



دادگاه نه یک نمایش، نه یک آیین، نه یک درام و نه یک تشریفات
هیجان‌انگیز است و نه آن‌گونه که ما مایلیم باور کنیم شیوه‌ای صلح‌آمیز
و رام‌شده برای رسیدگی به فعالیتی غیرقانونی. دادگاه یکی از قوی‌ترین
آپاراتوس‌های زندگی اجتماعی ماست: یک فرد نظاره‌گر می‌شود که
آزادی، مالکیت، روابط، «حیثیت»، رنج‌هایش و در برخی کشورها
زندگی‌اش منقاد تصمیماتی‌ست که شخص ثالث می‌گیرد. نظریه‌ای
تحلیلی هم در فرم و هم محتوا می‌بایست به این موقعیت بپردازد و
بواسطه‌ی دغدغه‌ای بنیادی هدایت شود: آشکار کردنِ واقعیتی که پیشِ

چشم ماست و می‌بایست مسیری برای هموار کردن نظریه‌ی انتقادی گشود و چشم‌اندازی خوش‌بینانه را که کلمات زیبا برای موقعیت‌های نامطلوب فراهم می‌آورند، رها کرد.

بنابراین اگر بخواهیم واقعیت را بگوییم باید این فکت را تقویت کنیم که در طول یک دادگاه، خشونت همه‌جا حاضر است، در هر کنش متقابلی: خشونت رویه‌ی قضایی، خشونت استدلال، خشونت قانون و خشونت سلب مالکیت‌شدگی. اما این خشونت نمایانگر یک شکاف یا حفره در عقلانی‌سازی و بوروکراتیزاسیون این موقف قدرت نیست. خشونت ذاتی‌ای درون روندهای قانونی-عقلانی وجود دارد که برای آنکه بفهمیم که هستیم، می‌بایست آن‌ها را در نظر بگیریم.

به تعبیر دیگر، یک تئوری انتقادی درباره‌ی دولت نمی‌تواند خودش را به آشکارسازی خشونت دولت یا معرفی راه‌هایی که دولت بواسطه‌ی آنها اعمال خشونت می‌کند، بسنده کند. اگر تفکر ما در موقف مذکور متوقف گردد، قادر نخواهیم بود که واقعیت را در تمامیت‌اش دریابیم، واقعیتی که مسیر تجربه‌ی ما را دربرمی‌گیرد؛ مسیری که خصلت تعیین‌کننده‌اش کوری نسبت به خشونت دولت است. خشونت دولت فوراً و بی‌واسطه ادراک‌پذیر نیست. ما هم در نگاه اول آن را نمی‌بینیم و هم تنها به گونه‌ای سطحی‌نگاهی بر آن می‌افکنیم و هرگز در تمامیت‌اش به چشم ما نمی‌آید. قانون و رویه‌ی قضایی با کیفیات مشخص خود

خشونت را تحمیل می‌کنند که ما آن را آن گونه که هست ادراک نمی‌کنیم. ما به رویکردی تئوریک نیاز داریم تا بر کنش‌های قانونی تأمل کند و بر شرایط ما به مثابه‌ی سوژه‌های (منقاد) قانون بنگرد، اگر که می‌خواهیم به تمامی درباره‌ی وسعت این خشونت آگاه باشیم.

ناتوانی ما در دریافت بی‌واسطه‌ی کارهای حقیقی دولت نه خودآشکار است و نه الزام‌آور. این ناتوانی از این فکت نشئت می‌گیرد که ما تصاویر یا راه‌های نگرستن به دولت را درونی کرده‌ایم، به گونه‌ای که کارهای حقیقی‌اش پنهان شده‌است. چگونه می‌توانیم توانایی منحصر به فرد دولت در غیرخشونت‌آمیز به نظر رسیدن کنش‌های خشونت‌آمیز را توضیح دهیم؟ یا چگونه می‌توانیم این واقعیت را شرح دهیم که ما این کنش‌ها را آن گونه که حقیقتاً هستند درک نمی‌کنیم؟ کدام پارادایم‌ها درگیر این فرایند کوری سیاسی هستند؟ موانع جهت برقراری دریافت روشن از دولت کدام‌اند؟ و در تقابل، چه شرایطی برای صورت‌بندی کردن یک تئوری انتقادی میان روابط دولت و خشونت ضروری‌اند؟

فلسفه‌ی سیاسی

نخستین مانع شکل‌گیری یک تحلیل رضایت‌بخش از دولت، فلسفه‌ی سیاسی است. تناقضی میان تلاش هدفمند فهم خشونت قانون و ادراکات

ساخته شده، تحمیل شده و در جریان به دست سنت فلسفه‌ی سیاسی وجود دارد. به تعبیر دیگر، ما نیاز داریم تا زیر پای واژگانِ مستقر اندیشه‌ی سیاسی را خالی کنیم، اگر می‌خواهیم که صورت‌بندی‌ای انتقادی از قدرت به دست دهیم.

وظیفه‌ای که فلسفه‌ی سیاسی برای خود تعریف کرده است، چنین است: راهی را تصویر کنید که دولت را منهای اشاره به خشونت توصیف کند، اطمینان بیاورد که روابطمان با قانون خنثی و بی طرف گشته است و درکی غیرسیاسی شده از سیاست ارائه دهید. بر فرض مثال، جای تعجب است که تا چه گستره‌ای مفاهیمی مثل خشونت، زور، سرکوب از متونی که جان رالز تولید کرده است، غایب‌اند. درواقع، چنین دایره‌ی واژگانی تماماً برای وی بیگانه‌اند.

اما سرمنشأ این ادراک از سنت کانتی برمی‌آید که در نوشته‌های هانا آرنت و به گونه‌ای متأخرتر در نوشته‌های یورگن هابرماس پدیدار می‌شود؛ این سنت پیش فرض می‌گیرد که دولت به مثابه‌ی یک اصل نمی‌تواند خشونت‌آمیز باشد.

در این سنت، ساخت حوزه‌ی «سیاسی» مشخص به این معناست که قانون از طریق بحث، دلیل‌آوری و بیان پرورنده می‌شود. در این جا، قانون مترادف اکثریت است (به تعبیر دیگر، این تنها دموکراسی اکثریت است

که شایستگی نام قانون را دارد). بدین ترتیب هنجارهای سیاسی از رویه‌ها و قاعده‌هایی سرچشمه می‌گیرد که در تطابق با منطق انتخاب، رفت و برگشت یا بازشناسی دوجانبه صورت‌بندی شده‌اند. درواقع این هنجارها بواسطه‌ی همان افرادی تولید می‌شوند که قرار است بر آنها پیاده گردند. دستور قانونی جهان‌شمول، عقلانی و بازشناسی‌یافته‌است. کاربست قانون محدودیتی را می‌سازد و بر قدرت مشخصی تکیه می‌کند. اما این قدرت‌ها و محدودیت‌ها برای سوژه‌ای که آنها را به‌مثابه‌ی شهروند به رسمیت می‌شناسد، غیرخشونت‌آمیزند.

تکانه‌ی تاریخ فلسفه‌ی سیاسی بنیاد نهادن قانون در فرایندهایی است که هم جمعی و هم عقلانی باشند تا اقتدار هنجاری را تضمین کنند و آن را از نقادی مصون نگه دارند. ایده چنین است که اگر قانون بر دلیل‌آوری جمعی تأکید کند، آنگاه دولت، در اصل، غیرخشونت‌آمیز است. ایده‌ی این‌چنینی دولت پیش‌فرض می‌گیرد که دولت غیرخشونت‌آمیز است: هنگامی که با ظرفیت‌های اداری‌اش روبه‌رو هستیم، هنگامی که به رویه‌ها و قواعدی که بر آن بنا شده‌است، احترام می‌گذارد یا بر اساس‌اش فرمان می‌دهد. در اینجا خشونت به‌لحاظ تئوریک ناممکن است. خشونت خودسرانه‌است و با امر خصوصی و جامعه‌ی مدنی در نسبت است؛ حوزه‌ای که دولت خود را بر آن به‌مثابه‌ی موجودی خودآیین بنا می‌کند. خشونت -قتل، انتقام و مانند آن- پیش از دولت قرار دارد یا

فراسوی آن جای می گیرد (در امر خصوصی و جهان مدنی). در تعریف، خشونت بیرون از قانون قرار می گیرد، به گونه ای که هر نویسنده ای بخواهد از خشونت استفاده کند تا دولت را تعریف نماید، متهم است که نمی تواند به مفهوم پردازی حوزه ی سیاسی در خاص بودگی اش بپردازد. دولت تنها زمانی به مثابه ی موجودی خشونت آمیز توصیف می شود که به اصول اش خیانت کند، یعنی عمل به شیوه ی قانونی را متوقف سازد. در میانه ی فکت ها و هنجارها، هابرماس جهت اتهام را به سمت جامعه شناسی می گیرد که به زعم او هنجاربودگی قانون عقلانی را بواسطه ی فروکاهش اش به منطق های غیرقانونی کوچک می پندارد و مسئله ی دولت را به یکی از اشکال سلطه تقلیل می دهد. جامعه شناسی به مثابه ی رشته ای پدیدار می گردد که قانون را به مثابه ی یک قُرم تحمیل شده تحلیل می کند، نه به مثابه ی حوزه ای که هدف گذاری اش انسجام اجتماعی ست و این مهم را از طریق سوژه های ارتباطی که مشغول عمل کردن بر مبنای کردارهای فهم پذیر دوجانبه اند، صورت می دهد. در نتیجه، جامعه شناسی راهزن خصلت ویژه ی این قلمرو کنش و بحث است؛ جایی که سیاست و قانون ساخته می شوند.^۱

Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), 56.

عملِ فِتش‌سازی و ارتقایِ دولت در تمایزِ هانا آرنِت به اوج خود می‌رسد. او افتراقِ جدی میانِ «قدرت» و «اقتدار» و «خشونت» برقرار می‌سازد. او قدرت را به‌مثابه‌ی بیانِ یک اراده‌ی جمعی می‌بیند که از خلالِ بیان‌گری‌ها پرورانده می‌شود؛ درحالی که خشونت به مکانیزم‌های ابزاریِ سلطه، محدودیت و تحمیل برمی‌گردد.

با اتصالِ سیاست و امر غیرخشونت‌آمیز، تئوریِ سیاسی برای دولت جایگاهِ استثنایی درنظر می‌گیرد. درونِ این چارچوب، سیستمِ عدالت خشونت‌زا ترسیم نمی‌شود، بلکه کاربستِ قانونی را بازنمایی می‌کند که بر مبنایِ بحث و توافق جمعی استوار است، فرایندی که به گونه‌ای جمعی قانونی شناخته شده و حق دارد تا زور وارد کند. مانند همه‌ی شهروندان، شخصی که قضاوت می‌شود، مشروعیتِ رویه‌ی قضاییِ اعمال‌شونده بر خویش را به رسمیت می‌شناسد، زیرا این رویه به نتیجه‌ی هنجارین (زیرپا گذاشتن) قانون تجسم می‌بخشد. از این منظر، قضاوت‌شدن به معنایِ وقوعِ عملیِ خشونت‌آمیز از سویِ دولت علیه من نیست؛ من بواسطه‌ی یک قدرتِ بیرونی قضاوت نمی‌شوم. کاربستِ سیستمِ عدالت قضاییِ اراده‌ی من را به‌مثابه‌ی هستی‌ای سیاسی و عقلانی بازنمایی می‌کند و رسمیت‌یافتگیِ جایگاه من به‌مثابه‌ی سوژه‌ی قانون را نشان می‌دهد.^۱ من آن شخصی نیستم که خودم را قضاوت می‌کنم اما به سیستم

See Frédéric Gros, "Les quatre foyers de la peine," in *Punir en démocratie* (Paris: Odile Jacob, 2001), 40.

قضاوت تن داده‌ام و مشروعیت نهادی را که مجازاتم می‌کند، به رسمیت شناخته‌ام. این آن چیزی است که به‌طور مثال به کانت اجازه می‌دهد که بسی دور از در نظرگیری هستی یک قربانی خشونت، بگوید سوژه‌ای که به مرگ محکوم شده، در عین حال هستی‌ای بازشناسی شده توسط دولت به‌مثابه‌ی سوژه‌ی قانون است. به تعبیر دیگر این هستی در حال لذت بردن از ارتقای هستی شناختی است.

برای پروبلماتیزه کردن پرسش خشونتِ نظمِ قانون، می‌بایست رتوریک فلسفه‌ی سیاسی را بگسلانیم، شیوه‌ی تحلیلی‌ای که تلاش می‌کند بنیادهای قانون را برقرار سازد، درحالی‌که پرسش خشونت را پاک کند. برای انجام این امر فلسفه‌ی سیاسی مفاهیم اسطوره‌گون‌شده‌ی خویش را به کار می‌گیرد (مفاهیمی چون آزادی بیان، نمایندگی، قرارداد) و بنابراین به‌سرعت ما را به سوی سیستمی از قانون می‌چرخاند که از ما شهروندانی می‌سازد که هم به این سیستم میل داریم و هم آنچه را گفته به رسمیت می‌شناسیم. به تعبیر دیگر، تنها تئوری/انتقادی ممکن درباره‌ی دولت و خشونت آن است که بر تئوری اجتماعی بنا شده باشد؛ تنها رشته‌ای که دولت را همان‌گونه که هست نشان می‌دهد، درست در تقابل با فلسفه‌ی سیاسی که با دولت به‌مثابه‌ی ابزاری اسرارآمیز روبه‌رو می‌شود.

جامعه‌شناسی سیاسی

تحلیل جمعی دولت و خشونت یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای علوم اجتماعی‌ست. درحالی‌که فلسفه‌ی سیاسی می‌کوشد تا پیوند ایده‌ی خشونت را از ایده‌ی دولت قطع کند و این کار را بواسطه‌ی تفکیک تعاملات حوزه‌های خصوصی/مدنی از حوزه‌ی عمومی صورت دهد، مدل‌های تاریخی و جامعه‌شناختی - به‌طور مثال در مقاله‌ی کلاسیک نوربرت الیاس به نام «درباره‌ی مکانیزم انحصار» - بر پرسش از سرکوب پافشاری می‌کنند: محدودیت، ذاتی فهم تولد و تداوم دولت است. دولت از راه انحصار خشونت توسط گروه مشخصی که خود را به‌مثابه‌ی موجودیتی عام و غالب تحمیل می‌کنند، ظاهر می‌شود. فرم دولت از تمرکز بر خشونت در یک سازمان مرکزی و سلب مالکیت دیگر کنش‌گرهای اقتصادی و اجتماعی در حق خشونت‌ورزی سر بر می‌آورد. دولت انحصار قانونی، پلیسی، نظامی و مالیاتی برقرار می‌کند. او حق خشونت‌ورزی را دور از دیگر گروه‌های سیاسی تصویب می‌کند. بنابراین سلطه‌اش به متحدسازی و آرام‌سازی یک قلمرو بستگی دارد.

توصیف دولت به‌مثابه‌ی اقتداری که بواسطه‌ی انحصار خشونت عمل می‌کند تا از انسجام قلمرو در برابر آناارشی، جنگ داخلی و آشوب پایدار اطمینان یابد، مشارکت نظری ارزشمندی نیست. این توصیف نقطه‌ی عزیمتی ضروری برای برقراری جدال با بینش سیاسی علم

سیاست و ادراک آزادانه و قراردادمحورانه از قانون است. بدین ترتیب که دولت را درونِ منازعه‌ای پایان‌ناپذیر و متخاصم جای دهد و تکنیکی مکانیزم‌های قضایی تصادفی و دل‌خواهی را برجسته کند که نقش بی‌بدیلی در تثبیتِ نظمِ سیاسی-اجتماعی دارند.

علی‌رغم این میلِ اساسیِ مستتر در علمِ اجتماعیِ دولت، تئوریِ اجتماعی و تاریخی می‌توانند مانعی برای تأمل بر خشونت هم به حساب آیند و واقعاً در نسخه‌های متأخرتر چنین می‌کنند. این تئوری‌ها تمایلی ندارند که خشونت را آن‌گونه که هست، مفهوم‌پردازی و پروبلماتیک کنند. این سهو عجیب می‌تواند به خاطر این واقعیت باشد که تحلیل‌های تاریخی و جامعه‌شناختی بر روایتی بنا می‌شوند که خشونت رسمی را به مثابه‌ی چیزی ثانویه و درعین حال ضروری تصویر می‌کند: پلیس و سیستم عدالت تنها زمانی معنا می‌یابند که واکنش‌هایی به خشونت موجود باشند. این واکنش بواسطه‌ی اتوریته‌های سرکوب‌گر - صفتی که پیش‌فرض می‌گیرد که به‌طور طبیعی اتفاقی درون جامعه افتاده و دولت سپس وارد عمل شده‌است - به معنای بازبرقراریِ نظم و محافظت از گسترشِ جدال‌های شخصی و چرخه‌های دائمی انتقام است. خشونتِ دولت، ضدِ خشونت می‌گردد یا بدل به فرمی از خشونتِ واکنشی می‌شود که به یمنِ حضورش صلح، وحدت سیاسی و باهم‌بودن در عوضِ جنگ، آناارشی و ازهم‌گسیختگیِ سیاسی به ارمغان می‌آید.

بنابراین درست است که فرمی از خشونت است، اما یک خشونتِ صلح‌آور. در نتیجه، خشونت دولت امری مسئله‌برانگیز نیست و به‌مثابه‌ی واقعیتی که باید نقد، دگرگون و یا از بین رود؛ دیده نمی‌شود. غایاتِ خشونت دولت آشکار و گواه‌اند و از نقادی مصون.

دشواریِ تناقض‌آمیزِ علوم اجتماعی در پروبلماتیک‌سازیِ خشونت رسمی به‌واسطه‌ی عنصر دیگری تشدید می‌شود: تعریف کلاسیک و ارجح ماکس وبر از دولت. این تعریف بر این واقعیت تأکید می‌کند که نمی‌توانیم چشم‌اندازیِ تقلیل‌دهنده در قبالِ دولت اتخاذ کنیم که گویی خشونت را چون دیگر نهادها به کار می‌گیرد. تعریف وبر ربط‌اش را با چارچوب‌هایِ نظری‌ای رد می‌کند که دولت را رقیبی برای کنش‌گرهایِ فردی در درگیری با جهان اجتماعی در نظر می‌گیرند. دولت کنش‌گری چون دیگر کنش‌گرها نیست؛ محدودیتی که او تحمیل می‌کند به‌مثابه‌ی امری مشروع به رسمیت شناخته شده‌است. دولت اقتداری‌ست که در ادعایِ خود مبنی بر انحصارِ زورِ فیزیکی مشروع درونِ یک قلمرو مشخص موفق عمل کرده‌است.

این تعریف مسیرِ عجیبی را طی می‌کند، مسیری که از دو عنصر غیرقابلِ تفکیک تشکیل شده‌است: خشونت و به‌رسمیت‌شناسی^۱. تعریف وبر هم‌چنان که تمرکزِ تقریباً منحصری بر پرسش از مشروعیت

دارد، خشونت را به جایگاهی دستِ دومی می‌راند. در نگاه او، خودویژگیِ یکتای دولت آن است که سوژه‌هایش ماهیتِ سرکوب‌گر آن را می‌پذیرند و مشروعیتش را به رسمیت می‌شناسند. در نتیجه، پرسش از مشروعیت به عنوان مسئله‌ی بنیادی در تحلیلِ دولت صورت‌بندی می‌گردد: یک دولت چگونه خشونت‌اش را مشروع می‌سازد؟ تحت چه شرایطی سرکوب‌اش به رسمیت شناخته، پذیرفته و درونی می‌گردد و چرا گاهی این‌گونه نمی‌شود؟ چگونه بحران‌های مشروعیت برای فهم بحران‌های سیاسی ضروری‌اند؟

اینکه وبر تفسیری نامرئی از خشونت دولت ارائه می‌دهد، نمی‌تواند نشان‌گر تفسیر و انتقالِ بد معنایِ متن وبر از سوی ما باشد. وبر خودش چنین کاری انجام می‌دهد. متن «سیاست به مثابه‌ی وظیفه» را مرور کنیم؛ جایی که او نخست در پی تعریفی برای دولت می‌گردد. او ذکر می‌کند که از یک منظرِ جامعه‌شناسانه، نمی‌توانیم دولتِ مدرن را با غایاتش تعریف کنیم (چرا که ممکن است گروه‌های غیردولتی دیگری در طول تاریخ غایاتِ مشابهی داشته‌اند). دولتِ مدرن باید بواسطه‌ی ابزار مشخصی که مختص آن است، خودویژگی یابد. وبر این ابزار را همان «زورِ فیزیکی» می‌نامد و از تروتسکی نقلِ قول می‌آورد: «هر دولتی بر مبنایِ زور استوار است» و ادامه می‌دهد: «این درواقع درست است». در نهایت او بیانِ متقنِ خود را درباره‌ی دولت شکل می‌دهد: «یک

دولت اجتماعی انسانی است که در ادعای انحصار کاربرد مشروع زور فیزیکی درون قلمرویی مشخص موفق شده است.^۱

مفاهیمی چون سلطه، محدودیت و خشونت جایگاهی مرکزی در تعریف دولت مدرن اشغال می کنند. وبر به سرعت آنها را از بین می برد. آنها نیز فراموش می شوند. در عوض، وبر بر وجه دیگری تمرکز می کند: به رسمیت شناختن مشروعیت خشونت. برای آنکه دولتی وجود داشته باشد، «شخص تحت سلطه می بایست از اقتداری که قدرتی مدعی آن است، فرمان برد». در نتیجه پرسش هایی که بر تحلیل او سایه می افکنند، از این قرارند: چه زمانی و چرا کسی تبعیت می کند؟ چگونه قدرتی مشروعیتش را توجیه می کند؟ وبر سپس تئوری سه صورت ناب از مشروعیت های ممکن را پیش می کشد: سنتی، کاریزما و عقلانیت قانونی.^۲

البته که ملاحظه ی دلایل سرسپردگی کار ارزشمندی نیست، اما با این وجود شوک آور است که پرسش های مشابهی درباره ی خشونت درنگرفته است. اینجا ما تئوری ای درباره ی راه های مشروعیت بخش دولت به خودش در اختیار داریم، اما چرا تئوری ای درباره ی اشکال خشونت در اختیار نداریم؟ دولت ها از یک دیگر بواسطه ی توجیهاتی

Max Weber, "Politics as a Vocation," in *Max Weber: Essays in Sociology*, ed. and ^۱ trans. H. H.

Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 77.

Ibid., 79.^۲

که بر آن بنا شده‌اند، تمایز می‌یابند، آیا امکان آن نیست که چنین فرایند مشابهی بنابر نوع خشونت‌ی که به کار می‌برند، صورت پذیرد؟ چرا خشونت دغدغه‌ای ثانوی در نسبت با مشروعیت است؟

ایده‌ی «خشونت مشروع» همان چیزی ست که چرخشی در تمرکز نظری پدید می‌آورد. مسئله‌ی مشروعیت بخشی به خشونت جایگاه مرکزی پیدا می‌کند و مسئله‌ی خشونت را کنار می‌زند. میدان تحلیل به وجوه مشروعیت بخشی می‌پردازد؛ به طور مثال، تحلیل‌ها حول این امر می‌چرخد که دولت‌ها زمانی که عمل می‌کنند، به چه طریقی به رسمیت شناخته می‌شوند؟ مسئله‌ی سلطه یکی از اشکال مشروعیت و مشروعیت بخشی می‌گردد و خشونت دیگر به مثابه‌ی ابژه‌ی تحلیل بر ساخته نمی‌شود و از دلیل پردازی‌های جامعه‌شناختی غیث می‌زند. قانون چه خشونت‌ی را اجرا می‌کند؟ چگونه؟ علیه چه کسی؟ با چه ابزاری؟ از این پرسش‌ها چشم می‌پوشند زیرا خشونت یک ابژه‌ی مطالعه‌ی نیست، نوعی کنش ماهیتاً آشکار است که نمی‌تواند توصیف شود و نمی‌توان روی آن درنگ کرد. در واقع تنها زمانی که دولت بی‌اعتنا به هنجارهایی که بر آن قرار گرفته و از آن مشروعیت می‌گیرد عمل می‌کند، خشونت رخ می‌دهد: سوء رفتار پلیس، نابرابری در فرایند قضایی، عملکرد خودسرانه‌ی قدرت.

متزلزل ساختن مشروعیت

نمی‌خواهم بگویم که صورت‌بندی یک تئوری روشن درباره‌ی دولت می‌بایست استدلال و بر را رد کند. هم‌چنین گمان می‌کنم مطالعات تکمیلی پیرامون مشروعیت و خشونت رسمی کفایت کند. درواقع از خودم می‌پرسم چه می‌شد اگر مسیر به‌کارگیری ایده‌ی «خشونت مشروع» تغییر می‌کرد و آنگاه رویکرد کاملاً متفاوتی نسبت به این خصلت‌یابی دولت شکل می‌گرفت. اگر این صحیح است که دولت در ادعای انحصار خشونت فیزیکی مشروع موفق عمل کرده است، آنگاه تفکر انتقادی نباید از پس انباشته‌های مشروعیت سر بر کشد؟ وظیفه‌ی تفکر انتقادی آن است که تمهیداتی را بیابد که خشونت را در جایگاه‌هایی آشکار، معرفی و برملا کند که ما دیگر نمی‌توانیم آن را ببینیم. اگر خشونت مشروع قلمداد می‌شود و این پذیرفته می‌گردد و بدیهی انگاشته می‌شود. و بنابراین خشونت چیزی است که دیگر نه تبدیل به آن راه دارد و نه سوزن نقد به آن می‌خورد، کمینه‌ی وظیفه‌ی نقد است که دلایل این ادراک را دریابد و سپس آن را واسازی کند. ما باید از پروبلماتیک مشروعیت قدمی به عقب برداریم تا نشان دهیم دولت حقیقتاً چیست و بنابراین به افراد این فرصت را بدهیم که از ماهیت دولت آگاه شوند و خشونت حقیقی‌ای را که دولت به اجرا درمی‌آورد، بیازمایند.

تصادفی نیست که هم فلسفه‌ی سیاسی و هم علوم اجتماعی بر آگاهی به خشونتِ دولت و آشکارگیِ آن مانع افکنده‌اند. نظریه‌ی سیاسی‌ای که از کانت نشئت می‌گیرد و علم سیاسی که با وبر پیش می‌افتد، سوگیری بنیادیِ مشترکی دارند که آنها را تا سطحِ موانعِ شناختی تنزل می‌دهد: این تئوری‌ها دولت را به‌مثابه‌ی موجودیتی متمایز می‌بینند که در قیاس با دیگر موجودیت‌هایی که جهان اجتماعی را می‌سازند، سنجش‌ناپذیر است. آنها دولت را به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت از دیگر موجودیت‌ها ارزیابی می‌کنند: کانتی‌ها بنیادهایش را برمی‌رسند، وبری‌ها شیوه‌های مشروعیت‌یابی‌اش را به بحث می‌گذارند. همه‌ی آنها درواقع هدف مشابهی دارند: به‌خاص‌بودگیِ دولت تشخیص دهند. هر دو این رشته‌ها به‌مثابه‌ی رشته‌های غالبِ درونِ آکادمی پذیرشِ گسترده‌ای را از تصورِ دولت به‌مثابه‌ی یک ابژه‌ی خاص به نمایش می‌گذارند؛ ابژه‌ای که شبیه دیگر ابژه‌ها نیست که بتوان با روش‌ها و پرسش‌های مشترک به آن نزدیک شد یا رو کرد.

با اعطایِ چنین خاص‌بودگی‌ای به دولت و بواسطه‌ی بررسی‌اش با ابزارهای خاص و مفهوم‌پردازی‌اش در یک مسیرِ مشخص (در قالب اصطلاحاتی چون مشروعیت، بنیادها)، ما مؤثراً زندانی‌اش می‌شویم؛ دقیقاً در همان لحظه که ادعا می‌کنیم درحالِ مطالعه‌اش به‌گونه‌ای ابژکتیو هستیم، به دولت آن چیزی را می‌دهیم که می‌خواهد. چنین

چشم‌اندازهای مطالعاتی‌ای درون خود آپاراتوس دولت جای گرفته‌اند و ادعاهای دولت و بیانیه‌هایش را مسلم می‌انگارد حتی اگر آن‌ها را ابژه‌ی مطالعه‌شان گردانند. نظریه‌ی سیاسی و علم سیاسی تقسیم کاری را در میان خود به تصویب رسانده‌اند که از طریق آن دولت و دیگر بازیگران اقتدار رسمی دولت را تصدیق می‌کنند. درواقع به‌جای پرسش‌گری، تحلیل کردن و آشکارکردن این تقسیم کار، هر دوی ایشان آن را نقطه‌ی عزیمت کار خود فرض کرده‌اند. درنهایت، با اعطای جایگاه استثنایی دولت و کسب اقتدار از طریق آن، دیگر نظریه‌ی سیاسی و علم سیاسی نیستند که بر حاکمیت به‌مثابه‌ی یک ابژه‌ی مطالعه غلبه دارند، بلکه در کارکردبخشی به حاکمیت و بر ساخت آن مشارکت می‌کنند. مرهون شیوه‌ی تحقیق مشابه این دو، دولت به‌مثابه‌ی دولتی نمادین مطالعه نمی‌شود. این دو با دولت با تفاوت، احترام و توجه روبه‌رو می‌شوند و بنابراین به دولت، در قلمرو زبان، انقیادی را که می‌خواهد عطا می‌کنند. نظریه‌ی سیاسی و علم سیاسی انقیاد و الزام را فرم می‌دهند. زمانی که پیر بوردیو و بر را به‌سبب تأکید بر خشونت فیزیکی دولت و نادیده‌انگاری خشونت نمادین دولت نقد کرد، می‌خواست حواس‌ها را به این سمت هدایت کند که یکی از ویژگی‌های ماهوی دولت، اثرگذاری بر بازنمایی‌ها، شکل‌دهی به ادراکات و فرم‌بخشی به شیوه‌های دیدن ما به‌گونه‌ای ناخودگاه است.

منطق دولت شامل پنهان کردن اعمال و جازدن آنها به جای چیزهای دیگر است. دولت اقتداریست که موفق می‌شود اعمالِ خشونت‌آمیزش را غیرخشونت‌آمیز جا بزند. در نتیجه، تفکر انتقادی درباره‌ی دولت نیاز دارد تا مکانیزمی بیافریند که به ما اجازه می‌دهد دولت را جدای از پذیرش منطقش و چنانکه بوردیو می‌گوید جدای از «کار بست» مقوله‌بندی‌های اندیشه و ادراکی که دولت پدید آورده^۱ مفهوم‌پردازی کنیم. ما باید نه تنها خشونت فیزیکی دولت، که خشونت نمادین دولت را نیز نمایان کنیم که به آن اجازه می‌دهد محدودیت‌هایش را بر قربانیانش - سوژه‌های قانون - تحمیل کند، بی‌آنکه آنها آن محدودیت‌ها را آنچنان که دولت می‌خواهد، ادراک کنند. اینکه کنش خشونت‌آمیز دیگر خشونت‌آمیز ادراک نمی‌شود، یا به خاطر آنکه مشروع است و یا به این علت که ما با آن موافقیم، به این معنا نیست که ناپدید شده یا کمتر خشونت‌آمیز است. برعکس، عمل هم‌چنان خشونت‌آمیز است اما دیگر چنین بازشناسی نمی‌شود. وظیفه‌ی محقق آن است که این چشم‌پوشی یا بدفهمی را متزلزل کند تا چیزها را آن‌گونه که واقعاً هستند، توصیف کند.

می‌دانیم که میان حاکمیت و استثنائگرایی ارتباط وجود دارد. حاکم همواره حق دارد که وضع اضطراری اعلام کند و قانون را به نام حمایت از بدنه‌ی سیاسی و اجتماعی و خودمحافظت‌گری این بدنه معلق گرداند. قدرت حاکم با قابلیت یک‌ه‌اش در رهاکردن خود از قانون به یمن جایگاه ویژه‌اش تعریف می‌شود؛ جایگاهی که به حاکم اجازه می‌دهد تا چیستی استثنا را تعریف کند و سپس استثنای گفته‌شده را جهت تعلیق روال حکومت قانون برانگیزاند و بنابراین به خودش (و فقط خودش) امکان عدم الزام به پیروی از قانون را اعطا کند.^۱

البته که تعلیق قانون به‌ندرت و موقتاً اتفاق می‌افتد. این امکان ساختار را تعریف می‌کند و به حاکمیت شکل می‌بخشد حتی اگر در واقعیت و بنابر تعریف نادر یا به تعبیر دیگر استثنا باشد.

با این وجود وقتی به ساحت زبان بیایم، جایگاه «استثنا»، دائمی و ساختاری نمایان می‌شود. دولت می‌تواند مطمئن باشد که ما به‌گونه‌ای متفاوت از آن صحبت می‌کنیم، متفاوت از صحبت درباره‌ی اعمال شخصی‌مان. دولت را به‌شیوه‌ای خاص پروبلماتیزه می‌کنیم و از واژه‌ها

Jacques Derrida, *Te Death Penalty: Volume I*, ed. Geoffrey Bennington, Marc Crépon,^۱ and Tomas Dutoit, trans. Peggy Kamuf (Chicago: University of Chicago Press, 2014), 85–87;

Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

و اصطلاحات خاصی برای ترسیم آنچه آن انجام می دهد، بهره می بریم. این شیوهی استثناسازی دولت و رفتار متفاوت با آن بر بازشناسی ناخودآگاه و خودانگیخته‌ی ما دلالت می کند که آن را تصدیق می کنیم. در این مرحله، مسئله‌ی سیاسی مستقیماً با مسئله‌ی زبانی در پیوند است؛ به گونه‌ای که با واژگان مشخصی از دولت صحبت می کند و به ادعای آن در قالب اقتدار استعلایی، فرادستانه و غیرقابل بحث اعتبار می بخشد. بنابراین ما تمایل داریم که ادعای مشروعیت و ماهیت استثنایی اش را بپذیریم و برای دیدنش همان مقولاتی را به کار بریم که خودش بر ساخته است.

۲۰

ژاک دریدا در سمینارش درباره‌ی مجازات مرگ به کارکرد این سیستم توجه می کند زمانی که بر این نکته پای می فشارد که ما نمی توانیم منطق مجازات مرگ را بفهمیم، مگر آنکه گفتار مشخص الغاگرایی را رد کنیم که بر ماهیت قدسی زندگی اصرار دارد. دریدا می گوید ما تمایل داریم که با مجازات مرگ به نام «احترام به زندگی» و «حق زیستن» مخالفت کنیم. اگر دولت کشتن را منع کند و آن را حد نهایی تخطی از قانون به حساب آورد، آنگاه چگونه می تواند ادعا کند که حق دارد تا بکشد؟

بنابر نظر دریدا، این استدلال زیاده از حد کم مایه است. اکثر استدلال‌ها قانع کننده نیست (دقت باید کرد که دریدا به نفع مجازات مرگ بحث

نمی‌کند، بلکه برعکس او می‌خواهد کشف کند که چه می‌شود گفتارِ
 الغاگرایی^۱ دوام می‌آورد؟). به این خاطر دریدا تأکید می‌کند که نقادی
 دولت از این حیث که دولت اعمالی را انجام می‌دهد که برای دیگران
 ممنوع است، نشان‌دهنده‌ی بدفهمیِ منطق سیاسی‌ست. مفهوم دولت
 ویژگیِ استثنایی‌اش را فرض می‌گیرد. دولت می‌تواند مردم را بازداشت
 کند، درحالی‌که دیگران نمی‌توانند؛ می‌تواند مردم را مجبور کند که
 بخشی از درآمدشان را واگذار کنند (در قالب مالیات‌ها)، درحالی‌که
 دیگران نمی‌توانند (دزدی محسوب می‌شود). نتیجتاً، ممنوعیتِ کشتن
 هرگز با وجودِ مجازاتِ مرگ^۲ تناقض نمی‌یابد؛ اگر می‌یافت، ممنوعیت
 بر حبس غیرقانونی می‌توانست به سادگی استدلالی علیه زندانی‌نکردن
 عمل کند.

بنابر نظرِ دریدا، گفتار انتقادی درباره‌ی مجازاتِ مرگ تنها زمانی
 نتیجه‌بخش است که دگرگون شود. گفتار انتقادی می‌بایست این
 واقعیت را تصدیق کند که مجازاتِ مرگ روبه‌رویِ زندگی نیست و
 بنابراین وجهی ندارد که به نامِ «حقِ زندگی» با آن جدال کنیم. در
 واقعیت، مجازاتِ مرگ در تضاد با کشتن است، همان‌طور که زندان در
 تضاد با حبس غیرقانونی‌ست. بنابراین قانون هم‌زمان و بدون هیچ تناقضی

می‌گوید که «تو نباید بکشی» و «اگر دست به کشتن بزنی، من تو را می‌کشم»، زیرا نه کنش من با تو یکسان است و نه مجازات من.^۱

بنابراین دو شیوه‌ی متفاوت و قیاس‌ناپذیر برای سلب حیات وجود دارد: در اولی، کشتن دل‌خواهانه و آنارشیک است و در دومی، مجازات مرگ سامان‌یافته، قاعده‌مند و قانونی‌ست. در اینجا «هیچ ارتباط نزدیکی میان منطق کشتن و مجازات مرگ، میان کشتن بیرون از قانون و مجازات قانونی مرگ نیست».^۲ گفتارِ الغاگرایی می‌بایست با این تفاوت روبه‌رو شود و مجازاتِ مرگ را در تکینگی‌اش دریابد اگر که می‌خواهد از رتوریک فرمول‌بندی‌شده پرهیزد و هم‌زمان اثرگذار و معتبر باشد.

پیچیدگیِ گفتارِ الغاگرایی و ذکاوتِ مستتر در استدلال‌های طرفدارانِ مجازاتِ مرگ که توسط دریدا برجسته شد، مهم‌اند و باید در نظر گرفته شوند. اما من وسوسه‌ام که آیا امکان دارد، و یا حتی ضروری‌ست، که دقیقاً متضاد با دریدا سخن گفت یا نه. ما می‌توانیم از شایستگیِ این ایده پرسش کنیم که تصدیق کردن تفاوتی میان کنش‌های دولت و کنش‌های فرد ضروری‌ست و بنابراین منطق انتقادی باید بداند که نمی‌تواند رتوریکِ مشابهی در طرحِ کنش‌های هر دو حوزه به کار بندد. زیرا این رویکرد، رسمیت‌یافتگیِ دولت، قانون و هر تقسیم‌بندی‌ای که

^۱ Derrida, *Te Death Penalty*, 1:9–14.

^۲ Ibid., 14.

ما می‌بایست بر مبنای‌اش اعمال و خشونتِ نهاد را دریابیم، فرض گرفته‌است. این روش تحلیل، حاکمیت، استثنایِ حاکم و حق دولت را در عهده‌داریِ اعمالی که برای ما ممنوع است، پیش فرض دانسته‌است. این پارادایم دسته‌بندی‌هایِ خلق شده به دستِ حاکم را برای تشریح خودِ قدرتِ حاکم به کار می‌گیرد و ممکن است در نتیجه، کنش‌هایِ این قدرت را مشروع سازد. در این صورت زبان واقعیت را می‌پوشاند، گویی که دولت متفاوت از چیزی که واقعاً انجام می‌دهد، عمل می‌کند.

اما آیا دقیقاً بواسطه‌ی رد ماهیتِ استثناییِ دولت، بواسطه‌ی پرسش کردن از منطقی که بنابر آن کنش‌های دولت ماهیتاً از کنش‌های فردی متفاوت می‌گردند نیست که ما می‌توانیم حقیقتاً گفتاری انتقادی درباره‌ی نظام عدالتِ کیفری و دولت به‌طورِ کل بسازیم؟ چنین رویکردی احتمالاً دربردارنده‌ی آن چیزی است که دولت واقعاً انجام می‌دهد. از چنین جایی است که ما توانا می‌گردیم بیازماییم چه چیز مجاز یا ضروری است و چه چیز نیست. به تعبیر دیگر، رویکردی که نظریه‌ی انتقادی پیشنهاد می‌دهد تمایلی ندارد که دولت را رد یا نابود کند، یا وجودش و اعمال‌اش را نامعتبر سازد؛ بلکه می‌کوشد راه‌هایی را بیابد تا از بنا کردنِ اندیشه بر اسطوره‌ها پرهیزد و روشن گرداند دولت چیست و چه می‌کند تا ارزیابی کند چه چیزی پذیرفتنی و چه چیزی ناپذیرفتنی است.

ساده‌سازی و نامیدن

حیاتی‌ست که با شیوه‌ی مرسوم اندیشیدن درباره‌ی دولت مجادله کنیم که در فلسفه‌ی سیاسی (آرنت و هابرماس)، علم سیاسی (وبر) و سمینارِ دریدا که پیشتر ذکر کردیم، می‌یابیم. این مجادله درباره‌ی رویکردی‌ست که شکافی در استفاده‌ی سیاسی از زبان می‌اندازد و با دولت مانند دیگر کنش‌گران رفتار و بنابراین از آن اسطوره‌زدایی می‌کند.

یکی از محدود متفکرانی که فهمی از دولت به دور از خطا و چشم‌پوشی ارائه کرده و بنابراین می‌تواند مدل و راهنمایی برای ما باشد، فردریش نیچه است؛ هنگامی که به تحلیل منطق ندامت و وجدانِ گناه‌کار^۱ پرداخت. در تبارشناسیِ اخلاق، نیچه این ایده را به پرسش گرفت که مجازات می‌تواند پشیمانی و عذاب وجدان را در روحِ گناه‌کار جاسازی نماید. عدالت نیز می‌کوشد پشیمانی تولید کند. قصدِ عدالت اصلاحِ بزه‌کار است، به این طریق که وجدانی گناه‌کار کشت کند که خاطی را تشویق نماید تا رفتارش عادی‌سازی گردد. «وجدانِ جمعی» نیز مجازات را می‌خواهد، زیرا آن را ابزاری جهتِ برانگیختنِ «حس گناه» درونِ فردِ خاطی می‌داند. به تعبیر دیگر، یکی از رایج‌ترین توجیهات برای تنبیه «فایده‌مندیِ اخلاقی‌اش» است. اما در نظرِ نیچه، این نگاه غلط است و

Guilty Conscience^۱

تاریخ غلط‌بودنِ آن را ثابت کرده‌است. رویه‌های قضایی و تنبیه عذابِ وجدان تولید نمی‌کنند: «چه بسا گمان می‌کنند که مجازات ارزش بیدار کردنِ حسِ گناه را در شخصِ گناه‌کار دارد. این مجازات را ابزارِ بالفعلِ (برانگیختن) واکنشِ روانی‌ای می‌دانند که «نیشِ وجدان» خوانده می‌شود. و با این حرف‌هاست که امروزه نیز واقعیت و روان‌شناسی را بد می‌فهمند: از این قسم ماجراها چه میزان تاریخ بشر به خود دیده است، پیشاتاریخِ بشر! نیشِ نابِ وجدان چیزی نایاب خصوصاً میان مجرمان و زندانیان است؛ زندان‌ها گرم‌خانه‌هایی نمی‌زایند که گونه‌ای از کرم از درد به خود پیچنده ترجیح دهد که بی‌الد: همه‌ی مشاهده‌گرانِ با وجدان بر این امر توافق دارند؛ کسانی که در مواردِ متعدد خلافِ میل‌شان و علی‌رغم نیت‌های ژرف‌شان چنین قضاوتی را از دست گذاشته‌اند!»

بنابراین نیچه می‌پرسد چرا عدالت عذابِ وجدان را برانگیخته نمی‌کند؟ چرا مجازات منجر به تأسف یا وجدانِ گناه‌کار نمی‌شود؟ چرا بین منطق مجازات و منطق عذابِ وجدان تضاد برقرار است؟ روشن به نظر می‌رسد که کنشِ مجازات در نهایت می‌تواند تنها متضادِ وجدانِ گناه‌کار را برانگیزد. درواقع، تنها اثرِ احتمالیِ آن سفت کردنِ خمیرِ مجرمان است. این باور که تنبیه مجرمان را به سمتِ رشدِ خودشان و پشتِ پازدن به

Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, in *Beyond Good and Evil / On the Genealogy of Morality*, trans. Adrian Del Caro, vol. 8 of *The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014), 269–70 (second emphasis added).

خشونت هدایت می‌کند، یک فریب است. درواقع بدین ترتیب خشونتِ دادرسی کیفری و مجازات‌ها نادیده گرفته می‌شود؛ خشونتی که به ما می‌گوید دولت مثالِ پاک‌دامنی برایِ الگوبرداری نیست. چرا نیست؟ زیرا دولت با مجرمان به همان شیوه‌ای رفتار می‌کند که خودشان می‌کردند. عملِ دولت دلالت بر این دارد که کنش‌هایِ ایشان فی‌نفسه سزاوارِ سرزنش نیست و چیزی وجود ندارد که یک مجرم باید بابت‌اش احساسِ گناه کند. دولت به جرم‌ها به گونه‌ای واکنش نشان می‌دهد که نه تنها قابلِ قیاس که بعضاً مشابه و همسانِ جرم‌اند، از هر دریچه‌ای که به آن نگاه کنیم. درنتیجه، مجرمین ناتوانند که بفهمند چرا و برای چه می‌بایست خود را نکوهش کنند: «اما اگر به آن هزاره‌هایِ پیش از تاریخ فکر کنیم، بدون شک درمی‌یابیم که دقیقاً از خلال مجازات بود که راهِ رشدِ احساسِ گناه قویاً بسته می‌شد؛ دست کم با توجه به قربانیانی که نیرویِ مجازات رویِ آنها اعمال می‌گردید. ما نباید این موضوع را نادیده بگیریم که مجرم بواسطه‌ی رویه‌هایِ اجرایی و قضایی از دریافتِ آنکه واقعاً چه انجام داده که فی‌نفسه سزاوارِ مجازات است، ناتوان می‌ماند و دربرابر آنچه می‌دید اجرایِ موبه‌مویِ اعمال مشابه بود، اما این بار به نام عدالت و اثبات‌شده و به‌اجرا درآمده با «آگاهیِ نیک»: جاسوسی، فریب‌کاری، رشوه، دام‌فکنی، همه‌ی هنرِ دزدانه و مخفیانه‌ی پلیس و تعقیب‌کنندگانِ قضایی و سپس ربودن، ازپادراوردن، اتهام‌زدن،

زندانی کردن، شکنجه کردن، کشتن به مثابه‌ی اشکال متفاوت مجازات، طبق اصول و بی‌هیچ گونه درگیری احساسی. همه‌ی این اعمال فی‌نفسه در مقام داوری محکوم و رسوا شده‌اند، اما در مقام پلیس و رویه‌های قضایی تحت هدف مشخص عملی به کار می‌روند. «آگاهی بد»^۱ این گیاه جذاب و مرموز در میان گیاهان سرزمینی ما هرگز بر این خاک نبود که رُست»^۲.

متن نیچه برای ما استدلالی درست مقابل دریدا فراهم می‌آورد. متن نیچه بر کودتایی سمبولیک و نوعی بازتخصیص دهی زبان و توانایی نامیدن ما تکیه کرده‌است که بر واپس‌رانی ادراکاتی که دولت تحمیل کرده‌است، بنا می‌شود. با پذیرش رویکرد نیچه‌ای در برابر دریدا، وبر و آرنت می‌توانیم ببینیم که ناممکن است اعمال دولت را بفهمیم مگر آنکه تلاش‌هایش برای پنهان کردن آن اعمال را رد کنیم که این مستلزم پذیرش ایده‌ی برابری میان اعمال دولت و اعمال خصوصی یا بهتر بگوییم تشابه آنهاست. بهتر است به جای اینکه بگوییم دولت «به مرگ محکوم کرد»، بگوییم «دولت می‌کُشد»؛ دولت افراد را «دستگیر نمی‌کند»^۳، بلکه «می‌رُباید»^۴؛ دولت مردم را زندانی نمی‌کند بلکه

^۱ داریوش آشوری در ترجمه‌ی تبارشناسی اخلاق به‌جای واژه‌ی bad conscience واژه‌ی «بد وجدانی» را گذاشته‌است. این عبارت در نیچه به معنای ستم به خویش است؛ نوعی ستم مشروع که می‌خواهد احساسی شرم و پشیمانی را در فرد به جای گذارد. برای نیچه این بدوجدانی در مسیحیت به بلوغ خود رسید. (م)

ibid., 270^r

arrest^r

abduct^۴

«خطاکارانه به حبس می افکند»؛ دولت از مردم مالیات نمی گیرد، از آنها «می دزدد».

یک مثال قابل توجه از قطعه‌ای از متمم چهاردهم قانون اساسی آمریکا چنین است: «هیچ ایالتی قانونی را وضع یا اجرا نخواهد کرد که امتیازات یا مصونیت‌های اتباع ایالات متحده را کاهش دهد. هیچ ایالتی بدون طی مراحل قانونی مقتضی، فردی را از حق زندگی، آزادی یا مالکیت محروم نمی کند». این متن نوعی دروغ است که واقعیت را پنهان می کند و جلا می دهد. این کافی نیست که بگوییم دولت ما را از زندگی، آزادی و مالکیت «محروم کرد»، بلکه باید بگوییم دولت ما را می کشد، محدود می کند و از ما می دزدد. این فکت که در تطابق با قانون، به طور قانونی انجام می دهد، هرگز این واقعیت را ناپدید نمی سازد که چه چیز در جریان است و چه خشونت برای اعمال‌اش به خرج می دهد. دیدن دولت به گونه‌ای عینی نیازمند ترجمه است. برای اینکه چنین متممی حقیقت را بگوید، باید چنین چیزی شود: «هیچ ایالتی نمی تواند بکشد، محدود سازد یا بدزدد». تنها با چنین کلماتی است که واقعیت آپاراتوس سرکوب‌گر دولت بیان می گردد. (هر مطالعه‌ای درباره‌ی تنبیه، مجازات کردن و پلیسی کردن اگر با بینشی روشن و آشکار درباره‌ی دولت آغاز نشود، محکوم است که خود را بر زمینه‌ای رازآلود بنا کند که از عقلانی‌نشان دادن خود ناتوان است).

و دست‌برقضا، آیا دولت بیش از حد حرف نمی‌زند؟ به نظر نمی‌رسد دولت در قوانین‌اش اعمال‌اش را پنهان می‌سازد. بار دیگر همه چیز به ما نشان می‌دهد که این ما هستیم که عینکِ کوری به چشم می‌زنیم و به خود دروغ می‌گوییم. درواقع دولت قیاس‌ناپذیریِ عملی‌اش را با دیگر کنش‌گرانِ اجتماعی تصدیق می‌کند. برای مثال، متنِ ماده‌ی ۲۲۴-۱ قانون کیفریِ فرانسه درباره‌ی حبس و بازداشتِ غیرقانونی چنین می‌گوید: «توقیف، ربودن، بازداشت و زندانی کردنِ شخص بدونِ دستوری از جانبِ یک مقامِ مستقر و غیر از مواردی که قانون تعیین کرده‌است» جرم است و ۲۰ سال زندانِ جنایی دارد.^۱ به تعبیر دیگر، عملی که به‌روشنی مجازات می‌شود، آدم‌ربایی، بازداشت و زندانی کردنِ شخص نیست؛ بلکه آنچه جرم است انجامِ این اعمال بدونِ اجازه‌ی دولت است. به طریقی دیگر بگوییم، دولت نه‌تنها افراد را حبس می‌کند، بلکه می‌گوید که چنین می‌کند.

دیدن و معنابخشی به دولت آن‌گونه که حقیقتاً هست، به‌گونه‌ای تناقض‌آمیز نیاز دارد تا ما آن را به‌مثابه‌ی یک ابژه از دست بگذاریم. چشم‌اندازی روشن ضروری درنظر می‌گیرد که ما پیش‌پاافتادگیِ دولت^۲ را اعاده می‌کنیم اگر با آن به‌مثابه‌ی چیزی بیش از خودش مواجه شویم. این مسئله به این اندیشه راه می‌برد که شاید رویکردِ الیاس به دولت بر

^۱ Translation source: www.legifrance.gouv.fr (emphasis added)
^۲ State's Banality

رویکردِ وبر مرجع است. الیاس دولت را با اخاذی^۱ مقایسه‌ی ماهوی می‌کند: «اخاذی که بوسیله‌ی گانگسترها سامان‌دهی و محافظت می‌شود، مانند آنچه که شما در شیکاگو می‌توانید ببینید، تفاوت چندانی با عملِ دولت ندارد^۲». من موضعِ بوردیو رو می‌فهمم که چرا این تعریف را برای تقلیل‌گرایی‌اش و برای عدم توجه به این مسئله که دولت دقیقاً به‌مثابه‌ی اخاذی ادراک نمی‌شود، نکوهش می‌کند. اما منصفانه این است که دیدن و آشکار کردنِ موفقیت‌آمیزِ خشونتِ دولت از طریق مجادله با ادراکاتِ تثبیت‌شده‌ی کنش‌گر، هم عینی باشد و هم برآیندِ هر تحلیلِ جامعه‌شناختیِ انتقادی. تفکر واقعی می‌تواند به‌مثابه‌ی اجتناب از این باور تعریف شود که در کی عمومی و آغازین از جهان ضرورتاً حقیقی‌ست^۳. نقش نظریه‌پرداز خلقِ دوباره‌ی تجربه‌ی خودانگیخته‌ی کنش‌گر از جهان یا فهمِ دلایلِ پشتِ آن نیست؛ چنین کاری تنها به تقویتِ ادراکاتِ تثبیت‌شده می‌انجامد. برعکس، تئوری باید ضربه‌ای محکم به کنش‌گران بزند، باورهای‌شان را از هم بگسلاند، و راه‌هایی بیابد تا با چارچوب‌های ذهنی و نگرش‌شان نسبت به جهان مجادله کند. اگر کنش‌گران خودشان را در تحلیلی مشخص بازشناسند، آن تحلیل

^۱ a racket

^۲ Norbert Elias, *Te Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 2000).

14

^۳ Joan W. Scott, "Te Evidence of Experience," in *Critical Teory* 17, no. 4 (1991): 773–

79.

باورهای شان را صُلب و از آنچه تاکنون تثبیت شده محافظت می کند. و همه ی مسئله این جاست.

با تقلیل دولت به آنچه هست، نامیدن چیزها به گونه ای که واقعاً هستند و وام گیری زبانی مشترک برای مفهوم پردازی دولت، فرصت می یابیم تا از اسطوره پردازی های سیاسی پرهیزیم و مفاهیم زنجیر شده را واسازی کنیم. اینجا، نقادی بر نقادی دولت یا نقادی ادعای دولت مبنی بر آنچه هست، دلالت دارد. تحلیل خشونت و قانون می بایست خود آیینی ادعایی سیاست را زیر سوال ببرد؛ می بایست لغاتی غیرسیاسی به کارگیرد تا سیاست را زمینه مند کند و بفهمد. اگر امید داریم که با صورت های موجود حکمرانی^۱ مجادله کنیم، نمی توانیم به حکمرانی شدن به دست زبان و دسته بندی های فراهم آمده از طریق دولت ادامه دهیم.

برای همین است که من در کتاب آخرین درسِ میشل فوکو^۲ پیشنهاد کردم که ممکن است حوزه ای انتقادی در پارادیم نئولیبرال و شیوه ای که نظریه پردازان اش در استفاده از استدلال اقتصادی درباره ی دولت به کار می بندند، پیدا کنیم. اقتصاددانان برای دولت همان مقوله هایی را به کار می بندند که برای دیگر کنش گران اجتماعی در نظر می گیرند و با دولت رفتار مجزایی نمی کنند. آنها دولت را نیز از

Governance^۱

Michel Foucault's Last Lesson^۲

طریق مفاهیم بازار، عرضه و تقاضا، هزینه و فایده توضیح می‌دهند. نئولیبرالیسم دولت را به مثابه‌ی امری خاص و استثنایی به رسمیت نمی‌شناسد و آن را به مثابه‌ی واقعیتهای در میان واقعیتهای دیگر و قیاس‌پذیر با آنها می‌بیند و چارچوبی تئوریک برای آن به کار می‌گیرد که برای کارکردهای دیگر نهادها نیز قائل است. چشم‌انداز اقتصادی خصلت استثنایی دولت را کنار می‌زند و به ما اجازه می‌دهد تا دولت را در فرمی غیراسطوره‌ای ببینیم.

این روش کاربست وسیع‌تری دارد: بدون توجه به موضوع‌اش، ساخت تحلیلی که کارکرد حقیقی جهان اجتماعی را آشکار کند، می‌بایست تصاویر خودساخته‌ی فعالیت‌ها و بازنمایی‌های خوداستقراردهنده‌ی کنش‌گران را بشکند. جهان اجتماعی از فکتهای پیش‌ساخته بنا شده‌است و این چگونگی ادراک ما را معین می‌کند. اندیشه‌ی انتقادی نباید این پیش‌ساختگی را تقویت کند؛ بلکه برعکس آن را واسازی نماید و شیوه‌هایی را در نظر گیرد که فرم‌های گول‌زننده و فریبکارش آشکار شوند.^۱

اتفاقاً یکی از اصلی‌ترین درس‌هایی که می‌توانیم از نگرش بوردیو بگیریم، از این قرار است: بوردیو در طول کارش از لغات اقتصاددانان استفاده می‌کند تا فعالیت‌های متفاوتی را که جهان اجتماعی می‌سازد،

^۱ Didier Eribon, *La Société comme verdict* (Paris: Fayard, 2013).

توضیح دهد: او از دین، زبان، فرهنگ و حتی ادبیات در قالب اصطلاحات بازارها، سرمایه، عرضه و تقاضا، نفع، رقابت، درآمد و سود می‌پرسد. اندیشیدن به چیزها بدین طریق آنان را از جایگاه تکین و خاص مورد ادعای خود محروم می‌کند؛ آنان را در چارچوبی عام می‌گذارد و بنابراین هم‌زمان اثری الهام‌آمیز و اسطوره‌زدا دربردارد که به ما اجازه می‌دهد چیزها را در پرتوی تازه ببینیم. تقلیل‌گرایی عزیمت‌گاه تحلیلی روشن از جهان اجتماعی‌ست.

به موضوع اصلی بحثم برگردم: البته که من آگاهم به اینکه استفاده از زبان مسطح و لُخت برای ارجاع به دولت می‌تواند شوک‌آور و ناراحت‌کننده باشد (دزدی، ربودن، کشتن، محدود کردن). ما عادت نداریم که این عبارات را در این زمینه ببینیم و شاید به نظر می‌رسد بیش‌ازاندازه تسلیم انگیزه‌ی ضد‌دولت‌گرایی^۱ شدیم. مسئله این نیست. بهتر است مسئله را برعکس کنیم و پرسیم کدام مکانیزم‌های وانمایی^۲ و انسداد^۳ در کار است که ما را از احساسِ خشونت دولت در تمامیتِ واقعیت‌اش محافظت می‌کند؟

رویکرد محققانه به ما تمهیداتی می‌بخشد تا نسبت به قدرت‌هایی که ناخودآگاه بر ما فرود می‌آیند آگاه شویم. چنین رویکردی باید ما را

antistatist^۱
dissimulation^۲
obstrucion^۳

قادر سازد تا به روشنی ارزیابی کنیم که چگونه موقعیتی تحمل‌پذیر می‌گردد و یا برعکس، چگونه تحمل‌ناپذیر قلمداد می‌شود و بنابراین چگونه چنین موقعیتی می‌بایست دگرگونی‌پذیرد؟ مطمئناً، گفتن اینکه دولت چیست و نشان‌دادن اینکه واقعاً چه می‌کند، حیاتِ جدیدی برای ایستارِ مقاومت شکوفا می‌سازد. علاوه‌براین، حقِ دعویِ این را می‌یابیم که یک «سخت‌گیر و ناراضیِ همیشگی در سیاست»^۱ باشیم. با توجه به چنبره‌ی نظمِ سیاسی-قانونی بر فرازِ زندگی‌هایِ ما، عادی‌ست که تا جایی که می‌شود هنگامِ اتخاذِ نگاهی سخت‌گیرانه بر اعمال‌اش، از نظم دور شویم. چنین شرطی‌ست که ما را مجهز می‌کند تا ابزار لازم برای تأمل بر واقعیتِ دولت را عهده‌دار شویم و از طریقِ آن بنیادهایِ عقلانی‌ای مستقر کنیم که مبنایی باشند هم برای ساختِ خواست‌هایِ حق‌مدارِ ما و هم برای قدرت‌هایی که ممکن است برایِ جورکردنِ خودمان با آن آمادگی لازم را داشته باشیم یا نه.

^۱ Intransigence گیومه‌ی کلمه از مترجم است.

-این متن با نام «The Double Reality of Violence» ترجمه‌ی

فصل کتابی است به نشانی زیر:

-De Lagasnerie, Geoffroy (2018), JUDGE & PUNISH (The Penal State on Trial), Translated by Lara Vergnaud, STANFORD UNIVERSITY PRESS