس در کار متأخرش دیگر مقصد و مقصود اگزیستانس [یا وجود] ما را جهان در نظر نمی‌گیرد.

این تحقیق پدیدارشناسانه است، به این معنا که با تلاشی از جنس توصیف برای دست یافتن به essence – یا روند درونی – پدیدارها پیش می‌رود – پدیدارها آن‌چنان که بر آن حالت [یا حالات] سوژکتیویته که پیش از همه پذیرای آن‌هاست ظاهر می‌شوند؛ و به این معنا که آن حالات سوژکتیویته خود باید از راه باززیستن هشیارانه آن‌ها روشن شوند. با این حال، اگر کار تأمل خودش مضمون‌ساز و عینی‌کننده است، هیئت پیشاعینی، شبانه و عنصرین هستی از چنگ آن خواهد گریخت؛ این هیئت تنها به صورت خاطره‌ای از چیزی که منقطع شده و گریخته است همچنان برای آگاهی متقوم شده قابل دسترس خواهد بود. و اگر کار تأمل خودش نوعی پیگیری مسئولیت نسبت به خویش باشد، هشیاری بی‌نام و نشانی که سوژکتیویته‌ای با آن قطع پیوند می‌کند تا بیاغازد تنها در بیزاری‌ای که آن سوژکتیویته هنوز نسبت به تلاش برای آغازیدن احساس می‌کند همچنان در دسترس او خواهد بود.

1. exteriority

زمان، ساختار درونی سوپژکتیویته است، یعنی ساختار درونی حرکتی که از جنس برون-ایستادن است. کار لویناس نه تنها حاوی تحلیل‌های کاملاً تازه‌ای از وجوه زمان - حال، گذشته و آینده - است، بلکه دریافت تازه‌ای از کار زمان نیز در بر دارد.

کار خودنهشت، منعقد کردن هویت، تقبل وجود به صورت امری از آن خویشتن و به این ترتیب موجود شدن، همچنین همان روندی است که حضور و زمان حال حاضر را پیش می‌آورد. اما زمان حال نه به صورت خط فارق دقیق محضی که میان امتداد نامتناهی گذشته و امتداد نامتناهی آینده جدایی می‌اندازد، نه به صورت پهنه حضور نزد هایدگر، بلکه به صورت تپش وجود است که از انتقال گذشته منفصل می‌شود، خود را فرو می‌بندد و در خود فرو می‌رود و خود را به شکلی بازگشت‌ناپذیر و قطعی در سنگینی مطلق هستی‌اش می‌یابد. زمان حال به صورت لحظه است.

لحظه، که سنگینی مطلق هستی را به تمامی بر دوش می‌کشد، پایند خویش است و به نیروی خویش آینده‌ای فراهم نمی‌آورد. لحظه تنها انتقال گذشته را قطع نمی‌کند، بلکه از آینده نیز پا پس می‌کشد - لحظه خسته از آینده است. آنچه در اندیشه لویناس از بن و بنیاد تازگی دارد این است که او در اصل و اساس روندی که از طریق آن ساختاری زمانمند درون حیاتی زاده می‌شود تماسی با غیریت می‌بیند. غیریت، در هیئت دیگری، در هیئت توسل و تقاضای غیریتی که روبروی ماست، همان چیزی است که پا به میدان می‌گذارد و موجود دارای خودهمانی را از خود به در می‌آورد و او را برون-ایستا می‌کند، یعنی باعث می‌شود که او از خود استعلا بجوید و زمانمند شود.

آیا ذات زمانمند اگزیستانس ما نوعی محکومیت است؟ آیا ممکن

است وجودی که مدام درمی‌گذرد معنا و ارزش پیدا کند؟ آیا نه این است که معنا و ارزش ذاتاً فارغ از زمان یا ابدی‌اند و نمی‌توان آن‌ها را به هستنده‌ای نسبت داد که بنفسه، به موجب ذات خودش، زمانمند و میرنده است؟ هایدگر می‌کوشد ثابت کند که، برعکس، استعلای زمانمندساز اگزیستانس ما از خویشتن است که به‌تنهایی باب این امکان را به روی این اگزیستانس می‌گشاید که غایاتی داشته باشد و فرجامی، و با وجود داشتنش بر آن‌ها دلالت کند، و همین استعلاست که افق‌های جهانی را که به شکل معناداری پیرامون او گشوده است پدید می‌آورد. به علاوه، هایدگر می‌کوشد نشان دهد که تنها، هستهٔ زمانمند و میرندهٔ اگزیستانس [یا وجود] ماست که به موجودی یگانه و منفرد، آن وجودی را واگذار می‌کند که وجود داشتنِ خودِ اوست، و به این ترتیب آری‌گویی او به خویشتن را، تأیید ارزش یا خوبی وجود خودش را، ممکن می‌سازد. از این قرار، هایدگر درصدد برمی‌آید تا نشان دهد که حرکت زمانمندساز اگزیستانس ماست که معنا و ارزش را برای جهان و خودش همراه می‌آورد. و کشش آینده - کشش هستی‌ای که شاید بیاید و نیستی‌ای که قطعاً می‌آید - است که اگزیستانس ما را زمانمند می‌سازد.

این در ذاتِ مفهومِ آینده است که آنچه می‌آید صرفاً نظامی از امکان‌هایی نباشد که بتوان آن‌ها را منطقاً از آنچه بالفعل و اکنونی است استنتاج کرد و در بازنمود یا تصویری که این امکان‌ها را درمی‌یابد و شکل می‌دهد حاضر و مقارن باشند. آیندهٔ راستین آن چیزی است که از جانب خودش می‌آید و از چنگ ما می‌گریزد حتی اگر احساس شدن در ذاتِ آن باشد. آینده آن چیزی است که می‌تواند ما را غافلگیر کند. پس، آینده چیزی نیست که پیشاپیش آن را دریابیم، بلکه چیزی است که نگران آنیم، چیزی که حامل تهدید و نوید است.

اما صرف تهدید، نزدیکی و قریب‌الوقوع بودن نیستی، مقوم آینده نیست؛ همه غافلگیری‌های آینده از جنس مصیبت نیستند. این که به گونه‌ای عمل کنیم که گویی بدترین چیز همواره قطعی است به معنای داشتن درک روشنی از آنچه ممکن است بیاید نیست؛ [بلکه] پیشاپیش سنگر گرفتن در زمان حال است علیه آن. پس نه در هراس فلج‌کننده از نیستی، بلکه در انتظار چیزی دیگر است که معنای آینده متقوم می‌شود. از این قرار، مفهوم منطقی یا دیالکتیکی امر ممکن دیگر برای تشریح معنای آیندگی^۱ کفایت نخواهد کرد؛ افسون مقاومت‌ناپذیر آینده برساخته دورنمای هستی نیست که فی‌نفسه، گرایش به باقی ماندن دارد و با امکان نیستی پیوند دارد. از منظر لویناس، افسون آینده اساساً افسون بخشایش است.

«[مادام که] نفس می‌کشم، امید دارم»^۲: مادام که زمان هست، امید هست. زمان نویدی است و امیدی، زیرا امکان از نو آغاز کردن است. آینده صرفاً از آنچه بالفعل و اکنونی است، از سیر خود آن، منتقل نمی‌شود، به طوری که هر کرداری، هر تقصیری، تنها در ظهور واپسین نتایج آن بتواند ادامه پیدا کند. پیش‌بینی‌ناپذیری ذاتی آینده اشاره دارد به گسستی میان آینده و آنچه بالفعل و اکنونی است؛ در این جا ناپیوستگی هست. هر لحظه، گشایشی است و آغازی، و لحظه دیگر آغازی تازه است. درک آینده، امید به آینده است، و امید، درک امکان آغازی تازه است.

اما لحظه‌ای که می‌آید با حال و گذشته پیوند دارد. فلسفه اگزیستانسیال تشخیص داد که این پیوند نمی‌تواند از جنس نشئت گرفتن منطقی یا علی از زمان حال باشد؛ برعکس، درک گذشته و حال از درک آینده نشئت

1. futurity 2. «Spiro spero»

می‌گیرد. مسلماً نزدیک شدن آنچه می‌آید [یا آینده] است که گذشته را گذشته می‌سازد. اما فلسفهٔ اگزیستانسیال در تأکید بر این که گذشته چیزی نیست که سپری شده و درگذشته باشد، بلکه چیزی است که روی داده است و امری قطعی و برگشت‌ناپذیر است، پیوندی را که حیات فرد با گذشتهٔ خود به هیئت خاطره و یادسپاری دارد همچنان متصور شده است. با این حال، نیچه پیش‌تر بخشایش را رابطه‌ای ایجابی – و نه صرفاً سلبی – با گذشته دیده بود؛ تنها این رابطه است که بی‌گناهی را ممکن می‌سازد. امکان رهایی از روحیهٔ کین‌توزی، و فسخ و بازگونی بغض و کینه – بالاترین امید زرتشت – تنها از آن روست که سعادت آینده نمی‌تواند سرافکنندگی گذشته را جبران کند و تاوان آن را بپردازد، اما باعث می‌شود آدمی آن را فراموش کند. می‌تواند کاری کند که این سرافکنندگی واقعاً گذشته باشد.

اما از منظر لویناس، سعادت‌تی که زمان می‌تواند با خود بیاورد – و همان نوید آینده است – صرفاً سعادت‌تی نیست که فضایی را که زدودن گذشتهٔ قرین تقصیر ایجاد کرده است پر می‌کند، بلکه سعادت‌تی است که گذشته را بخشوده باز می‌گرداند. آینده، رسیدن به کل زمان خویش است؛ امید به آینده امید به چیزی است که آدمی هست و بود. آن‌گاه آینده با نوعی عمل پس‌گستر^۱ بر روی حال و گذشته سایه خواهد گسترد. آینده تنها معنای تازه‌ای برای آن نمی‌آورد. آینده خود من است، منی که اکنون وجود دارم و وجود داشتم، منی که خواهم بود و در زمانی که به آن امید می‌رود از نو آغاز خواهم کرد. بنابراین، نوید آینده نوید رستاخیز گذشته است با همهٔ نیروهای آن، اما به گونه‌ای که از نو آغاز خواهد کرد. بخشایش دقیقاً همین است: نجات خود گذشته.

احساس ایجابی [یا مثبت] زمان دقیقاً همین است. احساس زمانمند

بودن، صرف دلهره [یا اضطراب] نیست - ناگواری این احساس که هستی ما مدام در حال محو شدن است و تنها نیستی قطعی فراروی آن است. وجود زمانمند، برحسب قاعدهٔ اگزیزستانسیالیستی، برون‌خویش است؛ این وجود خود را به سیری زمانمند که به نیروی خود اوست فرامی‌افکند و نوعی قدرت است زیرا خود را زمانمند می‌سازد، و زمانمندی‌اش را همچون سعادت‌ی احساس می‌کند. این سعادت، خرسندی موجودی نیست که به هیئت جوهری ثبات پیدا کرده است. سعادت نیچه‌ای قدرتی متکی بر خویش هم نیست. زیرا سعادت‌ی که هستند‌ای که خود را زمانمند می‌شناسد می‌تواند بشناسد آغاز تازهای است که آینده می‌تواند به همراه آورد، آغاز تازهٔ آن هستند‌ای که شخص هست و بوده است - سعادت غریب *felix culpa* [خطای خجسته].

بدین قرار، لویناس از درک قدیم زمان به صورت توالی نامتناهی لحظه‌ها، تفسیر اگزیزستانسیال کاملاً تازه‌ای به دست می‌دهد. هر لحظه در حقیقت آغازی است، گشایشی است، سرزدنی است؛ و چون زمان حالی که آگاهی‌ای در آن هست برای آن آگاهی لحظه‌ای است، بیدارشدنی است، *Augenblick* [لحظهٔ دیداری] است، پس آگاهی می‌تواند خاستگاه، آغاز و نقطهٔ صفر باشد. درک آینده نه درک تکرار اکنون است و نه درک استمرار آن، بلکه درک لحظهٔ دیگری است، آغاز ممکن دیگری، امکان دیگری برای اکنون. درک آینده درک این است که امر به‌انجام‌رسیده، امر تحقق‌یافته امکانی دیگر دارد، امکانی برای آغازیدن به نحوی دیگر. این یعنی درک زمان نه به صورت نامتناهی بودن متعین لحظه‌ها، بلکه به هیئت نامتناهی بودن روند نامتناهی شدن،^۱ به هیئت از نو آغازیدن بی‌انقطاع امر قطعی، که صورت درونی اگزیزستانس ماست.

1. *infinition*

از وجود به موجود

پیشگفتار

تحقیقی که در این جا می‌آوریم خصوصیت تمهیدی دارد. در این تحقیق، شماری از موضوعات کاوش‌های گسترده‌تر در باره مسئله خیر، زمان و رابطه با دیگری، به منزله حرکتی به سوی خیر، از نظر گذراننده و اجمالاً بررسی می‌شود. قاعده افلاطونی‌ای که خیر را ورای هستی می‌نشاند، کلی‌ترین و [از حیث به دست دادن محتوای تحقیق] تهی‌ترین اشاره‌ای است که رهنمون آن‌هاست. این قاعده دلالت بر آن دارد که حرکتی که موجودی را به سمت خیر می‌برد استعلایی نیست که آن موجود با آن خود را به مرتبه وجودی برتر برمی‌کشد، بلکه نوعی خروج از هستی و مقولاتی است که آن را توصیف می‌کنند: نوعی برون‌روی^۱ است. اما برون‌روی و سعادت ضرورتاً جاپایی در هستی دارند، و به این دلیل است که هستی بهتر از نیستی است.

موضوع اثری که پیش رو دارید محدود به همین نهشت [یا وضع] در هستی است. با این حال، این شرح نمی‌تواند دورنمایی را که در آن‌ها

1. ex-cendance

جای دارد نهان کند و پیوسته شرح و بسط‌هایی را که برای اثری دیگر کنار گذاشته شده است پیش‌بینی می‌کند و تدارک می‌بیند.

این کاوش‌ها تماماً پیش از جنگ آغاز شدند و در ایام اسارت، پی‌گرفته شدند و بیش‌ترشان به نگارش درآمدند. این‌که در این‌جا از اردوگاه اسیران جنگی یاد می‌شود در حکم تضمینی برای عمق [مطلب] یا نوعی حق‌آسان‌گیری نیست، بلکه نشان می‌دهد که چرا در این کتاب نسبت به آن آثار فلسفی که بین سال‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۴۵ منتشر شدند و سروصدای بسیار به پا کردند هیچ‌گونه موضعی اختیار نشده است.

درآمد

تمایز بین آنچه وجود دارد و خود وجود آن، تمایز بین فرد، جنس، جمع، خدا – هستندگان^۱ که با اسم مشخص می‌شوند^۱ – از یک سو، و رخداد یا فعل وجود آن‌ها از سوی دیگر، خود را بر تأمل فلسفی تحمیل می‌کند و به همان آسانی از پیش چشم آن ناپدید می‌شود. گویی اندیشه وقتی که به تهینای فعل وجود داشتن می‌پردازد دچار سرگیجه می‌شود، فعلی که به نظر می‌رسد نمی‌توانیم هیچ چیز در باره آن بگوییم و تنها در وجه وصفی‌اش – یعنی موجود یا آنچه وجود دارد – فهم‌پذیر می‌شود. اندیشه به نحو نامحسوسی از تصور هستی بماهو هستی، که به موجب آن، هر موجودی وجود دارد، به سمت تصور علت وجود می‌لغزد، به سوی «هستنده به وجه عام»، به سوی خدا، که ذات آن، به بیان دقیق، تنها دربردارنده وجود است، اما خود یک «هستنده» است و نه فعل یا عمل، یا رخداد محض یا کار هستی. این یک، در آمیختگی‌اش با «هستنده» درک خواهد شد.

۱. تقریباً در سراسر کتاب، لویناس واژه‌های *existence* و *être* را مترادف به کار می‌برد. بنابراین، واژه‌های «وجود» و «هستی» که در این ترجمه به ترتیب معادل *existence* و *être* هستند به یک معنا آمده‌اند؛ همچنین، واژه‌های «موجود» و «هستنده»، که به ترتیب معادل *existant* و *être/étant* به کار رفته‌اند. – م.

دشواری جدا ساختن هستی از «هستنده» و گرایش به این که یکی را در دیگری متصور شویم یقیناً به هیچ روی تصادفی و عارضی نیستند. این دشواری و گرایش به سبب عادت به جای دادن لحظه، یا اتم زمان، در فراسوی هر رخدادی است. نسبت بین «هستنده» و «هستی» دو حد [یا طرف] مستقل را به هم مربوط نمی‌کند. «هستنده» پیشاپیش با هستی رابطه پیدا کرده است؛ هستنده نمی‌تواند جدا از هستی باشد. هستنده هست. هستنده پیشاپیش همان استیلایی را بر هستی دارد که موضوع بر محمول اعمال می‌کند. هستنده در لحظه چنین می‌کند، در آنچه، بر حسب تحلیل پدیدارشناختی، قابل تجزیه نیست.

اما می‌توانیم از خود پرسیم که آیا این اتصال «هستنده» به هستی صرفاً در لحظه داده می‌شود، آیا به موجب خودِ اِستار^۱ لحظه تحقق نمی‌پذیرد؛ آیا لحظه درست همان رخدادی نیست که از طریق آن، در عمل^۲ محض هستی، در فعل^۳ محض هستی، در هستی به وجه عام، «هستنده» ای خود را برمی‌نهد، اسمی که آن هستی را در اختیار می‌گیرد؛ آیا لحظه، «تقسیم» هستی به وجه عام «به دو قطب مخالف» نیست؟ آغاز، خاستگاه و زایش دقیقاً دیالکتیکی را پیش می‌نهند که در آن این رخداد واقع در بطن لحظه، محسوس می‌شود. برای «هستنده» ای که آغاز می‌شود نه تنها باید علتی یافت که آن را می‌آفریند، بلکه علاوه بر آن باید آن چیزی را که، در آن هستنده، دریافت‌کننده وجود است تبیین کرد. زایش به این معنا نیست که سوژه‌ای از پیش موجود، ودیعه یا عطیه‌ای دریافت کند؛ حتی آفرینش از عدم، که دربردارنده انفعال محض آفریده است، در لحظه ظهور [آفریده]، که لحظه آفرینش است، فعلی را بر هستی آن تحمیل می‌کند، فعلی از جنس سروری موضوع [یا سوژه] بر محمول خویش. آغاز خود همین تملک و همین فعالیت هستی است. لحظه

1. *stance* 2. *acte* 3. *verbe*

یک‌تکه و یکپارچه نیست؛ لحظه بندبند است. به واسطه همین بندبند بودن است که لحظه از امر ابدی، که بسیط است و با رخدادها بیگانه است، متمایز می‌شود.

رخداد هستی، هستی به وجه عام، جدا از «هستنده» ای که بر آن استیلا می‌یابد، چیست؟ عمومیت آن به چه معناست؟ این عمومیت مسلماً چیزی غیر از عمومیت نوع است. «چیز» به وجه عام، صورت محض عین، که بیانگر ایده «هستنده» به وجه عام است، ورای اجناس است، زیرا با افزودن فصل‌های خاص، از آن به سوی انواع فرود نمی‌آییم. مفهوم «هستنده» به وجه عام، سزاوار نام «متعالی» است که ارسطویان قرون وسطی آن را بر واحد، هستی و خیر اطلاق می‌کردند. اما عمومیت هستی – عمومیت آنچه وجود موجودی را تشکیل می‌دهد – همسنگ و هم‌ارز این تعالی نیست. هستی به هیچ روی زیر بار خاص شدن نمی‌رود و هیچ چیز را خاص نمی‌گرداند. هستی نه کیفیتی است که عینی حامل آن باشد و نه چیزی که حامل کیفیات باشد. فعل این یا آن سوژه [یا موضوع] هم نیست، و، با این حال، در عبارت «این هست» هستی محمول می‌شود، زیرا بی‌درنگ ناگزیر می‌شویم بگوییم که این محمول چیزی به موضوع اضافه نمی‌کند. پس آیا نباید در نفس دشواری فهم مقوله‌ای که بر طبق آن هستی به «هستنده» ای تعلق دارد نشان خصوصیت غیرشخصی هستی به وجه عام را ببینیم؟ آیا هستی به وجه عام هستی «هستنده» ای نمی‌شود آن هم با نوعی معکوس‌سازی، با آن رخدادی که زمان حال است و مضمون اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد؟ و اگر هستی، بنفسه، صورت شخصی را بر نمی‌تابد، چگونه باید به آن تقرب بجوییم؟^۱

از این قرار، ترتیب این اثر چنین خواهد بود: در آغاز به مفهوم هستی

۱. آغاز درآمد حاضر، تحت عنوان هست (Il y a)، قبل از بند دوم از فصل سوم این کتاب، در شماره اول *Deucalion* منتشر شده است.

به وجه عام در کیفیت غیرشخصی‌اش روی خواهیم کرد تا سپس بتوانیم مفهوم زمان حال و مفهوم نهشت را که در آن هستنده‌ای، سوژه‌ای، موجودی، بر اثر اقنوم شدن، در هستی غیرشخصی سر برمی‌آورد تحلیل کنیم. اما این مسائل از خودشان سر برنیاورده‌اند. به نظر ما چنین می‌رسد که از پاره‌ای مواضع هستی‌شناسی معاصر ناشی شده‌اند که احیای مجموعه مسائل فلسفی را ممکن ساخته است.

احیای هستی‌شناسی در فلسفه معاصر وجه اشتراکی با واقع‌گرایی ندارد. این کاوش متضمن تأیید وجود جهان خارج و تصدیق تقدم آن بر آگاهی نیست. تصدیق می‌کند که آنچه اساس معنویت بشری است در رابطه ما با چیزهایی که جهان را تشکیل می‌دهند قرار ندارد، بلکه از طریق رابطه‌ای با این واقعیت محض که هستی هست، با عریانی این واقعیت محض، مشخص می‌شود، رابطه‌ای که به حکم وجودمان به فعل در می‌آید. این رابطه، نهان‌کننده نوعی تکرار معلوم نیست، بلکه رخدادی را تشکیل می‌دهد که واقعیت و سرشت آن به گونه‌ای خود را در بی‌قراری‌ای آشکار می‌سازند که این رابطه را تحقق می‌بخشد، و این آشکارسازی شگفت‌انگیز است. شری که در هستی هست، شری ماده در فلسفه ایدئالیستی، به صورت شری هستی در می‌آید.

دلمشغولی نسبت به این رابطه میان من و وجودش، این که وجود همچون باری می‌نماید که باید به دوش کشیده شود، در پاره‌ای احوال فوق‌العاده جانکاه می‌شود، احوالی که تحلیل فلسفی معمولاً آن‌ها را به روان‌شناسی می‌سپارد ولی ما به آن‌ها توجه خواهیم کرد. این احوال عبارتند از خستگی و کاهلی.

اگرچه در ابتدای تأملاتمان تا حد زیادی ملهم از فلسفه مارتین هایدگر هستیم – به لحاظ مفهوم هستی‌شناسی و مفهوم رابطه‌ای که انسان با هستی دارد – لیکن این تأملات در عین حال تابع نیاز عمیقی هستند به

ترک حال و هوای این فلسفه و نیز تابع این اعتقاد که نمی‌توان فلسفه‌هایدگر را به مقصد فلسفه‌ای که بتوان پیشاهایدگری خواند ترک گفت. اندیشه‌ای که به نظر می‌رسد بر تفسیر هایدگری از اگزیستانس بشری حاکم است تصور اگزیستانس به منزلهٔ برون‌خویشی است، که، بر این اساس، تنها به صورت برون‌خویشی‌ای به سوی پایان ممکن است؛ در نتیجه، این اندیشه کیفیت تراژیک اگزیستانس را در همین تناهی می‌یابد و در این نیستی که آدمی تا حدی که اگزیستانس دارد به درون آن پرتاب می‌شود. دلهره [یا اضطراب]، که همان فهم نیستی است، فهم هستی نیست مگر تا جایی که هستی خود به دست نیستی متعین می‌شود. هستندهٔ فارغ از دلهره هستنده‌ای نامتناهی می‌بود، اگر، مع الوصف، این مفهوم متناقض نمی‌بود. دیالکتیک هستی و نیستی همچنان بر هستی‌شناسی هایدگری حاکم است که در آن شر همواره نقصان است، یعنی کاستی یا همان فقدان هستی؛ یعنی نیستی.

تلاش خواهیم کرد این اندیشه را که شر نقصان است زیر سؤال ببریم. آیا هستی رذیلتی جز محدودیت و نیستی ندارد؟ آیا در خود کیفیت مُحصَل و ایجابی‌اش نوعی شر ذاتی و بنیادین ندارد؟ آیا دلهرهٔ هستی – هراس از هستی – به اندازهٔ دلهرهٔ مرگ، آغازین و اساسی نیست؟ آیا ترس از هستی به اندازهٔ ترسیدن به خاطر هستی، آغازین و اساسی نیست؟ حتی آغازین‌تر و اساسی‌تر، زیرا اولی چه‌بسا توجیه‌کنندهٔ دومی باشد. آیا هستی و نیستی، که در فلسفهٔ هایدگر همسنگ یا همپایه‌اند، مراحلی از واقعیت عام‌تری از وجود نیستند که به هیچ روی متقوم به نیستی نیست و ما آن را واقعیتِ هست^۱ می‌نامیم و در آن وجود سوپژکتیو، که فلسفهٔ اگزیستانسیال آن را آغاز راه خود قرار می‌دهد، و وجود عینی واقع‌گرایی

1. *il y a*

کهن به هم می‌آمیزند؟ این که ما نمی‌توانیم نیستی و مرگ را سبک بگیریم و در برابر آن‌ها دچار ترس و لرز می‌شویم از آن روست که هست ما را به تصرف کامل خود درآورده است. ترس از نیستی صرفاً مشخص‌کننده میزان درگیر بودن ما با هستی است. اگزیتانس [یا وجود] به ذاتِ خودش — و نه به موجب تنهای اش — کیفیتی تراژیک در دل دارد که مرگ نمی‌تواند آن را رفع و رجوع کند.