

خشونت

در تاریخ اندیشه فلسفی

با متنهایی از:

لورنتز، فروید، اسپینوزا، هابز کانت،
ژیرار، نیچه، هگل، ماکیاول، سورل،
انگلس، روسو، فوکو، کلوزویتس،
اشمیت، آرنت، گنستان، بنجامین،
گاندی، وبر، دریدا، افلاطون، وِیل.

هَلِن فِرَايَا
عباس باقری



سرشناسه

فرایا، هلن

Frappat, Helene

عنوان و نام پدیدآور

خشونت در تاریخ اندیشه فلسفی / نویسنده: هلن فرایا؛ ترجمه عباس باقری.

مشخصات نشر

تهران: نشر فرزان روز، ۱۳۸۹

مشخصات ظاهری

۳۵۸ ص.

شابک

: 978 - 964 - 321 - 321 - 3

وضعیت فهرست نویسی

: فبا

یادداشت

: عنوان اصلی La violence.

موضوع

: خشونت -- فلسفه

شماره افزوده

: باقری، عباس، مترجم

رده بندی کنگره

: ۱۳۸۹ د خ ۱۶۹ HM۱۱۱۶۹

رده بندی دیویی

: ۳۰۳۶۹

شماره کتابشناسی ملی

: ۲۰۶۷۲۳۸



فرزان

خشونت

در تاریخ اندیشه فلسفی

نویسنده: هلن فرایا

ترجمه: عباس باقری

چاپ اول: ۱۳۹۰؛ تیراژ: ۱۶۵۰؛ قیمت: ۷۵۰۰ تومان

ناظر چاپ: مجتبی مقدم؛ طراح جلد: لیلدا شریفی نیک

حروف نگاری: نوآور؛ لیتوگرافی: ارغوان

چاپ: شمشاد؛ صحافی: دینا آور

حق چاپ و نشر محفوظ است

خیابان ملاصدرا، بزرگراه کردستان شمالی، بن بست یکم، تهران ۱۹۹۱۹-۳۳۵۷۴

تلفن: ۸۸۷۸۵۲۰۵ - ۸۸۸۷۲۴۹۹؛ فاکس: (دورنگار) ۸۸۸۷۲۴۹۹

صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

ISBN: 978- 964- 321- 321- 3

شابک: ۳- ۳۲۱- ۳۲۱- ۹۶۴- ۹۷۸

فهرست مطالب

۱	پیشگفتار.....
۳	خشونت‌ها.....
۱۳	قلمرو احساسها.....
۱۹	پویان و قانون.....
۲۷	قلمرو وسایل.....

I

خشونت و طبیعت

۵۱	لورنتز.....
۶۱	فروید.....
۶۹	اسپینوزا.....
۷۵	هابز.....
۸۵	کانت.....

II

خشونت مبادی

۹۳	ژیبار.....
۱۰۱	نیچه.....

۱۰۷		هگل
-----	-------	-----

III

خسونت ملتھا، خسونت دولتھا

۱۱۷		ماکياول
۱۲۷		ماکياول
۱۳۵		بورل
۱۴۳		انگلس
۱۵۱		کاف
۱۵۹		روسو
۱۶۷		هگل
۱۷۳		فوکو

IV

مسئله جنگ

۱۸۳		فوکو
۱۹۱		کلوز ویتس
۱۹۹		اشمیت
۲۰۹		آرنت
۲۱۷		آرنت
۲۲۵		گنستان
۲۳۳		فروید

۲۴۱		بنجامین
۲۵۱		مگاندی
۲۶۱		ویپر

V

فلسفه و خشونت

۲۷۱		دریدا
۲۷۹		افلاطون
۲۹۱		ویل
۲۹۹		کانت
۳۰۷		راهنمای واژه‌ها
۳۴۹		کتابخانه

پیشگفتار

www.ketab.ir

خشونت‌ها

خشونت، چه خفیف باشد و چه بسیار شدید، همیشگی و همه‌جایی است: خشونتِ ضرب و جرح‌هایی که تمامیت جسم انسان را تهدید می‌کنند (از ناسزا و خشونت زبانی تا قتل عمد)، خشونت جنگ‌ها و شورش‌های مسلحانه، خشونت آسیب رساندن به شئون انسانی (تبعیض، بی‌عدالتی، شکنجه، سوء قصد به جان و اموال شخص)، و نیز سوانح طبیعی، هنگامی که موجب نابودی انسان می‌شوند (زلزله‌ها، گردبادها، آتشفشانها). دربارهٔ این تجربه‌های فراوان چه می‌اندیشیم؟ آیا می‌توان برای یکی از شدیدترین اشکال خشونت که در قرن بیستم شاهد آن بودیم - جنگ جهانی دوم و کشتار همگانی یهودیان و گولیان به وسیلهٔ نازی‌ها - و نیز خشونتی که قرن‌ها پیش شهر پومپه را به گورستانی از گدازه‌ها تبدیل کرد، و یا هزاران تجاوزی که، به ویژه در

جهان کار رخ می دهد و زبان امروزی فرانسوی آن را با واژه بسیار مبهم (harcelement) (به ستوه آوردن کسی - اکثراً زنی - به وسیله دیگری - اکثراً مردی - برای تسلیم کردن او به قبول روابط جنسی با خود) بیان می کند، مفهوم یگانه‌ای قایل شد؟ این پرسش خود مسئله ساز است: با چنین شمار بسیاری از رخدادهای ناهمگون، نه تنها یک خشونت بلکه خشونت‌هایی به چشم می خورند. آیا می توان مفهومی از خشونت تدارک دید که بر نهادی از این تجربه‌های گوناگون باشد؟

هنگامی که می خواهیم خشونت را تعریف کنیم، نخستین واقعیتی که بی درنگ به ذهن می آید، چنان که کلود شینه^۱ در کتاب تاریخ خشونت خود توضیح می دهد ظاهراً نخستین و بنیادی ترین تجربه «هسته مرکزی و نخستین دایره آن، خشونت بدنی» است، اما اگر این معیار جسمانی صورت بندی شود خواهیم دید که روشن نیست. در واقع می توان ایراد کرد که این تعریف نه آن واقعیت را در بر می گیرد، که برخی از آسیب‌های بدنی، اعمال خشونت به معنای ویژه آن نیستند (آیا پزشکی که برای درمان بیماری من، آزارم می دهد مرتکب خشونتی علیه من می شود؟ آیا مشت زنی که از حریف صربه می خورد، به معنای دقیق واژه، مورد تجاوز حریفش قرار گرفته است؟ و نه این واقعیت را که درد و رنج بدنی همیشه از محل اولیه اش فراتر می رود. اصطلاحی که ژان کلود شینه به کار می برد گواه بر این نکته است: این «نخستین دایره» خشونت بدنی، آسیب زدن به تمامیت بدن، ما را به دوایر هم مرکز دوزخ دانته می برد، «به جایی که دیگر نوری وجود ندارد» (سرود چهارم) و

خشونت بدنی پیوسته همراه با شکنجه‌های اخلاقی است، که آن را تشدید می‌کند، از منطقه پیرامونی (دوزخ) که در آنجا روانها «دردی بدون شکنجه» متحمل می‌شوند تا دایره نهم که در آنجا «امپراتور سرزمین درد» (سرود سی و چهارم)، گناهکاران را شکنجه و خورد و تکه‌تکه و مثله می‌کند. تفاوت خشونت جسمی و خشونت روحی، خشونت بدنی و خشونت روانی تنها به ظاهر تفاوتی قطعی است. آشکار است که این تفاوت بیشتر سطحی است تا اساسی زیرا جای دادن هریک از این دو گونه خشونت در قلمروی خاص، و جدای از آن یک، امکان ندارد. این دو گونه‌گی به ما اجازه نمی‌دهد که با طرح دو مفهوم متمایز از خشونت، پاسخ آن پرسش را بدهیم.

این خشونت‌ها را چگونه در یابیم؟ ناهمگونی‌های آنها از چه روست؟ از توصیفی مختصر آغاز کردیم تا ویژگی مأنوس و همه‌جایی تجربه‌ای را که خود گوناگون است - خشونت جسمی یا روحی که افراد متحمل می‌شوند یا به یکدیگر تحمیل می‌کنند، خشونت طبیعت علیه آنها - را مطرح کنیم؛ و اکنون به پرسشی می‌رسیم که یکسره مربوط به فلسفه می‌شود: مسئله نامگذاری، تعریف و طبقه‌بندی. خواهیم دید که این تغییر مسیر از واقعیت یک تجربه مشترک به پرسش درباره یک مفهوم، اتفاقی نیست: خشونت، مفهومی است که درک آن با همه ناهمگونی گسترده و پیچیدگی‌اش، برای فلسفه اهمیت دارد.

تعریف‌های خشونت

برای رسیدن به مفهوم واژه، از ریشه آن آغاز می‌کنیم: به جای ارائه تعریف واحد و منتظمی که به طور یکنواخت به ما بگوید که طبیعت

مفهوم خشونت چیست شاید لازم باشد که بکوشیم کاربردهای ویژه این مفهوم، و مصادیقی را که معنایش در هر اوضاع و احوالی به آن می‌دهد باز یابیم. در این باره واژه‌شناسی می‌تواند ما را یاری دهد: «خشونت (violence در زبان فرانسوی) از واژه لاتینی "violenta" می‌آید که به معنای خشونت، خشن بودن، وحشی و زورگوست. فصل لاتینی "violare" یعنی رفتار خشونت‌آمیز، بی‌احترامی کردن، تجاوز کردن. این عبارتها را باید به واژه "vis" لاتینی ربط داد که معنایش زور، قدرت، توانایی، خشونت، به کار بردن قدرت جسمانی، و نیز کمیت بالا، ذات یا ویژگی ذاتی هر چیز است. معنای عمیق‌تر واژه "vis" نیروی عملی، امکان یک جسم برای به کار بردن نیروی خود، و بنابراین توانایی، ارزش و قدرت حیاتی آن است. گذار از زبان لاتینی به زبان یونانی مؤید این هسته اصلی معنای آن است و با واژه "bia" پیوند دارد که نیروی حیاتی، قدرت جسمی، قدرت و در نتیجه خشونت و آنچه اجبار و خشونت کند، معنا می‌دهد.»^۱

از واژه‌شناسی، دربارهٔ واژه «خشونت» (violence) چه می‌آموزیم؟ می‌آموزیم که این واژه از اصل با واژه دیگری، با واژه نیرو، دقیق‌تر بگوییم با واژه نیروی طبیعی و ناب، نیروی حیاتی برآمده از اجسام، قرابت دارد. خشونت نیرویی علمی است، نیرو به هنگام عمل کردن است؛ با وجود این نیرویی وجود ندارد مگر آنکه در عمل یا حرکتی منتهی شود؛ و هرگاه با اجباری درهم آمیزد، خشونت خواهد بود. زبان جاری فرانسوی که غالباً نیرو یا زور "force" و خشونت "violence" را مترادف می‌شناسد

مؤید این رابطه است.

خشونت و نیرو: کیهان‌شناسی و فیزیک

خشونت در زبان کلاسیک یا دوران پیش از کلاسیک یونانی (به ویژه نزد هومر)، شدید بودن نیرو را می‌رساند: به ویژه شدت پدیده‌های طبیعی، تندی برخی از نیروهای ویرانگر را که از نظام و قاعده معمول فراتر می‌روند. خشونت از نظر آمپدوکلس^۱ جزء دورانه‌های زمین است که آن را به وجود می‌آورند؛ «لیکن ما سخت‌ترین و خشن‌ترین دوران تاریخی جهان را داشته‌ایم زیرا دچار فقر شدید و تحمل‌ناپذیری شده‌ایم که همزمان با سرآغاز آفرینش بوده است. هوا در آن هنگام با آب و آتش و با توفانهای سهمگین به آسمان و ستارگان می‌تاخت. [...] اما این زمین / زمان، خشونت بود زیرا دچار سیلابهای بی‌رویه در رودخانه‌ها می‌شد».^۲ خشونت در منظومه آمپدوکلس نفرت نامیده می‌شود، یعنی اصل جداکننده و سازمان‌دهنده‌ای که در تضاد با عشق، عمل - تولید - می‌کند: «گاه مجموعه [عناصر] با عشق، ترکیب واحدی به وجود می‌آورند، و گاه هر کدام، به سبب نفرت، دشمن یکدیگر می‌شوند؛ نه قضایا بدین‌سان پیش می‌روند تا آنجا که واحد می‌آموزد چگونه از کثیر زاده شود».^۳ نفرت، عناصر را بنابر اصل جاذبه اجتماع برای همانندان، از یکدیگر جدا می‌کند: جهان ما نتیجه عمل آن است. خشونت به معنای کیهان‌شناختی، ستیزه است و نمایانگر تعارض

۱. Empedocles (۴۹۰ تا ۴۳۵ پیش از میلاد)، از فیلسوفان یونانی پیش از سقراط.

۲. همان، ص ۳۸۰.

۳. پیش سقراطیان، ص ۴۳۷.

نیروهاست، تعارضی که تنها ویرانگر نیست بلکه می‌تواند سازنده نیز باشد؛ حتی حرکت زندگی را در برابر سکون اصل وحدت به وجود آورد: «ستیزه (polemos)، پدر همه چیز، شاه همه چیز است» و این نیز گفته هراکلیت^۱ است (قطعه ۵۳). «پولموس»، جنگ، حاکم بر جهان ماست که همه چیز در آن یکدیگر را جذب و دفع می‌کنند و پیوسته به ضد خود تبدیل می‌شوند. خشونت از دید هستی‌شناسی و کیهان‌شناسی فیلسوفان پیش‌سقراطی، نیروست، قدرت است، حرکت‌هایی که ایجاد می‌کند حتی با طبیعت همه چیز سازگار است. این تعریف که خشونت را به طبیعت نسبت می‌دهد، چگونه دریابیم؟

اگر مفهوم خشونت به عمل خشن یک نیروی طبیعی فرو کاسته شود، اگر خشونت، امری طبیعی باشد، در آن صورت گفتمان مبین آن، فیزیک (physique = طبیعت پژوهشی) خواهد بود. بدین سان، ارسطو تعریفی از خشونت ارائه می‌دهد که آن را حرکت یک جسم توصیف می‌کند؛ در فیزیک (طبیعت‌شناسی) ارسطویی، حرکت‌های خشن، خلاف حرکت‌های طبیعی‌اند (حرکت آتش که بالا می‌رود و حرکت سنگ که سقوط می‌کند)، این حرکت‌ها هر چیز را به جایی می‌رانند که طبیعت برایش معین کرده است، جایی که مخصوص آن است.^۲ بنابراین، طبیعت که دستگاه دارای هدف‌هایی تصور می‌شود، معنایی - جهت و غایتی - به خشونت می‌دهد: خشونت در کنار طبیعت (pará physin) است، ضد طبیعت است، اما اگر با معیار طبیعت به آن بنگریم معنایی

۱. Heraclite (۵۵۰ تا ۴۸۰ پیش از میلاد)، فیلسوف یونانی پیش از سقراط.

۲. فیزیک (physique)، ۱۷، ۸، ۱۶ و ۲۱۵a و b، ۶، ۷ - ۲۳۰a.

نخواهد داشت. در واقع حرکت‌های خشن یا اجبارکننده، که چون علیه طبیعت اعمال خشونت می‌کنند چنین نامیده شده‌اند، کژرویه‌های تصادفی یا پیچیدگی‌های حرکت‌های طبیعی‌اند؛ اگر حرکت‌های طبیعی نباشند، هیچ حرکتی نخواهد بود.

اگر نتوان درباره خشونت جز در ارتباط با طبیعتی اندیشید، چگونه می‌توان آن را از نیرو، که مفهومی به بالاترین درجه طبیعی است، تمیز داد. این دو مفهوم آیا مشابه‌اند یا همجوار، به این معنا که مرزهای مشترک دارند؟ خشونت در دستگاه فلسفی ارسطو از قلمرو دقیقاً طبیعی فراتر می‌رود و در نظریه پارسایی نقش بازی می‌کند. در نتیجه تمایز بین عمل ارادی (که از ماسر می‌زند و لذا اصل آن در خود ماست) و عمل اجباری (که اصل آن بیرون از عامل است)، با تعارض بین حرکت طبیعی و خشونت، همساز است.^۱ خشونت آیا ما را مجبور می‌کند که قلمرو طبیعت را از محدوده‌ای که نیروی طبیعی در آن معنا دارد فراتر ببریم؟ مثال ارسطو در هر حال - به ما اجازه می‌دهد که تصریح کنیم چه نیرویی در خشونت به کار می‌رود؛ که همان نیروی اراده است.

مفاهیم همجوار

خشونت، نمایانگر چنان مفهومی حیاتی برای گفتمان فلسفی است که تمامی عرصه‌های آن: هستی‌شناسی، ماورای طبیعی، کیهان‌شناسی و آیین پارسایی، همچنین سیاست، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی را فرا می‌گیرد. خشونت در همه این عرصه‌ها نقشی و کار

ویژه‌ای را به عهده دارد. این «همه‌جایی بودن»، آن را مفهومی می‌سازد که دریافتنش دشوار است.

زبان فلسفی آلمانی را در نظر گیریم، که خشونت معمولاً در آن "Gewalt" گفته می‌شود، و نیز تجزیه و تحلیل‌هایی را که هایدگر از آن می‌کند: «گفتگوی ما درباره نیروی حکومت کردن (Herrscherkraft) شام نیست بلکه درباره توانایی حکومت کردن (Herrscher-gewalt) است؛ و خشونتی را (Gewalt) که خودکامه‌ای (Gewalttätiger) اعمال می‌کند کاملاً متمایز از قدرت (Macht) یک اندیشه می‌دانیم؛ وانگهی گرچه کسانی را که دارای قدرت (Machthaber) اند خودکامه نامیده‌ایم از آنجا که آنها قدرت ندارند لذا نمی‌توانند آن را به کار گیرند، و دست‌بالا بد به کار می‌گیرند، زیرا در نهایت تنها وسایل کاربرد خشونت را در اختیار دارند»^۱ نیرو و خشونت را نباید با یکدیگر مشتبه سازیم زیرا این اشتباه، به ویژه در عرصه سیاست، نتایج وخیمی به بار خواهد آورد؛ باید آگاه باشیم که «واژه‌هایی از قبیل نیرو، ظرفیت، هنر، استعداد، شایستگی، صلاحیت، قابلیت، ذکاوت، خشونت و قدرت را به شیوه‌ای کاملاً خودسرانه به کار می‌بریم»^۲. هایدگر به قلمرو مشترکی تأکید می‌ورزد که این مفاهیم همجوار می‌توانند در آن قلمرو معنایی داشته باشند بی‌آنکه باور داشته باشیم این پژوهش ممکن است آنچه را که «مبهم، نامفهوم، متزلزل و چندوجهی است» در تعریف مفاهیمی چنین نزدیک به یکدیگر از میان بردارد.^۳

۱. اربطو، متافیزیک، ۱، ۲، صص ۷۸، ۷۹.

۲. همانجا.

۳. همان، ص ۷۹.

در حقیقت اگر دستیابی به تعریف رضایتبخشی از خشونت، نخست، دشوار می‌نماید دلیلش تقارن آن با مفاهیم دیگری است که با خشونت وجوه مشترکی دارند.

از دید هانا آرنت، دانش سیاسی معاصر نتوانسته است این مشکل را حل کند: «از نظر من بسیار اندوهبار است که واژه‌شناسی دانش سیاسی ما نمی‌تواند بین واژه‌های کلیدی گوناگونی چون «قدرت»، «توانایی»، «نیرو»، «اقتدار» و بالاخره «خشونت»، که هریک بیانگر پدیده‌های مشخص و مختلفی‌اند تمیز بگذارد» (نگاه کنید به متن شماره ۲۰). یکی از وظایف فلسفه سیاسی آن است که تعریف روشن و مشخصی از خشونت ارائه دهد و این طرحی است هم روش‌شناختی و هم اخلاقی: اگر زبان بد به کار برده شود واقعیهایی را که بیان می‌کند درست نخواهیم شناخت.

مفهوم خشونت چگونه از مفاهیم همجوارش متمایز می‌شود؟ قدرت، قابلیت گروهی برای اقدام عملی هماهنگ آن گروه است؛ توانایی همیشه نمایانگر خصلتی انفرادی است، بیامد اقتدار - یک شخص یا یک نهاد - فرمانبرداری بی‌قید و شرط کسانی است که آن را به رسمیت شناخته و پذیرفته‌اند؛ بالاخره نیرو (یا زور)، درکش پیچیده‌تر است، از آنجا که زبان جاری معمولاً آن را مترادف خشونت، همچون وسیله اجبار، می‌شناسد و حال آنکه باید نمایانگر نیروهای طبیعت و یا اوضاع و احوال، به عبارت دیگر مبین «نیروهایی = انرژیایی باشد که در جریان حرکت‌های طبیعی یا اجتماعی آزاد می‌شوند» (همان، ص ۱۴۵). هانا آرنت خشونت را برخلاف همه این مفاهیم به ویژگی ابزاری آن تعریف می‌کند: شعار آن، یک است «یکی علیه همه» که نیاز به ابزارهایی

(سلاحهای خشونت) دارد تا به هدفهایش دست یابد.

موضوع این تمایزها، جدال واژگانی نیست، بلکه گفت و شنودی سیاسی است: پایان دادن به مشتبّه ساختنِ قدرت و سلطه، آزادی و بی‌عدالتی است: «قدرت، توانایی، نیرو، اقتدار، خشونت: اینها جز واژگانی بیانگر وسایلی که انسانی به قصد سلطه بر انسان دیگر به کار می‌برد، نیستند: و از آنجا که همه یک نقش دارند آنها را مترادف می‌دانند. تنها هنگامی که دیگر اداره امور همگانی جامعه را، چون مسئله ساده سلطه‌گری ننگریم، ممکن است ویژگیهای بنیادین مسایل انسانی، با همه گوناگونی اصلیشان، نمایان، یا بهتر بگوییم باز نموده شوند (همان، ص ۱۴۴) اکنون می‌بینیم که تعریف خشونت تا چه اندازه نکات مسئله‌سازی دربردارد که گواه بر مشتبّهات زبان فلسفی و نیز ابهامهای زبان جاری‌اند.

قلمرو احساسها، نماد و وسیله

با این همه ما برای تعریف خشونت و یکی کردن مجموعه کاربردهای آن هیچوقت معیار قاطعی نداریم. کاربرد سیاسی آن نیز خود مسئله‌ای است: آیا می‌توان خشونتی را که سلاح انقلاب امریکا، به قصد برپا کردن حکومتی نوین بود و خشونت پلیسی دستگاه خودکامه استالینی را یکی دانست؟ آیا خشونتی که حاکم مستبدی علیه اتباع خود اعمال می‌کند با خشونتی که جنایتکاری علیه قربانیان خود به کار می‌برد و یا - مسئله‌ای پیچیده‌تر - با خشونت آدم تندخویی که سمخت به او پرخاش می‌شود، همسان است؟ معیار تفکیک این حالت‌های گوناگون چیست؟ به عبارت دیگر: آیا اعمال خشن را براساس چه ارزشی دآوری می‌کنیم؟ آیا این دآوری به شیوه‌ای یکسان درباره هر احساس خشنی به کار می‌رود؟

تمایزی که والتر بنجامین^۱ در متن «برای نقدی از خشونت»^۲ پیش کشیده می‌تواند برای ما سودمند باشد: او «خشونت - وسیله» را در برابر «خشونت - نماد» می‌گذارد: «نقش غیرمستقیم خشونت، آن گونه که در اینجا مورد بحث است، پیشاپیش در تجربه هر روزی زندگی نمایان می‌شود. در آنچه مربوط به انسان است، به عنوان مثال در خشم، آشکارترین انفجار خشونت در او برانگیخته می‌شود، که هیچ ارتباطی با وسیله رسیدن به هدف از پیش معلومی ندارد» (صفحه ۱۴۱). نگاه کنید به متن شماره ۲۴) «خشونت نماد» بیانگر احساسهای خشنی است که به انسان دست می‌دهد: این هیجانها لزوماً سزوار محکومیت نیستند (به عنوان مثال خشم ممکن است موجه، حتی ضروری باشد) و به ویژه ممکن است بی آنکه ابزاری در خدمت هدفی از پیش معلوم باشند، بروز کنند. بنجامین تجسم آنها را در حکایت‌های خشونت‌آمیز اساطیری، که نماد ناب حضور خدایان اند می‌بیند.

این احساسها ناگزیر ما را به اندیشیدن دربارهٔ صوری از خشونت وامی‌دارند که دور از روابط ابزاری و سلطه‌گری (به تعبیر هانا آرنت) اند: این شکل غیر ابزاری که برای برقراری سلطه ستمگرانه فرد بر قربانی‌اش به کار نمی‌رود چیست؟

۱. Walter Benjamin (۱۸۹۲ - ۱۹۴۰) نویسنده و فیلسوف آلمانی.

2. pour une critique de la violence

خشونت والا^۱ و خشونت شیفتگی

خشم، تنها احساسی نیست که تن به تعریفی ابزاری از خشونت نمی‌دهد. شیفتگی، دست کم در معنایی که کانت از این «عاطفه نوع شدید» به دست می‌دهد، احساس دیگری از این گونه است. در بند ۲۸ از کتاب «نقد قریحه دآوری» در تشریح «والای پویا»^۲ بین این دو مفهوم رابطه‌ای برقرار شده است: مفهوم "Macht"، (واژه آلمانی که نوعاً به نیرو یا توانایی ترجمه می‌شود) و "Gewalt" (واژه آلمانی برای خشونت): «نیرو (macht) قدرتی است برتر از هر مانع بزرگی. نیرو هنگامی که حتی بر مقاومت کسی که او نیز نیرومند است فایق شود، خشونت (Gewalt) نامیده خواهد شد» (صفحه ۹۸). ترجمه فرانسوی با اندکی تغییر (نیرو (= زور) با شدت عملی جسمانی تعریف و با حرکت آن آشکار می‌شود. خشونت اما با تضاد دو نیرو، یعنی ستیز نیرویی با نیروی دیگر ملازمه دارد که در برابرش مقاومت می‌کند. به گفته دیگر باید اراده غلبه‌ای وجود داشته باشد تا به کار بردن نیرو «خشونت» نامیده شود. و این موجب وقوع نبرد و در نتیجه پیروزی و شکستی خواهد شد.

تجربه والایی، به ویژه در آثار کانت، جایگاه ویژه‌ای دارد: در واقع در بند ۲۸ نقد سوم به دفاع از خشونت برمی‌خوریم که توصیف عناصر طبیعی سهمگین (خشونت توفانها، تهدید آسمان یا اقیانوس) با عنصر خدای عهد عتیق و یا با عنصر جنگجو درهم می‌آمیزند: اینها همه شیفتگی انسانها - اعم از وحشی یا متمدن - را بر می‌انگیزد که

۱. والا (sublime) به نظر کانت چیزی است که حتی از لحاظ طرح‌براش نمایانگر توانایی روانی انسان در فرا رفتن از موازین احساسی است.

بی اختیار ارزشهای جنگی را به ارزشهای صلح جویانه برتری خواهند داد. در مقام این برتری نباید اشتباه کرد: این برتری ناشی از داوری زیبایی‌شناختی^۱ است که تخیل و عاطفه در آن نقش تعیین کننده‌ای دارند. از دیدگاه زیبایی‌شناختی (= احساسی) تخیل، نمایش خشونت، چشمگیرتر یا هیجان‌انگیزتر از تماشای آرام وضعیتی صلح‌آمیز است: «بنابر این می‌توانیم تا میل داریم مقایسه سیاستمدار و جنگجو را، از این لحاظ که کدام یک به ویژه شایستگی آن دارند که احترامشان گذاریم، بحث و گفتگو کنیم: داوری احساسی به سود دومی خواهد بود» (همان، ص ۱۰۱).

با این همه، دوق خشونت، توجیه کننده آن نیست: باید بین تماشاگرانِ حادثه‌های والا، که دستخوش احساس شیفستگی‌اند و افرادی که اعمالی خشن مرتکب می‌شوند فرق گذاشت. این فرق گذاشتن مسئله‌سازتر خواهد شد اگر به عنوان مثال، خشونت تاریخ را جایگزین خشونت طبیعت کنیم. کانت در ستیزه تواناییها، انقلاب فرانسه را رخدادی والا، نشانه‌ای تاریخی تعریف می‌کند که دلالت بر گرایش بشریت به پیشرفت در جهت ترقی دارد. دقیق‌تر بگوییم، هر اندازه تناقض آمیزتر به نظر آید، نمایش خشونتهای انقلابی و احساسات خشن شیفستگی که انگیزه‌اش بوده‌اند به او اجازه می‌دهند که بهبود وضع بشر را به طور کلی باور داشته باشد: «انقلاب مردمی غنی از لحاظ معنوی، که در زمانه خود دیده‌ایم، ممکن است به شکست انجامد؛

۱. کانت واژه زیبایی‌شناسی (sthetique) را به معنای شناخت احساسی، شناخت از راه حواس، و نه از طریق ادراک، به کار می‌برد.

ممکن است سرشار از بینواییها و بی‌رحمیها، تا جایی باشد که هر آدم اندیشمندی، حتی اگر امید داشته باشد که با تکرار آن با موفقیت به پایانش خواهد رساند هرگز به این بها چنین نخواهد کرد. می‌گوییم اما این انقلاب در ذهن بینندگان (که خود در آن شرکت نداشته‌اند) دیدگاهی در حد آرزوهانشان می‌یابد که نزدیک به شیفتگی است و بنابراین تجلی برونی آن حتی خطری دربر دارد و در نتیجه دیدگاهی است که نمی‌تواند علتی جز آمادگی اخلاقی نوع بشر داشته باشد» (بخش II، ۶، ص ۸۹۵).

شیفتگی، پیامد تجربه‌هایی فوق‌العاده است، خود احساس خشنی است، هرگز آرام نمی‌گیرد، همیشه همراه با ترس است زیرا خشونت با ترس ملازمه دارد: ترس از شکست، ترس از نتایج آن، ترس از مرگ. کانت ثابت می‌کند که این ترس تا چه اندازه همراه با هیجان شدید است: شیفتگی، روان شخص را در حرکت جذب و دفع شدیدی با خود می‌برد و منقلب می‌کند. ویژگی دوسویه بودن شیفتگی، چنان که فروید نشان می‌دهد، ترکیب پرخاشگری و عشق وابسته به ذهنیت بینابینی انسانهاست (نگاه کنید به متن شماره ۲). خشونت شیفتگی مبرا از دوگانگی نیست: دوگانگی کسی که مجذوب خطر می‌شود که متوجه دیگری است (هنگامی که قربانی توفانی یا عامل آشوبی انقلابی است) و خود او را هیچ خطری تهدید نمی‌کند: دوگانگی مسحور شدن از منظره خطر و مرگ.

ابهام طرح کانت از آنجاست که او برخی از احساسهای خشونت‌آمیز را توجیه می‌کند چرا که این احساسها مخالف دیدگاه کلی او نیستند، که هماهنگی (به معنای همسازی) خشونت، چون نیروی محرک تاریخ، و

استقرار صلح است که از پیشرفت اخلاقی بشریت جدایی پذیر نیست. به همین دلیل، خشونت شیفتگی نمایانگر خبث طینت تماشاگری فاسد و پنهانی نیست (تماشاگر کانتی، شخصیت سادی نیست)^۱ و از آن مهمتر اینکه دلیل بی تفاوتی افراد در برابر درد و رنج دیگران هم نیست بلکه سازش محتمل نوع بشر با خشونت غیر ویرانگر، با خشونتی سازنده است.

این طرح، به ویژه بسیار پیچیده است زیرا می خواهد خشونت احساسی، خشونت پویشی را با اولویت قانون سازش دهد. یکی از مسایل ضمنی تمایز بین «خشونت - نماد» و «خشونت - وسیله» را روشن می کند: آیا می توان برخی از نمادهای خشونت را - که در احساسات نمایان می شوند و مستلزم ابزاری کردن کسی به وسیله دیگری نیستند - از دایره ای که اخلاق مجاز می داند، از چارچوبی که قانون تعیین می کند به نحو بنیادین جدا کرد؟ باید دقیقاً توضیح دهیم که دوگانگی احساسهای خشن در چیست؟

۱. منظور شخصیت های آثار مارکی دوساد نویسنده فرانسوی است که رعایت اصول و قواعد اخلاقی زمانه را نمی کنند.

پویش و قانون

پویش: خشونت مرگ

خشونت طبیعی، خشونتی که بروز ناگهانی آن همراه با ترس است، که موجب ستیزه‌ها، جنگ‌ها، ضدیت‌ها می‌شود همه در خشونت بنیادین یا نهایی، یعنی پایان محتوم سرنوشت بشر خلاصه می‌شوند. کانت، ضعف موجود خردمند اما فانی را در برابر استعلای غیرمادی، نامشروط به قانون را، قرار می‌دهد. خشونت جز در آنچه او «بی‌اختیار بودن»^۱ یعنی مشکل انسان در پیروی محض از قانون می‌نامد، معنا ندارد. قانون اخلاق، واسطی که به وسیله آن امکان تحقق آزادی آزموده می‌شود همچون امری متعالی یا فراتجربی تشخیص داده می‌شود که

۱. Heteronomie در برابر autonomie که خودمختاری است.

ذاتی بودن عواطف و احساسات را مورد حمله قرار می‌دهد: به این معنا می‌توان از پیوند طبیعی خشونت عاطفی و هراس از مرگ سخن گفت. این همه ناشی از میرا بودن انسان است. وجود مطلق و بی‌شرط وظیفه، پایه‌گذار امکان عملی انسان در فرمانبرداری از آن، در عوض تسلیم شدن به خشونت ناعادلانه مرگ، به خودکامگی بیمارگونه عواطف و احساسات است. چنین است گفته کانت که «مکلفی پس می‌توانی»: موجودات خردمند اما فانی، همه به طور طبیعی فرمانبردار قانون فناپذیری‌اند که به آنها خشونت می‌ورزد؛ آنها همچون موجوداتی فانی اما خردمند، در عین حال توانایی مقاومت در برابر گرایشهای ناعادلانه ناشی از این خشونت، اگر نه غلبه بر آن را دارند.

کانت در نقد عقل عملی با مثالی شگفت‌انگیز به اثبات وجود آزادی می‌پردازد. عاشقی را محسوس می‌کند که به او حکم می‌شود از بی‌رویه‌گی عواطف بپرهیزد: «فرض کنیم کسی در گفتگوی از گرایش لذت‌جویی خود تصدیق کند که اگر معشوقش حاضر و فرصت وجود داشته باشد امکان ندارد بتواند در برابر تمایل خود مقاومت کند؛ حال اگر در برابر خانه‌ای که این فرصت در آن برایش فراهم می‌آید چوبه‌داری برافرازند تا بی‌درنگ پس از آن که خواست خود را برآورد به دارش کشند، آیا بر تمایل خود غلبه نخواهد کرد؟ برای دانستن پاسخی که او خواهد داد نیاز به جستجویی درازمدت نیست» (بخش نخست، کتاب I، فصل I، مسئله II، ملاحظه، صفحه ۳۰).

وضعیت شگرفی که کانت ابداع کرده ظاهراً می‌خواهد خشونت میل یا خواست را از یک سو و خشونت مرگ را از سوی دیگر در ترازو بگذارد: دو نیرویی - نیروی جاذبه جنسی، نیروی دافعه مرگ - را که از لحاظ

کمیت شدت متفاوت اند لیکن آیا پیش‌بینی متقن و اکنش شخص مورد بحث به همان سادگی است که کانت مدعی می‌شود؟ مدتها بعد، لاگان^۱، با استناد به آثار مارکی دوساد به خود اجازه داد که در این ادعا تردید کند: «اما امکان دارد که دلباخته‌ای، نابینا تر از آنکه مسئله شرف را با دلباختگی در آمیزد، برای کانت مسئله آفریند و او را وادارد که بپذیرد کسانی هستند که هیچ فرصتی آنان را مسلماً بیش از پرداختن به چالش با چوبه دار، حتی بی‌اعتنایی به آن، در شتافتن به سوی هدف خود، و انمی دارد»^۲.

خشونت مرگ، که نیروی دافعه‌ای نیست تا شخص را به گزینش قانون مجبور کند، محتمل است نیروی جاذبه‌ای حتی برتر از میل جنسی داشته باشد و شخص مورد نظر لذت خود را نه در مقاومت قهرمانانه در برابر خشونت عاطفی بلکه در ترک این خشونت بیابد. در این صورت خشونت، دیگر نه مانع آزادی بلکه سبب لذت - «خوشبختی در بدی» - می‌شود.^۳ رمانهای ساد مملو از شخصیت‌هایی است که بی‌اعتنا به مرگ (مرگ خود و مرگ دیگران) می‌کوشند تا لذت خود را، در اقدام‌هایی با شدیدترین خشونت‌ها، تشدید کنند. آدم اخلاقی در برابر این موارد محقق - به وسیله ادبیات یا تاریخ - در برابر انسان‌هایی که از تحمل یا تحمیل خشونت لذت می‌برند، چه می‌تواند کرد؟ آیا تجزیه و تحلیل این حالت‌ها تنها به عهده روان‌شناسی است و آیا می‌توان با گنجاندن آنها در مستثنای منحنی که مؤید قاعده (طبیعت

۱. Jacques Lacan (۱۹۰۱-۱۹۸۱)، پزشک و روان‌تحلیل‌گر فرانسوی.

۲. کانت پاساده در نوشته‌ها، II، ص ۱۳۸.

۳. همان، ص ۱۲۰.

مسالمت‌جو یا پذیرای قانون اخلاقی انسان) اند از آنها رهایی یافت؟ اگر ددمنشی انسان را به شرارتی شیطانی تعبیر نکنیم، چگونه درباره آن می‌اندیشیم؟ چگونه پشتکار برخی از افراد را به گزینش بد به خاطر بدی آن دریابیم، در حالی که می‌دانیم آنها می‌توانند گوش به عقل فرا دهند، که آنها را به راه راست هدایت می‌کند؟

بدین‌سان شیفته خشونت شدن دلالت بر سنگدلی ذاتی، سنگدلی «بنیادین» به تعبیر کانت، دارد؛ قانون اخلاق برای تعدیل قدرت عواطف، خود با نوعی خشونت تحمیل می‌شود، خشونت چوبه دار که برپا می‌کند تا عاشق لذت را به کف نفس وادارد. همان‌گونه که نیچه می‌نویسد: «آیا مجاز نیستیم که بفزاییم این جهان همیشه عمیقاً بویی از خون و شکنجه در خود داشته است! (حتی از دید کانت سالخورده: حکم قاطع و نامشروط اخلاقی بوی سنگدلی می‌دهد)»^۱ نیچه در گرایش انسان به رنج دادن، ریشه‌ای اخلاقی می‌بیند که مبنایش دین و عذاب وجدان است: درد و رنج بهایی است که در جامعه‌ای که به بدهکاران و بستانکاران قسمت شده باید پرداخت. اما آنچه بشریت می‌کوشد کتمان کند به ویژه جشن و سرور است که با هرگونه عمل خشونت‌آمیزی همراه می‌شود: «دیدن درد و رنج، خوشایند است، رنج دادن از آن نیز بیشتر؛ حقیقت تلخی است، اما حقیقتی است دیرینه و نیرومند و اساسی انسانی».

۱. تبارشناسی اخلاق، رساله دوم، بند ۶

نمایش سنگدلی

خشونت همچنین در شیفتگی برای شدت عمل و بدی نمایان می‌شود. ولفگانگ سوفسکی^۱ در رسالهٔ اخیرش به نام دربارهٔ خشونت این شیفتگی را تجزیه و تحلیل کرده است: «این شیفتگی که ناظر یک عمل بد نمی‌تواند مهارش کند و پیوسته او را به نزدیکتر شدن به واقعه فرا می‌خواند چیست؟ تنها کنجکاوی ساده‌ای برای امری عجیب و غیرعادی، به قصد رفع خستگی روزانه نیست. تنها اشتیاق هیجان‌انگیزی که چشمگیرش کند هم نیست. آنچه تماشاگر را تحریک می‌کند صرفاً خشونت است، خشونتی که منزجر می‌کند، می‌ترساند، جذب و سرگرم می‌کند» (ص ۹۶) انسان تصویری تاریخی از بازیهای سیرک در آن می‌یابد که «سینکا»^۲ از نخستین کسانی بود که آشکارا آن بازیها را محکوم کرد: «تصادف مرا به میان نمایشی نیمروزی انداخته بود. انتظار بازیهای، کارهای ظریفی، سرگرمیهایی را داشتم که چشم انسان بتواند در آنها، فارغ از دیدن خون انسان باشد. خلاف این بود. نبردهای پیشین در قیاس با اینها کاری ترحم‌آمیز بود. اکنون کارهای ناچیز (!) پایان یافته بود و جنایت محض و مطلق در میان بود [...] در اینجا کلاه‌خود ایمنی، سپر ضد شمشیر وجود ندارد و سایل حفاظتی برای چه؟! دفاعهای ماهرانه به چه کار می‌آیند؟ جز آن است که مرگ را عقب می‌اندازند؟ بامدادان، انسانها را در برابر شیرها و خرسها می‌گذارند،

1. Wolfgang Sofsky. Traité de la Violence.

۲. Lucius Annceus Seneca (حدود ۴ پیش از میلاد تا ۶۵ پیش از میلاد)، فیلسوف و سیاستمدار و تراژدی‌نویس لاتینی.

نمبروز در برابر تماشاگران».^۱

جمعیت تماشاگر در بازیهای سیرک پیوسته قربانیان جدید می‌طلبید تا از تماشای درد و رنج آنان از جایگاههای حفاظت شده خود لذت ببرد. همان‌گونه که ولفگانگ سوفسکی می‌نویسد: «شور و هیجان جمعیت تنها خشونت را نمی‌ستاید، وحشت می‌آفریند و همین نیروی مقاومت ناپذیرش است. تماشاگران در جستجوی خشونت، در جستجوی ترس مردن از آنند تا با لذت غلبه بر آن به پایشان رسانند».^۲

این سخن لوکروس که چه شیرین است تماشای غرق شدن انسانی، از فراز صخره‌ای که در آنجا هیچ خطری آن بیننده را تهدید نمی‌کند،^۳ گویای همه چیز نیست. این همان چیزی است که می‌توان از داستانی که اوگوستین قدیس در کتاب اعترافات خود درباره دوستش آلیپوس (Alipus) حکایت می‌کند نیز نتیجه گرفت: این شخص که تا اندکی پیش مخالف سرسخت آن مراسم وحشیانه بود سرانجام خود تسلیم بدی شد: «با نفرت و کینه از آن نمایشها آغاز کرده بود. اما دوستان، همدرسان که از مهمانی شامی باز می‌گشتند تصادفاً او را در کوچه‌ای دیدند؛ مقاومت شدید و خودداری‌اش بهبود یافته بود، دوستان خشونتی دوستانه با او کردند، او را به آمفی‌تئاترش بردند که آن روز در آنجا بازیهای شوم و بی‌رحمانه‌ای اجرا می‌شد [...] آلیپوس چشمهای خود را بست و روانش را از شرکت در آن اعمال وحشیانه باز داشت. آسمان نیز از اینکه او گوشه‌ایش را بست شاد شد! بروز حادثه‌ای در نبرد چنان هلهله

۱. نامه‌هایی به لوسیوس، کتاب ۱، نامه ۷، ص ۱۹-۲۰.

۲. رساله درباره خشونت، ص ۹۸.

شدیدی در جمعیت برانگیخت که او را از جا پراند [...] او با دیدن خون لبریز از خشونت شد. روی از نمایش بر نگرداند، برعکس نگاهش را به آن دوخت؛ شادمان از آن نبرد جنایتکارانه، سرمست از لذتی خونبار ناآگاهانه خشم خود را می‌چشید.^۱

ذوق خشونت داشتن، انحطاط و سقوط انسان است. البته آلیپوس تنها در نتیجه گفتگو با خدا از آن رهایی یافت. جمعیتی که دانشجوی جوان حقوق را به گمراهی می‌کشاند، خشونت بدنی به کار نمی‌برد (ذوق نمایش خشونت همراه با شیوه رفتاری ناجوانمردانه است) بلکه «خشونتی دوستانه» به کار می‌برد که مجاب کردن و سلاحهای مجاب کردن اند. سپس خشونت بر همه حواس او، پیش از هر چیز بر گوشها و چشمها و روان او حیره می‌شود. آنگاه دیگر او از دست رفته است: شیفستگی، پس از نمایش نیز از بین نمی‌رود، نه تنها او را وامی‌دارد که به آنجا باز گردد بلکه بکوشد تا تماشاگران آینده دیگری را به این دلبستگی خود پای‌بند کند.

سقوط، نامی است که اوگوستین قدیس به گمراهی انسان می‌دهد. و اما ویژگی بازیهای سیرک آن است که جمعیتی را، خشونت عواطف جمع‌کشی را، به صحنه می‌آورد. به همین دلیل باید این عمل را به خشونت ذاتی جامعه رومی نسبت داد که پایه در خشونت داود و به سبب آن دوام یافته است، تا جایی که خود خصلتی، خصیصه‌ای فردی می‌شود که بی‌رحمی و سنگدلی، ویژگی آن است. این گونه است تجزیه و تحلیل هگل در کتاب درسهایی درباره فلسفه تاریخ (نگاه کنید به متن

شماره ۸)، آنجا که ثابت می‌کند چگونه ارزشهای رومی آغشته به خشونت شدند و چگونه دولت، پیدایش خود را مدیون آن است. بازیهای سیرک، عملی اجتماعی برای مشروعیت دادن به خشونت است، که جماعت آن را می‌پذیرند و تنها مقاومت‌هایی انفرادی در برابر آن امکان دارد. این عمل ما را از خشونت، همچون نماد، به خشونت همچون وسیله می‌رساند، زیرا نه تنها سیل توحش انفرادی را که به عنوان تماشاگر، مستقیماً در کشتن قربانیها شرکت ندارند بلکه از آن سازمان حقوقی - سیاسی دولت را که خشونت نخستین وسیله کار و ساختاری آن است، نشان می‌دهد.

قلمرو وسایل

ترفند سیاسی علیه خشونت مرگ

هیچ اجتماع سیاسی وجود ندارد که خشونت پایه گذار و نگهدار آن نباشد. اصولاً نظام مستقر در جامعه‌های انسانی تضمینی علیه خشونت اولیه مرگ است. به همین دلیل محکوم کردن یک جانبه خشونت، واهی و ساده‌لوحانه است. تجزیه و تحلیل ساز و کارهای گاه تناقض آمیزی که پشتیبان توجیه آنند مناسب‌تر به نظر می‌آید. ماکس وبر^۱ دولت معاصر را مرجعی تعریف می‌کند که «انحصار خشونت بدنی مشروع» را در اختیار دارد (نگاه کنید به کتاب دانشمند و سیاست او). این مشروعیت دادن به خشونت براساس واقعیت ضروری بودن آن، تازگی

۱. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، جامعه‌شناس آلمانی.

ندارد. می‌توان آن را چون نیای نظریه پردازان حقوق طبیعی برگزید. نظریه حقوق طبیعی، به ویژه آنکه هابز فراهم آورده، به ما امکان می‌دهد که معنای اندیشه سیاسی مبتنی بر حمایت از افراد را به عنوان تضمین ضروری و مطلق در برابر تجاوز آنان علیه یکدیگر و خطرهای آن دریابیم.

خشونت از دید نظریه پردازان، نماد یک اصل مسلم انسان‌شناختی است: حقوق طبیعی نمایانگر عملی است که هر کس به وسیله آن «همیشه می‌کوشد تا آنجا که در توان دارد از وجود خود صیانت کند و چون میزان حقوق هر کس توانایی اوست، عاقل باشد یا دیوانه، آنچه را که برایش می‌کوشد و آنچه را که انجام می‌دهد، همه را به حکم حقوق طبیعی چنین می‌کند» (اسپینوزا، رساله سیاسی، بند ۸). چنان که والتر بنجامین می‌نویسد: «بنابر نظریه دولت وابسته به اصل حقوق طبیعی، هنگامی که اشخاص از همه خشونت‌های خود به سود دولت چشم می‌پوشند (چنان که به عنوان مثال اسپینوزا در رساله سیاسی‌اش به وضوح می‌گوید) با قبول این فرض است که فرد پیش از بستن آن قرارداد منطقی، خود هر خشونت را که عملاً در اختیار دارد رسماً نیز برای خود به اجرا می‌گذارد» (برای نقد خشونت، ص ۲۲). از آنجا که خشونت، مفهوم کلیدی و واژه اصلی نظریه حقوق طبیعی است، بنجامین حقوق طبیعی را به زیست‌شناسی داروینی ارتباط می‌دهد که به گونه‌ای کاملاً جازم همراه با انتخاب طبیعی، خشونت را تنها وسیله اصلی و همساز با همه هدف‌های حیاتی طبیعی می‌شناسد» (همانجا).

در حقیقت نظریه حقوق طبیعی کوششی است در راه اندیشیدن درباره بنیاد و سازمان دولت، بر پایه خشونت اساسی مرگ. فلسفه هابز

که مفهوم خشونت را تا موانع و تضادهایش پیش می‌راند، نمونه افراطی آن است. بدترین خشونتی که دیگری با من می‌کند کدام است؟ - خشونتِ برابری او با من است. این برابری که پیامدش روابط همبستگی و همیاری نیست سبب بی‌اعتمادی و جنگ و در نتیجه موجب ترس می‌شود. همان‌گونه که سوفسکی، در صحنه‌ای ملهم از لویاتان هابز می‌گوید: «هنگامی که انسانها آزاد و برابر بودند جا داشت هر کس از دیگری بهراسد. زندگیها کوتاه بود و ترس بی‌نهایت. هیچ قانونی انسان را از تجاوزها در امان نگه نمی‌داشت. هیچکس اعتماد به هیچکس نداشت و باید خود در برابر دیگری از خود صیانت می‌کرد. زیرا حتی ضعیف‌ترین انسان آنقدر قوی بود که با نیرنگ و یا با همدستی دیگری نیرومندتر از خودی را زخم بزند یا بکشد» (رساله خشونت، ص ۹).

حفاظت طبیعی و حمایت سیاسی

اگر زندگی انسان به خشونت - خشونتی که تحمل یا تحمیل می‌کند - وصف می‌شود پس هدف اصلی او حفظ خویشتن و بیش از همه حفظ تمامیت جسم خویش است که در خطر تجاوز دیگری است. این اصل مسلم انسان‌شناختی مکان را چون قلمروی (جسم من، خانواده من، خانه من) و زمان را چون پیش‌نگری تهدیدی می‌نمایاند. خشونت براساس فرایند خودساخته سنگدلانه‌ای افزایش می‌یابد که نمادهایی تخیلی در آن نقش حیاتی بازی می‌کنند: چون می‌دانم که دیگری برای آسیب رساندن به من، قدرتی برابر با قدرت من دارد (اگر ضعیف باشد حيله گر است و اگر نیرومند باشد هوشمند نیست) پیوسته بر تهاجم

آینده‌اش پیشی می‌گیرم. «به سبب بی‌اعتمادی همه به یکدیگر، هیچ انسانی، هیچ وسیله مطمئنی برای حفظ خود ندارد که به اندازه پیشی گرفتن، به عبارت دیگر، با حیطه یا با خشونت تسلط یافتن بر هر کس که امکان تجاوز او برود چنان که دیگر کسی آنقدر نیرومند در برابر خود نبیند تا بتواند او را به خطر اندازد، خردمندانه باشد. در این زمینه هیچ کاری صورت نمی‌گیرد که از لزوم حفاظت از خویش فراتر رود و به طور کلی هر کاری مجاز شناخته می‌شود» (لویاتان، بخش یکم، فصل XIII). تاکید از من است). هابز به نوعی فضای «کین توزی همگانی» را که از نظر ماکیاوول نیروی محرک دسیسه‌هاست با معکوس کردن رابطه ترس و تهدید، دگرگونه می‌کند: دیگر این شهریار نیست که باید از رعایای خود بدگمان باشد بلکه اتباع اند که باید به یکدیگر مظنون باشند.

وضعیت جنگی که انسانها را علیه یکدیگر بر می‌انگیزد، و آنها را مانند گرگهای وحشی می‌کند ضرورتاً در اعمال تجاوزکارانه واقعی باز نمی‌تابد؛ و به ویژه حالت نهفته‌ای است که هر کس در آن خطرهایی را که دیگری برایش مظهر آنهاست محاسبه می‌کند. بنابراین خشونت به انسان یاری می‌دهد که از مرحله کاملاً تخیلی حالت طبیعی به مرحله پیشرفت قانون طبیعی برسد که مبنایش ترکیب ریاضی مخاطره‌ها و سلاحها و «آنچه عقل سلیم حکم می‌کند و راجع به کارهایی است که به منظور صیانت از زندگی خود و اندامهای خود باید انجام دهیم یا از انجام دادن آنها چشم‌پوشیم».^۱

دولت، بنابر هر منطقی، خود نتیجه چنان محاسبه‌ای است. هر کس

۱. شهروند، بخش نخست، فصل I، بند VII، صفحه ۹۶.

تصمیم می‌گیرد که قلمرو حفاظت طبیعی را ترک کند و به فضای گسترده‌تر حمایت سیاسی وارد شود. «چيست که انسانها را گرد هم می‌آورد؟ پاسخ این پرسش ابهامی ندارد. جامعه نه براساس نیاز مقاومت‌ناپذیر اجتماعی بودن و نه بنا بر ضرورت کار تشکیل می‌شود. تجربه خشونت است که انسانها را گرد هم می‌آورد. اجتماع دستگاہی برای حمایت متقابل انسانهاست و به وضعیت آزادی مطلق پایان می‌دهد»^۱ و اما این پیمان که تنها ضرورت جلوگیری از خشونت را پاسخگوست بیمانی ناممکن است: چگونه می‌توان از بیم و هراسهای تخیلی که محاسبه منطقی از آن برمی‌خیزد، چشم پوشید؟ چگونه می‌توان از رابطه‌ای ناشناخته با دیگران به نگرش آرام اجتماعی مسالمت‌آمیز رسید؟

هابز عقیده به چنین تغییر عقیده انسان ندارد: و دلیلش این است که مثالهای ناشی از وضعیت طبیعی را با حالت‌های زندگی در جامعه درهم می‌آمیزد تا ثابت کند جز اعتقادی کوتاه‌مدت به قدرت حمایت‌گر سیاسی هیچ تغییر و تبدیلی در سرشت خشن انسان رخ نداده است. به همین دلیل دولت به ذات مطلق است: «قدرت در هر شکلی از آن (اگر دست کم شکلی به کفایت کامل برای حمایت از شهروندان داشته باشد) یکسان است» (لویاتان، ص ۱۹۱) به عبارت دیگر، به شرط آنکه دولت، حمایت مطلق از اتباع خود را فراهم آورد، اشکال واقعی که به خود گیرد - مردم‌سالاری، پادشاهی یا اشرافی - بی تفاوت‌اند. دولت نمی‌تواند پایدار بماند مگر مظهر خشونت بی‌پیش از تهدید افراد باشد: حق زندگی و

مرگ که جزء حقوق حاکم آمده، در حالی که اتباع به وظایفشان شناخته می‌شوند، از آن روست که برای حمایت مطلق از زندگی افراد باید در عین حال قدرت سلب زندگی آنها را نیز داشت؛ حق مجازات کردن، جنگیدن، سرکوب کردن هر مقاومتی در برابر قدرت، همه بر این اصل استوارند.

تضاد حل نشدنی خشونت

دولت باید برای جلوگیری از خشونت‌ها، اعمال خشونت کند: «خشونت پیوسته اولویت دارد. نظم چیزی جز سازماندهی خشونت نیست» (سوفسکی، رساله خشونت، ص ۲۵). هابز خشونت پلیس، خشونت ارتش، خشونت اداره‌ها و دادگستری را، که مسئولیت حمایتگری آنها با قدرت اجبار کردنشان متناسب است، جزء به جزء تشریح می‌کند. این حمایت مطلق که دولت از اتباع خود می‌کند با حمایت‌های خصوصی همساز نیست؛ در حقیقت سازمانهای حمایت‌کننده شهروندان، مانند سندیکاها یا حزبهای سیاسی باید در یک جمهوری ممنوع باشند زیرا هابز آنها را همانند دسته‌بندیها و چون دسیسه‌هایی می‌داند.

شهروندان در برابر نهادهایی که به فرض باید از آنها حمایت کنند، حقوق طبیعی خود را حفظ خواهند کرد: به همین دلیل افراد در برابر پلیسی که بخواهد آنها را بازداشت کند ایستادگی می‌کنند. به همین دلیل به جای خدمت به میهن خویش در زمان جنگ، ترک خدمت یا فرار اختیار می‌کنند (نگاه کنید به لویاتان، بخش دوم، فصل ۲۱، ص ۲۳۴) البته هابز این گونه نافرمانیها را محکوم نمی‌کند چرا که ریشه آن را در ضرورت انسان‌شناختی چیزی می‌داند که فیلسوفان دیگر حق

اضطرار یعنی اعمال دفاعی مشروعی می‌نامند که ارزشهای زندگی در جامعه را زیر پا می‌گذارند و از ضرورت‌های فردی صیانت از خویش پیروی می‌کنند. اکنون دشواریهای ذاتی این نظریه را خلاصه می‌کنیم، که خشونت را وسیله تضمین خصلت مطلق بودن دولت می‌داند: نهاد دولت با واگذاری حق طبیعی افراد به آن، یعنی حق توسل به خشونت در برابر تجاوز دیگری به خود ملازمه دارد. اما این حق قابل واگذاری نیست «انسان با این پیمان عدم مقاومت، خود را به امری پوچ و ناممکن ملزم می‌کند، که گزینش بد بزرگتر از دو بدی است که به او پیشنهاد می‌شود؛ زیرا مسلماً مرگ بدتر از دفاع است. پس این پیمان در واقع کسی را به پیمانها متعهد نمی‌سازد و از ماهیت آنها بیزار می‌کند» (شهروند، ص ۱۰۴). من از تهدید دیگری بیم دارم زیرا می‌دانم که توانایی حمله به او را دارم، بنابراین برای آنکه کاملاً مورد حمایت باشم باید از خشونت خویش چشم‌پوشم، همان خشونتی که به گونه‌ای اساسی - طبیعی - ناممکن بودن این چشم‌پوشی را برایم تشریح می‌کند.

بنابراین، مقاومت گزیرناپذیر است: دولت که مینایش حمایت مطلق از اتباع است و با انصراف آنها از حقوق طبیعی خود ملازمه دارد، هنگامی که همین حقوق طبیعی دچار مخاطره می‌شوند، خشونت شهروندان را تحمل می‌کند. «خشونت منظم به خشونت وحشیانه گروه‌های متجاوز تبدیل می‌شود، آنگاه آنان باز همه افرادی برابر با یکدیگر می‌شوند» (سوفسکی، رساله خشونت، ص ۲۵). تضاد مفهوم حاکمیت که نظم را براساس رد بی‌نظمی، و صلح اجتماعی را بر پایه تهدید دایمی جنگ قرار دهد همین است. تضاد، به ویژه تضاد نظریه‌ای

سیاسی که حمایت کردن را جوهر دولت بداند و در نتیجه بر مفهوم طبیعت‌گرایانه حمایت از وجود انسانها متکی شود چنین است. در دولت هابزی هرگز اتباع نباید به عنوان تبعه آزاد و عقلانی و دارنده حقوق، بلکه همچون موجوداتی در معرض خشونت دیگری، حمایت شوند. و این ضرورتی طبیعی - خشونت همه‌جایی مرگ - است که قاعده بنیانگذار سازمان دولت است.

چرا زندگی چون مبارزه‌ای علیه مرگ تصور شود؟ چرا گرایش به بدی، به بهانه دفاع مفروضی از خود (پیشدستی، بیمناکی، تخیل) موجب مشروعیت دولت شود؟ این پرسشها را می‌توان به نظریه‌ای بازگرداند که خشونت در آن برترین وسیله دولت است. این سهم خودخواسته و تخیلی که اصل بدیهی انسان شناختی نظریه پردازان حقوق طبیعی را به ابهام می‌کشد نتیجه دیگری نیز دارد: خشونت، اصل و منشأ دولت، باید پنهان نگهداشته شود. چنان که هگل درباره دولت رم توجه می‌کند (نگاه کنید به متن شماره ۸) جامعه‌ای که مبتنی بر خشونت باشد و بدان وسیله اداره شود، لزوماً متکی به ریا و پنهانکاری خواهد بود: خشونت - نبود تراضی اولیه - حقیقت بدوی نظام است که مردم نباید از آن آگاه باشند. هر حاکمیت مطلق برای برهیز از خطر سرکشیها باید منشأ خود را پنهان نگهدارد.

خشونت، پنهانی و خیالی

جمهوری هابزی را خواه دست‌آوردی نامیده شود خواه نهادی (لویاتان، بخش دوم، فصلهای ۱۷ و ۱۸) نخست مبتنی بر خشونت و ترس از مرگ است. و این حقیقت منشأ دولت است که از ماکیاوول تا کانت، از اسپینوزا

تا نیچه، سنتی درازمدت آن را پذیرفته است، حقیقتی که، به گفته رونه ژرار^۱ در کتاب خشونت و قداست (نگاه کنید به متن شماره ۶) دولت به دلیل آن باید واقعیت پیدایش خود را پنهان دارد: مشروع نبودن اولیه نقش آن، از جمله استثنایی بر اصل شهودی تبلیغ یا نشر فراتجربی (استعلایی) کانت است: «هر عملی که به حقوق دیگران مربوط شود، یا ضابطه اصلی اخلاقی آن مناسب تبلیغ نباشد، حقوقی نیست» (به سوی صلح جاودان، پیوست ۲، صص ۱۲۴-۱۲۵) خشونت، وسیله ضروری نهاد دولت، توصیف پذیر نیست: «کاملاً پیداست که اگر هنگام پایه‌ریزی قانون اساسی سیاسی می‌خواستیم در پاره‌ای از موارد توسل به اعمال خشونت نسبت به رئیس برتر را شرط کنیم، مردم باید دارای قدرتی می‌شدند هم‌تراز با قدرت آن رئیس. در آن صورت او دیگر رئیس برتر نبود، و یا اگر این دو شرط را لازمه نهاد دولت می‌دانستیم دیگر وجود هیچ نهادی امکان نمی‌یافت، که البته قصد و هدف مردم بود. اینکه نافرمانی، خطاست از آن روست که اصل اخلاقی آن، اگر آشکارا بدان اقرار شود، رسیدن به مقصود را ناممکن می‌کند، پس لزوماً باید آن را پنهان نگهداشت.

توطئه‌گری که می‌خواهد جمهوری را براندارد، و شاه‌کش آینده، نمی‌توانند طرح و نقشه خود را افشا کنند، اینان اگر موفق شوند، اگر یکایک آزمونه‌های تجزیه و تحلیل شده به وسیله ماکیاوول در کتاب گفتار درباره ده کتاب نخست تیتوس لیویوس^۲ را بگذرانند (نگاه کنید به متن

۱. René Girard (۱۹۲۳-) نویسنده و تحلیل‌گر ادبی انسان‌شناسی که خشونت را پایه همه

فرهنگها می‌داند و دوگانگی پیام مسیحیت (خشونت و تقدس) را در برابر آن می‌گذارد.

۲. Titius Livius (۵۷ تا ۱۷ پیش از میلاد) مورخ لاتینی، نویسنده تاریخ رم از آغاز تا سال نهم

شماره ۹) باید خشونتی را که بنای حکومتشان بر آن نهاده است از اتباع خود پنهان نگهدارند. هابز در لویاتان، استدلال را از این پیش تر می برد و مطالعه تاریخ گذشته را که پر از نمونه هایی از خودکشی یا شورشهاست به شهروندان توصیه نمی کند: «می گویم در نتیجه این گونه مطالعه هاست که انسانها پذیرفته اند شاهان خود را بکشند، زیرا نویسندگان یونانی و لاتینی در آثار یا گفتارهای خود درباره سیاست، این عمل را برای هر کس که مرتکب آن شود، مشروع و افتخارآفرین می نامند، به شرط آنکه قاتل، پیش از اقدام به آن عمل، قربانی خود را خودکامه خوانده باشد. در حقیقت آن آثار خودکامه کشی را مشروع اعلام می کنند و نه بهانه کشی را (بخش دوم، فصل ۲۹، صص ۳۴۸، ۳۴۹). بنابراین، نظامهای سیاسی همه، حتی آنهایی که سلطه خودکامانه و خودسرانه ای بر اتباع خود ندارند در آغاز متکی به خشونت بوده اند؛ از این رو، خشونت اولیه، خشونت سراغاز، نوعی راز خانوادگی است که افشا و یادآوری آن خطرناک خواهد بود. به عقیده کانت امکان کشف چگونگی بنیانگذاری دولت و گفتگو درباره آن را برای شهروندان فراهم آوردن به این معناست که حق مقاومت در برابر دولت را به آنها می دهیم. کشف خشونت، خود اعتراض به آن و شوریدن علیه نامشروعیت این وسیله (یعنی خشونت) است: «منشأ یک قدرت برتر برای مردمی که فرمانبردار آنند عملاً دست نیافتنی است یعنی اتباع نباید جداً درباره این منشأ، به عنوان حقی قابل اعتراض (ius controversum)، درباره



پیروی خود از آن به گفتگوی جدی بپردازند» (نظریه حقوقی، بند ۴۹، ملاحظات کلی، A، ص ۲۰۱) مردم باید پیرو قانون باشند گرچه قدرت، مقدم بر آن بوده باشد: در حقیقت، مشروعیت قانون از آنجا نیست که خشونت، قدرت الزام آور آن را برقرار کرده بلکه بدین سبب است که از اندیشه‌ای خردمندانه برآمده است مردم باید پایگاه خردمندانه (اندیشه) آن را محترم شمارند نه مبنای تاریخی‌اش را.

خشونت، وابسته به تاریخ ملت‌هاست؛ ابزاری است به ذات وصف‌ناپذیر و درنیافتنی؛ به گفته رونه ژیرار از جمله «چیزهای پنهان از آغاز برپایی جهان» است. به همین دلیل آن را در میان اساطیر و افسانه‌های مربوط به بنیانگذاری‌ها، آن همه داستانهای اخلاقی می‌یابیم، که این وسیله تکامل تاریخی و بنیانگذارنده دولتها جایگاهی خاص خود در آنها دارد.

بدین‌سان نقش اسطوره‌های افلاطونی، از سویی توجیه گفت و شنودهای نظری حال با استناد به گذشته‌ای خیالی، و از سوی دیگر تفهیم خشونت یعنی آن نیروی بی‌قاعده و رازواره‌ای است که نظم کیهانی را درهم می‌ریزد: اسطوره آتلانتید^۱ در آغاز رساله تیمائوس^۲، چگونگی ویران شدن آتن باستانی، نمونه شجاعت و عدالت را «تنها به فاصله یک شبانه روز شوم» بر اثر زلزله‌ها و سیلابهایی بی‌نظیر و بی‌سابقه روایت می‌شود. دولت‌شهر تخیلی آغاز کتاب جمهوری افلاطون در بازگشتی شگرف، نیای واقعی آتن اسطوره‌ای می‌شود. اسطوره سیاست:

۱. Atlantide، جزیره‌ای افسانه‌ای در اقیانوس اطلس که الهامبخش روایت‌های افسانه‌ای بسیار، پس از افلاطون، بوده. این جزیره در نتیجه توفانهای شدید زیر آب رفته است.

۲. Timeé (به یونانی تیمائوس = Timaeus)، رساله‌ای از افلاطون به نام فیلسوفی به همین نام.

جهان که نخست خدا حاکم آن بود «تکان شدیدی» می خورد و به زمان (کرونوس = Cronos) واگذار می شود، وارونه راه می رود و در بی نظمی ویران می شود.

اسطوره، خشونت را وارد گفت و شنود تاریخی - سیاسی و فلسفی می کند: فلسفه همراه اسطوره، دروغ و تخیل را در خود جای می دهد. پس آیا روایت سرآغازها، به فلسفه و به مقتضیات حقیقت که بر آن حاکم اند، خشونت نمی ورزد؟

دیگری در فلسفه

اسطوره، خشونت آغازین دولت شهرها و آسمانها را روایت می کند، و دروغ را به درون گفتمان می آورد و با این کار به فلسفه، از این لحاظ که گفتمانی درباره حقیقت است، خشونت می ورزد. اسطوره های افلاطونی از سلسله «جنگها»، گفت و شنودهایی (سوفسطائی، سیاست، فیلب، تیمائوس کریتیاس) محسوب می شوند که نظریه ای درباره زبان، حاکمیت، پارسایی و نیز کیهان شناسی، براساس ترکیبی از اصول متضاد، «بافتی» (تصویری برگرفته از سیاست) از هستی و ناهستی، فرد و جمع، خود و دیگری، سکون و حرکت، پایان پذیر و بی پایان را به کار می برند.

اسطوره، پایان پذیری آغازین را وارد بی پایانی مثال (افلاطونی) (= idéé) می کند؛ لحظه ای را نقل می کند که زمان آغاز شد، همه چیز از بین رفتنی و افراد فانی شدند، نظم پایدار حقیقت، پیرو تغییر و تحول شد: زمان خشونت فرا رسید. در رساله سوفسطائی افلاطون، نمونه نوعی این خشونت را می بینیم که علیه وحدت پایدار حقیقت ایجاد شده بود،

زیرا این گفت و شنود، پدرکشی را مطرح می‌کند که یکی از پیروان پارمنیدس علیه استادش مرتکب می‌شود: «بیگانه - پرسش مهم دیگری دارم که باید مطرح کنم. تئ تئوس - چه پرسشی؟ بیگانه - اینکه فرض نشود من یک جور آدمکش شده‌ام. تئ تئوس - چطور؟ بیگانه - برای دفاع از خودمان ضرورت خواهد داشت که نظریه پدرمان، پارمنیدس را بیازماییم، و ناهستی را، در شرایطی، ناگزیر به هستی کنیم و هستی را نیز به نوبه خود به نبودن واداریم» (سوفسطائی، ۲۴۱ed، ص ۱۲۷)

دیدیم که خشونت، اصل محرک ضدین، در کیهان‌شناسی پیش‌سقراطی، حرکت و صیورت جهان را میسر می‌سازد و این دست‌کم در مورد کیهان‌شناسی آمپدوکلس و هراکلیت به شکل‌های گوناگون، صدق می‌کند. و اما پارمنیدس برخلاف این نظریه‌های صیورت، عنوان می‌کند که هستی، یک کل تقسیم‌ناپذیر، بی‌حرکت، و تنها موضوع اندیشه است: اندیشه تنها به هستی می‌پردازد، به چیزی که وجود ندارد نمی‌توان اندیشید. لوگوس^۱ - کلام و اندیشه - همان‌گونه که آینه نور خورشید را باز می‌تاباند، بازتاب همه چیز است. عدم، چون خلأ و حرکت، ناممکن است زیرا وجود ندارد. به این ترتیب معنای پدرکشی ارتكابی شاگرد پارمنیدس را درمی‌یابیم: این پدرکشی، گفتمانی جز نظریه پارمنیدسی حقیقت بر این اساس را که هستی وجود دارد، برای فلسفه به وجود می‌آورد.

۱. Logos، در زبان باستانی یونان به معنای گفتمان، عقل، منطقی و استدلال و گزارش. در مسیحیت کاتولیکی به معنای پسر خدا، کلام، دومین شخصیت تثلیث به کار رفته است.

این پدرگشی - بارزترین عمل خشن - به گونه‌ای امکان‌گفتمان را فراهم می‌آورد: از آنجا که گفتمان امکان پذیرش پایان‌پذیری ناهستی را با ترکیبهای گوناگون و متغیری، که بر چیزهای نابود شدنی تأثیر می‌گذارند، به وسیله تنازع کثرتها، به وسیله خشونت دروغ، در خود فراهم می‌آورد، فلسفه امکان می‌یابد: «برای از بین بردن هر گفتمانی، وسیله‌ای اساسی‌تر از جدا کردن هر چیز از همه چیزهای دیگر وجود ندارد زیرا با درهم آمیختن همه صور است که گفتمان، برای انسان، به وجود آمده است» (سوفسطائی، ۲۵۹۴، ص ۱۲۷) بیگانه‌انایی، شاگرد پارمنیدس، سرانجام می‌پذیرد که حقیقت گفتمان فلسفی پایه در امکان گفتمانی نادرست، گفتمانی درآمیخته با حرکت، با غیر خود، با دگرگونی و عدم کمال دارد.

سرآغاز فلسفه، نخستین عمل خشن است که شرکت‌کنندگان در گفت و شنود، بدان وسیله پدر فیلسوف پیش سقراطی را می‌کشند. پس از این قتل نمادین، که در حضور سقراط رخ می‌دهد، وظیفه بغرنجی برای فلسفه ایجاد می‌شود: باید گفتمانی را تدارک بیند که خشونت و ناهستی را در خود داشته باشد و در ضمن ترفندهای سخنوری سوفسطائیان را افشا کند. فیلسوف افلاطونی پیوسته ترفندها و گزافه‌گوییهای سوفسطائی را نقد می‌کند، که نمونه بارز خلاف‌گویی، مجادله و فن مجاب کردن است؛ و سقراط آن را مانند «شکار خشونت‌آمیز» می‌داند. گفت و شنود افلاطونی، هنر جنگی نیست: مبنایش قواعد استدلال است که مجاب کردن سفسطه‌آمیز، توسل به شدت عمل بدنی و حيله‌گریهای شرکت‌کنندگان در آن را مردود می‌داند؛ از این لحاظ معارض با خلاف‌گویی است که ژان فرانسوا

لیوتار^۱ آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «آرمان مخالف‌خوانی، که غلبه بر حریف به هر قیمت است، و سفسطه، که خلاف‌گویی بیهوده‌ای است رسیدن به تفاهم نیست» (مفاوت، ص ۴۳).

گفت و شنود افلاطونی بیشتر می‌کوشد چیزی ابداع کند که والتر بنجامین آن را «فن توافق مدنی» می‌نامد (برای نقدی از خشونت، ص ۱۳۵). به کمک استقرار عرصه تفاهمی که خشونت راه بدان ندارد. این عرصه تفاهم، زبان است که اگر نخست خشونت ناهستی را پذیرا می‌شود، خشونت مبارزه بیرون از گفت و شنود را رد می‌کند. از این‌رو خشونت آن خواهد بود که حتی وجود گفت و شنود را تهدید می‌کند، همان‌گونه که اریک ویل می‌نویسد: «غیر از حقیقت، خطا نیست، خشونت است» (منطق فلسفه، ص ۶۵).

گفت و شنود

منشأ اساطیری گفتمان فلسفی، با برون شدن از هماهنگی ساکن واحد پارمنیدس آغاز می‌شود. با قبول امکان وجود دیگری و ناهستی - برخلاف تکرار مکرر و بی‌پایان یک چیز - فلسفه بر آلودگی زمان و تاریخ گشوده می‌شود: مسئله گفتمان و خشونت «تنها به این سبب به وجود می‌آید که فرد، خود گفتمانی مطلقاً همگون نیست بلکه پایان‌پذیر و خاص، ترکیبی از گفتمان و خشونت است» (اریک ویل، همان، ص ۲۱). فلسفه وارد تاریخ که شد و تاریخی بودن مفاهیمش را

۱. Jean-Francois Lyotard (۱۹۲۴-۱۹۹۸)، فیلسوف فرانسوی که می‌کوشید اندیشه معاصر را از نفوذ مارکس و فروید آزاد کند.

مطرح کرد، خود خشونت می‌شود. بدین‌سان خشونت به ذات شریک
گفتمان فلسفی و وظیفه و تاریخ آن است.

فلسفه باید قلمرو نظاره موجودات اندیشمند را ترک می‌کرد و وارد
عرصه فسادپذیر ترکیبها می‌شد؛ ترکیب شریکان گفت و شنود و در
نتیجه مخاطره درگیری و اختلاف، ترکیب انواعی که ناهمگونی را در
قلب هر تأملی جای می‌دهند. خشونت نمایانگر همه این ترکیبهاست؛
خشونت دیگری، که من باید در برابر او اندیشه خود را فاش و تکه‌تکه
کنم، خشونت دروغ و ناهستی، خشونت پایان‌پذیری و تاریخی بودن.
آنگاه نظاره مثل، حالت وظیفه‌ای آرمانی را پیدا می‌کند که حکیم
افلاطونی که درگیر دل‌مشغولیه‌های آلوده دولت‌شهر است پیوسته اجرای
آن را به تأخیر می‌اندازد. حکیم در همین حال مسئولیتی را در برابر
عقیده‌ها، اغفالگریها، اوهام و خلافهای دیگر به عهده می‌گیرد که باید
علیه آنها بستیزد (نگاه کنید به متن شماره ۲۸)؛ این مسئولیت
همچنین مسئولیت اجتماعی هم که حکیم در آن زندگی می‌کند،
اجتماعی که «علاقه‌ای حیاتی دارد که مردم با یکدیگر نستیزند بلکه به
تفاهم رسند و به تبادل دلایل اکتفا کنند» نیز هست. وظیفه اخلاقی و
نظری فلسفه همین است.

آثار افلاطون امکان درک این نکته را فراهم می‌آورد که فلسفه
چگونه از یک سو وارد خشونت «غیرفلسفی» (خشونت زندگی و واقعیت،
که موضع «واقعیت‌گرایی» سوفسطائی مخالف، آن را می‌ستاید و
آرمانگرایی بریده از «زندگی واقعی» را در چهره سقراط می‌بیند) و از
سوی دیگر با آنچه از خشونت اصلی زبان گرفته، پدید آمده است. و نیز
آیا نباید فلسفه و تاریخ، زمان مفاهیم و تاریخ خشونت را معارض

یکدیگر دانست، آن گونه که اریک ویل در اثری خاص روابط فلسفه و خشونت می نویسد: «بدهی است که فلسفه، گفتمانی است که خود، یعنی فلسفه، را چون گفتمان موجودی دیگر درمی یابد که امکان دیگرش خشونت است، که خشونت، تنها یک امکان دیگر نیست بلکه امکانی است که بدو تحقق یافته است؛ گفتمان، این گونه شکل می گیرد، انسان گفتمان خود را در خشونت علیه خشونت، در پایان پذیر علیه پایان پذیر، در زمان علیه زمان شکل می دهد» (همان، ص ۶۹). گفتمان، عمل انسان را برای انسان قابل فهم می کند: «تنها در تاریخ است که انسان، خود را می شناسد، تنها در گفتارش است که از این کشف و شهود آگاهی می یابد» (همانجا).

برای نقدی از خشونت

همانندی فلسفه و تاریخ چه معنا می دهد؟ گفتمان فلسفی نمی تواند از آنچه معمولاً «غیر فلسفی» و یا قلمرو زندگی می نامد نا آگاه باشد؛ باید این واقعیت را در نظر گیرد که اندیشه برای انسان برخوردار از اراده آزاد، امکانی باشد که می تواند به خوبی آن را رد کند. «کافی نیست چنان کنیم که گویی خشونت وجود ندارد، از آن سخن نگوییم، ترس را واپس زنیم؛ خشونت حتی در ترسیدن از ترس بر فیلسوف نموده می شود؛ و نیز در انسانی که می خواهد منطقی باشد، که داعیه عقلانیت داشته باشد، احساس شیفتگی، انگیزه گریز او از تحرک و صیرورت است، و خشونت، خشونتی که از آن او نیست بلکه بر او می رسد، همان است که به او جسارت (تحمل) ترسش را می دهد؛ باید که به سوی خشونت رود و بی پروا با آن رو به رو شود» (همان، ص ۲۱).

اگر راز فلسفه به عقیده اریک ویل باشد که «فلسفه می‌خواهد خشونت در جهان از بین برود» (همان، ص ۲۰) پس باید با خشونت که مقاومت و تهدید می‌کند، به نحو دیگری، جز برافراشتن پرچم بی‌اثر و شعار «عقل، عقل» در افتد (همان، ص ۲۱). تناقض اینجاست که خشونت تنها برای فلسفه معنا دارد که خود خشونت است: «خشونت برای فلسفه مسئله است و فلسفه برای خشونت مسئله‌ای نیست» (همان، ص ۵۸). این رد خشونت مانع آن نیست که بتواند همچون وسیله‌ای به کار رود؛ اما فلسفه می‌پذیرد که خشونت می‌تواند نماد وسیله فنی لازم، در جهانی باشد که زور بر آن حاکم است، تنها به این شرط است که این وسیله در خدمت استقرار هدف نهایی‌اش، یعنی عدم خشونت، خواهد بود. به نظر اریک ویل درباره فلسفه باید بر پایه‌ی گزینشی‌اندیشید که افراد همه باید اقدام بدان گزینش کنند: گزینشی بین خشونت و گفتمان، که این گزینش خود باید مقدم بر گفتمان باشد. فلسفه چگونه می‌تواند در برابر خشونت ایستادگی کند، اگر آشکار شود که شعارهای منطقی‌اش ناتوان‌اند؟

تکلیف و مسئولیت

یکی از مسایلی که در گفتمان فلسفی، هنگامی که می‌خواهد مظاهر خشونت را تجزیه و تحلیل کند و نقش وسیله تاریخی فلسفی آن را دریابد مطرح می‌شود، از بروز داوریه‌ها ناشی می‌شود: باید بین صور گوناگون خشونت تمیز گذاشت. و اما، اگر وظیفه اخلاق محکوم کردن صور نامشروع خشونت است، که مانند بی‌عدالتی، به شئون انسانی آسیب می‌رسانند، تمیز خشونت‌ها در عرصه تاریخی فلسفی پیچیده‌تر

است. چگونه می‌توان اصول چیزی را که کانت «سیاست اخلاقی» می‌نامد رعایت کرد؟ چگونه می‌توان خشونت را به کار برد و به احترامی که شایسته شخص انسان است آسیب نزد: چگونه می‌توان اشکال نفی دانایی را، که حاکم بر عمل و ابزار عمل‌اند با مقتضیات عدم خشونت همساز کرد؟

شاید رابطه‌ای را که تاکنون بین گفتمان نظری و گفتمان عملی برقرار بوده باید معکوس کرد. شاید برای آنکه مقصود فلسفه بتواند واقعاً بدون خشونت بر آورده شود، باید تکلیف اخلاقی را، حتی سرآغاز گفتمان فلسفی، که مقدم بر آن و مبنای آن است، قرار داد؛ اقدامی که امانوئل لویناس کرده و مسئولیت انسان در برابر دیگران را در قلب این «مرحله اخلاقی» جای داد چنین است: «حکم احساس، که به نظر من مقدم بر همه چیز است، دقیقاً همان است که از رابطه بین انسانها و [...] به ما می‌رسد. از این رو، سیما (ی انسانی)، با هر آنچه تجزیه و تحلیل می‌تواند درباره معنای آن نشان دهد، سرآغاز مفاهمه است» (پن ما، ص ۱۲۱). سیمای دیگری که نه تصویر او و نه شکلی محسوس است، حتی ابهام وضعیت انسان را در برابر خشونت نمایان می‌سازد. زیرا سیما مظهر بینوایی مطلق فرد و ضعف اوست «در نتیجه در سیمای دیگری همیشه مرگ دیگری، و نیز به نوعی ترغیب به کشتن او، و سوسپرفتن تا پایان، غفلت کامل از دیگری وجود دارد و در همین حال تناقض همین است - سیما ضمناً نمایانگر «تو هرگز نخواهی کشت» است. (همان، ص ۱۲۲).

لوینااس واقعیت خشونت را انکار نمی‌کند، حتی می‌پذیرد که در دولتی که، برخلاف حاکمیت هابزی، مبنایش «محدودیت خشونت» نیست (همان، ص ۱۲۳) همسازی بین خشونت و عدالت میسر است؛ با وجود این در برابر گفتگوی فنی سیاست، در برابر گفتمان نظری فلسفه، تأکید می‌کند که عدالت مبتنی بر چیزی است که او با احتیاط «عشق»، یعنی تکلیف توجه به دیگری می‌نامد: «از دید من مهم مسئولیت در برابر دیگری، چون تعهدی دیرینه‌تر از هر تأمل یادماندنی و سازنده انسان است بدیهی است که امکان بی‌توجهی به دیگران، امکان ارتکاب بدی در انسان وجود دارد. بدی بی‌چون و چرا در نظام هستی است - و برعکس رفتن به سوی دیگری، نفوذ انسان در هستی، یک «غیرهستی» است. (همان، ص ۱۳۲).

این برخورد با دیگری - که مسئولیت و تکلیف از پیش است - به نوعی خشونت در حق من (خشونت برون‌ی) است. لوینااس چنین تشخیص می‌دهد که جایگاه این خشونت، فروتر از آزادی من است، چرا که همیشه ذهنیت را دیگری فرمان می‌دهد. در این صورت به نحو شگفت‌انگیزی به مفهوم کانتی «بی‌اختیاری» باز می‌گردیم که در فلسفه عملی کانت مبین پیروی شخص از خشونت طبیعی (خشونت پایان‌پذیری و گرایشها) در برابر خودمختاری عقل‌پیر و قانون است که لوینااس آن را استادگی در برابر خشونت طبیعی تعریف می‌کند: «ذهنیت، به عنوان مسئول، ذهنیتی است که ناگهان حکم می‌شود؛ بی‌اختیاری به نحوی در این مورد نیرومندتر از خودمختاری است، سوای آنکه بی‌اختیاری، بردگی نیست، اسارت نیست» (همان، ص ۱۲۹). بی‌اختیاری، منفعل بودن نیست گرچه به شکل پذیرا بودن در اندیشه

خطور می‌کند: برعکس شیوه‌ای را می‌نمایاند که هر کس در آن شیوه، خود را مسئول انسان دیگری می‌داند. تکلیف توجه به دیگری، از یاد بردن خشونت نیست بلکه آگاه بودن از آن است که خشونت از امکانهایی عملی بشر است: «من مسئول دیگری‌ام حتی هنگامی که او مرا آزار می‌دهد، حتی هنگامی که مرا زجر می‌دهد» (همان، ص ۱۲۴). هر کس باید به آنچه در دیگری، انسانی است توجه کند: مراقبتی اخلاقی در برابر مخاطراتی که او را تهدید می‌کنند. عقل در برابر خشونت طبیعی وسیله‌ای نهایی نیست که به کلیت و عدالت قانونی شکل دهد: در برابر خشونت طبیعت، خشونت مرگ، خشونت بی‌عدالتی یا بدی، تنها خشونت دیگری، اگر به دیدارش دست یابیم، ما را نجات می‌دهد.