



مقدمه‌ی مترجم: لویناس و لکان، دو نام بزرگ در اندیشه‌ی قرن بیستم هستند که بلافصل بر دو منطق دیگربودگی، دو نظریه‌ی زبان و سوژکتیویته دلالت می‌کنند. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم راه آنها در دوراهی سنتی اخلاق و روانکاوی است که از هم جدا می‌شود. چرا که به شکلی تاریخی نیز همواره شکافی پرناسدنی میان اخلاق و روانکاوی وجود دارد هرچند درک لویناس و لکان از اخلاق و روانکاوی تفاوت‌های زیادی با اخلاق و روانکاوی سنتی دارد. اخلاق لویناسی اخلاق مسئولیت‌گریزناپذیر در قبال دیگری است که انسان را در موقعیتی چهره به چهره با دیگری به واسطه‌ی انسان‌بودنش قرار می‌دهد. از آن سو لکان در بازگشت به روانکاوی فرویدی سعی می‌کند شرایط معرفت‌شناسانه را در روانکاوی برقرار کند. او با مفهوم‌پردازی میل، مسئله‌ی قانون و اخلاق در روانکاوی را از نو صورت‌بندی می‌کند. از طرف دیگر هم لویناس و هم لکان سوژه‌ی مرکززوده را حاصل پیروی از قانون دیگری و مفاهیم اخلاقی می‌دانند. آیا بر این مبنا نمی‌توان به وجود ارتباطی میان آنها اندیشید؟

یکی از مسیرهای موجود برای یافتن نقطه‌ای که لویناس و لکان را به هم مربوط می‌کند مواجهه با میراث هگلی است. چگونگی این تاثیر بر مناسبات اخلاقی لویناس و بازگشت به آرای فروید در مورد لکان مسئله‌ای است که تینا چنتر در مقاله «خوانش هگل به عنوان استاد میانجی‌گر: لویناس و لکان» به آن می‌پردازد. همانگونه که چنتر پیشنهاد می‌کند فلسفه‌ی هگل نقش ویژه و منحصر به فردی را هم برای لکان و هم برای لویناس ایفا می‌کند. از دید او هگل به شکلی پروبلماتیک متعالی‌ترین و در عین حال جدلی‌ترین فیلسوف برای هر دوی آنها به شمار می‌آید. اگر چه موضوع مرکزی مقاله‌ی چنتر تعیین اندازه نقش هگل در درک لویناس از میل، نامتناهی و سوژکتیویته و در درک لکان از سوژه مرکززوده‌ی ناخودآگاه و مفهوم‌سازی ساخت‌های خیالی و نمادین است، با این حال چنتر با تعیین نقشی که دکارت برای هر دوی آنها دارد شروع

می‌کند؛ دکارت غریبِ لویناسی که از قضا شباهت بسیاری با دکارت لکانی دارد. در واقع می‌توان گفت که هم لویناس و هم لکان، حداقل در آثار اولیه‌ی خود، گرایش دارند تا از سوژه‌ی ایده‌آلیستیِ هگلی به سوژه‌ی تجسم یافته دکارتی‌ای عزیمت کنند که وجود خود را مدیون داشتن فاصله‌ای با هستی است. با شرح و تبیین این پیوندها چنان در بخش پایانی مقاله‌اش به آرای لوسی ایریگاری رجوع می‌کند، به مثابه‌ی نقطه‌ای که در آن اخلاق و روانکاوی، لویناس و لکان به هم می‌پیوندند.

«نقش فعل نامیدن نیست، بلکه ایجاد زبان است، یعنی فراهم‌آوردن بذره‌های شعر که «موجودات» را در نهشت‌شان و در خود نهشتگی‌شان زیر و زبر می‌کند... آگاهی، نهشت، زمان حال و «من» بدواً موجود نیستند، هر چند که نهایتاً چنینند. آنها رخدادهایی هستند که از رهگذرشان فعل نام‌ناپذیر بودن [یا هستن] مبدل به اسم می‌شود» (لویناس، ۱۳۹۲: ۱۲۲).

«آنچه اهمیت دارد این نیست که کودک کلماتِ فورت / دا، که به زبان مادریش به معنای دور / نزدیک است، را به زبان می‌آورد. چرا که او آن کلمات را با تلفظ کاملاً صحیح ادا نمی‌کند. مسئله‌ی مهم تر این است که در اینجا اولین ظهورِ زبان را شاهد هستیم. در این تضادِ واج‌ها، کودک به سطح نمادین و پدیده حضور و غیاب پا می‌گذارد. او خود را به عنوان صاحب آن شیء در نظر گرفته دقیقاً تا آنجا که خود آن را نابود می‌کند» (لکان، ۱۹۵۴: ۷۵).

با نقل عبارت فوق العاده‌ای که لویناس در «از وجود به موجود» ذکر کرده شروع می‌کنم:

«از زمان کشف ناخودآگاه – و این عبارت تناقض آمیز گواه آشوب فکری چشمگیری است – فلسفه ناخودآگاه را آگاهی دیگری تصور کرده و نتوانسته است نقش هستی‌شناختی ناخودآگاه و رابطه‌ی خاص آن را با روشنایی آگاهانه، با خلوص و صداقت [بیان]، که از ابهام، ژرفا و دوپهلویی ناخودآگاه جدا می‌شود، تشخیص دهد. ناخودآگاه بر مبنای اصطلاحات خودآگاه تفسیر می‌شود و بالعکس. ناخودآگاه به صورت امری ممکن یا به صورت نوعی نطفه یا همچون چیزی سرکوب شده نمایان می‌شود. در واقع، تضمینی که هنگام سخن‌گفتن از «شناخت‌های ضمنی» به آن متوسل می‌شوند دیگر مبین ساختار شناخت نیست؛ رخداد ذاتی و اساسی جهان، که قصد و نور است، دیگر در اینجا هیچ معنایی ندارد. آگاهی دقیقاً نوعی صاف و صادق بودن است. هنگامی که در جهان بودن را نوعی قصد در نظر می‌گیریم، پیش از هر چیز تصریح می‌کنیم – و تاریخ تمدن ما و فلسفه ما مؤید این امر است – که جهان میدان نوعی آگاهی است، و در همه حال، ساختار خاصی که مشخصه‌ی آگاهی است بر تمام رخنه‌های امر ناخودآگاه در جهان، حاکم است و به آنها معنا می‌بخشد. «پیش» از جهان است که ناخودآگاه نقش خاص خود را ایفا می‌کند» (لویناس، ۵۷).

همان طور که میکِل بورچ یا کوبسن اشاره می‌کند تا وقتی که فلسفه‌ی مدرن به درستی تنها به مثابه‌ی «فلسفه خودآگاهی» تعریف شود، به نظر می‌رسد توجه روانکاوی به ناخودآگاه، فلسفه را با مسائلی حل‌ناشدنی رو به رو می‌کند (۱). اما اگر آنگونه

که لویناس در عبارت گفته شده اظهار می‌کند ناخودآگاه همواره تنها به مثابه‌ی شکل تغییر یافته‌ای از آگاهی اندیشیده شده است—شکلی ناکامل از آگاهی که فقدان کمالش قابل جبران است—آنگاه مسئله بیشتر از این که گسست آشکاری باشد که ناخودآگاه برای فیلسوفان به وجود می‌آورد، واماندگی روانکاوی است که ناخودآگاه را بیش از حد جدی گرفته است. در اولین نگاه به نظر می‌رسد آنچه لویناس اظهار می‌کند به نحو غریبی تا حد زیادی در مورد لکان صادق باشد. و مگر به ما گفته نشده است که لکان در بازگشت‌اش به فروید خصوصاً بر اهمیت ناخودآگاه تاکید دارد؟ (۲). و مگر خود لکان اشاره نکرده است که تفسیرش از مرحله‌ی آینه‌ای، تصور دکارتی سوژه را به چالش می‌کشد؟ «این تجربه‌ای است که ما را مستقیماً در تقابل با هر فلسفه‌ای که از کوگیتو می‌آغازد قرار می‌دهد» (لکان، ۹۳). به نظر می‌رسد مفسران بر این نکته هم‌نظرند که لکان از سوژه مرکززدائی کرده (۳)، انسجام آن را زیر سؤال برده و خودی شکاف‌خورده، ترک‌برداشته و از هم‌گسیخته را معرفی می‌کند. خودی که دیگر حاکم بر سرنوشت خود نبوده و بر معرفتش از خویش احاطه‌ای ندارد. به این ترتیب نه تنها صاحب‌اختیار بودن و معرفت از خود مسئله‌دار می‌شود بلکه به قول ژاکلین رز این دقیقاً ناخودآگاه است که «زیر پای سوژه را از هر حالت یقینی و هرگونه معرفتی از فرایندهای روانی و گذشته‌اش خالی می‌کند» (رز، ۱۹۸۵: ۲۷).

لویناس از این که می‌گوید «ناخودآگاه بر حسب خودآگاهی تفسیر می‌شود یا بالعکس» چه منظوری دارد؟ آیا برداشت لکان از ناخودآگاه شامل این حکم می‌شود؟ تا آنجا که لکان آزادانه از فیلسوفان آگاهی— برای مثال هگل، کوژو و سارتر— که لویناس با آنان مخالف است، کمک می‌گیرد، به نظر می‌رسد پاسخ به این سوال مثبت است. اما مثل همیشه چیزها به این سادگی‌ها نیستند. لکان به این متهم می‌شود که به لوازم اصلی اندیشه‌اش یعنی تبیین مفهوم ناخودآگاه، که به عنوان هسته‌ی اصلی کارش در نظر گرفته می‌شود، نپرداخته است. پس برای فهم این مسئله باید سراغ نقش هگل در اندیشه‌ی او برویم.

اما هگل چگونه بر بازگشت لکان به فروید، از یک سو، و بازاندیشی رابطه‌ی اخلاقی توسط لویناس، از دیگر سو، اثر می‌گذارد؟ قصد ندارم برای اثبات تاثیرات متفاوتی که لکان و لویناس از استاد میانجی‌گر، هگل، گرفته‌اند نوعی مصالحه میان تفاوت‌هایشان برقرار کنم. آنچنان که می‌شد این تقابل را به شکلی به صحنه آورد که در آن از پی‌زنجیره‌ای از نفی‌ها به نفی‌ای متعین رسید و از منظر فیلسوفی که تصور می‌کند فراسوی این جدال است تحلیلی ارائه کرد؛ جدالی که خود، به یک معنا، حاصل توصیف روابط آنها به عنوان رابطه‌ای متخاصم است. نیت من این نیست که این رابطه را به شکلی ارائه کنم که در آن این تضاد دیدگاه‌ها همانند آن چه هگل آفهبونگ می‌نامد به سطحی متعالی و بالاتر گذر کند. در عوض آن چه من برای فهمیدن نقش متفاوتی که هگل برای لکان و لویناس ایفا می‌کند پیشنهاد می‌کنم، نخست، بازگشتی است به سوی پدرفلسفه مدرن، پایه گذار فلسفه‌ی آگاهی، فیلسوفی که هوسرل و هایدگر، سارتر و مرلوپوتتی به او بازگشتند. هر فیلسوف در دکارت به دنبال شواهدی برای دیدگاهی متفاوت از پیشینیان خود است— و آن را نیز می‌یابد. دکارت لویناس نامتظرترین، مغفول‌مانده‌ترین و شگفت‌ترین دکارت است و در انتها می‌بینیم که بیشترین شباهت را با دکارت لکان دارد.

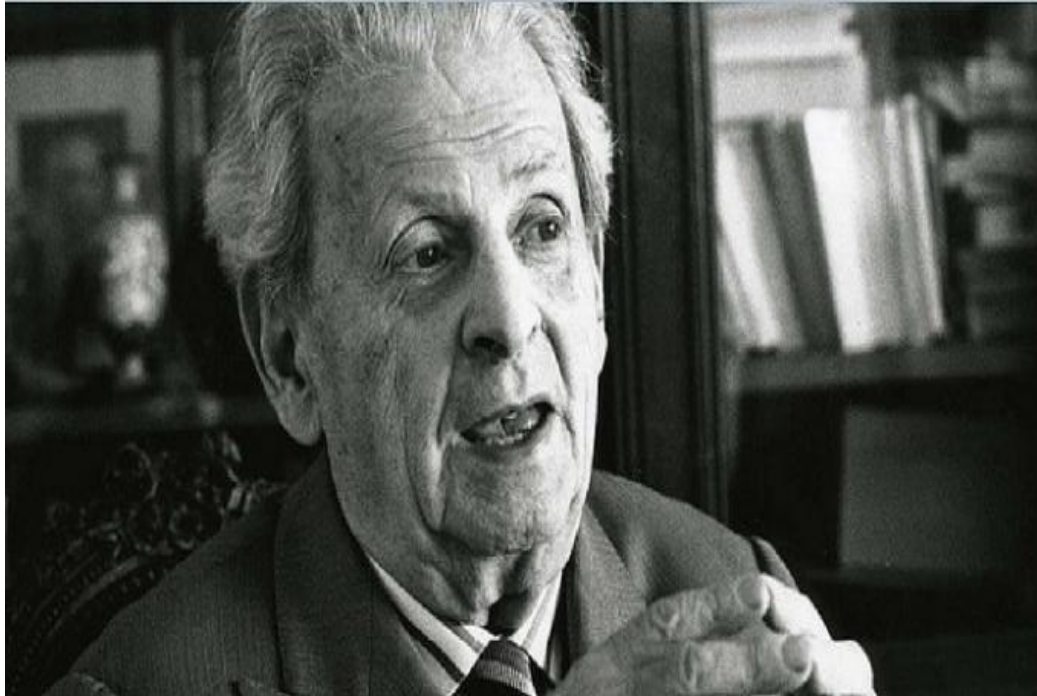
در نگاه اول دو نکته‌ی ظاهراً متناقض در بازگشت لویناس به دکارت به ذهن می‌آید. نخستین وجه تفکر دکارتی که لویناس اختیار می‌کند، وجهی است که دکارت را در راستای هگل قرار می‌دهد. لویناس می‌نویسد: «هگل در حفظ ایجابی‌بودن نامتناهی به دکارت بازگشته اما تمام چندگانگی‌ها را از آن کنار می‌گذارد؛ او نامتناهی را به قیمت حذف هر «دیگری»‌ای که ممکن بود با آن رابطه داشته باشد تثبیت کرده و به این ترتیب آن را محدود می‌کند» (لویناس، ۱۹۶۱: ۱۷۰). اما اگر هگل فقط من‌متناهی را وابسته به نامتناهی‌ای فرض کرده که در نهایت در آن ادغام می‌شود، دکارت، استقلال من‌متناهی را در رابطه با نامتناهی حفظ می‌کند. چنان که لویناس می‌نویسد: «در تناهی‌ای که در تقابل با نامتناهی‌هگلی قرار گرفته و آن را شامل می‌شود، تناهی انسان پیش از سایر عناصر که مورد هجوم «هست» قرار گرفته را درمی‌یابیم. تناهی‌ای که مدام در برابر هجوم خدایان بی‌چهره تلاش می‌کند تا امنیت را به شکل نمایان کردن سایر عناصر به قالب همان دریابد. اما دیگری مطلقاً غیر آزاد همان را محدود نمی‌کند. با فراخواندن او به مسئولیت‌پذیری او را دریافته و تصدیقش می‌کند. ارتباط با چهره‌ی دیگری حساسیت‌زا است. این ارتباط، میل، دریافت و تقابل تسلابخش‌گفتار است. در بازگشت به مفهوم نامتناهی دکارتی که «تصور نامتناهی» توسط نامتناهی درون وجود شکاف یافته (جدا شده) قرار می‌گیرد، ما ایجابی بودن آن، مقدم بودنش را بر همه‌ی اندیشه‌های متناهی و بیرونی بودن‌اش را نسبت به متناهی حفظ می‌کنیم. این ممکن بودن هستی شکاف‌یافته بود» (لویناس، ۱۷۱).

قصدمدارم در این قطعه بر مفهوم خاص لویناسی «هست»، تسلی‌بخش‌بودن رابطه‌ی من و دیگری، پیشینی‌بودن نامتناهی بر متناهی و مفهوم گسست (جداشدگی) متمرکز شوم. بیایید به این ایده‌ها با رجوع مستقیم به دکارت دقیق‌تر شویم.

ضد دکارتی بودن دکارت

دکارت به نوعی به عنوان قهرمان یقین، خودیقینی و عقل‌گرائی جوهری مشهور است. اما همانطور که کیرکگور در مقدمه‌ی «ترس و لرز» اشاره می‌کند، دکارت روی دیگری هم دارد. دکارتی که نه‌تنها به عنوان متفکری صادق و فروتن بلکه بیش از آن به خاطر عدم یقینی که کیرکگور آن را در تقابل با اعتقاد هگل بر نظام‌مندی تفکر و اعتبار مفهوم قرار می‌دهد قابل احترام است. کیرکگور به ما یادآوری می‌کند که این ناکامی دکارت در خودیقینی بود که او را به نوشتن «تأملات» واداشت (۴). اشاره به عدم یقین دکارت در معرفت، با معرفی او به عنوان فیلسوف شکاکیت نظام‌مند یکی نیست. اهمیتی که دکارت به روش شکاکیت بخشید هم‌پای اشتیاق او به دانستن قاطعانه و یقینی حقیقت بود. به نظر من نه میل او برای شناخت و نه روش او برای شک کردن به معرفت، آن چارچوب معرفت‌شناسی بنیادینی که خودپرسشگری او مفروض می‌انگارد را زیر سوال نمی‌برند. هم تکاپوی او برای معرفت و هم موضع شک‌گرایانه‌اش به آن معرفت در دل مجموعه‌ای از باورها پیرامون ماهیت جهان و سوژه، ابژه‌ی شناخت و سوژه‌ی شناسنده شکل گرفته‌اند که هیچ کدام مورد پرسش واقع نشده‌اند. به طور خلاصه ما سوژه‌هایی هستیم که ماهیت‌مان شناخت جهان - و خودمان - به مثابه‌ی ابژه‌های مان است.

اما ورای این رویکرد بنیادی به سوژکتیویته‌ی انسانی به عنوان ابزاری برای شناخت جهان، دکارت دیگری وجود دارد که به دوگانه‌ی قطبی و تمنند شده‌ی سوژه-ابژه که اساس فلسفه مدرن به شمار می‌آید و فلسفه‌ی خود او نقش بسزایی در تثبیت آن به مثابه رکن اساسی فلسفه مدرن ایفا کرد، راضی نمی‌شود و همین دکارت ناراضی است که لویناس را مجذوب خود کرده است.



(۱) زمان بردن

منطقی که ضدمنطق است، حرکت «منطقاً محال» پسینی بودن امر پیشین (لویناس، ۲۵) بر ساختار تمامیت و نامتناهی غالب است. این حرکت رو به پس تأمل است که تفکر پدیدارشناسانه را تعریف کرده و چیزی است که لویناس در پی به تصویر کشیدن آن به مثابه‌ی نوعی ضدمنطق، منطق پارادوکسیکال و نامعقول است. موضوعی که چندان دور از منطق پارادوکس کیرکگور نیست. برای لویناس این دکارت، نه اگزیتنسیالیست‌ها و پدیدارشناس‌ها، است که بیش از همه به عنوان متفکری که این حرکت را نشان می‌دهد جذابیت دارد. کشف تصور نامتناهی، این «انقلاب در هستی» (لویناس، ۲۴) توسط دکارت، که گرچه پس از کوگیتو رخ می‌دهد اما توانسته پایگاه محکمی برای تفکر باشد، همان چیزی است که لویناس در پی آن است. او می‌نویسد: «هستی به طور نامتناهی تصور خود را در ما جای داده - خدا در اصطلاح‌شناسی دکارتی - که با توجه به تأمل سوم زمین‌ساز کوگیتو می‌شود. اما کشف این رابطه‌ی متافیزیکی در کوگیتو از لحاظ ترتیب

زمانی حرکت دوم فیلسوف را شکل می‌دهد. اینکه ممکن است تمایزی میان مرتبه زمانی و مرتبه منطقی وجود داشته باشد، اینکه لحظات متعددی در تسلسل وجود داشته باشد و این نکته که تسلسلی وجود دارد - انفصال اینجاست». (لویناس، ۲۵)

می‌توانیم اضافه کنیم که «اینجا» زمان است. این تمایز بین ترتیب منطقی و ترتیب زمانی است که لویناس مکرراً از خوانندگان می‌خواهد تا به آن توجه کنند. او از ما می‌خواهد تا به تفاوت میان ترتیبی که تفکر دکارتی در آن شکل می‌یابد، ترتیب زمانی، تاریخی و دریافت سوژه متفکر که باید با توجه به تفاوت مرتبه در فهم زمان به عنوان توالی گذرنده لحظه‌های حال و سوژه‌ای که آنها را به شکلی خطی و پیوسته تصور می‌کند توجه کنیم (۵). در مرتبه‌ی زمانی کوگیتو مقدم بر تصور خدای نامتناهی است اما این تصور نامتناهی است که به صورت علیتِ رو به پس هم بنیاد منطقی و هم بنیاد متافیزیکی را برای کوگیتو به وجود می‌آورد. در خلال تعمق بر کوگیتو، بر من می‌اندیشم است که می‌توان گفت «من» از علیتِ خود آگاه می‌شود - علیتی که به واسطه‌ی ماهیتش - باید به طور پیشینی بر علتش موجود باشد، اما تنها از خلال اشتقاقی که کوگیتو را به تعویق می‌اندازد خود را نشان می‌دهد. (که به این ترتیب بر «من» اثر گذاشته، آن را واجد هستی می‌سازد تا آن را پدیدار کند). لویناس بر ناکامی «من» در درک و دریافت دیگری تأکید می‌کند و در سوژه‌ی دکارتی است که او به تفسیر این نقصانِ من در درک و دریافت نامتناهی که به وسیله‌ی تصور خدائی که دارد فراهم شده - و ملزوماتی که در او شکل گرفته یا در او نهاده شده باشد باز می‌گردد. اما لویناس این نقصانِ من در تطبیق با کمالِ خدایی که به فهم درمی‌آید، این کامل نبودنِ رابطه بین من و دیگری را نه به مثابه‌ی ناکامی بلکه بیشتر به عنوان رابطه‌ی ایجابی در نظر می‌گیرد. در ناتوانی من برای پیش‌بینی کردن، فهم و کنترل دیگری، همچنین نوعی گشودگی به سوی دیگری، آموختن از دیگری و ظرفیتی برای به پرسش گرفته‌شدن توسط دیگری نهفته است. در دوپهلوبودنِ این‌همانی - یا تفاوت بین - شخص دیگر و خداست که لویناس پیشنهاد می‌کند که «نباید خیلی سریع بین تعالی معطوف به دیگری و تعالی معطوف به خدا تمایز ایجاد کرد» (لویناس، ۱۹۹۱: ۲۱۴).

قطعه‌ی پایانی تأمل سوم دکارت یکی از آن مهمترین و جذابترین قطعه‌ها برای لویناس است (۶) اما در اینجا ارجاع دیگری به کوگیتو و رابطه‌اش با بدن وجود دارد که به ویژه در دو کتابی که لویناس در ۱۹۴۷ منتشر می‌کند، *زمان و غیریت* و *وجود و موجود* خود را نشان می‌دهد. این جنبه از احیای دکارتیسم لویناس ممکن است کمتر از ارجاع‌های پیوسته به تصور نامتناهی دکارت به چشم آید اما اهمیت آن کمتر نیست. اگر آن نقش اساسی‌ای که تصور خدا در تأملات دکارت ایفا می‌کند در هماهنگی با شهرت او به عنوان فیلسوفی نظام‌مند است و اگر خدا اولین پایگاه محکم را در جستجوهای دکارت به منظور ایجاد یقین معرفتی‌اش فراهم می‌کند، نقش جسم در فلسفه‌اش اغلب به عنوان مسئله و مشکلی تفسیر شده که گویی ماده، بدن فیزیکی و جسم امتدادیافته هرگز به شکلی مناسب در کمند عقل‌گرایی دکارت جای نگرفته‌اند. در واقع در حالی که لویناس دوگانگی تمایز متافیزیکی دکارتی میان ذهن و امتداد را نمی‌پذیرد اما به جوهری‌بودن سوژه دکارتی اعتقاد دارد.

لویناس همواره می‌کوشد تا مسیر فلسفه را به‌گونه‌ای مفصل‌بندی کند که هم از ماتریالیسم بی‌حدوحصر و هم از ایده‌آلیسم مفرط برحذر باشد. به این منظور مفهوم سوژکتیویته‌ی دکارتی را به سوژه‌ی در نهایت ایده‌آلیستی هگلی ترجیح می‌دهد. لویناس در ۱۹۴۷، در قطعه‌ای که ممکن است خوانندگانی را که منحصراً بر خلاصه معروف تصور دکارت از نامتناهی در رابطه با کوگیتو تمرکز کرده‌اند شگفت‌زده کند، می‌نویسد: «عمیق‌ترین آموزه‌ی کوگیتوی دکارتی کشف تفکر به مثابه‌ی یک جوهر است، به مثابه‌ی چیزی که صاحب جایگاه می‌شود» (لویناس، ۱۹۴۷: ۱۱۷). آنچه لویناس به ویژه درباره‌ی جوهری بودن سوژه به آن اهمیت می‌دهد موقعیت آن است که نباید به شکلی ساکن و ایستا فهمیده شود بلکه دقیقاً اتخاذ موقعیت به معنای جای دادن خود بر روی زمین است. «سوژه در خلال پیدا کردن جایگاه در «هست» بی‌نام ایجابیت می‌یابد. این ایجابیت به معنای ریشه‌ای کلمه است، جای گرفتن بر زمینی محکم، بر پایگاه، فراهم آوردن شرایط و اساس» (لویناس، ۱۳۹). عبارت «هست» دلالت بر بی‌نامی وجود دارد (لویناس، ۱۹۸۷: ۴۷) یا «وجودی بدون موجودات» (لویناس، ۴۶: ۷).

۲) وجود بدون موجودات

لویناس در تبیین «هست» اغلب از توصیف بلانشوئی زنجیرشدگی ایگو به خود استفاده می‌کند (۸). لویناس آن چیزی را «هست» نامگذاری می‌کند که از دام زبانی ابژکتیوی که می‌خواهد آن را به چنگ آورد، می‌گریزد (۹). «هست» { «نه عدم و نه هستی»، «حد واسطی بیرون مانده» است (لویناس، ۱۹۸۵: ۴۸) که از هر چیزی مانند تجربه‌ی لذت می‌تواند به وجودآید یا فروکش کند (۱۰). چیزی مغشوش، گریزپا و ناآرام که لویناس آن را «غیرشخصی» می‌نامد (همان، ۴۸)، «فرجامی نامشخص» که در آن خودآگاهی خود را به شکلی «فردیت‌زدوده» در می‌یابد (همان، ۴۹). او نه تنها بر غیرشخصی بودن «هست» بلکه با تاکید بر جنبه‌ی «دلهره‌آورش» (لویناس، ۱۹۸۷: ۶۱) آن را از آنچه هایدگر «عطیه» می‌نامد، که دارای دلالت‌های ضمنی «خوشی» و «فزونگی» است، متمایز می‌کند.

سربرآوردن و شکل گرفتن سوژه در برابر پیش‌زمینه‌ی غیرشخصی و ناشناس «هست» رخ داده و «هست» خود را در حرکتی ایجاد می‌کند که لویناس آن را اینگونه توصیف می‌کند: «گفتاری به شکل فعل ناب که نمی‌توان نامی به آن داد» (لویناس، ۱۹۴۷: ۱۴۰). بنابراین او این کلامی بودن هستی، این به‌وجود آمدن به وسیله‌ی موجود، این غلیان سوژه که در برابر نامیده شدن مقاومت می‌کند را اقنوم می‌نامد، اصطلاحی که در «تاریخ فلسفه به رخدادی اشاره می‌کند که در آن کنشی که با یک فعل بیان شده به یک هستی خودبنیاد بدل می‌شود» (همان، ۱۴۱). در رویداد موقعیت‌یافتن، در لحظه‌ی کسی شدن – و شاید باید بگوئیم چیزی شدن – لویناس در پی آن است تا تمایز هایدگر بین Sein، به معنی هستی در حالت کلی، و Seiendes، به معنی وجودی که صاحب‌اختیار هستی یا وجودش است (هستنده) را بسط دهد. در هستی و زمان هایدگر باشنده‌ای که به هستی‌اش به عنوان یک مسئله آگاهی دارد دازاین (Dasein) نامیده می‌شود (۱۱). برای تبیین شیوه‌ای از وجود که حالتی از صاحب‌اختیاری نیست، «وجودی بدون موجودات»، لویناس تفاوت هستی‌شناختی هایدگر را طوری ارائه می‌کند که در آن اهمیت هستی‌شناختی که هایدگر به آن الصاق کرده بود کمرنگ می‌شود (لویناس، ۱۹۷۹: ۲۴). برای

لویناس این تمایز قائل شدن میان هستی و هستنده‌ها نابسند است و این رابطه را به شکل نوعی جداشدن می‌بیند (لویناس، ۱۹۶۱: ۱۹۱). این مسئله صرفاً به معنای تمایز قائل شدن میان مفهوم معمول جداشدن هستنده از هستی‌ای که وجود دارد نیست. لویناس در پی تبیین خود آن رویدادی است که در آن موجود یا هستنده وجود می‌یابد. به شکل عجیبی و شاید هم نه خیلی عجیب. ممکن است اصطلاح جداشدن نه فقط در رابطه‌ی خود با خویش که در ارتباط بین من و دیگری نیز به کار رود.

شاید خیلی عجیب نباشد که اصطلاح جداشدن برای خود چه در رابطه با خویش و چه در رابطه با دیگری به کار رود زیرا این کوگیتو است که به تعبیر لویناس «جداشدن را نشان می‌دهد» (همان، ۲۴۱) و جای تعجب ندارد که در ادامه بگوئیم - حداقل تا وقتی که در سطح اندیشه باقی بمانیم - این کوگیتو است که هر رابطه‌ای را ممکن می‌کند. آنچه برای لویناس جذاب است دقیقاً این «چرخش [وبازگشت به اول]» است که برای خود در میانه‌ی ارتباطش با جهان رخ داده (لویناس، ۱۹۷۸: ۲۱) و خود به نوعی شرایط قوه فهم‌اش را به پرسش می‌گیرد.

در تعیین «وجودیافتنی که بدون ما رخ می‌دهد» (لویناس، ۱۹۸۷: ۴۵)، لویناس به دنبال نشان دادن این موضوع است که «تفکر نقطه‌ی عزیمتی دارد. نه تنها خودآگاهی جایگاه‌یافتن بلکه نوعی جایگاه‌یافتن خودآگاهی نیز وجود دارد که مجدداً درون خودآگاهی و شناخت جذب نمی‌شود» (لویناس، ۱۹۴۷: ۱۱۷). به سادگی می‌توان توانمندی و قدرت بینش بنیاداً هگلی را در اینجا تشخیص داد، بینشی که لویناس می‌بایست بر علیه آن برخیزد و این ایده را حفظ کند که حرکت تفکر را می‌توان به مثابه تن‌ندادن امر خاص به تبعیت از امر کلی یا تبعیت بدن در برابر روح دیده تعبیر کرد اولویتی که معمولاً به روح در تقابل با ماده اعطا می‌شود. یا اولویتی که عموماً به کلیت و عمومیت در تقابل با حادث‌بودن و خاص بودن داده می‌شود. مقاله‌ی «خشونت و متافیزیک» دریدا، مخاطبان لویناس را بیش از پیش نسبت به عظمت کار لویناس در تلاشش برای فائق آمدن بر هگل و پارمنیدس و آرای مشترک آنها درباره‌ی اولویت یکتایی، وحدت و همان در تقابل با چندگانگی، کثرت و تفاوت حساس‌تر کرده است (۱۲). لویناس بی‌واهمه از تبعات چالش‌اش با هگل، ژست پارمنیدسی پسادکارتی او را انکار کرده و بر این نکته پافشاری می‌کند که فرد بدون مشارکت بدن نمی‌تواند به اندیشیدن دست یافته و نمی‌تواند بدن را با امحای ویژگی خاص اینجا و اکنون من عمومیت بخشد. لویناس می‌پرسد: «خواب بر چه پایه‌ای استوار است» (همان، ۱۱۹) و پاسخ می‌دهد: «بر روی زمین آرمیدن، دقیقاً محدود کردن وجود به یک مکان یا یک موقعیت است» (همان، ۱۱۹). و این که «رابطه‌ی ایجابی‌ای که ما با مکان در موقع خواب برقرار می‌کنیم زیر نقاب رابطه‌ی ما با اشیاء پنهان می‌شود... خواب رابطه‌ای با یک مکان یا مبنا را از نو برقرار می‌کند» (همان، ۱۱۹). لویناس در باب مفهوم دکارتی «من» به مثابه‌ی «چیزی که فکر می‌کند»، می‌افزاید «واژه‌ی چیز در این عبارت به نحو تحسین‌برانگیزی دقیق است» (همان، ۱۱۷) - در تقابل با مفهوم هگلی آن، که اولویت تفکر بر جوهر را فرض می‌گیرد، می‌نویسد: «امکان خوابیدن پیشاپیش در عمل تفکر جای گرفته است. اینگونه نیست که اول تفکر و سپس اینجا قرار گیرد. اینگونه نیست که تفکر از قبل توسط سرمدیت و کلیت شکل گرفته باشد. این جایگاه‌دادن، فضا را مفروض نمی‌گیرد. تماماً در تقابل با اِبْکتیویته است. این جایگاه‌یابی تفکری را در

پس زمینه مفروض نمی‌گیرد که در پس آن مجبور به چنگ آوردن اینجا که اینجا ای بژکتیو است - در آن دیالکتیکی که پدیدارشناسی هگل با آن آغاز می‌شود. جایگاه‌یابی آگاهی، نه سوژکتیو که سوژکتیو شدن سوژه است» (همان، ۱۱۹).

بر خلاف استدلال نظری هگل که بر این همانی سوژه و جوهر تأکید می‌کند (۱۳) لویناس بر عدم انطباق آنها اصرار دارد. ایگو در رابطه‌ی با خود به جای آن چه لویناس آن را هم‌زمانی سوژکتیویته و جوهریت می‌نامد با نوعی تأخیر، شکاف، هستی ناآشنا با خود، تردید در هستی و فاصله گرفتن از خود روبه‌رو می‌شود: «در پس کوگیتو، یا بیشتر در این واقعیت که کوگیتو به حالت شیئی متفکر بازمی‌گردد، ما به موقعیتی پی می‌بریم که مقدم است بر شکاف هستی به «درون» و «بیرون». استعلا، حرکت بنیانی رویداد هستی شناسانه نیست بلکه این حرکت درون موقعیتی غیرمتمالی بنا می‌شود (همان، ۷۳-۱۷۲). لویناس در هوسرل - با وجود همه‌ی محدودیت‌های پدیدارشناسی هوسرلی که او را در جهت مخالف قرار می‌دهد - احیا یا تجدید انرژی‌ای روانی می‌دید که کاملاً به اغوای شناخت مفهومی تن در نمی‌داد چیزی که هگل دچارش بود. لویناس می‌نویسد: «در تقابل با انتزاع ساده‌ای که با جذب سکرآور یا فرشته‌گونه‌ی ناشی از دست‌دادن وزن زمینی همراه است و با مستی ایده‌آلیسم والایشی شبه‌جادوئی از خودآگاهی فردی به خودآگاهی عمومی می‌رسد، نظریه فروکاست بیناسوژگانی هوسرل به هوش آمدن حیرت‌انگیز یا تروماتیکی - تروما نه اعجاز - را توصیف می‌کند که در آن خود که رودرروی دیگری قرار گرفته از خود رها شده و از خواب جزمی‌اش بیدار می‌شود» (لویناس، ۱۹۹۱: ۱۴-۲۱۳).

۹ اگر هوسرل به دیگری این امکان را می‌دهد که از سرشت «خود» فراتر رود یا بگریزد، برای هگل - به رغم هر اهمیتی که دیگربودگی در فلسفه‌اش داشته باشد (و هگل آن را از اکثر فلاسفه جدی تر می‌گیرد) - در نهایت دیگری در نفی دیالکتیکی‌ای انکار می‌شود که به امر مطلق ختم می‌شود. همان طور که لویناس گه‌گاه به خوانندگانش اجازه می‌دهد که دریابند - حتی اگر این رفتار معمولاً نشانگر تفاوت‌های این دو باشد - هگل همواره بر شانه‌ی او سنگینی می‌کند. برای هایدگر دومین یار همیشه حاضر گفت‌وگو برای لویناس - اگرچه غالباً ساکت - فردیت هستنده‌ها، حداقل از نگاه لویناس، نسبت به پرسش غیرشخصی هستی در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. بنابراین در اینجا نیز دیگری صرفاً پژواکی از همان است.

دریدا در قطعه‌ای که به صورت تحسین برانگیزی روند [منطقی] متن لویناس را دریافته است، توضیح می‌دهد که هگل و هایدگر را می‌توان به عنوان مصادیق «گزینه‌های مردود» تعریف کرد. دریدا با ارجاع به «حقایق اندیشه ناشدنی تجربه‌ی زیستن» که «با روشنائی خود فلسفه» این نکته را آشکار می‌کنند که «پوسته‌ی فلسفه به سختی ترک خورده است» می‌افزاید: «بی‌شک می‌توان نشان داد که این در ماهیت نوشتار لویناس است که در لحظاتی تعیین‌کننده در امتداد این ترک‌ها حرکت می‌کند و به شکل استادانه‌ای با نفی و نفی‌در نفی پیش می‌رود. مسیر مورد نظر او «یا این . . . و یا آن» نیست بلکه «نه این و نه آن» است. نیروی بوطیقایی استعاره ردپای این گزینه‌های مردود، این جراحت‌های زبان است» (لویناس، ۱۹۴۷: ۳۵-۱۳۴). آن چه در توصیف دریدا از زبان لویناس آشکار می‌شود شیوه‌ای است که در آن، به رغم هگلی بودنش (

نه این، نه آن)، بوطیقایی وجود دارد که در برابر نیروی نفی مقاومت می‌کند نه به این خاطر که نفی محقق نمی‌شود، بلکه به این علت که در اینجا معنایی دیگر، نظمی دیگر وجود دارد که علی‌رغم نفی شدنش باقی می‌ماند.

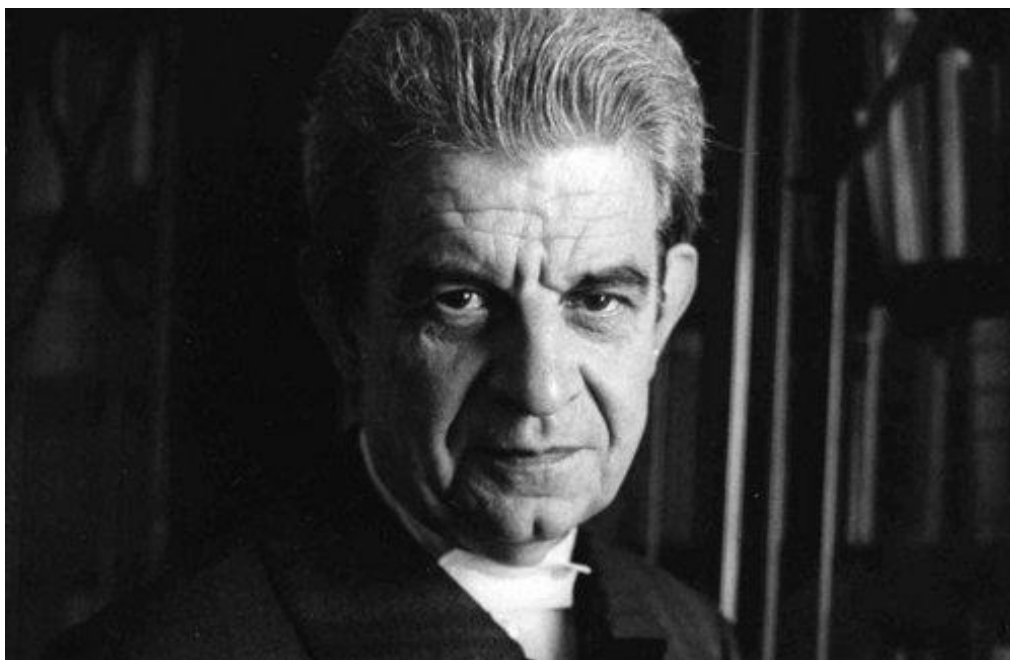
فلسفه‌ی هگل نقش منفرد و عجیبی در اندیشه‌ی لویناس داشته و بخش عمده‌ای از جدل‌های قدرتمندش را شامل می‌شود. اما تنها به این دلیل [فلسفه‌ی هگل] چنین نقشی دارد که لویناس به آن اهمیت مرکزی می‌دهد. این که هگل که باید رابطه‌ی دوپهلوی را بر دوش کشد نباید چندان متعجب‌مان کند؛ هگل برای هایدگر (که تأثیرش بر لویناس انکارناشدنی می‌نماید) نیز نقش مشابهی را ایفا می‌کند. (۱۴). هگل برای او هم بلندترین قله متافیزیک و در عین حال افتخار دارد کسی باشد که پایانش را تسریع کرده است.

به یاد داشته باشیم که لویناس در عباراتی که در ابتدای متن نقل قول کردم می‌گوید: «هنگامی که در جهان بودن را نوعی قصد در نظر می‌گیریم، پیش از هر چیز تصریح می‌کنیم - و تاریخ تمدن ما و فلسفه ما موید این امر است - که جهان میدان‌گاه نوعی آگاهی است، و در همه حال، ساختار خاصی که مشخصه آگاهی است بر تمام رخنه‌های امر ناخودآگاه در جهان، حاکم است و به آنها معنا می‌بخشد». عبارت «در جهان بودن» ما را از این حقیقت آگاه می‌کند که او هایدگر را نیز در دایره‌ی آنانی قرار می‌دهد که علی‌رغم تلاش‌هایشان موفق نشده‌اند - و تلاش‌های هایدگر از این نظر چشم‌گیر بود - که به شکلی قطعی بر امتیاز ویژه‌ی فائق آیند که از زمان دکارت به آگاهی اعطا شده است؛ حتی با تکیه بر پشتوانه‌ی آن دسته فیلسوفان مشتاقی که بیش از پیش مشتاق بودند تا بر آن [آگاهی] فائق آیند.

۳) لکان و دکارت

«همان طور که قبلاً هم اشاره کرده‌ام این سخن که ما به ورای هگل رفته‌ایم همانند آن چه درباره‌ی فراتر رفتن از دکارت به گوش می‌رسد برای من چندان محلی از اعراب ندارد. ما به ورای هر چیزی رفته‌ایم و همیشه به همان نقطه‌ی اول بازگشته‌ایم» (لکان، ۱۹۷۸ : ۹۱). به رغم این بی‌علاقگی، به نظر می‌آید لکان با معرفی سوژه نه به مثابه‌ی سوژه‌ای منسجم بلکه سوژه‌ای ترک‌خورده و نالینهمان با خود، منادی طغیان علیه آرمان خودیقینی دکارتی است. رابطه‌ی لکان با هگل و دکارت نیازمند بررسی دقیقتری است (۱۵). دیدیم که در ۱۹۴۹ و در قالب «مرحله آینه‌ای به مثابه شکل‌دهنده‌ی عملکرد من، آن چنان که در تجربیات روانکاوی آشکار شده است»، مقاله‌ای که خاستگاه آن اول بار در کنگره مارین باد در ۱۹۳۶ مطرح شده بود، لکان می‌نویسد: «این تجربه‌ای است که ما را در تقابل با هر فلسفه‌ای که بنیان بیواسطه‌اش کوگیتو باشد، قرار می‌دهد» (لکان، ۱۹۸۷ : ۹۳). در طرد فلسفه‌ای که «مستقیماً» از کوگیتو نشأت گرفته باشد چه دلالت ضمنی‌ای نهفته است؟ چنانچه غیرمستقیم ناشی شده باشد یا فلسفه‌ای که در عوض به شکلی بنیانی آن را به چالش می‌کشد چه می‌توان گفت؟ این موضوع قابل توجهی است که لکان دو سال بعد در ۱۹۵۱ در بازگشت به مفهوم «مرحله آینه‌ای» به آن «ارزشی دوچندان» اختصاص می‌دهد: «[مرحله‌ی آینه‌ای] در وهله‌ی نخست اعتباری تاریخی دارد چنانچه نشانگر نقطه‌ی عطفی در رشد ذهنی کودک است. در وهله‌ی دوم نمایانگر رابطه‌ی لیبیدوئی ضروری با «بدن - تصویر» است. به خاطر

این دو دلیل این پدیده به روشنی گذار فرد به مرحله‌ای را نشان می‌دهد که در آن ابتدایی‌ترین شکل‌گیری ایگو قابل مشاهده است» (لکان، ۱۹۵۳: ۱۴).



آنچه به ویژه برای من در نظریه‌ی لکان جذابیت دارد این است که او به صراحت اهمیت «بدن - تصویر» را تصدیق می‌کند. لکان در واقع به بسط آرای پل شیلدر - نویسنده «تصویر و ظهور بدن انسانی» - پرداخته و آن مفهوم را بسط می‌دهد (۱۶). پدیده‌ای که لکان به ویژه به آن توجه دارد پدیده‌ی «اندام خیالی» است، پدیده‌ای که نه فقط مرلپونتی به آن توجه ویژه‌ای دارد بلکه دکارت نیز قبلاً توجه فلاسفه را به آن معطوف کرده بود (۱۷). لکان به تشریح رابطه‌ای می‌پردازد که در آن پدیده‌ی اندام خیالی به تجربه‌کردن درد در موضع اندام قطع‌شده می‌پردازد اگر چه آن را «نمیتوان دیگر با دردی موضعی توضیح داد». لکان می‌افزاید: «گویی در این رابطه با ابژه‌ای چنان خودشیفته یعنی فقدان یک عضو، می‌توان نگاهی گذرا کرد به رابطه‌ی وجودی یک انسان با تصویر - بدن خویش» (همان، ۱۴).

با رجوع به خلاصه‌ای که لکان از مرحله‌ی آینه‌ای به دست می‌دهد در می‌یابیم که او بر «لذت سرخوشانه» و «خلسه‌ی بی پایان» کودک بعد از هشت ماهگی به واسطه‌ی دیدن تصویرش در آینه تاکید ویژه‌ای دارد (همان، ۱۴). آیا در اینجا لکان دوباره به یک فیلسوف رجوع می‌کند - اگر پرسشی مبنی بر اینکه به چه کسی رجوع می‌کند وجود داشته باشد - به خود یا به فیلسوفی نامشخص (ستتی فکری یا فیلسوفی خاص) ارجاع می‌دهد؟ این معما به زودی حل می‌شود. او می‌گوید: «بازی تصویری نابی که به صورت عامدانه با توهم همراه می‌شود از اهمیت بسیاری برای فلاسفه برخوردار است» (همان، ۱۴). در ادامه او این اهمیت را به قیاس کودک و شامپانزه ربط می‌دهد. بر خلاف شامپانزه که «در همان سن قادر به

تشخیص توهم تصویر بوده و خیلی زود علاقه‌اش را به آن از دست می‌دهد» (همان، ۱۴) کودک همانگونه که ملاحظه شد علاقه‌ی بی‌پایان و سرخوشانه‌ای را به تصویری که در آینه میبیند از خود نشان می‌دهد. لکان طعنه آمیز توضیح می‌دهد « این البته پارادوکسیکال خواهد بود اگر بخواهیم نتیجه بگیریم که بین این دو حیوان کدام بهتر خود را با واقعیت تطبیق می‌دهد» (همان، ۱۵). آری پارادوکسیکال اما آیا نادرست؟ تا آن جا که آینه به کودک تصویری از توهم انسجام ارائه داده که در تثبیت ایگو نقش دارد و تا آن جا که لکان پیشنهاد می‌کند که: «ما مفاهیمی یقینی که گاهی بدون نقادی پذیرفته شده‌اند را دوباره مورد سنجه قرار دهیم مانند این که داشتن ایگوی قدرتمند یک مزیت روانشناسانه است» (همان، ۱۶). قطعاً به نظر می‌آید لکان می‌گوید که حیوانات بهتر از انسان‌ها با واقعیت تطبیق می‌یابند. چندان دشوار نیست تشخیص تصویر گیج کننده‌ی سوژه‌ی مضطرب سارتری که با مسئولیت انتخاب روبروست، همچون تجربه‌ی سرگیجه برای کسی بر لبه پرتگاه، وقتی توصیف لکان از ایگو را «در خلال مقاومت ذاتی‌اش در برابر فرایند دشوار و دیریاب شدن، در برابر تغییرات میل» در نظر می‌گیریم (۱۸). «توهم انسجام که در آن وجود انسانی همواره به دنبال صاحب اختیار بودن است همیشه در خود خطر فروغلطیدن دوباره در دل کائوسی را دارد که او از آن آغاز کرده است؛ او چنان معلق بر فراز پرتگاه ابهام است که می‌توان ذات اضطراب را در آن دید». (همان، ۱۵).

اشاره به این نکته برای لکان اهمیت دارد که سرخوشی‌ای که یک کودک در روبه‌رو شدن با تصویر آینه‌ای‌اش تجربه می‌کند به دلیل «غلبه‌ی امر خیالی» است (همان، ۱۵). چرا که کودک مورد نظر هنوز به صورت «نوزادی در آغوش» است یا «کودکی که می‌خواهد خود را بدون خطر افتادن با کمک وسیله‌ای سرپا نگه دارد» (همان، ۱۵). بنابراین لذت کودک از «پیش‌بینی برخوردار شدن از درجه‌ای از مختصات عضلانی که او هنوز آن را به دست نیاورده است، حاصل می‌شود» (همان، ۱۵). لکان با تاکید بر «ارزش عاطفی» مهمی که تصویر – بدن منسجم دارد به این واقعیت اشاره می‌کند که بر خلاف حیوانات، کودک انسان به صورت «نارس متولد می‌شود» (همان، ۱۵). لکان در ادامه گمان می‌کند که همین «سرپا نگاه داشتن» و وضعیت بدن است که آینه اولین تصویرش را – هرچند گمراه کننده – ارائه می‌دهد و کودک را قادر می‌سازد تا از پیش تصویری داشته باشد از نوعی خودبنیادی که هنوز برایش دست‌یاب نیست. به بیان لکان در این مرحله «ایگو نقطه‌ی شروعش را می‌یابد» (همان، ۱۵). بنابراین تصویر – بدن، به عنوان تصویری پایدار و منسجم شکل‌گرفتن ایگو را برای کودک ممکن می‌کند.

لکان در آغاز سمینارهای ۱۹۵۵-۱۹۵۴ در یکی از سخنرانی‌ها سعی می‌کند تا تصویر متعارف دکارت را با ارجاع به آنچه او کوگیتوی دندانپزشک می‌نامد پیچیده کند: «دندان‌پزشکان درباره‌ی نظم جهان بسیار مطمئن هستند زیرا فکر می‌کنند که آقای دکارت قوانین ناب تفکر را در گفتار در روش روشن کرده است فکر می‌کنم پس هستم او، که بسیار برای سوژ کتب‌نویته ضروری است، به همان سادگی که برای دندانپزشکان آشکار می‌شود، نیست (لکان، ۱۹۷۸: ۱۴). لکان هدف خود را تعیین بخشیدن به خودآگاهی‌ای می‌داند که به زعم او فروید ابتدا آن را با ایگو یکسان فرض کرد اما در ادامه مجبور شد آن را «غیرقابل تعین» در نظر بگیرد. (همان، ۱۶) مسئله به صورت حل نشده باقی ماند و سرانجام اینگونه به نظر می‌رسد که

«من از ایگو متمایز است» (همان، ۷۶). از دید لکان برای فروید «واقعیت سوژه» نه در ایگوئی که جایگاه خودآگاهی است بلکه بیشتر در «آن ناخودآگاهی است، که از نظام ایگو جدا شده و در سوژه سخن می گوید» (همان، ۷۷) (۱۹).

لکان در ادامه این ارجحیتی که عموماً به آگاهی اعطا می شود را زیر سوال برده (۲۰) و حتی پیشنهاد می کند که این مرکز زدایی سوژه از فردیت پیشاپیش در «خدای فریبکارِ دکارتی» هم می توانست یافت شود، «اگر هنگام خواندن دکارت عینک های دندانپزشکی را از چشم بردارید» (همان، ۱۷). این موضوع بیانگر این مسئله است که بر خلاف تصور رایج از دکارتیسم، که در آن شفافیت آگاهی مورد توجه است، چیزهایی وجود دارند که برای آگاهی نامعلوم باقی می ماندند. باقیمانده یا مازادی که از کنش انعکاسی فهم من سر ریز کرده و از چنگ من می گریزند تا آن جا که واقعیت سوژه کتیوخته به تمامی در تصرف آگاهی قرار نمی گیرد (۲۱). لکان توصیه می کند به جای گذشتن از دکارت به واسطه ی برقراری مجدد «وحدت انسانی ای که دکارت بی خرد آن را دوپاره کرده بود» (همان، ۹۳) بپرسیم وقتی دکارت «به بدن به عنوان ماشین» فکر می کند به چه قماری دست یازیده است. لکان با ارجاع به «از انسان» دکارت، که از اصول در روش گفتار محبوب دندانپزشکان شهرت کمتری دارد، پیشنهاد می کند که «کارت در انسان به دنبال ساعت می گردد» (همان، ۷۴) (۲۲). مقصود لکان این نیست که دکارت در ماشین تصور کردن بدن انسانی محق است، «در واقع بسیار محتمل است که اینگونه نباشد» (همان، ۷۳) (۲۳) بلکه آن چه دکارت در تجسم بدن به عنوان ماشین در نظر دارد یعنی همچون چیزی که «با تکیه بر خود کار می کند» این است که «برای آنجا بودن، همانگونه که آنان باور دارند، می باید زمان را شناخت» (همان، ۹۳). «آنان» مورد اشاره ی گذرای لکان در این عبارت مشخصاً «هایدگری ها» هستند. و این اتفاقی نیست که تحلیل های دیگر از زمانمندی غیراصیل - که به معنای هایدگری کلمه می توان آن را زمانمندی بنامیم- نقش بسیار مهمی در آن چه او «زمان - ساعت» می نامد ایفا می کند.

برای درک اهمیت پیشنهاد دکارت، پیشنهاد می کنم به مفهوم کلاسیک ایگو که لکان آن را زیر سوال می برد روشن تر نگاه کنیم. او میگوید: «مفهوم امروزی ایگو شخصیت خودپیدایش را مدیون اعتباری است که به آگاهی عطا شده است تا آنجا که ایگو بر محوریت تجربه ی آگاهی، نوعی شکل گرفته است، ماهیتی فریبنده برای درک مفهوم سوژه که باید از شر آن خلاص شد... سوال این است: آیا می توان نوعی هم ارزی میان این دو سیستم یافت، سیستم ایگو - آن گونه که فروید تا آن جا پیش رفت که از آن به عنوان تنها عنصر نظم یافته در روان یاد کرد - و نظام ناخودآگاه؟ آیا آن ها تقابلی شبیه آری و نه از نفی ای ساده و ناب به شمار می آیند؟ (همان، ۷۷).

واضح است برای لکان چیزی به عنوان نفی هگلی وجود ندارد، چرا که او می گوید: «ناخودآگاه ساز و کار، جریان و مسیر خود را دارد» (همان، ۱۴۸). این پاسخی است که جوابی برای پرسش قبلی ما نیز فراهم می کند که آیا مخالفت لویناس به امکان تبدیل آگاهی و ناخودآگاهی به یکدیگر - تا آنجا که هر دو را بتوان در ارتباط با متافیزیک حضور در نظر گرفت - را می توان درباره ی لکان به کار گرفت یا خیر. همچنین این مسئله توضیحی روشن کننده درباره ی این مسئله است که چرا

لکان می‌اندیشد «در نهایت» هگل، «تقریباً کمی عقب‌تر از دکارت است» (همان، ۹۳) چرا که او «کاملاً در درک اهمیت ... ماشین بخار ناکام می‌ماند» (همان، ۹۴). لکان توضیح می‌دهد «در فروید از چیزی صحبت می‌شود که در هگل خبری از آن نیست، چیزی که نامش انرژی است» و او در ادامه تأکید می‌کند که «صحبت از تقابل بین آگاهی در زمان هگل و ناخودآگاه در زمان فروید شبیه صحبت درباره تناقض پارتنون (معبد خدای اتنا در آتن) و هیدروالکتریسیته است که هیچ ارتباطی به هم ندارند. بین هگل و فروید ظهور جهان ماشینی است که اتفاق می‌افتد» (همان، ۹۴). لویناس و لکان لاقلاً در این مورد در بازگشت به دکارت و در دفاع از دکارت در برابر هگل توافق دارند، هرچند دکارتی غیرارتدکس و ناشناخته.

فروید «پی می‌برد که مغز ماشین رویاهاست ... که در ارگانیک‌ترین، بسیط‌ترین و سریع‌ترین و کمترین سطح کنترل قرار دارد، در ناخودآگاه‌ترین سطح، و اینکه معنا و گفتار در تمامیت‌شان به بار می‌نشیند» (همان، ۹۶). آنچه برای لکان درباره‌ی «استعاره‌ی بدن انسانی به مثابه‌ی یک ماشین» اهمیت دارد نه تنها انرژی‌ای است که «کل توصیفات فروید حول آن می‌چرخد» و «مفهومی است که تنها با وجود ماشین پدید می‌آید»، بلکه هم‌چنین این نکته است که «ماشین اساسی‌ترین کنش‌های نمادین انسان را تجسم می‌بخشد» (همان، ۹۵). لکان در همین سمینار - و پس از ارائه‌ی قسمت‌هایی در این میان که امکان پیگیری‌شان در مقاله ممکن نیست - بیان می‌کند که «امر نمادین مطلقاً قابل تقلیل به آن چه تجربه‌ی انسانی نامیده می‌شود نیست» (همان، ۳۶۸). آن چه می‌خواهم بر آن تأکید کنم بسط تأملات لکان بر بدن به مثابه‌ی ماشین است که او را به نتیجه‌ای سازگار با آن چه لویناس درباره‌ی «هست» می‌گوید می‌رساند: «در مقاومت ناشناس و غیرشخصی‌اش برای قرار نگرفتن تحت مقولات وجود، منطق، زبان و زمان. اجازه دهید این قسمت را با نقل سه قطعه کوتاه از لکان خاتمه دهم، که نشانگر گستردگی تشابهات در پیامد [اندیشه‌های] لویناس و لکان است، پیامدهایی که در اینجا تنها به نقطه‌ی آغازی بر آن بوده است. لکان می‌گوید «رویا در زمان نیست» (همان، ۱۸۴). بدون شک اموری که بیان نمی‌شوند وجود ندارند. اما امر سرکوب شده همواره آن‌جاست و برای بودن پافشاری می‌کند» (همان، ۳۵۴). «کل روانکاو تقریباً بر مبنای این واقعیت بنا شده که بیرون کشیدن چیزی معنادار از گفتمان انسانی، موضوع منطق نیست» (همان، ۳۵۲).

۴ تراژدی دانستن: نتیجه‌گیری

به اندازه کافی روشن شده است که دیالکتیک هگل تأثیر ویژه‌ای بر مفهوم ایگوی لکان داشته است. از دید لکان، ایگو دارای «انسجام، دوام و امر جوهری است» که «در ساز و کارهای دائمی فرایندهای دیالکتیکی بازشناسی ابژه‌ها و خود ایگو، عنصری پایدار به شمار می‌آید» (لکان، ۱۹۵۳: ۱۲). هم‌چنین روشن است که تأثیر هگل، لکان را بر آن می‌دارد تا فرضیاتی را درباره‌ی ماهیت‌های از اساس متضاد روابط بین ایگوها ارائه کند در حالیکه لویناس می‌خواهد بر این نکته پافشاری کند که «جنگ از پیش متضمن صلح بوده» (لویناس، ۱۹۶۱: ۱۷۴) و رابطه‌ی بین دو سوژه از ابتدا رابطه‌ای صلح‌آمیز است. لکان می‌گوید - هر چند می‌توان درباره صحت برداشت او از هگل بحث کرد - که در واقع کیست که از حل‌وفصل

رابطه‌ای که منجر به مرگ هیچ کدام از قهرمانان، ارباب یا بنده نمی شود، لذت ببرد (۲۴): «همان‌طور که آموزه‌ی مشهور هگل می‌گوید، نزاعی که از هم‌بودی دو خودآگاهی به وجود می‌آید تنها با ویران‌شدن یکی از آن‌ها حل‌وفصل خواهد شد» (لکان، ۱۹۵۳: ۱۶) (۲۵).

اما لکان نیز با رد تقدم آگاهی نظری لویناس فاصله‌اش را با هگل حفظ می‌کند: «هر کسی بدون آن که بداند هگلی است، ما به منتهی درجه‌ی هویت‌دادن به انسان به واسطه‌ی معرفتش رانده شده‌ایم» (همان، ۷۳). لکان نیز به مانند لویناس، از پذیرش ایده‌ی حاکمیت اصلی بر سوژه که «قابل تجانس، تقلیل پذیر و نمادین‌شدنی» باشد به طوری که بتوان آن را «نامید» یا به «فهم آورد»، امتناع می‌کند - برای لکان «این اصل تنها می‌تواند اصلی ساختارمند باشد» (لکان، ۱۹۷۸، ۸۲). بنابراین به سادگی میتوان لکان را از «هگلی‌بودن» و یا با توجه به تفسیر کوژو از هگل که در دهه ۱۹۴۰ در فرانسه تأثیر بسیار داشت، از کوژوی بودن معاف کرد (۲۶).

لکان تا جایی که روانکاوی از دستورالعمل برای هنجارمندسازی دست می‌کشد، محق است درباره اشتغال ذهنی‌اش به رفع دیالکتیکی رابطه ارباب و بنده، تأکیدش بر پرخاشگری، درباره‌ی تفاوت‌یابی خود از دیگران، درباره‌ی جدائی و مانند آن، این پاسخ را بدهد که آنها دقیقاً نتیجه‌ی چگونگی چیزهائی‌اند که هستند. همان‌طور که او می‌گوید «در نهایت، ما با تجربه‌ی رنجهای مان است که به قلمروی متافیزیک کشیده می‌شویم» (۲۷). با این حال این واقعیت به قوت خود پابرجا می‌ماند که لکان خود را با «آنهایی که می‌اندیشند» در یک موقعیت در نظر می‌گیرد (۲۸). نظریات لکان همان قدر که در مطالعات روانکاوی بالینی تأثیر داشته بر دیگر نظریه‌های فلسفی نیز تأثیرگذار بوده است. او می‌گوید: «در نظر ما این نظریات نوظهور هستند که زمینه را برای کشفیات علمی تازه فراهم می‌کنند. چنین نظریه‌هایی نه تنها شخص را قادر می‌سازد که واقعیت‌ها را بهتر بفهمد، بلکه اولاً این امکان را فراهم می‌کنند که واقعیت‌ها مشاهده شوند. از این‌رو واقعیات، به شیوه‌ی کم و بیش دلبخواه، کمتر احتمال دارد برای منطبق‌شدن با آموزه‌ی پذیرفته شده و از پیش طبقه‌بندی شده، ساخته شده باشند» (همان، ۱۴). سپس این سوال مطرح می‌شود چه بر سر نظریات لکان می‌آید اگر بخواهیم بینش‌های لویناس را بر آنها به کار ببریم؟ چگونه تلاش لویناس برای فائق آمدن بر هگل با روانکاوی پیوند می‌خورد؟ رودررو شدن چهره به چهره‌ی لویناس چه چیزی برای لکان دارد؟ پافشاری مقدم بودن اخلاق بر هستی‌شناسی - که آرای لویناس را می‌سازد - برای لکان چه مفهومی دارد؟ چگونه امتناع لویناس از تقلیل به عضوی از یک گروه - فردی که گروه روانشناسی یا هر علائق مشترک دیگر، علاقه‌مندی‌هایش را تبیین می‌کند - برای روانکاوی بلااستفاده می‌شود. با اینکه در اینجا فرصت پرداختن به این پرسش‌ها نیست، اما فکر می‌کنم صورت‌بندی فمینیستی لوسی ایریگاری از روانکاوی و اخلاق یکی از ابعادی است که می‌توان به وسیله آن این پرسش‌ها را پی گرفت.

بی‌شک ایریگاری هم از لکان و هم از لویناس تأثیر گرفته است. هم‌چنین می‌توان تأثیر کسانی مانند دکارت، هگل، هایدگر و دریدا را در آرای او ردیابی کرد. شاید رابطه‌ی ایریگاری با فلاسفه (۲۹) را به بهترین شکل ممکن بتوان در مکانیزم جاذبه

و دافعه توصیف کرد. او هم اغواکننده است و هم اغوا شده، هم وسوسه کننده و هم وسوسه شده، هم عاشق و هم معشوق (۳۰). ایریگاری از آنهایی که ازشان تقلید می‌کند می‌آموزد حتی اگر به فاصله‌ی آن‌ها از خود - که بیشتر حول محور تفاوت جنسیت است - واقف باشد. همانند عاشق و معشوق (۳۱) این زمینه‌ی واسطه است که ایریگاری بیشتر تمایل دارد که آن را اشغال کند. شاید او تمایل دارد تا همانند کیوپید (خدای عشق) در موضعی خاص واقع در حدواسط فلسفه و روانکاوی - رابطه (عدم رابطه) لویناس با لکان - بایستد. آیا می‌توان همان کاری را که دریدا درباره‌ی هایدگر و فروید انجام داد، درباره‌ی لاکان و لویناس هم گفت، کسانی که یک عمر زندگی کردند بی‌آنکه آثار یکدیگر را بخوانند؟



فلسفه‌ی لویناس با درام روانکاوی گره خورده است: زبان تروما، وسواس، بی‌خوابی، اضطراب، ملال، شفقت، درد، جبران، تراژدی، ترس، مرگ، خستگی، امتناع، طفره رفتن، از پا افتادن، رنج کشیدن، تقلا، محکوم بودن، بازپس گرفتن. این فهرست قابل بسط‌دادن است اما نباید نتیجه گرفت که او «درباره‌ی همان چیزهایی صحبت می‌کند» که روانکاوها سخن می‌گویند، یا لاقلاً اینکه آنها را به همان شیوه و به همان دلایل به کار می‌برد تا به همان نتایج برسد.

لویناس به یک دلیل با اگوئیسم، عشق به زندگی، شادی، استقلال، وفور، لذت، غرقه‌مندی در اشیاء، حسیات، اروس و سکونت شبیه خلسه و شادی‌ای که لکان توصیف می‌کند، پیوند می‌خورد.

اولین عقایدی که لویناس و لکان را در مجاورت یکدیگر قرار می‌دهد - که بطور مثال در اخلاق و زبان هر دو مجذوب غیریت مطلق دیگربودگی به نظر می‌رسند - در یک واکاوی دقیق‌تر، به تنگنا ختم می‌شود، به پرسشی که تنها در سکوت می‌توان به آن پاسخ داد. معاکِ فاصله‌ای که بین آنها شکل می‌گیرد بیشتر به جایگاهی که آنها در آن قرار گرفته‌اند بر

می‌گردد. ممکن است علاقه‌ی شخصی به لویناس از دین‌مداری وی نشأت گرفته باشد (به‌رغم این که او ادعا می‌کند که یهودیتش را به فلسفه‌اش تحمیل نکرده است). یا ممکن است کسی به لکان به این دلیل که نوشته‌جات فروید برای او جای تلمود را می‌گیرد علاقمند شود، یا می‌تواند این علاقه از تاریخ فرد یا شاید از رنجش بر آمده باشد. فلاسفه ممکن است لویناس را ترجیح دهند (به‌رغم فاصله‌ای که او می‌خواهد از فلسفه‌ی سنتی به معنای تئوریا داشته باشد) (۳۳). دیگران ممکن است لکان را باب طبع‌تر ببینند، اگر چه این باب طبع بودن برای او می‌تواند بسیار کنایه‌آمیز باشد. لکان می‌گوید: «آنها می‌گویند که فروید فیلسوف نیست، من اهمیتی نمی‌دهم» (همان، ۱۱۷) در حالی که به وضوح این موضوع برایش مهم است.

آیا جدائی بین لکان و لویناس یک مواجهه است، رابطه‌ی بدون رابطه، چهره به چهره؟ یا این جدائی نوعی شکافتادن است، جدائی‌ی تروماتیک و دردناک، به‌مانند رنج کودکی که از مادر خود جدا شده است، و بالاجبار باید تنها و مستقل به زندگی خود ادامه دهد؟ و سرانجام چه تفاوتی میان این مفاهیم سوپزکتیویته وجود دارد؟ آیا صرفاً تفاوت بر تاکیدهاست – یا مسئله تفاوت تاریخ‌ها، تمایلات، تاثیرها، ملیت‌ها، زندگی‌نامه‌ها، زندگی‌هاست؟ و البته نباید تاثیر زندانی بودن لویناس به عنوان یک یهودی به دست نازی‌ها را فراموش کرد. البته گزاره‌گویی است اگر بگوئیم این تجربه خمیرمایه فیلسوف جوانی که شدیداً تحت تاثیر هستی و زمان هایدگر بود، را شکل داده است. آشویتس و ارتباطش نه فقط با فلسفه‌ی هایدگر بلکه خود فلسفه، او را به تأمل اخلاقی مستلزم ساخت. اینکه تأمل بر اخلاق، آنچه را که ممکن است کیفیت وسواسی قلمداد شود، به خود می‌گیرد، یا که اخلاق برای لویناس به یک وسواس تبدیل می‌شود، ما را به سختی متعجب می‌سازد، مگر اینکه ما کاملاً نادیده بگیریم که نازیسم تمامی بشریت را در معرض خطر قرار داده بود.

رابطه‌ی بین لویناس و لکان را نباید به صورت تقابل به معنای رودرویی آنها در نظر گرفت. در اینجا پرسش این نیست که چه کسی برده و چه کسی ارباب است بلکه مسئله پرداختن به رابطه‌ی میان آنها بدون ترجیح دادن یکی از آنها بر دیگری است. در نهایت پرسش اصلی این است که اخلاق یا سیاست؟ البته نه به آن صورت که به مفاهیم سنتی اخلاق یا سیاست برگردیم که تمام مسئله‌ی آن تصمیم‌گیری درباره‌ی این که چه کسی برحق و چه کسی باطل است یا این که جایگاه چه کسی قانونی و چه کسی غیرقانونی است. چرا که در این صورت با مفاهیم ایستا و از قبل متصور نیرو یا قدرت برمی‌خوریم. اهمیت ندارد که چگونه اصل یا منشاء آنها می‌تواند واضح یا مبهم باشد.

اما سرانجام چگونه ایریگاری می‌تواند ارتباطی را میان لویناس و لکان برقرار کند؟ منظور من این نیست که ایریگاری میان آنها میانجی‌گری کرده تا نوعی سنتز شبه‌هگلی را برقرار کند (اخلاق لویناس + روانکاوی لکان = تفکر ایریگاری). علاقه‌ی ایریگاری در نقش میانجی‌کننده، نقشی که معمولاً به زن‌ها اختصاص دارد، چیزی است که اهمیت میانجی‌گری را تأیید می‌کند حتی اگر باعث ویرانی تفسیر سنتی از آن شده و به آن طینی هگلی دهد (۳۴). می‌توان گفت او به شیوه‌ای

لویناسی در خلال رابطه‌ای - که هرگز به او ارتباطی پیدا نمی‌کند - میانجیگری می‌کند. هر چند اصطلاحات ترمینولوژیکی لویناس با مداخله‌ی ایریگاری تغییر می‌کنند.

ایریگاری منتقد قید و بندهایی است که توقعات فرهنگی بر زنان تحمیل می‌کند. این واقعیت که زنان مسیر زندگی دیگران را میانجیگری می‌کنند، از رحم تا جهان، از جوانی تا پیری، از خانه به کار، از کار به خانه و غیره نیازمند بررسی است. ایریگاری اصرار دارد که این میانجی‌گری باید به عنوان زمینه‌ی نااندیشیده تفکری متعین، به عنوان پس‌زمینه‌ی شهودی اخلاقی در تقابل با شئونات عقلانی اخلاقی، به مثابه‌ی توجه آنتیگونه به بدن، تدارک روشی برای نظم سیاسی کرئون، قرار بگیرد، یا سرانجام به مانند «آگاهی شهودی او از اینکه چه چیزی اخلاقی است (PhG, ۳۲۵/PS, ۲۷۴) در برابر آگاهی کرئون از اینکه چه چیزی اخلاقی است».

ایریگاری منتقد زنانگی یا شهودی مانند آن یا جسمانیتی که هگل - یا لویناس و لکان - بر آن مبنا به بازنمایی زنان پرداخته‌اند، نیست. آن چه مورد اعتراض اوست شیوه‌هایی تحمیلی است که ایده‌آلی کلیشه‌ای از زنانگی - برای نمونه بنیان خانواده بودن - را ترویج کرده و به این شکل از فهم زنان به مثابه میانجی‌ها ممانعت می‌ورزند. شیوه‌ای که در آن فلاسفه نقش پرارزشی که زنان در سازوکار تولد، مهیاساختن خانه‌های امن و پرورش خانواده داشتند را ناچیز شمردند.

برای ایریگاری میانجی‌گری نفی به واسطه‌ی تضادها نیست، بلکه برقراری نوعی بازی درونی میان تفاوت‌ها است به شیوه‌ای که تفاوت‌ها حتی حضور پابرجاتری نسبت به شباهت‌ها دارند. برای نمونه تفاوت جنسی به جای اضمحلال، حفظ می‌شود. ایده‌ی مورد علاقه ایریگاری اغلب ایده‌ی خودمتضاد حضور فرشته‌گون است. فرشته‌ها در حیطه‌ی جهان معمول وجود نداشته اما بازنمایی‌های فیگوراتیو خداوند هستند، ارواح آزادی که بین دو جهان متعالی و زمینی در حال گذر هستند. آنها اشباحی فانی و موقتی هستند که تنها برای ناپدیدشدن ظاهر می‌شوند. برای ایریگاری ارجاع به این فرشته‌ها که در هیات فیگورهای واسطه‌ای میان اینجا و ماورا هستند ضروری است هر چند جهان مدرن تمایل دارد تا آنها را به سادگی خرافه بنامد. مسلماً اندیشیدن به نقش میانجیگری این پیام‌آوران فرشته‌گون به اندیشیدن دوباره به قلمروهای مجزائی که آنها با آن ارتباط - جدایی دارند، پیوند می‌خورد.

تعالی و حسانیت نه به صورت جداگانه، مستقل و متضاد که باید به صورت دو قطب که به اندازه یکسانی به هم وابسته‌اند در نظر گرفته شوند. برای مثال روح یا ذهن و بدن به بیان دریدا نمونه‌ای در میان خیل نمونه‌ها محسوب نمی‌شوند. عملکرد این پیام‌آوران که بدون انحلال به هر دو جنبه‌ی متقابل رابطه تعلق داشته و بدون نفی کردن دیگری میانجیگری می‌کنند شکلی غیرمنطقی، پارادوکسیکال و جادویی از ارتباط است که همزمان جنبه‌ی زمینی و فرازمینی دارد. ایریگاری نخستین کسی نیست که به این مسئله توجه دارد و عجیب نیست که به اسطوره‌های باستانی و تراژدی مانند دیونیمیا، پارسفون و آریان ارجاع می‌دهد که هر کدام به شیوه‌های متفاوتی نقش پیام‌آور را ایفا می‌کنند.

پیام‌آور در آنتیگونه سوفوکل، نمایشنامه ای که ایریگاری شدیداً تحت تاثیر آن است، زبان‌بسته‌ای است که از ترس اینکه مبدا منادی اخبار بد باشد مضطرب است. او می‌داند که آن چه می‌خواهد بگوید خوشایند کرئون نیست. او می‌داند که مبارزه‌طلبی آنتیگونه به خوبی قابل ادراک‌شدن نیست آنگونه که زنی به مقاومت در برابر فرمان پادشاه مبادرت ورزد. گوئی او خود را عامل آن جنایت دانسته و بار سنگین دختر ادیپ بودن را بر دوش می‌کشد. او با بیان این واقعه دم زندگی را در آن دمیده و واقعیتی را به صحنه می‌آورد که تا آن موقع به صورت انتزاعی برای کرئون وجود دارد (ممکن است کسی ادعا کند که این واقعیت تنها پس از مرگ آنتیگونه، هائمون و اوریدیس برای کرئون تجلی می‌یابد). پیام‌آور پیامش را با وجود مکث‌ها، سکوت‌ها و ادامه‌دادن‌هایش به هر شکل ابلاغ می‌کند. او به تبعیت از سنت تئاتر یونانی خبر مرگ را بیرون از صحنه ابلاغ می‌کند، او آنچه را می‌بایست رخ دهد انجام می‌دهد و آگاهی خود را بیان می‌کند.

به همین نحو آنان که در گفتاردرمانی شرکت می‌کنند، از رنج‌کشیدن خلاص شده و می‌دانند که برای چه خوانده شده‌اند و چه کاری را باید انجام دهند. با این حال اگر رنجی در کار نباشد فلسفه‌ی لویناس در قبال فراخواندن دیگری به چه چیزی می‌تواند پاسخ دهد؟ لویناس و لکان را می‌توان هم‌هگلی و هم‌ضدهگل خواند. و اینکه مسیر اندیشه‌ی آنها با وجود واگرائی نسبت به هم به شکلی کنایی در هگل به هم می‌رسند (۳۵).

–این مقاله ترجمه‌ای است از فصل نخست کتاب «لویناس و لکان: مواجهه‌ی از دست رفته» با عنوان:

-Reading Hegel as a Mediating Master: Lacan and Levinas, by Tina Chanter in “Levinas and Laean: The Missed Encounter”, State University of New York, ۱۹۹۸

پی‌نوشت‌ها:

۱. Mikkel Borch-Jacobsen. "The alibis of the subject." Speculations after Freud: Psychoanalysis. Philosophy and Culture. edited by Sonu Shamdasani and Michael Milnchow (London and New York: Routledge, ۱۹۹۴). pp. ۷۸-۹۶. see especially p. ۷۸.

۲. یکی از کسانی که به اهمیت نقش ناخودآگاه در لکان تاکید دارد ژاکلین رز است (مقدمه سمینار II).

Ϛ. Jonathan Scott Lee, Jacques Lacan (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1990), p. 22.

ξ. Soren Kierkegaard, Fear and Trembling (Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1986)

ο. De l'existence a l'existant (Paris: J. Vrin, 1987), pp 128-29

ϙ. Totalite et infini (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), pp 180-87

ϛ. ibid, 142

λ. See, for example, Levinas's reference to Blanchot (1982) at TA, 37/TO, 06.

Ϝ. De l'existence a l'existant (Paris: J. Vrin, 1987), pp 92-104

ϝ. John Llewelyn develops the theme of the "excluded middle," The Middle Voice of &ological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborlwod of Levinos. Heidegger, and Others (New York: St. Martin's Press, 1991), p.19.

Ϟ.II. Martin Heidegger. Sein und Zeit (fiibingen: Max Niemeyer, 1984); Being and 'time, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell. 1980)

ϟ. Jacques Derrida, L' ecriture et la difference (paris: Seuil, 1967); Writing and Difference, translated by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978). Subsequent references as ED.

Ϡ. See the preface to G.W.F. Hegel, Phiinomenologie des Geistes. edited by J.Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner, 1902); Phenomenology of Spirit. translated by A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1979). Subsequent references as PhG and PS.

14. Perhaps Hegel, on Heidegger's view, shares the distinction with Nietzsche: Nietzsche is the last metaphysician, but at the same time he foreshadows Heidegger's articulation of a new beginning for philosophy.

15. I am focusing on Seminar II here. For a further discussion of Descartes, see Jacques Lacan, *Se, XI*.

16. Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body* (New York: International University Press, 1978).

17. Rene Descartes, "Meditations on the First Philosophy in which the Existence of God and the Distinction between Mind and Body are Demonstrated," *The Philosophical Works of Descartes*, translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 189.

21

18. Jean-Paul Sartre, *L'etre et le niant* (Paris: Gallimard, 1943), pp. 298-349; *Being and Nothingness*, translated by Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1966), pp. 340-400.

19. See SI II, 207/S 11, 170

20. See SI II, 61-62/S II, 46 and 74/06.

21. See SI II, 14/S 11, 6 and 76/08, and 2621224.

22. See SI II, 343/S II, 298

23. See SI II, 367/S 11, 319.

24. PhG, 1911PS, 116

25. Alexandre Kojév, *a la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947), pp. 13-14; *Introduction to the Reading of Hegel*, translated by James H. Nichols Jr. (New York: Basic Books, 1969)

26. For a review that reveals the atmosphere generated for French intellectuals by Kojév and Hyppolite's commentaries on Hegel in the 1940s, see Henri Niel, "L'Interpretation de Hegel" in *Critique* 3, 18 (November 1947): 40-67

27. Sre, 11-11; see especially p. 16.

28. Jacques Lacan, SI II, 141S 11, 6.

29. "Reading Irigaray in the Nineties," *Engaging with Irigaray: Feminist Philosophy and Modern European Thought*, edited by Carolyn Burke, Naomi Schor, and Margaret Whitford (New York: Columbia University Press, 1994), pp. 10-33; see especially p. 23.

30. Carolyn Burke, "Romancing the Philosophers: Luce Irigaray," *The Minnesota Review* 29. Reprinted in *Seduction and Theory: Feminist Readings on Representation and Rhetoric*, edited by Dianne Hunter (Chicago: The University of Chicago

(Press, 1989)

31. See Tel, 2331TI, 206. Also see Luce Irigaray, "The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, Totality and Infinity, 'Phenomenology of Eros,'" translated by

Carolyn Burke, in *Face to Face with Levinas*, edited by R. Cohen (Albany, N.Y.: State

University of New York Press, 1986), pp. 231-56.

32. Jacques Derrida, *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (Paris: Aubier-Flammarion, 1980), pp. 379-80; *The Post-card: From Socrates to Freud and Beyond*, translated by Allan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), p. 307.

33. See also Lacan's remarks on *theoria*, SI II, 26.1S II, 222.

34. See, for example, PhG, 3281PS, 276.

35. I am grateful to Mary Bloodsworth for reading and responding to this paper with her usual careful attention.