دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال چهاردهم، شماره ۲۶،
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صص ۹۱-۱۱۲

فراسوی سوبژکتیویته: کیرکگور، لویناس و دیگریِ مطلق

فلوریانا فِرو[۱]

ترجمه: سید آصف احسانی[۲] **و حسن‌رضا خاوری**[۳]

چکیده

کیرکگور و لویناس هر دو فیلسوف فردیت‌اند. لویناس در آزادی دشوار و نام‌های خاص به شدت از کیرکگور انتقاد می‌کند و او را به سوبژکتیویسم، خشونت و دست‌کم‌گرفتن اخلاق متهم می‌کند. با این‌حال، فاصله‌ای که هر دو را از هم جدا می‌کند، بسیار کوتاه است، به‌ویژه اگر کسی تعلیقات غیرعلمی نهایی کیرکگور را با دقت خوانده باشد. در این مقاله بحث می‌شود که هر دو متفکر تمامیت غیرشخصی را کنار می‌گذارند؛ نامتناهی را تقلیل‌ناپذیر می‌دانند؛ اخلاق را به سوی شخص دیگر معطوف می‌سازند و رنج را در طول زندگی ضروری می‌خوانند. مهم‌تر از همه، کیرکگور و لویناس هر دو به سوبژکتیویته به‌عنوان امری می‌اندیشند که به‌نحو بنیادین به فراتر از خود، به سوی نامتناهی اشاره دارد.

---

۱. دستیار کرسی زیبایی‌شناسی و پژوهشگر فوق‌دکترا در فلسفه نظری در دانشگاه اودینه ایتالیا
۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعة المصطفی العالمیة (asifehsani2008@gmail.com)
۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، جامعة المصطفی العالمیة
(khawari87@gmail.com)

مقدمه

رابطه لویناس و کیرکگور بحث‌برانگیز است. لویناس در نوشته‌های خود به‌ویژه در آزادی دشوار و نام‌های خاص به شدت از کیرکگور انتقاد می‌کند. او علیه واگذاری اخلاق به دین در ترس و لرز و آن دیدگاه سوبژکتیویستی که از تعلیقات غیرعلمیِ نهایی [بر قطعات فلسفی] به دست می‌آید، موضع می‌گیرد. بنابراین، فردیت و ارتباط با خدا نقاط اصلی برخورد میان دو فیلسوف است. به دلیل سیر زمانی، از آنجا که کیرکگور هرگز به لویناس پاسخ نداده است، فقط دیدگاه‌های لویناس را [درباره کیرکگور] می‌دانیم. هرگز نمی‌دانیم که کیرکگور در دفاع از موضع خود چه خواهد گفت. او شاید بحث را تشدید می‌کرد یا شاید می‌کوشید آن را حل نماید. او شاید با استفاده از دو نام مستعار مختلف هر دو کار را انجام می‌داد، و لویناس را به شیوه‌ای آیرونیک دست می‌انداخت.

البته از آنجا که هر دو متفکر از دنیا رفته‌اند، پیش روی ما دو امکان نهفته است: طرف یکی از آن‌ها را بگیریم، لذا دیگری را مورد انتقاد قرار دهیم؛ یا اینکه نوشته‌های هر دو را به منظور آشکار کردن شباهت‌ها و اختلاف‌ها از چشم‌انداز سوم‌شخص مورد تحلیل قرار دهیم. من وکیل بسیار بدی خواهم بود. پس، ترجیح می‌دهم افسر صلح باشم. گزینه دوم را برمی‌گزینم. به‌رغم این‌که اختلاف‌های عمیقی کیرکگور و لویناس را از هم جدا می‌کند اما نشان خواهم داد که همچنان نقاط مشترک روشنی وجود دارد که لویناس (و شاید حتی کیرکگور) هرگز به آن اعتراف نمی‌کند. میلِ سوبژکتیویته به فراسوی خود، به سوی نامتناهی، نقطه کانونی رویارویی آن‌ها خواهد بود.

۱. امتناع از تمامیت غیرشخصی

پیش از هر چیزی، لویناس و کی‌یرکگور متفکران فردیت اند. تفکر فلسفی آنان با انتقاد از هگل و روح کلی آغاز می‌شود. روح کلیْ خود را در تاریخ، دانش و اخلاق آشکار می‌سازد. این به اصطلاح تمامیت همه ابعاد حیات انسانی را دربرمی‌گیرد، به

شمول ملاحظه‌ی فردیت‌ها همچون اجزایی از یک طرح کلان‌تر، و سیر درون‌ماندگار روح به سوی والاترین خودآگاهی.[1] هر انسانی نه چونان امر واجب بلکه صرف عنصر کارکردی از یک ذات ابرـفردی در نظر گرفته می‌شود که هنجارهایش بر اندیشیدن و کنش فرمان می‌راند.

کیرکگور علیه هگل و اغماضش نسبت به فردیت سخت می‌تازد. البته این بدان معنا نیست که کیرکگور وجود اصول کلی دانش و اخلاق را انکار می‌کند. در حقیقت، جامعه‌ها با هنجارهایی اداره می‌شوند که از هر کس انتظار می‌رود از آن‌ها پیروی کند. یکی از این هنجارها احترام به زندگی انسان است، به‌ویژه زندگی اعضای خانواده فرد. در ترس و لرز، هنگامی که ابراهیم فرمان قتل پسرش را از خدا دریافت می‌کند، او گرفتار یک بحران عمیق می‌شود.

در زندگی ابراهیم هیچ بیانی برای امر اخلاقی بالاتر از این وجود ندارد که پدر باید به پسرش عشق بورزد. امر اخلاقی به معنای اخلاقیات کاملاً از محل بحث خارج است. تا جایی که امر کلی حاضر بود، به گونه مرموزی در اسحاق پنهان شده بود، به اصطلاح در صلب اسحاق، و باید با دهان اسحاق فریاد می‌زد: این کار را نکن، داری همه چیز را نابود می‌کنی![2]

ابراهیم می‌دانست که قربانی کردن اسحاق هم به معنای سرپیچی از اخلاق یهودی است و هم به معنای رنج طاقت‌فرسا برای از دست دادن تنها پسرش. خدا می‌خواهد هدیه‌اش را پس بگیرد، بدون ارائه هیچ دلیلی. ابراهیم، شهسوار ایمان، فرمان الهی را اطاعت می‌کند و پسرش را برای قربانی کردن آماده می‌سازد. کارد او آماده بود تا ناپاکی را از خون خودش بزداید. آن‌گاه خداوند تصمیم گرفت که پطریارخ دست نگه دارد، که به

1. Cf. Hegel G. W. F., Phenomenology of Spirit, trans. by Miller A. V., Oxford: Clarendon Press, 1977, §§ 793, 805, 808.
2. Kierkegaard S., Fear and Trembling (FT), in Fear and Trembling/Repetition, ed. and trans. by Hong H. V. and Hong E. H., Princeton: Princeton University Press,1983, p. 59.

اندازه کافی طاعتش را ثابت کرده بود. به‌رغم پایان اطمینان‌بخش، ابراهیم انتخابش را محض رضای خدا و با وجود اخلاق به انجام رساند. سیلنتیو ـ نام مستعار کیرکگور در ترس و لرز ـ این تصمیم را همچون والاترین بیان فردیت تمجید می‌کند. ایمان به‌مثابه اجبار متناقض تعریف شده است که مطابق آن «فرد یکه بالاتر از امر کلی است» و «رابطه‌اش با امر کلی را از طریق رابطه‌اش با امر مطلق تعین می‌بخشد، نه اینکه رابطه‌اش با مطلق را از طریق رابطه‌اش با امر کلی تعین بخشد».[1]

بدین‌سان، اعتلای فردیت به خاطر رابطه‌اش با امر مطلق است. تمامیت و خدا دو حد نهایی اند که فرد در وسط‌شان مستقر می‌شود. پیروی از تمامیت یا خدا ناشی از انتخاب ما است.[2] الزامات هر بدیل متفاوت است: ایمان نیازمند جهش، عمل شجاعانه و اراده‌ی معطوف به عالی‌ترین وظیفه‌ی موجود انسانی است، اما اخلاقْ برائت از سوبژکتیویته‌ی واقعی است. خلاصه، نهایت وظیفه‌ی یک شخص فرد شدن است، و این به کسی نیاز دارد که مؤمن باشد.

سیلنتیو حتی اگر نوسان‌های ایمان را درک نتواند (به خاطر تجربه نکردن آن‌ها)، اما باز آن‌ها را در کنش‌های انسان‌های دیگر می‌بیند. نمونه‌ی ابراهیم و دیگر قهرمانان ایمان، جلوه‌ی راهی به سوی نامتناهی و رستگاری واقعی است.[3] سیلنتیو که درباره داستان این پطریارخ سخن می‌گوید، به امتناع کشف راز درونی بودن آن اعتراف می‌کند. او تجربه مرد دیگری را توصیف می‌کند بدون ادراک آن، بدون اینکه رابطه‌ی پطریارخ و خدا را دریافته باشد. در اینجا دو بُعد اساسی آشکار می‌شود: نخست تقلیل‌ناپذیری یک فرد به

1. Ibid, p. 70.
2. According to Pojman, the leap of faith is an act of pure free will (cf. Pojman L., Religious Belief and the Will, London: Routledge and Kegan Paul, 1986, pp. 143-8), while Sagi asserts that it has its root in existence (cf. Sagi A., Kierkegaard, Religion and Existence. The Voyage of the Self, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V.,2000, p. 41).
3. Cf. FT, p. 33-9.

دیگری؛ دوم یکتاییِ رابطه با نامتناهی. به نظر می‌رسد هنگامی که لویناس در آزادی دشوار و نام‌های خاص از کیرکگور انتقاد می‌کند، هر دو را فراموش کرده است. او هر گونه تعهد کیرکگور به فلسفه یهودی را انکار می‌کند. پیش از هر چیز، مفهوم ایمان همچون جهش به‌عنوان یک تصمیم ناشی از اراده آزاد باید کنار گذاشته شود. یهودیت به تورات و قانون‌های متعلق به سنت دینی باور دارد.[1] دوم اینکه، لویناس کیرکگور را به خاطر برتری دادن دین بر اخلاق سرزنش می‌کند. طبق دیدگاه لویناس، کیرکگور بابت نااخلاق‌گرایی نیچه (که بدون هیچ ملاحظه‌ای با پتک فلسفه‌ورزی می‌کرد) و دیگر متفکران معاصر مقصر است.[2]

تعریف اخلاق همچون امر متعلق به تمامیت به معنای خلط استبدادِ **همان** با یکی‌ـبرای‌ـدیگری است، با تحمیل پیشا-اولیه فلسفه اولی. اگر ایمان یک کنش آزادانه می‌بود، می‌بایست مقدم بر مسئولیت در نظر گرفته می‌شد. چنان‌که مسئولیت در اندیشه لویناس، مشخصه‌ی اساسی اخلاق است.

سوبژکتیویته در مسئولیت نهفته است و تنها سوبژکتیویته‌ی تقلیل‌ناپذیر می‌تواند مسئولیت را مفروض بگیرد. این همان چیزی است که به امر اخلاقی قوام می‌بخشد.[3]

لویناس با برداشت سیلنتیو از اخلاق که در *ترس و لرز* ارائه شده، موافق نیست و دیدگاه دیگری را پیشنهاد می‌کند که در تضاد با دین قرار ندارد. نویسنده‌ی *آزادی دشوار* در برجسته کردن تفاوت‌ها میان سنت یهودی و تفکر کیرکگور محق است، اما به نظر می‌رسد که او آنچه را که کیرکگور در *تعلیقات غیرعلمی نهایی* نوشته، نادیده می‌گیرد. در اینجا کلیماکوس ـدیگر نام مستعار کیرکگورـ برداشت خود از اخلاق را بیان می‌کند.

---

1. Cf. Levinas E., Difficult Freedom (DF), trans. by Hand S., London: The Athlone, Press, 1990, p. 144.
2. Cf. DF, p. 117; Id., "Existence and Ethics", in Proper Names (PN), trans. by Smith M. B., London: The Athlone Press, 1996, pp. 72-3; Id., "A propos of Kierkegaard vivant", in op. cit., p. 76.
3. Cf. PN, p. 73.

اگر سوژه شدن عالی‌ترین وظیفه موجود انسانی باشد، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، آن‌گاه این همان چیزی است که هم اخلاق و هم دین از انسان می‌خواهد. تفکر عینی و تمامیت از فرد می‌خواهد همچون تماشاگری باشد که اخلاق غیرشخصی را تحقق می‌بخشد، درحالی‌که تفکر سوبژکتیو نه ادعای اصطیاد حقیقت بیرونی بلکه ادعای به چنگ آوردن حقیقت درونی را دارد. اخلاق حاضر است، هر جا که خدا هست، در فرایندهای تاریخی نیز حضور دارد همان سان که در راز درون‌بودگی حاضر است.[1] با این‌حال، فرد قادر نیست آن گونه که از راز درون‌بودگی آگاهی دارد، به فرایندهای تاریخی نیز معرفت کامل داشته باشد. طبق اخلاق و دین هر دو، انسان باید به سوژه بدل شود.

بنابراین، امر اخلاقی فرمان می‌دهد که شهامت داشته باش، شهامت چشم‌پوشی از همه چیز، ازجمله از این تعاملِ پرطمطراق متکبرانه و در عین حال موهوم با تأمل تاریخی‌ـجهانی. شهامت بالکل هیچ شدن، تبدیل شدن به فرد خاص، به کسی که خدا همه چیزش را می‌خواهد، بدون اینکه وجودت از وجوب پرشور بودن معاف شود. بنگر، که این همان قمار است! اما پس از آن، تو نیز درخواهی یافت که خدا نمی‌تواند تا ابد از دست تو برهد؛ چون آگاهی ابدی تو تنها در امر اخلاقی نهفته است. بنگر، که این همان پاداش است![2]

لویناس حتی اگر تعلیقات غیرعلمی نهایی را خوانده باشد، که از «سوژه شدن» فرد انتقاد می‌کند،[3] باز نمی‌پذیرد که اینجا دین با اخلاق سازگار است. به نظر می‌رسد او نادیده می‌گیرد که کیرکگور همواره با استفاده از نام مستعار می‌نوشت و اینکه هر نام مستعار چشم‌انداز تکین دارد که هیچ گاه با چشم‌انداز نام مستعار دیگر مطابقت ندارد. به همین خاطر، سیلنتیو و کلیماکوس دیدگاه‌های متفاوتی درباره اخلاق و دین دارند.

1. Cf. Kierkegaard S., Concluding Unscientific Postscript (CUP), trans. by Swenson D. F., London: Humphrey Milford Oxford University Press, 1941, pp. 118-23.
2. Ibid, pp. 133-4.
3. Cf. PN, p. 76.

آنچه کلیماکوس می‌گوید، مفصل‌تر به نظر می‌رسد و احتمالاً به اندیشه کیرکگور شبیه‌تر است: او تفاوت میان اخلاق عینی و سوبژکتیو را برجسته می‌سازد، درحالی‌که اخلاق عینی تمامیت را ابراز می‌دارد و اخلاق سوبژکتیو به فردیت تعلق دارد. اخلاق سوبژکتیو به اندیشه لویناس بسیار نزدیک است؛ چراکه فرد در یکه بودن انتخابش دیده می‌شود. او از تمامیت و عینیت رهایی می‌یابد و به جستجوی اصولش در رابطه با خدا و نامتناهی می‌پردازد.

انتقاد از تفکر هگلی هم در کیرکگور و هم در لویناس قوی است. لذا تفکرشان به فردیت و مسئولیتی می‌انجامد که به هیچ وجه به فرد دیگر قابل انتقال نیست. هر دو فیلسوف تقلیل دیگری به امر یکسان را مورد اعتراض قرار می‌دهند و ضرورت پاسخ اخلاقی فردیت را متذکر می‌شوند. به‌طور کلی، آن دو علیه هر گونه نظام غیرشخصی اند. حتی اگر لویناس به این بُعد از اندیشه کیرکگور اذعان نداشته باشد، متهم کردن کیرکگور به خشونت و نااخلاق‌گرایی واقعاً ناموجه به نظر می‌رسد.[1]

به‌هرحال، لویناس نسبت به سلف خود همیشه سخت‌گیر نیست. او تردید کیرکگور نسبت به حقیقت عینی و درون‌ماندگاری تفکر را مورد تمجید قرار می‌دهد. درواقع، کلیماکوس در تعلیقات به محدودیت‌های رشته‌هایی مانند ریاضیات یا تاریخ اشاره می‌کند که به‌طرز گریزناپذیری ناقص اند و سوژه را به امر فرعی بدل می‌کنند. تقلیل سوژه به تماشاگری که وجود کاملاً بی‌تفاوت دارد، باعث سلب فردیتش می‌شود.[2] لویناس عین انتقاد را درباره حیث التفاتی هوسرل مطرح می‌کند که من را همچون «کسی» غیرشخصی می‌نگرد. درون‌ماندگاری تفکر، خواب ایلیا («وجود دارد»)، بزرگ‌ترین

1. Cf. Simmons Aaron J. – Wood D., "Introduction: Good Fences May Not Make Good Neighbours After all", in Simmons Aaron J. – Wood D. (eds.), Kierkegaard and Levinas: ethics, politics, and religion, Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 2; Westphal M., "The Many Faces of Levinas as a Reader of Kierkegaard", in op. cit., pp. 22-5, 32-9.
2. Cf. CUP, pp. 175-9.

ازخودبیگانگی برای موجود انسانی است. انسان فقط زمانی فرد می‌شود کـه بـه فعالیـت تئوریک وابسته نباشد.[۱]

بدین‌سان، سوبژکتیو بودن برای هر دو فیلسـوف یـک تعهـد لازم اسـت. ایـن مسـأله مستلزم جدایی از دانش کلی و افزون بر آن، رابطه با دیگربودگی مطلق اسـت. کیرکگـور بیان می‌دارد که حقیقت سوبژکتیو گرفتار شورمندی امر نامتنـاهی می‌گـردد. آنچـه واقعـاً اهمیت دارد، مطابقت میان اندیشه و امر عینی نیست، بلکه مهم مطابقت ایـده‌ی خـدا و خود خدا است. تفکر سوبژکتیو متمرکز بر درون‌بودگی است، بر رابطه‌ی میان خدا و من. حقیقت سوبژکتیو چیزی غیر از ایمان نیست. به لحاظ عینی، این یک تناقض است و بـر عدم قطعیت دلالـت دارد.[۲] بـه‌هرحال، کیرکگـور بـالاترین اعتبـار را بـه آن می‌بخشـد و لویناس آشکارا آن را می‌ستاید.

بنابراین، کیرکگور چیزی سراسر نو را به فلسفه اروپایی وارد می‌کند: امکان دسـتیابی به حقیقت از طریق شک و تردیدِ درهم‌کوبنـده‌ی دائمـاً تکرارپـذیر درونـی کـه نـه تنهـا درخواستی برای تأیید بداهت محسوب نمی‌شود، بلکه خود بخشی از بداهت است. البته به نظر من، نوآوری فلسفی کیرکگور در ایده ایمان او است. بـرای وی، ایمـان نـه دانـش ناقص از حقیقت بلکه حقیقت بی‌یقین است، قسمی زوال دانش.[۳]

شک مستلزم عقب‌نشینی مدام از یقینی است که توسط علوم دقیق و دانـش تـاریخی مفروض گرفته شده است. شک [ما را] به سوی چیزی دیگر می‌راند کـه وجـودش ثابـت نشده است. شک از باور و حقیقت سوبژکتیو جدایی‌ناپذیر است. این امر گرچه به لحاظ عینی، بیانی از یک دانش ناقص است اما به لحاظ سوبژکتیو، بیانِ خـود حقیقـت اسـت. نایقینی بودنِ حقیقت سوبژکتیو مستلزم توجیه یا حتی سکوت است.[۴] انتخاب «سیلنتیو»

1. Cf. Levinas E., Totality and Infinity: an Essay on Exteriority (TI), Duquesne: Pittsburgh, 1969, p. 119.
2. Cf. CUP, pp. 181-2.
3. PN, p. 77.
4. Cf. Simmons Aaron J. – Wood D., op. cit., p. 3; Simmons A. J., op. cit., pp. 48-9.

به‌مثابه نام مستعار در ترس و لرز، ناتوانی ابراهیم در ابلاغ سلوکش به مردمش را بازتاب می‌دهد. حقیقت سوبژکتیو یک تجربه فردی است که مستلزم ارتباط با مطلق و تفاوت شناخت‌ناپذیر است. نایقینیِ ایمان بر زوال یا منفیت دلالت ندارد.

در فلسفه لویناس، امر یکسان درباره ایده خدا به کار برده می‌شود. در تمامیت و نامتناهی، نامتناهی موجب خلق شکافی در التفات نظری متناهی می‌گردد که هر مفهومی را متأثر می‌سازد. اندیشه انسان ناقص است؛ چون از دربرگرفتن خدا عاجز است. این بدان معنا نیست که کامل (نامتناهی) نفی ناقص (متناهی) است، بلکه کامل از ناقص فرامی‌رود. بنابراین، ایده‌ی نامتناهیت ایجابی است: این به معنای فقدان رابطه نیست، بلکه به معنای رابطه با امر مطلقاً دوردست می‌باشد.[1]

طبق نظر کیرکگور و لویناس، این ارتباط از طریق دانش عینی قابل بیان نیست. روی‌آوردن به استعلا به معنای جدایی از اندیشه کل و تبدیل شدن به سوژه است. بنابراین، تصدیق فردیت کسی در عین زمان به معنای تأیید تقلیل‌ناپذیری او به شخص دیگر نیز هست. حتی اگر این دو فیلسوف در خصوص این گزاره کلی اتفاق نظر داشته باشند، باز تفاوت‌هایی وجود دارد که آن‌ها را از هم جدا می‌سازد. درحالی‌که کیرکگور بیشتر دغدغه‌ی سوژه را دارد، اما لویناس دیگری را در اولویت قرار می‌دهد.

به نظر کیرکگور، حقیقت سوبژکتویته است. زیرا حقیقت بر تجربه‌ی فردی متمرکز است: «اینکه هر موجود انسانی همچون یک هویت برای خودش وجود دارد، حقیقتی است که نمی‌توانم به گونه مداوم تکرارش کنم.»[2] این بدین معناست که فرد قادر به شناخت باطن و وجود فردی خویش هست، اما نمی‌تواند غیریت را به چنگ آورد.[3]

---

1. Cf. TI, pp. 24-5, 41.
2. CUP, p. 169.
3. This is even the presupposition of Kierkegaard's deconstructive readers, who are against logocentric and one-way interpretations. Cf. Jegstrup E., "Introduction", in Jegstrup E. (ed.), The New Kierkegaard, Bloomington: Indiana University Press, 2004, pp. 1-2.

تقلیل‌ناپذیری این سوژه همان وضعیت تقلیل‌ناپذیری دیگری است.

اما نویسنده‌ی تمامیت و نامتناهی خلاف این می‌اندیشد: «تقلیل‌ناپذیریِ دیگری مقدم بر فردیتِ خود است.» درحالی‌که کیرکگور تنها بر تفکیک من از تمامیت تمرکز می‌کند، لویناس دو دغدغه دارد: فردیت سوژه و تقلیل‌ناپذیری دیگری در برابر خشونت من. اندیشیدن در قالب قصدیت و کنشگری از خلال اراده آزاد همانا ابزارهای سلطه بر شخص دیگری است. به همین خاطر، لویناس مسئولیت را مقدم بر آزادی و دیگری را مقدم بر خود قرار می‌دهد.[1]

در کیرکگور، سوژه از اراده خودش پیروی می‌کند: جهش ایمان یک کنش آزادانه است. این بدان معنا نیست که زندگی متضمنِ من‌محوری (اگوئیسم) است؛ زیرا شخص دیگر اهمیت دارد. ارتباط با خدا بدون تعهد به همسایه معنایی ندارد.[2] لویناس نمی‌گوید سوژه آزاد نیست، بلکه مسئولیت را مقدم بر اراده می‌داند. در این مرحله، سوژه به شیوه پذیرش منفعل (مشروط) ملاحظه می‌شود، نه همچون یک «من» (اول شخص)، بلکه به‌مثابه «به من».[3] تقدم دیگری بر خود همان چیزی است که لویناس را از کیرکگور متفاوت می‌سازد. گذشته از این، مخالفت هر دو با تمامیت غیرشخصی همچون یک نظام اخلاقی و/یا نظری درک شده است. هر دو، رابطه با نامتناهی را به‌مثابه وجهی از یکتایی سوبژکتیو تأیید می‌کنند که به بازشناسی تقلیل‌ناپذیر شخص دیگر می‌انجامد.

---

1. Cf. TI, pp. 21-7, 203-4; Id., Otherwise Than Being or Beyond Essence (OB), Dordrecht: Kluwer, 1981, pp. 15, 19-20, 88, 114-5, 138-9. Cf. also Janiaud J., Singularité et responsabilité. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas, Paris: Honoré Champion, 2006, pp. 311-4.
2. Cf. Kierkegaard S., Works of Love (WOL), ed. and trans. by Hong H. V. and Hong E. H., Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 190. Cf. also Westphal M., op. cit., pp. 25-32.
3. Cf. OB, pp. 15-6, 50-6, 72-5, 142. Cf. also Llewelyn J., "Who or What or Whot", in Simmons Aaron J. – Wood D. (eds.), op. cit., p. 72; Lellouche R., Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?, Paris-Tel Aviv : Editions de l'éclat, 2006, pp. 81-3.

۲. تقلیل‌ناپذیری نامتناهی

نقطه مشترک دیگر میان کیرکگور و لویناس در نگرش آنان به نامتناهی نهفته است. نامتناهی با خدا منطبق است که مطلقاً دیگری است و از سوژه فاصله دارد.

دقیقاً به همین خاطر است که میان خدا و انسان تفاوت مطلق وجود دارد؛ انسان هنگامی خود را به کامل‌ترین شیوه نشان می‌دهد که این تفاوت را به گونه مطلق آشکار سازد.[1]

تفکر کیرکگور شگفت‌آور است. این جملهٔ وی را در میانه سنت مسیحی و فلسفه معاصر قرار می‌دهد. نویسنده‌ی ترس و لرز هیچ گاه فرهنگ پروتستانی و دغدغه‌اش برای زندگی ایمانی را پنهان نکرد. به‌هرحال، تفکر وی دقیقاً الهیاتی نیست، بلکه اساساً وجودی است. ارتباط با نامتناهی، جدا از معنای دینی‌اش، زندگی فردی را به شدت معنادار می‌سازد. مهم نیست که خدا وجود دارد یا ندارد، یا اینکه او بزرگ‌ترین موجود یا چیز دیگری است. زیرا این مسأله دغدغه‌ی متفکران و تماشاگران عینی است. آنچه واقعاً اهمیت دارد، رابطه‌ی میان سوژه و امر الهی، پیوند متناهی و نامتناهی است. بازگشت به استعلا و به دیگری مطلق، یگانه راه بازگشت فرد به خویشتن است. خداوند دور و تقلیل‌ناپذیر به سوژه است، اما در عین حال، بسیار نزدیک است. مواجهه با نامتناهی یعنی مواجهه با باطن خود و مواجهه با نهانی‌ترین راز خود (خدا در درون انسان). این راز انتقال‌پذیر نیست، بلکه فقط تصدیق می‌شود یا با سکوت نشان داده می‌شود.

سخن گفتن از تفاوت دقیقاً بدین معنا است: فراروی از تفکر و زبان؛ لذا مواجه شدن با درک‌ناپذیری. تنها راه برای نشان دادن تفاوت همانا آشکارسازی نامتناهی در وجود متناهی است. سوبژکتیو شدن بدین معنا است که فرد در میانه‌ی درون‌ماندگاری دنیوی و استعلای ابدی به موجود خارق العاده صیرورت پیدا کند.[2] فرد توسط خداوند فراخوانده شده است تا در زندگی روزمره‌اش وظیفه‌ای را دنبال نماید و شاهد ظهور اراده الهی باشد. این بر مخالفت با نظام‌های کلی تفکر و اخلاق و نیز بر مخالفت با نظم مستقر

---

1. CUP, p. 412.
2. Cf. Janiaud J., op. cit., pp. 155, 158.

دلالت دارد تا فردیت و پیروی از مطلوبِ باطن تصدیق شود.

به‌رغم ناممکنی اصطیاد نامتناهی، موجود متناهی به ندای آن پاسخ می‌دهد. رابطه این دو از هستی‌شناسی فراتر رفته و به اخلاق ره می‌برد. (البته نه هر رابطه کلی، بلکه رابطه‌ای که تابع دین باشد.) نامتناهی خودش را از خلال بداهت یک وجود تکین آشکار می‌سازد، چنان‌که این وجود در عین زمان، هم ابژه‌ی استعلا و هم شرطِ تجسد آن است.[1] میان نامتناهی و وجود متناهی نوعی مبادله وجود دارد: متناهی از خلال تجلیْ فضایی برای نامتناهی فراهم می‌آورد، درحالی‌که نامتناهی خود را از طریق نگاه خیره‌ی تفاوت مطلق می‌فهمد.[2] تجلی توضیح نیست، بلکه بیان بدون کلمات است که توسط شاهد ایمان تلاوت می‌شود.

جدایی میان انسان و خدا که در ابتدا باعث اضطراب و احساس ازخودبیگانگی می‌شود، به یورشی به سوی وجود خود شخص می‌انجامد. هنگامی که ابراهیم کارد را بر فراز اسحاق بالا می‌برد، او به ندای الهی پاسخ می‌دهد، حتی اگر او آن را درک نتواند. ابراهیم با چشم‌پوشی از اخلاق مردمش و اندوهش برای از دست دادن تنها پسرش، اراده آزاد خود را با اراده خدا همراستا می‌کند. ابراهیم نامتناهی را از خلال یک کنش متناهی آشکار می‌سازد. و هنگامی که توسط فرمان نو دستش پس زده می‌شود، او شادمان می‌گردد. او اطاعت نموده است و در عین حال، پسرش زنده است. پایان داستان، انتخاب ابراهیم را معنادار می‌سازد: تنها به‌واسطه تناقضِ کنشِ پطریارخ، مهربانی خداوند به منصه‌ی ظهور رسید. اشتیاق به الوهیت که فرد را به سوی انتخابی فهم‌ناپذیر سوق می‌دهد، به تجلی می‌انجامد. نامتناهی از خلال وجود یک موجود متناهی به بیان درمی‌آید.

حتی طبق دیدگاه لویناس، به‌رغم اینکه نامتناهی درون متناهی هست اما باز فاصله‌ی

1. Cf. Sagi A., op. cit., p. 134.
2. Cf. Podmore S. D., Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss, Bloomington: Indiana University Press, 2011, pp. xii-xiii, 180.

میان متناهی و نامتناهی عظیم و بی‌حد است. سوژه از خدا جدا شده و حیات مستقلی دارد. او به هیچ چیز دیگر نیاز ندارد، اما تنشی را در درون احساس می‌کند. ارتباط میان متناهی و نامتناهی همانا میل است اما نه در راستای کامیابی بلکه در راستای غیریت مطلق.

میل در صورتی مطلق است که وجود میل‌کننده میرا و وابسته به میل نامرئی باشد. رؤیت‌ناپذیری بر غیاب در رابطه دلالت ندارد، بلکه متضمن رابطه‌هایی با امر داده‌نشده است که هیچ آگاهی‌ای از آن وجود ندارد. بینش تکافوی ایده با شیء است، ادراکی است که دربرمی‌گیرد. عدم تکافو نه بر نفی ساده یا بر ابهام ایده بلکه ـفراتر از روشنایی و تاریکی، فراتر از دانش سنجیدار موجوداتـ بر زیاده‌روی میل دلالت دارد. این میل میلِ به مطلقاً دیگری است.[1]

این تنش در گام نخست در قبال امر مطلقاً دیگری اثرگذار است، که از حدود تفکر و تکافوی ابژه با ایده‌اش فراتر می‌رود. در اصل میلِ نامتناهی به سوبژکتیویته تعلق دارد که به شیوه استثنایی تحت تأثیر استعلا است. این ردنشان غیاب است که چیزی جز وجود نیست. این اوبودگی (illeity برگرفته از *ille* لاتین به معنای «او») خوانده می‌شود و چیزی جز نشانه‌ی آفرینش نخستین نیست، که حتی با تفکر نیز به چنگ نمی‌آید؛ زیرا از هستی‌شناسی فراترمی‌رود و متضمن وجود خالق نیست. درواقع، گونه‌ای ابهام معنایی وجود دارد، چیزی که خود را بدون نفی‌کردن انکار می‌کند. از این‌رو، ردنشان نامتناهی قابل بازنمایی نیست. زیرا وجه مشترکی میان سوژه و خدا وجود ندارد.[2] مفهوم استعلا نزد لویناس، الهیات و هر گونه تفسیر از انسان به‌مثابه بازنمایی‌کننده‌ی خدا را رد می‌کند. ارتباط عاطفی با غیریت مطلقْ متناقض و در قالب کلمات توضیح‌ناپذیر است.

---

1. TI, p. 34.
2. Cf. OB, pp. 12-3, 151-2; TI, p. 104. On metaphysical Desire, cf. Ciaramelli F., "Levinas e la fenomenologia del desiderio", in Moscato A. (ed.), Levinas. Filosofia e trascendenza, Genova: Marietti, 1992, pp. 144-58; Baccarini E., Lévinas. Soggettività e Infinito, Roma: Studium, 1985, pp. 40, 46-7. Lellouche defines it as a hetero-affection (cf. Lellouche R., op. cit., pp. 86-7).

بدین‌سان، لویناس و کیرکگور هر دو یکی می‌شوند.

با این حال، هنگامی که لویناس سرشت میل متافیزیکی را توصیف می‌کند، با کیرکگور توافق نظر ندارد. پیش از هر چیز، این توصیف با نیاز و شورمندی پیوند ندارد. هنگامی که جدایی سوژه از نامتناهی کامل می‌شود، سوژه تنشی نسبت به نامتناهی احساس می‌کند: من کاملاً خداناباور است و نیازهای مادی‌اش توسط جهان عینی مرتفع می‌گردد («بدون جدایئ حقیقتی وجود نخواهد داشت؛ یعنی تنها موجود خواهد بود».)[1] میلِ خدا در پی واقعیت بخشیدن نیست، اما سوژه را به سوی اخلاق می‌راند. فرمان نامتناهی به شخص دیگر همچون مخاطبِ کنش اخلاقی اشاره دارد و آزادی را بر بنیاد مسئولیت تأسیس می‌کند.[2]

بنابراین، میل نامتناهی نزد لویناس با شور نامتناهی نزد کیرکگور بسیار تفاوت دارد. پیش از هر چیز، شور کیرکگوری در اضطراب ریشه دارد و میل لویناسی در مسئولیت. الهام الهی هنگامی که سوژه‌ی لویناس ساکت و راضی است، بر او می‌تابد و وی را به سوی شخص دیگر سوق می‌دهد. برعکس، فرد کیرکگور با شک دچار آشفتگی می‌گردد و طریقِ اتحاد با نامتناهی را می‌پوید. دوم اینکه، شور کیرکگوری در راستای فعالیت و میلِ لویناسی در راستای انفعالیت است. هر دو حتی اگر سرچشمه‌های اخلاق باشند، اولی بر آزادی ابتنا یافته است و دومی بر مسئولیت، که مقدم بر آزادی است.

خلاصه، طبق دیدگاه هر دو متفکر، نامتناهی از متناهی مطلقاً متفاوت است. متناهی توسط میلِ نامتناهی متأثر می‌شود، حتی اگر نویسندگان در باب سرشت آن توافق نظر نداشته باشند: تنش برای کیرکگور فعال و شورمندانه است ولی برای لویناس منفعلانه و مسئولیت‌آور

1. TI, p. 60.
2. Cf. TI, pp. 50, 203-4. Cf. also Chalier C., op. cit., pp. 44-8, 56-60; Plourde S., op. cit., pp. 19-21; Petitdemange G., "Au dehors: les enjeux de l'alterité chez Emmanuel Lévinas", in A. Münster (ed.), La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas, Paris: Kimé, 1995, pp. 30-2; Rolland J., op. cit., pp. 111-4.

است. با این‌حال، طبق نظر هر دو، میلِ نامتناهی به سلوک اخلاقی/ دینی می‌انجامد.

۳. از دیگری مطلق به دیگری تکین

میلِ نامتناهی امری است که در درجه نخست به سوژه قوام می‌بخشد. اما مطابق دیدگاه لویناس و کیرکگور برای تحقق وجود فردی کافی نیست. در عین حال، سوبژکتیو بودن یعنی تزریق تنش فرد به اخلاق، که جهت آن با فرمان خدا مشخص می‌شود. بدین‌سان، ارتباط با دیگری مطلق به ارتباط با دیگری تکین می‌انجامد. لویناس کیرکگور را به فراروی از مرحله اخلاق و نادیده گرفتن شخص دیگر به خاطر دین متهم می‌کند.[1] به نظر می‌رسد لویناس کتاب *آثار عشق* را نخوانده است که در آن همسایه برای حیات ایمانی ضروری است: «فرد تکین به تعهدِ عشق به دیگر مردمان پایبند است.»[2] کیرکگور بیانِ تقلیل‌ناپذیری سوژه و شخص دیگر را کافی نمی‌داند. (چون) می‌تواند به زندگی من‌محور بینجامد که در آن ارتباط با نامتناهی کاملاً زاهدانه خواهد بود. برعکس، عشق ورزیدن به شخص دیگر تعهدی است که قابل الغا نیست.

لویناس فیلسوفِ تمام‌عیار غیریت است. زیرا رابطه با دیگری، اعم از دیگری تکین و مطلق، قوام‌بخش سوژه است. و این رابطه بر دیدگاه رادیکالی دلالت دارد که همان سلب امکان من برای اعمال قدرت بر شخص دیگر است. حتی اگر شخص دیگر را تا حدی بتوان به پدیداری تقلیل داد یا در معرض آزادی قرار داد، باز چیزی وجود دارد که از چنگ فهم من می‌رهد. هنگامی که سوژه کاملاً همچون امر مجزا قوام یابد، شخص دیگر فرمان نامتناهی را از خلال چهره آشکار می‌سازد.

بنابراین، آزادی مهار می‌شود، البته نه اینکه با مقاومت مواجه شود، بلکه به‌نحو امر خودسرانه، مجرمانه و بزدلانه؛ اما در گناه خویش به مسئولیت نایل می‌آید. ... ارتباط با دیگری به‌مثابه ارتباط با استعلای او ـ رابطه با دیگری که خودانگیختگیِ بی‌رحمانه‌ی

1. Cf. PN, pp. 76-7.
2. WOL, p. 190.

سرنوشت درونی فرد را زیر سئوال می‌برد ـ آنچه را که در من نیست، به من می‌شناساند.[۱]

درون‌ماندگاری چونان بی‌رحمی ملاحظه می‌شود؛ زیرا فرد را در غرابت تمامیت مستحیل می‌سازد. خشونت تفکر و آزادی چیزی جز جلوه‌ی استبداد **همان** نیست. مواجهه با شخص دیگر، سوژه را نه تنها از فردیت خودش (که قبلاً در تفکیک الحادی کشف شده) بلکه حتی از تفرد خودش نیز آگاه می‌سازد. استعلای چهره تجلی‌ای از استعلای خداوند است، نه تجسدی از آن. ندای نامتناهی شخص دیگر را همچون مخاطب اخلاق که سوژه را به سوی مسئولیت می‌راند، تعین می‌بخشد. این مسئولیت توسط هیچ کس دیگر قابل به‌عهده‌گیری نیست؛ این مسئولیت نشانه‌ی تفرد در انتخاب است. استعلا ژرفنای هسته‌ی من را با میعادی گریزناپذیر می‌شکافد.[۲]

بنابراین، زندگی اخلاقی‌ـدینی با ندای الهی به سوی شخص دیگر جهت‌دهی می‌شود. هم لویناس و هم کیرکگور، غیریت مطلق را در راستای هدایت غیریت تکین می‌بینند. رابطه‌ی سه‌گانه‌ای وجود دارد که اضلاع آن سوژه، خدا و شخص دیگر است. هرچند، دو متفکر درباره جهت آن دیدگاه‌های متفاوت دارند.

کیرکگور سوژه را مستقیماً مرتبط با خدا در نظر می‌گیرد که عین پیوند میان خود و دیگری است: «در عشق به همسایه خدا حد وسط است. عشق به خدا فراتر از هر امر دیگر است؛ سپس، همچنین به همسایه عشق بورزید و در سیمای همسایه به هر موجود انسانی».[۳] در اینجا هیچ گونه وساطتی میان متناهی و نامتناهی وجود ندارد. به نحو متناقض، وساطت میان من متناهی و دیگری متناهی وجود دارد. پس، ارتباط با نامتناهی شرط واقعی و اساسی در مواجهه با شخص دیگر است.

---

1. TI, p. 203.
2. Cf. ibid., p. 279; OB, pp. 141-2.
3. WOL, p. 58. Cf. also ibid., p. 108. Gibbs points out that the alterity of the other person is mediated by the alterity of God (cf. Gibbs R., "I or You: The Dash of Ethics", in Jegstrup E. (ed.), op. cit., p. 146).

لویناس دقیقاً خلاف این می‌اندیشد. حتی اگر نامتناهی در متناهی به‌سان ردنشانی از آفرینش باشد، فرد باید با دیگری مواجه شود تا متوجهِ اوبودگی شود. در این مورد، حد وسط نه خدا بلکه شخص دیگر است.[1] غیریت تکین جایی است که غیریت مطلق از خودش پرده برمی‌دارد. دعوت به مسئولیت توأمان با مواجهه با چهره رخ می‌دهد. بُعد پدیداری انسان دیگر به امری اشاره دارد که از خود پدیده فرامی‌رود. تناقض همین است که بدون دیدار متناهی، ارتباط با نامتناهی ناممکن است. کیرکگور و لویناس رابطه‌ی سه‌وجهی میان سوژه، خدا و دیگری را به دو شیوه‌ی متعارض اما به یک اندازه متناقض توصیف می‌کنند: طبق دیدگاه کیرکگور، متناهی برای ارتباط با متناهی به نامتناهی نیاز دارد، اما وفق دیدگاه لویناس، متناهی برای ارتباط با نامتناهی به متناهی نیاز دارد.

اختلاف‌های دیگر میان این دو فیلسوف به دیدگاه کلی آنها در خصوص سوژه و دیگری بستگی دارد. هر دوی این قطب‌ها مهم اند، اما چنان‌که قبلاً بیان شد، کیرکگور تقدم را به سوژه می‌دهد ولی لویناس دیگری را مقدم می‌دارد. مؤلف تمامیت و نامتناهی خطر بیگانه‌سازی سوژه را می‌پذیرد، درحالی‌که سلفش به افتادن اندر [ورطه‌ی] خودتنهاانگاری (سولیپسیسم) تمایل دارد. برای مثال، در ترس و لرز، سوبژکتیویته رسالت خود را بدون اینکه فهمیده شود، به جای می‌آورد. ابراهیم که مخالف اخلاق قومش بود، تنشی میان رفتار خویش و داوری بیرونی احساس می‌کند. شهسوار ایمان کیرکگور کمکی نمی‌تواند اما تنهایی عمیقی را احساس می‌نماید. به منظور پیروی از رسالت خود، رفتارش او را به فاصله‌گیری از نظام نیازهای اجتماعش وامی‌دارد. او فوق العاده است و به همین دلیل، خطر بدفهمی را به دوش می‌کشد. «دادگاه دنیا» کردارهای او را که برای جلب رضایت «دادگاه خداوند» هدف‌گذاری شده، محکوم می‌کند.[2] از

1. OB, p. 12. Cf. also Haar M., "L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme", Cahiers de l'Herne: Lévinas 1991, pp. 444-5; Plourde S., op. cit., pp. 119-24; Rolland J., op. cit., pp. 106-9; Westphal M., "The Many Faces of Levinas as a Reader of Kierkegaard", op. cit., p. 24.
2. Cf. Janiaud J., op. cit., pp. 191, 197, 308-10.

آنجا که دادگاه دنیا همواره برقرار است و دادگاه الهی به او نیاز ندارد، فرد مدام در آستانه‌ی سقوط به ورطه‌ی نیستی است. آنچه درباره رفتار اخلاقی ـ دینی بیان شد، در خصوص تفکر سوبژکتیو نیز معتبر است که در تعلیقات به خوبی توضیح داده شده است.

تأمل باطنی همانا تأمل مضاعفِ متفکر سوبژکتیو است. هنگام اندیشیدن، او به امر کلی می‌اندیشد اما همان قدر که در این تفکر موجودیت می‌یابد، آن را به اندرونش جذب می‌کند، که به لحاظ سوبژکتیو بیش از پیش منزوی می‌گردد.[1]

بنابراین، خطر تنهایی گریزناپذیر است. فرد هویت انتزاعی نیست، حتی اگر به کلیت بیندیشد. او موجود تکین و انضمامی است که تفکرش از هستی‌اش قابل جدایی نیست. این متضمن سوبژکتیویسم نیست؛ زیرا حقیقت ابژه به باور سوژه متکی نیست. البته اخذ مفهوم کلی از چگونگی اندیشیدن موجود انسانی ممکن است؛ زیرا این امر موضوعِ ملاحظه است. این اندیشیدن متضمن امکان ارتباط است و در معرض اضطراب یا دیگر حالت‌های عاطفی قرار ندارد. این امر فلسفه کیرکگور را از افراطیت در سولیپسیسم، سوبژکتیویسم و ناعقلانیت نجات می‌دهد.[2] با این‌حال، حقیقت سوبژکتیو از حقیقت عینی مهم‌تر است. وظیفه اعلای موجود انسانی نه تماشاگر شدن بلکه سوژه شدن است: فرد ابتدا باید بر رابطه‌ی میان خود و ابژه تمرکز کند که بر ادراکِ باطن خود فرد مبتنی است.

از دیگر سو، لویناس نگرانِ خشونت تفکر سوبژکتیو و آزادی است. به همین خاطر، او اخلاق نامتقارن را بسط می‌دهد و دیگری را فوق من می‌نهد. من توسط نامتناهی به مسئولیت پیشا‌ـآغازین و گریزناپذیر فراخوانده می‌شود. این انتخاب سوژه را سراسر یکه می‌سازد، اما خطر ازخودبیگانگی در کمین است.

سوژه‌ی غرق مسئولیت در ژرفای هویتش از خود بیگانه شده است، بیگانگی‌ای که خود او را از هویتش تهی نمی‌کند، بلکه او را به آن محدود می‌سازد، با تکلیفی

1. CUP, p. 61.
2. Cf. Gouwens D. J., Kierkegaard as religious thinker, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 49-53, 56.

بی‌چون‌وچرا، او را مانند هیچ کس به آن مقید می‌کند، درحالی‌که او با هیچ کس قابل جایگزینی نیست.[1]

در ماسوای هستی، هسته اصلی سوژه که به‌عنوان *خویشتن* (ipseity) در درون من است، توسط دیگری از بین می‌رود. این بیانی از بلوغ تفکر لویناس است، جایی که اخلاق به نهایت می‌رسد و هویت از درون نابود می‌شود. برعکس در *تمامیت و نامتناهی*، از خطرِ ازخودبیگانگی پرهیز می‌شود؛ زیرا *خویشتن* هنوز هسته‌ای از من‌محوری واقعی است.[2]

لویناس به همان اندازه که می‌کوشد سوژه را از ازخودبیگانگی نجات دهد، در اندیشه بالغش به آن تن می‌دهد. از دیگر سو، کیرکگور قادر است به دام سولیپسیسم نیفتد، اما بر لبه پرتگاه است. تمرکز بر سوژه یا بر دیگری هر دو متفکر را به شکل‌های متضادِ افراط‌گرایی می‌کشاند. با این‌حال و با وجود تفاوت‌های کیفی، آن دو به واسطه دیدگاه سه‌گانه از رابطه میان متناهی و نامتناهی یکی می‌شوند: سوژه (متناهی) به خدا (نامتناهی) وابسته است که او را به سوی شخص (متناهی) دیگر هدایت می‌کند.

۴. رنج مادام العمر

آخرین جنبه‌ی ارتباط میان نامتناهی و متناهی در لویناس و کیرکگور، رنج اجتناب‌ناپذیر سوژه است. کیرکگور در کشاکش خود با خدا نمی‌تواند مانع تجربه‌ی *وضع رقت‌انگیزی* شود که به‌طرز ناگسستنی با آگاهی سوژه از محدودیت‌های خویش پیوند خورده است. طبق دیدگاه کیرکگور، وجود فردی ترکیبی از متناهی و نامتناهی است. این جایگاهی است که استعلا خود را از خلال کنش‌های یک تکینگی استثنایی نشان می‌دهد. بنابراین، سوژه در میانه‌ی نیازهای خویش به‌عنوان موجود دنیوی و تنشِ فراروی از نظام‌های تنظیم‌کننده‌ی این نیازها و ارضای آنها قرار دارد. سوبژکتیو شدن به

1. OB, pp. 141-2.
2. Cf. TI, pp. 39, 44, 60, 117-8, 208, 277-9.

معنای زیستن در این جهان و کوشش برای جهان دیگر است. فردی که بـه نـدای قلـبش گوش می‌دهد، از پیش می‌داند که اولویـت او چیسـت: هرگـاه ارضـای نیازهـایش مـانع دستیابی به سعادت ابدی شود، او باید از آن‌ها دست بکشد.[1] مسأله تنها انجـام کـاری و پرهیز از کار دیگر نیست. کشاکش با نامتنـاهی صـرفاً حـدی بـر لـذت‌گرایی یـا زنـدگی اخلاقی کلی نیست. این امر وجود یک فرد را کـاملاً دگرگـون می‌سـازد و او را بـه سـوی چیزی که همیشه وجود دارد، سوق می‌دهد. نیاز متناهی بر اسـاس حالـت سـوبژکتیو یـا ارضای آن ناپدید می‌شود، درحالی‌که نامتناهی ابدی است. مهم نیست که نامتنـاهی بـه لحاظ هستی‌شناختی وجود دارد یا نه؛ زیـرا او قـوام‌بخش فـرد اسـت و از بـاطنش فراتـر می‌رود. انتخاب یک زندگی دینی و پیروی از «آن‌چه که همیشه هسـت» باعـث *شـفقت* اجتناب‌ناپذیر می‌گردد.

اما رنج به‌عنوان بیان ضروری برای شفقت وجودی بـدین معناسـت کـه رنـج واقعـی است، یا اینکه واقعیت رنج به شفقت وجودی قوام می‌بخشد؛ و منظور از واقعیـت رنـج، تداوم آن همچون امر ضروری برای پیوند دلسوزانه با سعادت ابدی است. در نتیجـه، نـه رنج به طرز فریبنده یادآوری می‌شود و نه فرد از آن فرامی‌رود کـه به‌منزلـه عقب‌نشـینی از تکلیف است.... از نظر دینی، ... درک رنج و ماندن در آن واجب است، برای این‌که تأمل بر رنج متمرکز شود نه اینکه از آن دوری گزینند.[2]

واقعیت رنج متضمن تداوم کشاکش بـا نامتنـاهی اسـت. خـدا اساسـاً در درون فـرد است، اما پیروی از اراده او یک انتخاب است. کسی کـه در پـی سـعادت ابـدی اسـت، نمی‌تواند از رنج اجتناب کند و باید در آن بماند. مؤلفه اختیاری فلسفه کیرکگور در اینجا به شدت مشهود است. البته از سوی دیگر، اندیشه لویناس قدرت اراده آزاد را در رابطه با نامتناهی رد می‌کند.

---

1. Cf. CUP, p. 350-3.
2. Ibid., pp. 396-7.

اما اهدا کردن تنها زمانی معنا دارد که از خود جدا و بریده شد، البته با وجود خود، نه در نبود من. و بریدن از خود با وجود خود تنها زمانی معنا دارد که از خودخوشی‌ای که مشخصه لذت است برکنده شد، نان را از دهان خویش ربود. [...] فحوای یکی‌ـبرای‌ـدیگری تنها در میان موجودات دارای گوشت و خون معنا دارد.[1]

رنج سوژه به انتخاب وابسته نیست، بلکه «به‌رغم خود» روی می‌دهد و از فطرت اولیه او ناشی می‌شود. حساس بودن به معنای نفوذ دیگری در تاروپود پوست شخص است. فرمان الهی که مسئولیت در قبال شخص دیگر را برمی‌انگیزاند، غارت تن شخص را نشانه گرفته است. هیچ فرقی بین جسم و روح نیست: انسان به‌مثابه موجود حساس هم از لذت بردن از لذت خویش متأثر می‌شود و هم از فقر شخص دیگر.

رنج در لویناس غیرارادی و در کیرکگور ارادی است. هرچند، هر دو بر درد به‌مثابه عنصر قوام‌بخش ارتباط با نامتناهی و زندگی اخلاقی توافق نظر دارند. فردی که تابع فرمان الهی است، ارضای نیازهای خود را کنار می‌گذارد تا خویش را به شخص دیگر ببخشد. دلیل رنج در لویناس و کیرکگور یکسان است. آنچه آنها را به‌راستی از هم جدا می‌کند، هدف‌شان است. کیرکگور می‌نویسد که پذیرش درد ناشی از وجود شخص تنها زمانی معنادار است که معطوف به زندگی پس از مرگ باشد. جستجوی سعادت ابدی دلیل دست کشیدن از نیازها و لذت‌های شخصی است. از دیگر سو، طبق دیدگاه لویناس، بود و نبود زندگی پس از مرگ اهمیتی ندارد. به‌رغم هر دلیلی، مسئولیت باید به عهده گرفته شود.[2]

با این حال، نه در کیرکگور و نه در لویناس هیچ گونه قطعیتی نسبت به سعادت ابدی وجود ندارد. این قطعیت طبق دیدگاه کیرکگور، معطوف به نامتناهی است، قسمی وجه ارتباطی، و بر اساس نظر لویناس، هیچ ارتباطی با مسئولیت ندارد. هر دوی این‌ها برای

1. OB, p. 74. Unlike Westphal, Lellouche defines Levinas' ethics as traumatic because it coincides with suffering (cf. Lellouche R., op. cit., pp. 54-7, 70-1).
2. Cf. OB, pp. 6, 117.