

جوڈیت باتلر

نیروہا

برگردان: مهسا اسدالهنژاد



خشونت پرهیزی



IRAN ACADEMIA
University Press

نیروی خشونت‌پرهیزی

پیوندی سیاسی-اخلاقی‌عرفی

نیروی خشونت‌پرهیزی / پیوندی سیاسی-اخلاقی‌عرفی

نویسنده: جودیت باتلر

مترجم: مهسا اسداله‌نژاد

چاپ نخست: ۱۴۰۱

The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind
Copyright 2020 by Judith Butler
Iran Academia edition published by arrangement with Verso, London, UK
www.versobooks.com

شاپا: 978-1-4709-2841-4
© ۲۰۲۳ انتشارات علمی-پژوهشی ایران آکادمیا



IRAN ACADEMIA
University Press

تمامی حقوق نشر و چاپ، محفوظ است

فهرست

مقدمه مترجم.....	الف
مقدمه.....	ح
فصل اول. خشونت‌پرهیزی، دادپذیری و نقد فردگرایی.....	۱
وابستگی و الزام.....	۹
خشونت و خشونت‌پرهیزی.....	۱۶
فصل دوم. حفاظت از زندگی دیگری.....	۲۷
فصل سوم. اخلاقیات و سیاست خشونت‌پرهیزی.....	۵۱
زندگی‌های دادپذیر: برابری ارزش محاسبه‌ناپذیر.....	۵۲
فوکو و قانون درباره‌ی منطق جنگی نژاد چه می‌گویند؟.....	۵۴
خشونت قانون: بنیامین، کاور، بالیبار.....	۶۲
رابطه‌مندی در زندگی.....	۷۵
فصل چهارم. فلسفه‌ی سیاسی در فروید: جنگ، نابودی، مانیا و قوه‌ی انتقادی.....	۸۱
جلوگیری کردن از خشونت.....	۹۳
مؤخره. بازاندیشی درباره‌ی آسیب‌پذیری، خشونت و مقاومت.....	۱۰۱
یادداشت‌ها.....	۱۱۵

مقدمه‌ی مترجم

مفهوم خشونت‌پرهیزی آغشته به انواع و اقسام ایدئولوژی‌های سیاسی‌ست. در واقع ساده نیست بحث درباره‌ی این مفهوم بدون آنکه دلالتی از دلالت‌های جاافتاده‌اش در ذهن مخاطب با توجه به فضای معنایی ذهن مخاطب تداعی نشود. خشونت‌پرهیزی درگیر با انواع تصورات منفعلانه‌ست. توگویی زمانی که از اهمیت آن سخنی به میان آورده می‌شود، پیشاپیش دست‌ها به نشانه‌ی تسلیم بالا رفته‌است و قسمی سازش با وضع موجود ارجحیت و اولویت پیدا کرده‌است. در ذهن موافقانش، تصور از خشونت‌پرهیزی گره‌خورده با کنش‌های سیاسی مرسوم و اصطلاحاً «کم‌هزینه» و در ذهن مخالفانش، گره‌خورده با عافیت‌جویی و منزله‌طلبی؛ شاید حتی قسمی موضع‌طبقاتی.

جودیت باتلر، فیلسوف سیاسی و فمینیست معاصر آمریکایی، در این کتاب از هر دو تصور فاصله می‌گیرد. فاصله‌گرفتن از هر دو تصور مشترک برای اتخاذ جایگاهی انتقادی نسبت به آن‌ها، مستلزم آن است که نسبت این مفهوم را نخست با متضاد آن، یعنی خشونت‌ورزیدن، و سپس با دیگر مفاهیم همبسته‌ای که به زعم او بدون آن‌ها نمی‌توان پرسش از خشونت‌پرهیزی را به‌درستی واکاوی، مشخص کند. چنان‌که در عنوان خود کتاب دیده می‌شود، اولین گام برای فاصله‌گیری این است که بدانیم خشونت‌پرهیزی از جنس نیروست. بنابراین معادل با انفعال نیست. دومین گام این است که پیوندی سیاسی و اخلاقی عرفی‌ست. به این ترتیب که در «نسبت» معنادار است و هرگز یک ایده‌آل جدای از این نسبت نیست. بسته به موقعیت، بسته به آن دقیقه‌ای که قرار است کردار خشونت‌پرهیزی از ما سر بزند، این پیوند متبلور می‌شود؛ پیوندی ناظر بر بودن ما، به تداوم هستی ما. هیچ کردار خشونت‌پرهیزی بدون نسبتی هستی‌شناختی و با پرسش از اینکه در یک دقیقه‌ی تاریخی مشخص چطور می‌توانیم از این پیوند دفاع کنیم وجود ندارد. اما این پیوند انسانی چگونه متعین می‌شود؟ در این دقیقه است که پای بُعد سیاسی و اخلاقی عرفی‌اش به میان می‌آید. پیوند انسانی‌ای که خشونت‌پرهیزی یا لزوم خشونت‌پرهیزی را نشان می‌دهد یک پیوند سیاسی و اخلاقی عرفی‌ست. باتلر در فصل‌های مختلف این کتاب سعی دارد تا معنای سیاسی بودن و اخلاقی عرفی بودن این پیوند را آشکار کند.

در مقدمه، او نشان می‌دهد که فهم ما از خشونت‌پرهیزی جدای از فهم ما از خشونت نیست. خشونت‌ورزیدن با مجوز اخلاقی نابودکردن دیگری یا تهی کردن او از امکانات زیستی‌اش پیوند خورده‌است. مجوز بر خشونت‌ورزیدن، آسیب‌رسانی بدنی و نابودکردن زمانی اتفاق می‌افتد که همه‌ی زندگی‌ها دادپذیر (Grievable) نباشند و در واقع ارزش زنده‌ماندن و زندگی کردن نداشته باشند. اصطلاح «Grievable» غالباً به سوگ‌پذیر یا سوگواری‌پذیر ترجمه شده‌است. اما به‌نظر این معادل که دال بر اندوه و غم ناظر بر

از دست رفتنِ ابژه‌ی محبوب است، ناکافی‌ست. اصطلاح مفهومیِ مذکور برای باتلر در درجه‌ی نخست ناظر بر ویژگیِ زندگیِ زندگان است. در واقع زندگانی که زندگی‌شان «Grievable» باشد، برای مرگ‌شان نیز اندوه رخ می‌دهد و فقدان‌شان بازشناسی می‌گردد. از آن‌جایی که دیگر دلالتِ این اصطلاح در زبان انگلیسی، قسمی توان طرح دعوی حقوقی و شکایت‌کردن است و باتلر نیز در طول متن به صراحت از این بُعد صحبت می‌کند، به نظر «دادپذیر» معادل مناسب‌تری‌ست. زیرا «داد» در فارسی نیز هم دلالت بر رعایتِ عدالت و قسمی ستاندن حق دارد و هم ناظر است بر شیون و زاری و سوگ. به این منظور ایهام موجود در این اصطلاح بهتر نمایان می‌شود. زندگی دادپذیر، زندگی‌ای‌ست که در توان زندگی‌کردنش با دیگر زندگی‌ها، رو به آینده‌ای گشوده، برابر است و اگر از دست برود می‌توان برای آن اندوهگین شد و از دست رفتنش را ناعادلانه خواند.

در فصل اول، قرار است تا خشونت‌پرهیزی از یک کردارِ صرفاً فردی خارج شود و او به این مهم از خلال نقدِ فردگراییِ هستی‌شناختی دست می‌زند. زمانی که نشان داده شود انسان از بنیاد اجتماعی‌ست و در همه‌ی کنش‌هایش به دیگری وابسته است، آنگاه دادپذیریِ زندگی به وابستگیِ متقابل میان انسان‌ها مرتبط می‌گردد. باتلر وابستگیِ متقابل هستی‌شناختی را مبنای حیاتی و مهمی برای فهمی از برابریِ رادیکالِ (ریشه‌ای) زندگی‌ها می‌پندارد و توضیح می‌دهد که چگونه با خیالِ جدیدی که مبتنی بر خیالیِ فردگرایانه از زندگی نیست، امکانِ برابریِ دیگری که تاکنون کم‌تر به آن توجه شده، گشوده می‌شود؛ امکانی که از وابستگیِ متقابلِ انسانی ریشه می‌گیرد و در بسیط‌ترین حالت زیستن، یعنی زنده‌ماندن یا مردن، معنادار است. او نشان می‌دهد که هر نابرابریِ دیگری در سطح اجتماع، استوار بر این نابرابری‌ست: چه کسی و با چه ویژگی‌هایی شایسته‌ی زندگی بیشتر و چه کسی با چه ویژگی‌هایی شایسته‌ی زندگی کمتر است؟ او نشان می‌دهد که چگونه زندگی‌هایی که کمتر دادپذیرند، به دستِ انواع و اقسام نابرابری رها می‌شوند.

مسئله‌ی فصل دوم این است که از منظری اخلاقی و روان‌کاوانه چه می‌شود که ما به حفاظت از زندگی یک‌دیگر برانگیخته می‌شویم و در واقع استدلال‌های فلسفه‌ی اخلاق و روان‌کاوی اخلاق چگونه صورت‌بندی می‌گردند. در این فصل باتلر تفکیک مهمی، چه به صورت ضمنی و چه آشکار، میان *Morality* و *Ethics* قائل می‌شود. فلسفه‌ی اخلاق (*Moral philosophy*) ناظر بر دستورهای عام و مطلق است و بُعدی تأملی، ذهنی و فردی دارد. باتلر نشان می‌دهد که چرا خشونت‌پرهیزی مدنظرش نه امری اخلاقی (*Moral*)، بلکه اخلاقی‌عرفی (*Ethical*) است. اخلاقیات (*Ethics*) برخلاف اخلاق (*Morality*) پیوندی ناگسسته‌ی با حیاتِ اجتماعی دارد. در این معنا اخلاقی‌عرفی (*Ethical*) ناظر بر اخلاقی‌ست بالفعل و معطوف به موقعیتِ تاریخیِ تحققِ آن و نه

صرفاً دارای وجهی تأملی که به نسبت فرد با خودش بستگی داشته باشد.^۱ این بُعد اخلاقی عرفی استوار بر توانِ روانی جایگزینی‌پذیری‌ست. باتلر شرح می‌دهد که چگونه انسان می‌تواند در صحنه‌های فانتاسماتیک (Phantasmatic) که ناظر بر فیگورهای در دو طرف صحنه است، خودش را جای دیگری بگذارد و بواسطه‌ی ازدست‌رفتنِ مرز تشخیص خود از دیگری، در عالم خیال، توانی اخلاقی عرفی برای کردار خشونت‌پرهیز بیابد. در این متن به جای همه‌ی مشتقاتِ فانتزی (Phantasy) معادل‌گزینی اتفاق نیفتاده‌است. زیرا واژه‌ای در فارسی به نظر نمی‌رسد که بتواند ناظر بر بُعد خیالی، شبیح‌گون و وهمی توأم آن این اصطلاح و مشتقات آن باشد. از این رو فانتاسم (Phantasm) و فانتاسماگوریا (Phantasmagoria) ترجمه نشده‌اند. فانتاسم ناظر بر تصویری‌ست که با خیال و شبیح‌ترس آور پُر شده‌باشد و فانتاسماگوریا ناظر بر قسمی صحنه‌ی تئاتریکال است که با تصاویر متعددی یا با فانتاسم‌های متعددی در هم آمیخته و مرز بین خیال و واقعیت از دست می‌رود. مهم این است که نوعی تقسیم‌بندی در این تصاویر و صحنه‌ها برقرار است: خط فارق بین فیگورهای مشخص کشیده می‌شود؛ آن‌هایی که دارند حمله می‌کنند، آن‌هایی که دارد به آن‌ها حمله می‌شود. باتلر به دلیل وجود همین صحنه‌های فانتاسماتیک یا وجود فانتاسماگوریاست که می‌گوید گاه همین توان جایگزینی‌پذیری، به جای آنکه به خشونت‌پرهیزی منجر شود، به خشونت و به دادناپذیری زندگی‌ها می‌انجامد. و این زمانی‌ست که طرحواره‌های نژادی فعال گردند.

در فصل سوم، پرسش محوری از این قرار است که نژادگرایی (Racism)، گسستی در حوزه‌ی زیستی، چطور از طریق زیست‌سیاست (Biopolitics) عمل می‌کند. در واقع باتلر با پرداختن به اندیشه‌ی میشل فوکو به این پرسش راه می‌برد که چگونه عاملیت‌های چندگانه‌ی قدرت در قدرت زیست‌سیاسی منجر به دادناپذیری زندگی‌ها می‌شوند. او می‌گوید این کار از طریق شکل‌دهی به طرحواره‌های نژادی (Racial Schemas) صورت می‌گیرد. از فرانتس فانون نیز نقل می‌آورد تا نشان دهد که طرحواره‌ها چگونه در بی‌ارزش کردن زندگی‌ها عمل می‌کنند و درعین حال با بهره‌گیری از بُعد غیرماهیتی طرحواره‌های نژادی، می‌کوشد تا تز خود را پیش بکشد. او می‌گوید ره‌آوردش از این قرار است: «اگر، همان‌گونه که فوکو گفته‌است، یک سوژه تحت قدرت حاکم، تنها در شرایطی حق به زندگی دارد که به‌مثابه‌ی سوژه‌ای واجد حق ساخته شده باشد، آن‌گاه یک جمعیت تحت شرایط زیست‌قدرت، تنها در شرایطی می‌تواند مطالبه‌ی زیستن کند که به‌مثابه‌ی جمعیتی بالقوه دادپذیر ثبت شده‌باشد. این تز من است؛ مسیر پیشنهادی من تکمله‌ای بر فوکو با برقراری رابطه‌ی فانون با این پرسش است که چگونه طرحواره‌های نژادی به فیگورهای نژادی از اینکه چه چیز زنده است، وارد می‌شوند؛

^۱ معادل‌های اخلاقی عرفی برای Ethical و اخلاقیات برای Ethics از معادل‌گزینی در مجموعه مقالات کتاب راهنمای انتقادی پدیدارشناسی روح هگل (۱۴۰۰) وام گرفته شده‌است.

فانتاسم‌هایی نژادی که از ارزش جمعیت‌شناختی دادپذیر بودن یا نبودن کسانی، از اینکه کدام زندگی‌ها باید حفاظت و کدام یک باید به دست مرگ رها شوند، خبر می‌دهند». در صحنه‌های فانتاسماتیک زندگی دادناپذیر می‌تواند از آن کسانی باشد که می‌شود به آن‌ها حمله کرد و آن‌ها را از بین برد چراکه آن‌ها ازپیش‌علیه «خود»ی که می‌توان برایش دست به خشونت زد، سنگر گرفته‌اند. او در این فصل با پرداختن به والتر بنیامین از نوسان چارچوب‌هایی می‌گوید که «خشونت» را معنا می‌کنند. همین نوسانات به کمک طرحواره‌ها می‌آیند. به گونه‌ای که از منظر خشونت قانونی دولت، که در تولید و بازتولید طرحواره‌ها نیز نقش ایفا می‌کند، هر آن کرداری که با آن خشونت به مقابله برمی‌خیزد خود خشونت‌آمیز تلقی می‌شود. باتلر سفت‌وسخت در برابر این خوانش می‌ایستد.

در فصل چهارم باتلر سراغ زیگموند فروید می‌رود. او تلاش می‌کند با بهره‌گیری از نگاه فروید به ملانکولیا، توانی انتقادی به‌منظور رویارویی با رانه‌ی مرگ، که دست‌اندرکار نابودکردن و خشونت‌ورزیدن است، پیدا کند. توانی که از جنس خودسرزنش‌گری و خودنابودگری سوپرایگو نباشد؛ همان بخشی از نهاد روانی انسان که پایه‌ی نهادهای اجتماعی‌ست و در پیوند با منطق ستمگری و ویرانی. در برابر این منطق، توانی انتقادی برای نیروی به نام «مانیا» (Mania) قائل می‌شود؛ نیروی شیدایی و شوریدگی. مانیا از جنس سوپرایگو نیست و نسبتی با رانه‌ی مرگ ندارد، از جنس رانه‌ی زندگی‌ست. مانیا که بر اثر از دست رفتن ابژه‌ی محبوب فعال می‌شود، قدرت غلوآمیزی به سوژه در فاصله‌گرفتن و قطع این‌همانی با واقعیت ستمگر می‌بخشد؛ نوعی توان شورشی. از همین جاست که باتلر پای مفهوم همبستگی را به میان می‌آورد و با کمک گرفتن از فروید بحث می‌کند که چطور در برابر مظاهر نابودگری و خشونت‌ورزیدن می‌توان همبسته شد. این همبستگی نابودگری نهفته در روان ما را از بین نمی‌برد، بلکه به شکلی قسمی پرخاشگری، که با خشونت‌پرهیزی در پیوند است، حفظش می‌کند و به ما اجازه می‌دهد تا علیه خشونت بی‌امان مرگ دوام بیاوریم.

مؤخره به پرسش از معنای آسیب‌پذیری سوژه‌های در معرض خشونت و نابودی می‌پردازد. باتلر تلاش می‌کند توان بدن‌های آسیب‌پذیر را در جهت مقاومت کردن بازشناسی کند و نشان دهد که خود‌نامیدن «حیات برهنه»ی آسیب‌پذیران چگونه بازتولیدکننده‌ی خشونت و نابودکردنی‌ست که علیه ایشان در جریان است. باتلر از بدن می‌پرسد؛ بدنی که حتی به‌رغم بی‌دفاع‌بودنش در برابر خشونت و نابودگری، هرگز از توان ایستادگی و مقاومت خالی نمی‌شود.

درنهایت، ترجمه‌ی این متن ادای احترامی‌ست به همه‌ی زندگی‌های دادناپذیر یا کاملاً دادپذیرنشده که یا از دست رفته‌اند و یا در معرض از دست رفتن‌اند، اما با این وجود و

به‌رغم خشونتِ نابودگر، در هر لحظه از خود می‌پرسند چطور می‌توانند این خشونت را متوقف کنند و چطور می‌توانند دوام بیاورند.^۲

^۲ در ترجمه‌ی این متن پانوشته‌های توضیحی و در مواردی محدود آکولادها ({}) از مترجم‌اند. یادداشت‌های مؤلف در پایان هر فصل به پایان ترجمه منتقل شده‌اند.

مقدمه

خشونت‌پرهیزی با واکنش‌های شبه‌برانگیزی از سمت تمام طیف‌های سیاسی روبه‌روست. از جناح چپ کسانی هستند که مدعی‌اند خشونت به‌تنباهی قدرت این را دارد که بر دگرگونی اقتصادی و سیاسی اثر بگذارد و دیگری نیز هستند که با صراحت بیشتری باور دارند خشونت باید یکی از تاکتیک‌های در دسترس برای فراهم آوردن چنین دگرگونی‌ای باشد. می‌توان استدلال‌هایی به‌نفع خشونت‌پرهیزی، یا درعوض، استفاده‌ی استراتژیک یا ابزاری از خشونت مطرح کرد؛ اما تنها زمانی می‌توان آن‌ها را ارائه کرد که توافقی عمومی درباره‌ی اینکه چه چیز مؤلفه‌ی خشونت یا خشونت‌پرهیزی‌ست، وجود داشته باشد. یکی از اصلی‌ترین چالش‌ها بر سر راه خشونت‌پرهیزی این است که اصطلاحات «خشونت» و «خشونت‌پرهیزی» اصطلاحاتی مناقشه‌انگیزند. به‌طور مثال، برخی کنش‌های گفتاری جراحات‌ناک را عین «خشونت» می‌نامند، درحالی‌که برخی دیگر معتقدند که زبان، به‌جز زمانی که تهدید مستقیم و آشکاری صورت می‌دهد، نمی‌تواند «خشونت‌آمیز» خوانده شود. درعین‌اینکه دیگری معتقد به نگرشی محدود به تعریف خشونت‌اند و «ضربه» را در معنای فیزیکی‌اش می‌فهمند، کسانی هستند که بر «خشونت‌آمیز» بودن ساختارهای اقتصادی و قانونی اصرار می‌ورزند؛ ساختارهایی که بر بدن‌ها تأثیر می‌گذارند حتی اگر همواره شکلی خشونت فیزیکی به خود نگیرند. درواقع، فیگور ضربه آشکارا بسیاری از مباحثه‌ها درباره‌ی خشونت را سامان می‌دهد و می‌گوید که خشونت زمانی‌ست که دو طرف با یکدیگر گلاویز می‌شوند. با این وجود، بدون بحث درباره‌ی خشونت ضربه‌ی فیزیکی، ما می‌توانیم بگوییم که سیستم‌ها و ساختارهای اجتماعی، از جمله نژادگرایی سیستماتیک، خشونت‌آمیزند. درواقع گاهی ضربه‌ی فیزیکی به سر یا بدن نمودی از خشونت سیستماتیک است که با در نظرگیری آن می‌توان ارتباط میان کنش با ساختار یا سیستم را دید. برای فهم خشونت ساختاری یا سیستماتیک، نیاز است تا از خوانش‌های اثباتی‌ای فراتر رویم که فهم ما را از اینکه خشونت چگونه عمل می‌کند، محدود می‌سازند. و به چارچوب فراگیرتری نسبت به چارچوبی که متکی به دو فیگور است، نیاز داریم: آن کس که ضربه می‌زند و آن کس که ضربه می‌خورد. صدا البته، هر گزارشی از خشونت که نتواند اعتصاب، ضربه، کنش خشونت جنسی (از جمله تجاوز) را تبیین کند یا در فهم شیوه‌ای شکست بخورد که خشونت در روابط دوفره‌ی صمیمی یا مواجهه‌ی رودررو عمل می‌کند، چه از حیث توصیفی و چه از حیث تحلیلی در شفاف کردن این امر نیز شکست می‌خورد که خشونت چیست و این یعنی داریم درباره‌ی چه چیز صحبت می‌کنیم زمانی که درباره‌ی خشونت یا خشونت‌پرهیزی حرف می‌زنیم!

به نظر آسان می‌رسد که با خشونت مخالفت کنیم و اجازه دهیم چنین اظهاری موضع ما را درباره‌ی مسئله خلاصه کند. اما در مباحثه‌های عمومی، می‌بینیم که «خشونت» ناپایدار است و به راحتی می‌لغزد. معنایش به شیوه‌ای به چیزها می‌چسبد که مناقشه‌خیز است. گاهی دولت‌ها و نهادها هر نمودی از نارضایتی سیاسی را و هر مخالفتی با دولت

یا اقتدار پرسش‌برانگیز نهادی را «خشونت‌آمیز» می‌نامند. تظاهرات‌ها، مجامع، بایکوت‌ها، کمپین‌ها و اعتصابات همگی در معرض «خشونت» نامیده‌شدن‌اند، حتی زمانی که به نبردی فیزیکی یا اشکالی از خشونت ساختاری و سیستماتیک که ذکر شد، توسل نمی‌جویند^۱. زمانی که دولت‌ها یا نهادها چنین می‌کنند، در پی آن هستند تا کردارهای خشونت‌پرهیز را خشونت‌آمیز بنامند و مسئله را، به تعبیری، به سمت یک جنگ سیاسی در سطح نظام معنایی عمومی^۱ هدایت کنند. اگر یک تظاهرات در حمایت از آزادی بیان، تظاهراتی که خودش دارد آن آزادی را به اجرا می‌گذارد، «خشونت‌آمیز» نامیده می‌شود، تنها به این خاطر است که قدرت، زبان را دست‌کاری می‌کند تا انحصار خودش را بر خشونت از طریق بدنام کردن مخالفانش دست‌نخورده باقی بگذارد و استفاده از پلیس، ارتش یا نیروهای امنیتی را در برابر کسانی موجه گرداند که در جستجوی اجرا و دفاع از آزادی‌اند. پژوهشگر مطالعات آمریکایی، چندان ردی^۲، می‌گوید که از نظر شکل لیبرال مدرنیته‌ی آمریکایی، دولت قرار است رهایی از خشونت را تضمین کند، اما بنیاداً به آزادکردن خشونت علیه اقلیت‌های نژادی و علیه همه‌ی مردمی که غیرمنطقی و بیرون از هنجار ملی تصویر می‌شوند، وابستگی دارد^۲. در نگاه او، بنیان دولت در خشونت نژادی است و به تحمیل کردن سیستماتیک آن به اقلیت‌ها ادامه می‌دهد. بنابراین خشونت نژادی در خدمت دفاع دولت از خودش است. هر چند وقت یک بار در ایالات متحده و هر جای دیگری، مردمان سیاه و رنگین‌پوستی هستند که در خیابان یا در خانه‌هایشان «خشونت‌آمیز» در نظر گرفته شده یا نامیده می‌شوند توسط پلیسی که آن‌ها را دستگیر یا به آن‌ها شلیک می‌کند حتی زمانی که بی‌سلاح‌اند، حتی زمانی که دارند راه می‌روند یا می‌دوند، زمانی که دارند تلاش می‌کنند از خودشان دفاع کنند یا به‌سادگی روی زمین دراز می‌کشند^۳. هم کنجکاوی‌برانگیز و هم جذاب است که ببینیم چگونه دفاع از خشونت تحت چنین شرایطی روی می‌دهد؛ در مواجهه با سوزهای که باید به‌مثابه‌ی یک تهدید، شریان خشونت بالفعل یا واقعی، مجسم شود تا کنش‌کننده‌ی پلیس چون دفاع از خود نمودار گردد. اگر شخصی درحال انجام کاری که آشکارا خشونت‌آمیز باشد، نیست، آنگاه شاید این شخص است که به‌مثابه‌ی چیزی خشونت‌آمیز تصویر شده، به‌مثابه‌ی قسمی نوع خشونت‌آمیز شخص، یا به‌مثابه‌ی خشونت خالصی که در و توسط آن بدن مجسم شده‌است. این حالت در بیشتر اوقات نژادگرایی را نمایان می‌سازد.

بنابراین بحث اخلاقی سر این نیست که موافق یا مخالف خشونت هستیم، بلکه سر این است که چگونه خشونت تعریف می‌شود و چه کسی «خشونت‌آمیز» نام دارد و برای چه اهدافی چنین می‌شود؟ زمانی که گروهی برای مخالفت با سانسور یا کمبود آزادی‌های دموکراتیک، اجتماع می‌کنند و «اوباش» نامیده یا هم‌چون چیزی آشوب‌ناک یا تهدیدی نابودکننده برای نظم اجتماعی فهمیده می‌شوند، آن‌گاه این گروه هم‌چون گروهی بالفعل

¹ Public semantics

² Chandan Reddy

یا بالقوه خشونت‌آمیز نامیده و تصویر می‌گردند و دولت می‌تواند توجیهی دست‌وپا کند که از جامعه علیه این تهدید خشونت‌آمیز دفاع کند. زمانی که پای زندانی کردن، آسیب‌زدن یا کشتن در میان است، خشونت در صحنه، خشونت دولت است. ما می‌توانیم خشونت دولت را به‌مثابه‌ی امری «خشونت‌آمیز» بنامیم حتی اگر او از قدرتش استفاده کرده باشد تا قدرت ناراضی برخی از گروه‌های مردمی را «خشونت‌آمیز» بنامد. تظاهرات صلح‌آمیزی مانند آنچه در پارک گزی در استانبول در ۲۰۱۳ اتفاق افتاد،^۳ یا نامه‌ای برای فراخواندن به صلح مانند آنچه که توسط بسیاری از پژوهشگران ترکی در ۲۰۱۶ امضا شد^۴، می‌تواند به گونه‌ای مؤثر چون کنشی «خشونت‌آمیز» مجسم و نامیده شود تنها اگر دولتی در کار باشد که رسانه‌های خودش را داشته باشد یا کنترلی سراسری بر آن‌ها اعمال کند. در چنین شرایطی، اعمال حق به تشکیل اجتماع، نمودی از «تروریسم» خوانده می‌شود و مأمور سانسور دولت را صدا می‌زند که به آن‌ها گاز اشک‌آور یا آب بپاشد، استخدام‌شان را لغو کند، بدون تعیین زمان بازداشت‌شان و یا تبعیدشان کند.

در موقعیتی سیاسی که قدرت انتساب خشونت به مخالفان خود ابزاریست برای افزایش قدرت دولت، بی‌اعتبارکردن اهداف مخالفان و حتی توجیه حوزدایی ریشه‌ای از آن‌ها، زندانی کردن و حتی کشتن‌شان، ناممکن است که بتوان به‌سادگی خشونت را شناسایی کرد و بر سرش اجماع شکل داد. در چنین دقایقی، انتساب خشونت به مخالفان باید با ادله‌ای روبه‌رو شود که می‌گویند این انتساب غیرحقیقی و ناعادلانه است. اما چگونه چنین چیزی ممکن است اتفاق بیفتد وقتی در حوزه‌ی عمومی درهم‌آمیزی معنایی درباره‌ی اینکه چه چیز خشونت‌آمیز است و چه چیز نیست، رخ داده‌است؟ آیا ما به دست‌صف‌آرایی نظرات درهم‌آمیخته درباره‌ی خشونت و خشونت‌پرهیزی رها شده‌ایم و ناگزیریم که قسمی نسبی‌گرایی عمومیت‌یافته را بپذیریم؟ یا می‌توانیم شیوه‌ای برای تمایز میان انتساب تاکتیکی خشونت که در جهتش دست‌برده و آن را وارونه می‌کند با اشکالی از خشونت که اغلب ساختاری و سیستماتیک‌اند ایجاد کنیم؟ اشکالی از خشونت که از ادارک و نام‌گذاری مستقیم می‌گریزند؟

اگر کسی بخواهد استدلالی به نفع خشونت‌پرهیزی فراهم بیاورد، ضروری خواهد بود که بشناسد و ارزیابی کند شیوه‌هایی را که خشونت درون یک میدان گفتاری، اجتماعی و قدرت دولتی متجسم و منتسب می‌گردد؛ وارونه‌سازی‌هایی که به گونه‌ای تاکتیکی اجرا می‌شوند و هم‌چنین خصلت فانتاسماتیک^۲ خود انتساب. به‌علاوه، ما باید به طرحواره‌هایی نقد وارد کنیم که به‌واسطه‌ی آن‌ها دولت خشونت‌ش را توجیه می‌کند و به رابطه‌ی این طرحواره‌های توجیهی با تلاش برای حفظ انحصار بر خشونت پردازیم.

³ Phantasmatic

⁴ Schemas

انحصاری که به کردار نامیدن بستگی دارد. این کردار به چهره‌ی خشونت رنگ سرکوب قانونی می‌زند یا خشونت خود را به کسانی که قرار است خشونت بر آن‌ها اعمال شود، فراقکفی می‌کند و آن را چون خشونت دیگری بازمی‌یابد.

بحث له و علیه خشونت‌پرهیزی به این نیاز دارد که ما تمایزی میان خشونت و خشونت‌پرهیزی برقرار کنیم، اگر می‌توانیم. اما راهی سراسر برای رسیدن به تمایز معنایی پایدار میان این دو وجود ندارد زمانی که این تمایز اغلب به هدف پوشاندن و گسترش دادن اهداف و کردارهای خشونت‌آمیز، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر، ما نمی‌توانیم به خود پدیده دست پیدا کنیم بدون اینکه از طرحواره‌هایی مفهومی بگذریم که مسیر استفاده از اصطلاح را در جهت‌های مختلفی تعیین کرده‌اند و بدون اینکه تحلیلی از چگونگی کار آرایش چنین توافقات مستقری داشته باشیم. اگر کسانی که متهم به انجام خشونت‌اند درحالی که درگیر هیچ کنش خشونت‌آمیزی نبوده‌اند، در پی آن باشند که شأن اتهامی‌شان را غیرقابل توجیه بدانند، باید بیان کنند که چگونه اتهام خشونت به کار می‌رود، نه فقط اینکه «چه می‌گوید» بلکه «از طریق گفتن چه انجام می‌دهد»؟ درون چه اپیستمه‌ای اعتبار می‌یابد؟ به تعبیر دیگر، چرا در برخی از مواقع باورپذیر می‌شود و مهم‌تر آنکه چه کار می‌توان برای افشا کردن و شکست دادن خصلت مؤثر کنش گفتاری، تأثیر معقول جلوه کردنش، انجام داد؟

برای آغاز چنین مسیری، باید بپذیریم که «خشونت» و «خشونت‌پرهیزی» به گونه‌ای متنوع و فراگیر به کار می‌روند اما این به معنای متوقف شدن در شکلی از نیهیلیسم نیست که با این باور پر شده‌است که خشونت و خشونت‌پرهیزی هر آن چیزی است که قدرت دیربازی آن‌ها تصمیم می‌گیرد. بخشی از وظیفه‌ی این کتاب این است که دشواری یافتن و ایمن گرداندن تعریف از خشونت را بپذیریم زمانی که می‌دانیم تابع تعاریفی ابزاری است که به منافع سیاسی و گاهی خود خشونت دولتی خدمت می‌کنند. از نظر من، این دشواری دال بر قسمی نسبی‌گرایی آشوبناک نیست که رسالت اندیشه‌ی انتقادی را برای افشای استفاده‌ی ابزاری از تمایز میان خشونت یا خشونت‌پرهیزی که هم غلط و هم آسیب‌رسان است، تحلیل می‌برد. هم خشونت و هم خشونت‌پرهیزی‌ای که در مباحث اخلاقی و سیاسی به آن‌ها پرداخته‌اند، از پیش تفسیر شده و کاربردهای مهم‌شان معین شده‌است. اگر امیدواریم که بشود با خشونت دولتی مخالفت کرد و بر توجیه تاکتیک‌های خشونت‌آمیز جناح چپ، تأملی مدافعه‌جویانه صورت داد، هیچ راهی برای گریز از مطالبه‌ی بازتفسیر خشونت و خشونت‌پرهیزی و ارزیابی تمایز میان آن‌ها نیست. وقتی در اینجا به قلب فلسفه‌ی اخلاق می‌زنیم، خودمان را در معرض دشواری‌هایی می‌بینیم که به فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی مربوط‌اند؛ با نتایجی برای اینکه چگونه سیاست می‌ورزیم و در پی آنیم تا چه جهانی را به وجود بیاوریم.

یکی از مشهورترین استدلال‌های جناح چپ برای دفاع از کاربست تاکتیکی خشونت، با این ادعا آغاز می‌شود که هم‌اکنون بسیاری از مردم در میدان نیروی خشونت زندگی

می‌کنند. این استدلال می‌گوید از آنجایی که خشونت از پیش اتفاق افتاده‌است، هیچ انتخاب واقعی‌ای برای اقدام یا عدم اقدام به خشونت، هنگام وقوع کنش وجود ندارد: ما هم‌اکنون در میدان خشونت قرار گرفته‌ایم. مطابق با این دیدگاه، فاصله‌ای که سنجش اخلاقی می‌گیرد تا بپرسد که آیا باید به گونه‌ای خشونت‌آمیز عمل کرد یا نه، خود از جنس امتیاز و تجملی‌ست و به قدرت موقعیت خودش پشت کرده‌است. در این بینش، ملاحظه‌ی کنش خشونت‌آمیز یک انتخاب نیست، زیرا شخص، از پیش و به‌طور ناخواسته، درون میدان نیروی خشونت است. چون خشونت همیشه اتفاق می‌افتد (و به‌گونه‌ای قاعده‌مند در نسبت با اقلیت‌ها)، مقاومت عظیم چیزی نیست جز قسمی خشونت متقابل^۷. در کنار دعوی سنتی و عام چپ درباره‌ی ضرورت «نبردی خشونت‌آمیز» برای اهداف انقلابی، استراتژی‌های توجیهی مشخص‌تری در کار است: خشونت علیه ما اتفاق می‌افتد، بنابراین موجه است که ما کنشی خشونت‌آمیز انجام دهیم علیه (۱) کسانی که آغازگر خشونت بوده‌اند و (۲) مستقیماً علیه ما به کار برده‌اند. ما این کار را به نام زندگی‌های خودمان و در دفاع از حقمان برای دوام آوردن در این جهان انجام می‌دهیم.

در برابر این دعوی که مقاومت علیه خشونت یک خشونت متقابل است، می‌شود مجموعه‌ای پرسش قرار داد: حتی اگر خشونت همواره در حال گردش است و ما خودمان را در میدان نیروی خشونت می‌یابیم، آیا می‌خواهیم که به تداوم گردش خشونت آری بگوییم؟ اگر همواره در حال گردش است، یعنی اجتنابی از چرخشش نیست؟ نمی‌شود با اجتناب‌ناپذیری گردشش مجادله کرد؟ توجیه می‌تواند چنین باشد که «دیگران انجام می‌دهند بنابراین ما هم باید انجام بدهیم» یا «دیگران علیه ما به کارش می‌بندند، پس ما هم باید علیه دیگران و به نام حفاظت از خود به کارش ببندیم». دعای مختلف اما مهمی وجود دارند. اولین ادعا به اصل سراسر دوجانبگی^۵ اشاره دارد. اصلی که می‌گوید هر کنشی که دیگران انجام دادند، من هم مجازم که آن را انجام دهم. این جریان پاسخی ندارد که آیا آنچه دیگری انجام می‌دهد، موجه است؟ دومین ادعا خشونت را به دفاع از خود و حفاظت از خود گره می‌زند؛ استدلالی که ما در فصل‌های بعد به آن خواهیم پرداخت. اما در اینجا نیز بیایید بپرسیم: این «خود»ی که باید تحت نام دفاع از خود حفاظت شود، کیست^۸؟ مرز این خود دقیقاً چگونه از دیگران متمایز می‌شود؟ به‌واسطه‌ی تاریخ، سرزمین یا دیگر روابط مُعَرَف؟ آیا، از جهتی معنایی، شخصی که خشونت بر آن اعمال می‌شود، بخشی از «خود»ی نیست که از خودش به‌واسطه‌ی کنش خشونت دفاع می‌کند؟ می‌توان به یک معنا گفت که خشونتی که بر دیگری اعمال می‌شود هم‌زمان خشونتی‌ست که به خود اعمال می‌شود تنها اگر رابطه‌ی میان آن‌ها، هر دو را از بنیاد تعریف کند.

⁵Reciprocity

این گزاره‌ی آخر دغدغه‌ی مرکزی این کتاب است. زیرا اگر کسی که تمرین خشونت‌پرهیزی می‌کند به کسی که علیه او خشونت ورزیده می‌شود، مرتبط باشد، آن‌گاه قسمی رابطه‌ی اجتماعی پیشینی میان آن‌ها نمودار می‌شود: آن‌ها بخشی از یک‌دیگرند یا یک خود به خود دیگر دلالت می‌کند. بنابراین خشونت‌پرهیزی راه تصدیق این رابطه‌ی اجتماعی‌ست، هرچقدر هم که رابطه‌ای دلزنده باشد، و همین‌طور راه اظهار تمایلات هنجاری‌ست که از پی همان درارتباط‌بودن اجتماعی پیشینی می‌آید. درنتیجه، قسمی اخلاقیات خشونت‌پرهیزی نمی‌تواند بر فردگرایی حمل شود، و باید در نقد فردگرایی به‌مثابه‌ی مبنای اخلاق و سیاست فردگرا قدم پیش بگذارد. اخلاقیات و سیاست خشونت‌پرهیزی خودها را چفت‌شده در زندگی‌های دیگر در نظر می‌گیرد؛ خودهایی که مقید به روابطی‌اند که به میزان خصلت نابودگری‌شان، می‌توانند با دوام نیز باشند. روابطی که پیوند برقراری می‌کنند و گستره‌شان فراسوی مواجهات رودرروی انسانی تعریف می‌شود. همین امر نشان می‌دهد که چرا خشونت‌پرهیزی نه‌تنها به روابط انسانی، بلکه به همه‌ی روابط زنده و قوام‌یابنده با یکدیگر تعلق دارد.

برای آنکه از خشونت‌پرهیزی در روابط اجتماعی بگوییم، باید بدانیم که چه نوع پیوند اجتماعی بالقوه یا بالفعل میان سوژه‌هایی که در مواجهه‌ای خشونت‌آمیز با یکدیگرند، برقرار است. اگر خود از طریق روابطش با دیگران ساخته می‌شود، آن‌گاه بخشی از آن چیزی که به معنای حفاظت کردن یا نفی کردن یک خود است، حفاظت کردن یا نفی کردن پیوندهای گسترده‌ی اجتماعی‌ست که خود را و جهان‌ش را تعریف می‌کنند. در تقابل با این ایده که خود ناگزیر است که به نام حفاظت فردی از خودش کنشی خشونت‌آمیز صورت دهد، تفحص من فرض می‌گیرد که خشونت‌پرهیزی به نقد اخلاقیات خودمحورانه به همان میزان نقد میراث سیاسی فردگرایی نیاز دارد تا مشت ایده‌ی خودمحوری^۱ را باز کند و نشان دهد که پر از رابطه‌مندی اجتماعی^۲ است. البته که رابطه‌مندی، تاحدودی، به‌واسطه‌ی منفیت تعریف می‌شود؛ یعنی به‌واسطه‌ی تضاد، خشم و پرخاش. قوه‌ی نابودگری روابط انسانی همه‌ی رابطه‌مندی را انکار نمی‌کند و چشم‌اندازهایی که این رابطه را در نظر می‌گیرند، نمی‌توانند دوام‌آوردن این نابودکردن بالفعل و یا بالقوه‌ی پیوندهای اجتماعی را به روی خود نیاورند. درنتیجه، رابطه‌مندی خودش چیز خوبی نیست: نشانه‌ای از متصل‌بودن، یک هنجار اخلاقی در تقابل با نابودکردن؛ بلکه رابطه‌مندی میدانی مبهم و پروبلماتیک است که در آن پرسش از الزام اخلاقی عرفی باید در پرتو قوه‌ی نابودگری سازنده و دوام‌آورنده بسط یابد. هر چه که «انجام کار درست» باشد، به لحاظ کردن شکاف یا نبردی بستگی دارد که در مقام شرایط تصمیم اخلاقی‌ست. این کار هرگز تماماً تأملی نیست؛ یعنی تنها به نسبت من با خودم بستگی ندارد. درواقع، زمانی که جهان چون میدان نیرویی از خشونت خود را حاضر می‌سازد، رسالت خشونت‌پرهیزی پیداکردن راه‌هایی برای زیستن و عمل کردن در جهانی

⁶ Selfhood

⁷ Social relationality

است که خشونت بازداشته یا تقویت می‌شود یا جهتش می‌چرخد، خصوصاً در لحظاتی که به نظر می‌رسد جهان از خشونت اشباع شده و هیچ راه خروجی وجود ندارد. بدن می‌تواند بُردار چنین تلاشی باشد و همین‌طور گفتار، کردارهای جمعی، زیرساخت‌ها و نهادها نیز. در پاسخ به این اعتراض که موضعی به نفع خشونت‌پرهیزی، به‌سادگی غیرواقع‌گرایانه‌ست، باید گفت که استدلال در جهت خشونت‌پرهیزی به نقد آن چیزی که واقعیت به شمار می‌رود نیاز دارد و قدرت و ضرورتِ مقابله با واقع‌گرایی را در مواقعی چینی تصدیق می‌کند. شاید خشونت‌پرهیزی نیاز دارد با واقعیتِ ساخته‌شده بدرود بگوید و بر امکان‌هایی تکیه کند که به قسمی خیال سیاسی جدیدتر متعلق‌اند.

بسیاری از چپ‌ها می‌گویند که به خشونت‌پرهیزی باور دارند اما برای دفاع از خود استثنا قائل می‌شوند. برای فهمیدن دعوی‌شان، باید بدانیم که این «خود» کیست؟ مرزها و محدوده‌های قلمرواش کجاست؟ پیوندهای سازنده‌اش کدام‌اند؟ اگر خودی که از آن دفاع می‌کنم من هستم، روابط من است، کسانی‌اند که به اجتماع من، ملت من، دین من تعلق دارند یا کسانی که زیان‌شان را با من شریک‌اند، آن‌گاه من تلویحاً یک اجتماع‌گرا هستم که از زندگی‌هایی که شبیه من‌اند، حفاظت می‌کنم اما نه از زندگی‌هایی که شبیه من نیستند. به‌علاوه من ظاهراً در جهانی زندگی می‌کنم که «خود» هم‌چون یک خود قابل تشخیص است. به‌محض اینکه ما خودهای مشخصی را درمی‌یابیم که ارزش دفاع کردن دارند درحالی‌که دیگران چنین نیستند، آیا مسئله‌ی نابرابری نیست که از پی توجیه خشونت در دفاع از خود سر بر می‌آورد؟ نمی‌توان این شکل از نابرابری را که در مقیاسی جهانی با توجه به اندازه‌های متفاوت دادپذیری گروه‌ها وجود دارد، بدون در نظر گرفتن طرحواره‌هایی نژادی تبیین کرد که چنین تمایزهای گروتسکی را بین زندگی‌هایی بوجود می‌آورند که ارزش‌مندند (و بالقوه دادپذیرند اگر از دست بروند) و زندگی‌هایی که چنین نیستند.

با توجه به اینکه دفاع از خود غالباً به‌عنوان استثنایی موجه برای هنجارهای هدایت‌گر کردار مبتنی بر خشونت‌پرهیزی در نظر گرفته می‌شود، ما باید در نظر بگیریم که (۱) چه کسانی به‌مثابه‌ی خود به شمار می‌آیند و (۲) این «خود» درون ترکیب دفاع از خود تا چه میزان فراگیر است؟ (باز اشاره کنیم: آیا خانواده‌ی خود، اجتماع خود، دین خود، ملت خود، سرزمین آباو اجدادی خود، آداب و رسوم خود را در بر می‌گیرد؟). از آن‌جایی که زندگی‌های دادناپذیر (زندگی‌هایی که با آنان به‌گونه‌ای رفتار می‌شود که گویی نه از دست می‌روند و نه برایشان سوگواری صورت می‌پذیرد)، از پیش در آن چیزی قرار دارند که فرانتس فانون «محدوده‌ی وجود نداشتن» می‌نامد، تصدیق اینکه یک زندگی ارزش دارد، چنان‌که در جنبش زندگی سیاهان ارزش دارد می‌توان دید، می‌تواند از طرح‌واره عبور کند. زندگی‌ها ارزش دارند به‌معنای اینکه درون حوزه‌ی نمودار شدن، صورت فیزیکی به خود می‌گیرند، زندگی‌ها ارزش دارند زیرا باید به‌گونه‌ای برابر ارزش بیابند. و در واقع، دعوی دفاع از خود از سوی کسانی که قدرت دارند، معمولاً دفاع از قدرت است، دفاع از

هواداران‌اش و دفاع از نابرابری‌هایی که پیش‌فرض گرفته و بازتولید می‌کند. «خود»ی که در چنین مواردی از آن دفاع می‌شود، خودی‌ست که با دیگرانی هویت می‌یابد/این‌همان می‌شود که به سفیدبودن، به ملتی مشخص، به یکی از طرفین دعوی مرزی تعلق دارند. و بنابراین اصطلاح دفاع از خود با اهداف جنگی جور در می‌آید. چنین «خود»ی می‌تواند هم‌چون نوعی از رژیم عمل کند که دیگرانی را که در رنگ، طبقه و هر رجحان مشابهی قرار دارند، چون خودِ وسعت‌یافته‌اش در نظر بگیرد و دیگرانی را که با اختلاف‌شان از چنین اقتصادِ خودی مشخص می‌شوند، از رژیم خود/سوژه بیرون بیاورد. اگرچه ما به دفاع از خود هم‌چون واکنشی در برابر ضربه‌ای که از بیرون وارد می‌شود، فکر می‌کنیم، خودِ رجحان‌یافته/صاحب امتیاز به چنین محرکه‌ای نیاز ندارد تا مرزهایش را ترسیم کند و طردشدگی‌هایش را سامان دهد. «هر تهدید ممکن»، یعنی هر تهدیدی که بتوان تخلیش کرد، هر فانتاسم تهدیدی، برای آزادسازی خشونت که بر پیشانی‌اش مهر خود خورده‌است، کافی‌ست. همان‌طور که السا دُرلین⁸ فیلسوف اشاره کرده‌است، تنها برخی از خود، درون دفاع از خود جا می‌شوند⁹. دعوی‌های دفاع از خود چه کسانی در دادگاه قانون باور می‌شود و دعوی چه کسانی به حساب نمی‌آید یا رد می‌شود؟ به زبان دیگر، چه کسانی حامل خودی هستند که دفاع‌کردنی در نظر گرفته می‌شود؟ وجودی که می‌تواند درون چارچوب قانونی قدرت، به‌مثابه‌ی زندگی‌ای ارزشمند، دفاع‌کردنی و حفظ‌کردنی نمودار شود؟

یکی از قوی‌ترین استدلال‌ها له کاربستِ خشونت در جناح چپ این است که خشونت از حیث تاکتیک برای شکست‌دادن خشونت سیستماتیک و ساختاری ضروری‌ست یا برای ازین‌بردن یک رژیم خشونت‌آمیز چون آپارتاید، دیکتاتوری یا توتالیتراریسم¹⁰. ممکن است درست باشد و من مناقشه‌ای با آن نمی‌کنم. اما برای اینکه این استدلال کار کند، ما نیاز داریم که بدانیم چه چیز خشونتِ مذکور را از خشونت‌تی که می‌خواهد آن خشونت را زمین بزند، متمایز می‌کند؟ آیا همیشه ممکن است که چنین تمایزی برقرار کنیم؟ آیا گاهی ضروری‌ست که از این واقعیت دررنج باشیم که تمایز میان آن خشونت و این خشونت می‌تواند زمین بخورد؟ به زبان دیگر، آیا خشونت خودش حواسش به این تمایز هست؟ و درواقع به‌گونه‌شناسی ما؟ آیا کاربستِ خشونت، خشونت را مضاعف و در مسیرهایی تکرار نمی‌کند که نمی‌توان همیشه از پیشرفت آن جلوگیری کرد؟

گاهی استدلال به نفع خشونت این است که خشونت تنها ابزاری برای رسیدن به هدفی‌ست. خب، پرسشی که طرح می‌شود از این قرارست: آیا خشونت می‌تواند ابزار یا وسیله‌ای صرف برای سرنگونی خشونت، برای ساختارش و یا رژیمش، باشد بدون اینکه به خودی خود تبدیل به هدف شود؟ این دفاع ابزاری از خشونت به‌گونه‌ای کاملاً حیاتی به این بستگی دارد که آیا می‌توانیم نشان دهیم که خشونت می‌تواند به جایگاه یک وسیله محدود شود بدون آن‌که بدل به هدف شود؟ کاربستِ وسیله برای تحقق هدفی،

⁸ Elsa Dorlin

پیش‌فرض می‌گیرد که وسیله بوسیله‌ی قصد روشنی هدایت می‌شود و در طول مسیر کنش‌ورزی هدایت‌شده باقی می‌ماند و هم‌چنین بستگی به دانشی دارد که چه زمانی مسیر قسمی کنش خشونت‌آمیز پایان می‌گیرد. چه رخ می‌دهد اگر خشونت از کنترل خارج شود؟ اگر برای اهدافی به کار رود که هرگز قصد نشده‌بودند، از هدف قصدی‌اش فراتر رود و از آن سرپیچی کند؟ اگر خشونت دقیقاً نوعی پدیده باشد که متداوماً «از کنترل می‌گریزد» چه؟ در آخر، اگر کاریست خشونت به مثابه‌ی یک وسیله برای رسیدن به هدفی، آشکارا یا مؤثر، به کاریست خشونت در ابعاد وسیع‌تر منتهی شود و بنابراین خشونت بیشتری به جهان عرضه کند، چه؟ آیا به امکان موقعیتی منتهی نمی‌شود که در آن دیگرانی با قصدهای متضاد، متکی بر مجوز سر پا شده، در پی تحقق قصدهای خودشان باشند؛ در پی اهداف نابودکننده‌ای که با اهداف کسانی که از خشونت استفاده‌ای ابزاری کرده‌اند، در تضاد است؟ اهدافی که ممکن است توسط هیچ قصد روشنی هم هدایت نشوند یا ممکن است نابودکننده اما غیرمتمرکز و غیرقصدی باشند^{۱۱}؟

می‌توانیم ببینیم که در آغاز هر بحثی درباره‌ی خشونت و خشونت‌پرهیزی، درون مجموعه مسائل دیگری هستیم. اول؛ این واقعیت که «خشونت»ی که از حیث استراتژیک به کار بسته می‌شود تا موقعیت‌هایی را توصیف کند که بسیار متفاوت تفسیر می‌شوند، در واقع دارد می‌گوید که خشونت همیشه تفسیر می‌شود. چنین تزی به این معنا نیست که خشونت چیزی جز قسمی تفسیر نیست و چون تفسیر صرفاً حالت دل‌خواهی و سوژکتیو ترسیم وضعیت است. بلکه خشونت تفسیر می‌شود یعنی این که خشونت در چارچوب‌هایی که بعضاً غیرقابل قیاس یا متضادند، ظاهر می‌گردد و بنابراین بسته به اینکه کدام چارچوب اتخاذ شود، خشونت به شیوه‌ی متفاوتی نمودار می‌شود یا در نمودار شدن شکست می‌خورد. استوارکردن تعریفی از خشونت بیشتر به مفهوم‌پردازی‌ای بستگی دارد که نوسانات خشونت را درون چارچوب‌های سیاسی متضاد لحاظ می‌کند تا اینکه دقایق بروزش را بشمارد. در واقع، برساخت یک چارچوب جدید با چنین هدفی، یکی از اهداف این پروژه است.

دوم؛ خشونت‌پرهیزی غالباً یک موضع اخلاقی فهمیده می‌شود که مرتبط با وجدان فردی یا ادله‌ای برای انتخابی فردی‌ست تا خشونت‌آمیز نباشند. اما شاید قانع‌کننده‌ترین دلیل برای کردار مبتنی بر خشونت‌پرهیزی این باشد که مستقیماً دلالت بر نقد فردگرایی دارد و نیازمند این است که به پیوندهای اجتماعی سازنده‌ی ما به‌عنوان موجودات زنده، دوباره فکر کنیم. مسئله صرفاً این نیست که فرد هنگام عمل خشونت‌آمیز وجدانش را، یا اصول عمیقاً جافاتاده را، زیر پا می‌گذارد، بلکه آن «پیوند»های مشخصی که برای زندگی اجتماعی، یعنی زندگی موجودی اجتماعی، لازم‌اند، به واسطه‌ی خشونت در خطرند. به‌طور مشابهی، استدلالی که خشونت را بر مبنای دفاع از خود توجیه می‌کند، باید بداند که «خود» چیست؟ چه کسی حق دارد این «خود» را داشته باشد؟ و در

کجا مرزهایش دروغ می‌گویند؟ اگر «خود» رابطه‌ای فهمیده شود، آن‌گاه مدافعان دفاع از خود باید شرح کارآمدی از اینکه چه چیز کرانه‌های خود را مشخص می‌کند، ارائه دهند. اگر یک خود به‌گونه‌ای حیاتی به مجموعه‌ای از دیگران متصل باشد و نتواند که جدای از آن‌ها در نظر گرفته شود، آنگاه یک خود تنها از کجا و در چه زمانی شروع می‌شوند و پایان می‌پذیرد؟ پس استدلال علیه خشونت نه‌تنها بر نقدِ فردگرایی دلالت می‌کند، بلکه در پی بسط آن پیوندهای اجتماعی یا روابط اجتماعی‌ست که به خشونت‌پرهیزی نیاز دارند. خشونت‌پرهیزی به‌مثابه‌ی موضوع اخلاقی فردی راهی را به سوی قسمی فلسفه‌ی اجتماعی پیوندهای زنده و بادوام نشان می‌دهد.

به‌علاوه، پیوندهای اجتماعی ضروری باید در نسبت با شیوه‌های نابرابری اجتماعی‌ای اندیشیده شوند که «خودها»ی دفاع‌کردنی را درون میدانی سیاسی صورت‌بندی می‌کنند^{۱۱}. توصیف پیوندهایی اجتماعی که بدون آن‌ها زندگی در معرض خطر قرار می‌گیرد، در سطح یک هستی‌شناسی اجتماعی رخ می‌دهد که باید بیش از نوعی متافیزیک امر اجتماعی، چون یک خیال اجتماعی فهمیده شود. به زبان دیگر، ما می‌توانیم به‌طور کلی تصدیق کنیم که وابستگی متقابل اجتماعی مشخصه‌ی زندگی‌ست و آن‌گاه خشونت را هم‌چون حمله‌ای به این وابستگی متقابل در نظر بگیریم؛ خشونت به اشخاص صورت می‌گیرد، درست است. اما شاید به‌گونه‌ای بنیادی‌تر، خشونت حمله‌ای به «پیوندها» باشد. و دیگر اینکه، وابستگی متقابل اگرچه تفاوت‌های استقلال و وابستگی را لحاظ می‌کند، بر برابری اجتماعی دلالت دارد: هر موجودی وابسته است یا در ارتباط با وابستگی به چیزی و وابسته‌بودن به چیزی شکل می‌گیرد و دوام می‌یابد. اینکه هر موجود به چه چیز بستگی دارد و چه چیزی به آن بستگی دارد، متفاوت است، زیرا مسئله فقط انسان‌ها نیستند؛ بلکه مسئله هر موجود حس‌پذیری‌ست. مسئله محیط زیست‌ها هستند و ساختارها: ما به آن‌ها بستگی داریم و آن‌ها به ما بستگی دارند تا یک جهان زیست‌پذیر برقرار بماند. در این زمینه، ارجاع به برابری، صرف سخن‌گفتن از برابری میان اشخاص نیست، اگر منظورمان از شخص، یک فرد متمایز باشد که تعریفش را به‌واسطه‌ی مرزش به‌دست می‌آورد. تکینگی و تمایز وجود دارند، چون مرزها وجود دارند؛ اما مرزها ویژگی متمایز موجوداتی را می‌سازند که در نتیجه‌ی رابطه‌مندی متقابل^۹شان تعریف می‌شوند و برقرار می‌مانند. بدون چنین معنای فراگیری از رابطه‌مندی متقابل، مرز بدن یک شخص را پایان یک شخص در نظر می‌گیریم، درحالی‌که آستانه‌ای برای شخص است: مقر عبور و نفوذپذیری‌اش، گواهِ قسمی گشودگی در برابر دیگرشدن که مُعرف خود بدن است.

آستانه‌ی بدن، بدن هم‌چون آستانه، ایده‌ی بدن به‌مثابه‌ی یک واحد را زیر سوال می‌برد. بنابراین برابری نمی‌تواند به قسمی سیستم اندازه‌گیری تقلیل یابد که برای هر شخص انتزاعی ارزشی یکسان در نظر گیرد زیرا برابری اشخاص باید دقیقاً از نظر وابستگی متقابل

⁹ Interrelationality

اجتماعی اندیشیده شود. بنابراین اگرچه این امر صحیح است که با هر شخص باید به گونه‌ای برابر رفتار کرد، رفتار برابر بیرون از قسمی سامان‌یابی اجتماعی زندگی ممکن نیست که در آن منابع مادی، توزیع غذا، مسکن، کار و زیربنا در پی فراهم آوردن شرایط برابر زیست‌پذیری سامان داده شده‌اند. بنابراین ارجاع به چنین شرایط برابر زیست‌پذیری برای تعیین معنای بنیادین «برابری» ضروری است.

به علاوه، زمانی که ما می‌پرسیم کدام زندگی‌ها به مثابه‌ی «خودها»ی دفاع‌کردنی به شمار می‌روند؛ یعنی کدام زندگی‌ها را می‌توان واجد شرایط دفاع از خود دانست، باید دقت کنیم که این پرسش زمانی معنا دارد که اشکال فراگیر نابرابری‌ای را شناسایی کنیم که برخی زندگی‌ها را به گونه‌ای نامتناسب زیستنی‌تر و دادپذیرتر از زندگی‌های دیگر مستقر می‌کنند. این اشکال نابرابری را درون چارچوبی مشخص استقرار می‌دهند، اما این نابرابری تاریخی است و توسط چارچوب‌های رقیب به چالش کشیده می‌شود. یک چارچوب مشخص هیچ‌چیز درباره‌ی ارزش ذاتی هیچ زندگی‌ای نمی‌گوید. به علاوه، هنگامی که درباره‌ی شیوه‌های متفاوت و غالبی فکر می‌کنیم که جمعیت‌ها را با ارزش و بی‌ارزش می‌کنند، حمایت کرده یا رها می‌کنند، علیه اشکالی از قدرت برمی‌خیزیم که ارزش نابرابر زندگی‌ها را به واسطه‌ی جانداختن دادپذیری نابرابر آن‌ها جا می‌اندازد. در اینجا، منظورم این نیست که با «جمعیت‌ها» چون داده‌ای جامعه‌شناختی مواجه شویم، زیرا آن‌ها تاحدودی به واسطه‌ی قرارگیری مشترک در معرض آسیب و نابودی تولید می‌شوند؛ به واسطه‌ی شیوه‌هایی متفاوتی که آن‌ها را دادپذیر (و دارای ارزش برقرار ماندن) و دادناپذیر (هم‌اکنون از دست‌رفته و بنابراین به آسانی نابودشونده یا در معرض نیروهای نابودگری) در نظر می‌گیرند.

شاید به نظر برسد که بحث از پیوندهای اجتماعی و جمعیت‌شناسی دادپذیری نابرابر به بحث آغازین درباره‌ی استدلال‌ها درخصوص توجیه خشونت یا دفاع از خشونت‌پرهیزی بی‌ربط است. اما مسئله این است که در این استدلال‌ها ایده‌هایی پیش فرض گرفته شده درباره‌ی اینکه چه چیز خشونت محسوب می‌شود؛ زیرا خشونت همیشه تفسیر می‌شود. این استدلال‌ها هم‌چنین بینش‌هایی را مفروض گرفته‌اند درباره‌ی فردگرایی، رابطه‌مندی اجتماعی، وابستگی متقابل، جمعیت‌شناسی و برابری. اگر می‌پرسیم که خشونت چه چیز را نابود می‌کند یا چه دلایلی در دست داریم تا خشونت را تحت لوای خشونت‌پرهیزی بنامیم و با آن مخالفت کنیم، آن‌گاه ناگزیریم که کردارهای خشونت‌آمیز را، هم‌چنان‌که نهادها، ساختار و سیستم‌ها را، در پرتو فهم شرایطی از زندگی که نابود می‌کنند، شناسایی کنیم. بدون فهمی از شرایط زندگی و زیست‌پذیری و تفاوت نسبی‌شان، نه درمی‌یابیم که خشونت چه چیز را نابود می‌کند و نه متوجه می‌شویم که ما باید از چه چیز مراقبت کنیم.

سوم؛ همان‌گونه که والتر بنیامین در جُستار «نقد خشونت» در ۱۹۲۰ مشخص کرده‌است، قسمی منطق ابزاری حاکم است که خشونت را توجیه می‌کند.^{۱۳} یکی از پرسش‌های اولیه‌ای که او در آن جُستار پیچیده پیش می‌کشد از این قرار است: چرا چارچوب ابزاری به‌مثابه‌ی چارچوبی ضروری جهت فکرکردن درباره‌ی خشونت پذیرفته شده‌است؟ به‌جای پرسش از دستاوردهایی که خشونت می‌تواند کسب کند، چرا پرسش به خود خشونت معطوف نشود و نپرسد: چه چیز چارچوبی ابزاری را برای بحث درباره‌ی موجه‌بودن خشونت، موجه می‌گرداند؟ چارچوبی که، به زیان دیگر، متکی به تمایز دستاوردها و ابزارهاست؟ درواقع، رویکرد بنیامینی تفاوت ظریفی را به نمایش می‌گذارد: اگر ما تنها به خشونت درون چارچوب توجیه‌کردنش یا نقصان آن، فکر کنیم آن‌گاه آیا چنین چارچوبی پدیده‌ی خشونت را ازپیش متعین نخواهد کرد؟ نه‌تنها تحلیل بنیامین حواس را نسبت به چارچوبی ابزاری که پدیده را متعین می‌سازد، جلب می‌کند، بلکه چنین پرسشی را نیز پیش می‌کشد: آیا نمی‌توان هم به خشونت و هم به خشونت‌پرهیزی فراسوی چارچوب ابزاری اندیشید؟ چه امکان‌های تازه‌ای برای اندیشه‌ی انتقادی سیاسی و اخلاقی عرفی از چنین سرآغازی سر و کله‌شان پیدا می‌شود؟

متن بنیامین میان بسیاری از خوانندگان اضطرابی برمی‌انگیزد؛ دقیقاً به این خاطر که آن‌ها نمی‌خواهند این پرسش را معلق کنند که چه چیز خشونت را موجه می‌گرداند و ناموجه می‌کند. به نظر می‌رسد ترس این است که اگر ما مسئله‌ی توجیه را از دست بگذاریم، آن‌گاه هر خشونتی موجه خواهد بود. اما چنین نتیجه‌گیری‌ای به‌سبب بازگشت به مسئله‌ی طرحواره‌ی توجیه‌کردن، در فهم این امر شکست می‌خورد که چه پتانسیلی به‌واسطه‌ی زیرسؤال‌بردن منطق ابزاری سر برمی‌آورد. اگرچه بنیامین برای چنین تأملی پاسخی در چنته ندارد، اما پرسش او از چارچوب اهداف/ابزار به ما اجازه می‌دهد که بحث را بیرون از زبانِ تخته درنظر بگیریم. کسانی که ادعا می‌کنند خشونت تنها یک ابزار یا تاکتیک موقتی‌ست، با چالشی از این قرار رو به رویند: اگر ابزارها می‌توانند از کاربرانشان استفاده کنند و خشونت یک ابزار است، آن‌گاه آیا خشونت نخواهد توانست از کاربرش استفاده کند؟ خشونت هم‌چون یک ابزار قبل از اینکه کسی درگیر آن شود، در حال عمل کردن است: این واقعیت به‌تنهایی نه استفاده از خشونت را توجیه می‌کند و نه آن را تنزل می‌دهد. بااین‌حال، به‌نظر مهم‌ترین مسئله این است که ابزار ازپیش بخشی از کرداری‌ست که جهانی را پیش‌فرض می‌گیرد که به استفاده از ابزار راه می‌دهد. درواقع مهم‌ترین مسئله این است که استفاده از ابزار نوع خاصی از جهان را می‌سازد یا دوباره می‌سازد و میراث رسوب‌کرده‌ی استفاده‌کردن را فعال می‌کند.^{۱۴} وقتی هر کدام از ما مرتکب خشونت می‌شویم، ما داریم در و ازطریق اعمالِ خشونت‌آمیز، جهانی خشونت‌آمیزتر می‌سازیم. آنچه که در ابتدا ممکن است صرفاً یک ابزار باشد، یک تخته، که باید از شر آن خلاص شد وقتی هدفش فراچنگ آید، به قسمی پراکسیس بدل می‌شود: ابزاری که در دقیقه‌ی مشخص فعلیت‌یابی‌اش هدف وضع می‌کند؛ یعنی ابزار هدفی را پیش‌فرض گرفته و در مسیر فعلیت‌یابی‌اش وضع‌اش می‌کند. این فرایند درون چارچوبی ابزاری فهمیده نمی‌شود. کاملاً منفک از تلاش‌های سرسختانه برای

محدود کردن استفاده از خشونت به مثابه‌ی ابزار به‌جای یک هدف، فعلیت‌یابی خشونت به‌مثابه‌ی یک ابزار می‌تواند به‌گونه‌ای ناخواسته هدف خودش شود، خشونتی تازه تولید کند، از سر نو خشونت تولید کند، جوازش را تکرار کند و خشونت بیشتر را مجاز گرداند. خشونت در تحقق یک هدف عادلانه از خودش خالی نمی‌شود؛ بلکه خودش را در جهت‌هایی تجدید می‌کند که هم از طرح‌واره‌ی ابزاری و هم از قصد تعمدی فراتر می‌رود. به زبان دیگر، با عمل کردن به‌گونه‌ای که گویی استفاده از خشونت می‌تواند ابزار دست‌یابی به هدفی خشونت‌پرهیز باشد، فرد تصور می‌کند که کردار خشونت در عمل خشونت را به‌مثابه‌ی هدف خودش وضع نخواهد کرد. پراکسیس‌تخنه را تحلیل می‌برد و استفاده از خشونت تنها جهان را به مکانی بیشتر خشونت‌آمیز سوق خواهد داد؛ با افزودن خشونت بیشتری به جهان. خوانش ژاک دریدا از بنیامین بر طریق فراتر رفتن عدالت از قانون تمرکز می‌کند¹⁰. خشونت الهی امکان تکنیک‌هایی از حکمرانی را فراهم می‌آورد که از قانون فراتر می‌رود. بنابراین بحثی تفسیری در این باره برمی‌انگیزد که چه چیز شأن یک توجیه را می‌یابد و چگونه چارچوب توجیه‌کردن تاحدودی آنچه را ما «خشونت» می‌نامیم، تعیین می‌کند؟ ما این پرسش را در فصل سوم برخواهیم رسید.

در مسیر این کتاب، امیدوارم که برخی از پیش‌فرض‌های عمده درباره‌ی خشونت‌پرهیزی را به چالش بکشم. نخست اینکه خشونت‌پرهیزی‌ای که من از آن سخن می‌گویم بیش از آنکه موضعی اخلاقی باشد که افراد در ارتباط با میدانی از کنش ممکن آن را اتخاذ می‌کنند، قسمی کردار سیاسی و اجتماعی هماهنگ است که در شکلی از مقاومت در برابر اشکال سیستماتیک نابودگری به مَراد خود می‌رسد؛ مقاومتی که جفت تعهد به ساختن جهانی¹¹ است که به وابستگی متقابل جهانی¹¹ به‌گونه‌ای که ایده‌آل‌های برابری و آزادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را متجسم سازد، ارج می‌گذارد. دوم اینکه خشونت‌پرهیزی ضرورتاً از بخش آرام یا صلح‌جوی روح پدید نمی‌آید. در اغلب مواقع بیان خشم، انزجار از بی‌عدالتی و پرخاشگری¹² است. اگرچه برخی از مردم پرخاشگری را با خشونت اشتباه می‌گیرند، تفکیک این دو برای این کتاب محوری‌ست تا این واقعیت برجسته گردد که اشکال خشونت‌پرهیز مقاومت می‌توانند و باید پرخاشگرایانه دنبال شوند. قسمی کردار خشونت‌پرهیز پرخاشگرایانه یک تناقض نیست. ماهاتما گاندی باور داشت که ساتیاگراها¹² یا همان «نیروی روح»، نامی که او بر سیاست و کردار خشونت‌پرهیزی می‌گذاشت، یک نیروی خشونت‌پرهیز است که «بر حقیقت پای می‌فشارد... وفادار به خودش را به قدرتی بی‌همتا مجهز می‌گرداند». این نیرو یا قدرت قابل تقلیل به قدرت فیزیکی نیست. درعین حال، «نیروی روح»، بدن نیز نیز دارد. از سوی «سلان‌سلان» رفتن «پیش‌روی قدرت سیاسی یک ژست منفعل است و به سنت مقاومت منفعل تعلق

¹⁰ world

¹¹ Global

¹² Satyagraha

دارد و از سوی دیگر شیوه‌ی تعمدي قراردادادن بدن در معرض قدرت پليس را می‌بینیم؛ عامدانه واردشدن در میدان خشونت و اعمال شکل تزلزل‌ناپذیر و بدن‌مندی از عاملیت سیاسی. بله، متحمل رنج است، اما به‌منظور دگرگونی خود و واقعیت اجتماعی. سوم اینکه خشونت‌پرهیزی ایده‌آلی‌ست که همیشه به‌تمامی حواش در عمل ادا نمی‌شود. به میزانی که کسانی با تمرین مقاومت خشونت‌پرهیز بدن‌شان را در مسیر یک قدرت خارجی قرار می‌دهند، تماس فیزیکی برقرار می‌کنند، نیروی را علیه نیروی در فرایند نمایان می‌سازند. خشونت‌پرهیزی به‌معنای غیاب نیرو یا پرخاشگری نیست. می‌توان گفت خشونت‌پرهیزی قسمی سبک‌وسیاق بدنمندی¹³ اخلاقی‌ست؛ پرازت‌ها و حالت‌های ناگنش¹⁴، شیوه‌های مانع‌شدن و شیوه‌های کاریست استحکام بدن و دامنه‌ی موضوعی حس‌ورزانه‌اش¹⁵ برای مسدودکردن یا از ریل‌خارج‌کردن اعمال خشونت بیشتر. به‌طور مثال، زمانی که بدن‌ها شکل زنجیره‌ی انسانی به خود می‌گیرند، ما می‌توانیم پرسیم که آیا نیروی را مسدود می‌کنند یا با آن گلاویز می‌شوند یا خیر¹⁶. اینجا دوباره موظفیم که به‌دقت درباره‌ی جهت نیرو بیاندیشیم و در پی عملی‌کردن تمایز میان نیروی بدنی و خشونت باشیم. گاهی به نظر می‌رسد که مانع، خشونت است (داریم از مانع خشونت‌آمیز سخن می‌گوییم)، بنابراین مسئله‌ای که مهم می‌شود این است که درنظر بگیریم آیا کنش‌های بدنی مقاومت نسبت به آن حدی حساس هستند که پس از آن نیروی مقاومت می‌تواند کنش یا کرداری خشونت‌آمیز شود که مرتکب بی‌عدالتی جدیدی است؟ امکان چنین ابهامی¹⁶ نباید ما را از ارزش این نوع کردار منصرف یا در برابر آن دل‌سرد کند. چهارم اینکه هیچ کردار خشونت‌پرهیزی وجود ندارد که با ابهامات بنیادی اخلاقی عرفی و سیاسی دست‌وپنجه نرم نکند و این یعنی «خشونت‌پرهیزی» یک اصل مطلق نیست، بلکه نام یک نبرد متداوم است.

اگر خشونت‌پرهیزی موضعی «ضعیف» به نظر می‌رسد، باید پرسیم: چه موضعی قوی به شمار می‌آید؟ چقدر دیده‌ایم که موضع قوی برابر با اعمال خشونت یا ابراز تمایل به استفاده از خشونت بوده‌است؟ اگر قدرتی در خشونت‌پرهیزی هست که از این «ضعف» فرضی سر بر می‌آورد، به قدرتی ضعیفان مربوط است که شامل قدرتی اجتماعی و سیاسی‌ست به‌منظور استقرار وجود برای کسانی که کاملاً انکار شده‌اند؛ برای به‌دست‌آوردن دادپذیری و ارزش برای کسانی که چشم‌پوشیدنی و غیرضروری به شمار آمده‌اند و درجهت ایستادگی بر امکان داوری و عدالت با توجه به شرایط سیاست‌گذاری عمومی و رسانه‌های معاصر که دامنه‌ی لغاتی سردرگم‌کننده و گاه کاملاً تاکتیکی برای نامیدن و اشتباه‌نامیدن خشونت پیشنهاد می‌دهند.

¹³ Embodiment

¹⁴ Non-action

¹⁵ Its proprioceptive object field

¹⁶ Ambiguity

این واقعیت که تلاش‌های سیاسی معترضان و منتقدان توسط مراجع اقتدار دولتی‌ای برجسب «خشونت‌آمیز» می‌خورد که به واسطه‌ی همان تلاش‌ها تهدید می‌شوند، نباید باعث ناامیدی درقبال استفاده از زبان گردد. این واقعیت تنها به این معنی است که ما باید دامنه‌ی لغات سیاسی را گسترش دهیم و پالوده کنیم تا بتوانیم به خشونت و مقاومت در برابر آن بیندیشیم و درنظر بگیریم که چگونه این دامنه‌ی لغات تاب بر می‌دارد و محافظی می‌شود برای مراجع اقتدار خشونت‌طلب در برابر نقد و مخالفت. زمانی که نقد خشونت استعماری جاری خشونت‌آمیز تصور می‌شود (فلسطین)، زمانی که یک کارزار برای صلح چون کنش جنگی نمایانده می‌شود (ترکیه)، زمانی که نبردها برای برابری و آزادی چون تهدیداتی خشونت‌آمیز برای امنیت دولتی تفسیر می‌شوند (زندگی سیاهان اهمیت دارد) یا زمانی که «جنسیت» چون زرادخانه‌ای هسته‌ای علیه خانواده تصویر می‌شود (ایدئولوژی ضدجنسیتی)، آن‌گاه ما در میانه‌ی اشکال فانتاسماگوریا که برای سیاست نتایجی به همراه دارد^{۱۷}، عمل می‌کنیم. برای افشای نیرنگ و استراتژی این دست مواضع، باید در موضعی باشیم که شیوه‌های بازتولید خشونت را در سطح قسمی منطقی تدافعی آمیخته با پارانویا و نفرت دنبال کنیم.

خشونت‌پرهیزی شکست‌خوردن عمل نیست؛ تصدیق فیزیکی دعوی زندگی‌ست؛ تصدیق موجود زنده. دعوی‌ای که با سخن، ژست و کنش از طریق شبکه‌ها، مجامع و کمپ‌کردن‌ها فراهم آمده‌است. همه‌ی این‌ها برای این است که ارزش مندی موجود زنده را به نمایش بگذارد، دادپذیری بالقوه‌اش را، خصوصاً زمانی که در شرایطی‌ست که درصد پاکسازی آن و یا کشاندنش به ورطه‌ی مخاطره‌پذیری‌ست^{۱۸}. زمانی که موجودات درمخاطره شأن زنده‌بودنشان را در معرض همان قدرت‌هایی می‌گذارند که زندگی‌ها را تهدید می‌کنند، دارند دوام آوردنشان را نشان می‌دهند که خود به‌تنهایی واجد بالقوگی شکست یکی از اهداف مهم قدرت خشونت‌آمیز است؛ همان هدفی که می‌خواهد حاشیه‌ها از چشم‌ها پوشیده باشند، همانی که در پی آن است تا ایشان را به محدوده‌ی «وجود نداشتن»^{۱۹} براند. اصطلاح فانون. زمانی که جنبش‌های خشونت‌پرهیز مطابق با ایده‌آلی از برابری‌خواهی رادیکال عمل کنند، دارند مدعی قسمی زندگی دادپذیر و زیستی برای همه می‌شوند که هم‌چون ایده‌آل راهبر اجتماعی عمل می‌کند. این دعوی برای قسمی سیاست و اخلاق خشونت‌پرهیز بنیادی‌ست و فراسوی میراث فردگرایی می‌رود و دفتر ملاحظه‌ی جدیدی را نسبت به آزادی اجتماعی می‌گشاید که وابستگی متقابل سازنده‌ی ما در تعریف آن سهیم است. یک خیال برابری‌خواهانه به چنین نبردی نیاز دارد؛ نبردی که بالقوگی نابودگری در هر رابطه‌ی زنده را در نظر می‌گیرد. خشونت علیه دیگری، به این معنا، خشونت علیه خود است. این امر روشن نمی‌شود مگر بازشناسی

¹⁷ Politically Consequential Forms of Phantasmagoria

¹⁸ Precarity

¹⁹ Non-being

کنیم که خشونت به وابستگی متقابلِ زندگان حمله می‌برد؛ یعنی، یا باید گفت، به جهانِ اجتماعی ما.

فصل اول. خشونت‌پرهیزی، دادپذیری و نقد فردگرایی

باید با این گزاره آغاز کنیم که خشونت‌پرهیزی مسئله‌ای اخلاقی عرفی درون خود میدان نیروی خشونت می‌شود. شاید بهترین شکل توصیفش این‌گونه باشد: قسمی کردار مقاومت که اگر نه الزامی، ولی ممکن جلوه می‌کند؛ دقیقاً در لحظه‌ای که شاید انجام خشونت موجه و روشن است. در این معنا، خشونت‌پرهیزی قسمی کردار است که نه تنها در پی توقف کنشی خشونت‌آمیز یا فرایندی خشونت‌بار است، بلکه به فرمی کنش پایدار نیاز دارد که غالباً به صورت پرخاشگراییانه دنبال می‌شود. بنابراین یکی از پیشنهادات من این است که ما می‌توانیم به خشونت‌پرهیزی نه به مثابه‌ی غیاب خشونت یا کنش بازداری از ارتکاب خشونت، بلکه به مثابه‌ی قسمی تعهد پایدار یا حتی مسیری برای به جریان انداختن پرخاش در جهت تحقق اهدافی چون برابری و آزادی فکر کنیم. مراد من به مراد البرت انیشتین از «صلح‌جویی مبارزه‌جویانه» نزدیک است و ای بسا که این اصطلاح را می‌توان به معنای خشونت‌پرهیزی پرخاشگراییانه فهمید.^۱ در واقع می‌شود به ارتباط میان پرخاش و خشونت بازاندیشید چراکه این دو یکی نیستند. دومین پیشنهاد من این است که خشونت‌پرهیزی منهای قسمی تعهد به برابری معنایی ندارد. فهم دلیلی که چرا خشونت‌پرهیزی به چنین تعهدی نیاز دارد به این برمی‌گردد که در این جهان برخی زندگی‌ها به روشنی ارزش بیشتری نسبت به زندگی‌های دیگر دارند و این نابرابری دال بر این است که از برخی زندگی‌ها دفاع سرسختانه‌تری می‌شود. پیش‌فرض کسی که به خشونتی اعتراض می‌کند که در قبال برخی زندگی‌های انسانی، یا در واقع زندگی هر موجودی، اعمال می‌شود، این است که این زندگی‌ها ارزشمندند. مخالفت ما با خشونت تصدیق می‌کند که آن‌ها واجد ارزشند. اگر در نتیجه‌ی خشونت از دست بروند، فقدان‌شان به مثابه‌ی فقدان ضبط می‌گردد زیرا زندگی‌هایی بودند که ارزش زیستن داشتند و این به این معناست که ما آن‌ها را واجد ارزش سوگواری^۱ می‌دانیم.

و با این همه ما می‌دانیم که زندگی‌ها، در این جهان، ارزش برابری ندارند و ادعای اینکه آسیب دیده‌اند و یا کشته شده‌اند، همواره ضبط نمی‌گردد. و یک دلیل آن این است که این زندگی‌ها ارزش سوگواری ندارند و یا دادپذیر^۲ نیستند. دلایل بسیاری برای این دلیل وجود دارد؛ از جمله نژادپرستی، بیگانه‌هراسی، هم‌سوهراسی جنسیتی، ترنس‌هراسی، نفرت از زن^۳ و بی‌توجهی سیستماتیک به فقیران و سرکوب‌شدگان. ما هر روز با این علم از خواب بلند می‌شویم که گروه‌های بی‌نام‌ونشانی به دست مرگ سپرده شده‌اند؛ در محدوده‌های مرزی کشورهایی که مرزشان را بسته‌اند، در دریای مدیترانه، در کشورهای بی‌فقر و کمبود دسترسی به غذا و بهداشت غالب است. اگر با علم به این موضوع در

¹ Grief

² Grievable

³ Misogyny

پی آن هستیم تا بفهمیم خشونت‌پرهیزی در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چه معنایی دارد، باید حالت‌هایی^۴ از خشونت را بشناسیم که باید با آن مخالفت کرد و همین‌طور باید به قسمی پرسش‌های بنیادی که به زمانه‌ی ما تعلق دارد بازگردیم: چه چیز یک زندگی را با ارزش می‌سازد؟ چه چیز ارزش‌گذاری‌های نابرابر زندگی را توضیح می‌دهد؟ و چگونه می‌توانیم صورت‌بندی قسمی خیال‌برابری‌خواهانه را آغاز کنیم که بخشی از کردار مبتنی بر خشونت‌پرهیزی ما شود؟ خشونت‌پرهیزی به‌مثابه‌ی کردار مقاومت، هم گوش‌به‌زنگ و هم یاری‌رسان.

در این فصل من به مسئله‌ی فردگرایی به‌منظور پیش‌کشیدن اهمیت رابطه‌ی اجتماعی و وابستگی متقابل برای فهم قسمی روایت غیرفردی از برابری می‌پردازم و تلاش خواهم کرد که این ایده‌ی وابستگی متقابل را به خشونت‌پرهیزی گره بزنم. در فصل بعد من با پرسش از منابع فلسفه‌ی اخلاق^۵ به بسط قسمی کردار تأملی خشونت‌پرهیزی مبادرت خواهم کرد و پیشنهاد خواهم داد که بحث فانتزی‌های کاملاً اجتماعی به استدلال اخلاقی دربارهِ خشونت‌پرهیزی افزوده شوند به این ترتیب که ما نمی‌توانیم همواره پیش‌فرض‌هایی جمعیت‌شناختی را که دربارهِ زندگی‌های واجد ارزش و زندگی‌های تقریباً یا کاملاً بی‌ارزش می‌سازیم، شناسایی کنیم. این فصل از ایمانوئل کانت به سمت زیگموند فروید و ملانی کلاین می‌رود. در فصل سوم، من به اخلاقیات^۶ و سیاست خشونت‌پرهیزی در پرتو اشکال معاصر نژادگرایی و برنامه‌ریزی اجتماعی می‌پردازم و می‌گویم که فرانتس فانون فهمی از فانتاسم‌های نژادی در اختیار ما می‌گذارد که خبر از بُعد اخلاقی عرفی زیست‌سیاست می‌دهند و هم‌چنین به ایده‌ی والتر بنیامین درخصوص تکنیک مدنی بدون غایت^۷ حل تضاد^۷ اشاره می‌کنم که به ما اندیشه‌ای دربارهِ زیستن با و ازمیان مناسبات تضادآلودی ارائه می‌دهد که پیامدهای خشونت‌بار ندارد. به این منظور من خواهم گفت که پرخاش عنصری از رابطه‌ی اجتماعی مبتنی بر وابستگی متقابل است اما اینکه این پرخاش چگونه به کار می‌رود وجه متمایزکننده‌ی کرداری‌ست که در برابر خشونت مقاومت می‌کند و خیال‌آینده‌ی جدیدی از برابری اجتماعی را در سر می‌پروراند. تخیل و آنچه که خیال‌کردنی‌ست در این مسیر نقش حیاتی برعهده دارند؛ زیرا ما در این لحظه تحت الزام و درعین‌حال برانگیختگی اخلاقی عرفی هستیم برای اینکه به فراسوی آنچه که خودش را چون محدوده‌های واقعی امر ممکن می‌نمایاند برویم.

برخی از نمایندگان تاریخ اندیشه‌ی سیاسی لیبرال می‌خواهند ما باور کنیم که به این جهان سیاسی و اجتماعی از یک وضع طبیعی وارد شده‌ایم. و در آن وضع طبیعی ما به‌دلایلی، افراد هستیم و در تضاد و جدال با یک‌دیگر. قرار نیست بفهمیم که چگونه بدل به فرد

⁴ Modality

⁵ Moral philosophy

⁶ Ethics

⁷ Open-ended civil technique of conflict resolution

شده‌ایم و همین‌طور روشن نیست دقیقاً چرا تضاد و جدال به‌جای وابستگی^۸ یا دل‌بستگی^۹ نخستین مناسبت میان ماست. از یک منظر هابزی، که درواقع اثرگذارترین نقش را در فهم ما از قراردادهای سیاسی دارد، یک فرد چیزی را می‌خواهد که دیگری می‌خواهد یا درواقع هر دو این افراد ادعایی مشابه بر سر قلمروی یکسان دارند و با یک‌دیگر برای تعقیب اهداف خودخواهانه‌شان می‌جنگند و بر سر حق شخصی‌شان به اموال، طبیعت و سلطه‌ی اجتماعی به توافق می‌رسند. البته که وضع طبیعی همواره یک داستان است، همان‌گونه ژان ژاک روسو پذیرفته‌است، اما یک داستان قدرتمند است؛ برآمده از تخیل کردنی که آن‌چنان که کارل مارکس می‌گوید ذیل شرایط «اقتصاد سیاسی» ممکن می‌شد. وضع طبیعی عملکردهای گوناگونی دارد: برای مثال، وضعی فرضی را در اختیار ما می‌گذارد که به‌واسطه‌ی آن بتوانیم موقعیت معاصرمان را ارزیابی کنیم و از منظر آن خاص بودن و تصادفی بودن سازمان‌یابی سیاسی فضا، زمان و منافع را در حال حاضرمان ببینیم؛ چون کاری که یک داستان علمی‌تخیلی می‌کند. منتقد ادبی، ژان استاروبینسکی^{۱۰}، می‌گوید که وضع طبیعی چهارچوبی خیالی فراهم می‌آورد که در آن تنها یک فرد روی صحنه است: خودبسنده، بدون وابستگی و اشیاع از عشق خویشتن و بدون هیچ نیازی به دیگری^۲. درواقع وقتی هیچ شخصی نیست که با او سخن گفته‌شود، مسئله‌ی برابری وجود ندارد؛ اما به‌محض اینکه انسان دیگری وارد صحنه می‌شود، مسئله‌ی برابری و تضاد به‌سرعت پدیدار می‌گردد. چرا این‌گونه است؟

نقد مارکس به فرضیه‌ی وضع طبیعی معطوف به استقرار فرد چون اولین چیز است. در دست‌نوشته‌های سیاسی و اقتصادی ۱۸۴۴، او از طریق یک آبرونی بزرگ این تصور را مسخره می‌کند که موجودات انسانی هم‌چون رابینسون کروزوئه تنها در یک جزیره بوده‌اند، رزق‌وروزی خودشان را فراهم می‌کردند، بدون وابستگی به هم، بدون سیستمی از کار و بدون سازمان‌یابی مشترک حیات سیاسی و اقتصادی زندگی می‌کردند. مارکس می‌نویسد: «بگذارید خودمان را در وضع ساختگی اولیه قرار ندهیم؛ آن‌گونه که اقتصاددانان سیاسی سعی کردند چیزها را روشن کنند. مسئله در فاصله‌ی مه‌آلود و خاکستری قرار خواهد گرفت... ما از واقعیت کنون اقتصاد سیاسی آغاز خواهیم کرد»^۳. مارکس فکر می‌کرد که می‌تواند داستان را به‌نفع واقعیت کنونی کنار بگذارد، اما او از استفاده از داستان‌هایی مشابه برای بسط نقدش به اقتصاد سیاسی برکنار نماند. داستان‌ها واقعیت را بازنمایی نمی‌کنند، اما اگر بدانیم چگونه می‌شود آن‌ها را خواند، مازادی برای واقعیت کنونی به همراه خواهند آورد که بدون استفاده از آن‌ها حاصل نمی‌شود. می‌توان از داستان به‌منظور فهم ساختار کمک گرفت و پرسید: چه چیز می‌تواند و نمی‌تواند در اینجا ترسیم شود؟ چه چیز می‌تواند به تخیل درآید و از طریق چه زبانی؟

⁸ Dependency

⁹ Attachment

¹⁰ Jean Starobinski

برای مثال، فیگور تنها و خودبسنده‌ی رابینسون کروزوئه یک مرد بزرگسال بود؛ نخستین فیگور «انسان طبیعی». کسی که خودبسنده‌ی اش به واسطه‌ی نیازهای زندگی اقتصادی و اجتماعی بالاخره مختل می‌شود اما نه در نتیجه‌ی پیامد وضع طبیعی‌اش. در واقع وقتی دیگران به صحنه می‌آیند، تضاد آغاز می‌شود و داستان پیش می‌رود. بنابراین در ابتدا (که به گونه‌ی موقتی در نظر گرفته می‌شود) و کاملاً بنیادی (از حیث هستی‌شناختی) افراد دنبال منافع خودخواهانه‌شان هستند، با هم درگیر می‌شوند و می‌جنگند اما تضاد تنها در میانه‌ی قسمی اجتماع بودن به سامان^{۱۱} مورد حکمیت قرار می‌گیرد زیرا هر یک از افراد احتمالاً پیش از ورود به قرارداد اجتماعی دنبال خواسته‌های خودشان‌اند بدون توجه اثر آن بر دیگران، بدون انتظار حل تضاد و بدون رتق وفتق تمایلات تضاد آفرین و رقابت‌جویانه. بنابر این داستان، قرارداد اول از همه به مثابه‌ی ابزاری برای حل تضاد پدیدار می‌شود. هر فردی باید تمایلاتش را محدود کند، بر گنجایش مصرف کردن، داشتن و عمل کردن مطابق با زندگی دارای قوانین الزام‌آور اشتراکی حدومرز بگذارد. برای هابز به واسطه‌ی آن قوانینی که «قدرت مشترک» می‌شوند وضع طبیعی مهار می‌گردد. وضع طبیعی ایده‌آلی نیست که هابز درخواست «بازگشت» آن را داشته باشد (چنان که روسو گاهی چنین می‌خواست)، زیرا او تخیل می‌کرد که زندگی‌ها کوتاه و کشتن مهارناپذیر خواهد بود اگر هیچ حکومت مشترکی و هیچ مجموعه‌ی الزام‌آوری از قوانین وجود نداشته باشد که خصمیت تضاد آلود طبیعت انسانی را رام کند. وضع طبیعی برای او یک جنگ است، اما نه جنگی میان دولت‌ها و اقتدارهای موجود. این وضع جنگی است که به واسطه‌ی فرد حاکم بر علیه دیگری شارژ می‌شود. ما می‌توانیم اضافه کنیم جنگ افرادی که خودشان را حاکم می‌پندارند. برای اینکه روشن نیست که آیا این حاکمیت متعلق به یک فرد متصور جدای از دولت است که حاکمیت خودش را به دولت تفویض می‌کند و یا این دولت است که از پیش چون افق ضمنی این خیال عمل کرده‌است. مفهوم سیاسی-الهیاتی حاکمیت بر انتساب یا تعلیق موقعیت حاکم به فرد پیشی می‌گیرد و شرط آن است و این یعنی از طریق اعطای حاکمیت فیگور سوژه‌ی حاکم تولید می‌شود.

بیاید شفاف بگوییم: معنای وضع طبیعی میان لاک، روسو و هابز و حتی درون لویاتان هابز فرق می‌کند و دست کم چند صورت‌بندی از این معنا وجود دارد.^{۱۲} وضع طبیعی می‌تواند زمانی را پیش از جامعه فرض بگیرد، می‌تواند به دنبال توصیف تمدن‌های خارجی اصطلاحاً پیشامدرن باشد، می‌تواند دلایلی از جنس روان‌کاوی سیاسی برای نزاع مدنی فراهم آورد، می‌تواند پویایی قدرت سیاسی را در قرن ۱۷ اروپا توصیف کند. من نمی‌خواهم دقیقاً یک تحقیق نظری درباره‌ی چیستی وضع طبیعی فراهم آوردم، بلکه می‌خواهم بگویم که چگونه وضع طبیعی موقعیتی برای نوع خاصی از خیال‌پردازی^{۱۳}، قسمی فانتزی یا آنچه روسو «داستانی ناب» می‌نامید، می‌شود و آن‌گاه با تضاد خشونت‌آمیز و راه‌حل‌اش در ارتباطی محوری قرار می‌گیرد.^{۱۴} بدین طریق که می‌توانیم

¹¹ A regulated sociality

¹² Imagining

بیرسیم: تحت کدام شرایط تاریخی چنین داستان‌ها یا فانتزی‌هایی اثرگذار است؟ آن‌ها در دل شرایط تضاد اجتماعی و یا هم‌چون پیامد تاریخ این تضاد، ممکن و متقاعدکننده جلوه می‌کنند؛ آن‌ها شاید بازنمایانگر رویای فرار از رنج‌هایی‌اند که با سازمان‌یابی سرمایه‌دارانه‌ی کار در پیوند است یا خود به‌مثابه‌ی توجیهی برای چنین سازمان‌یابی‌ای عمل می‌کنند. این خیال‌پردازی‌ها در حکم دلیلی برای تقویت قدرت دولت و ابزارهای خشونت‌آمیزش جهت ترویج و دربرگیری اراده‌ی مردمی به کار می‌روند. در فهم ما از پوپولیسم سروکله‌ی این خیال‌پردازی‌ها پیدا می‌شود؛ یعنی زمانی که اراده‌ی مردمی بدون فرم محدودیت‌بخش تصور می‌گردد و یا فرار است که علیه ساختارهای مستقر شورش کند. آنها اشکالی از سلطه و استثمار را رمزگذاری و آن‌ها را بازتولید می‌کنند که طبقات و یا گروه‌های مذهبی و نژادی را علیه هم می‌نشانند به‌گونه‌ای که انگار «قبیله‌گرایی» وضعیت اولیه یا طبیعی ماست که به مرز انفجار می‌رسد اگر دولت‌ها در مهار قدرت‌ها شکست بخورند و این یعنی اگر دولت‌ها در تحمیل خشونت‌شان، شامل خشونت قانونی، شکست بخورند.

در طول این متن ما بین فانتزی (F)، قسمی آرزوی آگاه که می‌تواند فردی یا مشترک باشد، و فانتزی (Ph) که بُعدی ناآگاه دارد و معمولاً با توجه به سنتزی عمل می‌کند که نیاز به تفسیر دارد تمایز قائل می‌شویم. رویاهای روزانه می‌توانند میان مرز آگاهی و ناآگاهی درنوسان باشند، اما فانتزی (Ph) همان‌گونه که نخستین بار سوزان ایزاکس^{۱۳} به آن پرداخت و ملانی کلاین^{۱۴} آن را بسط داد، مجموعه‌ی ناآگاهی از روابط با ابژه را دربرمی‌گیرد. فانتزی ناآگاه، مبنایی برای تصور لاکانی از امر خیالی، تمایلات ناآگاهی را طراحی می‌کند که به هیئت تصاویر درمی‌آیند و در میانه‌ی نزاع بین ما خط فارق کشیده یا ما را در جهت‌های متفاوتی قرار می‌دهند. متناسب با این تمایلات، دفاع‌های خودشیفته‌گرا شکل می‌گیرند. از منظر لاپلانچ^{۱۵}، فانتزی به دو شکل تعریف می‌شود: نخست «به‌مثابه‌ی صحنه‌ای خیالی که سوژه در آن راهبر داستان است. این صحنه تحقق یک آرزو، یک آرزوی ناآگاه، را به‌گونه‌ای که توسط فرایندهای دفاعی، کوچک‌تر و یا بزرگ‌تر شده‌است، نمایان می‌کند»^{۱۶}. در دومین تعریف، در بحث‌اش درباره‌ی «فانتاسم» (F) ما با تمایزی میان تخیل و واقعیت روبه‌رو نیستیم، بلکه ما با قسمی ساختاریابی حالت روان^{۱۷} روبه‌رویم که توسط آن خود واقعیت به‌گونه‌ای گریزناپذیر تفسیر می‌شود. بدین ترتیب او قسمی بازصورت‌بندی آموزه‌ی روان‌تحلیلی را با ایده‌ی «فانتزی مبنایی»^{۱۷} (آنچه فروید «Urphantasien» می‌نامید) پیش می‌کشد؛ فانتزی‌ای که حالت‌های ادراک را ساختار می‌دهد و مطابق با قواعد ترکیب‌کننده‌ی خودش عمل

¹³ Susan Isaacs

¹⁴ Melanie Klein

¹⁵ Laplanche

¹⁶ Psychic modality

¹⁷ Original

می‌کند. بنابراین فانتزی مبنایی به‌مثابه‌ی صحنه‌ای با بازیگرانی متعدد نمودار می‌شود که حامل میل و پرخاش‌گری‌اند. این تصور آخر به ما اجازه می‌دهد که آنچه را در «وضع طبیعی» اتفاق می‌افتد نه صرفاً به‌مثابه‌ی یک داستان یا یک فانتزی آگاه، بلکه به‌مثابه‌ی صحنه‌ای فانتاسماتیک (Ph) در نظر بگیریم که با تعینات پنهان چندگانه‌ای ساختار یافته‌است. من در ادامه از اصطلاح «فانتزی» (F) برای توضیح اکثریت صحنه‌های خشونت و دفاعی که به آن می‌پردازم استفاده می‌کنم، اما هم‌چون کلاین صورت نوشتن «فانتزی» (Ph) را جایی که نیاز به تأکید بر بُعد ناآگاه وجود دارد، نگه می‌دارم. من از اصطلاحات «فانتاسماتیک» و «فانتاسماگوریک» استفاده می‌کنم تا به بازی متقابل فانتزی‌های آگاه یا ناآگاه مشترک اجتماعی یا ارتباطی پردازم که در شکل صحنه‌ای پدیدار می‌شوند اما مرادم پیش‌فرض گرفتن قسمی ناخودآگاه جمعی نیست.

اگر ما وضع طبیعی را به‌مثابه‌ی یک داستان، یا از آن بیشتر، یک فانتزی (ph) (و این دو چنان‌که می‌بینیم یکی نیستند) بفهمیم، آن‌گاه این وضع چه مجموعه‌ای از آرزوها و تمایلات را نمایان یا صورت‌بندی می‌کند؟ از نظر من این آرزوها نه به‌سادگی به افراد تعلق دارند و نه به قسمی حیات روانی مستقل، بلکه نسبتی انتقادی با شرایط اجتماعی و اقتصادی‌ای برقرار می‌کنند که درباره‌اش سخن می‌گویند. این ارتباط می‌تواند چون یک تصویر وارونه، یک نظر انتقادی، یک توجیه یا درواقع یک نقد بی‌رحم عمل کند. آنچه به‌مثابه‌ی یک اصل یا قسمی شرایط اولیه وضع می‌شود، گذشته‌نگرانه تخیل شده و بنابراین نتیجه‌ی مرحله‌ای است که در جهان اجتماعی ازپیش ساخته‌شده آغاز شده‌است. و تاکنون اشتیاقی برای طرح یک بنیاد، یک اصل خیالی به‌مثابه‌ی راهی برای فهم این جهان یا شاید فرار از درد و بیگانگی‌اش وجود داشته‌است. این شیوه‌ی اندیشیدن می‌تواند به‌سادگی ما را به تحلیلی روان‌کاوانه هدایت کند اگر بر آن باشیم که این ایده را جدی بگیریم که *اشکال ناآگاه فانتزی (ph)* چون بنیادی برای حیات روانی انسان در نسبت با جهان اجتماعی‌اش عمل می‌کنند. فانتزی می‌تواند عین حقیقت باشد. اما تمایل من این نیست که فانتزی (f) را جایگزین واقعیت کنم، بلکه می‌خواهم بیاموزم که چگونه می‌شود چنین فانتزی‌ای را خواند؛ هم‌چون فراهم‌آورنده‌ی بینشی کلیدی نسبت به ساختار و پویایی سازمان‌های ساخته‌شده‌ی تاریخی قدرت و خشونت آن‌چنان‌که به حیات و مرگ مرتبط‌اند. درواقع، جوابیه‌ای انتقادی به تصور «انسانی بدون نیازهایش» در ابتدای حیات اجتماعی را به‌واسطه‌ی پرداختن به فرض خودم پیش می‌برم: فرضی که با من آغاز نمی‌شود اما من دل‌پسته‌ی زبان آن هستم و اگر این فرض لحاظ شود، نحو امر اجتماعی را از طریق خیال متفاوتی می‌چیند.

یکی از ویژگی‌های برجسته‌تر فانتزی (f) وضع طبیعی‌ای که مرتباً به‌مثابه‌ی قسمی «بنیاد» فراخوانده می‌شود، این است که در آغاز، ظاهراً، یک انسان مرد وجود دارد که بزرگسال و خودپسند است. بنابراین بیا باید توجه کنیم که این داستان نه از آغاز، بلکه از میانه‌ی تاریخی شروع می‌شود که قرار نیست بازگو گردد: در لحظه‌ی آغازین این داستان، یعنی لحظه‌ای که آغاز را نشان می‌دهد، جنسیت، به‌طور مثال، مشخص شده‌است. عدم

وابستگی و وابستگی از هم جدا شده‌اند و مردانگی و زنانگی تعین یافته‌اند که به نوبه‌ی خود با توزیع وابستگی در ارتباط‌اند. فیگور بنیادگذار و اولی‌هی انسانی مرد است. و به دنبالش هیچ تعجبی ندارد که مردانگی با کمبود وابستگی تعریف می‌شود (هرچند چیز دقیقاً تازه‌ای وجود ندارد اما کاملاً جذاب ادامه می‌یابد). آنچه جذاب به نظر می‌رسد و هم برای هابز و هم مارکس صحیح است، این است که انسان از آغاز بزرگسال است.

به زبان دیگر، فردی که به ما به مثابه‌ی دقیقه‌ی آغازین یک انسان، پرتاب انسان به جهان، معرفی می‌شود، به گونه‌ای است که انگار هیچ‌وقت یک کودک نبوده‌است؛ انگار هرگز چیزی برایش فراهم نمی‌آمده، هرگز به والدین و یا روابطی خویشاوندی و یا نهادهای اجتماعی برای باقی‌ماندن و رشد کردن و (احتمالاً) آموختن وابستگی نداشته است. فردی که با جنسیتی مشخص، اما نه جنسیتی که اجتماع (در قالب مردانگی) به او داده، بلکه چون او یک فرد است آن را دارد، به روی صحنه به ایفای نقش می‌پردازد؛ یک مرد. بنابراین اگر بخواهیم این فانتزی را بفهمیم، باید پرسیم چه صورت‌بندی‌ای از انسان و چه صورت‌بندی‌ای از جنسیت را بازنمایی می‌کند و با این شیوه از بازنمایی چه چیز پنهان می‌شود. مطابق با وضع صحنه، وابستگی، بیرون از تصویر مرد اولیه قرار می‌گیرد؛ او از آغاز، همیشه و تاکنون قائم، توانا بوده‌است؛ بدون هرگونه حمایت‌شدن به دست دیگران، بدون آنکه برای ایستادن خودش به بدن دیگری نیاز داشته باشد، بدون آنکه هرگز کسی به او غذا داده باشد زمانی که نمی‌توانسته خودش غذا بخورد، بدون آنکه هرگز کسی او را در پتویی برای گرم‌شدن پیچیده باشد.^۷ او، بچه‌ی خوش‌شانس ما، از تصورات نظریه‌پردازان لیبرال هم‌چون کسی کاملاً بزرگسال و بدون ارتباطات اما پر از خشم و میل و گاه توانمند به کسب سعادت یا خودبستگی با وابستگی به جهان طبیعی پیشاپیش خالی از مردم، جوانه می‌زند. آیا باید بپذیریم که نیهیلیسمی پیش از صحنه‌ی روایت‌شده رخ داده‌است؟ آیا رانه‌ی این صحنه قسمی نیهیلیسم است؟ هرکس دیگری از آغاز طرد و انکار شده‌است؟ آیا این قسمی خشونت آغازین است؟ این لوح پاک^{۱۸} ذهن نیست، بلکه تخته‌ای پاک‌شده است.^{۱۹} پیشاتاریخ به اصطلاح وضع طبیعی چنین است. از آنجایی که فرض می‌شود که وضع طبیعی به مثابه‌ی قسمی پیشاتاریخ حیات اقتصادی و اجتماعی وجود دارد، در یکی از اثرگذارترین قرائت‌ها از آن، نیهیلیسم ناشی از دیگربودن، پیشاتاریخ این پیشاتاریخ را می‌سازد و مطابق با آن ما تنها درحال بسط یک فانتزی (F) نیستیم، بلکه هم‌زمان داریم قسمی تاریخ برای آن فانتزی فراهم می‌کنیم؛ برای قتلی که هیچ ردی برجای نمی‌گذارد.

قرارداد اجتماعی، همان‌گونه که نظریات فمینیستی بسیاری بیان کرده‌اند، از پیش یک *قرارداد جنسی*^{۲۰} است.^۸ قبل از اینکه زنان وارد تصویر شوند، تنها همین یک مرد منفرد

¹⁸ Tabula rasa

¹⁹ A slate wiped clean

²⁰ Sexual contract

وجود دارد. جایی در صحنه زنی حاضر است اما حتی به مثابه‌ی یک فیگور متجسم نمی‌شود. حتی نمی‌توانیم در بازنمایی این زن در صحنه دچار اشتباه شویم، زیرا بازنمایی‌ناپذیر است. از صحنه اخراج شده‌است و در این مکان خالی مردی بزرگسال ایستاده است. فرض است که در پیش‌روند امور زنان را می‌طلبد اما حتی این فرض دگرجنس‌گرا، آزاد از وابستگی‌ست و به فراموشی تعبیه‌شده‌ای که متناسب با ساخت آن است، تکیه زده‌است. قرار است اولین مواجهات مرد با دیگران از مسیر تضاد بگذرد.

چرا این صحنه‌ی فانتاسماتیک (ph) تأثیرگذار در نظریه‌ی سیاسی آزارنده شود؟ هرچه باشد موضوع من اخلاقیات و سیاست خشونت‌پرهیزی‌ست. من در واقع در پی آن نیستم تا علیه ویژگی اولیه‌ی روابط تضادآلود استدلال کنم. در واقع من بر این موضع‌ام که تضاد بخشی بالقوه از پیوند اجتماعی هرروزه است و هابز کاملاً بر خطا نیست. این فروید است که به تز هابزی پناه می‌برد زمانی که با تفسیر انجیلی از احترام به همسایه و عدم طمع به همسر او چالش می‌کند. فروید می‌پرسد برای چه نباید دشمنی و خصومت را بنیادی‌تر از عشق در نظر بگیریم؟ تز من، که اندکی جلوتر دربارش بحث می‌کنم، این است که اگر خشونت‌پرهیزی قرار است که به مثابه‌ی موضعی سیاسی و اخلاقی عرفی معنادار باشد، نمی‌تواند به سادگی بر پرخاشگری سرپوش بگذارد و یا واقعیت‌اش را کناری بیفکند. بلکه باید درست در لحظه‌ای که نابودگری نزدیک و بسیار محتمل به نظر می‌رسد، به مثابه‌ی مفهومی معنادار پدیدار شود. زمانی که نابودگری، غایت شعله‌ور میل است، اما با این وجود از آن ممانعت می‌شود، دلیل این بازدارندگی چیست؟ دلیل اینکه محدوده‌ای یا جابه‌جایی‌ای بر آن تحمیل می‌شود؟ این بازدارندگی از کجا می‌آید و چه چیز آن را پایدار و اثرگذار می‌کند؟ عده‌ای ممکن است بگویند که این بازدارندگی همواره شکلی از خودبازدارندگی‌ست و این یعنی سوپرایگوست که جلوی بیرونی شدن پرخاشگری را می‌گیرد؛ «سوپرایگو» نامی‌ست که ما برای فرایند جذب پرخاشگری درون بنای روان در اختیار داریم. اقتصاد سوپرایگو از جنس قسمی اخلاق گرای^{۲۱} است که از مجرای آن پرخاشگری خودش را علیه خودش در یک موقعیت دشوار تشدیدشونده آزاد می‌سازد؛ موقعیتی که بر حیات روانی حامل همین ساختار تکرارشونده‌ی نفي خود سنگینی وارد می‌کند {زیرا گریزی از تصمیم نیست}. سوپرایگو خشونت را محکوم می‌کند و محکومیت شکل جدیدی از خشونت در مسیر چیزها می‌شود. برخی دیگر ممکن است بگویند که این بازدارندگی تنها از بیرون می‌تواند اعمال شود؛ توسط قانون، حکومت و حتی پلیس. این رویکرد بیشتر هابزی‌ست. از این منظر قدرت سرکوب‌گر دولت برای مهار خشونت کشنده‌ی بالقوه‌ی تابعان یاغی‌اش ضروری‌ست. دیگرانی هم مدعی‌اند که محدوده‌ای صلح‌آمیز و آرام در روح ما وجود دارد که باید ظرفیت سکنی‌گزیدن در آن را پرورش دهیم و پرخاشگری و نابودگری را از طریق کردارها و آیین‌های اخلاقی و یا دینی رام کنیم. اما، آن گونه که اشاره کردم، آلبرت انیشتین از «صلح‌گرایی مبارزه‌جویانه» سخن می‌گوید و شاید اکنون ما خودمان بتوانیم از قسمی شکل پرخاشگرایانه‌ی خشونت‌پرهیزی سخن

بگوییم. برای فهم این، پیشنهاد می‌کنم که نخست درباره‌ی اخلاقیات خشونت‌پرهیزی فکر کنیم که اشکال وابستگی و وابستگی متقابلی را پیش فرض می‌گیرد که مدیریت‌پذیر نیستند و منبع تضاد و پرخاشگری می‌شوند. در گام بعد من پیشنهاد می‌کنم به این امر بپردازیم که چگونه فهم ما از برابری به اخلاقیات و سیاست خشونت‌پرهیزی مرتبط است. برای معنادار بودن این پیوند، باید درون ایده‌ی مان از برابری سیاسی، برابری داد‌پذیری زندگی‌ها را هم بگنجانیم. تنها با عزیمت از قسمی فردگرایی مفروض می‌توانیم امکان خشونت‌پرهیزی پرخاشگرایانه را بفهمیم: امکانی که در میانه‌ی پدیدارشدن تضاد و در میدان نیروی خود خشونت مؤثر واقع می‌شود. به این معنا چنین برابری‌ای، به‌سادگی، برابری افراد با هم نیست، بلکه مفهومی‌ست که به‌محض نقد فردگرایی فکرکردنی می‌شود.

وابستگی و الزام^{۲۲}

پس اجازه دهید که داستانی متفاوت طرح کنیم که این‌گونه شروع می‌شود: هر فردی در طول فرایند فردیت‌یافتن^{۲۳} پدیدار می‌گردد. هیچ‌کس فرد به دنیا نمی‌آید؛ اگر کسی با گذشت زمان بدل به یک فرد می‌شود، او (زن/مرد) از وضعیت‌های بنیادین وابستگی در طول این فرایند نمی‌گریزد. نمی‌توان از چنین وضعیتی از طریق گذر زمان گریخت. همه‌ی ما، بدون توجه به نقطه‌نظر سیاسی امروزمان، در وضعیت وابستگی ریشه‌ای به دنیا آمدیم. اگر اکنون که بزرگسالیم به وضعیت فکر کنیم، شاید اندکی حس کوچک‌شدن و یا تحت‌خطر بودن به ما دست بدهد، شاید هم رهاش کنیم. شاید شخصی که دارای حسی قوی از خودبسنندگی فردگرایانه است، به‌واسطه‌ی این واقعیت که زمانی بوده که او نمی‌توانسته خودش غذا بخورد و یا خودش روی پای خودش بایستد، به او این حس دست دهد که دارد به او حمله می‌شود. اما من می‌خواهم بگویم که هیچ‌کس روی پای خودش نایستاده و هیچ‌کس خودش به خودش غذا نمی‌دهد. مطالعات درباره‌ی کم‌توانی^{۲۴} به ما نشان می‌دهد که برای حرکت کردن در مسیر خیابان، باید پیاده‌رویی باشد که چنین حرکتی را میسر کند، خصوصاً اگر کسی روی ویلچر باشد یا نیازمند ابزاری برای حرکت^{۲۵}. پیاده‌رو، چراغ‌های راهنمایی و لوله‌های جریان آب همگی برای حمایت‌کردن‌اند. تنها کم‌توانان به حمایت برای حرکت‌کردن، برای غذا خوردن یا درواقع برای نفس‌کشیدن نیاز ندارند. همه‌ی ظرفیت‌های مبنایی انسان به‌طریقی حمایت می‌شوند. هیچ‌کس نمی‌تواند راه برود، نفس بکشد و یا غذا بخورد اگر توسط جهانی حمایت نشده

²² Obligation

²³ Individuation

²⁴ Disability studies

باشد که محیطی ساخته شده برای عبور، برای آماده سازی و توزیع غذایی فراهم می آورد که راهش را به سمت دهان های ما می یابد؛ جهانی که محیط زیست را برای امکان تنفس هوای باکیفیت، پایدار نگه می دارد.

وابستگی تاحدودی به مثابه ی قسمی اتکا به ساختارهای مادی و اجتماعی و محیط زیست تعریف می شود و به خاطر اتکا به محیط زیست زندگی را ممکن می کند. اما اگر نزارع مان با روان کاوی را در پرانتز بگذاریم، و آنچه که مردم تحت لوای روان کاوی با آن مرافعه می کنند، شاید بتوانیم بگویم که ما بر وابستگی نوزادی خود هنگامی که بزرگ می شویم، غلبه نمی یابیم. این به این معنا نیست که بزرگسال دقیقاً به شکل یک نوزاد وابسته است، بلکه به این معنی است که ما موجوداتی شده ایم که مداوماً قسمی خودبستگی را تخیل می کنیم تا بلکه آن تصویری از خودمان را که مکرراً در مسیر زندگی تضعیف شده است پیدا کنیم. این البته یک موضع لاکانیست که به «مرحله ی آینه ای^{۲۵}» مشهور است؛ پسر شادمانی که فکر می کند روی پای خودش ایستاده است وقتی به آینه نگاه می کند، و ما با تماشای او می دانیم که مادر، یا ایزه ی حمایت گر دیگری (-Trotte bebe)، او را روبه روی آینه نگه داشته است؛ زمانی که از خودبستگی ریشه ای اش کیفور است.^{۱۰} شاید بشود گفت خودخواهی های بنیادگذار فردگرایی لیبرال شبیه مرحله ی آینه ای عمل می کنند و درون خیالی چینی حادث می شوند. چه حمایتی، چه وابستگی ای باید انکار شود تا فانتزی (f) خودبستگی، داستانی که با مردانگی بزرگسال بی زمان آغاز می گردد، مؤثر واقع شود؟

البته دلالت این صحنه این است که به نظر می رسد مردانگی با قسمی خودبستگی فاناسمیتیک (ph) این همان است، درحالی که زنانگی با حمایتی که او (زن) فراهم می آورد این همان می شود؛ حمایتی که مرتباً انکار می شود. این تصویر و داستان ما را درون قسمی اقتصاد روابط جنسیتی که به کار ما نمی آید، قفل می کند. دگرجنس گرایی، چارچوب مفروض، از نظریه ی مادر و فرزند ناشی می شود که یکی از راه های تخیل روابط حمایتی برای کودک است. ساختار جنسیتی خانواده تضمین می گردد: مبهم کردن زحمت مراقبت مادر و غیاب تام پدر. اگر همه ی این ها را به مثابه ی ساختار نمادین چیزها و نه صرفاً قسمی خیال مشخص در نظر بگیریم، گویی عملکرد قسمی قانون را پذیرفته ایم که تنها اندک اندک و در طول زمانی بس طولانی تغییر می کند. نظریه ای که به این فانتزی (f)، این عدم تقارن و این تقسیم جنسیتی کار می پردازد، زبان این فانتزی را بازتولید و معتبر می سازد مگر نظریه مسیر دیگری را نشان دهد؛ مگر از صحنه ی پیش از، یا بیرون از، این فانتزی بپرسد. یعنی از دقیقه ی پیش از آغاز؛ فرض بگیریم که هست.

بیا بید از وابستگی به وابستگی متقابل حرکت کنیم و پرسیم چگونه فهم ما را از آسیب پذیری، تضاد، بزرگسالی، دراجتماع بودن، خشونت و سیاست تغییر می دهد؟ من این سؤال را طرح می کنم زیرا هم در سطحی سیاسی و هم اقتصادی واقعیت های وابستگی

²⁵ Mirror stage

متقابل جهانی انکار می‌شوند یا مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. درست است که تبلیغات شرکت‌ها برای جهانی جهانی‌شده پای‌کوبی می‌کنند اما ایده‌ی گسترش شرکت‌های چندملیتی تنها یک دلالت جهانی‌شدن است. حاکمیت ملی رو به زوال می‌رود ولی ملی‌گرایی‌های جدید بر این چارچوب پای‌فشاری می‌کنند.^{۱۱} یکی از دلایل دشواری متقاعدکردن حکومت‌هایی چون ایالات متحده درباره‌ی مسائلی چون این امر که گرم‌شدن جهانی تهدیدی واقعی برای آینده‌ی جهان زیست‌پذیر است، به باقی‌ماندن حقوق آن‌ها برای گسترده‌کردن تولید و بازارها، استثمار طبیعت و کسب سود، متمرکز بر افزایش قدرت و ثروت ملی، برمی‌گردد. شاید هنوز متقاعد نشده‌اند که کردار آن‌ها همه‌ی جهان را متأثر می‌کند و آنچه که در سراسر جهان اتفاق بیفتد، امکان‌تداوم محیط‌زیست زیست‌پذیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ محیط‌زیستی که همه‌ی ما به آن وابسته‌ایم. شاید هم می‌دانند که ما در میانه‌ی قسمی فعالیت جهانی نابودگری هستیم و به نظر می‌رسد که چیزی شبیه به حق، قدرت، ارثیه‌ی پدری در اختیار ایشان است که هیچ‌کس و هیچ‌چیز نباید آن را به خطر بیندازد.

ایده‌ی الزامات جهانی که به نفع همه‌ی ساکنان جهان، از انسان و حیوان، است کاملاً از تقدس‌گردانی نئولیبرال فردگرایی فاصله دارد و تاکنون این ایده به‌مثابه‌ی چیزی بدوی و اولیه به‌طور منظم کنار گذاشته شده‌است. اما من اکنون می‌خواهم بدویت‌ام را، فانتری‌ام را- ضدفانتری موجود را- اگر مایلید فرا بخوانم. برخی از مردم، با لحنی کم‌تر یا بیش‌تر ناباورانه می‌پرسند: «چگونه ممکن است به الزامات جهانی باور داشته باشی؟ این حتماً بدوی‌ست». اما زمانی که از آن‌ها می‌پرسم آیا می‌خواهند در جهانی زندگی کنند که هیچ‌کس درباره‌ی الزامات جهانی حرف نمی‌زند، پاسخ آن‌ها معمولاً منفی‌ست. از دید من تنها از طریق اعتراف به وابستگی متقابل است که صورت‌بندی الزامات جهانی ممکن می‌شود؛ الزاماتی درقبال مهاجران، درقبال روم، آنها که در وضعیت مخاطره‌آمیز^{۲۶} هستند. درواقع درقبال آن‌هایی که در اشغال و جنگ‌اند، در نژادپرستی سیستماتیک و نهادی زندگی می‌کنند، در قبال فردی بومی که قتل و غیب‌شدن‌اش هرگز کاملاً ضبط عمومی^{۲۷} نمی‌گردد، درقبال زنانی که تحت خشونت خانگی و عمومی‌اند، در قبال کسانی که در محیط کار آزار می‌بینند، درقبال مردمی که تطابق جنسیتی ندارند^{۲۸} و در معرض آسیب بدنی‌اند؛ از حبس تا مرگ. هم‌چنین می‌خواهم پیشنهاد دهم که ایده‌ی جدیدی برابری تنها از دل وابستگی متقابل کاملاً متخیل‌تر پدیدار می‌گردد؛ خیالی که در کردارها و نهادها سرریز کند، در اشکال جدید حیات سیاسی و مدنی. به‌طرز عجیبی، برابری‌ای که این‌گونه خیال شود، ما را وادار می‌کند که به منظورمان از برابری میان افراد باز بیاندیشیم. البته که نیک است که با یک شخص هم‌چون دیگر رفتار شود

²⁶ Precarious situation

²⁷ Public record

²⁸ Gender nonconforming

منظورم این است که من کاملاً طرفدار قوانین ضد تبعیض آمیزم، اشتباه منظوم را درنیابید) اما این صورت‌بندی، هرچقدر هم که مهم، به ما نمی‌گوید که در نتیجه‌ی کدام مجموعه از روابط، برابری سیاسی و اجتماعی اندیشیدنی می‌شود؟ این صورت‌بندی شخص فردی را به مثابه‌ی واحد تحلیل در نظر می‌گیرد و سپس مقایسه انجام می‌دهد. زمانی که برابری هم‌چون قسمی حق فردی فهمیده شود (گویی که همان رفتار برابر با اشخاص فردی‌ست)، از الزامات اجتماعی‌ای که ما نسبت به یک‌دیگر حمل می‌کنیم، جدا می‌شود. صورت‌بندی برابری بر مبنای روابطی که هستی اجتماعی پایدار ما را تعریف می‌کنند و ما را چون موجوداتی دارای زیستی اجتماعی می‌انگارند، این است که قسمی ادعای اجتماعی طرح کنیم؛ ادعایی جمعی درباره‌ی جامعه که چیزی نیست جز ادعایی در قبال امر اجتماعی چون چارچوبی که درون آن خیالات ما درباره‌ی برابری، آزادی و عدالت شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد. از پس این ادعا، برابری چون شکل روابط میان مردم و پیوندهای ایشان پدیدار می‌شود و نه چون ویژگی سوژه‌ی فردی^{۱۱}. بنابراین برابری ویژگی روابط اجتماعی‌ست که برای صورت‌بندی‌اش به وابستگی متقابل بستگی دارد که به‌طور روزافزون به آن *انسان* می‌شود^{۱۲}. بیایید از بدن به مثابه‌ی یک «واحد» فراتر رویم تا مرزهای یک نفر را تنگناهای ارتباطی و اجتماعی بفهمیم: شامل منابع لذت، استعداد خشونت، حساسیت به گرما و سرما، اشتیاق کشنده به غذا، در اجتماع بودن و سکسوالیته.

من همواره گفته‌ام که «آسیب‌پذیری» نباید به مثابه‌ی وضعیت سوژکتیو فهمیده شود؛ بلکه ویژگی زندگی‌های به هم وابسته و مشترک ماست^{۱۳}. ما هرگز روی هوا آسیب‌پذیر نیستیم، ما همواره در نسبت با موقعیتی، شخصی، ساختاری اجتماعی و چیزی که به آن متکی هستیم و به سبب ارتباط با آن در معرض مخاطره‌ایم، آسیب‌پذیریم. شاید بشود گفت که ما نسبت به آن ساختارهای اجتماعی و زیست‌محیطی‌ای آسیب‌پذیریم که زندگی ما را ممکن می‌کنند و زمانی که لنگ می‌زنند، ما هم لنگ می‌زنیم. وابسته بودن بر آسیب‌پذیری دلالت می‌کند: هر کس نسبت به ساختار اجتماعی‌ای که به آن وابسته است، آسیب‌پذیر است و بنابراین اگر ساختار شکست بخورد، او در معرض وضعیتی مخاطره‌آمیز قرار می‌گیرد. اگر چنین باشد، ما از آسیب‌پذیری خود نسبت به شما حرف نمی‌زنیم، بلکه داریم از ویژگی رابطه‌ای سخن می‌گوییم که ما را به یکدیگر و به ساختارها و نهادهای بزرگتری که تداوم حیات ما وابسته به آن‌هاست، بند می‌کند^{۱۴}. آسیب‌پذیری دقیقاً همان وابستگی نیست. من به شخصی، چیزی یا حتی شرایطی برای زنده بودن وابسته‌ام. اما زمانی که شخص ناپدید می‌گردد، آن چیز از من گرفته می‌شود و یا نهاد اجتماعی از هم می‌گسلد، من در برابر این سلب مالکیت شدگی^{۱۵}، رهاشدگی یا قرار گرفتن در معرض زیست‌ناپذیری، آسیب‌پذیر می‌شوم. فهم رابطه‌ای از آسیب‌پذیری به ما نشان

²⁹ Avowed

³⁰ Bind

³¹ Being dispossessed

می‌دهد که ما همگی از شرایطی که زندگی‌هایمان را ممکن یا ناممکن می‌کند جدا نیستیم. به زبان دیگر، از آنجایی که ما نمی‌توانیم آزاد^{۳۲} از چنین شرایطی وجود داشته باشیم، هرگز کاملاً فردیت نمی‌یابیم.

از دلالت‌های این نگرش این است که الزاماتی که ما را به هم بند می‌زند از وابستگی متقابل می‌آید که زندگی‌هایمان را ممکن کرده اما می‌تواند به استثمار و خشونت هم منجر شود. خود سازمان‌یابی سیاسی زندگی نیاز دارد که وابستگی متقابل، و برابری‌ای که به آن دلالت می‌کند، از طریق سیاست‌گذاری، نهاد، جامعه‌ی مدنی و حکومت تصدیق شود. اگر ما این امر را بپذیریم که الزاماتی جهانی وجود دارند، یا باید وجود داشته باشند، و این به این معناست که این الزامات به‌طور جهانی مشترک‌اند و باید الزام‌آور در نظر گرفته شوند، نمی‌توانند به الزاماتی که دولت-ملت‌ها نسبت به هم احساس می‌کنند، تقلیل یابند. این الزامات باید دارای کیفیتی فراملی باشند، از مرزها بگذرند و خودشان راهبر خودشان باشند؛ چراکه مردمی که از مرزی به مرز دیگر می‌روند (مردم بی‌دولت، پناهندگان) در شبکه‌ی وسیع‌تری از روابط متقابل‌اند و این امر الزاماتی جهانی می‌طلبد.

دارم استدلال می‌کنم که وظیفه، آن‌گونه که تخیل‌اش کرده‌ام، غلبه بر وابستگی به‌منظور به‌دست آوردن خودبستگی نیست، بلکه باید وابستگی متقابل را به‌مثابه‌ی قسمی شرط برابری پذیرفت. این صورت‌بندی با چالش مهم و پی‌واسطه‌ای روبه‌روست. هرچه باشد، اشکال قدرت استعماری وجود دارند که دنبال برقراری به‌اصطلاح «وابستگی» مستعمرات‌شان می‌گردند و می‌کوشند وابستگی را امری ذاتی و ویژگی آسیب‌شناختی جمعیت‌هایی بدانند که تحت استعمار قرار می‌گیرند^{۱۴}. این کار بیست وابستگی هم نژادپرستی و هم استعمارگری را تأیید می‌کند و انقیاد گروهی را به‌سبب ویژگی روانی-اجتماعی خود آن گروه می‌انگارد. به‌این‌ترتیب، استعمارگر، همان‌گونه که آلبرت ممی، رمان‌نویس و مقاله‌نویس فرانسوی-تونسی، می‌گوید خودش را هم چون بزرگسالی در صحنه می‌فهمد که جمعیت مستعمره را از وابستگی «کودکانه» به سمت قسمی بزرگسالی روشنی‌یافته پروبال می‌دهد^{۱۵}. ما این فیکور از مستعمره را به‌مثابه‌ی کودکی می‌یابیم که به قیومیت نیاز دارد؛ آن‌چنان که کانت در جستار مشهورش، «روشنگری چیست؟»، می‌گوید. اما حقیقت این است که استعمارگر به مستعمره‌اش وابسته است و زمانی که مستعمره منقادماندن را پس می‌زند، آن‌گاه استعمارگر با فقدان قدرت استعماری‌اش در معرض تهدید قرار می‌گیرد. از طرفی، غلبه بر وابستگی، اگر که شخص به ساختاری استعماری یا به دولتی ناعادلانه و یا به ازدواجی استثمارگر وابسته است، نیک به نظر می‌رسد؛ ترک‌انداختن در اشکالی از انقیاد به‌مثابه‌ی بخشی از پروسه‌ی رهایی و ادعای آزادی و برابری. اما آن‌گاه چه شکلی از برابری را می‌پذیریم؟ و چه نسخه‌ای از آزادی را؟ اگر ما رشته‌های وابستگی را در تلاش برای غلبه بر انقیاد و استثمار از هم

می‌گسلیم، به این معناست که اکنون دیگر برای استقلال ارزش قائلیم؟ خب بله، این‌طور است. اما اگر الگوی این استقلال، سروری‌ست و مسیری هموار می‌شود برای اژه‌گسستن رشته‌های آن اشکالی از وابستگی متقابل که برای ما ارزش‌مند است، آنگاه چه پیش خواهد آمد؟ اگر استقلال، ما را به حاکمیت افراد یا دولت بازی‌گرداند به‌گونه‌ای که امکان اندیشیدن به هم‌زیستی پسا حاکمیتی را از ما می‌گیرد، آن‌گاه به نسخه‌ای از خودبستگی بازگشته‌ایم که بر جدالی بی‌پایان دلالت دارد. باید دقت کنیم که تنها به واسطه‌ی تصویری تازه و مجدداً ارزش‌یافته از وابستگی متقابل میان مناطق مختلف جهان و نیمکره‌های شمالی و جنوبی‌ست که ما می‌توانیم هم به تهدید زیست‌محیطی، مشکل زاعه‌نشینی جهانی، نژادپرستی سیستماتیک و وضعیت مردم بی‌دولتی که مقوله‌ی مهاجرت‌شان مسئولیت جهانی مشترکی ایجاد می‌کند بیان‌دیشیم و هم به غلبه‌ی تام‌وتمام بر شیوه‌های استعمارگر قدرت. و به واسطه‌ی فهم از این وابستگی متقابل می‌توانیم بینش دیگری را نسبت به همبستگی اجتماعی و خشونت صورت‌بندی کنیم.

در این کتاب، من میان فهمی روان‌کاوانه و اجتماعی از وابستگی متقابل رفت‌وآمد و زمینه را برای قسمی کردار خشونت‌پرهیزی درون خیالی برابری‌خواهانه فراهم می‌کنم. این سطوح تحلیل باید با هم پرورانده شوند بدون آنکه چارچوبی روان‌کاوانه را به‌مثابه‌ی مدلی برای همه‌ی روابط اجتماعی در نظر بگیریم. درهرروی، نقد خود در روان‌کاوی، معنایی اجتماعی به تحلیل روان‌کاوانه می‌دهد و آن را به دریافتی وسیع‌تر از شرایط بقا و دوام، پرسش‌هایی که برای هر مفهومی از امر زیست‌سیاسی مرکزی‌اند، مرتبط می‌کند. تز متقابل من درباره‌ی فرضیه‌ی وضع طبیعی از این قرار است که هیچ‌کس نمی‌تواند متکی به خود دوام بیاورد. بدن نه قسمی بودن خود-دوام‌آور است و نه چنین بوده‌است و همین دلیلی‌ست برای اینکه چرا متافیزیک جوهر، که همواره بدن را قسمی هستی گسترش‌یافته با مرزهایی گسسته‌ازهم درنظر گرفته‌است، هرگز چارچوب مشخصاً خوبی برای فهم اینکه یک بدن چیست نبوده‌است. بدن به دیگران سپرده شده‌است تا دوام بیاورد؛ به مجموعه‌ای از دست‌ها قبل از آنکه بتواند از دست خودش استفاده کند. آیا متافیزیک راهی برای مفهوم‌پردازی این پارادوکس حیاتی‌ست؟ همان اندازه که این ارتباط بیناشخصی به‌نظر می‌رسد، در معنایی وسیع‌تر به‌گونه‌ای اجتماعی سامان یافته‌است و به سامان اجتماعی زندگی معطوف است. همه‌ی ما درحالی که به چیزی واگذار می‌شویم، آغاز می‌کنیم؛ موقعیتی که هم منفعل است و هم زایا. این اتفاقی‌ست که وقتی کودکی متولد می‌شود می‌افتد: کسی کودکی را به کس دیگری می‌سپرد. ما از همان آغاز، خلاف اراده‌مان دست‌به‌دست می‌شویم زیرا اراده در فرایند شکل‌گرفتن است. حتی ادیپ کودک هم به دست چوپانی افتاد که از مرگ او در پای تپه، به‌سبب رهاشدن‌اش، جلوگیری کند. زمانی که مادرش او را سپرد به شخصی تا آن را در بیابان رها کند، این کنش قریب به کشتن او بود. همیشه کسی را دست‌به‌دست کردن خلاف اراده‌اش صحنه‌ی جالبی نیست. کودک از این دست به آن دست می‌رود و مراقبت‌کننده وظیفه‌ی مراقبت را برعهده دارد؛ به طریقی که ممکن است به‌مثابه‌ی کنش مبتنی بر اراده یا انتخابی آزاد

تجربه نشود. مراقبت همواره مبتنی بر رضایت نیست و همیشه شکل قرارداد به خود نمی‌گیرد: ممکن است شیره‌ی جان فرد، در طول زمان و مکرراً با خواسته‌های موجودی گرسنه و نالان کشیده شود. اینجا دعوی بزرگ‌تری وجود دارد که به هیچ روایت مشخصی از سامان اجتماعی مادرانگی یا مراقبت‌کردن متکی نیست. وابستگی پایدار ما به اشکال اجتماعی و اقتصادی حمایت‌شدن برای خود زندگی کردن، چیزی نیست که بیرون از آن رشد کنیم؛ قسمی وابستگی وجود ندارد که در گذر زمان بدل به استقلال شود. وقتی چیزی نیست که بتوان به آن وابسته بود، وقتی ساختارهای اجتماعی شکست‌خورده یا عقب‌نشینی می‌کنند، آن‌گاه این خود زندگی‌ست که به لکنت می‌افتد یا شکست می‌خورد: زندگی مخاطره‌انگیز می‌شود. وضعیت پایدار وابستگی ممکن است درقبال برخی چون کودکان و سالمندان و یا کسانی که چالش فیزیکی دارند، مراقبت بیشتری بطلبد، اما همه‌ی ما تابع این وضعیت‌ایم.

تعبیر «دست‌به‌دست شدن»^{۳۳} به چه معناست؟ و آیا بر این دلالت دارد که ما نیز کسانی هستیم که کسانی به دست ما سپرده شده‌اند؟ آیا ما هم زمانی که دست‌به‌دست می‌شویم، همان‌هایی هستیم که دیگران به دست آن‌ها سپرده شده‌اند؟ و این یعنی قسمی نقصان برای هر دو طرف که بدون شک دوجانبه است زمانی که به‌مثابه‌ی رابطه‌ای اجتماعی دیده می‌شود؟ زمانی که جهان ما را شکست می‌دهد، وقتی ما به‌معنای اجتماعی بی‌جهان^{۳۴} می‌شویم، بدن رنج می‌کشد و درمخاطره‌بودن‌اش را نشان می‌دهد؛ خود حالت نمایش این مخاطره، یا همراه با آن، قسمی خواست سیاسی یا حتی بیان خشم است. قرارگرفتن متفاوت بدن در معرض آسیب یا مرگ، دقیقاً شکلی از درمخاطره‌بودن را به نمایش می‌گذارد و هم‌چنین یعنی از شکلی از نابرابری که ناعادلانه‌است رنج می‌برد. بنابراین، موقعیت بسیاری از جمعیت‌هایی که به‌طور روزافزونی در مخاطره‌ای زیست‌ناپذیر قرار دارند، برای ما پرسش از الزاماتی جهانی را پیش می‌کشد. اگر از خودمان بیرسیم چرا ما باید مراقب کسانی باشیم که در فاصله‌ای از ما رنج می‌کشند، پاسخ در توجیحات پدرسالارانه یافت نمی‌شود، بلکه در این واقعیت است که ما در جهان با یکدیگر درون روابطی مبتنی بر وابستگی متقابل ساکنیم. چیزی به نام سرنوشت ما، به دست دیگری‌ست.

بنابراین باید از فیگور رابینسون کروزوئه که با آن آغاز کردیم، عبور کنیم. چراکه سوژه‌ی بدن‌مند، کاملاً برعکس او، با نقصان خودبستگی‌اش تعریف می‌شود. هم‌چنین به‌واسطه‌ی این نقصان درمی‌یابیم که چگونه نالدین، میل، خشم و اضطراب همگی در این صحنه تجسم می‌یابند؛ خصوصاً زمانی که درمعرض‌بودن تحمل‌ناپذیر می‌شود و یا وابستگی را نمی‌توان مدیریت کرد. رنج‌کشیدن از درمعرض‌بودن و وابستگی می‌تواند به

³³ To be given over

³⁴ Worldless

خشمی قابل فهم می‌انجامد. تحت کدام شرایط، وابستگی متقابل بدل به یک صحنه‌ی پرخاشگری، تضاد و خشونت می‌شود؟ ما چگونه قدرت بالقوه‌ی نابودگری این پیوند اجتماعی را می‌فهمیم؟

خشونت و خشونت‌پرهیزی

فلاسفه‌ی اخلاق و متألهین پرسیده‌اند: چه دلیلی برای این دعوی وجود دارد که کشتن غلط است؟ و منع کشتن موجه است؟ شیوه‌ی معمول پرداختن به این سؤال، پرسش از این است که آیا ممنوعیت، فرمان یا بازداری مطلق است؟ جایگاهی الهیاتی یا عرفی دارد؟ مسئله‌ی قانون است یا اخلاق؟ پرسش دیگری نیز همراه با آن طرح می‌شود: آیا استثنائاتی بر این ممنوعیت وجود دارد؟ زمانی که آسیب‌زدن یا حتی کشتن توجیه می‌شود؟ و سپس بحث‌ها دنبال این می‌گردند که چه استثنائاتی وجود دارند و چه چیزی را درباره‌ی خصلت دیگر-نه-چندان-مطلق^{۳۵} آن ممنوعیت نشان می‌دهند؟ دفاع از خود معمولاً از این‌جا وارد بحث می‌شود.

استثنا برای قاعده مهم است، شاید مهم‌تر از خود قاعده. به‌طور مثال، اگر استثنائاتی برای منع کشتن وجود داشته باشد و اگر آن‌ها همواره استثنا باشند، به این معنی است که منع کشتن دیگر-نه-چندان-مطلق است. دیگر-نه-چندان-مطلق بودن ممنوعیت نشان می‌دهد که خود منع کشتن نمی‌تواند بیانگر خودش باشد و یا از خودش عقب می‌نشیند یا قدرت‌های بازدارندگی‌اش را معلق می‌کند.

«دفاع از خود» اصطلاحی بسیار مهم است. ما می‌توانیم این اصطلاح را در شیوه‌های نظامی‌گرانه‌ی سیاست خارجی ببینیم که هر حمله‌ای را به‌مثابه‌ی دفاع از خود توجیه می‌کند و همین‌طور در قانون معاصر آمریکا که اکنون مقرراتی را برای کشتن پیش‌گیرانه^{۳۶} در نظر گرفته است. دفاع از خود می‌تواند، و عملاً، به دفاع از محبوبان، کودکان، حیوانات یا کسانی که به شما نزدیک‌اند گسترش یابد؛ در واقع به روابطی که بخشی از معنای وسیع‌تر خود هستند. بنابراین معنادار است که بیرسیم مُعرف و محدوده‌ی چنین روابطی چیست؟ چه چیز مفهوم خود را درجهت‌دیریگری دیگریانی هم‌سرخ بسط می‌دهد؟ و چرا این دیگران معمولاً خویشاوندانی بیولوژیکی‌اند و یا رابطه با ایشان به دنبال پیوندهای سببی^{۳۷} برقرار شده است؟ تمایزی نسبتاً دلخواهی و مشکوک میان کسانی برقرار است که به خود نزدیک‌اند- به نام حمایت از آن‌ها فرد ممکن است دست به خشونت، حتی قتل، بزند - و کسانی که در فاصله نسبت به خود قرار دارند و ممکن است فرد در دفاع از خود آن‌ها را نکشد. بنابراین چه چیز و چه کسی بخشی از

³⁵ Less than absolute

³⁶ Preemptive killing

³⁷ Conjugal ties

خودی‌ست که شما هستید و از چه روابطی تحت روبریک «خود» باید دفاع شود؟ آیا از حیث اخلاقی عرفی الزام‌آور است که از زندگی کسانی که به ما نزدیک‌ترند حفاظت کنیم یا از کسانی که چه از حیث جغرافیایی، چه اقتصادی و چه فرهنگی دور از ما فرض می‌شوند؟

اگر من از خودم و کسانی که بخشی از خودم‌اند (یا تقریباً به اندازه‌ی کافی آن‌ها را می‌شناسم و دوست دارم) دفاع کنم، آن‌گاه این خود و این منی که هستم، رابطه‌ای است. درست است؛ اما چنین روابطی که فرض می‌شود به قلمرو خود تعلق دارند، به کسانی محدود شده‌اند که نزدیک و شبیه‌اند. فرد در کارِ بستنِ خشونت برای دفاع از کسانی که به قلمرو یا رژیم خود تعلق دارند، توجیه شده‌است. پس گروهی با دعوی دفاع از خود پوشانده می‌شوند و انگار ارزش این را دارند که حمایتی خشونت‌انگیز در برابر خشونت از ایشان صورت گیرد. به این معنا، خشونتی که نسبت به دیگران اعمال می‌شود به‌منظور این است که علیه خود اعمال نشود. ممنوعیت خشونت درون استثنا باز ظهور می‌کند. این بار دیگرانی که جزو قلمرو خود نیستند، واجد ممنوعیت کشتن‌اند و نمی‌توانند کنشی خشونت‌آمیز بروز دهند. و در غیاب چنین ممنوعیتِ اجرایی‌ای، من و یا ما ظاهراً برای کشتن موجه‌ایم.

به علاوه، وقتی کسی یا گروهی از قلمرو «خود»ش در برابر خشونت، با خشونت دفاع می‌کند، نه تنها استثنایی نسبتاً بزرگ و متعاقب برای ممنوعیت علیه خشونت فراهم می‌آید، بلکه رجحان میان نیروی ممنوعیت بر خشونت ممنوع از بین می‌رود. استثنایی برای ممنوعیت مسیر موقعیت جنگی را هموار می‌کند؛ موقعیتی که در آن همیشه حق به دفاع کردن خشونت‌آمیز از خود یا قلمرو خود وجود دارد، اما حتماً این دفاع، دفاع از کل انبوه دیگرانی که به خود تعلق ندارند، نیست. و این به این معناست که همواره کسانی هستند که من از زندگی‌شان دفاع نمی‌کنم و همیشه کسانی خواهند بود که در پی استفاده از خشونت در برابر زندگی‌هایی هستند که با زندگی من به‌طور پیچیده‌ای گره خورده است و بخشی از قلمرو گسترش‌یافته‌ی خود من هستند و اینان دیگرانی‌اند که ایشان را در داشتن پیوندی اخلاقی عرفی با من بازشناسی می‌کنم. در چنین دقایقی، ممنوعیت علیه خشونت مجدداً نه-دیگر-چندان-مطلق بودن خود را ثابت می‌کند. و استثنایی برای ممنوعیت قسمی وضعیتی بالقوه‌ی جنگی می‌شود یا دست‌کم موقعیتی که هم‌بودِ منطقی جنگی‌ست. اگر کسی برای این یا آن شخص که نزدیک و خویشاوند است بکشد، دست‌آخر چه چیز نزدیک را از غیرنزدیک متمایز می‌کند و تحت چه شرایطی این تمایز می‌تواند از حیث اخلاقی عرفی موجه فرض شود؟

البته، مداخله‌گران بین‌المللی حقوق انسانی، کسانی که ما در آمریکا به آنها «شاهین‌های لیبرال»^{۳۸} می‌گوییم، خواهند گفت که ما خصوصاً در جهان اول باید همواره آماده باشیم

تا برای کسانی به جنگ برویم. اما بحث من به طور قطعی متفاوت است. استثنائات بر هنجار خشونت‌پرهیزی نشان‌گر اشکال هویت‌یابی/این‌همان‌شدن گروهی^{۳۹} اند، مثل ناسیونالیسم، که به منطقی مشخصاً جنگی خواهد انجامید. منطقی از این قرارست: من مایلم که از کسانی که شبیه من‌اند، یا کسانی که بخشی از رژیم کلی خودم‌اند، دفاع کنم؛ اما دفاع نخواهم کرد از کسانی که به من شبیه نیستند. به زبان روشن‌تر: من تنها از کسانی دفاع می‌کنم که شبیه من، یا قابل‌بازشناسی برای من، هستند و این دفاع علیه کسانی خواهد بود که قابل‌بازشناسی برای من نیستند و هیچ پیوند تعلق‌آوری بین ما به نظر می‌رسد وجود ندارد. پرسشی که تلاش می‌کنم آن را با این مثال‌ها طرح کنم این است که آیا هنجاری وجود دارد که تمایز ایجاد می‌کند بین کسانی که به گروهی تعلق دارند که زندگی‌هایشان ارزش حفاظت‌کردن دارد با کسانی که به آن گروه تعلق ندارند و زندگی‌هایشان ارزش حفاظت یا دفاع ندارد. آنچه به طور ضمنی موجب می‌شود استثنایی بر ممنوعیت علیه خشونت اعمال شود، این است که کسانی هستند که به آن‌ها تعلق داریم و شایسته‌ی حمایت علیه خشونت‌اند. درحالی‌که در نسبت با کسانی که به آن‌ها تعلق نداریم، ممکن است اصل خشونت‌پرهیزی به‌خوبی سربرآورد و موجب کاهش مداخله به نفع آن‌ها شود.

اگرچه بدبینانه به‌نظر می‌رسد، اما مسئله طرح این واقعیت است که برخی از اصول اخلاقی ما تماماً تحت نوسانات چارچوب‌ها و منافع سیاسی ما هستند. تمایز میان جمعیتی که ارزش دفاع خشونت‌آمیز را دارند و جمعیتی که ندارند، نشان می‌دهد که برخی زندگی‌ها به‌سادگی ارزش‌مندتر از زندگی‌های دیگر لحاظ می‌شوند. بنابراین پیشنهاد من این است که اصلی که توسط آن استثنا بر خشونت‌پرهیزی معرفی می‌شود، هم‌زمان نیز سیستم اندازه‌گیری‌ای برای تمایز میان جمعیت‌هاست: کسانی که مهبیای سوگواری/دادخواهی^{۴۰} برای آن‌ها نیستیم یا کسانی که به‌مثابه‌ی دادپذیر ارزش ندارند و کسانی که مهبیای سوگواری/دادخواهی برای آن‌ها هستیم و باید در همه‌ی احوالات از مرگ‌شان جلوگیری کرد.

بنابراین طرح استثنائاتی برای اصل خشونت‌پرهیزی نشان می‌دهد که ما آماده‌ایم بجنگیم و آسیب برسانیم و حتی ممکن است بکشیم و دلایل اخلاقی برای اعمال‌مان عرضه کنیم. مطابق با این منطق، یک نفر هم در دفاع از خودش و هم در دفاع از کسانی که به رژیم گسترده‌ای از خود تعلق دارند چنین می‌کند؛ کسانی که هویت‌یابی/این‌همان‌شدن با آن‌ها ممکن است یا کسانی که به‌مثابه‌ی سازندگان حوزه‌ی اجتماعی یا سیاسی وسیع‌تر خودها که خود به آن‌ها تعلق دارد، بازشناسی می‌شوند. و اگر این آخرین گزاره درست باشد (که کسانی هستند که من مایلم به آن‌ها آسیب برسانم یا آن‌ها را بکشم به خاطر کسانی که با ایشان در قسمی هویت/این‌همانی اجتماعی شریک‌ام یا کسانی که چنان به ایشان عشق

³⁹ Group identification

⁴⁰ Grieve

می‌ورزم که این عشق قوام‌بخشِ کیستی من است)، آن‌گاه قسمی توجیه اخلاقی برای خشونت وجود دارد که دقیقاً بر مبنای جمعیت‌شناختی^{۴۱} پدید می‌آید.

جمعیت‌شناسی در میانه‌ی این بحث اخلاق دربارهی استثنائات بر ممنوعیتِ خشونت چه می‌کند؟ در واقع دارم می‌گویم که به نظر من ما برای فهم خشونت‌پرهیزی نه با چارچوبی اخلاقی^{۴۲} بلکه با نوع متفاوتی از مسئله، یعنی مسئله‌ای سیاسی، روبه‌رو می‌شویم. در وهله‌ی نخست، هنجاری که برمی‌انگیزیم تا میان زندگی‌هایی که مایلیم از آن‌ها دفاع کنیم با زندگی‌هایی که به‌طور مؤثری از آن‌ها چشم می‌پوشیم، تمایز ایجاد کنیم، بخشی از عملِ زیست‌سیاست^{۴۳} است که به‌گونه‌ای ناموجه بین زندگی‌های دادپذیر و زندگی‌های دادناپذیر تمایز می‌گذارد.

اما اگر ما این تصور را بپذیریم که همه‌ی زندگی‌ها به‌گونه‌ای یکسان دادپذیرند، و بنابراین جهان سیاسی باید به‌گونه‌ای سامان بیابد که این اصل توسط حیاتِ نهادی و اقتصادی تصدیق شود، آن‌گاه به نتیجه‌ای متفاوت یا شاید شیوه‌ی دیگری از مواجهه با مسئله‌ی خشونت‌پرهیزی می‌رسیم. هرچه باشد، اگر یک زندگی، از ابتداء دادپذیر باشد، آنگاه هرگونه حزم‌اندیشی‌ای برای حفاظت و تأمین آن زندگی علیه نابودی و آسیب صورت خواهد پذیرفت. به تعبیر دیگر، آنچه که ما می‌توانیم «برابری رادیکال امر دادپذیر»^{۴۴} بنامیم، می‌تواند هم‌چون پیش‌شرط جمعیت‌شناختی برای قسمی اخلاقیاتِ خشونت‌پرهیزی که استثنا بر نمی‌دارد، فهمیده شود. من نمی‌گویم که هیچ‌کس نباید از هیچ‌کس دفاع کند یا هیچ‌موردی وجود ندارد که مداخله در آن ضروری باشد. خشونت‌پرهیزی اصلی مطلق نیست، اما نبردی گشوده است با خشونت و نیروهای هم‌آوردجویش.

مایلیم که بگویم رویکردی کاملاً برابری‌خواهانه به حفاظت‌کردن از زندگی، چشم‌اندازی از دموکراسی رادیکال را به ملاحظه‌ای اخلاقی‌عرفی دربارهی اینکه چطور تمرین خشونت‌پرهیزی کنیم، می‌افزاید. درون چنین خیالی، چنین آزمونی که به جهان از این طریق بنگرد، هیچ تفاوتی میان زندگی‌هایی که ارزش حفاظت‌شدن دارند و زندگی‌هایی که بالقوه دادپذیرند نیست. دادپذیری بر شیوه‌ای که موجودات زنده مدیریت می‌شوند، حکمرانی می‌کند و به قامتِ بُعدی ناگسستگی از زیست‌سیاست و شیوه‌های فکر کردن دربارهی برابری میان موجودات زنده در می‌آید. دعوی فزون‌ترم این است که این بحث در حمایت از برابری، مستقیماً به اخلاقیات و سیاست خشونت‌پرهیزی مرتبط می‌شود. کردار خشونت‌پرهیز ممکن است دربردارنده‌ی ممنوعیتِ کشتن باشد، اما قابل تقلیل

41 Demographic basis

42 Moral framework

43 biopower

44 Radical equality of the grievable

به چنین ممنوعیتی نیست. به طور مثال، پاسخی که می‌توان داد به موضع کسی که «طرفدار زندگی»^{۴۵} است، این است که نخست باید برای ارزش برابر زندگی استدلال کنیم و نشان دهیم که این موضع در واقع متعهد به نابرابری جنسیتی است و حق به زندگی را به زندگی جنینی نسبت می‌دهد درعین اینکه دعای مشروع زنان را برای ساختن زندگی آزاد و برابر از بین می‌برد. چنین موضعی سازگار با برابری اجتماعی نیست و تفاوت میان دادپذیر و دادناپذیر را تشدید می‌کند. زنان، یکبار دیگر، دادناپذیر می‌شوند.

اگر کردارهای سیاسی و اخلاقی عرفی‌مان به قسمی حالت فردی زندگی یا فرایند تصمیم‌گیری یا اخلاقیات فضیلت‌مدار محدود شود که به تأمل درباره‌ی اینکه ما به مثابه‌ی افراد که هستیم، می‌پردازد، خطر آن هست که آن بینشی از وابستگی متقابل اقتصادی و اجتماعی را از دست بدهیم که صورت‌بندی بدن‌مندی از برابری را در پی دارد. وابستگی متقابل به نوبه‌ی خود ما را در معرض امکان رهاشدن یا نابودگری قرار می‌دهد، اما هم‌چنین الزاماتی اخلاقی عرفی^{۴۶} برای خنثی‌شدن این پیامدها معین می‌کند.

چنین چارچوبی چه تفاوتی در اندیشه‌ی ما ایجاد می‌کند؟ اکثر اشکال خشونت متعهد به نابرابری‌اند؛ چه این تعهد آشکارا مفهوم‌پردازی شده باشد چه نه. و چارچوب تصمیم چه استفاده از خشونت باشد چه نه، در هر موقعیتی، شماری از پیش‌فرض‌ها را درباره‌ی کسانی طرح می‌کند که با در نظرگیری ایشان تشویق به اعمال خشونت می‌شود یا نمی‌شود. به طور مثال، وفاداری به ممنوعیت خشونت ناممکن است اگر فردی نتواند نام موجود زنده‌ای را که نباید کشته شود، بداند و او را بشناسد. اگر فردی، گروهی، جمعیتی زنده یا زیستی در نظر گرفته نشود، چگونه ممکن است فرمان به نکشتن فهم گردد؟ می‌شود گفت کسانی که زنده فرض می‌شوند، همان‌هایی‌اند که می‌توانند به گونه‌ای مؤثر نامی داشته باشند و به واسطه‌ی ممنوعیت کشتن از زندگی‌شان حفاظت شود. نکته‌ی دیگری هم ضروری است. اگر ممنوعیت کشتن بر این پیش‌فرض استوار است که همه‌ی زندگی‌ها ارزش دارند، و این ارزش به نفس زنده‌بودن ربط دارد و به جایگاه‌شان به مثابه‌ی موجوداتی زنده، آن‌گاه شمولیت عام این دعوی وابسته به وضعیتی است که لَوای این ارزش به گونه‌ای برابر بر سر همه‌ی موجودات زیستی کشیده شده باشد. به این معنا ما نه تنها باید درباره‌ی اشخاص، بلکه باید درباره‌ی حیوانات و نه تنها درباره‌ی موجودات زنده، بلکه باید به سیستم‌ها، فرایندهای زنده و انواع زندگی فکر کنیم.

نکته‌ی سومی نیز وجود دارد: زندگی باید دادپذیر باشد و این یعنی فقدان‌اش باید به مثابه‌ی یک فقدان مفهوم یابد تا ممنوعیت کشتن و نابودکردن، آن زندگی را میان موجودات زنده‌ای که باید در برابر خشونت تأمین شوند، بگنجاند. شرایطی که در آن برخی زندگی‌ها بیشتر از زندگی‌های دیگر دادپذیرند، نمی‌تواند به ملاقات وضعیتی برابری رود. نتیجه این می‌شود که ممنوعیت کشتن، به طور مثال، تنها به کار زندگی‌هایی می‌آید که دادپذیرند

⁴⁵ Pro-life position

⁴⁶ Ethical obligations

و نه به کار زندگی‌هایی که دادناپذیر فرض می‌شوند (زندگی‌هایی که همین اکنون نیز از دست‌رفته‌اند و بنابراین هرگز کاملاً زنده نیستند). در مسیر دادپذیری مطلق زندگی، باید توزیع متفاوت دادپذیری مورد خطاب قرار گیرد اگر قرار است قسمی اخلاقیات خشونت‌پرهیزی ارزش برابر زندگی‌ها را پیش‌فرض بگیرد و تصدیق کند. بنابراین توزیع نابرابر دادپذیری می‌تواند چارچوبی شود برای فهم تولید متفاوت^{۴۷} انسان‌ها و دیگر موجودات زنده درون یک ساختار نابرابری یا در واقع درون یک ساختار انکار خشونت‌آمیز. دعوی اینکه برابری به‌گونه‌ای صوری همه‌ی انسان‌ها را دربرمی‌گیرد، کنارگذاشتن این پرسش بنیادی‌ست که چگونه انسانی تولید می‌شود و یا بیشتر از این، چه کسی به‌مثابه‌ی انسانی ارزش‌مند و قابل‌بازشناسی تولید می‌شود و چه کسی نه. برای اینکه برابری به‌مثابه‌ی یک مفهوم معنادار شود، باید به‌گونه‌ای صوری بر همه‌ی انسان‌ها دلالت کند، اما حتی پس از این مصداقیابی صوری می‌توانیم این فرض را طرح کنیم که چه کسی درون مقوله‌ی انسان است و چه کسی تاحدودی انسان است و یا کاملاً طرد می‌شود؛ چه کسی کاملاً زنده و یا تاحدودی مرده است؛ چه کسی اگر از بین برود، دادپذیر است و چه کسی نه؛ آن کسی که دچار مرگ مؤثر اجتماعی شده‌است. به همین دلیل، ما نه می‌توانیم انسان را زمینه‌ای برای تحلیل‌مان در نظر بگیریم و نه وضع طبیعی را به‌مثابه‌ی بنیاد آن: از طرفی انسان مفهومی متغیر از حیث تاریخی‌ست و درون زمینه‌ی اشکال قدرت اجتماعی و سیاسی نابرابر به‌گونه‌ای متفاوت مفصل‌بندی می‌شود و از طرف دیگر حوزه‌ی انسانی درون طردهای مبنایی ساخته می‌شود و پر است از فیگورهایی که اصلاً به حساب نمی‌آیند. در واقع داریم می‌پرسم که چگونه توزیع نابرابر دادپذیری به اندیشیدن متأملانه درباره‌ی خشونت و خشونت‌پرهیزی وارد شده و آن را دچار اعوجاج می‌کند. ممکن است کسی انتظار داشته باشد که این ملاحظه‌ی دادپذیری فقط به کسانی مربوط باشد که مرده‌اند، اما بحث من این است که دادپذیری در اکنون زندگی اجرا می‌شود و قسمی ویژگی‌ست که منتسب به موجودات زنده است؛ ارزش‌شان را درون قسمی طرح‌واری متفاوت ارزش‌ها نشان می‌دهد و مستقیماً به این پرسش مربوط است که با ایشان به‌گونه‌ای برابر و عادلانه رفتار می‌شود یا نه. دادپذیری به‌معنای توانایی استیضاح کردن است به‌گونه‌ای که شما می‌دانید زندگی‌تان ارزش دارد و فقدان زندگی شما نیز ارزش دارد؛ بدن شما چون بدنی که می‌توانست زندگی و رشد کند، مورد تهدید قرار گرفته‌است. مخاطره‌پذیری این بدن باید کاهش یابد و حزم‌اندیشی‌های لازم برای شکوفایی باید در دست‌رس باشد. پیش‌فرضی به نام دادپذیری برابر صرفاً عقیده یا ایستاری نیست که کسی با شما بر سر آن موافقت کند، بلکه اصلی‌ست که سامان اجتماعی سلامتی، غذا، سرپناه، کار، زندگی جنسی و حیات مدنی را سازمان می‌دهد.

⁴⁷ Differential production

با گفتن اینکه بالقوگی خشونت‌آمیزی در همه‌ی روابط مبتنی بر وابستگی متقابل وجود دارد و اینکه مفهوم پیوند اجتماعی^{۴۸} که وابستگی متقابل را به‌مثابه‌ی ویژگی سازنده‌ای در نظر می‌گیرد همواره با اشکال دوپهلوبودن^{۴۹} روبه‌روست، در واقع دارم می‌پذیرم که تضاد، بالقوگی پایداریست و نمی‌شود در وهله‌ی نهایی بر آن غلبه پیدا کرد. من علاقه‌ای ندارم که بگویم تضاد ویژگی ذاتی چیزیست که «پیوند اجتماعی» خوانده می‌شود (انگار که تنها چیز است)، بلکه می‌خواهم تضاد را درون روابط مشخص اجتماعی در نظر بگیرم که می‌توانیم و باید درباره‌ی جایگاه دوپهلوبودن درون آن پرسش کنیم؛ خصوصاً وقتی این روابط وابستگی یا وابستگی متقابل را موجب می‌شوند. ممکن است همه‌ی انواع دلایل را برای اندیشیدن به روابط اجتماعی در دست داشته باشیم، اما از آن جایی که آن‌ها با وابستگی متقابل مشخص می‌شوند، از دید من ممکن است که درباره‌ی دوپهلوبودن و انکار نه فقط به‌مثابه‌ی ویژگی‌های حیات روانی مستقل بلکه به‌مثابه‌ی ویژگی‌های روانی روابط اجتماعی پرسش کنیم؛ ویژگی‌هایی که برای فهم مسئله‌ی خشونت درون چارچوب رابطه دلالت‌هایی به همراه دارند و بین حیات روانی و روابط اجتماعی همگرایی پدید می‌آورند: امر روانی-اجتماعی^{۱۶}. البته که منظور ما این نیست که به خشونت تنها به این شکل می‌توان فکر کرد یا حتی این بهترین راه فکر کردن به آن است. تفاوت‌هایی میان خشونت نهادی، قانونی، فیزیکی و گفتاری وجود دارد که باید فهمیده شود. قصد من در این فصل‌ها این است که ما می‌توانیم بینشی نسبت به پیش‌فرض‌های جمعیت‌شناختی به دست بیاوریم که در بحث‌های ما پیرامون خشونت نفوذ می‌کند؛ خصوصاً زمانی که شکل عملکردهای فانتاسماتیک (ph) به خود می‌گیرند و تلاش‌های عامدانه را برای فکر کردن به خشونت در وهله‌های موجه و ناموجه‌اش، برانگیخته و تحریف می‌کنند^{۱۷}.

من تلاش کرده‌ام نشان دهم که چگونه برابری، که از این‌جا به بعد شامل ایده‌ی دادپذیری برابر است، به وابستگی متقابل وصل شده‌است و چرا و چگونه می‌توان خشونت‌پرهیزی را به شکلی مبارزه‌جویانه اجرا کرد. دلیلی که رویکرد برابری‌خواهانه به ارزش زندگی مهم است، این است که از آرمان دموکراسی رادیکال نشئت می‌گیرد و هم‌زمان به ملاحظات اخلاقی‌عرفی درمورد اینکه چگونه می‌توان به خشونت‌پرهیزی اهتمام ورزید، ورود می‌کند. حیات نهادی خشونت به‌واسطه‌ی ممنوعیت از کار نمی‌افتد، بلکه به قسمی منش و کردار نهادی متقابل^{۵۰} نیاز است^{۱۸}.

وابستگی متقابل همواره پرسش از نابودگری را، که بخشی بالقوه از هر رابطه‌ی زنده‌ایست، پیش می‌کشد. درعین حال سامان اجتماعی خشونت و رهاسدگی، که هم در اعمال زیست‌سیاسی و هم حاکمانه‌ی قدرت جاریست، افق معاصری را می‌سازد که درون آن می‌بایست بر کردار خشونت‌پرهیزی تأمل کنیم. نکته‌مان را تکرار کنیم: اگر این

⁴⁸ Social bound

⁴⁹ Ambivalence

⁵⁰ Counter-institutional ethos and practice

کردار محدود به شیوه‌ی فردی زندگی یا تصمیم‌گیری بماند، ما بینش وابستگی متقابل را از دست می‌دهیم که به تنهایی خصلت رابطه‌مند برابری را و هم‌چنین امکان نابودکردنی را صورت‌بندی می‌کند که عنصری سازنده در روابط اجتماعی است.

اکنون به نکته‌ی نهایی رسیدیم: موقف اخلاقی عرفی خشونت‌پرهیزی باید به قسمی تعهد به برابری رادیکال گره بخورد. و به‌طور مشخص‌تر، کردار خشونت‌پرهیزی نیازمند مخالفت با اشکال زیست‌سیاسی نژادپرستی و منطق جنگی است که مرتباً زندگی‌هایی را که ارزش تأمین کردن دارند، از زندگی‌هایی که چنین نیستند، جدا می‌کند. این جمعیت‌های غیرارزشمند چون خسارتی جانبی و یا موانعی در راه اهداف نظامی و پلیسی فهم می‌شوند. به‌علاوه، باید در نظر بگیریم چگونه قسمی منطق جنگی ضمنی وارد مدیریت زیست‌سیاسی جمعیت‌ها می‌شود: اگر مهاجران بیابند، ما را نابود خواهند کرد، یا فرهنگ ما را نابود خواهند کرد و یا اروپا یا بریتانیا را نابود خواهند کرد. این عقیده به نابودکردن خشونت‌آمیز جمعیتی، یا به مردن تدریجی در اردوگاه‌های بازداشت، مجوز می‌دهد که به‌طور فانتاسماتیک همچون منبع نابودی تعبیر می‌شوند. بنابراین منطق جنگی، مسئله به انتخاب میان زندگی‌های پناهندگان یا زندگی‌هایی که دعوی حق مورد دفاع واقع شدن در برابر پناهندگان دارند، برمی‌گردد. در این دست مثال‌ها، قسمی نسخه‌ی دفاع از خود پارانوئید و نژادپرست، نابودکردن بخشی از جمعیت را مشروع می‌کند.

در مقام نتیجه، کردار سیاسی و اخلاقی عرفی خشونت‌پرهیزی نه منحصراً به افزایش مهارت‌های ارتباطی با یکدیگر^{۵۱} متکی است و نه به تقویت قسمی ممنوعیت. این کردار به مخالفتی سیاسی در قبال اشکال زیست‌سیاسی نژادپرستی و منطق جنگی نیاز دارد؛ اشکالی که به وارونگی‌های فانتاسماگوریک متکی‌اند و این وارونگی‌ها خصلت الزام‌آور و مبتنی بر وابستگی متقابل پیوند اجتماعی را پنهان می‌کنند. هم‌چنین این کردار به روایتی نیاز دارد از اینکه چرا و تحت چه شرایطی چارچوب‌های فهم خشونت و خشونت‌پرهیزی، یا خشونت و دفاع از خود، ظاهراً به یکدیگر تبدیل می‌شوند و این سردرگمی به بار می‌آید که چگونه می‌شود این اصطلاحات را سر جای خود نشانند؟ چرا درخواستی برای صلح، کنشی خشونت‌آمیز نام می‌گیرد؟ چرا زنجیره‌ی انسانی برای عقب‌راندن پلیس نامش پرخاشگری خشونت‌آمیز است؟ تحت چه شرایطی و درون کدام چارچوب وارونگی خشونت و خشونت‌پرهیزی اتفاق می‌افتد؟ هیچ راهی برای کردار خشونت‌پرهیزی وجود ندارد بدون آن که نخست خشونت و خشونت‌پرهیزی تفسیر شوند؛ آن هم در جهانی که خشونت به طرز روزافزونی تحت لوای امنیت، ناسیونالیسم و نئوفاشیسم توجیه می‌گردد. دولت با نامیدن انتقاداتها به خودش به نام «خشونت»، خشونت را در انحصار می‌گیرد: ما این را از ماکس وبر، آنتونیو گرامشی و بنیامین یاد گرفته‌ایم^{۱۹}. بنابراین، باید نسبت به آن دسته از دعاوی که می‌گویند خشونت برای

⁵¹ Dyadic encounter

محدود کردن و بازداشتن خشونت ضروری است، هوشیار باشیم؛ آنهایی که نیروهای قانونی را، اعم از پلیس و زندان‌هایش، به مثابه‌ی داوران نهایی ستایش می‌کنند. مخالفت با خشونت نیاز به این فهم دارد که خشونت همیشه فرم ثابتی ندارد؛ فرم‌هایی نهادی که از طریق عملکردشان وادار شویم بپرسیم: زندگی چه کسی چون یک زندگی پدیدار می‌شود و فقدان چه کسی چون یک فقدان ثبت می‌گردد؟ آن خیال جمعیت‌شناختی در اخلاقیات، در سیاست‌گذاری، در سیاست چه تبعاتی به همراه دارد؟ اگر ما درون افقی عمل کنیم که خشونت نتواند در آن شناسایی شود، جایی که زندگی‌ها از قلمرو زیستن بدون آن که کشته شوند ناپدید گردند، قادر نخواهیم بود که به طرقی فکر کنیم، یاد بگیریم و عمل کنیم که امر سیاسی را در امر اخلاقی عرفی جاساز می‌کند و این یعنی به طرقی که دعوی الزامات ارتباطی را درون حوزه‌ای جهانی می‌فهمد. به یک معنا، ما باید افق این خیال نابودگری را، که در آن هم‌اکنون بسیاری از نابرابری‌ها و پاک‌سازی‌ها رخ می‌دهد، باز کنیم. باید با کسانی که مرتکب نابودگری می‌شوند، بدون آن که نابودگری‌شان را تکرار کنیم، مبارزه کنیم. فهم اینکه چگونه می‌شود به این شیوه مبارزه کرد، کار و شیرازه^{۵۲}ی قسمی سیاست و اخلاقیات خشونت‌پرهیز است.

به زیان دیگر، ما به صورت‌بندی جدیدی از وضع طبیعی نیازی نداریم، اما نیاز داریم وضع جایگزینی از ادارک، خیالی دیگر تدارک ببینیم که مسیرمان را از مسیر سیاست اکنون تغییر دهیم. چنین خیالی به ما در یافتن مسیرمان به سمت حیاتی سیاسی و اخلاقی عرفی که در آن پرخاشگری و رنج بی‌واسطه به خشونت تبدیل نمی‌شود کمک می‌کند؛ حیاتی که ما می‌توانیم در آن دشواری و خصومت را در رابطه‌هایی اجتماعی، که هرگز قادر به انتخاب آن‌ها نیستیم، تحمل کنیم. مجبور نیستیم همدیگر را دوست بداریم تا موظف باشیم جهانی بسازیم که در آن همه‌ی زندگی‌ها بادوام است. حق به دوام آوردن^{۵۳} می‌تواند به مثابه‌ی قسمی حق اجتماعی فهمیده شود؛ به مثابه‌ی وهله‌ای سوپرکتیو از قسمی الزام جهانی و اجتماعی که نسبت به یکدیگر داریم. وابسته به هم، دوام ما خصلتی رابطه‌ای و شکننده دارد؛ گاهی این رابطه تضادآلود و غیرقابل تحمل است و گاهی وجدآور و شادی‌بخش. بسیاری از مردم می‌گویند که بحث درباره‌ی خشونت‌پرهیزی غیرواقع‌گرایانه است، اما شاید آن‌ها بیش از حد شیفته‌ی واقعیت‌اند. زمانی که از آن‌ها می‌پرسیم آیا می‌خواهند در جهانی زندگی کنند که هیچ‌کس درباره‌ی خشونت‌پرهیزی بحث نمی‌کند، جایی که هیچ‌کس نگران این عدم امکان نیست، پاسخ‌شان منفی است. جهان ناممکنی که فراسوی افق تفکر کنونی ما وجود دارد، نه افق جنگی وحشت‌آور است و نه ایده‌آلی از یک صلح کامل، بلکه نبردی گشوده است که به حفاظت از رابطه‌های ما نیاز دارد علیه همه‌ی آنچه که در جهان، این بالقوگی را دارند که آن پیوندها را از هم بگسلند. تصدیق لزوم مهارکردن نابودگری، از مهم‌ترین کارهایی است که در این جهان به آن تواناییم. این درواقع تصدیق این زندگی‌ست که به

52 Bind

53 The right to persist

زندگی‌های شما و قلمرو موجود زنده مقید شده‌است؛ تصدیق که با بالقوگی نابودگری و نیروهای هم‌آوردجویش پنجه‌درپنجه است.

فصل دوم. حفاظت از زندگی دیگری

سوال نسبتاً ساده‌ای می‌پرسم. سوالی که ما آن را بلافاصله متعلق به روان‌کاوی اخلاق^۱ یا فلسفه‌ی اخلاق^۲ می‌دانیم: چه چیز هر یک از ما را به حفاظت از زندگی دیگری وامی‌دارد؟ البته اکنون بحث درباره‌ی حفاظت از زندگی، از اخلاقیات پزشکی^۳ خبر می‌دهد که نه تنها دغدغه‌ی تکنولوژی و آزادی بارآوری دارد بلکه نگران سلامت، اعمال قانون و زندان نیز هست. اگرچه من وارد جزئیات این بحث در اینجا نمی‌شوم، اما امیدوارم بحث من معنایی برای چگونگی ورود به این بحث داشته باشد. می‌خواهم در این باره بحث کنم که چه زمانی و کجا حفاظت از زندگی فراخوانده می‌شود؟ و این یعنی ما همیشه پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی اینکه چه چیز زندگی به‌شمار می‌رود، می‌سازیم. این پیش‌فرض‌ها نه تنها شامل این است که زندگی چه زمانی و از کجا آغاز می‌شود و چگونه می‌بایست پایان یابد، بلکه شاید به شیوه‌ای دیگر دربردارنده‌ی این پرسش است که زندگی چه کسانی زنده به‌شمار می‌آید؟

بنابراین زمانی که می‌پرسیم: «چرا دنبال حفاظت از زندگی دیگری هستیم؟»، می‌توانیم پرسیم محرک ما برای این کار چیست؟ یا درعوض می‌توانیم پرسیم چه چیز کنش‌های این چنینی را توجیه می‌کند؟ یا درواقع چه چیز انکار یا شکستِ حفاظت از یک زندگی را از حیث اخلاقی^۴ ناموجه می‌سازد؟ پرسش اول روان‌کاوانه‌ست، اگرچه مرتبط با روان‌کاوی اخلاق است. پرسش دوم به فلسفه‌ی اخلاق^۵ یا به اخلاقیات^۶ مرتبط است؛ حوزه‌هایی که گاهی برای طرح ادعاهای‌شان به روان‌کاوی اخلاق متکی‌اند. اما آیا این پرسش‌ها از سوی نظریه‌ی اجتماعی و فلسفه‌ی سیاسی هم می‌توانند طرح شوند؟

پاسخ به این سؤال، بستگی به این دارد که چگونه پرسش را طرح می‌کنیم و چه پیش‌فرض‌هایی را در نظر داریم وقتی پرسش را طرح می‌افکنیم؟ به‌طور مثال، تفاوت می‌کند که ما پرسش را درباره‌ی یک شخص خاص می‌پرسیم: چه چیزی هر یک از ما را به حفاظت از زندگی این شخص دیگری وامی‌دارد، یا اینکه می‌پرسیم چه می‌شود که ما به حفاظت از زندگی گروه‌های مشخص دیگری می‌پردازیم که می‌شناسیم، یا زندگی کسانی که به گروهی آسیب‌پذیر متعلق‌اند و به نظر می‌رسد که در خطر خشونت یا نابودی قرار دارند و یا زندگی همه‌ی کسانی که زنده‌اند. پرسش از اینکه چه چیز ما را به حفاظت از زندگی شخص دیگری وامی‌دارد، یک رابطه‌ی رودررو را در نظر می‌گیرد: تو ممکن است شخصی باشی که من می‌شناسم یا شخصی باشی که نمی‌شناسم، و من در هر دو حالت ممکن است در شرایط مشخصی در موضعی باشم که خطر را از تو دور کنم یا نیروی نابودکننده‌ای که زندگی تو را

¹ Moral psychology

² Moral philosophy

³ Medical ethics

⁴ Morally

⁵ Moral philosophy

⁶ Ethics

تهدید می‌کند، متوقف سازم. درحال انجام چه کاری هستم و چرا این کار را می‌کنم؟ و چه چیز کنشی را که نهایتاً اتخاذ می‌کنم، توجیه می‌کند؟ به نظر می‌رسد این پرسش‌ها به حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق و روان‌کاوی اخلاق متعلق‌اند، بدون آنکه دیگر پرسش‌ها در این حوزه‌ها بی‌معنی شوند. پرسش از اینکه به حفاظت از زندگی برخی گروه‌های مشخص می‌پردازیم یا نه و اینکه چه چیز کنش‌های ما را توجیه می‌کند، یک ملاحظه‌ی «زیست-سیاسی» در خود دارد. این ملاحظه هم به ما می‌گوید که چه چیزی یک زندگی به شمار می‌رود و هم زندگی چه کسانی ارزش حفاظت کردن دارد. در شرایط مشخص، معنادار است که پرسیم زندگی چه کسانی یک زندگی به شمار می‌رود، حتی زمانی که این صورت‌بندی به نظر در یک دور منطقی گرفتار است: اگر این یک زندگی است که به شمار نمی‌رود، آیا نه این است که هنوز یک زندگی نیست؟

من به مسئله‌ی زیست‌سیاست در فصل بعد خواهم پرداخت. اکنون بگذارید که به پرسش اولی که با آن شروع کردم برگردم: چه چیز هر یک از ما را به سمت حفاظت از زندگی دیگری می‌کشاند؟ این پرسشی‌ست که نه تنها از افراد که می‌بایست از تنظیمات نهادی، سیستم‌های اقتصادی و اشکال اداره کردن امور پرسید: چه ساختارها و نهادهایی تعبیه شده‌اند تا زندگی یک جمعیت یا درواقع زندگی هر جمعیتی را تأمین کنند؟ ما سراغ تحلیلی روان‌کاوانه خواهیم رفت تا ببینیم چه دلایلی در اختیار ما می‌گذارد برای چشم‌پوشی از یک زندگی و تلاش برای حفاظت از یک زندگی. این مسئله بستگی به اندیشیدن به رابطه‌ی روان‌کاوی فرد با روان‌کاوی گروه ندارد، زیرا هر دو با هم همواره هم‌پوشانی دارند و حتی در دشواری‌های کاملاً تکین و ذهنی نیز خودمان را درون میدان سیاسی وسیع‌تری می‌بینیم. «من» و «تو»، «آنها» و «ما» به هم دلالت داریم و این دلالت داشتن صرفاً منطقی نیست: این دلالت به‌مثابه‌ی قسمی پیوند دوبهلوی اجتماعی عمل می‌کند؛ پیوندی که دائماً خواسته‌ای اخلاقی عرفی پیش روی پرخاشگری پیش می‌کشد. بنابراین اگر ما تفحص اخلاقی را با کاربرد غیرانتقادی «من» و یا درواقع «ما» شروع کنیم، تفحصی اولیه و حیاتی را مسدود کرده‌ایم که درنظرمی‌گیرد چگونه هم سوژه‌ی فردی و هم جمعی به‌واسطه‌ی روابطی که به ایشان امکان رویارویی از طریق تأملی اخلاقی می‌دهد، شکل می‌گیرند و به چالش کشیده می‌شوند.

شیوه‌ای که این پرسش طرح می‌شود، پرسش دیگری را برمی‌انگیزد: پرسش قیم‌مآبی^۷. چه کسی به گروهی تعلق دارد که حفاظت می‌کند و چه کسی به‌مثابه‌ی صاحب زندگی‌ای که می‌بایست حفاظت شود، تصویر می‌گردد؟ آیا «ما» نیز نیاز نداریم که از زندگی‌مان حفاظت شود؟ آیا زندگی کسانی که این پرسش را می‌پرسند یکسان با زندگی کسانی‌ست که این سوال درباره‌ی آن‌ها پرسیده می‌شود؟ اگر ما آن دسته از افرادی هستیم که پرسش را طرح می‌کند، آیا باید در نظر بگیریم که زندگی‌های خود ما نیز ارزش حفاظت شدن دارد؟ و اگر چنین است، چه کسی مسئول حفاظت از آن است؟ یا آیا قصه از این قرار است که ما

⁷ Paternalism

ارزش‌مندی زندگی‌هایمان را فرض می‌گیریم، فرض می‌گیریم که هرکاری برای حفاظت از زندگی‌های ما انجام خواهد شد، که «ما» این پرسش را درباره‌ی «دیگرانی» می‌پرسیم که با این پیش‌فرض‌ها زندگی نمی‌کنند؟ آیا «ما» واقعاً از «دیگر» زندگی‌هایی که در پی حفاظت از آنان هستیم، جدا هستیم؟ اگر «مایی» وجود دارد که به دنبال حل این مسئله می‌گردد، و بنابراین آنهایی وجود دارند که پذیرایی بررسی‌های ما هستند، آیا دوآلیته‌ای حتمی را در نظر نگرفته‌ایم که به‌طور بحث‌برانگیزی قیّم‌مآبانه است؟ {دوآلیته‌ای قیّم‌مآبانه} بین آن‌هایی که قدرت حفاظت از زندگی را دارند (یا آن کسانی از ما که قدرتی دارند تا بتوانند از زندگی‌هایمان حفاظت کنند) و آن‌هایی که زندگی‌هایشان در خطر برای حفاظت‌شدن قرار دارد؛ زندگی‌هایی که تحت محاصره‌ی شکلی از خشونت، چه آشکار و چه پنهان، واقع شده‌اند و بقای‌شان می‌تواند تنها به اتکای قسمی قدرت مقابله به مثل {در برابر خشونت} پایدار بماند.

این امر به‌طور مثال زمانی به وقوع می‌پیوندد که «گروه‌های آسیب‌پذیر» معرفی می‌شوند. از سوئی، گفتار درباره‌ی «گروه‌های آسیب‌پذیر» یا «جمعیت‌های آسیب‌پذیر» هم برای کار فمینیستی حقوق‌بشر محور مهم شده است و هم برای اخلاقیات مراقبت^۸. زمانی که یک گروه آسیب‌پذیر خوانده می‌شود، جایگاهی به دست می‌آورد که آن را قادر به طرح ادعای حفاظت‌شدن می‌سازد. آنگاه پرسش پدیدار می‌شود: این ادعا چه کسی را خطاب قرار می‌دهد و کدام گروه مسئول حفاظت از آسیب‌دیده می‌گردد؟ از سوی دیگر آیا کسانی که به عنوان مسئولان گروه‌های آسیب‌پذیر مطرح می‌شوند، خودشان در این کردار طراحی‌شده از آسیب‌پذیری تهی شده‌اند؟ البته که مسئله برجسته‌سازی توزیع نابرابر آسیب‌پذیری است، اما اگر چنین طرحی تلویحاً میان گروه‌های آسیب‌پذیر و غیرآسیب‌پذیر تمایز قائل شود و گروه دوم را موظف به حفاظت از گروه اول نمایند، آنگاه دو پیش‌فرض مسئله‌دار سرری می‌آورند: اولین پیش‌فرض این است که این طرح با گروه‌ها به‌گونه‌ای تعامل می‌کند که تاکنون به‌مثابه‌ی آسیب‌پذیر و آسیب‌ناپذیر ساخته شده‌اند. دومین پیش‌فرض اینکه این طرح شکلی قیّم‌مآبانه‌ای از قدرت را در لحظه‌ای که بیشترین نیاز به الزامات اجتماعی دوجانبه وجود دارد، تقویت می‌کند.

کسانی از ما که خودمان را پاسخ‌گو به دعوی اخلاقی عرفی تأمین زندگی یا حتی حمایت از آن می‌دانیم، ممکن است خودمان را به سلسله‌مراتب اجتماعی‌ای واگذاریم که به دلایلی ظاهراً اخلاقی می‌گوید آسیب‌پذیرها از توانگران قیّم‌مآب متمایز هستند. البته که می‌توان ادعا کرد چنین تمایزی از حیث توصیفی درست است، اما زمانی که بدل به مبنای تأملی اخلاقی می‌شود، آن‌گاه سلسله‌مراتب اجتماعی چارچوبی برای عقلانی‌شدن اخلاقی فراهم می‌آورد و دلیل‌آوری اخلاقی در برابر هنجار مطلوب قسمی وضع دوجانبه و اشتراکی

برابری قرار می‌گیرد. اگر نه تماماً متناقض اما می‌تواند ناخوشایند باشد که سیاستی مبنی بر آسیب‌پذیری به تقویت سلسله‌مراتب‌هایی بیانجامد که می‌بایست برچیده شوند.

من با پرسش از انگیزه‌های روانی حفاظت از زندگی دیگری یا زندگی‌های دیگران شروع کردم و خواستم تا نشان دهم چنین پرسشی، حتی اگر به نظر نرسد، تنها در هیئت مسئله‌ای سیاسی که درگیر با مدیریت ویژگی‌های مختلف جمعیتی و ترفندهای اخلاقی عرفی اشکال قیم‌مآبانه‌ی قدرت است، می‌تواند پیش کشیده شود. تا اینجا، تفحص من این نبوده که اصطلاحاتی چون «زندگی» و «زیستن» چه معنایی «برای حفاظت‌شدن و حمایت‌شدن» دارند و ایضاً به این نپرداخته‌ام که آیا این دو کنش می‌توانند به مثابه‌ی کنش‌های دوجانبه‌ای فهمیده شوند یا نه؛ به این معنا که کسانی که بالقوه از زندگی دیگران حفاظت می‌کنند، خود بالقوه به حفاظت نیاز دارند. و هم‌چنین بیان نکرده‌ام که این امر چه دلالتی برای وضعیت‌های بالقوه مشترک آسیب‌پذیری و در معرض بودن دارد، چه الزاماتی را شکل می‌دهد و چه انواع خاصی از سازمان‌یابی اجتماعی و سیاسی مورد نیاز است.

تفحص من از امکان تأمین کردن زندگی علیه حالت‌های نابودگری می‌پرسد، انواعی از نابودگری که خود ما آزادش می‌کنیم. ادعای من این است که نه تنها ما شیوه‌هایی را می‌یابیم که از زندگی‌هایی حفاظت کنیم که خودمان قدرت نابودی‌شان را داریم، بلکه این حفاظت از زندگی به زیرساخت‌هایی نیاز دارد که به این قصد در ذهن سامان داده شده‌اند (البته زیرساخت‌هایی وجود دارند که دقیقاً در پی حفاظت از زندگی‌ها نیستند، بنابراین زیرساخت به‌تنهایی شرط کافی برای چنین حفاظتی نیست). پرسش من تنها این نیست که ما به‌مثابه‌ی سوژه‌هایی اخلاقی^۹ برای حفاظت از زندگی دیگری یا مجموعه‌ای از زندگی‌ها چه می‌کنیم یا از انجام چه چیز خودداری می‌کنیم، بلکه این است که جهان را چگونه می‌توان به‌گونه‌ای ساخت که شرایط زیرساختی برای حفاظت از زندگی بازتولیدشده و تقویت گردند. البته ما از یک‌سو خودمان این جهان را ساخته‌ایم، اما از سوی دیگر خودمان را در معرض یک فضای زیستی می‌یابیم که شامل جهانی ساخته‌شده است و ما آن را شخصاً پدید نیاورده‌ایم. به‌علاوه، در نتیجه‌ی فوریت افزایش‌یابنده‌ی مسئله‌ی تغییرات اقلیمی می‌دانیم که تغییرات محیط‌زیستی به‌عنوان ماحصل مداخله‌ی انسانی، اثرات قدرت نابودگری خودمان را در قبال شرایط زیست‌پذیری اشکال زندگی انسان و غیرانسان نشان می‌دهد. این امر دلیل دیگری است که چرا نقد فردگرایی مبتنی بر خداگونگی انسان^{۱۰} برای پیشرفت منشِ خشونت‌پرهیزی در بستر نوعی خیال برابری خواهانه مهم خواهد بود.

منش خشونت‌پرهیزی، آنچه که مد نظر من است، به چیزی متفاوت از آنچه که فلسفه‌ی اخلاق و روان‌کاوی اخلاق می‌گویند منجر خواهد شد؛ اگرچه تفحص اخلاقی هم بر

⁹ Morally accountable subjects

¹⁰ Anthropocentric individualism

حوزه‌ی روان‌کاوی و هم بر حوزه‌ی سیاست تأثیر خواهد گذاشت و دایره‌ی آن‌ها را گشوده خواهد کرد. زمانی که روان‌کاوی اخلاق را نقطه‌ی عزیمت در نظر می‌گیریم، چنانکه فروید چنین کرد زمانی که از مبنای نابودگری و پرخاشگری^{۱۱} سخن به میان آورد، بحث ما تنها در پرتو ساختارهای بنیادی سیاسی معنا می‌دهد؛ شامل پیش‌فرض‌هایی که ما در این باره فراهم می‌آوریم که چگونه بالقوه نابودگری در هر پیوند اجتماعی ذاتی است. البته که زندگی‌ها از چشم‌اندازهای تاریخی مشخص متفاوت پدیدار می‌شوند؛ بسته به اینکه در کدام چارچوب به آنها نگاه شود، ارزش به دست می‌آورند و از دست می‌دهند. اما این به این معنا نیست که هر چارچوب از پیش معینی قدرت تام دارد که درباره‌ی ارزش یک زندگی تصمیم بگیرد. ما به‌واسطه‌ی طرحواره‌های ارزش‌گذاری ضمنی‌ای که مطابق با آن‌ها زندگی‌ها کم‌تر یا بیشتر دادپذیر تصویر می‌شوند، از شیوه‌های متفاوت اندازه‌گیری ارزش زندگی مطلع می‌شویم: برخی از زندگی‌ها ابعادی نمادین می‌یابند - اینان همان زندگی به‌تمامی و به‌روشنی دادپذیرند - و برخی عاری از هرگونه نشانه‌گذاری‌اند - اینان همان زندگی تماماً دادناپذیرند، از دست‌دانی که از دست‌دادن نیست. - زندگی‌های بی‌شماری هستند که ارزش‌شان درون یک چارچوب تضمین شده و درون چارچوب دیگر بی‌ارزش‌اند یا در بهترین حالت ارزش‌شان چون شمعی سوسو می‌زند. کسی ممکن است ادعا کند که پیوستاری در دادپذیری وجود دارد، اما این چارچوب نمی‌گذارد موقعیت‌هایی را بفهمیم که به‌طور مثال برای یک زندگی، در آن واحد، درون یک اجتماع فعالانه سوگواری صورت می‌پذیرد و درون قسمی قاب مسلط ملی یا بین‌المللی کاملاً نامشخص و گنگ باقی می‌ماند. و تاکنون این اتفاق همواره افتاده‌است. به همین دلیل اجتماعی که برای یک زندگی سوگواری می‌کند، در عین حال به این واقعیت معترض است که این زندگی هم برای کسانی که مسئول حفاظت از این زندگی در نظر گرفته شده‌بودند، دادپذیر نیست و هم برای کسانی که در جهانی با این پیش‌فرض زندگی می‌کنند که چنین زندگی‌هایی همیشه نابود می‌شوند و این رویه‌ی عادی امور است. همین امر یک دلیل است که چرا سوگواری می‌تواند اعتراض باشد و هر دو، سوگواری و اعتراض، می‌بایست با هم پیش روند وقتی از دست‌دادن‌ها هنوز به‌گونه‌ای عمومی تصدیق نشده و سوگواری برنیاکنگ‌یکخته‌اند. اعتراض سوگوار - در اینجا می‌توان به زنان سیاه‌پوش^{۱۲} یا مادران دو پلازو دو مایو^{۱۳} در آرژانتین یا خانواده‌ها و دوستان

¹¹ Aggression

¹² Women in Black:

زنان سیاه‌پوش شیلی کسانی هستند که در نوامبر ۲۰۱۹ در اعتراض به کشته‌شدگان تظاهرات مردم شیلی در میدان پلازا ایتالیا جمع شدند و خواستار اجرای عدالت درباره‌ی افراد کشته و زخمی شدند. م

¹³ Abuelas de Plaza do Mayo:

انجمنی‌ست از مادران آرژانتینی که فرزندان‌شان را در زمان دیکتاتورنظمی بین سال‌های ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۳ از دست دادند. دادخواهی این مادران تاکنون ادامه دارد. در سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۲ چندین تن از مقامات دولتی وقت به جرم جنایت علیه بشریت در دادگاهی در آرژانتین محاکمه و به حبس ابد محکوم شدند. م

آیوتزیناپای ۴۳^{۱۴} اشاره کرد^۱ - این دعوی را طرح می‌کند که زندگی از دست‌رفته نمی‌بایست از دست می‌رفت، بنابراین به این معنا دادپذیر است و اگر صدمه‌ای نمی‌دید، طولانی می‌بود. زندگی مذکور طالب تشکیل یک پرونده‌ی حقوقی‌ست که داستان مرگ را روشن کند و بگوید چه کسی مسئول است. شکست در یافتن مسئول مرگی خشونت‌آمیز دادخواهی را ناممکن می‌کند. بدین ترتیب اگرچه دانسته شود که زندگی‌ای از دست‌رفته‌است، اما اگر توضیحی داده نشود که چگونه این مرگ اتفاق افتاده، از دست‌دادن به‌تمامی ثبت نمی‌گردد و مُرده تاحدی دادناپذیر باقی می‌ماند.

یکی از انگیزه‌های هنجارین این اثر این است که در صورت‌بندی قسمی خیال سیاسی مبتنی بر برابری رادیکال دادپذیری مشارکت کند، نه فقط به این دلیل که همه‌ی ما حتی سوگواری برای مرده داریم، یا اینکه مرده حق دارد که برایش سوگواری شود، هرچند که هر دو اینها بی‌شک درست است اما همه‌ی منظور مرا نمی‌رساند. بین توان دادخواهی برای مردگان با ویژگی دادپذیری زیستن‌شان تفاوتی هست. دومی دلالت بر شرایط زیستی دارد: برای کسانی که دادپذیرند، تنها در صورتی که زندگی‌شان از دست‌رفته باشد، سوگواری به وقوع می‌پیوندد. دادناپذیران کسانی‌اند که از دست‌دادن‌شان هیچ ردی بر جا نمی‌گذارد یا به زحمت ردی پیدا می‌شود. بنابراین اگر در پی فراخوان «برابری رادیکال برای همه‌ی کسانی که دادپذیر هستند» بودم، نمی‌توانستم بر نحوه‌ی اختصاص متفاوت دادپذیری تمرکز کنم؛ به این ترتیب که برخی که به سطح دادپذیری برکشیده نمی‌شوند، زندگی‌شان ارزش سوگواری ندارد. همان‌گونه که از توزیع نابرابر کالاها و منابع حرف می‌زنیم، باورمندم که می‌توانیم از توزیع عمیقاً نابرابر دادپذیری صحبت کنیم. این به این معنا نیست که مرکز قدرتی وجود دارد که بنا بر جدولی محاسباتی دادپذیری را توزیع می‌کند، بلکه به این معناست که قسمی محاسبه‌ی میزان دادپذیری در رژیم‌های قدرت آشکار یا پنهان نفوذ یافته‌است. و اگرچه ممکن است عده‌ای گمان کنند که من در پی آنم تا هر کس را در مواجهه‌ی با مرگ دیگری به گریه فرا خوانم یا از او بپرسم که چگونه می‌شود برای کسانی که حتی نمی‌شناسیم دادخواهی کنیم، اما من می‌خواهم این موضوع را طرح کنم که دادپذیری زمانی که از دست‌دادن نزدیک نیست، در فاصله‌ی است و یا در واقع بی‌نام است، شکل متفاوت یا حتی می‌شود گفت شکل غیرشخصی‌ای دارد. می‌خواهم بگویم اینکه یک زندگی دادپذیر است، به این معناست که یک زندگی، حتی پیش از آنکه از دست بروند، ارزش دادپذیری را در موقعیت از دست‌رفتن‌اش دارد یا

¹⁴ Ayotzinapa forty-three:

در سپتامبر ۲۰۱۴ ۴۳ دانش‌جوی دانشکده تربیت معلم روستایی در شهر آیوتزیناپا در فرایند هم‌دستی دولت با کارتل‌های مواد مخدر به قتل می‌رسند که پس از مدتی مفقودبودن جنازه‌های‌شان پیدا می‌شود. با پی‌گیری گروه‌های مردمی خلاف ادعای دادستان دولت مکزیک که کل جنایت را بر دوش کارتل‌های مواد مخدر می‌اندازد، رد پای مسئولین دولتی نیز به این جنایت باز می‌شود. جدای از این حادثه، دادخواهی‌های مکرر شهروندان مکزیک برای ۱۵ هزار جوان ناپدیدشده بر اثر مافیای هم‌دستانه‌ی کارتل‌های مواد مخدر و دولت صورت‌گوناگونی داشته‌است. م

می‌بایست داشته باشد؛ زندگی در رابطه با فناپذیری‌اش ارزشمند است. آدمی با یک شخص متفاوت رفتار می‌کند، اگر معنای دادپذیری دیگری به سطح سلوک اخلاقی عرفی در قبال او برکشیده شود. اگر ازدست‌دادن دیگری به‌مثابه‌ی قسمی ازدست‌دادن ثبت شود، برجسته می‌گردد و برای‌اش سوگواری صورت می‌پذیرد و اگر چشم‌انداز ازدست‌دادن ترس برمی‌انگیزد و بنابراین تدابیر لازم جهت تأمین زندگی در برابر آسیب و نابودی اتخاذ می‌شود، آنگاه توانایی ارزش‌دهی ما به یک زندگی و تأمین آن در برابر آزار و نابودی، به معنایی که از دادپذیری‌اش داریم، بستگی پیدا می‌کند؛ آینده‌ی تخمین‌زده‌شده^{۱۵} برای یک زندگی به‌مثابه‌ی بالقوگی نامحدود که اگر کوتاه شود یا از دست برود، برایش سوگواری می‌کنیم.

سناریویی که پیشنهاد کردم، به نظر می‌رسد که به مناسبات اخلاقی عرفی رودررو تعلق دارد. من شما را ارزشمند و دادپذیر در نظر می‌گیرم و شما نیز احتمالاً همین‌طور با من رفتار می‌کنید. با این وجود، مسئله فراتر از یک رابطه‌ی رودررو است و در پی بازاندیشی در سیاست اجتماعی، نهادها و سامان‌یابی حیات سیاسی‌ست. در واقع، اگر نهادها مطابق با اصلی برابری رادیکال دادپذیری ساختار یافته باشند، به این معنی‌ست که در دستورالعمل‌های نهادی هر زندگی‌ای ارزش حفاظت‌شدن دارد و ازدست‌دادنش، برجسته می‌شود و تأثیر برمی‌انگیزد و این امر نه فقط درباره‌ی این یا آن زندگی که در قبال هر زندگی‌ای صحت دارد. این اصل، از دید من دلالت‌های مشخصی برای چگونگی اندیشیدن به مراقبت از سلامتی، زندانی‌کردن، جنگ، اشغال و شهروندی پیش می‌کشد؛ اموری که تمایزات مشخصی میان جمعیت‌های کم‌تر یا بیشتر دادپذیر برقرار می‌کنند.

و هم‌چنان پرسش گول‌زننده‌ی زندگی چیست، زندگی چه زمانی آغاز می‌شود و چه نوعی از موجود زنده را مراد می‌کنم وقتی درباره‌ی کسانی حرف می‌زنم که «زنده»‌اند، به قوت خود باقی‌ست: آیا موجودات زنده، از نوع انسانی‌اند؟ آیا این زنده‌بودن شامل حیات جنینی نیز می‌شود؟ یعنی شامل کسانی که هرگز کاملاً یک «آنها» نمی‌شوند؟ حشرات، حیوانات و دیگر ارگانیزم‌های زنده چگونه؟ آیا همه‌ی اینها اشکالی از زنده‌بودن نیستند که شایسته‌ی تأمین‌شدن در برابر نابودی‌اند؟ آیا انواع روشنی از بودن وجود دارد یا ما به فرایندها و روابط زنده ارجاع می‌دهیم؟ دریاچه‌ها، یخچال‌ها و درختان چگونه؟ حتماً می‌شود برای آنها، به‌مثابه‌ی واقعیت‌هایی مادی، سوگوار شد^۲.

ارزش تکرار دارد که اخلاقیاتی که در حال صورت‌بندی‌اش هستیم، با خیال سیاسی مشخصی گره خورده است؛ قسمی خیال برابری‌خواهانه که نیازمند شیوه‌ای فرضی برای پیش‌رفتن و دستکاری متغیر مستقل برای دیدن نتیجه در متغیر وابسته است: تنها زندگی‌هایی که به‌مثابه‌ی زندگی‌های دادپذیر کیفیت دارد، اگر از دست بروند برای‌شان دادخواهی می‌شود و این‌ها زندگی‌هایی هستند که فعالانه و ساختاری در برابر خشونت و

¹⁵ Conjectured future

نابودی حمایت می‌شوند. این استفاده از شکل گرامری شرطی نوع دوم، راهی برای آزمون قسمی بالقوگی است؛ این گونه فرض می‌گیرد که چه می‌شد اگر همه‌ی زندگی‌ها دادپذیر در نظر گرفته می‌شدند. شاید به ما این امکان را بدهد که ببینیم چگونه افقی یوتوپیک در دل ملاحظات ما درقبال زندگی‌هایی که ارزشمندند و زندگی‌هایی که ارزشمند نیستند، زندگی‌هایی که می‌بایست از آنها حفاظت کرد و زندگی‌هایی که حفاظت نمی‌شوند، پدیدار می‌آید. به تعبیر دیگر، ممکن می‌شود که تأملات اخلاقی عرفی‌مان را درون قسمی خیالی برابری خواهانه بگنجانیم. حیاتی خیالی سهم مهمی در این تأمل دارد، حتی می‌توان گفت قسمی شرط برای کردار خشونت‌پرهیزی است.

در اغلب موارد، زمانی که ما با دشواری‌های اخلاقی روبه‌رو می‌شویم درحالی که به شرایط حفاظت کردن از زندگی نظر داریم، فرضیه‌هایی را صورت‌بندی می‌کنیم و سپس آن‌ها را با تخیل کردن سناریوهای گوناگون می‌آزماییم. اگر یک کانتی باشم، می‌توانم بپرسم: اگر به‌شیوه‌ی خاصی عمل کنم، آیا می‌توانم بدون تناقض اراده کنم که دیگری نیز همان کار را کند یا کاری در تطابق با همان دستور اخلاقی؟ برای کانت مسئله این است که آیا شخص به تناقض می‌خورد یا تحت اراده‌ی معقول به‌گونه‌ای عمل می‌کند که گویی دیگری عمل می‌کند. او صورت‌بندی‌ای منفی و مثبت ارائه می‌دهد: «من نباید رفتاری کنم مگر به‌شیوه‌ای که می‌توانم اراده کنم قاعده‌ی رفتاری‌ام یک قانون جهان‌شمول شود»^۳ و سپس «همیشه بر طبق آن قاعده‌ای رفتار کن که می‌توانی جهان‌شمولی‌اش را به‌مثابه‌ی یک قانون اراده کنی»^۴. مثالی که کانت می‌زند، مثال اراده‌ی سخن‌گذب است تا فرد از موقعیت دشوار آسوده شود. به نظر نمی‌رسد مسیر گفته‌شده جواب دهد، زیرا «من فوراً آگاه می‌شوم که درواقع می‌توانم اراده کنم دروغ بگویم، اما به‌هیچ‌طریقی نمی‌توانم قانون جهان‌شمولی دروغ‌گویی را اراده کنم»^۵. او می‌گوید که دیگران «همان سکه را به من برگردانند» و «قاعده‌ی کلی رفتاری، به‌محض آنکه در هیئت یک قانون جهان‌شمول درمی‌آید، با فسخ‌اش گره‌خورده است»^۶. من درمی‌یابم که نمی‌توانم به‌گونه‌ای معقول اراده کنم که سخن‌گذب‌کرداری جهان‌شمول شود، به این دلیل ساده که نمی‌خواهم کسی باشد که به او دروغ گفته می‌شود. به این ترتیب، ناگزیرم چنین امکانی را تخیل کنم اگر بر آنم که خصلت متناقض هر قاعده‌ی کلی‌ای را بفهمم که مجوز دروغ‌گفتن را صادر می‌کند.

برای نتیجه‌گرایان اخلاقی، لزوم تخیل نتایج زیستن در دنیایی که هرکس به‌گونه‌ای رفتار خواهد کرد که تو انتخاب کردی رفتار کنی، به این منجر می‌شود که بسیاری از کردارها مطلقاً غیرقابل دفاع شوند؛ نه به این خاطر که غیرعقلانی‌اند بلکه به این دلیل که آسیب‌رسانند. در نتیجه به بار می‌آید که خوشایند نیست. در هر دو مورد، قسمی کنش بالقوه را پیش می‌نهم که به‌گونه‌ای فرضی دوجانبه^{۱۶} تصور می‌شود: رفتار خود شخص در شکل تصورشده‌ی رفتار دیگری برمی‌گردد؛ کسی ممکن است از من استفاده کند، همان‌طور

¹⁶ Reciprocal

که من از دیگری استفاده می‌کنم و نتایج پذیرفتنی نیستند زیرا نتایجی آسیب‌زایند (برای کانت آسیب معقول است، هرچند برای بسیاری از فلاسفه‌ی اخلاق که با فرضیه‌های اخلاقی سروکار دارند، چنین نیست). پرسش گسترده‌تر این است که آیا کسی می‌خواهد در جهانی زندگی کند که دیگران به‌گونه‌ای عمل کنند که من وقتی مجموعه‌ای از کنش‌های خشونت‌آمیز را اجرا کنم، پیشنهاد می‌کنم به آن عمل کنیم. دوباره می‌توانیم نتیجه بگیریم که غیرعقلانی‌ست که چیزی را برای خود اراده کنم که از حیث امکانی نمی‌توانم برای دیگری اراده کنم. یا می‌توانیم نتیجه بگیریم جهان خودش نمی‌تواند زیست‌پذیر¹⁷ باشد اگر دیگران به‌گونه‌ای رفتار کنند که من پیشنهاد می‌کنم عمل کنند. پس ما برای قسمی آستانه‌ی زیست‌پذیری شاخص ارائه می‌دهیم.

در هر دوی این آزمون‌های اخلاقی، فرد کنشش را به‌مثابه‌ی کنش دیگری تخیل می‌کند؛ قسمی کنش بالقوه نابودکننده که وارونه‌شده یا دوجانبه‌ست. تخیلی دشوار و آزارنده است؛ تخیل سلب مالکیت من از کنش خودم. کنشی که تخیل می‌کنم دیگر آنی نیست که تخیل می‌کنم خودم دارم انجامش می‌دهم حتی اگر چیزی از من در آن است و این درست است، اما من آن را به دیگری ممکن منتسب‌اش کرده‌ام یا به شمار نامحدودی از دیگران و بنابراین بیش از کمی از خود کنش در فاصله قرار گرفتم. زمانی که کنش بازی‌گردد و بر من به‌مثابه‌ی کنش بالقوه‌ی دیگری تأثیر می‌گذارد، نباید واقعاً متعجب شوم؛ زیرا من خودم این کنش را آغاز کردم. چگونه؟ از طریق فاصله‌گرفتن خودم از کنشی که در پی آنم تا آن را به دیگری و هر کسی نسبتش دهم و او را در حال انجامش فرض بگیرم. اگر کنش، کنش هر کسی، کاملاً در آنجا قرار دارد و بنابراین از آن من نیست، در نهایت به چه کسی تعلق دارد؟ اینجا پارانوایا آغاز می‌شود. فرض منطقی من این است که چنین صورت‌بندی‌ای از تخیل با روان‌کاوی و روایت‌اش از فانتزی به‌گونه‌ی معناداری متقاطع می‌شود: کنش فرد به خودش برمی‌گردد در شکل کنش دیگری. این کنش رونویسی‌شده است¹⁸ و یا در مورد پرخاشگری چون کنشی که از دیگری نشأت گرفته و برعلیه خود فرد جهت یافته، مجسم می‌شود. در صحنه‌های فانتزی ایذاگری¹⁹ بازگشت متخیل پرخاشگری خود فرد از طریق فیگوری بیرونی، موقعیتی زیست‌پذیر نیست. اگر کنش تخیل‌کردن کنش دوجانبه را در فلسفه‌ی اخلاق (چه خواهد شد اگر دیگران آنگونه عمل کنند که من عمل می‌کنم؟) با وارونگی‌هایی که در فانتزی اتفاق می‌افتد (پرخاشگری‌ای که در شکل بیرونی به سمت من برمی‌گردد. آیا می‌تواند از خود من باشد؟) مرتبط کنیم، می‌توانیم دریابیم کنش تخیل‌کردن کنش دوجانبه برای فهم این امر حیاتی‌ست که چگونه پرخاشگری خود فرد با پرخاشگری دیگری در ارتباط تنگاتنگ است. مسئله این نیست که فرد، چون آینه‌ای، خودش را فراقکنی می‌کند و دچار عملکرد

¹⁷ Livable

¹⁸ Duplicate

¹⁹ Persecutory Fantasy

بد شناختی است، بلکه باید به پرخاشگری به مثابه‌ی بخشی از هر پیوند اجتماعی اندیشید. اگر کنشی که تخیل می‌کنم در حال انجامش هستم، بتواند در اصل همانی باشد که از آن رنج نیز می‌برم، دیگر راهی برای جداکردن تأمل درباره‌ی رفتار فردی از روابط دوجانبه‌ای که زندگی اجتماعی را می‌سازد، وجود ندارد. این فرض منطقی برای استدلالی که امیدوارم درباره‌ی دادپذیری برابر زندگی‌ها ارائه کنم، مهم است.

از دید من جایی که فلسفه‌ی اخلاق به گونه‌ای کاملاً ریشه‌ای به اندیشه‌ی روان‌کاوانه دلالت دارد، بُعد فانتاسماتیک^{۲۰} جایگزین‌پذیری^{۲۱} است: این ایده که یک نفر می‌تواند جای شخص دیگری باشد و این اغلب در زندگی روانی ما اتفاق می‌افتد. به من اجازه دهید مختصراً صورت‌بندی‌ای از بینش نتیجه‌گرایی اخلاقی در پرتو این تز دوباره عرضه کنم: اگر من برای کنش نابودگرایانه‌ای برنامه‌ریزی کنم و تخیل کنم که دیگران نیز ممکن است برای همین کار برنامه‌بریزند، ممکن است نخواهم نقش‌پذیرای چنین کنشی را بازی کنم. چنین تخیلی منجر به شکل‌گیری فانتزی (f) ایذاگری شود (یا فانتزی (ph) در روایت کلاین که به آن خصلتی ناخودآگاه می‌بخشد) که به قدری قوی‌ست که من را متقاعد می‌کند انجام آن چیزی را که فکر می‌کردم می‌توانم انجام دهم (یا می‌خواستم انجام دهم)، متوقف کنم. این اندیشه که دیگران ممکن است آن‌گونه که من می‌خواهم عمل کنم، عمل کنند یا همان کاری را با من بکنند که من می‌خواهم با آنها بکنم، نشان می‌دهد که دوجانبگی را نمی‌شود کنترل کرد. البته که اگر متقاعد بشم که مورد ایذا و ستم واقع خواهم شد، در حالی که نتوانم تشخیص دهم کنشی که تخیل می‌کنم تا حدودی کنش متخیل خود من است، آنگاه ممکن است دستاویزی عقلانی بسازم تا به گونه‌ای پرخاشگرایانه علیه پرخاشی که از بیرون به سمت من می‌آید، عمل کنم. من می‌توانم از فانتاسم ایذاگری^{۲۲} به مثابه‌ی توجیهی برای کنش‌های ایذاگری خودم بهره ببرم، یا این فانتاسم می‌تواند در بهترین حالت متقاعدم کند که این کار را نکنم؛ اما این متقاعدشدن تنها در صورتی رخ می‌دهد که کنش بالقوه‌ی خودم را در فانتاسمی که من را تحت فشار قرار می‌دهد، بازشناسی کنم.

همه‌ی وجه تراژیک یا کمیک ماجرا زمانی‌ست که فرد تشخیص می‌دهد که این پرخاش خودم بوده که به سمت من، در هیئت کنش دیگری آمده است و من اکنون به گونه‌ای پرخاشگرایانه در پی دفاع از خودم می‌گردم. این کنش من است، اما من آن را به نام دیگری نسبت می‌دهم و این جایگزینی هرچقدر هم گمراه‌کننده باشد، با این وجود من را وادار می‌کند که در نظر بگیرم آنچه من انجام می‌دهم می‌تواند در قبالی من نیز انجام شود. من از «در نظر گرفتن» استفاده کردم، اما این امر همیشه رویه‌ای تأملی نیست. به محض اینکه جایگزینی تابع فانتزی می‌شود، تداعی‌های^{۲۳} غیرارادی در ادامه می‌آیند. بنابراین اگر

²⁰ Phantasmatic

²¹ Substitutability

²² Persecutory phantasm

²³ Associations

چه آزمون کاملاً هوشیار آغاز می‌شود، اما فرایند جایگزینی‌ها در من به مجموعه‌ای غیرارادی از واکنش‌ها دلالت می‌کند که نشان می‌دهد فرایند جایگزینی، قابلیت روانی جایگزین‌پذیری، محاکاتی متقدم و انتقال‌یابنده، نمی‌تواند به‌تمامی به‌دست‌کنش عامدانه‌ی ذهن محدود شود یا به‌چنگ آید.^۷ به‌نوعی می‌توان گفت جایگزینی مقدم بر وجود «من» است آن‌گونه که من هستم، و مقدم بر هر اندیشه‌ی آگاهانه‌ای عمل می‌کند.^۸ بنابراین زمانی که آگاهانه وظیفه‌ی جایگزین‌کردن دیگران را به‌جای خودم و خودم را به‌جای دیگران در پیش می‌گیرم، ممکن است در معرض قلمرو ناخودآگاهی قرار بگیرم که زیر پای ویژگی اندیشه‌ورزانه‌ی آزمونم را خالی کند. بنابراین چیزی با من در میانه‌ی آزمونم، در حال آزمون است که به‌تمامی در کنترل من قرار ندارد. این نکته برای این مسئله که چرا هر یک از ما باید از زندگی دیگری حفاظت کنیم مهم خواهد بود؛ زیرا آزمونی که طرح می‌کنم در مسیر صورت‌بندی‌اش تغییر می‌کند و گسترش می‌یابد و دست‌آخر به‌مثابه‌ی صحنه‌ای از کنش دوجانبه از نو طرح می‌گیرد. در نتیجه، با فهم اینکه چگونه زندگی من و زندگی دیگری می‌توانند جایگزین یکدیگر شوند، روشن می‌شود که آن‌ها کاملاً از هم منفک نیستند. ارتباطات میان ما، از هر آنچه که من آگاهانه انتخاب کرده‌ام، فراتر می‌رود. ممکن است کنش جایگزینی فرضی خودم به‌جای دیگری و دیگری به‌جای من، ملاحظه‌ی وسیع‌تری از آسیب دوجانبه‌ای که خشونت صورت داده، پیش روی ما بگذارد؛ خشونتی که تا حدودی بر خود روابط اجتماعی دوجانبه‌ی ما اعمال شده‌است. با این وجود در برخی مواقع ظرفیت‌چینی در جایگزین‌کردن خود به‌جای دیگری و دیگری به‌جای خود، می‌تواند جهانی بسازد که به‌سمت خشونتی عظیم‌تر حرکت می‌کند. چرا و چگونه چنین اتفاقی می‌افتد؟

یک دلیل که چرا نمی‌توانیم، یا ممکن است نتوانیم، زندگی کسانی را که ترجیح می‌دهیم نباشند، از بین ببریم این است که نمی‌توانیم به‌گونه‌ای پایدار در جهانی زندگی کنیم که هر کس چنین کاری در آن انجام دهد و این یعنی اینکه ما باید دنیایی را تخیل کنیم که در آن دوجانبه و متقابلاً عمل می‌کنیم؛ باید در مسیر کنش‌ورزی‌مان تفحص کنیم که آیا دلایلی برای توقف ما وجود دارد یا نه. ما باید نتایج کنش‌کننده‌مان را تخیل کنیم و این به‌معنای درگیرشدن با قسمی فانتزی‌ایداگری است، فانتزی‌ای که که بنابر گفته‌ی من به‌تمامی آگاهانه به‌چنگ‌آوردنی نیست. به‌همین دلیل، تخیل اینکه دیگری ممکن است به‌خاطر من بمیرد، ازپیش می‌گوید که عکس این گزاره نیز می‌تواند صادق باشد: من نیز ممکن است به‌دست دیگری کشته شوم. با این حال ممکن است من به‌خوبی باورهایم را به‌گونه‌ای تفکیک کنم که تخیل کنم کنش من یک‌جانبه و غیرتقابلی است و به‌این معنا من از درگیری با امکان مردن به‌دست دیگری جدا می‌شوم. اگر باورهای کسی بر چنین انکار و یا چنین جداکردنی استوار شود، چه نتایجی برای چگونگی فهم شخص از خودش به‌بار می‌آید؟

در اجرای آزمون فکری، ممکن است نتیجه بگیریم دیگران در پی نابودی من هستند یا یقیناً این کار را خواهند کرد و در آن زمان من احمق هستم اگر آن‌ها را پیش‌تر نابود نکرده باشم. به محض اینکه آزمون فکری به آشکارگی حالت‌های ممکن^{۲۴} ایذاگری می‌انجامد، استدلال کردن می‌تواند از تصمیم به کشتن حمایت کند. اما مبنای چنین ادراکی که دیگران قصد نابودکردن من را دارند، چیست؟

فروید ابداً متقاعد نبود که عقل به‌تنهایی قدرت بازدارندگی درقبال آرزوهای مرگ‌آور را دارد و این موضوع را زمانی بیان کرد که جهان در آستانه‌ی جنگ دیگری قرار داشت. می‌توانیم ببینیم که چگونه صورتی از استدلال کردن دوری، یعنی لزوم سوپرایگو برای مواجهه با انگیزش‌ها/تکانه‌ها و لزوم انگیزش‌ها/تکانه‌ها برای شکل‌گیری سوپرایگو، می‌تواند ابزاری برای پرخاشگری گردد، خواه این پرخاشگری دلخواه باشد خواه رنج‌آور باشد. با توجه به واقعیت انگیزش‌های نابودکننده، فروید استدلال می‌کند که حتماً به سخت‌گیری اخلاقی عرفی نیاز است. اما هم‌زمان می‌پرسد که سخت‌گیری اخلاقی عرفی می‌تواند کارش را انجام دهد یا نه. در تمدن و ملالت‌های آن، فروید به طنز می‌گوید که سخت‌گیری اخلاقی عرفی سوپرایگو «در ایجاد دردسر برای ساخت ذهنی انسان‌ها تنها نیست»، چراکه «ایگو سروری نامحدودی بر اید {خواهش‌ها و تکانه‌ها} ندارد»^۹. فروید باور دارد که دستور «به همسایه‌ات چون خودت عشق بورز» قوی‌ترین دفاع علیه پرخاشگری انسانی است و مثالی عالی از عملیات غیرروانی سوپرایگوی فرهنگی^{۱۰}. پیش‌تر در «اندیشه‌هایی درباره‌ی ایام جنگ و مرگ»^{۱۱} (۱۹۱۵) می‌نویسد مهم نیست که تا چه اندازه تعهدات عقلانی ما می‌تواند مبسوط باشد، «تأکید چینی بر دستور «تو نباید بکشی» ما را مطمئن می‌کند که از توالی بی‌پایان نسل‌قاتلانی برمی‌آییم که شهوت کشتن و ریختن خون داشتند، همان‌گونه که شاید تا امروز ما داریم». بعد از مناقشه درباره‌ی مسیر روبه پیشرفت تمدن، به میزان نوید اخلاقاً غلیظ حاکمیت سفید، او بر قسمی بُعد ناخودآگاه انسان‌ها تأکید می‌کند که در همه‌ی فرهنگ‌ها حاضر است: «اگر در تکانه‌های ناخودآگاه‌مان روزانه و ساعتی از دست کسی که بر سر راه ما ایستاده خلاص شویم، ... ناخودآگاه من حتی برای چیزهای کوچک آدم خواهد گشت»^{۱۲}. فروید خاطرنشان می‌کند که «ما ممکن است واقعاً تعجب کنیم که شیطان دوباره به‌گونه‌ای فعالانه درون شخصی که آموزش اخلاقی دیده‌است، حلول کند». گاهی تکانه‌ی خواهان کشتن تا اندازگی آموزش‌ناپذیر باقی می‌ماند و این خصوصاً زمانی اتفاق می‌افتد که افراد در گروه‌ها ذوب می‌شوند.

ما نباید قدرت این بُعد «تصرف‌ناپذیر» واقعیت روانی را دست‌کم بگیریم، آنچه که فروید آن را با رانه‌ی مرگ پیوند می‌داد. اگرچه مختصراً به میل به گشتن و حتی آنچه که ما را از آن بازمی‌دارد، پرداخته‌ایم، می‌شود دید که رانه‌ی مرگ در اظهارنظرهایی سیاسی جریان دارد که کاملاً به آسیبی که به‌گونه‌ای بالفعل به زندگی انسان می‌رسانند، بی‌تفاوت‌اند. ما

²⁴ Modal possibilities

می‌توانیم به گفتار «خسارت جانی^{۲۵}» به‌مثابه‌ی نخستین مرحله‌ی پیش‌روند این شیوه از اظهار نظر بیان‌دیشیم. اظهارنظری که بر قسمی انکار سوارست که ابزار موثر وقوع نابودوست.

می‌توان شواهد بسیاری درخصوص قسمی مقاومت در برابر اشکال سیاسی و قانونی مبتنی بر دوجانبگی یافت: پافشاری بر توجیه حاکمیت استعماری؛ تمایلی مبنی بر اینکه بگذاریم از بیماری یا کمبود غذا بمیرند و یا با بستن بنادر اروپا رو به تازه‌واردان بگذاریم فله‌ای درون آب بیفتند و بدن‌های‌شان را خواستنی‌ترین استراحت‌گاه‌های موجود در سواحل اروپا شستشو دهد. هم‌چنین گاهی معنای فراگیری از رضایت‌خاطر ناشی از سادیسیم وجود دارد. این فراگیری را در برخوردهای پلیس آمریکا در برابر اجتماعات سیاه‌پوستان در ایالات متحده می‌بینیم. به‌گونه‌ای که مردان سیاه‌پوست غیرمسلحی که از دست پلیس فرار می‌کنند به راحتی و با مصونیت اخلاقی پلیس کشته می‌شوند؛ انگار که از اول طعمه‌ی شکار بوده‌اند. یا ایضاً این حس را در استدلال‌های لجوجانه علیه تغییرات اقلیمی می‌بینیم. استدلال‌های کسانی که می‌دانند با پذیرش واقعیت تغییرات اقلیمی می‌بایست گسترش صنعت و اقتصاد بازار را محدود کنند. آنها می‌دانند نابودی دارد اتفاق می‌افتد اما ترجیح می‌دهند که ندانند و واکنشی در برابر آن نشان ندهند تا زمانی که می‌توانند کسب سود کنند. در چنین موردی، نابودی با کوتاهی کردن اتفاق می‌افتد؛ حتی اگر هرگز گفته نشود و درباره‌اش اندیشیده نشود، قسمی «من خشمی درقبال نابودی ندارم» وجود دارد که به نابودکردن مجوز می‌دهد و شاید حتی حس آزادی رضایت‌بخشی در مخالفت با کنترل آلودگی صنعتی و گسترش بازار به دست دهد. هم‌چنین ما در حیات سیاسی کنونی‌مان می‌بینیم که چگونه بسیاری از مردم شوق بسیاری در قبال تلاش ترامپ برای رفع ممنوعیت‌ها علیه سیاست‌های نژادی، علیه خشونت به خرج می‌دهند، درحالی‌که به‌نظر می‌رسد از سوی چپ‌ها اعم از فمینیست، کوئیر و طرفداران ضدنژادپرست خشونت‌پرهیزی، ایستادگی بر آزادسازی مردم از سوپرایگوی ظالم و تضعیف‌کننده وجود دارد.

هیچ موضع‌گیری‌ای بر علیه خشونت نمی‌تواند ساده باشد، بلکه می‌بایست قوه‌ی بالقوه نابودگری را در نظر گرفت که بخش سازنده‌ای از روابط اجتماعی‌ست یا آنچه که می‌توان «پیوند اجتماعی» نامید. اگر رانه‌ی مرگ و یا نسخه‌ی متأخر آن یعنی پرخاشگری و نابودگری را جدی بدانیم، آنگاه به‌طور کلی‌تر ناگزیریم به دستوری اخلاقی بپردازیم که به‌منظور حفظ حیات روانی در برابر نابودکردن مانع وضع می‌کند. آیا این دستور اخلاقی‌ست که دنبال راهی برای ازین‌بردن بعد سازنده‌ای از روان است؟ و اگر نتواند چنین کند، آیا گزینه‌ی دیگری درکنار تقویت سوپرایگو و مطالبه‌ی سخت‌گیرانه و

²⁵ Collateral damage

ظالمانه‌ی چشم‌پوشی‌اش وجود دارد؟ پاسخ یک فرویدی به این سوال چنین است که چشم‌پوشی از چنین تکانه‌هایی بهترین چیزی‌ست که می‌توانیم امیدوار باشیم در شکلی از اخلاق^{۲۶} که قساوتی بر خود تکانه‌های ما آزاد می‌کند، میسر شود؛ اگرچه که ما هزینه‌ی روانی‌اش را می‌پردازیم. دستور آن چنین چیزی‌ست: «تکانه‌ی خواهان کشتن‌ات را بکش». فروید ایده‌ی وجدان را در تمدن و ملالت‌های آن به همین معنا بسط می‌دهد؛ با نشان دادن اینکه نابودکردن اکنون علیه خود نابودکردن جهت می‌یابد و از آن‌جایی که نمی‌تواند به تمامی نابودگری خود را نابود کند، می‌تواند عملکردش را چون قسمی آزادسازی سوپرایگووار شدت بخشد. هر چقدر سوپرایگو با شدت بیشتری در پی چشم‌پوشیدن از تکانه‌ی خواهان کشتن باشد، مکانیزم روانی قسی‌تر می‌شود. در چنین دقیقه‌ای، پرخاشگری، حتی خشونت، منع می‌شود؛ اما یقیناً نه نابود شده و نه از بین رفته، بلکه حیات فعالی را در تازیانه‌زدن بر ایگو حفظ کرده‌است. زمانی که در فصل چهارم توضیح می‌دهیم که چگونه دوبه‌للوبودن، مسیری برای نبرد اخلاقی عرفی پیش می‌کشد، خواهیم دید که سوپرایگو تنها راه مدیریت نابودگری نزد فروید نیست.

به یک معنا، فروید سوالی مشابه سوال من می‌پرسد، چه چیز ما را به جستجوی راهی برای حفاظت از زندگی دیگری وا می‌دارد؟ اما او سوال را منفی طرح می‌کند: چه چیزی در حیات روانی، اگر چیزی هست، ما را از رساندن آسیب برحذر می‌دارد درست زمانی که در مغاک آرزوی کشتن گیر افتاده‌ایم؟ درهرروی، آلترناتیوی درون تفکر روان‌کاوانه وجود دارد که به طریق دیگری سوال را صورت‌بندی می‌کند: چه نوع انگیزه‌ای درون حیات روانی ما جان می‌گیرد وقتی فعالانه در پی تأمین زندگی دیگری هستیم؟ با رجوع به مسئله‌ی جایگزینی می‌توانیم بپرسیم: چگونه اشکال ناآگاهانه‌ی جایگزینی از آنچه که می‌شود «احساسات اخلاقی^{۲۷}» امید خبر می‌دهند و آن رازنده می‌گردانند؟ شرایط امکان گذاشتن خود جای دیگری، بدون آنکه دقیقاً جای او را اتخاذ کنیم، چیست؟ و چه چیز ممکن می‌گرداند دیگری را جای شخص دیگری بنشانیم بی‌آنکه دقیقاً آن را دربرگیرد؟ چنین اشکالی از جایگزینی شیوه‌هایی را آشکار می‌سازد که زندگی‌ها از همان آغاز به یک‌دیگر دلالت می‌کنند و این بینش راهی پیش پای ما می‌گذارد تا بفهمیم هر اخلاقیاتی که نهایتاً برمی‌گزینیم، از این رو نیست که تمایزی میان حفاظت کردن از یکی و حفاظت کردن از دیگری ایجاد کنیم.

ملانی کلاین^{۲۸} بحث نظری روان‌کاوانه‌ای به فلسفه‌ی اخلاق در رساله‌اش تحت عنوان «عشق، گناه و ترمیم^{۲۹}» می‌افزاید؛ در دینامیک عشق و نفرت دقیقاً مقری را می‌یابد که

26 Morality

27 Moral sentiments

28 Melanie Klein

29 Love, Guilt and Reparation

معادل repatation در بسیاری از متون روان‌کاوی، جبران گذاشته شده‌است. در این متن به دو دلیل واژه‌ی ترمیم انتخاب شده‌است: (۱) جبران برآمده از نوعی گناه منفی‌ست. درحالی‌که

بین روان‌کاوی اجتماعی و فردی هم‌گرایی ایجاد می‌شود. کلاین بیان می‌کند که میل به شادکردن دیگران با «احساسات قوی مسئولیت و دل‌نگرانی» گره خورده‌است و «هم‌دردی اصیل با دیگران» به معنای «گذاشتن خودمان در جای آن‌ها» به شمار می‌رود. در چنین حالتی، «این‌همان‌شدن»^۳ ما را چنان به یک‌دیگر نزدیک می‌کند که می‌توانیم به امکان دیگرخواهی نزدیک شویم. او می‌نویسد: «اگر گنجایش آن را داشته باشیم که خودمان را با فردی که دوست داریم این‌همان کنیم، می‌توانیم از احساسات و تمایلات خودمان بگذریم و بنابراین برای زمانی احساسات و تمایل او را در اولویت قرار دهیم». این حالت چشم‌پوشیدن تام‌وتمام از خود نیست، زیرا هنگام جستجوی خوشحالی دیگری‌ای که دوست داریم، خود را در رضایت او نیز سهیم می‌دانیم. در کنش اولویت‌دهی به دیگری قسمی نیابت شکل می‌گیرد: «ما از آنچه که به‌نحوی چشم‌پوشیده بودیم، به نحو دیگری به دستش می‌آوریم»^{۱۳}.

در این قسمت از متن، کلاین پانوشتی باز می‌کند که با چنین تأکیدی همراه است: «همان‌گونه که در آغاز گفتم تعاملی همیشگی میان عشق و نفرت درون هر یک از ما وجود دارد»^{۱۴}. تکمله‌ای پیرامون زندگی نیابتی چنین تأملی را بوجود می‌آورد یا شاید قرار بوده برای پرداخت جداگانه به گفتار درباره‌ی عشق، گفتار درباره‌ی پرخاشگری از لحاظ شکلی هم جدا شود. در هر صورت، هر دو گفتار به سمت همگراشدن در چند پاراگراف بعد باز می‌گردند. در پانوشت او تأکید می‌کند که اگرچه اکنون بر عشق متمرکز شده‌است، اما می‌خواهد روشن سازد که پرخاشگری هم‌زمان حاضر است و هم پرخاشگری هم نفرت می‌توانند مولد باشند و نباید تعجب کنیم که مردم هم‌بای ابراز عشق قابلیت یکسانی در بروز دیگر احساسات خود دارند. او به روشنی بیان می‌کند که در اختصاص دادن خود به دیگران و حتی حمایت از آنها، شیوه‌هایی را اتخاذ می‌کنیم که والدین‌مان آن‌گونه با ما رفتار کرده‌اند یا فانتزی‌ای را در پیش می‌گیریم حاوی اینکه دوست داشتیم چگونه با ما رفتار شود. او هر دو گزینه را باز نکه می‌دارد و می‌نویسد: «نهایتاً با چشم‌پوشی از خود برای دیگری دوست‌داشتنی‌مان و با این‌همان کردن خودمان با او، نقش والدین خوب را بازی می‌کنیم و با فرد مورد علاقه‌ی خود به‌گونه‌ای رفتار می‌کنیم که در آن زمان احساس می‌کردیم والدین‌مان آن‌گونه رفتار می‌کنند یا ما می‌خواستیم که آن‌گونه رفتار کنند».

مراد کلاین رسیدن به معنایی ریشه‌ای تر از گناه است که وجه سازنده دارد و موجب برانگیختن کنشی اخلاقی عرفی می‌شود. (۲) جبران ماهیتی دفعی دارد اما ترمیم در این متن فرایندی همیشگی‌ست و نه تنها در قبال دیگری که پیش از آن در قبال خود. از سوی دیگر ترمیم در این متن با ایده‌ی جایگزین‌پذیری در نسبت است. به این معنا نیازی نیست تا حتماً خود من آسیبی زده باشم تا در پی جبران آن برایم، من به ترمیم همه‌ی الگوهای نهادی، رفتاری خواهم پرداخت که بالقوه آسیب‌رسان است.

بنابراین اگرچه او به ما گفته است که «هم‌دردی اصیل»^{۳۱} با دیگری ممکن است و این به معنای آن است که «توانایی درک دیگری را همان‌گونه که هست و احساس می‌کند، داریم»، این هم‌دردی از خلال شیوه‌های این‌همان‌شدن برقرار می‌شود؛ شامل بازی کردن یک نقش، یا دوباره بازی کردن یک نقش، درون صحنه‌ای فانتاسماتیک که کسی چون کودکان یا چون والدین قرار می‌گیرد، آن گونه‌ای که بودند یا به آن گونه‌ای که باید می‌بوده‌اند، مشابه با آنچه که آن کس «آرزو می‌کرده که می‌بودند». در واقع کلاین تأکید می‌کند که «در عین حال، ما هم‌چنین نقش کودک خوب را برای والدین‌اش بازی می‌کنیم، چیزی که دوست داشتیم در گذشته باشیم و اکنون در حال اجرائش هستیم»^{۳۰}. بنابراین اجازه دهید یادآور شویم که در دقیقه‌ای که کلاین آن را به مثابه‌ی این‌همان‌شدن نیابتی^{۳۲} معرفی می‌کند و این‌همانی ضروری‌ست تا موفق شویم دیگری را خوشحال کنیم یا به او در برابر خودمان اولویت اخلاقی ببخشیم، ما مشغول بازی و دوباره برقرار کردن برخی ازدست‌دادن‌های سوگواری نشده هستیم؛ برخی آرزوهای به اتمام نرسیده. او این بحث را این‌گونه به پایان می‌برد: «ظاهراً با وارونه‌کردن یک موقعیت در فانتزی، هنگام رفتارکردن با دیگری به مثابه‌ی والدینی خوب، ما دست به خلق مجدد می‌زنیم و از عشق و نیکی‌ای که از جانب والدین‌مان انتظار داشتیم، لذت می‌بریم».

در این مرحله روشن نیست که ما این عشق نیک را داشته‌ایم و وقتی بزرگ‌تر شده‌ایم از دست داده‌ایم یا اینکه صرفاً در سودای این عشق بوده‌ایم درحالی‌که واقعاً آن را نداشته‌ایم (یا حداقل همه‌ی آرزوهای ما اطفاف نشده‌است). به نظر می‌رسد که اکنون این مسئله است که آیا در حالت نیابتی و انتساب، ما در حال سوگواری برای آن چیزی هستیم که زمانی آن را داشته‌ایم یا در عوض در حال آرزو کردن برای گذشته‌ای هستیم که هرگز نداشته‌ایم یا اینکه کمی از هر دو حالت را تجربه می‌کنیم. در جایی که کلاین بحث خود درباره‌ی پرخاشگری را از پانوشته‌ها به خود متن برمی‌گرداند، می‌نویسد:

«اما عمل کردن به مثابه‌ی والدینی خوب در قبال دیگری می‌تواند شیوه‌ای برای سرکردن با ناامیدی‌ها و رنج‌های گذشته باشد. ما در فانتزی و به‌گونه‌ای پس‌نگرانه (با فاصله‌گرفتن از برخی دلایل نفرت‌ورزیدن)، همه‌ی دادجویی^{۳۳}‌هایمان را از والدینی که ما را ناامید کرده‌اند، همه‌ی احساسات نفرت و انتقام را که آن‌ها درون ما کاشته‌اند و همه‌ی احساسات گناه و ناامیدی‌ای را که از این نفرت و خشم سر بر می‌آورد، زیرا از والدینی آسیب دیده‌ایم که هم‌زمان دوست‌شان هم داشتیم، خنثی و بی‌اثر می‌کنیم؛ از طریق بازی کردن هم‌زمان وجوهی از والدین دوست‌داشتنی و فرزندان دوست‌داشتنی»^{۱۶}.

³¹ Genuine sympathy

³² Vicarious identifying

³³ grievance

بنابراین بحثی که با تأکید بر امکان هم‌دردی اصیل از طریق این‌همان‌شدن آغاز می‌کند، به بسط این ایده راه می‌برد که چگونه در رفتارکردن نیک با دیگران و پرداختن به امن‌کردن خوشبختی‌شان، هر کدام از ما دادخواهی‌های مان را تکرار می‌کنیم علیه کسانی که به اندازه‌ی کافی ما را دوست نداشتند یا دوست داشتن‌شان را از دست داده‌ایم، بدون آنکه بپذیریم.

هم‌زمان، بنابر این منطق، شخص می‌تواند اکنون کودک خوبی باشد که قبلاً نبوده یا نمی‌توانسته باشد زیرا امواج پرخاشگری همه‌ی تلاش‌های اولیه برای خوب بودن را در خود مستغرق ساخته‌است. بنابراین من تا حدودی با ازدست‌دادن‌ها و دادخواهی‌هایم درگیرم یا درحالی ترمیم حس گناهم هستم، زمانی که درگیر چیزی که کلاین آن را «هم‌دردی اصیل» می‌داند، می‌شوم. من دیگری را مقدم می‌دانم، اما صحنه‌ی من همه‌ی نقش‌هایی را که من یا تو می‌توانیم بازی کنیم، مستقر می‌سازد. شاید خیلی آسان به نظر برسد. من صرفاً خود را شریک حس رضایتی می‌بینم که به دیگری اختصاص می‌دهم، زیرا او را دوست دارم و آنچه او احساس می‌کند، من هم احساس می‌کنم: هم‌دردی اصیل ممکن است و احساس، دوجانبه است. بساطت چنین صورت‌بندی‌ای زیر سوال می‌رود به محض اینکه می‌پرسیم آیا با دیگری‌ای که من عشقم را به او اختصاص می‌دهم می‌توان به دور از آن سناریوهایی که بازی می‌کنم روبه‌رو شد یا نه: تلاش من در راستای بازسازی آن چیزی‌ست که از دست داده‌ام یا آنچه هرگز نداشته‌ام یا آشتی با گناهی که کرده‌ام هنگامی که، حتی صرفاً در فانتزی، به دنبال نابودی دیگری گشته‌ام یا هنوز می‌گردم. آیا هم‌دردی من به‌واسطه‌ی حس گناه و ازدست‌دادن خودم برانگیخته می‌شود یا هم‌دردی من زمانی‌ست که در خوشبختی دیگری‌ای شریک می‌شوم که خودم به پدیدآوردنش کمک کرده‌ام؟ «من» و «تو» به اندازه‌ای که ممکن بود فکر کنیم از هم متمایزیم؟ اگر آن‌ها درحال شریک‌کردن هم‌دیگرند، دقیقاً چه چیزی را به اشتراک می‌گذارند؟ آیا آن‌ها تا حدی از طریق فانتزی‌ای که درون آن پدیدار می‌شوند، مبهم شده‌اند؟

زمانی که کلاین این بحث را با این ادعا خاتمه می‌دهد که «ترمیم کردن» برای عشق بنیادی‌ست، راه دیگری پیش پای ما می‌گذارد که به هم‌دردی فکر کنیم. حتی وقتی که در قبال دیگری احساس هم‌دردی می‌کنم برای اینکه محرومیت و ازدست‌دادن ترمیم‌نشده‌اش را ترمیم کنم، به نظر می‌رسد درحال ترمیم آنچه که نداشته‌ام هستم یا دارم نشان می‌دهم که چگونه می‌بایست از من مراقبت می‌شد. به عبارت دیگر من به سوی دیگری گام برمی‌دارم، اما خودم را ترمیم می‌کنم و هیچ یک از این دو بدون هم نمی‌تواند اتفاق بیفتد. اگر این‌همان‌شدن به معنای به‌پایان رساندن ازدست‌دادن‌هایم باشد، تا چه میزان به‌مثابه‌ی مبنایی برای هم‌دردی «اصیل» عمل می‌کند؟ آیا همیشه چیزی «غیراصیل» در تلاش برای شادکردن دیگری وجود دارد؟ چیزی که از خود پُر

شده است؟ و آیا این به این معناست که این همان شدن با دیگری هرگز کاملاً موفق نیست اگر شرط امکانش، فانتزی ترمیم کردن خود^{۳۴} است؟

کلاین در این فرازاها بر دادخواهی و گناه تمرکز می‌کند. اما دادخواهی تنها در پرتو این ادعا معنا دارد که کسی در گذشته محروم شده باشد. محرومیت ممکن است شکلی از دست دادن به خود بگیرد (من قبلاً عشقی را داشته‌ام که از من گرفته شده)، یا ممکن است به شکلی سرزنش درآید (من هرگز چنین عشقی نداشته‌ام و مطمئناً می‌بایست چنین عشقی می‌داشتم). به نظر می‌رسد گناه در این فرازاها با احساسات نفرت و پرخاشگری مرتبط می‌شود. مهم نیست که شخص واقعاً والدین را نابود کرده یا به آن‌ها صدمه وارد کرده است، فانتزی عمل می‌کند و کودک همیشه نادان است در قبال اینکه آنچه رخ داد فانتزی نابود کردن بوده یا یک عمل واقعی. تداوم حضور والدین نه دلیل زنده‌ای است که کودک قاتل نیست و نه آشکارا سندی کافی بر این که والدین مرحوم با علت‌های طبیعی مرده‌اند. برای کودک، این شخصی مرده است که به شیوه‌ای کم‌وبیش توضیح‌ناپذیر، گاهی در زیر یک سقف، به زندگی ادامه می‌دهد و گاهی کودک خود شخص کشته شده‌ای است که به گونه‌ای توضیح‌ناپذیر زندگی می‌کند (شخصیت ادرادک کافکا در «نگرانی پدر خانواده»^{۳۵}). در واقع، نمی‌توانیم مسیر ترمیم کردن این همان شدن را بفهمیم، مگر آنکه نخست این همان شدن همدلانه‌ای را بفهمیم که بنابر نظر کلاین، از تلاش‌ها برای تکرار و تغییر صحنه‌های از دست دادن، محرومیت و قسمی نفرت برآمده از وابستگی بی‌چون و چرا تشکیل شده است.

کلاین می‌نویسد: «اثر روان‌کاوانه-تحلیلی من مرا قانع کرد که زمانی که در ذهن کودک تضاد میان عشق و نفرت سر بر می‌آورد و ترس از دست دادن شخص دوست‌داشتنی فعال می‌شود، گام مهمی در رشد اتفاق می‌افتد»^{۳۶}. مسئله این واقعیت است که فانتزی نابود کردن مادر ترس از دست دادن همان شخصی را بوجود می‌آورد که کودک بنیاداً به او وابسته است. دور شدن از مادر می‌تواند شرایط خود بودن شخص را به مخاطره بیفکند. دو زندگی به نظر می‌رسد به هم پیوند خورده‌اند: «در ناخودآگاه ذهن گرایشی به خلاصی از دست مادر وجود دارد که با میل فوری‌اش برای نگه داشتن او تا همیشه مواجه می‌شود»^{۳۸}. کودک موجود محاسبه‌گری نیست. در نخستین سطوح رشد، بازشناسی‌ای وجود دارد که زندگی من به زندگی دیگری گره خورده است و اگرچه فرم این وابستگی در زندگی اجتماعی تغییر می‌کند، می‌توانم بگویم که این وابستگی مبنای روان‌کاوانه برای نظریه‌ای درباره‌ی پیوند اجتماعی است. اگر به دنبال حفاظت از زندگی یکدیگر هستیم، تنها به این خاطر نیست که علاقه‌ی من به انجام چنین کاری است یا من شرط بسته‌ام که حفاظت از زندگی دیگری نتایج بهتری برای من به دنبال می‌آورد. بلکه به این خاطر است که ما از پیش به یکدیگر در پیوندی اجتماعی گره خورده‌ایم که مقدم بر زندگی‌های

³⁴ Phantasy of self-reparation

³⁵ The Cares of a Family Man

ماست و آن‌ها را ممکن می‌کند. زندگی من از زندگی دیگری جدا نیست و این یکی از شیوه‌های مداخله‌ی فانتزی در زندگی اجتماعی‌ست.

گناه نباید صرفاً به‌عنوان راهی برای جلوگیری کردن از نابودگری شخصی فهمیده شود، بلکه باید به‌مثابه‌ی مکانیزی برای تأمین کردن زندگی دیگری درک شود. مکانیزی که از خود نیاز و وابستگی ما بوجود می‌آید، از این حس که این زندگی بدون زندگی دیگری، یک زندگی نیست. درواقع زمانی که گناه به سمت کنشی تأمین‌کننده تغییر جهت می‌دهد، مطمئن نیستیم که دیگر چقدر اسمش «گناه» باشد. اگر هنوز هم از اصطلاح گناه استفاده کنیم، می‌توانیم جمع‌بندی کنیم که «گناه» به‌گونه‌ی تعجب‌آوری مولد است یا بگوئیم که شکلی مولدش «ترمیم» است. اما «تأمین کردن» وجه دیگری‌ست که معطوف به آینده است؛ قسمی مراقبت پیش‌دستانه یا مسیر هشیاری‌بودن در برابر زندگی دیگری که فعالانه در پی آن است تا جلوی آسیبی را بگیرد که ممکن است خود ما یا دیگران عاملش باشیم. البته، ترمیم سفت‌و‌محکم به آنچه که در گذشته اتفاق افتاده، گره نخورده‌است: ممکن است آسیبی را لحاظ کند که صرفاً *میل داشتم* وارد کنم اما نکردم. با این حال به نظر می‌رسد «تأمین کردن» کار دیگری انجام می‌دهد؛ شرایطی را برقرار می‌سازد که زندگی را زیست‌پذیر می‌کند و شاید حتی به شکوفایی‌اش منجر می‌شود. در این معنا تأمین کردن^{۳۶} کاملاً به‌معنای حفاظت کردن^{۳۷} نیست، گرچه آن را مفروض می‌گیرد: حفاظت کردن دنبال راهی برای ایمن کردن زندگی‌ای‌ست که اکنون هست، اما تأمین کردن شرایط شدن آن زندگی را امن و بازتولید می‌کند؛ زنده‌بودن و آینده‌ی آن را. جایی که محتوای آن زندگی، آن موجود زنده، نه می‌تواند ثبت شده و نه پیش‌بینی شود؛ جایی که خودتعیین‌بخشی‌اش چونان امری بالقوه پدیدار می‌شود.

کلاین مکرراً و آن‌گونه که مشهور است بازگو می‌کند که نوزاد هم احساس خوشنودی قوی‌ای در آغوش مادر دارد و هم انگیزش‌های قوی نابودکردن. نوزاد می‌ترسد که وجود تمایلات پرخاشگرایانه‌ی خودش «ابژه‌ی مورد علاقه‌اش را نابود کند؛ ابژه‌ای که بیشترین نیاز را به او دارد و خودش را وابسته به آن می‌بیند»^{۳۸}. در دقیقه‌ای دیگر نوزاد نه‌تنها درقبال ازدست‌دادن مادر، یا کسی که به او بیشترین وابستگی را دارد، احساس گناه می‌کند، بلکه دچار «اضطراب»^{۳۸} می‌شود که نمایانگر اضطرابی‌ست متعلق به احساس ریشه‌ای رهاشدگی.

او می‌نویسد: «در تحلیل نهایی، این ترس وجود دارد که ممکن است شخص مورد علاقه‌ی من، که با مادر آغاز می‌شود، در فانتزی به‌واسطه‌ی جراحی‌هایی که به او وارد می‌شود، بمیرد و این مرگ وابستگی به چنین موجودی را تحمل‌ناپذیر می‌کند»^{۳۹}.

³⁶ safeguarding

³⁷ preserving

³⁸ Distress

با این وجود، این وابستگی تحمل‌ناپذیر دوام می‌آورد و پیوندی اجتماعی را ترسیم می‌کند که هرچقدر هم تحمل‌ناپذیر، باید حفظ شود. آنقدر تحمل‌ناپذیر هست که منجر به خشمی مرگ‌آور شود، که اگر به کار بیفتد، باتوجه به آنکه وابستگی یکی به دیگری است، هر دوی آن‌ها را از بین می‌برد.^{۲۱}

به طرز معناداری و شاید متناقضی، میل به اختصاص دادن خود به دیگری، میل به چشم‌پوشی از خود برای او، از این بازشناسی بوجود می‌آید که اگر کسی او را از بین ببرد، آنگاه زندگی خودش را به خطر انداخته است. بنابراین کودک شروع به ترمیم شکافی می‌کند که آن را موجب شده یا تخیلش کرده است، یا حتی شروع به ترمیم شکافی می‌کند که هنوز در راه است. بنابراین از طریق ترمیم با نابودگری‌اش مواجه می‌شود.

اگر در جستجوی ترمیم او برآیم، خودم را در مقام کسی که به او آسیب زده است و یا حتی او را کشته است، می‌بینم. به این ترتیب، من نابودگری‌ام را انکار نمی‌کنم، بلکه به دنبال وارونه کردن اثرات آسیب‌زننده‌اش می‌گردم. این به این معنا نیست که نابودگری بدل به ترمیم کردن شده، بلکه به این معناست که من حتی زمانی که با رانه‌ی نابودگری‌ام برانگیخته شده‌ام یا دقیقاً به این دلیل که نابودگرم، ترمیم می‌کنم. هر از خودگذشتگی‌ای که نشان می‌دهم بخشی از مسیر ترمیم کردن من است و با این وجود، ترمیم راه‌حلی موثر نیست. نظریه پرداز ادبی فمینیست، ژاکلین رُز، می‌نویسد که «ترمیم کردن می‌تواند انجام هر کاری را تقویت کند» و به علاوه ترمیم کردن گاهی در نظریه‌ی کلاین نیز به مثابه‌ی قسمی نیاز و یا الزام رشدیابنده، اگر نه سامان‌بخش، است.^{۲۲} ترمیم کردن در معرض خطاست و باید از تلاش برای تکرار کردن و هم‌چنین انکار کردن گذشته متمایز شود. انکار متوهمانه‌ی گذشته می‌تواند به معنای قطع پیوند با میراث روانی وابستگی و اضطراب یا وارونه کردن آن باشد که شرایطی انزواجویانه تولید می‌کند.

در فروید، پاسخی روان‌کاوانه به این پرسش که چگونه می‌توان نابودگری انسانی را کنترل کرد، بر وجدان و گناه به مثابه‌ی ابزارهایی که رانه‌ی مرگ را دوباره در مدار می‌اندازد، متمرکز است؛ ایگو به واسطه‌ی سوپرایگوی که با دستورهای اخلاقی مطلق، تنبیهاتی پُرقساوت و داوری‌های قطعی درباره‌ی شکست‌مورا از ماست بیرون می‌کشد، مسئول اعمالش می‌شود. اما حد نهایی این منطق که تکانه‌های نابودکننده‌ی شخص از طریق درونی‌سازی مهار می‌گردد، به نظر می‌رسد منتهی به وجدانی خود-آزار یا آنچه‌ان که فروید می‌گوید نارسسیسم منفی می‌شود.

در هرروی، از نظر کلاین وارونگی، یا دیالکتیک منفی، امکان دیگری را تولید می‌کند: تکانه‌ی حفاظت کردن از زندگی دیگری. گناه به تمامی خودارجاع نمی‌شود، بلکه شیوه‌ای می‌گردد برای حفاظت کردن از رابطه با دیگری. به تعبیر دیگر، گناه دیگر فُرمی از نارسسیسم منفی نیست که پیوند اجتماعی را می‌گسلاند، بلکه به مثابه‌ی موقعیتی برای مفصل‌بندی همان پیوند فهمیده می‌شود. بنابراین کلاین مسیری در اختیار ما می‌گذارد برای فهم شیوه‌ی مهمی که گناه تکانه‌ی نابودکننده را در راستای حفاظت از دیگری و

خودم هدایت می‌کند؛ کنشی که پیش‌فرض می‌گیرد که نمی‌توان به یک زندگی بدون زندگی دیگری فکر کرد. از نظر کلاین، این ناتوانی در نابودکردن زندگی شخص بدون نابودکردن زندگی دیگری، در سطح فانتزی عمل می‌کند. گرچه این روایتی بسط‌یافته از رابطه‌ی فرزند و مادر است، آیا می‌توانیم بگوییم که این شکل دوپهلوی پیوند اجتماعی شکل کلی‌تری به خود می‌گیرد و این یعنی ممنوعیت علیه گشتن اصل سامان‌بخش قسمی در اجتماع بودن^{۳۹} می‌شود؟ هر چه باشد، آن وضعیت اولیه‌ای که بقا از طریق وابستگی همیشه تاحدودی تحمل‌ناپذیر تضمین می‌شود، ما را در گذر زمان کاملاً رها نمی‌کند و معمولاً زمانی که ما با به سن و اشکال جدید وابستگی می‌گذاریم نمایان‌تر می‌شود؛ اشکالی که یادآور شکل نخستین است. به‌طور مثال می‌توان از مسئله‌ی اسکان و تنظیمات نهادی آن به‌دست مسئولین امر، اگر وجود داشته‌باشند، نام برد.

در سناریوی نتیجه‌گرایانه دیدیم که چگونه هر یک از ما به این نتیجه می‌رسیم که به نفع‌مان نیست اگر در فکر کشتن کسانی باشیم که احساس ناخوشایند یا دوپهلوی به آن‌ها داریم، چرا که آن‌گاه همان کسان ممکن است همان ایده را در قبال ما داشته‌باشند و تصمیم بگیرند که زندگی ما یا زندگی دیگری را سلب کنند. بنابراین نمی‌توانیم با چنین قاعده‌ای به‌گونه‌ای جهان‌شمول به سامان امور پردازیم، مگر آنکه عقلانیتی که ما را به‌مثابه‌ی انسان متمایز می‌کند و جهان را سکونت‌پذیر می‌سازد، به خطر بیندازیم. هر یک از این مواضع، به روش‌های مختلف، سناریوی را بسط می‌دهد که از ما می‌خواهد کنش‌هایمان را با تخیل دیگران در موضع خودمان یا فرافکنی خودمان به موضع دیگران رونویسی یا تکرار کنیم و آن‌گاه در پرتو آزمون گفته‌شده به ارزیابی کنشی که می‌خواستیم انجامش بدهیم، پردازیم. در هر روی، از دید کلاین ما از همان گام نخست و کاملاً بدون هیچ اندیشه‌ی متعمدانه‌ای، در موقعیت جایگزینی خودمان با دیگری یا دیدن خودمان به‌مثابه‌ی موجوداتی جایگزین‌شونده‌ایم و طنین این جایگزینی در طول زندگی بزرگسالی نیز به گوش خواهد رسید: من تو را دوست دارم، اما تو ازپیش خود من هستی، بار گذشته‌ی ترمیم‌نشده‌ی من، محرومیت من و نابودگری من را حمل می‌کنی و من نیز بی‌شک همین برای تو هستم و وزن تنبیهی را که تو هیچ‌وقت دریافت نکردی متحمل می‌شوم؛ ما ازپیش برای هم به‌مثابه‌ی جایگزین‌های نه‌چندان به‌دردبخور برای گذشته‌های بی‌بازگشت هستیم و هیچ‌کدام از ما واقعاً از میل به ترمیم گذشته‌ای که نمی‌تواند ترمیم شود، نگذشته‌است. و باین‌وجود اکنون اینجاییم و امیدوارانه لیوان شرابی دل‌پذیر را با هم سهیم می‌شویم.

فروید در تمدن و ملائحت‌های آن به ما می‌گوید: «زندگی، آن‌گونه که آن را می‌فهمیم، برای ما بسیار دشوار است»^{۳۳}. به این معنا بشر به اشکال مخدر نیاز دارد (که البته شامل هنر هم می‌شود). حمل بار از دست دادنی دادناپذیر، وابستگی‌ای تحمل‌ناپذیر و محرومیتی

ترمیم‌ناپذیر در آنچه که «روابط» مان می‌نامیم، موجب تداوم سناریوهای مبتنی بر نیاز به ترمیم کردن و جستجوی ترمیم از خلال اشکال مختلف اختصاص دادن خود به دیگری می‌شود. شاید این قسمی پویایی پایدار و بادوام است که دوقطبی‌هایی چون اختصاص دادن و دریافت کردن، یا تأمین کردن و ترمیم کردن، همواره متمایز نیستند: آن کسی که عمل می‌کند همیشه از آن کس که عملی روی آن واقع می‌شود، جدا نیست. شاید این ابهام از حیث اخلاقی و جسانی بارور، ما را موجوداتی می‌سازد که توان به اشتراک گذاشتن دارند.

اگر تداوم بودن من به دیگری بستگی دارد، بله من اینجا هستم جدای از کسی که به آن بستگی دارم، اما هم‌زمان و به‌گونه‌ای کاملاً حیاتی، آنجا نیز هستم: من به‌گونه‌ای مبهم هم در اینجا و هم در آنجا واقع شده‌ام، چه در غذا دادن و خواباندن و چه در لمس شدن و نگه‌داری شدن. به تعبیر دیگر جدایی نوزاد یک واقعیت است، اما از حیث معنایی یک نبرد است، یک مذاکره و تبادل، اگر نه که یک پیوند ارتباطی. مهم نیست که تا چه میزان والدین خوب عمل کرده‌اند، همیشه میزانی اضطراب و کمبود رضایت وجود دارد؛ چراکه بدن دیگری نمی‌تواند در هر دقیقه آن‌جا باشد. بنابراین نفرت شخص درقبال کسی که به‌طرز تحمل‌ناپذیری به او وابسته است، بی‌تردید بخشی از نابودکردنی‌ست که به‌گونه‌ای اجتناب‌پذیر در روابط عاشقانه موج می‌زند.

آن‌گاه چگونه این رابطه به یک اصل کلی‌تر ترجمه می‌شود؟ اصلی که ما را به این پرسش برمی‌گرداند که چه چیز ما را از کشتن دور می‌کند و به حفاظت از زندگی دیگری فرامی‌خواند؟ آیا می‌تواند این باشد که در نابودکردن دیگری، داریم خودمان را نابود می‌کنیم؟ اگر چنین است، به این خاطر است که این «من» که من هستم همیشه به‌گونه‌ای مبهم متمایز شده و برای همین است که این تمایزبایی یک نبرد و مسئله‌ای دائمی‌ست. کلاین و هگل انگار با هم در اینجا به هم می‌رسند: من با تو مواجه می‌شوم، اما در آنجا با خودم مواجه می‌شوم، انگار که تو رونوشتی از نیاز به ترمیم من هستی؛ و من، خودم، صرفاً من نیستم بلکه شبی را از تو پذیرا شده‌ام که در جستجوی تاریخی متفاوت از چیزی‌ست که داشته‌ای.

بنابراین، «من» در جهانی زندگی می‌کند که وابستگی تنها در صورت ریشه‌کن کردن خود، ریشه‌کن می‌شود. حقیقت پایدار زندگی کودکی، از زندگی‌های سیاسی ما خبر می‌دهد و هم‌چنین از اشکال قطع پیوند و حمله به دیگری که به جای پذیرش مسئولیت کردار خود، موجب تولید فانتزی‌های خودبستگی حاکم می‌شوند^{۲۴}. به همین دلیل است که رُز پیشنهاد می‌کند اگر می‌خواهیم از وقوع جنگ جلوگیری کنیم، می‌بایست به «ریشخند» و «شکست»ی که از اشکال پیروگرایی پیشی می‌گیرد و زیر پای آن را خالی می‌کند، متمسک شویم^{۲۵}.

ممکن است فکر کنیم که همدردی «اصیل» به این نیاز دارد که خودم را کاملاً جدای از تو بفهمم، اما درواقع می‌تواند این باشد که ظرفیت اینکه خودم نباشم، به این معنی که

نقش دیگری را برعهده بگیرم و حتی به جای دیگری عمل کنم، بخشی از من است؛ همان بخشی که به من اجازه می‌دهد با تو هم‌دردی کنم و به این معناست که در این همان‌شدن، من تا حدودی فراسوی خودم با تو رفتار می‌کنم و به این معناست که رفتاری که با من می‌کنی، توسط خود من انجام شده‌است. بنابراین ما به‌نوعی در یک‌دیگر جا خوش کرده‌ایم. من نه‌تنها رسوبی از همه‌ی کسانی هستم که دوست داشته‌ام و ازدست‌داده‌ام، بلکه میراث تمام کسانی‌ام که مرا به‌خوبی دوست نداشته‌اند، و هم‌چنین کسانی که تخیل می‌کنم در حفاظت از من در برابر اضطرابِ اولیه‌ی تحمل‌ناپذیر، روبه‌روی بقای من، موفق عمل کرده‌اند و مرا از آن گناه (و اضطراب) تحمل‌ناپذیری که در برابر قوه‌ی نابودکننده‌ی خشم‌ام داشتم، دور نگه داشتند. و من تلاش می‌کنم فردی باشم که در جستجوی امن کردن شرایط زندگی توست و تو را از هر خشمی نجات دهم که در برابر قسمی وابستگی حس می‌کنی که گریزی از آن نداری. درواقع همه‌ی ما، کم‌تر یا بیشتر، همراه با خشمی در برابر قسمی وابستگی زنده هستیم که نمی‌توانیم خودمان را از آن بدون خلاص‌شدن از شرایط خود زندگی روانی و اجتماعی خلاص کنیم.

اما اگر می‌توانیم این وابستگی را در زندگی شخصی و اشکال صمیمی وابستگی تخیل کنیم، آیا نمی‌توانیم ببینیم که به نهادها و اقتصادهایی نیز وابستگی داریم که بدون آنها نمی‌توانیم هم‌چون موجوداتی که هستیم دوام بیاوریم؟ به‌علاوه این چشم‌انداز نظری، برای فکرکردن درباره‌ی جنگ، خشونت سیاسی یا وانهادن جمعیت‌ها به بیماری یا به مرگ چه در چنته دارد؟ شاید دستور اخلاقی که کشتن را ممنوع می‌کند باید به اصلی سیاسی که در جستجوی تأمین زندگی‌ها از طریق ابزارهای اقتصادی و نهادی‌ست، گسترش یابد و به‌گونه‌ای عمل کند که هر تمایزی بین جمعیت‌هایی که به‌گونه‌ای درون‌بود دادپذیرند و آنهایی که این‌گونه نیستند، به شکست بینجامد.

در فصل بعد امیدوارم نشان دهم که مفهوم گسترش‌یابنده و باثبات یک زندگی دادپذیر مستلزم بازبینی در تصوراتمان از برابری در حوزه‌های زیست‌سیاست و منطق جنگی است. مسئله فقط این نیست که در پی ترمیم آسیبی باشیم که وارد کرده‌ایم (هرچند این امر حتما مهم است)، یا آسیبی که فکر می‌کنیم وارد کرده‌ایم، بلکه مسئله این است که از آسیب‌هایی که هنوز در راه هستند، پیش‌گیری و بر ضد آن اقدام کنیم. به این منظور، شکل پیش‌گیرانه‌ی ترمیم کردن باید فعال شود؛ شکل فعال تأمین زندگی موجود برای آینده‌ی ناشناخته‌اش^{۲۶}. می‌شود گفت: بدون چنین آینده‌ی گشوده‌ای، یک زندگی تنها وجود دارد اما زنده نیست. ادعای من این است که ما گاه‌ها به این دلیل از خشونت نمی‌پرهیزیم که محاسبه می‌کنیم کس دیگری ممکن است با خشونت با ما رفتار کند و بنابراین به نفع ما نیست که با خشونت رفتار کنیم. دلیل، بیشتر، در آن شرایط اجتماعی تضادآلودی یافت می‌شود که زمینه‌چینی برای ساختِ سوژه درون جهان ضمیر می‌کند: این «من» که من هستم از پیش اجتماعی‌ست، از پیش متصل به جهانی اجتماعی‌ست که از حوزه‌ی آشنایی من فراتر می‌رود و از حیث وسعت و هم‌ضروت، غیرشخصی‌ست.

درابتدا، من در ذهن دیگری، به مثابه‌ی «تو» یا یک ضمیر جنسیتی فکرکردنی شده‌ام و این ایده‌یابی فانتاسماتیک^{۴۰} موجب تولد من به مثابه‌ی یک موجود اجتماعی می‌شود. وابستگی که من را مقدم بر هر ضمیری می‌سازد، بر این واقعیت تأکید می‌کند که من به دیگری وابسته‌ام که تعریف‌شان از من به من شکل می‌بخشد. سپاسگزاری من بی‌شک با مقداری خشم فهم‌ناشدنی آمیخته است. و با این وجود، دقیقاً در همین جاست که اخلاقیات پدیدار می‌شود، زیرا که من به محافظت کردن از آن پیوندهای اجتماعی تضادانگیز متصل‌ام که بدون آن‌ها خودم وجود نخواهم داشت و نمی‌توان به من فکر کرد. بنابراین مسئله‌ی به کارگرفتن تضاد و مذاکره کردن و گفتگو به‌رغم رابطه‌ی اجتماعی دوپهلوی، برای دور نگه داشتن خشم از گرفتن اشکالِ خشونت‌آمیز، بسیار مهم است.

اگر همه‌ی زندگی‌ها به گونه‌ای برابر دادپذیر در نظر گرفته شوند، آنگاه شکل جدیدی از برابری به فهم از برابری اجتماعی عرضه می‌گردد که با اداره‌ی حیات اقتصادی و نهادی امور در پیوند است. این شکل جدید با نابودکردنی که ما به آن توانا می‌گیریم، گشتی می‌گیرد؛ یک نیرو علیه یک نیرو. چنین شکلی می‌تواند متفاوت از حمایت از آسیب‌پذیران به واسطه‌ی تقویت اشکالِ قدرتِ قیّم‌آبانه باشد. هر چه باشد، استراتژی قیّم‌آبی همواره دیر از راه می‌رسد و در خطابِ تولید متفاوتِ آسیب‌پذیری شکست می‌خورد. اما اگر یک زندگی از ابتدا دادپذیر به شمار آید، به مثابه‌ی زندگی‌ای در نظر گرفته شود که بالقوه از دست می‌رود و برای از دست دادنش سوگواری صورت می‌گیرد، آن‌گاه خود جهان به گونه‌ای سامان می‌یابد که بر از دست دادن پیشی بگیرد و این زندگی را در برابر نابودی و آزار تأمین کند. اگر همه‌ی زندگی‌ها به میانجی چنین خیالی برابری خواهانه‌ای درک و دریافت شوند، رفتار بازیگرانِ عرصه‌ی سیاسی چه تغییری خواهد کرد؟

آشکارا دشوار است که به این موضع برسیم که کسانی که آسیب‌دیده، رها شده و محکوم شده‌اند نیز دادپذیرند: از دست دادن‌شان مسئله است و شکست در حفاظت کردن از زندگی‌شان سزاوار ژرف‌ترین تأسف و ترمیمی الزامی است. حال می‌توان پرسید، چه وضعیتی به ما اجازه می‌دهد تا قدرت‌های پیش‌بینانه‌ی تأسف و پشیمانی را به گونه‌ای مستقر کنیم که کنش‌های اکنون و آینده‌مان از فرارسیدن آینده‌ای که ما را سوگوار^{۴۱} خواهد کرد، جلوگیری کنند؟ در تراژدی یونانی سوگواری کردن بعد از خشم از راه می‌رسد و معمولاً زمانی که کار از کار گذشته است. اما گاهی هم همسرایان، گروه بی‌نامی از مردم که دور هم جمع شده‌اند و رویاروی خشم پیش‌رونده سرود می‌خوانند، پیش از آنکه واقعه سر برسد و صرفاً چون می‌بینند خشمی فوران یافته در راه است، سوگوار می‌شوند و از خود ناراحتی بروز می‌دهند.^{۴۲}

⁴⁰ Phantasmatic ideation

⁴¹ Lament

فصل سوم. اخلاقیات و سیاست خوشونت‌پرهیزی

در فصل‌های گذشته در جستجوی هم‌آمیزی میان روان‌کاوی با فلسفه‌ی اخلاق و نظریه‌ی اجتماعی بودم تا این مطلب را برسانم که در بحث‌های سیاسی و اخلاقی عرفی‌مان، باتوجه به اینکه چه کسی پرسش اخلاقی را می‌پرسد و پرسش اخلاقی درباره‌ی چه کسی طرح می‌گردد، پیش‌فرض‌های جمعیت‌شناختی‌ای پنهان‌اند. ما نمی‌توانیم این سؤال را بپرسیم که «زندگی چه کسانی باید تأمین شود؟» بدون طرح پیش‌فرض‌هایی در این باره که زندگی چه کسانی بالقوه دادپذیر است. زندگی‌هایی که بالقوه دادپذیر به‌شمار نمی‌آیند شانس خیلی کمی دارند که تأمین شوند. پیشنهاد من این بوده است که روان‌کاوی به ما کمک می‌کند که ببینیم چگونه فانتاسم‌ها به‌مثابه‌ی ابعاد غیرانتقادی تأملات اخلاقی عمل می‌کنند؛ تأملاتی که ادعای عقلانی بودن دارند. اکنون می‌توانیم به میشل فوکو و فرانتس فانون و به آن‌چه که می‌توان «فانتاسم‌های جمعیتی» و «فانتاسم‌های نژادی» نامید پردازیم، برای اینکه اشکال ضمنی و حتی ناآگاه نژادگرایی را بفهمیم که به گفتار عمومی و دولتی درباره‌ی خوشونت و خوشونت‌پرهیزی ساختار می‌بخشند. خواندن اتین بالیبار و والتر بنیامین، با هم، مسیری در اختیار ما می‌گذارد که از طریق آن معانی چندگانه‌ی «خوشونت» و ریتیم پیچیده‌ای را بفهمیم که در آن خوشونت دولتی و دیگر قدرت‌های انتظام‌بخش چیزی را به‌مثابه‌ی «خوشونت» نام می‌نهند که با مشروعیت آن‌ها مخالف است و خود این کردار نامیدن مسیر شدت‌بخشیدن و درعین‌حال پنهان‌کردن خوشونت خودشان را هموار می‌کند.

من مطرح کرده‌ام که بحث‌های اخلاقی درباره‌ی خوشونت‌پرهیزی می‌تواند دو شکل متفاوت معنادار به خود بگیرند. محوریت شکل اول بر پرسش از دلایل نکشتن یا نابودکردن دیگری، یا دیگران در کل، است و دومی به این پرسش می‌پردازد که چه الزاماتی برای حفاظت کردن از زندگی دیگری یا دیگران داریم. می‌شود پرسید چه چیز ما را از کشتن بازمی‌دارد، اما پرسش دیگر این است که چه چیز ما را برمی‌انگیزاند تا مسیرهای اخلاقی و سیاسی‌ای پیدا کنیم که فعالانه، هر جا ممکن است، در جستجوی حفاظت کردن از زندگی‌ست. اینکه ما چنین پرسش‌هایی را درباره‌ی افراد دیگر، گروه‌های خاص و یا همه‌ی دیگران ممکن، می‌پرسیم یا نه بسیار مهم است؛ زیرا آنچه که درباره‌ی طبیعت افراد، گروه‌ها و حتی ایده‌ی انسانیت، که در چنین بحث‌هایی طرح می‌شود، بدیهی فرض می‌گیریم (اغلب پیش‌فرض‌های جمعیت‌شناختی، شامل فانتزهای، هستند درباره‌ی اینکه چه کسی یک انسان به‌شمار می‌رود)، بینش ما را درخصوص اینکه چه زندگی‌هایی ارزش حفاظت کردن دارند و چه زندگی‌هایی ندارند شکل می‌دهد و می‌گوید چه چیز تصورات عملکردی ما را از انسانیت تعریف و محدود می‌کند. از حیث لغوی، دموگرافی مطالعه‌ی شیوه‌ای‌ست که مردم (demos) نگارش (graphos) یا بازنامی می‌شوند و اگرچه گاهی با آمار در ارتباط است، اما آمار تنها یکی از ابزارهای نگارش است که جمعیت‌ها را با

گفتار خودش توضیح می‌دهد. با کدام ابزار نگارشی‌ست که ما بین دادپذیران و دادناپذیران تمایز قائل می‌شویم؟

زندگی‌های دادپذیر: برابری ارزش محاسبه‌ناپذیر

من طرح کرده‌ام که بالقوگی خشونت‌آمیز ویژگی همه‌ی روابط مبتنی بر وابستگی متقابل است و مفهوم پیوند اجتماعی که وابستگی متقابل عنصر سازنده‌اش است، مداوماً دوبه‌دو محسوب می‌شود. از نظر فروید دوبه‌دو بودن از تضاد بین عشق و نفرت بوجود می‌آید. من امیدوارم بشود گفت بازشناسی توزیع نابرابر دادپذیری زندگی‌ها می‌تواند و باید بحث‌های ما را پیرامون برابری و خشونت متحول کند. درواقع دفاعی سیاسی از خشونت‌پرهیزی جدای قسمی تعهد به برابری معنایی ندارد.

اگر و زمانی که جمعیتی دادپذیرند، می‌توانند به‌مثابه‌ی جمعیتی زنده مورد بازشناسی قرار گیرند که مرگ‌شان دادخواهی خواهد شد اگر از بین بروند. به این معنا فقدان ایشان پذیرفتنی نیست و حتی اگر سهواً از دست رفته باشند، باز هم هراس و خشم برمی‌انگیزد. از سوپی، دادپذیری خصلتی‌ست که به گروهی از مردم (شاید جمعیتی) توسط گروه دیگری از مردم یا جامعه‌ای یا در قالب اصطلاحات گفتاری یا در قالب اصطلاحات یک پلیس یا نهاد، منتسب می‌شود. این انتساب می‌تواند از خلال رسانه‌های گوناگون با نیروی متنوعی اتفاق افتد، هم‌چنین می‌تواند شکست بخورد یا تنها به‌گونه‌ای ناپایدار و دوره‌ای اتفاق بیفتد؛ بسته به زمینه و اینکه چگونه زمینه تغییر می‌کند. نکته‌ی من این است که مردم مورد دادخواهی قرار می‌گیرند یا صفت دادپذیری را حمل می‌کنند تنها تا جایی که فقدان‌شان تصدیق شود و فقدان تنها زمانی تصدیق می‌شود که شرایط این تصدیق در یک زبان، یک رسانه و یک حوزه‌ی فرهنگی و بیناسویزکتیو فراهم باشد. حتی زمانی که نیروهای فرهنگی درحال تلاش برای انکار تصدیق‌اند، اگر شکلی از اعتراض وجود داشته باشد، امکان تصدیق فراهم است: می‌توان هنجار ملانکولیک و الزام‌آور انکار را با فعال کردن بُعد اجرایی دادخواهی کردن عمومی که به دنبال نشان‌دادن محدوده‌های دادخواهی و برقراری زبان جدید تصدیق و مقاومت است، از هم‌گسست. این اعتراض قسمی شکل دادخواهی مبارزه‌جویانه^۱ است که در حوزه‌ی عمومی پدیدار می‌شود و منظومه‌ای جدید از فضا و زمان دایر می‌کند^۱.

ممکن است ترجیح دهیم که چارچوبی انسان‌گرا را بپذیریم و بیان کنیم که هر کس فارغ از نژاد، مذهب و ریشه، زندگی‌ای دادپذیر دارد و سپس برای پذیرش این برابری مبنایی مبارزه کنیم. ممکن است بخواهیم پافشاری کنیم این یک دعوی توصیفی‌ست که همه‌ی زندگی‌های موجود به‌گونه‌ای برابر دادپذیرند. اما چنانچه بخواهیم این همه‌ی

¹ Militant grieving

میزان توصیف ما باشد، واقعیت موجود را بدبازنمایی می‌کنیم؛ جایی که نابرابری‌های رادیکال فراوان‌اند. بنابراین شاید باید تغییر موضعی دهیم که، صادقانه، هنجاری‌ست: درعوض ادعا کنیم که هر زندگی باید دادپذیر باشد و بنابراین افقی یوتوپیک طرح کنیم که درون آن نظریه و توصیف پیش بروند. اگر بخواهیم استدلال کنیم که هر زندگی، ذاتاً دادپذیر است و قسمی ارزش طبیعی یا پیشینی برای زندگی‌ها طرح کنیم، چنین دعوی توصیفی‌ای درواقع در دعوی هنجاری حاضر است؛ در این دعوی که هر زندگی باید دادپذیر باشد. بنابراین پرسش این است که چرا از دعوی توصیفی می‌خواهیم کاری را انجام دهد که دعوی هنجاری می‌تواند انجامش دهد؟ با این همه، باید اشاره کنیم که اختلافی ریشه‌ای بین آنچه هست و آنچه باید باشد، وجود دارد: پس اجازه دهید تمایزشان را حداقل برای چنین بحث‌هایی نگه داریم. هرچه باشد، نظریه‌پردازی در قالب زمان حال، که بیشتر مناسب دعوی توصیفی‌ست، حتماً چنین نمی‌گوید که همه‌ی زندگی‌ها به‌گونه‌ای برابر دادپذیرند. بنابراین، بگذارید از آنچه هست به آنچه باید حرکتی کنیم، یا حداقل چنین حرکتی را آغاز کنیم؛ حرکتی که افقی یوتوپیک برای کار ما طرح می‌افکند.^۲

به‌علاوه، زمانی که کسی از زندگی‌هایی صحبت می‌کند که به‌گونه‌ای برابر دادپذیر نیستند، ایده‌آلی از دادپذیری برابر را وضع می‌کند. حداقل دو دلالت برای این صورت‌بندی وجود دارد که باید به آن توجه کرد. نخست این است که ما باید پرسیم آیا راهی برای اندازه‌گیری یا سنجش اینکه هرکس چقدر واقعاً دادپذیر است وجود دارد؟ چگونه ممکن است جمعیتی را دادپذیرتر از جمعیت دیگر در نظر گرفت؟ آیا درجاتی از دادپذیری وجود دارد؟ حتماً کاملاً آزارنده، اگر نه تماماً ابرکننده، است که ماشین‌حسابی بگذاریم تا پاسخ‌های این دست سوالات را فراهم کند. پس تنها راهی که برای فهم این دعوی وجود دارد که برخی زندگی‌ها دادپذیرتر از برخی زندگی‌ها هستند (به این معنی که برخی درون چارچوب‌ها و شرایط مشخصی علیه خطر، فقر و مرگ سرسختانه‌تر از برخی دیگر حفاظت می‌شوند)، دقیقاً، همراه با دریدا، گفتن این است که ارزش محاسبه‌ناپذیر زندگی در زمینه‌ای تصدیق می‌شود و در زمینه‌ای نه؛ یا اینکه در زمینه‌ای یکسان (اگر بتوانیم پارامترهایی را برای آن شناسایی کنیم)، ارزش محاسبه‌ناپذیر برخی تصدیق می‌شود درحالی که برخی دیگر تابع قسمی محاسبه‌پذیری‌اند. تابعیت از محاسبه‌پذیری ازپیش به‌معنای ورود به منطقه‌ی خاکستری دادپذیرنبودن است. دومین دلالت صورت‌بندی این است که با همه‌ی زندگی‌ها به‌گونه‌ای که از دادپذیری برابر برخوردارند، رفتار نمی‌شود این است که اکنون باید ایده‌هایمان را درباره‌ی برابری، متناسب با احتساب دادپذیری بازبینی کنیم؛ دادپذیری به‌مثابه‌ی قسمی انتساب اجتماعی که باید تابع استانداردهای برابری‌خواهانه باشد. به زبان دیگر، ما هنوز درباره‌ی برابری صحبت نکرده‌ایم اگر هنوز درباره‌ی دادپذیری برابر صحبت نکرده‌ایم یا درباره‌ی انتساب برابر دادپذیری. دادپذیری قسمی ویژگی معرف برابری‌ست. آن‌هایی که دادپذیری‌شان مفروض گرفته نشده‌است، کسانی‌اند که از نابرابری رنج می‌برند؛ از ارزش نابرابر.

فوکو و فانون درباره‌ی منطق جنگی نژاد چه می‌گویند؟

همان‌گونه که در فصل دوم طرح کردم، زمانی که ما می‌گوییم یک زندگی دادناپذیر است، از زندگی‌ای صحبت نمی‌کنیم که دیگر به سر آمده‌است. در واقع زندگی کردن در این جهان به‌مثابه‌ی زندگی‌ای دادپذیر هم به این‌معناست که برای مرگ این زندگی سوگواری^۲ صورت می‌گیرد و هم اینکه از زندگی یک نفر به‌خاطر ارزش‌اش حفاظت به‌عمل می‌آید. اینکه سنجش دادپذیری نابرابر زندگی‌ها، بخشی از کار زیست‌سیاست است، یعنی ما نمی‌توانیم این شکل از نابرابری را از منظر قسمی فرایند تصمیم‌گیرانه‌ی حاکم تعقیب کنیم. فوکو در فصلی‌نهایی درس‌گفتار ۱۹۷۶ش، «از جامعه باید دفاع کرد»، از پدیداری حوزه‌ی زیست‌سیاستی در قرن ۱۹ میلادی سخن می‌گوید. آن‌جا، درمی‌یابیم که «امر زیست‌سیاستی» عملکرد قدرت را بر انسان‌ها به‌مثابه‌ی موجودات زنده توصیف می‌کند. متمایز از قدرت حاکم، زیست‌سیاست، یا زیست‌قدرت، به‌مثابه‌ی فورم‌اسیون اروپایی متمایزی پدیدار می‌شود و به‌واسطه‌ی تکنولوژی‌ها و روش‌های گوناگونی برای مدیریت هم زندگی و هم مرگ عمل می‌کند. برای فوکو، زیست‌سیاست شکل متمایزی از قدرت است؛ به این معنا که بر انسان‌ها در نتیجه‌ی جایگاه‌شان به‌مثابه‌ی موجودات زنده اعمال می‌شود (گاهی او این جایگاه زنده را قسمی جایگاه «زیست‌شناختی» می‌نامید اما نگفت که منظورش چه معنایی از علم زیست‌شناختی است). فوکو امر زیست‌سیاستی را به‌مثابه‌ی قسمی قدرت انتظام‌بخش توصیف می‌کند که برای جمعیت‌های مشخصی «تمهید زندگی» می‌کند یا «می‌گذارد بمیرند» و از قدرت حاکم که «تمهید مرگ» می‌کرد و «می‌گذاشت زندگی کنند» متمایز می‌شود.^۳

در بسیاری از دقایق اثر فوکو، قدرت عمل می‌کند اما نه از مرکزیت حاکم؛ بلکه عاملیت‌های چندگانه‌ی قدرت وجود دارند که در زمینه‌ی پسا‌حاکمیتی برای مدیریت جمعیت‌ها به‌مثابه‌ی موجودات زنده عمل می‌کنند: برای مدیریت زندگی‌های‌شان، برای آنکه برای زنده‌بودن‌شان تمهیداتی بچینند و یا بگذارند که بمیرند. این شکل زیست‌قدرت، در میان دیگر چیزها، زیست‌پذیری زندگی را تنظیم و بالقوگی‌های نسبی زندگی جمعیت‌ها را تعیین می‌کند. این شکل از قدرت در نرخ‌های مولید و مرگ مستند می‌شود؛ نرخ‌هایی که نمایانگر نژادگرایی متعلق به زیست‌سیاست است.^۴ هم‌چنین این شکل از قدرت خودش را در اشکال زادوولدطلبی^۵ و مواضع «طرفدار زندگی» بروز می‌دهد که برخی از اشکال زندگی یا بافت زنده (به‌طور مثال نطفه‌ی جنین) را به اشکال دیگر (به‌طور مثال زنان نوجوان یا بزرگسال) به‌گونه‌ای قاعده‌مند مرجح می‌انگارد. موضع «طرفدار زندگی» متعهد به نابرابری است و به تداوم و تقویت نابرابری اجتماعی زنان و دادپذیری متفاوت زندگی‌ها می‌انجامد.

² Mourn

³ Pronatalism

برای هدف ما مهم این دعوی فوکوست که هیچ حق پیشینی‌ای به زندگی وجود ندارد و قسمی حق به زندگی نخست باید برقرار شود تا اعمال گردد. به‌طور مثال، تحت شرایط حاکمیت سیاسی، قسمی حق به زندگی و حتی قسمی حق بر مرگ خود، تنها برای کسانی به‌وجود می‌آید که به‌مثابه‌ی سوژه‌های واجد حق ساخته شده باشند. اما تحت شرایط زیست‌سیاسی، «حق» به زندگی اندکی مبهم‌تر است چراکه قدرت جمعیت‌ها را بیش از سوژه‌های مشخص مدیریت می‌کند. به علاوه، رابطه‌ی امر زیست‌سیاسی با موضوع مرگ و زندگی، از آنچه که «روابط جنگی»^۴ می‌نامد متفاوت است. منطق جنگی چنین حکم می‌کند: «اگر می‌خواهی زنده بمانی، باید زندگی‌ها را بستانی، باید بتوانی بکشی».^۵ او این حد مبنایی منطق جنگی را دست‌کم دو بار صورت‌بندی می‌کند و بار دوم از این قرار است: «برای اینکه زندگی کنی، دیگری باید بمیرد». در نسخه‌ی اول، تو خودت باید برای کشتن آماده شوی و کشتن ابزاری برای زندگی خودت است. در نسخه‌ی دوم، برای زنده‌ماندن، دیگری باید بمیرد اما تو خودت مجبور نیستی که آن کسی باشی که زندگی دیگری را می‌گیرد. این نسخه‌ی دوم راه را برای تکنولوژی‌ها و روندهایی باز می‌کند که توسط آن‌ها زندگی‌ها می‌شوند و یا به «مرگ واگذار می‌گردند» بدون آنکه مسئولیتی برکسی مترتب باشد.^۶

از این منظر تشخیص شیوه‌ی منتهی‌شدن نژاد به جنگ یا درواقع شیوه‌ای که در آن نژادگرایی دولت به جنگ‌هایی راه می‌برد که از طریق منطق زیست‌سیاسی عمل می‌کنند، دشوارتر است. فوکو امر زیست‌سیاسی را از ایده‌ی جنگاوری تا آن اندازه جدا کرده‌است که مطابق با دعوی‌اش زیست‌قدرت رابطه‌ای متفاوت با مرگ دارد. او می‌نویسد در زیست‌قدرت «مرگ فرود نمی‌آید»^۷، اما زندگی و مرگ از خلال انواع مختلفی از منطق نهادی و مدیریتی تنظیم می‌شوند. اما روزگاری که مرگ فرود می‌آمد کاملاً سپری نشده‌است. حتی اگر فوکو گاهی برای اینکه بتواند برای نوع دیگری از قدرت زمینه‌چینی کند، بگوید چنین شده‌است. برای او، قدرت و خشونت اکنون غیرمستقیم‌ترند؛ کم‌تر تماشایی و کم‌تر موزون‌شده به‌واسطه‌ی خشونت دولتی. اما آنقدر ساده نیست که قدرت حاکم را از قدرت زیست‌سیاسی جدا کنیم (نکته‌ای که خود او در درس‌گفتارهای بعدی‌اش داشت به آن اشاره می‌کرد) و ما باید به هر تلاشی مشکوک باشیم که قسمی توالی‌تروتمیز تاریخی مستقر می‌کند تا بگوید که یکی به‌روشنی به دنبال آن یکی آمده‌است. خصوصاً اگر این توالی به قسمی روایت مترقی از تاریخ مدرن اروپا بستگی داشته باشد؛ روایتی که هیچ کاری به جنگ‌هایی ندارد که اروپا در طول دو قرن اخیر از آن‌ها رنج برده و به راه‌شان انداخته‌است.

⁴ The relationships of war

⁵ Swoop down

چه می‌شود اگر یک زندگی اساساً زنده در نظر گرفته نشده باشد، یعنی چه می‌شود اگر به‌عنوان یک زندگی ثبت نشده باشد؟ اگر فوکو به روشنی ادعا کند که حق به زندگی تنها به سوژه‌ای تعلق دارد که به‌مثابه‌ی قسمی سوژه‌ی واجد حق، کسی که حق به زندگی برایش ضروری‌ست، ساخته شده باشد، آنگاه آیا ما نمی‌توانیم بگوییم که جایگاه موجود زنده را اشغال کردن نخست باید برای کسی ساخته شده باشد تا او سوژه‌ای شود که حق به زندگی دارد؟ اگر چنان که خود او می‌گوید، نژادگرایی به‌معنای «معرفی قسمی گسست در حوزه‌ی زندگی» باشد که «تحت کنترل قدرت است»، آن‌گاه شاید بتوانیم بگوییم که کارش صرفاً ایجاد تمایز بین انواع فراتر و فروتر درون ایده‌ی گونه‌ها نیست، بلکه بین زنده و غیرزنده نیز خط فارق می‌کشد.^۷ در واقع اگر یک جمعیت غیرزنده نابود شوند، آن‌گاه هیچ اتفاقی نیفتاده است: هیچ نابودی‌ای در کار نیست، صرفاً موانعی مزاحم از سر راه زندگی پاک شدند.

فوکو پیش‌بینی می‌کرد که منتقدانش از حوزه‌ی نظریه‌ی سیاسی از او برای روایتش از زندگی پرسش کنند. او از به‌دست‌دادن روایتی از زندگی عقب‌نشینی می‌کند؛ شاید چون می‌ترسد که او را به ویتالیسم یا قسمی روایت بنیادگرایانه از زندگی متهم کنند که پیش از قرارداد، حاکمیت و امر زیست‌سیاسی‌ست.^۸ او می‌نویسد «روایت از زندگی، بحثی‌ست درون فلسفه‌ی سیاسی که می‌توانیم آن را به کناری بنهیم... این بحث به روشنی نشان می‌دهد مسئله‌ی زندگی چگونه درون میدان اندیشه‌ی سیاسی پروبلماتیک شده‌است».^۹ مسئله را نمی‌توان به‌سادگی کنار گذاشت اما نه به این خاطر که پیش‌فرض‌هایی دربار‌ه‌ی شکل زندگی وجود دارند که می‌گویند زندگی پیش از حوزه‌ی قدرت است. قدرت، از دید من، از طریق طرحواره‌هایی از نژادگرایی عمل می‌کند که متداوماً نه فقط بین زندگی‌هایی که کم‌تر یا بیشتر با ارزش‌اند، کم‌تر یا بیش‌تر دادپذیرند، بلکه بین زندگی‌هایی که مؤکداً کم‌تر یا بیشتر زنده‌اند تمایز می‌گذارد. زندگی تنها درون طرحواره‌ای که آن را به‌گونه‌ای حاضر می‌کند، به‌مثابه‌ی یک زندگی ثبت می‌شود. ابطال معرفت‌شناختی یا سلب خصلت زنده‌بودن از یک جمعیت، یعنی قسمی معرفت‌شناسی نسل‌کشی، زنده‌بودن را درون یک پیوستار می‌نشانند که دلالت‌های روشنی برای این پرسش دارد: زندگی چه کسانی ارزش حفاظت‌شدن دارد؟ زندگی چه کسانی مسئله است؟ زندگی چه کسانی دادپذیر است؟

پرسیدن این سؤال، از آغاز مواجهه‌شدن با «طرحواره‌ی تاریخی-نژادی»^۱ مشخص است (اصطلاحی که فرانتس فانون در پوست سیاه، ماسک‌های سفید به کار برد). طرحواره‌ی که به‌مثابه‌ی قسمی شکل ادراک و فرافکنی عمل می‌کند؛ یک قالب تفسیری که بدن سیاه را در لفافه‌ی می‌پیچد و نفی اجتماعی آن را موزون می‌کند. در واقع، فانون طرحواره‌ی تاریخی-نژادی را از «طرحواره‌ی پوستی-نژادی»^۷ متمایز می‌کند (طرحواره‌ی که جوهری

⁶ Historic-racial schema

⁷ Racial-epidermal schema

را برای زندگی سیاه ثابت می‌کند)، و به نظر می‌رسد این طرحواره‌ی تاریخی-نژادی است که نسبت مستقیمی با ایده‌ی «طرحواره‌ی بدنی»^۸ پدیدارشناس فرانسوی، موریس مرلوپونتی، و هم‌چنین با طرحواره‌ی نژادگرایی‌ای دارد که به دادپندیری مربوط است. از دید مرلوپونتی، یک طرحواره‌ی بدنی سامان‌دهنده‌ی امر انضمامی و ساختاردهنده‌ی روابط بدن‌مند با جهان است و هم‌چنین کسی را درون قالبی که جهان در دسترس گذاشته است، می‌سازد. طرحواره‌ی تاریخی-نژادی قانون به سطحی عمیق‌تر می‌رود و در پی آن است تا در رویه‌ی طرحواره‌ی بدن‌مند ایده‌آلیزه‌ی مرلوپونتی خلل ایجاد کند.^۹ عناصر این طرحواره‌ی تاریخی-نژادی به واسطه‌ی آنچه او «مرد سفید» می‌خواند، فراهم می‌شود؛ فیگوری برای قدرت نژادگرایی که تجربه‌ی بدن‌مند سیاه از جهان را درون «عدم قطعیتی حتمی»^{۱۰} قالب‌گیری می‌کند. از سوپی، قسمی «آگاهی سوم‌شخص» وارد «آگاهی اول‌شخص» می‌شود و ادراک شخص توسط آگاهی سوم‌شخص شقه می‌گردد. چه کسی دارد می‌بیند وقتی من دارم می‌بینم؟ و زمانی که دارم خودم را می‌بینم آیا صرفاً دارم به خودم از چشم‌های دیگری نگاه می‌کنم؟ از سوی دیگر، طرحواره‌ی بدنی شیوه‌های ساخته‌شدن شخص را در جهان توصیف می‌کند: قانون این طرح‌واره‌ی هدفمند را به مثابه‌ی قسمی «ساخت آرام خودم به مثابه‌ی بدنی در میانه‌ی جهان مکان‌مند و زمان‌مند» توصیف می‌کند. فیگور قدرت‌مندی که او «مرد سفید» می‌نامد، کسی‌ست که «من را مطابق با هزاران جزئیات، حکایات و داستان‌ها می‌بافد»^{۱۱}. به همین ترتیب او، همان‌گونه که او می‌نویسد، بازمی‌گوید که توسط شخص سوم نوشته‌شده و بافته شده‌است و ما در متن، نبردی آرام از ساختن خود^{۱۰} را می‌بینیم که به دنبال تجزیه‌ی طرحواره‌ی بدنی حاصل از نژادگرایی فراهم می‌آید. این نبرد در سطح تجربه‌ی بدن‌مند شخص از جهان پدیدار می‌شود؛ جایی که آن طرح‌واره ساکن می‌شود، اشغال می‌کند، از هم گسیخته می‌گردد، از تملک درمی‌آید و تجزیه می‌شود.

البته که قانون از اول‌شخص و سوم‌شخص، فیگورهای مرد سیاه و مرد سفید، استفاده می‌کند تا ایده‌ی طرحواره را صورت‌بندی کند. اما طرحواره‌ی تاریخی-نژادی وسیع‌تر و پخش‌تر از این فیگورهای مشخص است. در واقع، چنین فیگوری به زندگی بدن‌مند و زنده‌ی جمعیت‌ها ربط دارد و تامله‌ای انتقادی به تأملات فوکو درباره‌ی نژادگرایی ضد سیاه و زیست‌قدرت فراهم می‌آورد. طرحواره‌ی تاریخی-نژادی بر سیاست‌گذاری پیرامون سلامت جهانی، گرسنگی، پناهندگی، مهاجرت، فرهنگ، اشغال و دیگر کردارهای استعماری، خشونت پلیسی، مجازات مرگ، حبس، نابودکردن و بمباران متناوب، جنگ و نسل‌کشی پیشی می‌گیرد و خبر از آن‌ها می‌دهد. اگرچه فوکو «نژادگرایی دولتی»^{۱۱} را در

⁸ Corporeal schema

⁹ Certain uncertainty

¹⁰ Self-composition

¹¹ State racism

پایان این درس‌گفتارها به مثابه‌ی یکی از ابزارهای محوری برای مدیریت زندگی و مرگ جمعیت‌ها معرفی می‌کند، دقیقاً چیزی در این باره که نژادگرایی چگونه ارزش‌هایی نسبی برای زندگی‌های مختلف فراهم می‌آورد، نمی‌گوید. البته روشن است که برخی جمعیت‌ها هدف شیوه‌های قدرت حاکم قرار می‌گیرند و در واقع قسمی «بگذارید بمیرند» از جانب زیست‌قدرت هماهنگ شده‌است، اما چگونه می‌توان شیوه‌های متفاوتی را توضیح داد که درون آن‌ها زندگی‌ها و مرگ‌ها اهمیت می‌یابند و یا شکست می‌خورند که اهمیت بیابند؟ اگر ما نژادگرایی را یک فرایند در نظر بگیریم که توسط آن طرحواره‌های نژادگرا در ادراک اهمیت یا عدم اهمیت زندگی‌ها مادیت می‌یابد^{۱۲}، آن‌گاه می‌توانیم پرسیم: این حالت‌های متفاوت ادراک چگونه به بحث‌های نظامی‌گری و سیاست‌گذاری باتوجه به جمعیت‌های هدف و مردم محبوس‌شده وارد می‌شوند؟ و به چه شیوه‌هایی طرحواره‌های نژادی هم‌چون مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده‌ی غیرانتقادی، در بحث‌های ما پیرامون خشونت و خشونت‌پرهیزی عمل می‌کنند؟

در پایان «از جامعه باید دفاع کرد»، فوکو امکانی در اختیار می‌گذارد مبنی بر این که جمعیت‌هایی که در خطرند یا رها شده‌اند هنوز به مثابه‌ی سوژه‌های واجد حق ساخته نشده‌اند و برای آن‌که بفهمیم آن‌ها کیستند (و این یعنی آن‌ها به چه شیوه‌های درون میدان سیاسی ساخته می‌شوند) به آلترناتیوی برای الگوی سوژه نیاز است. همین امر مسیری برای فکرکردن به حالت‌های عاملیت و مقاومت، هم‌پای نژادگرایی دولتی، باز می‌کند؛ شیوه‌های عاملیت و مقاومت جمعیتی که نه ذیل سوژه‌ی فردی می‌توان توصیف‌شان کرد و نه ذیل سوژه‌ی جمعی. اما خبر بد این است که این مسیر توسط خود فوکو پیش گرفته نشد^{۱۳}.

شاید این پروژه‌ی رهاشده را بشود هنوز احیا کرد: اگر، همان‌گونه که فوکو گفته‌است، یک سوژه تحت قدرت حاکم، تنها در شرایطی حق به زندگی دارد که به مثابه‌ی سوژه‌ای واجد حق ساخته شده باشد، آن‌گاه یک جمعیت تحت شرایط زیست‌قدرت، تنها در شرایطی می‌تواند مطالبه‌ی زیستن کند که به مثابه‌ی جمعیتی بالقوه دادپذیر ثبت شده باشد. این تز من است؛ مسیر پیشنهادی من تکمله‌ای بر فوکو با برقراری رابطه‌ی قانون با این پرسش است که چگونه طرحواره‌های نژادی به فیگورهای نژادی از اینکه چه چیز زنده است، وارد می‌شوند؛ فانتاسم‌هایی نژادی که از ارزش جمعیت‌شناختی دادپذیر بودن یا نبودن کسانی، از اینکه کدام زندگی‌ها باید حفاظت و کدام یک باید به دست مرگ رها شوند، خبر می‌دهند. البته که پیوستار وسیعی از دادپذیری وجود دارد و جمعیت‌ها می‌توانند در یک زمینه دادپذیر و در زمینه‌ی دیگر کم‌وگور باشند و البته که برخی شیوه‌های دادخواهی ممکن است تصدیق شوند و شیوه‌های دیگر از قلم افتاده و یا بازشناسی نشده باقی بمانند. باین وجود و تا همین اکنون، طرحواره‌های مسلطی که

ارزش زندگی توسط آن‌ها جایابی می‌شود، به زیرویمی^{۱۲} از دادپذیری متکی‌اند؛ چه سیستم اندازه‌گیری‌اش شناخته شده باشد چه نه.

طرح‌واره‌ی نژادی-تاریخی که ممکن می‌کند بگوییم: «این زندگی بود یا هست» یا «این‌ها زندگی بودند یا هستند»، کاملاً با امکان حالت‌های ضروری قائل‌شدن ارزش برای زندگی درهم‌تنیده‌است: به‌یادسپردن، تأمین‌کردن، بازشناسی و حفاظت‌کردن از زندگی («این زندگی ارزش دارد؛ ارزش حفاظت‌کردن» و «این‌ها زندگی‌هایی هستند که باید شرایط زنده‌بودن به آن‌ها اعطا شود و باید به‌مثابه‌ی زندگی بازشناسی و ثبت شوند»). فانتاسماگوریای نژادگرایی بخشی از طرح‌واره‌ی نژادی گفته‌شده است^{۱۴}. ما می‌توانیم ببینیم که این فانتاسماگوریا چگونه به‌مثابه‌ی دنباله‌ای از ایده که در تصاویری متحرک متبلور شده، عمل می‌کند و به فرایندهای سنجیده و آگاه انکار دعوی حق به زندگی کسی که زندگی‌اش مد نظر است، نفوذ می‌کند؛ می‌توانیم ببینیم که چگونه فانتاسماگوریای نژادگرایی در دل سیستم اندازه‌گیری دادپذیری عمل می‌کند. به‌طور مثال، می‌توانیم به شخصی چون اریک گارنر در آمریکا در ۲۰۱۴ اشاره کنیم؛ زمانی که در معرض فشار دست پلیس بر گردنش قرار می‌گیرد و سپس می‌گوید که نمی‌تواند نفس بکشد و هرکس می‌تواند ببیند که او نمی‌تواند نفس بکشد و هرکس می‌تواند این صحنه را ضبط کند که او جان سالم از طولانی‌شدن فشار دست پلیس بر گردنش به در نخواهد برد و کم‌کم با تقویت این فشار، پس از اعلام اینکه نمی‌توانم نفس بکشم، فشارگردن تبدیل به خفگی و منجر به قتل می‌شود. آیا افسر پلیس که فشار بر گردن را تا نقطه‌ی مرگ تشدید می‌کند، تخیلش بر این است که شخص نزدیک به مرگ، درواقع شخصی‌ست که در معرض حمله است یا شخصی‌ست که زندگی ایشان را به خطر انداخته؟ یا تخیل می‌کند که به‌سادگی می‌تواند نفس این زندگی را بگیرد چراکه از اساس زندگی درنظر گرفته نشده‌است، هرگز یک زندگی نبوده‌است و با هنجار زندگی که به طرح‌واره‌ی نژادی تعلق دارد جور در نمی‌آید و بنابراین با یک زندگی دارای ارزش حفاظت‌کردن؟ چراکه به‌مثابه‌ی یک زندگی دادپذیر ثبت نشده‌است؟ یا چگونه زمانی که والتر اسکات، در کارولینای جنوبی در ۲۰۱۵، پشتش را به پلیس کرد، سلاحی نداشت و کاملاً ترسیده بود و سپس در جهت مخالف پلیس شروع به دویدن کرد، به‌طور فانتاسماگوریکی چرخید و به فیگور تهدیدآمیزی که باید کشته شود، تبدیل شد؟ شاید آنجا، در لحظه‌ی تصمیم یا کنشی که به منطق جنگی-نژادی متعلق است، شخص پلیس معتقد است این زندگی ایشان است که بیش از زندگی دیگران در معرض خطر است. و شاید این لحظه‌ی خشونت‌آمیز آپاراتوس زیست‌سیاسی‌ست؛ شیوه‌ای برای مدیریت زندگی به‌سوی مرگ. در این موارد، مرد سیاه آن‌جاست، آسیب‌پذیر در برابر کشته‌شدن و دست‌آخر کشته می‌شود؛ به‌گونه‌ای که انگار شکاری‌ست برای پلیس شکارگر. یا تریوان مارتین را درنظر بگیرید که به‌دست جورج زیممن کشته و قاتل بعد از مدتی تبرئه شد، یا ماریسا الکساندر را به یاد

¹² Modulation

بیاورید، زن جوان سیاه‌پوستی که به بیست سال زندان محکوم شد چون تلاش کرده‌بود علیه حمله‌ی جنسی از خودش دفاع کند.

بنابراین زمانی که زنان و مردان سیاه‌پوست یا مردم تراجنسیتی یا کوئیر بدون سلاح، پشت‌شان را به پلیس می‌کنند، راه می‌روند یا می‌دوند، پلیس باز هم به آن‌ها شلیک می‌کند؛ کنشی که از خود یا به نام دفاع از خود و یا حتی دفاع از جامعه درصدد رفع اتهام برمی‌آید. ما این را چگونه می‌فهمیم؟ آیا برگرداندن سر یا راه‌رفتن یا دویدن خشونت در پی دارد که پلیس آن را پیش‌بینی می‌کند؟ برای شخص پلیس که تصمیم می‌گیرد شلیک کند، یا خود را در حال شلیک کردن می‌یابد، چه آگاهانه باشد چه نه، حتماً فانتاسمی در کار است که فرایند فکرکردن را تصرف می‌کند، فیگورها و حرکاتی که می‌بیند را وارونه می‌کند تا هر کنش کشنده‌ای که او در پیش می‌گیرد، توجیه شود. خشونت که پلیس در شرف انجامش است، و بعداً مرتکبش می‌شود، نخست به سمت او در قالب یک فیگور، یک شیخ نژادی‌شده^{۱۳}، حرکت کرده‌است؛ یک شیخ که پرخاش خود او را فشرده و وارونه می‌کند، پرخاشش را علیه خودش به کار می‌برد، پیش از نقشه‌ای که برای عملی کردن دارد عمل می‌کند و استدلالی را که برای دفاع از خود بعداً به کار می‌برد، انگار که در یک رویا، مشروعیت‌بخشیده و بسط می‌دهد.

البته که باید چارچوب این خشونت را گسترش داد تا اشکالی از خشونت را دربر گیرد که معطوف به نژاد و جنسیت با هم است، تا نشان دهد که اغلب خشونت علیه زنان سیاه، به‌طور مشخص، در صحنه‌های مختلفی، در توالی گوناگونی از حوادث و با پیامدهای متفاوتی رخ می‌دهد. گزارش «نامش را بگو: مقاومت در برابر توحش پلیس علیه زنان سیاه» که در جولای ۲۰۱۵ توسط مرکز تقاطع و مطالعات برنامه‌ریزی اجتماعی و با راهنمایی کیمبرلی ویلیامز کرنشا و آندره ریتیچی منتشر شد، روشن می‌کند که مردان سیاه قریب به اکثر مثال‌های برجسته‌ای را تشکیل می‌دهند که در رسانه‌ها از خشونت پلیس علیه مردم سیاه در ایالات متحده گزارش می‌شود. این رسانه‌ها چارچوب‌های غالبی برای فهم نژادگرایی ضد سیاه برقرار می‌کنند و خشونت پلیس را درون قسمی چارچوب جنسیتی محدود می‌سازند^{۱۴}. کرنشا با فراخوان «رویکرد شمول جنسیت در عدالت نژادی» مستقلاً توجهات را به پلیسی‌شدن بیش‌ازحد موقعیت زنان سیاه و ره‌اشدن‌شان جلب می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه آسیب‌ها و مرگ‌های ایشان تماماً ضبط و مستند نمی‌شود؛ حتی درون آن جنبش‌های اجتماعی‌ای که آشکارا بر مخالفت با خشونت پلیس تمرکز کرده‌اند^{۱۵}.

برای اینکه مسئله رؤیت‌پذیر شود، ما باید شیوه‌های مختلفی را در نظر بگیریم که زنان سیاه در مواجهات‌شان با پلیس، چه در خیابان، چه در خانه‌هایشان و چه در زندان با مرگ روبه‌رو می‌شوند. زنانی هستند که به‌سبب تخلفات رانندگی متوقف و سپس کشته شده‌اند: گابریلا نوارز در ساکرامنتو در ۲۰۱۴، شانتل دیویس در بروکلین در ۲۰۱۲ یا

¹³ Racialized ghost

مالیسا ویلیامز در اوهایو در ۲۰۱۲، یا لاتانیا هاگرتی در ۱۹۹۹ در شیکاگو. و البته باید از ساندرلا بلاند گفت که در جولای ۲۰۱۵ به سبب عدم علامت‌دادن موقع تغییر مسیر در رانندگی، به اتهام حمله، در شهرستان والر، تگزاس، زندانی و تنها سه روز بعد جسدش پیدا شد. مشخص نشد که خودکشی بوده‌است یا قتل. هم‌چنین مهم است که به تعداد زنان سیاهی اشاره کنیم که هنگام مداخله‌ی پلیس در مشاجرات خانگی کشته شدند. پلیس معمولاً ادعا می‌کند که این زنان پرخاشگر بودند یا چاقو به دست داشتند، می‌تواند درست یا غلط باشد، اما در بیشتر مواقع به نظر می‌رسد عدم توفیق در فرمانبری از پلیس منجر به کشته‌شدن آن‌ها شده‌است. به‌رغم همه‌ی اینها، باید توجه داشت که همیشه یک کشتن مستقیم نیست که زندگی فرد را می‌گیرد: درخواست از دکتر برای کمک به آسم بی‌پاسخ می‌ماند و شینک پروکتور در سلول زندانش در باسمور، آلاباما، در ۲۰۱۴ می‌میرد. زنان سیاه، کاملاً پلیسی‌شده، به صورت فیگورهای پرخاشگر، خطرناک، خارج از کنترل، مصرف‌کننده‌ی مواد تصویر می‌شوند. غالباً به درخواست‌های آن‌ها برای کمک، درمان فیزیکی و پزشکی، توجهی نمی‌شود و یا مورد تمسخر قرار می‌گیرند.

نژادگرایی معاصر اروپایی اشکال مختلفی به خود گرفته‌است؛ تلاش‌ها برای جلوگیری از ورود مهاجران به اروپا، تاحدودی ریشه در میل به حفاظت از اروپای سفید دارد؛ حفاظت از ملیتی که تخیل می‌شود خالص است. اهمیتی ندارد که اروپا هیچ‌وقت منحصرأ سفید نبوده‌است، چراکه ایده‌ی سفیدبودن اروپایی یک فانتزیست که در جستجوی تحقق خود است به بهای از دست‌رفتن جمعیت‌های زنده‌ای که مردمانی اند از آفریقای شمالی، ترکیه و خاورمیانه. اگر بحث فوکو درباره‌ی زیست‌قدرت را دنبال کنیم و آن را همراه با مرگ‌سیاست آشیل امبیه^{۱۷} بخوانیم، آن‌گاه می‌توانیم رویکردی تحلیلی نسبت به سیاست‌هایی اتخاذ کنیم که سیستم اندازه‌گیری دادپذیری را بازتولید می‌کنند. هزاران مهاجری که در دریای مدیترانه از دست رفتند، دقیقاً همان زندگی‌های بودند که ارزش تأمین کردن نداشتند. آب‌هایی که برای اهداف تجاری و امنیت دریایی تحت نظارت‌اند، وجب به وجب واری می‌شوند. پس چگونه برخی از کشورها برآند تا مسئولیت‌شان را در قبال مردمی که این‌گونه به دست مرگ رها می‌شوند، انکار کنند؟ حتی اگر بتوانیم مسیر تصمیم‌گیری این یا آن کارمند دولت‌های اروپایی را برای نفرستادن کمک به قایق‌های در خطر مهاجران ردگیری کنیم، باز هم نمی‌توانیم سیاست بزرگ‌مقیاس‌تری را فراچنگ بیاوریم که به‌طور اثرگذار اجازه می‌دهد جمعیت‌ها بمیرند؛ اجازه می‌دهد بمیرند تا اینکه وارد شوند. از سوی، تصمیماتی وجود دارند که می‌توانیم روشن کنیم چه کسی برای این تصمیم مسئول است و از سوی دیگر، سیستم اندازه‌گیری دادپذیری وجود دارد که سازنده‌ی این تصمیمات است به‌گونه‌ای که جمعیت‌های مهاجر، پیش از آنکه مهاجرت کنند، دادناپذیرند. ما نمی‌توانیم کسانی را از دست دهیم که نمی‌توانیم برایشان دادخواهی کنیم (سوگوار شویم). و رای از دست‌دادن، آن‌ها از دست‌رفته‌اند؛ هرگز زنده نبوده‌اند؛ هرگز واجد حق به زندگی نبوده‌اند.

همه‌ی این اشکال ستاندن زندگی یا واگذاشتن زندگی به مرگ تنها مثال‌هایی انضمامی نیستند که توضیح می‌دهند سیستم اندازه‌گیری دادپذیری چگونه کار می‌کند؛ آن‌ها قدرت را به کار می‌بندند تا دادپذیری و ارزش زندگی‌ها را معین و توزیع کنند. آن‌ها عملیات انضمامی خود سیستم اندازه‌گیری‌اند؛ تکنولوژی‌هایش، محل‌های کاربست‌اش. و در این دقایق، ما می‌توانیم همگرایی منطق زیست‌سیاسی طرحواره‌ی تاریخی-نژادی را با وارونگی‌های فانتاسماگوریک بی‌بینیم که پیوند اجتماعی^{۱۴} را پنهان می‌کند: آنچه که ممکن است به مثابه‌ی کنش منفرد خشونت یا به مثابه‌ی بیان آسیب روانی فردی پدیدار شود، خودش بخشی از یک الگوست، یک دقیقه‌ی معین درون قسمی کردار مکرر^{۱۵} خشونت. این کردار به طرحواره‌ی نژادی متکی است و آن را محکم می‌کند؛ جایی که پرخاشگری ازخلال منطقی توجیه می‌شود که از ذخیره‌ی دردسترس وارونگی فانتاسماگوریک پرخاشگری بهره می‌برد. این طرحواره نه تنها به مثابه‌ی قسمی دفاع بالقوه، بلکه به مثابه‌ی اخلاقی شدن^{۱۶} مؤثر کشتن عمل می‌کند؛ طرحواره‌ی نژادی که در آن جایگاه زنده‌ی مهاجر از او گرفته شده‌است؛ کسی که در ثبت درون حوزه‌ی ادراکی دادپذیر شکست خورده‌است. زندگی او از آغاز ارزش تأمین کردن نداشته و چون یک زندگی ثبت نشده‌است.

خشونت قانون: بنیامین، کاور، بالیبار

ممکن است نتیجه بگیریم که معنایی عادلانه‌تر و قوی‌تر از قانون باید بر چنین دقایقی تأثیر بگذارد. این تصویر که در هر روی، تضادها باید به واسطه‌ی قانون و نه به واسطه‌ی خشونت رتق وفتق شوند، پیش‌فرض می‌گیرد که قانون خشونت خودش را به کار نمی‌بندد و خشونت جرم را دوجندان نمی‌کند. ما نمی‌توانیم به راحتی این ایده را بپذیریم که بر خشونت غلبه کرده‌ایم زمانی که از تضاد خشونت‌آمیز فراقانونی به حاکمیت قانون حرکت می‌کنیم. همان‌گونه که می‌دانیم، رژیم‌های قانونی فاشیستی و نژادی‌ای وجود دارند که به سرعت این بینش را از اعتبار می‌اندازند، چراکه آن‌ها حاکمیت قانون خودشان را دارند؛ حاکمیتی که ما با تکیه بر دلایل فراقانونی، آن را «ناعادلانه» می‌خوانیم. ما می‌توانیم بگوییم که قوانین آن‌ها بد است یا می‌توانیم بگوییم که آنچه این رژیم‌ها عرضه می‌کنند درواقع قانون نیست و سپس توافق کنیم که قانون چه باید باشد. اما این مسیر به این مسئله نمی‌پردازد که آیا خصلت قانوناً الزام‌آور قانون^{۱۷} به سرکوب نیاز ندارد و آن را نهادینه نمی‌کند؟ یا آیا سرکوب از خشونت متمایز است؟ اگر متمایز نباشد، آن‌گاه

¹⁴ Social bond

¹⁵ Reiterated practice

¹⁶ Moralization

¹⁷ Legally binding character of law

حرکت از حوزه‌ی تضادآمیز فراقانونی به حوزه‌ای قانونی حرکتی از یک نوع از خشونت به نوع دیگری از خشونت است.

خلاف این بینش که قانون روابط مدنی را مبتنی بر آزادی مستقر می‌کند و جنگ سرکوب را برای رفتار مستقر می‌سازد، والتر بنیامین به‌صراحت سرکوب درون رژیم‌های قانونی را به‌مثابه‌ی خشونت (Gewalt) معرفی می‌کند. خشونتی که نه‌تنها درون قدرت محبوس‌کردن و تنبیهی‌شان وجود دارد بلکه در تمهید و تحمیل خود قوانین نیز دیده می‌شود. تعجب‌برانگیز نیست که جُستار بنیامین به نام «نقد خشونت» که با فیگور قدرت الهی^{۱۸} پایان می‌گیرد، غالباً به‌مثابه‌ی آنارشیسم تماماً تخریب‌گر فهمیده شده‌است. متن با پرداختن هم به سنت حق طبیعی^{۱۹} و هم حق پوزیتیو، آغاز می‌شود و محدودیت‌های هر یک را نشان می‌دهد. درابتدا، شیوه‌ی نقدی که اتخاذ می‌کند به‌مثابه‌ی نقدی «تاریخی-فلسفی» توصیف می‌شود؛ به این معنا که او در تلاش است تا بفهمد چگونه برخی حالت‌های مشخص توجیه‌کردن، بخشی از استدلال حقوقی^{۲۰} و قدرت آن شد. به‌طور مشخص، او بر این واقعیت تمرکز می‌کند که وقتی خشونت در قالب اصطلاحات سنت حقوقی بحث می‌شود، تقریباً همیشه به‌عنوان «وسيله» درنظر گرفته می‌شود. سنت حق طبیعی می‌پرسد آیا این خشونت به «غایتی عادلانه» خدمت می‌کند یا نه؛ غایتی که ایده‌ای از عدالت را، که قبلاً درباره‌اش تصمیم گرفته شده است، فرا می‌خواند. از منظر یک پوزیتیویست ممکن نیست که غایتی بیرون از خود اصطلاحات قسمی سیستم قانونی موجه گردد؛ چراکه قانون آن چیزیست که ایده‌ی ما از عدالت را تجهیز می‌کند. در هر دو حالت، خشونت چنین مورد خطاب قرار می‌گیرد: چه چیز خشونت را موجه می‌کند؟ و یا در پرتو کدام غایت خشونت موجه می‌شود؟ این پرسش گشوده رها می‌شود که آیا ما می‌توانیم خشونت را بیرون از طرحواره‌های توجیه‌کننده بشناسیم یا نه؛ طرحواره‌هایی که به‌واسطه‌ی آن‌ها خشونت مورد خطاب قرار می‌گیرد. چنین خطایی، ازپیش آن‌چه خشونت نامیده می‌شود را متجسم می‌کند. بنابراین چگونه می‌توانیم خشونت را جدای از این طرحواره‌ها بشناسیم؟ و اگر این طرحواره‌ها به توجیهاتی خوراک می‌رسانند که خشونت سیستم یا رژیم قانونی را متمایز از خشونت متقابل^{۲۱} آن در نظر می‌گیرند (خشونتی که ناموجه خواهد بود)، آن‌گاه تا چه میزان باید شیوه‌های توجیهی را برای فراچنگ آوردن تصویری بزرگ‌تر به کناری نهمیم؟ تصویری که نشان می‌دهد دولت‌ها و قدرت‌های قانونی خشونت خودشان را به‌مثابه‌ی سرکوب مشروع توجیه می‌کنند و همه‌ی دیگر اشکال خشونت متقابل خشونت قانونی را چون خشونتی ناپذیرفتنی قاب می‌گیرند؟

¹⁸ Divine power

¹⁹ Natural law

²⁰ Legal reasoning

²¹ Counter-violence

درواقع، بنیامین در این متن سه فرم به هم مرتبط از خشونت را بررسی می‌کند؛ خشونت «آغازِ قانون» (rechtsetzend) از خشونت «حفاظت از قانون» (reshterhaltend) متمایز می‌شود و سپس «خشونت الهی» (göttliche Gewalt) معرفی می‌گردد. عموماً خشونت حفاظت از قانون توسط دادگاه‌ها و درواقع توسط پلیس اعمال می‌شود و تلاش‌های نهادی و تکرارشونده را برای اثبات و کاربست قانون موجود بازنمایی می‌کند؛ آن‌گونه‌ای که بر جمعیت تحت حکمرانی الزام‌آور باقی می‌ماند. خشونت آغازِ قانون به تمهید قانون جدید مربوط است؛ قانونی که مستقر می‌شود زمانی که یک واحد سیاسی موجودیت می‌یابد. برای بنیامین هیچ وضع طبیعی‌ای به قانون نمی‌انجامد؛ قانون از طریق کیفر یا اعمال قدرت پدید می‌آید. درواقع تمهید قانون حق ویژه‌ای برای پلیس و نیروی نظامی است که اقدامات سرکوب‌گرانه را برای مدیریت جمعیتی که سرکش یا تهدیدکننده تلقی می‌شوند، ابداع می‌کند. از این منظر، کنش‌هایی که قانون را وضع می‌کنند و به آن موجودیت می‌بخشند، کار «تقدیر»ند. قوانین نهادینه‌شده نه توسط قانونی پیشینی و نه از طریق توسل به توجیهی عقلانی یا مجموعه‌ای عقلانی از غایات توجیه می‌شوند. توجیهات برای قانون همواره بعد از خودِ قانون نوشته می‌شوند. از همین رو قانون با گذشت زمان به گونه‌ای ارگانیک فرم نیافته و از قراردادهای عرفی یا هنجارها رمزگشایی نمی‌کند، بلکه نهادینه کردن قانون شرایط را برای رویه‌های توجیهی و هم‌اندیشی‌ها درباره‌ی کنش‌های موجه‌کننده‌ای که حادث می‌شوند، خلق می‌کند. به زبان دیگر، قانون چارچوبی ضمنی یا آشکار است که درون آن ما درنظر می‌گیریم که آیا قسمی خشونت ابزاری موجه برای دست‌یابی به غایتی مشخص هست یا نه و هم‌چنین آیا زور مشخصی باید «خشونت‌آمیز» خوانده شود یا نه. رژیم قانونی، به محض آن که بنا می‌شود، طرحواره‌های توجیه‌کننده و کردارهای نامیدن را به جریان می‌اندازد. درواقع حکم قانون بخشی از آن چیزی است که به واسطه‌ی خشونت بنیادگذار قانون معنا می‌یابد. درواقع، خشونت درون خشونت آغاز قانون در دستور الزام‌آوری است که با آن می‌آغازد: «این قانون خواهد بود» یا «این اکنون قانون است». تداوم رژیمی قانونی به تکرار خصلت الزام‌آور قانون نیاز دارد. آنجایی که پلیس یا قدرت‌های نظامی مدعی قانون‌اند، تنها ژست بنیادگذار را تکرار نمی‌کنند (این قانون است)، بلکه از قانون حفاظت هم می‌کنند. اگرچه از دید بنیامین خشونت آغاز قانون و خشونت حفاظت از قانون متمایزند، پلیس هر دو فرم را اجرا می‌کند و این یعنی از قانون تنها از طریق ابراز مکررش به مثابه‌ی امری الزام‌آور، «حفاظت می‌شود». بنابراین قانون به پلیس یا نیروی نظامی که آن را ابزار و از آن حفاظت کند نیاز دارد.

به میزانی که بنیامین دنبال توصیف عملکرد خشونت درون قانون است، به دنبال استقرار موضعی انتقادی نسبت به خشونت قانونی است. اگرچه بسیار از خوانندگان مستقیماً سراغ فراخوان «خشونت الهی» او در پایان مقاله‌اش رفته‌اند، رفتن به پایان مقاله، و سراغ آنچه که آتش‌زاترین است، بدخوانی است و به معنای غفلت از بخشی از متن که امکان خشونت‌پرهیزی را می‌گشاید. درواقع، تنها زمانی که بنیامین آشکارا نامی به «خشونت‌پرهیزی» می‌بخشد، در ارتباط با چیزی است که او «حل خشونت‌پرهیز تضاد»

می‌خواند که شکلِ قسمی «تکنیک حکمرانی مدنی» به خود می‌گیرد. مهم است که این تکنیک وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی نیست. خشونت‌پرهیزی نه وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی و نه خودش هدف است، بلکه بیشتر تکنیکی است که هم از منطق ابزاری و هم از هر طرح‌واری الاهیاتی و غایت‌محور از پیشرفت فاصله می‌گیرد؛ تکنیکی است حکومت‌نشده^{۲۲} و به طرز بحث‌برانگیزی غیرحکومت‌پذیر^{۲۳}. تکنیکی است جاری، گشوده و بنابراین همانی است که او «قسمی ابزار ناب»^{۲۴} می‌نامد؛ نام دیگری برای مفهوم درحالِ بسط‌اش از نقد به‌مثابه‌ی شیوه‌ای از اندیشه یا فهم که به‌واسطه‌ی منطق‌های ابزاری و الاهیاتی محدود نشده باشد. اگر بنیامین از حیث نظری در پی تحقیق درباره‌ی محدودیت‌های طرح‌واره‌هایی باشد که به‌واسطه‌ی خشونت قانونی استقرار یافته‌اند و به اهدافش خدمت می‌کنند، آن‌گاه تکنیک حل تضاد، کرداری است که بیرون از چنین منطقی اجرا می‌شود؛ گریزان از خشونت این منطق و واضع آلترناتیوی خشونت‌پرهیز.

بنیامین علیه فهم‌های ابزاری از قرارداد به‌مثابه‌ی شیوی حل تضاد خشونت‌آمیز «طبیعی» (پیشا-قانونی)، در «نقد خشونت» اصرار می‌ورزد که «حل تماماً خشونت‌پرهیز تضادها هرگز به قراردادی قانونی منجر نمی‌شود»، زیرا برای او قرارداد آغاز خشونت قانونی است^{۱۸}. در ادامه‌ی متن گام بعدی را برمی‌دارد: «حوزه‌ای از توافق انسانی وجود دارد که به میزانی خشونت‌پرهیز است که کاملاً از دسترس خشونت به دور است: حوزه‌ی مناسب «فهم»، زبان (die eigentliche Sphäre der 'Verständigung, die Sprache)^{۱۹}». چه روایتی از زبان مدنظر است که هم‌زمان مترادف «فهم» و «خشونت‌پرهیزی» است؟ و چگونه روشنگر آن چیزی است که بنیامین از خشونت الهی می‌فهمد که، اگر چیزی باشد، کاملاً نابودگر به نظر می‌رسد؟

در ۱۹۲۱، تقریباً هم‌زمان با «نقد خشونت»، بنیامین «رسالت مترجم» را می‌نویسد که به نظر می‌رسد غیرمستقیم به بحث ما مرتبط است. در این متن، بنیامین درباره‌ی «خشونت» و «خشونت‌پرهیزی» حرفی نمی‌زند اما او برای قدرت ترجمه زمینه‌چینی می‌کند؛ قدرتی که توانایی ارتباط^{۲۰} را ارتقا و افزایش می‌دهد. به این طریق که موانع در ارتباط را هموار می‌کند^{۲۰}. آیا می‌شود گفت که ترجمه به تکنیک حل تضاد مرتبط می‌شود؟ چراکه در پی غلبه بر موقعیت «عدم توانایی ارتباطی» است که به‌سبب زبان‌های متمایز طبیعی یا حسانی تحمیل شده‌است. ترجمه از یک متن به متن دیگر به بسط و پربار کردن فهم از قسمی ذات ایده‌آل زبان^{۲۱} کمک می‌کند: «زبان آن‌گونه که

²² Ungoverned

²³ Ungovernable

²⁴ A pure means

²⁵ Communicability

²⁶ An ideal intrinsic to language

هست»؛ زبانی که بر مانع و شکست ارتباط و عدم امکان تماس غلبه می‌کند. بنیامین در ۱۹۱۶ در متن «درباره‌ی زبان آن‌گونه که هست و زبان‌های انسانی» می‌نویسد که این «نام الهی» است که از بن‌بست ارتباطی فرامی‌گذرد؛ نامی که از دید او «نامحدودیت الهی کلمه‌ی ناب»^{۲۱} است. در «رسالت مترجم»، «قصد» غیرحسی‌ای که در همه‌ی زبان‌ها وجود دارد، «کلمه‌ی الهی» نام می‌گیرد. این به این معنا نیست که قسمی حضور الهی سخن می‌گوید، بلکه به این معناست که هر زبان مشخصی ترجمه‌پذیر است. در نگاه او، «قوانین حاکم بر ترجمه» ای وجود دارند که در مبنای ترجمه‌اند و «ترجمه... نهایتاً در خدمت اهداف بیان کردن درونی‌ترین رابطه‌ی زبان‌ها با یکدیگر است»^{۲۲}. البته ترجمه معضل پس از بابل است و ایده‌ی بنیامینی ترجمه رویای بابل را ادامه می‌دهد. او رسالت ترجمه را به افزایش فهم در جایی که بن‌بست یا حتی تضاد وجود دارد گره می‌زند. به این معنا، می‌توانیم اشاره کنیم که قانون یا قوانین مسلماً غیرحقوقی‌ای که بر ترجمه حاکم‌اند با حوزه‌ی فراحقوقی خشونت‌پرهیزی هماهنگ‌اند: تکنیک پیشا یا فرا-قراردادی حل متداوم تضاد.

برای بنیامین، ترجمه شامل قسمی فعالیت دوجانبه‌ی یک زبان با زبان دیگر است و زبان مقصد را در این مبادله متحول می‌کند. این فعالیت دوجانبه‌ی ترجمه هر زبانی را که با زبان دیگر در تماس قرار می‌گیرد، تغییر می‌دهد، قوی می‌کند و دامنه‌اش را وسعت می‌بخشد و گستره‌ی خود حوزه‌ی توانایی ارتباط را به واسطه‌ی درک نسبی «قصد» غیرحسی که در همه‌ی زبان‌ها حاضر است، فراخ می‌کند. این قصد هرگز به تمامی درک نمی‌شود؛ هم‌چنین متداوم است. ایده‌آل قسمی گسترش و تقویت توانایی ارتباط شباهت مهمی با بحث او در «نقد خشونت» درباره‌ی زبان دارد؛ زبان به‌مثابه‌ی «حوزه‌ی توافقی که کاملاً دور از دسترس خشونت است»^{۲۳}. تکنیک حکمرانی مدنی، که به‌مثابه‌ی قسمی شیوه‌ی متداوم حل تضاد توصیف می‌شود، به زبان آن‌گونه که هست تکیه می‌کند؛ زبانی که در درون خود امکان سازنده‌ی ترجمه‌پذیری^{۲۷} را نه‌تنها بین زبان‌ها بلکه بین موقعیت‌های تضادآلود درون یک زبان دارد. هر زبانی درون خود نسبت به زبان بیگانه گشوده است؛ گشودگی اینکه با آن در ارتباط قرار گیرد و به‌واسطه‌ی آن دگرگون شود.

این تأکید بر زبان و ترجمه دقیقه‌ای از ایده‌آلیزم عالی^{۲۸} است: شاید پای نوعی ایده‌آلیزم زبانی یا شاید کاربست مبهم فیگور دینی کلمه‌ای الهی در کار است؛ کلمه‌ای که در هر صورت بدون هیچ اشاره‌ای به یک خدا در پس‌زمینه‌ی خودش، حامل صفت «الهی» است. اگر چیزی الهی وجود دارد، کارکردش در مقام نوعی صفت است. چه ارتباطی میان آن کلمه‌ی الهی که از طریق فرایند پیچیده‌ی ترجمه آشکار می‌شود با آن چیزی است که «خشونت الهی» در «نقد خشونت» نامیده می‌شود؟ آیا می‌توانیم

²⁷ Constitutive possibility of translatability

²⁸ Great idealism

خشونت الهی را به سناریوی مرتبط کنیم که در آن بنیامین دریاره‌ی تکنیک مدنی حل تضاد فکر می‌کند؟ تکنیکی که آشکارا «خشونت‌پرهیز» نام می‌گیرد. آیا خشونت الهی به‌طور بحث‌برانگیزی نام دیگری برای خشونت‌پرهیزی است؟ در فرازهایی از «نقد خشونت» که زبان چون قسمی قلمرو خشونت‌پرهیز تجسم می‌شود؟

نظر من مبنی بر اینکه خشونت الهی می‌تواند به‌خوبی با تکنیک «خشونت‌پرهیز» حکمرانی مدنی در ارتباط باشد، تفسیر جاافتاده‌ای نیست؛ چراکه گسست ناگهانی پایان مقاله خبر از خشونت نظم دیگری می‌دهد. باین‌حال آنچه شاید کلید خوانش این متن را نشان دهد، پراختیاری در قلب متن پدیدار شده‌است: حالت ارتقایافته و بالقوه نامحدود فهم که بنیامین در «نقد خشونت» آن را به‌مثابه‌ی «حل تضاد» بسط می‌دهد می‌تواند احیای قسمی بالقوگی زبانی باشد که او در تأملاتش دریاره‌ی زبان و ترجمه آن‌ها را بسط داده است. اگر چنین تکنیک خشونت‌پرهیزی چارچوب‌های قانونی را که بر فهم ما از خشونت حکم می‌رانند معلق کند، آن‌گاه شاید که «تعلیق» خشونت قانونی دقیقاً همان چیزی‌ست که از «خشونت الهی» مراد می‌شود. این خشونت‌ست که بر خشونت قانون اعمال می‌شود؛ عملکرد کشنده‌اش را نشان می‌دهد و درون جامعه‌ی مدنی تکنیکی جایگزین و متداوم مستقر می‌کند که هیچ نیازی به قانون ندارد.

بنیامین با شیوه‌های چندگانه‌ی استفاده از «خشونت» و خشونت‌آمیز نامیدن یک تکنیک خشونت‌پرهیز، به قدرت این تکنیک در نفی یا تعلیق چارچوب تمامیت‌خواه قانون اشاره می‌کند. او هم‌چنین امکان جعلی «خشونت» به شیوه‌های جدید را نشان می‌دهد؛ به این معنا که این اصطلاح برای نامیدن فعالیت‌هایی استفاده می‌شود که انحصار قانونی نسبت به خشونت را زیر سؤال می‌برند. زمانی که «اعتصاب» به‌مثابه‌ی قدرت بالقوه انقلابی پیشنهاد می‌گردد، با این «خشونت الهی» در اتحاد است چراکه دقیقاً اعتصاب، در فرم کلی‌اش، خصلت الزام‌آور یک رژیم قانونی را رد می‌کند. خشونت الهی می‌تواند تنها «نابودگر» باشد زیرا آن پیوندهای غرق در احساس گناهی را نابود می‌کند که ضامن تبعیت شهروندان خوب و سوژه‌های حقوقی خوب از رژیم‌های قانونی خشونت‌آمیزند. با نابودکردن خشونت قانونی، خشونت الهی (اکنون هم به‌واسطه‌ی حل خشونت‌پرهیز تضاد و هم ترجمه اندیشیده می‌شود) امکان تبادلی فراقانونی را فراهم می‌آورد که به خشونت اهتمام می‌ورزد اما خودش خشونت‌پرهیز است. از یک منظر، تبادل فراقانونی «خشونت‌پرهیز» خوانده می‌شود، درحالی‌که از چشم‌انداز رژیم قانونی خشونت‌آمیز است.

رابرت کاور^{۲۹}، محقق حقوقی، بینش بنیامین را اخذ کرد. او عمدتاً درگیر کنش تفسیر حقوقی بود که به‌زعم او خشونت خودش را انجام می‌داد. از منظر کاور «ارتباط بین تفسیر حقوقی و ایجاد درد، در روزمره‌ترین کنش‌های قانونی عمل می‌کند»^{۲۴}. این مسئله

²⁹ Robert Cover

خصوصاً در کنش محکوم کردن آشکار است؛ کنشی گفتاری همراه با قدرت زندانی کردن یک زندگی یا حتی سلب زندگی. به محض اینکه قاضی قانون را تفسیر می‌کند (و محکومیت اعلام تفسیریست که قاضی صورت داده‌است)، محکومیت آغاز می‌شود و توجیهی برای مجازات عرضه می‌گردد که پای پلیس و نیروهای زندان را به میان می‌آورد؛ کسانی که زندانی را حبس می‌کنند، به او آسیب می‌زنند، او را پی‌پناه می‌سازند، می‌کشند یا به منظور مردن رهاش می‌کنند. بنابراین کنش گفتاری از دیگر اعمال قانونی جدا نیست. این کنش دقیقه‌ی آغاز فرایند خشونت‌آمیز است و بنابراین کنشی بسیار خشونت‌آمیز. کاور با ادعای اینکه «تفسر حقوقی یک تفسیر تضمین‌شده است»، ادعایی مناقشه‌انگیز طرح می‌کند: «اگر مردم ناپدید شوند، اگر آن‌ها در زندان به‌طور ناگهانی و بدون هیچ تشریفات، کاملاً جدای از هر توجیه و اقتدار صورت‌بندی‌شده برای مرگ‌شان، بمیرند، نه قانون دربارهی این مرگ تفسیری در دست دارد و نه ما به این عمل، مرگ، در دل قانون توجیهی کرده‌ایم»^{۲۹}. اما مرگ در زندان می‌تواند ممنوع گردد و قانون‌گام‌های ضروری را برنمی‌دارد؟ آیا هیچ حمایت قانونی‌ای برای کسانی نیست که در زندان در خطر مرگ‌اند؟ تا حمایت و منابعی که برای زنده‌ماندن نیاز دارند، دریافت کنند؟ به زبان دیگر، اگر زندان نه‌تنها از طریق مجازات مرگ، بلکه به‌واسطه‌ی اشکال کم‌وبیش سیستماتیک بی‌توجهی بیشتر به برخی از زندگی‌ها به مرگ منتهی می‌شود، روشن به‌نظر می‌رسد که حتی تعداد معدودی از حمایت‌های قانونی الزام‌آور رعایت نشده‌اند؛ حتی آنهایی که حقوق اساسی به‌شمار می‌روند. البته، زندان (به‌تدریج یا به‌سرعت) با مرگ سروکار دارد، اما زندگی را نیز مدیریت می‌کند و بدن‌ها را به‌نحوی نگه می‌دارد که از ارزش زنده‌بودن‌شان بکاهد. به این معنا، دوباره، فقدان دادپذیریست که ویژگی موجود زنده می‌شود و به‌طور حتمی بخشی از رفتار ناعادلانه و نابرابرانه را می‌سازد. ما می‌توانیم معترض شویم: بی‌بروبرگرد حقوقی^{۳۰} مبنایی قانونی برای زندگی وجود دارد؛ حفاظت‌های قانونی علیه به دست مرگ سپرده‌شدن در زندان یا در محدوده‌ی مرزی یا در دریا. مردم این حقوق قانونی را باید داشته باشند تا کمک و منابعی را که برای زنده‌ماندن به آن نیاز دارند دریافت کنند.

کاور اصرار دارد بر اینکه قضات هنگام کنش‌های تفسیری‌شان، شامل کنش‌های گفتاری‌شان، درگیر خشونت‌اند. از دید او، هرچقدر هم که خودشان را درحال انجام کارشان، در فاصله از واقعیت‌های تکان‌دهنده‌ی زندان ببینند، بخشی از خشونت سیستم‌اند. او نتیجه می‌گیرد که این خشونت با توجیه‌شدن پذیرفته و سامان‌دهی می‌شود. از نگاه او «به سبب اعمال امن و مؤثر خشونت، مسئولیت آن باید تقسیم شود» و پای «کنش‌گران دیگری» نیز در این خشونت هماهنگ در میان است. بنابراین او تمایز بنیادینی بین رژیم‌های قانونی خشونت‌آمیز عادلانه و ناعادلانه برقرار می‌کند.

³⁰ Entitlements

خشونت از این منظر، نباید تصادفی در نظر گرفته شود یا محصول یک یا معدودی کنشگر در نظر گرفته شود.

کاور علاقه‌مند بود که ما چگونه به رفتار قضات و هم‌چنین چگونه به خشونتی فکر می‌کنیم که سیستم قانونی را در خود پوشانده است. ما کلمه‌ی بی‌قانون خشونت را رها نمی‌کنیم تا به جهانی قانونی وارد شویم که بدون خشونت اعمال قانون می‌کند. خشونت قانونی آن‌جاست؛ هم درون کردارهای محکوم‌کننده‌ای که با کردارهای مجازات و حبس گره خورده‌اند و هم در خصلت الزام‌آور قانون. قانون به ما امر می‌کند و ما را باز می‌دارد و در این عملش، تهدید خشونت قانونی به حرکت درآمده است: اگر ما در پیروی از قانون شکست بخوریم، قانون ما را به چنگ خواهد گرفت. او تمایزی ساده میان سرکوب و خشونت برقرار نمی‌کند؛ اولی موجه و دومی ناموجه. برعکس، در نگاه او تنها اشکال بهتر و بدتر خشونت قانونی وجود دارند.

کاور درباره‌ی عمل خشونت درون قانون صادق است و می‌پذیرد که ما نمی‌توانیم بدون آن سرکنیم؛ حتی اگر مجبور باشیم که بین اشکال بهتر و بدتر آن داوری کنیم. زندگی در قالب قانون برای او گریزناپذیر است. برای بنیامین مسئله عمیق‌تر است. هیچ راهی برای نامیدن چیزی به نام خشونت و یا خشونت‌پرهیزی نیست اگر چارچوبی را در نظر نگیریم که این تمایز را معنادار می‌کند. و این احتمالاً نوعی نسبی‌گرایی به نظر می‌رسد: آنچه تو خشونت می‌نامی، من خشونت نمی‌نامم و به همین ترتیب. اما چیزی کاملاً متفاوت در کار است. از نظر بنیامین، خشونت قانونی خصلت خشونت‌آمیز خودش را کاملاً قاعده‌مند به مثابه‌ی سرکوبی موجه یا زوری مشروع مداوماً می‌نامد و به واسطه‌ی آن خشونت مد نظر را مصون می‌کند.

بنیامین گزارش می‌کند که چه اتفاقی برای اصطلاحاتی چون «خشونت» و «خشونت‌پرهیزی» می‌افتد زمانی که ما می‌فهمیم که چارچوب‌هایی که درون آن‌ها از تعاریف این اصطلاحات حفاظت می‌شده، در نوسان‌اند. او این مسئله را برجسته می‌کند که یک رژیم قانونی که در پی انحصار خشونت است باید هر تهدید یا چالشی را بر علیه خودش به مثابه‌ی تهدید و چالشی «خشونت‌آمیز» بنامد. بنابراین رژیم قانونی به خشونت خودش چون زوری الزام‌آور و ضروری، حتی چون سرکوبی موجه، نام می‌نهد؛ زیرا از طریق قانون عمل می‌کند و چون خود قانون، قانونی‌ست و بنابراین موجه.

در این نقطه نظر، ما می‌توانیم ببینیم چگونه چیزی از نگاه وی «نقد» نام می‌گیرد؛ به پرسش کشیدن تولید و خوداعتباربخشی طرحواره‌های توجیه‌کردن که می‌تواند از منظر قدرت، به سادگی، «خشونت» نامیده شود. قدرتی که در پی سرکوب نقد چنین طرحواره‌هایی‌ست. در واقع برای بنیامین، هرگونه پرسشگری، بیان و کنشی که چارچوب خشونت قانونی را، که درون آن طرحواره‌ی توجیهی مستقر می‌شود، زیر سؤال ببرد، خودش «خشونت‌آمیز» نامیده می‌شود و مخالفت با اشکال بنیادین پرسشگری

به‌مثابه‌ی تلاش قانونی برای متوقف و منکوب‌کردن تهدیدی علیه حاکمیت قانون فهمیده می‌گردد. از سوپی، بنیامین به ما نشان می‌دهد که چگونه باید این اتهام جعلی را برملا کنیم که نسبتی انتقادی با رژیم قانونی، نسبتی خشونت‌آمیز است حتی زمانی که ابزارهایی خشونت‌پرهیز را تعقیب می‌کند. از سوی دیگر، موضع نقد موضعی است که طرح‌واره‌های توجیهی را نمی‌پذیرد که درون چارچوبی قانونی مستقر است و این یعنی اصلی‌ترین هدفش از اساس انداختن^{۳۱} یک رژیم قانونی است.

نیازی نیست تا مکانیزم خشونت الهی را برملا کنیم تا پویایی وارونگی‌ای را بفهمیم که مشخصه‌ی گسست انقلابی با خشونت قانونی است. اتین بالیبار چارچوبی عالی، در خشونت و مدنیت، در اختیار ما می‌گذارد برای فهم دوآلیته‌ی خشونت^{۳۲} که در حال بررسی‌اش هستیم^{۳۱}. آنچه که ما قسمی «نوسان» چارچوب‌ها نامیدیم، توسط بالیبار به‌مثابه‌ی فرایندی دائمی از تبدیل یک خشونت به خشونت توصیف می‌شود. بالیبار طرفدار قسمی سیاست خشونت‌پرهیزی نیست، بلکه به‌دنبال سیاست خشونت متقابل است. بحث او این است که آنچه هابز به‌مثابه‌ی شرایط خشونت‌آمیز وضع طبیعی توصیف می‌کند، شکلی از خشونت اجتماعی است که میان «انسان‌ها»^{۳۳} اتفاق می‌افتد. برای هابز، برابری میان انسان‌ها در وضع طبیعی خواه‌ناخواه مبتلا به خشونت است، جنگ همه علیه همه آغاز می‌شود. فراخواندن حاکمیت ابزاری است برای خاتمه‌دادن به روابط جنگ‌جویانه. اما این امر تنها با وضع ملت به‌مثابه‌ی یک شکل جدید از اجتماع صورت می‌پذیرد. دولت-ملت خشونت حاکم را علیه خشونت «اولیه»ی اجتماع پیش-ملی اعمال می‌کند (اجتماعی از انسان‌ها در وضع طبیعی). بنابراین خشونت جلوی خشونت را می‌گیرد و به‌نظر می‌رسد هیچ راه برون‌رفتی از این چرخه با ریتم سیاسی نیست که خشونت دولت خشونت دیگر را فرو می‌نشاند؛ خشونت^{۳۴} که «مردمی» یا بسته به چشم‌انداز «مجرمانه» خوانده می‌شود، در دقایق معینی توسط مردمی بپا می‌شود که خودشان قیامشان را مشروع می‌پندارند یا بسته به چشم‌انداز هم‌چون جرائمی علیه دولت انگاشته می‌شوند. بالیبار می‌نویسد: «ما می‌توانیم مطمئن باشیم که هابز خودش هرگز آگاهانه تفسیری دویلهو^{۳۴} از سرکوب خشونت توسط یک قدرت حاکم به دست نداده است» زیرا قدرت حاکم شامل قسمی «کاربست عقلانی اصول قانون طبیعی» است^{۳۵}. اما بالیبار می‌گوید که «در واقع همان نظریه است که شکل سرکوب‌گر قانون و دولت را به این واقعیت ربط می‌دهد که خشونت «طبیعی» (و به این معنا بدون محدودیت) پشت هر تضادی که می‌تواند در جامعه‌ی مدنی پدید آید، کمین کرده است^{۳۸}». بالیبار بعدتر اظهار می‌دارد که برای هگل «دولت تمایل دارد که موجب تبدیل خشونت^{۳۵} شود و با اعمال این تبدیل در تاریخ به هدف درونی خود دست یابد»^{۳۹}.

³¹ De-constitution

³² Duality of violence

³³ Men

³⁴ Ambivalent

³⁵ Conversion of violence

او اضافه می‌کند که «خشونت (Gewalt) با اعمال این تبدیل، به خشونت (Gewalt) دیگری تغییر می‌یابد؛ خشونت بدل به قدرت و اقتدار می‌شود»^{۳۶}. هانا آرنت، کسی که قدرت و خشونت را قاطعانه از هم تمیز می‌دهد، یقیناً به این صورت‌بندی اعتراض خواهد کرد. اما روشن نیست که آیا او پاسخ قانع‌کننده‌ای به مسئله‌ی خشونت قانونی، چه در شکل بنیامینی چه هابزی‌اش، خواهد داشت یا نه.^{۳۷}

یک نتیجه‌ی احتمالی تحلیل بالیبار این است که خشونت همواره دو بار ظاهر می‌شود؛ اگرچه روشن نیست که در هر بار «خشونت» یا «زور»^{۳۶} ترجمه‌ی صحیحی برای Gewalt هستند یا نه. این تبدیل، یا چیزی که من قسمی «نوسان» خوانده‌ام، به منطق درونی خود خشونت تعلق دارد زمانی که توسط قدرت یا اقتدار برای به عقب راندن یا منع کردن خشونت «طبیعی» یا فراحقوqi به کار می‌رود. به همین دلیل، نامیدن و استفاده از خشونت و وارونگی‌هایی که دست‌خوش آن می‌شود، همگی برای دنبال کردن مهم‌اند؛ زیرا شکل‌شان، اگر دیالکتیکی نباشد، واجد پویایی است: یک شکل به شکل دیگری تبدیل می‌شود و نام در مسیر این تبدیل تغییر می‌کند و وارونه می‌شود. در نتیجه، ما نمی‌توانیم از تعریفی از خشونت، به‌سادگی، آغاز کنیم و سپس این بحث را پیش ببریم که تحت چه شرایطی خشونت موجه است یا نیست؛ چراکه نخست باید پرسیم که کدام چارچوب خشونت را می‌نامد؟ به‌واسطه‌ی پاک کردن و ازین‌بردن چه چیزهایی چنین می‌کند و با چه هدفی؟ پس مسئله دنبال کردن طرق الگومندی‌ست که خشونت به دنبال آن است تا آنچه را در برابرش مقاومت می‌کند، خشونت‌آمیز بنامد؛ دنبال کردن اینکه چگونه خصلت خشونت‌آمیز یک رژیم قانونی افشا می‌شود زمانی که زورتوزانه مخالفان را سرکوب می‌کند، کارگرانی را مجازات می‌کند که شرایط استثمارگرانه‌ی قراردادشان را پس می‌زنند، اقلیت‌ها را از جامعه طرد می‌کند، منتقدانش را به زندان می‌افکند و رقباي احتمالی‌اش را از صحنه به در می‌کند.

درست است که من چندان کاری به پایان‌بندی آثارش نیستی بنیامین ندارم، با بحث‌اش در این باره موافقم که ما نمی‌توانیم به‌سادگی تعریفی از خشونت را پیش‌فرض بگیریم و سپس به بحث‌های اخلاقی‌مان درباره‌ی توجیه کردن پردازیم بدون اینکه نخست ارزیابی انتقادی کنیم که چگونه دورتادور خشونت خط کشیده شده‌است و کدام صورت‌بندی‌اش در بحث محل پرسش است. رویه‌ای انتقادی هم‌چنین از طرح‌واره‌ی حاضر توجیه‌کننده در چنین بحثی، خاستگاه تاریخی‌اش، پیش‌فرض‌ها و سلب حق کردن‌هایش^{۳۷} پرسش می‌کند. دلیل اینکه چرا نمی‌توانیم با بیان این امر آغاز کنیم که چه خشونتی موجه و چه خشونتی ناموجه است، این است که «خشونت» از همان آغاز درون چارچوب‌های مشخصی تعریف شده و نزد ما همواره با تفسیر در چارچوب‌اش

³⁶ Force 3

³⁷ Foreclosures

حاضر است؛ «منقاد^{۳۸}» چارچوب‌اش. ما به سختی می‌توانیم له یا علیه چیزی باشیم که تعریفش از ما می‌گریزد یا به شیوه‌های متضادی حاضر می‌شود که توضیحی درباره‌ی آن نداریم. تاریخ‌مندی این منقادشدن در چارچوب‌گفتمانی که «خشونت» در آن پدیدار می‌شود، یخ بسته است و قرار است تا خشونت قانونی، و می‌توانیم اضافه کنیم همه‌ی اشکال نهادی خشونت، به‌طور کلی غیرقابل ردیابی باشند. اگر کسی از پاسخ به این پرسش که کدام اشکال خشونت موجه‌اند و کدام موجه نیستند، طفره رود، چراکه می‌خواهد توجه را به طرحواره‌های توجیه‌کننده‌ی محدودیت‌مندی جلب کند که پرسش را چارچوب می‌بخشند، آن‌گاه در خطر نامفهوم‌بودن است و/یا ممکن است خطرناک به نظر برسد یا حتی نوعی تهدید به شمار رود. بنابراین، تحقیق انتقادی رادیکال درباره‌ی زمینه‌های مشروعیت‌بخش نظمی قانونی می‌تواند «کنشی خشونت‌آمیز» نام بگیرد، اما این اتهام برای این است که اندیشه‌ی انتقادی را سرکوب و دست‌آخر به هدف مشروعیت‌بخشی به قانون موجود یاری رساند.

آیا «خشونت» اینجا نامی‌ست که به آن دسته تلاش‌هایی داده می‌شود که در پی تضعیف کردن و نابودکردن نهادهای ممتاز خشونت قانونی‌اند؟ اگر چنین است، این نام دیگر برای توصیف مجموعه‌ای از اقدامات به منظور اعمال ارزشی بر آن‌ها نیست و به این ترتیب چندان اهمیتی ندارد که «خشونت» هم‌چون توصیفی خوب یا بد برای این یا آن تحقیق، کنش و کنش متقابل عمل می‌کند یا نه. درواقع ارزیابی از توصیف پیشی می‌گیرد و آن را مشروط می‌کند (به این معنا نیست که هیچ مرجعی وجود ندارد، بلکه عملکرد ارجاع به چارچوبی که در آن قابل دانستن می‌شود، بستگی دارد). هر چه که «خشونت» نام می‌گیرد از چشم‌اندازی خاص خشونت‌آمیز در نظر گرفته‌شده که در چارچوبی مُعرف جای گرفته‌است؛ چارچوب‌هایی که در نسبت با یکدیگر تعریف می‌شوند و می‌توان آن‌ها را در نسبت با استراتژی‌های سرکوب و مخالفت تحلیل کرد. خشونت مدنظر همواره فیزیکی نیست، گرچه اغلب چنین است. حتی خشونت فیزیکی نیز به ساختارهای وسیع‌تری از خشونت نژادی، جنسی و جنسیتی تعلق دارد و اگر ما تنها به خشونت فیزیکی به قیمت از دست رفتن ساختارهای وسیع‌تر توجه کنیم، روایت آن خشونت‌هایی را از دست خواهیم داد که زبانی، احساسی، نهادی و اقتصادی‌اند؛ آن‌هایی که زندگی را تحلیل می‌برند و در معرض آسیب یا مرگ قرار می‌دهند اما نه به شکل ظاهری یک ضربه. هم‌زمان اگر بی‌واسطه از ضربه‌ی فیزیکی جدا شویم، در فهم ویژگی سروشکل‌دار^{۳۹} تهدید، آسیب و زخم شکست می‌خوریم. اشکال ساختاری خشونت هزینه‌ی خودشان را بر بدن اعمال می‌کنند؛ از پا درش می‌آورند و موجودیت بدنی‌اش را از اساس می‌اندازند^{۴۰}. اگر سیستم‌های آبیاری نابود شوند، اگر جمعیت‌ها به دست بیماری رها گردند، آیا این‌ها نباید دقیقاً کردوکارهای خشونت فهمیده شوند؟ درباره‌ی

³⁸ Worked over

³⁹ Embodied

⁴⁰ De-constituting

فشارهای دست بر گردن و بازداشت‌های زورتوزانه چه می‌توان گفت؟ حبس‌های انفرادی؟ خشونت نهادی؟ شکنجه؟^{۳۲} فیگور ضربه‌ی فیزیکی نمی‌تواند کلی طیف خشونت را توصیف کند. در واقع هیچ فیگوری نمی‌تواند. ما می‌توانیم تیپولوژی خشونت بسازیم، همان‌گونه که بسیاری این کار را کرده‌اند، اما مرز بین انواع خشونت مبهم است. در عمل، این مرز مبهم می‌شود و همین موضوع دلیلی‌ست برای اینکه روایتی پدیدارشناسانه از اینکه چگونه خشونت به‌مثابه‌ی «حمله‌ای به ساختار بودن» عمل می‌کند، برای نقد خشونت نهادی و ساختاری بسیار مهم است؛ خصوصاً خشونت برآمده از زندانی‌شدن^{۳۴}.

روایتی پدیدارشناسانه به این معنا نیست که ما می‌خواهیم که خشونت متوقف شود، پس می‌شود و یا اینکه خشونت صرفاً بحثی سوبژکتیو است. درست برعکس: خشونت دقیقاً چیزی‌ست که متداوماً تابع نوسان چارچوب‌هایی‌ست که حول مسئله‌ی توجیه‌کردن و مسئله‌ی مشروعیت‌بخشیدن می‌چرخند. این بحث را می‌توانیم در تحلیل مهم انسان‌شناختی طلال اسد از اهتمام به مرگ^{۴۲} ببینیم^{۴۱}: برخی از اشکال مرگ موجه و حتی باشکوه‌ند، برخی دیگر ارج‌زدایی‌شده یا محکوم شده‌اند. بسته به دولت، خشونتی که دولت منع می‌کند، موجه است و خشونتی که مبنای دولتی ندارد ناموجه. در واقع با حمایت دولت است که اهتمام به مرگ تحت لوای عدالت و دموکراسی صورت می‌پذیرد و در خشونتی که مبنای دولتی ندارد، اهتمام به مرگ تروریستی و مجرمانه است. روش‌ها می‌توانند شبیه یا متفاوت باشند و شدت قدرت نابودگری‌شان می‌تواند یکسان باشد یا به یک‌میزان وحشت تولید کنند. با این حال، این واقعیت که زندگی در چارچوبی، به اشکالی کاملاً وحشیانه، ناپدید می‌گردد، همواره به این بینش نمی‌انجامد که قرابت وسیع‌تری میان اشکالی توزیع مرگ وجود دارد؛ قرابتی بیش از آنچه انتظارش را داشته‌ایم.

این به‌معنای پذیرش قسمی نسبی‌گرایی عام نیست. بلکه مسئله تعقیب و افشای نوسان چارچوب‌هایی‌ست که درون آن‌ها کردارهای نامیدن رخ می‌دهد. تنها در این صورت ممکن است که از فهم‌مان درخصوص اینکه خشونت‌پرهیزی چیست و شامل چه چیز می‌شود، محافظت کنیم. این فهم علیه و بر فراز انتسابی می‌ایستد که (۱) خشونت خود را بیرونی کرده و رنگ خشونت به کنش خشونت‌پرهیز می‌زند و (۲) دامنه‌ی نام «خشونت» را تا جایی گسترش می‌دهد که نقد، نارضایتی و عدم فرمانبری را دربرگیرد. اختلافی بر سر معناداربودن تاکتیک‌های خشونت‌پرهیز مقاومت علیه اشکال اقتصادی یا قانونی استثمار یا اشکال سیاسی سرکوب وجود ندارد؛ تاکتیک‌هایی شامل اعتصاب؛ اعتصاب غذا در زندان، دست‌کشیدن‌ها از کار، اشکال خشونت‌پرهیز اشغال ساختمان‌ها و فضاهای حکومتی و رسمی یا آن‌هایی که خصوصی یا عمومی‌بودنشان زیر

41 Carceral violence

42 Death dealing

سؤال است، بایکوت کردن به شیوه‌های مختلف؛ بایکوت‌های فرهنگی یا مصرفی، تحریم کردن‌ها و البته راه‌انداختن مجامع عمومی و کارزارها و همه‌ی دیگر راه‌های رد بازشناسی اقتدار نامشروع. آنچه که همه‌ی این کنش‌ها، یا کنش‌های متقابل، را متحد می‌کند این است که همه‌ی این‌ها مشروعیت مجموعه‌ای از برنامه‌ها و اقدامات را زیر سؤال می‌برند. اعتصاب عمومی یا قسمی مقاومت ضد استعماری نیز شکل مشخصی از حکمرانی را از مشروعیت می‌اندازد. و باین وجود کل آنها در نتیجه‌ی خواست تغییری در سیاست‌گذاری، ساخت دولت یا قانون می‌توانند «نابودگر» نامیده شوند؛ چراکه تغییر بنیادی وضع موجود را می‌خواهند و چون قلب مشروعیت را هدف می‌گیرند، و هدف اندیشه‌ی انتقادی هم همین است، کنشی خشونت‌آمیز می‌شوند. زمانی که «خشونت» سروکله‌اش پیدا می‌شود تا اشکال خشونت‌پرهیز مقاومت در برابر خشونت قانونی را بنامد، آن‌گاه از همه چیز مهم‌تر این است که به گونه‌ای انتقادی جای این کردار نامیدن را درون چارچوب سیاسی و طرحواره‌های خود-توجیه‌گرس مشخص کنیم. از دید من، این امر نه تنها کار نظریه‌ی انتقادی معاصر، بلکه کار هر سیاست و اخلاقیات خود-تأمل‌گرایانه‌ی خشونت‌پرهیزی‌ست.

درحالی‌که من دعوی بنیامین را جدی می‌گیرم که ما باید نقادانه درباره‌ی این فکر کنیم که چگونه چنین طرحواره‌های توجیه‌کننده‌ای پیش از استفاده‌ی ما مستقر می‌شوند، فکر می‌کنم که ما موظفیم تصمیماتی بگیریم که ما را به چارچوب‌های مشخصی متعهد می‌کند. به همان میزانی که نمی‌توانیم بدون دانستن اینکه چه چیزی خشونت‌آمیز به حساب می‌آید، درباره‌ی اینکه خشونت موجه است یا نه تصمیمی بگیریم، نباید از خواست تصمیم‌گیری درباره‌ی اینکه چه تفاوتی میان خشونت و خشونت‌پرهیزی وجود دارد، دست بکشیم. به عبارت دیگر، عمل نقد نمی‌تواند مانع از تعهد و داوری شود. تحلیل بنیامین خشونت‌آمیز بودن یا نبودن کنشی معین را به پرسش می‌گیرد. چارچوبی که مسئله درون آن وضع می‌شود، تا حد زیادی تعیین می‌کند که خشونت‌آمیز چه چیز هست و چه چیز نیست. طرحواره‌های توجیه‌گری که توسط قانون تولید می‌شوند، خود مشروعیت قانون را دقیقاً با زبانی بازتولید می‌کنند که از طریق آن قانون هم‌زمان وضع و مورد توافق قرار می‌گیرد.

اما یک نکته‌ی دیگر هم به این نکته می‌توان افزود و آن اینکه ساختارهای نابرابری بر تمایل عمومی به دریافت و نامیدن خشونت و با اشتیاق قبول کردن و اذعان به توجیه‌ناپذیری‌اش اثر می‌گذارند. به همین دلیل یک جنبش خشونت‌پرهیز، هنگام کسب قدرت، می‌تواند مرجع اقتداری شود که خشونت قانونی را به کار می‌اندازد و یک مرجع اقتدار خشونت‌آمیز، درحالی‌که از هم‌پاشیده، می‌تواند از چارچوبی قانونی دست بکشد. و از منظر قدرت قانونی که خشونت را به مثابه‌ی سرکوب در انحصار می‌گیرد، همواره فرصت نامیدن کسانی فراهم است که درصدد انحلال رژیم قانونی‌اند: تهدیداتی برای ملت، خرابکاران، هواداران اعمال خشونت‌آمیز، دشمنان خانگی، تهدیدی برای خود

زندگی. این اتهام آخر اما زمانی مطرح می‌شود که قانون خودش را هم بود با زندگی ساخته باشد. بنیامین به ما می‌گوید که هرگز در آن کامیاب نمی‌شود.

رابطه‌مندی در زندگی

من متوجه‌م که این بحث پرسش‌های بی‌پاسخ زیادی به‌جای می‌گذارد؛ از جمله اینکه آیا ما به حیات انسان ارجاع می‌دهیم؟ به حیات بافت سلولی و جنینی؟ یا به حیات همه‌ی انواع و فرایندهای زنده و بنابراین به شرایط اکولوژیک زندگی؟ مسئله شاید فکرکردن دوباره است به رابطه‌مندی زندگی که دائماً چهره‌اش توسط تیپولوژی‌هایی که اشکال مختلف زندگی را از هم تمیز می‌دهند، پوشانده می‌شود. چنین رابطه‌مندی‌ای متضمن مفهوم وابستگی متقابل است؛ وابستگی متقابل تنها میان موجودات انسانی زنده که هر کجا زندگی کنند، به خاک و آب برای تداوم زندگی نیاز دارند، نیست؛ بلکه این وابستگی متقابل ناشی از زیستن در جهانی‌ست که دعوی زندگی موجودات غیرانسانی به‌روشنی با دعوی انسانی به زندگی هم‌پوشانی دارد و درواقع در اغلب مواقع زندگی انسان‌ها و غیرانسان‌ها کاملاً به هم وابسته است.^{۳۰} این مناطق هم‌پوشان زندگی (یا زیستن) باید رابطه‌مند و فرایندی اندیشیده شوند و در عین حال هر یک نیازمند شرایطی‌اند که زندگی را تأمین کند.

دللی که طرح کردم برای اینکه خشونت‌پرهیزی باید با قسمی تعهد به برابری رادیکال متصل شود، دقیقاً این است که خشونت نابرابری اجتماعی را تشدید می‌کند. نابرابری‌ها به‌گونه‌ای متفاوت توسط اشکال زیست‌سیاسی نژادگرایی و منطق جنگی تولید می‌شوند و هر دو آنها دائماً میان زندگی‌هایی دادپذیر و دادناپذیر تمایز می‌گذارند؛ زندگی‌های ارزشمند و زندگی‌های چشم‌پوشیدنی. اشکال زیست‌سیاسی خشونت دقیقاً پیرو منطق جنگی نیستند اما صحنه‌های فانتاسماگوریک آن را جذب کرده و به شیوه‌ی عقلانی خودشان به کار می‌بندند: اگر اروپا یا آمریکا (یا استرالیا) به مهاجران اجازه دهند که به مرزهایشان وارد شوند، آن‌ها از نابودگری حاصل از مهمان‌پذیری رنج خواهند برد. بنابراین مهاجر جدید به‌گونه‌ی نیروی نابودگری تجسم می‌شود تا نابودگری خشونت‌آمیز علیه جمعیت‌های مهاجر توجیه شود. آن‌ها نابودگرند و ما را تهدید به نابودی می‌کنند و بنابراین باید نابود شوند. درهرروی، کنشی که مبتنی بر چنین منطقی‌ست آشکار می‌کند که خشونت در جریان، خشونت علیه مهاجران است. مطابق با این منطق جنگی، بن‌بستی هراس‌خورده وجود دارد: دولتی که در معرض خشونت و نابودی تصویر می‌گردد، می‌تواند از خودش علیه مهاجران دفاع کند. و باز هم خشونت، خشونت دولت است که با نژادگرایی و پارانویا شعله‌کشیده و مستقیماً علیه جمعیت مهاجر اعمال می‌شود. یک اشتباه، به‌روشنی، ایجاد خشونت است و اشتباه دیگر هم

بازتولید نابرابری اجتماعی که هم‌زمان با اشتباه اول اتفاق می‌افتد. بازتولید نابرابری اجتماعی همان تشدید تفاوت میان ارزش زندگی‌ها و دادپذیری‌شان است. و به همین خاطر است که نقد خشونت باید نقد رادیکال نابرابری نیز باشد. به‌علاوه، مخالفت با نابرابری شامل افشاگری نقادانه‌ی فانتاسماگوری‌ای نژادی‌ست که درون آن برخی زندگی‌ها چون خشونت محض یا چون تهدید درون بود خشونت ترسیم می‌شوند؛ درحالی که برخی دیگر از زندگی‌ها حق دفاع از خود و حفاظت از زندگی‌شان دارند. این تفاضل قدرت و شکل فانتاسماگوریک‌اش به آپاراتوس مفهومی‌ای وارد می‌شوند که به‌واسطه‌ی آن مسئله‌ی خشونت و خشونت‌پرهیزی در حیات عمومی مطرح شده و درباره‌ی مصادیق آن تصمیم گرفته می‌شود.

نقد خشونت با کردار خشونت‌پرهیز یکسان نیست، اما هیچ کردار خشونت‌پرهیزی نمی‌تواند بدون چنین نقدی به کار بیفتد. کردار خشونت‌پرهیز باید با همه‌ی چالش‌های سیاسی و فانتاسماگوریک روبه‌رو شود و همین می‌تواند ناامیدی به بار بیاورد. البته از اندیشه‌ی قانون اکنون به دلایل مختلفی بهره گرفته می‌شود؛ برای توجیه خشونت و برای عمل کردن به سمت آن. اگر کسی بخواهد از اندیشه‌ی قانون بهره‌ای ببرد، باید دقت کند که بدنی که در پوست سیاه، ماسک‌های سفید محوری بود، دوباره در مقاله‌ی «دغدغه‌ی خشونت»^{۴۲} به نحوی که بینشی درباره‌ی برابری فراهم می‌آورد، پدیدار می‌گردد. البته در قانون، فانتزی مردانگی فرانسائی وجود دارد؛ تصویری از بدن به‌اندازه‌ی کافی قدرتمند برای سرنگون کردن استحکامات قدرت استعماری. این فانتزی بارها نقد شده‌است. اما این متن رویکرد دیگری را نیز میسر می‌کند؛ رویکردی که بینشی درباره‌ی برابری فراهم می‌کند که از موقعیت نزدیکی بدن‌ها به هم پدیدار می‌گردد:

بومی متوجه می‌شود که زندگی‌اش، نفس‌اش، ضریان قلب‌اش، همگی شبیه به کسانی‌ست که ساکن شده‌اند. او درمی‌یابد که پوست فرد ساکن ارزشی بیشتر از پوست فرد بومی ندارد و باید بگوییم که این کشف، جهان را به شکلی کاملاً ضروری تکان می‌دهد. همه‌ی اطمینان جدید و انقلابی فرد بومی از همین کشف نشئت می‌گیرد. چراکه اگر درواقع چنین باشد که زندگی من به‌اندازه‌ی زندگی فرد ساکن ارزش دارد، آن‌گاه نگاهش دیگر من را میخ‌کوب و منجمد نمی‌کند و صدایش دیگر من را سنگ نمی‌گرداند.^{۴۳}

این دقیقه‌ای‌ست که فانتاسم نژادی تَرک برمی‌دارد و تصدیق برابری جهان را تکان می‌دهد؛ قسمی بالقوگی ساختن جهان پدیدار می‌شود.

ما تلاش کردیم که به‌طور کلی مسیری را تعقیب کنیم که یک رژیم قانونی خشونت را به کسانی منتسب می‌کند که نژادگرایی ساختاری‌اش را افشا می‌کنند یا زمین می‌زنند. بی‌تردید شوک آور است که درخواست برابری، کنشی «خشونت‌آمیز» خوانده می‌شود یا

همین اتهام زمانی که درخواست برای زندگی‌ای آزاد از تهدیدات امنیتی و سانسور وجود دارد، مطرح می‌گردد.

چنین انتسابی و چنین فرافکنی‌ای چگونه صورت‌بندی و نقد می‌شود و شکست می‌خورد؟ اجازه دهید که وارونگی‌های مفهومی‌ای را در نظر بگیریم که توسط فانتزی‌ای پدید می‌آیند که از افزایش خشونت دولتی حمایت می‌کند. در ترکیه کسانی که کارزاری برای صلح ترتیب می‌دهند، متهم به تروریسم می‌شوند و در فلسطین کسانی که دنبال قسمی شکل سیاسی حکمرانی‌اند که برابری و خودتعیین‌بخشی سیاسی را برای همه تضمین می‌کند، متهم به نابودگری خشونت‌آمیزند. این اتهامات برای ارکانداختن و تحقیر کسانی‌ست که مدافع خشونت‌پرهیزی‌اند؛ موضع ضدجنگ را به گونه‌ای تحریف می‌کنند که گویی همه چیز تنها موضعی درون قسمی جنگ است.

وقتی چنین اتفاق می‌افتد و چنین عمل می‌شود نقد خشونت چون ترفند، پرخاشگری، خصومت مبدل تفسیر می‌گردد. نقد، عدم توافق و نافرمانی مدنی به مثابه‌ی حملاتی به ملت، دولت و خود انسانیت تعبیر می‌شوند. چنین اتهاماتی از درون چارچوب جنگی مفروض بوجود می‌آید؛ جایی که هیچ موضعی نمی‌تواند بیرون از آن متصور شود. به تعبیر دیگر، تمام مواضع، هرچقدر هم که آشکارا خشونت‌پرهیز باشند، در ردیف خشونت قرار می‌گیرند. بنابراین اگرچه من از کردارهای «آشکارا» خشونت‌پرهیز سخن می‌گویم، اما روشن است که تنها کردارهای مشخصی هستند که می‌توانند خودشان را درون اپیستمه‌ای که منطقی وارونه‌ساز و پارانوئیک بر آن حاکم است، به مثابه‌ی کردارهایی خشونت‌پرهیز آشکار کنند. زمانی که خود نقد جنگ یا دادن فراخوانی برای اتمام نابرابری اقتصادی و اجتماعی، شیوه‌هایی برای برافروختن جنگ در نظر گرفته می‌شود، ساده است که ناامید شویم و جمع‌بندی کنیم که همه‌ی واژه‌ها می‌توانند تاب بردارند و همه‌ی معانی می‌توانند شکست بخورند. اما من فکر نمی‌کنم که این آن جمع‌بندی مطلوبی‌ست که باید صورت پذیرد.

در مواجهه با نیهیلیسم درک‌مین، به شکیبایی نقادانه نیاز است تا اشکال فانتاسماگوریا در معرض دید قرار بگیرد؛ فانتاسماگوریا‌یی که مطابق با آن زمانی که کسی در حال حمله نیست، یا در واقع دارد به خود او حمله می‌شود، «دارد حمله می‌کند». این وارونه‌سازی به واسطه‌ی بینش و سیاستی منعقد می‌شود که در نظرش، مهاجرت مردم از خاورمیانه یا آفریقای شمالی اروپا و انسانیت را نابود خواهد کرد و برای همین این مردم باید رد مرز و رها شوند؛ حتی به دست مرگ، اگر ضروری باشد. این منطقی‌کشنده میان مرتجعان و فاشیست‌ها حکومت می‌کند. قسمی فانتاسم است که در آن دقیقه جایی کسانی را می‌گیرد که حرف می‌زنند و عمل می‌کنند یا به نظر می‌رسد حرف خواهند زد و عمل خواهند کرد. این فانتاسم بدن می‌دهد به پرخاشگری کسانی که از خشونت بالقوه‌ی دیگران می‌ترسند و فیگورهای بیرونی‌شده را به نابودگری مزین می‌کنند و به این واسطه

با آن مواجه می‌شوند و این یعنی نابودگری موفق شده، به شکل کشنده‌ای، کاملاً بیرونی شود. این شکل از پرخاشگری تدافعی کاملاً از این بینش جداست که این زندگی درنهایت جدا از زندگی دیگری نیست. مهم نیست که چه دیوارهایی بین آن‌ها ساخته می‌شوند؛ حتی دیوارها هم می‌خواهند آن‌هایی را که از هم جدا افتاده‌اند به هم متصل کنند، اما معمولاً در شکلی بدبختی آور و ورشکسته‌ی پیوند اجتماعی^{۴۴}.

با درنظر داشتن این چشم‌انداز، می‌توانیم به برابری و هم‌زیستی از منظری جدید فکر کنیم که از این پیش‌فرض می‌آغازد که همه‌ی زندگی‌ها به‌گونه‌ای برابر دادپذیرند و تلاشش بر آن است تا ببیند چگونه این مسئله هم در مرگ و هم در زندگی مهم است؛ زیرا زندگی بالقوه دادپذیر آن است که شایسته‌ی قسمی آینده است. شکل این آینده نمی‌تواند از پیش‌بینی و مشخص شود. تأمین آینده‌ی یک زندگی به‌معنای تحمیل یک شکل به آن نیست، یا تحمیل راهی که باید برود؛ باز نگاه‌داشتن مسیر زندگی‌هاست در برابر اشکالی پیش‌بینی‌ناپذیر و تصادفی که می‌توانند به خود بگنجد. توجه به این تأمین‌کردن به‌مثابه‌ی الزامی مٌصرح کاملاً از حفاظت از خود یا اجتماع خود به بهای ازدست‌گذاشتن کسانی که تفاوت‌شان آن‌ها را بدل به تهدید می‌کند، جداست. زمانی که، به‌طور مثال، مهاجران چون بدن‌هایی نابودکننده، چون حاملانِ خالصِ نابودگری که هویت ملی و نژادی را با ناخالصی‌هایشان مسموم کرده‌اند، متجسم می‌شوند، آنگاه کنش‌هایی که آن‌ها را متوقف و بازداشت می‌کنند، به دریا عقب می‌رانند، به درخواست کمک ایشان پاسخی نمی‌دهند زمانی که قایق‌شان در خطر است و مرگ نزدیک، همگی قسمی «دفاع از خود» خشمگینانه یا انتقام‌جویانه‌ی اجتماع دست‌نخورده^{۴۵} اند که آشکارا یا ضمنی با برتری نژادی‌اش معرفی می‌گردد. در این شکل از نابودگری دارای مجوز اخلاقی، نابودگری از قسمی تصورِ سمی و متورمِ دفاع از خود نشئت گرفته‌است که کردارهای نامیدنش بر توجیه‌کردن خشونتِ خودش اثر می‌گذارد. چنین خشونتی به‌واسطه‌ی اخلاقی‌شدنِ نژادی^{۴۶} مجوز می‌گیرد، در لفافه عمل می‌کند و منتقل می‌شود؛ اخلاقی که در دفاع از نژاد و نژادگرایی قرین‌اش عمل می‌کند.

شاید ما درحال توصیف مکانیزم‌های روانی‌ای هستیم که جهان انسانی را سکونت‌پذیر می‌کند و مخالفت ما با خشونت تلاشی بی‌هوده است برای تغییر بالقوگی نابودگری که در روان انسان یا در روابط معین‌اش وجود دارد. جوابیه‌ای به نقد سیاسی خشونت گاهی در هیئت این استدلال است که هرگز نمی‌توان بر نابودگری انسانی به‌طور کامل غلبه پیدا کرد؛ نابودگری‌ای که متعلق به جوامع انسانی به‌مثابه‌ی یک رانه، ارتعاش یا بالقوگی‌ست که پیوندهای اجتماعی را مستحکم می‌کند و می‌شکند، چنان که می‌دانیم. هابر حتماً چنین بینشی داشت و بالیبار نیز تجدیدنظری معاصر را پیش کشید که بسیار نافذ است. پرسش از اینکه نابودگری یک رانه یا یک ویژگی در روابط اجتماعی‌ست،

⁴⁴ Social bond

⁴⁵ Autochthonous Community

⁴⁶ Racist moralization

گشوده باقی می‌ماند. و اینکه اگر ما به امکان یا گرایش عام به نابودگری اذعان کنیم، آیا نقد سیاسی خشونت تضعیف یا تقویت می‌شود؟ برای در نظر گرفتن هر دو پرسش، باید بررسییم: نابودگری چه دلالتی برای نظریه‌ی اجتماعی و فلسفه‌ی سیاسی دارد؟ آیا محصول جانبی وابستگی متقابل است یا بخشی از قطبیت عشق و نفرت که مشخصه‌ی روابط انسانی‌ست، بخشی از آنچه جوامع انسانی را تهدید می‌کند یا می‌گذارد منسجم شوند؟

بازاندیشی در برابر پیوندهای اجتماعی به این معنا که ریشه در اشکال بدن‌مند^{۴۷} و وابستگی متقابل دارند، چارچوبی برای فهم نسخه‌ای از برابری اجتماعی به ما می‌دهد که متکی بر بازتولید فردگرایی نیست. جمع جایی فرد را نمی‌گیرد اما فرد توسط پیوندهای اجتماعی‌ای که با ضرورت‌شان و دوپهلویبودن‌شان تعریف می‌شوند، شکل می‌یابد و حرکت داده می‌شود. ارجاع به دادپذیری برابر زندگی‌ها در این زمینه استقرار قسمی جدول اندازه‌گیری دادپذیری نیست که افراد را اندازه‌گیری کند، بلکه پرسش از فانتاسم‌هایی نژادی‌ست که خبر از ایده‌های عمومی می‌دهند درباره‌ی اینکه چه نوعی از زندگی شایسته‌ی آینده‌ای گشوده است و زندگی چه کسانی دادپذیر است. اژهم‌گسستن حوزه‌ی فانتاسماتیکی که در آن زندگی‌ها به گونه‌ای متفاوت ارزشمندند، نیازمند تصدیق زندگی‌ست؛ تصدیقی که متفاوت از موضعی «هوادار زندگی»ست. در واقع چپ نباید گفتار درباره‌ی زندگی را به خاطر هواداران ارتجاعی‌اش، قربانی کند. تصدیق برابری، تصدیق قسمی هم‌زیستی‌ست که تاحدودی با وابستگی متقابلی تعریف می‌شود که مرزهای فردی بدن را محو می‌کند و بالقوگی اجتماعی و سیاسی خود را نشان می‌دهد.

چنین تصدیقی تنها تصدیق زندگی من نیست، اگرچه بدون تردید زندگی من را هم در برمی‌گیرد و کاملاً متفاوت است از قسمی حفاظت از خود که به قیمت عدم حفاظت از دیگر زندگی‌ها پیروز می‌شود و با فیگورهای از پرخاشگری استحکام می‌یابد که بالقوگی نابودگری هر پیوند اجتماعی را به گونه‌ای پیش می‌افکند که خود پیوند اجتماعی را می‌گسلد. با وجود اینکه هیچ کدام از ما خالی از ظرفیت نابودکردن نمی‌شویم یا دقیقاً به خاطر اینکه هیچ کدام از ما خالی از ظرفیت نابودکردن نمی‌شویم، تأمل اخلاقی عرفی و سیاسی با وظیفه‌ی خشونت‌پرهیزی همگرا می‌شود. دقیقاً به خاطر توان نابودکردن‌مان است که ملزمیم بدانیم چرا نباید چنین بکنیم و قدرتهای مقابله‌کننده‌ای را فرابخوانیم که ظرفیت نابودکردن ما را محدود کنند. خشونت‌پرهیزی قسمی الزام اخلاقی عرفی می‌شود که ما را به هم وصل می‌کند چون ما دقیقاً به هم وصل هستیم. ممکن است که از این الزام گلیاه داشته باشیم؛ چراکه تغییر جهت‌یابی‌های دوپهلوی روان خودشان را نشان می‌دهند. اما الزام حفاظت از پیوند اجتماعی می‌تواند دقیقاً با حل کردن این دوپهلویبودن از بین برود. الزام نابودکردن یک‌دیگر از دل شکل اجتماعی درهم‌آمیخته و

47 Embodied forms

مبهم زندگی‌های ما بوجود می‌آید و آن را بازتاب می‌دهد و ما را هدایت می‌کند تا دوباره به این ایده بپردازیم که آیا حفاظت از خود به حفاظت از زندگی‌های دیگران مرتبط نیست؟ خود درون ترکیب حفاظت از خود تا حدودی توسط همان ارتباط، همان پیوند اجتماعی ضروری و دشوار، تعریف می‌شود. اگر حفاظت از خود دلیلی می‌شود برای برافروختن خشونت، اگر هم‌چون استثنایی بر اصول خشونت‌پرهیزی تقدیس می‌شود، آن‌گاه آن «خود» کیست که باید از خودش و تنها کسانی که حی‌وحاضر به رژیم خودش تعلق دارند، حفاظت کند؟ چنین خودی تنها به خودش یا به کسانی که معنای خودش را افزایش می‌دهند تعلق دارد، پس بی‌جهان^{۴۸} روی پای خودش می‌ایستد؛ تهدیدی برای این جهان.

فصل چهارم. فلسفه‌ی سیاسی در فروید: جنگ، نابودی، مانیا و قوه‌ی انتقادی

می‌ترسم که از علاقه‌ی شما سواستفاده کنم. علاقه‌ای که درگیر جلوگیری از جنگ است و نه نظریه‌های ما. با این وجود، می‌خواهم لختی بر رانه‌ی نابودگری‌مان درنگ کنم. رانه‌ای که شهرت‌اش به‌هیچ وجه برابر با اهمیت‌اش نیست.

زیگموند فروید به آلبرت انیشتین، ۱۹۳۲

زیگموند فروید در متن «اندیشه‌هایی درباره‌ی ایام جنگ و مرگ»^۱ که در ۱۹۱۵ و در میانه‌ی جنگ اول نوشت، به پیوندهایی فکر می‌کرد که یک اجتماع را با هم نگه می‌دارند و همین‌طور به قدرت‌های نابودگری که آن پیوندها را می‌شکنند^۱. زمانی که او «رانه‌ی مرگ» را نخست در ۱۹۲۰ و سپس به‌صورت کامل‌تر در دهه‌ی بعد از آن بسط داد، به‌طور روزافزونی درگیر ظرفیت‌های نابودگری انسان‌ها شده‌بود. آنچه که او «سادیسیم»، «پرخاشگری» و «نابودگری» به‌مثابه‌ی نمودهای اولیه‌ی رانه‌ی مرگ می‌نامد، صورت‌بندی شسته‌رفته‌ی خود را در *تمدن و ملالت‌های آن* در ۱۹۳۰ یافت^۲. آنچه او «بُعد تسخیرناپذیر طبیعت انسانی» در *فراسوی اصل لذت*، ده سال پیش از *تمدن و ملالت‌های آن*، نامیده‌بود، در قالب جدیدی از متافیزیکی دوالیستی^۲ که او در اینجا بسط می‌دهد، مطرح می‌شود: مقابل هم قراردادن اروس، نیروی که پیوندهای همواره پیچیده‌تر انسانی را خلق می‌کند، و تاناتوس، نیروی که آن‌ها را می‌شکند. یک شکل سیاسی پایدار پیش‌فرض می‌گیرد که پیوندهای اجتماعی می‌توانند نسبتاً در جای خود باقی بمانند؛ اما سیاست چگونه نیروی نابودگری را در نظر می‌گیرد که فروید توصیف می‌کند؟

تأملات فروید درباره‌ی جنگ جهانی اول، بینش‌های مهمی درباره‌ی نیروی نابودگری در اختیار می‌گذارد. در ۱۹۱۵، فروید هنوز مفهوم رانه‌ی مرگ را معرفی نکرده‌است؛ مفهومی که یکی از اهداف اولیه‌اش رو به وخامت رفتن پیوندهای اجتماعی‌ست. اما او تأثری از نابودگری بی‌سابقه و عظیم بشری زمان خود را ثبت کرد:

¹ Thoughts for the Times on War and death

² Dualistic metaphysics

جنگی که فکرش را نمی‌کردیم، آغاز شد و سرخوردگی به همراه آورد. هم خونین‌تر و نابودکننده‌تر از جنگ در زمان‌های دیگر است؛ زیرا تسلیحات نظامی و دفاع به‌طور هیبت‌آوری پیشرفت کرده‌است و هم دست‌کم به همان میزان ظالمانه، تلخ و سنگ‌دلانه است که هر جنگی پیش از آن بوده‌است. این جنگ به همه‌ی محدودیت‌هایی که به‌مثابه‌ی قوانین بین‌المللی می‌شناسیم، بی‌اعتنایی کرده‌است. قوانینی که در موعد صلح دولت‌ها یک‌دیگر را ملزم به رعایتش می‌کردند: حقوق مجروحین و خدمت‌رسانی پزشکی، تمایز میان بخش‌های نظامی و مدنی جمعیت، دعاوی مالکیت خصوصی، همه را نادیده می‌گیرد. با خشم کور هر چیزی را که سر راهش قرار می‌گیرد، پایمال می‌کند؛ به‌گونه‌ای که انگار هیچ آینده و هیچ صلحی میان انسان‌ها از پس این جنگ نخواهد بود. همه‌ی پیوندهای مشترک میان مردم مبارزه‌جو را قطع می‌کند و خطر آن است که چنان میراث تلخی به جای گذارد که هر شکلی از احیای آن پیوندها برای مدت زمانی طولانی ناممکن گردد.^۴

ملاحظات فروید از جهات بسیاری قابل توجه است؛ مهم‌ترین آن‌ها معنایی‌ست که از تغییر تاریخ نابودگری به دست می‌دهد: نابودگری هرگز این‌چنین شناخته نشده است. اگرچه پیشرفت تسلیحات جدید نابودی را وسیع‌تر از جنگ‌های گذشته ساخته‌است؛ سطح قساوت از نظر فروید همان است. مسئله این نیست که بشر از گذشته‌اش قسی‌القلب‌تر شده‌است؛ بلکه مسئله تکنولوژی‌ست که به قساوت بشر این امکان را می‌دهد که نابودی وسیع‌تری نسبت به گذشته تولید کند. جنگ بدون این سلاح‌ها به نابودی کمتری می‌انجامد اما سطح قساوت را کم‌تر نمی‌کند. بنابراین اگر ما وسوسه می‌شویم که بگوییم خود قساوت توسط تکنولوژی افزایش پیدا کرده‌است، به نظر می‌رسد فروید در برابر این بینش می‌ایستد: نابودگری اشکال جدید و از حیث تاریخی متنوعی به خود می‌گیرد اما قساوت همان می‌ماند. بنابراین قساوت انسانی مسئول همه‌ی نابودگری‌ها نیست؛ تکنولوژی نیز عاملیت خودش را ایفا می‌کند. اما ظرفیت متمایز انسانی برای نابودگری از ساختن روانی دویپهلوی^۳ سوژه‌ی انسانی برمی‌آید. بنابراین پرسش از اینکه چه می‌توان کرد تا از نابودگری جلوگیری کند، با دویپهلوبودن و تکنولوژی، خصوصاً در زمینه‌ی جنگ، سروکار دارد.

اگرچه فرض رایجی‌ست که تمهید جنگ فعالیت خاص ملت‌هاست، خشم کوری که جنگ را برمی‌انگیزاند همان پیوند اجتماعی‌ای را نابود می‌سازد که ملت‌ها را ممکن می‌کند. البته جنگ می‌تواند ناسیونالیسم یک ملت را تقویت کند، قسمی انسجام موقت تولید کند که با جنگ و دشمنی تقویت شده‌است، اما آن ارتباطات اجتماعی را از بین می‌برد که سیاست را ممکن می‌کنند. قدرت نابودکردنی که با جنگ آزاد می‌شود، پیوندهای اجتماعی را می‌شکند و خشم، انتقام و نفرت را به‌گونه‌ای تولید می‌کند که ناروشن است آیا ترمیم ممکن است یا نه؛ نه‌تنها روابطی که ممکن است در گذشته ساخته شده باشند

³ Ambivalent psychic constitution

تحلیل می‌رود، بلکه آینده‌ی ممکن برای باهم‌بودن صلح‌آمیز نیز تضعیف می‌شود. اگرچه فروید به‌روشنی به جنگ جهانی اول فکر می‌کند، دعوای‌ای برای جنگ نیز به‌طور کلی مطرح می‌سازد: جنگ «هر آنچه را سر راهش است، پایمال می‌کند». در اینجا او می‌گوید که شکستن موانعی که ساکنان را در جای خود نگاه می‌دارد، در واقع یکی از اهداف جنگ است؛ باید به نظامیان مجوز کشتن اعطا شود. استراتژی‌ها یا اهداف سیاسی آشکار جنگ هرچه می‌خواهد باشد، در قیاس با اهداف نابودگری‌اش کوچک‌اند؛ هر آنچه جنگ نابود می‌کند، محدودیت‌هایی است که بر مجوز نابودگری تحمیل شده‌بود. اگر درست بتوانیم درباره‌ی «هدف» ناگفته‌ی جنگ صحبت کنیم، نه جایگزینی افق سیاسی است و نه استقرارِ نظم جدید سیاسی، بلکه نابودیِ خودِ مبنای اجتماعی سیاست است. البته چنین ادعایی اگر به جنگ‌های عادلانه باور داشته باشیم، گزافه است؛ جنگ‌هایی که علیه رژیم‌های فاشیستی یا مرتکب نسل‌کشی به نام دموکراسی اتفاق می‌افتد. اما در آن صورت هم هدف آشکار برافروختن جنگ و نابودگری‌ای که به‌واسطه‌ی جنگ آزاد می‌شود، هرگز یکی نیستند. حتی به‌اصطلاح «جنگ عادلانه» نیز خطر قسمی نابودگری را به همراه دارد که از هدف گفته‌شده‌اش فراتر می‌رود؛ هدف تعمیدی‌اش.

در واقع، اهداف گفته‌شده و عمومی جنگ هر چه که باشند، همیشه هدف دیگری نیز در کار است؛ آن چیزی که فروید به آن «خشم‌کور» می‌گوید. علاوه بر این، این خشم هم مردمی یا ملتی را متحد می‌کند و به جنگی وا می‌دارد و هم مردم و ملت را از هم جدا می‌کند و علیه هر هدف مدنظری، حفاظت از خودی و خودتوان‌بخشی‌ای عمل می‌کند. هدف چنین خشمی، نخست و پیش از همه، غلبه بر ساکنان موجود و محدودیت‌های تحمیل‌شده بر خود نابودگری‌ست تا پیوندهای اجتماعی را که تاحدودی چون موانع علیه نابودگری فهمیده می‌شوند، به نفع نابودگری روبه‌افزایش بشکند و نابودگری را رو به سمت آینده‌ای پیش‌بینی‌پذیر بازتولید کند؛ چه این آینده، آینده‌ی نابودکردن باشد چه نابودکردن خود آینده. از دل اهداف موقتی و بومی گفته‌شده برای جنگ است که تمهید هدف دیگری، یا در واقع قسمی «رانه»، می‌تواند محقق شود: قسمی نابودگری بدون محدودیت. حتی در مورد گروه یا ملتی که ممکن است انسجامی موقت درون جنگ به‌دست آورند، چیزی درون اتکا به اهداف آشکاری چون دفاع از کشور یا نابودی دشمن، می‌تواند شکل گیرد یا محقق شود که از هر هدف کسب‌شده‌ی آشکاری فراتر می‌رود؛ چیزی که هم پیوندهای اجتماعی گروه هدف را به‌واسطه‌ی جنگ از بین می‌برد و هم پیوندهای گروهی که جنگ را برافروخته است. ایده «خشم‌کور» که فروید از تراژی یونانی اخذ کرده‌بود، صورت‌بندی اولیه‌ی آن چیزی بود که ۵ سال بعد آن را «رانه‌ی مرگ» نامید. در ۱۹۱۵، آن چیزی که ذهن او را مشغول کرده‌بود، قدرتی بود که رانه‌ی مرگ به آن نیاز دارد. این قدرت با تکنولوژی نابودگر تقویت شده‌است تا نابودی را در سراسر جهان بپراکند، هر پیوند اجتماعی‌ای را از بین ببرد که قدرت

جلوگیری کردن از نابودگری را دارد. تا ۱۹۳۰ فروید آشکارتر با امکان نسل‌کشی درگیر شد، آن‌گونه که در تمدن و ملالت‌های آن می‌توان دید. فروید در این کتاب می‌نویسد:

به نظر من پرسش سرنوشت‌ساز برای گونه‌ی بشر این است که آیا با پیشرفت فرهنگی موفق خواهد شد بر اختلالی که توسط غرایز انسانی^۴ (Trieb) پرخاشگری و خودنابودگری در زندگی مشترک‌اش با انسان‌ها پدید می‌آید، غلبه کند یا نه؟ و اگر می‌تواند تا چه میزان؟ این ملاحظه دقیقاً در چنین زمانی شایسته‌ی توجه ویژه است. انسان توانسته است بر نیروهای طبیعت تا اندازه‌ای تسلط یابد که به کمک آن‌ها هیچ دشواری‌ای در از بین بردن هم‌دیگر تا آخرین انسان ندارد.^۵

در ویراست ۱۹۳۱، او جمله‌ای به این پاراگراف اضافه می‌کند «اروس ابدی... تصدیق خودش در نبرد دائمی با حریف به یک میزان بی‌مرگ‌اش». با این ملاحظه که هیچ کس نمی‌تواند پیش‌بینی کند که این تلاش موفقیت‌آمیز خواهد بود یا نه. فروید به روشنی دنبال امکان مواجهه با نابودگری وحشتناکی بود که در جنگ جهانی اول دید و احساس کرد که در دهه‌ی ۱۹۳۰ با ابعاد وسیع‌تری به اروپا بازخواهد گشت. فروید به سمت تاریخ یا مثال‌های تجربی حرکت نمی‌کند تا نابودگری را بفهمد، بلکه مراد «رانه‌ها» پند: حرکتی که کاملاً ضرورانه به نظر می‌رسد. بنابراین چرا به زندگی رانه‌ها نگاه کنیم؟ برای فروید دلایل آگاه کنش که گروه‌ها عرضه می‌کنند، همان انگیزه‌های تعیین‌کننده‌ی نیستند که کنش‌ها را هدایت می‌کنند. در نتیجه، تأمل درباره‌ی چگونگی بازداشتن از نابودگری باید چیزی به جز استدلال پذیرفتنی برای اندیشه‌ی عقلانی باشد؛ باید نوعی فراخوان رانه یا پیدا کردن راهی برای عمل کردن با و علیه نابودگری پیش‌رونده‌ای باشد که به جنگ می‌انجامد.

موضع مشکوک نسبت به نظریه‌ی رانه‌ها از ترجمه‌ی اشتباه «Trieb» به «instinct»/«غریزه ناشی می‌شود. اگرچه Instinkt و Trieb هر دو توسط فوکو به کار می‌روند، دومی بسامد بیشتری دارد و رانه‌ی مرگ (Todestrieb) هرگز «غریزه‌ی مرگ» نیست. جیمز استراچی^۵ در ترجمه‌ی کلی آثار همواره دو اصطلاح را به «Instinct» برگردانده است و همین امر باعث شده فهمی زیست‌شناختی از این مفهوم در ادبیات انگلیسی‌زبان ایجاد شود و در برخی موارد موجب این بینش شده که رانه‌ها در فروید از قسمی تعیین‌گرایی زیست‌شناختی تبعیت می‌کنند. فروید در مقاله‌ای به نام «غرایز و تحولاتش» (Triebe und Triebsschicksale) که بهتر است به «رانه‌ها و سرنوشت‌شان» ترجمه شود، روشن می‌کند که رانه (به معنای هل‌دادن) نه منحصرأً به

⁴ Human instinct

⁵ James Strachey

قلمرو زیست‌شناسی و نه به حوزه‌ی کاملاً خودآیین روان تعلق دارد. رانه به‌مثابه‌ی قسمی مفهومی آستانه‌ای میان حوزه‌های ایده‌یابی^۶ و تنانه^۷ عمل می‌کند^۸.

تا ۱۹۲۰، از دید فروید اصل لذت، سکسوالیته یا لیبیدو بر حیات روان حاکم است و او زمانی به اشکال اختلال روانی ناشی از جنگ^۸ می‌پردازد که سیمپونتهایی را می‌بیند که ویژگی تکرار اجباری‌شان با تحقق آرزو یا رانه‌ی کسب خوشنودی توضیح داده نمی‌شود. بنابراین، در آغاز جنگ بود که فروید به صورت‌بندی رانه‌ی مرگ روی آورد؛ رانه‌ای که با اشکال نابودگری، خصوصاً آن‌هایی که کیفیت تکرارشونده‌ای دارند، فعال می‌شود (آنچه که او بعدتر در تمدن و ملالت‌های آن «پرخاشگری غیراروتیک» نامید)^۹. در صورت‌بندی نخست رانه‌ی مرگ، در فراسوی اصل لذت، فروید دنبال توضیحی برای اشکالی از رفتار تکرارشونده می‌گشت که به نظر نمی‌رسید در خدمت هیچ آرزویی بودند. او بیمارانی داشت که از اختلال روانی ناشی از جنگ رنج می‌بردند و صحنه‌های تروماتیکی از خشونت و فقدان را شرح می‌دادند که هیچ شباهت روشنی به اشکال تکراری که اصل لذت آن‌ها را توضیح می‌داد، نداشت. نه‌تنها هیچ خوشنودی آشکاری متصل به این رنج تکرارشونده وجود نداشت، بلکه وضع بیمار به تدریج بدتر شده تا جایی که مبنای ارگانیک حیات بیمار به خطر افتاده بود. در این مرحله، فروید نسخه‌ی نخست از رانه‌ی مرگ را بسط داد که مطابق با آن ارگانسیم دنبال بازگشتی به وضعیت غیرارگانیک اولیه بود؛ موقعیتی خلاصی‌یافته از همه‌ی انفعالات. درواقع هر ارگانسیم انسانی دنبال بازگشتی به این مبنای است به‌گونه‌ای که مسیر هر زندگی در نهایت چیزی جز «راهی طولانی به سمت مرگ» نیست^۸. به همان میزانی که چیزی در انسان‌ها وجود دارد که دنبال تحقق آرزوهایشان می‌گردد و از حیات ارگانیک‌شان حفاظت می‌کند، چیز دیگری نیز وجود دارد که در کنار تحقق آرزو کار می‌کند و به دنبال انکار شرایط ارگانیک زندگی‌ست؛ چه این زندگی به دیگری تعلق داشته باشد، چه خودش و چه محیط زنده با همه‌ی پیچیدگی پویایش.

چه تفاوتی ایجاد می‌شود وقتی فروید گرایش دیگری را درون روان انسانی وضع می‌کند که دنبال بازگرداندن آن به زمانی پیش از زندگی فردیت‌یافته‌ی ارگانسیم انسانی‌ست؟ تأملات او درباره‌ی نابودکردن بر امکان نابودکردن زندگی‌های دیگر، خصوصاً تحت شرایط جنگ متمرکز است؛ جایی که تکنولوژی تسلیحاتی قدرتهای نابودگری انسانی را تقویت می‌کند. آن‌هایی که از اختلال روانی ناشی از جنگ رنج می‌بردند، در پیامدهای روانی ناشی از جنگ می‌زیستند، اما موقعیتی برای فروید ایجاد کردند تا به این بپردازد که چگونه نابودکردن نه‌تنها علیه دیگران، بلکه علیه خود شخص عمل می‌کند. اختلال روانی ناشی

⁶ Ideational

⁷ Somatic

⁸ War neurosis

⁹ Origin

از جنگ، رنج جنگ را با سیمپتوم‌های تروماتیک تداوم می‌بخشد که مشخصه‌شان تکرار بی‌امان و بی‌پایان است: یک نفر در بمباران است، به او حمله می‌شود، محاصره است؛ همه استعاره‌های جنگ‌اند که در صحنه‌ی پس از تروما تداوم می‌یابند. فروید این را خصلت تکرارشونده‌ی نابودکردن معرفی می‌کند. تکرار این صحنه در بیمار منجر به انزوای اجتماعی می‌شود. اگر دامنه‌ی توجه را وسیع کنیم، این صحنه نه تنها پیوندهای اجتماعی را تضعیف می‌کند که جامعه را سرپا نگه می‌دارد، بلکه موجب شکلی از نابودکردن خود می‌شود: شاید حتی خودکشی اتفاق بیفتد. لیبیدو و سکسوالیته در این شکل از نابودگری نقش کم یا ازین‌رونده‌ای دارند و پیوندهای اجتماعی‌ای که بدون آن‌ها حیات سیاسی ناممکن است، در این میانه خرد و خاکشیر می‌شوند.

در پایان *فرا سوی اصل لذت*، فروید تأکید می‌کند که نه تنها هر ارگانیزم انسانی به نوعی دنبال مرگ خودش است، بلکه این گرایش نمی‌تواند از رانه‌های جنسی نشئت گرفته باشد. شاهدی بر این رانه‌ی مرگ، می‌تواند درون سادیسم جنسی و به‌طور کلی‌تر، درون پدیده‌ی سادومازوخیسم^۹ پیدا شود. اگرچه جنسی‌کردن^{۱۰} رانه‌ی مرگ می‌تواند نابودگری‌اش را منقاد آن‌چیزی بکند که فروید اهداف غیرنابودکننده‌ی سکسوالیتی در نظر می‌گیرد، اما رانه‌ی مرگ می‌تواند غلبه یابد؛ موقعیتی که به‌روشنی با خشونت جنسی توضیح داده می‌شود. هم خودنابودگری و هم نابودکردن دیگران در سادومازوخیسم در کار است؛ سادومازوخیسمی که نشان می‌دهد رانه‌ی جدای از رانه‌ی جنسی از طریق آن عمل می‌کند. رانه‌ی مرگ، پناهنده و فرصت‌طلبانه، میل جنسی را تصرف می‌کند بدون آنکه خودش را آشکارا بشناساند. رابطه‌ی جنسی‌ای که با میل به پیوستن به یکدیگر آغاز می‌شود، توسط بی‌شمار اشکال خودنابودگری که به‌نظر آشکارا خلاف اهداف گفته‌شده‌ی عشاق است، مختل می‌شود. کیفیت سراسیمه و نابه‌سامان کنش‌هایی که به‌روشنی نابودگر خودند، یا آن‌هایی که پیوندهایی را نابود می‌کنند که شخص اغلب می‌خواهد نگه‌شان دارد، در حکم خرابی‌های روزانه‌ای‌اند که رانه‌ی مرگ خودش را در زندگی جنسی می‌شناساند.

در *تمدن و ملالت‌های آن*، فروید یک بار دیگر سادیسم را چون «بازنماینده‌ی رانه‌ی مرگ نشان می‌دهد، اما در این کار او پیوند آشکارتری میان رانه‌ی مرگ با مفاهیمی چون پرخاشگری و نابودگری برقرار می‌کند و درواقع می‌توان گفت که این نسخه‌ی دوم و متأخر رانه‌ی مرگ است. پرخاشگری دیگر منحصراً درون زمینه‌ی سادومازوخیسم جنسی عمل نمی‌کند، چراکه او می‌نویسد «ما دیگر نمی‌توانیم از همه‌جا حاضر بودن نابودگری و پرخاشگری غیراروتیک چشم‌پوشانیم»^{۱۱}. فروید دارد درباره‌ی افزایش جنگ‌طلبی و ناسیونالیسم سراسر اروپا سخن می‌گوید، درباره‌ی تقویت جریان ضدیهودیت. این اشکال پرخاشگری ارتباطی به لذت یا رضایت متعلق به آن ندارند: «این رانه‌ی پرخاشگر از رانه‌ی مرگ مشتق شده و بازنماینده‌ی اصلی آن است که در

¹⁰ Sexualization

کنار اروس، سلطه بر جهان را با آن شریک است»^{۱۱}. اگرچه آنچه او اکنون «اروس» و «تاناتوس» می‌نامد معمولاً جدای از هم رخ نمی‌دهند، اما اهداف کاملاً متضادی دارند: اروس دنبال پیوند دادن یا سنتز واحدهای ازهم‌جدا درون جامعه است، افراد را به گروه بدل می‌کند و گروه‌ها را به قالب اشکال بزرگ‌تر اجتماعی و سیاسی درمی‌آورد. تاناتوس در پی آن است که همان واحدها را از یکدیگر جدا و از درون نیز دچار فروپاشی کند. بنابراین در همان کنشی که به دنبال استقرار و ساختن یک پیوند اجتماعی است، گرایش متضادی وجود دارد که به راحتی در پی ازهم‌گسستن آن است: من دوستت دارم، من از تو متنفرم؛ من نمی‌توانم بدون تو زندگی کنم، من می‌میرم اگر به زندگی کردن با تو ادامه دهم.

فروید دو شیوهی متفاوت برای پرداختن به این مسئله در عشق دارد. از سوئی، فروید در کلی آثارش بر دوپهلوبودن سازنده‌ی همه‌ی روابط عاشقانه پافشاری می‌کند. در فصل «دوپهلوبودن عاطفی» در توتم و تابو^{۱۲}، و در «سوگواری و ملانکولیا» جایی که فقدان معشوق با پرخاشگری جفت می‌شود^{۱۳}. در این الگو، عشق خودش دوپهلوست^{۱۴}. از سوئی دیگر، عشق، نام دیگری برای «اروس»، نامی برای یک قطب از قطبیت دوپهلوبودن عاطفی است. عشق و نفرت وجود دارند. بنابراین عشق هم نام منظومه‌ی دوپهلوی عشق و نفرت است و هم قطبی از ساختاری دوقطبی است. موضع خود فروید مبهم به نظر می‌رسد، شاید برای اینکه او به گونه‌ای رتوریک از دعوی‌اش سخن می‌گوید. در واقع صورت‌بندی متناقض هرگز کاملاً در نوشته‌هایش رفع نمی‌شود و همواره بارور باقی می‌ماند. این باروری به‌طور سیمپتوماتیکی در کار اخیرش آشکار می‌شود: عشق آن چیزی است که یک نفر را به یک نفر دیگر پیوند می‌دهد، اما به واسطه‌ی دوپهلوبودن ذاتی‌اش، بالقوگی این را دارد که پیوندهای اجتماعی را از بین ببرد. یا حداقل، اگر این عشق نباشد که این پیوندها را نابود می‌کند، نیروی نابودگر است که در عشق وجود دارد یا خودش چسبیده به عشق است: آن چیزی که انسان‌ها را به سمت نابودکردن و خودنابودگری می‌کشاند؛ شامل نابودکردن کسانی که اغلب دوستشان دارند.

این واقعیت که بینش فروید درباره‌ی اینکه عشق نابودگری را در بر می‌گیرد یا با آن مخالفت می‌کند، مبهم می‌ماند بی‌جهت نیست و هم‌هنگامی که به روابط صمیمی عاشقانه می‌نگرد و هم زمانی که به روان‌کاوی توده و بالقوگی نابودگرشان می‌اندیشد، متبلور می‌شود. آیا ظرفیت نابودکننده‌ای وجود دارد که درون پیوندهای میان گروه‌هاست؛ قسمی پیوند نابودکننده، یا پای قدرتی در میان است که «همه‌ی پیوندهای مشترک را قطع می‌کند»؟ قسمی انگیزه‌ی ضداجتماعی که ارتباطات اجتماعی را از هم می‌گسلد؟

چه چیز در روان، با قطع پیوندهای اجتماعی مبارزه می‌کند؟ در بینش فروید، گروه‌ها هم می‌توانند پیوندهای درونی خود را نابود کنند و هم می‌توانند نابودگری‌شان را به سمت دیگر گروه‌ها جهت دهند. او با نگرانی می‌گوید که قسمی بازدارندگی قوه‌ی انتقادی می‌تواند

در برابر هر دو شکل نابودگری یاری‌رسان باشد. بنابراین فروید در نوشته‌هایش درباره‌ی روان‌کاوی گروه، از تقویتِ قدرتِ بازدارندگیِ این قوه‌ی انتقادی می‌نویسد. درحالی‌که گاهی عشق به‌مثابه‌ی نیروی متقابل نابودکردن معرفی می‌شود، در بقیه‌ی مواقع به‌نظر می‌رسد این «قوه‌ی انتقادی» ست که بیشترین اهمیت را دارد. در مونوگرافی ۱۹۲۱، *روان‌کاوی توده و تحلیل ایگو*، «قوه‌ی انتقادی» اشکال مختلف سنجش و تأمل را توصیف می‌کند، اما در سال بعد، در *ایگو و اید*، قوه‌ی انتقادی در پیوند با «سوپرایگو» قرار می‌گیرد؛ شکلی از بی‌رحمی آزادشده بر ایگو. نهایتاً سوپرایگو به‌مثابه‌ی «فرهنگی ناب از رانه‌ی مرگ» توصیف می‌شود که می‌تواند از طریق اشکال سنجشگرایانه و تعمدانه‌ی بازداشتن خود^{۱۱}، به مقابله با نابودگری برود و این یعنی به‌واسطه‌ی هدایتِ نابودگری به سمتِ خود تکانه‌ی نابودگری. بنابراین بازداشتنِ خود قسمی شکلی سنجشگرایانه و متأملانه‌ی نابودگری‌ست که به سمتِ بیرونی‌شدن اهداف نابودگری جهت‌گیری شده‌است.^{۱۰} به تعبیر دیگر، جلوگیری کردن از آزادشدنِ تکانه‌ی نابودگری، که پیش‌تر قسمی «بازدارندگی»^{۱۲} توصیف شده‌بود، هم‌چون مکانیزمی روانی عمل می‌کند که به قساوت مایل است و فروید آن را سوپرایگو می‌نامد. کار سوپرایگو هدایتِ قدرت نابودگری‌اش به سمتِ تکانه‌های نابودگری‌ست. مشکل این راه‌حل این است که عمل افسارگسیخته‌ی سوپرایگو می‌تواند به خودکشی منجر شود؛ نابودکردن دیگری را بدل به نابودکردن خود کند. از سوپی، «قوه‌ی انتقادی» به‌نظر نسبت به پیامدهای عمل حساس است و بر اشکال بیان و کنش نظارت می‌کند تا از پیامدهای آسیب‌زننده جلوگیری کند. از سوی دیگر، به‌مثابه‌ی قسمی بیانِ رانه‌ی مرگ، هدفش در نسبت با ایگو بالقوه نابودکننده است. شکل معتدلِ جلوگیریِ خود، اگر خودِ رانه‌ی مرگ بدون بازداری باشد، می‌تواند منجر به خودآزاری بدون محدودیت معطوف به خودکشی شود. به‌طور متناقضی، قوه‌ی انتقادی‌ای که می‌شود با آن جلوی تکانه‌ی نابودگری را گرفت، خود بدل به قسمی تکانه‌ی نابودگری درونی شده می‌شود؛ به‌نحوی که حیاتِ خود ایگو را به خطر بیافکند. بنابراین، تمایلاتِ حفاظت از خود اروس باید بر رانه‌ی مرگ به‌منظور جلوگیری کردن از عملکرد نابودگرش به کار بسته شوند. اگر سوپرایگو علیه ایگو نابودکننده عمل کند به‌منظور اینکه جلوی بیانِ نابودکننده‌ی رانه‌ی مرگ را بگیرد، هنوز دارد با نابودکردن سروکله می‌زند، اما ابژه‌ی درخطر دیگر دیگری یا جهان نیست، بلکه خودِ ایگوست. بنابراین قوه‌ی انتقادی دارای کاربستِ محدودی‌ست برای جلوگیری از نابودکردن؛ زیرا نمی‌تواند نابودکردنی را که از طریقِ شکلِ سوپرایگووارش عمل می‌کند، کنترل کند. به همین دلیل به نیروی متقابل نیاز است که حفاظت از خود را، و به‌طور کلی حفاظت از زندگی را، تعقیب کند. آیا این نیرو باید عشق نامیده شود و یا نامش مانیاست؟ آیا این

¹¹ Self-restraint

¹² Inhibition

نیرو شامل عدم‌این‌همانی‌ست یا اتخاذ موضعی روان‌گسیخته^{۱۳} که فاصله‌ای انتقادی از نشاط سادیستیک موجود در جامعه می‌گیرد؟

در *روان‌کاوی توده و تحلیل ایگو*، که یک سال و یا تقریباً قبل از بسط نظریه‌ی سوپرایگو نوشته شده‌است، فروید می‌پرسد: مکانیزمی که توسط آن قطع بازدارندگی^{۱۴} از قساوت اتفاق می‌افتد، چیست؟ چگونه ما مسئول عمل‌های این مکانیزم هستیم؟ وقتی می‌گوییم «موجی از احساس» جمعیتی را فرا گرفت، منظورمان چیست؟ یا زمانی که انواع مشخصی از احساسات شدید در جمعیت انبوهی از مردم «آزاد» می‌شوند که اگر چنین جمعیتی در کار نبود، بیان‌نشده باقی می‌ماند، ما چه توضیحی درباره‌ی این بیان‌گری داریم؟ آیا «آزادشدن» به این معناست که میلی همواره آنجا حاضر بوده، اما از آن جلوگیری شده‌است؟ یا این «آزادشدن» همواره ساختاری دارد و بنابراین به‌محض بوجود آمدن به میل و خشم شکل می‌دهد؟ اگر ما بگوییم که یک مقام رسمی انتخاباتی مجوز موج جدیدی از زن‌هراسی را صادر کرده یا نژادپرستی گسترده را مجاز کرده‌است، چه نوعی از عاملیت را به او منتسب می‌کنیم؟ آیا معتقدیم که همه‌ی اینها در آنجا بوده‌اند و یا او آنها را بوجود آورده‌است؟ یا در آنجا در اشکال مشخصی بودند، و اکنون گفتار و کنش او به آنها شکل جدیدی بخشیده است؟ در هر صورت، تکانه یا به‌واسطه‌ی قدرتی که آن را «سرکوب» کرده‌است (و آن را به‌نوعی طرح و شکل داده) و یا به‌واسطه‌ی قدرتی که آن را «آزاد» کرده‌است (که در نسبت با سرکوب قبلی، به آن معنای مشخصی داده)، ساختار می‌یابد. اگر بر آن باشیم که مدلی هیدرولیک را بپذیریم، مدلی که می‌گوید کمیتی از «انرژی» آزاد می‌شود زمانی که بازدارندگی بالا می‌رود، آنگاه تکانه بوجود می‌آید چه بازداشته شود و چه بیان گردد. اما اگر مسئله‌زا باشد که بازدارندگی با چه وسیله‌ای اعمال شده‌است و اگر آن وسیله محتوای امر سرکوب‌شده را ساخته باشد، آنگاه بوجود آمدن تکانه‌ی پیشتر بازداشته‌شده، نیروی بازدارندگی را به کناری نمی‌نهد و حمله‌ای سازمان‌دهی‌شده به قدرت بازدارنده برمی‌انگیزاند؛ دلایلش، مشروعیتش و دعاوی‌اش را بی‌اعتبار می‌کند. بنابراین تکانه‌ای که بوجود می‌آید، منقادِ تفاسیر می‌شود و بنابراین هیچ انرژی بی‌واسطه یا خامی وجود ندارد که تابع مکانیزم‌های بازداشتن یا مجوزدادن باشد. این تکانه فعالانه دعاوی سیاسی و اخلاقی‌ای را به چالش کشیده‌است که از بازدارندگی حکایت داشته و آن را حمایت کرده‌اند؛ تکانه مجدانه علیه قوه‌ی انتقادی عمل کرده‌است: نه‌تنها علیه ارزیابی‌های سیاسی و داوری‌های اخلاقی، بلکه علیه خصلت کلی اندیشه‌ی تأملی که هر دو را ممکن می‌کند. تکانه‌ای که خودبازدارندگی اخلاقی را پراکنده و خنثی می‌کند، خودش اساس آن چیزی‌ست که فروید «سوپرایگو» می‌نامد. ممکن است که به نظر برسد علیه چنین چالشی برای سوپرایگو، باید از بازدارندگی‌های اخلاقی خصوصاً آن‌هایی که خود علیه خودش تحمیل می‌کند،

¹³ Neurotic position

¹⁴ Dis-inhibition

حمایت کنیم. اما زمانی که مشخص می‌شود که سوپرایگو خود نیروی بالقوه‌ی نابودکردن است، مسئله پیچیده‌تر می‌شود. فروید مسئله را این گونه توضیح می‌دهد:

سوپرایگوی بیش‌از اندازه قوی که آگاهی را تحت تسلطش دارد، علیه ایگو با خشونت بی‌بخشش خشم می‌گیرد، گویی که کلی سادیسیم دسترس‌پذیر درون شخص را در اختیار دارد... آنچه اکنون بر سوپرایگو اعمال قدرت می‌کند، اگر چنین چیزی باشد، فرهنگی ناب از رانه‌ی مرگ است و درواقع سوپرایگو غالباً کاملاً موفق می‌شود که ایگو را به سمت مرگ براند.^{۱۶}

چه چیز، اگر چیزی باشد، از خشونت بی‌بخشش بخشی از خود که علیه بخش دیگر آزاد شده‌است، جلوگیری می‌کند؟ فروید جمله را با این دعوی تمام می‌کند که راه ایگو برای آنکه موفقیت نابودگری خود را ناتمام بگذارد، این است که «ظالم‌اش را به موقع دفع کند؛ به واسطه‌ی دادن جاییش به مانیا».

فروید اینجا به «سوگواری و ملانکولیا» (۱۹۱۷) ارجاع می‌دهد. در این متن فروید تمایز میان «سوگواری» و «ملانکولیا» برقرار می‌کند. در اولی تصدیق اگرچه ضعیف نسبت به واقعیت فقدان شخصی یا ایده‌آلی وجود دارد و در دومی تصدیق واقعیت فقدان شکست می‌خورد. در ملانکولیا، دیگری از دست‌رفته به مثابه‌ی قسمی ویژگی ایگو درونی می‌شود (به این معنا که جزوی از ایگو می‌شود) و شکلی از خودسرنشگری شدت یافته در سطح روان رابطه‌ی بین ایگو و دیگری از دست‌رفته را باز برقرار و زیور می‌کند. اتهام‌افکنی علیه شخص یا ایده‌آل از دست‌رفته به سمت اتهام‌افکنی نسبت به خود ایگو «می‌چرخد» و به این طریق از رابطه‌ی با ابژه‌ی از دست‌رفته به مثابه‌ی قسمی رابطه‌ی درون‌روانی جان‌گرفته حفاظت می‌شود.^{۱۷} حتی در آن متن هم فروید می‌گوید که سینه‌ای^{۱۵} که علیه ایگو آزاد می‌شود، بالقوه کشنده است. بنابراین صحنه‌ی خودسرنشگری ملانکولیک الگویی می‌شود برای توپوگرافی متأخر سوپرایگو و ایگو.

ملانکولیا شامل دو گرایش متضاد است: گرایش اول خودسرنشگری است که نمود آن «وجدان» است و گرایش دوم «مانیا» است که در پی گسستن پیوند با ابژه‌ی از دست‌رفته است با چشم‌پوشی فعالانه از ابژه‌ای که رفته است.^{۱۸} شکایات و اتهامات «مانیک» و پرانرژی نسبت به ابژه، تلاش‌های شدید ایگو برای گسستن پیوند با ایده‌آل یا ابژه‌ی از دست‌رفته، حاکی از میل به زنده‌نگه‌داشتن فقدان است و نه زندگی‌بخشیدن به آنچه از دست رفته. می‌توان گفت مانیا اعتراض ارگانسیم زنده است علیه دورنمای نابودشدنش توسط سوپرایگویی بازداری‌نشده. بنابراین اگر سوپرایگو تداوم رانه‌ی مرگ است، مانیا اعتراضی به کنش نابودکننده‌ی است که علیه دنیا و علیه خود جهت گرفته‌است. مانیا می‌پرسد: «آیا هیچ راهی بیرون از این چرخه‌ی شیرانه وجود دارد؟ چرخه‌ای که با نابودگری به واسطه‌ی خودنابودگری روبه‌رو می‌شویم؟».

اکثر مواقع، از ملانکولیا به سوپرایگو می‌رسیم اما نیروی مانیا، گرایش متضاد با خودسرنشگری درون ملانکولیا، ممکن است سرخ‌هایی از مقاومتی دیگر در برابر نابودکردن به دست بدهد. نیروی مانیکی که به‌نوعی دنبال سرنگونی ستمگر است، قدرتی از ارگانسیم است برای گسستن آنچه که پیوندهای پایدار این‌همان‌شدن در نظر گرفته می‌شود. ارگانسیم مفهومی آستانه‌ایست میان تن و روان، پس قسمی قیام منحصراً طبیعی زندگی طغیانگر نیست. قطع این‌همان‌شدن^{۱۶} راهیست برای روبرویی با قدرت خودنابودگری و امن‌گرداندن زندگی خود ارگانسیم. به میزانی که مانیا پیوندها را می‌گسلد، این‌همان‌شدن با ستمگر و انقیادی که او به آن نیاز دارد را قطع می‌کند؛ کارکردی انتقادی می‌یابد: درگیر است و در پی آن تا یک بحران را حل کند. از شکلی از قدرت که زندگی ارگانسیم را تهدید می‌کند، فاصله می‌گیرد. سوپرایگو از دید فریاد یک نهاد روانیست، و به‌مثابه‌ی یک نهاد شکلی اجتماعی نیز به خود می‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت ستمگری به انقیاد روانی اتکا می‌کند در همان زمانی که سوپرایگو اشکال قدرت اجتماعی، نظیر ستمگری، را به سمت خود می‌کشد. نبرد عملکرد انتقادی این است که بدون اینکه دقیقاً شکلی اجتماعی نابودگری‌ای را بازتولید و تکرار کند که شخص از آن در پی رهاییست، از پیوندهای بگسلد که نابودگری از آن شخص را امن کرده‌اند. نقد ستمگر، بنابراین، قسمی اعمال قوه‌ای انتقادیست که به سمت سوپرایگو جهت گرفته‌است بدون اینکه نسخه‌ای از «نقدکردن» را تکرار کند که تهدیدکننده‌ی زندگیست.

مانیا تنها امید برای غلبه بر اهداف کشنده و خودکشی‌گرایانه‌ی سوپرایگوی آزادشده‌ی افسارگسیخته است که می‌تواند ایگو را تا سرحد مرگ داوری کند. چراکه تنها با قدرت مانیاست که گسستن از ستمگر و منطق ستمگر که ساختار منقادشدن شده‌است، میسر می‌شود.

من مطمئناً نمی‌خواهم که به مانیا مدال قهرمانی بدهم، تنها می‌خواهم تأکید کنم که مانیا زبان رمزی^{۱۷} به ما می‌دهد تا آن اشکال «غیرواقع‌گرایانه»ی همبستگی شورش را بفهمیم که علیه حکمرانی ستمگرایانه و اقتدارطلبانه جهت می‌یابد. هرچه باشد، ستمگر یک انسان خداگونه‌ست که به‌واسطه‌ی شبکه‌های قدرت روی پاست و سرنگونی‌اش مانیک، مبتنی بر همبستگی و افزایشیست. و زمانی که سر دولت خودش کودکی ستمگر است که هر چیزی را در همه جهت ویران می‌کند و رسانه‌ها هر حرکتش را با توجهی شیفته‌وار دنبال می‌کنند، فضایی عالی برای کسانی گشوده می‌شود که می‌خواهند شبکه‌های همبستگی‌شان را بسازند و از قید شیفتگی تماشای شیوه‌های استراتژیک ازدست‌رفتن کنترل‌اش، رها شوند. به میزانی که کسانی ستمگر دیوانه‌ای را دنبال می‌کنند و با پی‌توجهی عمدی‌اش نسبت به قانون و هر محدودیتی بر قدرت و ظرفیت نابودگری‌اش این‌همان

¹⁶ Dis-identification

¹⁷ Cipher

می‌شوند، ضدجنبش مبتنی‌ست بر قطع این‌همانی^{۱۹}. اشکالی از همبستگی در چنین جنبشی، مبتنی بر این‌همانی با سر دولت نیستند، بلکه مبتنی‌اند بر قسمی قطع این‌همانی که تحت دال «زندگی» عمل می‌کند، اما این زندگی ربطی به زندگی مدنظر حیات‌انگاری^{۱۸} تقلیل‌گرایانه ندارد. این جنبش برای زندگی دیگری ایستادگی می‌کند: زندگی آینده^{۱۹}.

این‌همان‌شدن‌ها به‌طور کلی برای هم‌دلی و ماندگاری پیوندهای اجتماعی مهم‌اند، اما آن‌ها بالقوه نابودکننده‌ای نیز دارند و به کنش‌های نابودکننده‌ای مجوز می‌دهند که مصون و معاف از مجازات است. بدون شک مهم است که اشکالی مختلفی از درونی‌کردن را در نظر بگیریم که گاهی به‌سرعت «این‌همان‌شدن» خوانده می‌شوند. در شکل ملانکولی، درونی‌کردن دیگری یا ایده‌آل ازدست‌رفته، از شکلی از ستیزه‌حفاظت می‌کند و به آن جان می‌دهد که قدرت این را دارد که خود ارگانیزم زنده را نابود کند. بنابراین، حتی زمانی که سوپرایگو از بیرونی‌شدن نابودگری جلوگیری می‌کند، به‌مثابه‌ی ابزاری بالقوه نابودگر باقی می‌ماند که می‌تواند به همان اهداف کشنده‌ای خدمت کند که قرار بود جلوی آن را بگیرد؛ از طریق خدمت به بیشتر نابودکردن خود و در واقع خودکشی. پیامد اخلاقی آنچه فروید در این زمینه می‌گوید این است که سوپرایگو همواره ابزاری ضعیف برای اعمال بازدارندگی بر خشونت خواهد بود، مگر آنکه ما خشونت سوپرایگو را، هرچقدر هم کشنده، بر بیان بیرونی‌شده‌ی جایگزین آن ترجیح دهیم. اما مانیا، که گواه میل مانیک به زندگی‌کردن است، زبانی رمزی‌ست که به ما امکان جدیدی می‌دهد. مانیا الگوی برای کنش‌ورزیدن نیست؛ هیچ کاری ناگهان مانیک نمی‌شود، انگار که می‌توان مانیا را مستقیماً به شکلی از مقاومت اثرگذار سیاسی برگرداند. چنین نیست. مانیا دربارهی قدرت سوژه غلو می‌کند و نسبت با واقعیت را از دست می‌دهد. و با این وجود، کجا می‌توانیم منابعی روانی برای ترک واقعیتی که مستقر است و طبیعی شده، دست‌وپا کنیم؟ «غیرواقع‌گرایی» مانیا پذیرش واقعیت موجود را پس می‌زند و در کسی که در حال نبرد با اشکال خودسرزنش‌گری شدت‌یابنده است، به قسمی میل به زندگی چنگ می‌زند و آن را تقویت می‌کند. آن خودنابودگری و بر خودستم‌گری، می‌تواند موقتاً به‌واسطه‌ی سنگ‌گرفتن در همبستگی اجتماعی ناشی از شکست بهبود یابد؛ هیچ‌کدام از ما ایده‌آل زندگی نکردیم و این شکست مشترک، همبستگی و درک ما از برابری را می‌سازد. ترجیح خشونت سوپرایگوار نسبت به بیان بیرونی نابودگری نمی‌تواند همیشگی باشد، زیرا زمانی که گروهی در سامان‌دهی ستیزه و کنترل بر آن شکست می‌خورد، آن‌وقت ستیزه می‌تواند شکلی کشنده به خود بگیرد. به‌علاوه، فورماسیون‌های گروهی‌ای وجود دارند که ستیزه‌ی نابودکننده را به سمت یک دشمن بیرونی حرکت می‌دهند و به این ترتیب نابودکردن زندگی، حتی نابودکردن انبوه زندگی، ممکن می‌گردد. این‌همانی می‌تواند بر بالقوه‌ی نابودکننده‌ای دلالت کند، زمانی که گروهی به پیوندهای این‌همانی‌ای شکل می‌دهد که به بیرونی‌شدن خود بالقوه‌ی نابودکننده‌ی آن پیوندها بستگی دارد. آن دیگرانی

¹⁸ Vitalist

¹⁹ Future Life

که گروه با آن‌ها این‌همانی‌اش را قطع می‌کند، در شکلی شبح‌وار نابودی را متجسم می‌سازند. این نابودی را می‌توان گفت از خودِ گروه اصلی وام (غیرمصرح) گرفته‌اند. اما این‌همانیِ مجبور نیست که این‌گونه عمل کند. به‌طور مثال، زمانی که قطع این‌همانیِ ظهور ظرفیتی انتقادی را نشان می‌دهد که از اشکال ستم‌گری جدا می‌شود، دارد با قدرت نابودکننده‌ی خودش عمل می‌کند که هدفش برچیدن یک رژیم ستمگری است^{۲۰}. این شیوه نیز درون همبستگی احساسات اتفاق می‌افتد، اما حتی این نیز حالت کامل این‌همانی نیست. واقعیت این است که ما با پیوندهای دوپهلویی سروکار داریم که در هر شرایطی برای اتحادها ضروری‌اند و حساس‌اند به بالقوگی‌های تصدیق‌کننده و نابودکننده‌ای که از خود رابطه‌ی پروبلماتیک برمی‌آید. زمانی که قطع این‌همانی، انقیاد شیفته‌وار نسبت به ستمگر را مختل می‌کند، آن‌گاه قطع این‌همانی، یکسره مانیک و انتقادی است.

اگر سوپرایگو به‌مثابه‌ی تنها امکانِ جلوگیری از نابودگری افتخار کسب می‌کند، آن‌گاه نابودگری به سوژه برمی‌گردد و وجودش را به خطر می‌افکند. در ملانکولیا، ستیزه بیرونی نشده‌است اما ایگو ایزه‌ی ستیزه‌ی بالقوه‌کشنده می‌شود؛ ستیزه‌ای که قدرت نابودکردن ایگوی زنده، خود ارگانیزم را دارد. اما مانیا میلی‌غیرواقع‌گرا را برای زندگی کردن و دوام آوردن پیش می‌نهد که به‌نظر می‌رسد مبتنی بر هیچ واقعیت ادراک‌پذیری نیست و هیچ پایه‌ی خوبی برای فروکردن در زمین رژیم سیاسی مشخصی ندارد. تا جایی که به خود مانیا برمی‌گردد، هرگز نمی‌تواند بدل به سیاستی شود بدون آن‌که قسمی شکل نابودکردنِ خطرناک به خود بگیرد، اما «غیرواقع‌گرایی» شدیدی را به حالت‌هایی از همبستگی تزریق می‌کند که به دنبال برچیدن رژیم‌های خشونت‌آمیز است و علاوه بر همی مشکلات، بر واقعیتی دیگر پای می‌فشارد.

جلوگیری کردن از خشونت

فروید و انیشتین هر دو دغدغه‌ی این را داشتند که چه چیز از نابودگری جلوگیری می‌کند؟ آیا رانه‌ای دیگر می‌تواند بر رانه‌ی مرگ غلبه یابد؟ آیا بازدارندگی به تقویت وجدان نیاز دارد؟ در اغلب موارد، ما دو آلترناتیو داریم. یک آلترناتیو می‌گوید که ما باید خودمان و دیگران را با اشکالی از وجدان آموزش دهیم که نفرتی اخلاقی را نسبت به خشونت تلقین می‌کنند. از منظر آلترناتیو دیگر ما باید پیوندهای عشق را شکوفا کنیم تا رانه‌ی مرگ را در پایداری مکانیکی‌اش شکست دهیم. اگر وجدان خود از پیوندهای اجتماعی‌ای دفاع کند که ناسیونالیست، فاشیست و نژادپرست‌اند، آنگاه چگونه می‌شود به وجدان برای جلوگیری از خشونت تکیه کرد؟ اطاعت از قدرت ستمگر غالباً نیاز به سوژه‌ای دارد، و آن را سروشکل می‌دهد، که منقادکردنِ خودش برایش چون یک دستور اخلاقی شود. تهی‌سازی خویش از کنترل ستمگر، ممکن است به فروپاشی سوژه منتهی

شود؛ خصوصاً زمانی که این کنترل به قالب سوپرایگو درآمده باشد. اگر سراغ عشق برویم و از تبوتاباش حمایت کنیم، با نیروی قدرت مندتری سروکار داریم و بنابراین راه‌حلی در دست است. اما عشق، همان‌گونه که گفته شد، با دوپهلوبودنش تعریف می‌شود و از حیث ساختاری بین عشق و نفرت در نوسان است. به نظر می‌رسد باید راهی برای زندگی کردن و عمل کردن با وجود دوپهلوبودنش پیدا کرد. راهی که دوپهلوبودن را نه به مثابه‌ی یک بن‌بست، بلکه به مثابه‌ی قسمی حد فاصل درونی^{۲۰} بفهمد که جهت‌گیری و کردار اخلاقی عرفی را می‌طلبد. زیرا تنها قسمی کردار اخلاقی عرفی که بالقوه نابودکننده‌اش را می‌شناسد، این بخت را خواهد داشت که علیه آن مقاومت کند. کسانی که گمان می‌کنند نابودگری همیشه و تنها از بیرون می‌آید، هرگز قادر نخواهند بود که مطالبه‌ی اخلاقی عرفی خشونت‌پرهیزی را تصدیق و مطابق آن عمل کنند. می‌خواهم بگویم که خشونت و خشونت‌پرهیزی مسائلی که در آن واحد روانی و سیاسی-اجتماعی‌اند، باقی می‌مانند و بنابراین تأمل اخلاقی عرفی بر بحث باید دقیقاً در آستانه‌ی جهان‌های روانی و اجتماعی اتفاق بیفتد.

چنین مسئله‌ای در مکاتبات فروید و انیشتین در سال‌های ۱۹۳۱-۳۲ بوجود می‌آید؛ سال‌هایی نزدیک به قدرت‌رسیدن هیتلر و تبعید متعاقب آن‌ها از اتریش و آلمان.^{۲۱} انیشتین از فروید می‌پرسد که چگونه بشریت می‌تواند از «تهدید جنگ» رها شود؟^{۲۲} او برای سرنوشت بشریتی که در چنگ «طبقه‌ی حاکم» است و این طبقه «شهوة قدرت» خفه‌اش کرده و «با هر محدودیتی بر حاکمیت ملی سرستیز دارد»، تأسف می‌خورد و از فروید به‌عنوان کسی می‌پرسد که «داوری انتقادی» مد نظرش در زمانه‌ای که جنگ جهانی یک بار دیگر اروپا را تهدید می‌کند، مهم‌ترین است. او می‌پرسد آیا مبنایی در رانه‌ها وجود دارد که حیات روانی انسانی را برای قسمی تنظیمات سیاسی بازدارنده‌ی خشونت بسازد؟ به‌طور مشخص، او می‌پرسد که آیا ممکن است انجمنی یا تربیونالی برقرار کرد که بتواند جلوی قدرت نابودکننده‌ی این رانه‌ها را بگیرد؟ انیشتین نخست مسئله را رانه‌های نابودکننده می‌داند، اما هم‌چنین مسئله را در سطح نهادهای سیاسی نیز می‌برد و از ملت‌ها می‌خواهد که حاکمیت‌شان را به قسمی بدنه‌ی بین‌المللی واگذار کنند که خواهان تعهد درقبال بازداري جنگ و ضمانت امنیتی بین‌المللی است. این هدف سیاسی تنها زمانی به دست می‌آید که انسان‌ها موجوداتی باشند توانا به ساختن مراجع اقتدار بین‌المللی و تسلیم شدن به آن‌ها و این مراجع نیز قدرت بازداشتن از جنگ را داشته باشند. اگر گرایش یا رانه‌ای باشد که این ظرفیت را تضعیف کند، آن‌گاه بازگشت جنگ کاملاً ممکن است. روشن است که انیشتین فروید را خوانده است زمانی که می‌پرسد آیا انسان‌ها درون‌شان «شهوة برای نفرت و نابودکردن» دارند و آیا این می‌تواند به «قدرت‌یابی قسمی جنون جمعی» منجر شود؟ بنابراین او هم می‌پرسد که آیا رانه‌های نابودکردن مهار می‌شوند یا نه، و هم می‌پرسد که آیا کردارها و نهادهایی انسانی می‌توانند وجود داشته باشند که امکان بازداشتن از جنگ را افزایش دهند؟ او خاطر نشان می‌کند

²⁰ Internal partition

که خشونت هم می‌تواند شکل جنگ میان ملت‌ها را به خود بگیرد و هم جنگ داخلی با انگیزه‌ی تعصبات مذهبی و هم «آزار و شکنجه‌ی اقلیت‌های نژادی»^{۲۳}.

فروید می‌گوید هیچ طرح عملی‌ای ندارد اما ملاحظات‌اش قسمی موضع‌گیری سیاسی را بسط می‌دهند. اولین پیشنهادش این است که تمایز میان حق و خشونت جایگزین تمایزی شود که انیشتین میان حق و قدرت برقرار کرده‌است (حق ترجمه‌ی «Recht» است که در آلمانی هم به معنای نظم قانونی‌ست و هم به معنای عدالت). در روایت فروید، تضادها بین اشخاص و گروه‌ها به‌طور سنتی از طریق توسل به خشونت حل می‌شده‌است، اما این اتفاق از زمانی که فورماسیون گروهی تغییر کرده، کم‌تر رخ می‌دهد. او خاطر نشان می‌کند که «مسیری طی شد که از خشونت به قانون رسید» زمانی که «اتحاد بسیاری از ضعیفان» به قدرت انسان منفرد یا رهبر غلبه کرد^{۲۴}. او می‌نویسد در این مسیر «زور و وحشیانه مغلوب اتحاد شد» یا مغلوب آنچه او «قدرت یک اجتماع» می‌خواند. از دید او «می‌شود با قدرت برتر یک فرد منفرد با اتحادی از قدرت‌های ضعیف رقابت کرد» و بعدتر می‌افزاید «برای گذار از خشونت به این حق جدید یا عدالتی که ممکن است اجرا شود... اتحاد اکثریت، باید با دوام و ماندگار باشد». برای این امر، شرطی روان‌شناختی نیز باید فراهم آید: «رشد... احساسات جمعی که منبع حقیقی قدرت جمع‌اند»^{۲۵}.

فروید یک دهه بعد از روان‌کاوی توده و تحلیل اینگو، خطاب به انیشتین، گمان می‌کند که اجتماع نه به‌واسطه‌ی انقیاد مشترک‌اش به رهبری ایده‌آل، بلکه دقیقاً از طریق قدرت آشکارش جهت برانداختن حاکمی مقتدر و ستمگر با هم می‌ماند و در پی این سرنگونی، با همان قدرت، قوانین و نهادهایی الزام‌آور و مشترک برقرار می‌کند. برای سرنگونی ستمگر، و قطع وابستگی‌هایی که ریشه در عشق به ستمگر دارد، شاید به نوعی مانیا نیاز باشد. آیا مانیا می‌تواند شکلی «احساسات مشترک» و «پیوندهای احساسی»‌ای را به خود بگیرد که برای دستیابی به هدف به آن‌ها نیاز است؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این بستگی دارد که چگونه «اجتماع منافع»^{۲۶} را تفسیر می‌کنیم^{۲۶}. داعیه‌ی فروید این است که زمانی که قدرت (و نه خشونت) به ائتلاف‌های بزرگتری منتقل می‌شود، اعضای گروه به‌طور روزافزونی قدرت می‌یابند و بیشتر تمایل دارند که مطابق احساسات همبستگی‌جویانه عمل کنند. انیشتین از الزام هر دولت-ملت به محدودکردن حاکمیت‌اش نسبت به بدنه‌ی بزرگ‌تر بین‌المللی سخن می‌گوید. فروید هم چنین توزیع قدرتی را فراسوی الگوی حاکمیت تخیل می‌کند. زمانی که اجتماع و قدرت‌های خودحکمرانی‌اش گسترش می‌یابد و به‌طور روزافزونی از حاکم فردی متمایز می‌گردد و حتی در برابرش قرار می‌گیرد، «احساس همبستگی»، که در قالب مجموعه‌ای از قوانین خودقانون‌گذارانه و خودبازدارنده بیان می‌شود، تکیه‌گاهی برای جلوگیری از نابودگری‌ست. اما مشکلی که هم‌چنان وجود دارد،

²¹ Community

این است که خشونت می‌تواند درون اجتماع فوران کند. به‌طور مثال زمانی که یک فرقه خودش را روبه‌روی یک فرقه‌ی دیگر قرار می‌دهد یا زمانی که حق شورش علیه دولت یا بدنه‌ی بین‌المللی، که حاکمیت دولت‌ها را محدود می‌کند، به جریان بيفتد.

هم برای انیشتین و هم برای فروید، اعمال محدودیت بر خشونت با اعمال محدودیت بر حاکمیت دولتی درون چارچوب وسیع‌تر بین‌المللی با هم منطبق است. هدف این محدودیت معطوف به خدانگاری قدرت انسانیست که حاکمیت را می‌سازد. در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰، هم انیشتین و هم فروید التهاب ناسیونالیستی منجر به فوران خشونت را دریافته بودند، اما نمی‌توانستند اشکالی از خشونت دولت را که در فاشیسم و نازیسم سال‌های بعد مادیت می‌یافت، به‌تمامی ببینند. بدنه یا «تریبونال» بین‌المللی که آن‌ها تخیل می‌کردند، تاحدودی به‌واسطه‌ی اتحادیه‌ی جامعه‌ی ملل در اوایل ۱۹۳۰ بازنمایی شد اما آن نهاد به‌سختی به‌مناوبه‌ی قدرت نهایی به شمار می‌رفت زیرا نمی‌شد از حاکمیت دولت به‌گونه‌ای مؤثر توسط نهادهای موجود جلوگیری کرد. بدون قدرت اجراء، چنین بدنه‌ای با فقدان قدرت حاکم که برای بازداشتن از جنگ به آن نیاز داشت، روبه‌رو بود. بنابراین نتیجه این بود که صرف‌نظرکردن از حاکمیت به‌نفع روابط بین‌المللی تنها راه رسیدن به صلح است. انیشتین که خودش را «مصون از سوگیری ملی‌گرایانه» می‌دانست، فکر می‌کرد که ارزش دارد برای یک نهاد بین‌المللی خطر کنیم: «درخواست امنیت بین‌المللی دربردارنده‌ی واگذاری نامشروط بودن آزادی‌کنش و حاکمیت ادعایی هر ملتی، به میزانی مشخص، است و بدون شک روشن است که هیچ جاده‌ی دیگری ما را به چنین امنیتی نمی‌رساند». او سپس از شکست این تلاش می‌گوید که «بدون هیچ جایی تردیدی نشان می‌دهد عوامل روان‌شناختی قوی‌ای درکارند»^{۲۷}. برای فروید، پرسش این بود که بهترین روش برای فهم احساسات همبستگی چیست زمانی که با ستمگر مخالفت می‌کنند، زمانی که این احساسات مبتنی بر این‌همانی با فیگور انسان خداگونه‌ی دارای قدرتی بی‌مهار نباشند؟ البته که مانیا راهی برای درافتادن با واقعیت است؛ برای همین هم به چرخه‌ی ملانکولیا تعلق دارد. توگویی مانیا قسمی آزادی نامشروط است که به مسئله‌ی زندگی مشروط برمی‌گردد. اما مانیا چطور به زندگی وصل می‌شود؟ و چه به دنبال می‌آید زمانی که شرایط موجود برای اعمال آزادی زیر سؤال می‌روند؟ لمحہ‌ای از یوتوپیا به چشم می‌خورد؛ گذراست اما به این خاطر بدون بالقوگی سیاسی نیست.

تلاش نهایی فروید برای معلوم کردن راه‌هایی جهت جلوگیری از جنگ، او را به سمت پاره‌ای از افکار کشاند که در تأملاتش درباره‌ی روان‌کاوی توده دنبال‌شان نرفته‌بود: اولین مسیری که بسط می‌دهد به قسمی مقاومت در برابر شورواشتیاق ناسیونالیسم نیاز دارد. دومین مسیر جلب کردن توجه است به مبنای «ارگانیک» طبیعت‌مان به‌مناوبه‌ی انسان. درنهایت او قویاً ادعا می‌کند که تنها دو راه رویارویی با گرایش به جنگ وجود دارد: به جنبش واداشتن «اروس، آنتاگونیست آن» و شکل‌دادن به اشکال جمعی این‌همانی^{۲۸}. به این منظور، فروید فرض گرفت که تکامل توده‌ها می‌تواند از طریق آموزش و رشد احساسات همبستگی‌گرایانه از نوع غیرملی‌گرا ممکن باشد^{۲۹}. شرایط ایده‌آل آن است که

هر عضو از یک اجتماع، خودبازدارندگی داشته باشد، و بازشناسی کند که حفاظت کردن از زندگی، خود خیریت است که باید برای همگان واجد ارزش باشد. ایده آل فروید از یک اجتماع، یعنی اجتماعی که اعضایش به یک اندازه ملزم به تحمیل خودبازدارندگی تحت نام حفاظت کردن از زندگی هستند، امکان قسمی دموکراتیزه کردن داوری انتقادی و اندیشه‌ی انتقادی را فراهم می‌آورد که متکی به خودسخت‌گیری حداکثری سوپرایگو برای رسیدن به موضعی اخلاقی نیست. آیا او دست‌آخر پاسخی قانع‌کننده به این موضع مشکوک می‌دهد که قدرت‌های نابودکننده‌ی انسانی عمیقاً در حیات رانه‌ها حک شده و هیچ تنظیمات سیاسی‌ای نمی‌تواند مؤثراً جلوی آن‌ها را بگیرد؟ از سوئی فروید بحث می‌کند که ما باید پشت عشق، که پیوندهای اجتماعی را می‌سازد و از آن‌ها حفاظت می‌کند، و پشت این‌همانی، که احساسات همبستگی را می‌سازد و از آن‌ها حفاظت می‌کند، فراسو و علیه نفرت (یا تاناتوس) جمع شویم؛ نفرتی که پیوندهای اجتماعی را به‌نحوی نابخردانه و وحشیانه می‌گسلد. از سوی دیگر، او بارها بر این واقعیت تأکید کرده‌است که عشق و نفرت به یک میزان ابعاد سازنده‌ی رانه‌هایند و به‌سادگی ممکن نیست که نابودگری را به‌واسطه‌ی تقویت اروس از بین ببریم. مسئله فقط این نیست که ما باید گاهی پرخاشگرایانه از زندگی‌هایمان به‌منظور حفاظت از زندگی (هدف اروس) دفاع کنیم، بلکه هم‌چنین ناگزیریم به زیستن با کسانی متعهد شویم که نسبت به آن‌ها احساسات قوی‌ستیزه و خصومت و تکانه‌ی کشنده داریم.

در بحث فروید درباره‌ی این‌همانی و ملانکولیا، روشن است که همه‌ی روابط عاشقانه متضمن دوهلویبودن‌اند؛ این دوهلویبودن در دو جهت متقابل فشار تولید می‌کند که به‌مثابه‌ی پیش‌روی‌های عشق و نفرت درک می‌شوند. بنابراین «عشق» نام یک قطب در رابطه‌ی متخالف عشق و نفرت است. اما هم‌چنین خودش نامی برای این تخالف است؛ به‌مثابه‌ی دوهلویبودن احساسی و تغییرات درنوسان آن، به زندگی ادامه می‌دهد. کسی می‌تواند بگوید: «دوستت دارم و بنابراین از تو متنفر نیستم»، کس دیگری نیز می‌تواند بگوید که عشق و نفرت به هم وصل‌اند و این پارادوکس «عشق» است. در صورت‌بندی اول، عشق بدون ابهام است؛ در صورت‌بندی دوم، عشق از دوهلویبودن نمی‌گریزد. آیا ریتمی، هرچقدر هم متلاطم، میان این دو صورت‌بندی برقرار است که مفهوم وسیع‌تری از عشق نزد فروید می‌سازد؟

به نظر می‌رسد از نگرش فروید درباره‌ی نابودگری و جنگ دو نتیجه ممکن است که دقیقاً پی‌گرفته نشده‌است. اولین نتیجه این است که اصلحیه‌ای بر اشکال احساس شدت‌یافته‌ی ناسیونالیستی کاملاً دوهلوی است؛ پاره‌کردن پیوندی اجتماعی که ناشی از خوددفاع‌گزارانه‌ی هوشیارانه از خصومت‌ها و التهابات احساسات ناسیونالیستی است و اتخاذ چارچوب محدودتر آن. کسی ممکن است هم‌زمان عاشق وطن‌اش باشد و مخالف هواداران ناسیونالیست آن. چنین شرایطی دوهلویبودنی را فعال می‌کند که می‌تواند به قسمی تأمل انتقادی بر امکان جنگ و در مشارکت در هیجان‌ات آن کمک کند.

دومین نتیجه این است که نفرت علیه جنگ تقویت بشود. فروید در نامه‌اش به انیشتین با رتوریک خودش این را پیش می‌کشد. به‌طور مثال، او می‌نویسد: «اساس نفرتِ مشترک ما از جنگ... این است که نمی‌توانیم کاری کنیم جز اینکه از آن متنفر باشیم. ما صلح طلب هستیم زیرا طبیعتِ ارگانیک ما از ما چنین می‌خواهد».^{۲۰}

یقیناً دعوی لغزان و مشکوکی است. پس فروید زمانی که چنین می‌نویسد، دارد چه می‌کند؟ از سوئی، او به ما گفته است که رانه‌ی مرگ بُعد «غلبه‌ناپذیر» زندگی‌های ارگانیک ماست. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که رانه‌ای به سمت زندگی وجود دارد یا قسمی رانه‌ی حیات‌انگارانه به زندگی کردن؛ رانه‌ای که در پی سرنگونی چیزی است که زندگی را تهدید می‌کند. تنها بخشی از طبیعت ارگانیک ما از ما می‌خواهد که صلح طلب باشیم و به احساسات مبتنی بر همبستگی ارزش می‌دهد: احساساتی که در جستجوی سرنگونی نیروهای نابودکردن و جذابیت انسان-خداگونه‌ی^{۲۱} قدرتِ ستمگرند. بنابراین او به بخشی از طبیعت ارگانیک ما متکی است و آن را فرا می‌خواند که می‌تواند صلح طلب باشد و بر فراز تکانه‌های نابودکننده قدرت کسب کند و این تکانه‌ها را منقادِ حفاظت از خود به صورتِ جمعی سازد.

فروید از طبیعتِ انسانی سخن می‌گوید تا صلح‌طلبی ضروری‌اش را آشکار سازد؛ اما این تنها زمانی اتفاق می‌افتد که «رشد فرهنگ» قسمی نفرت علیه جنگ تولید کرده‌است و درکی از خصلتِ تحمل‌ناپذیرش پدید آمده‌است. بنابراین تنها قسمی طبیعتِ ارگانیک آموزش‌دیده است که درمی‌یابد احساساتِ جنگی دیگر تجاربی هیچ‌انگیز نیستند، زیرا با چشمی مسلح هر یک از ما می‌توانیم ببینیم و یا تخیل کنیم که نابودکردن حیات ارگانیک توسط جنگ، چیزی است که برای انسان‌ها تحمل‌پذیر نیست و آن را برای زندگی ارگانیک خودشان پس می‌زنند. از سوئی، این زندگی ارگانیک ماست که ما را صلح طلب می‌دارد؛ بخشی از ما که نابودی‌مان را نمی‌خواهد (زمانی که تحت موج غالب رانه‌ی مرگ هستیم). از سوی دیگر، ما تنها از خلال فرایندی فرهنگی که به ما اجازه می‌دهد که نابودکردن را ببینیم و درنظر بگیریم و بنابراین علیه‌اش قسمی نفرت را بسط دهیم، می‌توانیم با پیامدهای نابودکردنِ زندگی ارگانیک آشنا شویم. درنهایت، فروید امیدوار است که تکامل زندگی ارگانیک حرف آخر را در برابر رانه‌ی مرگ بزند؛ رانه‌ای که هدفش نابودی همان زندگی است. از طریق روابط وابستگی که در جهان زنده گسترش یافته‌است، اشکال گوناگون زندگی ارگانیک به‌مثابه‌ی اشکالی به‌هم‌پیوسته فهمیده خواهند شد. به این معنا، سیاست او سیاست ارگانیک زنده و برای اوست، حتی اگر این ارگانیک گاهی توسط مسیر پریچ‌وتاب یا نابودگر رانه‌ی مرگ در اهتزاز قرار بگیرد. نفرت هرگز کاملاً غایب نیست اما قدرتِ منفی‌اش می‌تواند معطوف به قسمی پرخاشگری علیه جنگ شود؛ یک شکل از نابودکردن در تضاد با شکل دیگر قرار می‌گیرد. این بینش می‌تواند

سازگار با شکلی پرخاشگرایانه از صلح‌طلبی باشد؛ آنچه که انیشتین خود «صلح‌طلبی مبارزه‌جویانه» می‌نامید.^{۳۱}

به نظر می‌رسد گاندی هم در نظریه‌ی رانه‌ی خودش چنین مسیر مشابهی را طی می‌کند وقتی می‌گوید: «من دریافته‌ام که زندگی از میانه‌ی نابودی ادامه می‌یابد و بنابراین باید قانونی بر فراز این نابودی وجود داشته باشد»^{۳۲}. این قانون از دید او «قانون عشق» است. این «قانون» هر شکلی که به خود بگیرد، و به نظر می‌رسد که درخواستی رتوریک برای چنین قانونی وجود دارد، معطوف به دفع کردن نابودی‌ست. این قانون کشف‌کردنی نیست، بلکه چون مطالبات طبیعت ارگانیک، قسمی رتوریک اخلاقی عرفی و سیاسی‌ست که در پی واداشتن و متقاعدکردن در جهت خشونت‌پرهیزی‌ست. خصوصاً در مواقعی که خشونت‌ورزیدن دردسترس‌ترین است.

درخواست فریود برای خشونت‌پرهیزی نیز در میدانی روانی و اجتماعی عمل می‌کند؛ جایی که کنش‌ها به جهت‌های متقابل و متضاد کشیده می‌شوند. خشونت‌پرهیزی «قانون» نیست که علیه خشونت کدگذاری و به کار بسته شود. خشونت‌پرهیزی خودساختاریابنده است؛ دیگری را خطاب می‌کند درحالی‌که پیوندی اخلاقی عرفی را مفروض گرفته که به واسطه‌ی همین خشونت‌پرهیزی زنده می‌شود. به علاوه، درخواست برای خشونت‌پرهیزی به این معنا نیست که دیگر جایی برای نابودی هنگام گسستن انقیاد یا برچیدن یک رژیم ناعادلانه وجود ندارد. سوژه‌ای که تابع شکلی کشنده از قدرت است، خشونت آن را علیه خود وضع می‌کند و قدرت سیاسی مدنظر را به‌مثابه‌ی ساختار سوپرایگو، شکل درونی‌شده‌ی خشونت، تنظیم می‌سازد. حد توقف سوپرایگو نابودی ایگو و خود ارگانیزم زنده است (کشتن یا خودکشی)، اما شکل پرخاشگری‌ای که فریود در آخر بحث‌اش با انیشتین پیش می‌کشد، نظم دیگری دارد. زمانی که او تأکید می‌کند که تنها امید غلبه بر ستمگر، به حرکت واداشتن مانیاست (هم‌ترازکردن ضجه‌وزاری پشت ضجه‌وزاری تا جایی که تعدد آن‌ها بر قدرت حاکم غلبه یابد)، به‌گونه‌ای مجمل از همبستگی شورشی سخن می‌گوید که علیه حکمرانی ستمگرایانه و اقتدارگرایانه و همین‌طور اشکال جنگی که نابودی خود زندگی را تهدید می‌کنند، فعال می‌شود. نفرت علیه جنگ شاید شبیه مانیاست که به‌تنهایی قدرت آزادسازی سوژه از ستمگر را دارد. هم نفرت و هم مانیا از اشکال تعلق اجتماعی نظامی‌گرا و ناسیونالیست می‌گسلند؛ به یاری قوت‌گیری معنایی از قوه‌ی انتقادی علیه معنایی دیگر. قوه‌ی انتقادی‌ای که تحت لوای دموکراتیزاسیون اختلاف جان گرفته باشد، علیه جنگ است و در برابر مسمومیت‌های ناسیونالیسم مقاومت می‌کند و برعلیه رهبری جهت می‌گیرد که پای می‌فشارد بر اینکه تبعیت از قسمی اقتدار سوداگر جنگ الزامی‌ست. به این معنا، فریود دموکراتیزاسیون داورِ انتقادی را تخیل می‌کند که مبتنی‌ست بر احساسات

همبستگی و نمود و بروز انتقادی^{۲۳} اش. این داوری علیه هر شکلی از پرخاشگری است که زندگی را تهدید می‌کند. یقیناً پرخاشگری و نفرت، هر دو، باقی می‌مانند؛ اما اکنون علیه هر آن چیزی جهت گرفته‌اند که منظره‌ی گسترش برابری را محقر می‌کند و تداوم ارگانیک زندگی‌های به‌هم‌پیوسته‌ی ما را به خطر می‌اندازد. اما هیچ تضمینی در کار نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد رانه‌ی مرگ نیز بخشی از زندگی ارگانیک ماست. بنابراین نباید شگفت‌زده شد که رانه‌ی زندگی ارگانیک ما، دوآلیته‌ی مرگ و زندگی است. نبردی که ما را به‌مثابه‌ی موجودات سیاسی می‌سازد به این معنی است که ما بدون فهمی کاملاً آگاهانه، علاوه بر تلاش‌های قاطعانه‌ی گاه‌وبیگاه‌مان برای کسبِ هوشیاری، در کارهای مبتنی بر زندگی و مرگ ادامه می‌دهیم.

²³ Critical manifestation

مؤخره. بازاندیشی درباره‌ی آسیب‌پذیری، خشونت و مقاومت

ما یقیناً در زمانه‌ی مرگ‌های پرشمار بی‌معنا و سبانه زندگی می‌کنیم و بنابراین یکی از پرسش‌های اخلاقی عرفی و سیاسی عظیم این است: چه حالت‌هایی از بازنمایی در دسترس ماست برای اینکه این خشونت را دریافت کنیم؟ برخی می‌گویند که مراجع اقتدار محلی و جهانی باید گروه‌های آسیب‌پذیر را شناسایی کنند و آن‌ها را تحت حمایت بگیرند. و گرچه من با ازدیاد «دستورالعمل‌های آسیب‌پذیری» مخالف نیستم که به مهاجران بیشتری اجازه می‌دهد از مرزها عبور کنند، اما می‌پرسم که آیا این صورت‌بندی خاص از گفتار و قدرت، به قلب مسئله می‌رسد یا نه؟ این نقد امروزه شناخته شده‌است که گفتار «گروه‌های آسیب‌پذیر» قدرتِ قیم‌مآبانه را بازتولید می‌کند و به عاملیت‌های تنظیم‌گر با منافع و محدودیت‌های خودشان اقتدار می‌بخشد. هم‌زمان، حواسم هست که بسیاری از هواداران آسیب‌پذیری در پی آن بوده‌اند که به این مسئله در کار نظری و تجربی‌شان پردازند¹.

روشن به نظر می‌رسد که به‌همان میزان که مهم است به آسیب‌پذیری ارزش بدهیم و جایی برای مراقبت باز کنیم، نه آسیب‌پذیری و نه مراقبت نمی‌توانند مبنای قسمی سیاست باشند. من حتماً دوست دارم شخص بهتری باشم و به نوبه‌ی خودم با تأیید خط‌پذیری آشکارا عمیق و مکرر خویش، برای بدل شدن به آن تلاش می‌کنم. اما هیچ‌کدام از ما نباید دنبال این باشیم که قدیس شویم. به این معنا که گویی همه‌ی خوبی‌ها نزد خود ما ذخیره شده‌است و بُعد نابودکننده یا معیوب روان انسانی تنها متعلق به بازیگران آن سوی صحنه است؛ کسانی که به منطقه‌ی «نه-من» تعلق دارند و ما با ایشان هویت‌یابی نمی‌کنیم/این‌همان نمی‌شویم. به‌طور مثال، اگر منظورمان از سیاست و یا اخلاقیات «مراقبت» این است که قسمی خلق و خوی² متداوم و بدون تعارض انسانی می‌تواند و باید چارچوبی سیاسی برای فمینیسم ایجاد کند، آن‌گاه به قلمرو واقعیتی قاچ‌خورده³ گام گذاشته‌ایم که پرخاشگری خود ما از صحنه پاک شده و یا به دیگران فراقکشی شده‌است. به همین ترتیب، اگر بتوانیم آسیب‌پذیری را به مثابه‌ی شالوده‌ای برای قسمی سیاست جدید برقرار کنیم، خوب و مؤثر است، اما اگر آسیب‌پذیری ناظر بر شرایط باشد، نمی‌تواند از دیگر اصطلاحات توضیح‌دهنده‌ی شرایط جدا گردد و نمی‌تواند پدیده‌ای باشد که به آن، به‌تنهایی، به چشم شالوده بنگریم. آیا کسی هست که بدون زیستن در شرایط آسیب‌پذیر، آسیب‌پذیر باشد؟ به‌علاوه، اگر به فکر کسانی

¹ Vulnerability papers

² Disposition

³ Bifurcated reality

هستیم که در شرایط آسیب‌پذیری‌اند اما علیه همان شرایط مقاومت می‌کنند، چگونه این دوآلیته را می‌فهمیم؟

به نظر کار ما صف‌آرایی کردن به‌مثابه‌ی موجودات آسیب‌پذیر یا خلق طبقه‌ای از اشخاص که نخستین ویژگی‌شان آسیب‌پذیری‌شان باشد، نیست. در کشیدن تصویر مردم و اجتماعی که در معرض خشونت سیستماتیک‌اند، آیا عدالت را در حق‌شان به جای می‌آوریم، آیا به شأن نبردشان احترام می‌گذاریم، زمانی که آن‌ها را در هیئت «آسیب‌پذیر» خلاصه می‌کنیم؟ در زمینه‌ی کار حقوق بشری، دسته‌ی «جمعیت‌های آسیب‌پذیر» کسانی‌اند که به حمایت و مراقبت نیاز دارند. البته حیاتی‌ست که عموم مردم از موقعیت کسانی مطلع باشند که از فقدان نیازهای مبنایی انسانی چون غذا و سرپناه رنج می‌برند و یا آزادی زیستن و حقوق‌شان به شهروندی قانونی انکار شده، اگر نه اینکه مورد حمله قرار گرفته‌است. در واقع، شمار روبه‌فزون وسیعی از پناهندگان توسط بسیاری از دولت‌ملت‌ها و فورماسیون‌های دولتی فراملی، شامل اتحادیه‌ی اروپا، رها شده‌اند و کمیسریای عالی سازمان ملل پیش‌بینی می‌کند که حدود ۱۰ میلیون مردم بی‌دولت اکنون در جهان زندگی می‌کنند^۴. ما به همین قیاس از قربانیان زن کشتی در آمریکای لاتین سخن می‌گوییم (حدود ۳ هزار نفر در سال، با نرخ بالایی در هندوراس، گواتمالا، برزیل، آرژانتین، ونزوئلا و السالوادور)؛ اصطلاحی که دربردارنده‌ی هر کسی‌ست که به سبب خصلت زنا نه بودن^۵ به قتل می‌رسد یا مورد حمله قرار می‌گیرد: چون زنان ترنس^۶. هم‌زمان، جنبش نه یک نفر کمتر^۷ میلیون‌ها زن را در سراسر آمریکای لاتین (و اسپانیا و ایتالیا) به حرکت واداشته تا به خشونت مردانه با رفتن به خیابان اعتراض کنند. جنبش نه یک نفر کمتر با سازمان‌دادن اجتماعات زنان، ترنس‌ها و زن‌پوش‌ها به مدارس، کلیساها و اتحادیه‌ها وارد شده و با زنان از طبقات مختلف و اجتماعات محلی گوناگون ارتباط برقرار می‌کند تا با کشتن زنان و مردم ترنس و همین‌طور تداوم تبعیض، ضرب‌وجرح و نابرابری سیستماتیک مخالفت کنند.

اغلب مرگ در اثر زن‌کشی چون داستانی احساس‌برانگیز گزارش می‌شود که قسمی هراس‌آنی پدید می‌آورد. و دوباره اتفاق می‌افتد. یقیناً وحشت وجود دارد اما این وحشت همیشه به تحلیلی و جنبشی که بر خشم جمعی تمرکز می‌کند، متصل نمی‌شود. ویژگی سیستماتیک این خشونت پاک می‌شود زمانی که گفته می‌شود مردی که مرتکب چنین جنایتی شده، از اختلال شخصیتی یا شرایط خاص آسیب‌شناختی رنج می‌برده‌است. هم‌چنین زمانی که چنین مرگی «تراژیک» در نظر گرفته می‌شود، پاک‌سازی مشابهی رخ می‌دهد؛ توگویی نیروهای متضاد در جهان چنین پیامد نگون‌بختانه‌ای را رقم زده‌اند. در کاستاریکا، مانترسات سگوت^۸، جامعه‌شناس، بحث کرده‌است که خشونت علیه زنان نه‌تنها توجه ما را به نابرابری سیستماتیک میان مردان و زنان در جامعه معطوف می‌کند

⁴ Being feminized

⁵ Ni Una Menos

⁶ Montserrat Sagot

بلکه اشکالی از وحشت را نشان می‌دهند که بخشی از میراث قدرت مستبدانه و خشونت نظامی‌اند.^۴ مصون‌بودن از مجازات قتل‌های وحشیانه، میراث‌های خشونت‌آمیزی را تداوم می‌بخشد که در آن‌ها سلطه، وحشت، آسیب‌پذیری اجتماعی و نابودکردن به‌طوری قاعده‌مند به وقوع پیوسته‌است. در نگاه او، چنین قتل‌هایی را نمی‌توان با ویژگی‌های فردی، آسیب‌شناختی یا حتی پرخاشگری مردانه توضیح داد. بلکه چنین کشتن‌هایی باید در هیئت بازتولید قسمی ساختار اجتماعی فهمیده شوند. او ادعا می‌کند که این قتل‌ها شکل حاد و وحشت‌آفرینی جنسی^۷‌اند.

از نظر سگوت، کشتن حادث‌ترین شکل سلطه است و دیگر اشکال، شامل تبعیض، آزار و ضرب‌وجرح باید در پیوستاری با زن‌کشی فهمیده شوند. استدلالی علی‌در‌کار نیست، اما هر شکلی از سلطه پیامدی کشنده را، به‌عنوان امری بالقوه، نشان می‌دهد. خشونت جنسی با تهدید مرگ همراه است و اغلب تهدیدش را به سرانجام می‌رساند.

زن‌کشی تاحدودی از طریق برقراری اقلیم ترس عمل می‌کند که در آن هر زنی، شامل زن ترنس، می‌تواند کشته شود. و این ترس در میان زنان رنگین‌پوست و کوئیرهای رنگین‌پوست، خصوصاً در برزیل، ترکیب شده‌است. کسانی که به‌رغم این تهدید محیطی زندگی می‌کنند و خودشان را به‌مثابه‌ی هنوز زنده می‌بینند؛ در اتمسفری که بالقوه خطرناست، دوام می‌آورند و نفس می‌کشند. زنانی که در چنین اقلیمی زندگی می‌کنند، تا میزانی به‌واسطه‌ی شیوع و مصونیت از مجازات این کردار کشتن در وحشت دائمی‌اند. این زنان واداشته می‌شوند که برای جلوگیری از سرنوشتی که انتظارشان را می‌کشد، تابع مردان شوند و این یعنی تجربه‌شان از نابرابری و انقیاد به موقعیت‌شان به‌مثابه‌ی «کشتنی» وصل است. «تابع‌شدن یا مردن» ممکن است که دستوری اغراق‌آمیز به نظر برسد، اما پیامی‌ست که بسیاری از زنان خود را مورد خطاب آن می‌بینند. این قدرت وحشت‌آفرینی اغلب به‌واسطه‌ی پلیس و سیستم‌های قضایی حمایت و تقویت می‌شود زمانی که آن‌ها دست از تعقیب می‌کشند و خصالت جنایی‌کنش را بازشناسی نمی‌کنند. گاهی خشونت دوباره بر زنانی که جرئت شکایت قانونی پیدا می‌کنند، اعمال می‌شود و ایشان را به‌خاطر نمود پایداری و جرئت‌شان مجازات می‌کند.

کشتن در این سناریو آشکارا خشونت‌آمیز است، اما با چنین سرعت و شدتی بازتولید نمی‌شد اگر نبودند کسانی که جنایت را کوچک کنند، قربانی را نکوهش کنند یا با نگاهی تیره‌جویانه به آسیب‌شناسی قاتل بپردازند. درواقع مصونیتی که اغلب در ساختار قانونی ساخته می‌شود (و یک دلیلش این است که مراجع محلی در برابر مداخله‌ی دادگاه بینا‌آمریکایی حقوق بشر^۸ مقاومت می‌کنند)، به این معنی که از پذیرش گزارش سر باز می‌زنند، تهدیداتی علیه گزارش‌دهندگان وجود دارد و شکست در بازشناسی جنایت رخ

⁷ Sexist terrorism

⁸ Inter-American Court of Human Rights

می‌دهد، همگی این خشونت را تداوم می‌بخشند و به کشتن مجوز می‌دهند. در چنین مواقعی، هم باید خشونت خود عمل را دید و هم خشونت پیشینی که به واسطه‌ی سلطه‌ی اجتماعی بر زنان، و امر زنانه، نمایش داده می‌شود. خشونت در توالی انکارهای قانونی و شکست‌های بازشناسی صحیح رخ می‌دهد: نبود گزارش یعنی نبود جنایت، نبود تنبیه، و نبود ترمیم.

اگر زن کشتی به‌مثابه‌ی تولید وحشت جنسی فهمیده شود، آنگاه نه‌تنها همه‌ی مبارزه‌های فمینیستی و ترنس به یکدیگر بلکه به مبارزه‌های مردم کوئیر، به هر شکلی از مبارزه با هوموفوبیا، به مبارزه‌ی مردم رنگین‌پوستی که در معرض خشونت و رهاشدگی‌اند، گره می‌خورد. اگر وحشت جنسی نه‌تنها به سلطه بلکه به کشتن مرتبط باشد، آنگاه خشونت جنسی مفری مترکم است از تاریخ‌های پیچیده‌ی سرکوب و به همان میزان نبردهای مقاومت‌جویانه. به میزانی که هر یک از این فقدان‌ها به‌تنهایی تأسف‌برانگیزند، همگی به ساختاری اجتماعی متعلق‌اند که زنان را *دادناپذیر* می‌پندارد. کنش خشونت ساختار اجتماعی را وضع می‌کند و ساختار اجتماعی از هر کنش خشونتی که به واسطه‌ی آن نمود می‌یابد و بازتولید می‌شود، فراتر می‌رود. این فقدان‌ها هستند که نباید اتفاق می‌افتادند و نباید دیگر اتفاق بیفتند: نه یک نفر کمتر.

مثال من حق مطلب را در حق خاص بودن تاریخی کنش‌های خشونت ادا نمی‌کند، اما شاید مجموعه‌ای از سؤال‌هایی را پیش بکشد که می‌توانند کمک کنند تا قتل‌های پ‌درپی را چیزی بیش از کنش‌های وحشتناک و جداازهم بفهمیم. مطالبه‌ی اخلاقی عرفی و معرفت‌شناختی خلق تصویر و روایتی جهانی از این واقعیت باید قتل‌هایی را در برگیرد که در زندان‌ها و خیابان‌های آمریکا با مسئولیت پلیس اتفاق می‌افتد؛ پلیسی که اغلب در محل، قانون وضع می‌کند. آغوش گشوده‌ی پوپولیسیت راست‌گرا رو به اقتدارگرایی‌های جدید، دلایل امنیتی جدید و قدرتهای جدید نیروهای امنیتی و پلیسی و نظامی (و ترکیب خاص هر سه که به‌طور روزافزونی بر حوزه‌ی عمومی نظارت می‌کنند) فرض می‌گیرد که چنین نهادهای مرگ‌آوری برای «حمایت» از «مردم» در برابر خشونت ضروری‌اند؛ اما چنین توجیهاتی تنها به گسترش قدرتهای پلیس می‌انجامد و حاشیه‌نشینان را در معرض استراتژی‌های شدت‌یابنده‌ی کنترل‌کردن و محدودکردن قرار می‌دهد.

آیا راهی برای نام‌گذاری و مواجهه با انواع هدف‌گیری مرگ‌سیاست، مثل مواردی که گفته شد، وجود دارد بدون اینکه طبقه‌ی قربانیانی تولید کنیم که زنان، مردم ترنس، کوئیر، رنگین‌پوست، شبکه‌هایشان، تحلیل و نظریه‌هایشان، همبستگی‌شان و قدرت‌شان برای مخالفتی مؤثر را نادیده بگیرد؟ پلیس در پی آن است تا از مردم علیه خشونت «حمایت» کند و قدرتهای شدت‌یابنده‌اش را تحت لوای نام این حمایت گسترش دهد. آیا ما ناخواسته کاری مشابه انجام نمی‌دهیم زمانی که از «جمعیت‌های آسیب‌پذیر» سخن می‌گویید و بنابراین وظیفه‌مان این می‌شود که به آن‌ها در چنین آسیب‌پذیری‌ای

کمک کنیم؟ وظیفه‌ای که توسط سازمان یا عاملیتی که در پی فراهم کردن چنین کمکی است به انجام می‌رسد. کمک کردن به فرد در خطر خوب است، اما آیا این رویکرد با اشکال ساختاری خشونت و اقتصادی که جمعیت‌ها را به این وضعیت مخاطره‌انگیز زیست‌ناپذیر رها کرده است، درگیر می‌شود و با آن‌ها مخالفت می‌ورزد؟ چرا این‌طور نباشد که ما گزینه‌ای که می‌شود گفت قیمت‌آبانه است را رها می‌کنیم تا به شبکه‌های همبستگی، مخالف با انواع سلطه‌ی اجتماعی و خشونت، بپیوندیم و با کسانی همراه شویم که هم آسیب‌پذیر و هم در حال نبردند؟ زمانی که «آسیب‌پذیران» ساخته می‌شوند، آیا هنوز هم در حال حفظ و تمرین قدرت‌شان فهمیده می‌شوند؟ یا همه‌ی قدرت از موقعیت آسیب‌پذیر ناپدید شده و در هیئت قدرت مراقبت قیمت‌آبانه دوباره ظاهر شده است؟ قدرتی که طالب مداخله کردن است.

چه می‌شود اگر موقعیت کسانی که آسیب‌پذیر در نظر گرفته می‌شود، در واقع، منظومه‌ای از آسیب‌پذیری، خشم، پایداری و مقاومت باشد که تحت چنین شرایط تاریخی‌ای پدید می‌آید؟ به نظر ناخردانه است که آسیب‌پذیری را از این منظومه بیرون بکشیم. در واقع آسیب‌پذیری از میان روابط اجتماعی عبور می‌کند و آن‌ها را مشروط می‌سازد و بدون این بینش ما بخت کمی برای برابری اساسی مطلوب خواهیم داشت. آسیب‌پذیری نباید منحصرأ با انفعال‌اش شناخته شود. آسیب‌پذیری تنها در پرتو مجموعه‌ی بدن‌مندی از روابط اجتماعی، از جمله کردارهای مقاومت، معنادار است. گرچه مقاومت همیشه در پی سلطه نمی‌آید، اگر چارچوب ما از قدرت در فهم این امر شکست بخورد که چگونه آسیب‌پذیری و مقاومت می‌توانند با هم عمل کنند، این خطر وجود دارد که ما از شناسایی آن مقره‌ای مقاومت که با آسیب‌پذیری ممکن شده است، ناتوان شویم.

چنانکه گفته شد، روشن است که خصلت سازمان‌یافته‌ی محرومیت و مرگی که بیخ گوش مرزهای گسترده‌ی اروپا اتفاق می‌افتد، عظیم است و مقاومت مهاجران و اتحادیه‌ایشان حیاتی‌ست حتی اگر ایزودیک باشد. تنها در سال‌های ۲۰۱۷-۲۰۱۸، حدود ۵۴۰۰ نفر هنگام تلاش برای عبور از دریای مدیترانه مُردند و اکثر این افراد از مردم کُرد بوده‌اند.^۶

شبکه‌ی سوریه‌ای برای حقوق بشر گزارش می‌دهد که در هشتمین سالگرد قیام در مارس ۲۰۱۹، تعداد ۲۲۱ هزار و ۱۶۱ نفر غیرنظامی کشته شده‌اند.^۷ علاوه بر زن‌کشی، بسیار مثال‌های دیگری وجود دارد که این پرسش را ایجاد می‌کند که چگونه سازمان‌یابی جمعیت‌هایی را که برای سلب مالکیت شدن و مرگ مهیا می‌شوند، بفهمیم و نام بنهیم؟ یعنی رفتارهای وحشیانه با گُردها و سوریه‌ای‌های مجتمع در مرز ترکیه، نژادگرایی ضدمسلمانان در اروپا و ایالات متحده هم‌گرا با نژادگرایی ضدسیاه و ضدمهاجری که همگی تصور مردمی ره‌اشدنی را خلق می‌کند؛ آن‌هایی که بر نوک تیز مرگ آشیانه دارند یا در واقع مرده‌اند.

آن‌هایی که حمایت زیرساختی را از دست داده‌اند، هم‌زمان شبکه‌های ارتباطی را توسعه بخشیده‌اند، جداول زمانی کاری را ابلاغ کرده‌اند و به دنبال فهم و استفاده از قوانین بین‌المللی دریایی، به‌نفع خودشان، در مدیریتانه بوده‌اند تا بتوانند از مرزها عبور کنند، تا طرحی برای مسیر عبور بچینند و با اجتماعاتی ارتباط بگیرند که می‌توانند حمایتی از ایشان صورت دهند؛ مانند چمباتمه زدن در هتل‌های خالی با آنارشپیست‌ها. جمعیت‌های انباشته شده در حوالی مرزهای اروپا همان‌هایی نیستند که فیلسوف سیاسی، جورج آگامبن، آنان را دارای «زندگی برهنه» می‌بیند و این یعنی، ما رنج ایشان را به‌واسطه‌ی بیشتر محروم کردن آن‌ها از ظرفیت‌ها و توانایی‌هایشان بازشناسی نمی‌کنیم. بلکه آنها، عمدتاً، در موقعیت دهشتناک‌شان، اشکال اجتماع‌بودن^۹ خود را ابداع می‌کنند، از تلفن‌های همراه استفاده می‌کنند، در بزنگاه‌ها طرح‌های خودشان را می‌چینند و اقدام می‌کنند، نقشه می‌کشند، زیان یاد می‌گیرند؛ هرچند که در مواقعی، چنین فعالیت‌هایی میسر نیست. حتی زمانی که عاملیت به بن‌بست می‌خورد، همچنان راه‌هایی برای مقاومت کردن علیه آن بن‌بست باقی می‌ماند؛ راه‌هایی برای گام گذاشتن در میدان نیروی خشونت برای متوقف کردن تداومش. زمانی که آنها تقاضای مجوز، حرکت و ورود می‌کنند، بر آسیب‌پذیری‌شان غلبه نیافته‌اند؛ بلکه دارند آن را، و خودشان را با آن، نشان می‌دهند. آنچه اتفاق می‌افتد، دگرگونی قهرمانانه و معجزه‌آسای آسیب‌پذیری به قدرت‌یابی نیست، اما مفصل‌بندی این مطالبه است که تنها یک زندگی حمایت‌شده می‌تواند چون یک زندگی ادامه دهد. گاهی مطالبه با بدن صورت می‌پذیرد؛ جایی که بدنی در مکانی در معرض قدرت پلیس قرار می‌گیرد و می‌گوید حرکت نمی‌کند. تصویر تلفن همراه مطالبه‌گر، موردی مجازی را برای زندگی واقعی فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که زندگی چگونه به جریان مجازی‌اش بستگی دارد. بدن تنها زمانی می‌تواند تصریح کند که «این یک زندگی‌ست» که شرایط این بیانگری بتواند استقرار یابد و این یعنی بتواند به‌گونه‌ای که شاخصه‌ی آن بدن است، عمومی و مؤکد ظاهر شود.

به‌طور مثال، روزنامه‌ی آلمانی دیلی رسیستنس^{۱۰} را در نظر بگیرید که به فارسی، عربی، ترکی، آلمانی، فرانسوی و انگلیسی منتشر می‌شد و حاوی مقالاتی بود از پناهندگانی که مجموعه‌ای از مطالبات سیاسی را شکل داده‌بودند؛ مطالباتی چون برجیدن اردوگاه‌های پناهندگی، خاتمه‌یافتن سیاستی در آلمان که محدوده‌ی مشخصی برای حرکت پناهندگان قائل بود^{۱۱}، متوقف‌ساختن ردمرزا و دادن مجوز کار و تحصیل به پناهندگان^{۱۲}. در سال ۲۰۱۲، بسیاری از پناهندگان در شهر وورتسبورگ دهان‌هایشان را دوختند و علیه این واقعیت که دولت به ایشان پاسخی نمی‌دهد، اعتراض کردند. این ژست در بسیاری از شهرها در مواجهه با نابودکردن و اسکان‌زدایی از اردوگاه پناهندگان تکرار شد؛ متأخرترین‌اش توسط مهاجران ایرانی در شهر کاله‌ی فرانسه در مارس ۲۰۱۷. از نگاه

⁹ Sociality

¹⁰ Daily Resistance

¹¹ Residenzpflicht

پناهندگان، که دارای عمومیت گسترده بود، بدون پاسخی سیاسی، پناهنده بدون صدا خواهد بود؛ چراکه وقتی صدایی شنیده نمی‌شود، در واقع ثبت نمی‌شود و بنابراین صدایی سیاسی نیست. البته آن‌ها برای دعوی‌شان پروپوزال ننوشتند، بلکه ژستی خوانا و رؤیت‌پذیر گرفتند که صدایشان را به مثابه‌ی نشانه و اساسی مطالبه‌شان ساکت کرد. تصویر لب‌های به‌هم‌دوخته نشان می‌دهد که مطالبه نمی‌تواند صدادر شود و بنابراین مطالبه‌ی بی‌صدا را پیش می‌کشد. لب‌های به‌هم‌دوخته بی‌صدایشان خود را در قالب تصویری مجازی به نمایش می‌گذارد تا محدوده‌های سیاسی تحمیل‌شونده بر قابلیت شنیداری را هدف قرار دهد. می‌توان گفت که ما دوباره شکلی از سیاست تئاتریکال را می‌بینیم که قدرت ایشان و هم‌زمان محدوده‌های تحمیل‌شونده بر آن قدرت را تصریح می‌کند.

مثال دیگر از ترکیه، «مرد ایستاده» در میدان تقسیم، در ژوئن ۲۰۱۳ است؛ معترضی از میان جنبش اعتراضی علیه دولت اردوغان و سیاست‌های خصوصی‌سازی و اقتدارگرایانه‌اش. مرد ایستاده، ایدم گوندوز، یک اجراگر که بلافاصله در پی اعتراضات توده‌ی مردم سروکله‌اش پیدا می‌شود، در تبعیت از فرمان دولت نه به دیگران ملحق می‌شود و نه با کسی در اجتماع صحبت می‌کند؛ فرمانی از اردوغان که قرار است مقدمات دموکراسی را از بین ببرد: آزادی جنبش، اجتماع و سخن. بنابراین یک مرد ایستاد و شخص دیگری کنار او با فاصله‌ای معین ایستاد و این تکرار شد. به‌طور قانونی، آن‌ها یک اجتماع را تشکیل نمی‌دادند و کسی با کسی حرف نمی‌زد و یا حرکت نمی‌کرد. آن‌چه آن‌ها انجام دادند، کاملاً یک اجرای اعتراضی بود. صدها نفر میدان را در فاصله‌ای مناسب از یک‌دیگر پُر کردند. آن‌ها به‌گونه‌ای مؤثر ممنوعیت تهدیدکننده‌ای را نشان می‌دادند که تحت آن زندگی می‌کردند؛ هم‌زمان نشان‌دادنش مقابل دوربین‌ها، تابع آن بودند؛ نمایشی که نمی‌تواند به‌تمامی ممنوع باشد. این تظاهرات دست‌کم دو معنا داشت: خود ممنوعیت نشان داده می‌شود، متجسم می‌گردد و بر بدن‌ها وضع می‌شود (ممنوعیت بدل به یک نمایشنامه شد)، اما هم‌زمان این نمایش علیه آن ممنوعیت است و با آن مخالفت می‌کند. این تظاهرات در و به‌واسطه‌ی میدانی بصری^{۱۲} بسط می‌یابد که توسط دوربین‌های تلفن‌های همراه گشوده می‌شود؛ آن نوعی از تکنولوژی که از ممنوعیت بر گفتار و جنبش می‌گریزد. چنان‌که گفته شد، اجرا، در و از طریق کنشی یکسان، هم تابع ممنوعیت است و هم با آن مبارزه می‌کند. این اجرا موضع پُرگِره^{۱۳} سوژه‌ی منقاد را از طریق نشان‌دادن و مخالفت کردن هم‌زمان با انقیادش نشان می‌دهد.

در چنین مواردی، ویژگی زنده‌بودن سوژه‌ی منقاد، به پیش چشم گذاشته می‌شود: این زندگی‌ای نیست که در انقیادش متوقف شده باشد؛ تهی از امکان نمودیافتن و گفتار در

¹² Visual field

¹³ Knotted Position

حوزه‌ی عمومی، بلکه این یک زندگی زنده است و این شدت یافتن حضور به این معناست که هنوز خاموش نشده، و هنوز می‌تواند طرح دعوی و مطالبه کند؛ چراکه زنده است. بدن‌هایی که می‌گویند: «من به این راحتی ناپدید نمی‌شوم» یا «نمود من ردی زایا بر جای خواهد گذاشت که از آن مقاومت خواهد رویید»، دارند به گونه‌ای مؤثر دادپذیری‌شان را درون حوزه‌ی عمومی و رسانه تأیید می‌کنند. با در معرض قراردادن بدن‌هایشان هنگام تظاهرات، آن‌ها می‌گذارند دیگران بدانند که این بدن‌ها در خطر بازداشت، تبعید یا مرگ قرار دارند. چراکه اجزای بدن‌مند، پیش چشم می‌گذارد که شخص یا اشخاصی به گونه‌ی تاریخی مشخصی در معرض خشونت‌اند. بدن با اجراگری‌اش و پایداری بدن‌مندش طرح دعوی می‌کند و خطر را نشان می‌دهد. باید اشاره کرد که بدنی بی‌واسطه نیست که این دعوی را طرح می‌کند، بلکه بدنی که به واسطه‌ی اجتماع اداره شده و رها شده‌است، بدنی که در برابر همان سامان اجتماعی مقاومت کرده و دوام آورده‌است، بر وجودش در هیئتی خوانا تأکید می‌کند.^۹ بدن با دلالت‌گری مستقیم‌اش عمل می‌کند؛ اشاره کردن به، یا وضع، بدنی که بر موقعیت خودش دلالت دارد: /این بدن، /این بدن‌ها؛ این‌ها هستند که در معرض خشونت‌اند و علیه ناپدیدشدن و نمودنداشتن مقاومت می‌کنند. این بدن‌ها هنوز وجود دارند و نشان می‌دهند که تحت شرایطی که قدرت‌شان را برای ادامه دادن به گونه‌ی سیستماتیک تحلیل می‌برد، ادامه می‌دهند.

این تداوم و پایداری کاری به فردگرایی قهرمانانه یا حفاری عمیق در منابع شخصی شناخته‌نشده ندارد. بدن، در تداوم‌اش، نه قسمی بیان فرد است و نه اراده‌ی جمع. زیرا اگر بپذیریم که بخشی از آنچه یک بدن است (و در این لحظه این یک ادعای هستی‌شناختی‌ست)، در وابستگی آن به دیگر بدن‌ها، به فرایندهای زنده‌ای که بدن جزوی از آن است و به شبکه‌هایی حمایتی که بدن در آن‌ها مشارکت می‌کند، رخ می‌دهد، آن‌گاه ما داریم این قضیه را پیش می‌گذاریم که در مجموع صحیح نیست که بدن‌های فردی را کاملاً متمایز از دیگر بدن‌ها ادراک کنیم و همین‌طور صحیح نخواهد بود که به آن‌ها کاملاً درهم‌رفته و بدون هیچ تمایزی فکر کنیم. بدون مفهوم‌پردازی معنای سیاسی بدن انسانی در بستر آن نهادها، کردارها و روابطی که در آن زندگی و رشد می‌کند، ما نمی‌توانیم بهترین دعوی ممکن را برای اینکه چرا کشتن غیرقابل پذیرش است، با رها ساختن باید مخالف بود و مخاطره باید کاهش یابد، عرضه کنیم. مسئله فقط این نیست که این یا آن بدن در شبکه‌ای از روابط پیوند خورده است، بلکه مسئله این است که مرز هم محدود نگه می‌دارد و هم ربط می‌دهد. بدن، شاید دقیقاً به سبب مرزهایش، هم از جهان اجتماعی و مادی متمایز می‌شود و هم در معرضش قرار می‌گیرد؛ جهانی که زندگی‌اش و کنش‌اش را ممکن می‌سازد. زمانی که شرایط زیرساختی زندگی در معرض خطر قرار می‌گیرد، این خود زندگی‌ست که در معرض خطر است چراکه به زیرساخت نه به مثابه‌ی قسمی حمایت بیرونی، بلکه به مثابه‌ی ویژگی درون‌ماندگار خودش نیاز دارد. این یک نکته‌ی ماتریالیستی‌ست که تنها به قیمت به خطر افکندن خودمان انکارش می‌کنیم.

نظریه‌ی اجتماعی انتقادی هیچ‌وقت در نظر نگرفته‌است که مرگ و زندگی پیش‌فرض شیوه‌های فکرکردن ما به روابط اجتماعی‌اند. در همین راستا ممکن است گفته شود که زندگی و مرگ هر دو به‌گونه‌ای اجتماعی سامان می‌یابند و ما می‌توانیم انواع اجتماعی زیستن و مردن را توصیف کنیم. حتماً که این کار مهمی است. اما اگر حواسمان نباشد که منظورمان از «امر اجتماعی» در چنین بحث‌هایی چیست، ممکن است در فهم اینکه چگونه تهدید مرگ و نوید زندگی ویژگی سازنده‌ی روابطی هستند که آن‌ها را «اجتماعی» می‌نامیم، شکست بخوریم. می‌توان گفت، عادت ما به بر ساخت‌گرایی باید به نفع دریافت اهمیت مسئله‌ی مرگ و زندگی‌ای که مطرح است، تغییر کند: آن بدن‌هایی که دوام می‌آورند، این واقعیت را نشان می‌دهند که شرایط تداوم بدن موجود است. اگر چنین شرایطی برای تداوم بدن فعلیت نیافته باشد، آن‌گاه دوام آوردن بدن تهدید می‌شود.

اگر حق به دوام آوردن وجود دارد، به این معنی نیست که افراد منهای شرایط اجتماعی‌شان دارای آن هستند. فردگرایی در دریافت شرایط آسیب‌پذیری، در معرض بودن و حتی وابستگی‌ای ناتوان است که پیش‌فرض خود حق است و به زعم من، مطابق با بدنی‌ست که خود مرزهایش روابط اجتماعی پرتنش و پرمجراست. اینکه شبکه‌های حمایتی بدنی که متوقف می‌شود و زمین می‌خورد را به سمت خود می‌کشند یا نه، یا اینکه بدن در جنبش در مسیرش به مانع برمی‌خورد یا نه، به این بستگی دارد که آیا جهانی برای جذب و جنبش آن بدن ساخته شده‌است یا نه و آیا می‌تواند ساخته شود یا نه. پوست، از آغاز، در معرض عناصر است و این در معرض بودن همواره شکلی اجتماعی دارد. و آنچه برای در معرض بودن صورت می‌پذیرد، از پیش رابطه‌ای سامان‌یافته‌ی اجتماعی‌ست: رابطه‌ای به‌منظور سرپناه، به‌منظور لباس کافی، به‌منظور خدمات بهداشتی. اگر در پی آن هستیم به‌واسطه‌ی تقلیل بدن به عریان‌ترین عناصرش و به زندگی برهنه‌اش، متوجه شویم که چه چیز برای بدن اساسی‌ترین است، درمی‌یابیم که دقیقاً در سطح ابتدایی‌ترین نیازهایش، جهانی اجتماعی صحنه را ساختار می‌بخشد. بنابراین، مسائلی مبنایی چون جنبش و حرکت، بیانگری، تعادل دمای بدن و سلامتی بر این امر دلالت دارند که بدن در جهانی اجتماعی‌ست که مسیره‌ها به‌گونه‌ای متمایز هموار شده، باز یا بسته شده‌اند؛ جایی که انواع و اقسام لباس و سرپناه کم‌تر یا بیش‌تر در دسترس، مقرون به‌صرفه یا موقت‌اند. ناگزیریم بدن را به‌واسطه‌ی روابطی اجتماعی تعریف کنیم که بر دوام آوردن، معاش و شکوفایی آن اثر می‌گذارند.

شکوفایی گره‌خورده با زندگی انسانی با شکوفایی و رشد موجودات غیرانسانی در ارتباط است؛ زندگی انسانی و غیرانسانی هم‌چنین به موجب فرایندهای زنده‌ایی که هستند، هم‌رسان می‌کنند و به آن‌ها نیاز دارند، به هم مرتبط می‌شوند. ارتباط زندگی انسانی و غیرانسانی پرسش از اخلاقیات مراقبت از هر موجود زنده^{۱۴} را پیش می‌کشد که شایسته‌ی

توجه همه‌ی محققان و روشنفکران از همه‌ی میدان‌هاست. مفهوم سیاسی حفاظت‌کردن از خود، معمولاً در دفاع از کنش خشونت‌آمیز به کار بسته می‌شوند و در نظر نمی‌گیرند که حفاظت‌کردن از خود به حفاظت‌کردن از زمین نیاز دارد و نمی‌بیند که ما «در» محیط جهانی به‌مثابه‌ی موجوداتی خود-ایستا نیستیم، بلکه تنها تا زمانی که سیاره پابرجاست، ما هم برقراریم. آنچه درباره‌ی انسان‌ها صحیح است، درباره‌ی هر موجود زنده‌ای صحیح است که به خاک غیر سمّی و آب تمیز برای تداوم حیات نیازمند^{۱۵} است. اگر هر کدام از ما بر آنیم تا زنده بمانیم، رشد کنیم و به سمت یک زندگی نیک حرکت کنیم، این زندگی با دیگران زیسته خواهد شد؛ زیستی که می‌گوید هیچ زندگی‌ای بدون زندگی دیگران در کار نیست. من نمی‌خواهم این ضمیر «من» را از دست بدهم و نادیده بگیرم که من تحت چنین شرایطی هستم، بلکه می‌خواهم بگویم اگر من بخت‌یار باشم و جهان سامانی صحیح داشته باشد، هر کسی که هستم، تنها به واسطه‌ی ارتباطاتم با دیگران می‌توانم استوار باقی بمانم و دگرگون شوم؛ به واسطه‌ی انواعی از ارتباط که به واسطه‌ی آن‌ها دگرگون می‌شوم و برقرار می‌مانم.

رابطه‌ی رودررو تنها بخشی از داستان را می‌گوید؛ بخشی که می‌تواند به کمک مواجهه‌ی انسان‌ها با هم گفته شود. این «من» به یک «تو» نیاز دارد تا باقی بماند و رشد کند. اما هم «من» و هم «تو» به جهانی پایدار نیاز داریم. این روابط اجتماعی می‌توانند پایه‌ای باشند برای اندیشیدن به الزامات جهانی گسترده‌تری که در راستای خشونت‌پرهیزی نسبت به یکدیگر داریم: من نمی‌توانم بدونم زیستن با مجموعه‌ای از مردم زندگی کنم و در عین حال باید گفت که به‌گونه‌ای گریزناپذیر بالقوگی نابودکردن دقیقاً در چنین رابطه‌ی ضروری‌ای سکنی دارد. اینکه گروهی نمی‌تواند بدون زیستن با گروهی دیگر زندگی کند، یعنی به یک معنا خود زندگی ایشان همان زندگی دیگریست. شمار افزایش‌یابنده‌ای از انسان‌ها وجود دارند که دیگر به یک ملت متعلق نیستند: کسانی که زمین قلمرومند خودشان را از دست داده‌اند؛ یا منفجر شده یا از آن‌ها دزیده شده‌است. کسانی که از هر دسته‌بندی‌ای که تاحدودی آن‌ها را درون معنای ملت نگه می‌داشت، بیرون رانده شده‌اند و از دست‌دادن‌های تحمل‌ناشدنی‌ای را با خود به زبانی جدید که تازه با آن دارند سخن می‌گویند، به همراه می‌آورند. ایشان به‌طور خلاصه به‌عنوان «بی‌دولت» یا «مهاجر» و یا «بومی» دسته‌بندی می‌شوند.

پیوندهایی که به‌گونه‌ای بالقوه ما را فراسوی مناطق خشونت جغرافیای سیاسی به هم وصل می‌کنند می‌توانند درحالی که حامل قیم‌مآبی و قدرت‌اند شکننده و ناشناخته باشند، اما در عین حال می‌توانند از خلال اشکال فرامرزی^{۱۶} از همبستگی تقویت شوند که با تقدم و ضرورت خشونت مجادله می‌کنند. احساسات همبستگی که پایداری می‌کنند، خصلت فرامرزی اتحادهای ما را می‌پذیرند و تقاضایی دائمی برای ترجمه پیش می‌کشند به همان

¹⁵ Transversal

مراد هر مرزی است. شکلی از همبستگی که از خط‌کشی‌های مرسوم فراتر می‌رود. م

میزان که محدودیت‌های معرفت‌شناختی شکست‌های این ترجمه را برجسته می‌کنند؛ اختصاص‌دادن‌ها و حذف‌کردن‌هایش را. اعتراف به اینکه آسیب‌پذیری نه صفت یک سوژه، بلکه ویژگی روابط اجتماعی‌ست به این معناست که آسیب‌پذیری یک هویت، یک دسته‌بندی یا یک دلیل برای کنش سیاسی نیست. بلکه دوام‌آوردن در شرایط آسیب‌پذیری، اثبات قسمی شیوهی قدرت‌یابی‌ست که از شیوهی دیگری از قدرت‌یابی متمایز می‌شود؛ شیوه‌ای که گمان می‌کند به آسیب‌ناپذیری دست‌یافته و قهرمان این ورطه است. این سروری، اشکالی از سلطه را بازتولید می‌کند که قرار بر مخالفت با آن‌هاست؛ از اشکالی از در معرض بودن و سرایت آسیب‌پذیری ارزش‌زدایی می‌کند که همبستگی و اتحادهای تحول‌آفرین فراهم می‌آورند.

به‌طور مشابهی، پیش‌داوری نسبت به خشونت‌پرهیزی، به‌معنای دیدن آن هم‌چون امری منفعل و ناکارآمد، تلویحاً به تقسیم جنسیتی از صفت‌ها بستگی دارد؛ مردانگی سمت فعالیت است و زنانگی سمت انفعال. با تغییر جهت ارزشی این ارزش‌ها، غلط‌بودن چنین دوگانگی متضادی نشان داده نخواهد شد. در واقع، قدرت خشونت‌پرهیزی، نیرویش، در شیوه‌های مقاومت در برابر شکلی از خشونت که به‌گونه‌ای سامان‌مند نام حقیقی‌اش را مخفی می‌کند، یافت می‌شود. خشونت‌پرهیزی حقه‌ی خشونت دولتی را هنگام دفاع از خودش علیه مردم سیاه، کوئیر، مهاجر، بی‌خانمان و مخالفان افشا می‌کند؛ توگویی که اینان شریان‌های نابودکردن‌اند که باید «به دلایل امنیتی» بازداشت، محبوس یا اخراج شوند. «نیروی روح»ی که گاندی در ذهن داشت، هرگز از برهه‌ای بدن‌مند جدا نیست؛ زنده‌بودن در بدن و دوام‌آوردنش، خصوصاً تحت شرایطی که همان شرایط پایداری و دوام‌آوردن در معرض حمله است. گاهی تداوم وجود داشتن در پروبلماتیک‌بودن روابط اجتماعی، شکست‌نهایی قدرت خشونت‌آمیز است.

ارتباط‌دادن کنش خشونت‌پرهیز با نیرو یا قدرتی که از خشونت نابودکننده متمایز می‌شود، نیرو یا قدرتی که در اتحادهای همبسته برای مقاومت و دوام‌آوردن آشکار می‌گردد، یعنی اینکه مشخصه‌ی کنش خشونت‌پرهیز انفعالی ناکارآمد و ضعیف نیست. رد‌کردن مساوی با هیچ‌کاری انجام ندادن نیست. اعتصاب غذا، بازتولید بدن زندانی را رد می‌کند با نشان‌دادن اینکه قدرت‌های تنبیهی چگونه به وجود فرد محبوس حمله کرده‌اند. اعتصاب ممکن است که شبیه یک «کنش» نباشد، اما قدرتش را با دست‌کشیدن از کار که برای تداوم شکل سرمایه‌دارانه‌ی استثمار ضروری‌ست، نشان می‌دهد. نافرمانی مدنی ممکن است که قسمی «صرف نظرکردن» باشد، اما نزد عموم داوری‌ای پیش می‌کشد که سیستم قانونی عادلانه نیست. این نافرمانی به اجرای قسمی داوری فراقانونی نیاز دارد. رخنه ایجاد کردن در حصار یا دیواری که برای بیرون‌نگه‌داشتن مردم طراحی شده‌است، دقیقاً مستلزم طرح دعوی‌ای فراقانونی برای آزادی‌ست؛ آزادی‌ای که رژیم قانونی موجود در فراهم‌آوردنش در قالب خودش شکست

خورده‌است. بایکوت کردن رژیم قانونی‌ای که به حکمرانی استعماری‌اش ادامه می‌دهد، سلب مالکیت شدن، ازجاکنده‌شدن و عدم امکان مشارکت سیاسی برای همه‌ی مردم را تشدید می‌کند، بیان نا‌عادلانه‌بودن آن است؛ رد کردن بازتولید جنایت‌کاری آن به‌مثابه‌ی امری عادی.

خشونت‌پرهیزی‌ای که از منطقی‌جنگی می‌گریزد؛ منطقی که میان زندگی‌های واجد ارزش برای حفاظت کردن و زندگی‌هایی که رها شده‌اند، تمایز برقرار می‌کند، باید بخشی از یک سیاست برابری شود. بنابراین، مداخله در حوزه‌ی پدیدارشدن، رسانه‌ها و همه‌ی حالت‌های معاصر حوزه‌ی عمومی، به این نیاز دارد که هر زندگی‌ای دادپذیر شود و این یعنی ارزش زنده‌بودن داشته باشد؛ استحقاق زندگی کردن. درخواست اینکه هر زندگی‌ای دادپذیر باشد، راهی برای گفتن این است که همه‌ی زندگی‌ها باید در زنده‌بودن خود پایداری کنند بدون آن که تابع خشونت، رهاشدن سیستماتیک یا پاکسازی نظامی شوند. برای مواجهه با طرحواره‌ی فانتاسماگوری‌ای کشنده‌ای که خشونت پلیس علیه اجتماعات سیاه، خشونت نظامی علیه مهاجران و خشونت دولتی علیه مخالفان را توجیه می‌کند، به خیالی جدید نیاز است؛ خیالی برابری طلبانه که وابستگی متقابل زندگی‌ها را درمی‌یابد. ممکن است غیرواقعی و ناکارآمد به نظر برسد، اما امکان دارد که این خیال واقعیتی را بوجود بیاورد که به منطق ابزاری و فانتاسماگوری‌ی نژادی متکی نباشد که خشونت دولتی را بازتولید می‌کند. «غیرواقعی‌بودن» چنین خیالی همه‌ی قدرتش است. مسئله صرفاً این نیست که در چنین جهانی، زندگی‌ها شایستگی رفتار برابر دارند، یا هر زندگی حق برابر به زیستن و رشد کردن دارد (هرچند که هر دو این امکان‌ها باید تصدیق شوند). گامی بلندتر نیاز است: «هر» زندگی، از ابتدا، به دست دیگری سپرده شده، اجتماعی و وابسته است اما هنوز منابع مناسب در اختیار نیست که بدانیم آیا این وابستگی مورد نیاز برای زندگی از جنس استثمار است یا عشق.

ما مجبور نیستیم برای ایجاد همبستگی‌ای معنادار، عاشق یک‌دیگر باشیم. ظهور قوه‌ای انتقادی، ظهور خود نقد، با رابطه‌ی مخاطره‌انگیز و پرولماتیک مبتنی بر همبستگی در پیوند تنگاتنگ است؛ جایی که «احساسات» ما دوپهلوبودنی را هدایت می‌کنند که توسط آن ساخته شده‌اند. ما همواره می‌توانیم از هم جدا شویم و برای همین هم هست که می‌توانیم همواره برای باقی‌ماندن با یکدیگر بجنگیم. تنها در این حالت است که ما بخت دوام آوردن در حوزه‌ی عمومی را داریم: زمانی که خشونت‌پرهیزی میلی می‌شود در راستای میل دیگری به زندگی کردن، راهی می‌شود برای گفتن این که «تو دادپذیری، از دست دادن تو تحمل نمی‌شود و من می‌خواهم که تو زندگی کنی، من از تو می‌خواهم که بخواهی زندگی کنی، بنابراین میل من را چون میل خودت در نظر بگیری، زیرا میل تو، از پیش، میل من است». «من» تو نیست اما بدون «تو» نمی‌توان به آن فکر کرد؛ بدون جهان، ناپایدار. بنابراین ما چه گرفتار خشم باشیم چه عشق (طیفی از عشق پر از خشم، صلح‌طلبی مبارزه‌جویانه، خشونت‌پرهیزی پرخاشگرایانه، دوام آوردن صرف را در نظر بگیرد)، بیایید امیدوار باشیم که ما با این پیوند به شیوه‌ای زندگی خواهیم کرد که به ما

این امکان را می‌دهد که با زندگان، درحالی‌که مردگان را به خاطر داریم، زندگی کنیم؛ درمیانه‌ی خشم و سوگواری، در مسیر سنگلاخ و پروبلماتیک کنش جمعی زیر سایه‌ی مرگ، دوام آوریم و پایداری نشان دهیم.

یادداشت‌ها

یادداشت‌های مقدمه

- ^۱ بنگرید به
“The Political Scope of Non-Violence,” in Thomas Merton, ed., *Gandhi: On Non-Violence*, New York: New Directions, 1965, 65–78
- ^۲ برای مروری کلی بر کنش‌های خشونت‌پرهیز، بنگرید به
Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, Boston: The Albert Einstein Institution, 2013.
- ^۳ Chandan Reddy, *Freedom with Violence: Race, Sexuality, and the US State*, Durham, NC: Duke University Press, 2011
- ^۴ برای مشاهده‌ی آمار قتل‌های «موجه» آفریفایی-آمریکایی‌ها توسط پلیس، بنگرید به
“Black Lives Matter: Race, Policing, and Protest,” Wellesley Research Guides, libguides.wellesley.edu/blacklivesmatter/statistics.
- ^۵ بنگرید به
“Gezi Park Protests 2013: Overview,” University of Pennsylvania Libraries Guides, guides.library.upenn.edu/Gezi_Park.
- ^۶ بنگرید به
“Academics for Peace,” Frontline Defenders official website, frontlinedefenders.org.
- ^۷ برای مطالعه درباره‌ی مقاومت و صورت‌بندی‌های متناقضش، بنگرید به
Howard Caygill, *On Resistance: A Philosophy of Defiance*, New York: Bloomsbury, 2013
- ^۸ Elsa Dorlin, *Se défendre: Une philosophie de la violence*, Paris: La Découverte, 2017
- ^۹ Ibid
- ^{۱۰} بنگرید به
Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Moscow: Progress Publishers, 1947; Étienne Balibar, “Reflections on Gewalt,” *Historical Materialism* 17:1, 2009; Yves Winter, “Debating Violence on the Desert Island: Engels, Dühring and Robinson Crusoe,” *Contemporary Political Theory* 13:4, 2014; Nick Hewlett, “Marx, Engels, and the Ethics of Violence in Revolt,” *The European Legacy: Toward New Paradigms* 17:7, 2012, and *Blood and Progress: Violence in Pursuit of Emancipation*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016
- ^{۱۱} برای خواندن منظری متضاد، بنگرید به
scott crow, ed., *Setting Sights: Histories and Reflections on Community Armed Self-Defense*, Oakland: PM Press, 2018
- ^{۱۲} Dorlin, *Se défendre*, 41–64
- ^{۱۳} Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in Marcus Bullock and Michael Jennings, eds., *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1: 1913–1926*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004; Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und Aender Aufsätze*, Frankfurt: Edition Suhrkamp, 1965
- ^{۱۴} بنگرید به متن من:
“Protest, Violent, Nonviolent,” Public Books, October 13, 2017, publicbooks.org.
- ^{۱۵} Jacques Derrida, “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority,’” in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, New York: Routledge, 2010
- ^{۱۶} بنگرید به دفاع‌گاندی از خشونت‌پرهیزی جنبش ساتیاگراها قبل از تشکیل کمیته‌ی بررسی مشکلات در ۱۹۲۰، دو سال قبل از بازداشت شدنش: «ساتیاگراها از مقاومت منفعلانه متفاوت است همان‌طور

که قطب شمال از قطب جنوب. مقاومت منفعلانه به‌مثابه‌ی اسلحه‌ی ضعیفان به شمار می‌رود و استفاده از خشونت فیزیکی یا خشونت به‌منظور دستیابی به هدفی خاص را کنار نمی‌گذارد، درحالی‌که ساتیاگراها به‌مثابه‌ی سلاح قدرتمندان است و استفاده از خشونت را در هر شکل و صورتی کنار می‌گذارد.»

Mahatma Gandhi, *Selected Political Writings*, ed. Dennis Dalton, Hackett Publishing, 1996, 6

هم‌چنین بنگرید به دفاع مارتین لوترکینگ در «گام برداشتن به سمت آزادی». جایی که خشونت‌پرهیزی همچون یک «روش»، «یک سلاح» و شیوه‌ای از «مقاومت کردن» توصیف می‌شود که متکی به ایمانی پایدار به آینده است. کینگ علاوه بر گاندی، تحت تأثیر ایده‌ی «نافرمانی مدنی» سورو نیز بود. بنگرید به Leela Fernandes, "Beyond Retribution: The Transformative Possibilities of Nonviolence" in *Transforming Feminist Practice*, San Francisco, CA: Aunt Lute Press, 2003.

۱۷ بنگرید به

Başak Ertür, "Barricades: Resources and Residues of Resistance," in Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, eds., *Vulnerability in Resistance*, Durham, NC: Duke University Press, 2016, 97–121; see also Banu Bargu, "The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing," *Law, Culture, and the Humanities*, May 2017.

یادداشت‌های فصل اول

۱ بنگرید به

Mary Whiton Calkins, "Militant Pacifism," *International Journal of Ethics* 28:1, 1917

² Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*, Chicago: University of Chicago Press, 1988

³ Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, eds. Lloyd Easton and Kurt Guddat, Garden City, NY: Anchor Books, 1967, 288–9

^۴ مطابق با نظر گرگوری سدلر «قسمی برساخته‌ی رتوریک از «وضع طبیعی» به‌مثابه‌ی جنگ همه علیه همه وجود دارد که فاقد هر شکلی از تمدن و جامعه‌ی مدنی است. این وضع‌های طبیعی از حیث تاریخی موجود در جوامع پیشاسیاسی‌اند؛ جایی که خانواده، قبیله یا ساختارهای قبیله‌ای با هم در تضادند. این وضع‌های طبیعی از حیث تاریخی موجود در جوامع مدنی‌اند؛ جایی که علاوه بر استقرار و اجرای قوانین، شهروندان در وضعیت غیرقابل اعتمادی علیه یکدیگر باقی می‌مانند و مداوماً نگران وقوع جنایت‌اند. این وضع‌های طبیعی از حیث تاریخی موجود مناسبات خارجی را نیز مدیریت می‌کنند؛ موضع دولت‌ها را نسبت به یکدیگر. این وضع‌های طبیعی از حیث تاریخی موجودند که برای جنگ داخلی با تکه‌تکه کردن جامعه‌ی مدنی به جناح‌های آشتی‌ناپذیر زمینه‌چینی می‌کنند.»

Gregory Sadler, "Five States of Nature in Hobbes's *Leviathan*," *Oxford Philosopher*, March 2016

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, ed. C. E. Vaughan, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1915, 286

⁶ Jean Laplanche and J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, New York: W. W. Norton, 1967, 314

۷ بنگرید به

Adriana Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford, CA: Stanford University Press,

2016

⁸ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1988. See also various responses to Pateman: "The Sexual Contract Thirty Years On," *Feminist Legal Studies* 26:1, 2018, 93–104

⁹ بنگرید به

Jos Boys, ed., *Disability, Space, Architecture: A Reader*, New York: Routledge, 2017
¹⁰ Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the 'I' Function," in *Écrits*, trans. Bruce Fink, New York and London: Norton, 2006, 75–81

¹¹ Wendy Brown, *Walled States: Waning Sovereignty*, New York: Zone Books, 2010

^{۱۲} برای نگاه قوی تحلیلی به برابری عقلانی، بنگرید به

Elizabeth Anderson, "What Is the Point of Equality?," *Ethics* 109:2, 1999, 287–337

^{۱۳} بنگرید به

"Rethinking Vulnerability and Resistance," in Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, eds., *Vulnerability in Resistance*, Durham, NC: Duke University Press, 2016

¹⁴ Nancy Fraser and Linda Gordon, "A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the US Welfare State," *Signs* 19:2, 1994, 309–36

¹⁵ Albert Memmi, *La dépendance: Esquisse pour un portrait du dépendant*, Paris: Gallimard, 1979; translated by Phillip A. Facey as *Dependence: A Sketch for a Portrait of the Dependent*, Boston: Beacon Press, 1984

^{۱۶} بنگرید به

Stephen Frosh, ed., *Psychosocial Imaginaries*, London: Palgrave, 2015

^{۱۷} در طول این متن، من تمایزی را که کلین برای فانتری (F) قائل می‌شود حفظ می‌کنم: قسمی وضع آگاه که مشابه با یک آرزو یا خواسته است و فانتری (P) که به مثابه‌ی فعالیت ناخودآگاهی فهمیده می‌شود و کارش بیرون‌فکنی و درون‌فکنی‌ست و مرز میان تأثیری را مبهم می‌کند که از درون خود سوژه بوجود می‌آید و آن که به جهان عینی مربوط است. گرچه من موبه‌مو پیرو کلین نیستم، اما به‌طور مثال می‌خواهم بگویم که فانتاسم‌های نژادی آن‌چه را که به خود فرد و آنچه را که به دیگری متعلق است، یکی و هم‌سطح می‌کند. گرچه تمایزی سفت‌وسخت را میان حیات ذهنی آگاه و ناخودآگاه نمی‌پذیرم، اما مصرم که بگویم اشکال اجتماعی قدرت، مانند نژادگرایی، می‌توانند در ناخودآگاه سوژه‌ها نفوذ کنند و الگوهای عمیق و کشنده‌ی ذهنی را مستقر سازند.

^{۱۸} بنگرید به

Marc Crepon, *Murderous Consent*, trans. Michael Loriaux and Jacob Levi, New York: Fordham University Press, 2019; Adriana Cavarero and Angelo Scola, *Thou Shalt Not Kill: A Political and Theological Dialogue*, trans. Margaret Adams Groesbeck and Adam Sitze, New York: Fordham University Press, 2015

^{۱۹} بنگرید به تعریف وبر از دولت به‌مثابه‌ی «یک اجتماع انسانی که در دعوی انحصار کاربست مشروع زور فیزیکی در یک قلمرو مشخص» موفق شده‌است.

Max Weber, "Politics as a Vocation," in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. H. H. Gerth and C. Wright Mills, Oxford, UK: Oxford University Press, 1946, 78
 برای تحلیل جامع‌تر از خشونت و سرکوب باید مفهوم گرامشی از هژمونی طبقاتی را نیز در نظر گرفت که می‌گوید رضایت روی سرکوب را می‌پوشاند و تهدید آشکار زور فیزیکی پنهان می‌شود. در یادداشت‌های زندان او به آنچه نیاز است تا شیوه‌ی جدید پذیرش نسبت به شیوه‌ی جدید کار را هموار کند ارجاع می‌دهد و می‌گوید که «فشار بر سراسر جامعه اعمال می‌شود؛ قسمی ایدئولوژی پوریتن رشد می‌کند که به سرکوب ذاتاً موحشانه، شکل بیرونی رضایت و تقاعد می‌بخشد».

Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, Volume One, trans. Anthony Buttigieg, New York: Columbia University Press, 1992, 138

یادداشت‌های فصل دوم

^۱ بنگرید به

Christy Thornton, "Chasing the Murderers of Ayotzinapa's 43," *NACLA*, September 17, 2018

^۲ بنگرید به:

Karen Barad, "Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Remembering, and Facing the Incalculable," *New Formations* 92, 2017

^۳ Immanuel Kant, *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton, New York: Routledge, 1991, 73.

^۴ *Ibid.*, 116

^۵ *Ibid.*, 75

^۶ *Ibid.*

^۷ درباره‌ی تقلید اولیه بنگرید به:

Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1992; and François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose?*, Paris: Éditions de Minuit, 1994.

^۸ بحث‌های مختلف درباره‌ی این ایده را می‌توانید در آثار ساندر فرنزی (Sándor Ferenczi)، فرانسوا روستانگ (François Roustang) و سایمون کریجلی، کسی که ارتباط میان لویناس و روان‌کاوی را شاخص ارزیابی می‌کند، دنبال کنید. بنگرید به:

Adrienne Harris and Lewis Aron, eds., *The Legacy of Sándor Ferenczi: From Ghost to Ancestor*, New York: Routledge, 2015; and Simon Critchley, "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis," in Richard Kearney and Mark Dooley, eds., *Questioning Ethics*, New York: Routledge, 1999

^۹ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey, vol. 21, London: Hogarth Press, 1915, 108–9

^{۱۰} *Ibid.*, 109

^{۱۱} Thoughts for the Times on War and Death

¹² Sigmund Freud, "Thoughts for the Times on War and Death," SE vol. 14, 1914–16, 296–7

¹³ Melanie Klein and Joan Riviere, "Love, Guilt, and Reparation," in Melanie Klein and Joan

Riviere, *Love, Hate, and Reparation*, New York: Norton, 1964, 66

¹⁴ *Ibid.*, 66, note 1

¹⁵ *Ibid.*, 67

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 65

¹⁸ *Ibid.*, 91

¹⁹ *Ibid.*, 61–62

²⁰ *Ibid.*, 63

²¹ Lauren Berlant and Lee Edelman, *Sex, or the Unbearable*, Durham, NC: Duke University Press,

2013

²² Jacqueline Rose, "Negativity in the Work of Melanie Klein," in *Why War?: Psychoanalysis,*

Politics, and the Return to Melanie Klein, London: Blackwell, 1993, 144

²³ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE vol. 21, 1930

²⁴ کلین تأکید می‌کند که رابطه‌ی نوزاد با مادرش همان رابطه‌ی او با زندگی‌ست. او نمی‌گوید که این رابطه، رابطه با زندگی مادر یا زندگی خودش است. به این ترتیب، «زندگی» دقیقاً عملکرد آن ارجاع مبهم است. زندگی خودش، زندگی دیگری، هر دو «زندگی» نام دارند.

²⁵ Rose, "Negativity," 37

²⁶ David Eng, "Reparations and the Human," *Columbia Journal of Gender and Law* 21:2, 2011

²⁷ بنگرید به:

Nicole Loraux, *Mothers in Mourning*, trans. Corinne Pache, Ithaca, NY: Cornell

University

Press, 1998, 99–103; see also Athena Athanasiou, *Agonistic Mourning: Political Dissidence and the*

Women in Black, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017

یادداشت‌های فصل سوم

¹ بنگرید به:

Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," October 51, 1989, 3–18; see also Ann Cvetkovich, "AIDS Activism and the Oral History Archive," *Public Sentiments* 2:1, 2003

² بنگرید به:

Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, London: Routledge, 2016 [1995]. See also Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MA: MIT Press, 1997

³ Michel Foucault, "Il Faut Défendre la Société," *Cours au Collège de France (1975–1976)*, Paris: Seuil, 1976, 213. "La souveraineté faisait mourir et laissait vivre. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste, au contraire, à faire vivre et à laisser mourir"

۴ برای راث ویلسون گیل مور، «نژادگرایی، مشخصاً، مجازات دولتی است یا تولید فراقانونی استثمار علیه آسیب‌پذیری متمایز گروهی و کشاندنش به مرگی مدام».

Ruth Wilson Gilmore, *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, Berkeley: University of California Press, 2007, 28

۵ مشخص نیست که «شما» (you) (در فرانسوی) جمع است یا مفرد؛ بنابراین واضح نیست که جنگ در ادامه‌ی حفاظت از خود می‌آید و یا حفاظت از گروه.

“Il Faut Défendre,” 255

Ibid., 213⁷

۷ از نظر فوکو، نژادگرایی امر زیست‌سیاسی را به‌مثابه‌ی «وقفه» یا یک گسست درون انواع موجودات زنده می‌سازد: «این اولین کارکرد نژادگرایی است: قطعه‌قطعه کردن، خلق وقفه‌ها درون تداوم منطقی زیستی مدنظر زیست‌قدرت»

Michel Foucault, “Society Must Be Defended,” trans. David Macey, New York: Picador, 2003, 255

۸ بنگرید به

Catherine Malabou, “One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance,” *Critical Inquiry* 42:3, 2016

۹ Ibid., 241

۱۰ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York: Grove, 2008, 91

۱۱ Ibid

۱۲ بنگرید به

Michael Omi and Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, 3rd ed., London: Routledge, 2015; and Karim Murji and John Solomos, eds., *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2005

۱۳ بنگرید به

Kim Su Rasmussen, “Foucault’s Genealogy of Racism,” *Theory, Culture, and Society* 28:5, 2011, 34–51; and Ann Stoler, *Race and the Education of Desire*, Durham, NC: Duke University Press, 1995.

۱۴ هم طرح‌واره‌ی نژادی-پوستی و هم طرح‌واره‌ی نژادی-تاریخی در این فانتاسماگوریا دخیل‌اند. انتساب یک ماهیت به یک اقلیت نژادی می‌تواند راهی برای نفي ارزش زندگی‌اش باشد، اما پیش از آن راهی است برای نفي امکان تصدیق زندگی‌اش به‌مثابه‌ی یک زندگی

15 African American Policy Forum, “#SayHerName: Resisting Police Brutality against Black Women,” AAPF official website, aapf.org

16 Kimberlé Williams Crenshaw, “From Private Violence to Mass Incarceration,” *UCLA Law Review* 59, 2012, 1418

17 Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* 15:1, 2003, 11–40; see also *Necropolitics*, Durham, NC: Duke University Press, 2019

18 Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1: 1913–1926*, eds. Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004, 243

19 Ibid., 245 and 248

20 Benjamin, “The Task of the Translator,” in *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1*, 260–62. See also “On the Program of the Coming Philosophy” (1918) in *Selected Writings, Volume 1*

جایی که بسط متداوم ارتباط‌پذیری رابطه‌ی میان فلسفه و دین را مشروط می‌کند (۱۰۰-۱۳).

²¹ Benjamin, "On Language as Such," in Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1, 69

²² Benjamin, "Task of the Translator," 255

²³ Benjamin, "Critique of Violence," 245

²⁴ Robert M. Cover, "Violence and the Word," Yale Law School Faculty Scholarship Series, paper 2708, 1986, digitalcommons.law.yale.edu, 1607

²⁵ Ibid., 1624

²⁶ Étienne Balibar, *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2016

²⁷ Ibid., 31

²⁸ Ibid., 32

²⁹ Ibid., 33

³⁰ Ibid., 34

³¹ Hannah Arendt, "On Violence," in *Crises of the Republic*, San Diego: Harcourt, 1972

بنگرید به ^{۳۲}

John Yoo's memos explaining that torture is legal and justifiable violence. John Yoo to William J. Haynes II, "Re: Military Interrogation of Alien Unlawful Combatants Held Outside the United States," March 14, 2003, US Department of Justice Office of Legal Counsel, [aclu.org/files/pdfs/safefree/yoo_army_torture_memo.pdf](https://www.aclu.org/files/pdfs/safefree/yoo_army_torture_memo.pdf).

³³ Lisa Guenther, *Solitary Confinement: Social Death and Its Afterlives*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2013

³⁴ Talal Asad, *On Suicide Bombing*, New York: Columbia University Press, 2007

³⁵ Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto*, Chicago: Prickly Paradigm, 2003; and *When Species Meet*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007

³⁶ Frantz Fanon, "Concerning Violence," in *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, New York: Grove Press, 1963, 44

یادداشت‌های فصل چهارم

¹ Sigmund Freud, "Thoughts for the Times on War and Death," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. James Strachey, vol. 14, London: Hogarth Press, 1915, 273–300

² Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE vol. 18, 1920

³ Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE vol. 21, 1930

⁴ Freud, "War and Death," 278–9.

⁵ Freud, *Civilization and Its Discontents*, 145

⁶ Freud, "Instincts and Their Vicissitudes," SE vol. 14, 1915, 121–22: "An 'instinct' appears to us as a concept on the frontier between the mental and the somatic." In German: "So erscheint uns der 'Trieb' als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem." Sigmund Freud, *Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982, 85.

⁷ Freud, *Civilization and Its Discontents*, 120

⁸ Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 38

⁹ نظریه‌ی فروید درباره‌ی سادومازوخیسم در ابتدا این پدیده را از خلال نظریه‌ی لیبیدو در «غرایب و سرنوشت‌شان» (۱۹۱۵) توضیح می‌دهد، اما فروید در نظریه‌اش به‌واسطه‌ی رانه‌ی مرگ در *فراسوی اصل*

لنت (۱۹۲۰) تجدید نظر می‌کند و سپس تبیین تازه‌ای در «مسئله‌ی اقتصادی مازوخیزم» ارائه می‌دهد (Vol.19, 1924).

¹⁰ Freud, *Civilization and Its Discontents*, 120

¹¹ *Ibid.*, 122

¹² Freud, *Totem and Taboo*, SE vol. 14, 1913

¹³ Freud, "Mourning and Melancholia," SE vol. 14, 1917, 248–52

¹⁴ *Ibid.*, 250

¹⁵ Freud, *The Ego and the Id*, SE vol. 19, 1923, 53

¹⁶ *Ibid.*, translation modified

¹⁷ Freud, "Mourning and Melancholia," 251

¹⁸ *Ibid.*, 253–5

^{۱۹} بنگرید به

José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999

²⁰ *Ibid.*

^{۲۱} انیشتین آلمان را در ۱۹۳۳ و فروید وین را در ۱۹۳۸ ترک کردند. نامه‌نگاری آنها تحت عنوان «چرا جنگ؟» ضبط شده‌است (Vol.22, 1933:195-216). در ۱۹۳۱، مرکز بین‌المللی همکاری‌های فکری از انیشتین دعوت کرد تا با متفکری درباره‌ی سیاست و صلح به بحث بنشینند و او فروید را برگزید؛ کسی که چند سال پیش از آن دیدار کوتاهی با وی داشت.

²² Einstein to Freud, "Why War?," 199

²³ *Ibid.*, 201

²⁴ Freud to Einstein, "Why War?," 205

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Einstein to Freud, "Why War?," 200

²⁸ *Ibid.*, 212

^{۲۹} درخصوص مقاومت فروید در برابر ناسیونالیسم و صهیونیسم، بنگرید به

Jacqueline Rose, *The Last Resistance*, London and New York: Verso, 2007, 17–38

³⁰ Freud to Einstein, "Why War?," 214

^{۳۱} بنگرید به مصاحبه‌ی آلبرت انیشتین با جورج سیلوستر ویرک در ژانویه ۱۹۳۱. او در آن‌جا ادعا می‌کند: «من نه تنها یک صلح‌گرا هستم، بلکه یک صلح‌گرای مبارزه‌جو هستم. من مایلم برای صلح بجنگم. هیچ چیز به جنگ خاتمه نخواهد داد مگر مردم خودشان از رفتن به جنگ سر باز زنند. هر دستاورد بزرگی توسط اقلیتی پرخاشگر به دست می‌آید».

Einstein on Peace, Otto Nathan and Heinz Norden, eds., Pickle Partners Publishing, 2017, 125

³² Mahatma Gandhi, "My Faith in Nonviolence," in Arthur and Lila Weinberg, eds., *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace*, Boston: Beacon Press, 2002, 45

یادداشت‌های مؤخره

^۱ بنگرید به

Martha Fineman's website foregrounding the scholarship of her research team at Emory University: "Vulnerability and the Human Condition," Emory University official website, web.gs.emory.edu/vulnerability.

² United Nations High Commissioner for Refugees, Statelessness around the World, UNHCR official website, unhcr.org.

³ “Countries with the Highest Number of Murders of Trans and Gender-Diverse People in Latin America from January to September 2018,” Trans Murder Monitoring, November 2018, [statista.com/statistics/944650/number-trans-murders-latin-america-country](https://www.statista.com/statistics/944650/number-trans-murders-latin-america-country). See also Chase Strangio, “Deadly Violence against Transgender People Is on the Rise. The Government Isn’t Helping,” ACLU, August 21, 2018, [aclu.org](https://www.aclu.org).

⁴ Montserrat Sagot, “A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino-americanos,” in Stela Nazareth Meneghel, ed., *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*, São Leopoldo: Editoria Usinos, 2007, 23–50.

بنگرید به ^۵

Julia Estela Monárrez Fragoso, “Serial Sexual Femicide in Ciudad Juárez: 1993–2001,” *Debate Femenista* 13:25, 2002

⁶ International Organization for Migration, “Mediterranean Migrant Arrivals Reach 113,145 in 2018; Deaths Reach 2,242,” International Organization for Migration official website, 2018, [iom.int](https://www.iom.int); “Mediterranean: Deaths by Route,” Missing Migrants Project, missingmigrants.iom.int, accessed May 15, 2019

⁷ Syrian Network for Human Rights, “Eight Years Since the Start of the Popular Uprising in Syria, Terrible Violations Continue,” Syrian Network for Human Rights official website, 2019, sn4hr.org.

بنگرید به متن من تحت عنوان: ^۸

“Vulnerability and Resistance,” Profession, March 2014, profession.mla.org.

بنگرید به ^۹

Lauren Wilcox, *Bodies of Violence: Theorizing Embodied Subjects in International Relations*, Oxford, UK: Oxford University Press, 2015

¹⁰ onna Haraway, *The Companion Species Manifesto*, Chicago: Prickly Paradigm, 2003; and *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007

The Force of Nonviolence An Ethico-Political Bind

The Force of Nonviolence /An Ethico-Political Bind

Author: Judith Butler

Translator: Mahsa Asadollahnejad

First Published 2023

The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind
Copyright 2020 by Judith Butler
Iran Academia edition published by arrangement with Verso, London, UK
www.versobooks.com

Print ISBN: 978-1-4709-2841-4
© 2023 Iran Academia University Press



All rights are reserved.

THE FORCE OF

JUDITH BUTLER

Translator: Mahsa Asadollahnejad



NON - VIOLENCE



9 | 781470 | 928414


IRAN ACADEMIA
University Press