

## ادعای عدم-خشونت

### جودیت باتلر

ترجمه: بابک سلیمی زاده

بسیار تردید دارم که عدم-خشونت بتواند یک اصل باشد، اگر منظورمان از «اصل» یک قاعده‌ی نیرومند باشد که می‌تواند در هرگونه و همه‌ی موقعیت‌ها بکار بسته شود. اگر ادعایی از عدم-خشونت وجود دارد یا اگر عدم-خشونت ادعایی را بر ما مطرح می‌کند، این به نظر موضوعی متفاوت می‌رسد. آنگاه عدم-خشونت همچون یک خطاب یا یک درخواست فرامی‌رسد. آنگاه پرسش مربوطه این می‌شود: تحت چه شرایطی ما نسبت به چنین ادعایی پاسخگو هستیم، چه چیز این را ممکن می‌کند که این ادعا را بپذیریم وقتی که فرامی‌رسد، یا، در عوض، اصلاً چه چیز آمدن این ادعا را فراهم می‌کند؟

قابلیت پاسخگویی به این ادعا بسیار در ارتباط است با اینکه این ادعا چگونه شکل یافته و قاب‌بندی می‌شود، اما همچنین با وضع حواس، یا شرایط خود پذیرندگی در ارتباط است. فی‌الواقع، آنکه پاسخ می‌گوید لاجرم توسط هنجارهایی ساخته شده است که نوع معینی از خشونت را انجام می‌دهند، و می‌توانند آن سوژه را به سمت نوع معینی از خشونت نیز سوق دهند. بنابراین خشونت نسبت به کسی که خطاب عدم-خشونت به او معطوف می‌شود امری بیرونی نیست؛ خشونت، در آغاز، به‌طورفرض «خارج» نیست. خشونت و عدم-خشونت فقط استراتژی یا تاکتیک نیستند، بلکه سوژه را شکل می‌دهند و به امکان‌پذیری‌های برساننده‌ی آن تبدیل می‌شوند و، ازینرو، یک مبارزه‌ی مداوم‌اند. گفتن این به معنای طرح این پیشنهاد است که عدم-خشونت مبارزه‌ی یک سوژه‌ی واحد است، اما نیز اینکه هنجارهایی که بر این سوژه عمل می‌کنند در طبیعت خود اجتماعی‌اند، و پیوندهایی که در کردار عدم-خشونت درکارند پیوندهایی اجتماعی‌اند. بنابراین، «فرد» تکینی که با عدم-خشونت

مبارزه می‌کند در فرایند صحنه‌گذاشتن بر هستی‌شناسی اجتماعی خودش قرار دارد. اگرچه مباحثات در مورد این موضوع اغلب فرض می‌کنند که ما به راحتی می‌توانیم امور مربوط به کردار فردی و رفتار گروهی را از هم تفکیک کنیم، شاید چالش عدم-خشونت دقیقاً چالشی برای فرض گرفتن چنین هستی‌شناسی‌های دوگانه‌ای باشد. سرانجام، اگر «من» به‌میانجی کنش هنجارهای اجتماعی، و همواره در نسبت با پیوندهای اجتماعی برساننده، شکل می‌یابد، آنگاه نتیجه این می‌شود که هر شکلی از فردیت یک دترمینیسم اجتماعی است. بطور معکوس، هر گروه نه تنها از دیگری متمایز می‌شود، بلکه مرکب از یک سرهم‌بندی تفاوت‌گذاری شده است، که فرض می‌کند تکین‌سازی یک ویژگی اصلی اجتماعیت را برمی‌سازد.

باینحال، به این مسئله نمی‌تواند با توسل به چنین بحث‌هایی پاسخ داده شود، حتی اگر آنها، از نظر من، برای هرگونه ملاحظه‌ی انتقادی از عدم-خشونت تعیین‌کننده باشند. باید پرسیم «عدم-خشونت علیه چه کسی؟» و «عدم-خشونت علیه چه؟» تمایزهایی باید برقرار گردد، برای نمونه، میان خشونت علیه اشخاص، علیه هستی‌های حساس، علیه مالکیت، یا علیه محیط زیست. بعلاوه، شکل‌هایی از خشونت وجود دارد که هدفشان مقابله با یا متوقف کردن خشونت دیگر است: تاکتیک‌های دفاع از خود، اما همچنین خشونتی که به نام نبرد با قساوت یا قحطی یا سایر بحران‌های انسانی، یا در تلاش‌های انقلابی برای بنیان‌نهادن یک سیاست دموکراتیک به اجرا درمی‌آید. اگرچه در این بخش خلاصه و نهایی نمی‌توانم این موضوعات حائز اهمیت را در خاص‌بودگی و فوریت‌شان مورد توجه قرار دهم، شاید بتوانم به‌طور گسترده‌تر خلاصه‌طرحی از شرایط امکان‌پذیری برای ثبت ادعای عدم-خشونت ارائه دهم. کیست آن سوژه‌ای که خطاب عدم-خشونت به او معطوف می‌شود، و به میانجی چه قاب‌هایی آن ادعا محسوس می‌شود؟ هر شماری از تصمیم‌ها برای اتخاذ شدن می‌تواند وجود داشته باشد وقتی که این ادعا ثبت می‌شود (می‌توان درعین حال ادعا را ثبت و در برابر آن مقاومت کرد)، اما گمان من این است که اگر پاسخگویی‌ای در برابر این ادعا وجود دارد، آنگاه قبول خشونت به عنوان یک امر واقع اجتماعی مسلم-انگاشته‌شده کمتر آسان خواهد بود.

در یک تبادل نظر اخیر در تفاوت‌ها، توسط کترین میلز فیلسوف از من خواسته شد که یک پارادوکس ظاهری را مورد ملاحظه قرار دهم.<sup>۱</sup> میلز اشاره می‌کند که یک خشونت وجود دارد که سوژه به‌میانجی آن شکل می‌یابد، و اینکه هنجارهایی که سوژه را بنیان می‌نهند طبق تعریف خشونت‌آمیزند. سپس او می‌پرسد اگر اینطور باشد چگونه من می‌توانم فراخوانی به عدم-خشونت را به وجود آورم. می‌توانیم همینجا توقف کنیم و پرسیم که آیا

---

<sup>۱</sup> - «خشونت و عدم-خشونت هنجارها: جواب به میلز و جنکینز»، تفاوت‌ها ۱۸:۲ (۲۰۰۷). بخش‌های این فصل از این پاسخ اخذ شده‌اند.

این فقط هنجارها هستند که سوژه را شکل می‌دهند، و آیا هنجارهایی که در آن شکل‌گیری نقش ایفا می‌کند ضرورتاً خشونت‌آمیزند. اما بیا بید این بر نهاد را برای لحظه‌ای بپذیریم و ببینیم به کجا راه می‌برد.

ما دست کم تا حدی به میانجی خشونت شکل یافته‌ایم. حائز جنسیت‌ها و مقوله‌های اجتماعی شده‌ایم، بر خلاف اراده‌مان، و این مقوله‌ها فهم‌پذیری یا بازشناسی‌پذیری را تفویض می‌کنند، که یعنی آنها همچنین گویای این هستند که خطرات اجتماعی فهم‌ناپذیری یا فهم‌پذیری جزئی چه می‌تواند باشد. اما حتی اگر این درست باشد، و من فکر می‌کنم چنین است، همچنان طرح این دعوی باید ممکن باشد که یک گسست تعیین‌کننده می‌تواند اتفاق افتد میان خشونت‌هایی که ما توسط آن شکل می‌یابیم و خشونت‌هایی که ما با آن، درحالی که شکل می‌یابیم، خود را انجام می‌دهیم. فی‌الواقع، می‌تواند اینطور باشد که دقیقاً به این خاطر که شخص به میانجی خشونت شکل یافته است، مسئولیت تکرار نکردن خشونت شکل‌یافتن خود حتی بیشتر عاجل و مهم است. ما ممکن است به‌تمامی درون ماتریسی از قدرت شکل یابیم، اما این بدان معنی نیست که نیاز داریم به‌طور وفادارانه یا خودبخودی آن ماتریس را در سرتاسر مسیر زندگی‌هایمان بازسازی کنیم. برای فهم این نکته، باید لحظه‌ای در این باره بیاندیشیم که شکل‌یافته بودن و، بخصوص، شکل‌یافته بودن توسط هنجارها، به چه معناست، و آیا آن شکل‌یابی یکبار اتفاق می‌افتد، در گذشته، یا به شیوه‌ای که تک‌خطی و موثر است. چنین هنجارهایی به‌طور مؤلفه برای برقراری (یا قرارزدایی) انواع معینی از سوژه‌ها عمل می‌کنند، نه تنها در گذشته بلکه نیز به شیوه‌ای که در طی زمان تکرار می‌شود. هنجارها فقط یکبار عمل نمی‌کنند. فی‌الواقع، ممکن نیست که آغاز کنش چنین هنجارهایی را روایت کرد، اگرچه می‌توانیم، به‌طور قصوی، چنین آغازی را فرض کنیم، اغلب با علاقه‌ی بسیار – و همچنین می‌توانیم، من می‌بندارم، مکان و زمانی که یک شکل‌گیری معین گفته می‌شود که به انجام رسیده است را تعیین کنیم (اگرچه گمان می‌کنم که چنین گاه‌شماری‌ای همواره با نیت بد بر ساخته می‌شود). اگر جنسیت، برای نمونه، «در آغاز» بر ما عمل می‌کند، سپس از عمل بر ما باز نمی‌ایستد، و اثرات اولیه اموری نیستند که در زمان آغاز و پایان یابند. در عوض اموری هستند که زمان‌مندی زندگی‌های ما را به عنوان مقید به کنش مداوم هنجارها مقرر می‌کنند، کنش مداوم گذشته در حال، و بنابراین امکان‌ناپذیری علامت‌گذاری خاستگاه و غایت شکل‌گیری جنسیتی به‌خودی‌خود. نیاز نداریم که به دو رویداد زمانی مجزا رجوع کنیم، یعنی ادعا کنیم که در یک نقطه‌ی داده‌شده از زمان شرایط هنجاری‌ای وجود دارد که سوژه‌ها با آن تولید می‌شوند و آنگاه سپس، در نقطه‌ی دیگری از زمان، «گسست‌ها»یی از چنین شرایطی وجود دارد. تولید هنجاری سوژه یک فرایند تکرار شونده است – هنجار باز انجام می‌شود، و به این معنا همواره از زمینه‌هایی که به عنوان «شرایط تولید» تعیین شده‌اند «می‌گسلد».

ایده‌ی تکرار‌پذیری برای فهم اینکه چرا هنجارها به شیوه‌هایی دترمینیستی عمل نمی‌کنند امری تعیین‌کننده است. و این همچنین می‌تواند دلیل این باشد که چرا اجراگری در نهایت اصطلاحی سودمندتر از «برساختن»

است.<sup>۲</sup> حتی اگر قادر بودیم «خاستگاه» هنجارها را توصیف کنیم و توصیفی خارج از یک تفسیر قصوی ارائه دهیم، این به چه کار می‌آید؟ اگر اهداف یک هنجار نمی‌توانند از خاستگاه‌های نشأت گیرند (همانطور که نیچه به ما می‌گوید، برای نمونه، در مورد قراردادهای حقوقی)، آنگاه حتی اگر هنجارها در خشونت خاستگاه داشته باشند نتیجه این نمی‌شود که تقدیرشان تنها و همواره این است که خشونت خاستگاه‌شان را تکرار کنند. و این هم می‌تواند همچنان ممکن باشد که، اگر هنجارها به اعمال خشونت ادامه می‌دهند، همیشه به همان شیوه چنین نمی‌کنند. بعلاوه، باید نشان داده شود که خشونت خاستگاه یکسان است با تکرارهایی که هنجار را در طی زمان تولید می‌کنند.

آیا خاستگاه هنجار تمام کارکردهای آینده‌ی هنجار را تحمیل می‌کند؟ می‌تواند به خوبی در جهت برقراری یک کنترل معین بر زمان‌مندی عمل کند، اما آیا زمان‌مندی‌ای دیگر - یا چندین زمان‌مندی - در مسیر تکرارهایش پدیدار می‌شود؟ آیا این دست‌کم یک امکان است، چیزی که شخص می‌تواند تلاش کند تا سازمان دهد یا خواستارش شود؟ آنچه شخص در طلب‌اش است، خواستارش است، یک گسست ناگهانی از تمامیت یک گذشته به نام یک آینده‌ی تماماً تازه نیست. «گسست» چیزی به جز مجموعه‌ای از تغییرجهت‌های حائز اهمیت که از ساختار تکرارپذیر هنجار منتج می‌شوند نیست، گفتن اینکه هنجار تکرارپذیر است مشخصاً نه به معنای قبول یک گزارش ساختارگرایانه از هنجار بلکه به معنای تصدیق چیزی درباره‌ی زندگی ادامه‌یابنده‌ی پسا ساختارگرایی است، یک مشغولیت با انگاره‌هایی نظیر *زنده ماندن، ادامه دادن، انتقال دادن، پیگیری کردن*، که تکالیف زمانی بدن را شکل می‌دهند.

با وجود تمام آنچه گفته شد، من علیه یک عمومیت‌دهی به این برنهاد که تمام هنجارمندی برپایه‌ی خشونت بنیان نهاده شده است هشدار می‌دهم. این گونه ادعا می‌تواند به عنوان یک بحث استعلایی عمل کند و بنابراین از تشخیص آن وهله‌های اجتماعی‌ای که در آن هنجارها به دلایلی دیگر کار می‌کنند، یا وقتی که اصطلاح «خشونت» کاملاً توصیف‌گر قدرت یا نیرویی نیست که این هنجارها با آن کار می‌کنند، باز می‌ماند. مطمئناً، رژیم‌های قدرتی وجود دارند که شیوه‌های معینی از هستی را تولید و تحمیل می‌کنند، اما من هرگز درباره‌ی

---

<sup>۲</sup> - اثرات اجراگرایانه می‌توانند اثرات مادی باشند (یا بشوند) و بخشی از همین فرایند مادی‌شدن هستند. مباحثات درباره‌ی بر ساخت به فرورفتن در این پرسش که چه چیز برساخته نشده است گرایش دارند و بدین‌سان در پیوند با متافیزیکی به نظر می‌رسند که قرار است از آن اجتناب کنند. اجراگری، در نهایت، می‌تواند متضمن یک تغییر جهت از متافیزیک به هستی‌شناسی باشد و شرحی از اثرات هستی‌شناختی ارائه دهد که به ما اجازه می‌دهد خود مادیت را مورد بازاندیشی قرار دهیم.

تصدیق یا رد یک برنهاد استعلایی که قدرت را از معادله بیرون می‌گذارد و خشونت را به امری ذاتی هرگونه و همه‌ی شکل‌گیری‌های سوژه تبدیل می‌کند مطمئن نیستم.<sup>۳</sup>

یک محکومیت اتیکی علیه کاربرد خشونت آن خشونت‌ی را که می‌تواند در تولید سوژه در کار باشد رد نمی‌کند. در واقع، برای فهم یک فراخوان به عدم-خشونت احتمالاً ضروری است که این فرمول‌بندی را یکسره معکوس کنیم: وقتی که شخص در خشونت شکل می‌یابد (و در اینجا «شخص» ممکن است به میانجی ساختارهای ملی جنگ‌طلبی شکل گیرد که اشکال فرعی مختلفی در زندگی مدنی و خصوصی به خود می‌گیرد)، و آن کنش شکل‌دهنده در سرتاسر زندگی شخص ادامه می‌یابد، یک مشکل اتیکی سربرمی‌آورد در این مورد که چگونه می‌توان خشونت تاریخ شکل‌دهنده‌ی خود را زیست، چگونه می‌توان تغییرجهت‌ها و واژگونی‌ها را در تکرار آن اجرا کرد؟ دقیقاً به این خاطر که تکرارپذیری از هر دترمینیسمی می‌گریزد، ما با پرسش‌هایی از این قبیل رها شده‌ایم: چگونه من با خشونت شکل‌گیری‌ام می‌زیسم؟ چگونه در من به زندگی ادامه می‌دهد؟ چگونه مرا حمل می‌کند، علیرغم من، حتی وقتی که من آن را حمل می‌کنم؟ و به نام چه ارزش تازه‌ای من می‌توانم آن را واژگون کنم و با آن بستیزم؟ به چه معنا چنین خشونت‌ی می‌تواند بازجهت‌دهی شود، اگر می‌تواند؟ دقیقاً به این خاطر که تکرارپذیری از هرگونه اراده‌گرایی طفره می‌رود، من آزاد نیستم که تاریخ شکل‌گیری‌ام را کنار بگذارم، من تنها می‌توانم به دنبال این منطقه‌ی ناخواسته از تاریخ، یا، فی‌الواقع، به‌عنوان دنباله‌اش زیست کنم. آیا شخص می‌تواند با چنین خشونت شکل‌دهنده‌ای علیه پیامدهای خشونت‌آمیز معین کار کند و بدین ترتیب متحمل یک تغییرجهت در تکرار خشونت گردد؟ شاید واژه‌ی بهتر در اینجا «پرخاشگری» یا، بطور کمتر بالینی، «خشم» باشد، چون نظر من این است که عدم-خشونت، وقتی که و در جایی که وجود دارد، مستلزم یک هشجاری پرخاشگر در مورد گرایش پرخاشگری به پدیدارشدن همچون خشونت است. همینطور، عدم-خشونت یک مبارزه است، یکی از تکالیف اتیکی روانکاوی بالینی و نقد روانکاوانه‌ی فرهنگ را شکل می‌دهد.

فی‌الواقع، اگر به خاطر خشونت‌ی که در ساختن و تقویت سوژه در کار است نبود، عدم-خشونت به عنوان یک «فراخوان» اتیکی نمی‌توانست فهم گردد. هیچ مبارزه‌ای، هیچ تعهدی، و هیچ دشواری‌ای نمی‌توانست وجود داشته باشد. نکته بر سر ازبین‌بردن شرایط تولید خویش نیست، بلکه تنها برعهده‌گرفتن مسئولیت در قبال زیستن یک زندگی است که با قدرت تعیین‌کننده‌ی آن زندگی می‌ستیزد؛ به بیان دیگر، از تکرارپذیری هنجارهای مولد و، ازینرو، از شکنندگی و دگرگونی‌پذیری‌شان به خوبی استفاده می‌کند. شرایط اجتماعی وجود

<sup>۳</sup>- برای ملاحظه‌ی بیشتر این موضوع، نگاه کنید به «خشونت، عدم-خشونت: سارتر درباره‌ی قانون» من در ژورنال فلسفه‌ی دانشکده‌ی فارغ‌التحصیلی ۱:۲۷ (۲۰۰۶)، ۲۴-۳؛ و یوناتان جوداکن، ویراست، نژاد پس از سارتر: ضدنژادپرستی، اگزستانسیالیسم آفریقایی، پسااستعمارگرایی، آلبانی: انتشارات سانی، ۲۰۰۸، ۳۲-۲۱۱.

من هیچگاه به طور کامل توسط من اراده نشده‌اند، و هیچ عاملیتی جدای از چنین شرایطی و اثرات اراده‌نشده‌ی آنها وجود ندارد. روابط ضروری و متقابلاً وابسته با آنها که من هیچگاه انتخاب نکردم، و حتی با آنها که من هیچگاه نمی‌شناختم، شرط هرچه عاملیتی که می‌تواند از آن من باشد را شکل می‌دهد. و اگرچه تمام اثرات اراده‌نشده «خشونت‌آمیز» نیستند، برخی از آنها تعدی‌هایی هستند که آسیب‌رسان‌اند، و به زور بر بدن عمل می‌کنند به شیوه‌هایی که خشم را برمی‌انگیزد. این آن چیزی است که بند دینامیک یا «مبارزه» ای که عدم-خشونت است را برمی‌سازد. این، من پیشنهاد می‌کنم، ربطی به تصفیه یا پاک کردن خشونت از حیطه‌ی هنجارمندی ندارد، همچنانکه شامل یافتن و ترویج یک منطقه‌ی ظاهراً غیر-خشونت‌آمیز از روح و آموختن اینکه چگونه طبق دیکته‌های آن زندگی کنیم هم نیست.<sup>۴</sup> دقیقاً به این خاطر که شخص فرورفته در خشونت است می‌باشد که مبارزه وجود دارد و امکان عدم-خشونت پدیدار می‌شود. فرورفته‌بودن در خشونت بدین معناست که حتی اگر مبارزه سترگ، دشوار، منع‌شونده، منقطع، و ضروری باشد، این معادل با یک دترمینیسم نیست - فرورفته‌بودن شرط امکان‌پذیری مبارزه برای عدم-خشونت است، و به همین خاطر هم هست که مبارزه اغلب شکست می‌خورد. اگر اینطور نبود، اصلاً هیچ مبارزه‌ای وجود نمی‌داشت، بلکه تنها سرکوب می‌بود و جستجو برای یک استعلای کاذب.

عدم-خشونت مشخصاً نه یک فضیلت است نه یک موضع و مطمئناً نه مجموعه‌ای از اصول که باید به‌طور عام‌وشامل بکار بسته شوند. گویای وضعیت فرورفته و ناسازگار سوژه‌ای است که آسیب‌دیده، خشمگین، و مایل به مجازات خشونت‌آمیز است و باینحال علیه آن کنش مبارزه می‌کند (اغلب این خشم را علیه خودش می‌سازد). مبارزه علیه خشونت می‌پذیرد که خشونت امکان خود خویش است. اگر آن پذیرش وجود نمی‌داشت، اگر شخص در عوض حالت یک جان زیبا را به خود می‌گرفت، به عنوان کسی که طبق تعریف فاقد پرخاشگری خشونت‌آمیز است، مشکل اتیکی‌ای نمی‌توانست وجود داشته باشد، مبارزه‌ای نبود، و مسئله‌ای نبود. چنین موضعی از فضیلت یا اصل خلوص خشونتی را که چنین موضعی از آن تشکیل شده‌اند رد یا سرکوب می‌کند. مهم است که تفکیک قائل شویم میان (الف) آن سوژه‌ی آسیب‌دیده و خشمگینی که به رفتار خشمگین و آسیب‌رسان مشروعیت اخلاقی می‌دهد، و بدین ترتیب پرخاشگری را به فضیلت تبدیل می‌کند، و (ب) آن سوژه‌ی آسیب‌دیده و خشمگینی که با این وجود به دنبال محدود کردن آسیبی است که موجب می‌شود، و تنها به‌میانجی یک مبارزه‌ی فعال با و علیه پرخاشگری است که می‌تواند چنین کند. اولی دربردارنده‌ی یک اخلاقی‌سازی سوژه است که خشونتی را که وارد می‌کند انکار می‌کند، درحالی‌که دومی یک مبارزه‌ی اخلاقی را ضروری می‌سازد با ایده‌ی

---

<sup>۴</sup> - نگاه کنید به نوشته‌های ماهاتما گاندی درباره‌ی عدم-خشونت که در آن این کردار مشخصاً یک کردار ساکن نیست. ماهاتما گاندی: نوشته‌های سیاسی برگزیده، ویراست دنیس دالتون، ایندیاناپولیس: انتشارات هاکت، ۱۹۹۶.

عدم-خسونت در میان یک مواجهه با خسونت اجتماعی و نیز با پرخاشگری خویش (آنجا که مواجهه‌ی اجتماعی و «آن خویش» به طور انتقالی بر یکدیگر اثر می‌گذارند). این آخری عدم‌خلوص سوژه و ساحت اراده‌نشده‌ی روابط اجتماعی را می‌پذیرد (که شامل ارکان آن روابطی می‌شود که آشکارا اراده‌شده‌اند) و همچنین می‌پذیرد که چشم‌اندازها برای پرخاشگری به زندگی اجتماعی نفوذ می‌کنند. مبارزه‌ای که من به آن ارجاع می‌دهم مشخصاً وقتی بالا می‌گیرد که شخص موضوع پرخاشگری بوده باشد و آسیب دیده باشد، و وقتی که میل برای مجازات تندوتیز شده باشد. این می‌تواند یک مبارزه‌ی شخصی باشد، اما پیامدهای آن مبارزه به‌وضوح به موقعیت‌های سیاسی مناقشه‌نفوذ می‌کند که در آن حرکت به سمت مجازات به سرعت و با اطمینان اخلاقی کامل انجام می‌شود. همین اتصال خسونت و اخلاقی‌سازی است که من دارم سعی می‌کنم با این پیشنهاد که مسئولیت به‌خوبی می‌تواند لنگرگاهی دیگر بیابد آن را باطل کنم.

نزد لویناس، خسونت یک «وسوسه» است که یک سوژه ممکن است در مواجهه با زندگی بی‌ثبات دیگری که به‌میانجی چهره منتقل می‌شود احساس کند. به همین خاطر است که چهره همزمان یک وسوسه برای کشتن و یک نهی علیه کشتن است. «چهره» معنایی ندارد اگر انگیزه‌ای قاتلانه وجود نمی‌داشت که در برابر آن باید مورد دفاع قرار گیرد. و همین بی‌دفاعی‌اش است که ظاهراً به پرخاشگری‌ای که این نهی علیه آن وجود دارد سوخت‌رسانی می‌کند. لویناس یک دوسویگی معین را برای سوژه در مواجهه‌اش با چهره مفصل‌بندی کرده است: یک میل به کشتن، یک ضرورت اتیکی برای نکشتن.<sup>۵</sup>

نزد ملانی کلاین، این دوسویگی شکل دیگری به خود می‌گیرد. تاملات او در مورد خشم قاتلانه به دنبال تحلیل‌اش از ماتم و فقدان می‌آید.<sup>۶</sup> نزد کلاین، رابطه با «ابژه» از نوع نابودی و حفاظت است. درون‌فکنی شیوه‌ای است که به موجب آن یک ابژه‌ی ازدست‌رفته «حفظ می‌شود»، اما آن راه‌حل ماخولیایی می‌تواند به نتایج ویرانگری منجر گردد. کلاین یک پرخاشگری تحلیل‌برنده را به سوژه‌ای که از فقدان رنج می‌برد نسبت می‌دهد؛ «دیگری»‌ای که از دست رفته است به طور روانی از طریق نوعی کانیبالیسم درون‌فکنانه مصرف می‌شود. دیگری‌ای که درون روان کار گذاشته شده است به «سرزنش‌شدن» به طور درونی ادامه می‌دهد، و اینچنین، طبق نظر کلاین، یک صدای انتقادی پدیدار می‌شود که به توصیف «سادیسم اخلاقی» می‌انجامد.<sup>۷</sup> این سادیسم

<sup>۵</sup>- نگاه کنید به بحث من از لویناس و ممنوعیت علیه کشتن در فصل‌نهایی زندگی بی‌ثبات. ارجاعات به لویناس در این فصل به امانوئل لویناس، «صلح و مجاورت»، نوشته‌های فلسفی اصلی هستند، آدریان ت. پپرزاک، سیمون کریتچلی، و روبرت برناسکونی، ویراستاران، بلومینگتون، دلیو: انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۶۶، ۹-۱۶۱.

<sup>۶</sup>- کلاین، «سهمی در روان‌پیدایش وضعیت‌های مانیک-دپرسیو»، ۴۶-۱۱۵.

<sup>۷</sup>- همان، ۳-۱۲۲.

اخلاقی با اخلاقی‌سازی خشونت که در بالا آن را ذکر کردم تشدید می‌شود. دیگری‌ای که از دست رفته است ترکیب می‌شود (به عنوان شیوه‌ای از حفظ آن دیگری)، اما همچنین سرزنش می‌شود (نه فقط به این خاطر که «رفته است» بلکه به خاطر دوسویگی عمومی روابط عاشقانه). بدین ترتیب، راه حل ماخولیایی ایگو را مشخصاً به شیوه‌ای بازساختاردهی می‌کند که دیگری از دست‌رفته پیوسته حفظ و پیوسته تخریب می‌شود، بدون آنکه این فرایند به نتیجه‌ی نهایی بیانجامد. خشمی که علیه دیگری و علیه فقدان آن دیگری احساس شده است یک چرخش انعکاسی را برمی‌سازد که بر سازنده‌ی تک‌گویی خود-نابودگرانه‌ی سوژه‌ی زنده‌مانده است. امری حفظ‌کننده باید به مسیر این گرایش خود-نابودگرانه وارد گردد، اما خطر ویرانگر این است که ایگو، در اصطلاحات کلاین، به دنبال حفظ دیگری، ایدئال دیگری، به هزینه‌ی خودش خواهد بود - که آنکه مرده یا رفته است همچنان به طور بالقوه به عنوان تخریب‌شده توسط خود زنده‌مانده دریافت خواهد شد، بطوری‌که این، بطور پارادوکسیکال، تنها راه نجات دیگری از دست‌رفته به هزینه‌ی زندگی خویش خواهد بود.

آنچه حائز اهمیت است که در اینجا خاطر نشان گردد این است که دوسویگی‌ای که کلاین در ارتباط با ماخولیا توصیف می‌کند قابل تعمیم به شرایط عشق و دلبستگی به طور عام است. نزد کلاین، ماخولیا ابژه‌ای را درونی می‌کند که یک صحنه‌ی آزار را برپا می‌دارد، یک موقعیت غیرقابل‌زنده‌ماندن را برای ایگو ایجاد می‌کند، و بیرون‌راندن ابژه‌های درونی را تسریع می‌کند، اغلب بدون توجه به اینکه آیا آنها، به معنایی که کلاین منظور دارد، «خوب» اند یا «بد». فروید در «ماتم و ماخولیا» عملکرد سوپر-ایگو را تا درونی‌سازی و دگرگونی دیگری از دست‌رفته به عنوان یک صدای اتهام‌زننده ردیابی می‌کند، صدایی که دقیقاً آنچه را گفت که ایگو به دیگری گفته بوده است و دیگری را زنده‌مانده داشت تا تذکرات آنکه باقی مانده بود را بشنود.<sup>۸</sup> انتقادهای و اتهام‌زنی‌هایی که متوجه دیگری غایب بودند منحرف شده و به یک صدای درونی تبدیل می‌شوند که علیه خود معطوف است. سرزنشی که علیه دیگری ناگفتنی باقی می‌ماند در نهایت تنها علیه خود گفتنی می‌شود، که به شیوه‌ای از نجات دیگری از صدای اتهامی خود، حتی در مرگ، منجر می‌گردد. صدای خود خویش که بر روی خود برگشته است تا «زندگی دیگری را نجات دهد»، به ابزاری برای نابودی بالقوه‌ی خود تبدیل می‌شود. نتیجه آن است که ایگو برای آنکه زندگی کند، باید بگذارد دیگری بمیرد، اما این دشوار درمی‌آید وقتی که «گذاشتن که بمیرد» بسیار نزدیک به «قتل» یا، فی‌الواقع، به برعهده‌گرفتن مسئولیت ناممکن برای مرگ دیگری احساس می‌شود. بهتر آن است که زندگی خود را برعهده گرفت تا اینکه به یک قاتل تبدیل شد، حتی اگر برعهده‌گرفتن زندگی خود، خویشتن را به عنوان یک قاتل خود تصدیق کند. چه کسی به آلتوسر یا پلیس نیاز دارد وقتی که سخن متلاطم

---

<sup>۸</sup> - زیگموند فروید، *ماتم و ماخولیا* (۱۹۱۷)، ترجمه‌ی جیمز استراچی، چاپ استاندارد، ۱۴: ۵۸-۲۴۳، لندن: انتشارات هوگارت، ۱۹۵۷.



خود شخص ماخولیایی قدرت خود-نابودگری را بکار می‌برد؟ پلیس لازم نیست که شخص ماخولیایی را صدا زند تا صدایش اتهامی تند را تراز کند. تفاوت میان یک وجدان قابل‌زیستن و یک وجدان غیرقابل‌زیستن این است که قتل-نفس، در مورد قبلی، جزئی، تصعیدشده، و معیوب باقی می‌ماند، از اینکه به خودکشی یا قتل تبدیل شود باز می‌ماند، که یعنی، بطور پارادوکسیکال، تنها یک وجدان معیوب شانس مقاومت در برابر خشونت ویرانگر را دارد.

کلاین این سناریوی سوپر-ایگوی ترفیع‌یافته در ماخولیا را برمی‌گزیند و آن را به عنوان بندگی روانی از نو قالب‌ریزی می‌کند، و به تفصیل به توصیف «بندگی‌ای که ایگو تسلیم آن می‌شود وقتی که درخواست‌ها و تذکرات به غایت شقاوت‌مندان‌هی ابژه‌ی محبوب‌اش را که در درون ایگو کار گذاشته شده است برآورده می‌کند» می‌پردازد. او ادامه می‌دهد: «این درخواست‌های سفت‌وسخت به مقصود حمایت از ایگو در نبردش علیه نفرت غیرقابل‌کنترل‌اش و ابژه‌های حمله‌ور بدش خدمت می‌کند، که ایگو تا حدی با آنها اینهمان شده است.»<sup>۹</sup> بطور قابل ملاحظه‌ای، اخلاقی‌سازی صدا به عنوان «درخواست‌ها و تذکرات شقاوت‌مندان‌هی» شکل‌گیری سوپر-ایگو را تسریع می‌کند. سوپر-ایگو در درجه‌ی نخست به عنوان یک ممانعت بر فراز میل لیبیدینال برپا نشده است، بلکه به عنوان نظام جریانی که پرخاشگری اولیه و پیامدهای نابودگر آن را تخصیص می‌دهد و به تعویق می‌اندازد. بدین ترتیب سوپر-ایگو ایگو را در نبردش علیه «نفرت غیرقابل‌کنترل» خودش حمایت می‌کند. ایگو، با مرتب‌کردن پرخاشگری‌اش علیه خودش، در مسیر یک خود-قربانی‌گری مخاطره‌آمیز حرکت می‌کند.

خوشبختانه، این یک نظام بسته نیست و مطمئناً یک هستی‌شناسی بنیادین برای سوژه نیست، چون همین اقتصاد می‌تواند تغییر کند و می‌کند. نابودی به عنوان نشانه‌ای از ناپایداری که درونی اقتصاد است سوژه را برمی‌انگیزد، اما حفاظت نیز چنین می‌کند. کلاین همچون لویناس به یک «اضطراب» درباره‌ی بهزیستی ابژه ارجاع می‌دهد. از آنجا که این سوژه از آغاز دوسویه بود، می‌تواند آن مناقشه را به شیوه‌ی متفاوتی اشغال کند. خود (ایگو) در رابطه با ابژه (زنده یا مرده) احساس اضطراب و پشیمانی و نیز «حسی از مسئولیت» می‌کند، و از خود در برابر آزاردهندگانی که فیگورهای روانی گرایش‌های ویرانگر خود ایگو هستند محافظت می‌کند، و از آنها که دوست می‌دارد در برابر آزارهای خود محافظت می‌کند. فی‌الواقع، آزار به قطعات توزیع می‌شود، که دلالت بر تفکیک ابژه (به‌میانجی پرخاشگری) و بازگشت آن ویرانگری به شکل تقسیم‌شده دارد.<sup>۱۰</sup> بدین ترتیب کلاین به

---

<sup>۹</sup> - کلاین، «روان‌پیدایش وضعیت‌های مانیک-دپرسیو»، ۱۲۳.

<sup>۱۰</sup> - «پس ایگو خود را با این امر واقع فیزیکی مواجه می‌یابد که ابژه‌های محبوب‌اش در وضعیتی از تجزیه - به ذرات - قرار دارند و یاس، پشیمانی و اضطرابی که از این بازشناسی نشات می‌گیرند در ذیل موقعیت‌های متعدد اضطراب قرار دارند.» «روان‌پیدایش وضعیت‌های مانیک-دپرسیو»، ۱۲۵.

این صحنه‌ی روانی به عنوان صحنه‌ای ارجاع می‌دهد که در آن هر قطعه از ابژه‌ی ازهم‌پاشیده دوباره به یک آزاردهنده تبدیل می‌شود. ایگو تنها وحشت‌زده از شبیح قطعه‌قطعه‌شدنی که تولید کرده است نیست؛ همچنین نسبت به ابژه احساس اندوه می‌کند، به ازدست‌رفتن در شرف وقوع ابژه پاسخ می‌دهد، ازدست‌رفتنی که می‌تواند، ممکن است، به عنوان پیامدی از ویرانگری خودش تاسیس گردد، یا خواهد گردید.

همانطور که در فصل ۱ اشاره کردم، گناه، نزد کلاین، به دنبال دفع چشم‌انداز فقدان غیرقابل‌زنده‌ماندن است. «اخلاقی‌سازی» آن امری ثانویه است، حتی یک انحراف است، و اگر هیچ اخلاقی در اینجا در کار باشد، منحصراً شامل این بینش است که «من» برای زنده‌ماندن به دیگری نیاز دارد، اینکه «من» همواره نسبی است، اینکه نه فقط به میانجی یک دوام‌یافتن، بلکه به میانجی شکل‌گیری قابلیت‌ی برای دوام یک خطاب به دیگری به هستی می‌آید. این نکته‌ای است که، در زمان دیگری، ما را به ملاحظه‌ی انتقال مهم از کلاین به وینیکوت هدایت می‌کند. نزد وینیکوت، پرسش این است که آیا ابژه‌ی عشق می‌تواند از عشق‌مان زنده بماند، می‌تواند یک نقص معین را تاب آورد و همچنان به عنوان ابژه پایداری کند.<sup>۱۱</sup> اما نزد کلاین، تلاش برای حفظ ابژه در برابر ویرانگری خودمان در نهایت به ترسی برای بقای خود تقلیل می‌یابد.

نزد هر دوی این مواضع، که به‌وضوح مغایرند، ویرانگری برای سوژه مسئله ایجاد می‌کند. حتی اگر پرخاشگری با انسان‌بودن هم‌گستره باشد (و بطور ضمنی فهم انتروپوسنتریک از حیوان انسانی را خنثی کند)، شیوه‌ای که ویرانگری زیسته و هدایت می‌شود فوق‌العاده متنوع است. فی‌الواقع، می‌تواند مبنایی برای یک معنای «نا-اخلاقی‌شده» از مسئولیت گردد، که به دنبال حفاظت از دیگری در برابر ویرانی است. این دقیقاً آلترناتیو سادیسم اخلاقی است، خشونت‌ی که به درستی خود را در اتیکی از خلوص که از انکار خشونت عمل‌آمده است بنا می‌نهد. این همچنین آلترناتیوی است برای هستی‌شناختی‌کردن خشونت که بسیار به‌لحاظ ساختاری ثابت و دترمینیستی در سطح سوژه در نظر گرفته شده است تا حدی که هرگونه امکان یک تعهد اتیکی برای حراست از زندگی دیگری را مانع می‌شود.

در اینجا یک تمایز مهم میان سادیسم اخلاقی و مسئولیت را مشاهده می‌کنیم. درحالی‌که سادیسم اخلاقی شیوه‌ای از آزار است که خود را به عنوان فضیلت جا می‌زند، مسئولیت به معنای بالا پرخاشگری و نیز حکم اتیکی برای یافتن یک راه‌حل غیر-خشونت‌آمیز برای مطالبات خشمگینانه را «از آن خود می‌کند». این کار را نه در اطاعت از یک قانون صوری، بلکه دقیقاً به این خاطر انجام می‌دهد که به دنبال حفاظت از دیگری در برابر

---

<sup>۱۱</sup> - دی. دبلیو. وینیکوت، «ابژه‌های انتقالی و پدیده‌های انتقالی»، ژورنال بین‌المللی روانکاوی ۳۴ (۱۹۵۳) [۱۹۵۱]، ۸۹-۹۷.

همچنین نگاه کنید به بازی‌کردن و واقعیت، لندن: انتشارات تاویستوک Ltd، ۱۹۷۱.

پتانسیل ویرانگر خودش است. شخص به نام حفاظت از زندگی بی‌ثبات دیگری، پرخاشگری را به شیوه‌های بیانی تبدیل می‌کند که آنها که شخص دوست می‌دارد را حفاظت می‌کنند. بدین ترتیب پرخاشگری جایگشت خشونت‌آمیز خود را محدود می‌کند، و خود را تابع آن ادعای عشق می‌کند که به دنبال محترم‌داشتن و حفاظت از زندگی بی‌ثبات دیگری است. نزد کلاین، همچنانکه نزد لویناس، معنای مسئولیت در پیوند است با یک اضطراب که گشوده باقی می‌ماند، که یک دوسویگی را به میانجی انکار فرومی‌نشانند، بلکه در عوض یک کردار اتیکی معین، که خود تجربی است، را موجب می‌شود، که به دنبال حفظ زندگی است بیش از آنکه به دنبال تخریب آن باشد. این یک اصل از عدم-خشونت نیست، بلکه یک کردار است، کاملاً جایز الخطا، از تلاش برای توجه به بی‌ثباتی زندگی، و رسیدگی به استحاله‌ی زندگی به نا-زندگی.

دقیقاً درون یک رقابت مداوم بر سر قدرت است که پرسش از انجام یا عدم انجام خشونت پدیدار می‌شود. این تنها جایگاه ممتازان نیست که تصمیم بگیرند آیا خشونت بهترین روش است یا خیر؛ بطور پارادوکسیکال، و حتی دردآوری، این حتی وظیفه‌ی محرومان است که تصمیم بگیرند آیا باید مقابله به مثل کرد، و اگر اینگونه است، به چه شکلی. برای مثال، رو در روی خشونت دولتی پیش‌کشیدن چنین پرسشی احمقانه یا حتی بی‌ربط به نظر می‌رسد؛ اما می‌تواند اینطور هم باشد که، تحت برخی شرایط، عدم-عمل متقابل خشونت‌آمیز بیش از هر عمل دیگری به کار افشای سببیت یک‌جانبه‌ی دولت می‌آید. مطمئن نیستیم که عدم-خشونت خلوص روح کسی را نگاه دارد، اما یک پیوند اجتماعی را تصدیق می‌کند، حتی اگر از جای دیگر مورد حمله قرار گرفته باشد.

خشونت دولتی اغلب خود را از طریق فرض کردن یک سوژه‌ی حاکم مفصل‌بندی می‌کند. سوژه‌ی حاکم خود را دقیقاً نه به عنوان کسی که توسط دیگران مورد تخطی قرار می‌گیرد، دقیقاً نه به عنوان کسی که آسیب‌پذیری دائمی و برگشت‌ناپذیرش شرط و افق کنش‌هایش را شکل می‌دهد مطرح می‌کند. چنین موضع حاکمی نه تنها آسیب‌پذیری برساننده‌ی خودش را انکار می‌کند بلکه می‌کوشد آسیب‌پذیری را در دیگری به عنوان اثر انجام آسیب به آن دیگری و ظاهر ساختن آن دیگری به عنوان، طبق تعریف، آسیب‌پذیر جابجا کند. اگر عمل خشونت‌آمیز، از میان سایر چیزها، شیوه‌ای از جابجایی قابلیت مورد نقض قرار گرفتن (همواره) به جای دیگر است، این نمود را تولید می‌کند که سوژه‌ای که خشونت را وضع می‌کند نسبت به خشونت نفوذناپذیر است. به انجام رساندن این نمود یک هدف خشونت می‌شود؛ شخص آسیب‌پذیری را با دیگری تعیین می‌کند با آسیب‌رساندن به دیگری و سپس در نظر گرفتن نشانه‌ی آسیب به عنوان حقیقت دیگری. اخلاقی‌سازی خاص این صحنه وقتی اتفاق می‌افتد که خشونت به عنوان امری «مشروع» یا حتی «فاضلان» «توجیه می‌شود»، حتی اگر مقصود اولیه‌اش تامین یک اثر ناممکن از اربابی، مصونیت، و نفوذناپذیری به میانجی وسایل ویرانگر باشد.

تصدیق آسیب‌پذیری به هیچ وجه یک سیاست عدم-خشونت را تضمین نمی‌کند. اما آنچه تفاوت ایجاد می‌کند ملاحظه‌ی زندگی بی‌ثبات، و نیز آسیب‌پذیری به عنوان یک شرط عمومیت‌یافته است به جای شیوه‌ای تفاوت‌گذاری شده از یک هویت فرهنگی، یعنی یک ویژگی عودکننده یا بی‌زمان از یک سوژه‌ی فرهنگی که طبق تعریف و صرف نظر از شرایط تاریخی آزار و آسیب دیده است. در وهله‌ی اول، «سوژه» ضد مولد از کار درمی‌آید برای فهم یک وضعیت مشترک از بی‌ثباتی و وابستگی متقابل. در وهله‌ی دوم، «سوژه» باز-نصب شده و بر حسب آسیب‌اش (گذشته) و آسیب‌پذیری‌اش (حال و آینده) تعریف می‌شود.<sup>۱۲</sup> اگر یک سوژه‌ی خاص خود را طبق تعریف آسیب‌دیده یا فی‌الواقع آزاردیده در نظر گیرد، آنگاه هر عملی از خشونت که چنین سوژه‌ای مرتکب شود، نمی‌تواند به عنوان «انجام آسیب» ثبت گردد، زیرا سوژه‌ای که آنها را انجام می‌دهد، طبق تعریف، از انجام هر چیزی به جز رنج‌بردن از آسیب مستثنی شده است. در نتیجه، تولید سوژه بر مبنای جایگاه آسیب‌دیده‌اش یک زمینه‌ی ثابت را برای مشروعیت‌بخشیدن (و انکار) کنش‌های خشونت‌آمیز خودش تولید می‌کند. به همان میزان که سوژه‌ی حاکم آسیب‌پذیری‌اش را انکار می‌کند، و آن را در دیگری به عنوان یک مخزن ثابت جابجا می‌کند، سوژه‌ی آزاردیده می‌تواند اعمال خشونت‌آمیز خودش را انکار کند، چراکه هیچ عمل تجربی‌ای نمی‌تواند فرض پیشینی قربانی شدن را رد کند.

اگر عدم-خشونت فرصت پدیدارشدن در اینجا را داشته باشد، عزیمت‌اش را نه از یک بازشناسی آسیب‌پذیری همه‌ی مردمان (هر قدر هم که ممکن است حقیقت داشته باشد)، بلکه از امکان‌های کنش‌های خشونت‌آمیز خود شخص در نسبت با آن زندگی‌هایی که با آنها پیوند دارد آغاز می‌کند، از جمله با آنها که هیچگاه انتخاب نکرد و هیچگاه نمی‌شناخت، و نیز با آنها که نسبت‌شان با من مقدم بر مقررات قرارداد است. آن دیگری‌ها ادعایی را بر من مطرح می‌کنند، اما چیست آن شرایطی که تحت آن من می‌توانم دعوای آنها را بشنوم یا بدانها پاسخ گویم؟ کافی نیست که، به سیاق لویناسی، گفته شود که این ادعا بر من پیش از دانستن من و به عنوان یک وهله‌ی گشایش به هستی آمدن من مطرح می‌شود. این می‌تواند به طور صوری درست باشد، اما حقیقت‌اش برای من کاربردی ندارد اگر من فاقد شرایطی برای پاسخگویی باشم که به من اجازه دهد آن را در میان این زندگی اجتماعی و سیاسی دریافت کنم. آن «شرایط» شامل نه فقط منابع خصوصی من، بلکه شکل‌ها و قاب‌های مختلفی است که پاسخگویی را ممکن می‌گردانند. به بیان دیگر، این ادعا بر من، وقتی که اتفاق می‌افتد، به میانجی حواس که به نوبه‌ی خود به میانجی اشکال مختلف رسانه ساخته شده‌اند اتفاق می‌افتد: سازمان اجتماعی صوت و صدا، تصویر و متن، بساواپی و بویایی. اگر ادعای دیگری بر من قرار است به من برسد، باید به نحوی

---

<sup>۱۲</sup> - من در اینجا، همچون جای دیگر، پیوسته مدیونم به «بستگی‌های مجروح»، فصل ۳ از وضعیت‌های آسیب: قدرت و آزادی در مدرنیته‌ی متاخر وندی براون، پرینستون ان‌جی: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

میانجی‌گری شود، که یعنی همین قابلیت ما برای پاسخ‌گفتن با عدم-خشونت (عمل‌کردن علیه یک عمل خشونت‌آمیز معین، یا تعویق به «عدم-عمل» در برابر تحریک خشونت‌آمیز) بستگی دارد به قاب‌هایی که با آن جهان داده می‌شود و با آن حیطه‌ی نمود محدود و مشخص می‌شود. ادعای عدم-خشونت صرفاً من را به عنوان یک شخص فردی که باید به این یا آن شیوه تصمیم بگیرد استیضاح نمی‌کند. اگر این ادعا ثبت شود، من را بیش از آنکه به عنوان یک «ایگو» آشکار کند به عنوان یک هستی در پیوند با دیگران به شیوه‌هایی حل‌ناشدنی و برگشت‌ناپذیر، موجود در یک وضعیت عمومیت‌یافته از بی‌ثباتی و وابستگی متقابل، به‌طور عاطفی انگیزه‌ی ساخته شده توسط آنها که تاثیرشان بر من را من هیچگاه انتخاب نکردم، آشکار می‌کند. حکم به عدم-خشونت همواره این را پیشفرض دارد که عرصه‌ای از هستی‌ها وجود دارد که در رابطه با آنها عدم-خشونت بایست رفتار مقتضی باشد. از آنجا که آن عرصه به‌طور ثابت محدود و مشخص شده است، عدم-خشونت تنها می‌تواند درخواست خود را با تفاوت‌گذاشتن میان آنها که علیه‌شان خشونت نبایست به کار برده شود و آنها که توسط این حکم به‌سادگی «پوشش داده نشده‌اند» مطرح کند.

برای آنکه حکم به عدم-خشونت معنایی داشته باشد، نخست لازم است که بر فرض همین افتراق - یک ناتساوی‌طلبی الگووار و نظری-نشده - فائق آییم که در سرتاسر زندگی ادراکی عمل می‌کند. اگر قرار باشد حکم به عدم-خشونت از بی‌معناشدن اجتناب کند، باید با یک مداخله‌ی انتقادی پیوند یابد متناسب با هنجارهایی که میان آن زندگی‌هایی که قابل‌زیستن و قابل سوگواری به حساب می‌آیند و آنها که به حساب نمی‌آیند تفاوت قائل می‌شوند. تنها به شرطی که زندگی‌ها قابل سوگواری باشند (که درون قدامی آینده تفسیر می‌شود) است که فراخوان عدم-خشونت از شراکت با اشکال ناتساوی‌طلبی معرفتی اجتناب می‌کند. میل به ارتکاب خشونت بدین ترتیب همیشه همراه است با اضطراب بازگشت خشونت چراکه تمام کنشگران بالقوه در این صحنه به طور یکسان در معرض آسیب‌اند. حتی اگر چنین بینشی از یک محاسبه‌کردن پیامدهای یک عمل خشونت‌آمیز منتج شود، بر یک رابطه‌ی درونی هستی‌شناختی گواهی می‌دهد که مقدم بر هرگونه حسابگری است. بی‌ثباتی اثر یک استراتژی معین نیست، بلکه شرط تعمیم‌یافته‌ی هرچه استراتژی است. بدین ترتیب دریافت معینی از برابری از این وضعیت به‌طور ثابت مشترک منتج می‌شود، دریافتی که برای نگاه داشتن در اندیشه دشوارترین است: عدم-خشونت از دریافت برابری در میان بی‌ثباتی نشات می‌گیرد.

برای این منظور، نیازی نیست که پیشاپیش بدانیم «یک زندگی» چه خواهد بود، بلکه تنها نیاز است آن شیوه‌هایی از بازنمایی و نمود را پیدا کنیم و مورد حمایت قرار دهیم که به ادعای زندگی اجازه می‌دهند تا مطرح و شنیده شود (به این شیوه، رسانه و بقا با هم در پیوندند). اتیک بیش از آنکه یک محاسبه‌گری باشد چیزی است که از مورد خطاب بودن و قابل خطاب بودن به شیوه‌هایی دوام‌پذیر منتج می‌شود، که یعنی، در سطحی جهانی، هیچ اتیکی نمی‌تواند بدون یک کردار بادوام از ترجمه - میان زبان‌ها، و نیز میان اشکال رسانه - وجود

داشته باشد.<sup>۱۳</sup> این پرسش اتیکی که آیا باید مرتکب خشونت شد یا خیر تنها در رابطه با «تو» بی‌پدیدار می‌شود که به عنوان ابژه‌ی بالقوه‌ی آسیب من مجسم می‌گردد. اما اگر «تو» بی‌وجود ندارد، یا «تو» نمی‌تواند شنیده یا دیده شود، آنگاه رابطه‌ی اتیکی‌ای وجود ندارد. شخص می‌تواند «تو» را از دست بدهد به‌میانجی حالت‌های انحصاری حاکمیت و آزار به یک میزان، بخصوص وقتی که هیچکدام مشمول بودن در موضع دیگری را نپذیرد. فی‌الواقع، یک اثر چنین شیوه‌هایی از حاکمیت دقیقاً «از دست دادن تو» است.

بدین ترتیب عدم-خشونت به نظر مستلزم یک مبارزه بر سر حیطة‌ی نمود و حواس است، و پرسیدن اینکه چطور به بهترین نحو می‌توان رسانه را سازمان داد تا بر شیوه‌های تفاوت‌گذاری که به‌میانجی آن سوگواری‌پذیری تخصیص می‌یابد و یک زندگی به عنوان یک زندگی شایسته‌ی زیستن یا، فی‌الواقع، به عنوان یک زندگی زنده در نظر گرفته می‌شود فائق آمد. این همچنین به معنای مبارزه علیه آن انگاره‌هایی از سوژه‌ی سیاسی است که فرض می‌کنند نفوذپذیری و آسیب‌پذیری می‌توانند در یک محل منحصر و در محل دیگر رد گردند. هیچ سوژه‌ای یک انحصار بر «آزاردیده‌بودن» یا «آزاردهنده‌بودن» ندارد، حتی وقتی که تاریخ‌های به‌طور انبوه تهنشین‌شده (شکل‌های به‌طور پراکنده ترکیب‌شده از تکرار) آن اثر هستی‌شناختی را تولید کرده باشند. اگر هیچ ادعایی برای نفوذناپذیری رادیکال در نهایت به عنوان حقیقت قابل‌قبول نباشد، آنگاه هیچ ادعایی برای آزارپذیری رادیکال نیز قابل‌قبول نیست. به پرسش کشیدن این قاب که با آن آسیب‌پذیری به‌طور کاذب و نابرابر توزیع می‌شود دقیقاً به معنای به پرسش کشیدن یکی از قاب‌های مسلطی است که جنگ‌های اخیر در عراق و افغانستان و نیز در خاورمیانه را تقویت می‌کند. ادعای عدم-خشونت نه تنها مستلزم آن است که شرایط شنیده‌شدن و ثبت این ادعا برقرار باشد (هیچ «ادعا» بی‌نمی‌تواند بدون شیوه‌ی بازنمایی‌اش وجود داشته باشد)، بل اینکه غضب و خشم نیز شیوه‌ای برای مفصل‌بندی آن ادعا بیابند به شیوه‌ای که بتواند توسط دیگران ثبت گردد. به این معنا، عدم-خشونت یک وضعیت صلح‌آمیز نیست، بلکه یک مبارزه‌ی اجتماعی و سیاسی است برای مفصل‌بندی و موثرگرداندن خشم - «fuck you»ی به‌دقت ساخته‌شده.

در نتیجه، شخص باید علیه خشونت برخیزد تا عدم-خشونت را تمرین کند (آنها به یکدیگر پیوسته‌اند، و به شدت چنین‌اند)؛ اما، لازم به تکرار است، خشونتی که شخص علیه آن برمی‌خیزد منحصراً از خارج نشأت نمی‌گیرد. آنچه پرخاشگری و خشم می‌نامیم می‌تواند در مسیر ابطال دیگری حرکت کند، اما اگر آنکه ما «هستیم» دقیقاً یک بی‌ثباتی مشترک باشد، آنگاه ما با خطر ابطال خودمان مواجهیم. این اتفاق می‌افتد نه به این خاطر که ما سوژه‌هایی مجزا هستیم که در نسبت با یکدیگر محاسبه می‌کنیم، بلکه چون، مقدم بر هرگونه

<sup>۱۳</sup> - نگاه کنید به سندرا برمن، میکائیل وود، و امیلی اپتر، ویراستاران، ملت، زبان، و /تیک ترجمه، پرینستون، ان‌جی: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۲۰۰۵.

محاسبه‌گری، ما پیشاپیش به میانجی بندهایی برساخته شده‌ایم که پیوند می‌دهند و می‌گسلند به شیوه‌هایی خاص و حائز اهمیت. به طور هستی‌شناختی، شکل‌دهی و شکل‌زدایی از چنین پیوستگی‌هایی، مقدم بر هرگونه پرسشی از سوژه است و، در واقع، شرط اجتماعی و عاطفی سوژکتیویته است. همچنین شرطی است که یک دوسویگی دینامیک را در قلب زندگی روانی کار می‌گذارد. گفتن اینکه ما «نیازها»یی داریم بدین ترتیب به معنای گفتن این است که ما که «هستیم» و شامل یک مبارزه‌ی ثابت و مکرر از وابستگی و جدایی است، و صرفاً تعیین‌کننده‌ی یک مرحله از کودکی نیست که باید بر آن غالب آمد. فقط مبارزه‌ی «خود شخص» یا مبارزه‌ی آشکار «دیگری» نیست، بلکه دقیقاً شکوفایی در اساس «ما» است، شرطی که تحت آن ما به لحاظ احساسی با یکدیگر در پیوندیم: خشمگینانه، میل‌ورزانه، قاتلانه، عاشقانه.

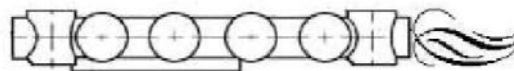
بله، راه‌رفتن بر روی خط به معنای زیستن خط است، تنگنای خشم و ترس، و یافتن شیوه‌ای از رفتار که به دنبال به‌سرعت حل‌کردن اضطراب آن موضع به‌میانجی یک تصمیم نیست. این، البته، خوب است که تصمیم به عدم-خشونت بگیریم، اما تصمیم نمی‌تواند در نهایت زمینه‌ی مبارزه برای عدم-خشونت باشد. تصمیم «من» تصمیم‌گیرنده را مستحکم می‌کند، گاهی به هزینه‌ی خود رابطه‌مندی. بنابراین مسئله واقعاً در این مورد نیست که سوژه چگونه باید عمل کند، بلکه در این مورد است که یک امتناع از عمل چطور می‌تواند باشد وقتی که از دریافت یک وضعیت عمومیت‌یافته از بی‌ثبات‌بودگی یا، به بیان دیگر، از خصیصه‌ی تساوی‌طلبانه‌ی سوگواری‌پذیری نشات می‌گیرد. حتی «امتناع از عمل» به طور کامل شکل‌های کنش به تعویق‌انداختن یا متوقف‌کردن را که می‌توانند، برای نمونه، کارکرد غیر-خشونت‌آمیز اعتصاب را برسانند فراچنگ نمی‌آورد. شیوه‌های دیگری از پنداشت انسداد آن کنش‌های مکرر وجود دارد که اثرات مسلم-انگاشته‌شده‌ی جنگ را در زندگی روزمره بازتولید می‌کند. از کار انداختن زیرساختی که به ارتش‌ها اجازه می‌دهد خود را بازتولید کنند، مسئله‌ای بر سر پیاده‌کردن ماشین‌آلات نظامی و نیز مقاومت در برابر خدمت اجباری است. وقتی که هنجارهای خشونت بدون وقفه و بدون انقطاع تکرار می‌شوند، عدم-خشونت به دنبال توقف این تکرار با بازجهت‌دهی آن در راه‌هایی است که در تخالف با اهداف محرک آن هستند. وقتی که آن تکرار به نام «پیشرفت»، مربوط به تمدن یا طور دیگر، ادامه می‌یابد، بجاست که به سخن نافذ والتر بنیامین توجه کنیم که «شاید انقلاب‌ها چیزی به جز هستی‌های انسانی سوار بر قطار پیشرفت نیستند که سعی می‌کنند به ترمز اضطراری دست یابند.»<sup>۱۴</sup>

<sup>۱۴</sup> - والتر بنیامین، *Gesammelte Werke*، فرانکفورت: Suhrkamp Verlag، ۱۹۳۲. I: همچنین نگاه کنید به «نقد، اضطراب، و زندگی مقدس در نقد خشونت بنیامین» من در *الهیات سیاسی*، ویراست هنت دو وریس، نیویورک: انتشارات دانشگاه فوردهام، ۲۰۰۶، ۱۹-۲۰۱.

این دست‌یابی به ترمز یک «عمل» است، اما عملی است که به دنبال پیشی‌جستن از سبعت آشکار مجموعه‌ای از اعمال است که در مقام موتور خود تاریخ قرار می‌گیرد. شاید این «عمل» در تکینگی و قهرمانی‌اش مورد مبالغه قرار گرفته باشد: بینش از فرایند تکرارپذیری که در آن یک مداخله انتقادی لازم است را از دست می‌دهد، و می‌تواند به وسایلی تبدیل شود که با آنها «سوژه» به هزینه‌ی یک هستی‌شناسی اجتماعی رابطه‌ای تولید می‌شود. مطمئناً، رابطه‌مندی یک اصطلاح اتوپییایی نیست، بلکه یک چارچوب (کار یک قاب تازه) است برای ملاحظه‌ی آن عواطفی که بطور ثابت درون عرصه‌ی سیاسی مفصل‌بندی شده‌اند: ترس و خشم، میل و فقدان، عشق و نفرت، اگر بخواهیم برخی را نام ببریم. همه‌ی اینها صرفاً شیوه‌ی دیگری از گفتن این است که این وقتی دشوارترین است که در وضعیتی از درد بخواهیم به ادعای برابر دیگری برای پناه، برای شرایط زیست‌پذیری و سوگواری‌پذیری، پاسخگو باشیم. و بالینحال، این حیطه‌ی رنجور محل یک مبارزه‌ی ضروری است، مبارزه‌ای برای پاسخگوماندن به فراز و نشیب برابری که فوق‌العاده برای تصدیق دشوار است، که هنوز باید توسط مدافعان تساوی‌طلبی نظریه‌پردازی گردد، و به شیوه‌ای فرار در ساحت‌های عاطفی و ادراکی نظریه‌مجموعه می‌شود. تحت چنین شرایطی، وقتی که عمل‌کردن سوژه را به هزینه‌ی دیگری بازتولید می‌کند، عمل‌نکردن، در نهایت، شیوه‌ای از تطبیق خود است تا از چرخه‌ی بسته‌ی بازتابندگی بگسلد، شیوه‌ای از واگذارکردن به بندهایی که پیوند می‌دهند و می‌گسلند، شیوه‌ای از ثبت و مطالبه‌ی برابری به طور عاطفی. این حتی شیوه‌ای از مقاومت است، بخصوص وقتی که قاب‌هایی را که با آن جنگ دوباره و دوباره برپا می‌شود پس می‌زند و می‌گسلد.

منبع:

Judith Butler, *Frames of War: When Life Is Grievable?* Verso, London – New York, ۲۰۰۹, pp. ۱۶۵-۱۸۴



[www.mindmotor.info](http://www.mindmotor.info)