



The Place of Ethical Subjectivism in Nietzsche and Levinas's Thought

Bayan Karimy* | Mohamad Asghari**

Received: 2020/06/24 | Accepted: 2020/08/20

Abstract

Nietzsche and Levinas are the most prominent contemporary philosophers who have emphasized on the necessity of passing over rational subjectivity. They tried to rethink the meaning of ethics in a world where neither religion nor other moral philosophies could create a strict and reliable source for the crisis of the contemporary human being. In an attempt to overcome rational subjectivism, Nietzsche and Levinas redefined concepts such as morality and the subject. The purpose of the paper is to describe the attitudes of Nietzsche and Levinas towards their critiques of rational subjectivism. Then examine Nietzsche's naturalistic reading and Levinas' transcendental reading of the subject and their encounter with the other and also introduce their critiques of traditional ethics and propose a new kind of ethics in their thoughts. We will then evaluate their alternative concepts in the problem of overcoming rational subjectivism and finally, we will compare these two attitudes. Although Nietzsche and Levinas initially adopted common points of view for the critique of subjectivism and traditional ethics and common criticisms in the field, they presented different results, goals, and methods. Based on these approaches, each has proposed different principles and conclusions about ethics and overcoming rational subjectivism. Nietzsche's problem is the

Original Research



* Postdoctoral researcher, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author) | karimibaian@tabrizu.ac.ir.com

** Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. | m-asghari@tabrizu.ac.ir

▣ Karimy, B. Asghari, M. (2020). The Place of Ethical Subjectivism in Nietzsche and Levinas's Thought. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(86), 71 -92. doi. 10.22091/jptr.2020.5675.2359

▣ Copyright © the authors



genealogy of values, and Levinas's question is the possibility of a moral condition. The answer to the first question is not related to the second question. The present paper shows that both Levinas and Nietzsche have presented different insights into the meaning of subjectivity. Their efforts to find the meaning of subjectivity have also been accompanied by the necessity to destruct the meaning of morality.

Accordingly, by focusing on the overman (Nietzsche) and the other (Levinas), they have sought to reevaluate values (Nietzsche) and asymmetric moral responsibility (Levinas). In this regard, they have adopted a completely different view from the traditional view of ethics. Although both of them start with a common point of view, their methods, interpretations, and results are different. With a genealogical approach, Nietzsche considered the will of power in the active subject and the birth of the overman to be desirable and practical to end the history of the development of nihilism. And Levinas, with a phenomenological approach to the concept of asymmetric responsibility in the passive subject, has put an end to the history of neglect of the other and rational subjectivism. The final suggestion is that Nietzsche and Levinas are both looking for a new meaning of morality that resides not in the mind but in the body. In Levinas, the relationship between the body and morality is evolving and transcendental, with concepts of responsibility and suffering, but in Nietzsche, this kind of connection fluctuates between naturalistic and transcendentalist views and considers the concepts of power and instinct important. Nietzsche's attitude about the human being is a combination of a naturalistic and over-humanist approach, and with the precedence of selfhood, he has expressed a negative view of the other. However, Levinas' philosophy is more humanistic and inter-subjectivity because of ethical ideals, and ethics begin with recognition of the priority of the other.

Keywords

Nietzsche, Levinas, Subject, The Other, Ethics, Power, Suffering.



جایگاه سوبرکتیویسم اخلاقی در اندیشه نیچه و لویناس

بیان کریمی* | محمد اصغری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۳۰

چکیده

نیچه و لویناس از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر هستند که بر ضرورت گذر از سوبرکتیویسم عقلانی تأکید کرده‌اند. آن‌ها به دنبال تلاش برای اندیشه دوباره در باب معنای اخلاق در جهانی بودند که نه دین و نه فلسفه‌های اخلاقی دیگر نمی‌توانستند مراجع یقینی و محکمی را برای بحران انسان معاصر ایجاد کنند. لویناس و نیچه هر دو در تلاش برای معنای سوبرکتیویته، بیش‌های مختلفی ارائه کرده‌اند و تلاش آن‌ها در یافتن معنای سوبرکتیویته با ضرورت و اسازی معنای اخلاق نیز همراه بوده است. بر همین اساس، با محور قرار دادن ایرانسان (نیچه) و دیگری (لویناس) به جست‌وجوی باز ارزش‌گذاری ارزش‌ها (نیچه) و مسئولیت اخلاقی نامتقارن (لویناس) پرداخته و در این راستا، نگاه کاملاً متفاوتی با نگاه سنتی به اخلاق اتخاذ کرده‌اند. برغم آن‌که این دو فیلسوف با نقطه نظرهای مشترکی آغاز می‌کنند، اما روش، تفسیر و نتایجشان با هم متفاوت است. نیچه با رویکردی تبارشناسانه، اراده قدرت در سوژه فعال و تولد ایرانسان را به قصد پایان دادن به تاریخ بسط نیهیلیسم مطلوب و عملی شمرده و لویناس با رویکردی پدیدارشناسانه و با طرح مفهوم «مسئولیت نامتقارن» در سوژه منفعل، پایان تاریخ غفلت از دیگری و سوبرکتیویسم عقلانی را مطرح کرده است. پیشنهاد نهایی این است که نگرش‌های نیچه درباره انسان ترکیبی از رویکرد طبیعی‌گرایانه و فرانسان‌گرایانه است و با تقدم خودگزینی، نگاهی منفی به دیگری ابراز کرده است؛ در حالی که فلسفه لویناس انسان‌گرایانه و بینادهنی است و اخلاق با بازشناسی تقدم دیگری آغاز می‌شود.

کلیدواژه‌ها

نیچه، لویناس، سوژه، دیگری، اخلاق، قدرت، رنج.

* پژوهشگر فداکتری، دانشکده زبان و ادبیات خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول). karimibaian@tabrizu.ac.ir.com |
** دانشیار گروه فلسفه، دانشکده زبان و ادبیات خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. m-asghari@tabrizu.ac.ir |

□ کریمی، بیان؛ اصغری، محمد. (۱۳۹۹). جایگاه سوبرکتیویسم اخلاقی در اندیشه نیچه و لویناس. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۶)،

۹۲-۷۱. doi: 10.22091/jptr.2020.5675.2359



۱. مقدمه

نیچه و لویناس از مهم‌ترین متفکرانی هستند که به کانون اصلی فلسفه آگاهی، یعنی اصالت بخشیدن به سوژه عقلانی^۱ انتقاد کرده‌اند. به زعم آنان از بدو پیدایش و تکوین متافیزیک در یونان باستان تا عصر حاضر، همواره اولویت به جانب آگاهی معطوف بوده است و چنین تقدم عامدانه آگاهی بر بدن منجر به تحریف مفاهیم سوژه و اخلاق شده است. بر همین اساس، هر دو به نقد مفهوم سوژه عقلانی و ریشه‌های سنتی اخلاق پرداخته‌اند و بر این اساس، با بدن آغاز کرده‌اند (Nietzsche, 1967, p. 271; Levinas, 2001, p. 110). اگر چه نیچه و لویناس در آغاز نقطه‌نظرهای مشترکی برای نقد سوژکتیویسم^۲ و اخلاق سنتی اتخاذ کرده‌اند، اما به گفته برخی از متفکران - به رغم مبانی مشترک در این زمینه - نتایج، اهداف و روش‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند (Bergo & Stauffer, 2009, p. 33). نگرش این دو فیلسوف به ترتیب تحت تأثیر رویکردهای مختلف تبارشناسی^۳ و پدیدارشناسی^۴ بوده و بر پایه همین رویکردها، هر کدام مبانی و نتایج مختلفی در باب اخلاق و غلبه بر سوژکتیویسم عقلانی مطرح کرده‌اند.

نیچه با خوانش تبارشناسانه از بدن در تلاش است که رانه اصلی سوژه را نه معرفت، بلکه قدرت لحاظ کند و سوژه را به جست‌وجوی امری فراتر از اخلاق فراخواند. لویناس با رویکرد پدیدارشناسانه از بدن، آن را پیش شرط اخلاق قرار می‌دهد و مسئولیت من در قبال دیگری^۵ را به مثابه بنیان اخلاقی بودن قلمداد می‌کند. بر همین اساس، نگرش نیچه و لویناس در مواجهه با بدن متفاوت است، نیچه از یکسو، نگاهی طبیعی‌گرایانه به بدن دارد که از طریق غریزه هدایت می‌شود و از سوی دیگر، با طرح باز ارزش‌گذاری^۶ ارزش‌ها با گسستی در این نگاه مواجه می‌شود که به طرح نگاهی متعالی به انسان منجر می‌شود (Dove, 2008, p. 103). اما نگاه لویناس به بدن از همان ابتدا نگاهی استعلایی و از جنس تجلی و انکشاف است (Levinas, 2001, p. 202).

نیچه و لویناس در واسازی اخلاق نیز نقدهای مشترک و جدی به نگرش‌های سنتی وارد کرده‌اند. طرح لویناس در اخلاق، به اعتباری همانند طرحی است که نیچه در سر داشت و در کتاب تبارشناسی اخلاق آن را ترسیم کرد. لویناس - همانند نیچه - می‌کوشد سرچشمه یا اصل اخلاق و زمینه‌ها و شرایط تکوین نهاد اخلاق را بجوید. در این راستا برای غلبه بر سوژه عقلانی، نیچه بر تقدم ابرانسان و لویناس بر تقدم دیگری تأکید کرده است. بر همین اساس، برخی از متفکران معتقدند که

1. rational subject
2. subjectivism
3. genealogy
4. phenomenology
5. The Other
6. revaluation

موضع لویناس انسان‌گرایانه و در پی رسیدن به سوژه‌ای دیگرآیین است که آزادی خود را قربانی ندای آغازین دیگری می‌کند؛ در حالی که رویکرد نیچه فرا انسان‌گراست و قربانی شدن توده انسان‌ها را به سود بالیدن ابرانسان پیشرفتی عظیم قلمداد می‌کند. تفاوت عمده دیگر این دو خوانش در این است که لویناس سوژه منفعل و نیچه سوژه فعال را برای رسیدن به این هدف برگزیده است (Llewelyn, 1995, p. 148 & 162).

در این مقاله، در وهله نخست، به توصیف نگرش نیچه و لویناس در باب انتقادهای آنان به سوپژکتیویسم عقلانی خواهیم پرداخت. سپس خوانش طبیعی‌گرایانه نیچه و خوانش استعلایی لویناس از سوژه و مواجهه آن‌ها با دیگری را بررسی می‌کنیم. همچنین انتقادهای آنان از اخلاق سنتی و طرح نوع جدیدی از اخلاق را در اندیشه آنان مطرح می‌کنیم. سپس مفاهیم جایگزین آنان را در مسئله غلبه بر سوپژکتیویسم عقلانی ارزیابی می‌کنیم و در نهایت، به تطبیق و مقایسه این دو نگرش خواهیم پرداخت.

۲. افول سوپژکتیویسم عقلانی

۲.۱. نیچه

نیچه از نخستین و مهم‌ترین فیلسوفانی است که به واسازی مفهوم «سوژه» پرداخته است. واسازی مفهوم سوژه در اندیشه نیچه برگسست معرفت‌شناختی و جدا شدن از فهم‌های سنتی و مدرن در باب معرفت، اخلاق و آگاهی استوار است. نیچه در پی شناسایی محدودیت‌ها و موانع اندیشه یونان و عصر مدرن و رفع نقص‌های آن بود و از این‌رو، با رویکردی تبارشناسانه به شناسایی و بررسی بن‌بست‌های فلسفه این دوره‌ها پرداخت. از نظر نیچه، اگر چه بحث در باب مفهوم سوژه به منزله عقل خودبنیاد در دوره مدرن آغاز شد، اما این مفهوم به نحوی قدرتش را از تمام مفاهیم سلفش اخذ کرده است. به زعم نیچه، مفهوم مدرن «سوژه» وارث تمام‌عیار متافیزیک افلاطونی و اخلاق مسیحی است که هر دو با تأکید بر اهمیت جهان‌ماورای محسوسات در پی بی‌ارزش ساختن زندگی این جهانی هستند (Babich, 1994, p. 188).

(Deluze, 1967, p. 139) از منظر نیچه، سوپژکتیویسم به صورت پرورش‌یافته و به مثابه یک پروژه ساختارمند، نخستین بار با رانه حقیقت‌جویی افلاطون آغاز می‌شود. افلاطون با دیدگاهی انتزاعی و ایدئالیستی غرایز دوره هلنی را سرکوب کرده است و عقل را در مقابل حس و جهان معقول را در برابر جهان محسوس علم کرد.

در فلسفه مدرن هم مانند فلسفه یونان، مسیحیت و سده‌های میانه، حقیقتی مطلق و مستقل از نگرش‌ها و چشم‌اندازهای تاریخی وجود داشته که سوژه قادر به کشف آن بوده است. نیچه کانت و دکارت را به عقلانی کردن افراطی سوژه متهم می‌کند که با تحویل فلسفه به معرفت‌شناسی تفکر فلسفی را در آستانه مرگ قرار دادند. او در مقابل آنان، نه بر بُعد شناختی سوژه، بلکه بر بُعد احساسی، تخیلی، ارادی و

تاریخی تأکید می‌ورزد و با نقد سوژه خودبنیاد و سوژه استعلایی به طبعی‌سازی دوباره شناخت می‌پردازد. نیچه همچنین سوژه خودبنیاد و استعلایی را همچون جوهر، توهمی محض می‌پندارد. به‌زعم او، سوژه خودبنیاد افسانه‌ای خوشایند است که برای حفظ شکل خاصی از زندگی ضروری است، ولی این مسئله تنها رفع یک نیاز است و ما نباید آن را با حقیقت وجودی من مستقل اشتباه بگیریم. «اینجا هیچ چیز، نه روح، نه خرد، نه اندیشه، نه آگاهی، نه جان، نه اراده، نه حقیقت وجود ندارد، تمام این‌ها خیالات و افسانه‌هایی هستند که هیچ‌گونه کاربردی ندارند» (Nietzsche, 1967, p. 266).

بر همین اساس، نیچه از سه منظر به ارزشیابی و مفهوم‌سازی دوباره این موضوعات پرداخته است. او در وهله نخست به رانه‌ای به نام «شناخت» اعتقاد ندارد و در فراسوی نیک و بد اذعان کرده است که رانه شناخت پدر فلسفه نیست، بلکه رانه‌ای دیگر (قدرت) در کار است که شناخت را همچون ابزار به کار می‌گیرد» (Nietzsche, 2002, p. 8-9). در وهله دوم، نیچه - در تبارشناسی اخلاق و همچنین در غروب بتان - مطلق‌گرایی و قائل شدن فیلسوفان به بنیاد حقیقت مطلق را مورد انتقاد قرار داده و آن را نامعقول‌ترین و گستاخانه‌ترین ادعا دانسته است و قوانین اخلاقی را سبب تباهی دانسته و معتقد است که اگر انسان بخواهد به بالاترین نقطه شکوه و قدرت خود صعود کند، باید خود را فراتر از اخلاق قرار دهد. در وهله سوم، تولد ابرانسان و ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌ها را مهم‌ترین گام در غلبه بر نیهیلیسم و سوژکتیویسم عقلانی قلمداد کرده است (Deleuze, 1983, p. 165).

۲.۲. لویناس

لویناس نیز - همانند نیچه - معتقد است که در فلسفه غرب اشتیاق بی‌پایانی برای فهم جهان و انسان از طریق ساختار هستی‌شناسی امر همان وجود دارد. هستی‌شناسی تمایل دارد که رابطه انسان و جهان را در درون یک منظومه درون‌ماندگار که رو به سوی بیرون دارد و همه چیز را در خود می‌یابد تعریف کند. از دیدگاه لویناس، هنگامی که به امر جهان یا هستی‌شناسی می‌پردازیم، امور دیگر را به امر همان تقلیل داده‌ایم. در انتقاد از فلسفه سوژه‌محور مدرن نیز لویناس با توجه به همین مسئله، معرفت‌شناسی را نقد می‌کند. سوژه لویناس نیز همچون نیچه، سوژه تک‌ساحتی دکارت و کانت نیست که صرفاً بر حسب سپهر معرفتی و در فضای آگاهی محض شکل گرفته باشد. بیشترین نقد او نیز به سوژه معرفت‌شناختی است که آگاهی و عقلانیت را به منظور سرکوب و انکار احساس برتری می‌دهد. لویناس، هدف فلسفه مدرن را جست‌وجوی دانش کلی به منظور تولید سوژه آگاه می‌داند (Levinas, 2002, p. 103). او معتقد است که رسالت پدیدارشناسی هوسرل نیز مانند دکارت و کانت تقلیل دیگری به سوژه است و هوسرل همه چیز را به «من استعلایی» فرومی‌کاهد و اساس فلسفه خود را خودشناسی استعلایی می‌داند و معتقد

است که پدیدارشناسی چیزی جز خودشناسی استعلایی نیست. به زعم لویناس، هوسرل با تقدم شهود و التفات بر حساسیت^۱ در تشخیص توانایی اخلاقی سوژه در باب حس با شکست مواجه شده و از همین منظر، از توصیف و تفسیر رنج و آسیب‌پذیری دیگری هم ناتوان مانده است (Levinas, 2001, p. 123-127). لویناس مانند نیچه به اندیشه یونان باستان نیز انتقاد اساسی وارد کرده است. به زعم لویناس، فلسفه یونان که به هستی‌شناسی برتری می‌دهد با همان مشکلات و مسائل عقل‌گرایان روبه‌رو است؛ زیرا هر دو میل شدیدی به مُنقادسازی سوژه از طریق گفتمان هستی‌شناختی دارند. به زعم او، این نوع اندیشه نیز به نوعی اصالت خود یا خودمحوری دچار است (Levinas, 2001, p. 44). لویناس بر ماهیت خودپسندانه و خودمدارانه سوژه انسانی فلسفه یونان تأکید می‌کند. او در نقد معرفت‌شناسی مدعی است که تفکر فلسفی غرب، جهان را به درک عقلانی سوژه از جهان تقلیل می‌دهد و همه امور تحت عمومیت و کلیت قرار می‌گیرند.

انتقاد لویناس به هستی‌شناسی نیز از این قرار است که کوشش هستی‌شناسی بر همسان‌سازی دیگری با خود بوده است؛ به طوری که در مواجهه با دیگری، هستی‌شناسی همواره مفهوم دیگری را به خود یا همان فرو می‌کاهد و با همسان‌سازی دیگری با خود غیریت او را نادیده می‌انگارد. بنابراین، از منظر لویناس، سوژکتیویسم عقلانی تمام معنای خودش را از مفاهیم فلسفه یونان اخذ کرده است که متکی بر هستی‌شناسی امر همان^۲ است. بر همین اساس، از دید او متافیزیکی را باید بر اخلاق اجتماعی و نه هستی‌شناسی بنا نهاد و در این راستا با رجوع به سنت تعالی‌گرای سامی-یهودی می‌توان از اندیشه سوژکتیویستی گذر کرد و آن را به روی دیگری گشود.

۳. اهمیت بدن در واسازی سوژه

۳.۱. خوانش طبیعی‌گرایانه نیچه

از منظر نیچه، فیلسوفان پیش از او اندیشیدن را جزء لایتجزای سوژه خودبنیاد و استعلایی تلقی می‌کردند. نیچه در یک چنین نگرش متافیزیکی یا علمی به انسان به اتحاد دوباره بدن با فلسفه همت می‌گمارد. انسان جسمانی است و هر فلسفه‌ای که انسان را موجودی جسمانی تلقی نکند، محکوم به شکست است. سوژه‌ای که نیچه در ذهن دارد، بدنی است که میزبان رانه‌ها و تعارض‌های متعدد است. نیچه، تفسیری طبیعی‌گرایانه از مفهوم سوژه دارد و بر همین اساس، جنبه‌های فیزیولوژیک بدن همچون رانه‌های درونی، غرایز، امیال و علل ناخودآگاه را جایگزین مفاهیم سنتی و انتزاعی فلاسفه پیشین

1. sensibility

2. the same

می‌سازد. طبیعی‌سازی انسان در نیچه به این معناست که ادراکات و رفتارهای دیگر گونه‌های طبیعت را به آن نسبت می‌دهد و نیچه در این راستا به توصیف و تشریح دیگر گونه‌ها می‌پردازد.^۱ نیچه با حذف مفاهیم ایده‌های عقل و مقولات پیشینی، آن را به پرسپکتیویسمی تبدیل می‌کند که صرفاً با حس و قوه تخیل هرگونه نظریه‌شناختی را شکل می‌دهد. او نه تنها بدن را از سر صلیب نجات بخشیده، بلکه با نقدهش از سوپرنکتیویسم، شناخت را به جایگاه طبیعی خود باز می‌گرداند، یعنی خدمت به بدن و نیازهای زیستی‌اش و بر همین اساس، آشکارا اعلام می‌کند: «بدن و بدن‌کارشناختی^۲ نقطه آغازند» (Nietzsche, 1967, p. 271) و ذهن مبتنی بر همین بدن است. دستگاه کسب شناخت ما برای شناخت طرح‌ریزی نشده است؛ هدف اصلی دستگاه شناخت صیانت بدن است (Nietzsche, 1967, p. 272).

نیچه، مفاهیم وحدت، خود، سوژه، نفس، اراده آزاد، سوژه استعلایی و عقل محض را تبیح می‌کند. به جای آن او بر اهمیت بدن و طبیعت حیوان‌گریزی انسان تأکید می‌کند و تعارض دائم میان رانه‌ها، تأثرات و امیال گوناگون انسان را در نظر می‌گیرد. همچنین نیچه در تلاش برای بنیاد نهادن فلسفه‌ای است که به حواس، عواطف و واسازی خوشامد بگوید؛ زیرا او معتقد است که بنیان اخلاق غرب انکار یا مقاومت در مقابل زندگی است (Janaway, 2009, p. 337).

مسئله دیگر در نیچه نقد کسانی است که به تحقیر و انکار بدن پرداخته‌اند، بر همین اساس، او در چنین گفت‌وگفت زرتشت، می‌گوید:

من می‌گویم و از این سخن مغروری، اما مهم‌تر از این - که نمی‌خواهی به آن باور داشته باشی - بدن توست و عقل بزرگش؛ که من نمی‌گویم، اما من را در کار می‌آورد (Nietzsche, 1969, pp. 61-62).

در این متن نیچه خواردارندگان بدن را خطاب می‌دهد که افلاطون، مردم دینی یا مسیحی، دکارت و تمام ثنویت‌گرایان را شامل می‌شود. در این متن تعریف نوین نیچه از انسان و خویشتن خویش انسان است، به تعبیر او، خود همان بدن است. عقل هر چه باشد زندانی جهان بدن ماست و چگونه است که از عقل فرمانبردار کودتای بر ضد بدن فرمانروا راه می‌اندازید. این بدن است که در سطحی ناخودآگاه ما را نظم می‌بخشد. «سوژه» اساساً صحنه‌ای است که در آن جدال رانه‌های گوناگونی ایجاد می‌شود، اما بهترین نام برای آن «اراده قدرت» است. «آیا نامی برای این جهان می‌خواهید؟ این جهان خواست و اراده

۱. برای مثال، او برای هر یک از حیواناتی چون شتر، شیر، عقاب و مار ویژگی‌هایی از جمله مسئولیت‌پذیری، فرمانروایی، غرور و زیرکی را برمی‌شمارد. به زعم او، این گونه‌های حیوانی تمثیل‌های ترسیم‌کننده جنبه‌های گوناگون شخصیت انسان‌اند. از آن‌جا که به زعم او، انسان ضرورتاً در طبیعت و با دیگر جانوران زندگی می‌کند، بر وامداری انسان از فضا و رذایل در جانوران تأکید کرده است. برای تفصیل بیشتر در باب طبیعی‌سازی انسان در نیچه، نک: (صیاد منصور و شاکری، ۱۳۹۳، ص ۸۹-۷۰).

معطوف به قدرت است و نه چیز دیگر! و خود شما نیز همین خواست و اراده معطوف به قدرتید و نه چیز دیگر!» (Nietzsche, 1967, p. 550).

هدف طبیعی کردن انسان در نیچه را باید در راستای مفهوم اراده به قدرت درک کرد. بدن، نماد جهان کوچکی از اراده معطوف به قدرت^۱ است که نیچه آن را ماهیت زندگی می‌داند. خوانش نیچه از طبیعی‌گرایی به ایده «اراده معطوف به قدرت» نزدیک است. نیچه در بدن رانه‌های متکثر قدرت را می‌بیند که با هم درگیرند و در هر دوره خاص یکی از رانه‌ها پیروز شده و معنای مورد نظرش را به دیگر رانه‌ها دیکته می‌کند. جهان نیچه چیزی جز شدن دائم نیست و خواست قدرت وجه جدایی‌ناپذیر آن است و همه جا می‌توان آن را دید. خواست قدرت را در همه جا و تمام حرکات، نیروهای حیاتی، روابط انسانی و در دانش می‌توان یافت. اراده قدرت، غریزه‌ای بنیادین است که خاستگاه تمامی کارکردهای ذهنی و فیزیکی انسان به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که انسان را هیچ‌گریز و گزیری از آن نیست. به اعتقاد نیچه، انسان از سرنوشت خود جدایی‌ناپذیر است؛ زیرا انسان در چنبره طبیعت و غرایزش گرفتار است. هرگز و در هیچ انسانی نمی‌تواند فراتر از خویشتن تجربی‌اش بایستد و به شیوه‌ای استعلایی به خود و به هستی بنگرد و یا به داوری دست بزند. تمام داوری‌های انسان برآمده از میل و غریزه خاص در اوست. بدین ترتیب نه تنها اراده هرگز آزاد نخواهد بود، بلکه هر ترجیحی، هر تصمیم و هر داوری‌ای در زندگی از میلی ناشی می‌شود که همواره خودآگاه نیست. در واقع، اراده قدرت و به گفته خود او، آن خودکامه‌ای که در اندرون ماست، تمام خواست‌های ما را هدایت می‌کند (Nietzsche, 1967, p. 550).

۲/۳. خوانش استعلایی لویناس

لویناس، معتقد به لزوم بازگشت به سوپژکتیویسم است. او سوپژکتیویسم را به مثابه بنیاد ایده نامتناهی و ورود به ساحت «دیگری» می‌داند (Levinas, 2001, p. 26-27). اما سوپژکتیویسم لویناس از بسیاری جهات، با نمونه‌های دیگر متفاوت است. چنان‌که خود لویناس در کتاب تمامیت و عدم تنهایی تصریح می‌کند، این سوپژکتیویته نه واجد خصلت‌های یکسر انضمامی است و نه خصلت‌های سراسر انتزاعی، نه شیء اندیشنده دکارت است و نه سوژه کانتی یا آگاهی هگلی (Levinas, 2001, p. 301). کریچلی به درستی اذعان کرده که سوژه لویناس مانند بسیاری از فلسفه‌های اخلاقی گذشته، سوژه فعال عقلانی نیست، بلکه سوژه بدن‌مند منفعلی است که عمل اخلاقی‌اش به نحو منفعلی توسط میل دیگری برانگیخته می‌شود (Critchley, 2002 p. 21). خصلت بدن‌مند سوژه امکان مواجهه چهره به چهره‌آ را با

1. the will of power
2. face-to-face

دیگری امکان‌پذیر می‌سازد و در نتیجه، سوژه پیش از این که یک سوژه آگاه آزاد و اندیشمند باشد، یک سوژه بدن‌مند^۱ و مسئول در قبال دیگری است. تنها سوژه بدن‌مند است که می‌تواند در بستر انضمامیت و انفعال به ندای دیگری پاسخ دهد.

ساختار سوژکتیو^۲ لویناسی، تجربه انضمامی و آغازین قرار گرفتن در معرض دیگری با پوست و گوشت خویشتن در بستر حساسیت است. سوژه لویناسی، سوژه‌ای زنده است و زنده بودنش در جهان مبنایی برای توصیف‌های انضمامی از زیستن با دیگری است (Levinas, 2001, p. 101). اندیشه لویناس - بر خلاف دیدگاه‌های هستی‌شناختی - بر واقعیت انضمامی بدن‌مندی تأکید می‌کند. استعلایی بودن بدن بر تمام دیدگاه‌های تجربی به بدن پیشی می‌گیرد و بلکه شرط همه آن‌هاست. بر همین اساس، بدن در اندیشه لویناس اشاره به الگوهای اخلاقی دارد؛ در حالی که ذهن یا روح ذاتاً مصدر قواعد کلی و احکام جهان شمول خواهد بود (نک: ریخته‌گران و صیادمصور، ۱۳۹۸، ص ۷۹-۸۰).

«سوژه» پیش از هر چیز اخلاقی است، یعنی من از قبل در اختیار دیگری بوده و در برابر او مسئول باشم. برای لویناس، بدن سوژه در حالت فعالی نیست. او هرگز بعد معرفت‌شناختی بدن را مقدم نمی‌داند، بلکه بدن سوژه، بدن منفعلی است که بدون هیچ شرط و چشم‌داشتی خود را برای دیگری قربانی می‌کند. سوژه لویناس، سوژه‌ای است آسیب‌پذیر، متجسس، منفعل، غرقه در جهان، دیگرآیین و مسئول. در سوژه‌شناسی لویناس آنچه بیش از همه اهمیت می‌یابد «حساسیت سوژه» است. توجه به شأن وجودی احساس و عملکرد آن در تثبیت سوژکتیویسم و رویارویی با دیگری، یکی از مشخصات بارز تفکر فلسفی لویناس است. لویناس در همین رابطه در تمامیت و عدم تناهی می‌نویسد: «آیا سوژه، تنها سوژه دانش و قدرت است؟ آیا نمی‌توان آن را به گونه دیگری درک کرد (Levinas, 2001, p. 276). لویناس بر آن است تا سوژه خودفرو بسته منحصر در آگاهی را به ساحت حساس این جهانی بیاورد، اما این مسئله با نگرشی استعلایی و با تجلی و انکشاف چهره دیگری ایجاد می‌شود.

حال، باید بینیم پیامدهای ظهور این سوژه حساس چه می‌تواند باشد. چنان‌که گفته شد، سوژه لویناسی همچون آگاهی هگلی مطلق نیست و نیز چون شیء اندیشنده دکارتی در فردیت قرار ندارد و همچنین مانند سوژه کانتی یکسره خود را درگیر معرفت‌شناسی نمی‌کند. بنابراین، با حذف صفاتی چون مطلق‌بودگی، فردانیت و ذهنیت، رفته‌رفته ساحت جدیدی پیش روی سوژه نمایان می‌شود. این ساحت، ساحت «دیگری» یا «غیر» است. شیء اندیشنده دکارتی، سوژه کانتی و آگاهی هگلی به سبب فردانیت و تمامیت‌خواهی، اساساً دیگری را به رسمیت نمی‌شناسند. دیگری تنها زمانی معنا می‌یابد که سوژه وارد جهان

1. embodied subject

۲. برای اطلاع بیشتر از سوژه لویناسی، نک: (علیا، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

انضمامی شود و یا به تعبیر لویناس، «سوژه» سوژه‌ای باشد که گرسنه شود (Levinas, 2001, p. 134). سوژه – به اعتقاد لویناس – دیگری را در مراتب گوناگون درک می‌کند؛ سوژه گروگانی در دست دیگری است.

۴. روش مواجهه با اخلاق

۴/۱. نیچه

نیچه خود را ضدّ اخلاق می‌نامد و همه نظام‌های اخلاقی را مردود می‌شمارد بر همین اساس، او خود را نخستین کسی می‌داند که به اخلاق حمله کرده است و کاستی آن را آشکار کرده است، اما در پس تمام خوانش‌های ویران‌گرانه او طرحی جدید و ایده‌ای نو وجود دارد که با رویکرد تبارشناسانه، خوانشی جدید در فهم از اخلاق ارائه می‌دهد (Cameron, 1999, p. 75). اخلاق در گفتمان‌های پیش از نیچه، نه تنها مستقل از غرایز و قدرت بود و برای هدایت غرایز و محدود کردن قدرت‌طلبی به کار می‌رفت، بلکه امری ذاتی، ازلی و ماورای تاریخ تصور می‌شد. اخلاق در نیچه، نه امری آسمانی و متافیزیکی، بلکه امری زمینی و ناشی از غریزه قدرت‌طلبی است. به عقیده نیچه، میل به قدرت عمیق‌ترین میل درونی انسان است و زیستن بر طبق ارزش‌هایی که خلاف این میل باشند از شکوفایی انسان جلوگیری می‌کند (Nietzsche, 1996, p. 11).

بنابراین، نخستین انتقاد نیچه این است که چون اخلاق و ارزش‌های اخلاقی بر میل اراده معطوف به قدرت لگام می‌زنند، مانعی بزرگ بر سر راه شکوفایی نوع انسان‌اند، در این میان جریان سقراطی-افلاطونی- مسیحی و فلسفه مدرن نیز بانی این نوع نگرش و مخالف آری‌گویی به زندگی هستند. از نظر او، زندگی کامل را باید در جایی جست‌وجو کرد که به کمترین حد آگاهانه باشد. اراده معطوف به قدرت در میان تمام رانه‌های دیگر در بدن ما – به عنوان نوعی قصدیت و التفات ناآگاهانه – عمل می‌کند و اراده به سمت قدرت جهت می‌یابد. از همین منظر عمل باید به جای تکیه بر اصول و قوانین بر احساسات و هیجان‌ها مبتنی باشد (Richardson, 1996, p. 21).

انتقاد دوم نیچه به ویژگی نیک‌خواهی و نوع‌دوستی این نوع اخلاق برمی‌گردد که به زعم او وجه اشتراک تمام اخلاق‌های مذکور این است که در پس نقاب فریب‌کارانه دیگرگزینی خود را مخفی می‌کنند که این امر نه ناشی از نوع‌دوستی و انسانیت که ناشی از ترس، ضعف و ناراستی‌های این نوع اخلاق است. نیچه این نوع از فضایل و ارزش‌های فروتبارانه را جز غریزه خویشتن‌پایی و بقا نمی‌داند. در ذات چنین اخلاقیاتی که بر پایه محبت‌آوری و دیگر‌دوستی و شعار «هیچ کس را میازار» بنا شده، دروغی بزرگ نهفته شده است؛ تا جایی که نیچه معتقد است که در موقعیت‌های ویژه‌ای مانند قربانی کردن، شورش و قیام سرکش انسان ضعیف و شکست‌خورده‌ای را می‌بینم که برای حمایت و

امنیت و دعا برای خود این کار را انجام داده است (Nietzsche, 1994, p. 57). همچنین او عشق به همسایه را بدترین عشق می‌داند؛ زیرا در آن انسان طاقت تحمل خود و عشق خود را ندارد و از گم شدن خویش راضی است (Nietzsche, 1969, pp. 86-87).

انتقاد سوم نیچه به اخلاق این است که انسان را موجودی دیگرگزین تصور می‌کند؛ در حالی که به زعم او انسان‌ها موجوداتی خودگزین هستند و همواره در هر وضع و حالی خود را بر دیگران ترجیح می‌دهند. ارزش‌های اخلاقی با سرشت آدمی ناسازگارند و تلاش برای زیستن بر طبق آن‌ها بالمآل جان آدمی را دوپاره می‌کند. از دید نیچه، انسان موجودی خودگزین است، اما زمانی که اخلاق از او بخواهد که دیگرگزین باشد، معنای این امر آن خواهد بود که انسان باید به قیمت گوش بستن بر فریاد درون خود به ارزش‌های اخلاقی پای بند بماند. در این صورت، ناسازگاری‌ای ژرف بر حیات آدمی حکم فرما می‌شود. فرد، از سویی می‌کوشد مطابق با ارزش‌های اخلاقی مشی کند و بنا براین، گاه دیگران را بر خود ترجیح دهد و از دیگر سو، با خواهش عمیق درونش دست به گریبان است که از او می‌خواهد همواره در هر وضع و حالی خود را برگزیند. این در حالی است که طبیعت انسان خودگزین است و حتی قربانی کردن و رنج نیز نوعی خودگزینی است و در واقع، هر آنچه افراد انجام می‌دهند، برای شبح خودشان انجام می‌دهند (Reginster, 2011, p. 181).

همچنین نیچه ضمن تقسیم اخلاق بردگان و خواجهگان، مفاهیم شفقت، ترحم و رنج را مخصوص انسان‌های فرومایه می‌داند که در تلاش برای روی گردانی از زندگی مادی و سوق به فراسوی عالم ماده هستند و آن را نوعی خواست منفی و رو به نیستی می‌انگارد. او رنج و ترحم را متضاد هیجان‌هایی می‌داند که بر نیروی احساس زندگی می‌افزایند؛ زیرا ترحم و شفقت را مخالف با اندیشه اراده به قدرت خویش قلمداد می‌کند (Nietzsche, 1996, p. 10). به اعتقاد او، زمانی که انسان رحم می‌کند قدرت خود را از دست می‌دهد. رنج به وسیله رحم، همه‌گیر می‌شود و سبب کاهش هر چه بیشتر نیروی زندگی می‌شود. نیچه نسبت به رنج نظر منفی دارد و آن را دشمن اراده به قدرت به شمار می‌آورد. هدف نیچه جدی نگرفتن رنج و ایستادگی در برابر هر آنچه غم‌انگیز و ژرف است. فلسفه، دین و اخلاق که بازتاب انسان‌های ضعیف و رنجور هستند، دشمن زندگی محسوب می‌شود.

۲.۴. لویناس

نحوه مواجهه لویناس در باب معنای اخلاق متفاوت با فلسفه‌های اخلاق مدرن و سنتی - از افلاطون تا کانت - است؛ رویکردهایی که در آن اخلاق خودمحور و خودآیین بوده است. در این نوع نگرش، هر قانون اخلاقی لاجرم از نگاه سوژه و آگاهی تدوین و تفسیر می‌شود و به افراد دیگر اعمال می‌گردید.

بر این اساس، در اخلاق لویناس شاهد نوعی انقلاب کپرنیکی هستیم که مؤلفه اصلی اخلاق مدرن را وارونه و دگرگون ساخته است، اما این نحوه تقلیل دیگری به سوژه تنها مختص فلسفه‌های مدرن نیست و به زعم لویناس، در سنت پدیدارشناسی نیز فیلسوفانی مانند هوسرل به‌رغم تلاش‌های بی‌وقفه، در نهایت، از توصیف و تفسیر رنج و آسیب‌پذیری دیگری ناتوان مانده‌اند (Levinas, 2001, pp. 123-127).

اصطلاح «اخلاق» در نظر لویناس، معنای خاص و منحصر به فردی دارد. برای او هرگز حالتی از رفتار با محوریت من نیست. همچنین اخلاق حوزه ایجاد و ساخت نظریه‌های مربوط به عمل اخلاقی هم نیست، بلکه فضایی است که در آن شخص باید خود را در معرض شخص دیگر قرار دهد و به سخن دیگر، شخص باید به خود این اجازه را بدهد که توسط دیگری محدود شود. فلسفه اخلاق لویناس با نقد سنت متافیزیکی آغاز می‌شود و در نهایت، تأکید بر اهمیت تقدم بر دیگری را به منزله پایان دادن به بحران انسان معاصر مهم می‌پندارد. لویناس، اخلاق را به معنای سنتی آن که در غرب مصطلح است، نمی‌پذیرد؛ چون او معتقد است که تمام سنت‌های فلسفی از دیگری غافل بوده‌اند. اخلاق سنتی با نظریه، قاعده و قانون در پی توجیه رفتارهای اخلاقی انسان بوده است، اما لویناس از طرح نظریه‌های اخلاقی مثل نظریه‌های تکلیف‌گرایانه کانتی یا سودانگارانه بنتام یا مباحث فرااخلاقی اجتناب می‌کند (اصغری، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

در نتیجه، اخلاق مورد نظر لویناس - بر خلاف الهیات سنتی - با هستی‌شناسی سر و کار ندارد. می‌توان گفت که اخلاق به قلمرو نامتناهی و تعالی و به خیر فراسوی وجود تعلق دارد؛ نه قلمرو تمامیت که قلمرو همان، وجود و هستی‌شناسی است. لویناس، اخلاق دوره مدرن را اخلاقی خودآیین می‌داند و دگرآیینی را جایگزین این نوع خودمحوری می‌کند. این دیگری است که سوژه را متعین می‌سازد و بر این اساس، «سوپژکتیویته، ابتدا و انتهای ذات دیگری است» (Levinas, 2001, p. 10). لویناس، اخلاق را بر فلسفه به معنای سنتی - که در آن هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هسته مرکزی آن را تشکیل می‌دهد - اولویت می‌بخشد و اخلاق خود را نوعی فلسفه اولی معرفی می‌کند. لویناس، اساس کل اخلاق و فلسفه سنتی غرب را در «سوپژکتیویسم» می‌بیند. در این اخلاق رابطه من با خودم، رابطه اولیه و آغازین است. لویناس در تمامیت و عدم تنهایی در مقابل این من‌گرایی می‌گوید: «مسئولیت من در قبال دیگری ساختار بنیادینی است که بر پایه آن تمامی ساختارهای اجتماعی دیگر پایه‌ریز شده‌اند» (Levinas, 2001, p. 51).

لویناس، به سوژه خودآیین و مختار و عقلانی کانت نیز انتقاد کرده است و - بر خلاف او - جوئیای بنیاد نهادن نوعی نظام هنجاری اخلاقی نیست که به صورت امور پیشینی دارای قواعد عقلانی و پیشینی خاص خود باشد (Levinas, 2001, p. 146). به عبارت دیگر، اخلاق یک علم در کنار دیگر علوم نیست که دارای ساختمان منظمی باشد که اجزای آن را اصول و مبانی نظری و قواعد و نظریه‌های عام تشکیل داده باشند. همچنین تفکیکی که فیلسوفان مدرن از دکارت به بعد بین دین و اخلاق قائل بودند در

فلسفه لویناس برداشته می‌شود و اخلاق او دارای مضامین دینی است.

از دید لویناس، چون فلسفه با من و خودشناسی آغاز شده است، سلطه من بر دیگری به عنوان یک امر ضد اخلاقی نتیجه آن است. این در حالی است که تمام فعالیت‌های انسانی از جمله علوم، سیاست و هنر معنای خود را در ظهور و مواجهه با چهره دیگری به دست می‌آورند. فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی و حتی نظریه‌های عدالت تنها زمانی معنا می‌یابند که شخص از مرجعیت اخلاقی که در چهره دیگری است، پیروی کند. زبان نیز در پاسخ به دیگری متولد می‌شود و در نتیجه، با اومانیسیم دیگری است که اخلاق معنا می‌یابد. به زعم لویناس، اومانیسیم دیگری در مقابل اومانیسیم مدرنی قرار دارد که بر محور خود یا من قرار دارد و فیلسوفانی مانند دکارت، کانت و حتی هایدگر از آن دفاع می‌کنند.

در اندیشه لویناس باید اخلاق را به منزله رابطه مسئولانه و چهره به چهره نامتاهی با شخص دیگر فهمید، اما دیگری و فلسفه اخلاق لویناس با نگرش‌های اگزیستانسیالیستی هایدگر و سارتر نیز متفاوت است که نظر منفی به دیگری ابراز کرده‌اند. او در این باره نگرشی مثبت اتخاذ کرده است و در تلاش است تا دیگری را نه تهدیدی برای آزادی سوژه، بلکه ضرورتی برای آن قلمداد کند. اخلاق او در وهله اول، سوژه را در برابر دیگری و چهره او مسئول می‌داند.

لویناس با محور قرار دادن «دیگری» در پدیدارشناسی خویش به صراحت، رابطه اخلاقی من با دیگری را کانون پدیدارشناسی خود قرار داده است. به نظر او، فلسفه غرب با تقلیل دیگری به من در صدد تسلط بر دیگری بوده و یا با عمومیت بخشیدن به مفهوم من با دیگری، تفاوت بنیادین دیگری با خود را به فراموشی می‌سپارد و دقیقاً همین جاست که خشونت در نطفه شکل می‌گیرد. او تصریح می‌کند:

غیر بودن دیگری صوری نیست، نقض ساده‌ای از ماهیت من نیست و شکل گرفته از مقاومت در برابر همان یا خود نیست، بلکه مقدم بر هر آغازی و هر سلطه‌ای از سوی سوژه است. این دیگری با غیریتی تشکیل یافته از همان محتوای دیگری است که محدود به همان نیست (Levinas, 2001, p. 39).

۵. غلبه بر سوژگیسم

۵/۱. نیچه و ابرانسان

نیچه، بحران نیست‌انگاری را در دو ساحت معرفتی-ارزشی مطرح کرده و نزد او ابرانسان اساسی‌ترین مفر و گریزگاهی است که برای خروج از بحران نیست‌انگاری انسان معاصر باید به آن پناه برد. در این راستا هایدگر اندیشه نیچه را پایان و غایت متافیزیک غربی قلمداد می‌کند که هنوز در بند متافیزیک ذهنیت قرار دارد (Heidegger, 1977, pp. 217-218)؛ زیرا به زعم هایدگر منشأ بحران را بایستی یک قدم

به عقب‌تر راند و در ساحت وجودی بررسی کرد.

در همین راستا، هایدگر فراموشی هستی را آسیمی بزرگ برای کل زندگی انسانی می‌داند. اگر برای نیچه آگاهی و اخلاق بنیاد نیست‌انگاری هستند، برای هایدگر فراموشی هستی است که این بی‌بنیادی را بازتولید می‌کند. بر همین اساس، اگر چه تفسیر نیچه از «سوژه انسانی» اساساً طبیعی‌گرایانه است، اما بدون شک در بطن خود مضمونی استعلایی را نیز حمل می‌کند. نیچه از یک‌سو، انسان را بخشی از طبیعت لحاظ می‌کند که به مثابه ارگانیک بر طبق اراده معطوف به قدرت عمل می‌کند، اما از سوی دیگر، هنوز نوعی گسست را پیش‌بینی می‌کند که در آن نشانی از ظرفیتی استعلایی در انسان وجود دارد. بنابراین، به رغم این که انسان حیوانی وحشی است، نیچه خوانشی فراطبیعی‌گرایانه نیز درباره انسان ارائه می‌دهد. «آبرانسان» به آرمانی کمال‌گرایانه‌ای اشاره دارد که به عنوان نژادی برتر پس از انسان به وجود خواهد آمد. آبرانسان، گسستی از نوع انسان است و راهی که به این آرمان منجر می‌شود، راهی فراتر از اخلاق است (Dove, 2008, p. 103). در نگاه نیچه، بزرگ‌ترین انسان کسی است که می‌تواند تنهاترین باشد، همچنین فراسوی نیک و بد، سالار فضایل خویش و سرشار از اراده باشد. او عاشق کسی است که به دنبال قربانی کردن خود برای زمین است تا آبرانسان ظهور کند (Nietzsche, 1961, p. 5 & 8).

خوانش نیچه از «غلبه بر خود» به کوشش فردی اشاره دارد که با خلق ارزش‌ها از اخلاق فراتر می‌رود. به زعم برخی از مفسران، نیچه یک فرا انسان‌گراست و عظمت را زمانی مشاهده می‌کند که انسان خود را در راه آبرانسان فدا کند. بر همین اساس، انسان وسیله و پلی است برای رسیدن به هدف اصلی، یعنی آبرانسان (Llewelyn, 1995, p. 162). به این وسیله با اراده معطوف به قدرت - که مفهومی طبیعی‌گرایانه بود - به خلق ارزش‌های جدید، خلاقیت و آری‌گویی تراژیک به زندگی دست می‌یابد. «آبرانسان»، به دیگری نیازی ندارد و خودبنیاد است و مهم‌ترین ویژگی او اراده معطوف به قدرت است؛ درد و رنج را تحمل کرده و از آن لذت می‌برد. برای نیچه، آبرانسان ضد انفعال و فرمان‌پذیری و باورهای عامیانه است.

از منظر دلوز، پروژه اصلی نیچه طرح ارزش و معنا در فلسفه بود و البته، ارزش در راستای خواست قدرت تعریف می‌شود. او به درستی اراده معطوف به قدرت نیچه را تنها در جهت خلق ارزش‌های جدید تفسیر می‌کند و تلاش و کوشش را برای قدرت در همین حوزه معنا می‌کند. به زعم او، بسیار نادرست خواهد بود که اگر مفهوم نیچه از اراده معطوف به قدرت را در توجیه قدرت در حوزه سیاسی، نظامی، اقتصادی و بدنی ارزیابی کرد. این مفهوم را باید به نحو استعاری و در جهت بازار ارزش‌گذاری ارزش‌های جدید زیستن بهترین نوع زندگی فهمید (Deleuze, 1983, p. 1 & 76).

نیچه از همان ابتدای حیات فلسفی‌اش و در زایش تراژدی یادآور می‌شود که مفاهیم فلسفی برای بیان حقیقت عالم کافی نیستند و «استعاره» ضرورتی فلسفی است. برای او آنچه وجود دارد انبوهی از استعاره‌هاست است که ماحصل تجربه زندگی بین انسان‌هاست. از منظر نیچه، از آن‌جا که زبان همواره

برای کشف حقیقت جهان و اشیاء به کار رفته است، وجه استعاری و منشأ هنری آن فراموش شده است (Nietzsche, 2009, p. 255). بنابراین، وقتی سخن از تبارشناسی در فلسفه نیچه به میان می‌آید مفهوم ارزش و ارزشیابی مجدد ارزش‌ها را باید از وجه استعاری اندیشه او نگریست. نیچه، معرفت حقیقی را انکار می‌کند و انسان را در شناخت حقیقت امور ناتوان می‌داند، اما از جهات دیگر انسان را توانمند می‌داند. انسان می‌تواند با استفاده از قدرت خلاقیت خود، ارزش‌های متکثری را وضع کند. بنابراین - به تعبیر دلوز - از منظر نگرش استعاری نیچه «تبارشناسی هم به معنای ارزش منشأ است و هم منشأ ارزش‌ها» (Deluze, 1983, p. 2). در همین راستا، نتیجه پذیرش تبارشناسی و اراده معطوف به قدرت در گرایش پیدا کردن به کثرت‌گرایی معنا می‌یابد (Deluze, 1983, p. 8). بنابراین، مفهوم قدرت همان اراده آفرینش‌گر و خلاق است و اراده اراده را طلب می‌کند. انسان مد نظر نیچه موجودی هنرمند و استعاره‌ساز است که با اراده معطوف به قدرت و در چارچوب عمل غریزی، ابعاد حسی و متخیله با ارزش‌گذاری مجدد ارزش‌ها می‌تواند به زندگی این جهانی آری بگوید.

۲/۵. لویناس و سوژه بدن مند اخلاقی

مسئله اساسی لویناس، جایگزینی سوژه بدن مند اخلاقی به جای سوژه عقلانی است. سوژه اخلاقی لویناس فی نفسه اخلاقی نیست، بلکه در مواجهه با دیگری و با مراقبت از دیگری اخلاقی می‌شود. همچنین این مراقبه از دیگری از طریق مواجهه بدنی رخ می‌دهد. بنابراین، اخلاق در مواجهه من با دیگری به ظهور می‌رسد. همچنین این مواجهه مواجهه‌ای جسمانی است، یعنی شرط اخلاقی بودن زمانی تحقق می‌یابد که با بدن دیگری مواجه شویم. مجاورت^۱ با دیگری ارتباط اخلاقی بنیادینی را بنا می‌نهد که در آن التزام و تعهد^۲ به دیگری مقدم بر هر اختیاری است. به نظر لویناس، این مسئولیت بدون قید و شرط و بی‌پایان تنها بر دوش سوژه است و شامل رابطه متقارن^۳ با دیگری نیست؛ زیرا انسان بودن عبارت است از خود را در معرض دیگری قرار دادن و مسئولیت نامتقارن و نامتاهی در قبال دیگری داشتن (Levinas, 2002, p. 112).

خصلت بدن مند سوژه امکان مواجهه چهره به چهره را با دیگری امکان‌پذیر می‌سازد و در نتیجه، سوژه پیش از این که یک سوژه آگاه آزاد و اندیشنده باشد، یک سوژه بدن مند و مسئول در قبال دیگری است. سوژه پیش از هر چیز اخلاقی است، یعنی من از قبل در اختیار دیگری بوده و در برابر او مسئول

1. proximity

2. obligation

3. symmetrical relationship

باشم از این منظر « من مسئول مسئولیتی تام و تمام هستم که پاسخ‌گوی همه دیگران و پاسخ‌گو در قبال هر چیزی در دیگران است؛ حتی در قبال مسئولیت آنها» (Levinas, 1985, p. 99). در نظر لویناس، بدن سوژه در حالت فعال نیست و هرگز بعد معرفت‌شناختی بدن را مقدم نمی‌داند، بلکه بدن سوژه بدن منفعلی است که بدون هیچ شرط و چشم‌داشتی خود را برای دیگری قربانی می‌کند. بدین ترتیب، سوژه بدن‌مند اخلاقی ایجاد می‌شود (Levinas, 2002, p. 104). بدن‌مندی سوژه لویناسی خاستگاه وضعیت‌هایی همچون رنج بی‌پایان و مسئولیت نامتناهی است.

نکته شایان ذکر دیگر این است که برخی از مفسران لویناس، اخلاق مسئولیت او را اخلاقی دینی (متأثر از یهودیت) معرفی کرده‌اند (Derrida, 1996, p. 4). بر این اساس، او به برخی از مهم‌ترین توصیه‌هایی اشاره می‌کند که مسئولیت را را جزئی جدایی‌ناپذیر از اخلاق قلمداد می‌کند. برخی از این فرامین از جمله سیر کردن گرسنگان، تهیه لباس برای فقرا و یاری‌رساندن به آوارگان است.

در این استناد به کتاب مقدس است که وجه دینی مسئولیت در اندیشه لویناس آشکار می‌شود. او توجیه انضمامی بودن مسئولیت را در فرامین کتاب مقدس پیدا می‌کند، اخلاق و دین را درهم‌تنیده لحاظ می‌کند و معتقد است دین مفاد دستورات اخلاقی برای بشر را کشف می‌کند (صیادمصور، ۱۳۹۶، ص ۲۰۱).

سوژه لویناسی، می‌تواند در معرض انواع بی‌شماری از درد و رنج‌ها قرار گیرد و بدنش را قربانی و فدای دیگری کند. «من» پیش از این که آگاهی محض باشد موجودی انضمامی و بدن‌مند است که آسیب‌پذیر، منفعل و دیگرآین است. مسئولیت اخلاقی، گشودگی و پروای هر سوژه نسبت به دیگری یا دیگرانی است که شرط استعلا «من» هستند. انفعال ذاتی سوژه، رمز صلح و اخلاق است. مسئولیت اخلاقی من در قبال دیگری، ساختار منفعل سوژه‌ای را منکشف می‌سازد که پیش از این خود را با عمل و فعالیت ژرف آگاهی باز می‌شناخت. سوژکتیویته، آسیب‌پذیری و حساسیت است (Levinas, 2004, p. 55). به زعم لویناس، مواجهه من با دیگری موجب می‌شود که دیگری خودانگیختگی و استغنا‌ی ظاهری من را زیر سؤال برد و اتکا به نفس من را در معرض تهدید قرار دهد. مواجهه بین من و دیگری صرفاً مواجهه بیرونی و طبیعی نیست، بلکه بسیار بنیادی‌تر و اساسی‌تر است؛ به این معنا که اساساً سوژه محمل غیریت است، یعنی هویت من، این همانی من، قائم به غیریت است و تا غیریتی نباشد هویتی شکل نمی‌گیرد.

۶. نتیجه‌گیری

۱. نیچه و لویناس هر دو در جست‌وجوی معنای جدیدی از اخلاق هستند که نه در ذهن، بلکه در بدن سکنتی‌گزیده است. بر همین اساس، هر دو در پی ترسیم و نشان دادن نوعی رابطه میان بدن و اخلاق

هستند. در نظر هر دو، «بدن» میزان حواس و تجارب گوناگون است، اما نحوه مواجهه و تفسیر آن‌ها از مهم‌ترین ویژگی «بدن» با هم متفاوت است، در نگاه و اندیشه نیچه، مهم‌ترین رانه بدن اراده معطوف به قدرت است و در نظر لویناس، مسئولیتی نامتقارن این اهمیت را به خود اختصاص می‌دهد. در اندیشه لویناس ارتباط بین بدن و اخلاق به نحوی انکشافی و استعلایی است و مفاهیم مسئولیت و رنج را در خود دارد، اما در اندیشه نیچه این نوع ارتباط بین دو نگاه طبیعی گرایانه و فرا انسان‌گرایانه در نوسان است و مفاهیم قدرت و غریزه را با اهمیت می‌شمارد.

۲. نیچه و لویناس - در تلاش برای غلبه بر سوپژکتیویسم عقلانی - به باز تعریف مفاهیمی همچون اخلاق، سوژه و دیگری پرداخته‌اند، اما رهیافت‌ها و نتایج این دو در این موضوع با هم متفاوت است. مسئله نیچه تبارشناسی ارزش‌هاست و پرسش لویناس امکان شرط اخلاق است. پاسخ به پرسش نخست، پیوندی با پرسش دوم ندارد. نیچه در راستای غلبه بر نیهیلیسم بر بازارش‌گذاری ارزش‌ها و خلق ارزش‌های جدید تأکید می‌کند و به زعم او، ابرانسان خود را تعیین‌کننده ارزش‌ها تلقی می‌کند و نیازی به تأیید دیگران ندارد. او داوری می‌کند و به شیوه فعالانه می‌داند اوست که به همه چیز اعتبار می‌دهد، اما سوژه لویناس، سوژه بدن‌مند منفعلی است که عمل اخلاقی‌اش به نحو منفعلی توسط میل دیگری برانگیخته می‌شود. سوژه لویناس، سوژه‌ای منفعل، دیگرآیین و مسئول است. هر بار که به چهره دیگری نگاه می‌کند، مسئولیت در درون او برانگیخته می‌شود. دیگری خودانگیختگی و قائم به‌خویش‌بودگی سوژه را زیر سؤال می‌برد و اخلاق، یعنی همین تجربه. چنین تفاوت نگرشی سبب شده تا رویکرد نیچه بر محور خودگزینی و اخلاق لویناس بر دیگرگزینی استوار شود.

۳. واژه‌های به کار رفته از سوی نیچه و لویناس با هم متفاوت هستند. زبان نیچه، زبانی است که در بین گسست میان طبیعی‌گرایی و انسان‌گرایی در نوسان است و برای طرح ایده‌های خود از مفاهیم غریزه، قدرت، ارزش، ابرانسان، سوژه فعال و خودمحوری استفاده می‌کند، اما زبان لویناس کاملاً متفاوت است و محتوایی استعلایی را با خود حمل می‌کند و به جای اصطلاحات نیچه‌ای، عباراتی مانند مسئولیت، چهره، سوژه منفعل، رنج و دیگری را به کار می‌برد. همین تفاوت زبانی منجر به ظهور دو رویکرد اخلاقی و دو محور متفاوت فراانسان‌گرا (نیچه) و انسان‌گرا (لویناس) می‌شود.

۴. لویناس، رودرویی من و دیگری را به مثابه تجلی الهی تعریف می‌کند، اما - از منظر نیچه - هیچ انسانی نمی‌تواند فراتر از خویش‌تن تجربی‌اش بایستد و به شیوه‌ای استعلایی به خود و به هستی بنگرد و یا به داوری دست بزند. از منظر نیچه، داوری‌های اخلاقی سبب می‌شوند ما خود را مخدوش و دروغین سازیم و ناواقعی‌تر شویم. از این‌رو، تمام وسایلی که با آنها بنا بوده انسان اخلاقی شود از بیخ و بن غیر اخلاقی‌اند. از این‌رو، نیچه - همانند لویناس - در پی امکان شرط و بستر اخلاق نیست، بلکه

ویژگی ابرمرد را فراروی از اخلاق و قرار گرفتن در ورای شفقت و ترحم می‌داند.

۵. نیچه و لویناس هر دو مسئله رنج را از دو زاویه متفاوت نگریسته‌اند. لویناس، رنج را از منظر اخلاق مسئولیت و از رویکردی دینی بررسی می‌کند و آن را لازمه وجود انسان و عامل رشد و تعالی ایمان دینی او می‌داند. او دیدگاه مثبتی نسبت به رنج دارد و آن را وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی و شادی ابدی و پاسخ به دیگری در نظر می‌گیرد و معتقد است که فرد باید سختی و سنگینی رنج دیگری را تحمل کند تا امکان اخلاق را فراهم سازد. نیچه، دیدگاهی دینی نسبت به رنج ندارد و آرمان‌های زاهدانه مسیحی را نیز که روی گردانی از زندگی مادی و سوق به فراسوی عالم ماده است، سرزنش می‌کند و آن را نوعی خواست منفی و رو به نیستی می‌انگارد. رنج به وسیله رحم، همه گیر می‌شود و سبب کاهش هر چه بشتر نیروی زندگی می‌شود. در نتیجه، نیچه نظری منفی نسبت به رنج دارد و آن را دشمن اراده معطوف به قدرت به‌شمار می‌آورد.

فهرست منابع

- اصغری، محمد. (۱۳۹۱). تقدم اخلاق بر فلسفه در اندیشه لویناس. پژوهش‌های فلسفی. ۶(۱۰)، ص ۲۴-۴۱.
- ریخته‌گران، محمدرضا؛ صیادمصور، علیرضا. (۱۳۹۸). بدن‌مندی سوژه در میانه هستی‌شناسی و اخلاق: واکاوی پدیدارشناسانه بدن در اندیشه هایدگر و لویناس. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۱(۷۹)، ص ۷۱-۹۶. 10.22091/jptr-pfk.2019.2889.1825
- صیادمصور، علیرضا. (۱۳۹۶). روایت لویناس از مسئولیت اخلاقی به مثابه واقعیت انضمامی من؛ گریزناپذیر و تقارن‌ناپذیر. دو فصلنامه فلسفی شناخت. ۱۰(۲)، ص ۱۹۷-۲۱۸.
- صیادمصور، علیرضا؛ شاکری، سید محمد تقی. (۱۳۹۳). حیوان در اندیشه نیچه؛ تمهیدی بر طبیعی‌سازی ارزش‌های بشری. فصلنامه متافیزیک. ۶(۱۷)، ص ۶۳-۷۶.
- علیا، مسعود. (۱۳۸۸). کشف دیگری همراه لویناس. تهران: نشر نی.

References

- Asghari, M. (2012). The primary of ethics upon philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 6(10), 24–41.
- Babich, B. E. (1994). *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. State University of New York Press.
- Brobjer, T. H. (1999). Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking. *Journal of Nietzsche Studies*, 17, 73–77.
- Deleuze, G., & Hardt, M. (1983). *Nietzsche and Philosophy* (H. Tomlinson, Trans.; Columbia Classics edition). Columbia University Press.
- Derrida, J. (1996). *The Gift of Death, Second Edition & Literature in Secret* (D. Wills, Trans.; 2nd edition). University Of Chicago Press.
- Dove, C. (2008). *Nietzsche's Ethical Theory: Mind, Self and Responsibility* (1st edition). Continuum.
- Heidegger, M. (1997). Letter on Humanism. In D. F. Krell (Ed.), *Basic Writings: Ten Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*. New York: HarperCollins.
- Levinas, E. (2). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Llewelyn, J. (1995). *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London: Routledge.

- Nietzsche, F. (1961). *Thus Spoke Zarathustra* (R. J. Hollingdale, Trans.). Middlesex: Penguin Books. Print.
- Nietzsche, F. (1967). *The Will to Power* (W. Kaufmann, Ed.; R. J. Hollingdale, Trans.). New York: Random House.
- Nietzsche, F. (1994). *Human, All Too Human* (M. Faber, Ed.; S. Lehmann, Trans.). London: Penguin Books.
- Nietzsche, F. (1996). *On the Genealogy of Morals* (D. Smith, Trans.; 1st edition). Oxford: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (2002). *Nietzsche: Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (R.-P. Horstmann, Ed.; J. Norman, Trans.). New York: Cambridge University Press.
- Reginster, B. (2011). Nietzsche on Selflessness and the Value of Altruism. *History of Philosophy Quarterly*, 17(2), 177–200.
- Richardson, J. (1996). *Nietzsche's System*. Oxford: Oxford University Press.
- Rikhtegaran, M., & Sayadmansour, A. (2019). The Subject's Embodiment In The Midst of Ontology and Ethics: A Phenomenological Survey of The Body in Martin Heidegger and Emmanuel Levinas' Thoughts. *Journal of Philosophical Theological Research*, 21(1), 71–96. [in Persian]. <https://doi.org/10.22091/jptr-pfk.2019.2889.1825>
- Sayadmansour, A. (1396 AP). Levinas's Account of Responsibility as the I's Concrete Reality: Inescapable and Asymmetrical. *Knowledge*. pp. 197-218. [in Persian].
- Sayadmansour, A., Shakeri, S. M. (1393 AP). Animal in Nietzsche's Philosophy: A Prolegomena to the Naturalization of Human Values. *Journal of Metaphysics*. 6 (17). pp. 77-92. [in Persian].
- Simon, C. (2002). Introduction. In S. Critchley & R. Bernasconi (Eds.), *The Cambridge Companion to Levinas* (pp. 17-30). Cambridge University Press.
- Stauffer, J., & Bergo, B. (Eds.). (2009). *Nietzsche and Levinas: "After the Death of a Certain God."* Columbia University Press.