

لویناس و سوپژکتیویته اخلاقی

مهدی بنایی جهرمی*

چکیده

لویناس ریشه‌های خلأ عظیم اخلاقی عالم تجدد را در سیطره هستی‌شناسی غربی می‌جوید و نشان می‌دهد که آن چگونه همه چیز را یا با منحل کردن در رابطه ادراکی سوژه و ابژه تحت یک «کلیت» فراگیر قرار می‌دهد و یا، در صورت مقاومت، از اساس سرکوب و محو می‌سازد. نوشته‌ای که در پی می‌آید می‌کوشد تا: ۱. نشان دهد که چرا لویناس در جهت عبور از سلطه هستی‌شناسی، بر خلاف فیلسوفانی چون هیدگر، فوکو و اشتراوس، به دفاع از سوپژکتیویته می‌پردازد؛ و ۲. در این مسیر، بعضی از امکاناتی را ملاحظه و بررسی کند که تأملات لویناس در سوپژکتیویته می‌تواند برای تفکر و عبور از خلأ اخلاقی عالم معاصر فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، هستی‌شناسی، کلیت، نامتناهی، سوژه، دیگری، چهره، مسئولیت.

۱. مقدمه

لویناس، به رغم اهمیتی که دارد، از جمله فیلسوفانی است که در فضای فلسفی کشور ما کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اهمیت لویناس و هر فیلسوف معاصر دیگری به اندازه ادای سهم و مشارکت فکری او در باب اندیشیدن به مسائل و تنگنانهایی است که زمانه ما را احاطه کرده‌اند و در سایه غفلت و بی‌اعتنایی مردمان، روز به روز، به تبدیل شدن به فاجعه‌هایی فراگیر و جبران‌ناپذیر نزدیک‌تر می‌شوند. بر این اساس، ما، با تأمل در

* دکترای فلسفه، استادیار گروه تاریخ و تمدن غرب، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

tj_sm81@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲

اندیشه‌های فیلسوفی چون لویناس، در جست‌وجوی فتوایی در باب اخلاق و داوری‌ای در مورد اندیشه متفکرانی چون هگل، هوسرل و هیدگر نیستیم و امید حل و فصل نهایی مسائل و مشکلات دوران را دنبال نمی‌کنیم، بلکه بیش از هر چیز در پی کشف امکاناتی هستیم که می‌توانند راه‌گشای تفکر باشند و ما را در مسیر تأمل در مهم‌ترین مسائل و فهم تنگناهای زمانه‌ای که در آن به سر می‌بریم یاری کنند.^۱

لویناس، بیش‌تر تحت تأثیر هوسرل، به تأمل در «کوژیتو»ی (cogito) دکارتی می‌پردازد و با این کاوش است که به ایده «نامتناهی» (idea of infinite) توجه می‌کند و آن را در قالب «دیگری»^۲ (the other) توضیح می‌دهد. این «دیگری»، که توضیح آن خواهد آمد، در حوزه اندیشه‌های لویناس محوریت دارد و اساس جهت‌گیری و مباحث او در باب هستی‌شناسی غربی و ساحت بنیادین اخلاق است.

لویناس در تأملات خود به نحو بنیادینی به اخلاق توجه کرده است، با وجود این، او را به‌سادگی نمی‌توان فیلسوف اخلاق دانست و اساساً نوع رویکرد او به مباحث اخلاقی هیچ شباهتی به نحوه مواجهه فیلسوفان اخلاقی با این مباحث ندارد.^۳ او، در این زمینه، حتی با کانت نیز هم‌جهت نیست^۴ و چونان او درصدد بررسی و تعیین احکام صوری اخلاقی نیست. او، در سراسر اندیشه‌های خود، جویای تأسیس علم اخلاق نبود، بلکه با طرح «دیگری» و مواجهه ساختاری سوژه با آن به بنیاد و ساحتی توجه می‌کند که قرار گرفتن در وضعیت اخلاقی را برای انسان ممکن می‌سازد و سیطره روابطی را که سرکوب‌کننده این امکان‌اند زیر سؤال می‌برد. برای لویناس، اخلاق مقدم بر هستی‌شناسی و خود همان فلسفه اولی است. این تعبیر به‌ویژه بدان معناست که اخلاق بر همه چیز مقدم است و خود مبتنی بر اصل و مبنایی بنیادی‌تر از خود نیست.

۲. کلیت و نامتناهی در بررسی تقابل هستی‌شناسی با اخلاق

هرچند لویناس نمی‌تواند از تعلق به فلسفه غرب فارغ باشد، می‌کوشد که بیرون از ساحت آن به اندیشه پردازد و تن به سلطه و مقتضیات گسترده آن ندهد. این که لویناس چه مسائل عمده‌ای را، در حدود سی کتابی که نوشته، دنبال می‌کند و چه امکاناتی را برای تأمل در باب این مسائل در اختیار ما قرار می‌دهد، به‌آسانی و بدون بررسی موشکافانه آثار او فهم نمی‌شود. اما، در نگاهی کلی و به مدد شارحانی که بار تأمل در آثار لویناس را به دوش کشیده‌اند، می‌توان جهت‌گیری‌های کلی او را در مسیر عبور از هستی‌شناسی و رسیدن به

بنیاد اخلاق دانست. لویناس خود را ناقد هستی‌شناسی غربی و نافعی «کلیت» و «تمامیت» برآمده از آن نشان می‌دهد و معرفی می‌کند.

اگر این سخن لویناس را نپذیریم که در اندیشه افلاطون خیر بر هستی و، در نتیجه، اخلاق بر هستی‌شناسی تقدم دارد، باید بگوییم که، از زمان افلاطون تا ظهور هگل، تاریخ اندیشه غربی همواره بر تقدم هستی‌شناسی استوار بوده و همه چیز را بر اساس این بنیان قوام بخشیده است.

تاریخ فلسفه همواره جویای تمامیت بخشیدن (totalization) یا در تلاش برای دست‌یابی به «کلیت» یا آن سنتز کلی‌ای بوده است که تمامی جهان و واقعیت را در حوزه آگاهی بشری جای دهد و هیچ چیزی را بیرون از دسترس این حوزه باقی نگذارد. تصویری که تاریخ فلسفه غربی را در مسیر جست‌وجوی خود به تلاش و تکاپو انداخته و آن را جز با تحقق کامل خود آرام نگذاشته است تصویر جامع و فراگیری است که هیچ چیز را بیرون از دایره شمول خود باقی نمی‌گذارد؛ به نحوی که آدمی، با نائل شدن به آن، به اندیشه و آگاهی مطلق تبدیل می‌شود که همه چیز را فقط با رجوع به آگاهی خود درمی‌یابد.

عنوان کتاب مهم لویناس، یعنی: کلیت و نامتناهی، که در ۱۹۶۱ منتشر شد، خود گویای آن است که لویناس، در مقابل «کلیت» حاکم بر جهت‌گیری‌های سنت فلسفی غرب، به «نامتناهی» می‌اندیشد^۵ و جویای امکاناتی است که این اندیشه می‌تواند برای فراروی از سلطه هستی‌شناسی غربی فراهم آورد.^۶ در واقع، بنا بر آن‌چه گفتیم، برای فلسفه، «حقیقت» همان «کلیت» و جست‌وجوی «حقیقت» همان تلاش برای دست‌یابی به تصویر تام، فراگیر و کاملاً راززدایی‌شده است؛ اما لویناس «حقیقت» را نه در قلمرو «کلیت»، بلکه در «نامتناهی» می‌جوید؛ یعنی در امری که متعالی، تقلیل‌ناپذیر به مفاهیم و مقولات و کاملاً رازآمیز است. «حقیقت» از «کلیت» تعالی (transcendence) می‌جوید و در محدوده و تحت سلطه آن قرار نمی‌گیرد؛ از این رو، «کلیت»، در سراسر تاریخ فلسفه و در اوج خود در فلسفه هگل، فاقد «حقیقت» است.

اما اگر «حقیقت» در عرصه «کلیت» نمی‌گنجد و همواره از آن استعلا دارد، کجا می‌توان با آن مواجه شد؟ در نظر لویناس، «حقیقت» و نامتناهی را نه در حوزه معرفت و ادراک، بلکه در ساحت اخلاق باید جست. اما چرا در اخلاق؟ مگر این ساحت از چه امکانی برخوردار است که آن را نمی‌توان در عرصه «کلیت» یافت؟ لویناس، در مقام پاسخ، به

بررسی ویژگی اساسی معرفت و اندیشه‌ای می‌پردازد که بر سراسر تاریخ فلسفه حاکم و از مواجهه با نامتناهی عاجز بوده است.

در نظر او، اندیشه و معرفتی که همواره در فلسفه دنبال شده مبتنی بر اصل «این‌همانی» بوده است. چنین اندیشه‌ای مرزهای خود را صرفاً با محو و سرکوب هر نوع غیریتی که در آن نگنجد گسترش می‌دهد. در این مسیر، حتی اگر ادعا شود که معرفت ما به حقیقت و وجود کامل نیست، باز هم اصل «این‌همانی» است که در نفی غیریت و انکار هر امر دسترس‌ناپذیری تعیین‌کننده است؛ زیرا این اصل، به همان قدرتی که یکسانی را جذب می‌کند، منکر غیریت است: عبارت «الف، الف است» الف را با الف یکسان و همان می‌کند و از «غیر الف» کاملاً جدا، گسیخته و بی‌نیاز می‌سازد. با این نفی مدام غیریت است که تاریخ هستی‌شناسی غربی به آگاهی مطلق و انکار هر آنچه در حیطه آن قرار نگیرد می‌انجامد. با احاطه و محوریت چنین آگاهی و اندیشه‌ای، دیگر برای راز و رمزی دست‌نیافتنی هیچ جا و اعتباری باقی نمی‌ماند و هر چیزی واقعیت و اعتبار خود را فقط با واقع شدن در دایره شمول و اطلاق این آگاهی می‌تواند به دست آورد.

اما، در مقابل، لویناس ایده «نامتناهی» را، که کاملاً متعالی از «کلیت» است، محور و کانون توجه خود قرار می‌دهد و با تعبیر «دیگری» از آن سخن می‌گوید؛ نامتناهی یا «دیگری»، ذاتاً، نافی معرفت و اندیشه تمامیت‌خواه و مستلزم و مقوم اندیشه‌ای است که با متعلق خود کاملاً نابرابر است. لویناس، با توجه به ایده امر نامتناهی در کتاب *تأملات دکارت*، نشان می‌دهد که این ایده با مصداق عینی خود بی‌نهایت متفاوت است (Critchley, 2004: 14). این ایده، در حد خود، ایده‌ای نظری باقی می‌ماند و هیچ تعرضی به غیریت مصداق خود نمی‌کند. این تفاوت زائل‌نشدنی میان واقعیت عینی و واقعیت صوری برای لویناس بسیار حیاتی و راه‌گشا و اساس مقابله او با معرفتی است که خواهان و در نهایت مدعی شمول همه چیز است. در نظر او، هستی‌شناسی، که الهیات سنتی را نیز شامل می‌شود، هرگز نخواست و نتوانسته است به تعالی و فراتری نامتناهی پای‌بند و متعهد باقی بماند. قلمرو هستی‌شناسی عرصه مطلق شدن عقل و آگاهی و در دایره معرفت درآوردن همه چیز است. برای لویناس، رسالت اصلی تفکر معاصر در کشف هر چه تمام‌تر این فاصله، تعالی و دیگری بودن امر نامتناهی و در حفاظت و حراست همه‌جانبه از آن در مقابل حملات و تجاوزهای بی‌امان هستی‌شناسی است. اما تفکر معاصر در صورتی از عهده چنین رسالتی برمی‌آید که دیگر نه هستی‌شناسی، بلکه اخلاق را مسئله مقدم و محوری خود

بداند و متعهدانه بپذیرد. برای لویناس، آنچه تاکنون امکان حفظ این فاصله و تعالی را در هم شکسته و اعتبار غیریت «دیگری» را کاملاً از میان برداشته و، بر اساس اصل «این‌همانی»، همه چیز را در جهت درونی ساختن هر آنچه بیرونی است سوق داده است. ترجیح «هستی‌شناسی» بر «اخلاق» است.^۷ لویناس، در کانون هستی‌شناسی غربی، تلاش مدام و سرکوب‌گرانه‌ای را می‌بیند که با قدرت تمام و به نحوی فراگیر در پی آن است که «دیگری» را کاملاً متعلق به خود کند و همه چیز را در دایره شمول و تمامیت خود درآورد. در نظر او، «کلیت» و «تمامیت» هگلی، در قامت فراگیر ایده‌ای که بازتاب همه چیز است، اوج و نهایت «این‌همانی» و سرکوب مطلق «دیگری» و فرجام متلاشی کردن هر نوع امکان مواجهه با آن است. با سرکوب و محو کامل «دیگری» و مطلق شدن آگاهی، جایی برای اخلاق و مسئولیت باقی نخواهد ماند؛ زیرا اخلاق، در نظر لویناس، بر خلاف آنچه کانت می‌پنداشت، نه بر پایه عقل عملی، بلکه فقط بر اساس قوام و دوام رابطه با «دیگری» ممکن و محقق می‌شود.

بنابراین، لویناس اختلاف عمده و بنیادین اخلاق و هستی‌شناسی را در شکاف عظیمی می‌بیند که میان اندیشه نافی تفاوت و مبتنی بر «کلیت» و «این‌همانی» با اندیشه مثبت تفاوت و مبتنی بر مواجهه با «نامتناهی» و «دیگری» وجود دارد.

۱.۲ سوژه و ایده نامتناهی در اندیشه دکارت و لویناس

لویناس، با بررسی ایده «نامتناهی» در اندیشه دکارت، می‌کوشد تا سوژکتیویته دکارتی را بر اساس تصور «نامتناهی» توضیح دهد و آن را کاملاً از معنای سوژه در حوزه تفکرات هوسرل و هیدگر ممتاز سازد و از محدودیت‌های تفکر سوژه فردی و اصالت من (egoism) رهایی بخشد؛ لذا، هرچند در اندیشه دکارت تمایز میان سوژه و ابژه بنیادی‌ترین تمایز است، لویناس نه بر این تمایز، بلکه بر رابطه سوژه با «نامتناهی» تأکید می‌ورزد تا، از این طریق، از حیطة متافیزیک دکارتی و سنت فلسفی غرب عبور کند و، در فراسوی سیطره متافیزیک و هستی‌شناسی سنتی، ساحت اخلاق و مسئولیت را دریابد.

دکارت ایده نامتناهی را در مورد خداوند و به‌خصوص در جهت اثبات او مورد توجه قرار می‌دهد، اما رویکرد لویناس به این ایده متفاوت با رویکرد دکارتی و مخالف با تصویر و تفسیر رایجی است که در این باب از اندیشه‌های دکارت مطرح شده است. دکارت با «من می‌اندیشم» آغاز می‌کند، اما لویناس بیان می‌کند که برای دکارت این «منی که می‌اندیشد» از

همان آغاز] دارای تصور «نامتناهی» است» (Levinas, 1990: 294). او با این عزیمت‌گاه دکارتی و با اصطلاحات بدیعی چون «دیگری» و «چهره» از خدا سخن می‌گوید^۸ و می‌کوشد تا بحث در باب وجود و اثبات خداوند را، با الهام باطنی از کتاب مقدس و با عبور از فلسفه و الهیات سنتی و تقرب هرچه بیش‌تر به ساحت بنیادین اخلاق، از حوزه اندیشه دکارت و محدودیت‌های فلسفه او فرا ببرد. در نظر او، دکارت در تأمل سوم کتاب تأملات، بی آن‌که خود به اهمیت و جای‌گاه بنیادین تصور «نامتناهی» واقف باشد، جسورانه در باب آن سخن گفته است (دیویس، ۱۳۸۶: ۸۰). مشکل عمده آن است که، در قلمرو اندیشه آگاهی‌محور دکارتی، راهی به رابطه انضمامی با خداوند نیست و تصور «نامتناهی» به حدود امری مندرج در آگاهی سوژه متناهی محدود می‌شود و این، برای لویناس، هنوز به معنای محدود ماندن در عرصه هستی‌شناسی و راه نبردن به مواجهه بنیادی سوژه با امر نامتناهی است. لویناس رابطه با امر نامتناهی را بر اساس ایده امر نامتناهی نشان نمی‌دهد، زیرا این ایده کاملاً نظری و محدود به قلمرو ادراک است، حال آن‌که رابطه با امر نامتناهی فراتر از نسبت ادراکی است. «نامتناهی» مضمون‌ناپذیر است و هرگز در حوزه مفاهیم و مقولات نمی‌گنجد و، بنابراین، راه آگاهی و شناخت، راه مواجهه سوژه با او نیست. در نظر لویناس، مواجهه با خداوند باید به همان معنایی صورت گیرد که کتاب مقدس از آن سخن می‌گوید^۹ (Hofmeyr, 2009: 117) و این مهم رخ نمی‌دهد جز آن‌که «نامتناهی» و خداوند را در معنایی انضمامی و نه به صورت انتزاعی، مفهومی و منطقی دریابیم و مورد توجه قرار دهیم.

اما آیا چنین رابطه انضمامی‌ای با خداوند ممکن است و آیا راهی برای برون‌شدن از محدوده‌های آگاهی سوژه متناهی وجود دارد؟ آیا نه آن است که تفکر سوژه‌محور دکارتی مبتنی بر طرد امکان چنین ارتباطی قوام یافته و استوار شده است؟ لویناس کاملاً انکار می‌کند که رابطه ادراکی یگانه رابطه ضروری برخاسته از ذات سوژه است که، بر اساس اصل «این‌همانی» و فروکاست و تقلیل همه چیز به «کلیت»، امکان هر نوع رابطه دیگری را که به‌ویژه مبتنی بر حفظ و ابقای غیریت «دیگری» باشد از میان ببرد. او می‌کوشد تا نشان دهد که سوژه، برخلاف آنچه تصور شده، جوهری اندیشنده نیست تا صرفاً با اندیشیدن با جهان رابطه نظری برقرار کند، بلکه با احساس به خود واقعیات دسترسی دارد و نه به صرف مفاهیم و مقولات، و خود را نه با بازنمایی (representation)، بلکه در متن تجربه حسی می‌یابد (Batnitzky, 2006: 36). سخن از تجربه حسی شاید بی‌درنگ ما را متوجه مذهب اصالت تجربه کند، اما بی‌تردید لویناس از پیروان این مذهب نیست و آن را از

هستی‌شناسی غربی جدا نمی‌داند. احساس و تجربه حسی مورد نظر لویناس در مقابل معرفت‌شهودی و عقلانی دکارت و مبتنی بر رابطه مستقیم با خود واقعیات است و نه بر پایه تصورات فطری دکارتی یا مقولات فاهمه کانتی. این احساس، اساساً، واقعیات را چونان ابژه و متعلقات شناخت به تصور در نمی‌آورد و اصلاً از نوع معرفت نظری و رابطه ادراکی نیست، بلکه خصلتی کاملاً غیر عقلانی و غیر نظری دارد (Levinas, 1969: 135) و هرگز چونان احساس در مذهب اصالت تجربه نیست که به مفاهیمی چون انطباق، کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه تحویل‌پذیر و قابل توضیح باشد.

لویناس بیان می‌کند که دکارت، با قول به تمایز میان اندیشه و امتداد، در واقع به بیان دو نوع معرفت می‌پردازد که یکی یقینی و محل اطمینان است و دیگری فاقد قطعیت و در معرض تردید (Levinas, 1995: 31). بر این اساس است که دکارت خود را در تنگنای گریزناپذیری قرار می‌دهد که طبق آن هرگز نمی‌تواند به «حس» و «تجربه حسی» اعتماد کند، چرا که معرفت حسی همواره خطاپذیر و در معرض اشتباه است؛ از این رو، هرچند شناخت نفس برای او آسان و یقینی است، شناخت اجسام و حتی کسب معرفت درباره بدن خود بسیار دشوار و همیشه اتکاناپذیر و تردیدپذیر است. اما رویکرد لویناس به حس از نوع رهیافت دکارتی و مبتنی بر تحلیل معرفتی و توان ادراکی حس نیست، بلکه بر پایه کارکرد عملی و حیاتی تجربه حسی است که، بر اساس آن، رابطه ما با جهان کاملاً مستقیم، غیر نظری و فارغ از وساطت تصورات، مقولات و مفاهیم است.

بنابراین، لویناس سوژه را در تنگنای ارتباط ادراکی و شناخت منطقی و مفهومی محدود نمی‌سازد و مواجهه او را با «نامتناهی» به سطح رابطه ادراکی فرو نمی‌کاهد، بلکه می‌کوشد تا نشان دهد که اساساً سوژه، به نحو بنیادینی، از آغاز در مواجهه با «نامتناهی» است؛ به صورتی که بدون این مواجهه فاقد قوام و کاملاً بی‌هویت است (Levinas, 1969: 26). سوژه در محدوده‌ای گسیخته از «نامتناهی» و بی‌ارتباط با آن قرار ندارد، بلکه همواره، از پیش و در ساختار خود، با «نامتناهی» مواجه است؛ به عبارتی، برای لویناس، سوژه ذاتاً از اصل «این‌همانی» فراتر و عملاً نافی آن است. سوژه از آغاز غیریت و بودن با «دیگری» را در درون خود دارد و چنان نیست که هویت او کاملاً رها و زدوده شده از غیر باشد. با غیر بودن سوژه به معنای بودن یک موجود با موجودی دیگر نیست، بلکه عین هویت و نفس بودن سوژه است.^۱ سوژه از همان آغاز با «نامتناهی» مواجه است و نه تنها هرگز گسیخته و فارغ از این مواجهه نیست، بلکه به نحو بنیادینی بر آن مبتنی است.

لویناس این رابطه انضمامی، غیر نظری و بنیادی با «نامتناهی» و خداوند را حتی بسیار فراتر از ظرفیت‌های تجربه دینی می‌شناسد. او «سخن از تجربه دینی را به طور ضمنی مستلزم تقدم نگرش هستی‌شناسانه می‌داند: [چرا که بر اساس آن] خداوند متعلق از متعلقات شناخت است که بر سوژه مکشوف می‌شود» (دیویس، ۱۳۳۸: ۱۹۱). این رابطه بنیادی با «نامتناهی» را چگونه می‌توان در حوزه آگاهی و معرفت یافت و در قالب تجربه بیان کرد؟ بی‌تردید، برای لویناس این رابطه انضمامی در حوزه و مرزهای تجربه قرار نمی‌گیرد و در حدود قالب‌های تجربی قابل توضیح نیست (Levinas, 1969: 25). به همین جهت، لویناس هیچ وصفی از ذات «نامتناهی» و خداوند به دست نمی‌دهد، چرا که اساساً بیان هر چه از جنس وصف باشد به معنای بازگشت به هستی‌شناسی تلقی می‌کند (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۰). نزد لویناس، بازگشت به هستی‌شناسی و جست‌وجوی «کلیت» از آن رو همواره بی‌فرجام و سترون است که اساساً «نامتناهی» یا همان «دیگری» مطلق همواره فراتر از تفکری است که به آن می‌اندیشد (Levinas, 1969: 25). از این جهت، برای لویناس، تحقق «کلیت» اساساً نه تنها نامطلوب، بلکه همواره ناممکن است: نامطلوب است، چون امکان مواجهه با غیر را، که اساس قرار گرفتن آدمی در ساحت اخلاق است، کاملاً زایل می‌سازد؛ و ناممکن است، چون «دیگری» همواره فراتر از اندیشه و حیطة ادراک است و هرگز نمی‌توان غیریت را از آن زدود و بر آن غالب شد.

۳. حذف یا حفظ فاصله «دیگری»؟

برای فهم معنا و جای‌گاه «دیگری» در اندیشه لویناس، در آغاز باید باز به نوع تفکری نظر کنیم که در تاریخ هستی‌شناسی غربی ظهور کرده و با بسط و گسترش خویش، بر همه چیز حاکمیت یافته است. دیدیم که لویناس این تفکر را مبتنی بر اصل «این‌همانی» می‌دانست و «کلیت» برآمده از آن را بر اساس این اصل توضیح می‌داد. قبل از او، هیدگر نیز این مهم را مورد توجه و تأمل قرار داده است. در نظر او، متافیزیک غربی، در سراسر تاریخ دیرپای خود، فقط در محدوده تفکری حرکت کرده و سلطه خویش را گسترش داده که تماماً بر بنیاد بازنمایی (vorstellung/ representation) استوار شده و قوام یافته است.^{۱۱} این نوع از تفکر در صورتی ممکن می‌شود و تحقق می‌یابد که همه امور را به صرف ابژه و متعلق معرفت تبدیل کند. در قلمرو این تفکر هیچ چیز نباید و نمی‌تواند از دایره ابژه یا برابرستا (gegenstand) بودن خارج باشد و دور از دسترس معرفت آدمی

باقی بماند. این تفکر سلطه‌جو و حاکمیت‌طلب است؛ به نحوی که همه چیز را به صورت ابژه فرا پیش خویش قرار می‌دهد و حاکمیت خود را چنان مطلق می‌کند که هیچ اعتباری را برای هر آن‌چه در قلمرو این حاکمیت درنیاید باقی نمی‌گذارد. «دیگری» در اندیشه لویناس دقیقاً در تقابل با این حاکمیت مطلق قرار دارد و حقیقتی کاملاً ابژه‌ناشدنی است. «دیگری» در برابر هجوم سلطه‌گرانه تفکری که می‌کوشد آن را ابژه، برابریستا و متعلق معرفت خویش قرار دهد به نحو شکست‌ناپذیری مقاومت می‌کند. «دیگری» نه سوژه است، که امور را فرا پیش خویش می‌نهد، و نه ابژه، که متعلق معرفت و کاملاً مغلوب ادراک سلطه‌جویانه سوژه باشد. رابطه من با «دیگری» هرگز در الگوی رابطه سوژه با ابژه نمی‌گنجد، چرا که اساساً رابطه ادراکی رابطه‌ای تخریب‌کننده و سرکوب‌گرانه است و فاصله «دیگری» را کاملاً حذف می‌کند و آن را در غیریت و مقام دیگری بودن خود باقی نمی‌گذارد.

«دیگری» در عین ارتباط بنیادین خود با سوژه، همواره، در فراسوی او قرار دارد و کاملاً به صورتی دسترس‌ناپذیر و در مقام «دیگری» است. در نظر لویناس، برای عبور از تنگناهای هستی‌شناسی غربی باید این فاصله «دیگری» را مورد توجه قرار داد و از دسترس هجوم منحل‌کننده و فراگیر هستی‌شناسی و از ولع بلعیدن بی‌حد و مرز آن مصون داشت. بنا بر اندیشه لویناس، می‌توان گفت که تمام نزاع‌های تاریخ و تمام تاراج‌ها و آشوب‌های انسان‌سوزی که بشر به قیمت تجربه دردهای ژرف و نفس‌گیر از سر گذرانده، همه، در تجاوز مدام هستی‌شناسی غربی به این فاصله و هجوم آن در جهت حذف و از میان برداشتن کامل «دیگری» ریشه داشته است. در ساحت هستی‌شناسی که قلمرو اعمال قدرت و نفوذ بر حدود و استقلال غیریت است، ظهور وضعیت اخلاقی اصلاً ممکن نیست؛ از این رو، لویناس می‌کوشد تا فقط چشم امید ما را به ساحتی در فراسوی هستی‌شناسی غربی بگشاید و به امکاناتی که توجه به این فراسو ممکن است برای ما فراهم آورد آگاه سازد. در این فراز، یگانه مایه امید و امیدبخشی لویناس در هم شکسته شدن تمامیت آدمی و فروریختن مقام مطلق اوست. تمامیت و مقام مطلق آدمی نتیجه و فرجام گریزناپذیر هستی‌شناسی غربی است که به قیمت حذف کامل فاصله «دیگری» و غلبه بر غیریت او ظهور یافته است. اکنون این «تمامیت» را فقط با ظهور «دیگری» می‌توان در هم شکست و از حیطة تسلطش رها شد. نزد لویناس، تا زمانی که قدرت و آزادی مطلق آدمی با ظهور بقای «دیگری» تحدید نشود و، در اثر آن، تصور جامعیت و مطلق بودن او در معرض تردید

و انکار قرار نگیرد و در هم نشکنند، برای آدمی هیچ امکان و زمینه‌ای در جهت رهایی از سیطرهٔ پوچی و قرار گرفتن در ساحت اخلاق فراهم نخواهد شد. بر فراز هستی‌شناسی، این ظهور «دیگری» است که

همان [یعنی خود] را در معرض تردید می‌نهد، چیزی که در خودانگیختگی خودمحورانهٔ همان، محال است روی دهد. ما همین در معرض تردید نهادن خودانگیختگی من را که از ناحیهٔ حضور «دیگری» تحقق پیدا می‌کند اخلاق می‌نامیم. غرابت «دیگری»، فروکاست‌ناپذیری‌اش به من، به اندیشه‌های من و مایملک من دقیقاً به صورت در معرض تردید نهادن خودانگیختگی من به صورت اخلاق تحقق می‌پذیرد. متافیزیک، استعلا، استقبال همان از «دیگری»، استقبال من از «دیگری»، به طور انضمامی در این قالب که «دیگری» همان را در معرض تردید می‌نهد صورت می‌گیرد (دیویس، ۱۳۸۶: ۷۵).

اخلاق با خودمحوری قوام نمی‌یابد و ما اگر سوژه را در اساس و از آغاز خود گشوده به «دیگری» نیابیم، امکان قرار گرفتن آدمی در ساحت اخلاقی را از بنیاد متفی دانسته‌ایم. مواجهه با «دیگری» «مرا واقف می‌سازد که در جهان سهم دارم و جهان فقط از آن من نیست و من این وقوف را خوش ندارم [چرا که بر اساس آن] قدرت و اختیار یا آزادی من در معرض تردید قرار می‌گیرد. وضعیتی از این دست وضعیتی اخلاقی است» (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۸).

اما این گشودگی به «دیگری» و برون‌شدن از خودمحوری که هرگز در رابطهٔ سوژه و ابژه رخ نمی‌دهد کجا می‌تواند تحقق یابد؟ نزد لویناس این گشودگی به «دیگری» نه در حدود اندیشهٔ هوسرل جای‌گاهی دارد و نه بر اساس گسترهٔ تفکر هیدگر قابل توضیح است. این مطلب را به‌ویژه باید در اگولوژی لویناس و در تقابل و تفاوت آن با برداشت هوسرل از اگوی دکارتی و تفسیر هیدگر از سوژه‌محوری فلسفهٔ دکارت مورد توجه قرار داد. هوسرل، در توصیف کوژیتوی دکارتی، به آگویی استعلایی منحصراً مانده در حوزهٔ آگاهی و نظری باور دارد که کاملاً از قلمرو امور و تجارب حسی و به نحو بنیادینی از جهان گسیخته و جداست.^{۱۲} لویناس، در مقابل و بر خلاف هوسرل، اگوی دکارتی را به خودی تفسیر می‌کند که حالات عاطفی و ارادی دارد (Purcell, 2006: 15) و رابطهٔ او با واقعیات در قلمرو و حدود تجربهٔ حسی، در معنای غیر آمپریستی‌ای که گفتیم، و فراتر از رابطهٔ ادراکی است. هیدگر نیز، در مقابل هوسرل، معتقد است که آگو صرفاً در ارتباط با

جهان و از طریق «بودن در جهان» قوام و هویت می‌یابد (Inwood, 2000: 104-105)؛ اما در نظر لویناس، هیدگر «دیگری» را در هم‌بودی و رابطه «بودن با دیگران» محو می‌سازد. بنابراین، لویناس آگوی استعلایی هوسرل را به دلیل انتزاعی بودن و گسیختگی آن از جهان انکار می‌کند و از آگو و دازاین هیدگری نیز، به دلیل منحل و حذف شدن «دیگری» در رابطه هم‌بودی، می‌گذرد تا به آگوی گشوده به «دیگری» و در مواجهه با آن نایل شود (Nelson et al., 2005: 319).

برای لویناس، فاصله و غیریت «دیگری» حتی در رابطه‌های عاشقانه و رمانتیکی که همواره طالب درهم‌آمیختگی دو موجود و زوال کامل مرزهای غیریت‌اند نیز محو و نابود می‌شود. لذا، چنین رابطه‌هایی هیچ زمینه‌ای را برای دریافت آدمی از ساحت اخلاق فراهم نمی‌آورند. درک ساحت اخلاقی و حضور «دیگری» فقط در آن نوع رابطه‌ای قوام و دوام می‌یابد که «دیگری» را مطلقاً به عنوان «دیگری» بپذیرد و اختلاف میان دو طرف را هرگز به صرف تمایز منطقی و تفاوت در عدد فرو نکاهد. لویناس ساحت عشق حقیقی را عرصه تحقق چنین رابطه‌ای می‌داند، چرا که غیریت موجود در آن قائم به تفاوت و اختلاف صوری میان دو طرف نیست و هرگز به مقایسه با الگوهای رایج تمایز در اوصاف تن نمی‌دهد. معشوق برای عاشق در حکم «دیگری» است و این مرز را نه جنسیت متفاوت معشوق، بلکه غیریت و دیگری بودن او قوام می‌بخشد. در این رابطه، آنچه تعیین‌کننده است نه صرف تفاوت، بلکه نفس غیریت است. تفاوت در میان همه انواع و اجناس وجود دارد و هر عددی با عدد دیگر متفاوت است، اما غیریت از حوزه منطق و حدود اعداد فراتر است و در قلمرو روابط مبتنی بر ادراک نمی‌گنجد. روابط عاشقانه نه تنها هرگز در جهت سرکوب و محو این غیریت نیست، بلکه همواره پروای حفظ آن را دارد؛ چرا که این روابط فقط بر پایه استقرار و استمرار غیریت قوام می‌یابد و شور و حرارت خود را حفظ می‌کند. معشوق، به مثابه «دیگری»، همواره از دست می‌گریزد و این دسترس‌ناپذیر بودن او هرگز و با هیچ ترفندی از میان نمی‌رود و خشتی نمی‌شود. این دوگانگی و فاصله در عشق غلبه‌ناپذیر است و معشوق در مقام «دیگری» در مقابل هر رابطه ادراکی سلطه‌جویانه و در برابر هر هجوم منحل‌کننده‌ای به درون رمز و راز دسترس‌ناپذیر خود فرو می‌رود و تن به اسارت ادراک سوژه نمی‌دهد. معشوق را نمی‌توان خود یا از آن خود ساخت و هر یورش، در جهت تملک آزادی و محو رازناکی او، بی‌فرجام و محکوم به شکست است.

۴. نتیجه‌گیری

۱. چنان‌که دیدیم، اندیشه‌های لویناس را نباید در حد دعوت و فراخواندن به سوی اخلاق و احیای ارزش‌های اخلاقی دانست یا در حوزه مباحثی از نوع فلسفه‌های اخلاق قرار داد. تلاش نوشته حاضر بر آن بود تا نشان دهد که لویناس، در گستره اندیشه‌های خود، نه طالب علم و فلسفه اخلاق، بلکه جویای کشف و توصیف آن چیزی است که می‌توان آن را «سوپژکتیویته اخلاقی» نامید. سوپژکتیویته، در معنای رایج و دکارتی خود، بر استقلال سوژه و محوریت و جوهریت او در قوام عالم دلالت دارد. بر این اساس، هیچ چیزی نیست که مقام مطلق سوژه را تهدید و تحدید کند و هر آن‌چه هست، به عنوان ایزه، متعلق و مغلوب سلطه ادراک سوژه و کاملاً وابسته به رابطه ادراکی با اوست. «سوپژکتیویته اخلاقی» متعهد در هم شکستن این استقلال و فرو ریختن محوریت سوژه با نشان دادن گشودگی سوژه به سوی «دیگری» است. این گشودگی بدان معناست که سوژه، حتی در بنیاد هویت خود، هرگز از آن‌چه مقام مطلق او را تهدید می‌کند و سیطره ادراک او را محدود می‌سازد گسیخته و جدا و یک‌دم از بار «مسئولیت» در برابر او رها نیست. سوژه، در مقام هویت خود، کاملاً اخلاقی و نافی سوپژکتیویته مطلق است. سوپژکتیویته اخلاقی در واقع مبتنی بر گشودگی سوژه به سوی «دیگری» و بودن «غیر در همان» (the other within the same) (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۱) و نشان‌دهنده آن است که سوژه با این گشودگی و با «مسئولیت» در قبال او قوام یافته و هیچ‌گاه در ساحت اخلاق فارغ و لابشرط نبوده است.^{۱۳} در اندیشه لویناس، مواجهه و رابطه سوژه با «دیگری» از نوع مواجهه او با امری بیرونی و طبیعی و مسبوق به حقیقت یافتن سوژه نیست. سوژه بدون این مواجهه اصلاً سوژه نیست و هیچ تمامیت و هویتی ندارد. بر اساس سوپژکتیویته اخلاقی، می‌توان و باید گفت که برای سوژه حضور «دیگری» و گشودگی به سوی او امری تجربی و طبیعی نیست، بلکه در قوام حقیقت سوژه بنیاد دارد و موجب می‌شود که سوژه، در هویت خود، فاقد خودمحوری و مقید و متعهد به اخلاق و «مسئولیت» در برابر «دیگری» باشد؛ بنابراین، در سوپژکتیویته اخلاقی، اخلاق هویتی نقادانه دارد، زیرا آزادی و استقلال سوژه را زیر سؤال می‌برد و مطلق بودن مقام و وابستگی نداشتن او را در هم می‌شکند.^{۱۴}

۲. سوپژکتیویته اخلاقی در پی جبران خلأ عظیمی است که با سیطره هستی‌شناسی در تاریخ اندیشه غربی پدید آمده است. برای لویناس، این خلأ، که همان فقدان اخلاق و

مغلوبیت رابطه اخلاقی در برابر حاکمیت رابطه ادراکی است، دیگر با هیچ نوع اندیشه‌ای از نوع هستی‌شناسی جبران نمی‌شود؛ چرا که هستی‌شناسی، در هر صورتی که ظهور یابد، فقط به امری خشتی و فارغ از اخلاق می‌پردازد و فقط در مسیر حذف کامل «دیگری» و محو هر نوع مسئولیتی در قبال آن حرکت می‌کند. رابطه اخلاقی فراتر از حوزه ادراک و معرفت و بسیار بنیادی‌تر از روابطی است که بر اساس هستی‌شناسی‌های مختلف قابل توضیح‌اند. لویناس این رابطه را فراسوی سوژکتیویته مطلق و مبتنی بر مواجهه بنیادین سوژه با «دیگری» می‌داند.

۳. مباحث لویناس در باب «دیگری» می‌تواند راه و امکان تازه‌ای را برای تفکر در حوزه هرمنوتیک و مباحث تأویلی فراهم آورد. در این راستا، اگر رابطه با متن را بر فراز قلمرو روابط سوژه با ابژه و از نوع رابطه سوژه با «دیگری» بدانیم، دیگر مجاز نخواهیم بود که متن را منحل‌شده در ادراک سوژه و خالی‌شده از رمز و راز به حساب آوریم؛ ای بسا این رویکرد بتواند، در گستره عالم و در مقابل سیطره روابط ادراکی و رازدایی سوژه و ابژه، در مسیر رازآمیز کردن عالم حرکت کند. لویناس ساحت اخلاق را در عین این رازآمیز شدن عالم جست‌وجو می‌کند و تمام مباحث او در باب «نامتناهی» و «دیگری» در جهت عبور از عالمی است که در درون «کلیت» هستی‌شناسی غربی رازناکی خود را کاملاً از دست داده است.

۴. بر اساس رازآمیزی بی‌زوال حاکم بر روابط سوژه با «دیگری»، «مسئولیت» سوژه در برابر «دیگری» نیز بی‌پایان است. سوژه، چنان‌که از منحل ساختن «دیگری» در خود عاجز است و راهی به رهایی از مواجهه با «دیگری» نمی‌یابد، قدرت عبور از سیطره ابدی «مسئولیت» را نیز ندارد. او، از بنیاد، خود را برای همیشه در قبال «دیگری» مسئول می‌یابد. لویناس، در تأیید این «مسئولیت» گرانبار و گریزناپذیر، ما را به تأمل در عبارت مشهوری از رمان *برادران کارامازوف* داستایوفسکی فرامی‌خواند: «ما همگی برای همه چیز و همه کس در قبال همه مقصریم، و من بیش از دیگران».

پی‌نوشت‌ها

۱. ماتیوز می‌نویسد که لویناس «نیز چون هیدگر، پدیدارشناسی را چیزی بیش از روش می‌داند، و آن را بیش‌تر راهی برای باخبر شدن از این‌که در کجای جهان ایستاده‌ایم می‌داند» (ماتیوز، ۱۳۷۸: ۲۳۰).

۲. در این نوشته، تمام مواردی که «دیگری» به معنای مورد نظر لویناس به کار رفته در درون «» آمده است.
۳. برای مثال، لویناس، بر خلاف فیلسوفان اخلاق تحلیلی، به بررسی و تحلیل اصطلاحات اخلاقی نمی‌پردازد و دغدغه او ایضاح واژه‌ها و گزاره‌های اخلاقی نیست.
۴. البته اگر توجه لویناس به شرایط و بنیادهای امکان اخلاق را با بررسی‌های کانت در جهت کشف شرایط امکان معرفت همانند بدانیم و پیوند زنیم، در این صورت می‌توانیم در باب هم‌سوئی این دو فیلسوف تأمل کنیم و سخن بگوییم.
۵. لویناس در گفت‌وگوی خود با فیلیپ نمو بیان می‌کند که مخالفت با «کلیت» را برای اولین بار در اثری از فرانتس روزنتسوایک دیده است که، در مقام مخالفت با فلسفه هگل و «کلیت» برآمده از آن، نگرانی فرد از مرگ را مورد توجه قرار می‌دهد. در نظر او، ما هر چه قدر هم که از «کلیت» سخن بگوییم (و این، در نظر لویناس، اثر و نتیجه فریب‌کاری‌های زبان است) باز هم نمی‌توانیم از نگرانی‌های فرد از مرگ بکاهیم و او را با انحلال در «کلیت» آرام کنیم. چرا آدمی در بطن «کلیت» از هراس و اضطراب ناشی از مرگ آرام نمی‌یابد و قرار نمی‌گیرد؟ آیا این نه بدان جهت است که اساساً «کلیت» از تحقق خویش عاجز است و همواره در منحل کردن تمامی واقعیت در درون خود ناکام می‌ماند و شکست می‌خورد؟
۶. برای نمونه، می‌توان به امکانی اندیشید که گذر از «کلیت» به «نامتناهی» می‌تواند در عرصه سیاست فراهم آورد؛ «کلیت» در تقابل با هر نوع رازآمیزی و خواهان سلطه توتالیتریستی (یا تمامیت‌خواهانه) بر همه چیز است و اساساً، بدون این سلطه و آن تقابل، فاقد هویت و جامعیت است. از این جهت، برای لویناس عبور از قلمرو «کلیت» به ساحت مواجهه با «نامتناهی»، که همان ساحت رازآمیزی است، می‌تواند زمینه‌ساز رهایی از توتالیتریسم و رسیدن به آزادی غیر مبتنی بر لیبرالیسم باشد؛ چرا که لیبرالیسم نیز به نوبه خود وابسته به «کلیت» و اصول عینی و به همین جهت (هرچند نه به صورتی آشکار) توتالیتریستی است. در نظر لویناس، از آنجا که این رازآمیزی مبتنی بر درون‌گرایی و نفی ارتباط نیست، بلکه بر پایه مواجهه و ارتباط با «دیگری» است، سیاست و آزادی تابع آن نیز کاملاً اخلاقی و مبتنی بر مسئولیت است.
۷. هیدگر نیز، قبل از لویناس، از غفلتی سخن می‌گوید که سلطه حجاب متافیزیک غربی بر ما حاکم ساخته است. او از بنیادی سخن می‌گوید که ما در تاریخ متافیزیک در سایه غفلت از آن زندگی کرده و، در غیاب توجه به بنیاد بودن آن، با امور مواجه شده‌ایم؛ اما لویناس این سخنان هیدگر را نیز کاملاً هستی‌شناسانه می‌بیند. او از اساس طالب عبور از حیطة هستی‌شناسی است، چرا که بدون این عبور به هر بنیادی که توجه کنیم و حجاب هر غفلتی را که برداریم، باز هم بار عظیم غفلت از «دیگری» (نامتناهی) و دوری از ساحت اخلاق را بر دوش می‌کشیم. «هستی‌شناسی»،

در هر صورتی که جلوه کند و اعتبار یابد، مانع عمده مواجهه با «دیگری» و عامل اساسی زوال اخلاق است. در اندیشه لویناس، رابطه با «نامتناهی» نه مبتنی بر نسبت ادراکی، بلکه رابطه‌ای کاملاً اخلاقی است (Levinas, 2001: 243)؛ به نحوی که، بدون امکان و تحقق آن، قوام ساحت اخلاق نیز منتفی است.

۸. این که لویناس از «نامتناهی» به مثابه «دیگری» یا «چهره» تعبیر می‌کند و سخت از به‌کارگیری اصطلاحاتی چون «وجود مطلق»، «وجود واجب» و ... پرهیز می‌کند در تلاش او در جهت عبور از هر نوع «هستی‌شناسی» ریشه دارد که حتی الهیات سلبی و تنزیهی را نیز در بر می‌گیرد.

۹. برای لویناس، خدای کتاب مقدس غیر از خدای مطرح‌شده در الهیات مرسوم ادیان است. خدای مورد نظر او در متن رابطه با «دیگری» مطرح می‌شود که الهیات، به سبب آن که صورتی از هستی‌شناسی است، از طرح آن عاجز است. این خدای فراتر از ظرفیت‌های هستی‌شناسی و الهیات هرگز به حوزه اندیشه و آگاهی در نمی‌آید، بلکه همواره در غیریت و دیگری بودن خود باقی می‌ماند.

۱۰. چنان که هیدگر با طرح «دازاین» رابطه انسان با عالم را از سطح رابطه دو موجود با یک‌دیگر بسیار فراتر می‌آورد و آدمی را عین این «در عالم بودن» می‌داند، لویناس نیز، با طرح «مواجهه سوژه با غیر (دیگری)»، نافی آن است که سوژه موجود تمامیت‌یافته‌ای است که پس از قوام هویت خود با غیر مواجه شده است. در نظر او، سوژه عین این «مواجهه» و هویت او عین این «با غیر بودن» است.

۱۱. در همین راستا، هیدگر بیان می‌کند که، نزد دکارت، واقعیت همان بازنمایی است (Heidegger, 1982: 126).

۱۲. در نظر هیدگر، این آگوی هوسرلی یک خود کاملاً موجودبینانه (انتیک) است و نه یک خود وجودشناسانه (انتولوژیک) (Batnitzky, 2006: 34).

۱۳. بنابراین، لویناس، در مقابل سارتر، نه می‌تواند وجود لئفسه را بپذیرد و نه قادر است به آزادی‌ای که سارتر از آن سخن می‌گوید معتقد باشد.

۱۴. «من گروگان «دیگری» هستم، من دست‌خوش تعدیم، زیرا نمی‌توانم از سیطره‌ای که «دیگری» بر من دارد بگریزم. این کار در حکم آن خواهد بود که از سوژکتیویته‌ام دست بشویم» (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

منابع

دیویس، کالین (۱۳۸۶). *درامدی بر اندیشه‌های لویناس*، ترجمه مسعود علیا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ماتیوز، اریک (۱۳۷۸). *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: ققنوس.
هوسرل، ادموند (۱۳۸۱). *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
نمو، فیلیپ (۱۳۸۳/۲/۸). «اخلاق و عدم تناهی»، گفت‌وگو با امانوئل لویناس، ترجمه مراد فرهادپور، روزنامه شرق.

- Batnitzky, Leora (2006). *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation*, Princeton University.
- Critchley, Simon (2004). *Introduction, in the cambridge companion to Levinas*, ed by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*, Trans, and Intr by Albert Hofstadter, Bloomington, Indiana Press.
- Hofmeyr. Benda (2009). *Radical Passivity, Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer press.
- Inwood, Michael (2000). *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Levinas, Emmanuel. (1990). *Difficult Freedom*, Trans, Se'an Hand, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Levinas, Emmanuel (1995). *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, trans. Andre Orianne Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* Alphonso Lingis, transl, Pittsburgh, Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel (2001). *Is It Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*, edited by Jill Robbins, Palo Alto, California, Stanford UP.
- Nelson, Eric Sean, Kapust, Antje and Still, Kent (2005). *Addressing Levinas*, Northwestern University Press.
- Purcell, Michael (2006). *Levinas and Theology*, Cambridge University Press.