



University of Tabriz

Contemporary Comparative Legal Studies

Online ISSN: 2821-0514

Volume: 14 Issue: 31

Summer 2023

Article Type: Research Article

Pages: 113-143

Comparative Study of Phenomenological Critique of the Liberal Approach to Human Rights

Mehdi Rezaei^{1✉} | Mazyar Khademii²

1. Assistant Professor of Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran msa_rezaei@yahoo.com

2. Ph.D. Candidate in Public Law, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran
mazyarkhademii@gmail.com

Abstract

This article examines the relationship between human rights and the concept of other with a phenomenological approach through the interpretation and description of the importance of the concept of other in human rights philosophy to provide an introduction to the critique of the liberal approach to human rights. The starting point of this research is by examining the concept of other in the minds of phenomenological thinkers such as Hegel, Sartre, Husserl and Heidegger. He then examines this concept and its relationship to human rights in the thought of Emmanuel Levinas and Robert Bernasconi to provide a critique of the liberal approach to human rights. Although Locke and his followers begin with an abstract and isolated individual outside of society, for the phenomenologist, the starting point is a concrete existence (human existence at the heart of reality). Phenomenology is not based on artificial and constructive intellectual experiences, such as the natural state or social contract, but on the knowledge that no human will be perfect without the constant help of others, including previous generations, and that my emotional and spiritual conflict with them is individual. It starts with a part or part of me and I am a part or part of them. The impossibility of separating me from anyone else makes any attempt to explain the rights or thoughts about the decisions that a person may make, regardless of the society in which you live, meaningless.

Keywords: Human rights, Phenomenology, Levinas, Bernasconi, Other.

Received: 2021/02/03 Received in revised form: 2022/10/23 Accepted: 2022/11/07 Published: 2023/06/21

DOI: 10.22034/LAW.2022.44361.2832

Publisher: University of Tabriz

Tabrizulaw@gmail.com



مطالعه تطبیقی نقد پدیدارشناسی به رویکرد لیبرال حقوق بشر

مهدی رضایی^۱ | مازیار خادمی^۲

msa_rezaei@yahoo.com

maziarkhademii@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران

چکیده

نگارندگان این مقاله با رویکرد پدیدارشناسانه از طریق تفسیر و شرح اهمیت مفهوم «دیگری» در فلسفه حقوق بشر، رابطه میان حقوق بشر و مفهوم «دیگری» را بررسی می‌کنند تا مقدمه‌ای بر نقد رویکرد لیبرال به حقوق بشر را پیش کشند. سپس به بررسی این مفهوم و ارتباط آن با حقوق بشر در اندیشه امانوئل لویناس و رابرت برناسکونی می‌پردازند تا بر دریچه‌ای به نقد رویکرد لیبرال به حقوق بشر دست یازند. اگرچه لاک و پیروانش با فرد انتزاعی و منزوی خارج از جامعه آغاز می‌کنند، اما به بیان برناسکونی، برای پدیدارشناسی، نقطه شروع، وجود انضمامی است (وجود انسان در بطن واقعیت). برناسکونی سعی کرده است با استناد به آثار هگل، هوسرل، هایدگر و سارتر، رویکرد لیبرالیستی به حقوق بشر را نقد کند. محورهای نقد برناسکونی بر سنت لیبرالی که در دامنه اندیشه جان لاک قرار دارد، فردگرایی، انتزاعی بودن، برساختی بودن و مضیق بودن و انحصارگر بودن و متناقض بودن است. وی با رویکرد پدیدارشناسانه به مقوله حقوق بشر سعی دارد ضمن نقد و اصلاح زبان حق‌ها که به نظر او ارزش ابزاری و زمانی دارند، از مشکلات سنت لیبرالی فراتر رود و به واقع ادبیات حقوق بشر را برای حل مشکلات آسیب‌دیده‌ترین اقشار توانمند سازد. از منظر برناسکونی حقوق بشر در وضعیت کنونی، هم به‌واسطه سنت فلسفی لیبرالیستی و فردگرایانه و هم به‌واسطه حواشی سیاسی، ناکارا و ناتوان است. حقوق بشر لیبرال علی‌رغم ادعایش محدود به یک سنت فکری و تنگ‌نظر است.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، حقوق بشر، لویناس، برناسکونی، دیگری.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵

DOI: 10.22034/LAW.2022.44361.2832

Tabrizulaw@gmail.com

ناشر: دانشگاه تبریز

مقدمه

اعلام رسمی حقوق بشر با اینکه ریشه‌های فکری آن در گذشته دور نهفته است، امری نسبتاً تازه و جدید است. واقعیت مهم‌تر این است که تعریف و استنباط از حقوق بشر بحث‌برانگیز و اختلاف‌پرور است، چه رسد به اینکه حقانیت آن به‌طور عام به رسمیت شناخته شده باشد. به همین سبب، آکسل^۱ معتقد است که حقوق بشر نه به‌عنوان یک قانون طبیعی، بلکه قبل از هر چیز به‌مثابه امری تاریخی، رشدیافته، متحول و آسیب‌پذیر، قابل درک است. اما با قبول این سخن، ادعا این است که نه‌تنها حقوق بشر با همان ویژگی‌ها امری تاریخی است، بلکه امری وابسته به جغرافیا نیز هست؛ بنابراین، هم تکامل تاریخی و هم محدودیت‌های جغرافیایی آن را باید در نظر داشت.

اما مسئله این است که در درک تکامل تاریخی آن به‌گونه‌ای برجسته توجه و نگاه به سوی اندیشه و فرهنگ غربی جلب می‌شود و همین سبب کم‌بها دادن به دیگر حوزه‌های فکری و فرهنگی شده، و این در صورتی است که امروزه حقوق بشر گفتمانی است که مبنایی برای مشروعیت ادعاها است؛ چیزی که با نگرش کلاسیک به حقوق بشر کاملاً ناسازگار است. چگونه ممکن است با یک نگرش مضیق و یکسویه حقوق بشر را به‌عنوان یک امر جهان‌شمول و همگانی مطرح کرد؟!

برخی همچون برناسکونی با توسل به مفاهیمی که سوئیة نثوهگلی دارد برای گسترش دامنه حقوق بشر و خارج کردن آن از سلطه و سیطره یک سنت فکری تلاش کرده است. وی برای پیشنهاد یک مفهوم فراگیر و جهان‌شمول از حقوق بشر و فرارفتن از تنوع فرهنگی و تفاوت‌های تاریخی و محیطی و فکری، راهی غیر از رویکرد لیبرالی برمی‌گزیند؛ به این معنا که به‌جای توسل به بحث‌های انتزاعی و استعلایی و نادیده گرفتن شرایط متنوع و متفاوت یادشده، با رویکردی واقع‌گرایانه و از رهگذر رویکرد انضمامی با طرح مفهوم همبستگی انسانی و تعهد اخلاقی اجتماعی انسان این کار را انجام می‌دهد.

از دید برناسکونی، برداشت ما از حقوق بشر به‌وسیله سیاست‌های پیرامون تدوین

اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ غامض و آشفته گشته است. حقوق بشر از منظر پدیدارشناسی بایستی به عنوان حق‌های دیگری درک شود. اگرچه همیشه می‌توان مطالبات خاص دیگران را از جانب خود مطرح کرد، اما این خواسته‌ها نه به خودی خود حق محسوب می‌شوند، و نه وظیفه متناظر با آن را از طرف دیگران تعیین می‌کنند. تجربه اولیه ما از حق‌ها در این حس نهفته است که برخی از بی‌عدالتی‌هایی که دیگران تحمل می‌کنند غیرقابل تحمل هستند و تا زمانی که به آن بی‌عدالتی‌ها رسیدگی نکنیم، نمی‌توانیم آسودگی حاصل کنیم.^۲ این برداشت برخلاف تصور رایج، بر پیش‌فرض‌های حاصل از سنت لیبرال فلسفه سیاسی متکی نیست، بلکه در درک انضمامی از رابطه ما با دیگری ریشه دارد که محدود به هیچ سنت واحدی نیست. در این بین، سیمای «دیگری»- همان‌طور که لویناس آن را توصیف می‌کند- متضمن شکوه و جذب است. درحالی که جذب چهره، انواع گوناگون ادعاها از سوی دیگری را خلاصه می‌کند؛ وجه آسیب‌پذیر چهره به درجه مسئولیتی دلالت دارد که از بیان واقعی حق- ادعاهای دیگری فراتر می‌رود. در نتیجه، درک چهره برحسب آسیب‌پذیری دیگری، آن را بسط می‌دهد در جهت شمول دیگرانی مانند چهره کودکان و کهن‌سالان که بسیار آسیب‌پذیر هستند، تاجایی که نمی‌توانند حتی از سوی خود مدعی حقی شوند؛^۳ آن‌هم در جهانی که کشورها در پی چاره‌اندیشی و طرح نظریات برای برقراری توازن و تعادل میان دو مصلحت هستند؛ یکی دیرینه یعنی صیانت بی‌چون و چرا از منافع ملی، و دیگری نواندیش و امروزی.^۴

مسئولیت برای دیگری حتی به آن مواردی بسط پیدا می‌کند که دیگری اصلاً نه ادعای حقی می‌کند و نه می‌تواند ادعای حقی بکند. به همین سبب است که پدیدارشناسی حق دیگری بسیار قابل تأمل است، زیرا درست در آن نوع وضعیت‌های حداکثری است که گفتمان حقوق بشر تبدیل به ضروری‌ترین و معنادارترین گفتمان ممکن می‌شود و این‌طور

2. Bernasconi, Robert. "Toward a Phenomenology of Human Rights. In: Jung H, Embree L. (eds) Political Phenomenology. Contributions to Phenomenology" (In Cooperation with the Center for Advanced Research in Phenomenology), Springer, Cham, Vol. 84, (2016), p. 227-228.

3. *Ibid*, pp. 229-230.

۴. لیا جنیدی و همکاران، «صیانت از حق مالکیت خصوصی سرمایه‌گذاران خارجی از منظر حقوق اسلام، ایران و بین‌الملل»، مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ش ۱۷، (۱۳۹۷)، ص ۳.

به نظر می‌رسد که تنها یک برداشت از حق‌ها، از بیان ادعای حق‌ها فراتر می‌رود و حتی رابطه بنیادی‌تری را میان انسان‌ها شناسایی می‌کند؛ رابطه‌ای را که به واسطه مسئولیت در قبال آسیب‌پذیری دیگری جهت داده شده، می‌توان برای این بُعد بسیار مهم‌تر از حقوق بشر به حساب آورد. برای روشن شدن این مطلب در ادامه در ۳ بخش به بررسی آن خواهیم پرداخت. در بخش اول، دیگری از منظر پدیدارشناسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در بخش دوم، حقوق بشر و دیگری در اندیشه لویناس را تحلیل می‌کنیم و در بخش پایانی، اندیشه برناسکونی و تأکید وی بر پدیدارشناسی حقوق بشر و دیگری را بررسی خواهیم کرد.

۱. مفهوم دیگری از منظر پدیدارشناسی

۱.۱. هگل

مسئله «غیر» از آغاز پیدایش فلسفه، در غرب مورد توجه بوده است. افلاطون تمام رساله‌های خود را در قالب گفت‌وگو نگاشته، و ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس از «دیگری» سخن گفته و دوست را «من دوم» فرد دانسته است. حتی در قرون وسطی در بحث آگاپه، «دیگری» مورد توجه قرار گرفته است. اما این مفهوم اولین بار به شکل جدی در فلسفه هگل و در بحث «خدایگان و بنده» مطرح شد.^۵

هگل ذهن خویش را نه در عینی جامد، بلکه در خود دیگری همانند خویش می‌بیند. چون آن خود دیگر جلوه‌ای و بازتابی از ذهن است و چون در آن خویش را عیان می‌بیند، حال ذهن نوعی از خودآگاهی است و چون ذهن در اینجا چیزی را باز می‌شناسد که در گذشته باز نشناخته است - یعنی وجود خودهای دیگر - هگل آن را خودآگاهی بازشناس^۶ می‌نامد.^۷

بر حسب نظر هگل، آگاهی در هر مرحله یک تلقی ناکافی و نادرست از خود دارد. در هر

۵. سارا مقدوری خوبنما و شمس‌الملوک مصطفوی، «مفهوم دیگری در فلسفه باسپرس»، جستارهای فلسفی (فلسفه تحلیلی)، ش ۲۷ (۱۳۹۴)، صص ۱۲۹-۱۳۰.

6. Recognaitive Self Consciousness

۷. استیس ترنس، فلسفه هگل. ترجمه حمید عنایت، ج ۲، (تهران: نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸)، ص ۴۹۰.

مرحله از تکامل تلقی آگاهی از خود به‌طور ضمنی حاضر است.^۸ هگل عقیده دارد مشکل دوگانگی بین جزئی- کلی و امر معقول واقعی با ساختن جهان معقولات (همچون عقل‌گرایان) یا با استخراج همه‌چیز از محسوسات (همچون تجربه‌گرایان) حل نمی‌شود. آگاهی با بررسی نقش خود می‌تواند این تمایزها و دوگانگی‌ها را حل کند.^۹

مسئله‌ی خواجه و بنده در نزد هگل در ارتباط مستقیم با مسئله‌ی پراهمیت خودآگاهی است؛ زیرا من، تنها زمانی می‌توانم از خویشتن خود آگاهی پیدا کنم که از چیز دیگری که خودم نیستم آگاهی پیدا کنم. از نظر هگل، انسانی که نخستین بار با انسان دیگر برخورد می‌کند، خویشتن را انسان می‌پندارد و از انسان بودن خود اطمینان ذهنی پیدا می‌کند. ولی برای اینکه این اطمینان ذهنی و تصور به مرتبه‌ی علم برسد، باید تصویری را که از خویشتن در ذهن دارد، بر دیگران تحمیل کند و فرد دوم نیز به اقتضای انسان بودنش به همین‌سان رفتار می‌کند. به این ترتیب، نخستین کنش آغاز می‌شود. پیکار بین دو موجود که دعوی انسان بودن دارند؛ پیکاری که به سبب شناخت متقابل با غلبه‌ی یکی از دو طرف بر دیگری از بین می‌رود. از منظر هگل، انسان واقعی و حقیقی آفریننده‌ی کنش و واکنش متقابل بین خود و دیگران است. انسان‌ها هنگام نخستین پیکار مرگبار به دو صورت یا حالت متضاد در برابر هم قرار می‌گیرند؛ یکی آگاهی مستقل که ماهیت ذاتی‌اش در هستی برای خویش است و دیگری آگاهی غیرمستقل و وابسته که ماهیت ذاتی‌اش، هستی برای دیگری است. اولی خواجه یا ارباب نام دارد و دومی، بنده یا برده نامیده می‌شود (نبرد خصمانه بین دو حریف). پس به باور هگل، خودآگاهی فقط در تعامل و با کنش و واکنش اجتماعی است که به شکوفایی می‌رسد و نه در انزوا و تنهایی، و موجود خودآگاه این نتیجه را می‌گیرد که برای فعلیت بخشیدن کامل به قوای خود باید جهان یا غیر یا دیگری را دگرگون کند و آن را در بند خود درآورد.^{۱۰}

8. Tugendhat, Ernst., *Self-Consciousness and Self-Determination*, (The MIT Press, 1986), p. 290.

9. Rauch, Leo and David Sherman. *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary*, (New York: State University of New York, 1999), p. 72.

۱۰. سارا مقدوری خوبنما و شمس‌الملوک مصطفوی، پیشین.

۲.۱. هوسرل

از دیگر اندیشمندان پدیدارشناس که بر اهمیت «دیگری» تأکید کرده، ادموند هوسرل است. هوسرل بر اهمیت دیگری در شکل‌گیری حیثیت بین‌الذهانی تأکید دارد؛ «من» تنها زمانی می‌تواند «آگو»^{۱۱} یعنی تجربه‌کننده جهان باشد که با دیگر آگوهای نظیر خود در اشتراک و ارتباط بین‌الذهانی بوده و عضو جامعه‌ای از موناها باشد. هایدگر شاگرد وی نیز «دازاین» را از لحظه‌ای که وجود پیدا می‌کند همراه دیگران می‌داند. جهان برای دازاین یک «آنجا با دیگری هستی»^{۱۲} و در واقع گشوده به روی دیگران است و از راه واسطه با دیگری رابطه با خود را می‌سازد.^{۱۳} در اندیشه هوسرل، رابطه من و دیگری در حقیقت آن‌طور نیست که بتوانم در آن نفوذ کنم، اما به هر حال به آن دسترسی دارم. هر انسان برای انسانی دیگر موجودی فیزیکی، فیزیکی روانی و روانی است که به‌عنوان جهانی نامتناهی در برابر یکدیگر وجود دارند و این رویارویی پیش‌شرط وجود و «جهان عینی»، «جهان طبیعت»، و هر آن چیزی است که برای انسان به‌عنوان غیر خود شکل می‌گیرد.

هوسرل برخلاف دیدگاه‌هایی که به عقیده او در طبیعت‌گرایی فلسفی اسیرند و جهان با طبیعت عینی را مقدم بر آگاهی می‌دانند، نشان می‌دهد که بدون تجربه از دیگری و بر پایه آن شکل‌گیری اشتراک بین‌الذهانی، تجربه از چیزی به نام «جهان عینی، جهان طبیعی، و اصولاً هرگونه امر بیرونی»، امکان‌پذیر نخواهد بود. تقویم و آگوی دیگر است که پیش‌شرط تقویم همه اینهاست و می‌توان گفت که آگوی دیگر در تحلیل نهایی مسئولیت هرگونه تعالی را بر دوش می‌کشد و تحلیل تقویم آگوی دیگر باید در عین حال، تحلیل تعالی اولیه با منشأ و تعالی و در یک کلام، تحلیل منشأ جهان باشد. معنای واژه جهان و به‌خصوص طبیعت متضمن وجود آن برای هر یک از ما است و علاوه بر من به سوژه‌هایی غیر از من نیز ارجاع و بستگی دارد. اشتراک موناها در مراتب مختلفش عینیت‌های مختلفی را شکل می‌دهد که فراگیرترین آنها همان طبیعت عینی واحد است که همه موناها (به استثنای

11. Mitdasain

۱۲. سیاوش جمادی، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، (تهران: انتشارات ققنوس، ج ۱، ۱۳۸۶)، ص ۳۱۱.

موناذهای نابهنجار) در شکل‌گیری آن سهیم‌اند.^{۱۳}

اگوی من که به نحو یقینی به من داده شده و تنها موجودی است که می‌توانم آن را با یقین مطلق برای خودم وضع کنم به‌طور پیشین فقط به شرطی می‌تواند الگوی تجربه‌کننده جهان باشد که با دیگر اگوهای نظیر خود در ارتباط و اشتراک باشد، و عضو جامعه از موناذهای باشد که به نحوی جهت‌دار به او داده شده است. توجیه بی‌تناقض جهان تجربه‌عملی برای خود متضمن توجیه بی‌تناقض وجود موناذهای دیگر است. برعکس من نمی‌توانم هیچ کثرتی از موناذهای را تصور کنم، مگر اینکه به‌طور آشکار یا ضمنی در اشتراک و ارتباط باشند؛ یعنی جماعتی را تشکیل دهند که در خودش جهانی عینی را متقوم می‌کند و در این جهان به مکان‌مندی و زمان‌مندی خودش تحت صورت موجودات زنده و به‌طور اخص موجودات انسانی تحقق ببخشند.^{۱۴}

وجود دیگری به‌عنوان شرط مسلم برای شناخت جهان عینی و جهان طبیعی برای من ضامن اطمینانی است که هوسرل را از فروافتادن در ورطه‌ی ایدئالیسم افراطی نجات می‌دهد. اما این دلیل نمی‌شود که هوسرل از تقدم داشتن و مرکزیت داشتن من استعلایی عقب بکشد. اولویت همچنان با من استعلایی است و این آموزه‌ای است که هوسرل تا آخرین نوشته‌هایش به آن پایبند است. صحیح نیست که «بین‌الاذهان استعلایی را مقوم جهان و جهان همگانی» بنامیم که در آن «من» به‌مثابه یکی از من‌های استعلایی همانند بقیه من‌ها خلاصه شوم و به این طریق همه ما با عملکردی استعلایی در نظر گرفته شویم. بلکه فقط با شروع از اگو و نظام عملکردها و نقش‌های استعلایی‌اش می‌توانیم به‌طور منظم بین‌الاذهان استعلایی و اشتراکی شدن استعلایی آن را نشان دهیم. در هر حال، باید نقش ویژه اگو و موقعیت مرکزی آن را در هر تقویمی به‌رسمیت بشناسیم.^{۱۵}

هوسرل مانند دکارت آنچه که یقیناً به وجود آن اطمینان دارد، تنها خود «من» است و

۱۳. عبدالکریم رشیدیان، هوسرل در متن آثارش، (تهران: نشر نی، چ ۱، ۱۳۸۴)، ص ۴۰۳.

۱۴. ادموند هوسرل، تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، (تهران: نشر نی، چ ۱، ۱۳۸۱)، ص ۲۰۹.

۱۵. ادموند هوسرل، بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی، ترجمه غلام‌عباس جمالی، (تهران: انتشارات گام نو، چ ۱، ۱۳۸۸)، صص ۱۶۴-۱۶۶.

تمام عینیات و تجربه‌ها به‌عنوان اضافات در ضمن این «من» حاضر می‌شوند. هوسرل پیوستگی میان من و دیگری را پس از بررسی‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی در عرصه‌های دیگر، مانند آزادی و اجتماع و همدلی، مورد کنکاش قرار می‌دهد. این عرصه‌ها برای هوسرل عرصه‌هایی یکسویه و صرفاً وابسته به یک اگوی مشخص نیست، بلکه ظرف شکل‌گیری این مفاهیم برای هوسرل ظرفی است مشترک بین من و دیگری.

تصویر جامع دیگران از من از جهت درک خودم به‌عنوان یک انسان اجتماعی، برای من سودمند است. این در دیگران از من، کاملاً با درکی که از خودم در تأمل درونی مستقیم و بی‌واسطه دارم متفاوت است. به کمک آن و ساخت پیچیده‌اش خودم را در خانواده انسان قرار می‌دهم و با امکان تقویت وحدت این خانواده را به‌وجود می‌آورم. فقط در این صورت است که من به معنای واقعی کلمه، اگویی در مقابل دیگران هستم و می‌توانم از «ما صحبت کنم. برای اولین بار من به اگو و دیگری به دیگری تبدیل می‌شود، ما، همگی موجودات انسانی و مشابه یکدیگریم و قادریم به معنای موجودات انسانی وارد مرادده با یکدیگر شویم و روابط انسانی برقرار سازیم»^{۱۶}. تکامل شخص و شکل‌گیری شخصیت او در ضمن این ما شکل می‌گیرد. تأثیر افکار و احساسات دیگران و امر و نهی‌های آنهاست که شخصیت یک انسان را شکل می‌دهد.

۳.۱. هایدگر

دیگری در اندیشه هایدگر بحثی ارزش‌شناسانه را شامل نمی‌شود. یکی از ایرادهایی که برخی از متفکران به هایدگر وارد کرده‌اند، این بوده که هایدگر آنقدر غرق در هستی‌شناسی خود است که قلمروهای بسیار مهم و تأثیرگذار دیگری را از جمله اخلاق و نسبت اخلاقی بین انسان‌ها را به‌طور کل نادیده می‌گیرد. با وجود این، هایدگر به‌طور کلی از دیگری غافل نیست و هرچند دل مشغولی او، دیگری در سطحی بسیار بنیادین است، اما به هر روی به این مسئله توجه داشته است و در کتاب سترگ و دوران‌ساز خود، هستی و زمان، که فصل چهارم از بخش نخست آن (بندهای ۲۷-۲۵) با عنوان «در جهان بودن» همچون هستی با و خود

۱۶. ادموند هوسرل، پیشین، ص ۴۶۲.

هستن «هرکس»، درباره مفهوم‌های با دیگری و به‌طور کلی مفهوم دیگری و مفهوم هرکس است، به مسئله «دیگری» پرداخته است.^{۱۷}

هایدگر مسئله «دیگری» را ذیل تحلیل خودش از در جهان بودن ما بیان کرده است، به نحو معین‌تر در خصوص تحلیل درگیری عملی ما با جهان (محیط اطراف) ماست که هایدگر به مسئله دیگری می‌پردازد. زیرا همچنان که او اذعان کرده است، جهانی که ما در آن درگیری داریم نه یک جهان خصوصی، بلکه یک جهان مشترک و عمومی است. طبق نظر هایدگر نوع اشیایی که ما در زندگی هرروزه خود، اولاً و قبل از هر چیزی، با آنها مواجه می‌شویم، اشیایی طبیعی چون بادام و بلوط نیستند، بلکه مصنوعات یا قطعاتی از ابزارهایی همچون صندلی، چنگال، پیراهن یا پرگار هستند. این ویژگی بنیادی این اشیا است که همه آنها دربرگیرنده ارجاعی به اشخاص دیگر هستند؛ به این سبب که آنها محصول کار دیگران‌اند، و یا ما به نحوی کاری را که پیش‌تر از سوی دیگران صورت گرفته است تکمیل می‌کنیم. به نحو اجمال، در زندگی توأم با اهتمام و نگرانی، ما دائماً از اشیایی که به دیگران ارجاع دارند، استفاده می‌کنیم، زیرا نحوه حضور دازاین در این جهان به طریق بنیادی پردازش‌گرانه است، یعنی در زندگی عادی و عملی خود چیزی را می‌سازد یا به‌کار می‌گیرد و یا به‌طور کلی با چیزی سروکار دارد که این امور ضرورتاً همجواری دازاین‌های دیگر را در جهان دازاین آشکار می‌سازد. اما همچنان که هایدگر یادآور شده است، این ارجاع مکرر به دیگران نامتعیین است.^{۱۸}

در حقیقت، دازاین شکلی از وجود است که به مرتبه خودآگاهی و آگاهی رسیده است؛ صرف‌نظر از اینکه دیگران واقعاً نزد ما حاضر باشند یا غایب. دازاین اولاً بالذات تنها و منفرد نیست، و نخست از طریق روی آوردن به سوی دیگران با هستی آشنا نمی‌شود، برعکس، «چونان در جهان بودن درگیرانه، دازاین اساساً در سرآغاز هستی خود نحوه‌های هستی اجتماعی را با خود به‌همراه دارد» و بدون فهم معنایی از دیگری فهمیده نمی‌شود. «من و دیگری در رابطه‌ای متقابل و همبسته همدیگر را در جهان مشترک خویش آشکار می‌سازند.

۱۷. بابک احمدی، هایدگر و پرسش بنیادین، (تهران: نشر مرکز، ج ۲، ۱۳۸۲)، ص ۳۱۷.

18. Dan, Zahavi, "Beyond Empathy; Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", Journal of Consciousness Studies, No. 5-7 (2004), p. 151.

بر اساس نظر هایدگر، جهان و دازاین به طریق درونی با هم مرتبط هستند. از آنجا که ساختار جهان شامل ارجاع ضروری به دیگران است، دازاین نمی‌تواند جز به‌عنوان سکن‌گزیده در جهانی که به نحو اساسی آن را با دیگران دارد فهمیده شود»^{۱۹}. بنابراین، از نظر هایدگر، دازاین از طریق کارکرد ساختار درونی جهان‌ایزاری و نحوه تعامل خود با اشیای جهان است که به‌درستی چونان هستی‌ای که در نحوه بودن خود به هستی دیگران اشاره دارد، بایستی فهمیده شود.

از منظر هایدگر نحوه مناسبیت و تعامل دازاین نسبت به انسان‌های دیگر تیمارداشت است. تیمارداشت هم به معنای توجه است و هم متضمن نوعی مراقبت. با وجود این، تیمارداشت هم می‌تواند مانع امکانات دازاین باشد و هم اینکه اجازه دهد امکانات دازاین تحقق یابد. «به نظر هایدگر تیمارداشت وضعیتی از هستی دازاین است»^{۲۰}. ما در پردازش خود نسبت به اشیا اهتمام می‌ورزیم، اما نسبت ما با انسان‌های دیگر نحوه‌ای تیمارداشت است. تیمارداشت لزوماً به معنای مراقبت و نگرانی در وجه مثبت نیست، ممکن است ما در تیمارداشت مانع و رادعی باشیم برای اینکه دیگری احساس مسئولیت کند و از این طریق آزادانه برای سلوک در طریق اصالت گام بردارد.

بنابراین ما دو نوع تیمارداشت داریم: یکی به درون جهیدن، و دیگری به جلو پیش رفتن. به درون جهیدن تیمارداشتی است که چونان نوعی ممانعت است. «در این تیمارداشت، دیگری ممکن است کسی باشد که مقهور و وابسته است، حتی اگر این تسلط یک امر مستتر باشد و از او پنهان بماند. این نوع نگرانی که به درون می‌چهد و از مبالغات فاصله می‌گیرد، تا حد زیادی برای بودن با دیگری تعیین‌کننده است و اغلب وابسته به اهتمام ما نسبت به وجود دم دستی است»^{۲۱}. با وجود این، ممانعت تنها نوع تیمارداشت دیگری نیست، بلکه نحوه‌ای از تیمارداشت غیراصیل و عاریتی است که به احساس وابستگی و عدم تجربه آزادی و مسئولیت منجر می‌شود. نوع دیگری از تیمارداشت، دغدغه اصالت دیگری را

19. *Ibid*, p. 155.

20. Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans by John Macquarrie & Edward Rabinson, (Blackwell, 1966), p. 35.

21. *Ibid*, p. 36.

به‌همراه دارد. این نوع از نگرانی اساساً وابسته به موجودیت دیگری است و نه چیزی که او به آن اهتمام دارد؛ «این نوع تیمارداشت به دیگری کمک می‌کند که برای خویش در میالایش و آزاد شدن برای آن، آشکار شود»^{۲۲}. «در تیمارداشت از نوع ممانعت، فرد بار انسانی دیگری را بر دوش می‌کشد و یا از کشیدن بار به‌دست خود او ممانعت به‌عمل می‌آورد، تا آنجا که فرد دوم در خطر برده شدن و وابستگی قرار می‌گیرد. اما در تیمارداشت از نوع جلودار بودن، فرد می‌کوشد تا مسئولیت را به فردی که مورد تیمارداشت اوست بازگرداند، تا آنجا که فرد قادر است خودش بار و مسئولیت خویش را بر دوش بگیرد»^{۲۳}.

تیمارداشت اصیل برای دیگری به شخص برای رسیدن به آزادی و اختیارش و رسیدن به امکان‌های فریدش برای خویشتن یاری می‌رساند، اما رابطه با دیگری غالباً رابطه‌ای بی‌اهمیت یا حتی کوششی برای تسلط بر او و گرفتن وجود متمایز او از اوست. فرد به‌ویژه در معرض آن است که زیر سلطه انبوه خلق قرار بگیرد: «معیارهای او و تمامی شیوه‌های زندگی او را آداب و رسوم عرفی جامعه‌اش تعیین می‌کنند. وجه امتیاز وجود داشتن انتخاب کردن است، اما جامعه امکان‌های انتخاب را از فرد می‌گیرد. به‌ویژه در جوامع توده‌ای جهان معاصر با تولیدات انبوه وسایل ارتباط جمعی و سردرگمی، نوعی همشکلی یکنواخت به همه تحمیل می‌شود»^{۲۴}. بنابراین، ما بر سر دوراهی گریزناپذیری نسبت به دیگری قرار داریم یا نحوه ارتباط با ما گونه‌ای تصرف کردن و تحمیل خواست و اراده خود به دیگری و از این طریق وابسته کردن او و ربودن مسئولیت و آزادی و در نتیجه اصالت اوست، یا نسبت و ارتباط ما با دیگری به گشودگی بر روی امکانات دیگری و اجازه دادن به آزادی و مسئولیت او برای اینکه ارتباط اصیلی با دیگری را تحقق بخشیم، منجر می‌شود.

۴.۱. سارتر

از نگاه سارتر، روابط ما با دیگران روابط دو «سوژه» یا «فاعل» با یکدیگر است. هریک از ما دیگری را می‌بیند و با نگاه، خود او را به «چیزی» برای شناخت، تصرف و سلطه تبدیل

22. Ibid.

۲۳. والش بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، (تهران: سروش، چ ۲، ۱۳۸۸)، ص ۶۵

۲۴. همان، ص ۶۶

می‌کند. نگاه دیگری ما را می‌هراساند و نخستین واکنش ما به این نگاه معمولاً به صورت «شرم» ابراز می‌شود. سپس هریک از ما می‌کوشد که از زیر نگاه دیگری بگریزد و یا با گستاخی بیشتر نگاه او را پس بزند. حاصل این است که در پایان، «دو» نگاه نمی‌تواند وجود داشته باشد. به این طریق از نظر سارتر در هر کوششی ما برای شناسایی یکدیگر با شرم (و ترس)، (و با خشونت) برای تلافی و پس زدن نگاه خیره دیگری و دور کردن و حتی از میان برداشتن او قدم به میان می‌گذاریم. «تلاش «دو سوژه» هیچ‌گاه نمی‌تواند با موفقیت قرین باشد. چون هرکس می‌خواهد خدا باشد، اما خدایان نمی‌توانند واقعیت داشته باشند»^{۲۵}. عشق شاید کوششی باشد برای از میان برداشتن این رابطه خصمانه از سوی ما. اما عشق نیز نوعی «خودفریبی» است، چون ما در عشق فقط می‌توانیم با تن معشوقه یگانه شویم؛ آن هم برای لحظاتی و ذهن معشوق همواره از دسترس ما دور می‌ماند.^{۲۶} در واقع سارتر دیگری را دوزخ می‌داند، چراکه انتخاب‌های مرا محدود می‌کند. در ادامه به بررسی مفهوم دیگری در اندیشه امانوئل لویناس می‌پردازیم.

۲. وجوه دیگری در اندیشه لویناس

۲.۱. مواجهه با دیگری

در زمان مرگ، رابطه جنسی و رابطه پدر و فرزند سوژه با تجربه جدیدی روبرو می‌شود و این مواجهه پایانی است بر حظ، تمتع، خودمحوری، تملک و سروری سوژه. اما مواجهه با غیر، سرانجام، مواجهه سوژه با دیگری که هیئت انسانی دارد و لویناس آن را مطلقاً غیر می‌خواند، به اوج می‌رسد و این رابطه همان مکانی است که اخلاق زاده می‌شود، و غیر، همان یا خود را زیر سؤال می‌برد؛ امری که در دایره خودانگیختگی خودمحورانه همان محال است روی می‌دهد: «ما همین زیر سؤال بردن خودانگیختگی من را که از ناحیه دیگری رخ می‌دهد اخلاق می‌نامیم»^{۲۷}. لویناس وضعیت زیر سؤال رفتن

۲۵. محمدسعید حنایی کاشانی، «ژان پل سارتر؛ فیلسوف صلح و مدارا یا خشونت»، فردوسی، ش ۷۳ (۱۳۸۷)، ص ۳۶.

۲۶. نک:

<https://vista.ir/w/a/16/ijc wd/%DA%98%D8%A7%D9%86-%D9%BE%D9%84-%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%B1-%D9%88-%D8%AE%D8%B4%D9%88%D9%86%D8%AA>

27. Immanuel Levinas, *Outside the Subject*. Trans. Michael B. Smith. (Stanford: Stanford University Press. 1966) p. 33.

خودانگیختگی و جایگاه مرکزی من در جهان، از ناحیه حضور دیگری را محل زاده شدن اخلاق می‌داند؛ جایی که قدرت، تملک و سروری من بر عالم به سؤال گرفته می‌شود؛ وضعیتی که مرا از خواب طریق حظ و تمتع و سروری بر عالم بیدار می‌کند و شرمسار از خودانگیختگی‌ام به دیگری خوشامد می‌گویم.^{۲۸} لویناس در طعنه به اقامتگاه هایدگری، واقعیت را از سرآغاز، درگیر یک خوشامدگویی به دیگری می‌داند. او نگرش اخلاقی و اجتماعی، اقامتگاه و زبان را در خصوص وضع کردن، قبضه کردن و تأسیس کردن نمی‌داند؛ بلکه از منظر وی این مفاهیم نشان می‌دهند که چگونه «خود» در مهمان‌نوازی آغاز می‌شود و دیگری را در راهی که معادل است با «یک مالکیت‌زدایی ازلی، یک عطیه نخستین» می‌پذیرد^{۲۹} و خوشامد می‌گوید. دیگری در همان حال که مرا به چالش می‌کشد، از من طلب پاسخی می‌نماید و این طلب هم بنیاد زبان است و هم اساس مسئولیت و پاسخگویی من.

۲.۲. دیگری در مقام نامتناهی

لویناس با استناد به تأملات افلاطون در باب خیر و پروراندن نتایج مشابهی از فلسفه عملی کانت و خصوصاً با تأکید بر تحلیل دکارت از ایده نامتناهی، استدلال می‌کند که فلسفه یک فراروی فراسوی وجود را اعتبار می‌کند.^{۳۰} لویناس ادعای هایدگر مبنی بر امکان غلبه بر متافیزیک از طریق هستی‌شناسی را مورد تردید قرار می‌دهد. طبق تفکرات لویناس «متافیزیک عبارت است از گرایش تفکر به تعالی از حدود فردیتش و طلب دیگری»^{۳۱}. همچنین معتقد است که متافیزیک متوجه دیگر جایی، دیگر نحو و دیگری است. از منظر وی ما موجوداتی هستیم که تحت حرکت خواست دیگری هستیم، ولی برخلاف خواستن یک غذا ما از طریق رویارویی با دیگری ارضا نمی‌شویم؛ چراکه دیگری چیزی نیست که من کم داشته باشم. من در خواستن دیگری از خواستی متافیزیکی برخوردارم که هرگز با رفتار کردن با آن به مثابه یک ابژه فروکش نمی‌کند. خواست متافیزیکی دیگری خواستنی و رای تمام خواسته‌های دیگر است. این خواست متافیزیکی است، چراکه مستلزم استعلائی جزئیت

28. *Ibid*, p. 83.

29. Sean Hand, "Emmanuel Levinas", *Routledge Critical Thinkers*, (State University of New York Press, 2009), p. 52.

30. *Ibid*, p. 52.

۳۱. پیتر سجویک، دکارت تا دریدا، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، (تهران: نشرنی، چ ۱، ۱۳۸۸)، ص ۲۷۴.

متفرد از طریق دیگری است. این گونه است که لویناس این خواست را خواستن نامتناهی می‌داند. لویناس تأمل دکارت درباره تصور نامتناهی را یکی از جسورانه‌ترین پاره‌های فلسفه غرب توصیف می‌کند؛ هرچند که خود دکارت اهمیت کارش را درک نکرد، لویناس می‌خواهد تفسیری تازه از ایده نامتناهی نزد دکارت ارائه دهد که مقام او را به‌عنوان پیشرو سوژه‌محوری تعدیل نماید.

نکته دیگری که لویناس به آن عنایت دارد، این است که رابطه با نامتناهی رابطه‌ای نیست که در آن یکی از طرفین - سوژه جذب طرف دیگر شود یا در برابر چیزی که غیر از اوست رنگ ببازد، بلکه اساساً نامتناهی تقوم سوژه را ممکن می‌سازد. بنابراین، چهره به چهره و جبهی از همزیستی نیست، بلکه محصول مقدم بودن است؛ دیگری همچون خداست، غیبتی است که ما را می‌خواند و پاسخی را در ما برمی‌انگیزد و ضمن این کار به صورت هم‌زمان، هم به خودمحوری من استناد می‌ورزد و هم بر آن سروری می‌کند.

لویناس غیریت دیگری را صرفاً به وجه سلبی تعریف نمی‌کند، چراکه چنین توصیفی غیریت دیگری را همچون غیریتی نسبی یا منطقی به توصیف می‌کشد که وجه تمایز هر فرد در کثرتی از افراد به‌واسطه تمایزش از دیگران است. همچنین بسان دیالکتیک هگلی هم نیست که ممزوج شدن غیر با همان، به سنتزی در مرحله‌ای بالاتر منجر شود. لویناس می‌خواهد غیریت را به وجهه مثبت و مطلق نشان دهد. از نظر او غیریت مطلق دیگری اساساً رؤیت‌ناپذیر است و در هیچ افقی نمی‌گنجد. وی تأکید می‌کند که اگر دیگری را خودی دیگر به‌شمار آوریم، به‌واقع دیگرسانی و غیریتش را از او جدا کرده و از بین برده‌ایم: «لویناس از غیریت دیگری به عنوان خارجیت (برون‌بودی) و تعالی نیز سخن می‌گوید. دیگری خارج از من است آن‌هم نه به معنای صرفاً مکانی یا مفهومی، بلکه فراتر از آن به این معنا که اساساً از دایره فراگرفته معنابخشی و تملک من بیرون است»^{۳۲}. پس از نظر لویناس، آنچه که «من» را به سوی «دیگری» جلب می‌کند، خواستن متافیزیکی جهان نامرئی است؛ خواستنی که در جستجوی نامتناهی در دیگری است. نامتناهی در خواستنی پدیدار می‌شود که با کشیده شدن به سوی دیگری امکان می‌یابد.

۳۲. مسعود علیا، کشف دیگری با لویناس، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۸)، صص ۱۱۹-۱۲۱.

لویناس ایده نامتناهی را به مثابه چیزی که تعالی می جوید به فراسوی حدود اندیشه ارائه می کند و در واقع او این را شرط هر حقیقت ابژکتیو (عینی) در نظر می گیرد. او در «تمامیت و نامتناهی»، نامتناهی را «ابژکتیوتر از هر ابژکتیویته» می داند.^{۳۳} با نظر به اینکه ایده نامتناهی اولیه است، همچنین این معنی را می رساند که سوژکتیویته به طور اولی اخلاقی است. همچنین از آنجایی که ما نامتناهی در دیدگاه لویناس را به صورت یک «کشف دیگری» ادراک می کنیم و به ویژه اینکه در چهره دیگری مستقر است، پس آگاهی برای لویناس نخستین و مهم ترین عمل فروکاستن و باز نمودن هستی به شمار نمی رود، بلکه اساساً یک «رخداد اخلاقی»^{۳۴} است که دیگری خستگی ناپذیر و از پیش استقرار یافته را تشخیص می دهد و خوشامدگویی می کند.

۳.۲. چهره دیگری

«چهره» شاید مهم ترین و غریب ترین اصطلاح در میان تمام اصطلاحات لویناس باشد. بینش اخلاقی او به طور بنیادی از ارائه ای از چهره دیگری تجلی می یابد. چهره، تجلی یا اکتشاف دیگری است. «وی برای توصیف رابطه ای میان «من» و «دیگری» که تلویحاً بر آن دلالت نداشته باشد که دیگری با من (شبیبه من) یا بر من (در مقابل من و بخشی از یک کلیت واحد) است، اشاره می کند که غیر صرفاً وجود دارد و در قالب رابطه آغازینی که او رابطه چهره به چهره می نامد نزد من حاضر است»^{۳۵}. چهره حضور زنده دیگری است. چهره نشانه خاص بودگی و فردیت و روانی است به سوی نامتناهی و شهادتی است بر آن. «چهره» در وهله اول بر سیمای ملموس دیگری دلالت نمی کند؛ هر چند لویناس گاه از چهره به گونه ای سخن می گوید که گویی مراد همان سیمای ظاهری است. در واقع چهره به وسیله فرم با تصویر محصور نشده است، ولو اینکه خودش را به طور عینی بیش از من فاش کرده باشد. این به آن معناست که اصولاً اخلاق می تواند به وسیله هر قسمت دیگری از بدن ترسیم شود. برای لویناس، رابطه چهره به چهره دقیقاً مانند یک تجسم دراماتیک از

33. Immanuel Levinas, *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p. 26.

34. Sean Hand, *op. cit.*, p. 57.

35. *Ibid.*, p. 69.

نامتناهی نیست، می‌توان گفت تا اندازه‌ای برای لویناس، چهره همچون امری نااثبات بر سایر اعضای بدن دلالت می‌کند و درحقیقت به شکل اثرگذاری، نمایشی واقعی از ساحت «تن‌کامگی» به‌دست می‌دهد. یک نمونه آن هنگامی رخ می‌دهد که لویناس به چهره معشوقه اشاره دارد. معشوقه دقیقاً کسی است که «درب‌گرفتنی اما بکر در عریانی خویش و در فراسوی ابژه و چهره و بنابراین در فراسوی هستومند می‌باشد و رابطه اروتیک بی‌واسطه به فقدان شخص بدل می‌گردد»^{۳۶}.

خود لویناس هم به این موضوع تصریح می‌کند: «وقتی یک بینی، چشم‌ها، یک پیشانی و یک چانه را می‌بینید و می‌توانید آنها را توصیف کنید، چرخش و نگاه شما به سوی دیگری همانند چرخش به سوی یک شیء ابژه است، بهترین راه مواجهه با دیگری این است که حتی متوجه رنگ چشمان او نشوید؛ وقتی آدمی رنگ چشم‌ها را مشاهده می‌کند، در رابطه اجتماعی با دیگری قرار نمی‌گیرد»^{۳۷}.

همچنین، لویناس از ناپایدار بودن چهره سخن می‌گوید و اینکه چهره را نمی‌توان دید، چراکه دیدن چهره به این معناست که آن را به صورت یکی از اعیان التفاتی آگاهی مدرک درآوریم و از این طریق دیگربودگی مطلق چهره را فرو بکاهیم: «فکر نمی‌کنم بتوان از نوعی پدیدارشناسی چهره سخن گفت، زیرا پدیدارشناسی آنچه را نمایان می‌شود توصیف می‌کند. به همین ترتیب، گمان نمی‌کنم بتوان از نگاه معطوف به چهره سخن گفت، زیرا نگاه یعنی معرفت و ادراک. من بیشتر بر این باورم که دسترسی به چهره بلاواسطه اخلاقی است»^{۳۸}. گرچه چهره در یک مفهوم متداول با حساسیت و پنداره پیوند یافته، اما چهره به‌مثابه چیزی است که به نحو بنیادی در برابر مقوله‌بندی، محدودیت و یا ادراک‌پذیری مقاومت می‌کند و چهره یک دلالت بدون سیاق است که لویناس آن را به‌مثابه «امر نامتناهی بیگانه و به‌غایت خارجی» یا همچون مانیفست مصونیت و قدوسیت دیگری توصیف می‌کند»^{۳۹}. لویناس بر آن است که چهره در آن واحد دو مجموعه صفات متعارض را

36. *Ibid*, p. 60.

۳۷. امانوئل لویناس، *زمان و دیگری*، ترجمه مریم حیاط‌شاهی، (تهران: نشر افکار، چ ۱، ۱۳۹۲) ص ۱۰۱.

۳۸. همان، ص ۹۹.

39. Sean Hand, *op. cit*, p. 57.

در خود جمع‌آوری نموده است؛ از این وضعیت به‌عنوان دوپهلویی در چهره یاد می‌کند. این دو احساس متضاد، یکی احساس خشونت (کشتن دیگری) است و دومی احساس نیکی (مسئول بودن در قبال دیگری). چهره «دیگری» از یک سو در برابر تملک و قوای من مقاومت می‌کند و اولین بیان آن یک فرمان است: «قتل مکن». از نظر لویناس، این تنها فرمان، و فرمان فرمان‌هاست که سایر فرمان‌ها از آن سرچشمه می‌گیرند. این فرمان بنیادین نه نشانگر مرجعیت خداوند است و نه مبنایی سودانگاران دارد و نه می‌توان آن را با امر مطلق کانت به‌اثبات رساند. از سوی دیگر، چهره دیگری مسکین، بی‌دفاع و به‌غایت شکننده، حساس و تنها وانهاد، بی‌پوشش و بی‌حفاظ و آسیب‌پذیر است. چهره دیگری عریان‌تر از هر عریانی است و بی‌حفاظ و پناه و در معرض تهدید است و گویی ما را به عملی از جنس خشونت فرا می‌خواند.^{۴۰} در واقع، من می‌توانم دیگری را به قتل برسانم، اما از بین بردن دیگری و بی‌اثرسازی، همچون مالکیت دیگری ناممکن است. در حقیقت، قتل قدرتی را بر آن چیزی که از قدرت می‌گریزد اعمال می‌کند. لویناس چهره را عریان می‌داند و ما زمانی می‌توانیم چهره را ببینیم که برهنه و عریان باشد. امکان چنین برهنگی به دلیل این است که چهره با من حرف می‌زند. وقتی دیگری با من سخن می‌گوید عین برهنگی است و این بی‌حفاظ بودن و برهنگی همان دشواری است که «من» هنگام مواجهه با چهره دیگری با آن مواجه می‌شوم.

۴.۲. رابطه با دیگری

مواجهه با چهره دیگری مرا به او نزدیک می‌سازد، اما این نزدیکی موجب از بین رفتن فردیت و هویت من نمی‌شود. میان من و دیگری فاصله‌ای است و «خود» به صورت چیزی مستقل و جداست. لویناس از شرح این رابطه برحسب تقابل و تفاوت پرهیز می‌کند، زیرا هر دوی این مفاهیم نهایتاً خود و دیگری را از منظر تمامیت می‌بیند. او با انتقاد از تمامیت برآمده از دل سنت هگلی از فرد و یگانگی او دفاع و بر کثرت من و دیگری تأکید می‌کند: «اگر همان هویتش را از رهگذر صرف تقابل با غیر بر کرسی می‌نشانند پیشاپیش بخشی از

۴۰. امانوئل لویناس، همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.

تمامیتی می‌بود که همان و غیر را دربر می‌گرفت»^{۴۱}.

دیگری در قیاس با «خود» نامتجانس است و در تعارض با من تعریف می‌شود و همواره با من ناهمساز باقی می‌ماند. این به آن معنا نیست که من از یک هسته اصلی برخوردارم، بلکه آنچه من انجام می‌دهم بازایی مستمر هویت خویش از طریق تمامی اتفاقاتی است که در طی حیاتم رخ می‌دهد. مثلاً فردی که اسیر نازی‌ها شده است بعد از این تجربه تفسیر متفاوتی از هویت خویش به نسبت قبل از آن حادثه ارائه می‌دهد. در واقع، من و دیگری هیچ وحدتی را تشکیل نمی‌دهیم، زیرا خواست متافیزیکی دیگری منوط به وجود دیگری است که از سیطره «خود» می‌گریزد، ولی بیشتر مورد خواست وی قرار می‌گیرد. وجه دیگری از مواجهه سوژه با دیگری که لویناس بر آن تأکید می‌ورزد، بیداری و هوشیاری سوژه به دست دیگری است. از منظر او «مواجهه با دیگری مواجهه‌ای نیست که سوژه بتواند خود را از آن برکنار دارد. دیگری همچون شبحی که مدام پیش چشم حاضر می‌شود، نفس را بیدار و بی‌خواب نگه می‌دارد و او را هوشیار و گوش به زنگ برجا می‌گذارد»^{۴۲}؛ لذا می‌توان در پرتو عنایت به دیگری خود را بهتر شناخت و بیشتر شکوفا کرد و زیستن اخلاقی پیشه کرد.

۲.۵. مسئولیت نامتناهی در برابر دیگری

شاید غریب‌ترین و بدیع‌ترین رکن اخلاق لویناس برداشت او از مسئولیت باشد. لویناس مسئولیت را هم در قبال دیگری مسئول بودن و هم پاسخگو بودن در قبال او می‌داند. او میان چهره و زبان با مسئولیت ارتباطی عمیق می‌بیند. چهره به‌طور اخلاقی مرا فرا می‌خواند به برعهده گرفتن مسئولیتی که از دانش تعالی می‌جوید. غیریت دیگری سوژه را در مسئولیتی خطیر درگیر می‌کند، مسئولیتی که ناشی از عدم بی‌اعتنایی به دیگری بدون هیچ بنیان هستی‌شناختی است. هوسرل از مسئولیت در قبال حقیقت و هایدگر از اصالت سخن می‌گویند؛ اما لویناس مسئولیت را عرض با صفتی از اعراض سوژه نمی‌داند: «مسئولیت به‌مثابه ساختار ذاتی، نخستین و بنیادین سوژه است. زیرا من سوژه را بر حسب مقولات

41. Immanuel Levinas, *op. cit.*, (1969), p. 38.

42. مسعود علیا، همان، ص ۱۳۰.

اخلاقی توصیف می‌کنم، نفس کانون و گره‌گاه سوژه در اخلاق به مفهوم مسئولیت تنیده شده است. از نظر من مسئولیت یعنی مسئولیت در قبال دیگری و در نتیجه یعنی مسئولیت در قبال آن چه کردم نیست، یا حتی در قبال آنچه برایم مهم نیست؛ یا آن چه دقیقاً برایم مهم است و در هیئت چهره با آن مواجه می‌شوم».^{۴۳} «مسئولیت با یک تصمیم یا وظیفه آغاز نمی‌شود، تصمیمی که به‌طور آزادانه گرفته شده باشد یا وظیفه‌ای که به اجبار از سوی کسی تحمیل شده باشد. مسئولیت به این معناست که دیگری جای مرا گرفته باشد، چنان‌که مسئولیت از آن من نیست، باعث می‌شود من «من» نباشم».^{۴۴}

لویناس صفت «نامتناهی» را همانند دیگری به مسئولیت نیز متصف می‌کند و همانند ایده نامتناهی دکارت که از ظرف کوگیتو^{۴۵} سرریز می‌کند، زنجیره‌هایی که بر پای مسئولیت بسته شده را باز می‌کند، زیرا معتقد است که «تا هنگامی که آدمی برای مسئولیت خویش حد تعیین می‌کند هنوز به وادی اخلاق وارد نشده است. می‌توان گفت تا وقتی «من» هستیم در تنهایی خویش محدود می‌شویم، اما همین که نگران دیگری شدیم و به او عشق ورزیدیم، نامتناهی و بی‌کران می‌شویم. تا زمانی که دلوپس دیگری هستیم و مسئولیت در قبال دیگری داریم اخلاق در ما زنده خواهد بود و تا زمانی که «دیگری» در ما زنده است می‌توانیم بگوییم «من اخلاقی» در ما حیات دارد. بنابراین، مسئولیت من نه تنها شامل اعمال گذشته، حال و آینده خودم، بلکه شامل اعمال گذشته، حال و آینده دیگران نیز می‌شود و این دیگری، نه تنها آشنایان، بلکه کسانی را هم که نمی‌شناسم دربر می‌گیرد. بر این اساس، من در قبال اعمالی که انجام نداده‌ام نیز مسئول و پاسخگو هستم؛ حتی فارغ از توانایی یا ناتوانی در انجام این مسئولیت برای دیگری. همچنین نباید آن را اراده‌ای دگرخواهانه، غریزه خیرخواهی طبیعی یا عشق دانست».^{۴۶} مسئول بودن یعنی بی‌تفاوت نبودن نسبت به دیگری. البته رابطه میان من و دیگری همواره نابرابر است، زیرا مسئولیت من در قبال دیگری

۴۳. همان، صص ۱۰۹-۱۱۰.

۴۴. اولریش هاسه و ویلیام لاج، موریس بلانشو. ترجمه رضا نوحی، (تهران: نشر مرکز، ج ۱، ۱۳۸۴)، ص ۱۱۵.

۴۵. «می‌اندیشم، پس هستم یا فکر می‌کنم، پس هستم» به لاتین Cogito Ergo Sum جمله معروف رنه دکارت، فیلسوف فرانسوی، است.

46. Imanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), pp. 111-112.

هیچ‌گاه به معنای مسئولیت دیگری در برابر من نیست؛ از این رو، رفتن من به سوی «دیگری» فقط به دلیل خواست متافیزیکی «من» در جستجوی نامتناهی است. مسئولیت من مسئولیتی یک‌طرفه و نابرابر است و از گذشته کهن به من ارث رسیده است.

۳. حقوق بشر و دیگری؛ نقد رویکرد لیبرال

در این بخش ابتدا نقد رویکرد لیبرال به حقوق بشر از دریچه تفکر لویناس را برانداز می‌کنیم و سپس به بررسی تفسیر برناسکونی در پیوند با این نقد خواهیم پرداخت.

۳.۱. از منظر لویناس

برخی معتقدند که هدف اخلاق، فرسودگی اخلاق است^{۴۷}؛ تعهدات انجام می‌شوند، اهداف محقق می‌شوند، خواسته‌ها برآورده می‌شوند. به نظر می‌رسد روابط اخلاقی همیشه پس از تحقق تعهد به پایان می‌رسد. از این رو، قدیسان اخلاقی نه تنها غیرضروری بلکه مشکل‌ساز نیز هستند. در این خوانش، همه ما اگر به درستی زندگی کنیم، می‌توانیم اخلاقی باشیم. مطابق با چنین الگویی، به نظر می‌رسد اخلاق تنها امری است که برای معدودی افراد در دسترس است و شاید حتی برای آنها هم در دسترس نباشد و این خود به بی‌اخلاقی یا نیهیلیسم منجر می‌شود. لویناس اما این فرضیات راجع به همه‌گیر بودن توانایی اخلاقی را رد می‌کند. عشق برخلاف اخلاق پایان نمی‌یابد و فرسوده نمی‌شود؛ عشق هرگز خسته نمی‌شود و تعهد شخص از منظر لویناس فراتر از این می‌رود: عشق آن‌گونه که در سیر تاریخی عدالت تجسم یافته است، ناممکن است.

در این راستا لویناس معتقد است که لیبرالیسم هرگز به اندازه کافی لیبرال نخواهد بود، زیرا عدالت برای همه باید به نوعی عدالت برای هر فرد باشد. مفهوم حقوق بشر در درجه اول و مهم‌ترین سؤال از این مفهوم، این است که چگونه می‌توان حقوق دیگری را درک کرد: «حقوق دیگری به‌عنوان مبنایی برای هر حقوقی که خودم خواهان آن هستم»^{۴۸}. بر این اساس، هر بار که ما در مسیر زندگی خود دچار وسوسه آرمان‌گرایی شدیم، ناممکن

47. Susan Wolf, "Moral Saints. the Journal of Philosophy", 79, (1982) p. 419.

48. Immanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*. Trans. Michael B. Smith. (New York: Columbia University Press, 1999), p. 149.

بودن عشق را به ما یادآوری می‌کند که تحقق آرزوی ما فراتر از قدرت خود ماست. فقط در تحقق محدودیت‌های خودمان است که می‌توانیم از غلبه بر فشارها و در خیال خود از فاجعه بیشتر جلوگیری کنیم. این به آن معنا نیست که دست از تلاش برای عدالت برداریم، بلکه نیازمند ادامه تلاش بیشتر برای تحقق عدالت هستیم.

برداشت لویناس از عدم امکان آرمان اخلاقی آن‌گونه که در زندگی سیاسی نقش می‌بندد، چند وجهی است. از یک نظر، شرّ در جهان محصول آگاهی کاذب اندیشه هستی‌شناختی است. برای لویناس، اراده به قدرت در درجه اول با این عقیده همراه است که خود و دیگری موجوداتی مجزا و منفک هستند: «وجود همیشه باید هست باشد، هستی در جریان است. وجود در زندگی، جنگ همه علیه همه است»^{۴۹}. با تمرکز بر هستی، نفس از نظر هستی‌شناختی به‌عنوان موندی بر علیه دیگری تصور می‌شود، دیگری با هم‌نوع خود مقوله‌بندی می‌شود و خطوط نبرد معین می‌شود: «سؤال قابیل، آیا من نگره‌بان برادرم هستم، به این نوع نگرش به جهان بستگی دارد. پاسخ قابیل، روشن است. اخلاق تنها چیزی است که جوابی برای قابیل ندارد. پاسخ به این سؤال، پاسخی هستی‌شناختی است: من، من هستم و او، او است. ما موجودات هستی جدای از یکدیگر هستیم»^{۵۰}.

لویناس معتقد است که این آگاهی کاذب تنها در مواجهه با چهره دیگری، در منحصربه‌فرد بودن و در شکنندگی آن، قابل غلبه کردن است؛ لذا لویناس دیدگاه هستی‌شناختی هابزی را تأیید نمی‌کند و هدف او ارائه جایگزینی برای چنین نگرشی است: «من سعی می‌کنم انسان‌شناسی متفاوتی را با آن نوع از انسان‌شناسی که از جنگ همه علیه همه می‌آغازد، تصور کنم. این مواجهه با چهره دیگری است که نفس کاذب هستی‌شناسی خودپرستانه و لیبرال را سرنگون می‌کند: سپردن حاکمیت به نفس (خود)، اساس رابطه اجتماعی با دیگری است؛ رابطه‌ای مبتنی بر بی‌تفاوتی»^{۵۱}. رویکرد لویناس تجدیدنظری اساسی در هستی‌شناسی لیبرال است. در هستی‌شناسی لیبرال، انسان به‌جای اینکه از سوی

49. David G. Ritchie, *is It Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Edited by Jill Robbins. (Stanford: Stanford University Press, 2001), p. 145.

50. David G Ritchie, *op. cit.*, (2001), p. 122.

51. David G Ritchie, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Translated by Richard A. Cohen. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), p. 52.



قدرت‌های ذاتی در وضعیت فردی، آزاد، مساوی و مستقل تعریف شود، صرف‌نظر از اینکه آیا این ویژگی‌ها، خصوصیات متافیزیکی هستند یا برداشتی سیاسی از شهروند، تقدم اجتماعی بودن انسان به‌گونه‌ای تعریف می‌شود که در پس آن خودپرستی ظهور می‌کند. دقیقاً به دلیل همین تجدیدنظر اخلاقی در مبنای زندگی سیاسی، هرگز به خود اجازه داده نمی‌شود در یک رابطه صرفاً اخلاقی باقی بماند. رابطه اخلاقی با دیگری (اخلاق) همیشه با تعدد دیگران (سیاست) به‌خطر می‌افتد: «اما ما، من و دیگری، هرگز در جهان تنها نیستیم. همیشه [شخص] سومی وجود دارد؛ انسان‌هایی که مرا احاطه کرده‌اند و این شخص سوم، همسایه من است. چه کسی نزدیک‌ترین شخص به من است؟ پرسش‌های اجتناب‌ناپذیر از چیستی عدالت از عمق مسئولیت نسبت به امر یگانه مطرح می‌شود که در آن اخلاق در مقابل آنچه مقایسه‌ناپذیر است، آغاز می‌گردد. این ضرورت مقایسه آن‌چیزی است که مقایسه‌ناپذیر است - ضرورت شناخت انسان»^{۵۲}.

وجود چندین دیگری مستلزم مشارکت دقیق در مقایسه و توزیع خیرهایی است که منجر به سوء برداشت از اصل بنیادین اسپینوزایی اصرار بر هستی^{۵۳} از یک طرف، و توافق موقت رالزی از طرف دیگر است. سیاست از آنجا دارای اهمیت است که انسان قابل تقلیل به سیاست نیست. عدالت وظیفه اخلاقی ما است به دلیل خودپرستی ما در روابطمان: «عدالت که شامل مقایسه بین انسان‌ها و قضاوت ایشان است و بازگرداندن امر یکتا به فرد، بازگرداندن امر یکتا به جامعه یکتایان و بنابراین منشأ امر سیاسی، منشأ دولت و نهادهای آن و همه اینها در عین حال، مسئولیت در قبال دیگری را که نقطه آغاز ما بود پیش می‌کشد»^{۵۴}.

52. David G Ritchie, *op. cit.*, pp. 115-116.

53. Conatus Essendi

54. David G Ritchie, *op. cit.*, p. 108.

۳.۲. از منظر برناسکونی^{۵۵}

این عقیده که حقوق افراد بی‌معنی است، مگر اینکه افراد دیگری با وظایفی متناظر وجود داشته باشند، نسبتاً قدیمی است و ادبیات گسترده‌ای دارد.^{۵۶} ارتباط بین وظایف، حقوق و وضعیت یا جایگاه شخص در زندگی در واژه لاتین *Officium* قابل مشاهده است که برای مثال یکی از مفاهیم اصلی فلسفه سیاسی پوفندورف^{۵۷} در قرن هفدهم بود. او با استفاده از این اصطلاح، توانست به شکلی که عمدتاً در تفکر جان لاک و سنت انگلیسی در مورد حقوق طبیعی وجود ندارد، انضمامی بودن وظایف ما را در نظر بگیرد. حقوق من انتزاعی است، زیرا آنها فقط به واسطه وجود من به من تعمیم داده می‌شوند. با این حال، درست برعکس، وظایف من ناشی از وضعیت مشخص یا انضمامی من هستند. آنها در چارچوب نقش من در جامعه، تعهدات شخصی و تجاری من، جایگاه من در جامعه، منابع در دسترس من و انجمن‌هایی که من به آنها تعلق می‌گیرم به وجود می‌آیند. علاوه بر این، باید روشن شود که به میزانی که ما به یک جامعه جهانی تعلق داریم وظایف انضمامی من نیز آن قدر گسترش می‌یابد که مردم سراسر جهان را دربر می‌گیرد. بنابراین، فراتر از هر گفتمان مسئولیت جهانی، وظایف من با توجه به شرایط من تغییر می‌کند، و همچنین به فرصت‌هایی که آنها ارائه می‌دهند وابسته است.

با تمرکز بر این ادعا که تجلی نخستین حق‌ها، نه به‌عنوان حق‌هایی متعلق به من، بلکه به‌عنوان حق‌هایی متعلق به دیگران، راه برای روشن شدن مطلب باز می‌شود. هنگامی که من از طرف خودم مطالبه کنم، حق‌ها محقق نمی‌شوند. چنین مطالباتی بر حسب ظاهر، از خودخواهی قابل تمییز نیستند. این واقعیت که من چیزی را برای خودم می‌خواهم، حق من را نسبت به آن ایجاد نمی‌کند. فقط وقتی احساس می‌کنم که از رنج دیگران رنج می‌برم، حق‌ها ظهور می‌کنند؛ به این معنی که بگوییم تجلی اصلی حقوق بشر به صورت حقوق برای دیگران و تکالیفی برای من است، و این نکته‌ای است که امانوئل لویناس در حقوق

۵۵. رابرت ال برناسکونی (متولد ۱۹۵۰)، استاد فلسفه در دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا، به‌عنوان قرائت‌کننده‌های دیگر و لویناس و همچنین به دلیل فعالیت در زمینه مفهوم نژاد بسیار شناخته شده است. وی در مورد تاریخ فلسفه نیز کتابی نگاشته است.

56. See, for example, David G. Ritchie, *Natural Rights* (London: George Allen and Unwin, 1952), p. 78.

57. Pufendorf

انسان و حقوق دیگران بیان کرده است. واقعه اجتماعی بودن مقدم بر هر ارتباطی به نام یک انسانیت انتزاعی و مشترک است. حق انسان مطلقاً و اساساً فقط در دیگری به عنوان حق انسان دیگر معنا می‌یابد.

از منظر برناسکونی نکته این است که اگرچه فرد همیشه می‌تواند چیزهایی را برای خود، چه به تنهایی و چه به عنوان عضوی از یک گروه، مطالبه کند و حتی می‌تواند با احساس استحقاق این کار را انجام دهد، زیرا آن چیز یا فرصت را به نوعی طلبکار است یا اینکه به او قول داده شده است؛ واقعیتی که در صورت انکار مطالبه، «احساس خشم» شخص را نسبت به اشتباه انجام شده به شدت افزایش می‌دهد. با وجود این، تجربه نخستین حق از این نوع نیست. تجربه نخستین ما از حقوق در احساس بی‌عدالتی‌هایی است که دیگران متحمل شده‌اند. احساس ما این است که یک سطح بی‌عدالتی پیرامون ما و به طور کلی در جهان وجود دارد که غیرقابل تحمل است، به گونه‌ای که تا زمانی که این بی‌عدالتی‌ها برطرف نشوند نمی‌توانیم آسوده باشیم. تجلی نخستین حق در آمادگی من برای ایثار چیزی از خود در راه تلاش برای برطرف کردن بی‌عدالتی و احساس اینکه این (ایثار) نه یک انتخاب، بلکه کاری است که باید انجام دهم، قرار دارد و این البته به معنی نخستین تجلی حق‌ها به مثابه حقوق دیگران است.⁵⁸

مطالبات حقوق برای خود فرد امری لحظه‌ای است. آنها در شرایط حاد به وجود می‌آیند، اما اگر کسی از این بحران جان سالم به در برد، به زندگی خود ادامه خواهد داد. چیزی که در اینجا غم‌انگیز است، در مورد شخصی است که به بی‌عدالتی‌هایی که خود در گذشته متحمل شده است می‌پردازد، ولو اینکه کاملاً درست باشد. اما این قضیه، وقتی مشاهده می‌کنیم دیگران از حق‌های خود محروم می‌شوند، کاملاً متفاوت است.

بنابراین، اساس حقوق بشر نه در خواسته‌های من نسبت به خودم، یا حتی کسانی که در نفعی با آنان سهیم هستیم، بلکه در قلبی که نسبت به دیگران همدردی دارد نهفته است. من

58. Robert, Bernasconi, "Toward a Phenomenology of Human Rights. in: Jung H., Embree L. (eds) Political Phenomenology. Contributions to Phenomenology" (in Cooperation with the Center for Advanced Research in Phenomenology), Springer, Cham, Vol. 84 (2016), p. 230.

در رنج دیگران دخیل هستیم، نه به این دلیل که در تحمل آن درد و رنج مقصر هستیم، گرچه ممکن است چنین باشد، بلکه به این دلیل است که هریک از ما همیشه به معنای بی تفاوت نبودن در زندگی دیگران دخیل هستیم. این معنی درهم تنیدگی و وابستگی متقابل انسان است، و برناسکونی این اصطلاح را به روشی استفاده می‌کند که بیشتر روشی لویناسی است.

ما نمی‌توانیم خود را از دیگران جدا کنیم، در عین حال که با آنها متفاوت و از آنان دوریم. همه ما می‌توانیم رنج ببریم، اما این اشتباه است که شیوه‌ای را که ما از رنج دیگران آشفتگی می‌شویم، با همین نام رنج بنامیم. ممکن است تحت تأثیر رنج آنها قرار بگیریم، اما از رنج آنان رنج نمی‌بریم؛ رنج ما نوعی درک حسی است که می‌توانیم آن را حساس بودن بنامیم که گشودگی به سوی دیگران است که فراتر از تسهیم جمعیت و کالاهای مادی است؛ گشودگی‌ای که ریشه در این واقعیت دارد که ما نمی‌توانیم خود را از هم‌نوعان خود رها کنیم. شناسایی این حساسیت منجر به فرارفتن از تصور تکالیف یا تعهدات، به سوی تصورات جدید و بسیار غنی‌تر مسئولیت و امر نامتناهی است.^{۵۹} به عقیده برناسکونی، لویناس به‌عنوان یک یهودی زندانی نازی‌ها به‌طور بی‌واسطه‌ای می‌داند که چگونه گناه زنده ماندن یک وضعیت روانی نیست که قابل درمان باشد، بلکه راهی برای دستیابی به اعماق مسئولیت و ایثار است؛ مسئولیتی که حتی به مسئول بودن از طرف کسی که مرا تحت آزار و شکنجه قرار می‌دهد نیز گسترش می‌یابد. از این طریق است که پدیدارشناسی لزوماً به‌مثابه اخلاقی نمود پیدا می‌کند.^{۶۰}

ویژگی مهم این حساسیت این است که حتی اگر جهان‌شمول باشد، به این معنا که هرکسی تا حدی آن را داشته باشد، از تغییرناپذیری فاصله دارد. این امر فقط به‌گونه‌ای محدود تجربه می‌شود، زیرا از نظر فرهنگی مشروط است و به همین دلیل می‌تواند و باید آموزش داده شود. به همین دلیل، تاریخ ظلم و بی‌تفاوتی بی‌شماری را ثبت کرده است. نژادپرستی، جنسیت‌گرایی و آزار و اذیت مذهبی به ما می‌آموزد که انسان‌های دیگر را نه

59. *Ibid.*, p. 232.

60. Robert Bernasconi, *Failure of Communication' as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas*, in Bernasconi, Robert and David Wood, *the Provocation of Levinas, Rethinking the Other*, (London: Routledge, 1988), p. 125.

برای خودشان، بلکه از طریق یک لنز مخدوش و تحریف‌کننده ببینیم. از منظر برناسکونی، این به آن معنی نیست که فرد باید هویتی را که یک جامعه به اعضای خود می‌بخشد از بین ببرد، اما به این معناست که فرد باید فراتر از آنها را ببیند و این در سطح حساسیت است که تعهدات من نسبت به حیوانات، به حقوق آنها نیز تعلق می‌گیرد. به همین دلیل است که تعلیم حساسیت‌های ما به روش‌های مختلف، اما به‌ویژه در نمونه‌ای که از سوی کنشگران، گیاه‌خواران و حتی به‌سادگی از جانب صاحبان حیوانات خانگی ارائه شده است، به‌نظر می‌رسد که یک لحظه مهم در تاریخ اخلاق است که مربوط به روزگار ما است.^{۶۱}

به‌نظر می‌رسد که با برجسته کردن حق بر ضروریات زندگی، ما تقدم‌بخشی حقوق مادی بر آزادی‌های نسبتاً پالوده‌تر مورد التفات روشنگری لیبرال را برگزیده‌ایم. زنده بودن یک پیش‌شرط برای بهره‌مندی از حق‌های دیگر است. با وجود این، آزادی وجدان و آزادی بیان به‌سرعت به‌وجود می‌آیند تا حق بر ضروریات مادی را همراهی کنند. یکی از کارکردهای آزادی بیان برای افراد نیازمند این است که به ما بگویند آنچه که ما به آنها می‌خواهیم بدهیم، چیزی نیست که آنها می‌خواهند. ما می‌توانیم به آنها پاپ کورن پیشنهاد دهیم و به آنها بگوییم که به‌واسطه همان انسانیت خود، خواهان دموکراسی لیبرال هستند، اما همیشه این امکان وجود دارد که پاپ کورن همان چیزی نباشد که مورد نیاز آنها است و آنان راجع به آنچه نیاز دارند ایده بهتری از ما داشته باشند.^{۶۲}

نتیجه

گفتمان حقوق بشر با مجموعه‌ای از تضادها اشباع شده که بازتاب زمینه‌های مغشوشی است که در آن رشد کرده‌اند. هرکسی که تاریخچه حقوق بشر را بازگو می‌کند، ناگزیر می‌شود بر شیوه ارائه این حقوق به‌عنوان حقوقی ابدی، جهان‌شمول، سلب‌ناپذیر و بدیهی متمرکز شود. اگر این حق‌ها جهانی‌اند، چگونه غرب اصرار دارد که آنها را کشف کرده است و ادعای تملک مستمر در مورد آنها دارد؟ اگر این حقوق ذاتی و سلب‌ناپذیرند، پس

61. Robert Bernasconi, Extra Territoriality: "Outside the Subject, Outside the State". *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 35 (2008), p. 173.

62. Robert Bernasconi, "The Other Does Not Respond, Angelaki", Vol. 24 (2019), p. 95.

محرومیت‌های گسترده موجود چه نسبتی با این سلب‌ناپذیری دارد؟ علاوه بر این، صورت‌بندی‌های بزرگ تاریخی حق‌ها در شرایط حاد درگیری یا منازعاتی به‌وجود آمده است. تمرکز بر حق‌ها در ازای تعهدات است و بنابراین تمایل بر آن است که حق‌ها در درجه اول به‌عنوان حقوق من یا حقوق کسانی که شبیه من هستند تصور شوند. پدیدارشناسی حقوق بشر ریشه در درک انضمامی از خودمان دارد که تأکید می‌کند هرکدام از ما فقط در رابطه با دیگران وجود داریم و از این طریق مسئولیت اساسی و در واقع نامتناهی ما تعیین می‌شود. تا زمانی که زبان حق‌ها حفظ شود، مشکل حق‌های رقیب هرگز از بین نمی‌رود. این سؤال که رنج چه کسی توجه ما را جلب می‌کند و چه کسی نیاز دارد که ما عمیق‌تر وی را احساس کنیم، غالباً متأثر از شرایط هستند. جدا از فردگرایی مصنوعی لیبرالیسم، پدیدارشناسی حق‌ها، برای هرکسی که متعهد به مبارزه برای عدالت اجتماعی است، ممکن است اساسی‌ترین منبع باشد. اندیشه لویناس ما را در این ارزیابی یاری می‌کند که تأیید حقوق بشر به‌خاطر نفع فرد دارای اهمیت نیست، بلکه حقوق بشر معنادار بودن خود را به نسبتی از تصدیق حقوق دیگران و تا اندازه‌ای از ترویج توانایی‌مان در مسئولیت در قبال دیگران اخذ می‌کند. دفاع از حقوق بشر حاکی از این است که شق دیگری از مسئولیت خود در برابر دیگری ضرورتاً وجود دارد. آگوی متعهد بدون دفاع یا چاره به حال خود رها نشده است، زیرا حقوق خودش را دقیقاً بیرون از دایره مسئولیت برای دیگری کسب می‌کند. بر حسب این بسط یکسان حقوق خود و دیگری، مفهوم مسئولیت اخلاقی ماهیتی دوگانه به خود می‌گیرد و تبدیل می‌شود به پایه‌ای برای سوگیری مسئولیت خود نسبت به حقوق دیگری و بر همین پایه نسبت به حقوق خود.

منابع و مأخذ

الف) منابع فارسی

- کتاب‌ها

۱. احمدی، بابک، *هایدگر و پرسش بنیادین*، (تهران: نشر مرکز، چ ۲، ۱۳۸۲).
۲. بیمل، والش، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، (تهران: سروش، چ ۲، ۱۳۸۸).
۳. جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، (تهران: انتشارات ققنوس، چ ۱، ۱۳۸۶).
۴. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، (تهران: نشر نی، چ ۱، ۱۳۸۴).
۵. سجویک، پیتر، *دکارت تا دریدا*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، (تهران: نشر نی، چ ۱، ۱۳۸۸).
۶. علیا، مسعود، *کشف دیگری با لویناس*، (تهران: نشر نی، چ ۱، ۱۳۸۸).
۷. لویناس، امانوئل، *زمان و دیگری*، ترجمه مریم حیاط‌شاهی، (تهران: نشر افکار، چ ۱، ۱۳۹۲).
۸. هاسه، اولریش و ویلیام لارج، *موریس بلاتشو*، ترجمه رضا نوحی، (تهران: نشر مرکز، چ ۱، ۱۳۸۴).
۹. هوسرل، ادموند، *بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلائی*، ترجمه غلام‌عباس جمالی، (تهران: انتشارات گام نو، چ ۱، ۱۳۸۸).
۱۰. هوسرل، ادموند، *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، (تهران: نشر نی، چ ۱، ۱۳۸۱).

- مقاله‌ها

۱۱. جنیدی، لعیا؛ تیموری، محمدصادق؛ صقری، محمد و عباسیان، رضا، «صیانت از حق مالکیت خصوصی سرمایه‌گذاران خارجی از منظر حقوق اسلام، ایران و بین‌الملل»، *مطالعات حقوق تطبیقی معاصر*، ش ۱۷، (۱۳۹۷).
۱۲. حنایی کاشانی، محمدسعید، «ژان پل سارتر؛ فیلسوف صلح و مدارا یا خشونت»، *فردوسی*، ش ۷۳ (۱۳۸۷).
۱۳. مقدوری خونما، سارا و مصطفوی، شمس‌الملوک، «مفهوم دیگری در فلسفه یاسپرس»، *جستارهای فلسفی (فلسفه تحلیلی)*، ش ۲۷ (۱۳۹۴).

(ب) منابع انگلیسی

- Books

14. Bernasconi, Robert, *Failure of Communication' as a Surplus: Dialogue and Lack of Dialogue between Buber and Levinas*, in Bernasconi, Robert and David Wood, *The Provocation of Levinas, Rethinking the Other*, (London: Routledge, 1988.)
15. Hand, Sean, "Emmanuel Levinas", *Routledge Critical Thinkers*, (State University of New York Press, 2009).
16. Heidegger, Martin, *Being and Time, Trans by John Macquarrie & Edward Rabinson*, (Blackwell, 1966).
17. Levinas, Imanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence"*, *Translated by Alphonso Lingis*, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981).
18. Levinas, Immanuel, *Alterity and Transcendence. Trans. Michael B. Smith*. (New York: Columbia University Press, 1999).
19. Levinas, Immanuel, *Outside the Subject. Trans. Michael B. Smith*. (Stanford: Stanford University Press. 1966).
20. Levinas, Immanuel, *Totality and Infinity. Trans. Alphonso Lingis*. (Pittsburgh: Duquesne University Press. 1969).
21. Rauch, Leo & David Sherman, *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary*, (New York, State University of New York, 1999).
22. Ritchie, David G, *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas. Edited by Jill Robbins*, (Stanford: Stanford University Press, 2001).
23. Ritchie, David G, *Natural Rights*, (London: George Allen and Unwin, 1952).
24. Ritchie, David G. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo. Translated by Richard A. Cohen*. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985)
25. Tugendhat, Ernst., *Self-Consciousness and Self-Determination*, (The MIT Press, 1986).

- Articles

26. Bernasconi, Robert, "The Other Does Not Respond", *Angelaki*, Vol. 24, (2019).
27. Bernasconi, Robert, Extra Territoriality: "Outside the Subject, Outside the State", *Journal of Chinese Philosophy*, 35, (2008).
28. Bernasconi, Robert. "Toward a Phenomenology of Human Rights. In: Jung H., Embree L. (eds) Political Phenomenology. Contributions to Phenomenology" (In Cooperation with the Center for Advanced Research in Phenomenology) *Springer*, Cham, Vol. 84 (2016).
29. Wolf, Susan. "Moral Saints". *The Journal of Philosophy*, Vol 79, (1982).
30. Zahavi, Dan, "Beyond Empathy; Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 5-7, (2004).