

اخلاق پاسخگو و جنگ علیه تروریسم: چشم‌اندازی لویناسی*

سروان آدار اوسار

ترجمه علی واعظی و حمید حسینی

چکیده: فهم‌های رئالیستی و لیبرال از اخلاق به‌حیث رهیافت‌های غالب اخلاقی در روابط بین‌الملل، نمی‌توانند، در زمانه جنگ علیه تروریسم، به‌نحو مؤثری دیگری را فرابخوانند، زیرا این فهم‌ها حول محور نیازها و منافع خود متمرکزند. این فهم‌های خودمدارانه از اخلاق، نمی‌توانند پاسخی اخلاقی به دیگری داده و دیگری را در دیگربودگی‌اش احترام بگذارند. لذا در این نوشتار تلاش می‌کنم با استمداد از اخلاق لویناسی، اخلاق پاسخگویی را بسط بدهم که در زمانه جنگ علیه تروریسم، می‌تواند امکان پاسخ‌های عینی خشونت‌پرهیز به دیگری را فراهم آورد.

بنیاد اندیشه

ناسی ۱۳۹۴

مقدمه

با استمداد از دیدگاه اخلاقی امانوئل لویناس، استدلال اصلی این نوشتار این است که فهم‌های رئالیستی و لیبرال از اخلاق به‌حیث رهیافت‌های غالب

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Servan Adar Avsar, "Responsive Ethics and the War Against Terrorism: A Levinasian Perspective," *Journal of Global Ethics* 3, no. 3 (2007): 317-334.

اخلاقی در روابط بین‌الملل، نمی‌توانند در زمانه جنگ علیه تروریسم، پاسخی اخلاقی به دیگری بدهند. بنابراین، جستجوی رابطه‌ای خشونت‌پرهیز و صلح‌آمیز با دیگری در زمانه جنگ علیه تروریسم ما را به سمت چیزی سوق می‌دهد که من آن را «اخلاق پاسخگو» می‌نامم، اخلاقی که امکان پاسخ‌هایی را برای ما فراهم می‌آورد که دیگری را به همسانی تقلیل نمی‌دهد، به عبارت دیگر، دیگربودگی را به منزله ناهمسانی‌ای در نظر می‌گیرد که تحت همسانی قابل گنجاندن نیست. افزون‌براین، این نوع اخلاق پاسخگو در سیاست هویتی حاکم گسست ایجاد می‌کند، سیاستی که از «در نظر گرفتن دیگری به مثابه دیگری ناتوان است و اختلاف افراد، گروه‌ها و گفتمان‌ها را به لحاظ امکان همسانی (یا عدم امکان همسانی) آن‌ها برجسته می‌کند» (نثالون، ۱۹۹۸، ص ۶). به عبارت دیگر، این نوع سیاست هویتی به حیث تأییدکننده تفاوت‌ها عمل می‌کند. اما رویدادهایی مانند یازده سپتامبر و بمب‌گذاری‌های لندن و واکنش‌هایی که به دنبالشان صورت گرفت، ما را وامی‌دارند که از این فهم‌های رایج اخلاقی در روابط بین‌الملل فراتر رفته و فهم خود را از معنای خیر و شر گسترش دهیم، چه این رویدادها نه فقط فهم‌های رایج از اخلاق، که هر نوع تفسیر دیگر از مسئله را زیرسؤال می‌برند. در چنین موقعیت و فضایی، اخلاق پاسخگو به جای سرکوب دیگری از طریق حذف و کشتن فیزیکی، امکان پاسخ‌های خشونت‌پرهیز به دیگری را در زمانه جنگ علیه تروریسم فراهم می‌آورد.

اخلاق و در روابط بین‌الملل

اخلاق را معمولاً علم مطالعه اخلاقیات می‌خوانند. در فلسفه، رفتار اخلاقی را اغلب به رفتار خوب یا درست، تعریف می‌کنند. از دگرسو، عده‌ای می‌خواهند استدلال کنند که خاستگاه علم اخلاق این پرسش سقراطی است: انسان چگونه باید زندگی کند؟ اما در رایج‌ترین معنای کلمه، اخلاق کوششی است برای پاسخ دادن به این پرسش است: انجام چه عملی درست است؟ چه عملی درست است و چه عملی نادرست و کردارهای خوب‌تر و بدتر کدام‌اند؟ همان‌طور که کریس براون (۱۹۹۲، ص ۲۲) استدلال می‌کند، «رفتار اخلاقی رفتاری است که

مطابق برخی اصول اخلاقی باشد؛ اما عوامل سازنده اصول اخلاقی و (رفتار اخلاقی) کدام‌اند؟ برخی معتقدند که در واقع اصول اخلاقی مبنای رفتار اخلاقی است. مثلاً براون چنین می‌گوید:

این احتمال وجود دارد که قوانین اخلاقی صرفاً از طریق عقل، با تکیه بر این تبیین که چه چیزی برای شکوفایی ما ضروری است، قابل دسترس باشند. همچنین این امکان وجود دارد که این قوانین اصطلاحاً با نحوه اندیشیدن ما به جهان مرتبط بوده یا نتیجه وحی الهی و یا مولود قرارداد باشند (براون، ۱۹۹۲، ص ۲۵).

با این حال، کسان دیگری مانند دانیل وارنر اخلاق را علمی تعریف می‌کند که موضوعش احساسی است «که زندگی‌های فردی‌مان را به زندگی‌های دیگران وصل می‌سازد» (کوینساید و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۲). بر اساس این تعریف، اخلاق «این احساس را در هر یک از ما برمی‌انگیزد که هویتمان را از طریق روابطمان با دیگران تعریف کنیم» (کوینساید و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۲).

با وجود اینکه تا قبل از دهه ۱۹۹۰، در رشته روابط بین‌الملل به مسئله اخلاق پرداخته می‌شد، پایان جنگ سرد و مباحث مربوط به روند جهانی‌سازی بود که مطالعات سیاست بین‌الملل را در مواجهه نزدیک با موضوعات جدیدی چون حقوق بشر، مداخلات بشردوستانه، نگرانی‌های زیست‌محیطی و جنبش‌های اجتماعی جهانی قرار داد، موضوعاتی که مهم‌ترین مباحث مرتبط با اخلاق در روابط بین‌الملل قلمداد می‌شدند. افزایش این مباحث به ظهور محققانی انجامید که درکی تنگ‌نظرانه از اخلاق در روابط بین‌الملل داشتند. افزایش شمار قضایایی مانند بوسنی، رواندا و سومالی نیز مردم را به این سو سوق داد که درباره اخلاق صرفاً در چارچوب مداخله بشردوستانه بیان‌نشدند.

دیدگاه رئالیستی از اخلاق در روابط بین‌الملل

از آنجایی که رئالیسم هنوز در نحوه اندیشیدن ما (به اخلاق) در روابط بین‌الملل تأثیرگذار است، هر نوع بحثی درباره اخلاق در روابط بین‌الملل مستلزم پرداختن به رئالیسم است. از نظر رئالیست‌ها، اخلاق در امور بین‌الملل قابل اعمال نیست و نباید هم اعمال شود، چه به اعتقاد آن‌ها بازیگران بین‌المللی با ملاحظات اخلاقی تشویق نمی‌شوند. جورج کِنان درباره این اصل

مهم واقع‌گرایی می‌گوید: «... منافی که حکومت باید برای مردم جامعه به وجود بیاورد، اساساً عبارت‌اند از امنیت نظامی، انسجام حیات سیاسی و رفاه مردم. این نیازها کیفیت اخلاقی ندارند» (کنان در مک‌ال‌روی، ۱۹۹۲، ص ۲۷). رئالیسم بر «تقدم قدرت و امنیت در تمامی حیات سیاسی» تأکید می‌کند (دانلی، ۱۹۹۲، ص ۸۵). از نظر دانلی (۱۹۹۲، ص ۸۵) این تمرکز بر قدرت و امنیت، «از دیدگاهی در روابط بین‌الملل ناشی می‌شود که بر منفعت خود... و محدودیت‌های ناشی از هرج و مرج بین‌المللی تأکید می‌کند». در نتیجه، رئالیست‌ها استدلال می‌کنند که نمی‌توان اصول عام اخلاقی را برای اعمال دولت‌ها به‌کار برد. برخی رئالیست‌ها حتی از این نیز فراتر می‌روند. آنان استدلال می‌کنند که سیاست قلمروی است که ذاتاً اخلاق در آن اعمال‌نشدنی است، چراکه از نظر آنان «تبعیت اخلاق از ضرورت سیاسی، انتخابی دلخواهانه نیست، بلکه انتخاب اسفباری است که واقعیت‌های ناخوشایند طبیعت انسانی و هرج و مرج بین‌المللی بر رهبران سیاسی تحمیل کرده است» (دانلی ۱۹۹۲، ص ۹۶).

بحث درباره‌ی نگاه رئالیسم به اخلاق عموماً دو موضوع مهم را مطرح می‌سازد. نخست اینکه رئالیسم به‌حیث نظریه‌ی شکل‌دهنده‌ی بنیادهای (هستی‌شناختی) رشته‌ی روابط بین‌الملل، صرفاً فهمی از اخلاق به دست می‌دهد که اخلاق را تنها در ارتباط با موضوع بقا می‌فهمد؛ یعنی، عمل مسئولانه را در ارتباط با بقای خود فهم می‌کند. در رئالیسم، ارتباط با دیگری، تبدیل به ارتباطی مخاطره‌آمیز می‌شود چراکه رئالیسم دیگری را دشمن قلمداد می‌کند.

موضوع دوم ناسازگاری منافع ملی با اخلاق است. در نگاه رئالیست‌ها، «سیاست را بیش از آنکه اخلاق معین کند، تقاضاها و محدودیت‌های تحمیلی منافع ملی معین می‌کند» (دانلی، ۱۹۹۲، ص ۹۴). در تلقی غالب، منافع ملی «ستمسکی است برای توجیه عدم رعایت اصول اخلاقی، همان اصول اخلاقی‌ای که انتخاب‌های ما را بین سیاست‌های خارجی جایگزین، محدود می‌کردند» (دانلی، ۱۹۹۲، ص ۹۴). برداشت رئالیست‌ها از منافع ملی به معنای منافع بیشتر برای ملت نیست، بل معنایی بیش از این دارد. برداشت

آنان از منافع ملی مستقیماً به دولت و اقدامات آن برای حفظ تمامیت ارضی ربط پیدا می‌کند. بنابراین در سیاست‌هایی که قرار است منافع ملی را تعقیب و امنیت ملی را تأمین کنند، منافع ملی همواره همسو با منافع مردمی که از آن سیاست‌ها تأثیر می‌پذیرند، نیست. نکته مهم دیگر در اینجا این است که «بیشتر رئالیست‌ها مطمئناً جایز می‌دانند که اخلاق در سیاست، نقش ابزاری ایفا کند» (دانلی، ۱۹۸۵، ص ۹۴). در نگاه آن‌ها «می‌توان از عدالت، انصاف، و مدارا... به شکل ابزاری برای توجیه اخلاقی قدرت‌طلبان بهره جست، اما به محض اینکه کاربرد این ابزار ضعف به بار آورند، باید کنار گذاشته شوند». (اسپیکمن، ۱۹۴۲، ص ۱۸).

به‌رغم اینکه «تأکید رئالیست‌ها بر قدرت، امنیت و منفعت ملی نوعاً به نظریه‌ای در باب دولت‌داری می‌انجامد که به طرد اخلاق از سیاست خارجی توصیه می‌کند» (دانلی، ۱۹۸۵، ص ۹۳)، استثنائاتی درباره طرد اخلاق در تفکر رئالیستی وجود دارد. تعداد اندکی از رئالیست‌ها استدلال می‌کنند که اگر «ابزارها با اهداف، در چارچوبی که در آن انتخاب ابزارها و اهداف به یکسان اصول اخلاقی را محدود می‌کنند، متناسب باشند» آنگاه «کشورداری باید شامل مصلحت‌سنجی به معنای اخلاقی کلمه باشد» (دانلی، ۱۹۸۵، ص ۹۷). باترفیلد (۱۹۶۰، ص ۲۳) هم استدلال می‌کند که «می‌توانیم عمل سیاسی را برحسب مهارت برداشت یا درجه موفقیتش بسنجیم، ولی باید آن را برحسب اصول اخلاقی نیز بسنجیم».

در برابر تمام این مباحث درباره رئالیسم و منفعت و اخلاق، کریس براون چنین استدلال می‌کند: «... شاید تمامی صورت‌های رئالیسم قبول داشته باشند که دولت‌ها در نهایت خودخواه هستند، اما تقریباً تمامی آن‌ها این نکته را نیز قبول دارند که به‌رغم صعب‌الحصول بودن منفعت‌طلبی روشنفکرانه^۱ در اوضاع هرج‌ومرج بین‌الملل، از لحاظ اخلاقی پسندیده‌تر است که به منافع بلندمدت فکر شود تا منافع کوتاه‌مدت. همچنین این نکته را نیز قبول دارند که تمرکز بر منفعت شخصی مغایر توجه به خیر عام و اصلی وسیع‌تر نیست (براون، ۱۹۹۲، ص ۳۸).

فهم جهان‌وطنی (لیبرال) از اخلاق در روابط بین‌الملل

فهم لیبرال از اخلاق مدعی است که دولت‌ها به‌عنوان عاملان اخلاقی باید مطابق با اصولی که برای عامل اخلاقی فردی طراحی شده‌اند، عمل کنند. در نتیجه، می‌توان گفت آنچه برای لیبرالیسم، به‌عنوان آموزه‌ای اخلاقی، نقش محوری دارد توجه به آزادی فردی است. لیبرال‌ها «در پی آن‌اند که ایده‌هایی همچون محدودسازی قدرت مطلق و حفاظت از آزادی فردی را، در قلمروی که در آن این آزادی معمولاً بدون کیفر نقض می‌شود، اعمال کنند (اسمیت، ۱۹۹۲، صص ۲۰۱ و ۲۰۲). در واقع «این تلاش برای اصلاح محیط بین‌المللی از ویژگی‌های شاخص سنت لیبرالی در اخلاق بین‌الملل است» (اسمیت، ۱۹۹۲، ص ۲۰۲). چنان‌که کریس براون (۱۹۹۲، ص ۲۴) هم استدلال می‌کند، «آنچه برای چشم‌انداز جهان‌وطنی اهمیت حیاتی دارد، رد ساختارهای سیاسی موجود به‌عنوان خاستگاه ارزش نهایی است».

جهان‌وطن‌گرایی^۲ به‌طور سنتی با دو نوع مدعا مرتبط است: «نخست، این مدعا که تمامی انسان‌ها هویت اخلاقی یکسان دارند؛ دوم این مدعا که برای داورهای هنجاری، معیارهای عام (جهان‌وطنی) وجود دارد» (هوچینگز، ۱۹۹۹، ص ۳۵). تمایل طبیعی نظریه‌های جهان‌وطنی آن است که «از نوعی اخلاق جهانی برای افراد حمایت کنند به این حیث که آنان را جزو یک جامعه اخلاق جهانی قلمداد می‌کند، جامعه‌ای که در آن اجتماع برحسب روابط ظاهراً اخلاقی تعریف می‌شود، نه برحسب سنت‌های متصلب، روابط احساسی و ارزش‌های مشترک در عرصه عمل» (هوچینگز، ۱۹۹۹، ص ۳۷).

امروزه برای فهم دیدگاه لیبرال در روابط بین‌الملل، باید به دیدگاه‌های آن‌ها راجع به موضوع مداخله بشردوستانه نظر افکنیم. لیبرال‌ها درباره مداخله بشردوستانه، نظر مبهمی دارند؛ چراکه در این باره که «آیا دولتی لیبرال می‌تواند برای بهبود حقوق شهروندان دولتی غیرلیبرال مداخله کند یا خیر»، هم‌نظر نیستند (اسمیت، ۱۹۹۲، ص ۲۰۱). با وجود این، به نظر می‌رسد که امروزه موضع غالب سنت لیبرالی طرفدار مداخله است، چنان‌که می‌توانیم نمونه‌های آن را در افغانستان و عراق و بسیاری مداخلات دیگری که ایالات متحده انجام داده

است، ببینیم. اما به‌رغم اینکه موضع مداخله‌گرانه در اخلاق لیبرال امروزی معاصر قوی است، لیبرال‌هایی هستند که طرفدار عدم‌مداخله‌اند. از نظر آنان «... نظم اجتماعی و سیاسی برخی کشورها در گذشته تغییر کرده و ممکن است در آینده نیز تغییر کند، اما این تغییر، امر انحصاری مردم آن کشور و انتخاب آن‌هاست و هرگونه مداخله در امور داخلی دولت‌ها و تلاش برای محدود ساختن استقلال آن‌ها (اعم از اینکه آن دولت‌ها دوست باشند، یا متحد یا نوعی دیگر) غیرقابل قبول است» (اسمیت، ۱۹۹۲، ص ۲۱۳)

از نظر مخالفان مداخله، بهترین راه برای ترویج اصلاح نهادی و گسترش ارزش‌های آزادی، بهره‌گیری از الگو است و این الگو با ارجاع به دموکراسی تعریف می‌شود.

در طرف مقابل، طرفداران مداخله استدلال می‌کنند که «دولت‌های لیبرال مسئولیت دارند که به یاری مردمی بشتابند که در آن سوی مرزها، برای آزادی‌شان تلاش می‌کنند» (اسمیت ۱۹۹۲: ۲۰۴). نظریه صلح دموکراتیک، چارچوبی ایدئولوژیک و عملی برای لیبرال‌هایی که مدافع مداخله هستند، فراهم می‌کند. نظریه صلح دموکراتیک، گسترش دموکراسی را به‌عنوان مبنای صلح در جهان در نظر می‌گیرد و مدعی است که دولت‌های لیبرال، صلح‌آمیزتر از دیگر انواع رژیم‌ها هستند. به‌عبارت‌دیگر، «هرچه دولت‌ها دموکراتیک‌تر باشند، احتمالاً روابط آن‌ها صلح‌آمیزتر خواهد بود (روست، ۱۹۹۳، ص ۳۱۴). بنابراین نظریه صلح دموکراتیک، راه را برای لیبرال‌ها باز می‌کند که با بهانه دموکراتیزه کردن و حقوق‌بشر به نفع مداخله استدلال کنند.

انتقادهای رویکردهای سنتی به اخلاق در روابط بین‌الملل

محدودیت‌های رویکردهای سنتی به اخلاق در روابط بین‌الملل، بیش از همه، در این اندیشه ریشه دارد که اخلاق را برحسب «اخلاق و روابط بین‌الملل» می‌فهمد، چراکه این نوع فهم، «اخلاق» و «بین‌الملل» را دو جزء متفاوت در نظر می‌گیرد و «تفاوت این دو متغیر را با اشاره به ساحاتی بیرون از حوزه همپوشانی آن دو برجسته می‌کند» (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۱). این فهم از اخلاق دال بر این است که «اخلاق خارج از روابط بین‌الملل و روابط بین‌الملل

بدون اخلاق می‌تواند وجود داشته باشد» (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۱). به نظر دیوید کمبل (۲۰۰۱، ص ۱۰۶) «ادبیات مربوط به اخلاق و امور بین‌الملل مبتنی بر برخی بنیادهای مشکوک‌اند». کمبل دو مورد از این بنیادهای مشکوک را به صورت زیر خلاصه می‌کند:

در گام نخست، این فرضیه نامناسب وجود دارد که موضوعات «هنجاری» نشان‌دهنده مسائل و رفتارهایی است که تاکنون ناشناخته یا غیرقابل تشخیص بوده‌اند. فرض بر این است که موضوعات هنجاری را می‌توان از حوزه‌ای که «نظریه تجربی» نامیده می‌شود، تفکیک کرد. در گام دوم، در اثر جداسازی ادعایی موضوعات هنجاری از موضوعات تجربی، این ادعا مطرح می‌شود که مشکلات می‌توانند با پیوستن به تلفیق فکری ادبیات نظریه سیاسی پیشاپیش موجود در باب اخلاق حل شوند و اینکه حوزه غیرنظری روابط بین‌الملل به روی پرسش جدی گشوده است (کمبل، ۲۰۰۱، ص ۱۰۶).

به گفته کمبرلی هوچینگز، «اخلاق بین‌الملل، کار چندانی به جز تکرار انتخاب بین رئالیسم و ایدئالیسم انجام نداده است». بنابراین از نظر هوچینگز، «اخلاق روابط بین‌الملل به جای طرح یک انتقاد بنیادی از اصطلاحات مورد بحث بین رئالیسم و ایدئالیسم، در واقع به آن اصطلاحات متکی بوده و آن‌ها را بازتولید می‌کند»؛ چراکه ایده اخلاق بین‌الملل مبتنی بر «پذیرش نوعی فاصله بین سیاست (طبیعت، واقعیت، جزئیات) و اخلاق (عقل، آرمان‌وارگی و جهان‌شمولی) بوده است» (هوچینگز، ۱۹۹۹، ص ۴۷).

اگر می‌خواهیم از رهگذر وسعت و محدودیت دیدگاه رئالیستی به اخلاق در روابط بین‌الملل نظر کنیم، مهم‌ترین نکته این است که «دیگری را به عنوان دشمن تعریف کنیم». چنان‌که کویکارد و وارنر استدلال می‌کنند:

یک ویژگی بسیار مهم ساختار بین‌الملل که برای نهادینه‌سازی اخلاق در سطح بین‌الملل جهت اجتماعی‌سازی این روابط مانع ایجاد می‌کند، این است که در ایجاد تجربه یگانگی با دیگران و بسط احساس اجتماعی، محدودیت‌هایی دارد (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۷).

یک موضوع مهم دیگر درباره رویکردهای رئالیستی به اخلاق این است که:

... مفهوم‌سازی‌های رئالیستی بر این ایده رایج تأکید می‌کنند که اخلاق و امور بین‌الملل اصولاً با مسائل نرمی مثل حقوق بشر، کمک به قحطی‌زدگان، مهاجران و کمک‌های غذایی مرتبط است تا با مسائل سختی که روابط بین‌الملل در قالب تعقیب امنیت و رفاه عرضه می‌کند (دانلی، ۲۰۰۱، ص ۱۲۹).

به عبارت دیگر، رویکردهای رئالیستی اخلاق را دغدغه‌ای مستقل و جدا تلقی می‌کنند، اما چنین درکی از اخلاق این واقعیت را نادیده می‌گیرد که اخلاق بخشی اجتناب‌ناپذیر از جوهر سیاست بین‌الملل است.

وقتی مسئله درباره فهم لیبرال از اخلاق است، محدودیت اخلاق لیبرال معاصر در حوزه بین‌الملل در این واقعیت نهفته است که «فرهنگ دموکراتیک می‌بایست چارچوب ایدئولوژیک و مرجع آن را ایجاد کند» (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۷). این امر به این دلیل است که لیبرال‌ها اخلاق بین‌الملل و بسط حس انسجام و مسئولیت فراتر از مرزها را به مثابه مهم‌ترین و بهترین فراقلمی و بیرونی‌سازی در سطح بین‌الملل، جزو ارزش‌های اصلی سیاست و دموکراسی تلقی می‌کنند» (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۸). از همین روست که دموکراسی‌های قدرتمند غربی «خواستار آن‌اند که با اشتغال به امور بین‌الملل، برای دفاع از حقوق بشر اقدام و مداخله کرده و در نشر آرمان‌های دموکراتیک سهیم شوند» (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۸)، امری که به باور آن‌ها رفتاری اخلاقی است. موضوع مهم دیگر در این باره این است که دموکراسی‌های غربی گستره و تطبیق مسئولیت بین‌المللی را درون یک دیدگاه جهانی سلسله‌مراتبی جای می‌دهند که در آن اخلاق ملی با اخلاق بین‌المللی رقابت کرده و اغلب بر آن غلبه می‌کند. افزون بر آن، با تأمل درباره اخلاق لیبرال در روابط بین‌الملل، این اشکال مهم مطرح می‌شود که لیبرال‌ها به جای ارائه تبیینی بنیادین از اخلاق، صرفاً می‌توانند تبیینی ارائه کنند که وجودش وابسته به تفاوت و تقابلش با بیان رئالیستی از اخلاق است. نقل‌قول زیر از کیمبرلی هوچینگز، ارزش‌اندیشیدن در این باره را دارد:

رویکردهای اخلاقی به روابط بین‌الملل یا به دلیل جهان‌شمول بودن نكوهش می‌شوند یا به دلیل نسبی‌گرا بودن، یا به دلیل رئالیست بودن

نکوهش می‌شوند یا به دلیل آرمان‌گرا بودن، یا به دلیل انضمامی بودن یا به دلیل انتزاعی بودن. استدلال‌ها در روندی تکراری‌ای گرفتار آمده‌اند که در آن، تقابل ترسیم شده به چالش کشیده شده و دوباره ترسیم می‌شود. این روند به‌گونه‌ای ادامه می‌یابد که در آن، تمایز اخلاق از سیاست، تمایز امور دولتی از امور بین‌الملل و تمایز امر جهان‌شمول از امر خاص، دست‌نخورده باقی می‌مانند (هوچینگز، ۱۹۹۹، ص ۵۱).

درواقع یکی از مهم‌ترین محدودیت‌های اخلاق بین‌الملل لیبرال و رئالیستی این است که هنجارهای اخلاقی در روابط بین‌الملل را عموماً همان هنجارهای دولت‌های قدرتمند در نظر می‌گیرند. بنابراین به خود آنان بستگی دارد که از قدرتشان به شکل اخلاقی استفاده کنند یا نه. برای مثال:

... متخصصان حقوق بین‌الملل مثل ویتوریا، گروتیوس، پوفندورف و واتل در زمانه‌ای مشغول بررسی و تئوریزه کردن اخلاق و امور بین‌الملل بودند که اروپا بر جهان سیطره داشت و با ابعاد اخلاقی و غیراخلاقی قدرت بین‌المللی خود مواجه شده بود (کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۵).

به گفته ماروین فروست (۱۹۹۸، ص ۱۲۳) هستی‌شناسی این رویکردهای عمده پوزیتیویستی (خواه رئالیستی و خواه لیبرال) به روابط بین‌الملل، هستی‌شناسی جزئیات است.

جزئیات مستقل از نظریه و وابسته به مشاهده در نظر گرفته می‌شوند. این شناخت‌شناسی به‌عنوان روایتی بسیط و ساده از تجربه‌گرایی، قاعده حاکم را مبنی بر اینکه تنها ادراکات حسی و آزمون پیش‌بینی‌ها می‌تواند مدعیات شناخت ما نسبت به جهان را توجیه کند، تضمین می‌کند. برای نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل که تمایز قاطعی را بین واقع/ارزش می‌پذیرند (که برحسب آن، «امر واقع» به‌عنوان گزاره‌های راجع به داده‌های قابل مشاهده بینذهنی فهمیده می‌شود)، باید گفت که قضایای هنجاری تا حدی در معنای وسیع، نرم هستند؛ چراکه آن‌ها چنان‌که ویوتی و کاپی می‌گویند، نهایتاً موضوع بررسی‌های تجربی قرار نمی‌گیرند تا صدق و کذب آن‌ها را نشان دهد (فروست، ۱۹۹۸، ص ۱۲۳).

دیوید کمبل هم با استدلال زیر، این چارچوب‌های ارجاع پذیرفته‌شده در

اخلاق بین‌الملل را نقد می‌کند:

... همهٔ این چهارچوب‌ها به مفهوم سوژکتیؤ پیشینی و خودآئین و حاکم وابسته‌اند که یا به‌عنوان قانون اخلاقی ظاهراً جهان‌شمول (دیدگاه اخلاق وظیفه‌گرا) گسترش می‌یابند یا به‌منظور دست‌یابی به آنچه بهترین نتیجهٔ ممکن پنداشته می‌شود (دیدگاه اخلاق نتیجه‌گرا) با وجود اشتباه وضعیتشان را سامان می‌دهند (کمبل، ۱۹۹۹، ص ۸).

نظریهٔ اخلاقی یا رابطهٔ اخلاقی: اخلاق لویناسی در روابط بین‌الملل

امروزه شاخهٔ مهم دیگری از اخلاق در روابط بین‌الملل سر برآورده است که می‌توان آن را اخلاق لویناسی نامید. این اخلاق که ملهم از جریان قاره‌ای فلسفه اخلاق معاصر است، بیشتر بر روابط بین شخصی و اخلاق پاسخگو نسبت به دیگری تمرکز دارد. این فهم از اخلاق، دیدگاه‌های رئالیستی و لیبرال از اخلاق را به چالش می‌کشد. مهم‌ترین چالشی که این فهم از اخلاق در روابط بین‌الملل ایجاد می‌کند اندیشیدن به اخلاق به‌مثابهٔ مقوم روابط بین‌الملل است، نه به‌مثابهٔ چیزی که باید در روابط بین کشورها اعمال شود. چنان‌که آر. بی. جی والکر استدلال می‌کند:

... مشکل اخلاق و روابط بین‌الملل این است که به‌جای اینکه اخلاق را مقوم روابط بین‌الملل بداند، امری فرض می‌کند که به‌نوعی از سیاست جداست و صرفاً قابلیت اعمال بر روابط بین‌الملل را دارد (والکر در کویکاد و وارنر، ۲۰۰۱، ص ۸)

اخلاق لویناسی

از نظر لویناس، اخلاق که وی آن را رابطهٔ مملو از مسئولیت نامحدود نسبت به «دیگری» می‌داند، مهم‌ترین بخش فلسفهٔ [فلسفهٔ اولی] است. اخلاق از رابطهٔ با دیگری ناشی می‌شود، زیرا:

... تجربهٔ بی‌میانجی ظهور دیگری هم حاوی ریشهٔ هر امر اخلاقی ممکن است و هم حاوی منبعی است که تمامی بینش‌های فلسفهٔ نظری باید از آن آغاز شود. نفس وجود دیگری بنیاد و معنای اولویت الزامات را به من می‌نمایاند. (پیپرزاک، ۱۹۹۳، ص ۲۲)

اخلاق مهم‌ترین بخش فلسفه است زیرا هستی‌شناسی و سخن‌محوری را از هم می‌گسلد. به‌عبارت‌دیگر امر اخلاقی نفس رابطهٔ با دیگری است، «نه اخلاقی

که در روابط نمود پیدا می‌کند» (کریچلی و برنسکونی، ۲۰۰۲، ص ۱۲). لویناس (۱۹۸۸، ص ۱۴۳) با زیان خود، اخلاق را به‌عنوان «به پرسش کشیدن خودانگیختگی خود در حضور دیگری تعریف می‌کند». هدف لویناس در اینجا این است تا «شیوه‌ای را نشان دهد که در آن هر شخص دیگری، از من مطالبه اخلاقی مطلق دارد، هرچند از لحاظ متافیزیکی من و وی از همدیگر مستقل هستیم». (بلوم، ۱۹۸۳، ص ۱۴۷). بگذارید در این مقطع به مشهورترین نقل قول لویناس از اخلاق اشاره کنیم:

مورد تردید قرار گرفتن همسانی - که نمی‌تواند در درون خودانگیختگی خودگرایانه همسانی اتفاق بیفتد - توسط دیگری به وجود می‌آید. ما این مورد تردید قرار گرفتن خودانگیختگی من توسط حضور دیگری را، اخلاق می‌نامیم. بیگانگی دیگری، یا به تعبیر دیگر، تقلیل‌ناپذیری دیگری به من و اندیشه‌ها و داشته‌های من، دقیقاً با اخلاق یا همان مورد تردید قرار گرفتن خودانگیختگی من، تکمیل می‌شود. متافیزیک، استعلا، استقبال از دیگری توسط همسان و از دیگری توسط من، زمانی به نحوی انضمامی به وجود می‌آید که همسانی توسط دیگری مورد تردید قرار بگیرد، یعنی زمانی که اخلاق که جوهر انتقادی معرفت را تکمیل می‌کند، به وجود آید. و همچنان که نقد بر جزمیت‌گرایی تقدم دارد، متافیزیک نیز بر هستی‌شناسی تقدم دارد (لویناس، ۱۹۹۸، ص ۴۳).

بنابراین همسانی توسط دیگری ای «که از منطق همسانی و تسلط می‌گریزد» مورد تردید قرار می‌گیرد (لویناس، ۲۰۰۴، ص ۴۷). لویناس استدلال می‌کند که این مورد تردید قرار دادن خودی «دقیقاً خوشامدگویی به دیگری مطلق است (پیپرزاک و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۱۷) چراکه این مورد تردید قرار دادن به دلیل بیگانگی دیگری و تقلیل‌ناپذیری‌اش به من، امکان‌پذیر است. افزون بر آن «مورد تردید قرار دادن، تنش جدیدی در درون من است. مورد تردید قرار دادن، به‌جای از بین بردن من، آن را شیوه‌ای مقایسه‌ناپذیر و یگانه به دیگری پیوند می‌زند» (پیپرزاک و دیگران، ۱۹۹۶، ص ۱۷).

می‌توان استدلال کرد که «سنتاً فلسفه اولویت را به شناسایی ادراک می‌دهد و اخلاق را امری فرعی می‌داند» (آورام، ۱۹۹۶، ص ۲۵۶). اما از نگاه

لویناس، «شناخت نمی‌تواند مبنای زندگی اخلاقی باشد؛ یعنی شناخت نمی‌تواند دارای دغدغه‌ی متعالی نسبت به مردمان دیگر باشد، دغدغه‌ای که تحت سلطه‌ی نیازاها، هوس‌ها و تلاش‌های خود ما نباشد» (گوتلیب، ۱۹۹۴، ص ۲) بنابراین اخلاق لویناسی «یک امکان فراموش‌شده را به این سلسله‌مراتب فلسفی معرفی می‌کند... که در آن هیچ‌کدام از این سه (خود، دیگری، جهان) نمی‌تواند به یکدیگر فروکاسته شود» (آورام، ۱۹۹۶، ص ۲۵۶). لویناس با این کار «قدرتی را نقد می‌کند که از رهگذر آن، درک فلسفی (با کشاندن تمامی اشکال نظری و عملی به نگاه موضوعی)، سرمایه‌فکری فرهنگ غربی را می‌پذیرد» (آورام، ۱۹۹۶، ص ۲۵۶). بنابراین می‌توان وظیفه‌ی اصلی کار لویناس را تلاشی دانست برای «توصیف رابطه‌ای با شخص دیگر که این رابطه تقلیل‌پذیر به ادراک نباشد» (کریچلی و برنسکونی، ۲۰۰۲، ص ۸)؛ چراکه وی در پی «غلبه بر پیش‌فرض‌های خودمحورانه و ذاتاً عقل‌گرایانه‌ی اخلاق فلسفی غرب است» (گوتلیب، ۱۹۹۴، ص ۱).

در نگاه لویناس، اخلاق در درجه‌ی نخست از مسئولیت‌بنیادی نسبت به دیگری نشئت می‌گیرد؛ چراکه «مواجهه با دیگری مرا نسبت به وی مسئول می‌سازد و این مسئولیت محدودیتی ندارد» (پپرزاک، ۱۹۹۳، ص ۲۲). این مسئولیت در گام نخست «پروای زیرپانگذاشتن یا از بین نبردن دیگربودگی دیگری است. معنای این سخن این است که دیگری را به سیمای ظاهری‌اش تقلیل ندهیم، بلکه وی را در دیگربودگی‌اش، بپذیریم و محترم بشماریم و متناسب با دیگربودگی‌اش با وی رفتار کنیم». به گفته‌ی لویناس «این مسئولیت از این رو به وجود می‌آید که شکل خاصی از خشونت در تحقق هستی، دخیل است» (نقل‌شده در: پوپکه، ۲۰۰۳، ص ۳۰۴). این رابطه‌ی اخلاقی اساساً نامتقارن و نامتقابل است، چراکه دیگری، توانایی‌ها و مسئولیت‌های من را ندارد. به گفته‌ی لویناس، «اگر به دیگری به دلیل انتظار پاداش، احترام بگذارم، مرتکب خطا شده‌ام؛ مسئولیت متقابل دیگری نسبت به من، تعهد و مسئولیت من را بازتاب نمی‌دهد» (نقل‌شده در: داویس، ۱۹۹۶، صص ۵۱-۵۲).

اخلاق لویناسی در روابط بین‌الملل

اخلاق لویناسی در روابط بین‌الملل قبل از هر چیز برای ما این فرصت را فراهم می‌آورد که «به دوراهی‌هایی که از فرضیات مکان‌مند پروبلماتیک رئالیستی و مباحث ارتباطی/ جهان‌وطن‌گرایانه نشئت گرفته‌اند، پاسخ مؤثر دهیم، پاسخی که مستلزم «تأمل پایدار دربارهٔ روابط بین‌فضا، سوژکتیویته و اخلاق» است (کمبل، ۲۰۰۱، ص ۱۰۷).

در تفکر اخلاقی لویناس «اخلاق تجربهٔ ارزش نیست، بلکه شناخت و حساسیت نسبت به غیریت است» (شاپیرو، ۱۹۹۹، ص ۶۳). این ایدهٔ حساسیت نسبت به غیریت «پذیرش خارجیت مطلق دیگری است، شناخت اینکه دیگری، به هیچ‌وجه، یک من دیگر نیست که به همراه من با فهمی مشترک قابل‌درک باشد» (شاپیرو، ۱۹۹۹، ص ۶۳). بنابراین در نگاه لویناس، «ما در قبال غیریت به‌مثابهٔ غیریت مطلق مسئول هستیم، یعنی به‌مثابهٔ تفاوتی که نه تحت همسانی قابل‌گنجاندن است و نه تحت نظام مفهومی کل‌نگرانه‌ای که خود و دیگری را دربرمی‌گیرد» (شاپیرو، ۱۹۹۹، ص ۶۳).

این فهم جایگزین که کسانی مثل دیوید کمبل، دانیل وارنر، میشل شاپیرو و ویلیام ای. گنلی آن را ایجاد کرده‌اند، با نظریه مخالف است «تا جایی که در برابر تمایل به نظریهٔ اخلاقی‌ای که اصول انتزاعی را به روشی نظام‌مند بیان کند، مقاومت می‌کند» (کمبل، ۱۹۹۹، ص ۹). از نظر کمبل (۱۹۹۹، ص ۹) این نوع کارها با هم، شکلی از استعلای اخلاقی را در بردارند، «استعلا به این معنا که غیریت و دیگری بودن، یک شرط‌گیرزن‌پذیر به وجود آمده در اثر تفاوت است تا هستی‌شناسی». نتیجهٔ این امر «یک استعلای بدون حضور است، استعلایی که به مفهومی از جهان‌شمولی بدون شاخصهٔ معینی از یک بنیاد جهان‌شمول نزدیک می‌شود» (کمبل، ۱۹۹۹، ص ۱۰). بنابراین دانشمندانی که روی اخلاق لویناسی در روابط بین‌الملل کار می‌کنند، بیش از آنکه دل‌مشغول نظریه‌های اخلاق باشند، توسط رابطهٔ اخلاقی که در آن مسئولیت ما نسبت دیگری مبنایی برای اندیشیدن و تأمل است، برانگیخته می‌شوند.

مهم‌ترین سهم اندیشهٔ لویناس دربارهٔ اخلاق، هم در فلسفه و هم در روابط

بین‌الملل، این است که اندیشه‌اش «به شکلی رادیکال فهم ما از مسئولیت، سوژکتیویته و اخلاق را دگرگون کرد، زیرا معنای هرکدام از آن‌ها به نحو ضمنی در یکدیگر وجود دارند» (کمبل، ۱۹۹، ص ۳۲). از نظر لویناس:

... مسئولیت ساختار بنیادی، اولیه و ضروری سوژکتیویته است. این یک مسئولیت بدون محدودیت، حساب ناپذیر و پیش‌آهنگی است... مسئولیتی پیش از خود مفهوم مسئولیت (لویناس در کمبل، ۱۹۹، ص ۳۲).

چنین درکی از مسئولیت، سوژکتیویته را بدین شکل بازنمایی می‌کند: ... خاستگاه سوژه باید در استیلاي آن بر دیگری بنیاد نهاده شود، استیلاي که مقدم بر آگاهی، هویت و آزادی است و بنابراین از یک فریاد حاکی از تعجب، خوشحالی، ناراحتی یا یک تصمیم برنمی‌خیزد و نمی‌تواند توسط یک فرمان یا یک امر حاصل شود (کمبل، ۱۹۹۹، ص ۳۳).

اخلاق پاسخگو و جنگ علیه تروریسم

اخلاق پاسخگو: گسستن رویکردهای خودمحور اخلاقی در روابط بین‌الملل
«چرا تعیین موقعیت و واکنش نسبت به دیگری که از لحاظ اخلاقی، سیاسی یا نظری، شبیه ما نیستند، دشوار است؟ این پرسشی است. که نتالون در کتابش به نام سیاست غیریت طرح کرده است. از آنجاکه این پرسش به بسط آنچه من در رابطه با جنگ (همگانی) علیه تروریسم، اخلاق پاسخگو می‌نامم، کمک می‌کند، این ارزش را دارد که در موردش بیان‌دیشیم. پرسش مهم دیگری که در اینجا طرح می‌شود این است که چه امکان‌هایی برای پاسخ‌های عینی که دیگربودگی را صرفاً یا نهایتاً به زیرمجموعه‌ای همسان تقلیل نمی‌دهد، وجود دارد؟ (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۲). پاسخ به این پرسش ما را به سمت اخلاق پاسخگو سوق می‌دهد که در آن امکان‌هایی برای ارائه پاسخ‌هایی فراهم می‌گردد که دیگری را به همسانی تقلیل نمی‌دهد یا با غیریت به‌مثابه تفاوت مواجهه می‌نماید و آن را در ذیل خود قرار نمی‌دهد. اخلاق پاسخگو به معنای دقیق، در آن سیاست هویتی غالب که «از مواجهه با دیگری به‌مثابه دیگری ناتوان است، رخنه و گسست ایجاد می‌کند و به تفاوت‌های میان افراد، گروه‌ها و گفت‌مان‌ها به لحاظ اینکه همسانی آن‌ها امری ناممکن است، موضوعیت می‌بخشد (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۶).

پیش از آنکه با الهام از نظریه اخلاقی لویناس به بسط اخلاق پاسخگو بپردازم، اجازه دهید نشان دهم که چگونه فهم‌های رایج اخلاقی در روابط بین‌الملل به دلیل خودمحمور بودن با شکست مواجه می‌شوند (این غیر از نقدهایی است که پیش‌از این طرح کردم).

همان‌طور که لوئیزا اودیستوس (۲۰۰۲، ص ۴۰۴) استدلال می‌کند، در رئالیسم «چارچوب‌بندی خاصی از روابط خود/ دیگری به‌مثابه خود/دشمن وجود دارد بدین معنا که در این دیدگاه، دیگری به‌مثابه دشمن تلقی می‌شود». این صورت‌بندی از دیگری توسط خود به‌جای اینکه توانایی پاسخ اخلاقی به دیگری را داشته باشد، پاسخی که مصونیت خود را حفظ می‌کند، نسبت به دیگری، بی‌زاری غیراخلاقی خلق می‌کند. در این مورد باید از کارل اشمیت درسی بیاموزیم. از نظر او «برای شناخت دشمن باید تصویری منطقی با مشخصات عینی از او ترسیم نمود، تا بتوان او را به موضوعی مناسب برای نفرت و نزاع مبدل ساخت» (ژیتک، ۲۰۰۲، ص ۳). اشمیت همچنین استدلال می‌کند که دشمن «دیگری و بیگانه است، و همین برای ماهیت وی کفایت می‌کند که وی از لحاظ اگزیستانسیل شدیداً امری متفاوت و بیگانه با ماست، به‌گونه‌ای که در موارد حاد نزاع با وی امکان‌پذیر است (اودیستوس، ۲۰۰۲، ص ۴۱۲). لذا می‌توان استدلال نمود که همین مفهوم دیگری به‌مثابه دشمن است که ایده هرج‌ومرج را خطرناک جلوه می‌دهد و بقا را به‌حیث مشغله اصلی سوژه تأیید و تصدیق می‌کند.

چنان‌که در اینجا دیده می‌شود، رئالیسم فهمی از اخلاق ارائه می‌کند که در آن اخلاق صرفاً با موضوع بقا سروکار دارد. به‌عبارت‌دیگر، واقع‌گرایی مبتنی بر هستی‌شناسی خطر است و الگوی اخلاقی عملیاتی خاصی را به کار می‌گیرد که به‌حیث یکی از راه‌های بقا و سیانت نفس ابراز می‌گردد (اودیستوس، ۲۰۰۲، ص ۴۱۵). بنابراین تنها عمل مسئولانه مرتبط با بقای شخص است، چراکه «دشمن این پرسش را طرح می‌کند که آیا جمع، یعنی ما، در قبال هستی او مسئولیت داریم یا خیر» (اودیستوس، ۲۰۰۲، ص ۴۱۲). این تداوم بقای جمع است که به‌خودی‌خود امکان کشتن فیزیکی را توجیه می‌نماید. از نظر

اودیسیئوس (۲۰۰۲، ص ۴۱۴)، این بقا «نوع خاصی از نحوه ارتباط است که تمرکزش بر حفظ خود و بقای دیگری است». در این نحوه ارتباط، «اخلاق به منزله نحوه ارتباط با کسانی که در مجاورت و تماس نزدیک با خود هستند، درک می‌شود» (اودیسیئوس، ۲۰۰۲، ص ۴۱۴). رئالیسم که بنیادش بر هستی‌شناسی خطر استوار است صرفاً الگویی اخلاقی که معطوف به بقا و سیانت نفس است، ارائه می‌نماید. تمام بحث‌های مربوط به فهم رئالیستی از اخلاق در اینجا نشان می‌دهد که چارچوب‌بندی خود/دیگری به مثابه خود/دشمن بدین معناست که تصمیماتی که دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد به عنوان اموری در باب خود درک می‌شوند، و این به معنای خودمحوری است؛ لذا «اقدام بین‌المللی همواره با لحاظ کردن نیازها و منافع خود چارچوب‌بندی می‌شود نه نیازها و منافع دیگری» (اودیسیئوس، ۲۰۰۲، ص ۴۱۷) و در آن خود را هم سوژه و هم ابژه مسئولیت فرض می‌گیرد.

از سوی دیگر، اخلاق لیبرال معاصر که فرهنگ دموکراتیک را چارچوب فکری مرجع خود می‌داند، فهمی از اخلاق ارائه می‌کند که به منظور دفاع از حقوق بشر و گسترش ارزش‌های دموکراتیک از مداخله حمایت می‌کند. مداخلات ایالات متحده در افغانستان و عراق توجیحات عام خود را بر اساس همین فهم از اخلاق بنا نهاد. در دیدگاه لیبرال اخلاقی معاصر، دموکراسی‌های غربی مأموریتی مثالی برای خود قائل است که پیش‌ازپیش با ارجاع به دموکراسی پس از پایان جنگ سرد تعریف شده است. به سبب همین مأموریت مثالی است که در نظر دولت‌هایی که در آن‌ها لیبرال‌ها در چارچوب اخلاق روابط بین‌الملل به خود نقشی مداخله‌گرا نه داده‌اند، دموکراسی به امری آرمانی تبدیل شده است.

در این درک مداخله‌گرا نه از اخلاق، متوجه می‌شویم که در مورد خود، جای پرسش و چون چرا نیست اما غیریت یا دیگربودگی دیگری به عنوان وضعیتی ناپایدار و موقت تلقی می‌شود، به این معنا که دیگری امری است که «می‌تواند حذف و نادیده گرفته شود، زیرا یا در همسانی ادغام می‌شود و یا به آن تقلیل داده می‌شود» (دیویس، ۱۹۹۶، ص ۳). به عبارت دیگر، غیریت دیگری موقت

است، زیرا چنین در نظر گرفته می‌شود که قرار است دیگری نیز همان خود یعنی لیبرال و دموکرات شود. به عبارت سوم، دیگری به حیث «امکان یا کارکرد اثبات و تأیید خود یا من تلقی می‌شود» (بورگریو، ۱۹۹۹، ص ۳۵)، تأییدی به منزله لیبرال، دموکرات و صلح طلب. این فهم اخلاقی لیبرال، غربی را توصیف می‌کند که بر حاکمیت خود تأکید می‌ورزد و با بزرگنمایی در مورد هویت خود دل‌نگران حفظ قدرت حاکمیتش از راه فروکاستن دیگری به همسانی است.

پس از بحث در مورد فهم‌های رایج اخلاقی در روابط بین‌الملل، باید با طرح پرسش‌های زیر به دغدغه اصلی خودمان بپردازیم: منظور از اخلاق پاسخگو چیست؟ این اخلاق چه تفاوتی در روابط بین‌الملل کنونی می‌تواند به وجود بیاورد؟ اخلاق پاسخگو به چه شیوه‌هایی قادر است در رهیافت‌های خودمحرانه به اخلاق در روابط بین‌الملل، که عمل بین‌المللی اخلاقی را در چارچوب نیازها و منافع خود می‌سنجد، گسست ایجاد کند؟

در دنیای امروز (در عصر روابط بین‌الملل) کاملاً آشکار است که نمی‌توانیم فراخوان دیگری را نادیده بگیریم. همان‌طور که دریدا می‌گوید «امروزه پرسش از انتخاب وجود ندارد» بدین معنا که ما نمی‌توانیم آزادانه مسئولیت نسبت به دیگری را انکار کنیم. این همچنین به این دلیل است که «با گفتن اینکه این موضوع به من ربطی ندارد، نمی‌توانم خودم را معاف کنم. انتخابی در میان نیست؛ زیرا این پذیرش مسئولیت مسئله دائم و ناگزیر من است» (مالوی، ۱۹۹۹، ص ۲۲۲). واکنش‌های بعد از یازده سپتامبر و حملات دیگری که در شهرهای عمده اروپایی و شهرهای خاورمیانه صورت گرفت آشکارا از بی‌کفایتی و ناکارآمدی رویکردهای رایج اخلاقی در روابط بین‌الملل پرده برداشت؛ چراکه در آن رویکردها «تصور بر این بود که انتخابی آشکار میان توان پاسخ‌گویی اخلاقی به دیگری و نارضایتی نسبت به او وجود دارد» (نثالون، ۱۹۹۸، ص ۱۶۶). از آنجایی که این رهیافت‌های رایج با پیکربندی عمل اخلاقی در چارچوب منافع و نیازهای خود، همچنان از برتری خود جانب‌داری می‌کنند، در پاسخ‌گویی به فراخوان و صدای دیگری محکوم به شکست‌اند. همان‌طور که نثالون می‌گوید دلیل این امر این است که «هر نوع نظام اخلاقی مفید و دلپسند

مشخصاً سیاستی معطوف به دیگری است و ارتباط ضرورت نظری با پاسخ عینی دارد» (نئالون، ۱۹۹۸، ص ۲). به عبارت دیگر، امر اخلاقی دربارهٔ دیگری است و بر محور خود نمی‌چرخد.

با نگاه به این دو رهیافت رایج اخلاقی در روابط بین‌الملل، درمی‌یابیم که لیبرال‌ها و رئالیست‌ها هر دو تلاششان این است که دیگری را در درون بافتی خاص و معین قرار دهند - رئالیست‌ها دیگری را دشمن معرفی می‌کنند و لیبرال‌ها غیردموکرات - تا بدین طریق خود را از پاسخگویی اخلاقی نسبت به دیگری مبرا می‌سازند. دلیلش هم این است که «هر نظام اخلاقی که دیگری را صرفاً همچون خود درک می‌کند، از ارائهٔ پاسخ مناسب به تک‌بودگی و تکنیکی دیگری ناتوان خواهد بود» (نئالون، ۱۹۹۲، ص ۳۲). این‌گونه تقلیل دادن دیگری، نوعی «استعمار سوپژکتیو است که در آن تمام خواسته‌های دیگری به تمایلات و خواسته‌های کشور مطبوع، یا خودی، فرو کاسته می‌شود» (نئالون، ۱۹۹۸، ص ۳۲). بنابراین، اخلاق پاسخگو به‌عنوان بهترین گزینه در ارائهٔ پاسخ مؤثر به ناکارآمدی فهم‌های رایج در روابط بین‌الملل سر برمی‌آورد؛ چراکه مسئولیت اخلاقی معطوف به دیگری نخستین و مهم‌ترین توان پاسخ‌گویی است. چنان‌که لویناس تأکید می‌ورزد، «اخلاق در پی ضرورت پاسخ عملی به شخص دیگر پدید می‌آید و تداوم می‌یابد و این پاسخ اخلاقی، ضرورتاً قبل از استقرار هر قانون نظری یا هنجار سیاسی رفتار اخلاقی قرار می‌گیرد» (نئالون، ۱۹۹۲، ص ۳۴). از رهگذر این اخلاق پاسخگو می‌توانیم امکان پاسخ‌های عینی‌ای را خلق کنیم که در آن دیگری به خود تقلیل نمی‌یابد و از حیث دیگربودگی‌اش مورد احترام قرار می‌گیرد.

بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۸۴

فهم‌های رایج اخلاقی در روابط بین‌الملل چیزی بیش از گفتمان‌های اخلاقی خودمحور نمی‌تواند ارائه دهند. به‌خصوص جنگ علیه تروریسم و بمب‌گذاری‌های شهرهای عمدهٔ اروپا به‌وضوح نشان داد که هر نوع فهم اخلاقی که سوپژکتیویته را دقیقاً برحسب توانایی فرد برای قربانی کردن خود برای دیگران می‌بیند، محکوم به شکست است. این فهم اخلاقی یا برداشت از اخلاق در وهلهٔ اول سوژهٔ مؤسس را امتیاز می‌بخشد و در مرتبهٔ بعد، «این امتیاز را به

خود القا می‌کند که می‌تواند انتخاب کند مسئول باشد یا نباشد» (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۱۷۰). به این دلیل است که ما به این پاسخ‌های عینی در قبال مسئولیت‌مان نسبت به دیگری نیازمندیم. زیرا همان‌طور که لویناس استدلال می‌کند: «شخص قبل از همه به دیگری اجتماعی واکنش نشان می‌دهد یا پاسخ می‌دهد نه به یک نظام انتزاعی از قواعد اخلاقی که باید دنبال شود» (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۳۷). به عبارت دیگر، «این اخلاق است... که به معنای دقیق کلمه فلسفهٔ اولی است؛ پاسخ به دیگری عینی در مرتبهٔ اول و قبل از موضوعات هستی‌شناسی انتزاعی قرار می‌گیرد» (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۳۷).

دوم آنکه اخلاق پاسخگو به معنای دقیق «شیوه‌ای برای فهم تفاوت‌های معین ارائه کرده و تعهدات اخلاقی معین را بدون بازگشت به ژست‌های کلی عمومی‌سازی، ساختار قاعده‌مند یا هنجارمند وضع می‌کند» (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۳۷).

سوم آنکه واکنش یا مسئولیت نسبت به دیگری باید مقدم بر قلمرو نظری ایستا یا اخلاقی اخلاق تجویزی باشد (اخلاق رئالیستی و لیبرال).

چهارم آنکه اخلاق پاسخگو، شیوه‌ای از واکنش را به وجود می‌آورد که:

در ادامهٔ آنچه بیان شد، سلوک نسبت به دیگری، الزامی را برای من ایجاد می‌کند که در صورت عدم انجام آن الزام مرا سرزنش می‌کند یا از من می‌خواهد که مسئولیت را بپذیریم. این مبادله‌ای است که نمی‌تواند در الگویی ادغام شود که در آن سوژه در اینجا موضوعی تلقی می‌شود که به نحو خوداندیشانه مورد پرسش قرار می‌گیرد و دیگری در آنجا موضوعی تلقی می‌شود که باید تأمین شود (باتلر، ۲۰۰۴، صص ۱۲۹-۱۳۰).

توانایی واکنش در عصر جنگ علیه تروریسم: چشم‌اندازهایی از اخلاق پاسخگو

تخریب برج‌های دوقلوی نیویورک در یازده سپتامبر ۲۰۰۱ همان‌طور که بودریار به‌درستی می‌گوید «به رخدادی مطلق تبدیل شد، مادر رخدادها، رخداد محضی که جوهر تمام رخدادهاست» (بودریار، ۲۰۰۱، ص ۱). از منظر آلن بدیو (۲۰۰۵، صص ۲۰۶-۲۰۷) این رویداد، دو نشان ایجاد کرد: اول، اثری که یک فاجعه را نشانه‌گذاری می‌کند، دوم، عنوان «تروریسم» را. عنوان تروریسم، ائتلافی جهانی را به وجود آورد که به سازمان ملل اجازه داد اعلام نماید که

ایالات متحده در وضعیت دفاع مشروع قرار دارد و این امر موجب شد تا ایالات متحده برنامه‌ریزی بر روی اهداف انتقام‌جویانه را آغاز کند.

بنابراین، آنچه برای ما در رابطه با این عمل اهمیت فراوانی دارد، این است که ایالات متحده و ائتلاف تحت رهبری‌اش چگونه به این حملات تروریستی که در نیویورک و دیگر شهرهای اروپایی مانند استانبول، مادرید و لندن رخ داد، پاسخ دادند، و این پاسخ‌ها چگونه در فهم‌های رایج از اخلاق در روابط بین‌الملل ریشه دارند. پس از تلاش برای ارائه این ملاحظات، من به سراغ دغدغه اصلی‌ام می‌روم که عبارت است از امکان‌های پاسخ اخلاقی به دیگری از طریق اخلاق پاسخگو، مسئله‌ای که در بخش قبلی یعنی در بخش عصر جنگ (همگانی) علیه تروریسم، تلاش کردم بسط بدهم.

پس از هر یک از این رخدادها، پاسخ غرب محکومیت اخلاقی و اتحاد مقدس علیه تروریسم بود. این اتحاد مقدس و جهانی علیه تروریسم بود که تصور غرب از دشمن را به وجود آورد، یعنی همان ترسیم دیگری به شیوه‌ای معین. این ترسیم از دیگری به‌مثابه دشمن، برای ایالات متحده و سایر کشورهای غربی زمینه بی‌تفاوتی به فراهوان دیگری و امتناع از قبول مسئولیت در قبال دیگری را فراهم نمود. هرچند این وقایع غرب را در پذیرش مسئولیت و دادن پاسخ اخلاقی نسبت به دیگری تحت فشار قرار داد.

در این باره، اجازه دهید بر روی ریشه‌های این پاسخ در فهم‌های رایج از اخلاق در روابط بین‌الملل تمرکز کنیم. در نتیجه این اعمال تروریستی، عنوان تروریسم موجب شد دولت‌های غربی مواجه با این حملات و بخصوص ایالات متحده در موقعیتی بگیرند که آن‌ها را وضعیت دفاع مشروع قلمداد کنیم. این امر بقای خود را در مرکز تمام رخدادها قرار داد. قرار دادن بقای خود در مرکز مباحث مرتبط با وقایع، به میزان قابل توجهی از طریق رویکردهای رایجی شکل می‌گیرد که برتری خود را از خلال چارچوب‌بندی عمل اخلاقی بر مبنای نیازها و منافع خود حفظ می‌کند. بنابراین، هرگونه عمل مسئولانه مرتبط به بقای آن‌ها فهمیده شد، چراکه ترسیم دیگری به‌مثابه دشمن، مسئله بقا را به‌عنوان دغدغه عمده سوژه در وضعیت طبیعی قرار داد، درست مثل اتمسفر.

همچنین، در این هستی‌شناسی خطر، واقع‌گرایی، الگوی اخلاقی عملیاتی خاصی را به کار گرفت که می‌تواند به‌عنوان یکی از الگوهای بقا و صیانت نفس نشان داده شود. علاوه بر این، موضوعیت بخشیدن به دیگری به‌مثابه دشمن ویژگی‌های عینی را در اختیار آن داد - اسلام‌گرایی، بنیادگرایی، غیردموکراتیک و غیرمدنی - که دیگری را هدف مناسبی برای نفرت و نزاع مبدل ساخت که پیامدش کین‌جویی غیراخلاقی بود.

وقتی به بیانیه‌های رهبران سیاسی، پس از بمب‌گذاری‌هایی که در هفت جولای ۲۰۰۵ در لندن به وقوع پیوست، نگاهی بیندازیم، می‌توانیم از درون این بیانیه‌ها نوعی احساس جمع بودن یا «ما» را استخراج کنیم و همین تداوم بقای جمعی است که به‌خودی‌خود امکان کشتار فیزیکی را توجیه می‌کند. برخی از این بیانیه‌ها نمونه‌های ذیل هستند:

محکومیت انفجارهای لندن توسط رهبران گروه جی ۸: ما با عزم راسخ با تروریسم که نه‌فقط به یک ملت بلکه به همه ملّت‌ها و انسان‌های متمدن در هر جایی حمله می‌کند، مقابله می‌کنیم و شکستش می‌دهیم.

بیانیه جورج بوش: ما خطاکاران را پیدا خواهیم کرد. آن‌ها را به چنگ عدالت سپرده و تفکر امید و شفقت را گسترش خواهیم داد؛ تفکری که بر ایدئولوژی نفرت آن‌ها پیروز خواهد شد... شما در اینجا (در اجلاس جی هشت) کسانی دارید که برای کاستن فقر و کمک به رهایی جهان از بیماری فراگیر ایدز تلاش می‌کنند. آن‌ها روی شیوه‌هایی برای داشتن یک محیط‌زیست پاک کار می‌کنند. در مقابل کسانی را هم دارید که افراد بی‌گناه را می‌کشند. تضاد بین نیت و قلب‌های کسانی از میان ما که عمیقاً دل‌نگران حقوق و آزادی انسان هستند و کسانی که آن‌ها را می‌کشند، روشن‌تر از این نمی‌تواند باشد.

بیانیه کاندولیزا رایس: آن‌ها به دنبال زندگی ما هستند و ما باید با آن‌ها مقابله کنیم و راه دیگری به‌جز استفاده از زور وجود ندارد.

نشانه‌های درک رئالیستی از اخلاق در تمام این بیانیه‌ها به‌شدت آشکار است؛ چراکه آن‌ها همه مبتنی بر تمایز گذاشتن بین ما/آن‌ها یعنی تمایزگذاری سلسله‌مراتبی هستند. موضع مداخله‌جویانه لیبرال را در بیانیه بوش نیز می‌توان

دید. چنانکه وی درباره گسترش یک ایدئولوژی امید و شفقت صحبت می‌کند که بر ایدئولوژی نفرت آن‌ها غلبه می‌کند. مسئله مهم دیگر در ارتباط با این بیانی‌ها آن است که به‌وضوح یک «ما» با تروریسم مواجه می‌شود که خود را «بازآفرینی می‌کند تا با شرایط متغیر مقابله کند» (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۶). به‌منظور فهم این شیوه‌ها که در آن‌ها این «ما» علیه تروریسم برساخته می‌شود، می‌توان به نقل قول ذیل نتالون ارجاع داد:

اجتماع سیاسی «ما» نقطه اشتراک خود را در تفاوتی می‌بیند که به‌عنوان ناهمسانی تعریف شده است؛ در پاسخ به این وضعیت، ما منافع چنین اجتماعی که از تفاوت‌ها شکل گرفته است در چارچوب نشانه‌های هویتی که تکمیل‌کننده فقدان آشکار یکنواختی است، درهم‌تنیده است (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۵).

به عبارت دیگر می‌شود گفت:

از «من متصلب»، هویتی بر جای می‌ماند که فاقد کلیت یا کنترل کامل بر اوضاع خود است. بنابراین برای اینکه از عهده شرایط متغیر برآید، باید به‌طور دائم بازآفرینی شود (نتالون، ۱۹۹۸، ص ۶).

به موازات نتالون، آلن بدیو در فصل «فلسفه و جنگ علیه تروریسم» کتابش با نام *اندیشه بی‌نهایت استدلال متفاوتی ارائه می‌کند* که در حمایت از دیدگاه نتالون می‌تواند به کار رود. بدیو استدلال می‌کند که «تروریسم یک جوهر ناموجود و نامی تهی است. اما این فضای خالی به دلیل اینکه می‌تواند پر شود، از ارزش فوق‌العاده‌ای برخوردار است» (بدیو، ۲۰۰۵، ص ۱۱۰). لذا به نظر بدیو، «این فضای خالی همواره با چیزی که قرار است در برابر آن قرار بگیرد، پر می‌شود. در این وضعیت، در مواجهه با تروریسم است که آن «ما»یی که از خود دفاع می‌کند سر برمی‌آورد» (بدیو، ۲۰۰۵، ص ۱۱۰).

آنچه ما در واکنش‌ها به تمام این حملات شاهدش هستیم، این است که تمام دولت‌هایی که با حملات تروریستی مواجه شده‌اند، به آن چیزی که گمان می‌کنند می‌دانند یا به آن چیزی که آن را وارد قلمرو فهم خود می‌کنند، واکنش نشان می‌دهند؛ اما کسانی که به آنچه می‌دانند واکنش نشان می‌دهند هنگام مواجهه با امری که در یازده سپتامبر سر برآورد و کماکان نام‌ناپذیر است، چشم‌های خود

را می‌بندند (نئالون، ۱۹۹۸، ص ۱۷۱). همان‌طور که دریدا می‌گوید «امر اخلاقی نه صرفاً و نه حتی در درجه نخست در انتخاب یا رد مسئولیت مقوله مربوط به دیگربودگی بی‌طرف نمی‌ماند (نئالون، ۱۹۹۸، ص ۱۷۱). این به این دلیل است که «مفهوم مرتبط با الزام اخلاقی آن چیزی نیست که من به خودم نسبت می‌دهم؛ این امر از خودآئینی یا خوداندیشی من ناشی نمی‌شود، بلکه از جایی ناخواسته، غیرقابل انتظار و برنامه‌ریزی‌ناشده به سوی من می‌آید (باتلر، ۲۰۰۲، ص ۱۳۰).

با نگاه به اینکه چگونه فهم لیبرالی از اخلاق در این رویدادها انعکاس می‌یابد، می‌توانیم چارچوب ایدئولوژیک مرجع آن را بیابیم که همان فرهنگ دموکراتیکی است که در تهاجم به افغانستان و عراق با هدف دفاع از گسترش دموکراسی و جنگ علیه تروریسم وجود داشت. بنابراین، شرایطی که جنگ علیه تروریسم را به وجود آوردند، ابزاری را در اختیار ایالات متحده و سایر دولت‌های غربی قرار دادند تا بدان وسیله با بزرگنمایی هویت دموکراتیک و لیبرالی که دیگری را تقلیل می‌دهد قدرت حاکمیتشان را حفظ کنند.

درواقع، همه این رویدادها ما را به رفتن به فراسوی فهم‌های رایج از اخلاق در روابط بین‌الملل یا به رفتن به فراسوی فهم‌های خودمان از خیر و شر ترغیب می‌کند. زیرا این رویدادها فقط فهم‌های رایج از اخلاق را با چالش مواجهه نکرده است، بلکه هر نوع تفسیری را به چالش کشیده است. در چنین فضایی، اخلاق پاسخگو می‌تواند به جای سرکوب و حذف دیگری از طریق تقلیل دادن و قتل او، امکان‌هایی را برای پاسخ‌های اخلاقی خشونت‌پرهیز معطوف به دیگری در ز جمانه جنگ علیه تروریسم فراهم آورد. این دیدگاه همچنین فضایی برای بازاندیشی در مورد مسئولیت‌های اخلاقی راجع به اقدامات سیاست خارجی در موضوعاتی مانند تروریسم، بحران‌های منطقه بالکان، تهاجم به عراق و غیره به وجود می‌آورد، چراکه ما نمی‌توانیم فارغ‌دلانه بگوییم این مسائل دغدغه‌های ما نیستند.

1. enlightened self-interest

نوعی دیدگاه منفعت‌مطلب که با نگاهی دوراندیشانه، تمرکزش را بر اهداف بلندمدت قرار می‌دهد، نه بر اهداف کوتاه‌مدت.

2. Cosmopolitanis

اصطلاحی است که عجلتاً می‌توان آن را به «جهان‌وطن‌گرایی» ترجمه کرد و نوعاً در برابر "Internationalism" یعنی بین‌المللی‌گرایی به کار می‌رود. بین‌المللی‌گرایی به معنای به رسمیت شناختن ملیت‌ها و خرده‌فرهنگ‌های برخاسته از آن‌هاست درحالی‌که "جهان‌وطن‌گرایی" در معنای نفی هویت‌های ملی و فرهنگ‌های برخاسته از آن‌ها به کار می‌رود. هارت و نگری در کتاب معروف خود "امپراتور" از این وضعیت با عنوان "ظهور نظم فراملی" یاد می‌کنند. رک:

Hart & Negri. 2001. *Empire*. Cambridg. Mass: Harvard University Press. 3-8.

منابع

Avram, W. D. (1996) 'On the priority of "ethics" in the work of Levinas', *Journal of Religious Ethics*, vol. 24, no. 2, pp. 261–285.

Badiou, A. (2004) *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*, London, Continuum.

Bar-on, T. & Goldstein, H. (2005) 'Fighting violence: a critique of the war on Terrorism', *International Politics*, vol. 42, pp. 225–245.

Baudrillard, J. (2001) 'The spirit of terrorism', *Le Monde*, 2 November, [Online] Available at: [http:// www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-the-spirit-of-terrorism.html](http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-the-spirit-of-terrorism.html).

Bernasconi, R. & Critchley, S. (ed.) (1991) *Re-reading Levinas*, Indiana University Press, Bloomington.

Blum, R. P. (1983) 'Emmanuel Levinas's theory of commitment', *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 44, no. 2, pp. 145–168.

Brown, C. (1992) *International Relations Theory: New Normative Approaches*, Harvester Wheatsheaf, New York.

Burggraave, R. (1999) 'Violence and the vulnerable face of the Other: the vision of Emmanuel Levinas on moral evil and our responsibility', *Journal of Social Philosophy*, vol. 30, no. 1, pp. 29–45.

Butler, J. (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London.

Butterfield, H. (1960) *International Conflict in the Twentieth Century: A Christian View*, Harper & Brothers, New York.

Campbell, D. (1994) 'The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida and ethics after the end of philosophy', *Alternatives*, vol. 19, pp. 455–484.

Campbell, D. (1999) 'The deterritorialization of responsibility: Levinas, Derrida and ethics after the end of philosophy', in *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, eds. D. Campbell & M. Shapiro, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Campbell, D. (2001) 'Justice and international order: the case of Bosnia and Kosovo', in *Ethics and International Affairs: Extent Limits*, eds. J. M. Coicaud & D. Warner, United Nations Universities Press, Tokyo, pp. 103–127.

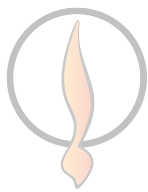
Campbell, D. & Dillon, M. (1993) *The Political Subject of Violence*, Manchester University Press, Manchester.

Campbell, D. & Shapiro, M. (1999) *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.

Chan, S. (1997) 'In search of democratic peace: problems and promise', *Mershan International Studies Review*, vol. 41, no. 1, pp. 59–91.

- Coicaud, J. M. & Warner, D. (eds.) (2001) *Ethics and International Affairs: Extent Limits*, United Nations University Press, Tokyo.
- Critchley, S. & Bernasconi, R. (ed.) (2002) *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davis, C. (1996) *Levinas: An Introduction*, Polity Press, Oxford.
- Direk, Z. & Go'kyaran, E. (ed.) (2003) *Metis Sec ,kileri: Emmanuel Levinas*, MetisYayınları, Istanbul.
- Donnelly, J. (1985), *The Concept of Human Rights*, Croom Helm, London; St. Martin's Press, New York.
- Donnelly, J. (1992) 'Twentieth century realism', in *Traditions of International Ethics*, eds. T. Nardin & D. Mapel, Cambridge University Press, Cambridge.
- Donnelly, J. (2001) 'Ethics and international human rights', in *Ethics and International Affairs: Extent Limits*, eds. J. M. Coicaud & D. Warner, United Nations Universities Press, Tokyo, pp. 128–160.
- Eskin, M. (1999) 'A survivor's ethics: Levinas's challenge to philosophy', *Dialectical Anthropology*, vol. 24, pp. 407–450.
- Frost, M. (1998) 'A turn not taken: ethics in IR at millenium', *British International Studies Association*, vol. 4, no. 5, pp. 119–132.
- Galtung, J. (1969) 'Violence, peace, and peace research', *Journal of Peace Research*, vol. 6, no. 3, pp. 167–191.
- Galtung, J. (1990) 'Cultural violence', *Journal of Peace Research*, vol. 27, no. 3, pp. 291–305.
- Galtung, J. (1996) *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Sage Publications, Wiltshire.
- Gartzke, E. (1998) 'Kant we all just get along? Opportunity, willingness, and the origins of the demogratc peace', *American Journal of Political Science*, vol. 1, no. 1, pp. 1–27.
- Goldstein, J. S. (2004) *International Relations*, Longman, New York.
- Gottlieb, R. S. (1994) 'Ethics and trauma: Levinas, Feminism, and deep ecology', *Cross Currents*, vol. 44, no. 2, [Online] Available at: <http://www.crosscurrents.org/feministecology.htm>.
- Grayson, K. (2003) 'Democratic peace theory as practice: (re) reading the significance of liberal representations of war and peace', *YCISS working paper no. 22*, March.
- Hand, S. (1989) *The Levinas Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge.
- Hastedt, G. P. & Knickrehm, K. M. (2003) *International Politics in a Changing World*, Longman, New York.
- Hughes, C. (1998) 'The primacy of ethics: Hobbes and Levinas', *Continental Philosophy Review*, vol. 31, pp. 79–94.
- Hutchings, K. (1999) *International Political Theory: Rethinking Ethics in a Global Era*, Sage, London.
- Kearney, R. (1984) *Dialogues With Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester.
- Layne, C. (1994) 'Kant or cant: the myth of the democratic peace', *International Security*, vol. 19, no. 2, pp. 5–49.
- Levene, N. (2004) 'Levinas's beginnings: ethics, politics, and origins', *The European Legacy*, vol. 9, no. 1, pp. 43–54.
- Levinas, E. (1987) *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pennsylvania.
- Levinas, E. (1991) *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands.
- Levinas, E. (1996) 'Tanscendence and height', in *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, eds. A. T. Peperzak et al., Indiana University Press, Bloomington.

- Levinas, E. (1998) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, Pennsylvania.
- Lichtenberg, J. (2001) 'The ethics of retaliation', *Philosophy and Public Policy Quarterly*, vol. 21, pp. 4–8.
- Macmillan, J. (2004) 'Liberalism and the democratic peace', *Review of International Studies*, vol. 30, pp. 179–200.
- McElroy, R. W. (1992) *Morality and American Foreign Policy: The Role of Ethics in International Affairs*, Princeton University Press, Princeton.
- Molloy, P. (1999) 'Face-to-Face with the dead man: ethical responsibility, Satet-sanctioned killing and empathetic impossibility', in *Moral spaces: rethinking ethics and world politics*, eds. D. Campbell & M. Shapiro, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 211–237.
- Morrie, D. (2000) 'The liberal-communitarian debate in contemporary political philosophy and its significance for international relations', *Review of International Studies*, vol. 25, pp. 233–251.
- Nardin, T. & Mapel, D. (1992) *Traditions of International Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nealon, J. T. (1998) *Alterity Politics: Ethics and Performative Subjectivity*, Durham, NC, Duke University Press, Durham, DC.
- Odysseos, L. (2002) 'Dangerous ontologies: the ethos of survival and ethical theorising in international relations', *Review of International Studies*, vol. 28, no. 2, pp. 403–418.
- Owen, J. W. (1994) 'How liberalism produces democratic peace', *International Security*, vol. 19, no. 2, pp. 87–125.
- Peperzak, A. T. (1993) *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press.
- Popke, E. J. (2003) 'Poststructuralist ethics: subjectivity, responsibility and the space of community', *Progress in Human Geography*, vol. 27, no. 3, pp. 298–316.
- Robbins, J. (1991) 'Visage, figure: reading Levinas's totality and infinity', *Yale French Studies*, no. 79, pp. 135–149.
- Robbins, J. (ed.) (2001) *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, California.
- Russett, B. (1993) *Grasping the Democratic Peace*, Princeton University Press, New Jersey.
- Russett, B., Starr, H. & Kinsella, D. (2004) *World Politics: The Menu for Choice*, Wadsworth, Canada.
- Shapiro, M. (1999) 'The ethics of encounter: unreading, unmapping the imperium', in *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*, eds. D. Campbell & M. Shapiro, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 57–91.
- Smith, M. J. (1992) 'Liberalism and international reform', in *Traditions of International Ethics*, eds. T. Nardin & D. Mapel, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 201–218.
- Spence, K. (2005) 'World risk society and war against terror', *Political Studies*, vol. 53, 284–302.
- Spymann, N. J. (1942) *America's Strategy in World Politics: The United States and the Balance of Power*, Harcourt, Brace and Company, New York.
- Wall, T. C. (1999) *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, State University of New York Press, Albany.
- Zizek, S. (2002) 'Are we in war? Do we have an enemy?', *London Review of Books*, vol. 24, no. 10.



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴