

## علیه «واقع‌گرایی»\*

مایکل والزر  
ترجمه مصطفی مقدسی

اشاره: واقع‌گرایی در حوزه‌های مختلف معانی مختلفی دارد، اما در حوزه جنگ به دیدگاهی اشاره دارد که معتقد است جنگ هیچ‌گونه وجه اخلاقی ندارد. واقع‌گرایی جنگ را در ردیف ضرورت‌های طبیعی همچون سیل و زلزله قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که اگر در این فجایع، به‌رغم پیامدهای دردناکشان، خبری از داوری اخلاقی نیست، پس در جنگ هم به همین قیاس، چراکه جنگ هم قلمروی ضرورت است و در قلمروی ضرورت داوری اخلاقی معنایی ندارد. مایکل والزر، که احتمالاً برجسته‌ترین چهره در ادبیات فلسفی جنگ به شمار می‌رود، از منتقدان سرشناس این دیدگاه است. وی در نوشتار زیر که فصل نخست از کتاب معروف و تاریخ‌سازش، به‌نام *جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه*، است، به نقد این دیدگاه می‌پردازد. مهم‌ترین نقد والزر بر این دیدگاه این است که هرچند در حوزه جنگ فشار وجود دارد، این فشار به گونه‌ای نیست که هنگام تصمیم‌گیری درباره جنگ و اقدامات جنگی، هیچ اختیار و آزادی‌ای وجود نداشته باشد. کنش‌های ما در حوزه جنگ نیز به‌واقع در جهانی اخلاقی رقم می‌خورند.

\* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Walzer, Michael. Against "Realism", In his *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, pp 3-20. 4<sup>th</sup> Edition. New York: Basic Books, 2006.

در طول تاریخ هر زمان که مردان و زنان درباره جنگ سخن گفته‌اند، از اصطلاحات «درست» و «نادرست» استفاده کرده‌اند. تقریباً به همین مدت، کسانی هم بوده‌اند که چنین سخنانی را به ریشخند گرفته و آن را نوعی بازی با کلمات دانسته‌اند؛ آنان در عوض اصرار ورزیده‌اند که مسئله جنگ ماورا یا (مادون) قضاوت‌های اخلاقی است. جنگ دنیای متفاوتی دارد، جایی است که در آن خود زندگی در معرض خطر است، طبیعت انسان به اجزای سازنده‌اش فروکاسته می‌شود و منافع شخصی<sup>۱</sup> و ضرورت در آنجا حاکم است. در این اوضاع، مردان و زنان به هر کاری که باید دست می‌زنند تا خود و جامعه‌شان را نجات دهند و اخلاق و قانون هیچ جایگاهی در این میان ندارد. طبق این ضرب‌المثل لاتین (Inter arma silent leges)، در زمان جنگ، قانون ساکت است.

گاهی این سکوت به انواع فعالیت‌های مشابه دیگر نیز تعمیم داده می‌شود، مانند این ضرب‌المثل مشهور که می‌گوید «در عشق و جنگ، همه چیز عادلانه است.» معنایش این است که در این دو عرصه هر کاری مجاز است: هرگونه فریبی در عشق و هرگونه خشونت در جنگ. این کارها نه قابل ستایش هستند و نه قابل نکوهش؛ درباره آن‌ها چیزی برای گفتن وجود ندارد. با این حال، به ندرت پیش می‌آید که در مقابل این مسائل سکوت پیشه کنیم. ادبیاتی که برای سخن گفتن درباره عشق و جنگ از آن استفاده می‌کنیم چنان سرشار از مضمون‌های اخلاقی است که ممکن نیست جز از خلال قرن‌ها بحث و گفت‌وگو شکل گرفته باشد. وفاداری، فداکاری، پاک‌دامنی، شرم، بی‌عفتی، اغوا، خیانت؛ خشونت، دفاع از خود، ترحم، ستمگری، بی‌رحمی، شقاوت، قتل‌عام. این‌ها همه واژه‌هایی هستند که متضمن قضاوت اخلاقی می‌باشند. پس قضاوت کردن همان قدر بین کارهای انسان رایج است که عشق ورزیدن یا جنگیدن رواج دارد.

البته درست است که گاهی شهامت قضاوت کردن نداریم، مخصوصاً در زمان درگیری نظامی. ضرب‌المثلی که درباره عشق و جنگ ذکر شد، به درستی وضعیت اخلاقی انسان را بیان نمی‌کند. برای نشان دادن این وضعیت بهتر است که به جای وجه تشابه عشق و جنگ، به وجه تمایز آن دو توجه کنیم: در مقابل ونوس (خدای عشق رومی‌ها) خرده‌گیر هستیم و در مقابل مارس (خدای جنگ رومی‌ها) ترسو.<sup>۲</sup> این بدان معنا نیست که برخی جنگ‌ها را توجیه یا محکوم نمی‌کنیم، بلکه منظور

این است که این کار را با شک و تردید (یا با صدای بلند و بدون پروا) انجام می‌دهیم، چنان‌که گویی مطمئن نیستیم قضاوت‌های ما حق مطلب را درباره جنگ ادا می‌کند.

### استدلال واقع‌گرایانه

بحث بر سر واقع‌گرایی است. مدافعان silent leges مدعی هستند که حقیقت ناخوشایندی را کشف کرده‌اند: آنچه را به‌طور معمول خلاف انسانیت<sup>۳</sup> می‌نامیم، چیزی جز انسانیت تحت فشار نیست. جنگ زینت‌های متمدنانه ما را درآورده و برهنگی ما را آشکار می‌سازد. آنان این برهنگی را برای ما توصیف می‌کنند، البته نه عاری از بار عاطفی: هراس‌انگیز، خودخواه، تحت فشار، جنایت‌آمیز. به‌سادگی نمی‌توان گفت که آن‌ها در اشتباه هستند. گاهی این واژه‌ها سرشت توصیفی دارند. گاهی این توصیف، به‌طور متناقض‌نمایی، خود نوعی دفاعیه است: بله، سربازان ما در جریان نبرد مرتکب جنایاتی شدند، اما خب جنگ همین است دیگر، با مردم چنین می‌کند. آن ضرب‌المثل که می‌گفت همه‌چیز عادلانه است، در دفاع از رفتاری به کار می‌رود که ظاهراً ناعادلانه است. انسان هنگامی خواهان سکوت قانون است که در صورت عدم سکوت قانون، کارهایش غیرقانونی خوانده می‌شود. پس در اینجا مباحثی وجود دارد که در بحث خود من نیز وارد می‌شود: توجیه‌ها و عُذرها، ارجاع به ضرورت و اجبار. این مباحث که می‌توانیم آن‌ها را شکل‌های مختلف گفتمان اخلاقی بدانیم، در برخی موارد از اعتبار برخوردارند و در برخی موارد نیستند. اما افزون بر این، تبیین عامی از جنگ وجود دارد که آن را قلمرو ضرورت و اجبار معرفی می‌کند؛ به نظر می‌رسد مطابق این تبیین، بحث درباره موارد جزئی نوعی یاه‌گویی و تلاش برای ساکت کردن صدای دیگران است، صدایی که با ساکت کردن آن حقیقت تلخ جنگ را حتی بر خودمان پنهان می‌کنیم. پیش از آغاز کار، بایستی این تبیین عام را نقد کنیم. در همین راستا، می‌خواهم خاستگاه این تبیین و متقاعدکننده‌ترین صورت آن را که تاریخ‌دان معروف توسیدید<sup>۴</sup> و فیلسوف معروف تامس هابز<sup>۵</sup> طرح کرده‌اند، به چالش بکشم. این دو فرد، که دو هزار سال از یکدیگر فاصله دارند، به‌نوعی همکار همدیگر به حساب می‌آیند، زیرا هابز کتاب تاریخ جنگ پلوپونزی<sup>۶</sup> توسیدید را ترجمه کرد و سپس استدلال آن را در لویاتان خودش تعمیم داد. در اینجا قصد ندارم پاسخ

فلسفی کاملی به توسیدید و هابز بدهم، بلکه تنها مایلم نخست از طریق استدلال و سپس از طریق مثال نشان دهم که قضاوت درباره جنگ و رفتارهای زمان جنگ، اقدامی مهم و جدی است.

### گفت‌وگو با ملوسی‌ها

گفت‌وگوی ژنرال‌های آتنی، کلتومدس و تیسپاس، با حاکمان جزیره ملوس از نقاط برجسته تاریخ توسیدید و نشان‌دهنده اوج واقع‌گرایی اوست. ملوس مستعمره اسپارت بود و در نتیجه مردمانش «برخلاف مردم سایر جزایر، زیر بار تبعیت آتنی‌ها نرفته بودند؛ آن‌ها در ابتدا بی‌طرف بودند، اما هنگامی که آتنی‌ها با از بین بردن زمین‌هایشان بر آن‌ها فشار آوردند، وارد جنگ علنی شدند.»<sup>۶</sup> این شرحی کلاسیک از تهاجم است، زیرا تهاجم کردن، آن‌گونه که توسیدید توصیف می‌کند، صرفاً به معنای «فشار آوردن بر مردم» است. اما چنین توصیفی به باور او فقط بیرونی است؛ لذا وی می‌خواهد معنای درونی جنگ را نشان دهد. سخنگویان او دو ژنرال آتنی هستند که قصد دارند بر سر صلح مذاکره کنند و سپس به شیوه‌ای که کمتر ژنرالی در طول تاریخ سخن گفته سخن می‌گویند. آن‌ها می‌گویند، بگذارید هیچ تمجیدی از عدالت نکنیم. ما به نوبه خود ادعا نمی‌کنیم که چون پارسیان را شکست داده‌ایم، شایسته سلطنت هستیم؛ شما هم نباید ادعا کنید که چون هیچ آسیبی به مردمان آتن نرسانیده‌اید، حق حیات دارید. در عوض، از آنچه میسر و آنچه ضروری است سخن می‌گوییم. زیرا جنگ واقعاً این‌گونه است: «آن‌ها که قدرت بیشتری دارند، تا جایی که بتوانند تحمیل زور می‌کنند و ضعیفان هم به شرایطی می‌افتند که اقویا می‌خواهند.»

این فقط ملوسی‌ها نیستند که بار ضرورت را به دوش می‌کشند. آتنی‌ها نیز تحت سیطره ضرورت هستند؛ به باور کلتومدس و تیسپاس، آتنی‌ها یا باید سلطنت خود را گسترش دهند یا هر آنچه را به دست آورده‌اند از دست بدهند. بی‌طرفی جزیره ملوس «در نظر افراد تحت فرمانروایی ما، دلیلی است برای ضعف ما و نفرت شما از قدرت ما.» این موجب برانگیختن یاغی‌گری در جزایر و هرجایی می‌شود که مردان و زنان «از ضرورت سلطه رنج می‌برند»؛ کدام مادونی است که رنج نبرد، آزادی را نخواهد، و از حاکمان متنفر نباشد؟ وقتی که ژنرال‌های آتنی می‌گویند آرمیان «هرجا که قدرتشان مجال دهد، حکمرانی

می‌کنند»، صرفاً در حال توصیف میل به سربلندی و فرماندهی نیستند، بلکه ضرورت محدودتر سیاست‌های بین دولت‌ها را توصیف می‌کنند: یا حکمرانی یا زبردستی. اگر دولت‌ها در هنگام توانایی، فتح نکنند، تنها ضعف خود را آشکار کرده و دیگران را به هجمه فرامی‌خوانند؛ لذا دولت‌ها «بر طبق ضرورت طبیعت» (اصطلاحی که بعدها هابز برگرفت) هنگامی که بتوانند، فتح خواهند کرد.

از سوی دیگر، ملوسی‌ها ضعیف‌تر از آن هستند که پیروز شوند. آن‌ها با ضرورتی حادث‌تر روبه‌رویند: تسلیم شدن یا نابود گشتن. «زیرا نمی‌توانید نبردی پایاپای انجام دهید... بلکه فقط می‌توانید بر سر امنیتان رازینی کنید...»<sup>۱</sup> با این حال، فرمانروایان ملوس آزادی را ارزشمندتر از امنیت قلمداد می‌کنند: «اگر شما قصد حفظ فرمانروایی داشته باشید و رعیتان قصد آزاد شدن، آنگاه به بزرگ‌ترین خطرها گرفتار خواهید آمد: آیا جز به واسطهٔ خواری و ترس درونی ما، که پیش‌ازین آزاد بوده‌ایم، نیست، اگر بدون هیچ تلاشی، ذلت مقهور شدن را بپذیریم؟» گرچه آن‌ها می‌دانند که در برابر قدرت و بخت آتئی‌ها ایستادن «کاری دشوار»<sup>۲</sup> است، «با وجود این، معتقدیم که در بخت، چیزی از آن‌ها کم نداریم، چون خدایان در جانب ما هستند، زیرا با بی‌گناهی در برابر افراد ظالم ایستاده‌ایم.» از حیث قدرت هم، آن‌ها به یاری اسپارته‌ها امید دارند، کسانی «که به حکم ضرورت خویشاوندی و از برای شرافتشان مؤظف به دفاع از ما هستند.» پاسخ ژنرال‌های آتئی این است که: خدایان نیز هر جا که بتوانند حکمرانی می‌کنند، و خویشاوندی و شرافت هیچ ربطی به ضرورت ندارد. اسپارته‌ها (به حکم ضرورت) تنها به فکر خودشان خواهند بود: «ظاهراً بیشتر افراد امر مطبوع را شرافتمند و امر سودمند را عادلانه قلمداد می‌کنند.»

گفت‌وگوی آنان به این شکل به اتمام رسید. حاکمان ملوس از تسلیم شدن امتناع ورزیدند. آتئی‌ها شهر آن‌ها را محاصره کردند و اسپارته‌ها هم هیچ نیروی کمکی‌ای نفرستادند. سرانجام پس از چند ماه جنگ، در زمستان سال ۴۱۶ پیش از میلاد، برخی شهروندان ملوس خیانت کردند. وقتی مقاومت بیشتر ناممکن نمود، ملوسی‌ها «خود را تسلیم ارادهٔ آتئی‌ها کردند؛ آنان همهٔ مردانی را که در سن سربازی بودند کُشتند، زنان و کودکانشان را به اسارت بردند، و در آنجا با جمعیتی بالغ بر ۵۰۰ تن از افراد خود سکونت گزیدند.»

توسیدید گفت‌وگویی بین ژنرال‌ها و حاکمان را بازسازی ادبی و فلسفی کرده است. در روایت توسیدید، حاکمان احتمالاً همان‌طور که در واقع سخن گفته‌اند، سخن می‌گویند، اما پارسایی و شجاعتشان تنها پوششی است بر آنچه منتقد کلاسیک، دیونوسیوس<sup>۹</sup> «شیطنت فاسد» ژنرال‌های یونانی می‌نامد.<sup>۱۰</sup> اما در روایت توسیدید، ژنرال‌ها معمولاً باورنکردنی به نظر می‌رسند. دیونوسیوس می‌نویسد که کلام آن‌ها «مناسب پادشاهان شرقی است»<sup>۱۱</sup> ... و به اینکه از زبان یونانیان بیان شده باشد، نمی‌خورد... شاید قصد توسیدید این بوده است که ما بیشتر نه به عدم تناسب الفاظ، بلکه به عدم تناسب سیاست‌هایی که از آن دفاع می‌کردند، توجه کنیم؛ ای بسا توسیدید معتقد بوده است که اگر سخنان واقعی ژنرال‌ها را منتقل می‌کرد، این نکات را در نمی‌یافتیم و «ظاهرسازی فریبنده» پوششی می‌شد بر کنش‌های پلیدشان. توسیدید می‌خواهد متوجه شویم که آتن، دیگر آتن گذشته نیست. کلتومدس و تیسپاس نماینده آن افراد نجیبی نیستند که به نام آزادی با پارسیان جنگیدند، و سیاست و فرهنگشان، به بیان دیونوسیوس «اثری انسانی بر زندگی روزمره پدید آورد». بلکه در عوض آن‌ها نمایندگان انحطاط دولت‌شهر آتن هستند. این بدین معنا نیست که آن‌ها، به معنای مدرن کلمه، مجرم<sup>۱۲</sup> هستند؛ چنین مفهومی برای توسیدید بیگانه است. اما آن‌ها تجسم عدم برخورداری از تعادل اخلاقی، خویشتنداری و اعتدال هستند. زمامداری آن‌ها معیوب، و کلام «واقع‌گرایانه» آن‌ها به‌طور کنایی قابل‌مقایسه است با کوری و غروری که با آن، چند ماه بعد به‌طور وحشیانه به سیسیل حمله کردند. از این منظر، تاریخ توسیدید یک تراژدی و آتن قهرمان تراژیک آن است.<sup>۱۳</sup> توسیدید یک نمایشنامه اخلاقی به سبک یونانی را به ما عرضه می‌کند؛ می‌توان معنای موردنظر توسیدید را به‌اجمال در اثر اورپید<sup>۱۴</sup> بنام *زنان تروایی* هم دید، اثری که بلافاصله پس از فتح ملوس نوشته می‌شود و بدون شک هدفش بیان اهمیت انسانی کشتار و بردگی و پیش‌بینی مجازات الهی است:<sup>۱۵</sup>

چطور نمی‌بینید، شما تندرهایی که از شهرها روانه گشته‌اید، شمایی که معبدها را ویرانه می‌سازید، مقبره‌ها، آن محراب‌های مقدس را نابود می‌کنید، آنجا که مردگان کهن دفن‌اند، و شما نیز به زودی خواهید مرد!

اما به نظر می‌رسد که توسیدید در واقع سخنی متفاوت‌تر و سکولارتر از آنچه

این نقل قول بیان می‌کند، می‌گوید، نه فقط درباب آتن، بلکه درباره خود جنگ. احتمالاً وی قصد ندارد سنگدلی ژنرال‌های آتنی را نشانی از شرارتشان بداند، بلکه قصد دارد آن را نشانی از کم‌صبری، واقع‌بینی و صداقتشان بداند، ویژگی‌های فکری‌ای که برای فرمانروایان نظامی، نامناسب نیست. همان‌طور که ورنر یگر گفته است، وی استدلال می‌کند که «اصل زور قلمروی برای خود شکل می‌دهد که قوانین خود را دارد»، قوانینی که از قوانین زندگی اخلاقی متمایز است.<sup>۱۶</sup> این دقیقاً همان قرائت هابز از توسیدید است، قرائتی که باید با آن مقابله کنیم. زیرا اگر قلمرو زور واقعاً متمایز باشد و این بیان دقیقی از قوانین آن باشد، آنگاه هیچ‌کس نمی‌تواند آتنی‌ها را به دلیل سیاست‌های جنگی‌شان نقد کند، همان‌طور که نمی‌توان سنگ را به دلیل سقوط کردن نقد کرد. در این صورت، قتل‌عام شدن ملوسی‌ها با ارجاع به شرایط جنگ و ضرورت طبیعت توضیح داده می‌شود و هیچ سخن دیگری برای گفتن وجود نخواهد داشت. البته شاید هم سخن دیگری برای گفتن وجود داشته باشد: ضرورت ظالمانه است و جنگ جهنم. اما این تعبیرها هرچند در جای خود صحیح هستند، هیچ ربطی به واقعیات سیاسی مورد نظر ندارند و کمکی به فهم تصمیم آتنی‌ها نمی‌کنند.

باین‌حال، نکته مهم این است که توسیدید هیچ چیزی درباره تصمیم آتنی‌ها به ما نمی‌گوید. اما اگر خودمان را نه در اتاق رایزنی در ملوس که آن سیاست‌ظالمانه در آن مطرح شد، بلکه در هیئت نمایندگان آتن که آن سیاست برای اول‌بار در آن اتخاذ شد، قرار دهیم، استدلال ژنرال‌ها کاملاً متفاوتی خواهد داشت. در زبان یونانی همچون زبان انگلیسی، واژه ضرورت «هر دو معنای لازم‌الاجرا بودن و گریزناپذیر بودن را در خود دارد».<sup>۱۷</sup> در ملوس، کلتومدس و تیسپاس این دو معنا را ترکیب و بر دومی تأکید کردند. اما در هیئت نمایندگان، آن‌ها احتمالاً فقط درباره معنای نخست استدلال کردند، یعنی بر این ادعا که تخریب ملوس برای حفظ سلطنت، ضروری (لازم‌الاجرا) است. اما این ادعا از دو جهت جدلی است. نخست اینکه این پرسش اخلاقی را حذف می‌کند که آیا حفظ سلطنت به‌خودی‌خود ضروری است یا نه. حداقل برخی آتنی‌ها در این باره مردد بودند؛ عده بیشتری هم در این باره که سلطنت بایستی نظامی یکپارچه از سلطه و استیلا باشد (ادعایی که سیاست اتخاذشده برای ملوس، بیانگر آن بود)، تردید داشتند. دوم اینکه این ادعا،

درباره شناخت و پیش‌بینی ژنرال‌ها، اغراق می‌کند. آن‌ها از روی یقین نمی‌گویند که اگر ملوس را نابود نکنیم، آتن سقوط می‌کند؛ استدلال آن‌ها احتمالاتی و مبتنی بر ریسک است و چنین استدلال‌هایی همواره خدشه‌کردنی هستند. آیا نابود کردن ملوس واقعاً احتمال خطر را برای یونانیان کاهش می‌دهد؟ آیا سیاست‌های جایگزینی وجود ندارد؟ هزینه‌های محتمل این سیاست چقدر است؟ نظر دیگران درباره آتن چه خواهد بود، اگر آن‌ها این سیاست را پیاده کنند؟

وقتی بحث آغاز می‌شود، احتمال دارد هر نوع پرسش اخلاقی و استراتژیکی مطرح شود. برای شرکت‌کنندگان، نتیجه بحث بر اساس «ضرورت طبیعت» معین نمی‌شود، بلکه بر اساس آرائی که باور دارند یا در اثر استدلال دیگران بدان باور پیدا می‌کنند و سپس توسط تصمیمات آزادانه‌ای که به‌طور فردی یا گروهی می‌گیرند، معین می‌شود. در پایان کار، ژنرال‌ها ادعا می‌کنند که تصمیمی خاص گریزناپذیر است و آن احتمالاً همانی است که توسیدید از ما می‌خواهد بدان باور پیدا کنیم. اما این ادعا تنها در پایان کار می‌تواند مطرح شود، زیرا ناگزیر بودن یک تصمیم، پس از طی فراشدی از تأمل سیاسی معین می‌شود. تا زمان پایان نیافتن این فراشد، توسیدید نمی‌توانست بدانند چه تصمیمی گریزناپذیر است. بنابراین حکم به ضرورت، به‌معنای گریزناپذیری، همواره ماهیتی گذشته‌نگر دارد و این یعنی اینکه کار تاریخ‌دانان است نه کار کنشگران تاریخی.

اما نکته اینجاست که مشروعیت دیدگاه اخلاقی ناشی از چشم‌انداز کنشگر است. وقتی قضاوت اخلاقی می‌کنیم، تلاشمان این است که چشم‌انداز کنشگر را به چنگ آوریم. ما آن فراشد تصمیم‌گیری را تکرار می‌کنیم؛ به تعبیر دیگر، وقتی می‌خواهیم تصمیمی بگیریم از خود می‌پرسیم که قبلاً در شرایط مشابه چه کاری انجام داده‌ایم (یا به‌فرض انجام می‌دادیم). ژنرال‌های آتنی به اهمیت چنین پرسش‌هایی واقف‌اند، زیرا از سیاستشان چنین دفاع می‌کنند که «شما و دیگران هم اگر قدرت ما را داشتید، کار ما را انجام می‌دادید.» اما این شناختی مشکوک است، مخصوصاً وقتی متوجه شویم که «فرمان حمله به ملوس» در هیئت نمایندگان آتن با مخالفت شدید مواجه شد. موضع ما موضع شهروندانی است که درباره آن فرمان مناقشه می‌کردند. حال، چه باید بکنیم؟

ما هیچ گزارشی درباره تصمیم آتنی‌ها برای حمله به ملوس، یا تصمیم



(هم‌زمان) آن‌ها به کشتار و بردگی گرفتن مردم نداریم. پلوتارک مدعی است که آلکیبیادس<sup>۱۸</sup>، معمار کبیر حمله نظامی به سیسیل، «علت اصلی این کشتار بود... و در حمایت از این فرمان سخن گفت.»<sup>۱۹</sup> او همان نقشی را ایفا کرد که سال‌ها پیش، کلئون، در بحث بر سر سرنوشت میتیلن<sup>۲۰</sup> ایفا کرده بود. به‌جاست که به این بحث که توسیدید هم آن را نقل کرده است، نگاهی بیندازیم. میتیلن از زمان جنگ با پارسیان، متحد آتن بود؛ میتیلن هیچ‌گاه به‌شکل رسمی تحت سلطه آتن نبود، اما طبق معاهده به آرمان آتن متعهد بود. این شهر در سال ۴۲۸ شورش کرد و با اسپارته‌ها متحد گردید. پس از نبردهای بسیار، میتیلن به چنگ نیروهای آتنی افتاد و هیئت نمایندگانه آتن تصمیم گرفت که «همه مردان میتیلن به کام مرگ فرستاده شوند و زنان و فرزندانشان به بردگی درآیند: آن‌ها در حالی متهم به شورش شدند که برخلاف دیگران، تحت سلطه آتن هم نبودند...»<sup>۲۱</sup> اما روز بعد، شهروندان «احساس نوعی پشیمانی کردند... و پی بردند که این فرمان که نه فقط حاکمان میتیلن بلکه کل شهر نابود شود، چه فرمان عظیم و ظالمانه‌ای بوده است.» توسیدید این بحث دوم یا بخش‌هایی از آن را ضبط کرده است. وی دو سخنرانی را گزارش می‌کند: سخنرانی کلئون که در دفاع از فرمان است و سخنرانی دیودوتوس<sup>۲۲</sup> که از لغو فرمان حمایت می‌کند. کلئون غالباً بر اساس گناه جمعی و عدالت‌کیفری سخن می‌گوید؛ اما دیودوتوس اثرات بازدارنده مجازات اعدام را نقد می‌کند. هیئت نمایندگان موضع دیودوتوس را پذیرفته و قانع می‌شوند که تخریب میتیلن قدرت معاهدات را کاسته و ثبات سلطنت را تضمین نمی‌کند. همان‌طور که غالباً اشاره می‌شود، در نهایت، گرایش به منفعت غالب می‌آید. اما باید به خاطر داشت که علت این گرایش، پشیمانی شهروندان بود. بنابراین اضطراب اخلاقی، و نه محاسبه سیاسی، آن‌ها را نگران تبعات فرمانشان کرده بود.

در بحث بر سر ملوس، بایستی موضع‌ها جابه‌جا شده باشند. در اینجا هیچ استدلالی بر اساس عدالت‌کیفری بیان نمی‌شود، زیرا ملوسی‌ها هیچ ضرری به آتن نرسانده‌اند. آلکیبیادس احتمالاً مشابه ژنرال‌های توسیدید سخن گفته است، البته با آن تفاوت مهمی که قبلاً بیان کردم. وقتی او به همشهریان‌ش گفت که فرمان ضروری است، منظورش این نبود که این فرمان توسط قوانین حاکم بر قلمرو قدرت تعیین شده است، بلکه صرفاً منظورش این بود که این فرمان، برای کاهش دادن احتمال

خطر شورش در بین شهرهای تحت سلطه امپراتوری آتن، (به نظر وی) لازم است. مخالفان او نیز همچون ملوسی‌ها احتمالاً چنین استدلال‌هایی می‌آورده‌اند: این فرمان ناشرافتمندانه و ناعادلانه است و بیشتر به گسترش خشم و نه ترس در بین جزایر می‌انجامد، ملوس اصلاً تهدیدی برای یونان محسوب نمی‌شود، و سیاست‌های دیگر می‌توان در پیش گرفت که هم منافع آتنی‌ها را تأمین می‌کند و هم با عزت آنان سازگار است. شاید مخالفان آلکیبیادس ماجرای پشیمانی شهروندان را در ماجرای میتیلن یادآور شده و از شهروندان خواسته‌اند که بار دیگر از بی‌رحمی قتل‌عام و اسارت خودداری کنند. ما اطلاعاتی نداریم که آلکیبیادس چگونه پیروز شد و تعداد رأی‌ها چقدر به هم نزدیک بود. اما دلیلی ندارد که آن تصمیم را از پیش تعیین شده بدانیم و گمان کنیم بحث در مورد ملوس، برخلاف مورد میتیلن، نمی‌توانست سودی داشته باشد. همینکه هیئت نمایندگان آتنی را تخیل کنیم، می‌توانیم کماکان آزادی را در آنجا احساس کنیم.

اما واقع‌گرایی ژنرال‌های آتنی فحوای دیگری هم دارد. این واقع‌گرایی نه تنها آزادی‌ای را که شرط امکان تصمیم اخلاقی است، نفی می‌کند، بلکه معناداری هرگونه استدلال اخلاقی را نیز نفی می‌کند. ایده دوم با اولی به هم پیوسته است. اگر باید بر اساس منافعمان کنش کنیم، منفعی که برخاسته از ترس ما از همدیگر است، آنگاه سخن گفتن از عدالت جز لفاظی چیزی نخواهد بود. عدالت نه به مقاصدی که ما برای خود برمی‌گزینیم دلالت خواهد داشت و نه به اهداف مشترکی که با دیگران داریم. به همین دلیل است که ژنرال‌های آتنی توانستند به همان آسانی فرمانروایان ملوس، دست به «ظاهرسازی فریبنده» بزنند؛ در چنین گفت‌وگویی، هر سخنی می‌توان گفت. الفاظ هیچ مرجع شفاف، هیچ تعریف دقیق و هیچ ارتباط منطقی ندارند. همان‌طور که هابز در لویاتان می‌نویسد، این الفاظ «تنها در نسبت با فردی که از آن‌ها استفاده می‌کند کاربرد دارند»، و جز تمایلات و ترس‌های فرد، بیانگر چیز دیگری نیستند. این نکته تنها برای اسپارته‌ها کاملاً واضح بود که «اینان هر آنچه مطابق میلشان باشد را شرافتمندانه و هر امر سودمندی را عادلانه قلمداد می‌کنند». اما این سخن در مورد همه افراد صادق است. یا همان‌طور که هابز بعدها توضیح می‌دهد، اسامی فضیلت و رذیلت «معانی نامشخصی» دارند.<sup>۲۳</sup>

زیرا آنچه را که یکی حکمت می‌خواند، دیگری ترس می‌نامد، آنچه برای یکی ظلم است برای دیگری عدالت است، آنچه برای یکی ولخرجی است در نظر دیگری بزرگواری است و قس علی هذا. لذا این واژگان هرگز نمی‌توانند مبنای واقعی برای استدلال باشند.

واژه «هرگز» در عبارت فوق، مقید به زمانی است که فرمانروا<sup>۳۴</sup> که برترین مرجع زبان نیز هست، معنای این کلمات اخلاقی را تعیین نکرده باشد؛ اما در وضعیت جنگ، واژه «هرگز» هیچ قیدی بر نمی‌تابد، زیرا در آن وضعیت، طبق تعریف، هیچ فرمانروایی حکومت نمی‌کند. در واقع، حتی در جامعه مدنی، فرمانروا قادر نیست که به‌طور کامل جهان فضیلت و رذیلت را قطعیت ببخشد. در نتیجه، ادبیات اخلاقی همواره در معرض ظن و گمان است و جنگ تنها موردی افراطی از هرج و مرج معانی اخلاقی است. این سخن همواره و مخصوصاً در زمان نبردهای خشونت‌بار صادق است: تنها در صورتی می‌توانیم بفهمیم افراد دیگر چه می‌گویند که آن را از منظر «ظاهرسازی فریبنده»<sup>۳۵</sup> شان بنگریم و بیان اخلاقی را به گفتمان رایج منفعت ترجمه کنیم. هنگامی که ملوسی‌ها اصرار می‌کنند هدف آن‌ها عادلانه است، منظورشان فقط این است که نمی‌خواهند زیر دست باشند؛ در مقابل، وقتی ژنرال‌ها می‌گویند که آن‌ها شایسته سلطنت هستند، فقط از شهوت پیروزی و ترس از سرنگونی سخن می‌گویند.

استدلال‌ها بر قدرتمند است، زیرا بر تجربه مشترک ما از اختلاف نظر اخلاقی مبتنی است، اختلاف نظری در دسرساز، پایدار، آزردهنده و بی‌پایان. اما این نگاه، به‌رغم همه واقع‌گرایی‌اش، از در نظر گرفتن واقعیات تجربه اختلاف نظر یا تبیین ویژگی آن ناتوان است. به باور من، می‌توانیم این امر را به‌وضوح در استدلال‌هایی که درباره فرمان میتیلن بود، مشاهده کنیم. «هاز حتماً این بحث را مدنظر داشته است، آنجاکه می‌نویسد: «آنچه برای یکی ظلم است برای دیگری عدالت است.» طبق گفته توسیدید، وقتی کلئون خطاب به آن‌ها گفت که آن‌ها هرگز ستمگر نبوده‌اند و تنها قاطعانه عدالت را اجرا کرده‌اند، آن‌ها از ستمگری‌شان احساس پشیمانی کردند. با این حال، این هرگز اختلاف نظری بر سر معنای واژه‌ها نبود. اگر معنای مشترکی وجود نمی‌داشت، اصلاً بحثی شکل نمی‌گرفت. ستمگری آن‌ها در این بود که تلاش داشتند نه فقط عاملان شورش بلکه همه افراد دیگر را مجازات کنند و کلئون موافق بود که چنین کاری ستمگری است. به‌رغم این موافقت، وی

استدلال کرد (با توجه به دیدگاهش باید هم این‌گونه استدلال می‌کرد) که در میتیلن هیچ کسی زنده نماند. «مگذارید که گناه به‌پای عدّه قلیلی نوشته شود و مردم بی‌تقصیر قلمداد شوند، زیرا همه آن‌ها با هم علیه ما وارد جنگ شدند...»

نمی‌توانم این استدلال را بیشتر دنبال کنم، زیرا خود توسیدید چنین نکرده است. اما انتقاد روشنی به کلثون وارد است که به وضعیت زنان و کودکان میتیلن مربوط می‌شود. این انتقاد مستلزم به‌کارگیری تعبیر اخلاقی دیگری (مانند بی‌گناهی) است، اما بیش از استدلال‌های مربوط به ستمگری و عدالت، متکی بر تعاریف ویژه نیست. در واقع، در اینجا اختلاف نظر بر سر تعاریف نیست، بلکه بر سر توصیفات و تفسیرهاست. آتی‌ها واجد واژگان اخلاقی‌ای هستند که با مردمان میتیلن و ملوس مشترک است و با لحاظ کردن همه اختلافات فرهنگی، با ما نیز اشتراک دارد. آن‌ها در فهم ادعای فرمانروایان ملوس که هجوم به جزیره‌شان ناعادلانه است، مشکلی نداشتند، همان‌طور که ما مشکلی نداریم. آنچه در اینجا موجب اختلاف می‌شود نحوه به‌کارگیری واژگان مشترک درباره مصادیق واقعی است. این اختلاف نظرها تا حدی برخاسته و همواره متشکل از منافع خصمانه و ترس‌های مشترک هستند. اما علت‌های دیگری نیز دارند که به تبیین طرق پیچیده و مختلفی که مردان و زنان (حتی هنگامی که واجد منافع مشابه هستند و دلیلی برای ترس از یکدیگر ندارند) خود را در جهان اخلاقی قرار می‌دهند، کمک می‌کند. نخست اینکه مشکلات جدی‌ای در زمینه درک و اطلاع وجود دارد (هم در جنگ و هم در کل عرصه سیاست)؛ بدین ترتیب، مناقشاتی بر سر «واقعیت موضوع» سر برمی‌آورد. هم درباره وزنی که به ارزش‌های مشترکمان می‌دهیم و هم درباره هزینه‌هایی که حاضریم در صورت به خطر افتادن این ارزش‌ها بدهیم، اختلافات حادی وجود دارد. حتی زمانی هم که دیدگاه دیگران را فهم می‌کنیم، تعهدات و وظایف متعارضی هست که ما را به خصومت خشونت‌بار سوق می‌دهد. همه این‌ها به اندازه کافی واقعی و مشترک هستند: این‌ها اخلاق را تبدیل به جهان نزاع‌های حسن نیت<sup>۲۵</sup> و جهان ایدئولوژی و دست‌کاری زبانی<sup>۲۶</sup> می‌کنند.

با همه این اوصاف، امکان دست‌کاری محدود است. چه مردم از روی حسن نیت سخن بگویند یا خیر، نمی‌توانند هرچه را دلشان خواست بگویند. کلام اخلاقی خود را تحمیل می‌کند، یک سخن به سخن دیگر ره می‌برد. شاید به همین دلیل

است که ژنرال‌های آتنی نمی‌خواستند آغازگر بحث باشند. جنگی که ناعادلانه خوانده می‌شود، با اقتباس از هابز، جنگ ناپسند نیست، بلکه جنگی است که به دلایل خاصی ناپسند است؛ بنابراین هرکس که می‌خواهد جنگی را متهم به ناعادلانه بودن کند، باید قرائن کافی فراهم آورد. به همین قیاس، اگر ادعا می‌کنم که جنگ عادلانه است، باید این ادعا را هم بکنم که مورد هجوم قرار گرفته‌ام («وادر شده‌ام» چنان‌که ملوسی‌ها می‌گفتند)، یا تهدید به هجوم شده‌ام، یا به کمک قربانیان هجوم دیگران آمده‌ام. اما هریک از این ادعاها لوازم خود را در پی دارد و مرا هرچه عمیق‌تر به درون گفتمانی می‌کشد که اگرچه شاید بتوانم در آن غیردقیق سخن بگویم، شدیداً در سخن گفتنم محدود هستم. باید این یا آن را بگویم و در مواقع بسیار، در طی استدلال طولانی این یا آن صادق یا کاذب خواهد بود. لازم نیست که بیان اخلاقی را به زبان منفعت ترجمه کنیم تا فهم‌پذیر شود؛ اخلاق به خودی خود به جهان واقعی دلالت دارد.

اجازه دهید مثالی از هابز را بررسی کنیم. در بخش بیست‌ویک *لویاتان*، هابز تأکید می‌کند که باید جایی برای «جبن ذاتی»<sup>۲۷</sup> بشریت در نظر بگیریم. «هنگامی که سپاه‌ها باهم می‌جنگند، از یک طرف یا از هر دو طرف عده‌ای فرار می‌کنند، با این حال چون این کار را نه از روی خیانت، بلکه از سر ترس انجام می‌دهند، رفتار آن‌ها ناعادلانه نیست، بلکه ناشرافتمندانه است.» حال در این باره چه قضاوتی می‌توان کرد: بایستی بین ترسوها و خائنان تمایز قائل شویم. اگر این الفاظ «معنای ثابتی» نداشته باشند، چنین وظیفه‌ای ناممکن و بیهوده می‌شود. هر خائنی به جبن ذاتی توسل می‌جوید و ما این بهانه سر باز را بسته به اینکه وی دوست باشد یا دشمن، مانع پیشرفت ما باشد یا متحد و حامی ما، می‌پذیریم یا رد می‌کنیم. من فرض می‌کنم که گاهی این‌گونه رفتار کنیم، اما چنین نیست که قضاوت‌های ما تنها در این قالب فهم شوند (حتی هابز هم در برخی موارد، چنین فرض نمی‌کند). وقتی فردی را به جبن متهم می‌کنیم، باید داستان خیلی خاصی درباره او بگوییم و قرائن عینی فراهم کنیم که این داستان صحیح است. اما اگر او را خائن بنامیم، نمی‌توانیم همان داستان را بگوییم، زیرا الفاظ را بی‌قاعده به کار نمی‌بریم، بلکه صرفاً در حال دروغ گفتنیم.

## استراتژی و اخلاق

درباره اخلاق و عدالت تقریباً به همان نحو که درباره استراتژی نظامی سخن گفته می‌شود، می‌توان سخن گفت. استراتژی زبان دیگری از جنگ است؛ به‌رغم اینکه طبق باور عمومی، استراتژی از دشواری‌های گفتمان اخلاقی آزاد است، استفاده از آن به‌اندازه گفتمان اخلاقی مشکل‌زا است. اگرچه ژنرال‌ها بر سر معنای اصطلاحات استراتژیک، از قبیل به دام انداختن<sup>۲۸</sup>، عقب‌نشینی، مانور جانبی<sup>۲۹</sup>، تمرکز قوا و... توافق دارند، بر سر کنش صحیح استراتژیک اختلاف دارند. آن‌ها بر سر اینکه چه باید کرد، مجادله می‌کنند. پس از نبرد نیز درباره آنچه رخ داده است، اختلاف نظر دارند و اگر شکست خورده باشند، درباره اینکه که را باید سرزنش کرد، دعوا می‌کنند. استراتژی، همچون اخلاق، زبان توجیه است. هر فرمانده سردرگم و ترسویی تردیدها و ترس‌هایش را بخشی از یک نقشه پیچیده توصیف می‌کند؛ وی به‌اندازه یک فرمانده بالیاقت می‌تواند از زبان استراتژی سود جوید. اما این بدان معنا نیست که اصطلاحاتش بی‌معنا هستند. اگر این‌گونه بود، این پیروزی عظیمی برای فرمانده بی‌کفایت محسوب می‌شد، زیرا در آن صورت، هیچ راهی برای سخن گفتن درباره بی‌کفایتی نداشتیم. بدون تردید، «آنچه را که یک نفر جابه‌جایی<sup>۳۰</sup> می‌خواند، دیگری عقب‌نشینی می‌نامد...» اما ما به تفاوت این دو نیک آگاهیم. هرچند جمع‌آوری و تفسیر شواهد برای این دو مورد دشوار باشد، می‌توانیم منتقدانه قضاوت کنیم.

به‌طور مشابه، می‌توانیم قضاوت‌های اخلاقی انجام دهیم: مفاهیم اخلاقی و مفاهیم استراتژیک به یکسان بازنمای جهان واقعی هستند. این‌ها صرفاً تعابیر هنجارین نیستند که به سربازان بگوید چه انجام دهید (که معمولاً هم گوش نمی‌کنند). این‌ها تعابیر توصیفی‌اند؛ بدون این مفاهیم، هیچ راه منسجمی برای اندیشیدن درباره جنگ نداریم. سربازانی هستند که از صحنه نبرد می‌گریزند، بر همان زمینی که دیروز رژه می‌رفتند، رژه می‌روند، اما تعدادشان امروز کمتر، با ولع کمتر، بسیاری بدون سلاح، و بسیاری زخمی: ما این را عقب‌نشینی می‌نامیم. از دیگر سو، سربازانی هستند که زنان و مردان و کودکان ساکن روستایی کوچک را به صف می‌کنند و بر آن‌ها آتش می‌گشایند: ما این را قتل‌عام می‌نامیم.

تنها زمانی می‌توانیم اصطلاحات اخلاقی و استراتژیک را به‌شکل امری به کار

برده و حکمت نهفته در آن‌ها را در قالب قوانین بیان کنیم که محتوای حقیقی این تعابیر روشن باشد. هرگز از بخشیدن سربازی که تسلیم شده است، دریغ مکن. هیچ‌گاه بدون حفاظت از طرف هم‌زمانت، پیشروی مکن. بر اساس این دستورها می‌توان نقشه استراتژیک یا اخلاقی برای جنگ بنا کرد؛ در این صورت است که مطابقت روند جنگ مطابق با نقشه اهمیت پیدا می‌کند. می‌توانیم فرض کنیم که روند مطابق نقشه نبوده است. جنگ سرکش‌تر از آن است که تن به چنین کنترل نظری بدهد؛ هرچند این ویژگی مشترک جنگ و سایر فعالیت‌های انسانی است، به نظر می‌رسد جنگ از این ویژگی در حد افراط برخوردار است. در کتاب چارترهاوس پارما<sup>۳۱</sup>، استندهال<sup>۳۲</sup> توصیفی از نبرد واترلو بیان می‌کند که هدفش استهزای ایده نقشه استراتژیک است. وی توضیحی از نبرد به‌مثابه هرج‌ومرج به دست می‌دهد، البته نه توضیح بلکه نفی اینکه نبرد اساساً توضیح‌پذیر است. توصیف وی باید در کنار تحلیل‌های استراتژیک دیگر از واترلو مانند تحلیل ژنرال فولر کبیر<sup>۳۳</sup> در نظر گرفته شود، کسی که نبرد را مجموعه منظمی از مانورها و ضدمانورها می‌داند.<sup>۳۴</sup> استراتژیست نسبت به سردرگمی‌ها و بی‌نظمی‌های در صحنه نبرد ناآگاه نیست؛ حتی مشکلی ندارد که همه این امور را به‌مثابه جنبه‌های جنگ و اثرات طبیعی فشار جنگ، در نظر بگیرد. اما وی معتقد است که کوتاهی نسبت به دستورات و نبود نظم یا کنترل هم نقش داشته است. نظر او این است که به اوامر استراتژیک بی‌توجهی شده است؛ لذاست که وی تلاش می‌کند از وضعیت موجود درس بگیرد.

نظریه‌پرداز اخلاقی نیز در موضع مشابهی قرار دارد. او باید با این واقعیت کنار بیاید که قواعد اخلاقی معمولاً در جنگ نقض می‌شود یا مورد اغماض قرار می‌گیرد، به‌علاوه، وی باید با این بینش عمیق‌تر هم کنار بیاید که معمولاً برای انسان در جنگ، قواعد اخلاقی با بغرنجی شرایط تناسب ندارد. با این حال، نظریه‌پرداز اخلاقی دست از این تلقی نمی‌کشد که جنگ کنش انسانی هدفمند و عمدی است که افراد در قبال تبعاتش مسئولیت دارند. او، در مواجهه با جرم جنگ تهاجمی یا جرم‌های زیاد دیگری که در طی جنگ رخ می‌دهد، در جستجوی عاملان انسانی است. البته او در این جستجو تنها نیست. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های جنگ که آن را از سایر بلایای انسانی متمایز می‌کند این است که در

جنگ مردان و زنان نه تنها به مثابه قربانی، بلکه همچنین به عنوان شرکت کننده حضور دارند. همه مایلم که آن‌ها را مسئول اعمالشان بدانیم (اگرچه ممکن است در برخی موارد، عذر اجبار را بپذیریم). با تکرار در طی زمان، استدالات و قضاوت‌های ما به آنچه ما واقعیت اخلاقی جنگ می‌نامیم، شکل می‌دهد (مراد از واقعیت اخلاقی جنگ همه آن تجاربی است که زبان اخلاقی توصیفگر آن است یا ضرورتاً در بستر آن به کار می‌رود).

باید تأکید کرد که نه فعالیت‌های بالفعل سربازان، بلکه باورهای آدیان، واقعیت اخلاقی جنگ را تثبیت می‌کند. این بدین معناست که تا حدی، فعالیت فیلسوفان، حقوق‌دانان و انواع ناشران آن را تثبیت می‌کند. اما این افراد با کنارگیری از تجربه جنگ فعالیت نمی‌کنند و نظراتشان هم تا جایی ارزشمند است که به تجربه جنگ طوری شکل و ساختار بخشد که برای مابقی پذیرفتنی باشد. برای نمونه، معمولاً می‌گوییم که در زمان جنگ سربازان و دولتمردان باید تصمیمات رنج‌آفرین<sup>۳۵</sup> اتخاذ کنند. رنج بسیار واقعی است، اما از لوازم طبیعی نبرد نیست. رنج مانند ترس هابزی نیست، بلکه کاملاً محصول نگرش‌های اخلاقی ما است؛ رنج تنها تاجایی در جنگ شایع است که آن نگرش‌ها شایع باشند. چنین نبود که تنها برخی آتنی‌های غیرعادی از کشتار مردم میتیلن «احساس ندامت کنند»، بلکه همه شهروندان آتن احساس ندامت می‌کردند. آن‌ها پشیمان بودند و پشیمانی همدیگر را درک می‌کردند، چراکه احساس مشترکی از معنای ظلم داشتند. با اختصاص دادن این معانی است که ما جنگ را تبدیل به آنچه هست می‌کنیم؛ این سخن بدین معناست که جنگ می‌توانست چیز متفاوتی باشد (و احتمالاً زمانی هم چیز متفاوتی بوده است).

#### بنیاد اندیشه

درباره سرباز یا دولتمردی که رنج را حس نکند، چه باید گفت؟ می‌گوییم که وی یا مبتلا به جهل اخلاقی است یا هیچ احساس اخلاقی ندارد؛ این سخن مشابه همان سخنی است که درباره ژنرالی که هیچ دشواری‌ای برای اتخاذ تصمیم (واقعاً) دشوار ندارد، می‌گوییم: وی یا فهمی از واقعیات استراتژیک موضعش ندارد، یا بی‌پروا است و خطر را حس نمی‌کند. در مورد این ژنرال، ممکن است استدلال خود را این‌گونه ادامه دهیم: چنین فردی سررشته‌ای در جنگیدن یا هدایت دیگران در نبرد ندارد، زیرا باید بداند که مثلاً جناح راست سپاهش در معرض آسیب



است؛ او باید احساس خطر کرده و برای دفع خطر گام بردارد. بازهم این مورد دقیقاً مشابه تصمیمات اخلاقی است: سربازان و دولتمردان باید از خطرات ظلم و بی‌عدالتی آگاه بوده و مراقب آن باشند و برای دفع آن تلاش کنند.

### نسبی‌باوری تاریخی

در برابر این دیدگاه، نسبی‌باوری‌ها بزی معمولاً صورتی تاریخی و اجتماعی گرفته است: گفته می‌شود که شناخت اخلاقی و استراتژیک در طی زمان تغییر کرده و در بین جماعت‌های سیاسی اختلاف پیدا می‌کند؛ لذا آنچه در نظر من جهل است ممکن است برای دیگر فهم باشد. حال، تغییر و اختلاف مسلماً بسیار واقعی هستند و حکایت پیچیده‌ای را برمی‌سازند. اما درباره اهمیت این حکایت، برای زندگی معمول اخلاقی و از آن مهم‌تر برای قضاوت درباره منش اخلاقی، اغراق شده است. ممکن است که بین فرهنگ‌های کاملاً مجزا و نامشابه، دوگانگی‌های عمیقی در بینش و فهم بیابیم. شکی نیست که واقعیت اخلاقی و حتی واقعیت استراتژیک جنگ، نزد ما و نزد چنگیزخان تفاوت دارد. اما ممکن است حتی دگرگونی‌های بنیادین اجتماعی و سیاسی در درون یک فرهنگ، جهان اخلاقی را کاملاً دست‌نخورده یا تا حد فراوانی دست‌نخورده بگذارد، به حدی که بتوانیم بگوییم این جهان اخلاقی با جهان اخلاقی پیشینیان مشترک است. در واقع، به‌ندرت پیش می‌آید که جهان اخلاقی ما و معاصرانمان مشترک نباشد. روی‌هم‌رفته با مطالعه گذشتگان می‌آموزیم که چگونه با معاصران خود رفتار کنیم. فرض این مطالعه این است که آنان جهان را همچون ما تجربه می‌کرده‌اند. این فرض همواره صادق نیست، اما به‌اندازه‌ای صادق است که به حیات اخلاقی (و حیات نظامی) ما ثبات و انسجام بخشد. حتی وقتی جهان‌بینی‌ها و ایدئال‌های بلند کنار نهاده شد (همان‌طور که شکوه جوانمردی نجیب‌زادگان در اوایل دوران مدرن کنار نهاده شد)، تلقی‌ها از رفتار صحیح به طرز قابل‌توجهی ثابت ماند: هنگام مرگ ایدئالیسم جنگی، اخلاقیات نظامی<sup>۳۶</sup> به حیات خود ادامه داد. من در آینده در این باره بیشتر خواهم گفت، اما اکنون به‌طور کلی می‌توانم با نظر به مثال اروپای فئودال آن را اثبات کنم: این دوران که از برخی جهات، برای ما از یونان دوران دولت‌شهرها هم دورتر است، با دوران ما بینش‌های اخلاقی و استراتژیک مشترکی دارد.

### سه گزارش از نبرد آژینکورت<sup>۳۷</sup>

در واقع، آن قدر که بینش‌های استراتژیک در گزارش نخست مشترک است، در دو گزارش دیگر تردیدآمیزتر است. شوالیه‌های فرانسوی که اکثرشان در آژینکورت کشته شدند، در مقایسه با ما، تلقی بسیار متفاوتی از جنگ داشتند. منتقدان امروزی هنوز احساس می‌کنند که قادرند «پایبندی متعصبانه آن‌ها را به روش قدیمی جنگیدن» نقد کنند (هرچه نباشد شیوه جنگی آنان با شیوه جنگی پادشاه هنری تفاوت داشت) و حتی پیشنهادهای عملی بدهند: به بیان اومان<sup>۳۸</sup>، «هجوم فرانسویان بایستی همراه با حرکت گردشی در اطراف جنگل می‌بود...»<sup>۳۹</sup> اگر فرمانده فرانسوی «اعتماد به نفس کاذب» نمی‌داشت، بایستی محاسن این حرکت را می‌دید. می‌توان به طرز مشابهی درباره تصمیم اخلاقی مهم هنری در انتهای نبرد، آن هنگام که انگلیسی‌ها پیروزی‌شان را مسلم می‌انگاشتند، حکم کنیم. انگلیسی‌ها عده بسیاری را اسیر گرفته و آن‌ها را به‌طور پراکنده در پشت خط مقدم جمع کرده بودند. ناگهان، هجوم فرانسویان به چادرهای آذوقه که در فاصله زیادی در عقب قرار داشت، به مثابه زنگ خطر آغاز مجدد جنگ به نظر رسید. گزارش هولینشد<sup>۴۰</sup> در قرن شانزدهم از این اتفاق چنین است (در اصل، وی این گزارش را از رویدادنامه‌ای قدیمی‌تر اقتباس کرده است):<sup>۴۱</sup>

... برخی مردان فرانسوی بر پشت اسب... به تعداد ششصد سوارکار، که اولین افرادی بودند که گریختند، شنیدند که خیمه‌ها و چادرهای انگلیسی‌ها از سپاه نسبتاً دور است و هیچ محافظی برای دفاع از آن‌ها وجود ندارد... آن‌ها وارد اردوگاه پادشاه هنری شدند و در آنجا... خیمه‌ها را غارت کردند، صندوق‌ها را شکستند، و صندوق‌های جواهر را ربودند و هر خدمتکاری را که مقاومت می‌کرد، کُشتند... اما هنگامی که داد و فریاد نوکران و چاکرانی که از ترس فرانسویان می‌گریختند، به گوش پادشاه رسید، او نگران شد که مبادا دشمنانش دوباره متفق شده و جنگ تازه‌ای را بی‌اغازند. او با بی‌اعتمادی به اسیران، از ترس اینکه آن‌ها به دشمن کمک کنند... برخلاف مشی معتدل خویش، با صدای شیپور فرمان داد تا هر فردی... بی‌مهابا زندانی‌اش را سر ببرد.

ویژگی اخلاقی این فرمان با کلمات «مشی معتدل» و «بی‌مهابا» بیان شده

است. این فرمان مرزهای شخصی و همین‌طور قراردادی را (که در سال ۱۴۱۵ وضع شده بود) نقض می‌کند؛ لذا هولینشد سعی می‌کند تا با تأکید بر ترس پادشاه از اینکه زندانیان قصد به راه انداختن جنگ دارند، این کار را توضیح داده و توجیه کند. اثر شکسپیر، بنام هنری پنجم هم از هولینشد پیروی کرده و از آن هم فراتر می‌رود. این اثر با تأکید بر کشتار خدمتکاران انگلیسی به دست فرانسویان و حذف جمله تاریخ‌نگار که تنها خدمتکارانی را که مقاومت می‌کردند، کشته شدند، کار هنری را توجیه می‌کند:<sup>۴۲</sup>

فلولتن.<sup>۴۳</sup> نوکران و تدارکات را از بین ببر! این فرمان صریحاً در تقابل با قانون نظامی است. این یک رذالت کامل است که ننگش بر دامن تو می‌ماند...

اما در همان زمان، گوور قادر نیست نظر کنایه‌آمیزش را نگوید:  
گوور.<sup>۴۴</sup> ... آن‌ها هر آنچه در خیمه پادشاه بود را آتش زده و بردند، به همین دلیل، پادشاه حق داشت از هر سربازی بخواهد که گلولی زندانی‌اش را ببرد. به به، چه پادشاه دلیری!  
یک قرن و نیم بعد، دیوید هیوم گزارش مشابهی ارائه می‌دهد، که بدون کنایه، بر الغای نهایی فرمان توسط پادشاه تأکید می‌کند:<sup>۴۵</sup>

برخی از اشراف‌زادگان پیکاردهی<sup>۴۶</sup> ... به تدارکات انگلیسی‌ها شبیخون زده، و افراد غیرنظامی کمپ را که در حال گریز بودند، کُشتند. هنری که دشمن را در همه اطراف خود می‌دید، از اسیران خود بیمناک شد و ضروری یافت که با فرمانی عام، همه آن‌ها را محکوم به مرگ کند؛ اما چون به حقیقت پی برد، سر بریدن را متوقف کرد و توانست عده زیادی را نجات دهد.

فحوای اخلاقی عبارت فوق از تقابل بین «ضرورت» و «سر بریدن» به دست می‌آید. چون که سر بریدن کُشتن انسان‌هاست به نحوی که گویی آن‌ها حیوان هستند (به تعبیر درایدن<sup>۴۷</sup> شاعر، سر بریدن جنگ را «تبدیل به قتل عام می‌کند»)، اغلب نمی‌تواند ضروری تلقی شود. اگر کُشتن زندانیان این قدر آسان بوده است، پس احتمالاً آن‌ها آن قدر خطرناک نبوده‌اند که سزاوار این کشتار باشند. وقتی هنری (که هیوم از ما می‌خواهد باور کنیم) که مردی اخلاقی بود، وضعیت واقعی را دریافت، دستور توقف کشتار را داد.

وقایع‌نگاران و تاریخ‌نگاران فرانسوی نیز این واقعه را کم‌وبیش به همین نحو روایت کرده‌اند. از خلال نوشته‌های آنان، متوجه می‌شویم که بسیاری از رزمندگان انگلیسی از کشتن اسیرانشان خودداری کردند، نه کاملاً به خاطر انسانیت، بلکه به خاطر باجی که می‌توانستند بگیرند، و البته با «اندیشیدن به ناشرافتمدانه بودن آن قتل‌عام فجیع برای خودشان».<sup>۴۸</sup> نویسندگان انگلیسی با نگرانی بیشتر به فرمان پادشاه هنری متمرکز شده‌اند؛ زیرا هرچه باشد، وی پادشاه آن‌ها بوده است. در اواخر قرن نوزدهم، در همان زمان‌ها که قوانین جنگ دربارهٔ اسیران در حال تدوین بود، انتقادات آن‌ها بسیار تندوتیز شد: «کشتارگاه حیوانی»، «قتل‌عام یک‌باره و سنگدلانه».<sup>۴۹</sup> هیوم این‌ها را نگفته است، اما تفاوت سخن وی با سخن این‌ها بسیار اندک است و دگرگونی<sup>۵۰</sup> زبانی و اخلاقی محسوب نمی‌شود.

برای اینکه خودمان بتوانیم دربارهٔ هنری قضاوت کنیم، لازم است که گزارش دقیق‌تری از نبرد به دست بدهیم که در اینجا مجالش نیست.<sup>۵۱</sup> حتی با داشتن چنان گزارشی هم نظرات ما ممکن بود بسته به تلقی ما از میزان فشار و هیجان جنگ، متفاوت باشد. اما این نمونه‌ای روشن از وضعیت متداول در دو عرصهٔ استراتژی و اخلاق است، جایی که اختلاف‌نظرهای حاد ما با تکیه بر توافقات و معانی مشترک ما ساختار بندی و منظم شده‌اند. برای هولینشد، شکسپیر و هیوم (یعنی برای یک وقایع‌نگار سنتی، یک نمایشنامه‌نویس رنسانس و یک تاریخ‌نگار دوران روشنگری) و همین‌طور برای ما، فرمان هنری نوعی کنش نظامی است که باید مورد مذاقه و قضاوت قرار گیرد. در واقع، این فرمان از حیث اخلاقی مشکل‌زا است، زیرا ریسک ظلم و ناعدالتی در آن وجود دارد. دقیقاً به همین نحو، ما باید نقشهٔ جنگ فرمانده فرانسوی را هم دارای مشکل بدانیم، زیرا در آن ریسک حملهٔ از جلو به موقعیتی آماده‌شده وجود دارد. ژنرالی که متوجه این ریسک‌ها نباشد یا از اخلاق بی‌خبر است یا از استراتژی.

در حیات اخلاقی، جهل هرگز امری شایع نیست، بی‌صدقتی به مراتب بیشتر شایع است. حتی آن سربازان و دولتمردانی که از آن تصمیم مشکل‌زا احساس عذاب وجدان نمی‌کردند هم به‌طور کلی می‌دانستند که باید عذاب وجدان داشته باشند. جملهٔ بی‌احساس هری ترومن<sup>۵۲</sup> که وی حتی یک شب هم به خاطر تصمیم به مبارزات هیروشیما دچار بی‌خوابی نشده است، از آن دست جملاتی نیست که

سیاست‌مدان معمولاً می‌گویند. آن‌ها معمولاً ترجیح می‌دهند از دردناک بودن تصمیم‌گیری سخن گویند؛ این یکی از دشواری‌های کار حکومتی است و بهترین کار این است که این دشواری را به جان بخرند. من مطمئن نیستم که بسیاری از مسئولان حکومتی چنین دردی را تجربه کرده باشند، صرفاً به خاطر اینکه انتظار می‌رود که تجربه کنند. اما اگر تجربه نکرده‌اند، درباره آن دروغ می‌گویند. واضح‌ترین قرینه برای ثبات ارزش‌های ما در طی زمان، ویژگی تغییرناپذیر دروغ‌هایی است که سربازان و دولتمردان می‌گویند. آن‌ها برای توجیه خود دروغ می‌گویند و بدین‌سان برای ما سیمای عدالت را ترسیم می‌کنند. هر جا که ریا را بتوان یافت، معرفت اخلاقی نیز یافتنی است. فرد ریاکار مانند آن ژنرال روسی در اثر سولژ نیتسین<sup>۵۳</sup>، بنام ۱۴ آگوست است، ژنرالی که گزارش‌های مبسوطش از جنگ آشکارا ناتوانی‌اش در کنترل و هدایت نبرد را مخفی می‌کرد. او حداقل می‌دانست که داستانی برای گفتن وجود دارد، مجموعه‌ای از اسامی که به اشیا و رخدادها ضمیمه می‌شوند، لذا وی کوشید تا داستان‌ها را روایت کند و اسامی را نسبت دهد. تلاش او صرفاً تقلید نبود، بلکه به قول معروف، باجی بود که بی‌کفایتی به فهم پرداخت می‌کرد. در حیات اخلاقی هم موقعیت کمابیش مشابه است، در اینجا هم واقعاً داستانی برای گفتن وجود دارد، نحوه‌ای سخن گفتن درباره جنگ‌ها و نبردها که ما از حیث اخلاقی مناسب می‌دانیم. منظورم این نیست که برخی تصمیمات ضرورتاً درست یا نادرست یا صرفاً درست یا نادرست هستند، بلکه منظورم این است که نوعی نگاه به جهان وجود دارد که در آن تصمیم‌گیری اخلاقی معنادار است. فرد ریاکار می‌داند که این امر صحیح است، اما ممکن است عملاً جهان را به نحو دیگر ببیند.

#### بنیاد اندیشه

در گفتمان زمان جنگ ریاکاری بسیار شایع است، زیرا در چنین زمان‌هایی درست به نظر رسیدن از اهمیت وافری برخوردار است. مسئله تنها این نیست که هزینه‌های اخلاقی در زمان جنگ بسیار بالاست؛ ممکن است ریاکار متوجه این امر نشود؛ مسئله مهم‌تر این است که افرادی که ریاکار نیستند درباره رفتارهای او قضاوت می‌کنند و قضاوت‌های آن‌ها بر سیاستشان در مواجهه با او تأثیر می‌گذارد. اگر چنین نمی‌بود، ریا هیچ اهمیتی نمی‌داشت، همان‌طور که در جهان بدون صداقت، دروغ معنایی نمی‌داشت. فرد ریاکار فهم اخلاقی سایرین را

مفروض می‌گیرد؛ لذا به نظر من، چاره‌ای جز این نداریم که اظهارات او را جدی گرفته و آن‌ها را با سنجه واقع‌گرایی اخلاقی بسنجیم. او تظاهر می‌کند که سخنان و اعمالش مطابق با انتظار ما از وی است. او به ما می‌گوید که دارد بر اساس یک نقشه جنگی اخلاقی می‌جنگد: با شهروندان کاری ندارد، به سربازانی که تسلیم می‌شوند امان می‌دهد، هرگز زندانیان را شکنجه نمی‌کند و مانند این‌ها. این ادعاها یا صادق یا کاذب‌اند؛ اگرچه داوری کردن درباره آن‌ها آسان نیست (و حتی نقشه جنگ هم این قدرها ساده نیست)، بایستی حداقل به قدر وسع کوشید. البته، اگر خود را افرادی اخلاقی می‌دانیم، بایستی بکوشیم، و شاهدش این است که ما معمولاً چنین می‌کنیم. اگر همه ما همچون ژنرال‌های آتنی یا طرفدارام هابز در نسبت با وضع جنگ واقع‌گرا می‌شدیم، آنگاه اخلاق و ریا هم‌زمان پایان می‌یافت. در آن صورت، به‌سادگی و به‌طور مستقیم و وحشیانه، به یکدیگر آنچه را که می‌خواستیم انجام دهیم یا انجام داده‌ایم، می‌گفتیم. اما حقیقت این است که یکی از چیزهایی که اکثر ما حتی در جنگ می‌خواهیم، این است که اخلاقی عمل کنیم یا اعمالمان اخلاقی به نظر برسد. ما این را صرفاً به این دلیل می‌خواهیم که می‌دانیم که اخلاق اهمیت دارد (حداقل می‌دانیم که معمولاً مهم قلمداد می‌شود).

در این کتاب<sup>۵۴</sup>، این معنا از (اخلاق) را بررسی خواهم کرد: چندان به ویژگی‌های عام اخلاق نظر ندارم، بلکه به اعمال موبه‌موی آن بر رفتار جنگی نظر دارم. من در طول بحث، این نکات را مفروض خواهم گرفت: ما واقعاً در جهانی اخلاقی کنش می‌کنیم؛ برخی تصمیمات واقعاً دشوار، مشکل‌زا و دردناک هستند و این به دلیل ساختار آن جهان است؛ زبان بازتاب جهان اخلاقی است و راهی برای دستیابی به آن به ما می‌دهد؛ و در نهایت اینکه فهم ما از واژگان اخلاقی به‌اندازه کافی مشترک و پایدار است که قضاوت‌های مشترک را ممکن سازد. شاید جهان‌های دیگری وجود داشته باشد که برای ساکنان آن‌ها استدلال‌های من فهم‌ناشدنی و عجیب به نظر برسد. اما این افراد احتمالاً کتاب من را نخواهند خواند. و اگر خوانندگان من استدلال‌های مرا فهم‌ناشدنی و عجیب می‌یابند، این امر به دلیل ناممکن بودن گفتمان اخلاقی یا معنای نااثبات واژگانی که من استفاده می‌کنم نیست، بلکه به دلیل ناتوانی من از فراچنگ آوردن و توضیح اخلاقیات مشترک ماست.

علیه «واقع‌گرایی» / ۳۳

✦



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۹۴

1. Self-interest

۲. نویسنده ابتدا با ضرب‌المثلی که از عادلانه بودن هر چیزی در عشق و جنگ سخن می‌گوید، به وجه تشابه جنگ و عشق اشاره می‌کند. حال در اینجا می‌خواهد بگوید بهتر است بین این دو تفاوت قائل شویم، چراکه در مقابل خدای جنگ ترسو می‌شویم و شهامت قضاوت کردن را از دست می‌دهیم، اما در مقابل خدای عشق خرده‌گیر می‌شویم و شهامت قضاوت کردن را از دست نمی‌دهیم (مترجم).

3. inhumanity

4. Thucydides

5. Thomas Hobbes

6. History of the Peloponnesian War

۷. این نقل‌قول و نقل‌قول‌های بعدی برگرفته از منبع زیر است:

*Hobbes' Thucydides*, e. Richard Shlatter (Ne Brunswick, N.J., 1975), pp. 377-85 (The History of the Peloponnesian War: 84-116).

8. Hard matter

9. Dionysius

10. Dionysius of Halicarnasus, *On Thucydides*, trans. W. Kendrick Pritchett (Berkeley, 1975), pp. 31-33.

۱۱. حتی پادشاهان شرقی نیز به‌اندازه‌ی ژنرال‌های آتنی خشک‌مغز نیستند. آن‌طور که هرودوت می‌گوید وقتی خشایارشا، اول‌بار، نقشه‌اش برای هجوم به یونان را آشکار کرد، ادبیات او معقول‌تر بود: «من هلسپات و مارس را به هم متصل کرده و سپاهی از اروپا روانه‌ی یونان می‌کنم، تا آتنی‌ها را به سزای هتک حرمتی که نسبت به پدرم و ما روا داشتند برسانم.» (The Histories, Book 7, trans. Aubrey de Selincourt).

سخن وی ناظر به آتش کشیدن ساردیس است که بهانه برای حمله‌ی پارسیان بود. این مثال یادآور سخن فرانسیس بیکن است: «عدالتی در سرشت بشر نوشته شده است که وارد جنگ‌ها نشوند (چراکه فاجعه‌های بسیار به وجود می‌آورد)، بلکه صرفاً به میدان برخی نزاع‌های سطحی وارد شوند.»

(Essay 9. 'Of the True Greatness of Kingdoms and Estates')

12. criminal

13. See F. M. Corford, *Thucydida Mythito* (London, 1907), esp. ch. XIII.

14 in Euripides' *The Trojan Women*

15. *The Trojan Women*, tans. Gilbrt Muray (Lndon, 1905), p. 16.

16. Wener Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, trans. Gilbrt Highet (New York, 1939), I, 402.

17. H. W. Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, seond ed., rev. Sir Ernest Gowers (New York, 1965), p. 168; cf. Jaeger, I, 397.

18. Alcibiades

19. *Plutarch's, Lives*, trans. John Dryden, rev. Arthur Hugh Clough (London, 1910), I, 303. Alcibiades also "selected for himself one of the captive Melian women..."

20. Mytilene

21. *Hobbes' Thucydides*, pp. 194-204 (The History of the Peloponnesian War, 3: 36-49).

22. Diodotus

23. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ch. IV.

24. sovereign

25. good-faith quarrels

26. verbal manipulation

27. natural timorousness

28. entrapment



29. flanking maneuver
30. redeployment
31. Charterhouse of Parma
32. Stendhal
33. Major General Fuller
34. The Charterhouse of Parma, I, chs. 3 and 4; J. F. C. Fuller, *A Military History of the Western World* (n.p., 1955), II, ch. 15.
35. agonizing
36. military code
37. Agincourt
38. Oman
39. C. W. C. Oman, *the Art of War in the Middle Age* (Ithaca, N.Y., 1968), p. 137.
40. Holinshed
41. Raphael Holinshed, *Chronicle of England, Scotland, and Ireland*, excerpted in William Shakespere, *The Life of Henry V* (Signet Classics, New York, 1965), P. 197.
42. Henry V, 4: 7, II. 1-11.
43. Fluellen
44. Gower
45. David Hume, *the History of England* (Boston, 1854), II, 358.
46. Picardy
47. Dryden
48. Rene de Belleval, *Azincourt* (Paris, 1865), pp. 105-06.

۴۹. برای خلاصه نظرات، رک:

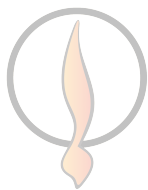
- J. H. Wylie, *The Reifn of Henry the Fifth* (Cambridge, England, 1919), II, 171ff.  
50 transformation

۵۱. برای گزارشی عالی و جزئی که اقدام هنری را دفاع‌ناپذیر معرفی می‌کند، رک:

- John Keegan, *The Face of Battle* (New York, 1976), pp. 107-12.  
52. Harry Truman's  
53. Solzhenitsyn

۵۴. مراد والزر کتاب معروفش، به‌نام جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه، است که نوشتار حاضر فصل اول آن می‌باشد





بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴