

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاقِ دیگرآیین  
لویناس<sup>۱</sup>

اعظم محسنی\*  
علی فتح طاهری\*\*  
(نویسندهٔ مسئول)

## چکیده

کانت و لویناس، هر دو کار خود را با نقد سنت غربی قبل از خود آغاز می‌کنند؛ کانت از سنتی انتقاد می‌کند که اعتبار را به عین، در مقابل ذهن، می‌دهد و در نهایت باعث فراگیر شدن فضای شک در حوزهٔ معرفت‌شناسی و اخلاق می‌شود. کانت با طرح انقلاب کپرنیکی و اعتبار بخشیدن به فاعل شناسا، چه در حوزهٔ اخلاق و چه در حوزهٔ معرفت‌شناسی، به نوعی سعی می‌کند اعتبار شناخت را از یک سو و قابل اجرا بودن قوانین اخلاق را {که خود فاعل اخلاق در وضع آن‌ها دخیل است}، از سوی دیگر تضمین کند. در لویناس نیز تلاشی از این دست مشاهده می‌شود؛ لویناس در انتقاد از سنت فلسفی که همواره تکیه را بر «همان» و «خود»، در مقابل «دیگری» و «غیر» گذاشته است، غیر و دیگری را اولویت می‌بخشد و سعی می‌کند متافیزیکی مبتنی بر نسبتی که ما با غیر {به معنای اعم} و دیگری {به معنای اخص} داریم، بنا کند. لویناس در اخلاق، که محور بحث ما در این پژوهش است، در مقابل «خودآیینی»، که اساس فلسفهٔ اخلاق کانت را شکل می‌دهد؛ «دیگرآیینی» و نسبتی که ما با دیگری داریم را اساس اخلاق قرار می‌دهد. ادعای ما در این مقاله این است که اخلاق خودآیین کانت، که به نوعی بر عقلانیت مشترک بین انسان‌ها تأکید دارد؛ در برابر اخلاق دیگرآیین لویناس، که بر احساس و عاطفهٔ انسان‌ها تکیه دارد، ضمانت اجرایی بهتر و بیشتری در جوامع انسانی دارد.

واژگان کلیدی: خودآیینی، دیگرآیینی، چهره، مسئولیت نامتناهی، جانشینی، وظیفه‌گرایی.

\* دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران؛

a.mohseni<sup>۸۷</sup>@gmail.com

\*\* دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۰۳؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰]

## مقدمه

یکی از دلایل اهمیت لویناس، تلاش وی برای گذار از پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر است؛ وی، به جای هستی‌شناسی (شناخت وجود و واقعیت)، اخلاق و غیریت (Alterity) (دیگربودگی)، "دیگری (Other)... آنچه من نیستم" را "فلسفه اولی" (Hand, ۱۹۸۹: ۷۵-۸۷) می‌خواند. به عبارتی طرح فلسفی لویناس را به یک اعتبار می‌توان گذار از هستی و هستی‌شناسی یعنی ماورای هستی دانست؛ او بدنبال آن است که در برابر کل سنت دیرپایی که هستی را حرف اول و آخر می‌داند؛ به ساحتی راه برد که فراسوی هستی، «غیر هستی»، مقدم بر هستی و متعالی از آن است؛ لویناس از این ساحت با تعبیری چون: نامتناهی، غیریت و خارجیت تعبیر می‌کند؛ به عبارت دیگر در حالیکه هایدگر ادعا می‌کند که نحوه مواجهه ما با جهان، نسبت اولیه انسان، با وجود است و اینکه «دلشوره» اساسی‌ترین حالت اگزیستانسیال وجود است؛ لویناس، تا حدودی، با مطالعه کتاب مقدس یهودی و شرح‌های تلمودی و شرح‌های کلاسیک دیگر، تنها نسبت اخلاقی که برای ما مجاز می‌شمارد، فرا رفتن از انزوا و گوشه‌نشینی وجود است (Marcus, ۱۹۵۳: ۱۸).

لویناس با طرح این ادعا که اخلاق شاخه‌ای از فلسفه نیست؛ بلکه خود فلسفه اولی است، نقد گسترده‌ای بر سنت فلسفی غربی را آغاز می‌کند و ادعا می‌کند که فلسفه صرفاً «دوستداری حکمت»، آنگونه که یونانیان می‌گفتند، نیست؛ بلکه بیشتر «حکمت دوست داشتن در خدمت دوست داشتن است» (Levinas, ۱۹۹۸: ۱۶۲).

دو متن اصلی که به‌وضوح بیانگر موضع فلسفی لویناس هستند، عبارتند از: تمامیت و نامتناهی؛ مقالاتی در باب خارجیت؛ که دیدگاه‌های لویناس درباره اخلاق و غیریت را مطرح می‌کند و ماسوای هستی یا فراسوی وجود، که بر نحوه برخورد سوژه، که حساس و مسئول در قبال دیگری است، متمرکز شده است. تفاوت این دو کتاب به تغییر رویه لویناس در طرح مسئله غیریت و دیگری بر می‌گردد؛ در تمامیت و نامتناهی، بر غیریت

بنیادی و پر قدرت دیگری و در ماسوای هستی بر تأثیری که غیریت روی سوبجکتیته شخص دارد، تمرکز می‌کند (Marcus, ۲۰۰۸: ۲۱).

در تمامیت و نامتناهی، لویناس اخلاق را اینگونه تعریف می‌کند: «به چالش کشیده شدن خود انگیزتگی من که با حضور دیگری رخ می‌دهد، اخلاق نامیده می‌شود» (Levinas, ۱۹۹۶: ۴۳).

لویناس در یکی از مصاحبه‌هایش در شرح این مطلب می‌گوید:

«مواجهه‌ای که در آن "دیگری"، که برای شما بیگانه و بی‌اهمیت است و به هیچ‌وجه مورد توجه شما نیست، ذهن شما را به چالش می‌کشانند. غیریت (دیگر بودگی) اش، شما را مسئله‌مند می‌سازد. برقراری نسبت با دیگری از طریق فرایندی غیر از شناخت، که در آن ارزش دیگری به منزله متعلق شناخت، تنها بواسطه شناختن آن امکان پذیر بود. آیا "من" بودن شخص، بدون اینکه به متعلق شناخت تحویل شود، ممکن است؟ با قرار گرفتن در یک نسبت اخلاقی، انسان دیگر، دیگری باقی می‌ماند» (Robbins, ۲۰۰۱: ۴۸).

و در مصاحبه‌ای دیگر، بر گرفته از همان کتاب، لویناس تعریفش از اخلاق را بیشتر شرح می‌دهد:

«...اخلاق به هیچ وجه به معنای رعایت صرف اصول اخلاقی که در نهایت به فضیلت منتهی می‌شود، نیست. اخلاق، آگاه بودن به این مسئله است که "من" در قبال دیگری مسئول هستم؛ پی بردن شخص من به منحصر به فرد بودن "من" و انتخاب مسئولیت در قبال دیگری» (Ibid: ۱۸۲).

بنابراین سایمون کریچلی می‌گوید:

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۵۱  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

«اخلاق برای لویناس، نوعی نقادی (Critique) است، که آزادی، خود  
انگیختگی و هرگونه پژوهش در باب خود را، که سعی می‌کند همه  
غیریت را به خود تحویل دهد، به چالش می‌کشد. اخلاق، تعیین محل  
غیریت است و به عبارت دیگر آن چیزی است که لویناس "خارجیت"  
{که قابل تحویل به "همان" نیست} می‌خواند» (Critchley, ۲۰۰۴: ۱۵).

لویناس همچنین معتقد است که «اخلاق نوعی علم بینایی است» (Levinas, ۱۹۹۶: ۲۹)؛ یک نسبت بی‌واسطه با دیگری؛ اخلاق صرفاً نسبت عملی شخص با دیگری است؛  
نسبتی که مقدم بر هستی‌شناسی است. همانگونه که دریدا می‌گوید:

«درست است که اخلاق به تعبیر لویناس، اخلاقی بدون قانون و  
بدون مفهوم است... اما لویناس بدنبال این نیست که قوانین و قواعد  
اخلاقی را وضع کند؛ بلکه بیشتر به دنبال تعیین ماهیت نسبت اخلاقی به  
طور عام است. اما از آنجا که بحث در باب ماهیت نسبت اخلاقی، به  
خودی خود به طرح یک تئوری اخلاقی ختم نمی‌شود؛ گویی صرفاً نوعی  
اخلاق اخلاق (Ethics of Ehtics) است... آیا این اخلاق اخلاق و رای هر  
قانونی است؟ آیا آن به نوعی قانون قانون‌ها نیست؟» (Derrida, ۱۹۷۸: ۱۱۱).

در واقع باید بگوییم که دغدغه اصلی لویناس، تأسیس یک نظام اخلاقی نبوده است؛  
بلکه بدنبال کشف شرایطی است که در وهله اول امکان شکل‌گیری اخلاق را فراهم  
می‌کند. لویناس می‌کوشد تا به ما نشان دهد که اخلاق در چه جهانی شکل می‌گیرد؛ چه  
تمهیدات یا زمینه‌هایی باید وجود داشته باشد تا ما اصلاً بتوانیم از امکان تحقق چیزی  
تحت عنوان اخلاق سخن بگوییم (علیا، ۱۳۸۸: ۶۸).

لویناس شرط امکان اخلاق را مواجهه با «دیگری» می‌داند و بنیان اخلاق را رابطه

«چهره - به - چهره» قرار می‌دهد؛ این جای گیری مواجهه با دیگری در بنیان اخلاق، بیانگر این مطلب است که تعهدات من در قبال دیگری قابل انتقال به دیگری و حتی قابل تأیید از سوی من نیست. تعهدات من نه تنها مقدم بر دیون من است که من دارم؛ بلکه همچنین ورای هر آن چیزی است که من می‌توانم بر آورده کنم. لویناس در *ماسوای هستی یا فراسوی وجود*، می‌نویسد «من» در مواجهه با دیگری مورد پرسش و چالش قرار می‌گیرد. بنابراین آنچه که لویناس مورد توجه قرار می‌دهد، غیریت و دیگر بودگی درون خود است؛ در این شکل از مسئولیت، «نفس، دیگری در من است»؛ یعنی ماهیت خود، جستجوی خیر آشکار شده در دیگری است و با انجام چنین کاری، «خود»، خودش را می‌یابد؛ حقیقتاً به خاطر دیگران، برای بهترین علایقش کار می‌کند. «خود»، دیگر - در - خود (Other - in - the - Self) را یا «خود»، خود - در - دیگریش (Itself - in - the - Other) را می‌یابد؛ هر دو فرمول به این معناست که به لحاظ بنیادی، به لحاظ وجود شناختی، ما به سمتی حرکت می‌کنیم که خودمان را در دیگری پیدا کنیم؛ در حالیکه دیگری، غیریت و منحصر به فرد بودنش را حفظ می‌کند. فراتر از این، لویناس می‌گوید، ما در اصل، به گونه‌ای اجتناب ناپذیر در قبال دیگری مسئول هستیم. به عبارت دیگر، لویناس با تکیه بر بررسی‌های اخلاقی و با اثبات اینکه «بودن انسان در جهان»، یک «بودن اخلاقی» است، متافیزیک خاص خودش را بنا می‌نهد (Marcus, ۱۹۵۳: ۲۵).

لویناس منکر هر قاعده‌ای است مبنی بر اینکه «با دیگران چنین و چنان رفتار کن، زیرا...». او نمی‌خواهد اخلاق را بر هیچ‌گونه «زیرا»ی منطقی یا روان‌شناسانه استوار بسازد. فی‌المثل، اگر این «زیرا» عقلانیت مشترک ما باشد {«زیرا»ی کانتی}، آنگاه وظیفه ما در قبال آنهایی که عقلانیت‌شان را به شکلی می‌توانیم انکار کنیم، چیست و چه بر سر اخلاق می‌آید؟ یا اگر همانند هیوم یا شوپنهاور، همدلی را بنیاد اخلاق قرار دهیم؛ تکلیف ما در مواجهه با کسانی که با ایشان احساس همدلی نمی‌کنیم، چه خواهد بود؟ (Kritchley, ۲۰۰۴: ۳۵).

بر این اساس، در این پژوهش بدنبال آن هستیم که ادعای لویناس را مبنی بر اینکه

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۵۳  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

تأسیس اصول و قواعد کلی در اخلاق، نه تنها کمکی به برقراری اخلاق در جامعه نمی‌کند بلکه هیچ الزامی هم برای افراد در پی ندارد و لذا ما باید بنیان اخلاق، را در مواجههٔ چهره به چهره با دیگری جستجو کنیم. او به نوعی حساسیت را در برابر عقلانیت قرار دهیم، مورد ارزیابی قرار دهیم و با در مقابل نهادن این دیدگاه با دیدگاه فیلسوفی نظیر کانت، که اخلاق را بر اصول و قواعد کلی استوار ساخته است؛ نشان بدهیم که کدام یک از این دو نگاه به اخلاق، ضمانت اجرایی بهتری را، برای برقراری اخلاق در جامعه فراهم می‌آورد؟ تکیه بر حساسیت یا عقلانیت؟

### ۱. اخلاق دیگرآیین لویناس: مسئولیت نامتناهی در برابر دیگری

لویناس پیوندی اساسی میان کلمات «مسئولیت» و «دیگری» برقرار می‌کند؛ از نظر وی، مسئول بودن؛ یعنی مسئول دیگری بودن. وی در یکی از مصاحبه‌های خود، مقصودش از مسئولیت نامتناهی را اینگونه شرح می‌دهد:

«دغدغهٔ مادی دیگری، مرا مشوش می‌کند؛ نیاز، نیاز مادی است؛ از غذا دادن به او گرفته تا لباس پوشاندن او. این حرف، دقیقاً حرف کتاب مقدس است: سیر کنید گرسنه را، بپوشانید برهنه را و سیراب کنید تشنه را و پناه دهید بی‌پناه را. جنبهٔ مادی انسان، زندگی مادی دیگری، مرا مشوش می‌سازد و در دیگری، امکان نوعی تعالی برای من وجود دارد و جنبهٔ متعالی مرا مورد توجه قرار می‌دهد. به یاد آورید فقرهٔ ۲۵ کتاب مقدس را که عیسی (ع) به پیروانش می‌گوید: "پیرو و دنباله‌روی من باشید" و زمانی شما پیرو من هستید که "از سیر کردن انسان فقیر سر باز نزنید"؛ "وقتی که شما نسبت به دیگری بی‌تفاوت نباشید"؛ گویی در ارتباط با دیگری، من مسئولیت دارم که از خوردن و پوشاندن آغاز کنم و گویی پیرو دیگری بودن، برابر با پیرو خدا بودن است» (Robbins, ۲۰۰۱: ۵۲).

در اینجا ما می‌بینیم که لویناس فلسفه را از ایده‌های کاملاً انتزاعی محض پایین می‌کشد و وارد تجربیات کاملاً انضمامی و عینی‌ای می‌کند که نیاز «دیگری» را مورد توجه قرار می‌دهد. در لحظه‌ای که من با «دیگری» مواجهه پیدا می‌کنم، نمی‌توانم به هیچ وجه خودم را از این نسبت اخلاقی رها سازم؛ مجبورم حداقل در حد نیازهای مادی اصلی، مسئول «دیگری» باشم. در مواجهه با دیگری، من نمی‌توانم خودم را از دیگری پنهان سازم؛ من نمی‌توانم خود، به تنهایی از زندگی لذت ببرم؛ چرا که در اینجا مواجهه شدن با دیگری، نوعی گشوده بودن به روی دیگری، بدون بازگشت به خود است. به عبارتی می‌توان گفت، مقصود لویناس از نقل فقره ۲۵ کتاب مقدس، تأکید بر این نکته است که نحوه برخورد ما با دیگری، همان نحوه برخورد ما با خداوند است؛ نامتناهی از طریق دیگری رخ می‌نماید. او همواره به این آموزه یهودی اشاره می‌کند که: «نیازهای مادی دیگری، نیازهای روحانی من هستند». برای او نسبت اخلاقی با پاسخ به نیازهای مادی دیگری آغاز می‌شود: سیر کردن انسان گرسنه، سیراب کردن تشنه، پناه دادن بی‌پناه و... مسئولیت‌های من هستند. قداست با عمل اخلاقی شروع می‌شود عمل اخلاقی اساساً مبتنی بر نسبت اخلاقی است و این نسبت نمی‌تواند از نسبت‌های انسانی حذف شود. لویناس می‌نویسد:

«این نسبت فراسوی اخلاق عملی قرار گرفته است و نسبتی که میان یک انسان و همسایه‌اش وجود دارد، یک نسبتی است که حتی زمانیکه به شدت آسیب دیده باشد، به وجود داشتنش ادامه می‌دهد. البته ما قدرت داریم که خودمان را با دیگری به عنوان یک شیء پیوند دهیم؛ او را سرکوب کنیم و از او بهره‌کشی کنیم. با وجود این، این نسبت با دیگری، به منزله نوعی نسبت مسئولیت، نمی‌تواند به طور کامل کنار گذاشته شود؛ حتی زمانیکه شکل مخاصمه‌ای و سیاسی پیدا می‌کند. در اینجا غیرممکن است خودم را با این گفته که "دیگری مورد علاقه من نیست"، رها سازم. هیچ انتخابی وجود ندارد؛ زیرا دیگری همواره به شکلی گریز ناپذیر

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۵۵  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

مورد علاقه و توجه من است» (Hand, ۱۹۸۹: ۲۴۷).

برای لویناس، مسئول دیگری بودن، اساساً عبارت است از «جانشین (Substitution) دیگری بودن. جانشینی فرایندی است که در آن سوژه خودش را از وجودش تهی می‌سازد؛ بدین ترتیب فضایی می‌شود برای دیگری. جانشینی برای لویناس آشکارا با عبارت «یکی به جای دیگری» توصیف شده است (Levinas, ۱۹۹۱: ۱۴)؛ جانشینی، به معنای حالت ترحم نسبت به دیگری داشتن نیست؛ بلکه حالتی است که در آن شخص، خودش را جای دیگری، که متمایز از من است، قرار می‌دهد (Makhwanazi, ۲۰۱۳: ۱۴۰).

«جانشین دیگری شدن، به اینکه خود را جای دیگری بگذاری تا چیزی را احساس کنی که او احساس می‌کند، منتهی نمی‌شود؛ جانشینی مستلزم این نیست که به دیگری بدل بشویم یا اگر او فقیر و بیچاره است، یک چنین رنجی را تجربه کنی. بیشتر، جانشینی متضمن آرامش دادن از طریق همراه شدن با ضعف و تناهی دیگری است؛ تحمل بار مسئولیت دیگری در عین قربانی کردن خواسته‌ها و علایق خویش، که با مسئولیت من در قبال دیگری تراحم دارند» (Robbins, ۲۰۰۱: ۲۲۸).

در این جانشین شدن، من منحصر به فرد هستم و هیچ کس نمی‌تواند جایگزین من بشود؛ در مسئولیت، با توجه به این نکته که کسی ملزم نیست جایگزین من بشود؛ من منحصر به فرد است (Levinas, ۱۹۹۱: ۱۳۸-۱۳۹)؛ او مدعی است که جانشینی، «داشتن دیگری در جلد خویش» (Having-the-other-in-one's-skin) است (Levinas, ۱۹۹۱: ۱۱۵). سوژه، نقش حمایت کننده را ایفا می‌کند؛ درست همانگونه که پوست کل بدن را در مقابل حوادث بیرونی حفظ می‌کند. «داشتن دیگری در جلد خویش»، اشاره به «آبستنی اخلاقی» (Ethical maternity) دارد (Ibid: ۱۰۸). بورگ ریو به این مطلب اشاره می‌کند که «داشتن دیگری در جلد خویش»، به معنای رحم بودن برای آنها است؛ از نظر وی، یک رحم اساساً با دیگری به جای خودش درگیر است (Mkhwanazi, ۲۰۱۳: ۱۴۰). «داشتن دیگری در جلد خویش»؛ یعنی پاسخگوی آنها بودن؛ نمی‌گوید



«من، من است و او، او است»؛ جانشین دیگری بودن؛ یعنی مسئولیت خطاهایش را بر عهده گرفتن.

جانشینی حتی مستلزم آزار سوژه هم هست؛ چرا که سوژه نه تنها مراقب دیگری است؛ بلکه فراتر از این، پاسخگوی اشتباهات و گناهانش نیز هست. بنابراین سوژه، زیر نهاد به معنای واقعی کلمه است؛ سوژه کسی است که تحت کنترل و قدرت دیگری در می‌آید. لویناس حتی یک عبارت قوی‌تر برای توصیف شرایط سوژه به کار می‌برد؛ از نظر او، "سوژه، یک گروگان است" (Levinas, ۱۹۹۱: ۱۲۵)؛ گروگان بودن؛ یعنی واگذاشتن اراده خویش؛ بنابراین سوژه، در مقام گروگان، زیر شکنجه است. در واقع مفهوم مسئولیت از نظر لویناس، سوژه را فرا می‌خواند به اینکه آماده‌مردن به خاطر دیگری باشد یا خودش را بدون انتظار هیچ پاداشی، قربانی کند.

در مواجهه با دیگری، ما هیچ انتخابی نداریم و نمی‌توانیم از مسئولیت‌امان در قبال دیگری طفره برویم؛ بلکه ملزمیم که مسئول دیگری باشیم. از نظر لویناس، فرار از مسئولیت ممکن نیست. از نظر وی، «من بودن، قادر نبودن به طفره رفتن از مسئولیت است» (Levinas, ۱۹۸۶: ۳۴۵-۳۵۹). یونس نمی‌توانست از وظیفه‌اش در برابر خداوند طفره برود و خداوند به او فرمان داد که به سوی قوم نینوا برود و آن‌ها را از مجازات الهی به خاطر گناهان‌شان آگاه کند؛ اما برای یونس، افراد قوم نینوا، دیگری به حساب می‌آمدند و مورد توجه‌اش نبودند؛ او می‌خواهد از فرمان سر باز زند. از نظر لویناس، درست همانطور که یونس نمی‌توانست از مسئولیتش طفره برود، ما هم نمی‌توانیم از مسئولیت مان در برابر دیگری طفره برویم. یونس نمی‌توانست مسئولیتش در برابر دیگری را انکار کند، هرچند که می‌خواست از آن مسئولیت طفره برود. این مسئولیت، نسبتی دو جانبه نیست که در آن بتوان پرسید: «به من چه می‌رسد؟» یا «چه چیزی نصیب من می‌شود؟»؛ این نسبت نامتقارن<sup>۲</sup> از بخشش خداوند در برابر قوم نینوا تقلید می‌کند؛ یونس باید این مسئولیت را بدون هیچ انتظاری به انجام برساند.

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۵۷  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

از نظر لویناس، «نامتقارن بودن» نسبت مسئولیت اخلاقی در نسبت‌های انسانی خیلی مهم است؛ مسئولیت در برابر دیگری، بدین معنا نیست که دیگری هم همان رفتار را نسبت به من داشته باشد. این طرح شبیه داستان مادر سزار، که لویناس نقل می‌کند، نیست. مادر سزار به یک سرباز رو به مرگ می‌گوید: «شما باید خوشحال باشی که برای کشورت می‌میری». برای او این نوعی طلب کردن از دیگری است؛ در حالیکه مسئولیت، نوعی طلب کردن از دیگری نیست؛ «بلکه آن نوعی نسبت نامتقارن، نوعی عزیمت از من به دیگری، بدون هیچ بازگشتی به من است».

سؤالی که در اینجا برای خوانندگان لویناس پیش می‌آید؛ این است که پس آزادی در لویناس به چه معناست؟ وی چه تعبیری از آزادی دارد؟ در پاسخ به این پرسش، باید بگوییم که لویناس، تمایز میان دو نوع بودن، «بودن فی نفسه» (Being-in-itself) و «بودن لِنفسه» (Being-for-itself)، که در سارتر مطرح می‌شود را نمی‌پذیرد؛ برای سارتر، انسان ذات خویش را از طریق آزادی‌اش شکل می‌دهد و آزادی اساساً در درون انسان است (دوبووار، ۱۳۸۹: ۳۴۸). لویناس آزادی را به گونه‌ای متفاوت از سارتر مورد توجه قرار می‌دهد:

«آزادی در اینجا می‌تواند به معنای امکان انجام چیزی که هیچ‌کس در جایگاه من قادر به انجام آن نیست، فهمیده شود؛ لذا آزادی، "منحصر بودن آن مسئولیت است" (Levinas, ۲۰۰۰: ۱۸۱)».

لویناس حتی این ادعای جسورانه را نیز مطرح می‌کند که مسئولیت داشتن در قبال دیگری، مقدم بر آزادی است. به تعبیری دیگر، «آزادی سوژه»، اشاره به حالت خاصی از بودن در جهان دارد؛ «مسئولیت داشتن سوژه» نشان دهنده نوعی رفتن فراسوی وجود است. از نظر وی، دیگری، از طریق آشکار کردن این نکته که آزادی و قدرت من برای دخالت و ایجاد تغییر در جهان محدود و ناکافی است؛ خود بودگی مرا به چالش می‌کشد. او مدعی است که آزادی، به منزله یک خلعت، از طریق مواجهه با و یا ورود

دیگری اعطا شده است؛ بدون دیگری، آزادی بی معنا و بی بنیاد است. در مواجههٔ چهره - به - چهره، دیگری، آزادی مرا شکل می دهد؛ زیرا «من» اغلب با انتخاب های دشوار میان مسئولیت و الزام داشتن نسبت به دیگری از یک سو، و انکار و بی تفاوتی شریانه و توهین آمیز از سوی دیگر، مواجه است. به عبارت دیگر، آزادی اصیل را به من اعطا می کند و دیگری، با توجه به نحوهٔ بهره مندی من از آزادی ام، موجبات پیشرفت یا پسرفت مرا فراهم می آورد.

برای لویناس، آزادی بدین معنا نیست که من آزاد هستم که مطابق با اراده ام به عنوان یک موجود خودآیین عمل کنم؛ بلکه مسئولیت داشتن در برابر دیگری سبب می شود که من در باب آزادی ام مسئله مند بشوم. جانشین دیگری و گروگان دیگری بودن، اشاره به نوعی نسبت اخلاقی دارد که با من در مقام مسئول در برابر دیگری، به جای من به مثابهٔ «بودن برای خویش» شروع می شود؛ «به محض اینکه من تصدیق می کنم که "من" ام که مسئول هستم، من می پذیرم که آزادی ام بوسیلهٔ نوعی الزام نسبت به دیگری محدود شود» (Kearney, ۱۹۸۴: ۶۳).

این تعبیر از آزادی، نشانگر تلاش لویناس برای رهایی از منحصهٔ خودمداری است؛ که ظاهراً مسئلهٔ اصلی فلسفهٔ غربی است. او می خواهد فلسفه را با یک نسبت اخلاقی که میان من و دیگری وجود دارد، آغاز کند. این نسبت اخلاقی، از من به سوی دیگری، بدون بازگشت به من شروع می شود و این حرکت تنها برای دیگری، بدون هیچ دو جانبه بودن؛ انجام می گیرد. مسئولیت اخلاقی داشتن، مقدم بر وجه وجود شناختی و معرفت شناختی و ورای هرگونه نفع شخصی یا حفظ ذات است. به عبارت دیگر، مسئولیت اخلاقی داشتن نسبت به دیگری ناشی از دوست داشتن دیگری، بدون هیچ نفعی و غرضی است. این بی غرضی به معنای بی تفاوت بودن نسبت به دیگری نیست؛ بلکه همواره بیدار و آگاه بودن از حضور دیگری است. این بیدار یا آگاه بودن نسبت به دیگری، هرگز به معنای پاسخ به نفع شخصی ام نیست. آن، دوست داشتن دیگری است؛ که هرگز

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۵۹  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

نمی‌خواهد و یا بی‌خواب است. مسئولیت برای لویناس، دوست داشتن بدون شهوت، بدون هیچ آرزویی برای دوست داشته شدن است. او این عبارت پاسکال را به کار می‌برد: «عشق بدون شهوت» (Robbins, ۲۰۰۱: ۱۰۸).

با همه این توصیفات، آیا ما می‌توانیم با لویناس، در مسئولیت نامتناهی نسبت به دیگری همراهی کنیم؟

به نظر نمی‌آید که تنها ساختار اساسی سوبجکتیویته، مسئولیت داشتن در برابر دیگری، باشد یا اینکه «برای خود بودن» همواره منجر به خودخواهی و خودمداری اخلاقی بشود. «برای خود بودن» و «برای دیگری بودن» باهم مرتبط هستند؛ در این فرایند، ما نمی‌توانیم اولی را بپذیریم و دومی را نادیده بگیریم. «برای خود بودن» و «برای دیگری بودن» اگر به تنهایی لحاظ شود، به یک اندازه ناقص‌اند؛ در مقام موجودات انسانی ما به هر دو نیاز داریم؛ در این باب هیلاری پاتنم می‌گوید:

«ارسطو کسی است که به ما می‌گوید برای دوست داشتن دیگری، ما باید قادر باشیم خودمان را دوست داشته باشیم. این اندیشه کاملاً با اندیشه لویناس بیگانه به نظر می‌رسد؛ برای او، ما در بهترین شرایط می‌توانیم خودمان را در مقام شخصی ببینیم که توسط آنهایی که دوست‌شان داریم، دوست داشته می‌شوند؛ اما به نظر می‌آید که حرف ارسطو به واقعیت نزدیک باشد» (Critchley, ۲۰۰۴: ۵۷).

از نظر پاتنم زندگی انسان نباید یا «برای خود» یا «برای دیگری» باشد؛ بلکه به نظر می‌آید که هر دو حالت باید وجود داشته باشد. ارسطو بر حق است زمانیکه می‌گوید:

«یک انسان خوب باید عاشق خودش باشد؛ چرا که در این صورت او هم به خودش با انجام اعمال خوب فایده می‌رساند و هم می‌تواند به دیگران کمک کند. اما در مورد انسان بد، این صادق نیست؛ چون او، با

احساسات فرومایه و پست خویش، هم به خودش و هم به همسایه‌گان  
صدمه وارد می‌کند» (Aristotle, ۲۰۰۴: ۱۱۶۸b۱۲-۱۵).

این ظاهراً بزرگترین پارادوکس زندگی انسان است؛ اعم از اینکه برای خود یا برای دیگران خوب باشیم، اعمالمان همواره تأثیری ورای خود و دیگری دارد؛ چرا که همه موجودات جهان در ارتباط متقابل با یکدیگر قرار دارند. خود، بدون دیگری و دیگری، بدون خود به منزله دیگری دیگری نمی‌تواند زندگی کند؛ این ارتباط متقابل در مورد همه موجودات جهان صدق می‌کند. موجودات انسانی نباید فقط بدنبال حفظ حیات خودشان باشند؛ بلکه باید مراقب همه موجودات دیگر باشند؛ چون انسان نمی‌تواند بدون موجودات انسانی دیگر، در این جهان زنده بماند. نه بودن برای خود و نه بودن برای دیگری، حقیقتاً انسان بودن نیست؛ در مقام موجودات انسانی، ما باید به هم پیوستگی موجودات را فهم کنیم. اگر به این درک برسیم، در این صورت فهم ما به سلطه منتهی نمی‌شود بلکه بالعکس، ما مراقب همه موجودات دیگر، خواه انسان، خواه اشیای دیگر در طبیعت خواهیم بود. «برای خود بودن» و «برای دیگری بودن» از هم تفکیک ناپذیراند؛ اگر صرفاً بر یک جنبه تأکید کنیم، به نحوی اجتناب ناپذیر به فساد و متلاشی شدن کل محتوای زندگی انسان می‌رسیم.

## ۲. خلاق خودآیین کانت: بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس

تأکید بیش از اندازه لویناس بر وجه «انسانیت» انسان، در پایه‌گذاری نظام اخلاقی کارآمد، در قالب توجه به دیگری، وی را به این دیدگاه آرمانی و ایده‌ال در حوزه اخلاق کشانده است؛ دیدگاهی که عملی بودن آن در جامعه امروز، اگر نگوئیم محال، حداقل با محذوره‌های بسیار همراه است؛ البته لویناس سعی می‌کند با طرح بحث سیاست و عدالت، که با ورود «شخص ثالث» به این رابطه بین من و دیگری آغاز می‌شود؛ تا حدودی وجه آرمانی بودن این دیدگاه را تقلیل دهد؛ اما اگر نخواهیم بحث را به حیطه اجتماع و

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۶۱  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

سیاست بکشانیم و ضمن حفظ وجه انسانیت در طرح یک نظام اخلاقی، دیدگاه معتدل-تری و چه بسا عملی‌تری در باب اخلاق ارائه کنیم؛ به نظر می‌رسد دنبال جایگزینی برای اخلاق لویناس باشیم؛ دیدگاه کانت، دیدگاهی است که تا حدودی می‌تواند این امکان را برای ما فراهم کند.

اشاره به کانت در اینجا، چندان غیرمنتظره نیست؛ خود لویناس در مصاحبه‌ای تحت عنوان "واقعیت ارزش دارد" می‌گوید: «من قاعده دوم امر مطلق احترام به دیگری، احترام به خود است» را دوست دارم؛ در این عبارت، من در حالت کلیت محض نیستم، بلکه پیشاپیش در حضور دیگری هستم» (Robbins, ۲۰۰۱: ۱۶۳).

مواجهه لویناس با ایده کانت، به دورانی بر می‌گردد که در جریان جنگ جهانی دوم، در کمپی در آلمان شمالی اسیر بود؛ لویناس در آنجا از سگی به نام پاپی یاد می‌کند: «او هر روز جلوی در پدیدار می‌شد و منتظر ما می‌ماند و به محض اینکه ما بر می‌گشتیم، شروع به بالا و پایین پریدن و پارس کردن می‌کرد؛ برای او هیچ شکی وجود نداشت که ما انسان هستیم... این سگ، آخرین کانتی در آلمان نازی بود» (Levinas, ۱۹۹۰: ۱۵۳).

در این متن، لویناس دو نکته را مطرح می‌کند: اولاً عظمت انسان، جهانی است؛ حتی یک زندانی یهودی در کمپ، حقوق قابل احترامی دارد که نیازی به اثبات ندارد؛ این قطعاً یک تز کانتی است. ثانیاً لویناس بحث می‌کند که احترام به انسانیت در مواجهه و خوشآمد گفتن به چهره دیگری جلوه می‌کند.

لویناس، بر خلاف کانت، مدعی بود که احترام به انسانیت، برگرفته از احترام به اصل اخلاق نیست؛ بلکه ناشی از مواجهه با «دیگری» است؛ به عبارت دیگر، چنانچه از مباحث پیشین، بر می‌آید، نه از سر اراده بلکه از سر احساس است؛ این نوعی طغیان پدیدار شناسانه علیه آموزه‌های اخلاقی کانت است. در واقع لویناس روشی را اتخاذ می‌کند که در آن حس را مقدم بر فهم و حتی اراده می‌گذارد؛ او در این زمینه تابع روش

پدیدار شناسی است که شعارش - «برگشت به خود اشیاء است»؛ اگر ما بخواهیم به نوعی کلام لویناس را در قالب هوسرلی بریزیم، باید بگوییم اخلاق لویناس، «برگشت به خودِ چهره است».

تأکید لویناس بر خصوصیت نامتقارن رابطه اخلاقی از یک سو و برجسته شدن نقش احساس از سوی دیگر، فلسفه اخلاقی لویناس را فرسنگ‌ها از نظام‌های اخلاقی عام‌نگر و کلیت‌بخش که همه سوژه‌ها را مشمول اصول، قواعد و تکالیف یکسانی می‌کند، دور می‌سازد؛ اما کانت با برجسته کردن نقش فاعل اخلاقی و آغاز کردن از او و دخالت دادن وی در وضع قوانین اخلاقی؛ یعنی تأکید بر خودآیینی فاعل اخلاق، سعی می‌کند هم کلیت و ضرورت این قوانین را تأمین کند و هم انسانی و عملی بودن آن را برای بشر که، برخلاف موجود مقدس، دستخوش تمایلات و انفعالات است.

مبنای دیدگاه کانت درباره خودآیینی این بود که: «خودآیینی بنیاد شرف طبیعت انسانی و هرگونه طبیعت عقلانی است» (کانت، ۱۳۶۹: ۸۶). وی همچنین در نقد عقل عملی می‌نویسد: «احترام تنها حالتی است که فقط برای انسان و اشخاص به کار می‌رود» (کانت، ۱۳۸۵: ۱۲۸). از نظر کانت، احساس احترام منحصر به فرد است و به محض تصور قانون، در ما پدیدار می‌شود. البته این احترام به قانون، انگیزه‌ای برای اخلاق نیست؛ بلکه خود اخلاق است که به لحاظ ذهنی انگیزه تلقی شده است، به این اعتبار که عقل عملی محض، با نفی همه انگیزه‌های دیگر، به قانون حجیت می‌بخشد.

بنابراین اساس انسان و هرگونه طبیعت با استقلال و خودآیینی، عقلانی می‌شود و در همین خود قانون‌گذاری نیز شناخت حق و اصول برابری همه انسان‌ها به عنوان اصل قرار می‌گیرد. بر اساس خودآیینی، اراده انسان به صورت آزادانه خودش را از درون مجبور می‌کند و این خودآیینی، همان قوه‌ای است که قوانین را به صورت وظیفه در می‌آورد. از دید کانت ما زمانی فردی را «خودآیین و آزاد» می‌انگاریم که صرفاً با اراده خود نه با

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۶۳  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

اراده دیگری ملزم شده باشد و افعال وی بیانگر اراده او باشد، نه اراده هرکس یا مرجع دیگری که خارج از اراده او و اصول، اراده‌اش را متعین می‌کند. در نتیجه وقتی خودآیینی اراده برای فردی اعمال می‌شود، تضمین می‌کند که بنیان و منشأ اصولی که او را محدود می‌کند در اراده وی نهفته است. در نتیجه مشروعیت اخلاقی مبتنی بر وجود موجودی است که بر اراده عقلانی هر فرد مبتنی است. به همین دلیل عقل هر فردی قانون‌گذار و مجری قانون اخلاقی است که به عنوان مرجعی درونی برای او تلقی می‌شود (Johnson, ۱۷: ۲۰۰۸).

از نظر کانت، خودآیینی در تقابل با دیگرآیینی قرار دارد (دگرآیینی برگرفته از ریشه یونانی heteronomous به معنای ایجاد کردن قانون به دست دیگری یا اداره شده قانون توسط دیگران است) که از دو جزء تشکیل شده که بخش اول آن، «hetero» به معنای «دیگری» و جزء دوم واژه «nomos» به معنای قانون یا قاعده که در آن اراده انسان توسط عوامل بیرونی از جمله امیال انسان، کنترل می‌شود. در واقع به عقیده کانت، دخالت دادن هر عاملی، خارج از دایره عقل فردی، نقطه مقابل خودآیینی؛ یعنی «دیگر-آیینی» است. به عبارتی، منظور از عوامل خارجی، همان احساس لذت حاصل از سعادت یا رسیدن به کمال یا حس اخلاقی و یا حتی اراده خداوند است که مستلزم دگرآیینی است (کانت، ۱۳۸۴: ۱۰۷). به باور کانت چون در وضعیت دگرآیینی، اراده، به عنوان واضع قوانین خود تلقی نمی‌شود، در نتیجه ضد اصل اخلاق معرفی می‌شود:

«دگرآیینی اراده نه تنها نمی‌تواند بنیاد هیچ تکلیفی قرار بگیرد، بلکه به عکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است؛ در حقیقت اصل یگانه اخلاق، همانا استقلال از هرگونه ماده قانون و موجب شدن انتخاب از طریق صورت یقینی کلی است که دستور انتخاب باید قابلیت آن را داشته باشد» (کانت، ۱۳۸۵: ۵۸).

آنچه که در اینجا بیش از هر چیز دیگر، مورد توجه ما است، تأکیدی است که کانت



بر وجه انسانیت انسان می‌کند و مبنای تکلیف ما در قبال انسان را بر آن استوار می‌سازد. کانت بر آن است که هر شخصی «در نفس خویش غایت» است؛ جایز نیست با دیگران رفتاری داشته باشیم یا آنان را به چشمی بنگریم، یا اجازه دهیم با خودمان رفتاری شود، به عنوان کسانی که فقط دارای ارزش ابزاراند و صرفاً همچون وسیله‌ای برای ارضای امیال اشخاص دیگرند. صرفاً به منظور کامجویی. هرگز جایز نیست از حق محترم شمرده شدن دست بشوییم و هیچ‌گاه نباید به نحوی عمل کنیم که خود یا دیگران را به سطح اشیای محض پایین بیاوریم. اشخاص صرفاً به دلیل شخص بودن، قابل احترام هستند و این به معنای خودداری از عمل مطابق با هر قاعده‌ای است که هر شخصی را صرفاً یک شیء به شمار می‌آورد (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

کانت بر مبنای همین قاعده؛ یعنی احترام به انسانیت، تکالیفی که ما نسبت به خود و دیگری داریم را دسته‌بندی می‌کند و شرح می‌دهد؛ وی در *مابعدالطبیعه اخلاق* و همچنین *درس‌های فلسفه اخلاق*، تکالیف انسان‌ها را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند:

(۱). تکالیف انسان نسبت به خودش

(۲). تکالیف انسان نسبت به دیگری

## ۲- ۱. تکالیف انسان نسبت به خودش

بحث از تکلیف و مسئولیت، بحثی است که می‌توان در قالب مباحث کهن «وظیفه و الزام» به روشنی مشاهده کرد. سقراط در ابتدای رساله «کریتون» ضمن طرح یک حکایت معمایی، وظیفه و مسئولیت آدمی در برابر قوانین را به تصویر کشیده است (افلاطون، ۱۳۴۹، ج ۱: ۶۱). سیسرو، فیلسوف معروف یونانی در آخرین کتاب خود با نام *درباره وظایف مطالبی پیرامون مسئولیت مطرح می‌کند. بعضی فلاسفه قرون وسطی از جمله آگوستین در اخلاقیات کلیسای کاتولیک (اسکات، ۱۳۷۸: ۷۴) و آکوئیناس در*

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۶۵  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

مجموعه الهیات (لارنس سی، ۱۳۷۸: ۹۳)، با طرفداری از نوعی وظیفه‌گرایی، مسئولیت-پذیری را ضمن مباحث وظایف مطرح کرده‌اند؛ اما ما کمتر فیلسوفی را می‌یابیم که به بحث تکلیف و مسئولیت انسان در برابر خودش پرداخته باشد. بیشتر مباحث طرح شده در رابطه با مسئولیت و تکلیف انسان، حول تکلیف انسان در برابر قانون و دیگری و در مرتبه‌ای بالاتر در برابر خدا می‌چرخد. و شاید در فلسفه اخلاق، هیچ بخشی به اندازه مبحث تکلیف انسان نسبت به خود، ناقص بیان نشده است. این در حالی است که کانت، زمانیکه مبحث تکلیف را در *مابعدالطبیعه/اخلاق: فلسفه فضیلت* مطرح می‌کند، بخشی جداگانه را به این مبحث اختصاص می‌دهد و تکلیف نسبت به خود را نخست به دو قسم: «تکالیف کامل در قبال خویش» و «تکالیف ناقص انسان نسبت به خویش» تقسیم می‌کند و در ذیل هر قسم، تکلیف انسان به عنوان یک موجود حیوانی و تکالیف انسان به عنوان یک موجود اخلاقی را مورد بحث قرار می‌دهد و بر این نکته تأکید می‌کند که این تکالیف در درجه‌عالی اهمیت قرار دارند و مهمترین و اصلی‌ترین تکالیف هستند و شالوده فعلیت بخشیدن به تکالیف‌آمان در برابر دیگران هستند.

«کسی که از تکالیفی که نسبت به خود دارد، تخطی کند؛ انسانیت خود را از دست داده و از چنین کسی نمی‌توان انتظار داشت که تکالیف خود را نسبت به دیگران انجام دهد... قصور در تکالیف‌آمان نسبت به خودمان، تمام ارزش انسان را از انسان می‌گیرد؛ اما قصور در تکالیف نسبت به دیگران، فقط به طور نسبی ارزش انسان را می‌گیرد. پس تکالیف انسان نسبت به خویش، پایه و اساس تکالیف نسبت به دیگران است» (کانت، ۱۳۷۸: ۱۶۳-۱۶۲).

اصل تکالیف انسان نسبت به خویشتن خویش، از باب ترحم به خود نیست؛ بلکه از باب احترام به خود است؛ یعنی اعمال ما باید با شرافت انسانی منطبق باشد.

## ۲-۲. تکالیف انسان نسبت به دیگران

کانت در درس‌های فلسفه اخلاق، این تکالیف را به دو گروه کلی تقسیم می‌کند:

(الف) - تکالیف مربوط به اراده خیر یا خیرخواهی: ۱. خیرخواهی ناشی از عشق ←  
برخاسته از روح و قلب

۲. خیرخواهی ناشی از الزام ← برخاسته از اصول فاهمه

(ب) - تکالیف مربوط به مسئولیت و عدالت

اعمال ما در قسمت اول، خیر و پسندیده و در قسمت دوم، مسئولانه و عادلانه است.

### ۲-۲-۱. تکالیف مربوط به اراده خیر یا خیرخواهی

کانت می‌گوید این وظیفه ماست که اگر از دستمان بر می‌آید نیکوکار باشیم؛ انسان می‌تواند کسی را دوست داشته باشد و نسبت به او خیرخواه باشد، بدون اینکه در مورد او تکلیف و مسئولیتی داشته باشد؛ بلکه بر اساس انگیزه‌های خصوصی و خصلت خیر اندیش خود، او را دوست دارد؛ در واقع افرادی وجود دارند که نهادشان چنان به مهر و همدردی سرشته است که بی‌انگیزه غرور یا خودپرستی، از ارزانی کردن شادی بر مردم اطراف خود لذت می‌برند و خرسندی دیگران را تا به آن حد که گویی امری مربوط به خودشان است، خوش می‌دارند. این نوع خیرخواهی از سر عشق و برخاسته از روح و قلب ماست. کانت می‌گوید انجام چنین اعمالی هر اندازه مطابق وظیفه و پسندیده باشد، اما ارزش راستین اخلاقی ندارد و صرفاً سزاوار ستایش و تشویق است (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹: ۲۰ و کانت، ۱۳۸۰: ۲۶۱-۲۶۰). اما چرا؟ زیرا آیین رفتار {در این مورد} مضمون اخلاقی ندارد؛ یعنی {برخلاف این اصل است که} چنین کارهایی از روی وظیفه- {شناسی} و نه از روی میل انجام گیرد (کانت، ۱۳۶۹: ۲۱-۲۰).

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۶۷  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

کانت معتقد است که ما بر اساس اصول و مبانی فاهمه هم می‌توانیم خیرخواه دیگری باشیم؛ کانت در بنیاد مابعدالطبیعه/اخلاق، وضع انسان‌دوستی را مثال می‌آورد که اندوه، ذهنش را چنان تاریک کرده است که هرگونه حس همدردی با دیگران در او از بین رفته است ولی به دیگران صرفاً از روی وظیفه کمک می‌کند؛ مثلاً آن ممکن است بر اساس عشق به همسر خود نیکی کند اما جایی که این محبت وجود نداشته باشد، انسان باید بر اساس تکلیف نیکی کند. کانت این نوع عمل را شایسته ارزش اخلاقی می‌داند؛ این حال آدمی می‌تواند تا پیش از رسیدن به وضعیتی که در آن اعمالش صرفاً بر اساس وظیفه اخلاقی صورت گیرد، مقدمتاً بر اساس سرشت انسان‌دوستانه عمل کند و به همین خاطر تشویق هم شود، منتها چون چنین عملی مضمون اخلاقی ندارد، ارزش راستین اخلاقی ندارد (همان: ۲۰).

اما چرا کانت به ذکر تکالیف مربوط به اراده خیر یا خیرخواهی که برخاسته از روح و قلب ماست، اکتفا نمی‌کند و سعی می‌کند که این قبیل از تکالیف را هم بر اصول فاهمه استوار کند؟ کانت می‌گوید، مبحث اخلاقی، یکی از عواطف نیست؛ نگرش عملی است در این باره که قطع نظر از اینکه آیا به دیگران احساس مهر می‌کنیم یا نه، چگونه باید نسبت به آن‌ها عمل کنیم. وی در تأیید موضع خود به گفته‌های کتاب مقدس که به ما دستور مهربانی با همسایگان و حتی دشمنان مان را می‌دهد، اشاره می‌کند ... مهربانی را به عنوان عاطفه نمی‌توان به کسی فرمان داد؛ لیکن نیکوکاری را به حکم وظیفه می‌توان - ولو آنکه میلی ما را به سوی آن نکشاند و بلکه بر عکس نفرتی طبیعی و چیره ناشدنی ما را از آن بیزار کند - فرمان داد (کانت، ۱۳۶۹: ۲۳).

## ۲-۲-۲. تکالیف مربوط به مسئولیت و عدالت

تکالیف مربوط به مسئولیت یا عدالت که کانت آن‌ها را مسئولانه و دادگرانه می‌خواند، ارتباطی به تمایلات ما از یکسو و نیازها و حاجات دیگران از سوی دیگر ندارد؛

برخاسته از حقوق افراد است؛ هنگامی که پای حقوق دیگران به میان بیاید؛ صرف نظر از اینکه برخوردار باشند یا نیازمند، دارا باشند یا ندار ما مسئول مراعات حقوق آنان هستیم. این تکالیف مبتنی بر قاعده کلی حقوق است.

در باب ضرورت وجود این تکالیف و نسبت آن با تکالیف مربوط به اراده خیر، کانت می‌گوید کسی که فرضاً بر اساس حق و نه بر اساس خیرخواهی عمل می‌کند؛ می‌تواند دریچه قلب خود را به روی دیگران ببندد. او می‌تواند در مقابل فقرا و فلک زدگان بی-تفاوت باشد؛ اما اگر به تکالیفی که نسبت به دیگران دارد، توجه داشته باشد و فقط اگر حق هر کس را به عنوان امر مقدس و شایسته حرمت، مراعات کند به این عنوان که قانون‌گذار جهان این حقوق را اعطا کرده است؛ چنین فردی اگر چیزی را به رایگان به کسی ندهد، اما در این مورد دقیق باشد که کسی را از چیزی محروم نکند، عادلانه عمل کرده است و اگر تمام مردم چنین عمل کنند، در صورتی که هیچ کس هیچ عملی را بر اساس عشق و خیرخواهی انجام ندهد، اما حق هر کس تماماً ادا شود، هیچ فقری در جهان باقی نخواهد ماند؛ مگر اموری از قبیل بیماری و حادثه‌زدگی. اما بزرگترین فقر و بدبختی انسان ناشی از اقدامات ناحق است نه حوادث ناگوار و بدبختی‌های طبیعی (کانت، ۱۳۷۸: ۲۶۴-۲۶۳).

اما، از طرف دیگر وقتی مشاهده می‌شود که شخص یا فردی حقوق دیگران را قانوناً مراعات نمی‌کند؛ بلکه عادت کرده است که مسئولیت و تکلیف خود را به عنوان خیرخواهی انجام دهد؛ نمی‌توان اعمال او را ناشی از مراعات حق و عدالت دانست؛ حساب حق و عدالت جداست و هر عملی را که ناشی از خیرخواهی باشد، نمی‌توان به حساب حق و عدالت نهاد. در مورد مازاد بر حق، می‌توان نیکوکار بود اما حق را باید با عدالت (نه با نیکوکاری) ادا کرد (همان). اگر تمام افراد بر اساس نیکوکاری و خیرخواهی عمل کنند (و نه مطابق حق و عدالت)، مال من و مال تو باقی نخواهد ماند و جهان میدان تاخت و تاز تمایلات خواهد بود، نه صحنه فعالیت عقل. زیرا در این

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۶۹  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

صورت کسی در اندیشه کار، تحصیل و درآمد نخواهد بود؛ بلکه همه منتظر نیکوکاری نیکوکاران خواهند ماند.

### نتیجه گیری

از نظر کانت انسان موجودی دو ساحتی است: ساحت حسی او، تأثیرپذیری از احساس است و ساحت عقلی او، بر بنیاد آگاهی از خویش به مثابه موجودی خردمند و مقام کرده در جهان ادراک قرار دارد. عالم محسوس با در نظر گرفتن گوناگونی احساسات افراد، می تواند دستخوش تغییرات بسیار شود؛ در حالیکه عالم فهم، که بنیاد عالم محسوس است، همواره یکسان و ثابت است. انسان دارای اراده، در مورد چگونگی پاسخگویی به خواسته های نفسانی خویش تصمیم می گیرد و فراتر از آن، می تواند به کرداری بیندیشد که ممکن و الزامی است. چنین کاری، با پانهادن بر تمایلات نفسانی و حسی فراهم می آید. اینکه انسان چگونه می تواند بدین سان رفتار کند، به هوشمندی او و قانونمندی جهان معقول باز می گردد؛ جهانی که عقل محض در آن، آزاد از احساس، تنها قانون گذار است. انسان به عنوان موجودی بشری، یک پدیدار است اما در جهان معقول، عاملی است هوشمند که حاکمیت قانون های این جهان را به گونه ای بی واسطه بر خود ادراک می کند.

کانت معتقد است که ما از آن حیث که به جهان محسوس تعلق داریم و اثر پذیر از احساسات هستیم، نمی توانیم نظامی از قواعد اخلاقی بنا کنیم؛ زیرا یک قانون مطلقاً حکم می کند که چه کاری باید انجام شود خواه احساسی در کار باشد یا نه. کار اخلاق ارضای تمایلات نیست، وگرنه هیچ قانون اخلاقی وجود نمی داشت و هرکس می توانست مطابق تمایلات خود عمل کند. اگر فرض کنیم حتی مردم از درجه یکسان و مشابهی از احساس برخوردار بودند، باز هم الزامی وجود نداشت که بر اساس احساسات عمل کنیم؛ زیرا در آن صورت نمی توانستیم بگوییم آنچه مطلوب ماست باید انجام دهیم بلکه هرکس هر کاری را فقط در صورتی که می پسندید انجام می داد. اما قانون اخلاقی مطلقاً

حکم می‌کند. پس اخلاق را نمی‌توان بر مبنای یک اصل عاطفی بنا کرد. احساس دارای ارزش و اعتبار خصوصی است و نمی‌تواند عامل تفاهم بین افراد باشد و نیز یک همان-گویی خودبخودی است. وقتی کسی می‌گوید که فلانی مطلب را چنین در خود احساس می‌کند، این احساس برای دیگری بی‌ارزش است؛ زیرا دیگری نمی‌داند که او چگونه آن را احساس می‌کند و کسی که به احساس متوسل شود، تمام ارکان عقلی را از دست می‌دهد (کانت، ۱۳۷۸: ۶۱-۶۰).

در مقابل، از نظر لویناس صرف ارائه اصول و قواعد کلی در حوزه اخلاق، امکان تأسیس یک نظام اخلاقی کارآمد را تضمین نمی‌کند و همواره راهی برای گریز از زیر بار انجام این اصول و قواعد وجود دارد (انکار عقلانیت دیگری یا نداشتن حس همدلی نسبت به دیگری)؛ لذا با تأکید بر حساسیت انسانی در مقابل عقلانیت و بنیان گذاشتن اخلاق بر رابطه چهره - به - چهره با دیگری، قصد دارد اخلاقی را بنا نهد که راه‌گریزی از انجام آن وجود نداشته باشد. اما عالم محسوس و احساسات افراد، همانگونه که کانت در بالا اشاره کرد، همواره متغیر و در حالت نوسان است؛ حال ما می‌توانیم از لویناس بپرسیم که چه چیزی افراد را ملزم می‌کند به اینکه همواره در نسبت اخلاقی با دیگری قرار داشته باشند و به مسئولیت نامتناهی خود در برابر دیگری عمل کنند؟ این نسبت اخلاقی که ما با دیگری داریم، ضرورت و کلیتش از کجا ناشی می‌شود؟ از احساس؟! کانت با برجسته کردن نقش فاعل اخلاق و آغاز کردن از او و دخالت دادن وی در وضع قوانین اخلاقی، هم کلیت و ضرورت این قوانین را تأمین کند و هم انسانی و عملی بودن آن را برای بشر که، برخلاف موجود مقدس، دستخوش تمایلات و انفعالات است، تأمین می‌کند. اخلاق دیگرآیین لویناس، ضرورت، کلیت و لازم‌الاجرا بودنش چگونه تأمین می‌شود؟ در اشاره به نظریه ارسطو، ما به وضوح ملاحظه کردیم که «برای خود بودن» و «برای دیگری بودن»، هر دو به یک اندازه برای زندگی در این جهان لازم هستند و تکیه صرف بر یکی، به نابودی کل زندگی می‌انجامد؛ حال ما می‌بینیم که لویناس، صرفاً

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۷۱  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

بر وجه «برای دیگری بودن» تأکید می‌کند و حتی بر آن است که مسئولیت ما در قبال دیگری، که با بر آوردن نیازهای اولیه‌ی مادی دیگری آغاز می‌شود؛ منوط به این نیست که ما آنچه که برای ادامه‌ی حیات خود، بدان احتیاج نداریم را به دیگری ببخشیم، بلکه ما ملزم هستیم که لقمه را از دهان خویش برگیریم و به دیگری ببخشیم و یا لباس تن خود را به دیگری ببخشیم و... (اگرچه وی بر آن است که این کار به رشد جنبه‌ی روحانی من کمک می‌کند) ولی مگر نه اینکه یکی از شرایط کمک به دیگری، توانا بودن من بر انجام آن مسئولیت است!!! آیا تضمینی وجود دارد که دیگری هم همین کار را بکند؟ لویناس در پاسخ می‌گوید: «این مسئله اوست!» آیا در اینجا همان مشکلی که کانت در باب وجود صرف تکالیف مبتنی بر خیرخواهی مطرح کرده بود، اینکه دیگر مال من و مال توئی وجود ندارد و جامعه به عرصه‌ی نزاع بین انسان‌ها بدل می‌شود و دیگر کسی خود را برای بدست آوردن چیزی به زحمت نمی‌اندازد و منتظر نیکوکاری دیگری می‌نشیند، رخ نمی‌دهد؟ در کانت به‌وضوح این قبیل احتمالات مورد توجه قرار گرفته است؛ کانت از یک سو شرط انجام تکالیفی که ما در قبال دیگری داریم را، انجام تکالیف ما نسبت به خودمان می‌داند و از سوی دیگر، در کنار تکالیفی که ما از سر خیرخواهی نسبت به دیگران انجام می‌دهیم هم تکالیفی را قرار می‌دهد که مبتنی بر اصول و قواعد فاهمه است و هم تکالیفی را تعیین می‌کند که از حقوق افراد نشأت می‌گیرد.

بنابراین، با توجه به آنچه که گفته آمد، تفاوت‌های بین این دو نگرش به بحث اخلاق را شاید بتوان اینگونه خلاصه کرد:

(۱). کانت: احترام (به قانون اخلاقی)، آزادی، خودانگیختگی، خودآیینی.

(۲). لویناس: مسئولیت (در برابر دیگری)، بی‌ریایی، انفعال، مفارقت، دیگرآیینی.

حال قضاوت با شماست کدام نوع اخلاق، دیگرآیین لویناس یا خودآیین کانت، از ضرورت اجرایی بیشتری در جوامع انسانی امروز برخوردار است؟ آیا تکیه‌ی صرف بر اصول



عاطفی و احساسات انسانی، لازم‌الاجرا بودن اصول و قواعد اخلاقی در بین انسان‌ها را تضمین کند؟ یا نه، انسان‌ها از اصول و قواعدی پیروی می‌کنند که برآمده از اراده خودشان باشد و خود در تأسیس آن‌ها مستقیماً نقش داشته باشند؟

### پی‌نوشت‌ها

۱. خودآیینی (و دگرآیینی) در فلسفه اخلاق به دو معنا اعتبار می‌شود؛ گاه مقصود از خودآیینی در اخلاق، خودآیینی خود اخلاق است؛ به این معنای کلی که اخلاق حجیت، توجیه یا بنیاد خود را از مرجعی نااخلاقی و بیرون از خود، نظیر دین یا امور واقع طبیعت اخذ نمی‌کند؛ و گاهی نیز مراد از آن، خودآیینی فاعل اخلاق است؛ وضعیتی که در آن فاعل خود رقم زنده عمل خویش است و برای خویش قانون وضع می‌کند. عمل فاعل خودآیین، عملی است که حقیقتاً برخاسته از اراده خود اوست، نه اینکه عواملی چون اضطراب بیرونی، دیگران، فرمان خداوند، سنت و... در این میان نقش تعیین کننده داشته باشند. کانت شاید مهمترین مدافع خودآیینی فاعل اخلاقی باشد. از منظر وی، خودآیینی اراده، شرط لازم اخلاقی بودن و فاعلیت اخلاقی است و اراده شخص، زمانی خودآیین است که بر اساس عقل و احکام کلیت پذیر آن استوار باشد؛ در غیر این صورت، حتی زمانی که اراده شخص را امیال و احساسات خودش تعیین می‌کنند، او دیگرآیین است و عملش در ترازوی اخلاق وزنی ندارد. لویناس، خودآیینی فاعل اخلاق را قبول ندارد و در این زمینه بر دگرآیینی تأکید می‌ورزد؛ او نه تنها تحقق اخلاق را در مواجهه من با دیگری می‌بیند؛ بلکه اخلاقی بودن و اخلاقی عمل کردن را نیز در گرو پاسخی می‌انگارد که من به درخواست و خطاب دیگران می‌دهم. اصول و قواعد درست را من مختاری که برکنار از تأثیرات بیرونی، نزد خود محاسبه می‌کند، رقم نمی‌زند؛ بلکه نفس مواجهه من با دیگری، که اساس سوبجکتیته من نیز هست، پیشاپیش آن اصول و قواعد را که جملگی از اصل مسئولیت نامتناهی سرچشمه می‌گیرند، تعیین کرده است.

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۷۳  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

## ۲- Asymmetry

### فهرست منابع

- اسکات، دیویس. (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه اخلاق غرب، "قرون وسطای اولیه"*، ترجمه محسن جوادی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- افلاطون. (۱۳۴۹). *دوره آثار افلاطون، ج ۱، (مکالمه کریتون)*، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- دوبووار، سیمون. (۱۳۸۹). *وداع با سارتر*، ترجمه حامد فولادوند، تهران: جامی.
- سالیوان، راجر. (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو.
- علیا، مسعود. (۱۳۸۸). *کشف دیگری همراه با لویناس*، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۵). *نقد عقل عملی*، ترجمه انشالله رحمتی، چاپ دوم، تهران: نور الثقلمین.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۷۸). *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران: نقش و نگار.
- لارنس سی، بکر. (۱۳۷۸). *تاریخ فلسفه اخلاق غرب*، ترجمه گروهی از مترجمان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Aristotle. (۲۰۰۴). *The Nicomachean Ethics*, Translated by J.A. K. Thomson, London: Penguin Books.
- Critchley, Simon. (۲۰۰۴). "Introduction.", *The Cambridge Companion to Levinas*, edited by Robert Bernasconi and Simon Critchley. Cambridge: Cambridge University Press, ۱-۳۲.
- Critchley, Simon. (۲۰۰۴). "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas*, edited by Robert Bernasconi and Simon Critchley. Cambridge: Cambridge University Press, ۳۳-۶۲.
- Derrida, Jacques. (۱۹۷۸). "Violence and Metaphysics: A Essay on the

- Thought of Emmanuel Levinas”, *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Hand, Sean. (۱۹۸۹), *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell Publishing, Inc.
  - Kearney, Richard. (۱۹۸۴). *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage*, Manchester: Manchester University Press.
  - Johnson, Robert. (۲۰۰۸). *Kant's Moral Philosophy*, in Edward N. Zalta (ed). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
  - Levinas, Emmanuel. (۱۹۹۰). “The Name of a dog, or Natural Rights”, *Difficulte Freedom: Essays on Judaism*, Translated by Sean Hand, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
  - Levinas, Emmanuel. (۱۹۹۱). *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
  - Levinas, Emmanuel. (۱۹۹۶). *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
  - Levinas, Emmanuel. (۱۹۹۸). *Entre: On Thinking – of – the – Other*, translated by Smith, Michael B; Harshav, Barbara NeW York: Columbia University Press.
  - Levinas, Emmanuel. (۲۰۰۰). *God, Death, and Time*, Translated by Bettina, Standford: Stanford University Press.
  - Marcus, Paul. (۱۹۵۳). *Being for the other: Emmanuel Levinas, ethical living and psychoanalysis*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
  - Mkhwanazi, Ezekiel. (۲۰۱۳). “To be human is to be responsible for the other: a critical analysis of Levinas’ conception of responsibility”, *Phronimon*, Department of philosophy, Practical and Systematic, Unisa, Volume ۱۴(۱).
  - Mortley, Raoul. (۱۹۹۱). *French Philosophers in Conversation*, New York: Routledge.
  - Robbins, Jill. (۲۰۰۱). *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, CA: Stanford University Press.
  - Taylor, Mark C. (۱۹۸۶). “The Trace of the Other”, *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, Translated by Alphonso Lingis,

از تئوری تا واقعیت: خودآیینی کانت بدیلی برای اخلاق دیگرآیین لویناس ۷۵  
(اعظم محسنی و علی فتح طاهری)

Chicago: University of Chicago Press, ۳۴۵-۳۵۹.