

Sophia Perennis
Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 18, Number 2, Autumn and winter 2021-2022, Serial Number 40

Violence against metaphysics

A critical study of radical criticisms against metaphysical violence

pp. 259-289

DOI: 10.22034/IW.2021.294447.1546

S. Zahra Moballeggh*

Abstract

One of the most radical criticisms by contemporary philosophers against metaphysics refers to the violence embedded in and developed by metaphysics. This criticism rejects the possibility of thinking about Being arguing that metaphysical thought due to its insistence on thinking clearly and distinctly, and for its method of transcendence results in suppression, possession, and tyranny. Different versions of this criticism unravel many secret points within the history of philosophy; yet, they all relate a specific narration of the history of philosophy that can be criticized itself. Many of such criticisms involve a kind of bias, sophistication, and negligence in their reading (and interpreting) of the history of philosophy. They rarely refer to philosophical texts, and their claims seldom are supported by a close reading of a text in its context. This article

*Assistant professor of Philosophy at the Institute for Humanities and Cultural Studies. E-mail: s.zmoballeggh@ihcs.ac.ir

Recived date: 10/07/2021

Accepted date: 18/09/2021

studies two versions of the criticisms against metaphysical violence: that of Levinas, as the most significant critic of metaphysics, and of Mc Cumber, as he has explained in more details how metaphysical violence transpires on the realm of act. Then, some crucial criticisms against this view will be discussed.

Key words: Criticism of metaphysics, violence, ignoring the other, suppression, Levinas.

During the last century, radical criticisms against metaphysics have changed the concept and status of metaphysics in the field of philosophy. The most important among the radical criticisms is that metaphysics is a violent discipline that justifies, even motivates, violence in practice. This criticism not only unravels the methodological and theoretical error of metaphysics; it also examines the practical implications of metaphysics for the concrete life of human in the history of philosophy. This is due to this latter point that the criticism of metaphysical violence can be regarded as the most overwhelming critique against metaphysics. Violence, first and most, refers to action and the material life. As Merleau-Ponty (1969: 109) explains, “Inasmuch as we are incarnate beings, violence is our lot.” In his *Humanism and terror*, he analysis political violence in terms of embodiment and as an implication of living in a material world with complicated relations toward the others. Where there is no violence is a utopia: a world of pure, bodiless consciousness. But in the real world, every human being is an embodied consciousness. The Other is a material face and she is to be understood through reciprocal concrete interactions. So, when we talk about violence, we talk about a material process that can happen only within the world of embodied consciousness. This necessarily material denotation of violence makes the criticisms against metaphysics radical. If this critique claims that metaphysics justifies or authorizes violence, it should demonstrate the influence of metaphysical though on the real concrete world. And this is what the different versions of this critique endeavor to show: they argue that metaphysical prescriptions have permeated beyond the realm of theoretical thinking, and found their way to the streets. Much, if not all, of violence, war, suppression, and ignorance against humanity in the history has been rooted from metaphysical views toward the world. In his criticisms against ontology, Emmanuel Levinas spreads the scope of metaphysical violence to concentration camps and gas chambers. He finds “the source of the bloody barbarism of National Socialism” in the “ontology of being” (Levinas, 1990: 63). A post-Heideggerian contemporary philosopher, John Mc Cumber, develops Levinas’ arguments discussing that metaphysics has produced the engines of suppression (Mc Cumber, 1999: 86) .

The core of this criticism refers to the methodology that metaphysics prescribes as the only way to reach certainty and truth. This methodology

requires clarity and distinctive thought in grasping the whole nature (essence) of the things. This means that to get close to the truth, one should conceive (grasp) the other as the object of knowledge in the light of reason. Rationality, as both the goal and the method of metaphysics, presupposes the supremacy of reason over body and emotions. Reason can comprehend the things as they are represented to our understanding as phenomenon. Everything should be categorized under a certain general concept to be understood by reason. Rationality, thus, prescribes the method of ignoring the differences of every single being and sacrificing individuality for the sake of generality. Put it another way, metaphysical idea of rationality postulates that everything can be known and completely grasp in the light of reason. This premise reaches its extreme form in modern philosophy by Descartes and then Hegel when they associate being with knowing: if something is not known, it does not exist. Being, in this view, is reduced to the perceivable aspects of beings .

This extreme formulation of metaphysical rationality thoroughly withdraws the unknown aspects of things. Metaphysics consists in neglecting the strangeness of reality, the differences of the others as the others, and reducing the individuality to generality. This method of rationality amounts to a fundamental violence against the other as an unknown reality. And this method, as the only method of rationality, justifies every kind of suppression and ignorance. In practice, this prescriptive methodology legitimizes the acts of domination, suppression, and tyranny. It has been penetrated from the realm of philosophy to the social and political life. Hence, metaphysics is an immoral discipline that can be regarded as the motivation behind many injustice and oppressions in the history of humanity .

This radical criticism reveals some concealed aspects of the history of metaphysics. Yet, it has concealed many details and differences. I argue that the radical criticism against metaphysical violence commits itself to what it criticizes in the history of metaphysics. This criticism depends on a certain reading/ reconstruction of the history of philosophy according to which all philosophers have collaborated to ignore the difference and individuality. And this reading itself ignores all of the differences and disagreements among philosophers. Various versions of this criticism do not refer to philosophical texts for their claims. They depict a consistent picture of what has happened in the long history of metaphysics: all of the upheavals and conflicts are being ignored and reduced to a simple narration .

Nonetheless, a different narration of the history of metaphysics can be provided that strongly resists this critique. Metaphysics can be understood, through a close reading of metaphysical texts, as an inevitable enthusiasm to get close to the unperceivable reality. Metaphysics, in this sense, is a moral

process of respecting the alterity of the other, and striving for getting close to that unknown other. This narration of the essence of metaphysics has less proponents and is not introduced as a systematic interpretation of the history of metaphysics. This article firstly examines the radical criticism against the violence of metaphysics, and then through criticizing this view, introduces the possibility of an alternative narration of metaphysics as a moral process.

References

- Aristotle. (1378). *Metaphysics*. Translated by Muhammad hassan Lotfi. Tehran: Tarh-e no. (in Persian)
- Derrida, Jacques (1395). *Writing and Difference*. Translated by Abdolkarim Rashidiyan. Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Evink, Eddo (2014). “On Transcendental Violence”, in *Phenomenologies of Violence*, ed. Michael Staudigl. Leiden and Boston: Brill, 65- 80.
- Grondin, Jean (2012). *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. Translated by Lukas Soderstrom. New York: Columbia University Press.
- Lévinas, Immanuel (1971). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. ed. Martinus Nijhof. La Haye: Kluwer Academic.
- _____ (1979). *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*. translated by Alphonso Lingis. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- _____ (1987). “Philosophy and the Idea of Infinity”. *Immanuel Levinas: Collected Philosophical papers*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.
- _____ (1989). “As If Consenting to Horror.” *Critical Inquiry*. 15 (2): 485-88.
- _____ (1990). “Reflections on the Philosophy of Hitlerism.” *Critical Inquiry* 17 (1): 63-71.
- _____ (1996). “Is Ontology Fundamental?”. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Ed. Adriaan Peperza et al. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- McCumber, John (c1999). *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanism and Terror: an Essay on the Communist Problem*. Translated and with notes, by John O'Neill. Boston: Beacon Press.
- Moballegh, Zahra (1400). “Istade bar zamin-e Faramooshi: Naqdhay-e filsoofan-e zanane negar bar khoshoonat-e metafizik.” *Pajooeshnamey-e zanan* 36: 195- 223. (in Persian)
- _____ (1388). *Kashf-e Digari Hamrah ba Levinas*. Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Vattimo, Gianni (2002). “Metaphysics and violence: a question of method”, *Thinking at Crossroads: In search of new Languages*, ed. Eduardo Portella. Paris: UNESCO.

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صفحات ۲۵۹-۲۸۹

خشونت علیه متافیزیک

بررسی انتقادی نقدهای رادیکال به خشونت متافیزیک

سیده زهرا مبلّغ*

چکیده

یکی از مهم‌ترین نقدهای معاصر به متافیزیک، نقد خشونت نهفته در متافیزیک و خشونت برآمده از آن است. این نقد، امکان اندیشیدن به هستی را بر اساس لوازم عملی آن نفی می‌کند با این استدلال که اندیشه متافیزیکی با تأکید بر ادراک کلی، فهم روشن و روش استعلا، توجه‌کننده فرایندهای خشونت‌بار تسلط و تملک و سرکوب بوده است. در بیشتر نسخه‌ها و روایت‌های این نقد، متافیزیک در برابر اخلاق نهاده می‌شود تا برخی وجوه غیراخلاقی خاستگاه و روش متافیزیک برملا شود. با اینکه نسخه‌های مختلف این نقد وجوه مهمی از اندیشه متافیزیکی را برملا می‌کنند، اما عموماً بر روایتی از تاریخ اندیشه هستی استوارند که روایت مخدوشی است. برخی از این نقدها، دچار سوگیری، مغلطه و بی‌دقتی در فهم و تفسیر ماجرای متافیزیک‌اند و به ندرت به متون متافیزیک مستند می‌شوند. خلاف این نقد کلی بر اساس یک روایت دیگر و مستندتر، می‌توان نشان داد که متافیزیک

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه: zmobalegh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۹

در خاستگاه خود با اخلاق همزاد است. در این مقاله، نخست دو روایت اصلی از نقد خشونت متافیزیک بررسی و نقد می‌شود. سپس استدلال می‌شود که چگونه طبق یک روایت ممکن دیگر، متافیزیک در خاستگاه و گسترش خود، یک رخداد و فعالیت اخلاقی است که مستلزم فروتنی در برابر واقعیت و جست‌وجوی بنیاد مشترک خویش با دیگری است.

کلید واژه‌ها: نقد متافیزیک، خشونت، فراموشی دیگری، سرکوب، لویناس.

مقدمه

جیانی واتیمو، در مقاله‌ای درباره خشونت متافیزیک (2002, 23-24) می‌گوید که فلسفه در عصر ما برای آنکه اصلاً باشد و روشن شود که چیست، باید با نقد رادیکال متافیزیک مواجه شود. به نظر او نقدهای رایج به متافیزیک، مانند نقدهای کانتی یا پوزیتیویستی و حتی مارکسیستی، که متافیزیک را به مثابه مکتب یا منظر یا حوزه‌ای فلسفی می‌بینند، نقد رادیکال نیستند یا دست‌کم به اندازه کافی رادیکال نیستند. وفق تعریف واتیمو، نقد رادیکال متافیزیک باید نخست روش متافیزیک را به پرسش بکشد و دوم، این پرسش از روش، چنان بنیادی باشد که اصل امکان فلسفه را هدف قرار دهد، نه صرفاً یک نظریه یا محتوای متافیزیکی را. بنابراین از نظر واتیمو، در نقد رادیکال متافیزیک، این پرسش باید بررسی شود که فلسفه به مثابه گفتمانی که هم وجوه عملی دارد هم نظری، چگونه ممکن می‌شود. متافیزیک، پیوستاری از نظر تا عمل است که باید یکجا و همه جانبه به آن درنگریست و سنجدش. به نظر واتیمو، سرآمد منتقدان رادیکال متافیزیک نیچه است. نیچه (به روایت واتیمو) نشان می‌دهد که متافیزیک برای جست‌وجوی از یک جهان واقعی متولد شد که قرار بود بنیاد یقین و ثبات در برابر تردیدها و تغییرهای جهان محسوس باشد. تطورات متافیزیک اما نشان داد که ایده حقیقت و آن جهان واقعی و یقین معهود جملگی توهم بوده است. در واقع، هر نظام متافیزیکی بخشی از یک بازی قدرت و نزاع روایت‌هاست که نسبتی با واقعیتی مطلق و ثابت در پس صحنه نزاع تفسیرها ندارد. «این نقد او [نیچه] به متافیزیک نقدی رادیکال است. چه، اگر این نقد را بپذیریم نمی‌توانیم در جهانی که حالا دیگر روشن شده که در آن فلسفه چیزی جز نزاع نیست، تفلسف کنیم... نزاعی که حتی یک نزاع واقعی هم نمی‌تواند باشد» (Ibid 25).

نقد رادیکال نیچه نه تنها نشان می‌دهد که متافیزیک بر اساس یک توهم ساختگی استوار شده، بلکه لوازم عملی آن را نیز آشکار می‌کند: متافیزیک وقتی ادعا می‌کند که می‌خواهد بنیاد مشترک همه چیز را کشف کند، در واقع می‌خواهد قلب واقعیت سیال را از حرکت بازایستاند و به این ترتیب، هر امکان دیگری جز اطلاق و یقین و ثبات را منتفی اعلام می‌کند. با این ادعا، متافیزیک در عمل همه امکان‌های دیگر را مخفی یا ملغی می‌کند و هر زمین حاصلخیزی برای رویش نگاه متفاوت را می‌خشکاند. به این قرار، متافیزیک در عمل شرایط خشونت را فراهم می‌آورد. واتیمو با این روایت از نقد نیچه به متافیزیک نشان می‌دهد که نقد رادیکال متافیزیک چگونه هم روش متافیزیک را از اساس به چالش می‌کشد و هم آن را از عمل و پیامدهای انضمامی‌اش جدا نمی‌بیند.

با این نگاه، برخی نقدهای سده اخیر که می‌گویند متافیزیک حوزه نظری خشونت‌بار و بلکه بنیاد خشونت عملی بوده است، شاید کوبنده‌ترین نقدها به متافیزیک بوده‌اند. این نقدها، هم خطای بنیادی روش متافیزیک را بر ملا می‌کنند و هم امتداد متافیزیک را در عمل و حیات انضمامی برمی‌رسند و خسارت‌هایش را برای تاریخ و انسانیت پیش چشم می‌آورند. نقد خشونت متافیزیک شاید بهتر از هر مفهوم دیگری با ایده‌ی نقد رادیکال مطلوب واتیمو جور باشد. خشونت مفهومی است که نخست و بیشتر درباره ساحت عمل و وجه مادی به کار می‌رود. اصلاً به قول مرلوپونتی، خشونت از آن آگاهی وضعیت‌یافته و بدن‌مند است. مرلوپونتی در *انسانیت و وحشت* در تحلیل مفهوم خشونت سیاسی آن را به بدن‌مندی و زیستن در جهانی پیچیده شده در کنش‌ها و نسبت‌های ما با دیگری، جهان و طبیعت تحویل می‌برد. خشونت اساساً با بدن‌مندی و وضعیت‌یافتگی مادی ممکن و معنادار است. آرمان‌شهری که در آن خشونت نیست، جایی است که آگاهی در آن محض و کاملاً گسسته از بدن و وضعیت مادی باشد. ولی آگاهی انسانی همواره با بدن و شرایط مادی محقق می‌شود. چراکه من هرگز به دیگری به مثابه آگاهی محض دسترسی ندارم. دیگری، همواره یک چهره مادی است و در کنش متقابل و عمل مادی من با اوست که او را می‌فهمم. دیگری، تاریخ، آگاهی، و اصلاً بودن انسان، با بودن در شرایط مادی و در ارتباط و نسبت با دیگران و جهان معنا دارد. تاریخ یعنی تاریخ کنش‌های انسان‌ها در نسبت‌شان با یکدیگر و اثر انضمامی آن کنش‌ها بر زندگی عمومی. ما از تاریخ و از آگاهی بدن‌مند رهایی نداریم. این است که مرلوپونتی

می‌گوید: «ما بین [آگاهی] خالص و خشونت انتخابی نداریم؛ بلکه تنها میان انواع خشونت می‌توانیم انتخاب کنیم. از آنجا و تا آنجا که ما موجودات بدن‌یافته‌ایم، خشونت نصیب ماست... زندگی، مناقشه‌ها و آزادی سیاسی، همگی بر بستری از خشونت رخ می‌دهند» (Merleau-Ponty, 1969: 109). همین‌طور که در بیان مرلوپونتی روشن است، دلالت اصلی واژه / مفهوم خشونت، دلالتی عملی و مادی است. به بیان دیگر، وقتی از خشونت سخن می‌گوییم، از رخدادی مادی سخن می‌گوییم. «خشونت» بر وضعیت یا رخدادی دلالت دارد که بر انسان به سبب بدن‌مندی و لوازم آن اثر می‌گذارد. «هستی بدن‌مندانه آدمی، نقطه ارجاع تمامی خشونت‌هاست؛ زیرا در بدن خویشتن است که تجربه خشونت رواداشته شده را درک می‌کند. تجربه خشونت، به وساطت بدن و سمبل‌های انضمامی وابسته به آن رخ می‌دهد» (صیادم‌نصور، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

همین دلالت اصلی خشونت است که نقد خشونت متافیزیکی را به نقدی رادیکال تبدیل می‌کند. اگر متافیزیک مقوم یا موجّه خشونت باشد، باید اندیشه متافیزیکی، در جهان بدن‌ها و فعل مادی اثری گذاشته باشد که بشود آن اثر مادی را خشونت نامید. و عموم نقدها به خشونت متافیزیکی به چنین اثری اشاره دارند. نقد متافیزیک، مجموعه‌ای از رخدادهای یا وضعیت‌های عینی انضمامی را برمی‌شمرد که از روش تأمل متافیزیکی و تجویزهای متافیزیک برای شناخت سرزده‌اند. به این ترتیب، نقد خشونت متافیزیکی، فقط نقد یک خطا یا نقصان در یک نظام یا نظریه متافیزیکی نیست؛ بلکه لوازم و آثار عملی اندیشه متافیزیکی را نیز بیرون می‌کشد و تخطئه می‌کند، چونان‌که گویی دست کم بخشی از ریشه خشونت، خونریزی، سرکوب و غفلت از انسان در تاریخ، تجویزهای متافیزیکی و شیوه نگرش متافیزیکی به جهان بوده است. برای نمونه، لویناس در نقدهایش به تاریخ اندیشه هستی، دامن خشونت برآمده از اندیشه متافیزیکی را تا کوره‌های آدم‌سوزی و اردوگاه‌های کار اجباری می‌گستراند^۱ و «منشأ بربریت خونین سوسیالیسم ناسیونالیستی» را در هستی‌شناسی غربی می‌یابد که سوژه سلطه‌جو را تأیید کرده و بر صدرنشاندن است (Levinas, 1990: 63)؛ و جان مک‌کامبر صراحتاً می‌گوید که متافیزیک، کارخانه تولید ماشین‌های سرکوب بوده است (McCumber, 1999: 86). فیلسوفان فمینیست، از جمله شان فیلیس رونی، مری دیلی، لوس ایری گاری و مری میکولا، با مرور تاریخ متافیزیک (یا فلسفه به طور کلی) توضیح می‌دهند که چگونه روش متافیزیک،

هژمونی یکپارچه عقلانیت و سرکوب عاطفه و بدن را تجویز کرده و با نمادسازی‌های جنسیتی، دوگانه‌های عقل / بدن و عقل / عاطفه به سرکوب، اخراج و حاشیه‌نشینی زنان در عمل دامن زده است.^۲

نقد ناظر به خشونت متافیزیک که طی نزدیک به یک قرن اخیر به صورت جدی صورتبندی و طرح شده، مدعی است که متافیزیک بر بنیادی ضداخلاقی و ضدانسان استوار شده است؛ و مهم‌تر، این بنیاد در روش‌ها و تجویزهای متافیزیک برای سایر حوزه‌ها نیز رسوخ کرده و دامن خشونت‌ش تا زندگی اجتماعی و سیاسی و کوچه و خیابان هم کشیده شده است. این نقد، متافیزیک را در برابر اخلاق قرار می‌دهد و تاریخ متافیزیک را به نحوی تفسیر و بازخوانی می‌کند که گویی رد توجیه خشونت در امر سیاسی و اجتماعی را باید در آموزه‌های متافیزیکی جست. این نقد به قول واتیمو رادیکال به متافیزیک، به راستی می‌تواند معنای فلسفه‌ورزی را جابجا کند.

با این همه، این نقد رادیکال به متافیزیک بی پاسخ نمانده است. از همان وقتی که تمامیت و نامتناهی لویناس منتشر شده، از جوانب گوناگون درباره نقدهای او به تاریخ متافیزیک بحث و مناقشه‌هایی جدی در گرفته است. دریدا در سال ۱۹۶۴، سه سال پس از انتشار تمامیت و نامتناهی، مقاله مفصل «خشونت و متافیزیک» را در استقبال از نقد لویناس نوشت و شاید مهم‌ترین مشکلات نقد لویناس به خشونت متافیزیک را در نهایت احترام و ستایش اندیشه لویناس متذکر شد. و در پی آن، لویناس در آثار بعدی‌اش کوشید به برخی از نقدهای دریدا پاسخ دهد. مهم‌ترین نقد دریدا به لویناس این بود که اساساً اندیشه و زبان، مبدأ خشونت‌اند و نمی‌توان از این دو برون شد. پس عدم خشونت ناممکن است و باید پی اقتصاد خشونت را گرفت. وانگهی، انتقال دلالت خشونت از جهان بدن به ساحت آگاهی، پرسش‌انگیز است. نقد مهم دیگری که دریدا و برخی دیگر به ایده خشونت متافیزیک وارد دانسته‌اند، محدودیت و سوگیری در روایت لویناس (و همه منتقدان خشونت متافیزیکی) از تاریخ متافیزیک است. ایده خشونت متافیزیک بر اساس یک تفسیر و بازخوانی (به قول دریدا واسازی) ممکن از تاریخ متافیزیک شکل گرفته است. آن تفسیر یا واسازی برخی از وجوه پنهان اندیشه متافیزیکی را روشن کرده و برخی تناقض‌ها یا غفلت‌ها در روش متافیزیک را نشان داده است. اما این تفسیر همزمان، از برخی وجوه دیگر متافیزیک غفلت کرده (یا آن را مخفی نگاه داشته) است

که از قضا می‌تواند بنیادی برای اخلاق باشد. می‌توان متافیزیک را به صورتی و اساسی کرد که به جای آنکه محل صدور فرمان خشونت و تحویل دیگری به خود باشد، مبنای تواضع و احترام در برابر واقعیت یا دیگری ناشناختنی باشد. این دیدگاهی است که خلاف نقد رادیکال به متافیزیک، هنوز به صورت منسجم و جدی در ادبیات فلسفی معاصر بحث و شرح نشده است. اما رد و آثارش را در متون (و بازخوانی‌های) فیلسوفانی چون ژان گروندن، مارتا نوسباوم و مارتین هگلند می‌توان یافت. روایت این دیدگاه دوم از متافیزیک، بیش از روایت منتقدان خشونت متافیزیک به متون فیلسوفان مستند است. در این روایت، متافیزیک نه فقط ممکن، بلکه اجتناب‌ناپذیر است، درست به این سبب که بنیاد امکان اخلاق است. این روایت، دعوت و ا تیمو به نقد رادیکال متافیزیک را رد می‌کند، از این جهت که هم متافیزیک را به معنای سنتی نوعی نظرورزی نگاه می‌دارد و هم پیوند اصیل آن را با اخلاق و زندگی انضمامی انسان پیش چشم می‌آورد. این نوشتار کوششی است برای بررسی نقدهای ناظر به خشونت متافیزیک و بیان برخی وجوه اخلاقی بنیادی در متافیزیک سنتی که در روایت منتقدان، مغفول مانده است. در ادامه این مقاله، نقدهای دو فیلسوف (لویناس و مک کامبر) از میان همه نسخه‌های نقد خشونت متافیزیک بررسی می‌شود. سپس، برخی مشکلات مهم این نقدها را بیان خواهیم کرد که می‌تواند مبنای امکان روایتی دیگر از تاریخ متافیزیک را فراهم کند.

۱. لویناس: چشم فرو بستن بر دیگری

شاید بتوان گفت لویناس، مهم‌ترین متفکری است که پس از طرح اندیشه غلبه بر متافیزیک، با جسارت و جرأت، دوباره اصطلاح متافیزیک را به کار بُرد و فلسفه خود را متافیزیک نام نهاد (Grondin, 2012: 243). با اینکه پس از هایدگر، اصطلاح هستی‌شناسی به جای متافیزیک مُد شده، اما لویناس از معدود متفکرانی است که خلاف جریان عمومی شنا کرده و به جای متافیزیک، هستی‌شناسی را نقد کرده است.^۳ با این وجود، نقد او متوجه مهم‌ترین مسأله تاریخ متافیزیک است و نمی‌توان به سادگی به جابجایی کلمات اعتماد کرد. از این رو، نقد او به هستی‌شناسی را دقیقاً نقدی به تاریخ متافیزیک باید دانست.

لویناس معتقد است آنچه بر تاریخ هستی‌شناسی گذشته، غلبه و فتوحات هستی بوده است در جنگی که در طرف مقابلش «دیگری» ایستاده و همواره سرکوب شده است (Levinas,)

48: 1987). هستی‌شناسی همواره به دنبال فهمیدن وجود بوده و برای رسیدن به این فهم، ناگزیر، وجود متفرد هر موجودی را در قالب بازنمایی‌های آن موجود برای آگاهی فهمیده است. مشکل اصلی هستی‌شناسی درست همین جاست: این‌که می‌خواهد همه چیز را به قالب فهم یا فراچنگ فهم در بیاورد. به عبارتی، هستی‌شناسی با محور قرار دادن پرسش از وجود، نخست وجود را به معنای امری کلی مفروض می‌گیرد و دوم، می‌خواهد همه تفردها را در پرتو این کلیت بفهمد. «.....وظیفه هستی‌شناسی فهمیدن فرد بوده است...، نه در تفرد او، بلکه در کلیتش» (Lévinas, 1971: 34- 35). در ادامه، نقدهای اصلی لویناس به اندیشه هستی را مرور می‌کنیم. از آنجا که نقدهای او به تاریخ فلسفه و جایگزین پیشنهادی‌اش بیشتر در متون فلسفی بحث شده، این مرور، با توجه به مسأله این نوشتار، بسیار مختصر و با تأکید بر شکل‌گیری فرایند خشونت در متافیزیک خواهد بود.

تمثیل نور: محو کردن و تملک دیگری

لویناس برای توضیح دادن فرایند خشونت در اندیشه هستی از اصطلاحات پدیدارشناسی هوسرل و از تمثیل معروف نور بهره می‌گیرد. به نظر او حیث التفاتی یا قصدیت، مستلزم بازنمایی عقلانی است. التفات به اشیا یا قصد کردن اشیا در عمل به معنای این است که شیء در پرتو نور عقل، برای عقل بازنموده شود. بدون بازنموده شدن شیء برای عقل / آگاهی، نمی‌توان هیچ فهمی از او داشت^۴، چرا که اشیا یا موجودات، همیشه برای من ناشناختنی و غریبه‌اند. هیچ دسترسی مستقیمی به آن‌ها ندارم. میان من سوژه و دیگری ابژه، چه راهی برای تقرب هست؟ از نظر لویناس، تاریخ اندیشه این راه را با فروکاستن ابژه به سوژه پیموده است. دیگری ابژه برای آنکه به فهم من سوژه درآید، ناچار باید در جهان سوژه برای او بازنموده و پدیدار شود و در غیر این صورت، گویی نیست.

هر تجربه‌ای از جهان، از عناصر و اشیای جهان، خودش را به ساحت دیالکتیک نفس (گفت و گوی نفس با خویش) می‌رساند و آنجا فرود می‌آید، به آن ساحت ورود می‌کند و متعلق به او می‌شود. آنجا اشیا به مفاهیم تبدیل می‌شوند و در جریان بسط یافتن و ظهور اندیشه، به چنگ اندیشه در می‌افتند^۵ و مغلوب^۶ و مایملک^۷ او می‌شوند. (Levinas, 1987: 49).

نور ادراک و عقل است که ابژه‌ها/ موجودات/ دیگری‌ها را به جهان آگاهی من وارد می‌کند و آن‌ها را برای من قابل فهم می‌کند. بدون نور عقل و بدون مفهوم‌سازی، ابژه‌ها نمی‌توانند برای من وجود داشته باشند. پس فهم هر موجود «غیر از من»، به معنای فروکاستن او به عقل «من» است؛ تبدیل کردن او به چیزی که من می‌فهمم. به این ترتیب، فرایند فهم و تقرب به وجود، مستلزم «تملک» است. باید اشیا را از آن خویش کنم تا وجود آن‌ها را بفهمم. ادراک و عقلانیتهایی که هستی‌شناسی به دنبال آن است و به آن می‌بالد، در واقع یک فرایند خشونت‌بار تملک و تصاحب است. و این فرایند گاهی در فلسفه غربی چنان عریان بیان شده است که می‌توان گفت اصلاً موجودات به دست من سوژه، متعین و موجود شده‌اند. همان‌طور که دکارت توضیح می‌دهد، یقین عقلانی یعنی ادراک هر تصویری با وضوح و تمایز کامل. و این وضوح و تمایز، تنها برای «من» معنا دارد و با معیار فهم «من» سنجیده می‌شود. چیزی به یقین هست و می‌دانم چیست که به وضوح و تمایز به اندیشه من درآید. اکنون اگر فقط یک گام دیگر پیش برویم، این قاعده ما را به تساوی اندیشیده شده و اندیشنده می‌رساند: ابژه هست چون من به او التفات دارم و چون در من به وضوح و تمایز تعقل می‌شود. لویناس این فرایند را در فرازی از تمامیت و نامتناهی توضیح می‌دهد که عنوانش را «بازنمایی و تأسیس» گذاشته است:

در فرایند وضوح یافتن [در اصطلاح دکارتی]، ابژه‌ای که نخست امری بیرونی بود، برای آن کسی که با آن ابژه مواجه شده، [به] امر داده شده^۸، یعنی امر تصاحب شده^۹ [تبدیل] می‌شود، چنان که گویی آن ابژه کاملاً توسط آن شخص متعین شده است. در فرایند واضح شدن، موجود بیرونی خود را همچون اثر یا محصول اندیشه‌ای که آن را دریافت کرده، می‌نمایاند. معقول بودن وقتی بر اساس وضوح تعریف شود، همانا وحدت (ترادف) کامل اندیشنده با امر اندیشیده شده است، به معنای بسیار دقیق غلبه (تسلط) یافتن^{۱۰} اندیشنده بر اندیشیده شده است جایی که در آن، مقاومت ابژه در مقام موجود بیرونی و مستقل، در هم می‌شکند (Lévinas, 1971:128-129).

به این ترتیب، نور عقل که هرچیز را به وضوح و تمایز برای من پدیدار می‌کند، همان چیزی است که اشیا/ موجودات را به خودش فرومی‌کاهد. نور، همان چیزی است که غیر بودن دیگری را ویران می‌کند و او را به لباس خود در می‌آورد. واسطه‌ای است که دیگری را به

مایملک من تبدیل می‌کند. و از همین روست که به نظر لویناس، تمثیل نور، بیان ژرف‌ترین خشونت است که در اندیشه هستی‌شناسی غربی رخ می‌دهد.

تمثیل نور، بیانی نمادین از فرایندی است که در هر شناختی از هستی تکرار می‌شود. در این فرایند، همزمان دو رخداد به هم پیوسته در جریان است که هرکدام به شکلی خشونت می‌آفریند. یکی نادیده گرفتن دیگری با همه تفاوت‌ها و تعینات متکثر اوست، و دوم، تصاحب و تملکی است که در هر بازنمایی رخ می‌دهد. البته لویناس این دو رخداد را به تفکیک بیان نکرده است. اما بررسی نوشته‌های انتقادی‌اش این دو رخداد جاری‌خشن در هستی‌شناسی را رو می‌آورد:

۱. در هستی‌شناسی و به طور کلی، شناختی که فلسفه غربی آن را تجویز می‌کند، ما با بازنمایی‌های موجودات روبرو می‌شویم. بازنمایی ما را از مواجه شدن با واقعیت عریان معاف می‌کند. بازنمایی موجودات آن‌ها را به چیزی تبدیل می‌کند که برای من آشناست، چیزی که به چنگ ادراک و فهم و عقل من درمی‌آید. همه چیز در پرتو یک مفهوم کلی از پیش معین، بازنموده و فهمیده می‌شود. نور امر کلی، همه چیز را به یک چیز تبدیل می‌کند. همه تشخص‌ها و تعین‌هایی که هر موجود را «آن» موجود خاص کرده است، در هستی‌شناسی فراموش می‌شوند. تمثیل نور، بیان فرایند فراموشی عامدانه و آگاهانه دیگری است. بلکه این تمثیل، و به تعبیر صریح‌تر، کل هستی‌شناسی غربی، نوعی تجویز انکار و غفلت است. هستی‌شناسی، بستن چشم خویش بر تاریکی درک‌ناشدنی دیگری است و به جای آن می‌کوشد هر دیگری را در پرتو نور خود بازنمایاند و بازبیند. متافیزیک غربی با تجویز بستن چشم خود بر دیگری و فروکاستن کثرت‌ها و تفاوت‌ها به وحدت و خویش‌آشنا، مرتکب خشونت فراگیر شده است.

۲. دست کشیدن از واقعیت انضمامی و مستقل و متفرد هر چیز، با فراچنگ آوردن او همراه است. فرایند هستی‌شناسی، فقط فراموشی و چشم‌پوشی نیست، بلکه همزمان مفهوم و معقول کردن هر امر بیرون از من است. نه فقط بر دیگری چشم می‌بینم، بلکه می‌کوشم او را به چیزی تبدیل کنم که از آن من است. هستی‌شناسی به این ترتیب، دعوتی است به احاطه کردن و تصاحب کردن و تملک. هر چیزی باید در قالب فاهمه من تأسیس شود و هر چیزی باید از آن من شود تا بتوانم گفت هست. هستی‌شناسی می‌خواهد همه وجوه تحویل‌ناپذیر

دیگری را در پرتو نور عقل بفهمد و به امری معقول فروبکاهد. این نیز وجه دیگری از خشونت عمیقی است که در بنیاد هستی‌شناسی غربی سکنی گزیده است. این فقره از تمامیت و نامتناهی شاید گویاترین صورت نقد لویناس بر خشونت نهفته در متافیزیک باشد:

[در هستی‌شناسی] تعریف آزادی چنین است: مقاومت خویشتن در برابر دیگری، خلاف هر رابطه‌ای که می‌توان با دیگری در انداخت، تا خودکامگی ۱۱ من تضمین شود. شاکله‌سازی و مفهوم‌سازی، که از هم جداناپذیرند، نه به معنای صلح با دیگری، بلکه همانا سرکوب ۱۲ و تصاحب ۱۳ دیگری‌اند. تصاحب، البته دیگری را تصدیق می‌کند، اما همراه با نفی استقلال او... هستی‌شناسی به مثابه فلسفه اولیف فلسفه قدرت است. هستی‌شناسی در شکل حکومت‌ها و در عدم خشونت تمامیت‌خواهی جریان می‌یابد بی‌آنکه بخواهد خود را از خشونت جاری در این عدم خشونت حفظ کند... کلیت (تمامیت)، خود را در لباس امری نامتفرد می‌نمایاند و این خود، یک امر غیرانسانی دیگر است... فلسفه قدرت ۱۴ یا هستی‌شناسی که در جایگاه فلسفه اولی قرار گرفته است، فلسفه‌ای که «خود» را به پرسش نمی‌گیرد، فلسفه بی‌عدالتی ۱۵ است. حتی هستی‌شناسی هایدگری که با شور و هیجان تکنولوژی برآمده از فراموشی هستی در میانه موجودات، مخالف است، او نیز رابطه با دیگری را به نسبت با وجود به مثابه امری کلی می‌فروشد و او نیز در بند بندگی امر کلی باقی می‌ماند و ناگزیر به قدرتی دیگر رهنمون می‌شود، او نیز به غلبه‌ای امپریالیستی و به استبداد ۱۶ می‌انجامد (Ibid, 37).

هستی‌شناسی به مثابه فلسفه قدرت

تعبیر لویناس در وصف خشونت هستی‌شناسی، بار معنایی منفی سنگینی را القا می‌کند. شاید «چشم فرو بستن» که گام نخست خشونت است، تازه آغاز راه و کمترین بی‌عدالتی است که در حق دیگری شده است. واژگان دیگری که لویناس در نقد هستی‌شناسی می‌آورد، تصویری بسیار تیره را از سرگذشت متافیزیک ترسیم می‌کند: سرکوب، تصاحب، تملک، فروکاستن، غلبه، ویران کردن، خودکامگی، به اسارت گرفتن و مانند این‌ها. زبان لویناس در نقد هستی‌شناسی چنان تند است که گویی می‌خواهد تصویری از یک جنگ بزرگ را پیش چشم

مخاطب بیاورد. او تاریخ اندیشه متافیزیکی را همچون جنگی طولانی و ویران‌گر می‌بیند و خشونت‌ی را در آن تصویر می‌کند که به چشم فروستن بر دیگری ختم نمی‌شود. تاریخ متافیزیک از دید لویناس، عرصه تحقق خشونت‌ی تمام‌عیار است.

لویناس به راحتی از تعابیر سیاسی برای هستی‌شناسی و نظام‌های فلسفی بهره می‌گیرد و بارها سنت فلسفی غرب را به اوصافی چون خودکامه، امپریالیست، تمامیت‌خواه و سرکوبگر می‌نوازد. استفاده از این اوصاف در نقد سنت فلسفی، آن را به امری سیاسی تبدیل می‌کند. لویناس نه تنها ابایی ندارد که محض‌ترین شاخه فلسفه را سیاسی کند، بلکه با تأکیدهایی این چنین، می‌کوشد نشان دهد که نظام‌های فلسفی چگونه مبنا و موجّه نظام‌های سیاسی سرکوبگر بوده‌اند. این تأکید لویناس بر سیاسی کردن فلسفه، فقط در نقدهای او به تاریخ متافیزیک نمایان نیست؛ او در تبیین نسخه بدیل اخلاقی‌اش نیز به صراحت متافیزیک اخلاقی خویش را با سیاست پیوند می‌زند.^{۱۷} کریچلی حتی در فصل آخر اخلاق و اسازی نشان می‌دهد که اخلاق لویناس از اساس سیاسی است و بدون سیاست به معنای حضور نفر/ طرف سوم در رابطه با دیگری، اخلاق محقق نمی‌شود: «اخلاق همیشه از پیش، سیاسی است و رابطه با چهره همیشه از پیش، رابطه با انسانیت به مثابه کل است» (Critchley, 1999: 226). در مجموع، تأکیدهای فراوان لویناس بر وجه سیاسی تاریخ هستی‌شناسی و تصریحش در به کاربردن اوصاف سیاسی برای فرایندهای شناختی در تاریخ متافیزیک شاید دلالتی بر این باشد که نقدهای او به سنت فلسفی غرب، فقط نقدی به یک حوزه نظری نیست؛ بلکه می‌خواهد نشان دهد فلسفه در عمل نیز به خشونت دامن زده است. خشونت‌ی که او به متافیزیک نسبت می‌دهد، رخدادی صرفاً نظری و ماجرای در میانه سطرهای کتاب‌ها نیست، بلکه او خشونت‌ی را به متافیزیک نسبت می‌دهد که تا کوچه و بازار کشیده شده است و در همه وجوه حاکمیت‌های توتالیتر، پیوسته ظهور می‌کند. به این ترتیب، نقد لویناس به متافیزیک، درست مصداق همان نقد رادیکالی است که واتیمو به آن فرامی‌خواند. نقدی که روش متافیزیک و استلزامات عملی آن را همزمان به چالش بکشد.

۲. مک کامبر: اوسیا به مثابه زندان

جان مک کامبر، فیلسوف معاصر که درباره نسبت میان فلسفه و سیاست می‌نویسد و می‌توان او را از تابعان هایدگر برشمرد، به طور خاص بر لوازم خشونت‌بار متافیزیک در عمل تمرکز کرده است. مک کامبر در *متافیزیک و سرکوب* (۱۹۹۹) به تفصیل، وجوه غیراخلاقی و خشن متافیزیک را در ساحت اجتماعی و سیاسی، از آغاز رسمی آن با شعر پارمنیدس تا دوره مدرن بررسی می‌کند. جز این اثر، درباره سیاست‌های عقل و تأثیر و تأثرهای فلسفه و امر سیاسی بسیار نوشته است. در میان متفکرانی که به نقد خشونت متافیزیکی پرداخته‌اند، او به طور خاص با تحلیل نظریه‌های متافیزیکی، با تأکید بر ارسطو به عنوان واضع رسمی متافیزیک، نشان می‌دهد که چگونه روش‌های متافیزیک به سرعت در همه حوزه‌های دانش نفوذ کرده و روش‌شناسی بنیادی دانش را به سوی تجویز، تمامیت‌خواهی و سرکوب هدایت کرده است. تبیین او نمونه بسیار خوبی از توضیح درهم‌تنیدگی متافیزیک و امر سیاسی است که در حیات اجتماعی، نظریه‌های عدالت، و ماهیت علم رسوخ کرده است. نقد او به متافیزیک، نخست روش‌شناسی را نشانه می‌گیرد: تجویزگری به مثابه ابزاری برای سرکوب و قاعده‌سازی به مثابه ابزاری برای اخراج و طرد که هر دو از مفهوم اوسیا (صورت) برمی‌آیند. مک کامبر، نقد لویناس را بیش از پیش ملموس می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه فراموشی / نفی تفرد و تفاوت در تاریخ اندیشیدن به هستی، در عمل به سرکوب و خشونت دامن زده است.

صورت‌های اوسیایی و هرمنوتیک تحدید و تجویز

اگر آغاز رسمی و سیستماتیک اندیشه متافیزیکی را درس‌گفتارهای متافیزیکی ارسطو قرار دهیم، آنگاه مهم‌ترین مفهوم در این آغازگاه به نظر مک کامبر، مفهوم صورت یا اوسیا (Ousia) است. به روایت مک کامبر، تبیین مسأله وجود در فلسفه ارسطو بر اساس نظریه صورت پیش می‌رود. در میان همه گزینه‌ها برای تبیین اصل و بنیاد وجود، صورت دست بالاتر را دارد. صورت هم ماده و قوه و حرکت را تبیین می‌کند، هم فعلیت و سکون را توضیح می‌دهد. جهان ارسطویی که مجموعه‌ای از حرکت‌ها و سکون است، بر اساس نظریه صورت به خوبی توجیه می‌شود. از این رو، صورت مهم‌ترین جوهر یا اوسیای حقیقی در متافیزیک ارسطویی است. صورت، نخست به ذات هر شیء اشاره دارد که در نظر ارسطو، آن ذات حتماً امری

معقول است و بنابراین، صورت واسطه امکان ادراک و فهم موجودات است. و دوم و مهم‌تر، چیزی است که هر موجود را آن می‌کند که هست. در واقع صورت خاصیت تعین‌بخشی دارد. صورت، یا وجه معقول هر شیء، تعیین می‌کند که او چه باید باشد و چگونه باید فهمیده شود (Mc Cumber, 1999: 31- 33).

مک‌کامبر همه مشکل را در همین تعریف و دو کارکرد معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه صورت در متافیزیک ارسطویی می‌بیند. صورت در این تعریف با روش غلبه و استیلا و تملک وارد ماجرای تبیین موجودها می‌شود. در متافیزیک ارسطو، ضمن تفصیل نظریه علل چهارگانه، صورت به مثابه جوهری تعریف می‌شود که با سه روش اصلی، ماده را کنترل می‌کند: آن را تحدید و متعین می‌کند و مشخص می‌کند که ماده چه باید باشد؛ ماده را شکل می‌دهد و چیزی می‌کند که هست؛ و آن را به حرکت درمی‌آورد و مسیرش را معین می‌کند. مک‌کامبر معتقد است که این سه روش، یعنی تحدید، شکل دادن و به حرکت درآوردن، از طریق نظریه صورت به همه حوزه‌های دانش و عمل وارد شد و در همه آثار دیگر ارسطو می‌توان این سه روش را باز یافت. در تبیین فرایند شناخت، زیست‌شناسی، اخلاق، تدبیر منزل و همینطور سیاست، ارسطو این حوزه‌ها را بر اساس الگوی نظریه صورت تبیین می‌کند. نظریه صورت به صورت یک روش تفسیر و فهم واقعیت از متافیزیک به همه حوزه‌های دانش و کنش وارد شد. این نظریه در مقام یک الگوی تفسیری/هرمنوتیکی، در هر حوزه‌ای از دانش به محقق می‌گوید که موضوع‌ها یا متعلق‌های پژوهش خود را چگونه باید بفهمد و تفسیر کند. مثلاً در زیست‌شناسی، موجودها بر اساس جوهرهای یکسان دسته‌بندی می‌شوند و هر موجودی باید درون دسته‌بندی‌ها قرار بگیرد یا اینکه به سبب عدول از تعریف و تحدید صورت - بنیاد، کنار نهاده می‌شود و موجود ناقص یا اشتباهی تلقی می‌شود. در سایر حوزه‌ها مانند اخلاق و سیاست نیز همین‌طور است. اینکه چه کسی انسان است (و چه کسانی دقیقاً یا کاملاً انسان نیستند) یا خیر اخلاقی چیست، چه کسانی شهروندند و چه کسانی به صورت عرضی و تصادفی انسان یا شهروند یا عاملان فعل اخلاقی‌اند، جملگی بر اساس نظریه صورت در قالب متعین و محدود جوهر صوری فهمیده می‌شوند. دسته‌بندی‌های میان موجودها و میان انسان‌ها به طور خاص، بر اساس فهمی از الگوی جوهر و عرض رخ می‌دهد: برخی چیزها (موجودها) جوهری‌اند و برخی چیزها عرضی. موجودات عرضی، به موجودهای جوهری وابسته‌اند، هم

برای اینکه اصلاً باشند، هم برای آنکه چه باشند. و در میان جوهری‌ها هم سلسله مراتبی برقرار است (Ibid, 55- 70).

درست همین‌جاست که تجویز و هنجار به روش‌شناسی دانش‌ها و حوزه عمل وارد می‌شود. هرمنوتیک صورت‌محور در فهم واقعیت و متعلقات دانش و کنش انسانی، ضرورتاً با تجویزگری همراه است. چون هر حوزه دانش از ابتدا بر اساس تعیین حدود و با قاعده‌گذاری برای چه‌بودن هر موجود تنظیم شده است. به این ترتیب هر دانشی وظیفه دارد که موجودات سرکش و خارج از قاعده‌ها را با قواعد و تحدیدهای اوسیایی هماهنگ کند: هر موجود ناقواره باید طبق صورت از پیش معین، سربه راه شود. اگر موجودی از این قواعد و تعیین‌های اوسیایی عدول کند، با عناوین منفی و سلبی، طرد می‌شود. در جهان زیست انسانی، صفت‌هایی مانند شرور، دیوانه، زن، بی‌بند و بار، آشفته، بی‌نظم، خطا، ناقص و آنارشیزم همگی برای طرد و اخراج افراد یا ساختارهای غیرمنطبق با قاعده‌های اوسیایی به کار می‌روند. روابط اجتماعی‌ای که این قواعد را تعریف و معتبر می‌کنند، ناگزیر از نوع استیلا و غلبه‌اند. و بر این روال، گروهی از افراد یا ساختارها (مثلاً برخی شکل‌های خانواده یا نظام‌های سیاسی یا اجتماع‌ها و حلقه‌های مختلف) در جایگاه عرض یا ماده قرار می‌گیرند. این افراد و ساختارها همواره وابسته و طفیلی دیده و تفسیر می‌شوند و باید تحت انقیاد و فرمان گروه قاعده‌مند مدیریت شوند. به این ترتیب، الگوی اوسیای متافیزیکی به دیسکورس‌های سرکوبگر در فهم افراد و ساختارهای اجتماعی منتهی می‌شود.

وجود برای ارسطو یعنی غلبه صورت (اوسیا) بر ماده از طریق سه راهکار: تحدید کردن، صورت‌بخشیدن (شکل دادن) و به راه انداختن... این نظریه متافیزیکی، در دو مرحله ساختاری، انضمامی و جزئی شد: نخست به لحاظ هرمنوتیکی، این نظریه، باقی دیدگاه‌های ارسطو در حوزه زیست‌شناسی و روان‌شناسی و اخلاق و سیاست را شکل داد. و دوم، این حوزه‌ها را به حوزه‌های دستوری و هنجاری تبدیل کرد (Ibid: 86).

این دیسکورس‌ها فقط با دسته‌بندی و چسباندن صفات منفی به گروه‌های خارج از قاعده مرتکب سرکوب نمی‌شوند. بلکه روش‌های سرکوب، درست مطابق الگوی متافیزیکی با تحدید و شکل دادن و حرکت دادن پیش می‌رود. افراد و گروه‌های ناقواره همیشه به لحاظ

هویتی و مکانی محدود می‌شوند. آنها نمی‌توانند چیز دیگری باشند. مثلاً در جوامع مردسالار، زن‌ها باید زن بودن را به مثابه سرنوشت محتوم خود بپذیرند و نباید بخواهند که امکان کنشگری و اثرگذاری داشته باشند. ناقواره‌های عَرَضی نباید خارج از مرزهایی که صاحبان قدرت تعیین می‌کنند، حرکت کنند. اجازه تولید کردن و راه انداختن حرکتی از جانب خود را ندارند. آنها بر اساس قواعد اوسیایی، در یک مقوله عرضی نشانده می‌شوند و نمی‌توانند وارد مقوله‌های بالاتر شوند. به طور کلی، مقوله‌بندی افراد (چه انسان‌ها و چه موجودات دیگر) آنها را به صورت خاصی برای خودشان و برای دیگران بازنمایی می‌کند. همزمان، بودن در هر مقوله‌ها کارکرد و امکان‌های اعضای هر مقوله را متعین می‌کند. به این ترتیب، متافیزیک با به دست دادن یک الگوی عمومی تجویزی برای همه حوزه‌های دانش و عمل، ساختارهای سرکوب و سلطه را به راه می‌اندازد و تقویت می‌کند.

عقلانیت به مثابه معیار فرادستی

شاید پیرسیم چگونه فردی (یا نهادی) که عضو مقوله عرضی یا مصداق ماده در برابر صورت است، در زندگی انضمامی و ساحت اجتماعی فرودست می‌شود. مک‌کامبر این فرایند را با همان تبیین پیشین و بر اساس نخستین کارکرد «صورت/ اوسیا» در متافیزیک ارسطویی توضیح می‌دهد. کارکرد اصلی صورت، تبیین هستی اشیا بر اساس وجه معقول آنهاست. صورت، همان وجه معقول و چیزی است که به اندیشه در می‌آید. وجود به این ترتیب بر اساس صورتی تبیین می‌شود (یا به صورتب فروکاسته می‌شود) که معقول و مفارق از ماده است. این دیدگاه ارسطویی (به روایت مک‌کامبر) میراث اندیشه پارمنیدس است که از ابتدا وجود را با اندیشه و معقول بودن مساوق گرفت. به تبع هایدگر، مک‌کامبر معتقد است که اصلاً متافیزیک یعنی تاریخ وحدت وجود با اندیشه و این وحدت، همزمان مستلزم نفی طبیعت به مثابه ماده و بی‌نظمی است. به این ترتیب، اندیشه متافیزیکی، وجود را با صورت و عقل یکی می‌کند و ماده در تقابل با صورت به عدم و آشوب تبدیل می‌شود. عقلانیت معیار وجود داشتن و خیر می‌شود: آنچه مصداق یا نماد صورت باشد، به معنای واقعی «هست» و عقلانی است؛ خلاف این، مصداق ماده، تقریباً نیست و قرین آشفتنگی و کثرت است.

عقلانیت به مثابه معیار تبیین وجود، وقتی از متافیزیک به ساحت عمل منتقل می‌شود، روابط میان افراد و ساختارها را تقویم و تنظیم می‌کند. آن فرد یا ساختاری که عقلانی است، در مقام تجویز و فرمان دادن قرار می‌گیرد. و همزمان، باید خود را به نحوی سامان دهد که از نظر صاحبان عقل، معقول شمرده شود. معقول بودن باید از دید گروه خاصی تأیید شود و معیارهای عقلانیت نیز به دست همان‌ها متعین می‌شود. مفهوم قانون و مجازات عدول از قانون در نظام‌های سیاسی بر همین بنیاد شکل می‌گیرد. قانون، سرکوب و فرودستی افراد ناقواره را معقول جلوه می‌دهد و خشونت را توجیه می‌کند. ناقواره‌های بیرون زده از صورت‌های اوسیاپی، مستحق فرودستی و مجازاتند. آن‌ها به عقلانیت دسترسی ندارند، پس باید به دست صاحبان عقل، اداره و تدبیر شوند. و به همین سبب، باید به فرودستی و سرکوب خویش تن بدهند.

به طور خلاصه، از نظر مک‌کامبر، «سهم فلسفه در این فرایند [سرکوب] این است که قاعده‌ها را به لحاظ متافیزیکی تعریف و کند و آن‌ها را به مثابه امر عقلانی، معتبر بسازد... با این روش، فلسفه ماشین‌های سرکوب تولید کرده است» (McCumber: 88). در توضیح مک‌کامبر، متافیزیک به سرعت از متن کتاب‌ها و از ساحت اندیشه، به زندگی انضمامی و حیات ملموس وارد می‌شود و بر ساخت نهاد‌های اجتماعی و سیاسی اثر می‌گذارد. وفق روایت او، همه شکل‌های خشونت و سرکوب در حیات انسان، از پی‌الگویی متافیزیکی و بر اساس مفهوم صورت اوسیاپی موجه می‌شوند. متافیزیک در این روایت، مسئول همه خشونت‌هاست، نه در ساحت اندیشه، بلکه در تاریخ ملموسی که بر انسان‌ها گذشته است. اینجا نیز متافیزیک درست در برابر اخلاق و مفهوم صلح گذاشته می‌شود. این روایت سهمگین همچون نقدهای لویناس به تاریخ متافیزیک، نمونه دیگری از نقد رادیکال به متافیزیک است. با این نقد، متافیزیک اساساً به معنای تفکر عقلانی یا اندیشیدن به وحدت موجودات، بلکه اصلاً به معنای اندیشیدن به وجود، نامعتبر می‌شود. ادعای عقلانیت و پی‌گرفتن وحدت به هر شیوه‌ای، مستلزم سرکوب و خشونتی بنیادی است. به این ترتیب، آنچه از زمان پارمنیدس در بنیاد اندیشه متافیزیکی نهاده شده بود، اکنون همچون امری غیرانسانی دیده می‌شود. متافیزیک در این روایت، ضدانسان و بنابراین ناممکن است.

۳. نقادی نقدها به خشونت متافیزیک

چنانچه دیدیم، نقدهای رادیکال به خشونت متافیزیک، آن را به مثابه یک فعالیت ضدانسانی و غیراخلاقی، ناممکن یا خطای بنیادی می‌بینند. بر اساس این نقد، فلسفه اگر بخواهد ادامه‌ای داشته باشد، باید یکسره از اندیشه وجود و متافیزیک سنتی چشم‌پنسد و مسیر دیگری را بی‌ماید. این مسیر قاعدتاً باید به سوی نوعی اندیشه اخلاقی مبتنی بر عمل (نه نظرورزی محض) کشیده شود.

مشکل متافیزیک در نقدهای خشونت، خودمحوری و سلطه‌جویی مطلق است که اعمال و سپس تجویز می‌کند. اما آیا به راستی متافیزیک چنین می‌کند؟ آیا روایت لویناس و مک‌کامبر از تاریخ متافیزیک، صادقانه و وفادارانه است؟ آیا متافیزیک آن مرجعی بوده که هر خشونت و سرکوبی به آن مستند است؟ نقدهای رادیکال به متافیزیک، به راستی چشم ما را به بسیاری وجوه تاریک و مغفول مانده تاریخ متافیزیک می‌گشایند، اما ایرادهای جدی‌ای هم به برخی از آن‌ها وارد است. مشکل مهم در این نقدها این است که با خوانش انحرافی یا ناقص از تاریخ اندیشه فلسفی یا با نسبت دادن دعاوی نادرست به اندیشه متافیزیکی، در حق متافیزیک و فیلسوفان بزرگ، کم لطفی کرده‌اند - شاید هم اگر مثل این منتقدان در استفاده از واژه خشونت دست و دل‌باز باشیم، بشود گفت که آنان در برابر تاریخ اندیشه متافیزیکی و نسبت به فیلسوفان، مرتکب خشونت شده‌اند. در ادامه می‌کوشم توضیح بدهم که چرا بخشی از این نقدها، مستلزم خشونت در حق متافیزیک است و چگونه متافیزیک در این نقدهای رادیکال گرفتار نمی‌ماند. در عین حال باید این نقدها را بسیار جدی گرفت به سبب گشودن افقی نو در برابر اندیشه متافیزیکی و نور انداختن بر وجوه مغفول مانده‌ای از بنیادهای متافیزیک که بدون این نقدها دیده نمی‌شدند.

ابهام و گستردگی مفهوم خشونت

نخستین و البته آشکارترین مشکلی که در بازخوانی نظریه‌های خشونت در متافیزیک به نظر می‌رسد، ابهام زیاد مفهوم خشونت باشد. مشکل نقدها فقط این نیست که ما دقیقاً نمی‌دانیم خشونت چیست و دامنه آن تا کجا کشیده می‌شود. بلکه در این نقدها دامنه خشونت آنقدر گسترده شده که خود نقدها هم در آن می‌افتند. اگر از منظر لویناس بنگریم، هر فعل و فهم

انسانی مصداقی از خشونت است، چراکه هر فهم و کنشی تنها در پرتو بازنمایی ممکن است و بازنمایی مستلزم تملک و خشونت است. بنابراین باید پرسید که پس عدم خشونت چیست؟ اگر هر چیزی (از آگاهی و فهم تا فعل و تعاملات اجتماعی) که برای انسان قابل فهم است، مصداقی از خشونت باشد، آیا اصلاً خشونت در این دایره مینا معنای محصلی دارد؟ خشونت در تحلیل لویناس چنان گسترده است که هر بیان و نقد محصلی، از جمله خود نقد خشونت را هم در بر می‌گیرد. بر اساس چه «فهمی» از عدم خشونت، می‌توان گفت هر فهمی مستلزم خشونت است؟ اگر هر فهمی خشونت است، عدم خشونت کجاست؟ و اصلاً چه چیزی را نقد می‌کنیم اگر همین نقد هم در این دایره خشن می‌افتد؟ به قول اوینک،

اگر در سطح استعلایی، هر التفات و هر تشخیصی را خشونت بنامیم، آنگاه تمایز میان خشن و غیرخشن از میان برمی‌خیزد و در نتیجه، اصلاً معنای واژه خشونت گم می‌شود. و این یعنی پایان هرگونه پدیدارشناسی خشونت، بلکه پایان هرگونه تحلیل نظری یا اخلاقی ممکن درباره خشونت. و از این تناقض، تنها هنگامی می‌توان گریخت که بپذیریم هر التفاتی، خشونت‌بار نیست. تناهی و محدودیت دیدگاه، به خودی خود خشونت‌آفرین نیستند (Evink, 2014: 78).

این نقد مهمی است که دریدا در مقاله مهم «خشونت و متافیزیک» بیان کرده است: اگر هر بازنمایی‌ای مستلزم خشونت باشد، نمی‌شود از عدم خشونت سخن گفت. اگر هر بازنمایی‌ای متسلزم تصاحب امر واقع انضمامی در چنگال عقل است، آنگاه بازنمایی به طور کلی مستلزم تصاحب و تملک و خشونت است.

هستی بدون خشونت، هستی تولید شونده در بیرون از هستنده است: هیچ؛ نبود تاریخ؛ نبود تولید؛ نبود پدیدگی. گفتاری که بدون هیچ خشونتی تولید شود، برای دیگری هیچ‌چیز را متعین، بیان و عرضه نخواهد کرد؛ این گفتار، تاریخ نخواهد بود و چیزی را نشان نخواهد داد: به همه معانی واژه، و نخست به معنای یونانی آن، گفتاری بی جمله خواهد بود (دریدا، ۱۳۹۵: ۳۲۰).

دریدا حتی از بازنمایی هم فراتر می‌رود و مشکل بازنمایی در نقد لویناس را به زبان نسبت و تعمیم می‌دهد: از اساس، زبان مسئول تحدید و تقنین و انقیاد و خشونت است. اما در عین حال به این نکته هم التفات دارد که نمی‌توان از زبان برون شد و از هیچ‌کجا به جهان نگریم. هر نگاهی مستلزم بازنمایی است و هر بازنمایی، تحدید است. به همین دلیل، دریدا معتقد

است وقتی که هر امر انسانی، هر فهم و مفاهمه‌ای، خشونت‌بار است و هر چیزی مصداقی از خشونت، دیگر خشونت مطلق معنا ندارد. در مقابل، عدم خشونت مطلق هم ممکن نیست، چون عدم خشونت فقط در وضعیت فرضی سکوت و بی‌اندیشگی محقق می‌تواند شد و آن وضعیت، غیر انسانی و مستلزم خشونتی مضاعف است. نگفتن و نیندیشیدن، خود نوعی پرده‌پوشی است. دعوت به سکوت، دعوت به خروج از ساحت بازنمایی و فهم (در مقام فرض)، دعوت به سرپوش گذاشتن بر واقعیت است. سکوت و بی‌اندیشگی، حرمت واقعیت را پاس نمی‌دارد و عظمت و وجودش را نادیده می‌گیرد. با التفات به این نکته است که دریدا به جای نفی اندیشه متافیزیکی، آن را برای کمتر شدن خشونت لازم می‌داند.^{۱۸} به این بصیرت مهم دریدا در ادامه باز خواهم گشت.

جابجایی سوگیرانه حوزه دلالت خشونت

مهم‌تر از مشکل گستردگی معنای خشونت در نقدهای رادیکال به متافیزیک، مسأله جابجایی حوزه دلالت مفهوم خشونت است. در مقدمه، به تعریف مرلوپونتی از خشونت اشاره شد که خشونت را از لوازم بدن‌مندی می‌داند. فهم متعارف از خشونت نظر مرلوپونتی را تأیید می‌کند. اما در استدلال‌های منتقدان متافیزیک یک جابجایی بزرگ در حوزه کاربرد مفهوم خشونت رخ داده است. خشونتی که آنان نقدش می‌کنند، در اصل و خاستگاه، رخدادی عملی و انضمامی نیست، بلکه آنان خشونت را به یک فرایند نظرورزان نسبت می‌دهند. حتی به بیان دقیق‌تر، در این نقدها، خشونت نه به یک رخداد در آگاهی، بلکه به «تیین‌ها» نسبت داده می‌شود. تبیین ارسطو برای حرکت، یا تبیین دکارت درباره معیار یقین در این نقدها به خشونت متصف می‌شود. اما چگونه می‌شود به یک تبیین درباره امور واقع، وصفی چون خشن را نسبت داد؟ تبیین‌ها به خودی خود خشن یا اخلاقی نیستند؛ خشن و غیراخلاقی اوصاف ساحت عمل‌اند. تبیین‌ها ممکن است معتبر یا نامعتبر، کافی یا ناقص، سوگیرانه یا منصفانه باشند؛ اما نسبت دادن خشونت به آن‌ها باید توجیه کافی داشته باشد. تبیین‌های متافیزیکی حتی اگر خاصیت تجویزی هم داشته باشند به سادگی با اوصاف اخلاقی وصف‌شدنی نیستند. تجویز به خودی خود، روشی خشونت‌بار و سرکوبگر نیست. اگر چنین باشد، پیشنهاد لویناس

برای مسئولیت‌پذیری در برابر دیگری نیز چون محتوای تجویزی دارد، باید مستلزم خشونت باشد.

در این نقدها، روش انتزاع به عنوان فرایند اصلی متافیزیک نقد می‌شود. آیا اصلاً اندیشیدن بدون انتزاع ممکن است؟ آیا مفاهیم چهره، دیگری، تفاوت و حتی تفرد، خودشان مفاهیم ثانویه و بسیار انتزاعی نیستند؟ اگر چهره بر یک امر انضمامی و ویژگی منحصر به فرد شخصی در برابر من دلالت دارد، آیا وجود داشتن برای او نیز به همان اندازه عینی و انضمامی نیست؟ پرسش دیگر اینکه، چرا استعلا موجب خشونت است؟ استعلا به طور کلی یعنی فرارفتن از تجربه اولیه محض. هر اندیشیدنی با همین استعلا و فرارفتن از ادراک حسی محض ممکن می‌شود. داده بی واسطه، هرچند ارزشمند است، اما از خودش فراتر نمی‌رود. استعلا مستلزم دیدن داده بی واسطه در بی واسطگی‌اش و همزمان، دیدن آن از منظری بالاتر/ فراتر است. چرا روش یا دیدگاهی که شامل‌تر است باید خشن باشد، اما ماندن در داده بی واسطه خشن نیست؟ اصلاً به بیان گروندن، همان داده بی واسطه و تجربه محض را هم با فرارفتن از آن وضعیت بی واسطگی و با عبور از تجربه می‌شود فهمید. بدون فرارفتن از تجربه، فهمی از تجربه نمی‌شود داشت (Grondin, *ibid*: 249). استعلا، روش منحصر به متافیزیک نیست، بلکه روش اصلی فهمیدن جهان است، از جمله فهمیدن دیگری، چهره، و تفاوت.

اگر مسأله اصلی متافیزیک این بوده که مبنایی برای اطلاق واژه موجود را به اشیای متفاوت بیابد، این مسأله چگونه ممکن است به خشونت منتهی شود؟ گفتن اینکه وجود درباره اشیا یکسان یا مشکک به کار می‌رود، یا دسته‌بندی پدیدارها به عوارض و جواهر، چه خشونتی به بار می‌آورد؟ اگر به قول مک‌کامبر، تقسیم‌بندی‌های مقولی متافیزیکی الگوی عمل اجتماعی باشد، باید بررسی کرد آیا به راستی آموزه مقولات ارسطویی آتش جنگ‌ها و خونریزی‌ها را افروخته است؟ آیا اسکندر بر اساس آموزه مقولات ارسطو جهانگشایی کرده است؟ یا سلطه بر اقوام دیگر را با آموزه مقولات توجیه کرده است؟ به قول گروندن، «در کجای کره زمین به خاطر اندیشیدن به وجود و دلایل آن، خشونت شده است؟» (ibid: 250). و چرا اندیشیدن به وجود مستلزم خشونت است، اما اندیشیدن به دیگری مستلزم خشونت نیست؟ اگر وجود مفهوم کلی است، آیا «دیگری» یا «تفرد» یا «تفاوت» هم همانقدر کلی نیستند؟ و اگر این مفاهیم دال بر امر انضمامی‌اند، وجود هم در تاریخ متافیزیک، همانقدر بر افراد امر جزئی

دلالت داشته است. اگر اندیشیدن به وجود و وحدت موجب فراموشی دیگری و تفاوت شده است، آیا ممکن نیست اندیشیدن بر اساس تفاوت و به دیگری، موجب غفلت از وجه مشترک اشیا شود؟ اگر دعوت به تفاوت و تعویق تجویز خشونت نیست، چرا دعوت به کشف یک بنیاد محتمل مشترک در پس تفاوت‌ها خشونت باشد؟ ممکن است تبیین امر واقع بر اساس چهره و تجویز امر اخلاقی بر اساس مسئولیت نامتناهی در برابر «دیگری»، تبیین و تجویزهای بهتری باشند، اما آیا تبیین‌های بدتر را می‌شود خشن نامید؟ اگر تبیین دلایل وجود خشن باشد، هر تبیینی باید خشن باشد و در این صورت، هر نوع تأمل و فهمی خشن می‌شود. آیا نفی اندیشه وجود، دعوت به دست کشیدن از اندیشه به طور کلی نیست؟

سوگیری در بازخوانی تاریخ متافیزیک

- استدلال‌های منقدان خشونت متافیزیک بر اساس یک تفسیر خاص از کل تاریخ متافیزیک تقویم یافته است. از نیچه تا هایدگر و سپس لویناس و مک کامبر، همگی روایتی از تاریخ متافیزیک به دست می‌دهند که مطابق آن می‌شود خشونتی فراگیر را در این تاریخ مشاهده کرد. اما می‌توان اعتبار خود این روایت را به پرسش گرفت. و اگر این روایت درست یا دقیق نباشد، کل استدلال اصلی نقد خشونت متافیزیکی مخدوش خواهد شد. اگر بخواهیم استدلال اصلی نقد خشونت متافیزیک را بازسازی کنیم، چیزی شبیه به این می‌شود:
 - متافیزیک مدعی فهم کلی وجود و رساندن همه تفاوت‌ها و کثرت‌ها به وحدت کلی است.
 - فرایند اصلی برای رسیدن به فهم کلی و اندیشه وجود، فروکاستن وجود انضمامی و وجوه خاص هر چیز به امر کلی عقلی است. به عبارت دیگر، فهم متافیزیکی (یا اندیشه وجود محور) مستلزم (۱) فراموشی غیریت و کثرت و (۲) فراچنگ عقل آوردن هر امر انضمامی است.
 - هر دو فرایند فراموشی و فراچنگ آوردن، فرایندهای خشونت‌بارند.
- ❖ بنابراین، اندیشه متافیزیکی مستلزم خشونت است.

مشکل اصلی در مقدمه دوم این استدلال است که روایتی یکپارچه از تاریخ فلسفه به دست می‌دهد که در آن اختلاف‌های اساسی میان فیلسوفان دیده نمی‌شود. مهم‌تر، این روایت، ماجرای متافیزیک را معکوس یا دست‌کم ناقص بازگو می‌کند. تاریخ متافیزیک نشان می‌دهد که مبرزان متافیزیک در پی به دست دادن تبیینی کلی و عقلانی برای وجود اشیا بوده‌اند. درست است که متافیزیک عموماً می‌خواسته وحدتی بنیادی در پس کثرات را کشف کند و بنیادی را نشان دهد که در میان اشیا مشترک است یا منشأ آنهاست. و باز درست است که برای رسیدن به چنین بنیادی، باید از کثرات‌ها فرارفت/درگذشت تا درمیانه آنها امر واحد و بنیاد را بتوان مشاهده کرد (و باید پرسید کجای این فرایند خشن است؟). اما واقعیت این است که هیچ‌کجا در تاریخ متافیزیک از کثرت و تفاوت و وجه انضمامی غفلت نشده است. اتفاقاً کثرات‌ها و تفاوت‌ها، خاستگاه اندیشه متافیزیک بوده‌اند. هیچ نظام متافیزیکی‌ای نمی‌تواند کثرت و تفاوت و تغییر و سیلان را نادیده بگیرد. اگر یکسره بر کثرت و تفاوت تغییر چشم فروبندیم، باید به امکان پیدایی متافیزیک هم چار تکبیر زنیم. اگر بگوییم متافیزیک سنتی دانش کشف و تبیین اصل واحد (و گاهی ثابت) برای موجودهاست، آنگاه موجودهای متکثر و متغیر موضوع اصلی متافیزیک‌اند. اگر کثرت را کنار بگذاریم، متافیزیک چه چیزی را قرار است تبیین کند؟ یک پای اصلی متافیزیک، پذیرفتن و احترام نهادن به کثرت و تفاوت و تفرد است؛ چه از دل همین کثرت قرار است بنیادی واحد کشف شود و برای تبیین و فهم محتوای بنیادین همین تفاوت بنیادی است که در پی بنیاد وحدت باید گشت. متافیزیک نمی‌تواند از کثرت و تفاوت غفلت کند، که در این صورت اصلاً معنا و امکان ندارد. بنابراین، مقدمه دوم فیلسوفان در نقد خشونت متافیزیک، ادعای درستی نیست. متافیزیک، یکسره تاریخ غفلت از کثرات و تفاوت‌ها نیست؛ بلکه اتفاقاً از یک جهت تاریخ به دیده گرفتن و اهمیت دادن به تفرد و تفاوت است. اما تفاوت به خودی خود، ما را به پیش نمی‌برد. همچنانکه وحدت محض و بحت و بسیط بدون کثرت، زاینده هیچ معنا و فهم و آگاهی نوی نیست. اگر متافیزیک با وحدت محض آغاز می‌شد و کثرت و تفاوت را نمی‌دید، چه می‌توانست بگوید؛ فقط می‌شد سکوت و بی‌اندیشگی. با این وصف، بازخوانی منتقدان متافیزیک از روش اندیشه متافیزیکی، خود با غفلت نسبت به روش و هدف راستین متافیزیک همراه است. در این نقدها تاریخ متافیزیک با یک پیش‌فرض حاضر نزد منتقدان، سوگیرانه روایت می‌شود. نه

به اختلاف‌ها و تفاوت‌های جدی میان فیلسوفان توجه می‌شود، نه به آن بنیادی که متافیزیک را راه انداخته است. چنین روایتی خود نوعی غفلت و چشم بستن بر تفاوت‌ها و رخدادهای عینی حیات فیلسوفان و مخفی کردن بنیاد متافیزیک است. و اگر خشونت را به همان معنای وسع و مبهم به کار ببریم، این روایت مستلزم خشونت در حق متافیزیک است.

۴. نتیجه‌گیری

در آنچه گذشت، کوشیدم لب‌نقدهای معاصر به خشونت درون و برآمده از متافیزیک را بازگویم. این نقدها وجوه مغفول مانده‌ای در تفکر متافیزیکی را برملا می‌کنند. این نقدها، هم روش متافیزیک را به پرسش می‌کشند و هم استلزام‌های عملی آن را دنبال می‌کنند. مهم‌ترین رهیافت این نقدها برای ما بازگشت به خاستگاه متافیزیک و بازیابی آثار عملی و مادی آن است. رجوع به متون متافیزیکی نشان می‌دهد که آغاز متافیزیک با اخلاق گره خورده است و فعالیت متافیزیکی، خود نوعی فعل اخلاقی می‌تواند تفسیر می‌شود. بنیاد اخلاقی متافیزیک در آثار فیلسوفان اغلب مخفی و کمرنگ مانده است. شاید چون فیلسوفان اغلب مایل بوده‌اند بر ستون عقلانی و انتزاعی متافیزیک تکیه کنند، ناگزیر آن چیزی که ستون عقل بر آن استوار شده را نادیده گرفته‌اند. اگر خشونتی در تاریخ متافیزیک رخ داده، همین نادیده گذاشتن بنیاد اخلاقی و عاطفی آن بوده است؛ نه آنکه اصلاً چنین بنیادی در کار نبوده باشد. بر اساس نقدهای پیش گفته، به نظر می‌رسد خشونتی که به متافیزیک نسبت داده می‌شود بر اساس یک تعمیم مغالطه‌آمیز از جهان مادی به ساحت نظر رخ داده است. درست است که به نظر لویناس، بعضی از آلمانی‌ها را نمی‌شود بخشید، اما آنچه موجب خشونت یا سکوت کردن در برابر خشونت از سوی آنان شده، اندیشه هستی نبوده است. پیگیری ریشه خشونت در متافیزیک، خشونتی در حق تنها ساحتی از فعالیت انسانی است که به نظر دریدا می‌تواند در برابر خشونت مقاومت کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. لویناس در مقاله کوتاه «چونان رضا داده به وحشت» درباره سکوت هایدگر در برابر رخداد‌های وحشتناک و خشن دوران نازی‌ها می‌نویسد. سکوت او در زمان صلح درباره کوره‌های آدم سوزی و اردوگاه‌های کار اجباری به نظر لویناس بخشودنی نیست. لویناس این سکوت و رضایت هایدگر را به صورت ضمنی با باقی ماندن او در فلسفه هستی مرتبط می‌داند. نک. (Levinas, 1989: 485- 488).

۲. دیدگاه‌های انتقادی فمینیست‌ها به خشونت متافیزیک از وجوه مختلفی برآمده است. هم فیلسوفان به اصطلاح تحلیلی در این زمینه نوشته‌اند و بیشتر از دو جهت به این مسأله پرداخته‌اند: یکی از طریق بررسی مقوله‌های برساننده واقعیت اجتماعی و نظریه‌های جدیدتر درباره رئالیسم اجتماعی و دیگر با تأکید بر سیاسی و گرانبار بودن هر دانش از منافع و خواست‌های گروه‌های صاحب قدرت. همین طور فیلسوفان پست مدرن از جمله فرانسوی‌ها از منظرهای مختلف روانکاوانه، زبان‌شناسانه، و الهیاتی، لوازم متافیزیک وجود - محور را برای زنان در عمل آشکار کرده‌اند. برای توضیح در این زمینه نک. مبلغ، ۱۴۰۰.

۳. لویناس معتقد است که حتی خود هایدگر هم در سنت هستی‌شناسی غربی باقی مانده و او نیز مسأله اصلی را فراموش کرده است. در فصل نخست *تمامیت و نامتناهی*، ذیل بخشی با عنوان متافیزیک و استعلا توضیح می‌دهد که هایدگر هم که اولویت را به هستی‌شناسی می‌دهد، در واقع می‌خواهد نسبت هر موجود متفرد را با امری غیر شخصی یا امری کلی تعیین کند و به این ترتیب، همه چیز، حتی آزادی‌ای که هایدگر از او سخن می‌گوید، به معنای تعبد و بندگی هستی است. «آزادی یا همان تعبد هستی، انسان را در تصاحب خویش دارد، نه این‌که انسان صاحب آزادی باشد» و به این ترتیب، هایدگر هم در همان جهتی حرکت می‌کند که کل فلسفه غربی به آن سو رفته است: فروکاستن هر چیزی به امری واحد، به خود. نک.

Immanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, ed. Martinus Nijhof (La Haye: Kluwer Academic 1971) 38.

۴. ادو اوینک بر اساس فقراتی از آموزه شهود در *پدیدارشناسی هوسرل* و نیز چیزی غیر از وجود یا فراسوی ماهیت، توضیح می‌دهد که حتی قصدیت‌های غیر نظری یا پیشانظری هم از دید لویناس، در نهایت بر نوعی بازنمایی مفهومی استوارند و در نتیجه هر قصدیت و التفاتی، مبتنی بر بازنمایی است. نک.

Eddo Evink, "On Transcendental Violence", in *Phenomenologies of Violence*, ed. Michael Staudigl (Leiden and Boston: Brill 2014), 65- 80, at 67.

۵ conquered

۶ dominated

۷ possessed

۸ Se donner

۹ Se livre

۱۰ maîtrise

۱۱ autarcie

۱۲ suppression

۱۳ possession

۱۴ Philosophie du pouvoir

۱۵ injustice

۱۶ tyrannie

۱۷. برای توضیح مبسوطی در زمینه نسبت متافیزیک اخلاقی لویناس با سیاست، نک. مسعود علیا، کشف دیگری همراه با لویناس (تهران: نشر نی ۱۳۸۸) ۱۸۳-۲۰۲.

۱۸. دریدا با این توضیحات تا حد زیادی معنا و دامنه خشونت زبان و متافیزیک را روشن می‌کند، اما در توضیح او نه فقط مشخص نیست که چرا هر بازنمایی‌ای مستلزم خشونت است، بلکه حتی اگر توضیح دریدا را بپذیریم، این پرسش باقی است که التفات به خشونت چگونه می‌تواند جلوی تشدید خشونت را بگیرد. اگر به قول دریدا، هر التفات و توجه و قصدی حتماً در دایره زبان و فهم است، پس همین التفات به خشونت هم نوعی فهم و آگاهی است و بنابراین، خودش خشت دیگری است روی بنای یکسره خشونت‌آمیز زبان و متافیزیک. در واقع، به نظر می‌رسد اینگونه گسترده شدن دامنه و معنای خشونت به هر بازنمایی و فهمی، راه امکان اندیشیدن به عدم خشونت را می‌بندد. چون مشخص نیست چگونه می‌توان مصادیق بی‌شمار خشونت را دسته‌بندی کرد و یکی را کمتر خشن و دیگری را بیشتر خشن به شمار آورد. چرا التفات به خشونت کمتر خشن است، اما اندیشیدن به وحدت و حضور، بیشتر خشن است؟

References

- Aristotle. (1378). *Metaphysics*. Translated by Muhammad hassan Lotfi. Tehran: Tarh-e No. (in Persian)
- Burggraeve, Roger (1999). "Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility", *Journal of Social Philosophy*, 30: 29-45.
- Critchley, Simon. (1999). *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas* (2nd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Library.
- Derrida, Jacques (1395). *Writing and Difference*. Translated by Abdolkarim Rashidiyan. Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Evink, Eddo (2014). "On Transcendental Violence", in *Phenomenologies of Violence*, ed. Michael Staudigl. Leiden and Boston: Brill, 65- 80.
- Grondin, Jean (2012). *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas*. Translated by Lukas Soderstrom. New York: Columbia University Press.
- Heidegger, Martin (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected "problems" of "logic"*. translated. Richard Rojcewicz, and André Schuwer. *Studies in Continental Thought*. Bloomington: Indiana University Press.

- Lévinas, Immanuel (1971). *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. ed. Martinus Nijhof. La Haye: Kluwer Academic.
- _____ (1979). *Totality and Infinity: An essay on Exteriority*. translated by Alphonso Lingis. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- _____ (1987). "Philosophy and the Idea of Infinity". *Immanuel Levinas: Collected Philosophical papers*. Translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.
- _____ (1989). "As If Consenting to Horror." *Critical Inquiry*. 15 (2): 485–88.
- _____ (1990). "Reflections on the Philosophy of Hitlerism." *Critical Inquiry* 17 (1): 63–71.
- _____ (1996). "Is Ontology Fundamental?". *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Ed. Adriaan Peperza et al. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- McCumber, John (c1999). *Metaphysics and oppression: Heidegger's challenge to Western philosophy*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanism and Terror: an Essay on the Communist Problem*. Translated and with notes, by John O'Neill. Boston: Beacon Press.
- Moballegh, Zahra (1400). "Istade bar zamin-e Faramooshi: Naqdhay-e filsoofan-e zanane negar bar khoshoonat-e metafizik." *Pajooreshnamey-e zanan* 36: 195- 223. (in Persian)
- Olya, Masoud (1387). "Sahat-e Akhlaqi-e zaban dar andishe-e Levinas." *Journal of Recognition (Autumn and winter)* 59: 97- 114. (in Persian)
- _____ (1388). *Kashf-e Digari Hamrah ba Levinas*. Tehran: Nashr-e Ney. (in Persian)
- Plato (1367). *The Complete Works of Plato*. Translated by Muhammad Hassan Lotfi. Tehran: Sherkat-e Sahami-e Entesharat-e Kharazmi. (in Persian)
- Sayyad Mansour, Alireza (1399). "Wakavi-e padidarshenasaney-e khoshoonat-e khanegi: yek doornamay-e akhlaqi." *Quarterly Journal of Moral Studies* 3: 113-140. (in Persian)
- Vattimo, Gianni (2002). "Metaphysics and violence: a question of method", *Thinking at Crossroads: In search of new Languages*, ed. Eduardo Portella. Paris: UNESCO.