



عدالت و خشونت الهی: والتر بنیامین و زمان توقع

ماسیمیلیانو تومبا، ترجمه: صالح نجفی

عدالت وجه اخلاقی پیکار است.

والتر بنیامین

- چیزی پوسیده در قانون هست^۱

فلسفه و سیاست نیاز فوری به بازاندیشی در مفهوم عدالت دارند. و این در دنیای امروز یعنی مجالی تازه دادن به حال حاضر ما. موضع والتر بنیامین در قبال قانون به انتقادهای برداشته‌های غلط از جستار بلندآوازه او، «نقد خشونت» (۱۹۲۱)، دامن زده است. بنیامین انحصار «خشونت/ قدرت» [= *Gewalt*] در دست دولت را به پرسش گرفت و با این کار زمینه را مهیای طرح مسئله کاربرد عادلانه خشونت ورای قانون و ورای دولت ساخت. قانون و عدالت که بنیامین در نسبت با مفهوم خشونت به بحث شان می‌گذارد به واسطه تفاوت مختصات زمانی‌شان از هم متمایز می‌شوند: هستی و زمان قانون در «ریتم خشونت‌بار بی‌صبری» می‌گذرد؛ اما رخداد مسیحایی در «ریتم خوب انتظار» روی می‌دهد. زمان این رخداد زمان قانون را معلق می‌سازد و صورت این تعلیق یکی از مواد/خلاق است. این نقطه اتکایی است که قصد دارم مقاله بنیامین را حول آن قرائت کنم، مقاله «نقد خشونت» را. بنیامین می‌نویسد، رابطه میان اخلاق و خشونت معیارهایی می‌طلبد «که درون حوزه خود وسایل، قطع نظر از اهدافی که وسایل در خدمت آنها به کار می‌روند، فرق می‌گذارند». این مسئله مربوط می‌شود به امکان شکستن مختصات زمانی رابطه میان وسایل و اهداف، رابطه‌ای که هم به قانون دلالت می‌کند هم به خشونت اسطوره‌ای. من مختصات زمانی این انقطاع را توقع^۲ می‌نامم. در این مختصات می‌توان امکان‌های نوی باهم‌بودن را آزمایش کرد. من مفهوم «توقع» (*Vorwegnahme*) را از فرانتس روزنتسواایگ^۳ [الهی‌دان و فیلسوف آلمانی (۱۸۸۶-۱۹۲۹)] وام گرفته‌ام و آن را به قاموس

سیاسی ترجمه می‌کنم تا برداشت بنیامین را از سیاست غیرابزاری و خشونت الهی بسط دهم. خود بنیامین به دوستش ورنر کرافت، که در سال ۱۹۳۴ با او ملاقات کرد، گفته بود: اصطلاح خشونت الهی در زمان تحریر «نقد خشونت» به «جعبه‌ای خالی» می‌مانست، «مفهومی حدگذار و ایده‌ای تنظیمی». اکنون او می‌داند: «خشونت الهی همان مبارزه طبقاتی است». سؤال من این است: خشونت الهی در دنیای امروز چه شکل و شمایلی می‌تواند داشت؟ وقتی از منظر مختصات زمانی توقع بنگریم خشونت الهی چه معنایی خواهد یافت؟

توقع سیمایی ژانوسی دارد. دو وجهی است: وجه مخرب آن دلالت دارد بر انقطاع مختصات زمانی قانون که مبتنی بر رابطه وسیله-هدف است و شکستن انحصار خشونت در دست دولت، انحصاری که پیش‌شرط نظام قضایی است؛ وجه مقوم آن دلالت دارد بر عدالت، که مختصات زمانی آن راه خود را از بی‌صبری قانون جدا می‌کند. بی‌صبری دلالت دارد بر ریتم کنش ابزاری که می‌کوشد به اهدافی برسد، اهدافی که برحق بودن فرضی‌شان توجیه اضطراری بی‌پایان می‌شود. توقع همان ریتم خوبی است که تحول سیاسی را با تحول نفس و سیاست را با اخلاق ترکیب می‌کند. در ادامه مناقشه‌انگیزترین استدلال‌های جستار بنیامین را مرور می‌کنم تا معنای محتمل «نقد خشونت» را در دنیای امروز به بحث بگذارم.

بنیامین در نوشته‌های مقدماتی‌اش برای تحریر جستاری در باب مقوله عدالت می‌کوشد نوعی واگرایی میان دو اصطلاح قانون و عدالت بیافریند. این واگرایی را در سه زبان لاتینی و یونانی و عبری بازسازی می‌کند. بنیامین کم‌وبیش می‌خواهد به میانجی زبان، به معنای اصل آن دو اصطلاح برسد. پس معادل‌های واژه قانون را یک طرف می‌گذارد: *ius* (لاتینی)، *thémis* (یونانی)، *mishpat* (عبری). و قلمرو عدالت را در طرف مقابل: *fas* (لاتینی)، *dike* (یونانی)، *zedek* (عبری).

بنیامین از روی شرم می‌گوید شکافی میان قانون و عدالت وجود دارد که باید در آن به مثابه امکانی انتقادی در مدرنیته سیاسی بازاندیشی کرد. و در این زمینه اشتباه نمی‌کرد. در واقع مفهوم عدالت در زبان عبری این ویژگی را دارد که «چیزی بزرگ‌تر از

قانون به معنای اخص را دربرمی‌گیرد. حتی می‌تواند به معنای ضد آن باشد، به معنای توقیف یا تعلیق قانون، و در ضمن شامل مفهومی‌هایی می‌شود چون فیض، رحمت، و اعراض از حق. داوری و رستگاری، اگرچه در تصور ما دو مفهوم مانع‌الجمع‌اند (برای مثال پایان *فاوست* گوته را در نظر آورید)، در سیاق مفهوم عدالت در شرق قدیم عملاً مترادفند. بنیامین می‌بایست از دوستش گرشوم شولم بیاموزد تا تمایز میان قانون (*Recht*) و عدالت (*Gerechtigkeit*) را که در ریشه‌شناسی زبان آلمانی بیش از حد به هم نزدیکند از نو صورت‌بندی کند. برای این کار، می‌بایست از زوج *mishpat* [قانون] و *zedek* [عدالت] در زبان عبری مدد بگیرد که دنیای بشری را از دنیای الهی جدا می‌کند. شولم در همان روزنگاری که به نکته‌سنجی‌های بنیامین در باب عدالت اشاره می‌کند می‌نویسد: «در مکتب اصالت لذت‌اساطیری قانون رفیع‌ترین صورت است، در دین یهود عدالت مهم‌ترین نکته این است که در زبان عبری، *mishpat* [قانون] و *tz'dakah* [عدالت] ریشه‌هایی تماماً متفاوت دارند. *mishpat* خود را عیان نمی‌کند (کتاب اشعیا، باب ۵۸، در باب «روزه حقیقی»)، فقط *tz'dakah* خود را آشکار می‌کند. قانون و عدالت دو چیز کاملاً متفاوتند. ذات دین یهود عدالت است. مقوله‌ای الهی... در دین یهود آدمی اعتقاد نمی‌ورزد، به سادگی برحق است». اینجاست جنبه اخلاقی مهمی که شولم معنای سیاسی آن را بسط نمی‌دهد. در مقابل، سؤال من این است: نسبت اخلاق با سیاست و «خشونت/قدرت» چیست؟

بنیامین در رساله *حق/استفاده/از زور* به بحث درباره جستار هربرت فولورک در باب «خشونت/قدرت» می‌پردازد و این عقیده او را واسازی می‌کند که فقط «دولت حق استفاده از «خشونت/قدرت» را دارد» و بر تعریف ماکس وبر پای می‌فشارد که دولت را «انحصار خشونت مشروع جسمانی» می‌شمارد. بنیامین در نقد خود بر جستار فولورک امکان‌های انتقادی گوناگونی را در نظر گرفت، به‌ویژه امکان اینکه استفاده از زور حق انحصاری فرد شناخته شود. بنیامین با این کار از پذیرفتن عقیده جزمی بنیادی دولت مدرن سر باز می‌زند، یعنی انحصار خشونت در دست دولت. بنا به پیشنهاد او، خشونت را نمی‌توان انحصاری کرد.

بنابراین باید به همراه بنیامین به استلزام کامل گسترش خشونت در دست افراد اندیشید. بنیامین زاویه دید «آنارشسیسم اخلاقی» را متناقض می‌داند که حق استفاده از خشونت را هم از دولت دریغ می‌کند هم از افراد؛ او مسئله را از منظری دیگر بازتدوین می‌کند: «فلسفه اخلاق». او این وظیفه را مطرح می‌کند که نباید حق اخلاقی استفاده از زور را به طور کلی نفی کرد بلکه باید این حق را از «هر نهاد بشری، اجتماع یا فردی» دریغ کرد که «یا مدعی انحصار استفاده از زور است یا به هر تقدیر آن حق را برای خودش مطالبه می‌کند...». به عبارت دیگر، مسئله نه حذف خشونت از جهان آدمیان بلکه به بحث گذاشتن صورتی تاریخی از خشونت است که سرشت‌نمای انحصار خشونت در دست دولت است و از طرف دیگر تلاش برای تعریف دوباره خشونت و رای افق قضایی، افقی که خشونت را تابع رابطه میان وسایل و اهداف کرده است. «خشونت/ قدرتی» هست که وقتی سر برمی‌آورد که نظامی معین به علت بی‌عدالتی‌اش به مبارزه خوانده می‌شود و «خشونت/ قدرتی» هست که پس از بسط و تحول تاریخی به صورت انحصار زور درآمده است. می‌خواهم نشان دهم که این صورت اخیر را باید رد کرد.

به اعتقاد بنیامین، یکی از خطاهای معرف دوره مدرن آن است که، بر پایه برداشتی ماشین‌انگارانه از امر سیاسی، مبنای حداقلی نظم مدنی را «مصون ساختن هستی فیزیکی» به حساب آورد. رابطه‌ای نزدیک هست میان به عهده‌گرفتن «تامین امنیت هستی فیزیکی» افراد و سرمشق مدرن دولت. تامس هابز در کتاب *لویاتان* عبارت لاتینی *salus populi* را که در اصل با رستگاری و عدالت پیوند داشت به «ایمنی مردم» ترجمه کرد، و با این ترجمه کل ترتیب گفتار سیاسی را تغییر معنا داد و بدین سان نه عدالت بلکه امنیت مردم را در کانون پروژه سیاسی مدرنیته قرار داد. بهای این قضیه گزاف است. در یک طرف، افراد از حق خود برای استفاده از «خشونت/ قدرت» چشم می‌پوشند، حتی که به انحصار دولت درمی‌آید. از طرف دیگر، همچنان که بنیامین برجسته می‌نماید، دولت می‌تواند به اسم وضعیتی اضطراری، واقعی یا فرضی، حقوق و آزادی‌های افراد را به حال تعلیق درآورد.

در سیاست مدرن سنتی هست که از هابز آغاز می‌شود و به کارل اشمیت می‌رسد. این سنت مطابق سنت دولت مبتنی بر نمایندگی است. اشمیت در رساله نظریه قانون اساسی در جمع‌بندی هسته این سنت می‌نویسد مسئله سیاسی دولت مدرن این است که چگونه به سوژه جدید حاکم وحدت ببخشد: مردم در مقام یک وحدت و تمامیت. اشمیت می‌افزاید، مردم تا زمانی که از طریق نمایندگی [یا فرایند بازنمایی سیاسی] مرئی نشود هستی ندارد. [اشمیت در «نظریه قانون اساسی» می‌نویسد:] «بازنمایی کردن یعنی مرئی ساختن و حاضر ساختن موجودی نامرئی از طریق موجودی حاضر در انظار عمومی». الهیات سیاسی دولت مدرن در همین جا نهفته است: تعالی در حقیقت در صورتی تماما درون‌ماندگار حذف نمی‌شود بلکه در وحدتی جای می‌گیرد که باید از طریق بازنمایی خلق شود و مرئی گردد. این سازوکار که طی آن نهاد نمایندگی‌کننده به سوژه سیاسی حاکم صورت می‌بخشد - یعنی به مردم در مقام یک واحد - و اراده آن را بیان می‌کند، به صورت دستگامی فنی - اجرایی درمی‌آید که ارزش‌هایش، به گفته اشمیت، «حقیقت و عدالت آن، در کمال فنی‌اش جای دارد. همه دیگر برداشت‌ها از حقیقت و عدالت در تصمیم‌هایی جذب می‌شوند که در قالب فرمان قانونی رسماً اعلام می‌شوند».

زهدان منطقی این گفتار را در نوشته‌های هابز می‌یابیم که در برخورد با پیامدهای سیاسی اصل مدرن نمایندگی می‌گوید «هیچ قانونی نمی‌تواند ناعادلانه باشد» زیرا «قانون را قدرت حاکم می‌گذارد و هر کاری که چنین قدرتی می‌کند به پشتوانه و در تملک تک‌تک آحاد مردم است؛ و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید کاری که به پشتوانه تک‌تک آدم‌ها انجام می‌گیرد ناعادلانه است». به میانجی نمایندگانی که مردم به ایشان مجوز داده‌اند تا به اذن ایشان عمل کنند، خود مردم‌اند که در مقام پدیدآورنده قانون عمل می‌کنند. و محال است مردم در حق خود برخلاف عدالت عمل کنند. بدین‌سان مسئله عدالت یا مختومه می‌شود یا محدود به حوزه خصوصی می‌گردد، حوزه‌ای که معنا و اهمیت سیاسی ندارد. از این طریق است که دولت از لحاظ قانونی یا از نظر حقوقی خنثی و بی‌طرف می‌شود، از طریق محدود کردن ایمان آدم‌ها و مسئله عدالت به حوزه خصوصی.

نتیجه این فرایند ثنویت دولت سیاسی و جامعه مدنی است و اعضای جامعه مدنی، همانطور که مارکس اشاره کرده است، افرادی غیرسیاسی‌اند که به اتم‌هایی جدا از هم می‌مانند. این بهایی است که باید پرداخت برای خنثی کردن جنگ‌ها و کشمکش‌های مذهبی و پدیدآوردن انحصار مدرن زور. و راستش انحصار زور در دست دولت یعنی حذف دست‌کم جهت‌دار تتمه «خشونت/ قدرت» در دستان افراد و صبغه قضایی بخشیدن به هر رابطه‌ای که ممکن است تولید خشونت کند. بنیامین می‌گوید این گرایش «قانون مدرن» معطوف است به «محروم کردن افراد، دست‌کم در مقام اشخاص حقوقی، از هر نوع خشونت، حتی خشونت معطوف به اهداف طبیعی». دولت برای نیل به این هدف به تمام حوزه‌های زندگی آدمیان صبغه قضایی می‌بخشد.

مسئله همدلی بیشتر یا کمتر با این گرایش هنجاری نیست؛ مسئله هم به افراد مربوط می‌شود هم به قدرت دولتی: افرادی که بر اثر فرایندی که تمام روابط حیاتی‌شان را تابع وسایط قضایی می‌کند مدام سیاست‌زدوده‌تر می‌شوند، و قدرت دولتی که چون «خشونت/ قدرت» را از دستان افراد بیرون کشیده است دیگر هیچ مانعی در برابر استفاده خودش از خشونت ندارد. فایده‌ای ندارد ترسیم نقشه معماری پیچیده‌ای بر اساس قانون اساسی که قادر باشد حکمروایی قانون و تفکیک قوا را تضمین کند، تفکیکی که امروزه در بسیاری از ممالک دچار بحرانی حاد شده است، چراکه در وضعیت اضطرار دائمی قوه مجریه وظایف قوه مقننه را به عهده می‌گیرد. تلاش برای حمایت از آزادی‌های فردی از طریق حقوق بنیادینی که قرار است بر قدرت دولت حد بگذارند نیز به همین قیاس وافی به مقصود نیست. و چون خود دولت است که از طریق نظارت‌های مندرج در قانون اساسی و حقوق اساسی خود را محدود می‌کند، حدودی که دولت برای خود می‌گذارد همواره می‌توانند حذف شوند، معلق شوند یا نادیده انگاشته شوند. امکان استناد به وضعیتی استثنایی که به دولت امکان می‌دهد پشتوانه‌های قضایی حقوق بشر و حقوق بنیادین افراد را معلق سازد همیشه وجود دارد. برای مثال کنوانسیون اروپایی صیانت از حقوق بنیادین و حقوق بشر به طرز

نظام‌مند در هر بند خود بر یک رشته آزادی‌ها پای می‌فشارد و سپس به همان شکل به طرز نظام‌مند در پاراگراف بعدی همان بند آن آزادی‌ها را محدود می‌سازد یا نفی می‌کند، آن هم به اسم «امنیت عمومی»، «پاسداشت اصول اخلاقی» یا «حفظ نظم عمومی». این صرفاً بن‌بستی منطقی در کنوانسیون اروپا نیست، بن‌بستی است که ریشه در خود منطق قانون دارد آن‌هم به لحاظ نسبتش با قدرت.

پلیس زاویه دید ممتازی برای تجزیه و تحلیل این «بن‌بست» منطقی در اختیارمان می‌گذارد. بن‌بامین می‌گوید نیروهای پلیس «به دلایل امنیتی» در موارد بی‌شماری مداخله می‌کنند که هیچ وضعیت قضایی واضحی در این موارد وجود ندارد، مانند زمانی که نیروهای پلیس، بدون هیچ نسبتی با اهداف قانونی، در ایذا و مزاحمت سبانه مردم مشارکت یا مساعدت می‌کنند و حتی زندگی شهروندان را که به وسیله اوامر و نواهی متعدد تنظیم شده می‌پایند. و اگر احیاناً کسی معترض شود که پلیس نباید غیرقانونی عمل کند، همیشه استثنایی حاضر و آماده است - خواه امنیت عمومی باشد خواه تهدید تروریست‌ها - استثنایی برای توجیه اعمال خلاف قانون یا فراقانونی پلیس. در دولت‌های دموکراتیک مدرن است که «خشونت/ قدرت» پلیس که به اذن دولت برای حفظ ایمنی مردم وارد عمل می‌شود منحط‌ترین صورت ممکن را به خود می‌گیرد. این یکی از بندهای بسیار مناقشه‌انگیز و جنجالی نقد خشونت بن‌بامین است: «و هرچند ممکن است پلیس، در امور جزئی، در همه جا به یک شیوه ظاهر شود، سر آخر نمی‌توان انکار کرد که در سلطنت مطلقه، یعنی نظامی که نیروهای پلیس در آن بازنماینده قدرت شخصی حاکم‌اند که قوای مجریه و مقننه در وجود او به وحدت رسیده‌اند، روحیه ویرانگر نیروهای پلیس به مراتب کمتر است تا در دموکراسی‌ها، چون در نظام‌های دموکراتیک وجود پلیس به واسطه هیچ نسبتی از این دست رفعت نمی‌یابد و از همین رو گواه عظیم‌ترین انحطاط قابل تصور خشونت است». بن‌بامین به لحاظ تاریخی، این بخت را داشت که همین انحطاط را در نحوه عمل دولت سوسیال‌دموکرات آلمان در سرکوب خونین قیام سیاسی اسپارتاکسیت‌ها در ژانویه ۱۹۱۹ و سرکوب قیام کمونیست‌ها در

«رور» یکی از شهرهای بزرگ صنعتی آلمان] در بهار ۱۹۲۰ به فرمان نوسکه شاهد باشد. این وقایع تاریخی بنیامین را متقاعد ساخت که نیروهای پلیس در نظام‌های دموکراتیک «گواه عظیم‌ترین انحطاط قابل تصور خشونت است». به اعتقاد بنیامین، روحیه ویرانگر پلیس در دموکراسی‌ها به مراتب بیشتر است تا در سلطنت مطلقه. در اینجا استدلالی نظری در دفاع از نقد دموکراسی مبتنی بر نمایندگی می‌یابیم: نیروهای پلیس در دموکراسی به اسم مردم عمل می‌کنند؛ یعنی، هر کجا تظاهراتی را سرکوب کنند، خشونت‌شان به اسم نظم و امنیت عمومی توجیه می‌شود، دستاویزهایی که دست دولت را برای اعمال آن قدرت به مراتب بازتر می‌کنند.

و این بند مناقشه‌انگیز دیگری در «نقد خشونت» است. ژاک دریدا وقتی درباره این بخش مقاله اظهار نظر می‌کند تقریباً دستپاچه می‌نماید. جالب توجه است این ملاحظه دریدا وقتی بنیامین را به جهت انتقاد از دموکراسی پارلمانی مبتنی بر نمایندگی محکوم می‌کند و آن را به موج محافظه‌کاری که نازی‌ها بر آن سوار شدند ربط می‌دهد. دریدا حتی از خود درمی‌آورد که اشمیت و بنیامین نامه‌نگاری داشته‌اند و فرض می‌کند «نقد خشونت» بنیامین باعث شد «نامه تریکی از طرف حقوقدان کاتولیک محافظه‌کار بزرگ» به دست بنیامین برسد. نکته شایان توجه در اینجا نه ارجاع دریدا به نامه‌نگاری بین بنیامین و اشمیت بلکه وحشت آشکاری است که نقد بنیامین بر دموکراسی صوری حتی در متفکر بزرگی چون دریدا پدید می‌آورد. برای نجات دموکراسی نمایندگی، آیا دریدا مجبور نمی‌شود بگوید بنیامین به صورت «منحطی» از دموکراسی اشاره می‌کند، و او را از نوعی ایده هنجاری دموکراسی دور کند که هنوز تحقق نیافته است یا باید از نو تکوین شود؟ برعکس، از نظر بنیامین خود دموکراسی است که بزرگ‌ترین انحطاط قابل تصور «خشونت/ قدرت» را ممکن می‌سازد. بنیامین از سنت ستم‌دیدگان آموخته بود که «وضعیت استثنایی قاعده است». بنابراین، او هنگامی که با رفتارهای افراطی نیروهای پلیس رویارو می‌شود اصلاً جا نمی‌خورد؛ نه، او در استثنا معیارهایی برای فهم هنجار می‌یابد و در هنجار، خود انحطاط را.

تا آنجا که دموکراسی نمایندگی مدرن مجبور است امنیت عمومی و نظم عمومی و وحدت ملی را تضمین کند، انحصار «خشونت/ قدرت» در دست دولت می‌تواند قانون را به اسم قانون معلق کند و مردم را به اسم «مردم» سرکوب کند. مردم در وضعیت اضطراری آزادند بگویند خشونت پلیس دور از انصاف است اما اینکه نامشروع یا غیرقانونی هم است یا نه، نامعلوم می‌ماند. مرز میان قانونی بودن و غیرقانونی بودن، و نیز تمایز میان حوزه عمومی و حوزه خصوصی، که پلیس هر دو را می‌تواند نقض کند، مبهم می‌شوند. حضور پلیس می‌تواند به اسم امنیت ملی و امنیت فردی به راستی در همه چیز نفوذ کند، به همه جا رخنه کند و هر نوع گفت‌و شنید خصوصی را تحت نظر گیرد. بنیامین به جای آنکه این رفتار پلیس را از منظر دموکراسی‌ای که باید باشد محکوم کند نشان می‌دهد خشونت پلیس نه چیزی عجیب و غیرعادی بلکه امری «شیخ‌گون» است. اشباح مرز نمی‌شناسند. پلیس هم نمی‌شناسد.

- مختصات زمانی توقع

«نقد خشونت» بنیامین کلاسیک‌ترین مسئله فلسفه را از نو مطرح می‌کند: عدالت. و بنیامین برای گشودن فضایی برای امکان فکرکردن به مسئله عدالت می‌باید در واسازی قانون از این هم پیش‌تر رود.

به اعتقاد بنیامین، عقیده جزمی بنیادی مشترکی هست که سرشت‌نمای همه قانون‌هاست، هم قانون‌های وضعی هم قانون‌های طبیعی. قانون وضعی خشونت دولت و پلیس را تا بدان جا توجیه می‌کند که با نظام قضایی موجود هم‌نوا باشد. قانون وضعی از آن خشونت دفاع می‌کند و آن را بازتولید می‌کند. توسل پلیس به اقدامات فراقانونی همواره ممکن است به بهانه نظم عمومی یا امنیت ملی صورت بندد. طرز کار قانون طبیعی فرق می‌کند. اگر قانون وضعی عدالت را به مثابه یک هدف از طریق وسایل قانون تضمین می‌کند، قانون طبیعی غالباً وسایل را از طریق عادلانه بودن اهداف توجیه می‌کند. قانون طبیعی و قانون وضعی، گرچه به ظاهر ضد هم می‌نمایند، در قول به یک «فرض جزمی» اشتراک دارند؛ این فرض که «با وسایل موجه می‌توان به

اهداف عادلانه رسید، وسایل موجهی که برای اهداف عادلانه به کار می‌روند». قانون طبیعی و قانون وضعی بر مدار رابطه یکسانی میان وسایل و اهداف می‌گردند، منتها از دو جهت مخالف. در حالی که هر دو از دولت در جهت اغراض خود استفاده می‌کنند، انقلابیون به قانون طبیعی استناد می‌کنند، تصویری که به گفته بنیامین «حکومت وحشت [ترور] در انقلاب فرانسه مبنایی ایدئولوژیکی برای آن فراهم آورد». بنیامین به مختصات زمانی خاص رابطه وسیله-هدف در قانون طبیعی اشاره می‌کند. در این مختصات، قانون طبیعی «استفاده از وسایل خشونت‌بار را در راه اهداف عادلانه» توجیه می‌کند. از نظر بنیامین، اقدام انقلابی و نیز آن اقدامی که وحشت‌گرایی [تروریسم] انقلابی درگیرش می‌شود از طریق تاسیس دولتی جدید یا، به شیوه‌ای متقارن، از طریق تخریب دولت موجود توجیه خواهد شد. مختصات زمانی رابطه وسیله-هدف بین موارد ذیل مشترک است: قدرت تاسیسی دولت، بناکردن سوسیالیسم از طریق گولاگ، جنگ‌های بشردوستانه و صدور «دموکراسی» به وسیله بمباران. در همه این موارد، توجیه وسایل به یاری مطلق بودن و نیک‌بودن اهداف به عمل می‌آید.

بنیامین می‌خواهد از این طریق دو چیز را زیر سوال ببرد: نه فقط خشونت را که دولت یا طرفداران وحشت [تروریست‌ها] به کار می‌گیرند بلکه منطق رابطه وسیله-هدف را نیز هم. این نقطه عطف جستار است: «اما از آنجا که هر راه حل قابل تصویری برای مسائل بشری... ناممکن می‌ماند اگر خشونت از اصل و به تمامی طرد شود، ناگزیر این سؤال مطرح می‌شود که تکلیف دیگر انواع خشونت به جز همه انواعی که نظریه قانون‌گرا تصور می‌کند چه می‌شود». بنیامین بدین ترتیب دو موضوع حساس را پیش می‌کشد. از یک طرف، او نمی‌خواهد خشونت را از طریق انحصار زور در دست دولت خنثی کند. بهایی که برای این سازوکار سیاسی خنثی‌سازی باید پرداخت مختومه‌شدن مسئله عدالت و قرارگرفتن وضعیت استثنایی در مرتبه اصل محوری دولت است. از طرف دیگر، اگر در تلاش برای حل مسائل بشری نمی‌توان خشونت را از اصل طرد کرد، مسئله اصلی مربوط می‌شود به فکرکردن به نوع دیگری از خشونت، خشونت ویرانی دولت. بنیامین آشکارا حاضر بود استلزام‌های از بین بردن

انحصار قدرت در دست دولت را تقبل کند: خشونت دولتی در میان افراد و گروه‌ها تقسیم می‌شود به قسمی که تنظیم آن مستلزم برقرار کردن پیوندی تازه میان اخلاق و سیاست است.

اگر مختصات زمانی قضایی اهدافی که عادلانه انگاشته می‌شوند تابع ضرب [=تمپوی] خشونت‌بار «بی‌صبری» برای تحقق آن اهداف است، جست‌وجوی وسایل غیرخشونت‌بار توافق باید به مختصات زمانی بدیلی بیندیشد. در نتیجه این مختصات زمانی مطابق حوزه‌ای از مناسبات غیرابزاری میان آدمیان خواهد بود. این حوزه «وسایل محض» به راستی وجود دارد. این حوزه، به اعتقاد بنیامین، متضمن «ادب، همدلی، صلح‌جویی، اعتماد» است. این راه‌حل‌های غیرخشونت‌بار ممکن برای نزاع‌های بشری پیش‌شرط ذهنی تعریف وسایل غیرخشونت‌بارند. روابط اخلاقی غیرابزاری میان انسان‌ها وجود دارند و سیاستی غیرابزاری را قابل تصور می‌سازند. این دو جنبه را باید با هم در نظر گرفت: ضرب یا تمپوی صبورانه تحول انسانی در مناسبات اخلاقی باید با ضرب یا تمپوی انقلابی تحول سیاسی در اوضاع و احوال جامعه همراه شود. هارمونی یا هماهنگی این دو مختصات زمانی معرف آهنگ و نواخت «خشونت/ قدرت» انقلابی حقیقی است.

این نوع «خشونت/ قدرت» را باید در انقطاع مختصات زمانی قضایی رابطه میان وسایل و اهداف بازجست. بنیامین برای پیش‌رفتن در مسیر جست‌وجوی نوع متفاوتی از «خشونت/ قدرت» مبنای تحقیقش را بر تأملات در باب خشونت ژرژ سورل می‌گذرد، بر تمایز میان اعتصاب سراسری سیاسی و اعتصاب سراسری پرولتری. سورل اعتصاب دوم را برحسب «بی‌اعتنایی به سودهای مادی پیروزی» تعریف می‌کند، با تأکید بر اینکه اعتصاب پرولتری قصد دارد «دولت را سرکوب کند». سورل در عین حال مفهوم خشونت را تفکیک می‌کند: تمایز می‌گذارد بین «زور بورژوازی» که می‌خواهد نظم اجتماعی خاصی را تحمیل کند که در آن اقلیتی حکومت می‌کند و «خشونت پرولتری» که در روابط اقتصادی و سیاسی «گسستی» می‌آفریند. ولی سورل تا حد پیش‌کشیدن مسئله تعیین‌کننده خشونتی از نوع دیگر پیش نمی‌رود. بنیامین تمایزی را که سورل مطرح می‌کند در

راستایی تازه پیش می‌برد و آن را در جهتی متمایز بسط می‌دهد. از زاویه دید بنیامین، می‌توان گفت اعتصاب سراسری سیاسی کشمکش‌ی درون جهان قانون می‌ماند: گذار از قدرت یک طبقه ممتاز به قدرت طبقه‌ای دیگر، در چارچوب تکرار کامل منطق قضایی تاسیسی دولت. برعکس، اعتصاب سراسری پرولتری «مسئله نوع متفاوتی از خشونت» را پیش می‌کشد. در اینجا تخریب قدرت دولتی نه هدفی که باید تحقق یابد بلکه هدف مختصات زمانی خشونت‌بار قانون است. فوریو جسی در متنی که با الهام آشکار از بنیامین نوشته است می‌نویسد: «در ۱۵ روز اول ژانویه ۱۹۱۹، تجربه زمان در برلین تغییر کرد». آزمون سیاسی اسپارتاکست‌ها پیوستار خشونت قضایی را پاره کرد و جایش را به چیزی سپرد که روزنتسوايگ «ابدی‌شدن لحظه» (*verewigung*) می‌نامد، لحظه‌ای که متوقع‌مناسباتی با کیفیت متفاوت در اکنون است. محل نزاع نه فقط برداشت‌های متفاوت از قانون بلکه برداشت‌های متفاوت از تاریخ است. در واقع دو مختصات زمانی داریم: مختصاتی پیش‌رونده که تحقق آرمان را به آینده فرا می‌افکند و با این کار حال حاضر را به مدتی نامعلوم به تعویق می‌اندازد؛ و مختصاتی دیگر که با این تصور از پیشرفت مخالف است و این «امکان» را بیان می‌کند که «هدف آرمانی» می‌تواند و می‌باید «از لحظه‌ای که در راه است» و «حتی در همین لحظه» تحقق یابد. نقد قانون مستلزم یافتن نظرگاهی است نه فقط «برون از فلسفه قانون وضعی بلکه برون از قانون طبیعی نیز. معلوم خواهد شد که این نظرگاه فقط با نگاهی فلسفه تاریخی به قانون شکل تواند گرفت». این قضیه مستلزم امکان فکرکردن به مختصاتی زمانی است که پیوستار قضایی رابطه وسیله-هدف را پاره کند و، در زمان اکنون، مطرح کردن مسئله عدالت و بدین قرار مسئله خشونت الهی. مختصات زمانی خشونت الهی را زمان توقع تعیین می‌کند: توقع نه فوران خارق‌العاده و غیرمنتظره یک رخداد در واقعیت سیاسی بلکه چیزی است که از پیش و نقدا اینجاست. اخلاق و سیاست در مختصات زمانی روال توقع به هم می‌آمیزند.

ملاحظه این مسئله از منظر فلسفه تاریخ و اتکا به متن‌های قطعه‌وار به جامانده از والتر بنیامین به ما امکان می‌دهد مسئله را به

طرزی نو مطرح کنیم. در «قطعه الهیاتی سیاسی» (۱۹۲۰) می‌خوانیم «ملکوت خدا تلوس پویش تاریخ نیست؛ نمی‌توان آن را هدف قرار داد. از نظرگاه تاریخ، ملکوت خدا نه هدف بلکه پایان است. بنابراین، نظم دنیوی را نمی‌توان بر پایه ایده ملکوت الهی بنا کرد، و تئوکراسی [یا حکومت الهی] نه معنایی سیاسی بلکه فقط معنایی دینی دارد». به اعتقاد بنیامین هر تلاشی برای محقق کردن ملکوت خدا یا ملکوت عدالت مطلق فاجعه می‌آفریند زیرا درون مختصات زمانی وسیله-هدف روی می‌دهد. به همین علت، ملکوت خدا را نه هدف بلکه باید پایان مختصات زمانی وسیله-هدف و تاریخ آن قلمداد کرد. روزنتسواایگ اصطلاحی در اختیار ما می‌گذارد که از عهده بیان این تجربه زمان برمی‌آید: «توقع». روزنتسواایگ می‌نویسد: «در این توقع، هر لحظه باید آماده پذیرفتن وفور ابدیت باشد». زمان توقع قضا و قدری نیست. بر مدار جبر و تفویض نمی‌گردد. برعکس. متضاد انفعال و رخوت است. توقع متناظر است با «فشار درونی برای محقق ساختن آن»، «میل واداشتن مسیحا به آمدن پیش از زمان موعودش». وظیفه اصلی این است که آینده را آینده حقیقی سازیم و بدین منظور این زمین را، همین الان را، جهان برازنده مسیحا گردانیم، او که فقط زمانی خواهد آمد که دیگر کاری برای کردن نداشته باشد [این یعنی «به استقبال مسیحا رفتن»]. هر کنش بشری، در زمان زندگی هر روزه، می‌تواند و بنابراین باید به استقلال جهان مسیحایی برود، باید متوقع آن جهان باشد و پیش‌بینی‌های لازم را برای تحقق آن به عمل آورد. به همین سبب، «ادب، همدلی، صلح‌جویی، اعتماد» میدانی تشکیل می‌دهند برای حل غیرخشونت‌بار کشمکش‌ها. در این میدان است که توقع امر مسیحایی می‌رود و به استقبال آن می‌روند. این مختصات زمانی را در قول معروفی می‌پاییم که ایوستینوس شهید^۴ به عیسی نسبت می‌دهد و بنیامین در پی نوشتش بر مفهوم تاریخ از آن بهره می‌گیرد: «در جمیع امور، هرچه باشد، شما را مواخذه خواهیم کرد، در همه این امور بر شما حکم خواهیم کرد». در این جمله متوجه محال بودن توجیه اعمال خویش به وسیله اهدافی می‌شویم که بناست تحقق یابند. عمل اخلاقی باید در این مختصات زمانی واقع شود. وظیفه دشوار ما ترکیب کردن سیاست و اخلاق است، دو کلمه‌ای که در تفکر سیاسی جهان باستان درهم تنیده بودند.

- خشونت غیر خشونت‌بار و خشونت الهی

بنیامین با الهام از سورل به این نتیجه رسیده بود که خشونت پرولتری را نوعی گسست و وقفه در روابط اقتصادی و سیاسی قلمداد کند. چنانکه دیدیم، بنیامین صورت اعتصاب سراسری سیاسی را «خشونت‌بار» تعریف می‌کند «زیرا فقط موجب اصلاح یا تغییر ظاهری اوضاع و شرایط کار می‌شود»، حال آنکه صورت اعتصاب سراسری پرولتری، «در مقام وسیله محض» عاری از خشونت (*gewaltlos*) است». اعتصاب سراسری پرولتری هر قدر به ظاهر خشونت‌بار باشد، عاری از خشونت است زیرا نه تنها در رابطه دستمزدی وقفه می‌اندازد بلکه مختصات زمانی قضایی وسیله-هدف را نیز منقطع می‌کند و دولت را تخریب می‌کند. در جریان کار وقفه می‌افتد، نمی‌توان آن را در قالبی که بخش‌هایی از آن اصلاح شده یا تغییر کرده به حالت نخست برگرداند مگر آنکه «به طور کامل دگرگون» گردد. روابط جدید منتظر نمی‌مانند تا در فردایی که مدام به تعویق می‌افتد تحقق یابند بلکه در اکنون اعتصاب پرولتری توقع‌شان می‌رود: اعتصاب پرولتری در لحظه حال به استقبال روابط جدید می‌رود - معیار عدالت که درون وسایل جای دارد به کیفیت و عادلانه بودن روابط برمی‌گردد که با وقفه انداختن در جریان قانون به استقبال‌شان می‌رویم. عدالت از حال حاضر فراتر می‌رود، در زمان تاریخی وقفه می‌افکند و به درون تاریخ سرریز می‌کند. بدین‌سان، به آزمون‌های سیاسی همواره نویی میدان می‌دهد که مناسبات اجتماعی و سیاسی نو در آنها خلق می‌شوند. از همین روست که کمون پاریس، آنجا که چنین مناسباتی آزمایش شدند، هنوز که هنوز است همدلی و علاقه‌کسانی را برمی‌انگیزد که فکر می‌کنند دولت و سرمایه‌داری تقدیرهایی محتوم و سرنوشت‌های ناگزیر نیستند. در جریان قیام کارگران برلین در سال ۱۹۱۹ وقفه مشابهی در زمان تاریخی تجربه شد. بنیامین درگیری مستقیم با آن قیام نداشت اما پس از ملاقات با ارنست بلوخ در پاییز ۱۹۱۹ رفته‌رفته به تفکر درباره قیام مذکور در چارچوب مسائل عام خشونت و فعالیت سیاسی مشغول شد و درباره حق استفاده از زور برای کارگران با بلوخ به بحث پرداخت.

«خشونت/ قدرت» در شورش پرولتری همچنان صورتی از خشونت است چراکه مناسبات اجتماعی و سیاسی را جرح و تعدیل می‌کند اما در قیاس با خشونت قضایی صورتی عاری از خشونت (*gewaltlos*) است. علتش این است که شورش پرولتری خصلت نهادی خشونت قضایی را از طریق وقفه انداختن در رابطه وسیله-هدف آن نفی می‌کند. به همین سبب بنیامین به ماهیت اخلاقی (*sittlich*) شورش پرولتری اشاره می‌کند. این نوع «خشونت/ قدرت» خود را ورای مجادله جدلی‌الطرفین خشونت و عدم خشونت برمی‌نهد و مسئله نوع متفاوتی از خشونت را پیش می‌کشد که باید در نسبت با ایده جنجالی خشونت الهی بنیامین بررسی شود. قدر مسلم این است که خشونت الهی از تجلی‌های عدالت است. وانگهی، خشونت الهی قانون را کنار می‌گذارد زیرا به استقبال صورت‌های تازه‌ای برای زندگی و مناسبات آدمیان می‌رود. این صورت‌های نوی زندگی را نمی‌توان در دولت و بنابراین در انحصار زور تعین بخشید. بنیامین این نکته را در جزء تخریبی (*pars destruens*) جستارش تصریح می‌کند: نقد انحصار خشونت در دست دولت متضمن این معنی است که افراد و گروه‌ها از خشونت استفاده کنند. در واقع می‌توان نشان داد که چون عدالت از هر نظام قضایی فراتر می‌رود، آدمیان همواره در راه عدالت پیکار خواهند کرد. مسئله واقعی نه خنثی‌سازی خشونت از طریق انحصار آن در دست دولت بلکه امکان فکر کردن به خشونت ورای تقابل دوتایی خشونت و عدم خشونت است. بنیامین کل تحلیل را به سوی جنس سومی از خشونت گرداند، خشونت‌ی ورای تقابل دوتایی مدرن. بنیامین برای اثبات ضرورت آن چرخش سیاسی-فلسفی، می‌بایست نشان دهد ایده قدرت دولت مدرن سست‌بنیاد است.

از این دیدگاه دو منظر کاملاً متفاوت سر برمی‌آورد: از یک طرف، منظر لیبرالی هست که می‌گوید نزاع را به اسم امنیت و وحدت دولت خنثی کرد؛ و از طرف دیگر دیدگاهی هست که نزاع را یکی از جنبه‌های ثابت سیاست می‌شمارد. بنیامین سر آن دارد که فراتر از ایده‌ای رود که امنیت و حفظ انحصار خشونت را تا حد ارزش‌های ذاتی سیاست مدرن بالا می‌برد. بنیامین

بدین منظور پیشنهاد می‌کند موجود زنده را از جان موجود زنده تفکیک کنیم. این تمایز دومین نکته مناقشه‌انگیز نوشته اوست. تمایز گذاشتن میان موجود زنده و جانش (soul)، میان «حیات صرف» (*blossen leben*) و «هستی عادلانه» (*Gerechtes Dasein*)، امکان می‌دهد تا رابطه میان این دو تعبیر را وارونه کنیم، رابطه‌ای که حفظ حیات (یا صیانت ذات) را برتر از حفظ زندگی عادلانه می‌شمارد.

حیات صرف که معمولاً در تضاد با حیات سیاسی تعریف می‌شود (از طریق تاکید بر جدایی *zoe* از *bios*)، از نظر بنیامین محصول فرایندی دوگانه است: درآمدن خشونت به انحصار دولت و از سوی دیگر غیرسیاسی شدن و منفعل ساختن افراد. بدین قرار، افراد سوژه‌هایی محدود به حوزه خصوصی می‌شوند زیرا از هرگونه استفاده ممکن از «خشونت/قدرت» سیاسی محروم می‌گردند. بنیامین نتیجه نمی‌گیرد که ما جملگی حیات صرف شده‌ایم. تنشی که او فاش می‌نماید بین حیات محض/حیات سیاسی، از یک طرف، «و» زندگی عادلانه، در طرف مقابل، است. این تنش را نمی‌توان فرونشاند زیرا این تنش ناشی از ایده عدالت است که از هرگونه صورت و قالب سیاسی فراتر است. بنیامین مسئله تعالی را از نو مطرح می‌کند و محل طرح آن را تغییر می‌دهد. دولت مدرن این مسئله را در چارچوب ایده ملت حاکم عنوان می‌کند و فلسفه تاریخ در چارچوب تحقق هدف یا غایتی تاریخی. بنیامین این ایده تعالی را به منزله مسئله عدالت تعریف می‌کند، مسئله‌ای که صورت‌ها و قالب‌های سیاسی موجود را در معرض تغییرهای ممکن و به تبع آن محل نزاع قرار می‌دهد. نزاع، برخلاف تصور لیبرال‌ها، چیزی مضر و نامطبوع نیست که دولت باید آن را خنثی کند. وقتی سیاست ناظر به عدالت باشد نزاع جنبه‌ای اساسی از سیاست می‌شود. خشونت الهی جلوه‌ای از ایده عدالت است که، در مقام ایده، همه امکان‌های این پدیده را مفتوح می‌دارد. راستش خشونت الهی را نمی‌توان در یک پیکربندی واحد از قلمرو پدیدارها محدود کرد. خشونت الهی پدیدار را رستگار می‌کند چون درهای آن را به روی پیکربندی‌های ممکن نو می‌گشاید. قضیه در مورد کارل اشمیت فرق می‌کند. اصالت تصمیم اشمیت نظم را بر بی‌نظمی

ارجح می‌داند اما تصمیم‌ستیزی بنیامین درهای نظم سیاسی را باز می‌کند و مخاطره برهم‌زدن نظم این نظم را به طور کامل می‌پذیرد.

بنیامین با ارجاع به ایده تعالی مسیری تازه برای سیاست می‌گشاید. از این طریق رابطه میان عدالت و «خشونت/ قدرت» را از نو پیکربندی می‌کند. به جای تلاش برای خنثی کردن خشونت، رابطه عدالت و خشونت را در طیف کاملی جای می‌دهد که تجلی‌های بسیار خشونت را شامل می‌شود. بنیامین برای توضیح بیشتر این نکته به جدل علیه متفکر صلح‌طلبی به نام کورت هیلر می‌پردازد که حدی مطلق برای خشونت در زندگی فردی قائل بود. [هیلر می‌نویسد]: «اگر قتل نکنم هیچگاه فرمانروایی عدالت را بر جهان مستقر نخواهم کرد [...] این استدلال اصحاب باهوش وحشت‌گرایی [تروریسم] است. ولی ما اظهار می‌داریم خود هستی مقامی رفیع‌تر دارد، حتی از سعادت و عدالت هستی». بیان هیلر نماینده دُکسای مشترک صلح‌طلبان است، اصلی جزمی که از نظر بنیامین «غلط و راستش شرم‌آور» است. از نظر بنیامین، این حکم وارونه‌نما که می‌گوید «مقام هستی رفیع‌تر از هستی عادلانه است نادرست و خفت‌بار است اگر هستی معنایی بیش از حیاتِ صرف نداشته باشد». اگر حیات صرف را ارزشی مطلق سازیم، آن وقت آن را برتر از زندگی عادلانه نیز خواهیم نشانید و بدین‌سان اصل امر قدسی را به «حیات حیوانات و نباتات» تسری خواهیم داد. حیات صرف درون دولت به مرتبه ارزشی مطلق کشانده می‌شود که باید از آن دفاع و حراست کرد، اتفاقی که امروزه در گفتار حقوق بشر شاهدیم. حیات صرف را باید در رابطه با خشونت اسطوره‌ای فهمید، خشونتی که قانون می‌گذارد و مجازات می‌کند، خشونتی که مرز می‌کشد و سرحد می‌آفریند. این خشونت دولت است. مطلق‌ساختن هستی زیست‌شناختی ابتدایی این امکان را پدید می‌آورد که قلمرو نفوذ قانون‌ها و حقوق بشر حیوانات و چه‌بسا نباتات را دربرگیرد. ولی این توسعه قلمرو حاکی از پیشرفت نیست، بلکه نشان می‌دهد مسئله مشخصاً انسانی عدالت تا چه سطحی سقوط کرده است.

به جای این کار باید هستی انسانی را از هستی فیزیکی ساده و بسیط جدا کرد. بنیامین می‌نویسد: «به هیچ طریق نمی‌توان گفت انسان بر حیات صرف درون خویش منطبق است، و نه بر هیچ یک از شروط و کیفیات دیگر وجودش، نه حتی بر یکتایی وجود جسمانی‌اش». انسان به حیاتی عادلانه ارجاع داده می‌شود، حیاتی فراتر از هستی زیست‌شناختی صرف. برعکس، قانون تمایل دارد این مازاد را از بین ببرد و به طور قرینه هر خشونت را از دست افراد خارج کند چراکه استفاده افراد از خشونت از دید دولت خطری است که نظام قانونی را تضعیف می‌کند. اگر آن رابطه میان حیات و زندگی عادلانه چنان وارونه شود که زندگی عادلانه اولویت یابد، آنگاه نزاع بر سر آنچه عادلانه است از نو به عنوان جنبه‌ای از سیاست تعریف می‌شود. در این صورت، مسئله دیگر خنثی کردن نزاع از طریق سازوکار فنی - اجرایی قضایی نیست که ناگزیر کل زندگی افراد را به وجهی دستوری و هنجاری مدون می‌سازد. وقتی نزاع و سیاست هم‌غایت شوند، مسئله واقعی همانا مسئولیت اخلاقی همه کسانی می‌گردد که فعالیت سیاسی می‌کنند.

تنش میان حیات صرف و زندگی عادلانه را باید تا حد امکان ریشه‌ای کرد تا ترازوی نو در گفتار بنیامین پدیدار شود. اگر «خشونت اسطوره‌ای قدرت خونریزی است که بر حیات صرف سلطه دارد»، زندگی عادلانه با خشونت الهی رابطه دارد، خشونت که «ویرانگر قانون» است و «بی‌آنکه خونی بریزد می‌کشد». به عبارت دیگر، خشونت اسطوره‌ای قدرت خونریز مسلط بر حیات صرف است، حیاتی تنزل یافته تا حد هستی زیست‌شناختی؛ خشونت الهی خشونت است مسلط «بر کل حیات به خاطر زندگان» و «کشنده» است «بدون خون‌ریختن»، زیرا «خون نماد حیات صرف است». خشونت الهی را می‌توان ویرانگر خواند اما فقط «در نسبت با مواهب مادی، حقوق، حیات و از این قبیل، و نه هرگز به هیچ وجه در نسبت با جان موجود زنده». زندگی را نمی‌توان در زنده‌بودن محض خلاصه کرد. در کل حیات چیزی هست که مازاد بر حیات محض است؛ چیزی که بنیامین «جان موجود زنده» می‌خواند و جلوه‌ای است از زندگی عادلانه. زندگی انسان را نمی‌توان در خون خلاصه کرد: این

سازوکار دولت‌های امنیت‌مدار مدرن است. اگر نیروهای پلیس امنیت حیات صرف افراد را تامین می‌کنند، سیاست باید به چیزی ارجاع دهد که مازاد بر حیات صرف است: زندگی عادلانه.

از نظرگاه بنیامین، زیر سؤال بردن انحصار خشونت در دست دولت در ضمن به معنای زیر سؤال بردن حق دولت برای کشتن افراد است - یعنی، مجازات مرگ [اعدام] و جنگ. با همه این اوصاف، نمی‌توان این مسئله را با رویکردی درباره جهانی‌سازی از هرگونه خشونت دور زد. منظر اخیر عملاً با پارادایم دولت مدرن هم‌داستان است که به موجب آن چیزی فراتر از تمایزی دوتایی میان خشونت و عدم خشونت وجود ندارد. معرفی نوع سوم «خشونت/قدرت» [=Gewalt] در رساله بنیامین این تقابل دوتایی را زیر سؤال می‌برد و بدین‌سان لاجرم مسئله اضطراب‌زای قتل نفس را پیش چشم می‌آورد.

مدرنیته سیاسی زاویه دید قانون را زاویه دیدی مطلق می‌سازد و می‌کوشد کل هستی و حیات انسان را صبغه‌ای قضایی بخشد. از همین روست که فرمان «قتل نکن» عهد عتیق (سفر خروج، ۲۰:۱۳) از این منظر، ناظر به حیات صرف یا مطلق زندگی تلقی می‌شود. واقع امر این است که واژه عبری *ratsach* است که دلالت بر قتل ناعادلانه داشت و به هنگام توصیف کشتن در گيرودار جنگ به کار نمی‌رفت. حکم ناظر به قتل در موارد مربوط به دفاع شخصی [یا در قاموس حقوق، «دفاع مشروع»] نفی می‌شود و این موارد نه فقط دفاع از فردی که در معرض تهدید است بلکه خیر و صلاح مشترک اجتماع را هم شامل می‌شود. مواردی هست که دفاع مشروع وظیفه‌ای خطیر به حساب می‌آید.

برای روشن شدن این بند از مقاله باید قطعه‌های متن بنیامین را از نو سرهم کنیم. بنیامین درباره فرمان مذکور عهد عتیق بحث می‌کند و در این باره که چرا دین یهود با صراحت محکوم کردن قتل به خاطر دفاع شخصی را رد کرده است. این مورد خلاصه نمی‌شود در دفاع مشروع از حیات صرف افرادی که با تهدید مرگ رویارویند. اگر چنین بود، تفکر بنیامین فرقی با تفکر هابز نمی‌داشت و با سنت دولت مدرن که این قسم دفاع مشروع فردی را ممکن می‌سازد. بنیامین تصریح می‌کند در ضمن

نباید فرمان مذکور را از ترس مجازات رعایت کرد. راستش اگر کسی فرمان «قتل نکن» را از ترس مجازات بپذیرد، خواه مجازات الهی خواه دولتی، در قلمرو ابزارگرایی می‌ماند. فرمان مذکور «نه معیاری برای داوری یا حکم کردن بلکه رهنمودی است برای عمل اشخاص یا جماعتی که باید در انزوا با آن دست‌وپنجه نرم کنند و، در موارد استثنایی، خود مسئولیتِ اعراض از آن را به دوش بگیرند». در استدلال بنیامین دست‌کم دو لایه معنایی هست. اولاً این فرمان معیاری برای حکم کردن نیست که بتوان پیشاپیش آن را شناخت. فاعلان، اعم از افراد تنها و جماعت‌های بشری، مسئولیت اعمال خود را می‌پذیرند و می‌باید تنهایی (یا در انزوا) با آنها دست‌وپنجه نرم کنند. در واقع، عمل همین که تکمیل می‌شود قیاس‌ناپذیر می‌ماند و افراد در برابر چیزی قیاس‌ناپذیر که از حد حیات و قوه فهم فراتر می‌رود همیشه تنهایند، مهم نیست چند نفر باشند. به همین علت، ما معیاری برای حکم کردن نداریم. چیزی جز رهنمودی برای عمل به دست نداریم. مسئله مربوط می‌شود به مسئولیت انسان در قبال روابط و اجتماع.

لایه دوم معنای استدلال بنیامین نه به افراد تنها و استفاده ایشان از خشونت بلکه به استفاده جمعی آدم‌ها از نوع دیگری از خشونت مربوط می‌شود. بنیامین در پی‌نوشتی بر «نقد خشونت» تصریح می‌کند: «حکم کردن درباره یک عمل کاری به این ندارد که آن عمل با خشونت فیزیکی به انجام رسیده یا نه». در ادامه می‌گوید، راستش را بخواهید ادعای پرهیز کامل از خشونت بی‌معناست. این دعوی نه‌تنها بیش از اندازه مبهم است بلکه «زندگی را و حتی خودکشی را منکر می‌شود». برعکس، «خشونت اصیل، نظیر خشونت دفاعی، به هیچ وجه نکوهش‌بردار و خوارش‌مردنی نیست». بنیامین وقتی به «اجتماعی آزاد» می‌اندیشد فرض می‌گیرد که از اعمال تباه می‌شد به یاری مناسبات بهتر انسان جلوگیری کرد اما مسئله خشونت اصیل به قوت خود باقی است: این شکل از خشونت به دفاع از اجتماع و راه و رسم آن مربوط می‌شود. اعتصاب سراسری پرولتری در مختصات زمانی دولت وقفه می‌افکند و فضا و زمانی می‌آفریند که در آن روابطی نو و اوضاع و شرایط نویی برای کار آزمایش

می‌شوند، روابط و شرایط نوبی که دفاع از آنها واجب است. مسئله از نظر سیاسی و به لحاظ نظری، به دفاع مشروط از روابط اجتماعی نوبی مربوط می‌شود که آدم‌ها به استقبال‌شان رفته و توقع‌شان را داشته‌اند. به لحاظ تاریخی، مربوط می‌شود به خشونت موجه و برحق کمونرها و اسپارتاکسیت‌ها برای معلق کردن نظم موجود و دفاع از نظام سیاسی نوین خویش.

اصطلاح «تعلیق» یا «به زیرکشیدن قانون» که بنیامین در بخش پایانی مقاله «نقد خشونت» به کار برده است معرف فاصله میان خشونت الهی و خشونت موسس قانون است. خشونتی که قانون را به زیر می‌کشد آن چرخه قضایی را می‌شکند که مختصات زمانی انقلاب در دامش می‌افتد چون خشونت انقلابی قانون کهنه را ویران می‌کند تا نظم قضایی نوبی بیافریند. به زیرکشیدن (*Entsetzung*) صرفاً متضاد بنیاد نهادن یا تاسیس کردن نیست. به زیر کشیدن همان خشونت موسس نیست با علامت منفی جبر. [مثل اینکه خشونت موسس را ۲ بگیریم و خشونت به زیر کشنده را ۲-]. به عبارت دیگر، تخریب ساده‌ی نظم قضایی به اسم نوعی آزادی انتزاعی نیست. آنچه به لطف خشونت الهی کنار زده می‌شود مختصات زمانی رابطه میان وسایل و اهداف است که مبنای هر خشونت قضایی است. تصور چندوچون وقفه افکندن در مختصات زمانی قانون برای افراد مدرن بسیار دشوار است چراکه ایشان مقولات سیاست مدرن را چنان درونی و ملکه ذهن خود کرده‌اند که گمان می‌کنند غیاب یک قدرت قهری بیرونی با سقوط مجدد فوری به وضع طبیعی هم‌سنگ است. این شیوه رؤیت امور این مهم را به حساب نمی‌آورد که وقتی پیوستار قضایی گسسته شود شاهد جنگ تک‌تک آدم‌ها با همگان نخواهیم بود، بلکه با صورت‌های نوین نهادی و مناسبات جدید اخلاقی مواجه خواهیم شد که افراد جامعه آنها را می‌آزمایند و به استقبال‌شان می‌روند.

گفتار بنیامین از آن جهت دشوار می‌نماید که محصول یک ژست فلسفی دوگانه و مرکب است. اگر بنیامین درباره اعمال خشونت از جانب دولت که انحصار خشونت را در دست دارد بحث می‌کند، برای آن نیست که خشونت را به دست افراد بسپاریم. در همان حال، اگر خشونت را از انحصار دولت در بیاوریم طبعاً امکان استفاده از خشونت را احیا خواهیم کرد. اظهار

نظر بنیامین درباره «آنارشسیسم اخلاقی» را باید در این سیاق قرائت کرد. بنیامین پس از رد انحصار خشونت در دست دولت، به امکان استفاده از خشونت تا سرحد نقض فرمان «قتل نکن» عهد عتیق می‌اندیشد؛ همزمان با مطرح کردن نوع دیگری از خشونت می‌کوشد این چارچوب مفهومی را اصلاح کند. بنیامین قصد ندارد خشونت مرگبار یا اعمال قساوت‌آمیز را مشروع سازد. آن نوع خشونتی که بنیامین ورای حوزه قضایی ممکن می‌شمارد صرفاً در تضاد با خشونت دولت تعریف نمی‌شود. این نوع خشونت از هر دو نوع خشونت معمول متمایز می‌شود: هم از خشونت به منزله وسیله‌ای برای محقق ساختن یک هدف، هم از خشونت فاشیستی که تایید خوب بودن علت خود را در کیفیت زیباشناختی عمل می‌جوید. از این منظر، مجموعه سراپا نویی از مسائل پیدا می‌شود. خشونت عاری از خشونت، در اوضاع و احوال غیرعادی، به نقض فرمان عهد عتیق می‌انجامد.

از نظرگاه دولت هر گونه استفاده از خشونت برانداز محسوب می‌شود زیرا انحصار دولت را بر خشونت نفی می‌کند. استفاده جمعی از خشونت به مراتب ننگین‌تر است. در واقع، نیروی کار سازمان‌یافته در مقام سوژه‌ای جمعی که استحقاق اعمال حق استفاده از خشونت دارد، به لحاظ قانونی امری خلاف قاعده است که انحصار «خشونت/ قدرت» در دست دولت را نقض می‌کند. دولت فقط بدین علت حق اعتصاب را به کارگران اعطا می‌کند که طبقه کارگر پیشاپیش آن را به کار می‌برد. از زاویه دید دولت باید گفت دولت حق اعتصاب را از آن روی اعطا می‌کند که بر استفاده طبقه کارگر از خشونت حد بگذارد؛ از زاویه دید طبقه کارگر، حق اعتصاب همان حق استفاده از «خشونت/ قدرت» است و بدین اعتبار نوعی از خشونت است که در اعتصاب سراسری انقلابی با شدت تمام پدیدار می‌شود. تلاش برای فکر کردن به خشونت ورای افق قضایی مدرن امر خارق‌العاده‌ای پیش می‌آورد که برای توضیح آن می‌توان به ایده غیرمدرن *jus resistantiae* [حق مقاومت] رجوع کرد. حق کلاسیک مقاومت ناظر به حق جماعت‌ها و صنف‌های اجتماعی برای حفظ و حراست و احیای سنت‌ها و صورت‌های عادلانه زندگی در مقابل قدرتی ناعادلانه است. مختصات زمانی این حق به اهداف آینده ارجاع نمی‌کند. به صورتی حاضر از با هم بودن

مربوط می‌شود که باید از آن دفاع کرد یا به حالت نخستش برگرداند. در این افق، خشونت چیزی نیست که باید خنثی شود - کاری که دولت مدرن می‌کند - بلکه جنبه‌ای همواره ممکن از مناسبات بشری است که ربطی وثیق با اختلاف نظر در باب عدالت دارد. راستش ایده کلاسیک حق مقاومت همیشه مستلزم تنازعی بر سر عدالت در درون نظمی است که با مراجع کثیر اقتدار ساخته می‌شود، مراجعی که به عدالت ارجاع می‌دهند اما نمی‌توانند بدان برسند.

تلاش‌های بنیامین برای فکر کردن و رای دولت، تلاش‌هایی که مسئله باستانی عدالت و حق دفاع مشروع جماعت‌ها را دوباره مطرح می‌کنند، درون سیاق رخدادهای انقلابی دهه ۱۹۲۰ واقع می‌شوند. وقتی بنیامین درباره قیام کارگران برلین با بلوخ بحث می‌کرد، یکی از مهم‌ترین سؤال‌ها این بود که آیا کارگران حق دارند به «خشونت/ قدرت» توسل جویند و از خود و از صورت‌های نوین زندگی که در خلال قیام می‌آزمودند دفاع کنند. بر این اساس، معیار حق استفاده از خشونت منوط می‌شود به کیفیت این روابط و صور از پیش موجود زندگی. این معیاری قویا اخلاقی است که با سیاست هماهنگ است. این خشونتی عاری از خشونت است زیرا در خشونت مختصات زمانی وسیله-هدف وقفه می‌افکند. این معیار نتایج اعمال آدمیان را نادیده نمی‌گیرد. معیار اخلاقی اعمال را روابط اجتماعی و سیاسی نوبی فراهم می‌آورند که وقتی قانون را کنار می‌گذاریم به استقبالشان می‌رویم.

حاصل اینکه باید خشونت الهی را به شیوه‌ای نو درک کنیم، در مقام خشونتی عاری از خشونت که قانون را به زیر می‌کشد و به استقبال مناسبات نوی اجتماعی و شکل نوبی از سوژه‌شدن می‌رود. این خشونتی است که هم روی اوضاع و شرایط بیرونی اثر می‌گذارد هم روی حیات درونی آدمیان. راست این است که «خشونت/ قدرت» که روابط اجتماعی و اقتصادی بیرونی را تغییر می‌دهد بدون خشونتی که همواره برای تغییر نفس و تحول درونی لازم است خشونتی یک‌سویه و پوچ و بی‌معنی است. دشوارترین وظیفه متحداختن این دو تمپو است. و البته وظیفه کلاسیک فلسفه هم هرگاه به تفکر درباره تغییر بپردازد

همین است. همان سؤال دیرین فلسفه است که همیشه وقتی دوباره مطرح می‌شود که باید به تغییری واقعی اندیشید. افلاطون در همان ابتدای تاریخ فلسفه این سؤال را مطرح کرد: نمی‌توان اصلاح شهروندان را به مرحله‌ای بعد از تاسیس یک نظم نوین سیاسی موکول کرد زیرا در آن صورت کسی در کار نخواهد بود که بتواند شهر نیک‌سامانی را به وجود آورد که یقیناً شهروندان بد قادر نیستند بنا کنند. فقط یک معجزه می‌تواند این دور باطل را بشکند. ایده خشونت الهی بنیامین این مسئله را به زبان الهیات یهودی ترجمه می‌کند و مختصات‌های زمانی تغییر را دسته‌بندی می‌کند. بنیامین، با دست کشیدن از «ریتیم خشونت‌بار بی‌صبری» دولت، «ریتیم خوب انتظار» مسیحایی را به یاد می‌آورد. ریتیم دوم به معنای انتظار بی‌جنبش آمدن مسیحا نیست بلکه به استقبال رفتنی است که مختصات زمانی دگرگونی بیرونی را با ناسوژه شدن و بازسوژه شدن [یا فاعلیت‌زدایی و فاعلیت‌یابی مجدد] ترکیب می‌کند، یعنی سیاست را با اخلاق ترکیب می‌کند. این یعنی رفتن به استقبال روابط اخلاقی - سیاسی نوینی که دفاع از آنها بارزتر از حیات برهنه است. خشونت الهی این وارونه‌سازی روابط را موجب می‌شود: اصول جزمی لیبرالی حفظ حیات و امنیت دیگر مفروضات بدیهی سیاست نخواهد بود و جای خود را به عدالت خواهند داد. این وارونه‌سازی که کماکان ذهنیت لیبرالی مدرن را مضطرب می‌سازد نیاز به فاعلیتی نو دارد. به همین علت، خشونت الهی فقط رو به بیرون ندارد بلکه در عین حال و بالاتر از همه رو به درون دارد.

منبع: Project Muse: Johns Hopkins University Press

پی‌نوشت‌ها:

۱ تلمیح به جمله معروف هملت در شاهکار شکسپیر. م

۲ «anticipation»: ترجمه این واژه به فارسی دشوار است. در فرهنگ نشر نو آمده: «استفاده از واژه anticipate در معنی «انتظار» و «پیش‌بینی» در استفاده عامیانه بسیار رایج است ولی عده‌ای آن را غلط می‌دانند». «anticipation» دست‌کم سه معنی دارد: (۱) انتظار، چشم‌انتظاری؛ (۲) پیشدستی؛ (۳) پیش‌بینی. منظور از «انتظار» البته waiting نیست، expect است. مثل اینکه بگوییم we anticipate trouble در این معنی،

«توقع» معادل مناسبی می‌نماید. «توقع در دسر داریم». معنای دوم «پیشدستی کردن بر کسی در کاری» است. و معنای سوم، «پیش‌بینی لازم را کردن». خلاصه اینکه anticipate یعنی توقع چیزی را داشتن و به استقبال آن رفتن و پیش‌بینی‌های لازم را برای آن به عمل آوردن. م
۳ مراد روزن‌سواپگ شاید به معنای سوم از «anticipation» نزدیک‌تر باشد، «پیش‌بینی لازم را کردن»: «guess (what will happen) and act as necessary». این با «پیش‌بینی کردن» به معنای predict و foresee فرق می‌کند. بیشتر شبیه آن است که بگوییم به «استقبال» چیزی

می‌رویم: ۴

۴ ایوستینوس شهید را اولین فیلسوف بزرگ از نسل کسانی می‌دانند که به بررسی کلامی اعتقادات مسیحی پرداخته و از فلسفه یونان در این راه بیشتر استفاده کرده است. در واقع او از اولین متکلمان و فیلسوفان مسیحیت بود. او مسیحیت را یک فلسفه کامل می‌دانست، به دنبال درک حقیقت بود و برداشتی فلسفی از ایمان داشت. فلسفه برای او نه وسیله‌ای برای درک بهتر دین که خود دین بود. او با رجوع به انجیل یوحنا مدعی شد که درک یونانیان از لوگوس همچون مسیحیان است. او معتقد بود لوگوس واسطه بین جهان و خداست. ایوستینوس در سال ۱۰۰ میلادی در ناپل به دنیا آمد و در سال ۱۶۵ در رم به همراه شش تن از شاگردانش، که یکی زن بود، گردن زده شد و به همین دلیل به ایوستینوس شهید معروف است. از او دو دفاعیه (اولی خطاب به امپراتور آنتونیوس پیوس بود که در آن از مسحیت در مقام تنها عقیده عقلانی دفاع کرد، و دومی خطاب به مجلس سنای روم که در آن اتهامات غیراخلاقی علیه مسیحیت را رد کرد) و یک رساله به نام «گفت‌وگوبا تریفون» (یک خاخام یهودی) به جای مانده است. م