



**Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**semi-annual scientific journal**  
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**  
**Type: Research**

Vol.9, No. 17  
spring & summer 2020

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **Levinasian Derrida; A Transition from Ontology to Ethics**

Ehsan Kazemi<sup>1</sup>  
Mohsen Jamshidi<sup>2</sup>  
Saeid Makhani<sup>3</sup>

### **Abstract**

In this article, we seek to understand Derrida's philosophical thought and resolve its ambiguity; our answer to this ambiguity is that Derrida must first be understood and placed within the framework of Emmanuel Levinas' discussions. Considering Derrida, in his own type, is very key and makes the implicit meaning of his philosophy different. The reason for this development is that in the general reading Derrida is considered to be the first heir of Nietzsche and then Heidegger, which is placed on the intellectual horizon of the two and in the tradition of metaphysical critique of the two. Levinas-based view of Derrida means that his philosophy is a transition from Heideggerian philosophy, that is ontology, to morality. That is, Derrida's words, within the language of Levine, fall within the framework of justice. According to this

---

<sup>1</sup>- Assistant Professor of Political Science, University of Shahid Chamran, Ahwaz, corresponding author [e.kazemi.p@gmail.com](mailto:e.kazemi.p@gmail.com)

<sup>2</sup>- Ph.D in Political Thought, Political Science, University of Tehran  
[jamshidi@gmail.com](mailto:jamshidi@gmail.com)

<sup>3</sup>- Ph. D student of Political Thought, Political Science, University of Tehran  
[saeid\\_makhani@ut.ac.ir](mailto:saeid_makhani@ut.ac.ir)

Date of received: 17/03/2019

Date of acceptance: 20/06/2020

statement, the main question of the present article is how the precedence of morality over ontology in Derrida's philosophy can be revealed? Accordingly, Derrida's intellectual endeavor should be seen as an attempt to move beyond ontological issues, and his method of deconstruction should be considered as an analysis that is not in the realm of existence but in the binding force of morality, an action that goes beyond and recognizes it.

Keywords: Derrida, Philosophical Tradition, Levinas, Ethics.

### **Problem statement**

When we look deeply, it seems that Derrida's views are perfectly consistent with those of Levinas, or that what these two thinkers have said is consistent, or that Derrida is a Levinasian. Our argument is that there is a strong trace of Levinas' motives on Derrida, or even the moral themes of him has influenced Derrida, and that Derrida used them to promote his Levinasian ethics. Therefore, the main question of the present article is how to show the precedence of morality over ontology in Derrida's philosophy.

### **Method**

The method used in the present article is the library research which has been done by referring to the works and writings of Derrida, Levinas, Heidegger and others.

### **Findings and results**

The result of this article shows that Derrida's concept of deconstruction is compatible with Levine's infinite morality. Thus, we must say that the precedence of morality over ontology in Derrida's thought is understandable on the basis of his belief in the structure of difference and deconstruction. This structure, which always refers to the other, and in which the moral aspect lies, due to its attention to the other, is a cognitive presupposition influenced by Levinas. Thus, the internal structure of difference and deconstruction is a moral structure.

### **References**

- Derrida, Jacques et al, (2006), *Vasazi va Pragmatism*, Translated by Shiva Rooygarian, Tehran: Gam-e-Noo. [In Persian]  
 Derrida, Jacques, (2014), *Darbareye Roohe Heidegger va In Masale*, Translated by Iraj Ghanouni, Tehran: Sales. [In Persian]  
 Derrida, Jacques, (2017), *Neveshtar va Tafavout*, Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney. [In Persian]

Deutscher Penelope, (2014), *Chegoone Derrida Bekhanim*, Translated by Seyyed Mohammad Javad Seyyedi and Mehdi Parsa, Tehran: Rokhdad-e-Noo. [In Persian]

Sedgewick, Peter, (2009), *Az Descartes ta Derrida*, Translated by Mohammad Reza Akhundzadeh, Tehran: Ney. [In Persian]



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran  
 Ontological Researches  
 semi-annual scientific journal  
 ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490  
 Type: Research  
 Vol.9, No. 17  
 spring & summer 2020

پژوهش‌های هستی‌شناختی  
 دو فصلنامه علمی  
 نوع مقاله: پژوهشی  
 سال نهم، شماره ۱۷  
 بهار و تابستان ۹۹  
 صفحات ۲۲۳-۲۴۳

## دریدای لویناسی؛ گذار از هستی‌شناسی به اخلاق

احسان کاظمی<sup>۱</sup>  
 محسن جمشیدی<sup>۲</sup>  
 سعید ماخانی<sup>۳</sup>

### چکیده

در این مقاله به دنبال فهم اندیشه فلسفی دریدا و رفع ابهام آن هستیم؛ پاسخ ما به این ابهام آن است که دریدا را باید پیش از هر چیز در چارچوب مباحث امانوئل لویناس فهمید و قرار داد. این جایگذاری دریدا، در نوع خود، بسیار کلیدی است و معنای ضمنی فلسفه او را متفاوت می‌سازد. دلیل این تحول آن است که در خوانش عمومی دریدا را در درجه نخست وارث نیچه و پس از آن هایدگر می‌دانند که در افق فکری آن دو و در سنت نقد متافیزیک آن دو قرار می‌گیرد. لویناسی دیدن دریدا به این معنی است که فلسفه او را گذار از فلسفه هایدگری، یعنی هستی‌شناسی، به اخلاق بدانیم. یعنی آن که سخن دریدا، بر اساس زبان لویناس، در چارچوب عدالت قرار می‌گیرد. مطابق این سخن، سؤال اصلی مقاله پیش‌رو این است که چگونه می‌توان تقدم امر اخلاقی بر هستی‌شناسی را در فلسفه دریدا نشان داد؟ بر این اساس تلاش فکری دریدا را باید تلاشی برای فراروی از مباحث هستی‌شناسانه دانست و روش‌سازی وی را تحلیلی بدانیم که نه در ساحت هستی که در نیروی الزام‌آور امر اخلاقی صورت می‌گیرد، عملی که رو به بیرون و شناخت آن چه هست ندارد، بلکه به نام دیگری، از آنچه که انجام شده و انجام داده، سخن می‌راند. بر این اساس، هدف مقاله حاضر ایضاً تقدم اخلاق بر هستی‌شناسی به معنای رویکردی درست به فلسفه دریدا می‌باشد.

کلمات کلیدی: ژاک دریدا، سنت فلسفی، لویناس، هستی‌شناسی، اخلاق.

e.kazemi.p@gmail.com  
 jamshidi@gmail.com  
 saeid\_makhani@ut.ac.ir  
 تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۳۱

<sup>۱</sup>- استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید چمران اهواز، نویسنده مسئول  
<sup>۲</sup>- دانش‌آموخته علوم سیاسی، اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران  
<sup>۳</sup>- دانشجوی دکتری علوم سیاسی، اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران  
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶

**۱- مقدمه**

ژاک دریدا بی‌شک از بزرگترین فلاسفه معاصر ماست. در بزرگی تفکر او همین بس که هایدگر یکبار از او به عنوان تنها فرانسوی که ارزش نام بردن دارد یاد کرده است و در اواخر عمر به شدت در پی فرصتی برای دیدار با دریدای جوان بوده است (Peeters, 2013, p 185) نام دریدا و اصطلاحی که با فلسفه او پیوند خورده است، یعنی واسازی از میدان تخصصی خویش یعنی فلسفه خارج شده و در حوزه‌های متنوع زندگی روزمره، مخصوصاً در امریکا، وارد شده است حتی یک مکتب معماری نیز با این نام مشهور گشته است (برای مثال رجوع کنید به (Peeters, 2013, pp 451-460). با توجه به ابعاد فکری دریدا قطعاً به سادگی قابل تصور است که فلسفه او به واسطه گستردگی، شهرت و البته صعوبت و دشواری آن دارای حامیان و منتقدان زیادی باشد. از مخالفت عمده فلاسفه تحلیلی با دریدا گرفته، که در جمع کردن امضا برای جلوگیری از اعطای مدرک دکترای افتخاری کمبریج به او، و تحریم دریدا از سوی محافل آلمانی و عدم چاپ و ترجمه آثارش در یک مقطع زمانی در آلمان و یا دادن جایزه آدورنو (بالاترین جایزه فرهنگی - فلسفی در آلمان) به او و حتی مطرح کردن نام دریدا برای دریافت جایزه نوبل ادبیات نشان از تنوع و شدت مخالفت‌ها و موافقت‌ها و تاثیر فلسفه او دارد. پیوند زدن نام دریدا با اصطلاحاتی چون پست مدرنیسم، پساساختارگرایی، نیهیلیسم، حتی تروریسم فکری و طبعاً سوگیری مخالفان و موافقان در باب هر کدام از این اصطلاحات و نوع ترکیبی که میان تفکر دریدا و این مفاهیم ایجاد می‌کنند خود موضوع چالش برانگیز دیگری است. طبعاً همه این‌ها به یک نکته کانونی در بنیاد خود اشاره دارند. این که دریدا چه می‌گوید و مرز سخن او در چه موقعیتی قرار می‌گیرد. برای مثال دریدا به این امر متهم شده که فلسفه را به ادبیات تقلیل داده است و ژانر سخن فلسفی و متن فلسفی را به یک متن ادبی که در آن بازی نشانه‌ها در جریان است فرومی‌کاهد. نکته اصلی در این نقد، چه درست و چه نادرست، نقد موقعیت و مرز سخن دریدا است. این که او در کجا قرار گرفته است، مسأله اصلی است. در این نوشتار سعی داریم تا نشان دهیم که دریدا را در چه سنت فلسفی می‌توان قرار داد؟ پاسخ ما به این مسئله آن است که دریدا را باید پیش از هر چیز در چارچوب مباحث امانوئل لویناس فهمید و قرار داد.

البته ادعای ما این نیست که دریدا کاملاً با لویناس تطابق و سازگاری دارد و یا هر آنچه این دو گفته‌اند با هم متجانس است و یا دریدا یک لویناسی کامل است، بلکه بحث ما این است که ردپایی پررنگ از انگیزه‌های لویناسی، یا همان اخلاقی درون مایه و محرکه مباحث دریدا را شکل می‌دهد. همچنین، تأکید بر لویناس نافی عدم تأثیر دیگران نیست. قطعاً هایدگر، نیچه، فروید، سوسور و حتی هگل، کانت و لاکان و... هم بر دریدا تأثیر داشته‌اند (دریدا، ۲۰۱۴، مقدمه مترجم فارسی، ص ۹؛ گیرهارت و دیگران، ۲۰۱۳، فصل پنجم)، اما این تأثیر در مباحث است و دریدا آن‌ها را در راستای انگیزه لویناسی-اخلاقی خویش به کار می‌گیرد (سجویک، ۲۰۰۹، ص ۲۹۴ به بعد).

ما در ادامه، تلاش می‌کنیم تا با بحثی مقدماتی در باب لویناس نشان دهیم که دریدا چه عناصری فکری‌ای از لویناس را اخذ کرده است. مهم‌ترین عنصری که او اخذ کرد رابطه با دیگر در نظام معنایی بود. دغدغه دریدا در بحث از اخلاق را باید در نظام معنایی‌ای دنبال کرد که او در انداخت. این نظام معنایی باید جایگزین نظام معنایی حضور می‌شد. بنابراین، به مباحث دریدا در باب نوشتار و چگونگی جایگزین شدن نظام معنایی جدید خواهیم پرداخت. زیرا بدون این بحث نمی‌توان تلاش او را برای دفاع از اخلاق درک کرد. پس از آن، به سراغ دو عنصر اصلی‌ای خواهیم رفت که نظام معنایی جدید او را توجیه می‌کند. این دو عنصر، دیفرانس و واسازی، چگونگی ورود ساختار معنایی لویناسی در اندیشه دریدا و اخلاقی شدن آن را نشان می‌دهد.

## ۲- لویناس و اخلاق و نامتناهی در رابطه خود و دیگری

### ۲-۱- زمینه تاریخی بحث

لویناس را پیش از هر چیز باید یک پدیدارشناس قلمداد کرد، یعنی اندیشمندی که در صدد مطالعه عالم پدیدارها بود. اما، پدیدار به چه معنا؟ پدیدار را بهتر است در برابر بود و هست تعریف کنیم. پدیدار آنی است که در مقابل آگاهی ما قرار دارد و بر ما ظاهر می‌شود، هر چند ساحت «بود» و «هست» به «بودن» و «هستن/وجود داشتن» صرفنظر از نسبت پدیداری آن با ما مربوط می‌شود. روش هوسرل برای فراچنگ آوردن معنای پدیدار، /پوخه<sup>۱</sup> است. به تعبیر هوسرل، اپوخه کنار گذاشتن بحث از بودن و هستی چیزها

و امور به ما هو موجود و محدود کردن بحث به ساحت پدیداری و بازگشت به ساحت تجربه است (Husserl, 1960, p 20). پس، واسطهٔ ارتباطی ما با پدیدار از طریق تجربه و شهود است، یعنی ما با پدیدار چنان ارتباط داریم که در تجربهٔ زندهٔ ما حضور دارد. بنابراین، مواجههٔ ما با پدیدارها نه در خود آن‌ها بلکه در طریقهٔ تجربهٔ آن‌ها در آگاهی ما قوام می‌یابد (Husserl, 1960, p 21). ویژگی اصلی ساختار تجربهٔ ما، از نظر هوسرل، حیث التفاتی<sup>۲</sup> است، به گونه‌ای که تجربهٔ ما همواره تجربه از چیز است و ما همواره در حال تجربهٔ امور به انحاء گوناگونیم. اهمیت و ضرورت این بحث این بود که عمل اپوخه تحقیق در ساحت هستی‌را، که اساس فلسفهٔ سنتی بود، با چرخشی اساسی به مطالعهٔ آگاهی و تجربهٔ آگاهی کرد.

پس از هوسرل، هایدگر تحولی را در بحث استاد خود ایجاد کرد که در موضع‌گیری لویناس مؤثر افتاد. هم‌او با طرح هستی‌شناسی بنیادین و احیای پرسش از هستی تلاش کرد میان قوام آگاهی در زندگی روزمره از یک‌سو و ارتباط برقرار کردن میان اشکال زندگی با پاسخ‌های داده‌شده به پرسش از هستی از سوی دیگر، بین نحوهٔ معنادار شدن تجربه و پاسخی که در زندگی عملی و مافوق نظریه به پرسش هستی داده می‌شود. این به معنای نسبت ضرور بین معنادار شدن تجربه و پاسخی که به ماهیت هستی داده می‌شود بود.

## ۲-۲- دیدگاه لویناس در باب رابطهٔ من و دیگری

لویناس با بررسی رویکردهای هوسرل و هایدگر متوجه وجهی مغفول در پدیدارشناسی، تجربهٔ مواجهه با دیگری، ایشان شد. لویناس رابطه با دیگری را متافیزیک و میل ما به آن را میلی متافیزیکی نامید (Levinas, 1979, p33). بر این اساس، ما به سوی یک دیگری میل می‌کنیم، دیگری‌ای که نه دست یافتنی است، نه قابل شناخت و نه قابل لمس. دیگری در مقولات ما نمی‌گنجد و از ساحت «قدرت من» فرا می‌رود. دیگری نه در مکان است و نه در زمان و از هر آنچه که بدان می‌اندیشیم فرا می‌رود و می‌گریزد. اما این میل، میل بنیادین بشر است که می‌خواهد همواره از حد خود فرا رود و به سوی یک سرحد تازه حرکت کند و افقی جدید بیافریند (Levinas, 1979, p 26). در من، به واقع، چیزی وجود دارد که فراتر از من است، یعنی در تنهایی من یک نامتناهی قرار گرفته است و سوژکتیویته

من ساحتی را شامل شده و در برگرفته که از حد خود فراتر است (Levinas, 1979, p 86).

یک طیف رابطه من و دیگری، «من» است که خود را در یک جهان آغازین می‌یابد، اما باید از توده وحدت‌یافته جهان خارج شود که از طریق اندیشه حاصل می‌شود. در اندیشه و اندیشیدن، من به صورت یک نوع مجزا در برابر جهان ارگانیک قوام می‌یابد (Levinas, 1979, p 53). زیرا در اندیشیدن، من از موضوع اندیشه جدا می‌شود و جهان بیرونی ابژه من می‌شود؛ خود اندیشیدن یک نوع هستی را ممکن می‌سازد (Levinas, 1979, p 55). لویناس این نحوه از زندگی در جهان را تغذیه<sup>۳</sup> می‌نامد.

زندگی روزمره که ما با بدن جسمانیمان در آن حضور داریم و دغدغه حیات و رفع نیازهای طبیعی‌مان را داریم جهان تغذیه است. حضور مادی ما که سرگرم زندگی روزمره ماست در حوزه تغذیه قرار می‌گیرد. برای نمونه، اشتغال به یک شغل نوعی تغذیه است، در این نوع تغذیه ما نه تنها جهان را تغذیه می‌کنیم بلکه از طریق این نوع تغذیه زندگی هم می‌گذرانیم (Levinas, 1979, p 110). این حوزه که من آن را به خاطر نیازهایش و لذتش از جهان به موضوع میل خویش تبدیل می‌سازد به معنای زندگی من بر پایه ساختار حساسیت<sup>۴</sup> است (Levinas, 1979, p 57).

اهمیتی که لویناس برای نسبت من با دیگری، اعم از فرد یا جهان، قائل است او را در برابر هستی‌شناسی کلاسیک و متاخر قرار می‌دهد. زیرا هستی‌شناسی‌های کلاسیک و متأخر، هر دو، در ساحت **اینهمانی**، به تعبیری که آدورنو و هورکهایمر دارند، قرار می‌گیرد (آدورنو و هورکهایمر، ۲۰۰۴، ص ۱۲). هستی‌شناسی کلاسیک، به اینهمانی‌شناسی پرسش از منشأ موجودات است (شفقی، ۲۰۰۶، ص ۲۸). چنین اینهمانی‌ای را حتی در بحث هستی‌شناسی بنیادین هایدگر هم می‌توان مشاهده کرد.

اینهمانی‌هایدگری در چیستی هستی‌شناسی بنیادین با دازاین قابل فهم است (شفقی، ۲۰۰۶، ص ۳۲). دازاین تنها موجودی است که خود دغدغه هستی دارد و از آن مهم‌تر هر نوع صورت‌بندی زندگی دازاین پیشاپیش در چارچوب یک فهم از هستی قوام یافته است. همین نکته، مبنای نقد بنیادین لویناس به هایدگر است؛ بنابراینکه باور دارد «**هستی و زمان** شاید فقط گزاره را بیان کرده است: هستی مجزا از درک هستی نیست، هستی از



قبل یک توسل به سوژکتیویته است» (Levinas, 1979, p 45). بر این اساس، در رابطه ما با هستی، مواجهه ما با دیگری مواجهه با دیگری به مثابه دیگری نیست، بلکه ما دیگری را به یک پاسخ به پرسش هستی و یک فهم هستی تقلیل می‌دهیم. می‌توان نگاه لویناس را چنان تفسیر کرد که گویی حرکت هایدگر از موجود به وجود است، حال آن که حرکت لویناس از وجود به موجود. به تعبیر بهتر، لویناس، برخلاف هایدگر، در بحث از رابطه با دیگری، دلمشغول دیگری است نه فهم ما از هستی، پس تجربه فرافردی به معنای این است که تجربه از سوژکتیویته من نمی‌آغازد (دریدا، ۲۰۱۷، ص ۲۰۰). سایمون کریچلی، در قطعه‌ای فشرده، به این نکته اشاره می‌کند و فهم لویناس را مصداقی از پرسش اصلی فلسفه می‌داند که او بدان پرداخته است:

«بر این اساس است که سؤال اصلی فلسفه، پرسش هملت «بودن یا نبودن؟» و یا پرسش لایبنیتسی هایدگر «چرا هستندندها هستند به جای اینکه نباشند؟» نیست، بلکه پرسش این است که هستندند چگونه خود را توجیه می‌کند؟» (Critchley, 1992, p 9).

### ۳-۲- دیدگاه لویناس در باب اخلاق و نامتناهی

مبنای بحث لویناس در باب اخلاق را باید در رویکرد منحصر به فرد او نسبت به دیگری دانست. تجربه اخلاقی برای او گذار از خود و اگوئیسم<sup>۵</sup> و رهسپاری به سوی دیگری است. اخلاق به چالش کشیدن دائمی خود در راستای مسئولیت در برابر دیگری است. اخلاق پرسش از خویش و مشروعیت عمل خویش است. اخلاق منتقد دائمی آزادی و قدرت ما در سطح /ینهمانی است. «اخلاق جایی شروع می‌شود که آزادی، به جای آنکه خود را توجیه نماید، خود را دیکتاتور و خشن می‌یابد» (Levinas, 1979, p 84). بنابراین، اخلاق چاره‌ای برای چنین خشونت است. لویناس، حتی، برای نشان دادن وجه اخلاقی نسبت با دیگری از تمثیل مادر بودن استفاده می‌کند (برای مطالعه‌ای مفصل در این باب بنگرید به: صیاد منصور، ۲۰۱۹). بدین سان، اخلاق گوهر اصلی فلسفه می‌شود. «زیرا فلسفه و نقد جوهر دانستن است... [و] مزیت آن در به پرسش گرفتن خود نهفته است، در رسوخ کردن به سطح زیرین شرایط خود» (Levinas, 1979, p 84). چنین افقی، زمینه یک نامتناهی

را می‌آفریند که باید از طریق اخلاق سامان داده شود. بنابراین، برداشت لویناس از متناهی در رابطه خود و دیگری معنا می‌یابد که بواسطه نفسِ چنین رابطه‌ای باید آن را ذاتاً اخلاقی بدانیم. این زمینه اخلاقی همان ساحتی است که مورد توجه ویژه دریدا قرار گرفت. در ادامه به این مطلب می‌پردازیم.

### ۳- دریدا؛ ایده پایان کتاب و آغاز نوشتار

نقطه آغازین بحث ما ایده پایان کتاب و آغاز نوشتار دریدا است که در کتاب «درباره گراماتولوژی» (دریدا، ۲۰۱۱) پرداخته شده است. طبق اشارات دریدا، گراماتولوژی دانشی منحصر به فرد در باره علم نوشتار است. او این علم را با پیش کشیدن ایده پایان کتاب و آغاز نوشتار و پایان تمدن کتاب توضیح می‌دهد. او در این باب می‌نویسد:

«پس، نوشتار خوب همواره در چیزی قرار گرفته است، به منزله چیزی که باید حفظ شود... [اما] کتاب، ایده تمامیت است، تمامیت متناهی یا نامتناهی دال. این تمامیت دال نمی‌تواند یک تمامیت باشد، مگر تمامیت شکل گرفته توسط مدلولی که پیش از آن وجود دارد، بر نگاشت‌ها و نشانه-هایش نظارت دارد، و ایده‌اش از ایده آن مستقل است. ایده کتاب، که همواره به تمامیتی طبیعی ارجاع دارد، عمیقاً نسبت به معنای نوشتار بیگانه است. کتاب چیزی نیست جز حفاظت جامع تئولوژی و لوگوس محوری در مقابل تهدید و تخریب نوشتار، در مقابل توان گزین‌گویانه آن، و... در مقابل تفاوت به طور عام.» (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۳۶).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ایده کتاب در برابر نوشتار قرار می‌گیرد. زیرا کتاب با تئولوژی،<sup>۶</sup> لوگوس محوری،<sup>۷</sup> اتصال به یک حضور ابدی و تمامیتی که به یک مدلول پیشینی ارجاع می‌دهد، پیوند خورده و نوشتار همچون تهدیدی است که کتاب به کلی با آن بیگانه است. نوشتار، ویژگی بنیادینش، دیفرانس،<sup>۸</sup> است که کتاب را تهدید می‌نماید (همان). بنابراین، هنگامی که دریدا از پایان تمدن کتاب سخن می‌گوید مقصودش باید پایان عناصری چون تئولوژی و لوگوس محوری باشد. لوگوس محوری عنصر پیونددهنده عناصر گونه‌گون ایده کتاب است که باید بیشتر کاویده شود.

مقصود از لوگوس همان نقطهٔ بداهت اولیه، سنگ بنا، سرمنشأ و سر آغاز اندیشه است که یک فیلسوف آن را نقطهٔ یقینی، بدیهی و مفروض خود قرار داده و از آن جا شروع می‌کند. لوگوس در ایدهٔ کتاب کانون محوری و مبدأ ارجاع است. لوگوس در کاربرد دینی‌اش در انجیل یوحنا با ایدهٔ خداوند و آفرینش و در نتیجه با تئولوژی پیوند خورد (ضمیران، ۲۰۰۷، ص ۱۹۴). در آغاز انجیل یوحنا می‌خوانیم: «در آغاز لوگوس بود و لوگوس نزد خدا بود و لوگوس خدا بود. او در آغاز نزد خدا بود» (یوحنا، ۱: ۳-۱). واقع لوگوس نقطهٔ آغازی است که به واسطهٔ آن همه چیز از هیچ آغاز می‌شود.<sup>۹</sup> بنابراین، لوگوس محوری به حرکتی اشاره دارد که در آن اندیشه از یک نقطهٔ بدیهی از یک عقل کلی از یک حضور بلاواسطه می‌آغازد و خود را به مدلول نهایی و به سرمنشأ معنا پیوند می‌زند.

البته، عالی‌ترین شکل لوگوس محوری، آوامحوری<sup>۱۰</sup> است. آوامحوری به فرایندی اشاره دارد که در آن شکل اصلی تولید معنا در صوت و آوا در مقابل نوشته قرار گیرد. این برتری آوا بر کلام به واسطهٔ باور به حضور آوا نزد گوینده و زنده‌بودن آن در جریان محاوره است. آوا و شکل آوایی چون به حضور ناب و سرآغاز، یعنی به لحظهٔ تولید معنا، نزدیک است، در بنیان هر شکل از لوگوس محوری اعتقاد به نوعی حضور نیز مشاهده می‌شود؛ جایی که یک امر حاضر و بدیهی وجود دارد. چنین برداشتی از معنا با محوریت لوگوس به متافیزیک حضور ختم می‌شود به این معنا که تداوم دلالت‌های بی‌پایان لوگوس زمینهٔ متافیزیک حضور معنا را فراهم کرده است، به گونه‌ای که تصور می‌شود هر آن چه به مدلول نزدیک‌تر باشد از حجیت بیشتری برخوردار است. این، مبنای نقد دریدا بر لوگوس است که به عنصری غایی در معناشناسی بدل شده است. از این روی، دریدا دنبال طرح یک نظریهٔ معنایی متفاوت بود.

او برای ارائهٔ نظریهٔ معنای خود به سراغ سوسور می‌رود. طبق نظر سوسور، ماهیت واقعی زبان از عنصر آوایی زبان استقلال دارد. زبان در ساحتی مستقل از کلام جریان دارد و بر کلام مقدم است، پس دلالت در زبان از طریق ارجاع واژه به یک مدلول عینی و ابژه صورت نمی‌گیرد، بلکه دلالت در زنجیره‌ای از دلالت‌ها و در میان یک شبکهٔ «تمایز و تفاوت» میان دال‌های مختلف ایجاد می‌شود. معنای یک دال نه از ارجاع به عین و ابژه، بلکه به

خاطر تفاوت آن با سایر دال‌ها ایجاد می‌شود. قانون حاکم بر دلالت قانون تفاوت است (احمدی، ۲۰۰۹، ص ۱۷). این آن چیزی است که دریدا بدان «رد<sup>۱۱</sup>» می‌گوید: «نمی‌توان ردِ نهادین را بدون در نظر گرفتن ماندگاری تفاوت در ساختاری ارجاعی به تصور در آورد. غیاب یک اینجا-اکنونی دیگر، یک حال حاضر استعلایی دیگر، و خاستگاه دیگری برای جهان، که همانطور که هست ظاهر می‌شود و خود را به مثابه غیابی فروکاست‌ناپذیر در حضورِ رد آشکار می‌سازد، یک فرمول متافیزیکی دیگر که جانشین مفهوم علمی نوشتار می‌شود، نیست. این فرمول، جدا از اینکه خود متافیزیک را به چالش می‌کشد، همچنین بیانِ ساختاری است که اختیاری بودن نشانه بدان اشاره دارد، ساختاری که می‌توان بدون تقابل اشتقاقی میان طبیعت و قرارداد، نماد و نشانه بدان اندیشید» (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۸۶).

طبق این قطعه، معنا نزد دریدا در فرایند رد حاصل می‌شود نه در فرایند حضور. دریدا می‌خواهد تأکید کند که مفهوم رد به ما یاری می‌رساند تا هر چه بیشتر از سایه شوم حضور دائمی لوگوی رها شویم و بدون تقابل اشتقاقی طبیعت و قرارداد، که در ذیل لوگوس دائمی فرض شده است، به برداشت جدید از معنا دست یابیم.

در بخشی از گراماتولوژی دریدا از مفهوم عرفی نوشتار سخن می‌گوید (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۱۰۷) و آن را از مفهومی که خود از آن در می‌یابد متمایز می‌کند. دریدا، با ارجاع به مکتب کوپنهاگ در زبان‌شناسی، به برتری‌ای که این مکتب به نوشتار در مقابل آوا داده بود توجه می‌کند، اما اضافه می‌کند که این مکتب برداشتی عرفی از نوشتار داشتند که نوشتار را در نهایت به آوا بدل می‌کردند. همچنین، او باور دارد که برداشت ایشان از همان آوامحوری رنج می‌برد و آن چه می‌تواند جایگزین آن شود سرنوشتاری<sup>۱۲</sup> سخن است (همان، ص ۱۰۸). مفهوم عرفی نوشتار شاید با چیزی پیوند بخورد که دریدا بدان سازی نوشتار می‌گوید. این آوایی‌سازی چگونه ممکن است؟

دو نکته در آوایی‌سازی نوشتار مؤثرند: برداشت عوامانه از زمان و خطی‌سازی نوشتار. برداشت عوامانه از زمان به این معناست که زمان به طور خطی و متوالی درک می‌شود. بر این اساس، دال‌های شنیداری فقط در بُعد زمان می‌توانند عمل کنند و یک زنجیر را شکل

می‌دهند و گویی یک خط است (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۱۲۷). عنصر عوامانه در فرآیند آواسازی، یک‌بار دیگر، باعث تداوم لوگوس می‌شود و به اصالت آوا تداوم می‌بخشد. علاوه بر این، زمانی‌بودن و در زمان بودن به مثابه توالی که از یک نقطه آغاز می‌شود و به یک نقطه می‌رسد، این که هر واژه جای خود را در دل آن کلیت می‌یابد و خود کلیت یک زمان خطی و متوالی است یکی از عناصری است که نوشتار را آوایی می‌کند (همان).

خطی‌سازی نوشتار، یک الگو و نظم را بر یک نوشتار سوار کرده و چندمعنایی بودن نوشتار را به یک معنا و یک الگوی کلی باز می‌گرداند؛ سرکوب امکانات معنایی متکثر به سود حاصل شدن یک معنای واحد. تقلیل نوشتار به چیزی که به یک مدلول خاص ارجاع می‌دهد. نوشتار به یک تمامیت تبدیل می‌شود که از یک نقطه آغاز شده و به یک نقطه منتهی می‌شود (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۱۵۷). در واقع، نفس نوشتار این است که چیزی بگوید و بازنمایی کند، مانند نیچه گزین‌گوی که «می‌نوشت که بنویسد». نیچه از منطق مدلول بیرون آمده و به ساحت تکثر و نوشتار رسیده بود. نیچه از تمامیت خارج می‌شود و الگو و ساختار را به چالش می‌کشد. زیرا از منطق نوشتار تبعیت می‌کند و نه کتاب (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۴۰).

بر این اساس، باید نتیجه گرفت که آواسازی نوشتار خطی به این معناست که یک الگویی ساخته شده است تا به صورت خطی حرکت کند و متن و معنا را به حضور نخستین و لوگوس متصل نماید. این نظام معنایی حول یک سامان تک‌معنایی می‌نشیند و هر گونه تکثر معنایی را سرکوب می‌کند. زیرا تکثر با منطق خطی سازگار نیست و توالی‌های زمانی را نمی‌پذیرد (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۱۵۹). دریدا معتقد بود که شکستن این فرایندها یعنی شکستن نوشتار خطی و پایان دادن به ایده کتاب.

دریدا معتقد است برای رهایی از کلیت‌ها و آزادشدن از الگوهای تحمیلی باید از عناصر نوشتار خطی رها شد. او دو راه بنیادین را پیشنهاد می‌کند که مضمونی لویناسی دارند؛ دیفرانس و واسازی.

**۱-۳- دیفرانس**

بہتر است با نظریه معنای دریدا آغاز کنیم. دیدم که این نظریه در برابر نظریه حضور بود. نظریه معنای دریدا باید از عناصر نظریه حضور رها باشد تا ایده نوشتار را محقق کند. بر این اساس، تفاوت میان دال‌هاست که معنا را مشخص می‌کند؛ معنا در حرکت ناانگیزخته تفاوت است که ایجاد می‌شود. معنا از جایی و از یک حضور سرمنشأ نمی‌گیرد، و از تفاوت و رد زائیده می‌شود. بنابراین، «دیفرانس را می‌توان متبادرکننده معنای علت مقوم، تولیدکننده و اصیل دانست. فرایند جداسدن و تقسیم که اشیاء متفاوت و تمایزات را تولید می‌کند یا شکل می‌دهد» (Derrida, 1973, p 146).

در بحث از نوشتار و معنای آن، حرکت دال‌ها در مقابل یکدیگر یک بازی بی‌پایان را شکل می‌دهند. دیگر از مدلول استعلایی خبری نیست، بلکه صرفاً حرکت بی‌پایان و خودانگیزخته دال‌ها بر اساس دیفرانس و تفاوت است (دریدا، ۱۳۹۰، ص ۹۰). در گفتمان‌های سنتی معنا، تفاوت و حرکت حذف و نابود می‌شود. استدلال دریدار جالب توجه است. او معتقد است که پذیرش فریندهای معنایی مبتنی بر دیفرانس به این معناست که این مفهوم «هستی‌شناسی را در برمی‌گیرد و در آن نفوذ می‌کند» (Derrida, 1973, p 14). اگر ما این معنا را پذیرا شویم، که دریدا هم بدان اشاره کرده است، در خواهیم یافت که ساحت هستی‌شناسی در دل دیفرانس قرار دارد که مبنایی مهم برای گذار به اخلاق نزد دریدا خواهد بود که خود ناشی از بازی است (دریدا، ۲۰۰۷، ص ۵۵۹ به بعد). در واقع، دیفرانس در ساحت هستی‌شناختی و یا تئولوژی روی نمی‌دهد، حتی مسبوق بر آن‌هاست. شاید قطعه زیر دیدگاه دریدا را به خوبی روشن کند:

«در یک راه خاص و بسیار عجیب، دیفرانس «قدیمی‌تر» از تمایز هستی-شناسانه و یا حقیقت هستی است. در این عصر آن را می‌توان بازی رد نامید. این یک رد است که دیگر به افق هستی تعلق ندارد بلکه معنای هستی به واسطه این بازی زائیده شده و ایجاد گشته است. این بازی رد یا تمایز است که هیچ معنایی ندارد و یک بازی است که به هیچ چیز تعلق ندارد. هیچ بنیانی برای آن نیست و هیچ عمقی برای این صفحه‌ی شطرنج بدون پی، که

در روی آن هستی در حال بازی شدن است، قابل وصول نخواهد بود»  
(Derrida, 1973, p 157).

رد نشان حرکت دیگری است، دیگری مطلق که خود را پنهان می‌سازد و هیچ‌گاه به چنگ در نمی‌آید، اما در ساختار معنا سازِ دیفرانس می‌گنجد. جا دارد که جمله لویناس در باب سوپژکتیویته را با دیگر از نظر بگذرانیم؛ «درب‌گرفتنِ بیش از آن چه می‌توان در برگرفت»، یا به تعبیر بهتر تقدم اخلاق و دیگری بر هستی‌شناسی و حضور. بر این اساس، حرکت رد در امور و پنهان شدن آن در لباس ملبس، که ویژگی آن است، خودِ دیفرانس و رخداد دیگری است (دیچر، ۲۰۱۴، فصل سوم).

قطعه فوق‌اهمیتی ویژه دارد. در این جا، مشاهده می‌کنیم که در فرایند دیفرانس رابطه‌ای نهفته است که باید آن را از لویناس سراغ گرفت (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۱۲۴). رابطه با دیگری در ضمیر رد حک شده است و به تعبیری حاضر شدنِ دیگری در فرایند رد و دیفرانس به معنای رابطه‌ای است که طرف‌ها با هم برقرار می‌کنند و یک نظام معنایی محقق می‌شود. بنابراین، رد پای لویناس را باید در ساختار اصلی دیفرانس مشاهده کرد (دریدا، ۲۰۱۱، ص ۸۶). این ساختار همان رابطه با دیگری است که در اندیشه فلسفی دریدا باید یک نظام معنایی بیافریند. به باور دریدا هیچ موجودی از این نظام معنایی رهایی ندارد (همان) و باید در نسبتی با دیگری باشد. این ساختار، علاوه بر این، زمینه حضور اخلاق و جایگزینی آن با هستی‌شناسی را تسهیل کرد. پس، تبیین دیفرانس بر اساس زبان و ساختار اندیشه لویناس، آن‌طور که آمد، زمینه اساسی و مهمی بود که امکان تفسیر دقیق‌تر دریدا در قالب مسبوقیت اخلاق بر هستی‌شناسی را به ما می‌دهد.

## ۲-۳- واسازی

بی‌شک واسازی مشهورترین مفهوم دریدایی است. دریدا در تعریف دیکانستراکشن چنین می‌گوید:

«روی هم رفته، و علی‌رغم ظاهرش، واسازی نه یک تحلیل است و نه یک نقد... تحلیل نیست، زیرا در شکفتن ساختار آن را به یک عنصر ساده تقلیل

نمی‌دهد و به یک سرمنشأ مطلق روی نمی‌آورد. این ارزش‌های مربوط به تحلیل خود موضوعات فلسفی برای واسازی است. واسازی نقد نیز نیست. چه در معنای عادی آن و چه کانتی... همین مطلب را در مورد روش نیز می‌توان گفت. واسازی یک روش هم نیست و نمی‌توان آن را به یک روش مبدل ساخت.» (Derrida, 1983, p 3)

واسازی نمی‌تواند تحلیل، نقد و روش باشد زیرا همه این‌ها به معنای قدم‌زدن در ساحت هستی‌شناسی است (Derrida, 1988, p 3) و از طرف دیگر واسازی یک کنش فاعلانه نیست، بلکه یک انفعال است، برخلاف نکته موارد سه‌گانه بالا.

اگر تمایز لویناس بین آزادی و عدالت را لحاظ کنیم، باید افزود که ویژگی عرصه آزادی اعمال قدرت فاعلانه بود و فرد در آن کنش می‌کرد. با این اوصاف، واسازی در حوزه آزادی نمی‌گنجد. زیرا در آن از فاعلیت و کنش خبری نیست. واسازی واجد «عنصری منفعل‌تر از انفعال در مقابل فعالیت» است (دریدا و دیگران، ۲۰۰۶، ص ۱۷۰). علاوه بر این، واسازی «به یک فاعل جمعی یا فردی نیز باز نمی‌گردد که یک الگو را بر داشته و آن را بر یک ابژه، متن و یا موضوعی اعمال کند». دریدا واسازی را به کل از حوزه کنش و فاعلیت بیرون می‌راند. نه اعمال قدرت سوژه است، نه برخورد از بالا به متن و موضوع است و... سؤال اینجاست که «واسازی چیست؟ البته هیچ چیز! واسازی چه چیزی نیست؟ البته همه چیز!» (Derrida, 1988, pp 3-5). در واقع واسازی «چیزی» نیست. هر چند توضیح اخیر دریدا فهم واسازی را دشوار می‌کند، اما قابل فهم است. او می‌خواهد واسازی را به سان دیفرانس وارد چرخه تعویق معنا کند و نشان دهد که واسازی نمی‌تواند معادل هستی-شناسی باشد و اساساً پیشاهستی‌شناسانه است و به این اعتبار چیزی نیست و همه چیز هست. چون واسازی و دیفرانس به ما نشان می‌دهند که نمی‌توانند عرصه فاعلیت و سوژکتیویته باشند. بنابراین، وارد عرصه عدالت می‌شوند که از بنیاد خصلتی اخلاقی دارد. به این معنا، باید دوباره تأکید کرد که برداشت دریدا چون پیش از هستی‌شناسی قرار دارد و بر رابطه با دیگری برای معنا استوار است دارای بعدی اخلاقی است. بنابراین واسازی:



«رخ می‌دهد و به وقوع می‌پیوندد، یک رخداد که در انتظار تأمل، آگاهی و یا سازماندهی سوژه و حتی مدرنیته نمی‌ماند. خود و ساخته می‌شود. کلمه این یا آن در این جا کلماتی غیر شخصی نیستند که در برابر یک سوپژکتیویته اگوئیستی قرار گیرند» (Derrida, 1988, p 4).

بنابراین، وسازی رخدادی است که بر ما عارض می‌شود، و ما را در انفعال فرو می‌برد. علاوه بر آن، وسازی حتی با خود و سازانه برخورد می‌کند. وسازی حتی در ساحت آگاهی و عقلی معمول ما نیست و از اختیار ما خارج است و هر مرزی را می‌شکند. زیرا با خود هم و سازانه برخورد می‌کند.

اگر، دوباره، به لویناس گریزی بزنیم، وسازی را بهتر در خواهیم یافت؛ دیگری خارج از قدرت من است و من بر او قدرتی ندارم؛ دیگری بر من ظاهر می‌شود و مرا در منیت خویش به چالش می‌کشد. من چیزی را در خود دارم که از من فراتر است: ایده نامتناهی. همین ایده من را در هر لحظه مرزدایی می‌کند و به حرکت وا می‌دارد. برای نمونه، در تجربه متعارف روزمره، آن چه به نام عذاب وجدان مطرح می‌شود و ما را به حرکتی دائمی وامی‌دارد، به کوتاهی در انجام وظیفه اشاره دارد. زیرا من در یک مورد خاص و در یک حالت دچار یک تجربه غریب دیگری می‌گردم که دائمی و همه‌جایی نیست، بلکه منفرد و اتفاقی است.

این ویژگی در وسازی نیز موجود است. وسازی از من آغاز نمی‌شود، بلکه بر من وارد می‌شود. من وسازی نمی‌کنم بلکه در انفعال به دیگری وسازی رخ می‌دهد. پس، وسازی یعنی نشان دادن همواره حضور دیگری و ناتمام بودن هر تمامیت به واسطه گریزناپذیر بودن دیگری و رد (دویچر، ۲۰۱۴، ص ۲۰). وسازی خود یک تجربه اخلاقی است که در نسبت با حضور امرانه دیگری رخ می‌دهد. درس اصلی فلسفه لویناس را به یاد بیاوریم؛ هستی چگونه خود را توجیه می‌کند؟ تلاش دریدا برای زیر سؤال بردن گزاره‌های «الف ب است» از همین جاست که می‌خواهد زمینه‌های مشروعیت آنان را بیابد. در این جا، وسازی دریدا و توصیف لویناسی از اخلاق به هم می‌رسند. زیرا اخلاق غلبه و یا رهاسازی صرف هستی‌شناسی نیست، بلکه وسازی حدود آن و ادعاهای آن است که در امر ادراک و شناخت به تکامل رسیده است» (Critchley, 1992, p 8).

#### ۴- نتیجه‌گیری

در میان مفسران و تحلیل‌گران اندیشه‌های فلسفی و سیاسی همواره تفکیک نحله‌های گوناگون از هم مقدمه‌ای بر دخل و تصرف گزاره‌ها و دقایق گفتمانی اندیشمندان بزرگ می‌باشد. معمولاً اندیشمندان را با توجه به سه مولفه بنیادین روش‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ذیل سنت‌های فلسفی خاصی قرار می‌دهند. اما در این میان برخی از فیلسوفان بدلیل سویه‌های متفاوت فکری‌ای که دارند در ذیل هیچکدام از سنت‌های فلسفی رایج قرار نمی‌گیرند و مرزهای رایج فلسفی را در می‌نوردند، به گونه‌ای که به ساحت جدیدی از جغرافیای اندیشه قدم می‌گذارند. در آثار این دست از اندیشمندان می‌توان گرایشات گوناگون فلسفی را تبارشناسی کرد.

آنچنان که در سطور گذشته مطرح شد، پروبلماتیک و کلیت این پژوهش هم همین مسئله را دنبال می‌کند اما در ساحت جزئی‌تر یعنی فلسفه لویناس و دریدا به عنوان دو اندیشمندی که یکی در نحله پدیدارشناسی می‌اندیشد و دیگری در نحله پساساختارگرایی. فلسفه لویناس متقدم بر فلسفه دریدا است. در تفسیرهای رایج، فلسفه دریدا میراث‌دار اندیشمندانی همچون کانت، نیچه، هایدگر، فروید، سوسور و لاکان است و نامی از لویناس پدیدارشناس نمی‌بینم (در باب سوه‌های هایدگری اندیشه دریدا، بنگرید به: دریدا، ۲۰۱۴). اما در این مقاله با مقابل هم قراردادن سویه‌های هایدگری فلسفه دریدا از یکسو و فلسفه لویناسی از سوی دیگر استدلال کردیم که هر چند دریدا متأثر از هستی‌شناسی هایدگری است لیکن از اخلاق لویناسی بدور نبوده است. به بیان دیگر، آنچنان که عنوان پژوهش گویا است، فلسفه دریدا می‌تواند نوعی گذار از هستی‌شناسی به اخلاق هم تفسیر شود، هر چند سویه‌های هایدگری و تاثیرپذیری دریدا از سایر اندیشمندان انکار نمی‌شود. برای محک زدن ادعای خود مبنی بر لویناسی دیدن فلسفه دریدا ابتدا به شناسایی خاستگاه و مرزهای فکری لویناس پرداختیم. بدین منظور از پدیدارشناسی هوسرل به صورت مختصر بحث کردیم و این که پدیدارشناسی از هوسرل تا هایدگر چه تحولی را به خود دیده است، سپس، به بحث از هستی‌شناسی هایدگر پرداختیم. در این قسمت از بحث به این شناخت رسیدیم که هوسرل من تجربه‌گر و آگاه را از انزوا خارج کرد و وارد یک جهان تجربه روزمره و انضمامی نمود. اما هایدگر میراث بجای مانده از هوسرل را وافی به مقصود نیافت و هر

شکل از معناداری را به یک نوع فهم هستی نسبت داد. لویناس اما تلاش نمود خود را وارد معركة هوسرلی/هایدگر نکند. بدین منظور لویناس ضمن عدم تخطی از اپوخه (رسیدن به من ناپ) از تجربه‌ای سخن می‌گوید که ساختار آن تجربه از من نشأت نگیرد. این تجربه از نظر او تجربه دیگری در رابطه با دیگری است. رابطه با دیگری، چیزی است که لویناس بدان متافیزیک می‌گوید و میل ما به رابطه با دیگری را میلی متافیزیکی می‌نامد. لویناس این درک متفاوت را با مفهوم «نامتناهی» (در اصطلاح الاهیاتی میل به کمال تعریف می‌شود) بارگذاری می‌کند. نامتناهی بدین معنی است که در من چیزی وجود دارد که فراتر از من است. در پایان هم با تعریف و تفسیر لویناسی از دو مفهوم دیفرانس و واسازی دریدا تلاش کرده‌ایم به پیوندهای این دو مفهوم با مفاهیم و گزاره‌های اساسی فلسفه لویناس به ویژه مفهوم «نامتناهی» یا «میل به کمال» که بار اخلاقی فلسفه لویناس را حمل می‌کند، بپردازیم. بدین منظور مفهوم رد یا دیفرانس را با مفهوم «رابطه با دیگری» که امری «نامتناهی» است، پیوند زدیم. رد یا دیفرانس دریدایی را فرآیندی تفسیر کردیم که پایانی بر آن متصور نیست. در واقع حرکت رد و یا دیفرانس نقطه‌ای است که از آن بازی شروع می‌شود، بازی خود انگیخته دال‌ها که به هیچ غایتی باز نمی‌گردد. از سوی دیگر «امر نامتناهی» لویناس هم همواره به تاخیر و تعویق می‌افتد، همواره سوژه خود را در نقطه آغاز می‌یابد. نامتناهی میلی است که به طور متناقضی در من متناهی جای می‌گیرد، لیکن نامتناهی جدا از من است و من را بدنبال خود می‌کشد. نامتناهی سراب دست‌نیافتنی من متناهی هست. فارغ از مفهوم رد یا دیفرانس، مفهوم دیکانستراکشن هم می‌تواند سوییۀ لویناسی داشته باشد. آنچنان که خود دریدا توضیح می‌دهد واسازی با هیچ یک از رویه‌های معمول برخورد با متن از جمله تحلیل، نقد و روش یکسان نیست. از نظر دریدا واسازی کنش نیست، فعالیت نیست، بلکه ناگزیر بر فاعلیت ما حادث می‌شود. واسازی لغزش هر لحظه ثبات حضور است؛ بحران حاکمیت هر لحظه سوژه است؛ شورش اپوزسیون وجود است. بنابراین، از این منظر مفهوم واسازی دریدا هم با اخلاق نامتناهی لویناسی آوای آشنایی و قرابت سر می‌دهند. بر این اساس، اگر بخواهیم به سؤال اصلی مقاله پاسخ دهیم، باید بگوییم که مسبوقیت اخلاق بر هستی‌شناسی در اندیشه دریدا بر اساس باور او نسبت به ساختار دیفرانس و واسازی قابل فهم است. این ساختار که همواره

به دیگری ارجاع می‌دهد و در این ارجاع جنبه‌ای اخلاقی، به خاطر توجه به دیگری، نهفته است، پیشاهستی‌شناختی است. بنابراین، ساختار درونی دیفرانس و واسازی ساختاری اخلاقی است.

### تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### یادداشت‌ها

1. Epoche
2. Intentionality
3. Nourishment
4. Sensuality
5. Egoism
6. Theology
7. Logocentrism
8. Différance
9. *Ex Nihilo*
10. Phonocentrism
11. Rejection
12. Protowriting

### منابع و مأخذ

- Derrida, Jacques, (2011), *Darbareye Gramatology*, Translated by Mahdi Parsa, Tehran: Rokhdad-e-Noo. [In Persian]
- Derrida, Jacques et al, (2006), *Vasazi va Pragmatism*, Translated by Shiva Rooygarian, Tehran: Gam-e-Noo. [In Persian]
- Derrida, Jacques, (2014), *Darbareye Roohe Heidegger va In Masale*, Translated by Iraj Ghanouni, Tehran: Sales. [In Persian]
- Derrida, Jacques, (2017), *Neveshtar va Tafavout*, Translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney. [In Persian]
- Ahmadi, Babak, (2009), *Sakhtar va Tavile Matn*, Tehran: Markaz. [In Persian]
- Deutscher Penelope, (2014), *Chegoone Derrida Bekhanim*, Translated by Seyyed Mohammad Javad Seyyedi and Mehdi Parsa, Tehran: Rokhdad-e-Noo. [In Persian]
- Sedgewick, Peter, (2009), *Az Descartes ta Derrida*, Translated by Mohammad Reza Akhundzadeh, Tehran: Ney. [In Persian]

- SayyadMansour, Alireza, (2019), “*Tamsile Mazari Baraye-Bejaye Masooliyate Akhlaqi dar Andisheye Padidarshenasaneyeye Levinas*”, Philosophical Research, No. 29, Winter 2019, 317-336. [In Persian]
- Zamiran, Mohammad, (2007), *Derrida va Metaphusike Hozour*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Ahde Jadid*, (2017), Translated by Pirouz Sayyar, Tehran: Ney. [In Persian]
- Critchley, Simon, (1992), *The Ethics of Deconstruction*, Oxford: Blackwell. [In English]
- Derrida, Jacques, (1973), *Speech and Phenomena*, trans. D.B. Allison, Evanston IL: Northwestern University. [In English]
- Derrida, Jacques, (1988), ‘*Letter To A Japonise Friend*’, In : D. Wood, & R. Bernasconi, eds, *Derrida and Difference*, Evanston: Northwestern University. [In English]
- Husserl, Edmund, (1960), *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, London. [In English]
- Levinas, Emanuel, (1979), *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis, martinus nijhof, London. [In English]
- MAX HORKHEIMER and THEODOR W. ADORNO, (2002) *DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT*, trans. E. Jephcot, Stanford University. [In English]
- Peeters, Benoit, (2013), *Derrida A Biography*, trans. A. Brown, Polity Press. [In English]

**How to cite this paper:**

Kazemi E, Jamshidi M, Makhani S. [Levinasian Derrida; A Transition from Ontology to Ethics]. *Journal of Ontological Researches*. 2020; 9 (17), 223-243. Persian.

**DOI:** 10.22061/orj.2020.1389

**URL:** [http://orj.sru.ac.ir/article\\_1389.html](http://orj.sru.ac.ir/article_1389.html)



