



University of Tehran Press

Human rights in another mirror; Phenomenology of human rights in the thought of Immanuel Levinas

Mehdi Rezaei¹ | Maziar Khademi² | Alireza Eskandari³

1. Associate professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law and Political Sciences, Allam Tabatabai University, Tehran, Iran. Email: msa_rezaei@yahoo.com
2. Corresponding Author; Ph.D Student in Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. Email: Maziyarkhademi@gmail.com
3. Ph.D Student in Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. Email: alireza.sk.69@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <hr/> <p>Pages: 1-23</p> <hr/> <p>Received: 2022/11/20</p> <p>Received in Revised form: 2023/04/24</p> <p>Accepted: 2023/09/10</p> <p>Published online: ---/--/--</p> <hr/> <p>Keywords: <i>Phenomenology, the right of the other, human rights, I, the other, Levinas.</i></p>	<p>Human rights are undoubtedly among the symbols of liberal political thoughts, which are critical indicators of the liberal strain that presents an individualistic and antagonistic picture of human society. Levinas is a thinker who criticizes this strain. According to Levinas, human rights get their objective meaning from the face-to-face confrontation with the "other". So that there is an interesting similarity between the situation of human rights and the phenomenology of this confrontation by Levinas. Therefore, in the current research, the main question is, what is the difference between Levinas's justification for human rights and the liberal approach of human rights? From this point of view, one of the most important starting points is the fact that the appearance of the "other" is not described by a common characteristic that can be found in its social context or appearance. Levinas's justification of human rights, better than other justifications of human rights, gives a more convincing answer to the most common objections to these rights that human rights spread individual selfishness and an antagonistic model of society. Levinas defends human rights as the rights of "others" and not as rights based on self. The rights of the "other" correspond to an extra-state status that has a kind of extra-territorial character and independence in a political society. Considering that in this research, while illustrating and explaining Levinas's view and its relationship with human rights, we explain the reasons and why of this relationship, the research method is descriptive and analytical.</p>
<p>How To Cite</p>	<p>Rezaei, Mehdi; Khademi, Maziar; Eskandari, Alireza (2024). Human rights in another mirror; Phenomenology of human rights in the thought of Immanuel Levinas. <i>Public Law Studies Quarterly</i>, -- (--), 1-23. DOI: https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2023.345737.3136</p>
<p>DOI</p>	<p>10.22059/JPLSQ.2023.345737.3136</p>
<p>Publisher</p>	<p>The University of Tehran Press.</p>





انتشارات دانشگاه تهران

فصلنامه مطالعات حقوق عمومی

شاپا الکترونیکی: ۱۱۳۹-۳۴۲۳

دوره: -- شماره: --

Homepage: <http://jpls.ut.ac.ir>

حقوق بشر در آینه دیگری؛ پدیدارشناسی حقوق بشر در اندیشه ایمانوئل لویناس

مهدی رضائی^۱ | مازیار خادمی^۲ | علیرضا اسکندری^۳

۱. دانشیار، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: msa_rezaei@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول؛ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: Maziarkhademii@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

رایانامه: alireza.sk.69@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>صفحات: ۲۳-۱</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ---/--/---</p> <p>کلیدواژه‌ها: پدیدارشناسی، حق دیگری، حقوق بشر، دیگری، لویناس، من.</p>	<p>حقوق بشر، بدون شک در میان نمادهای اندیشه سیاسی لیبرال قرار دارد، لکن معیارهای نقادی سوپه لیبرال این است که تصویری فردگرایانه و آنتاگونیستی از جامعه انسانی ارائه می‌دهد. لویناس اندیشمندی است که به نقد این سوپه می‌پردازد. از دیدگاه وی حقوق بشر معنای عینی خود را از تقابل چهره به چهره با «دیگری» می‌گیرد. به طوری که همانندی جالبی میان وضع حقوق بشر و پدیدارشناسی این تقابل توسط لویناس به وجود می‌آید. از این رو سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که توجیه لویناس برای حق‌های بشری چه تفاوتی با رویکرد لیبرالیستی حقوق بشر دارد؟ از این منظر، یکی از مهم‌ترین نقطه‌های شروع، این واقعیت است که سیمای «دیگری» با خصوصیت مشترکی توصیف نشده است که در زمینه اجتماعی یا ظاهری‌اش یافت می‌شود. توجیه لویناس از حقوق بشر، بهتر از دیگر توجیحات حقوق بشر، به رایج‌ترین اعتراضات به این حقوق مبنی بر اینکه حقوق بشر خودخواهی فردی و الگویی آنتاگونیستی از جامعه را گسترش می‌دهند، پاسخ قانع‌کننده‌تری می‌دهد. لویناس از حقوق بشری به مثابه حق‌های «دیگری» دفاع می‌کند نه حق‌هایی مبتنی بر خودخواهی. حق‌های «دیگری»، مطابق با وضعیتی برون‌دولتی است که در یک جامعه سیاسی، نوعی خصلت فراسرزمینی و استقلال دارد. با توجه به اینکه در این تحقیق ضمن تصویرسازی و تشریح دیدگاه لویناس و رابطه آن با حقوق بشر به تبیین دلایل و چرایی این رابطه می‌پردازیم، روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی است.</p>
<p>استناد</p> <p>رضائی، مهدی؛ خادمی، مازیار، اسکندری، علیرضا (۱۴۰۳). حقوق بشر در آینه دیگری؛ پدیدارشناسی حقوق بشر در اندیشه ایمانوئل لویناس. <i>مطالعات حقوق عمومی</i>، --، (--)، ۲۳-۱.</p> <p>DOI: https://doi.com/10.22059/JPLSQ.2023.345737.3136</p>	
DOI	10.22059/JPLSQ.2023.345737.3136
ناشر	مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



۱. مقدمه

ادعای ارتباط میان اندیشه لویناس و حقوق بشر شاید از سوی محققان فلسفه و حقوق با شک و تردید همراه شود؛ به خصوص آن دسته از محققانی که این امر را مهم می‌پندارند که تأکید بر حقوق بشر، بینش اساسی فلسفه لویناس یعنی مسئولیت مطلق اخلاقی در قبال دیگری را مخدوش می‌سازد. حال ممکن است نگرانی برخی این باشد که آیا برقراری پیوند میان ایده مسئولیت در قبال دیگری لویناس با حقوق بشر و به خصوص با تقدیس آن حقوق در اسنادی مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸، که در مقدمه‌اش برابری همه افراد انسانی و هدف ترویج آزادی فردی را اعلام می‌دارد، بیراهه رفتن نیست؟ شاید نگرانی‌هایی از این دست گویای این باشد که چرا پژوهش‌ها در زمینه فلسفه لویناس، آرای لویناس درباره حقوق بشر را با احتیاط بیان می‌کنند.^۱ با این همه، در خوانش دقیق‌تری از آثار لویناس این به اصطلاح حقوق انسان اگر نه به طور مستقیم در آثار ابتدایی لویناس و برخی از آثار متأخر وی مورد توجه هستند.^۲ در نهایت، لویناس کشف حقوق بشر را در میان برهه‌ای استثنایی ذکر می‌کند که در آن اخلاق در تمدن غرب ظهور کرد و به صراحت به این موضوع در چهار اثر آخرین خود می‌پردازد.^۳ در واقع این جستارها سوئیۀ دیگر تأکید لویناس بر مسئولیت مطلق در قبال دیگری را شکل می‌دهند. به عبارت دیگر، با وضع مجدد مسئولیت اخلاقی، فهمی موازی با فهم سنتی از حقوق بشر مطرح می‌شود؛ این وضع مجدد حقوق بشر مبتنی بر «حق‌های دیگری» باید مورد توجه نظریه‌پردازان حقوق بشر قرار گیرد.

در این جستار هدف جایگذاری مفهوم لویناسی حقوق بشر درون زمینه وسیع‌تر گفتمان حقوق بشر و برجسته ساختن ویژگی‌های خاص و الزام‌آور برداشت وی از حقوق بشر خواهد بود. حقوق بشر، بدون شک در میان نمادهای اندیشه سیاسی لیبرال قرار دارند. از چنین منظری در حقیقت یکی از معیارهای اولیه یک نظم سیاسی عادلانه، توانایی در تأمین حق‌های فرد فرد شهروندان خواهد بود. با این همه، معیارهای نقادی سوئیۀ لیبرال حقوق بشر این است که حقوق بشر، تصویری فردگرایانه و آنتاگونیستی از جامعه انسانی ارائه می‌دهد. چنین دیدگاهی برای نمونه با اظهارنظر مشهور مارکس مطرح شد: «هیچ‌یک

1. See: Roger Burggraeve, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights*, trans. Jeffrey Bloechl (Milwaukee: Marquette University, 2002 [1985]); Robert Bernasconi, "Extra-Territoriality: Outside the State, Outside the Subject," in *Levinas Studies: An Annual Review*, vol. 3, ed. Jeffrey Bloechl, 61-77 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008); Stephen Minister, "From Perpetual Peace to the Face of the Other: A Levinasian Reframing of Human Rights," *Philosophy in the Contemporary World* 14, no. 2 (Fall 2007): 143-52.
2. See: Levinas, Emmanuel, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism," trans. Sean Hand, *Critical Inquiry* 17, no. 1 (Autumn 1990): 62-71.
3. "The Rights of Man and the Rights of the Other," "The Prohibition against Representation and 'The Rights of Man,'" "The Rights of the Other Man," and "The Rights of Man and Good Will."

از به اصطلاح حق‌های انسانی فراتر از انسان خودخواه نمی‌رود؛ انسانی که در خودش، منافع خصوصی‌اش، و انتخاب شخصی‌اش فرو رفته و از جامعه به‌مثابه یک عضو جامعه مدنی تک افتاده است» (Marx, 1994: 17). جان کلام این اعتراض این است که گفتمان حق‌ها، افراد را به‌سوی اندیشیدن صرف به منافع خودشان، به‌صورتی جدا از منافع دیگران، هدایت می‌کند و در نتیجه ایشان همواره منافع خود را در تضاد با منافع دیگران می‌بینند. لویناس نیز این الگوی خودمحور و متضاد جامعه را رد می‌کند. لویناس از طریق بسط «پدیدارشناسی حق‌های دیگری»، فهم سنتی از حقوق بشر را شکل تازه‌ای می‌بخشد؛ به این ترتیب که از یک سو، توجیهات سنتی لیبرال آنها را کنار می‌نهد و از دیگر سو، این حق‌ها را به‌عنوان بخش ضروری و لازم هر نظم سیاسی عادلانه می‌شمارد. از این منظر مفهوم حقوق بشر آنتاگونیستی نیست و دیگری‌محور است. در ادامه برای روشن‌تر شدن هرچه بیشتر این جهت‌گیری، در چهار قسمت به روش توصیفی-تحلیلی به توضیح و شرح آن خواهیم پرداخت.

۲. دیگری در تاریخ فلسفه

می‌توان گفت مفاهیم غیریت و دیگری تقریباً از بدو پیدایش فلسفه غرب تا به امروز به‌نوعی از منظرهای مختلف محل بحث بوده است و برخی پیشینه آن را تا آثار پیشاسقراطیان پی گرفته‌اند. اما به‌نظر می‌رسد که این مسئله در فلسفه جدید و معاصر به‌ویژه از هگل به بعد مطرح می‌شود؛ زیرا از زمان هگل به بعد «دیگری» وارد کانون فلسفه شده و به‌عنوان مقوله‌ای در «دیالکتیک میل» ادغام شده است. از نظر هگل در یک سیر دیالکتیکی خودآگاهی در پی رسیدن به حقیقت خویش به‌عنوان موجود خودآگاه همواره نیازمند «دیگری» است. به این معنا که «خودآگاهی خوشنودی‌اش را تنها در خودآگاهی دیگری به‌دست می‌آورد» (Hegel, 1977: 110). یا به بیان سینگر «خودآگاهی در پی یافتن خویش طالب خودآگاهی دیگری است» (سینگر، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

از نظر هگل، برای ایجاد خودبودگی نه‌تنها سوژه بشری باید از تمایز خود با دیگری آگاه باشد، بلکه باید از طرف دیگر، «دیگری» نیز به‌عنوان سوژه به رسمیت شناخته شود. هگل خطوط این فرایند را به‌عنوان دیالکتیک «بندگی و سروری» یا «خدایگان و بندگان» ترسیم کرد که در آن دو سوژه درگیر رابطه‌ای متقابل بر سر بازشناسی میل خود هستند (Kojève, 1969: 10-11). کوژو این دیالکتیک را در اصل به نزاع میل و بازشناسی تفسیر کرد؛ نزاعی تا حد مرگ. اما مرگ یکی مرگی دیگری نیز خواهد بود و این دو سوژه درگیر نزاعی هستند که به موجب آن هیچ‌یک بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد (هومر، ۱۳۸۸: ۴۲).

هوسرل بر اهمیت دیگری در شکل‌گیری حیثیت بین‌الذهانی تأکید کرد؛ «من» تنها زمانی می‌تواند «ایگو»ی تجربه‌کننده جهان باشد که با دیگر ایگوهای نظیر خود در اشتراک و ارتباط بین‌الذهانی باشد و عضو جامعه‌ای از موناها باشد.

هایدگر شاگرد هوسرل نیز، «دازاین» را از لحظه‌ای که وجود پیدا می‌کند همراه دیگران می‌داند. جهان برای دازاین یک «آنجا با دیگری هستی»^۱ و در واقع گشوده به روی دیگران است و از راه واسطه با دیگری رابطه با خود را می‌سازد (جمادی، ۱۳۸۶: ۳۱۱).

بوبر انسان را بیش از آنکه موجودی اندیشمند، تحلیل‌گر و تجربه‌گر بداند، موجودی می‌داند که مورد خطاب قرار می‌گیرد و قادر است با تمام وجودش رابطه‌سازی کند. «من»ی که نمی‌تواند بی‌تو سر کند (کوفمن، ۱۳۸۸: ۳۸۸).

از نظر گادامر گفت‌وگو در جریان گشوده بودن، زمانی که دیگری غایب باشد، رخ می‌دهد. در این جریان فرد به‌عنوان شخص مورد توجه است، اما بر مبنای نسبتی که با «من» دارد (اباذری، ۱۳۸۶: ۳۰). در این حالت شخص را «دیگری» در نظر نمی‌گیریم، این حالت ویژگی انعکاسی دارد و هدف رسیدن به یک نوع شناسایی متقابل است، به دیگر سخن در این زمینه حرف من این است که او را بهتر از خودش می‌شناسم. در نظر دریدا نیز معمای رفتار مسئولانه مستلزم طرح مسئله مسئولیت در مقابل، «دیگری» است. به همین اعتبار است که ساختارشکنی بر دگربودگی و ناهمگونی تأکید می‌کند، زیرا «در هم ریختن کلیت و تمامیت، شرط برقراری نسبت با دیگری است» (ضمیران، ۱۳۸۶: ۳۰۱).

۳. دیگری در فلسفه اخلاق لویناس

آثار لویناس را فلسفه اخلاق^۲ نامیده‌اند، چراکه هدف کلی آنها را می‌توان جست‌وجوی شرایط صوری نظام اخلاقی^۳ دانست (برگو، ۲۰۱۹: ۲۹۵). به بیان دیگر، پروژه فلسفی او را می‌توان به‌عنوان ساخت یک اخلاق صوری، مبتنی بر وجود استعلایی انسان دیگر و مسئولیت خودانگیخته سوژه در قبال آن دیگری توصیف کرد. بنابراین لویناس در پی توصیف اخلاقی صوری است، یعنی بیان شرایطی که هرگونه سخن گفتن درباره اخلاق را معنادار می‌کند. به تعبیر کانتی، «لویناس به‌دنبال بررسی شرط امکان اخلاق است» (برناسکونی و کلنتر، ۲۰۰۲: ۲۵۰). با این حال، این اخلاق صوری نه صرفاً استنتاج شرایط استعلایی «امکانیت»^۴ است و نه یک نظریه در زمینه وظیفه یا شخصیت اخلاقی. لویناس مسئولیت را بدون وظیفه‌شناسی^۵ توصیف می‌کند (برگو، ۱۹۹۹: ۲).

در همین زمینه پروژه فکری امانوئل لویناس را به‌مثابه بازتعریف فلسفه اولی دانسته‌اند.^۶ به بیان

1. Mitdasain

2. Ethics of Ethics

3. Formal Conditions of Ethical System

4. Possibility

5. Deontology

۶ برای مطالعه بیشتر ر.ک:

روشن‌تر، درحالی‌که به‌طور سنتی فلسفه اولی ناظر بر متافیزیک یا الهیات بود و هایدگر آن را به‌عنوان هستی‌شناسی بنیادی بازتعریف کرد، لویناس معتقد بود که فلسفه اولی باید به‌مثابه اخلاق بنیادی بازتعریف شود. اما لویناس با این ایده به‌دنبال تدوین یک نظریه اخلاقی نبود و فلسفه خود را در تقابل با رویکردهای پیش‌گفته تعریف کرد. از نظر لویناس فلسفه اخلاق توصیف و تفسیر رویداد مواجهه با دیگری است. به گفته لویناس، بروز خودانگیخته مسئولیت در قبال دیگران، پیشاشناختی^۱ بودن مواجهه با دیگری را فاش می‌سازد. به همین دلیل است که پدیدارشناسی مسئولیت بین‌الذنهانی^۲، فلسفه «اولی» خواهد بود، یعنی به معنای بازسازی تفسیری سطحی از تجربه که هم بر فعالیت انعکاسی و هم بر علایق عملی تقدم زمانی دارد.

لویناس برای توضیح مقصود خود، از طریق پدیدارشناسی سطوح متعدد تجربه انسانی پیش می‌رود. «از نظر لویناس، برای انسان امکان خوب زیستن و نیز امکان زیست معنادار اخلاقی ریشه در وجود دیگری دارد. نخستین «جایی» که اخلاق از آن معنای خود را می‌گیرد، مواجهه رودرو بین سوژه - به معنای شخص زنده و اول شخص - و دیگری است که به «من» نزدیک می‌شود، به «من» نگاه می‌کند و با «من» صحبت می‌کند. رابطه رودرو از نظر لویناس آنقدر تجربه فوری و شکننده است که از هرگونه نظریه‌پردازی گریزان است. با این حال، در بی‌واسطگی خود، چنان رویداد منحصر به فردی در زیست روزمره است که اهمیت بیش از حد آن در برابر تقلیل به لحظه‌ای از منطق نظام‌مند مقاومت می‌کند. به بیان ساده، نمی‌توان رابطه رودرو زیسته را در یک سیستم فلسفی ادغام کرد، زیرا همیشه جنبه‌ای از طرف مقابل من وجود دارد که من نه می‌توانم آن را پیش‌بینی کنم و نه مفهوم‌پردازی کنم. تقلیل‌ناپذیری پاسخ زیسته من به دیگری (و نیز دیگری به من)، و مقاومت آن در برابر بازنمایی، به عدم امکان تعریف خیر، یا محدودیت‌های وظیفه و سخاوت اشاره دارد، اما اجرای آنها به‌گونه‌ای دیگر تداوم توجه انسان به اخلاق^۳ و فلسفه اخلاق^۴ را توضیح می‌دهد.

با این بیان مشخص است که امانوئل لویناس، فلسفه خود را بر ماهیت رابطه بین «خود و دیگری» استوار می‌کند، زیرا برای آشکار ساختن «خود»، گفت‌وگو میان خود و دیگری بسیار مهم است (کادر دوشگون، ۲۰۱۷: ۲۴۳). در واقع، او با تعریف خود فلسفه غرب به‌مثابه هستی‌شناسی بر موقعیت ثانویه «دیگری» تأکید می‌کند (کورولک، ۲۰۰۵: ۳). اگرچه فلسفه غرب، اصولاً هدفش آشکار کردن دیگری

Bergo, Bettina (2019), "Emmanuel Levinas", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/levinas/>>.

1. Precognitive
2. Intersubjective Responsibility
3. Morality
4. Ethics

است، اما طی این فرایند، دیگری غیریت خود را از دست می‌دهد، زیرا خود را به‌عنوان موجودی دیگر آشکار می‌کند (گوزل، ۲۰۰۵: ۱۲۳). لویناس فلسفه خود را بر مبنای وجود دیگری قرار می‌دهد که به عنوان موضوعی محوری در فلسفه غرب طرح شده است و اخلاق را با قرار دادن مسئولیت در قبال دیگری بر این مبنای فلسفه اولی بازتعریف می‌کند، زیرا زندگی انسانی تنها با تحقق بخشیدن به آن امکان‌پذیر است (گیسون، ۱۹۹۹: ۲۰۲).

باری، اخلاق لویناسی، مرحله‌ای مقدم بر اخلاق به معنای سنتی آن است و در وهله اول بر نوعی تجربه، نوعی وضعیت، دلالت می‌کند. اخلاق لویناس تجربه انضمامی و آغازین قرار گرفتن در معرض دیگری است با پوست و گوشت خویش در بستر حساسیت اخلاق در درجه اول «زمینه‌ای برای ضرورتی» نیست. به تعبیری زیر سؤال رفتن من همان آگاهی از زیر سؤال رفتن من نیست (علیا، ۱۳۸۸: ۱۰۰). لویناس اخلاق را از جنس رخداد می‌داند، از جنس تماس و مواجهه؛ وی معتقد است که اوصاف این مواجهه و لوازم و پیامدهای آن به‌طور کامل در نظریه‌های سنتی اخلاق محل اعتنا قرار نگرفته است. در نظر لویناس دیگری مدار و محور اخلاق قرار می‌گیرد. او اخلاق را تنها در صورتی ممکن می‌داند که مواجهه با دیگری صورت گیرد و در نتیجه اخلاق از نظر او خودآیین نیست، بلکه دیگرآیین است. «دیگرآیینی» متضمن تبیین این مهم است که بر خلاف تلقی رایج، اخلاق آغاز نمی‌شود، بلکه با دیگری و با گشوده بودن نسبت به او و پرداختن به او تکوین می‌یابد و آغاز می‌شود. مبدأ کنش اخلاقی در روابط انسانی، دیگری است و نه «من». در واقع وقتی به دیگری توجه می‌کنیم و با او چهره به چهره می‌شویم، رابطه «من و او» که می‌تواند علی‌الاصول صرفاً در حد رابطه میان دو موجود باقی بماند، به رابطه انسانی اصیل میان «من» و «دیگری» بدل می‌شود. رابطه «من» و «دیگری»‌هایی که قوام‌بخش مناسبات اخلاقی است و در این مواجهه است که اخلاق زاده می‌شود و پروای اصلی او هم بیان اوصاف این مواجهه است. در اینجا پرسش مهمی سر برآورد: آیا شرط امکان اخلاق در فلسفه لویناس شرطی تجربی است یا همانند آنچه در کانت مشاهده می‌شود، شرطی است استعلایی؟ این پرسش ناظر بر دو تفسیر متفاوت از رابطه چهره به چهره به‌عنوان شرط امکان اخلاق نزد لویناس است. تفسیر اول قرائتی تجربی است، به این معنا که مواجهه با دیگری رخدادی انضمامی است که در ساحت تجربه بالفعل ما در عالم واقع می‌شود. تفسیر دوم، این مواجهه را شرطی استعلایی و پیشین می‌شمارد که فراسوی تجربه و رقم زنده آن است. آثار لویناس از قرار معلوم به هر دو تفسیر محال ظهور می‌دهند و از یک سو در «تمامیت و نامتناهی» بر خصلت انضمامی و تجربی مواجهه با دیگری انگشت تأکید می‌گذارد و مصادیقی از این مواجهه به‌دست می‌دهد، اما در آثار متأخرش، مواجهه با دیگری را نه رخدادی صرفاً تجربی یا اساساً تجربی، بلکه مقوم خود سوژکتیویته و ذاتی آن - نه عارض بر آن می‌داند و بر آن است که اساساً شرط سوژه بودن، قائم به غیر بودن و مواجهه با دیگری است (علیا، ۱۳۸۸: ۷۰-۷۱).

استدلال برای تقدم زندگی، و حتی جنبه اخلاقی آن، مختص لویناس نیست و مضامین مشابه آن را به آسانی در آثار ارسطو و فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی مختلف یافت. اهمیت کار لویناس آنجاست که ادعاهای خود را در مورد مواجهه با دیگری و روشی که برای «استنتاج» تقلیل ناپذیری مسئولیت انسانی به کار گرفته بود، توسعه داده است (لویناس، ۱۹۸۱: ۲). در سال ۱۹۶۱، زمانی که اولین اثر مهم او، کلیت و بی‌نهایت^۱، چاپ شد، در محافل انگلیسی-آمریکایی اخلاق به‌عنوان یک دغدغه فراقلمی و ایده «امر خوب»^۲ - در مقابل «امور خوب»^۳، به‌عنوان چیزی «شهودگرایانه» مورد انتقاد بود. در اروپای غربی، اخلاق به‌عنوان نسخه‌ای عقلانی یا برای سوژه کنشگری که از آزادی خود آگاه است، در اندیشه سیاسی، روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی به‌عنوان ایدئولوژی مورد نقد بود. لویناس که علیه این جریان کار می‌کرد، متافیزیک اخلاق را با پایه‌گذاری آنچه «متافیزیک» و «میل متافیزیکی» در گشودگی حسی در عمل^۴ ما به جهان بیرون می‌نامید، احیا کرد (برگو، ۱۹۹۹: ۳). با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که چرا لویناس را «فیلسوف دیگری»^۵ نامیده‌اند (کادر دوشگون، ۲۰۱۷: ۲۴۴). وقتی دیگری بودن مورد توجه قرار نگذرد، برای ما غیرممکن است که ماهیت فلسفه او را درک کنیم. برای تبیین مفهوم لویناس از دیگری، ابتدا باید به پدیدارشناسی او توجه کرد که در آن نمی‌توان تأثیرات هوسرل و هایدگر را نادیده گرفت. او به‌وضوح سهم آنها را در تحقق یک پدیدارشناسی می‌پذیرد (گوزل، ۲۰۰۵: ۱۲۹-۱۳۰). پدیدارشناسی هوسرلی به لحاظ روش‌شناختی توضیح می‌دهد که چگونه معنا ظاهر می‌شود، درحالی که ما رابطه التفاتی^۶ خود را با جهان درک می‌کنیم. بنابراین پدیدارشناسی همه علوم را عمیقاً مطالعه کرده و جوهر آنها را جست‌وجو می‌کند (هوسرل، ۱۹۸۲: ۲-۵).

۱.۳. پدیدارشناسی «دیگری» در اندیشه لویناس

در این قسمت به‌طور مختصر ضمن نقد اندیشه هوسرل و هایدگر و تأثیر آنان بر شیوه تفکر لویناس به شیوه خاص پدیدارشناسی دیگری لویناس که می‌توان از آن در توجیه نظام حقوق بشر استفاده کرد، می‌پردازیم.

۱.۱.۳. نقد پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر

پدیدارشناسی در ابتدایی‌ترین صورتش با شعار «بازگشت به خود چیزها» توصیف شده است» (Hand,)

1. Totality and Infinity
2. The Good
3. Goods
4. de facto Sensuous Openness
5. The Philosopher of the Other
6. Intentional Relation

33: 2009). هوسرل معتقد است که رویکرد طبیعی یعنی این فرض که جهان آن گونه که ما تجربه‌اش می‌کنیم، نمی‌تواند خارج از آگاهی و مستقل از آن وجود داشته باشد. مفهوم کلیدی حیث التفاتی بر این معنا تأکید می‌کند که هرگونه آگاهی، آگاهی از چیزی است و تمامی اعمال ذهنی یا روانی موضوع یا عینی دارند، اما خود حیث التفاتی متضمن رابطه‌ای است با چیزی خارج از خود، ولی با این حال به آن چیز قطعیتی نمی‌بخشد. بدین ترتیب بازگشت به خود چیزها با تشکیک در خود وجود چیزها که این رویکرد قصد دارد به جانب آنها بازگردد، آغاز می‌شود. هوسرل به شیوه شک دکارتی بر آن بود که باید اعتقاد غیرانتقادی به وجود واقعی جهان در رویکرد طبیعی آدمیان را کنار نهاد و از هرگونه حکم وجودی پرهیز کرد (رشیدیان، ۱۳۸۱: ۱۵).

دستاورد اصلی کار هوسرل از نظر لویناس نجات فلسفه از خفقان معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه است. وی از راه بازاندیشی در مفهوم پدیدار به این مهم دست پیدا می‌کند. او جداسازی ضمنی ذات و پدیدار را از میان برمی‌دارد و پدیدارها را چون حالت دستیاب حضور ذوات بررسی می‌کند (Hand, 2009: 35). مفهوم دیگری که لویناس در پدیدارشناسی هوسرل به آن توجه ویژه نشان می‌دهد، بحث شهود است. از نظر هوسرل «منشأ نهایی هرگونه مشروعیت در شناخت را باید در شهود بی‌واسطه جست‌وجو کرد» (رشیدیان، ۱۳۸۱: ۱۶). شهود به معنای خاصی که این واژه در پدیدارشناسی هوسرل پیدا کرده است، شکلی ناموثق و غیر عینی از معرفت نیست، بلکه بنابر خوانش لویناس «آن پدیدار ابتدایی است که خود حقیقت را ممکن می‌سازد»، شهود پیش‌عینی است، زیرا نحوه‌ای از معرفت است که وجود جهان عینی را مسلم نمی‌گیرد؛ شهود از راه آگاهی از اعیان التفاتی خویش معرفت بی‌واسطه را میسر می‌سازد. اما لویناس دو انتقاد عمده مطرح می‌کند: نخست آنکه، آگاهی خارج از زمان و تجاربی است که مشاهده می‌کند؛ مسئله تاریخت و زمان‌مندی به هیأت کیفیاتی ثانویه ظاهر می‌شوند، نه عیناً به صورت شرایط خوداستعلایی؛ دوم اینکه لویناس به‌اجمال به مسئله بین‌الذهانیت و وجود اذهان دیگر اشاره می‌کند، مسائلی که از ژرف‌اندیشی در زمینه دوم مطرح می‌شود به‌خاص‌ترین ابعاد تفکر لویناس یعنی بنا نهادن اخلاق دیگر آیین منجر می‌شوند. نقدی که لویناس به هوسرل در زمینه جدایی انداختن میان خود استعلایی و تاریخ وارد می‌کند، ناشی از این است که خوانش او از هوسرل با ذره‌بین نیرومند هستی و زمان است. از این رو برای لویناس اهمیت کار هستی‌شناسی پدیدارشناسانه هایدگر در ابطال تقدم مطلق است که هوسرل برای آگاهی قرار داده بود. لویناس «من» هوسرل را که منفصل از زمان و تاریخ است و تنها به خود پاسخ می‌دهد، در مقابل شیوه هایدگری درک هستی و هستندگان قرار می‌دهد، که بنابر آن هستی و هستندگان همواره از قبل غرق در زمان و تاریخ‌اند (Hand, 2009: 39).

اما لویناس معتقد است هستی‌شناسی هایدگر از جهاتی رابطه میان هستی و هستندگان را به همان شیوه سنتی شرح می‌دهد. اما باید پرسید: «آیا نسبت انسان با هستی منحصرأ هستی‌شناسانه است؟»

(دیویس، ۱۳۸۶: ۳۸). از نظر لویناس هستی‌شناسی، که هایدگر آن را در مقام حیطة واقعی پدیدارشناسی نشانده خود نیز باید جایش را به چیز دیگری بدهد. آنچه لویناس در اینجا می‌کوشد به آن اشاره کند، ضرورت به پرسش گرفتن مستقیم آگاهی است. علاوه بر این، او با ارجاع به ارسطو، متافیزیک را که آن را «فلسفه اولی» می‌داند، به جای تقلیل به هستی‌شناسی، با فلسفه اخلاق بازمی‌شناسد و مدعی است که فلسفه اخلاق، هستی‌شناسی را پیش می‌برد.

۲.۳. «دیگری» به مثابه میل متافیزیکی

لویناس با اینکه در سنت پدیدارشناسی فعالیت می‌کرد، سعی داشت با استفاده از مفاهیم آشنایی مانند «چهره»، «مسئولیت» و «نامتناهی» تحولی اساسی در اخلاق ایجاد کند و به نقد اخلاق مدرن بپردازد، بنابراین لویناس میراث‌دار هوسرل و هایدگر در سنت پدیدارشناسی است و برای او نیز امور، از آن حیث که بر پدیدارشناس آشکار می‌شوند، اهمیت دارند.

با این حال، لویناس در نقد خود بر پدیدارشناسی، هم حضور بالذات خود استعلایی را در معرض تردید قرار می‌دهد، هم قابلیت آن را برای تجربه کردن جهان خارج از خودش. لویناس بر آن است که رابطه‌ای بین «همان» و «غیر» برقرار سازد که مستلزم زایل کردن هیچ‌کدام از این دو نباشد و سعی می‌کند تعارض ظاهری حیث التفاتی (این تعارض که حیث التفاتی هم فعل آگاهی است و هم رابطه با آن چیزی که خارج از آگاهی است) را حل کند. بدین ترتیب لویناس حیث التفاتی را به صورت «برون‌رفتی از خویشتن» یا «در رابطه با دیگری» تعریف می‌کند، نه صرف آگاهی از چیزی (Hand, 2009: 47). از نظر لویناس ضعف مشترک هایدگر و هوسرل این است که هر دو «غیر» را تحت سلطه و سیطره «همان» قرار می‌دهند که هوسرل آن را آگاهی می‌انگارد و هایدگر هستی.

هستی‌شناسی، «دیگری» را به سوی «همان» سوق می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که «همان» با «دیگری» بیگانه شود. بنابراین، این نگرش جایگاه آزادی را به عنوان هویت «همان» ارتقا می‌دهد (Direk, 2000: 187-206). در این مرحله، نظریه میل متافیزیکی و بیگانگی که آن را تقویت می‌کند، انکار می‌کند. اما منشأ میل متافیزیکی به یک شیوه هستی‌شناختی اشاره دارد و اگر فقط به عنوان یک نظریه باقی می‌ماند، پیشرفتی حاصل نمی‌شود. بنابراین سرچشمه میل متافیزیکی را باید با حیث التفاتی انتقادی از نظریه و هستی‌شناسی فراتر برد، زیرا نقد، بر خلاف هستی‌شناسی، دیگری را به «همان» تقلیل نمی‌دهد. بر عکس، کارکرد «همان» را زیر سؤال می‌برد (Direk, 2000: 187-206). لویناس توضیح می‌دهد که «دیگری» که به لحاظ متافیزیکی مورد خواست است، مانند نانی که می‌خورم، سرزمینی که در آن زندگی می‌کنم، منظره‌ای که به آن فکر می‌کنم، «دیگری» نیست. من می‌توانم از

این واقعیت‌ها «تغذیه» کرده و تا حد زیادی خود را راضی کنم، گویی که فقط کمبود آنها را داشتم. بدین ترتیب «غیریت»^۱ آنها در هویت من به‌عنوان یک متفکر یا مالک بازتحلیل می‌رود. میل متافیزیکی به‌طور کامل به سوی چیز دیگری، به سوی دیگری مطلق گرایش دارد (لویناس، ۱۹۷۹: ۳۳).

۴. حقوق بشر در اندیشه لویناس

تا اینجا توضیح دادیم که لویناس، با پدیدارشناسی دیگری به‌مثابه یک ضرورت متافیزیکی، چگونه فلسفه اخلاق خود را بر پایه مسئولیت در قبال دیگری به نمایش می‌گذارد، مسئولیتی که از وجود نیز پیشی می‌گیرد و مقدم بر آن است. از دیدگاه لویناس مسئولیت در قبال دیگری پایه واقعی حقوق بشر است. بیان لویناسی هویت انسانی یکی از مواردی است که با مسئولیت اخلاقی در قبال دیگری مشخص می‌شود و مقدم بر ظرفیت‌های خودمختار آگاهی و اراده شخصی التفاتی است. لویناس فلسفه اخلاق را به‌مثابه فلسفه اولی تعریف می‌کرد تا نشان دهد دیگری همیشه مقدم بر «خود» است، بنابراین، این «خود» است که همیشه نسبت به غیریت دیگری، گشوده و پاسخگوست. دلیل دیگر بازتعریف فلسفه اولی به‌مثابه فلسفه اخلاق، این است که حضور هستی‌شناختی ما پیامدهای تأثیرگذار این مجاورت ازلی با غیریت نامحدود دیگری است، به این معنا که فلسفه هستی، قانون، عدالت و حقوق تضمین‌کننده تلاش آگاهانه و اجتماعی بودن حضور هستی است. روی هم‌رفته از دیدگاه لویناسی، حقوق بشر در مواجهه رودررو با شخص دیگری معنای انضمامی خود را بازمی‌یابد. همان‌طور که پیداست، بین وضعیت حقوق بشر و پدیدارشناسی لویناس در این مواجهه شباهت وجود دارد و در ادامه سعی خواهیم کرد که این موضوع را به تفصیل بیان کنیم.

۴.۱. نقد بنیان لیبرال حقوق بشر

مفهوم لویناسی حقوق بشر، با نقد گسترده تمامیت^۲ و در پی آن طرح مفهوم بی‌نهایت^۳ آغاز می‌شود. از دیدگاه لویناس آنچه تمامیت را مشکل‌ساز می‌کند، شیوه خاصی است که این مفهوم به «دیگری» ربط پیدا می‌کند. تمامیت جدایی دیگری را از طریق قرار دادن او ذیل وحدت نظامی یگانه یا جامع از بین می‌برد. گذشته از بُعد فلسفی این نقد بر ارزش‌گذاری وحدت در اندیشه غربی، هدف سیاسی اجتماعی این نقد، توتالیتریانیسم است. نظام سیاسی توتالیتر، مفهوم واحدی از جامعه را ترویج می‌کند که در آن، منافع جمعی به تمامی بر منافع یا حقوق افراد عضو جامعه مرجح دانسته می‌شود. چنین برداشتی در حقیقت

1. Alterity
2. Totality
3. Infinity

خطرناک است نه به این سبب که تمایز میان امر عمومی و امر خصوصی را تضعیف می‌سازد، بلکه خطرناک‌تر از این نظر که می‌توان از این برداشت برای توجیه ماشینی شدن و بنده‌سازی فرد استفاده کرد؛ برای منافع دولت نه تنها ایجاد ارزش‌های جمعی نسبت به ارزش‌های فردی را توجیه می‌کند، بلکه می‌تواند مبنایی برای توجیه تعلیق دائم یا موقت حقوق افراد را فراهم سازند. یک نمونه فوق‌العاده از این موضوع، مسئله اشخاص بی‌تابعیت پس از جنگ دوم جهانی است که تمام حمایت از حقوقشان را از دست داده‌اند و هانا آرنهت به‌طور چشمگیری این موضوع را تحلیل کرده است (Arendt, 1973: 51). این وضعیت به‌خصوص شاید حداقل بخشی از آن چیزی است که لویناس در کتاب *تمامیت و بی‌نهایت* در ذهن داشته است؛ هنگامی که به‌صورتی عینی دیگری را بر حسب «بی‌چیزی‌اش، بی‌وطنی‌اش، و حقوقش به‌مثابه یک بیگانه» توصیف می‌کند. انکار تمام‌عیار حقوق بشر، نمونه برجسته‌ای از خشونت علیه دیگری را که لویناس با توتالیتراریسم مرتبط می‌داند، فراهم می‌کند.

اگرچه دفاع لویناس از حقوق بشر وی را در راستای مشترکی با سنت سیاسی لیبرال قرار می‌دهد، اما به همان اندازه بعد سیاسی نقد لویناس بر تمامیت، فردگرایی مالکیت‌محور را که در نظریه لیبرال مفروض است، هدف قرار می‌دهد (Balibar, 2002 : 299-317). لیبرالیسم نقطه آغاز خود را مفهومی از فرد به‌مثابه مالک قرار می‌دهد. از این منظر، آزادی فردی ابتدائاً با شروط منفی به‌مثابه استقلال از تأثیر دیگران تعریف می‌شود که فرد را برای مالکیت بر اموال خود و بسط استعدادهایش بدون مداخله مختار می‌سازد. اما در این تصویر از جامعه، دیگر افراد مقدمتاً به‌مثابه تهدیدی برای اموال فرد در نظر گرفته شده و از این رو نقش دولت، حمایت از افراد نسبت به تهدیدهایی است که ایشان به یکدیگر تحمیل می‌کنند و نظارت بر معاملاتشان در بازار آزاد. این مفهوم فرد صاحب مالکیت در یک بازار آزاد است، می‌تواند نوعی خشونت تمامیت‌خواهانه را نیز اعمال کند. برای نمونه وقتی دیگری به کالا یا ابزاری تبدیل می‌شود که در خدمت منافع یک «من» دیگر یا حتی به‌طور وسیع‌تری نظام بازار است، این امر ظهور و بروز پیدا می‌کند. از آنجایی که این جنبه از نقد لویناس - به‌خصوص نقد وی بر فردگرایی مالکیت‌محور که نظریه لیبرال را زیر پا می‌گذارد - برای ارزیابی اصالت توجیه حقوق بشر توسط وی و برداشتش از گفتمان حقوق بشر، بسیار اساسی است. لویناس بر دو توجیه رایج لیبرال حقوق بشر نقد وارد می‌کند: دیدگاه هابزی مبتنی بر مصلحت و دیدگاه کانتی مبتنی بر اراده عقلانی.

توجیه هابزی حقوق بشر بر مبنای این دیدگاه قرار دارد که همه کنش‌های انسان را غریزه راهبر است و طبیعی‌ترین غریزه آدمی، غریزه صیانت از ذات است که شخص را قادر می‌سازد از هستی خود محافظت کند. در خصوص وضع طبیعی مشکلی وجود دارد و آن این است که در وضع طبیعی نمی‌توان آن حقوق را تضمین کرد؛ زیرا شخص دیگر این قدرت را دارد تا وی را از زندگی و آزادی‌اش محروم سازد. دیگری ابتدائاً به‌مثابه تهدیدی در وضع طبیعی ظاهر می‌شود. بر اساس نظر پیروان فلسفه هابز

مانند دیوید گوتیه^۱، تنها خارج از این وضعیت است که ما برای احترام به حقوق متقابل ادعایی مان، قراردادی منعقد می‌کنیم.^۲ از آنجایی که من می‌خواهم دیگران به حقوق ادعایی من احترام بگذارند، می‌پذیرم که در عوض به حقوق دیگران بر آزادی و امنیت احترام بگذارم. ایده‌ی اساسی در پس این توافق این است که حقوق بشر ریشه در اموری مانند آزادی و امنیت دارد که ما، به‌عنوان موجوداتی خودخواه، همه‌ی این امور را برای خودمان می‌خواهیم. با این حال مشکل بسط این خودخواهی این است که حتی اگر به قراردادی برای احترام متقابل به حقوق یکدیگر منجر شود، صفت خودخواهی من^۳ را از میان بر نمی‌دارد. بر عکس، صرفاً صفت خودخواهی را معتدل تر می‌سازد. لویناس به شیوه‌ای رالزی، در این امر تشکیک می‌کند که توجیه مبنی بر مصلحت به‌طور محتومی بنیان‌ناپایداری برای حقوق بشر فراهم می‌کند، زیرا این توجیه هنوز در درون خود، جنگ همگان با همگان را به‌همراه دارد. این امر بی‌درنگ با ظهور نابرابری‌هایی در قدرت آشکار می‌شود. اگر قدرت به‌طور نابرابری توزیع شود، در نگاه مصلحت‌اندیشانه هیچ چیزی وجود نخواهد داشت که مانع از توجیه نقض حقوق ادعایی شخص ضعیف و آسیب‌پذیر توسط قدرتمندترین شخص شود، زیرا اگر فرد، دیگر نیازی به حمایت از حقوق ادعایی خود نداشته باشد، آنگاه انگیزه خودخواهانه‌ای در کار نخواهد بود که حقوق ادعایی غیر را به رسمیت بشناسد. در نتیجه، در وضعیت حداکثری خودخواهی، دیگر دلیلی برای محدودیت حتی صریح منافع شخصی وجود نخواهد داشت. چنین برداشتی لویناس را وامی‌دارد تا نتیجه بگیرد که در توجیه مصلحت‌اندیشانه حقوق بشر در واقع چیزی بیشتر از «جنگ همگان علیه همگان بر اساس حقوق انسان» وجود ندارد.

لویناس دیدگاه کانتی را نیز بررسی کرده که مطابق آن، اراده‌ی عقلانی که در شکل امر مطلق بیان شده است، بنیانی برای حقوق بشر فراهم کند.^۴ بنابر این دیدگاه، ویژگی بنیادین اراده‌ی عقلانی، ظرفیت کنش هدفمند است که عبارت از توانایی انتخاب اهدافش و همچنین به انجام رساندن آن اهداف است. کانت‌گراهایی مانند آلن گوورث^۵ و جان رالز با توجه به اینکه همه‌ی افراد انسانی فاعلانی عقلانی‌اند که در راستای دستیابی به اهدافشان عمل می‌کنند، استدلال می‌کنند که حقوق بشر را می‌توان از طریق استنتاج شرایط امکان کنش هدفمند توجیه کرد (Gewirth, 1996: 48).

اگرچه برای هر نیل به هر هدف خاصی حق بشری وجود ندارد، برخی از خیرهای عام مانند آزادی و

1. David Gauthier

2. See: David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon, 1986)

3. Ego

4. See: Stephen Minister's "From Perpetual Peace to the Face of the Other: A Levinasian Reframing of Human Rights," *Philosophy in the Contemporary World* 14, no. 2 (2007): 143–52. And Diane Perpich, "Freedom Called into Question: Levinas's Defence of Heteronomy," in *In Proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, ed. Melvyn New, Robert Bernasconi, and Richard A. Cohen (Lubbock: Texas Tech University Press, 2001), 303–25.

5. Allan Guwirth

رفاه برای هر عملی که از روی اراده ممکن باشد، ضروری است. کانت‌گراها می‌توانند نتیجه بگیرند که همه این خیرهای کلی غایت‌مند، که شرایط لازم کنش هدفمندند، محتوای حقوق بشر را فراهم می‌آورند. اما در پاسخ به این نوع توجیه حقوق بشر ناشی از اراده کانتی، لویناس اظهار شک می‌کند: «آیا به‌طور یقین اراده آزاد خود را به‌طور کامل به مفهوم عقل عملی کانت وام می‌دهد؟ آیا اراده آزاد مجاز است بدون به‌وجود آوردن هیچ مشکلی به‌طور کامل متضمن این امر شود؟» (Levinas, 1999: 148).

لویناس بر خلاف کانت‌گراها آنقدرها هم نسبت به خلوص اراده عقلانی خوش‌بین نیست. لویناس با اذعان به اینکه آنچه خود را به‌مثابه عقل عملی محض به نمایش می‌گذارد، برخی اوقات می‌تواند نقابی برای عقل ابزاری باشد، در توانایی امر عقلانی برای گسستنش از منافع ناسره خود، شک دارد. اراده در چنین موردی، نسبت به تأثیر امر غیرعقلانی آسیب‌پذیر خواهد ماند. برای شخص قدرتمند این بدان معناست که در موقعیتی است که توافق را به اراده ضعیف تحمیل کند، درحالی‌که برای اراده ضعیف این امر بدان معناست که تحت سلطه ضرورت‌های مادی باقی بماند و از این‌رو برای برآوردن آن نیازها ممکن است به‌آسانی تحت انقیاد اراده دیگری درآید. در نتیجه این محرک‌های پنهانی، که داخل در محتوای توافق جهانشمول عقل عملی محض می‌شوند، لویناس می‌پرسد آیا اراده چیزی جز یک اصل کشمکش میان چندین آزادی یا تعارض میان اراده‌های معقول که می‌تواند به‌وسیله عدالت حل‌وفصل شود نیست؟ (Levinas, 1996: 122).

از این‌رو حتی اگر خاستگاه‌های حقوق بشری نظریه سیاسی لیبرال پی‌جویی شود، نقد لویناس از تمامیت حاکی از این امر است که نمی‌توان برای حقوق بشر حمایت کافی از این نظریه سیاسی یافت. اندیشمندان لیبرال مانند هابز و کانت تنها قادرند از طریق فرایند امتیاز و مصالحه میان من‌های تملک‌گرا، حقوق بشر را ایجاد کنند. چنین مصالحه‌ای شاید بهتر از خشونت عریان باشد، اما هنوز محمل درون‌مایه‌های اساسی دشمنی و خودخواهی هستند. من محتاط و دوراندیش همواره بدون محدودیت به تقلیل دادن هرگونه مصالحه با دیگران از طریق تأکید مجدد بر منافع خود نسبت به منافع دیگران تهدید می‌کند (Levinas, 1996: 123).

۲.۴. پدیدارشناسی حق دیگری

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد اکنون باید ببینیم که چگونه می‌توان حقوق بشر را مبتنی بر مفهوم حق دیگری در دیدگاه لویناس توضیح داد و توجیه کرد.

۱.۲.۴. از مواجهه چهره به چهره تا مفهوم فراباش دیگری

از دیدگاه لویناس حقوق بشر معنای عینی خود را از تقابل چهره به چهره با دیگری بازمی‌یابد. «چهره دیگری با ویژگی‌های مشترکی که در شکل ظاهری یا بافت اجتماعی آن یافت می‌شود، توصیف

نمی‌شود. اندیشه بازنمایی، چهره دیگری را از طریق شکل مرئی‌اش، یعنی از طریق ویژگی‌های ظاهری، چشم‌ها، دهان، بینی و غیره توصیف می‌کند. این ویژگی‌های مشهود چهره به افق وسیع‌تری اشاره می‌کند که در داخل و خارج از آن می‌توانند ظاهر شوند، زمینه‌ای که ممکن است شامل انواع مختلف چهره‌های حیوانات، چهره‌های نژادی مختلف، یا تزئینات فرهنگی مختلف چهره باشد» (Davidson, 2012: 179). لویناس مدعی است که چنین بازنمایی‌ای از چهره به‌عنوان یک ابژه، خشونت را علیه غیریت «دیگری» اعمال می‌کند، تا آنجا که دیگری را در یک افق یا یک بافت خاص منحصر و محصور می‌کند. به این ترتیب، «پدیدارشناسی چهره لویناس، بر این نکته تأکید می‌کند که چهره دیگری فراتر از هرگونه بازنمایی از «چه چیزی»^۱ دیگری است. به زبان ساده، چهره دیگری همواره «چه کسی»^۲ باقی می‌ماند و هرگز قابل تقلیل به «چه چیزی» نیست (Davidson, 2012: 180).

موضع پیشین را ممکن است به‌عنوان پافشاری بر فراباش بودن دیگری از دو وجه توصیف کرد؛ نخست، دیگری در معنای استعلایی، بیرون از هر زمینه تاریخی، اجتماعی یا زبانی که در آن آشکار یا شناخته می‌شود، است. استلزام حقوق بشری این امر، چنین است که دیگری، جدای از جایگاه شهروندی وی یا عضویتش در گروه، جایگاهی «خارج از دولت» دارد. این‌گونه است که حقوق بشر، «غیریت یا مطلق بودن هر شخص و تعلیق هر مرجعی را بیان می‌کند». آنها فارغ از سایر نقاط مرجع، مستقل و مقدم بر هر مفهوم شایستگی - سنت، فقه، اقتدار، تعلق سیاسی و غیره باقی می‌مانند (Davidson, 2012: 180)؛ ثانیاً دیگری فرازمینه‌ای به معنای خارج از موضوع بودن است. به‌طور خاص، جایگاه دیگری وابسته به هیچ ویژگی فیزیکی (یا متافیزیکی) مفروض متعلق به چهره یا اشخاص انسانی نیست. لویناس در تمامیت و بی‌نهایت بارها اظهار می‌دارد غیریت چهره را نمی‌توان به نوعی خاصیت کلی تقلیل داد که ذاتی همه اعضای یک جنس است، در عوض غیریت چهره محصول نوع خاصی از رابطه بین «خود» و «دیگری» است (Levinas, 1969: 215). لویناس این رابطه را در قالب زبانی مفهوم‌پردازی می‌کند. زمانی که طرف مقابل صحبت می‌کند، غیریت دیگری به‌طور ملموس ایجاد می‌شود. به‌طور خلاصه، آنچه برای توصیف لویناس از گفتار دیگری اهمیت دارد، محتوای سخن دیگری نیست، بلکه این واقعیت است که دیگری با من سخن می‌گوید. گفتار دیگری، به‌جای اینکه همچون زمینه‌ای ظاهر شود، دیگری را به صرف دیگربودنش، به اتکای خودش آشکار می‌سازد. این آشکارشدگی دلالت بر آشکار شدن نامشروطی دارد که در آن دیگری از خود و توسط خود ظاهر می‌شود. بدان معنا که پیش از ارائه هرگونه نشانه یا اطلاعاتی، سخنان دیگری یک حضور شخصی یا خوداظهاری را ارائه می‌کند، مانند حالتی که دیگری می‌گوید «سلام، این من هستم». به‌طور مشخص، این بدان معناست که غیریت

1. What

2. Who

دیگری نه در پیام خاصی، بلکه در منحصر به فرد بودن صدای دیگری تحقق می‌یابد. اما اگر چنین باشد، بلافاصله سؤال مهمی را مطرح می‌کند: چگونه دیگری منحصر به فرد، می‌تواند جامعه‌ای از افراد را ایجاد کند که حقوقشان جهانی و یکسان است؟

۲.۲.۴. مواجهه با دیگری و حق بشری

تأکید لویناس بر «دیگری» برای مقابله با معضل فرد-من محوری است. از نظر لویناس فرد یا «من» همیشه خودخواه است و همواره در وضعیت «تمامیت» است. لویناس توضیح می‌دهد که «من» که خود را متفاوت و جدا از دیگری می‌شناسد، موجب دو وضعیت می‌شود: «تمامیت» و «بی‌نهایت». تمامیت نگرش «من» است که خود را مرکز همه چیز می‌داند. «من» دیگری را فقط بر حسب «دیگری نسبی» آنها درمی‌یابد و از این رو، دیگران فقط به عنوان برآورنده نیازها دیده می‌شوند. «من» دیگری را در درک «خود» منحل می‌کند، یعنی دیگری به اندازه‌ای که «من» می‌خواهد، تعریف می‌شود. به طور خلاصه، دیگری به «من» فرو کاسته می‌شود. در نتیجه، «من» دیگری را استعمار خواهد کرد: «آنها برای لذت و تملک او در اختیار او هستند که مستلزم تصاحب و استثمار دیگری و واقعیت توسط «خود» است (Sulfiyah, & Mendrofa, 2020: 139).

از نظر لویناس این نگرش تمامیت‌خواه، چگونگی شکل‌گیری سوژه یا «من» را نقض می‌کند، که در آن «من» از تفاوت‌های دیگری آگاه است و این تفاوت‌ها را تصدیق و تجویز می‌کند، به این معنی که دیگری باید همیشه چیزی غیر از «من» باشد. حالت تمامیت دقیقاً بر عکس است، به این معنا که تنها دیگری می‌تواند به عنوان اژه شناسایی شود؛ چیزی تحت مالکیت، کنترل، تسلط و استثمار «من» (Indaimo, 2015: 175).

با این حال، پس از مواجهه «من» با «دیگری»، «من» دیگر خودخواه نیست و در حالت بی‌نهایت قرار می‌گیرد. حالت بی‌نهایت‌بودگی به معنای تصدیق تمام تفاوت‌ها و جدایی‌های دیگری است و از آنجا که دیگری جدا و خارج از «من» است، «من» هرگز شناخت مطلق نسبت به او نخواهد داشت. برای اینکه بدانیم دیگری واقعاً چیست، «من» فقط از «بینایی» استفاده نمی‌کند، یعنی فقط با مشاهده چشم. یک بعد «درونی» وجود دارد که فراتر از چیزها یا کیفیت‌هایی است که ما می‌توانیم مشاهده کنیم. بنابراین دیگری را نمی‌توان به طور کامل درک کرد و «دانستن»، زیرا واژه «دانستن»، به گفته لویناس، به معنای تسلط، چنگ زدن، یا سرکوب کردن است (Wolcher, 2006: 540).

اما مسئله این است که «من» چگونه می‌تواند به «دیگری» نزدیک شود و با او ارتباط داشته باشد، بی‌آنکه در تمامیت فروغلتد؟ لویناس پاسخ این پرسش را با مواجهه چهره به چهره می‌دهد. اگرچه

«دیگری» نمی‌تواند «من» را به‌طور کامل بشناسد و نیز «من» دیگری را- اما در مواجهه «چهره دیگری»، خود را به «من» نشان می‌دهد تا آن را به‌عنوان یک کل تجربه کند. فرایند نزدیک شدن به دیگری مستلزم تجربه یک «مواجهه رودررو»، یک «مواجهه چهره به چهره» است. دیگری خود را به صورت یک چهره نشان می‌دهد. این رویکرد رابطه بین «من» و دیگری را به یک رابطه سوژه - ابژه تبدیل نمی‌کند، بلکه در عوض به رابطه سوژه - سوژه تبدیل می‌شود. به این ترتیب، «من» از دیگری سوءاستفاده نمی‌کند. این تجلی یا خودافشایی، «تجلی چهره»^۱ نامیده می‌شود (Sulfiah, & Mendrofa, 2020: 139).

چهره دیگری همه چیز را همان‌طور که واقعاً هست در خود فرو می‌برد. این مکاشفه بدون صفت، بدون صورت و بدون مقوله رخ می‌دهد. «من» همچنان از جدایی او از «دیگری» آگاه است. تنها از طریق شناخت همه جدایی‌ها (طرزهایی که «دیگری» با «من» متفاوت است) است که «من» می‌تواند «دیگری» را تجربه کند. «من» بدن را جدا از آنها می‌بینم و «من» این آگاهی را تجربه می‌کنم که بدن می‌تواند صدمه ببیند، احساس درد کند و رنج بکشد.

این دیدگاه در حقوق بشر بسیار مرتبط و نزدیک است. پس از جنگ جهانی دوم به‌دلیل نگرانی برای هزاران قربانی اعلامیه جهانی حقوق بشر ایجاد شد و این نگرانی نوعی آگاهی است که نگرانی احساس مسئولیت را افزایش می‌دهد. مسئولیت به این معناست که همه مردم جهان باید به همه احترام بگذارند. هرچند در بند ۱ ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اهمیت مسئولیت در قبال دیگری تأکید کرده است^۲، با این حال، این مفهوم ممکن است با این استدلال اشتباه شود که هر فردی دارای حقوق ذاتی است و این دلیلی است که ما باید از حقوق بشر محافظت کنیم. در واقع، ما می‌توانیم با بیان اینکه هر کس موظف است از «دیگری» حمایت کند، بدون اینکه نیازی به درگیر شدن در ایده‌هایی در خصوص حقوق طبیعی بشر، حقوق ذاتی بشر، حقوق خدادادی و غیره باشد. بنابراین مفهوم حاصل از حقوق بشر با سهولت بیشتری پذیرفته خواهد شد (Davidson, 2012: 180).

۳.۲.۴. حقوق بشر به‌مثابه حقوق نامتقارن

طبق سنت لیبرال، حقوق بشر به‌عنوان روابط متقابل^۳ درک می‌شود. متقابل به این معناست که «من» به دیگران اهمیت می‌دهد با این امید که «دیگری» به او اهمیت دهد (Rodin, 2014: 283-291). از نظر

1. The Epiphany of the Face

2. See: Robert Bernasconi, What is the Question to which 'Substitution' is the answer?' in Cambridge Companion to Levinas, ed. Simon Critchley and Robert Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 234-51.

3. Reciprocal

امانوئل لویناس رابطه‌ای واقعی بین انسان‌ها وجود دارد، اما یک رابطه واقعی، رابطه متقابل نیست. چرا حقوق بشر نمی‌تواند حقوق متقابل باشد؟ زیرا حقوق بشر زائیده «همدلی»^۱ است؛ احساساتی که هنگام مشاهده آسیب به افراد دیگر می‌گویند چیزی اشتباه است؛ بدان معنا که حقوق بشر زائیده احساسات اخلاقی است. در مقابل، این باور که حقوق بشر تنها از جایی ناشی می‌شود که بخواهیم از حقوق خودمان محافظت کنیم، از احساسات اخلاقی ناشی نمی‌شود. این یک رابطه نامتقارن است زمانی که «من» مواجهه با «چهره دیگری» را تجربه می‌کند، که به نوبه خود، خود را به «من» نشان می‌دهد تا «من» بتواند آن را به طور کامل تجربه کند (Sulfiah, & Mendrofa, 2020: 139).

به دلیل این تجلی و مکاشفه درباره «دیگری»، «من» نسبت به «دیگری» احساس مسئولیت می‌کنم. این مسئولیت به وضوح بر دوش «من» است، اما «من» کاری جز پذیرش و انجام آن مسئولیت نمی‌تواند انجام دهد. به بیان لویناس، مسئولیت «من» در قبال دیگران، تمایل به کمک نیست که از احساس همدردی یا همدلی ناشی می‌شود، بلکه مسئولیتی است که مدت‌ها پیش از آگاهی در انسان نهاده شده است. به عبارت دیگر مسئولیت در قبال دیگران امری پیشینی است. این احساس مسئولیت از «من» سرچشمه نمی‌گیرد. بر عکس، این احساس از بیرون «من» سرچشمه می‌گیرد که از قضا در طول تاریخ زندگی بشر چنین بوده است. پیش از اینکه انسان از خود آگاه شود، مسئولیت در قبال دیگران از قبل وجود داشته است. لویناس از این دوره به عنوان گذشته‌ای که دیگر نمی‌توان به یاد آورد؛ گذشته یادآوری‌ناپذیر^۲ (Sulfiah, & Mendrofa, 2020: 139).

۴.۲.۴. توجیه حق دیگری به مثابه مسئولیت در قبال دیگری

از نظر لویناس به نام مسئولیت در قبال دیگری، به نام رحمت است که ممکن است سختی‌های ناگوار و خشونت ناشی از قانون تسکین یابد و عدالت به کمال برسد یا اینکه عادل تر شود. عنوان مقاله لویناس «حقوق بشر و حقوق دیگری»^۳، نشانه‌ای از امکان تضاد بین ادعای حقوق هویت به عنوان حقوق انسان و حقوق غیریت، به عنوان حقوق انسان دیگر است (Ponzio, 2022: 177-184).

به بیان لویناس، حقوق سده هجدهم که تحت عنوان «حقوق بشر» ادعا می‌شوند، مبتنی بر احساس اصیلی از حقوق است که از مسئولیت در قبال انسان دیگر سرچشمه می‌گیرد. حقوق انسان پیش از هر قانونگذاری و هر توجیهی متعلق به یک رابطه اصیل با دیگری است. به این معنا، آنها پیشینی، مستقل از هر ابتکار و هر قدرتی، بلکه مستقل از نقش، کارکرد و شایستگی افرادند. این حقوق بر همه امتیازات،

1. Empathy
2. Immemorable Past
3. The Rights of Man and the Rights of the Other

اختیارات، استحقاق، همه سنت‌ها، حقوق الهی، بر هر اراده و تعقلی، بلکه بر هر الهیاتی مقدم‌اند. این حقوق که نیازی به اعطا ندارد، بیانگر غیریت مطلق فرد انسانی است، یعنی غیریتی مستقل از همه روابط نسبی، از همه ارجاعات، همه اعضای یک جامعه، یک هیأت اجتماعی، شرکت و غیره (Ponzio, 2022: 178).

این غیریت مطلق منحصر به فرد بودن فراتر از فردیت به عنوان نمونه یک نوع، به عنوان عضو یک جنس، از یک طبقه، یک گروه است. این منحصر به فرد بودن مقدم بر هر نشانه تمایز است، منحصر به فرد بودن «من» در اول شخص، مسئولیت در قبال دیگری است و این مسئولیت در قبال انسان دیگر پایه واقعی حقوق بشر است. از این پس حق بشری دیگر اقتضای عدالت نیست. حق بشری اگر اقتضای عدالت باشد (و در ماهیت مقید به آن شود)، باید در قالب اجبار متبلور شود، و صلی که آنها در میان انسان‌ها ایجاد می‌کنند، نامطمئن و برای همیشه متزلزل می‌ماند. اگر چه می‌توان گفت «یک صلح بد؛ در واقع بهتر از یک جنگ خوب!» (Ponzio, 2022: 179). اما واقعیت آن است که حقوق بشر سرکوب می‌شود و حقوق انتزاعی از قدرت دولت، با سیاست و راهبردها و برخوردهای هوشمندانه آن به دست می‌آید. حق ناشی از عدالت در یک اجتماع محدود می‌تواند تضمین شود و مرتبط با صلی است که از اطاعت از قانون برآمده و با زور و خشونت تحمیل شده است. هدف اصلی لویناس در فلسفه اخلاق و ایده غیریت اجتناب از چنین خشونت است. بنابراین برای لویناس، حق‌ها نمی‌توانند در یک بین‌الذهانی متقارن فردگرایانه (سیاسی-حقوقی) به وجود بیایند. در عوض، حقوق انسان که بر اصل عدم بی‌تفاوتی و مسئولیت در قبال دیگری بنا شده است، «مطابق با وضعیتی برون‌دولتی است که در یک جامعه سیاسی، نوعی خصلت فراسرزمینی و استقلال دارد». چنین حقوقی هویت انسانی را با حساسیت پیشگیرانه و کرامت اخلاقی مسئولیت در قبال دیگری مشخص می‌کند.

۵. نتیجه

فلسفه اخلاق لویناسی، فلسفه اخلاق ایجابی هویت انسانی، کرامت انسانی و توانایی بین‌الذهانی است. دفاعی ایجابی از انسان و حقوق اوست. بنابراین، به طور چشمگیری، اومانیسیم (و حقوق بشر) لویناس با ایده آل بودن خودآیینی آغاز نمی‌شود، بلکه از اومانیسیم سوژه انسانی «دیگری» و حقوق بشر برای «دیگری» می‌آغازد. از نظر لویناس، یکپارچگی اخلاقی هویت انسانی (شان و منزلت سوژه انسانی) ضروری است که اساساً در اجتماعی بودن میان مردم یافت می‌شود، نه فردیت آنها، بنابراین، برای لویناس، اومانیسیم - اومانیسیم سنتی و لیبرال - نیست. حقوق بشر در خوانش سنتی، چیزی ناقص است. بنابراین، مسئله برای لویناس این نیست که آیا حقوق ذاتاً دارای ارزش است یا نه، بلکه مسئله چگونگی توجیه این حقوق است.

بنابراین، آنچه بین سنت لیبرال گفتمان حقوق بشر معاصر و نگرش لویناسی در تضاد است، جهت‌گیری رسمی این حقوق، مبانی معماری هویت انسانی و جهت اخلاقی است که ساختار گفتمانی حقوق مدرن از آن آغاز می‌شود. یکی از انتقادهای اصلی علیه این حقوق لیبرال معاصر این است که چنین حقوقی مبتنی بر تصویری جهانی از هویت انسانی، یعنی جوهری متعالی از هستی مستقل است که به جامعه‌پذیری متقارن بین‌الذهانی موجودات فردی برابر با قابلیت‌های خودآیینی، آگاهی و توان اخلاقی. از منظر لویناسی، چنین حقوقی بر اجتماعی بودن فرد خودآیین متمرکز است. آنها حقوق ذهنی و تملکی برای فرد ارائه می‌کنند؛ حقوق هستی‌شناختی‌ای که از طریق ویژگی‌های اساسی و ظرفیت‌های وجود خودآیین فرد، بدون واسطه اوضاع و احوال و تمایزات اقتضایی مستند می‌شوند. حتی پیش از هر اجتماعی، این صفات ذاتی، انتزاعی و فردی اراده خودآگاهانه است که به‌عنوان جوهره آزادی، کرامت و برابری بشریت ترویج می‌شود.

در چنین اجتماع متقارنی از افراد خودآیین و آگاه و دلالت هستی‌شناختی آن است که لویناس خشونت تقلیل «غیریت» و «دیگری» به «من/خود» را بالقوه آشکار می‌کند. به موجب چه چیزی و به چه طریقی، اراده آزاد یا خودآیین مورد ادعا می‌تواند خود را بر اراده آزاد دیگری تحمیل کند، بدون اینکه این تحمیل متضمن خشونتی باشد که آن اراده متحمل شده است.

لویناس، با تأکید بر مفهوم «غیریت» و پیشینی دانستن «مسئولیت در قبال دیگری» قصد دارد از این خشونت اجتناب کند. لویناس با این رویکرد از معضل تمامیت نیز، که ناشی از خودخواهی «من» است، کران می‌گیرد. از نظر لویناس حق بشری در سنت لیبرال، حق «من» است. انسان به‌عنوان یک «من» یا به‌عنوان یک شهروند تصور می‌شود - اما نه هرگز در اصالت غیرقابل تقلیل غیریت او که نمی‌توان از طریق متقابل و تقارن به آن دسترسی داشت. جهانشمولی و قانون برابری‌خواهانه، ناشی از تعارضاتی است که در آن یک خودگرایی بدوی با «دیگری» مخالفت می‌کند. غایت چنین حقوق بشری تشخص ذهنیت است؛ قدرت متمیزه حضور و حضور قدرت وجود. پیامد این تمرکز بر حضور فرد (بر قدرت هستی او) تقلیل غیریت رادیکال - مخلوق اخلاقی سوژه بودن «خود» و «دیگری» - و خارج کردن آن از اولویت است. در نتیجه، هویت و ذهنیت انسانی به همان «خود»، در مجموعه‌ای از برابری‌طلبی متقارن محدود می‌شود. اما چنین برابری‌طلبی بین‌الذهانی متقارن انسان انتزاعی، تنها به پنهان کردن خشونت و آنتاگونیسم بالقوه جنگ‌هازی انسان علیه انسان کمک می‌کند.

در واقع لویناس توضیح دهد که اساساً خودخواهی «من» انسان را به ورطه «تمامیت» می‌اندازد. هنگامی که «تمامیت» با نظریه‌هازی و لاک در مورد وضعیت طبیعی انسان مقایسه شود، نتیجه می‌شود که وضعیت طبیعی انسان‌ها «تمامیت» است. با این حال، طبق فلسفه اخلاق لویناسی مسئولیت در قبال دیگری به‌مثابه امری پیشینی به‌هنگام مواجهه‌چهره به‌چهره «من» با «دیگری» موجب شناسایی دیگری

و غیرت او می‌شود. «من» تجربه‌های وجودی را تجربه می‌کند که تلاش می‌کند «من» را به‌طور مداوم شناسایی کند. شناسایی با آگاهی از جدایی از «دیگری» انجام می‌شود. این آگاهی «من» را به مواجهه با «دیگری» وامی‌دارد. این «من» که «دیگری» را تجربه می‌کند، در نهایت نسبت به دیگری احساس مسئولیت می‌کند، زیرا «من» نه تنها دیگری را درک می‌کند، بلکه دیگری را نیز تجربه می‌کند. حقوق بشر باید این‌گونه عمل کند؛ یعنی «من» مسئولیت «دیگران» را بدون انتظار چیزی به عهده می‌گیرم.

برداشت لویناس از حقوق بشر، بهتر از دیگر توجیحات حقوق بشر، پاسخی ناگزیر به رایج‌ترین اعتراضات به این حقوق فراهم می‌آورد؛ اینکه حقوق بشر خودخواهی فردی و الگویی آنتاگونیستی از جامعه را گسترش می‌دهند. لویناس در برابر این اعتراض متقدم و مهم‌تر، از حقوق بشری دفاع می‌کند که حقوق را به‌مثابه حق‌های دیگری با خودخواهی جایگزین می‌کند. حق‌های دیگری، جایگاه غیرمشروطی برای لویناس دارد؛ دیگری را محق می‌کند که مستقل از هر ویژگی یا خصوصیت، نسبت یا عضویت گروهی، ادعای حقوق داشته باشد. لویناس در توصیف ماهیت حق ادعاها نیز در تغییر جهت اندیشه ما از یک بازی مجموع صفر که در آن حق ادعاها نفع افراد را تصریح می‌کنند تلاش می‌کند تا برداشت وی از خود به‌مثابه «برای دیگری بودن» امکانی برای رابطه‌ای غیرآنتاگونیستی با دیگر اشخاص باشد یا به‌عبارت دیگر وضعیتی برد-برد گشوده شود که در آن منفعت حق‌ها، تقسیم شده است. به این دلیل گفتمان حقوق بشر را باید با اصطلاحاتی شبیه به آنچه لویناس برای جامعه زبانی به‌کار می‌برد، توصیف کرد؛ باید گفت که هر دو اینها ما را گرد هم می‌آورد نه به‌خاطر آنچه داریم، بلکه به‌خاطر آنچه ارائه می‌کنیم. در نتیجه این سوگیری مجدد معنا و توجیه حقوق بشر، این حقوق کمتر شبیه دارایی‌های افراد تملک‌گرا شده و بیشتر شبیه به جامعه‌ای هستند که با اهدای هدایا به یکدیگر به‌وجود آمده است.

این خوانش لویناسی از حقوق بشر را نباید به‌عنوان فراخوانی برای اصلاح سند مذکور یا اضافه کردن سیاهه‌ای از مسئولیت‌ها به آن تلقی کرد، هرچند که شق اخیر در واقع در پیش‌نویس اصلی اعلامیه جهانی حقوق بشر مدنظر بود. در عوض، باید به‌عنوان طریقی متفاوت به سوگیری معنا و هدف اعلامیه توجه کرد. اندیشه لویناس ما را در این ارزیابی یاری می‌کند که تأیید حقوق بشر به‌خاطر نفع فرد دارای اهمیت نیست، بلکه حقوق بشر معناداری خود را به نسبتی از تصدیق حقوق دیگران و تا اندازه‌ای از ترویج توانایی‌مان در مسئولیت در قبال دیگران اخذ می‌کند.

منابع

۱. فارسی

الف) کتابها

۱. جمادی، سیاوش (۱۳۸۵). *زمینه و زمانه پدیدار شناسی*. تهران: ققنوس.
۲. دیویس، کالین (۱۳۸۶). *درآمدی بر اندیشه لویناس*. ترجمه مسعود علیا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۸۴). *هوسرل در متن آثارش*. تهران: نی.
۴. سینگر، پیتر (۱۳۸۹). *فلسفه هگل*. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.
۵. ضیمران، محمد (۱۳۸۶). *متافیزیک حضور*. تهران: هرمس.
۶. علیا، مسعود (۱۳۸۸). *کشف دیگری با لویناس*. تهران: نی.
۷. کوفمان، والتر (۱۳۸۸). *کشف ذهن؛ نیچه، هایدگر و بوهر*. ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: چشمه.
۸. هومر، شون (۱۳۸۸). *ژاک لکان*. ترجمه محمدعلی جعفری و سید محمدابراهیم طاهائی، تهران: ققنوس.

۲. انگلیسی

A) Books

1. Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
2. Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Burggraeve, R. (2002). *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights*. trans. Jeffrey Bloechl, Milwaukee: Marquette University.
4. Bernasconi, R. (2008). "Extra-Territoriality: Outside the State, Outside the Subject," in *Levinas Studies: An Annual Review*, Vol. 3, ed. Jeffrey Bloechl, Pittsburgh: Duquesne University Press.
5. Bernasconi, R.. (2002). *What is the Question to which 'Substitution' is the answer?* in *Cambridge Companion to Levinas*, ed. Simon Critchley and Robert Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Bernasconi, R., & Keltner. (2002). *Levinas*. New York: Columbia university press.
7. Davidson, S. (2012). *The Rights of the Other Levinas and Human Rights*. in *Totality and Infinity at 50*, ed. Scott Davidson & Diane Perpich. Pennsylvania: Duquesne university Press.
8. Deleuze, G., & Guattari, F. (1988) *A Thousand Plateaus*. trans. Brian Massumi London: Athlone Press.
9. Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon.
10. Gewirth, A. (1982). *Human Rights: Essays on Justification and Application*. Chicago: University of Chicago Press.
11. Gewirth, A. (1996) *the Community of Rights*. Chicago: University of Chicago Press.
12. Hand, sean. (2009) *Emmanuel Levinas, Routledge critical Thinkers*, State university of

- New York press.
13. Hegel, (1977). *Phenomenology of Sprit*. translated by. A. v. Miller. Oxford & New York: Oxford University press.
 14. Indaim, J. A. (2015). *The Self, Ethics and Human Rights*. New York: Routledge
 15. Levinas, I. (1999). *Alterity and Transcendence*. Trans. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press,
 16. Levinas, I. (1996). *Outside the Subject*. Trans. Michael B. Smith. Stanford: Stanford University Press,.
 17. Levinas, I. (1969). *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
 18. Levinas, I. (1981). *Otherwise then Being or Beyond Essence*. translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University press.
 19. Marx, K. (1994). *On the Jewish Question, in Selected Writings*, ed. Lawrence H. Simon, Indianapolis: Hackett.
 20. Perpich, D. (2001). *Freedom Called into Question: Levinas's Defence of Heteronomy*, in *In Proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*. ed. Melvyn New, Robert Bernasconi, and Richard A. Cohen, Lubbock: Texas Tech University Press.
 21. Ponzio, A. (2022). *Human Rights, Rights of the Other, and Preventive Peace: A Levinasian Perspective*. in *Human Dignity and the Autonomy of Law*, eds. José Manuel Aroso Linhares & Manuel Atienza, Berlin: Springer.

B) Article

22. Balibar, E. (2002). Possessive Individualism Reversed: From Locke to Derrida. *Constellations*. 9(3), 299-310. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00284>
23. Levinas, E. (1990). Reflections on the Philosophy of Hitlerism," trans. Sean Hand. *Critical Inquiry*. 17 (1),63-71. <https://doi.org/10.1086/448574>
24. Minister, S. (2007) "From Perpetual Peace to the Face of the Other: A Levinasian Reframing of Human Rights. *Philosophy in the Contemporary World*. 14 (2), 221-236. [https://doi.org/ DOI:10.1007/978-3-031-14824-8_11](https://doi.org/DOI:10.1007/978-3-031-14824-8_11)
25. Rodin, D. (2014). The Reciprocity Theory of Rights. *Law and Philosophy*. 33 (3), 281-308. <https://doi.org/10.1007/s10982-013-9201-6>
26. Sulfiyah, & Mendrofa, J. (2020). Reading Human Rights Through Emmanuel Levinas's Theory of Ethics and Existentialism. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 453, 137-141. [https://doi.org/ DOI:10.2991/assehr.k.200729.027](https://doi.org/DOI:10.2991/assehr.k.200729.027)
27. Wolcher, L. E. (2006) "The Tragic Foundations of Human Rights", *bepress Legal Series*. *bepress Legal Series*. Working Paper 984, 523-556. [https://doi.org/ DOI:22.1107/978-3-032-15894-8_14](https://doi.org/DOI:22.1107/978-3-032-15894-8_14)

References In Persian:

1. Jamadi, S. (2015). *Background and time of phenomenology*. Tehran: GhoGhnoos Publications (In Persian).
2. Davis, C. (2007). *An introduction to Levinas's thought, translated by Masoud Alia*. Tehran, Iran's Wisdom and Philosophy Research Institute (In Persian).
3. Rashidian, A. K. (2014). *Husserl in the text of his works*. Tehran, Ney Publishing (In Persian).
4. Singer, P. (2010). *Hegel's philosophy*. translated by Ezzatullah Foladvand, Tehran: new design (In Persian).
5. .Zimran, Mohammad. (2008). *Metaphysics of Presence*. Tehran: Hermes Publishing House (In Persian).
6. Aliya, M. (2008). *Another discovery with Levinas*. Tehran: Nashrani (In Persian).
7. .Kaufman, W. (2009). *Discovering the Mind; Nietzsche, Heidegger and Buber*. translated by Fariduddin Radmehr, Tehran: Cheshme Publishing House (In Persian).
8. Homer, S .(2008). *Jacques Lacan*. translated by Mohammad Ali Jafari and Seyyed Mohammad Ibrahim Tahai. Tehran: Phoenix Publications (In Persian).