



تیر ۱۴۰۰

مقدمه: این متن ترجمه‌ی گفتار کوننتین اسکینر به نام «یک تبارشناسی دولت» است که در ۹ نوامبر ۲۰۱۱ در مرکز مطالعات تاریخی دانشگاه نورث‌وسترن آمریکا ایراد شده‌است. در زبان فارسی به قدر کفایت سردرگمی در معادل‌گذاری State و Government جاری‌ست. اسکینر به ما می‌گوید که چنین سردرگمی‌ای صرفاً به ترجمه و معادل‌گذاری برنمی‌گردد، بلکه ریشه در خود دلالت‌های متفاوت این دو مفهوم دارد. او به واسطه‌ی روش تبارشناسی، به‌گفته‌ی خود، می‌کوشد این دو را از هم جدا کند، اما نه به آن معنا که ما در نظر داریم: دولت (state) به وضع کلی‌تر اشاره می‌کند و هیئت حکمرانی (government) به وضعی جزئی‌تر و مرتبط با قوه‌ی مجریه. پس به کدام معنا؟ در متن بحث می‌کند.

\*\*\*

## چرا تبارشناسی؟

در دنیای مدرن ما شهروندان دولت‌هایی مشخص هستیم و من می‌خواهم درباره‌ی دولت صحبت کنم. اما پیش از آغاز نیاز دارم تا به قدری که یک سخنرانی اجازه می‌دهد، چند ملاحظه‌ی روش‌شناختی را پیش بکشم. نخست آنکه به نظر من بهترین راه، اما نه تنها راه بلکه مطمئن‌ترین راه، برای پرداختن به مفاهیم این است که رد بیان کلامی‌شان را پی بگیریم و این کاری‌ست که من می‌خواهم انجام دهم. به همین خاطر، من به‌طور مشخص در یک روند تاریخی، که برای صحبت من بسیار مهم است، سراغ نویسندگانی می‌روم که

نه درباره‌ی مفهوم دولت بلکه درباره‌ی «دولت» (State)<sup>۱</sup> صحبت کرده‌اند، کسانی که از این اصطلاح استفاده کرده تا یک مفهوم را بیان کنند. البته که شما می‌توانید یک مفهوم را در دست داشته باشید، بدون آنکه اصطلاح آن را به تصرف خود در آورده باشید. این مسئله پرسش‌های پردامنه‌ای را به میان می‌آورد و من کاملاً عامدانه از آنها پرهیز می‌کنم. من از آن دسته مردمی صحبت می‌کنم که درباره‌ی «دولت» حرف می‌زنند. دومین ملاحظه که از جهت تحت کنترل قراردادن ماده‌ی بحث بیان می‌شود، این است که من منحصراً بر سنت انگلیسی‌زبان تمرکز می‌کنم. صحبت من بیان داستانی خواهد بود که در آن سنت انگلیسی‌زبان، خصوصاً سنت آمریکایی معاصر، دست‌بالا را دارد.

سومین ملاحظه آن است که من از تبارشناسی حرف می‌زنم. اگر بپرسید چرا، می‌گویم که من قویاً احساس می‌کنم صحبت از تبارشناسی یک انتخاب نیست؛ من در مقام بررسی «دولت» مشکلات روش‌شناختی بسیاری داشتم و تبارشناسی روشی بود که واقعاً کمک‌کننده بود. هنگام سروکار داشتن با مفاهیم معینی، که دولت یکی از آنهاست، هیچ راهی مگر پیش‌رفتن تبارشناسانه در اختیار نیست. دلیل اینکه این روش خود را به ما تحمیل می‌کند این است که هرگز مفهوم مورد توافقی وجود نداشته‌است که اصطلاح دولت به آن برگردد. و

---

<sup>۱</sup> در ادامه‌ی بحث روشن می‌شود که معادل‌گذاری فارسی دولت برای state چندان نادقیق نیست. همان‌طور که state از وضع و جایگاه و سامان برآمده‌است؛ دولت نیز در لایه‌ی معنایی کهن خود بر سعادت، به معنای نبود آشوب و وجود قرار، دلالت می‌کرده‌است. به این ترتیب دولت در فارسی، شاید رانش معنایی مشابهی را طی کرده‌باشد. م

این یکی از چیزهایی است که می‌خواهم نشان دهم. علوم سیاسی هم‌چنان در سودای آن است تا تعاریفِ اجراییِ خنثایی از دولت فراهم آورد. این یک توهم است. نمی‌توان چنین کرد. شما همه‌ی آن چیزی را که انجام گرفته‌است، ایدئولوژیک می‌یابید. و خطر آنکه علوم سیاسی ایدئولوژی شود، همواره حاضر است و راه اجتناب از آن با تبارشناسی هموار می‌گردد.

آن چیزی که در حال بیان‌اش هستم این است که تبارشناسی به شما نشان می‌دهد که هیچ ماهیتی برای مفهوم دولت وجود ندارد. دولت مرزهای طبیعی ندارد. همواره مجادله‌انگیز بوده‌است که چگونه می‌شود درباره‌ی این مفهوم همان‌قدر اندیشید که به مفهوم پیوسته با آن، یعنی آزادی سیاسی اندیشیده‌ایم. این البته به این معنا نیست که یک فهم از این اصطلاح، و بنابراین این مفهوم، غلبه نیافته‌است؛ چرا که یافته‌است. گرایش بسیار قوی‌ای در زمان متأخر، خصوصاً در اندیشه‌ی انگلیسی‌زبان، وجود داشته‌است که اصطلاح دولت را به‌سادگی به عنوان هم‌معنایی برای آپاراتوس هیئت حکمرانی<sup>۱</sup> بپذیرد. مسئله این است که تفکر سیاسی ما در نتیجه‌ی این امر فقیر شده‌است.

تبارشناسی دولت بر دیگر فهم‌های برجسته‌ی هنجارین ما از دولت نور می‌افکند. آیا چیزی می‌توان در آنها یافت که ما پیش‌تر رهایشان کرده‌ایم؟ یا آیا تبارشناسی برای ما این امکان را فراهم می‌آورد که مجدداً دولت را در قالب اصطلاحاتِ پرثمرتری از آن شیوه‌ای که تاکنون درباره‌اش گفته‌ایم، تصور

---

<sup>۱</sup> Apparatus of government

کنیم؟ من فکر می‌کنم پاسخ به این پرسش‌ها بله است و من در نهایت بحث به آن بازمی‌گردم.

اما بگذارید نخست به تبارشناسی ام بپردازم. من کاملاً آگاهم که جریان‌هایی از تفکر درباره‌ی دولت که می‌خواهم درباره‌شان بگویم، خاستگاه‌شان به آغاز دنیای مدرن برمی‌گردد و به همین خاطر عمدتاً، از اساس، سنت‌های اروپایی نظریه‌ی سیاسی‌اند. به مرحله‌ی بین‌المللی {دولت} می‌پردازیم و اندکی به ایالات متحده هم اشاره خواهیم کرد.

تبارشناسی‌ها آغازگاه‌های مشترکی ندارند. اما نزدیک‌ترین آغازگاه روشن هنگام صحبت از تبارشناسی دولت تقریباً به اواخر قرن ۱۶ و اوایل قرن ۱۷ برمی‌گردد؛ زمانی که کم‌وبیش توافق بر سرش وجود دارد. تا آنجا که من می‌توانم بفهمم اولین لحظه‌ای است که شما می‌توانید بحث‌های گسترده‌ای در آن درباره‌ی دولت‌بودگی، دولت، قدرت‌های دولت، همه‌ی دامنه‌ی لغات، پیدا کنید.

### پیش‌مطلقه<sup>۱</sup>

جایی که از آن آغاز می‌کنیم این است که «دولت» در اولین دوره، برای اشاره به نوع خاصی از گردهمایی مدنی به کار می‌رود که اجتماعی از مردم در آن تابع اقتدار حاکم گروه بازشناسی شده‌ی فرمان‌روایی زندگی می‌کنند؛ معمولاً

---

<sup>۱</sup> The Absolutist View

تابع کسی چون یک پادشاه که به مثابه‌ی سرِ دولت ترسیم می‌شود. این به این معنا نیست که در این دوره، اصطلاح «دولت» تنها و یا حتی رایج‌ترین اصطلاح برای اشاره به چنین نوعی از گردهمایی مدنی است. برخی از نویسندگان ترجیح می‌دهند که درباره‌ی قلمروها صحبت کنند؛ برخی حتی درباره‌ی ملت‌ها در چنین بافتاری. اما دست‌آخر مفهوم دولت و نمودش، در آن اصطلاحات بازی را می‌برد.

(نکته: استیت یعنی استاتوس یا جایگاه یا شرایط و دولت به معنای آن است که موجودیتی سیاسی از حیث قلمرو سامان یافته باشد).

این کار را درونِ فرایندی ساده انجام می‌دهد که نوعی رانشِ معنایی است؛ رانشی که در قبالی اصطلاحاتی که زمینه‌ی هنجاری قوی‌ای دارند، بسیار رایج است. این رانش بدین شکل عمل می‌کند: در مباحثاتِ عصر رنسانس درباره‌ی نصیحت به شهریاران (ژانری بسیار بزرگ مقیاس در فلسفه‌ی سیاسی رنسانس که معروف‌ترین مثال آن، شهریارِ ماکیاولی (۱۵۱۳) است)، دغدغه این است که چگونه یک فرمان‌روا، یک شهریار، یک پرنسپ، می‌بایست عمل کند تا استیت‌اش را حفظ کند. این مرحله از زبان ماکیاولی طنین می‌افکند. یک مثال *mantenere lo stato* است که به معنای (حفظ) جایگاه است. پرسش از این قرار است که چگونه می‌بایست به‌گونه‌ای عمل کنی تا استاتوس (Status) خود را حفظ کنی، قرارِ خود، استاتُ (Stato) خود، استیتِ (State) خود.

عموماً پذیرفته شده است که یکی از چیزهای که می‌بایست به‌مثابه‌ی یک شه‌ریار انجام دهی- اگر می‌خواهی قرار خود، استاتوس خود، استات خود به‌مثابه‌ی یک شه‌ریار را حفظ کنی-، مراقبت/هوشیاری درقبال بدن مردم است. حتی ماکیاولی بسیار نسبت به این موضوع تیزبین است: اگر این کار را نکنی، مورد نفرت قرار می‌گیری؛ اگر از تو متنفر شدند، استات خود را از دست می‌دهی... پایگاه خودت را به‌مثابه‌ی یک شه‌ریار. همان‌گونه که فرانسوی‌زبان‌ها می‌گویند، کودتایی در کار خواهد بود، خروشی علیه استیت تو، استیت تو به‌مثابه‌ی یک فرمان‌روا، وضعیت تو به‌مثابه‌ی یک فرمان‌روا (stato, etat تنها به‌معنای وضعیت و استاتوس توست).

اما تو نمی‌توانی امیدوار باشی که استاتوس خود را حفظ کنی، مگر آن‌که به‌مثابه‌ی یک شه‌ریار، مردم را در قامت یک بدن سیاسی، در وضعیت سلامت، امنیت و رفاه نگه داری. آن‌گاه چیزی هست که تو می‌بایست برای حفظ خودت، آن را حفظ کنی: تو می‌بایست بدن سیاسی را در سلامتی و رفاه حفظ کنی. رانش معنایی اینجا به این شکل است که حفظ جایگاه (*mantenere lo stato*) دیگر به معنای نگاه‌داشت تو از موقعیت تو است و نگاه‌داشت تو از موقعیت تو از طریق این چیز، دولت، ممکن است. و من فکر می‌کنم اولین بار این رانش معنایی را در زبان ایتالیایی می‌بینیم؛ جایی که استات (Stato)، که هنوز ایتالیایی‌ها مثل واژه‌ی Lo stato از آن استفاده می‌کنند، به معنای دولت (State) آن‌گونه که ما می‌گوییم می‌گردد. چنین رانش معنایی‌ای سپس به‌سرعت در فرانسوی و انگلیسی نیز به وقوع می‌پیوندد و اندکی بعدتر در آلمانی (Staat).

بنابراین، اصطلاح دولت، به طرز بدیع، به مثابه‌ی یک استعاره‌ی سر-بدن به کار می‌رود. سرِ دولتی وجود دارد که هم او سرِ بدنِ دولت است. در حال حاضر، اثر تاریخی شهره‌ای هست که دقیقاً در همین لحظه با آن مواجه می‌شویم؛ شاهکار ارنست کانتروویچ؛ دو بدنِ پادشاه. کانتروویچ در این اثر بزرگ ردِ ظهور ایده‌ی مدرنِ دولت را می‌گیرد. او ایده‌ی دولت را در این ایده که پادشاهان دو بدن دارند، ردگیری می‌کند؛ آنها یک بدن طبیعی دارند، اما هم‌چنین به مثابه‌ی سرِ دولت، صاحب یک بدن رسمی نیز هستند. این بحث را می‌توانید در مباحثات انگلیسی‌زبان اواخر قرن ۱۶ ببینید؛ خصوصاً در مباحثاتِ حقوقیِ انگلیسی‌زبان.

می‌خواهم این بینش را بینش مطلقه نسبت به دولت بنامم. این بینش ایده‌ای است که می‌گوید استعاره‌ی مناسب برای فکرکردن به دولت این است که دولت سرِ یک بدن است: بدن، دولت است؛ سر، سرِ دولت است و این فرمان‌رواست. این اولین شیوه‌ی فکرکردن به دولت است که در نظریه‌ی سیاسی اروپایی بسط یافت و در دو جریان از اندیشه‌ی مطلقه در آغاز عصر مدرن وسعت پیدا کرد. یک جریان نویسندگانی هستند که درباره‌ی حاکمیت (*souveraineté, summa potestas*) می‌نویسند و پیشگام آن‌ها ژان بُدن است در ۶ کتابِ کامن‌ولث که در ۱۵۷۶ منتشر شد و اولین بار در اوایل ۱۶۰۶ به انگلیسی ترجمه گردید. در ترجمه‌ی ۱۶۰۶، بُدن با این پرسش آغاز می‌کند و من آن را نقل می‌کنم: «چه چیز یک شهر یا دولت را می‌سازد؟» و پاسخ می‌دهد: «این دیوارها و سوره‌ها نیستند که



یک شهر یا یک دولت را می‌سازند، بلکه اجتماعی از مردم تابع یک حاکم به‌مثابه‌ی سر دولت هستند که چنین می‌کنند». یک جمله‌ی کاملاً روشن و به‌غایت اثرگذار.

رشته‌ی دیگری از تفکرِ مطلقه که در آن این تصویر سر-بدن جدی گرفته می‌شود، در نظریه‌ای است که مایلم آن را *حقِ الهیِ پادشاهان* بنامیم. این نظریه در سخنان برخی از خود پادشاهان، به‌خصوص جیمز اول، پادشاه بریتانیای کبیر، یافت می‌شود؛ کسی که اشتیاق زیادی به رجزخوانی برای پارلمان خویش درباره‌ی نقش خود داشت. او به پارلمان‌اش در سخنان ۱۶۰۵ می‌گوید و من نقل می‌کنم: «پادشاهان را خدا خودش، با اقتداری عالی بر دولت‌هایشان و بر کل بدن دولت ما، نصب کرده‌است». شما رانش معنایی را دارید، اما حرکت کرده‌است؛ چراکه او سرِ دولت ماست و این چیزی است که به او استیّت بودنِ یک شاه را می‌دهد.

کانترُویچ در نظر می‌گیرد که با این دو رشته از مطلق‌گرایی، ما مفهوم مدرن دولت را در اختیار داریم: ایده‌ی سرِ دولت و بدنی که او {پادشاه} سرِ آن است. بینش مطلقه صرفاً یک بینش است، اما من می‌خواهم از کران آن فراتر روم تا بگویم که کانترُویچ می‌بایست ادامه می‌داد؛ این فراترفتن مستلزم نقد یک اثر سترگ تاریخی است. کانترُویچ در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ در آلمان می‌نوشت و بی‌شک از آن زمان تاکنونی که ما از مردم به‌مثابه‌ی سرهای دولت سخن می‌گوییم، دامنه‌ی لغات گسترش یافته‌است. او در محدوده‌های ۱۶۰۰ می‌ماند و اگر چنین کنید در واقع تنها مفهومی که از

دولت در اختیار دارید که در نظرورزی سیاسی رایج بود، از همین قرار است. کافی بود اگر او تنها دو نسل به جلو می‌آمد تا با ادبیات گسترده‌ای طرف شود که کاملاً متفاوت با بینش مطلقه است و به‌مثابه‌ی یک بینش رقیب برای دولت، آن را زیر سوال می‌برد. و من اکنون می‌خواهم که به آن پردازم.

### بینش مردمی<sup>۱</sup>

من این بینش رقیب را بینش مردمی نسبت به دولت می‌نامم که مغایر با بینش مطلقه نسبت به دولت است. مردم‌گرایان توافق نظر دارند که وقتی ما از دولت صحبت می‌کنیم در حال ارجاع به یک اجتماع مدنی هستیم: در واقع می‌شود گفت اجتماعی از مردم تحت یک هیئت حکمرانی (government). اما آن چیزی که در زبان من بینشی مردمی به دولت است این است که استعاره‌ی سر-بدن را انکار می‌کند. شما می‌خواهید بگویید مردم یک پیکر نیمه، بدون یک سر، نیستند؛ چراکه یک پیکر نیمه نمی‌تواند بدون یک سر عمل کند. البته این از نیروی متقاعدکننده‌ی استعاره است: بدون سر، بدن نمی‌تواند عمل کند. آن چیزی که یک مردم‌گرا می‌خواهد بگوید این است که حاکمیت -همه‌ی آنها درباره‌ی حاکمیت سخن می‌گویند و دولت، حاکم است-، در تملک نه سر، که بدن است. بدن مردم

---

<sup>۱</sup> The Populist View

خودش حاکم است. این یک ادعای رقیب است. شما ناگزیر نیستید که یک سر داشته باشید. بدن، قدرتِ حاکم است.

بنابراین اصطلاح «دولت» در این شیوهی رقیب، نه به یک سر حاکم یک بدن، بلکه به بدنِ حاکم برمی‌گردد. چه کسی با این بینش سخن می‌گوید؟ نیاز هست تا دو نوع از این شیوه را که با هم کاملاً متمایز اما هم‌گرایند، شناسایی کنیم. اولین نوع: اگرچه آغاز عصر اروپای مدرن به‌طور گسترده‌ای پادشاهی است (جالب است که چگونه هنوز اروپا پادشاهی را تجربه می‌کند: انگلستان، هلند و کشورهای اسکاندیناوی)، اما جمهوری‌های بسیار مهمی بودند که سنتِ نظوروزی سیاسی خودشان را داشتند، خصوصاً در فلورانس و ونیز در قرن ۱۶م، که نه تنها نهادهای جمهوری را توصیف می‌کردند بلکه حقانیت ایده‌ی بینش مردمی نسبت به دولت را به نمایش می‌گذاشتند. و من مایلم مهم‌ترین رساله‌ی این بینش را در قرن ۱۶م، گفتارهایِ ماکیاولی بدانم که درباره‌ی جمهوری فلورانسی نوشته شده بود. اگر بشود تنها یک کلمه درباره‌ی ماکیاولی گفت، از این قرار خواهد بود که او اصول مرجع‌اش برای برپایی جمهوری‌های خودحکمران (self-governing) را بنیاد می‌گذاشت؛ با این بینش که چگونه ممکن است به‌مثابه‌ی شهروندی از یک دولت خودحکمران، آزاد باقی ماند. (چیزی که خیلی مهم است: اگرچه او کتابی درباره‌ی شهریار نوشت، اما کار اصلی او اثباتِ حقانیت یک جمهوری خواهیِ خودحکمران بود.)

و بینشی که او درباره‌ی آزادی پیش می‌کشید (سرتاسر خطوط گفتارها را درنوردیده‌است)، چنین است که شما آزادی‌تان را از دست خواهید داد اگر وابسته به یک اراده‌ی خودسر شوید. البته که آن چیزی که ماکیاولی می‌خواهد بگوید این است که اگر شما تحت یک پادشاهی زندگی کنید، وابسته به اراده‌ی خودسرِ شخص خواهید بود (در گفتار دوم، دو فصل آغازین هستند که فراز مهمی‌اند). بنابراین، همه‌ی پادشاهی‌ها شما را بنده‌ی خود خواهند کرد. اگر می‌خواهید یک زندگی آزادانه را زیست کنید - یک *vivere libero*، همان‌گونه که او می‌خواست به ایتالیایی بگوید -، آن‌گاه می‌بایست از حیث سیاسی وابسته نباشید و این تنها زمانی به دست می‌آید که خود بر خودتان فرمان‌روایی کنید.

۱۲

---

کدام قانون اساسی است که تحت آن شما می‌توانید فرمان بر خویش برانید؟ تنها ذیل یک جمهوری خواهی گسترده‌ی مستقر. و این داستان به‌گونه‌ی شگفت‌آوری در نسخه‌ی انگلیسی اندیشه‌ی جیمز هرینگتون<sup>۱</sup> و سپس الجین سیدنی<sup>۲</sup> مهم می‌شود و برای پدران بنیادگذار ایالات متحده. برای همین است که در گفتار سیاسی مدرن آغازین، جمهوری‌ها دولت‌های آزاد نامیده می‌شوند تا با پادشاهی‌ها تضاد ایجاد کنند. بنابراین، جناس بسیار مهم دیگری وجود دارد: اگر شما می‌خواهید در استیتی آزاد باشید، می‌بایست در یک دولت آزاد زندگی کنید.

---

<sup>۱</sup> James Harrington

<sup>۲</sup> Algernon Sidney

دومین نوع و هنوز هم مهم‌تر از حیث چالشی که برای بینش مطلقه ایجاد می‌کند، از دل جنگ‌های مذهبی در فرانسه سر بر می‌آورد (و شاید بتوانید فکر کنید که انقلاب قرن ۱۷ انگلستان آخرین نمونه از جنگ‌های بزرگ مذهبی در آغاز اروپایِ مدرن باشد). در این نوع، تلاش بر آن است تا تحمیل زور محور تنها یک دین به بدن‌های مردم متوقف شود.

طریقی که، نخست در فرانسه و سپس در بریتانیای کبیر، سیاست به چالش کشیده می‌شود، متکی بر این است که اگرچه هیئت‌های حکمرانی (governments) با قدرتِ حاکم سر پا هستند، اما این حاکمیت اساساً از آن مردم است. بنابراین شما می‌بینید که در این سنتِ قراردادگرایی، ترسیم داستان «به‌گونه‌ای» است که اگر ما را بدونِ هیئت حکمرانی در نظر بگیریم، بدنی از مردم خواهید داشت، یک جامعه یا سوسپیتاس (*societas*) از مردم، و ایشان همه‌ی قدرت را برای استقراربخشی به خویش آن‌گونه که می‌خواهند در اختیار خواهند داشت. بدین ترتیب، آن‌ها می‌توانند هر شکلی از هیئت حکمرانی را برقرار کنند اما این هیئت‌ها تنها نمایندگان اقتدارِ حاکم ایشان هستند و اگر آن‌ها دریابند که این نمایندگان در راستای خیرِ بدنِ حاکم عمل نمی‌کنند، ایشان را بر کنار خواهند کرد.

شما همه‌ی ساختارِ قراردادگراییِ رادیکال را در اندیشه‌ی جان لاک در پایان قرن ۱۷ در سنت انگلیسی‌زبان می‌بینید. جایی که استبدادِ غصبِ قدرت حاکم است؛ قدرتِ حاکمِ اصیلی که برای کاربست خیر مشترک به یک هیئت حکمرانی واگذار شده است. مالکیتِ حاکمیت در اینجا از آن مردم

است و مردم با دولت هم‌ارزند. این را می‌توانید در مهم‌ترین متن بنیادگذار این سنت، یعنی دفاع از آزادی علیه مستبدان، *Vindiciae Contra Tyrannos*، ببینید که در اوج جنگ‌های مذهبی فرانسه به‌عنوان حمله‌ای به پادشاهی فرانسوی در ۱۵۷۹ منتشر شد. این متن چراغ استدلال‌هایی است که به بریتانیای کبیر سفر کردند و بنیاد پارلمان علیه پادشاهی استوارت در دهه‌ی ۱۶۴۰ شد و در ۱۶۴۹ بریتانیایی‌ها نه‌تنها پادشاه‌شان را کشتند بلکه نهاد پادشاهی را به‌وسیله‌ی پارلمان از بین بردند (آن‌ها پادشاهی را در بریتانیای کبیر محو کردند و این ۱۱ سال طول کشید و در این مدت ایشان جمهوری داشتند). بزرگ‌ترین شاهد از این بینش جان میلتون است. کسی که ما او را به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین شاعران در زبان انگلیسی می‌شناسیم و هم‌چنین او منشی الیور کرامول نیز بود و در راستای این تصویر رادیکال که نیاز است تا در یک دولت آزاد زیست، تبلیغات می‌کرد و می‌نوشت. او تنها چند ماه پس از اعدام پادشاه، رساله‌اش را با عنوان دوره‌ی تصدی پادشاهان و قاضیان‌شان منتشر کرد. در اینجا ما با متن‌هایی روبه‌رو می‌شویم که پدران بنیادگذار با آن‌ها، به ویژه با این متن، با احترام رفتار کردند. البته این برای دانشگاه‌های آمریکایی خنده‌دار است چرا که مسئله این است که پادشاهان و قاضیان‌شان دوره‌ی تصدی نداشته‌اند. شما هر زمان که بخواهید از دست ایشان خلاص می‌شوید. دوره‌ی تصدی به این معناست که آن‌ها متصدی‌اند و نه مالک آزاد. مالک آزاد چه کسی است؟ ما مالکین آزاد هستیم و من نقل می‌کنم: «قدرت حاکم همواره به‌وسیله‌ی بدن

مردم یا دولت نگه‌داری می‌شود و نمی‌توان آن را بدون نقض حق طبیعی‌ای که با آن به دنیا آمده‌اند، از ایشان گرفت و این حق این اقتدار را به ایشان می‌دهد که هر حاکمی را از قدرت کنار بزنند که بر طبق داوری‌شان یک شورشی نسبت به حق/قانون و یک دشمن نسبت به دولت است». بنابراین نظریه‌ی مردمی نسبت به دولت وجود دارد. اما چیزی که می‌خواهم به آن اشاره کنم این است که این نظریه نسبت به دولت نه چندان پس از دفاع از آزادی علیه مستبدان و سپس جنبش انقلابی در انگلستان، با حجم گسترده‌ای از حملات مواجه شد. در اینجا ما به مرحله‌ی سوم از تبارشناسی حرکت می‌کنیم.

### بیش داستانی/ساختگی<sup>۱</sup>

این حملات دو شاخه دارد. در اولین شاخه، شماری از نویسندگانی هستند که سراغ داستان حقِ الهی پادشاهان می‌روند. بزرگ‌ترین نماینده‌ی این ایدئولوژی، سر رابرت فیلمر در سنتِ انگلیسی‌زبان، آخرین ضربه را بعد از ۱۶۴۹ زد و مهم‌ترین رسائل‌اش را میان ۱۶۴۹ تا ۱۶۵۱ نوشت (اما نه آن رساله‌ای که جان لاک به آن پاسخ داد؛ یعنی پدرسالاری (Patriarcha)). این رساله اندکی بعد از این زمان منتشر شد. او جمهوری را از جایگاه نظریه‌ی حقِ الهی انکار می‌کند. اما من به این واقعیت علاقه‌مندم که

---

<sup>۱</sup> The Fictional View

نویسندگانی هستند که هم نظریه‌ی مطلقه و هم مردمی را در قبال دولت رد می‌کنند. آن‌ها کاری با این بینش‌های رقیب نسبت به دولت ندارند و مهم‌ترین این نویسندگان که بلافاصله بعد از انقلاب انگلستان می‌نویسد، توماس هابز است (به تلاقیِ زمانی جالبِ هابز با جان मिलتون فکر کنید؛ کسی که بزرگ‌ترین دشمن اوست). من می‌خواهم درباره‌ی نظریه‌ی هابز درباره‌ی دولت صحبت کنم. نظریه‌ی او درباره‌ی دولت برجسته‌ترین مشارکت‌اش در فلسفه‌ی انگلیسی‌زبان است و منجر به اثرگذاری‌های شگفت‌آوری شده‌است. نظریه‌ی او پیچیده از جزئیات است و زمان من را اندکی می‌گیرد تا به شما شرحی از آن ارائه دهم چراکه گمان می‌کنم، به طرز تعجب‌برانگیزی، بحث او جایی در ادبیاتِ حجیمی که پیرامون فلسفه‌اش شکل گرفته‌است، ندارد.

هابز لویاتان‌اش را، یا دست‌کم بخش سیاسی‌اش را (یعنی فصل هشتم)، با تأمل بر آنچه که وضع طبیعی بشر می‌خواند آغاز می‌کند (۱۶۵۱، شما می‌بینید که او با سرعت وحشتناک زیادی می‌نویسد. او نوشتن را تا ۱۶۴۹ آغاز نکرده‌است. بعد از شاه‌کُشی، متن‌اش را منتشر می‌کند. در یک سال آن را می‌نویسد و در آوریل ۱۶۵۱ منتشرش می‌کند). آن فصل در واقع تدارک حمله‌ای به نظریه‌ی مردمی درباره‌ی دولت است؛ چیزی که به اندازه‌ی کافی به آن اشاره نمی‌شود. نظریه‌ی مردمی درباره‌ی دولت در اساس‌اش می‌گوید که جامعه‌ای از مردم وجود دارد که همه‌ی قدرتِ حاکم از آن اوست. شیوه‌ی حمله‌ی هابز از این قرار است که بگوید نمی‌توان گفت جامعه‌ای از مردم با



همه‌ی قدرتِ حاکم وجود دارد؛ چراکه جامعه‌ای وجود ندارد. وضع طبیعی بشر یک وضع اجتماعی نیست. یک وضع ضد اجتماعی<sup>۱</sup> است. او این لغات را به کار می‌گیرد که بگوید وضع طبیعی یک وضعیت غیر اجتماعی است<sup>۲</sup>؛ یک وضعیتِ ناجتماعی<sup>۳</sup> (البته که شهرت او به بیان این سخن است که وضع طبیعی ناگوار، وحشی و کوتاه است؛ یک وضعیتِ جنگی است).

از دید هابز، آنچه که در نظریه‌ی مردمی درباره‌ی دولت اشتباه است، این است که بر مبنای یک توهم استوار است. چنین چیزی به مثابه‌ی بدنی از مردم وجود ندارد. این تنها یک برساخت است. چنین چیزی در طبیعت نیست. در طبیعت، تنها هر یک از ما در جنگ با کس دیگر است. بنابراین، هیچ تملکِ اصیلی<sup>۴</sup> از حاکمیت بوسیله‌ی بدنِ مردم وجود ندارد؛ به این دلیل که هیچ بدنِ اصیلی از مردم<sup>۵</sup> وجود ندارد. هابز یک دشمن تمام‌عیار برای نظریه‌ی مردمی درباره‌ی دولت است. اما هم چنین، یک دشمن تمام‌قد برای حقِ الهی پادشاهان به شمار می‌رود. او هیچ کدام را دوست ندارد. به این دلیل که آنچه که می‌خواهد درباره‌ی حاکمان بگوید، چیزی جز این

---

<sup>۱</sup> Anti-Social

<sup>۲</sup> Non-Social

<sup>۳</sup> Asocial

<sup>۴</sup> Original possession of sovereignty

<sup>۵</sup> Original body of the people

نیست که آن‌ها تنها بازنماینده<sup>۱</sup> اند. شما هرگز چیزی از زانو زدن در برابر پادشاهان در هابز پیدا نمی‌کنید؛ آن چیزی که در نظریات حق الهی هست. در واقع او یک جمهوری<sup>۲</sup> را می‌پذیرد! برای هابز، هیچ اقتدار قانونی‌ای وجود ندارد مگر شما به آن رضایت دهید. او متفکر رادیکالی‌ست. هیچ اقتدار قانونی‌ای وجود ندارد مگر آن‌که شما رضایت‌تان را به آن اعطا کرده باشید. و این رضایت می‌بایست آشکارا باشد. شما می‌بایست که پیمان ببندید پیش از آن‌که بتوانید تابع شوید. بنابراین این تصور که فرایند تابع شدن شما مدیون خداوند است که یک آپاراتوس سیاسی را از بهشت بر روی زمین قرار داده‌است، چیزی شبیه به داستان فیلمر، برای هابز یک خرافه‌ی صرف است. سیاست یک تصنع است؛ ما آن را می‌سازیم. از جانب خدا به ما داده نشده‌است؛ ساخته‌ی بشر است. این تمایز بنیادین، آن چیزی‌ست که در میانه‌ی قرن ۱۷ می‌بینیم.

بنابراین هابز هر دو نظریه‌ی دولت را رد می‌کند و بینشی رقیب طرح می‌افکند. بینش بنیادین او از این قرار است که حاکم یک بازنماینده‌ی اقتدار یافته/تألیف شده<sup>۳</sup> است. این آن چیزی‌ست که او می‌خواهد شما

---

<sup>۱</sup> representatives

<sup>۲</sup> A republic

<sup>۳</sup> Authorised representative

درست است که پیوند *authority* و *author* در فارسی قطع شده‌است و ما یکی را به اقتدار و دیگری را به مولف برمی‌گردانیم، اما اسکینر در این گفتار از این سخن می‌گوید که ما مولف (*author*) حاکم هستیم، در عین آن‌که به او اقتدار می‌بخشیم (*authorize*). از آن‌جایی که جابه‌جا از این مفاهیم و نسبت‌شان با یکدیگر در ادامه سخن می‌گوید، برگردان به طریقی‌ست که

دریابید. حاکمان بسیار مهم‌اند: او یک مطلق‌باور است، در این شکی نیست. اما حاکمان تنها بازنمایندگانی اقتدار یافته/تألیف‌شده‌اند. بنابراین او می‌خواهد با گفتن مرادش از یک بازنماینده‌ی اقتدار یافته/تألیف‌شده به ما آغاز کند. یعنی چه یک بازنماینده‌ی اقتدار یافته/تألیف‌شده بودن؟ او پاسخ بسیار خوبی در چنته دارد. او اصلاً به تصورِ بصری از بازنمایی علاقه ندارد. برای هابز بازنماینده کسی است که شما به او این اقتدار را داده‌اید تا به نام شما سخن بگوید. نه به جای شما<sup>۱</sup>، بلکه به نام شما<sup>۲</sup>. و اهمیت این تمایز این است که زمانی که شما به کسی اقتدار می‌دهید، او نه تنها به جای شما بلکه هم چون شما<sup>۳</sup> سخن می‌گوید؛ سخن گفتن‌اش به نام من یعنی این که اعمالش را می‌توان به من نسبت داد (تصور کنید که من در دادگاه هستم و مرتکب قتل شده‌ام، البته که داستان است و من می‌خواهم به وکیل‌ام بگویم: ببین، من را فراموش کن. من نمی‌دانم چه باید بکنم. برای من حرف بزن.

---

هر دو معنی حفظ شود. از همین رو، به جای «author» نویسنده نمی‌گوییم و از «مولف» نام می‌بریم. در مولف، الفت و قرابتی هست که ما را به معنای اقتدار نزدیک می‌کند؛ حاکم از تاروپود ما حاکم می‌شود و ما هم‌زمان تألیفِ او، او را مقتدر می‌کنیم که به جای ما سخن بگوید. از پیوند میان تألیف و اقتدار، فوکو نیز در سخنرانی‌ای با نام مولف چیست؟ پرده برمی‌دارد. این متن به فارسی نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده در تئاتر فلسفه منتشر شده‌است. اما از آن‌جایی که سخنی از اقتدار نیست، خواننده گاه درمی‌ماند که چرا فوکو می‌گوید مولف سوژه نیست و در عین حال سوژه هست و از آن فراتر می‌رود. شاید با در نظرگیری پیوندِ author و authority در فارسی، امکان بهتری برای فهم این متن از فوکو فراهم آید. م

<sup>۱</sup> Your behalf

<sup>۲</sup> Your name

<sup>۳</sup> As you

این بازنمایی است. و قاضی به من می گوید: چه کسی تو را بازنمایی می کند؟ و من می گویم: این شخص. به او گوش دهید. این بازنمایی است. برای هابز به همین سادگی است. می بایست یک فرایند اقتداردانی/تألیف کردنی اتفاق بیفتد. من می بایست بگویم: او بازنماینده من است. آن چه برای این تصور حیاتی است، چنین است). من مولف/اقتداردهنده<sup>۱</sup> اعمال او هستم. پس، من او را می نویسم/ به او اقتدار می دهم. من تنها زمانی می توانم او را بنویسم/به او اقتدار دهم که خودم مولف/اقتداربخش او باشم. بنابراین اعمال او به مثابه‌ی یک بازنماینده، به من به مثابه‌ی یک شخص بازنمایی شده قابل انتساب‌اند. این حاکمیت است. حاکم یک بازنماینده‌ی اقتدار یافته/تألیف شده است و ما فرایند اقتداربخشی/تألیف کردن را انجام می دهیم.

۲۰

---

اکنون سوالی سر برمی آورد: اگر حاکمان بازنمایندگان اقتدار یافته/تألیف شده باشند، نام شخصی که بازنمایی می کنند، چیست؟ در دادگاه قانون خیلی روشن است. قاضی می پرسد: شما چه کسی را بازنمایی می کنید؟ و او (وکیل) به من اشاره می کند. اگر حاکم یک بازنماینده است، او چه کسی را بازنمایی می کند؟ شما نمی توانید بگویید که او بدن مردم را بازنمایی می کند چراکه چنین چیزی به مثابه‌ی یک بدن مردم وجود ندارد. بنابراین، هابز می خواهد شما ببینید که این یک پازل بزرگ است. برای این که این پازل را حل کنید، می بایست بر ایده‌ی هابز درباره‌ی پیمان سیاسی متمرکز شوید.

---

<sup>۱</sup> Author

چیزی که او انکار می‌کند ایده‌ی سنتی پیمان سیاسی است که از یک طرف بدن مردم قرار دارد و از طرف دیگر حاکم مورد قبول؛ و این دو با یکدیگر قرارداد می‌بندند برای دوره‌هایی (معین). (شما می‌توانید به این شرط که ... شاه باشید. و در سوگند مشهور فرانسوی‌ای که آن‌ها در برابر پادشاه‌شان می‌خورند، کلمات این‌گونه به پایان می‌رسند که «اگر نه، نه». به این معنا که شما اگر پادشاه هستید می‌بایست چنین کنید و اگر چنین نکنید، شما پادشاه نیستید. صورت سوگند چنین بود). هابز می‌گوید این پیمان بر این تصور استوار است که مردم یک موجودیت حقوقی‌اند. البته که نیستند. بنابراین چگونه پیمان ممکن است؟ هابز می‌گوید پیمان تنها بین هر یک از ما ممکن است باشد (این مسئله توضیح می‌دهد که شما چگونه بازنماینده دارید. شما به این شیوه با یک بازنماینده موافقت می‌کنید. شما با شما و شما و .. پیمان می‌بندید یا گروهی از شما یا شما می‌تواند پیمان ببندد... این ما هستیم، همه‌ی ما حاکم‌ایم، این دموکراسی نام دارد، کاری که ما می‌توانیم بکنیم. هابز فکر می‌کند که این ایده‌ای چندان هوشمندانه نیست، چراکه تعداد ما بسیار است. اما داشتن یک دموکراسی مشکلی ندارد، تنها مسئله این است که اجرای آن دشوار است). شما با یکدیگر پیمان می‌بندید به این منظور که کسی را به‌عنوان یک بازنماینده انتخاب کنید و در نظر بگیرید. این تحلیل، هابز را به سمت محتوای اصلی‌اش درباره‌ی دلالت‌های پیمان سیاسی می‌برد. و دلالت از این قرار است: زمانی که شما چنین می‌کنید (پیمان می‌بندید و شخصی را یک بازنماینده‌ی اقتدار یافته/تألیف شده

می‌کنید)، از یک کثیر<sup>۱</sup> بودن، بدل به یک شخص می‌شوید، *e pluribus unum*. (هر یک از شما با دیگری موافق است که این من هستم، که این یک امکان است... شاید خیلی خردمندانه نباشد اما ممکن است شما انجام دهید... ضمناً هابز ترجیح تقریبی‌ای دارد که حاکمان زنان باشند زیرا می‌گوید زنان بیش از مردان محتاط‌اند و این چیزی است که شما از یک حاکم می‌خواهید اما مردان قوی‌تر از زنان‌اند و این نشان می‌دهد که چرا شما یک شاه را اختیار می‌کنید. اینجا می‌بینید که چه اتفاقی می‌افتد وقتی شما تصمیم می‌گیرید، مردان یا زنان، اگر این یک پادشاهی است شما تصمیم گرفته‌اید. در فرایند ساختن یک شخص به مثابه‌ی بازنمایندگی اقتدار یافته/تألیف شده‌ی شما، شما با خودتان کاری انجام می‌دهید). شما یک کثیر بودید، اما اکنون یک شخص هستید. این به چه معنی است؟ به این معنی است که شما یک اراده دارید زیرا یک شخص این‌جا وجود دارد که اراده‌اش هم چون اراده‌ی شما به حساب می‌آید، زیرا شما او را اقتدار داده‌اید/تألیف کرده‌اید که به نام شما سخن بگوید و به نام شما عمل کند. اراده‌اش به عمل، از آن شماست اما این به این معنی است که شما اکنون یک اراده دارید. اما اگر یک اراده دارید، آن‌گاه شما یک شخص هستید. از هابز نقل می‌کنم: «کثیری از انسان‌ها به مثابه‌ی یک شخص ساخته می‌شوند زمانی که بوسیله‌ی یک شخص بازنمایی می‌شوند».

---

<sup>۱</sup> Multitude

اکنون من به پرسش اساسی خودم برمی‌گردم. اگر حاکم یک بازنماینده است، نام شخصی که او بازنمایی می‌کند چیست؟ برای این که باید شخصی باشد که شما در حال بازنمایی آن باشید. شما نمی‌توانید یک کثیر را بازنمایی کنید زیرا با کثرتی از اراده‌ها سروکار دارید. شما می‌توانید تنها یک اراده را بازنمایی کنید؛ یک شخص را. هابز پاسخ دوران‌سازی به این سوال می‌دهد. او می‌گوید: شخصی که حاکم آن را بازنمایی می‌کند، شخص دولت است. من نقل می‌کنم: «کثیری که در یک شخص متحد شده‌است، یک کامن‌ولث<sup>۱</sup> نام دارد، به لاتین همان کیویتاس (*civitas*)». بنابراین حاکم شخص دولت را بازنمایی می‌کند و این چیزی است که هابز آن را این‌گونه می‌نامد: شخص دولت، نقل و ترجمه‌ای از سیسرون؛ *persona civitatis*. در این موقف هابز می‌گوید که این شخص، داستانی/ساختگی است. این شخص یک شخص واقعی نیست. دولت یک شخص واقعی نیست. دولت، همان‌گونه که هابز می‌گوید، یک شخص از طریق داستان/ساختن است اما با این وجود، این شخص داستانی/ساختگی، حاکم است. مقرر حاکمیت است. حاکم، شخصی که ما آن را حاکم می‌نامیم، تنها بازنماینده‌ی این شخص است. بنابراین از

---

<sup>۱</sup> Commonwealth

کامن‌ولث یک اصطلاح انگلیسی است؛ اجتماعی سیاسی که بر مبنای خیر مشترک بنا شده‌است. تعابیر مختلفی از واحد سیاسی، ملت، دولت و کشور را به خود اختصاص می‌دهد. از همین رو، به سبب هر مز همایون‌پور در کتاب هابز و آزادی جمهوری خواهانه اثر آسیکنر، این مفهوم ترجمه نمی‌شود. م

حیث مقوله‌بندی تشخیص می‌دهد که دولت نه فقط از حاکم، کسی که بازنماینده‌ی دولت است، بلکه هم‌چنین از واحدی از مردم، که مداوماً در طول زمان تغییر می‌کند، برمی‌آید. حاکمان می‌آیند و می‌روند، اعضای فردی یک کثیر یا حتی یک (unus) مردم، که هرگز یکی نمی‌شوند، به دنیا می‌آیند و می‌میرند. اما شخص دولت همیشه آنجاست. هابز می‌گوید ما شخصی را دارای قسمی «ابدیت مصنوعی حیات»<sup>۱</sup> خلق کردیم. یا او می‌گوید... این درواقع درست نیست، دولت‌ها ابدی نیستند اما شما می‌خواهید که ابدی باشند. شما می‌خواهید که آن‌ها یک ابدیت مصنوع باشند.

کانتروچیچ که از هابز نیز نقل می‌کند، می‌گوید که این ابدیت مصنوع دقیقاً چیزی است که درباره‌ی پادشاهان دارای دو بدن می‌گویند. بنابراین کانتروچیچ می‌خواهد که هابز در داستان‌اش باشد. او فکر می‌کند که این ابدیت، ساخته/داستانی از دو بدن است؛ اما اگر درحال دنبال کردن من باشید، کانتروچیچ کاملاً در این موضع غلط می‌گوید؛ زیرا ما سه بدن داریم و این مسئله‌ای بسیار حیاتی است. برای همین است که این یک نظریه‌ی جداست. اولین بدن، بدن حاکم است، مرد یا زن در شخص طبیعی‌اش، یعنی سن و وضع ظاهری دارد (و این درواقع بسیار مهم است چراکه شاهان باید شبیه شاهان باشند... مشکل چارلز اول قد کوتاهش بود. این را می‌دانستید؟ به هر حال مشکلی بود. وان دایک می‌بایست اسب‌های بزرگی می‌کشید و

---

<sup>۱</sup> An artificial eternity of life



سپس او را بالای این اسب‌ها قرار می‌داد تا او شبیه یک شاه باشد. پس شاه در شخص طبیعی‌اش هست). اما شاه البته حاکم است. پس او، چنان‌که هابز می‌نامد، یک شخصِ داستانی/ساختگی است و این به این معناست که او یک بازنماینده است. اما او بازنماینده‌ی یک شخص سوم است؛ شخصِ دولت.

من این صورت‌بندی را نظریه‌ی داستانی/ساختگی دولت می‌نامم و قبل از اینکه آن را رها کنم، می‌خواهم دو نکته‌ی تعیین‌کننده بگویم. دقت کنید که اگر شما پرسید: مگر حاکمیت چیست؟ در این روایت، مگر حاکمیت دولت است و نه حاکم، اگرچه ما او (زن/مرد) را حاکم بنامیم. دومین نکته این است: دقت کنید که حاکمان، مردم با اداره‌ها هستند؛ آن‌ها بازنماینده‌اند و دقیقاً همان طوری که در دادگاه قانون جایی وکیل من موظف است که من را فراموش کند، آن‌ها نیز وظایف روشنی دارند. هابز فصل کاملی به وظایف حاکم می‌پردازد. و وظیفه‌ی حاکم چه چیزی است؟ وظیفه‌ی حاکم نیست که مردم را تعقیب کند (شما نمی‌توانید دنبال مردم باشید، چرا که آن‌ها اراده‌های مختلف و تمایلات گوناگونی دارند، اما شما می‌توانید و می‌بایست دنبال شخص مردم باشید)، بلکه وظیفه‌ی او تعقیب خیر مشترک است. در میان کثیر، این شخص وجود دارد؛ چیزهایی هستند که ما به مثابه‌ی شهروند اختیار می‌کنیم، و خیر مشترکی وجود دارد؛ منفعتی همگانی. وظیفه‌ی بنیادی حاکم این است که در قالب هیئت حکمرانی به گونه‌ای عمل کند که در جهت خیر مشترک باشد؛ وظیفه‌ی همه‌ی هیئت‌های حکمرانی است. اما

اگر چنین نکنند، عمل ایشان عمل دولت نیست، چراکه آن‌ها خیرِ شخصِ مردم را فراهم نکردند. پس این امر بینشی است درباره‌ی آن چیزی که هیئت‌های حکمرانی را مشروع می‌کند و در واقع آن چیزی است که برای مشروعیت حیاتی است. اعمال هیئت حکمرانی می‌تواند مشروع یا نامشروع باشد. این اعمال تنها و فقط تنها زمانی مشروع خواهند بود که در جهت نفع شخص دولت باشند؛ در جهت خیر مشترک مردم.

بسیار خوب. این نظریه‌ی داستانی/ساختگی هابز درباره‌ی دولت است. من آن را این‌گونه می‌نامم. دریافتش دشوار است؛ کاملاً بغرنج است. من فکر می‌کنم که در ادبیات نظری تُنک و فقیر مانده‌است، اما به‌غایت در حقوق/قوانین عمومی اروپایی فهم شده‌است. بسیاری از مهم‌ترین نویسندگان اروپایی درباره‌ی حقوق عمومی (*jus gentium*) با این نظریه سروکار داشته‌اند. اولین و از برخی جهات مهم‌ترین آن‌ها، ساموئل پوفندورف است که در رساله‌ی برجسته‌اش درباره‌ی حقوق/قوانین بین‌المللی در ۱۶۷۲، می‌گوید: «مطالعه‌ی من مبتنی بر طرح درخشان توماس هابز از شخص دولت است». این را از ترجمه‌ی انگلیسی‌اش در ۱۷۱۷ نقل کردم. باز هم از پوفندورف نقل می‌کنم: «دولت به‌مثابه‌ی یک شخص منتسب به فهم و اراده‌ی خودش وجود دارد و اعمال مشخصی را اجرا می‌کند متمایز از اعمال اعضای خاصی که سوژه‌هایش را تشکیل می‌دهند». آنچه که روسو یک شخص اخلاقی<sup>۱</sup> می‌نامد. مجدداً نقل از

---

<sup>۱</sup> Personne morale

پوفندروف: «بنابراین نمی‌تواند به نام خودش عمل کند و به بازنمایی کردن نیاز دارد. اما وظیفه‌ی بازنماینده این است که از امنیت و آرامش دولتی محافظت کند که صرفاً حامل حاکمیت نیست؛ بلکه مشروعیت هیئت حکمرانی را در طول زمان تضمین می‌کند».

تا آن زمان، نویسنده‌ی مهم‌تر در نظریه‌ی روابط بین‌الملل و در واقع بنیادگذارِ مسلمِ نظریه‌ی روابط بین‌الملل و مطابق با نظر کانت و هگل، برجسته‌ترین فرد، امریخ دو واتل بود<sup>۱</sup> و کتاب‌اش حق مردم (*Jus gentium*) که در ۱۷۵۸ منتشر شد، در فاصله‌ی کوتاهی در ۱۷۶۰ به انگلیسی ترجمه گردید. من از واتل نقل می‌کنم: «دولت یک شخصِ اخلاقی متمایز است که دارای فهم و اراده‌ای مختص به خود است. این شخص یک داستان است و عمل نمی‌کند. اگر بنا بر این باشد که حرف بزند و عمل کند، برخی از اشکالِ مورد قبولِ اقتدارِ همگانی می‌بایست آن را نمودار کنند. اما وظیفه‌ی چنین اقتداری این است که از دولت محافظت کند، از خیر مردم به مثابه‌ی یک کلیت». و این بینشِ پوفندروف و واتل به سنت حقوق عرفی<sup>۲</sup> انگلیسی و بنابراین حقوق آمریکایی، از طریق دقیقه‌ی فوق‌العاده مهم ۱۷۶۵، می‌رسد؛ آغاز انتشارِ اثر ویلیام بلک‌استون<sup>۳</sup>:

---

<sup>۱</sup> Emer de Vattel

<sup>۲</sup> Common law

محمد راسخ در کتاب فرهنگ نظریه حقوقی اثر برایان بیکنس، این معادل را برای این واژه

برگزیده است. م

<sup>۳</sup> William Blackstone

یادداشت‌هایی بر قوانین انگلستان. تمهیدات فلسفیِ بینش مذکور در این کار، به‌گونه‌ای است که کاملاً نظریه‌ی داستانی/ساختگی درباره‌ی دولت ادامه یافته‌است. بلکه استون می‌گوید ایده‌ی یک قرارداد سیاسی ست که منجر به خلقِ یک دولتِ حاکم می‌شود و البته که او از واژگان این نظریه استفاده می‌کند. از آن زمان به بعد هر کسی از این واژگان بهره می‌برد. بنابراین یک نظریه‌ی داستانی/ساختگی درباره‌ی دولت وجود دارد. و ما به اواسط قرن ۱۸ رسیدیم.

### واکنش‌ها به بینش داستانی/ساختگی

اما آن‌چه برای این نظریه هر چه بیشتر که به پایانِ قرن ۱۸ نزدیک می‌شویم، رخ می‌دهد (و این یک دیالوگ ادامه‌دار است که من مشغول انجامش هستم)، از این قرار است که نظریه‌ی داستانی/ساختگیِ دولت که صحنه‌گردان است و برای هگل در فلسفه‌ی حق حیاتی‌ست، در سنتِ انگلیسی‌زبان سرنوشت دیگری پیدا می‌کند و متحملِ حمله‌ای کشنده می‌شود. (درواقع در فلسفه‌ی حق هگل، دولت تحت نام یک شخص با یک اراده‌ی واقعی از آن خودش شناسایی می‌شود و این برگرفته از سنتی ست که از آن صحبت کردم.) این حمله را جرمی بنتام صورت می‌دهد. اولین اثر بنتام با حمله‌ای فوق‌العاده خشونت‌بار به بلک استون و همه‌ی سنتی منتشر می‌شود که بلک استون بر روی دوش آن، در نظر بنتام، ایستاده‌است. حمله به نظریه‌ی داستانی/ساختگی

دولت با دو موج متعاقب هم صورت می‌گیرد. با یک‌دیگر هم‌پوشان می‌شوند اما به من اجازه دهید به دلایلی اکتشافی، آن‌ها را از یک‌دیگر جدا کنم.

اولین حمله نه فقط با بنتام که با خیزش فایده‌گرایی کلاسیک آغاز شد. اولین کار بنتام، قطعه‌ای درباره‌ی هیئت حکمرانی منتشرشده در ۱۷۷۶، نقد تحقیرآمیزی در قبال کل مقدمات فلسفی بلک‌استون درباره‌ی وضع طبیعی، قرارداد و ساخت شخص دولت بود. بنتام چه چیز می‌خواست بگوید؟ نقل می‌کنم: «فصل داستان‌ها سر آمده‌است. وقت آن است که استدلال درباره‌ی حق/قانون را بر مبنای داده‌های قابل مشاهده درباره‌ی افرادی واقعی طرح‌ریزی کنیم؛ خصوصاً بر اساس ظرفیت این افراد در تجربه‌کردن درد محدودیت و لذت آزادی در ارتباط با قدرت سیاسی». بنابراین پاسخ بنتام به بحث گفته‌شده درباره‌ی وضع طبیعی، بدن مردم و خلق دولت چنین است: این چیزی نیست که من با آن مخالفم. این کاملاً بی‌معناست. چیزی وجود ندارد که با آن مخالفت بشود کرد. کاملاً به‌دردنخور است. یک حمله‌ی خشونت‌بار تمام‌عیار علیه سنت طرح‌شده، برای اینکه بگوید داستان‌ها هیچ جایی در حق/قانون ندارند. و این همه‌ی باری‌ست که حقوق فایده‌گرایانه بر دوش می‌کشد. هیچ صنعت/داستانی در حق/قانون نیست. و البته که در آن زمان بزرگ‌ترین داستان در حق/قانون، در حقوق عمومی، داستان درباره‌ی دولت به‌مثابه‌ی یک شخص است. این حمله اثر باورنکردنی‌ای بر اندیشه‌ی فایده‌گرایی اولیه دارد.

(اینجا چیزی هست که شما خودتان می‌توانید امتحان کنید. در منزل امتحانش کنید. من شما را به این امر فرامی‌خوانم که در هر یک از فایده‌گرایان اولیه، در جیمز میل، در ویلیام گودوین، حتی در آثار اولیه‌ی جان استوارت میل بحثی

درباره‌ی نظریه‌ی دولت پیدا کنید. آن‌ها فکر می‌کردند دولت افسانه است و گمان می‌کردند که خود را از آن دور نگه داشته‌اند. تنها استثنا، درس گفتارهایی درباره‌ی حقوق جان آستین است؛ یک متن کلاسیک از فلسفه‌ی فایده‌گرایی درباره‌ی حق/قانون<sup>۱</sup> که در ۱۸۵۳ منتشر شد و اثر تعیین‌کننده‌ای بر بسط حقوق عرفی انگلیسی و در این کشور در قرن ۱۹ داشت. اما آستین از دولت نام می‌برد تا آن را وانهد. و من نقل می‌کنم: «وقتی از دولت صحبت می‌کنیم، می‌بایست متوجه باشیم که صرفاً در حال ارجاع‌دادن به حاملِ بالفعلِ قدرتِ حاکم هستیم». بنابراین دولت و حاکم یک چیز هستند. حاکم ممکن است مردم باشند، ممکن است پادشاه باشد، یا هر چیزی که شما دوست دارید. اما توجه کنید که او دارد می‌گوید که واژه‌ی دولت و واژه‌ی هیئت حکمرانی کاملاً هم‌معنا هستند).

صحت دارد که نسل بعد از موجِ فلسفه‌ی فایده‌گرایانه درباره‌ی قانون در اواسط قرن ۱۹ در انگلستان، دقیقه‌ی جذابی از وارونه‌سازی را تجربه می‌کند که برای من نیز درگیرکننده است: یورش ناگهانی نظریاتِ هگلی به دولت در گفتارِ انگلیسی‌زبان. در پایانِ قرن ۱۹ این یورش مهم‌تر هم می‌شود. آبرونی تعجب‌آور این است که نظریه‌ای که در اصل انگلیسی‌زبان بود، یعنی نظریه‌ی هابز درباره‌ی دولت که آن را به‌مثابه‌ی شخص می‌نامید و در نظریه‌ی هگل درباره‌ی رایشات مرکزیت یافته بود، دوباره به گفتار انگلیسی‌زبان بازمی‌گردد؛ منتها در قامت یک نظریه‌ی هگلی و اثر جریان‌ساز آن را برنارد بُسانکوئنت<sup>۲</sup> در

---

<sup>۱</sup> Law

<sup>۲</sup> Bernard Bosanquet

۱۸۹۹ می‌نویسد: نظریه‌ی فلسفی دولت. نظریه‌ی فلسفی دولت برای بُسانکوئت دوگانه است. در این جاست که او یک هگلی واقعی ست و نه یک هابزی. دولت نام یک شخص است، یک شخص مجزا: او از حاکم جداست؛ از مردم نیز جداست. اما نام یک شخص داستانی/ساختگی نیست؛ بلکه نام یک شخص واقعی است. دولت یک شخص واقعی با اراده‌ای واقعی از آن خود است و اراده‌ی دولت، اراده‌ی عقلانی شماس است. بنابراین، در این دقیقه اتفاق ناگواری می‌افتد. اگر عاقلانه فکر کنید، از دولت تبعیت خواهید کرد چراکه در واقع در حال اطاعت از اراده‌ی حقیقی خود هستید.

(در فلسفه‌ی آلمانی... جالب است که کارل اشمیت در کتابش درباره‌ی دولت در دهه‌ی ۱۹۳۰ این شیوه‌ی اندیشیدن را به‌مثابه‌ی دفاعی از نازیسم به کار می‌بندد. قهرمان او هابز است. در این باره نیز کاملاً حق دارد. این نظریه‌ی هابز است. اما نظریه‌ای که به‌مثابه‌ی یک نظریه‌ی هگلی دیده می‌شود. تمایز این است که هابز کاملاً روشن می‌گوید که دولت یک داستان/مصنوع<sup>۱</sup> است. در حالی که در این سنت کاملاً روشن است که دولت یک شخص واقعی ست. در هر حال، ما از یک شخص واقعی چه مُرادی داریم؟ فیلیپ پتیت به‌تازگی کتابی شگفت‌آور درباره‌ی هویت اشخاص حقوقی<sup>۲</sup> نوشته‌است که بنابر نظر او این اشخاص اشخاص واقعی هستند و دولت یک شخص حقوقی ست. و آیا این شخص واقعی ست؟ واقعاً می‌بایست تا درباره‌ی اینکه از یک شخص

---

<sup>۱</sup> Fiction

<sup>۲</sup> Corporate persons

چه می‌فهمیم، اندیشه کنیم؛ پیش از آن‌که به‌سادگی این تصور را رها کنیم که دولت شاید نام یک شخص واقعی باشد).

آنچه که در گفتار سیاسی انگلیسی‌زبان اتفاق افتاد از این قرار است که شخص، کاملاً روشن و کاملاً ناگوار، بی‌معنا خوانده شد. واکنش عظیمی خصوصاً بعد از جنگ جهانی اول وجود داشت. لئونارد هابهاوس<sup>۱</sup> در کتابش نظریه‌ی متافیزیکی دولت که نقیضه‌ای بر اثر بسانکوئت بود، می‌گوید: من این کتاب را در لندن خواندم و فهم این‌که نظریه‌ی هگلی دولت احمقانه‌ست، مثل بمبی بر سرم آوار شد. ایده‌ی دولت به‌مثابه‌ی یک شخص واقعی وجود دارد و ببینید که چه اتفاقی بر سرش در لندن می‌افتد. هابهاوس می‌گوید: «یک‌سر ناگوار است که به دولت به‌مثابه‌ی چیزی بیش از نام یک سازمان حکمران<sup>۲</sup> و آپاراتوس قدرت‌اش فکر کنیم. زمانی که از قدرت‌های دولت صحبت می‌کنیم، به‌سادگی درحال ارجاع‌دادن به اعمال هیئت حکمرانی هستیم». بنابراین، دولت، همان هیئت حکمرانی است. هارولد لاسکی<sup>۳</sup>، که در اوایل قرن ۲۰ بسیار اثرگذار بود، در اثر اصلی‌اش، اقتدار در دولت مدرن، نیز چنین می‌گوید. من نقل می‌کنم: «زمانی که از دولت حرف می‌زنیم، صرفاً درحال ارجاع‌دادن به سیستمی برتری‌یافته از اقتدار حاکم همراه با آپاراتوس بوروکراسی و زور سرکوب‌گر متصل به آن هستیم که در قلمرو سرزمینی مشخصی عمل می‌کند». طنین کلام و بر کاملاً به گوش می‌رسد. بنابراین، تعریف و بر از دولت

---

<sup>۱</sup> Leonard Hohouse

<sup>۲</sup> a governmental organization

<sup>۳</sup> Harold Laski



وجود دارد؛ تلاشی برای جداکردن دولت از بدن‌ها (عایق‌کردنش‌اش) و کاملاً اجرایی دیدن‌اش. بدین ترتیب، اولین موج حمله به ایده‌ی دولت به‌مثابه‌ی یک شخص از سر گذرانده می‌شود.

دومین موج حمله که می‌خواهم درباره‌ی آن سخن بگویم، تا اکنون در جریان است. به این مسئله توجه کنید که لاسکی در ۱۹۱۹ هنوز قانع است به اینکه چیزی را فرض بگیرد که هیچ نظریه‌پردازی درباره‌ی دولت، که من تاکنون درباره‌شان حرف زده‌ام، در آن شک نکرده‌است و آن اینکه دولت‌ها بدن‌های حاکم هستند. اما از زمانی که لاسکی درحال نوشتن بود، رفته‌رفته دقیقاً تصور مرسوم از دولت و حاکمیت محل تردید جدی قرار گرفته‌است. اگر شما به نظریه‌های مدرن اولیه درباره‌ی حاکمیت در ارتباط با نظریه‌ی دولت فکر کنید، نظریه‌ی حاکمیت با بُدن آغاز می‌شود و هابز نیز دقیقاً تعریف بُدن را وام می‌گیرد و آن از این قرار است: حاکمیت یعنی بتوانی فرمان بدهی، بدون آن‌که فرمان ببری. این آگزیوم بُدن است. این حاکمیت است. پس، واحد است و مطلق. و در دولت اقامت دارد. جایگاه (e'tat) دولت. دولت فرمان می‌دهد اما درون قلمرواش فرمان نمی‌برد. این حاکمیت است.

بعد از جنگ جهانی اول بود که کم‌کم به این موضوع توجه شد که اگر این حاکمیت است، آن‌گاه دولت‌ها حاکم نیستند. و بهترین مثال در این زمینه که رئیس‌جمهور ایالات متحده نقش تعیین‌کننده‌ای در آن ایفا کرد، استقرار دیوان بین‌المللی عدالت توسط سازمان ملل متحد در ۱۹۲۲ بود. این دیوان کارش زیرسوال‌بردن حاکمیت دولت‌های منفرد و پافشاری بر این مسئله است که اگر اقتداری قانونی که صلاحیت قضایی برتری دارد، مورد تهدید قرار گیرد،

می‌تواند حاکمیت قانونی دولت‌ها را نقض کند. با تأمل بر این تغییرات روشن می‌شود که شمار قابل توجهی از نظریه‌پردازان سیاسی در دهه‌ی ۲۰ و ۳۰ قرن بیستم، حاکمیت را از دولت جدا کردند. ممکن است که دولت باشند، اما نمی‌توانند که حاکم باشند؛ این چیزی است که ایشان می‌گویند. به‌طور مثال می‌توان به ای.دی. لیندسی<sup>۱</sup>، که بیان پراگماتیک اثرگذاری در این باره دارد، اشاره کرد. نقل قول می‌کنم: «اولین چیزی که می‌بایست درباره‌ی آموزه‌ی دولت حاکم مستقل گفته شود این است که واقعیت سیاسی به‌روشنی از آن پیشی گرفته‌است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که تاریخ دولت به‌مثابه‌ی همه چیز و غایت نظریه‌ی سیاسی بالاخره سر آمده‌است. ما اکنون به نظریه‌ای نیاز داریم که در عوض، بر حوزه‌ی بین‌المللی تمرکز کند و بر چشم‌اندازهای یک دولت جهانی<sup>۲</sup>».

اگر بر دهه‌های پایانی قرن بیستم تمرکز کنید، افول و کاهش دولت حاکم به‌مثابه‌ی یک کلیشه‌ی مطلق در نظریه‌ی سیاسی و هم‌چنین نظریه‌ی روابط بین‌الملل دیده می‌شود. در دهه‌های پایانی این قرن، ادبیات وسیعی خصوصاً درباره‌ی روابط بین‌الملل پدیدار می‌گردد. برخی از نظریه‌پردازان بسیار برجسته‌اند؛ مثل ریچارد فالک<sup>۳</sup>. او مکرراً توجه ما را به سمت بی‌اعتبارکردن ایده‌ی حاکمیت دولت می‌کشانند. چه چیز این حاکمیت را بی‌اعتبار کرده‌است؟ خب چیزهای بسیاری برای اشاره کردن وجود دارند، اما مهم‌ترین

---

<sup>۱</sup> A.D.Lindsay

<sup>۲</sup> A world state

<sup>۳</sup> Richard Falk

آن‌ها پیداشدنِ شرکت‌های چندملیتی<sup>۱</sup> و دیگر نهادهایی است که دسترسی بین‌المللی دارند. این شرکت‌ها در سطح جهانی قادر به این هستند که سرمایه‌گذاری و شرایط استخدام را کنترل کنند و به روشنی می‌توانند دولت‌های محلی را وادار کنند تا کاری را انجام دهند که آن‌ها می‌خواهند و به‌طور منظم تسهیلات خاصی را در ارتباط با استخدام و در واقع امروزه در ارتباط با قوانینی که به حفاظت از محیط زیست بومی برمی‌گردد، درخواست می‌کنند. چراکه اگر این تسهیلات پذیرفته نشود، آن‌ها سرمایه‌های خود را می‌برند. دولت رویاروی چنین جهان‌گسترش‌یافته‌ای، بی‌قدرت‌تر می‌شود. تصور حاکمیت دولت در مواجهه با چنین عاملیت‌های بین‌المللی‌ای آب رفته است.

اما به میزان اثرگذاری این عاملیت‌ها، ما متداوماً شاهد گسترش ایده‌آل همه‌گیر حقوق بشر هستیم که نقش مهمی در افزایش توسعه‌ی سازمان‌های قانونی بین‌المللی ایفا می‌کند. (ایالات متحده در برابر این سازمان‌ها بیشتر مقاومت کرده‌است و شما اکنون از امضاکنندگان کنوانسیون حقوق بشر و حقوقی که از آن پشتیبانی می‌کند، نیستید زیرا... بیایید سراغش نرویم. اما همه‌ی دولت‌های مدرن آن را امضا کردند. همه‌ی چیزی است که می‌توانم بگویم.)

اتفاق حیاتی‌ای که افتاده‌است این است که صلاحیت قضایی‌ای وجود دارد که بر امور قضایی دولت‌ها نظارت می‌کند. کنوانسیون بین‌المللی حقوق بشر، به‌طور مثال، تماماً بر حقوق عرفی انگلستان نظارت می‌کند و این دو همواره با یک‌دیگر در ارتباط‌اند. بسیار مهم است که... اقدام بسیار اصلاح‌گرایانه‌ای است

---

<sup>۱</sup> Multinational corporations

که به کنوانسیون حقوق بشر پیوسته باشید چرا که این کنوانسیون از شما می‌خواهد از تبعیض مبتنی بر جنس، سن یا مذهب جلوگیری کنید؛ تبعیض بر مبنای همه‌ی آن چیزهایی که در واقع حقوق بشر هستند. همه‌ی این‌ها به واسطه‌ی صلاحیت قضایی‌ای رخ می‌دهد که بین‌المللی است.

پس دولت حاکم چه شد؟ به نظر می‌رسد که انگار تبخیر شده‌است. و بنابراین، نویسندگانی بسیار عالی چون ریچارد فالک می‌گویند و من از او نقل می‌کنم: «مقوله‌بندی‌های قدیمی درباره‌ی دولت که برای قرن‌ها دیپلماسی و دولت‌سازی را شکل می‌دادند، اکنون به‌روشنی از واقعیت‌ها مانده‌اند و می‌بایست هرچه زودتر توصیف‌زندگی سیاسی را از قالب اصطلاحات قدیمی رها کنید. قدرت دولت‌های منفرد رو به افول نهایی است. دولت دارد آب می‌رود، عقب می‌نشیند و در سایه‌هایی محو می‌شود و این مفهوم هرگونه اهمیت نظری را از دست داده‌است». فرانک آنکرسمیت<sup>۱</sup>، نظریه‌پرداز بسیار اثرگذار هلندی، در مقاله‌ای که سال گذشته به پایان رسید و من از آن نقل می‌کنم درست قبل از آنکه نتیجه‌ی اخلاقی این قصه را بگوییم، می‌گوید: «اکنون برای نخستین بار پس از بیش از ۵۰۰ سال، دولت از مد افتاده است». این گزاره یک سال قبل نوشته شده و تبارشناسی من امروز با دولت دست و پنجه نرم می‌کند.

---

<sup>۱</sup> Frank Ankersmit

## از تبارشناسی به نقد

می‌خواهم اکنون از تبارشناسی به سمت نقد بروم. تبارشناسی همیشه نقد است. بنابراین در این مورد خاص ارتباط این دو با هم چیست؟ آیا تعجب‌برانگیز نیست که ما میراث فکری پیچیده‌ای در اختیار داریم که درباره‌ی دولت صحبت کرده‌است و ما انتخاب کرده‌ایم که با این میراث به همین شیوه‌ی تاحد زیادی تضعیف‌کننده مواجه شویم و بگوییم: خب. حداقلش این است که دولت، شیوه‌ای برای صحبت کردن درباره‌ی هیئت حکمرانی است، اگر چیز دیگری نباشد. به نظر عمیقاً ناخرسندکننده است. درست است که دولت‌ها دیگر حاکم نیستند اما شما حس نمی‌کنید که اعلام مرگ دولت کمی نابالغانه‌ست؟ منظورم این است که دولت‌های هدایت‌گر جهان به‌مثابه‌ی کنشگران اصلی در صحنه‌ی بین‌المللی باقی می‌مانند. چگونه می‌شود چنین چیزی را انکار کرد؟ به‌علاوه، آن‌ها، به‌طرزی که نمی‌شود آن را زیر سوال برد، کنشگران سیاسی مهمی درون قلمروهای‌شان هستند؛ دست‌کم در جهان توسعه‌یافته. در جهان کم‌تر توسعه‌یافته قصه چیز دیگری‌ست. اما در اینجا دولت‌ها از آن‌چه که بودند، پیش‌روی کرده‌اند. مرزها را با توجه روبه‌افزایشی کنترل می‌کنند و در سطوح بی‌مانندی از نظارت بر شهروندان و اطلاعات درباره‌ی آن‌ها به سر می‌برند. آن‌ها هم‌چنین به شیوه‌های قابل توجهی مداخله‌گرند. (من در سپتامبر ۲۰۰۸ در ایالات متحده‌ی رژیم بوش بودم، زمانی که دولت، البته که بوش آن را یک جمهوری می‌نامید، پیشگام اعطای وام به عنوان آخرین چاره برای نجات سرمایه‌داری شده‌بود). در ضمن، این دولت‌ها هستند که به چاپ پول ادامه می‌دهند؛ بیشتر و بیشتر از آن. آن‌ها

مالیات‌ها را تحمیل می‌کنند، قراردادها را الزام‌آور می‌کنند، جنگ برپا می‌کنند، جنگ‌های بسیار، شهروندان خطاکار را زندانی و یا جریمه می‌کنند، با درجه‌ی قیاس‌ناپذیری از پیچیدگی، قانون‌گذاری می‌کنند. کدام نهاد دیگری در جهان به‌جز دولت‌ها می‌تواند این کارها را قانوناً انجام دهد؟ هیچ‌کدام. پس این همه سروصدا برای پایان دولت چیست؟ کاملاً ناشی از بی‌توجهی است. این مردم کجا زندگی می‌کنند؟

دولت وجود دارد. اما پرسشی که پابرجاست این است: آیا ما فهم درستی از دولت داریم؟ آیا چیزی جدی را در تأمل سیاسی بواسطه‌ی این همان‌کردن ساده‌انگارانه‌ی دولت با هیئت حکمرانی از دست نداده‌ایم؟ درباره‌ی نظریه‌ی مطلقه‌ی دولت چه می‌توان گفت؟ درباره‌ی بینش مردمی چگونه؟ و همین‌طور درباره‌ی بینش داستانی/ساختگی نسبت به دولت؟

کاملاً صریح می‌گوییم که بینش مطلقه و مردمی نسبت به دولت دیگر هیچ وجه مفهومی‌ای برای ما، اینجا و اکنون، ندارند. اما بینش داستانی/ساختگی نسبت به دولت، از نگاه من، هرگز نباید کنار گذاشته شود. و این نکته‌ای است که اکنون توسط شماری از فلاسفه‌ی سیاسی و حقوقی - ژانت مک‌لین<sup>۱</sup>، رانسیمن<sup>۲</sup>، فیلیپ پتیت<sup>۳</sup>، برایان ترینر<sup>۴</sup> - مورد توجه قرار گرفته است. شماری از فلاسفه‌ی حقوقی و سیاسی، درست در این چهار پنج سال اخیر، به گفتن این مسئله

---

<sup>۱</sup> Janet Mclean

<sup>۲</sup> Runciman

<sup>۳</sup> Philip Petit

<sup>۴</sup> Brian Trainor

مبادرت ورزیده‌اند که ما واقعاً بدون ایده‌ی دولت به‌مثابه‌ی یک شخصِ داستانی/ساختگی نمی‌توانیم کاری انجام دهیم. من کاملاً موافقم.

دو نکته را باز می‌کنم. اولی از این واقعیت برمی‌آید که، همان‌گونه که دیدیم، محتوای کلیدی نظریه‌ی داستانی/ساختگی از این قرار است: شخص دولت، فناپذیر است یا دست‌کم قصد این است که فناپذیر باشد. هابز را به خاطر بیاورید؛ دولت دارایِ ابدیتِ مصنوعیِ حیات است. به نظر می‌رسد که در وضع حاضرِ حقوق قرارداد، ممکن است حقوق قرارداد را خیلی متفاوت تخیل کنیم اما در حال حاضر، نمی‌شود از این ایده موقعِ صحبت درباره‌ی اعمال دولت‌ها، به‌طور منطقی، صرف نظر کنید. اجازه دهید که روشن‌ترین مثال را بزنم. جذاب است که الان چگونه درباره‌ی این مثال صحبت می‌شود. این مثال تنها سه ساله است، اما اکنون اهمیتِ بسیار تعیین‌کننده‌ای برای همه‌ی ما دارد:

چیزی که اکنون بدهی حاکم<sup>۱</sup> نامیده می‌شود. جذاب. بدهی حاکم. چه کسی صاحب این بدهی‌ست؟ سوال این است. ما محموله‌های سنگینِ باورنکردنی‌ای از بدهی حاکم در اروپا و آمریکا داریم و بدهکار کیست؟ شما نمی‌توانید بگویید: خب. بدهکار می‌بایست بدن مردم باشد. شاید مهم‌ترین واقعیت درباره ۲۰۰۸ در جهان غربی این بود که کسی از مردم طلبی نکرد. قراردادی با مردم نبود. ما نمی‌توانیم بدهکار باشیم. به‌علاوه، اگر ادعا شود که ما بدهکار هستیم، آن‌گاه بسیار مهم است که ما نمی‌توانیم پرداخت کنیم. سطح بدهی به‌حدی‌ست که شاید به درازنایِ عمر فرزندان فرزندانمان

---

<sup>۱</sup> Sovereign Debt

بازپرداخت آن طول بکشد. مردم نمی‌توانند بپردازند. اما هم‌چنین آن‌ها نیستند که وارد این بدهی شده‌اند. پس بدهکار کیست؟ مردم نیستند. خب با خیال راحت می‌گوییم: بدهی هیئت حکمرانی. روشن است که این بدهی هیئت حکمرانی است. جذاب خواهد بود. چراکه اگر هیئت حکمرانی نیروی منعقدکننده‌ی قرارداد باشد، زمانی که تغییر می‌کند، بدهی می‌رود. چه خوب می‌شد. اما این خنده‌دار است. چنین اتفاقی نمی‌افتد. برای همین هم هست که آن را بدهی حاکم می‌نامند. این بدهی، بدهی دولت است. دولت بدهکار است. دولت تنها شخصی است که می‌تواند ادعا کند که بدهکار است. زیرا دولت صاحبِ ابدیتِ مصنوعیِ حیات است. همه‌ی ما خیلی قبل‌تر از اینکه این پول بازپرداخت شود، اگرچه بازپرداخت شود، خواهیم مرد. بنابراین باید بدهکاری در کار باشد که آن‌جاست تا پرداخت کند. و این بدهکار تنها می‌تواند شخص دولت باشد.

اما نکته‌ی دیگری هم هست. و این تاحدودی از قبلی مهم‌تر است. به خاطر بیاورید که نظریه‌ی داستانی/ساختگی، دولت را با هیئت حکمرانی یکی نمی‌گیرد؛ دلیل جدا نگه‌داشتن آن‌ها این است که می‌خواهد بتواند مشروعیتِ اعمالِ هیئت حکمرانی را دآوری کند. زمانی که ما از دولت به‌مثابه‌ی امری داستانی/ساختگی حرف می‌زنیم، درحال معرفیِ ماده‌ای جدید به جهان نیستیم. ما داریم خودمان را با توصیفِ معینی نگاه می‌کنیم. ما داریم خودمان را به‌مثابه‌ی اتحادی می‌بینیم که منافعِ مختلفی درون خود دارد، اما هم‌چنین واجد منفعی مشترک است. این منافعِ مشترکِ مردم به‌مثابه‌ی یک اتحاد، منافعِ شخص مردم است. عملِ هیئت حکمرانی تنها و فقط تنها زمانی قانونی است



که به نفع این شخص باشد. و این بینشی است درباره‌ی اینکه چگونه مشروعیت هیئت‌های حکمرانی دموکراتیک را داوری کنیم؛ بینشی چنان قدرتمند که نمی‌توانم تصور کنم چرا از آن دست کشیده‌ایم.