

کُشتن عادلانه و ناعادلانه؛ مقایسه‌ی والزر با سارتر و هایدگر*

نالن گرتز

ترجمه‌ی علی واعظی

چکیده: مایکل والزر در کتاب جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه، به‌منظور یافتن شیوه‌ای برای فهم جنگ و بحث درباره‌ی رفتارهای جنگی، می‌کوشد نشان دهد که برخلاف باور احتمالی ما، حصار خشونت شهروندان و سربازان را از هم تفکیک نمی‌کند و این دو گروه ساکنان جهان اخلاقی واحدی هستند. هرچند طبق دیدگاه والزر، حق داریم در دوران جنگ به‌جای چشم‌پوشی و تجاهل، رهبرانمان را مورد پرسش و انتقاد قرار دهیم، موفقیت دیدگاه وی درگرو نادیده گرفتن برخی مرزهای اساسی است که میان جنگجویان و غیرجنگجویان وجود دارد. از طریق مقایسه نظریه‌ی جنگ عادلانه والزر با نظریه‌های اگزیستانسیالیستی ژان پل سارتر و مارتین هایدگر، می‌توانیم تصویر کامل‌تری به دست آوریم که اعلان جنگ و وارد شدن به آن، چه معنایی دارد. بدین‌سان می‌توانیم بفهمیم که آنچه سربازان را از غیرنظامیان جدا می‌کند، اجتناب مداوم از مرگ و هر چیز دیگر مرتبط با آن است. با بررسی رابطه‌ی بین مرگ و کُشتن از دیدگاه اگزیستانسیالیستی، می‌توان این سؤال را مطرح کرد: آیا مادامی‌که خود از مرگ و دیگر

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

مشقاتی که سربازان برای حفاظت از ما باید متحمل شوند فرار می‌کنیم و بدین ترتیب، سربازان را از بازگشت واقعی به خانه بازمی‌داریم، می‌توانیم جنگی را «عادلان» بخوانیم؟

مقدمه: جهنم والزر

هرچند متن کلاسیک مایکل والزر، جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه، احتمالاً به دلیل طرح نظریه جنگ عادلانه در عصر مدرن، بسیار معروف است، شرح وی از ضرب‌المثل «جنگ جهنم است» سزاوار توجه بیشتری است. از نظر والزر این ضرب‌المثل آشنا صرفاً سخنی پیش‌پاافتاده نیست که آن را مسلم و غیرقابل بحث بدانیم یا هروقت که احساس کردیم حرف دیگری برای گفتن نداریم، به کارش ببریم. والزر در سراسر کتابش، دقیقاً این نوع مواجهه با این ضرب‌المثل را به چالش می‌کشد؛ او استدلال می‌کند که این ضرب‌المثل سخنی حکیمانه در باب جنگ است، اما ظاهر آن منطق حقیقی نهفته در آن را پنهان می‌کند. تعریف جنگ به این شیوه، آن را در خارج از قلمروهای این جهان و از آن مهم‌تر در خارج از قلمرو اخلاق قرار می‌دهد و بدین‌سان کسانی را که می‌جنگند از قضاوت کسانی که نمی‌جنگند رها می‌سازد. اما والزر می‌کوشد نشان دهد که جنگ هم مانند سایر فعالیت‌های انسانی در معرض انتقاد و محکومیت قرار دارد؛ جنگ از ما می‌خواهد که کل (ورود عادلانه به جنگ) را با مجموع اجزایش (جنگیدن عادلانه) اشتباه نگیریم.

هرچند والزر تا اینجا برای اینکه در سپهر اخلاقی جایی برای جنگ باز کند، علیه آموزه «جنگ جهنم است» استدلال می‌کند (والزر، ۲۰۰۶: ۳۲-۳۳)، شواهد وی بر نکاتی مبتنی است که به باور وی تاریخ درباره «تجربه جنگ به مثابه جهنم» به ما می‌آموزد (والزر، ۲۰۰۶: ۳۱). با اینکه ممکن است تفاوت میان گفتن اینکه جنگ «جهنم است» و درک کردن جنگ «به مثابه جهنم»، فقط مسئله‌ای زبانی به نظر آید، از نظر والزر این تمایز از اهمیت حداکثری برخوردار است؛ استدلال مربوط به موضع اول بر ضرورت اعمال محدودیت در استفاده از خشونت در جنگ تأکید می‌کند، درحالی‌که استدلال مربوط به موضع دوم بر ضرورت اجتناب از جنگ به هر وسیله‌ای تأکید می‌ورزد. تناقض ظاهری میان این دو موضع (محکوم کردن کاری که گاهی اوقات موجه است، مادامی‌که به دلایل درست و به

شیوه‌ای درست انجام شود) همان چیزی است که والزر در این کتاب به دنبال توضیحش است؛ به نظر می‌رسد تا زمانی که «به زندگی و آزادی به‌مثابه چیزی از قبیل ارزش‌های مطلق می‌نگریم»، تلاش برای بحث راجع به امکان «جنگ عادلانه» همواره به وضعیتی پارادوکسیکال خواهد انجامید (والزر، ۲۰۰۶: xxiv).

اما دو موضوع در اینجا برای ما اهمیت خاص دارد: نظریه حقوق بشری که والزر به‌منظور تأیید دستورات اخلاقی این دو موضع بر آن تکیه می‌کند؛ ادعای اصلی والزر مبنی بر اینکه تجاوز نشانه جنایت‌پیشگی است (والزر، ۲۰۰۶: ۲۱)، ادعایی که مبنای «مبارزهٔ موجه» علیه تخاصمی را فراهم می‌کند که میان این دو موضع تنش به وجود می‌آورد. با تمرکز بر این دو موضوع، متوجه می‌شویم که حقوقی مانند «زندگی و آزادی» به‌طور مساوی شامل همهٔ افراد نمی‌شود، زیرا هر اجتماع سیاسی نیازمند برخی اعضا است که در دفاع از حقوق دیگران، حقوق خود را به مخاطره بیاندازند. درهرصورت، این به مخاطره انداختن صرفاً از خطر جنگ ناشی نمی‌شود، بلکه از همان خود عمل رفتن به جنگ نشئت می‌گیرد، چون همان‌طور که والزر اشاره می‌کند کُشتن فرد دیگر (یا حتی دیگری را به کُشتن تهدید کردن) به‌معنای چشم‌پوشی از عضویت اجتماع و از دست دادن حقوق مبتنی بر آن است. اگر این سنجش درست باشد، آنگاه باید پرسید که جامعه چگونه این حق را به دست می‌آورد تا از برخی شهروندانش بخواهد که از بقیه دفاع کنند و در این مسیر رنج دوری از خانه را متحمل شوند. وانگهی، آیا آن‌طور که والزر اظهار می‌کند، مدافعان می‌توانند عضویت از دست‌داده خود را به دست آورده و دوباره به عضویت اجتماع برگردند؟ این مقاله در مورد این پرسش‌ها به جستجو می‌پردازد و تلاش می‌کند مشخص نماید که اعلان جنگ برای جامعه چه معنایی دارد و آیا سربازان واقعاً می‌توانند دوباره به خانه برگردند یا نه.

از آنجا که این تحقیق مبتنی بر دیدگاه والزر است، از چهارچوب کلی استدلال او پیروی خواهد کرد، البته روش این مقاله تفاوت مهمی با روش وی دارد. والزر می‌نویسد:

در این کتاب می‌خواهم این معنا از (اخلاق) را بکاویم: چندان به خصلت کلی اخلاق نظر ندارم بلکه به کاربرد جزئی آن در رفتار جنگی نظر دارم. قصد دارم در سراسر این کتاب این نکات را مفروض بگیرم: اینکه ما در درون جهانی اخلاقی عمل می‌کنیم؛ اینکه برخی تصمیم‌های واقعاً دشوار،

مسئله‌دار و اضطراب‌آور وجود دارد که به ساختار جهان اخلاقی مربوط می‌شود؛ اینکه زبان، این جهان اخلاقی را بازتاب می‌دهد و دسترسی ما به آن را ممکن می‌سازد؛ و سرانجام اینکه فهم ما از واژگان اخلاقی آن قدر مشترک و پایدار است که قضاوت‌های مشترک برای ما ممکن باشد (والزر، ۲۰۰۶: ۲۰).

هرچند کوشش‌های والزر برای نمایاندن روابط میان میدان نبرد و خانه، با تمرکز بر مسئله معنا، بسیار موفق بوده و به طرح رفتار نظامی در مباحث اخلاقی کمک کرده است، بحث من این است که مادامی‌که «مشخصه عام» معنا را نادیده گرفته و فقط «کاربرد جزئی» اش را مطالعه می‌کنیم، این راهبرد باید محدود بماند. نمی‌توانیم به درستی بفهمیم چرا «برخی تصمیم‌ها واقعاً دشوارند»، مگر اینکه بفهمیم چگونه هر تصمیمی در وهله اول می‌تواند معنادار باشد، دقیقاً همان‌طور که نمی‌توانیم به درستی بفهمیم چگونه «زبان، جهان اخلاقی را بازتاب می‌دهد» مگر اینکه بفهمیم لایه‌های معنا در زبان، برای مخفی کردن نیاز ما به استثنا کردن، چگونه ظاهر کلیت و شمولیت را فراهم می‌سازد. بنابراین در این مقاله سعی ندارم تا نظریه تازه‌ای درباره جنگ ارائه کنم، بلکه می‌خواهم نشان دهم چگونه می‌توانیم با افزودن روش پدیدارشناختی - اگزیستانسیالیستی به آنچه روش اخلاق طبیعی والزر می‌نامم، خلأهای نظریه والزر را پر کرده و بدین‌سان تصویر کامل‌تری از روابط جنگ و جامعه ترسیم کنیم.

اعلان جنگ

کودکان از همان سنین آغازین می‌دانند که با سر دادن فریاد «او شروع کرد!» احتمالاً می‌توانند از مجازات شدن در قبال دعوا بگریزند. پس از آن، بزرگسالان حاضر در صحنه هستند که باید بفهمند چه اتفاقی افتاده است و مشخص نمایند آیا کودک کار درستی کرده یا در قبال دعوا سزاوار نکوهش بوده است. از نظر والزر، این وضعیت نوعی «تمثیل داخلی» است (والزر، ۲۰۰۶: ۵۸) که می‌تواند کمک کند بهتر متوجه شویم که کنش‌های واقعی جنگ به اندازه‌ای که اول به نظر می‌رسند، پیچیده نیستند. لذا مانند کودک در زمین بازی، رهبران ملت هم در جنگ با مقصر دانستن طرف مقابل در قبال وضعیتی که در نهایت به جنگ انجامیده، آشکارا اعلان می‌کنند که اقداماتشان موجه بوده است. بر اساس نظر

والزر، بین این دو سناریو تناظر برقرار است، زیرا «منطقی است که گفته شود از تمامیت ارضی و حاکمیت سیاسی دقیقاً به شیوه‌ای که از زندگی و آزادی فرد دفاع می‌شود، می‌تواند دفاع صورت گیرد» (والزر، ۲۰۰۶: ۵۴). بنابراین همان‌گونه به‌شکل فردی این حقمان است که در برابر آزار و اذیت مصون باشیم، به‌شکل جمعی این حقمان است که نباید مورد حمله و تجاوز قرار بگیریم؛ در هر دو مورد، از حق دفاع متقابل برخورداریم.

اما آیا این بدان معناست که از نظر والزر، والدین و جامعه بین‌الملل باید عبارت «او شروع کرد!» را دفاعی معتبر بدانند؟ پاسخ والزر چنین است: «تهاجم نامی است که ما به جرائم جنگی می‌دهیم. [...] عمل نادرستی که متجاوز مرتکب می‌شود این است که مردان و زنان را وادار می‌کند، به خاطر حقوقشان، زندگی‌شان را به خطر اندازند» (والزر، ۲۰۰۶: ۵۱). مورد حمله قرار گرفتن یعنی اینکه طوری به چالش کشیده شویم که ملزم به دفاع از خود شویم؛ اما نباید این الزام را صرفاً به این معنا بگیریم که باید از خود در برابر آسیب، به‌معنای فیزیکی کلمه، محافظت کنیم، چون می‌توان استدلال کرد که طبق نظر والزر، چالش ناشی از تجاوز، شامل حمله به خود یا اجتماع، به‌معنای اگزیستانسیالیستی کلمه نیز می‌شود (این معنا توضیح داده خواهد شد). با اینکه والزر مشخصاً مشغول استدلال‌ورزی اگزیستانسیالیستی نیست و گاه حتی به‌مثابه مخالف این نوع استدلال‌ورزی ظاهر می‌شود، مدعیات دیگری را نیز مطرح می‌کند، مدعیاتی که حاکی از این است اگر «تجاوز از نظر اخلاقی و فیزیکی، سرکوب‌گر باشد» (والزر، ۲۰۰۶: ۵۳)، آنگاه این بدان دلیل است که تجاوز از نظر اگزیستانسیالیستی نیز سرکوب‌گر است.

بنیاد اندیشه

اینکه اگزیستانسیالیسم می‌باید در نظریه حقوق بشر والزر سهم داشته باشد، از قبل در استدلال‌های وی بر این مدعا که استفاده از خشونت، برای دفاع فرد یا جامعه از خود ضرورت پیدا می‌کند، دیده می‌شود. بحث درباره حقوق «زندگی و آزادی» یا «تمامیت ارضی و حاکمیت سیاسی» و مدعیاتی از این دست که این «حقوق ارزش آن را دارند که به خاطرشان بمیریم» (والزر، ۲۰۰۶: ۵۳)، «پیروزی متجاوزان شری بزرگ‌تر (از جنگ) است» (والزر، ۲۰۰۶: ۶۸)، «با کوشش و مبارزه، ارزش‌های مشترک ما تقویت و تحکیم می‌شوند» (والزر، ۲۰۰۶: ۷۱) و

«تهدیدهایی هستند که به واسطه آنها هیچ ملتی امید به زندگی ندارد» (والزر، ۲۰۰۶: ۸۵) نشان می‌دهند که در مقاومت، نه صرفاً جنبه‌های فیزیکی و اخلاقی زندگی‌مان، بل جنبه‌های بیشتری حفظ می‌شوند. اگر قرار باشد دشمنی را با دشمنی پاسخ بدهیم و زندگی کسانی را بگیریم که زندگی ما را گرفته‌اند، آنگاه انگیزه پذیرش چنین خطرهای فیزیکی از طریق چنین رفتارهای پرسش‌برانگیز اخلاقی باید ناشی از معنایی باشد که به زندگی‌مان نسبت می‌دهیم، معنایی که با هیچ‌یک از این دو بُعد نمی‌توان کاملاً توضیحش داد.

چون استدلال فوق درباره «معنای» مفقود اگزیستانسیالیستی در نظریه والزر را می‌توان صرفاً استدلال سلبی درباره وجود این معنا تلقی کرد، لازم است با نگاهی دقیق‌تر به بحث او راجع به حقوق فردی و اجتماعی، شواهدی برای استدلال ایجابی بر وجود این معنا هم بیابیم. والزر با طرح این ایده که «زندگی مشترکی» وجود دارد که افراد آن را در خلال و از طریق فرآیند جامعه‌سازی به وجود می‌آورند و این زندگی مشترک حقوق جمعی همه افراد عضو را دربردارد، بین سطح شخصی حقوق با سطح سیاسی آن پیوند ایجاد می‌کند. آن‌طور که والزر می‌نویسد:

در طی زمانی طولانی، تجربه‌های مشترک و فعالیت جمعی افراد بسیار مختلف نوعی زندگی مشترک را شکل می‌دهد. «قرارداد» استعاره‌ای برای روند معاشرت و روابط متقابل است، همان روند مداومی که دولت مدعی است از آن در مقابل تعدی دفاع می‌کند. حفاظت فقط شامل زندگی و آزادی افراد نمی‌شود، بلکه زندگی و آزادی مشترک افراد و جامعه مستقلی را که ایجاد کرده و خود را به خاطرش قربانی می‌کنند، نیز در برمی‌گیرد. زندگی اخلاقی هر دولت بر واقعیت زندگی مشترکی استوار است که دولت از آن حفاظت می‌کند و قربانی‌های لازم برای حفاظت از آن را با اشتیاق پذیرفته و ارزشمند می‌داند (والزر، ۲۰۰۶: ۵۴).

از این استدلال چنین فهمیده می‌شود که آنچه برای ایجاد یک اجتماع اهمیت دارد تعینات زیستی، جغرافیایی، مذهبی یا تاریخی نیست بلکه «تجربه‌های مشترک و فعالیت جمعی» افراد دخیل در آن اجتماع است. استدلال چنین می‌گوید که آنچه این افراد را در یکجا جمع می‌آورد و آن قدر مهم به نظر می‌رسد که

شخص مُجاز است به خاطر آن خود را «قربانی» کند، چیزی شبیه آن چیزی است که ژان پل سارتر آن را «طرح بنیادی» می‌نامد.

به عقیده سارتر، آنچه انسان را از اشیا متمایز می‌کند این است که ما فقط تا آن حد تعین یافته‌ایم که به خود اجازه می‌دهیم باشیم، چون ما جز آنکه از طریق عمل خود خلق می‌کنیم، چیزی نیستیم. از این رو، معنایی را که ما برای اشیا، مردم، مکان‌ها قائل می‌شویم از رابطه‌ی ما با آن‌ها، تا جایی که آن‌ها در فعالیت‌هایی که آزادانه برمی‌گزینیم یا «طرح‌ها»یی که از طریق آن‌ها خود را می‌شناسیم دخیل هستند، حاصل می‌شود. لذا سارتر در هستی و نیستی استدلال می‌کند که «واقعیت انسانی که ما در پی اثبات آن هستیم، خود را با هدف‌هایی که به دنبالش است، شناسایی و تعریف می‌کند»؛ یعنی از طریق آنچه سارتر آن را «طرح آزاد انسان» می‌نامد، طرحی که «انگیزه برای راندن وی به سوی هدف قلمداد می‌شود» (سارتر، ۱۹۵۶: ۷۱۲). با وجود این، سارتر واضح می‌سازد که نظریه‌اش خودانگارانه نیست، زیرا طرحی که انتخاب می‌کنم و انجام می‌دهم در خلأ اتفاق نمی‌افتد، بلکه در کانون جهان در بین هستی‌ها و طرح‌های دیگر رخ می‌دهد.

بنابراین، من دیگری را به‌واسطه‌ی طرحش می‌شناسم، درست همان طوری که او مرا از طریق طرحم می‌شناسد؛ با وجود این، یک «طرح بنیادی» تری هم هست که همه در آن شریکیم: «طرح اصیل زیستن» (سارتر، ۱۹۵۶: ۷۲۱). همان‌گونه که سارتر می‌نویسد:

این میل بنیادی، به‌نوبه‌ی خود، در جهانی در درون وضعیت خاص فراگیرنده فرد، ساختار انتزاعی معناداری را که میل به بودن به‌طور عام است، به‌طور عینی نشان می‌دهد؛ این میل بنیادی باید به‌مثابه‌ی واقعیت انسانی در شخص تلقی شود؛ این میل بنیادی فرد را با دیگران پیوند می‌دهد و لذا این گفته را ممکن می‌سازد که حقیقتی در مورد انسان و نه فقط در مورد افراد قیاس‌ناپذیر، وجود دارد. بنابراین عینیت مطلق، کمال، وجود به‌مثابه‌ی تمامیت، به میل آزاد و بنیادینی تعلق دارد که همان فرد بی‌همتا است (سارتر، ۱۹۵۶: ۷۲۴-۷۲۵).

اکنون می‌توان با طرح این پیشنهاد، بین بیان سارتر و والزر، ارتباط برقرار کرد: این «میل آزاد و بنیادی» که ما خودمان از طریق طرح‌هایمان می‌سازیم، فقط به «پیوندمان با دیگران» نمی‌انجامد، بلکه حقوقی را پایه‌ریزی می‌کند که والزر

اصرار می‌ورزد «ارزش آن را دارند که به خاطرشان بمیریم». روشن است که زندگی و آزادی، مانند تمامیت و حاکمیت، فقط تا آنجا «ارزش‌های مطلق» به حساب می‌آیند که من، به‌عنوان انسان، به‌واسطه همان آزادی‌ای که هستی‌ام با آن تعریف می‌شود، می‌توانم به زندگی‌ام ارزش ببخشم. اگر این‌طور نبود و من به‌گونه‌ای ساخته نشده نبودم که خودم را با عمل تعریف کنم، آن وقت تعدی نمی‌توانست آن‌قدرها که والزر می‌پندارد، سرکوبگر باشد؛ در این صورت امیدی به «جنگ عادلانه» وجود ندارد و هر دفاع از نوع «او شروع کرد!» فقط اقدامات انتقام‌جویانه را پنهان می‌کند.

اعزام نیرو

بررسی‌ای که تاکنون درباره نظریه والزر انجام دادیم، تنها شامل توجیه استفاده از زور در مورد دفاع از خود می‌شود، اما در مورد استفاده از زور در جنگ کاربردی ندارد. تمایز این دو مورد را، با بازگشت به مثال قبلی می‌توان توضیح داد: هرچند کودک مورد حمله از حق مقابله به‌مثل برخوردار است، در این مرحله توجیهی وجود ندارد که او کسی دیگر را به‌جای خود به جنگ بفرستد. لذا، برای فهم جنبه دیگر تمثیل داخلی، باید گفت که اگر ما، به‌مثابه جامعه، قصد اعلان جنگ داریم، تا جایی می‌توانیم این کار را انجام دهیم که هر شهروندی حاضر باشد سلاح به دست بگیرد. هرچند کودکی که دیگری را به‌جای خود به جنگ می‌فرستد، مجازات می‌شود، مسلماً این رفتاری رایج است که شهروندان با شروع جنگ در خانه بمانند درحالی‌که سربازانشان به‌نام آن‌ها بچنگند. جای تعجب است که والزر تلاش نمی‌کند استدلال‌هایش درباره حقوق را برای توجیه استفاده جامعه از نیروی نظامی به کار بگیرد، بلکه در عوض، با تکیه بر دیدگاهش درباره جهنم دانستن جنگ، این اقدام را زیر سؤال می‌برد.

چنان‌که در سطور بالا نشان داده شد، هرچند والزر استدلال می‌کند که اگر «زندگی مشترک» مان در معرض خطر قرار گیرد، برای حفظ آن نیازمند «فداکاری» هستیم، او با بیان اینکه چنین خطرهایی باید «با میل و رغبت پذیرفته شده و ارزشمند تلقی گردد»، نظرش را تعدیل می‌کند. والزر برای تشخیص ماهیت اخلاقی دلایل ممکن برای داخل کردن سربازان در نبرد، یک ابزار سنجش معرفی می‌کند و آن «گستره‌ای است که در آن جنگ (به‌عنوان حرفه) یا نبرد (در این یا آن

لحظه از زمان) انتخابی شخصی است که سرباز به خاطر خودش و به دلایل لزوماً شخصی مبادرت به آن می‌کند» (والزر، ۲۰۰۶: ۲۸). با توجه به این نکته، والزر در یک سرطیف، جنگ‌های عمدتاً باستانی و فئودالی را قرار می‌دهد. این جنگ‌ها را کسانی راه می‌انداختند که شرکت در جنگ را انتخاب می‌کردند (مانند اشرافی که به جنگ به مثابه ورزش می‌نگریستند، سربازانی که از آن لذت می‌بردند و کسانی و برای جنگیدن اجیر می‌شدند)، چون «آن‌ها به دنبال هیجان نبرد بودند و احتمالاً از آن لذت می‌بردند. اما این جنگ علی‌رغم دردناک بودنش، نمی‌تواند ناعادلانه خوانده شود» (والزر، ۲۰۰۶: ۲۶). ولی در سر دیگر طیف، جنگ‌هایی را می‌بینیم که سربازان در آن چنین آزادی‌ای ندارند (مانند ارتش‌های مزدور متشکل از سربازانی که بنا به اجبار به آن می‌پیوندند یا ارتش‌های ملی متشکل از سربازانی که بنا به وظیفه وطن پرستانه عضو آن می‌شوند). والزر مدعی است که در این دو نوع جنگ اخیر، استفاده از این‌گونه نیروها «جرم» است، زیرا «زمانی که انسان‌ها مجبور به جنگیدن شوند و شرط رضایت نقض گردد، جنگ جهنم است» (والزر، ۲۰۰۶: ۲۸).

درحالی‌که مطمئناً با والزر موافقم که نباید بر سوءاستفاده از نیازمندی‌های افراد به منظور گردآوری ارتش چشم ببندیم، دشوار است که کسانی را که «به خاطر وجدان خود» برای سربازی ثبت‌نام می‌کنند، در همان دسته «ابزارهای سیاسی» که «تحت اجبار به جنگ می‌روند» (والزر، ۲۰۰۶: ۲۸-۲۹) قرار دهیم. به نظر می‌رسد که به هم پیوند دادن این دو گروه توسط والزر، مستلزم این باشد که نیاز به تأمین غذا برای خود یا خانواده را با نیاز به دفاع از کشور مقایسه کنیم. این کار متضمن این است که هیچ‌یک از این دو موقعیت به شخص اجازه نمی‌دهد آزادی‌اش را در عدم انتخاب جنگیدن به کار ببرد. والزر می‌نویسد:

جنگیدن سرباز هرچه بیشتر به خاطر تعهد به «هدف مشترک» باشد، احتمال اینکه واداشتن وی به جنگیدن را خطا تلقی کنیم، بیشتر است. ما فرض می‌کنیم که او به حفظ امنیت کشورش متعهد است، فقط هنگام تهدید شدن کشورش می‌جنگد، و اینکه او مجبور است بجنگد (او وادار به جنگیدن شده است): جنگیدن انتخاب آزادانه او نیست، بلکه وظیفه، اوست. او مانند دکتری است که در جریان یک بیماری مُسری، زندگی‌اش را به خطر انداخته و از مهارت‌های تخصصی‌اش که با انتخاب خود آن‌ها

را آموخته استفاده می‌کند، مهارت‌هایی که آموختن آن‌ها نشانه این نیست که او منتظر بیماری مُسری بوده است (والزر، ۲۰۰۶: ۲۷).

اما مقایسه بین سرباز وظیفه‌شناس و دکتر شجاع حاکی از این است که مبنای سرزنش والزر تنها سوءاستفاده از نیازمندی‌های زندگی برای اهداف استخدامی نیست، بلکه بیشتر این فرض است که هم در مورد سرباز و هم در مورد دکتر، شرایط فراتر از کنترلی وجود دارد که آن‌ها را مجبور به عمل می‌کند. به همین دلیل است که والزر افراد وظیفه‌شناس را «قربانی» وصف می‌کند و آن‌ها را با «شهروندان مشارکت‌نکننده» مقایسه می‌کند، تا حدی که بدون هیچ چون‌وچرایی می‌پذیرد که «سربازان در صورتی که می‌توانستند، تقریباً به‌طور کامل مشارکت‌نکننده می‌بودند» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۰).

به نظر می‌رسد آن نوع شهروند بودن که از استدلال والزر فهمیده می‌شود کاملاً در تضاد با دیدگاه قدیمی‌تر است، دیدگاهی که معتقد است فقط به میزانی می‌توانیم از مزیت‌های خدمات دولت بهره‌مند شویم که دولت را پذیرفته و وظایفی را که متقابلاً دولت خواستار می‌شود (مانند پرداخت مالیات و پیروی از قانون)، انجام می‌دهیم. ممکن است بپذیریم اعزام شدن به جنگ بدبختی است، اما آیا واقعاً خواهیم گفت که این کار «جرم» نیز هست؟ آیا ما به‌عنوان بخشی از استدلال به‌نفع حق «زندگی و آزادی»، مسئولیت آنچه را از استفاده اشخاص از این حقوق در ایجاد «زندگی عمومی» یک ملت ناشی می‌شود، شامل نمی‌سازیم؟ در تقابل با این دیدگاه، والزر مسئولیت سربازان را در زمان جنگ، با این استدلال که دموکراسی مدرن به‌جای افزایش مسئولیت‌هایمان، فقط «مشروعیت دولت و بالتبع مؤثریت قوه قهریه آن را افزایش می‌دهد»، تعیین می‌کند (والزر، ۲۰۰۶: ۳۵). لذا در یک پیچیدگی نسبتاً عجیب، تعریف والزر از تجاوز به‌مثابه اعمال زور، که پیش‌ازین ما را ملزم به دفاع از «زندگی مشترک» می‌کرد و به ما امکان رفتار عادلانه می‌داد، اکنون به‌معنای اعمال زور به‌مثابه تجاوز شده است. بدین ترتیب وقتی ملت من در خطر یا حداقل درگیر جنگ است، باید بجنگم تنها به این دلیل که تصمیم گرفته‌ام این کار ارزش دارد، وگرنه به «بردگی جنگی» مجبور خواهم شد. آن‌گونه که والزر نتیجه می‌گیرد، «واقعیت اخلاقی جنگ این‌گونه خلاصه می‌شود: وقتی سربازان آزادانه می‌جنگند و یکدیگر را به‌عنوان دشمن انتخاب و

میدان‌های جنگ خودشان را طراحی می‌کنند، جنگشان جرم نیست؛ وقتی هم که سربازان غیرآزادانه می‌جنگند جنگشان جرم آنان نیست [بلکه جرم کسانی است که آنان را به جنگیدن مجبور می‌کنند]» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۷)

این دیدگاه که سربازان را یا «شرکت‌کننده بی‌میل» می‌داند یا «بازیچه‌ها» بی‌که به دلیل «عادت همیشگی اطاعت از قانون، ترس، میهن‌پرستی، وظیفه اخلاقی در قبال دولت» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۹) مجبور به جنگیدن می‌شوند، نشان‌دهنده تنش بین نظر والزر و سارتر است. درحالی‌که قبلاً تلاش داشتم استدلال‌های مادی - اخلاقی والزر در مورد روابط میان فرد و اجتماع را با اگزیستانسیالیسم سارتر پیوند دهم، اکنون به نظر می‌رسد که میان این دو دیدگاه شکاف عمیق‌تری وجود دارد که مورد توجه قرار نگرفته است. والزر مدعی است که باید «ساختارهای مقتدر و روندهای جامعه‌پذیر موجود در اجتماع سیاسی را بپذیریم» (والزر، ۲۰۰۶: ۲۴۰) تا بتوانیم مسئولیت رهبران سیاسی در قبال واقعیت جنگ (حق دفاع یا حق بر جنگ) را از مسئولیت سربازان در قبال واقعیت جنگ (حق در جنگ) تفکیک کنیم. سارتر، در تقابل تمام‌عیار با این دیدگاه، مفهوم «شرکت‌کننده بی‌میل» را مفهومی متناقض می‌داند، تا جایی که استدلال می‌کند که امکان ندارد به انجام عملی مجبور شویم، زیرا همیشه پیشاپیش مجبور به آزاد بودن هستیم.

همان‌طور که پیش‌تر نشان دادیم، از نظر سارتر، من در عمل و از طریق عمل خود را خلق می‌کنم. این دیدگاه که وجود انسان با آزادی تعریف می‌شود، این‌گونه به ما اخطار می‌دهد: «مسئولیت مطلق... صرفاً لازمه منطقی پیامدهای آزادی‌مان است». سارتر در ادامه می‌گوید:

اگر من برای جنگی آماده شوم، این جنگ، جنگ من است. آن در ذهن من است و من سزاوار آن هستم. در درجه اول به این دلیل سزاوار آن هستم که همیشه با خودکشی یا ترک وظیفه می‌توانم از چنگش خلاص شوم؛ این امکان‌های نهایی، در حین پرسش از اینکه با چه وضعیتی مواجهیم، قطعاً همیشه در نزد ما حاضر باشند. برای نبود امکان‌رهایی از چنگش، آن را انتخاب کرده‌ام. ممکن است دلیل انتخاب رخوت و بی‌حالی یا ترس از رویارویی با افکار عمومی باشد. همچنین ممکن است دلیل انتخاب این باشد که به جای ارزش امتناع از پیوستن به جنگ (عقیده خوب خویشاوندانم، افتخار خانواده‌ام و غیره) من ارزش‌های

معین دیگری را ترجیح می‌دهم. هرگونه که به قضیه نگاه کنید پای انتخاب در میان است (سارتر، ۱۹۵۶: ۷۰۸).

بر اساس این استدلال، سربازان، مادامی‌که گزینه دیگری جز جنگیدن انتخاب نکرده‌اند، همیشه باید مسئولیت جنگیدنشان در جنگ را بپذیرند. مسلماً این وسوسه وجود دارد که با سارتر مخالفت کرده و «انتخاب» دانستن خودکشی را ادعای صرف بدانیم. با این حال، نکته سارتر همچنان باقی می‌ماند: من «سزاوار» «وضعیت» خود هستم، زیرا آن وضعیت، بدون آنکه من عامل و بانی آن باشم، نمی‌توانست اتفاق بیفتد. سرباز می‌تواند جنگ و خدمتش را افتخار و مایه سرافرازی بداند یا جنایت و مایه شرمساری، زیرا اقدامات و محیط وی به‌جز معنایی که او به آن‌ها می‌بخشد، معنای دیگری ندارد.

بنابراین اگر بتوان استدلال کرد که در دفاع از آزادی‌ام می‌توانم «مجبور» باشم، به‌طوری‌که این همان معنای آزاد بودنم است، آنگاه دیگر نمی‌توان استدلال کرد که جنگ «به شاه مربوط است؛ یعنی جنگ سیاست‌گذاری دولت است و در اختیار فرد نیست، به‌استثنای زمانی که آن فرد شاه باشد» (والزر، ۲۰۰۶). تمایز بین این دو موضع نشان می‌دهد که فقط با بازگرداندن مسئولیت به سرباز (مسئولیتی که والزر آن را از سرباز حذف کرده بود) است که می‌توان گام بعدی را برداشت و برای جامعه حق اعزام سربازان به جنگ را قائل شد. مطابق دیدگاه والزر، همیشه بین حقوق افراد و حقوق اجتماع نزاع وجود دارد، چون اجتماع همیشه بر افراد، از قدرتی همانند قدرت «شاه» برخوردار است؛ لذا بهترین سناریو در زمان جنگ آن سناریویی است که آن‌قدر شبیه جنگ جهانی دوم است که به سربازان اجازه می‌دهد جنگ خود را عادلانه و ثبت‌نام خود در جنگ را داوطلبانه تلقی کنند. با وجود این، در طرح سارتر، فرد همیشه «شاه» است و این امر هر تنشی میان فرد و اجتماع را از بین می‌برد، زیرا حق اجتماع برای ورود به جنگ بر روی همان آزادی‌هایی استقرار می‌یابد که به سرباز حق امتناع از خدمت نظامی را می‌دهد.

کوشش برای بازگشت به خانه

حالا اگر بتوان گفت که کودک ستم‌دیده حق دارد، برای دفاع از خود، دوستی را «به خدمت بگیرد» که همیشه حق نه گفتن دارد، آنگاه باید پرسید که وقتی آن دوست بله می‌گوید چه اتفاقی می‌افتد. می‌توان حدس زد که در چنین وضعیتی، آن

کودک به احتمال زیاد از آدم متجاوز ترسیده و به همین دلیل، در قدم اول، سراغ دوستش رفته است. در این صورت، کودک چه واکنشی نشان می‌دهد اگر دوستش هم ستمگر شود؟ آیا روابطشان مانند سابق می‌ماند یا اینکه کودک نمی‌تواند بین خشونت دشمنش و خشونت دوستی که به او پناه برده بود، تمایز قائل شود؟ در تلاش برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، اول باید مشخص شود که دشمن نامیدن کسی و دوست تلقی کردن کسی دیگر به چه معناست و چگونه است که کسی احتمالاً به دشمن تبدیل می‌شود.

هرچند والزر فرق دقیق دوست/دشمن را مطرح نمی‌کند، می‌توان در استدلالش تقسیمی نزدیک به تقسیم سه‌گانه بی‌گناه/قربانی/متجاوز را یافت. بی‌گناه هر آدم غیرجنگجو است و آنچه آن‌ها را از دو گروه دیگر جدا می‌کند «مصونیت»شان در قبال هرگونه آسیب است. براساس گفته والزر، ما نیاز نداریم تحقیق کنیم که «مصونیت چطور حاصل می‌شود، بلکه باید بدانیم چطور از دست می‌رود»، زیرا در نظر والزر «همه ما از ابتدا بی‌گناهیم؛ اینکه حقمان نباید مورد تجاوز قرار بگیرد یک مشخصه روابط عادی انسانی است» (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۵n). لذا همه ما در بی‌گناهی به دنیا می‌آییم و تا زمانی که با حمله به دیگری این تعهد اساسی انسانی را نقض نمی‌کنیم، می‌توانیم در این وضعیت بمانیم. همان‌طور که والزر، با مراجعه به نوشته‌های بسیاری از سربازان، اشاره می‌کند، حتی مواردی در جنگ یافت می‌شود که در آن جنگجوی دشمن دگر بار بی‌گناه ظاهر می‌شود و آن زمانی است که به‌طور عادی در فعالیت‌های «ساده» مانند حمام کردن، سیگار کشیدن یا نوشیدن قهوه صبحگاهی شرکت می‌کند. در چنین وضعیت‌هایی، سرباز منفعتی از «غیرمسلح بودن» دشمن نمی‌برد یا احتمالاً نمی‌تواند ببرد، زیرا طرف مقابلش را «کاملاً ناتوان از هرگونه تهدید» (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۱) و بالتبع کسی می‌یابد که نباید آسیب ببیند.

سارتر با والزر مخالف است که انسان‌ها را موجوداتی بدانیم که با «حق موردحمله قرار نگرفتن» به دنیا آمده‌اند، زیرا این دیدگاه با برداشت اگزیستانسیالیستی سارتر از انسانیت در تضاد است، چه لازمه برداشت سارتر این است که انسان‌ها جوهری دارند که مقدم بر وجودشان (زندگی و آزادی) است، چون نمی‌تواند از وجودشان ناشی شود. اما به‌رغم این اختلاف نظر بین سارتر و

والزر، تمرکز من بر این موضوع است که ادعای والزر درباره بی‌گناهی چگونه به اتهام مرتبط جرم منتهی می‌شود. چون اگر با هدف آسیب رساندن به دیگری یا تهدیدکننده ظاهرشدن برای دیگری، بین این دو طبقه‌بندی تمایز ایجاد شود، آن وقت چگونه خشونت سربازان ما از خشونت سربازان آن‌ها تشخیص داده می‌شود؟ علاوه بر این، اگر والزر استدلال می‌کند که یک سرباز «زمانی که تلاش می‌کند مرا بکشد، خودش را از من و از اجتماع مشترکمان بیگانه می‌کند» (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۲)، آنگاه چگونه چنین اقداماتی در هر دو طرف می‌تواند «عادلانه» تلقی شود؟ والزر پاسخ می‌دهد:

اگر «سرباز غیرمسلح» را سربازی مشتاق تصور کنیم، ممکن است اوضاع فرق کند. او هنگام حمام کردن و سیگار کشیدن صبحگاهی فقط راجع به فرارسیدن جنگ و اینکه چه تعداد دشمن را خواهد کشت، می‌اندیشد. او دقیقاً همان‌طور که من درگیر نوشتن این کتابم، درگیر مبارزه است؛ او به‌طور مداوم یا گاه‌وبیگاه راجع به جنگ فکر می‌کند. اما این تصویر از سرباز، درباره سرباز معمولی نامحتمل است. در واقع، جنگ حرفه سرباز معمولی نیست؛ مهم برای او زنده ماندن در این نبرد و دور ماندن از نبرد بعدی است. او اغلب پنهان می‌شود، دچار وحشت می‌گردد، شلیک نمی‌کند، به خاطر یک زخم جزئی، درخواست بازگشت به خانه و استراحتی طولانی می‌کند. وقتی او را در حال استراحت می‌بینیم، فرض می‌کنیم که او، همچون ما، به خانه و آرامش می‌اندیشد (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۲-۱۴۳).

چیزی که سرباز قربانی را از سرباز متجاوز جدا می‌کند این ایده است که هرچند هر دو عمل یکسانی انجام می‌دهند، تنها یکی از آن دو «با اشتیاق» عمل می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد آنچه به‌راستی موجب جدایی سرباز می‌شود این نیست که آیا او تلاش می‌کند مرا بکشد یا نه - «او به انسان خطرناکی تبدیل شده است و هرچند ممکن است گزینه‌هایش بسیار اندک باشد، دقیق نیست بگوییم که او به خودش اجازه داده به چنین انسان خطرناکی بدل شود» (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۵) - بلکه این است که آیا او واقعاً دوست دارد مرا بکشد یا نه.

هرچند این استدلال، در وضعیت جنگی که «انسان خطرناک» می‌تواند با

مراجعه به تجربه‌ها و احساس‌های خودش راجع به نیت و مقاصد دیگری قضاوت کند، ممکن است معنادار به نظر آید، والزر دلیلی ارائه نمی‌کند که افراد بی‌گناهی که خارج از وضعیت جنگ هستند نیز می‌توانند قضاوت مشابهی انجام دهند. در واقع، به نظر می‌رسد او علیه چنین امکانی استدلال می‌کند. نقطهٔ عزیمت دیدگاه او این است که «قلمرو زوری» جدا از خودمان وجود ندارد (والزر، ۲۰۰۶: ۷)، زیرا همهٔ ما می‌توانیم «با طرح این پرسش که ما در شرایط مشابه چه می‌کردیم (یا چه می‌کنیم)» (والزر، ۲۰۰۶: ۹) کنش‌های سربازان را ارزیابی نماییم. با وجود این، والزر بعداً ادعا می‌کند که «سربازان به‌عنوان یک طبقه، از جهان فعالیت‌های صلح‌آمیز جدا هستند؛ آن‌ها برای جنگ آموزش می‌بینند، به سلاح مجهز می‌شوند و مؤظف هستند طبق فرمان بجنگند». این ویژگی‌ها «به‌شکلی بنیادی، سرباز را از غیرنظامیانی که در پشت سرش هستند متمایز می‌کند» (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۴).

تنش بین این دو موضع، حاکی از این است که در نهایت تمایزی نزدیک به تمایز دوست/دشمن در دیدگاه والزر وجود دارد، زیرا به نظر می‌رسد که تفکیک بین سرباز «عادی» و سرباز «مشتاق» در میدان نبرد، به طرز اجتناب‌ناپذیر به مقوله واحد «انسان خطرناک» تقلیل می‌یابد، به‌محض اینکه سربازی برای بازگشت به «جهان فعالیت‌های صلح‌آمیز» تلاش نماید.

در اینجا می‌توان دید که تمثیلی که دربارهٔ تجربه میدان بازی کودکان آوردم، دیگر برای مشکلات خاص میدان جنگ یا حتی برای مشکلات خاص بازگشت به خانه، کاربرد ندارد. هرچند کودک می‌تواند خود شاهد باشد که دوستش برای دفاع از وی چه می‌کند، غیرنظامیان مجبورند به این نوع منابع غیرمستقیم اتکا کنند: داستان‌های جنگ‌های گذشته، بازنمایی‌های رسانه‌ها و تصویرسازی‌های خودشان دربارهٔ اطلاعات مربوط به آنچه در زمان اعزام سربازان برای دفاع اتفاق می‌افتد. هرچند این امر ممکن است به جامعه اجازه بدهد نظامیان را به‌عنوان یک کل مایه افتخار تلقی کرده و از آن‌ها حمایت کنند، هنگامی که با سرباز منفرد در حال بازگشت از نبرد مواجه می‌شوند، وضعیت میل به تغییر دارد. این میل به تغییر احتمالاً خود را به‌خوبی در فشار کنترل‌ناپذیری نشان می‌دهد که هنگام پرسش اغلب مردم از سرباز وجود دارد: «آیا کسی را کشتی؟». چنین پرسش‌هایی هرچند شاید بی‌خطر به نظر آیند، بر این دلالت دارند که شکاف عریض و پُرنشدنی میان

جنگجویان و غیرجنگجویان وجود دارد، شکافی که متقاعدمان می‌کند، بدون توجه به اینکه جنگجویان از طریق «رفتارهای خشک و بی‌روح» (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۲) می‌کوشند چهره جدیدی از خود معرفی کنند، غیرجنگجویان، جنگجویان را «انسان خطرناک» در نظر می‌گیرند.

بنابراین، اگر سرباز، هنگام تلاش برای بازگشت به خانه، نتواند خود را از طریق اعمالش تعریف کند، پس این باید نتیجه چیزی باشد که از دیدگاه اگزستانسیالیستی بین سرباز و اجتماع تغییر به وجود آورده است. چنان‌که قبلاً نشان داده شد، دیدگاه مادی - اخلاقی والزر همواره به سرباز اجازه می‌دهد که به دامن اجتماع بازگردد، زیرا طبیعت «بیگانه‌ساز» مربوط به ظاهر «تهدیدکننده» اش فقط تا زمانی که این ظاهر وجود دارد، دوام می‌یابد؛ بنابراین «انسانیت» سرباز با بر زمین گذاشتن سلاحش بازمی‌گردد (والزر، ۲۰۰۶: ۱۴۲). درهرحال، هرچند این ادعا ممکن است به لحاظ نظری معنادار باشد، عناصر مشخصی از جهان عملی را نادیده می‌گیرد، عناصری که نشان می‌دهد چرا سربازی که بازمی‌گردد غالباً به جای «همنوع»، «کهنه‌سرباز» تلقی می‌شود. برای فهم بهتر اینکه چرا چنین جدایی‌ای میان فرار از جنگ و ماندن در خانه وجود دارد که می‌تواند تا مدت‌ها بعد از ختم جنگ، سرباز را بیگانه جلوه دهد، باید مطالعه کنیم که مرگ در زندگی هرروزه چه جایگاهی دارد. زیرا، صرف‌نظر از اینکه چه چیز دیگری در این مورد گفته شود، دیدگاه رایج درباره جنگ نهایتاً روی مرگ متمرکز است و سرباز را چیزی جز عامل مرگ نمی‌بیند.

درحالی‌که سارتر شیوه‌ای برای کشف معنای زندگی‌مان فراهم کرده است، مارتین هایدگر است که در کسب فهمی از معنای مرگ، بیشتر می‌تواند در اینجا کمکمان کند. طبق نظر هایدگر، وقتی شخصی در حال مردن است ما با گفتن اینکه همه چیز بر وفق مراد خواهد بود و او بهبود خواهد یافت، تمایل داریم به او دلداری دهیم. هایدگر به جای اینکه این کار را صرفاً دلداری دادن به شخص گرفتار تفسیر کند، آن را شیوه‌ای برای غافل شدن شنونده و گوینده از مرگ تفسیر می‌کند. به‌علاوه، ما به اجتناب از صحبت مستقیم راجع به مرگ تمایل داریم و وقتی درباره مرگ صحبت می‌کنیم، غالباً به شیوه‌ای انتزاعی سخن می‌گوییم. این نوع سخن گفتن، مرگ را از چیزی که برای همه ما رخ می‌دهد و هرلحظه امکان رخ دادن

دارد، به چیزی بدل می‌کند که برای انسان‌های دیگر یا در آینده دور رخ می‌دهد. طبق استدلال هایدگر، ما حتی از این نیز فراتر رفته، تلاش می‌کنیم تا «به‌طور تلویحی روش‌هایی را سامان دهیم که در آن‌ها شخص باید خود را به‌گونه‌ای با مرگ هم‌نوا کند» که «اندیشیدن دربارهٔ مرگ» نشانه را «بزدلی» و «دلواپسی» قلمداد کند (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۵۴). لذا در «سخنان بیهوده» ما، مرگ، از معنای آگزیستانسیالیستی‌ای که برای ما دارد تهی می‌شود؛ در معنای آگزیستانسیالیستی، مرگ پدیده‌ای است که می‌توانیم آن را به‌مثابهٔ چیزی که فقط مربوط به ماست و به‌سوی او در حرکتیم، بپذیریم. به‌جای آن، در سخنان بیهوده ما، به مرگ فقط به‌صورت گذار اشاره می‌کنیم: یا به‌صراحت، یا به شیوه‌ای که بسیار گنگ است، مانند اینکه بگوییم «در یکی از این روزها سرانجام کسی خواهد مُرد؛ اما مرگ اکنون به ما کاری ندارد» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۵۳).

با این صورت‌بندی، حالا می‌شود گفت که اگر شیوهٔ مواجههٔ معمول ما با مرگ آن را «حادثه‌ای بد» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۵۳) تلقی می‌کند که برای دیگران اتفاق می‌افتد اما من احتمالاً می‌توانم به‌نحوی از آن اجتناب کنم، پس بازگشت سرباز از میدان نبرد یا وادارمان می‌کند برای رهانیدن خود از چنین نگرش‌ها و تمایلات و «روبه‌رو شدن با مرگ» تلاش کنیم یا وادارمان می‌کند تا خود را از آن سرباز برهانیم. به‌عبارت دیگر، سرباز، نه فقط از لحاظ پوشیدن لباس نظامی، بلکه از لحاظ آموزش، نظم، زبان، سرگذشت‌ها، عادات، رفتارها، با بقیه ما انسان‌ها فرق دارد و تقریباً مزاحم بیگانه محسوب می‌شود. زیرا ما می‌دانیم که سرباز «چیزهایی دیده» و «کارهایی انجام داده» که ما نمی‌توانیم تصور کنیم و شاید مهم‌تر اینکه نمی‌خواهیم تصور نماییم. این وضعیت را می‌توان پیامد ضروری چیزی دانست که هایدگر تحت عنوان «هرروزینگی» بدان اشاره می‌کند، یعنی آنچه خود درگیر آن هستیم ولی آن را برای «همگنان» می‌دانیم. او می‌نویسد:

در این ناپیدایی و نامعلومی، دیکتاتوری واقعی همگنان پرده از چهره برمی‌کشد. ما لذت می‌بریم و خوش می‌گذرانیم همان‌طور که همگنان لذت می‌برند؛ ما می‌خوانیم، می‌بینیم و راجع به ادبیات و هنر داوری می‌کنیم همان‌طور که همگنان می‌بینند و داوری می‌کنند؛ به همین منوال، ما خود را از «تودهٔ عظیم» پس می‌کشیم چنان‌که همگنان خود را پس می‌کشند؛ ما چیزی را شوک‌آور می‌یابیم چنان‌که همگنان شوک‌آور می‌یابند [...] لذا

همگنان واقع‌بودگی خود را در میانگی چیزی که به آن تعلق دارند، در میانگی آنچه آن را معتبر می‌دانند یا نمی‌دانند، در میانگی آنچه در آن موفقیتی می‌یابند و آنچه که آن را پس می‌زند، نگاه می‌دارند. در این میانگی، که برحسب آن، مخاطره اقدام به آنچه می‌توان انجام داد و ممکن است انجام گیرد، رقم می‌خورد، همگنان می‌پایند که مبادا استثنایی خود را پیش اندازند و جلوه کنند (هایدگر، ۱۹۶۲: ۱۲۶-۱۲۷).

فردی که رفتن به جنگ را بر آسایش بودن در جامعه ترجیح می‌دهد، در عین زمان، آسایش «همگنان» را نیز ترک می‌کند. وی در این فرایند بدل به فردی «استثنایی» می‌شود. اهمیتی ندارد که آیا سرباز واقعاً کشته شد، نزدیک بود کشته شود یا کسی دیگر را کشته دید. چون خود این واقعیت که یک یا تمام این تجربه‌ها در جنگ امکان‌پذیر تلقی می‌شود برای تفکیک قطعی سرباز از «همگنان» که متعلق به دنیای مادی کار، خانواده، تفریح و غیره هستند، کافی است، زیرا این تجربه‌ها به‌طور مشخص در زندگی روزانه این افراد امکان‌پذیر تلقی نمی‌شود. لذا سرباز با دلهره به این جهان برمی‌گردد زیرا می‌هراسد این امکان‌هایی که سرباز را احاطه کرده نیز به‌نحوی از آن جهان برگردد.

نتیجه: معنای گُشتن

والزر ما را با تصویری از جنگ آشنا می‌کند که به جوامع اجازه می‌دهد به اجبار وارد جنگ شوند، افراد به سربازی درآیند و جنگجویان با خاتمه دادن هر نوع خشونت، دوباره غیرجنگجو شوند. سارتر و هایدگر با اشاره به اینکه برای روی دادن این نوع اجبار، سربازگیری و بازگشت به خانه، چه وضعیت‌های وجودی ممکن وجود دارد، به تکمیل این تصویر کمک می‌کنند. درهرصورت، چون تاکنون دیدگاه والزر عمدتاً به دیدگاه جامعه‌بنیاد از جنگ انجامیده است، معنای جنگ در نگاه سرباز هنوز بررسی نشده است. با اینکه نشان داده شد جامعه جنگ را امری منفی و «آدم‌کشی صرف» می‌دانند، آیا ما به‌عنوان اعضای جامعه، می‌توانیم به‌طریقی دیگر بفهمیم که سرباز به جنگ و نقش خودش در آن چگونه می‌نگرد؟ والزر تلاش می‌ورزد با تحلیل اینکه در جنگ‌های گذشته، سربازان چگونه به این اوضاع (اوضاعی از قبیل «قتل‌عام مای لای» در جنگ ویتنام) واکنش نشان داده‌اند، پاسخی بیابد. نحوه واکنش سربازان تمایل یا عدم تمایل سربازان را برای

کشتن به میزان زیادی آشکار می‌کند؛ در نتیجه این امر، این نکته نیز روشن می‌شود که آیا سربازان دکترین پیش‌گفته «جنگ جهنم است» را قبول دارند یا نه. والزر، با مرور خاطرات، رمان‌ها و گزارش‌های رسمی که به فعالیت‌های سربازان راجع به رفتار با زندانیان و غیرنظامیان در طول جنگ می‌پردازد، شواهدی می‌یابد در این مورد که در حقیقت سربازان «ابزار صرف» نیستند (والزر، ۲۰۰۶: ۳۱۰). تفسیر او از اقدامات سربازانی که در اوضاع بغرنج، کورکورانه و چشم‌پسته به کشتار روی‌نیاورند، این است که همه سربازان در چنین زمان‌هایی هنوز می‌توانند «به معیارهای عام اخلاقی متوسل شوند» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۱۶). همان‌طور که او می‌نویسد:

روند آموزش (برای سربازان) شکل تمرینی پایان‌ناپذیر را به خود گرفته است که می‌خواهد فکوری، مقاومت، مخالفت و سرکشی آنان را در هم بشکند. اما نوعی انسانیت غایی وجود دارد که نه درهم شکستی است و نه نابودی‌اش پذیرفتنی. [...] هرچند آن‌ها آموزش دیده‌اند تا «بدون درنگ» اطاعت کنند، قدرت تأمل را حفظ کرده‌اند. پیش‌تر مثال‌هایی از امتناع، تأخیر، تردید و اضطراب سربازان را در مای لای یادآوری کردم. این‌ها مؤیدات درونی برای قضاوت‌های بیرونی ما هستند. بدون شک، بسیار سریع می‌توانیم چنین قضاوت‌هایی انجام دهیم، بدون آنکه درنگ و تردیدی در خود راه داده یا توجه چندانی به خشونت جنگ و نظم ارتش کنیم. اما این نوع رفتار با سربازان که گویا آن‌ها آدم‌های بی‌اراده‌ای بوده‌اند که ابداً چنین قضاوت‌های نکرده‌اند، اشتباه است. در عوض، باید به‌دقت به خصوصیات وضعیتشان نگاه اندازیم و کوشش کنیم بفهمیم که در این شرایط و در این لحظه، اطاعت یا سرپیچی از دستور نظامی چه معنایی دارد (والزر، ۲۰۰۶: ۳۱۲).

والزر در اینجا اظهار می‌کند که سربازان هنوز آن‌قدر به جهان اخلاقی متصل هستند که بتوانند درباره اطاعت یا سرپیچی از فرمان کشتن، یا به عبارت دیگر، درباره اینکه چه وقت کشتن «درست» است و چه وقت «نادرست»، قضاوت کنند. اگر اوضاع از این‌قرار است و «روند آموزش» سربازان می‌تواند آن‌ها را به وضعیتی برساند که در عین اینکه بخشی از «انسانیت غایی» خود را حفظ

می‌کنند، قادر به کُشتن باشند، آنگاه کوشش برای ترکیب اخلاقیات «جهان فعالیت صلح‌آمیز» با «خشونت جنگ» در مورد سربازان چه می‌کند؟ آنچه در اینجا اهمیت دارد این نیست که معین کنیم برای سرباز «اطاعت یا سرپیچی از دستور نظامی» چه معنایی دارد، بلکه دغدغه ما باید این باشد که معین کنیم برای فردی که قبلاً به کُشتن عادت کرده است چه معنا دارد که بتواند حتی موضع معناداری در قبال این فرمان‌ها اتخاذ کند.

همان‌طور که قبلاً نشان داده شد، در هرروزینگی ما، مرگ به چیزی تبدیل می‌شود که احتمالاً می‌توانیم از آن بگریزیم؛ لذا امری قلمداد می‌شود که فقط برای افراد بدشانس رخ می‌دهد، انگار که صرفاً یک بیماری است. با وجود این، اگر قرار بود این تصویر هایدگری از رابطه بین مرگ و «همگنان» بسط بیابد، آنگاه چگونه باید رابطه میان کُشتن و «همگنان» را توضیح دهیم؟ اگرچه هایدگر قادر است دیدگاه «همگنان» را درباره مرگ در عبارت «کسی می‌میرد» (هایدگر، ۱۹۶۲: ۲۵۳) خلاصه کند، مطمئناً غیرممکن است بیان مشابهی مانند «کسی می‌کشد» یا «کسی کشته می‌شود» در زندگی این جهانی بیابیم. این به دلیل این واقعیت است که مرگ الزاماً جزء ذاتی زندگی است و لذا می‌شود گفت که هرکسی خواهد مرد، درحالی‌که کُشتن عملی است که به همان شیوه‌ای اتفاق می‌افتد که رقصیدن و شنا کردن اتفاق می‌افتد. با وجود این، برخلاف زمانی که می‌خواهیم رقص یا شناگر شویم، کافی نیست که صرفاً قاتل شدن را بیاموزیم، زیرا همان‌گونه که والزر اشاره می‌کند چیز دیگری هم ضروری است: آنچه او تحت عنوان غالب آمدن بر «فکوری، مقاومت، مخالفت و سرکشی فردی» به آن اشاره می‌کند.

بنیاد اندیشه

اما اگر کُشتن مثل مرگ جهان‌شمول نیست و ارتباط ضروری با وجود ندارد و اگر کُشتن مثل فعالیت‌های دیگری که بدون بازتعریف رادیکال خود می‌توانیم مختارانه انجامشان دهیم، نیست، پس چگونه قرار است درکش کنیم؟ هرچند کُشتن برخلاف مرگ، پدیده اگزیستانسیالیستی نیست، آشکارا اشتراکاتی با مرگ دارد. همان‌طور که شخص با انتخاب رویارویی با مرگ خود را از «همگنان» جدا می‌کند، قاتل شدن هم جدا کردن خود از «همگنان» است. چنان‌که والزر ذکر می‌کند، جدا کردن سربازی که از دستور کُشتن سر باز می‌زند، می‌تواند نشان دهد

که «زندگی اخلاقی در نوعی هم‌بستگی ریشه دارد که نظم نظامی مانع آن است یا موقتاً آن را مختل می‌کند» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۱۶). آموزش دیدن برای کُشتن، سرباز را از «زندگی اخلاقی» دور می‌کند، همان‌طور که کُشتن را انتخاب نکردن، سرباز را حتی از سربازان دوستش جدا می‌کند. ممکن است استدلال شود که مطابق آنچه پیش‌تر نشان داده شد، سرباز نافرمان دوباره به «جهان فعالیت‌های صلح‌آمیز» مرتبط می‌شود. اما با این حال، برای غیرجنگجویان هیچ تفاوتی بین سربازانی که دست به کُشتن زده‌اند و آن‌هایی که دست به کُشتن نزده‌اند، وجود ندارد. روشن است که تشخیص این واقعیت به سربازان انگیزه می‌دهد از دستورها اطاعت کرده و رابطه خود با دیگران را همان‌طور که هست، حفظ کنند. چنان‌که والزر می‌گوید تشخیص این واقعیت به بسیاری از شدیدترین قساوت‌ها در جنگ‌های گذشته انجامیده است.

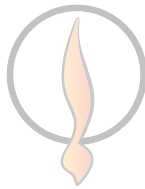
با وجود اینکه والزر مطمئناً از این مشکل کُشتن آگاه است و اشاره می‌کند که «باید در قضاوت‌های خود، این واقعیت را هم لحاظ کنیم» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۱۶)، نمی‌پرسد که این مشکل چگونه امکان جنگ عادلانه را زیر سؤال می‌برد. چنان‌که تلاش کردم نظریه جنگ عادلانه والزر را به کمک درکی پدیدارشناسانه - آگزیستانسیالیستی از معنا، عمق ببخشم، جنگ‌ها بر ضرورت مواجهه تجاوز با تجاوز شکل می‌گیرند، از طریق تجاوزی که در آن فقط عده اندکی وظیفه دفاع از کل را به عهده می‌گیرند. بنابراین تعداد اندکی هستند که مسئولیت تجاوزشان را می‌پذیرند، زیرا این کار پیامد همان آزادی‌ای است که اعلان جنگ را لازم دانسته و آن را توجیه می‌کند. و همین رابطه مشابه میان آزادی و مسئولیت است که به کل حق می‌دهد تعداد قلیلی را به جنگ بفرستد. این وضعیت، دوگانگی نابرابر مسئولیت را خلق می‌کند، زیرا جامعه مسئولیت اعلان جنگ را به عهده می‌گیرد، درحالی‌که سربازان مسئولیت جنگیدن در میدان نبرد را به دوش می‌کشند. رها کردن مشکل کُشتن به نظامیان موجب می‌شود که جامعه نیاز نداشته باشد بداند سربازان در رفتن به نبرد باید با چه چیزی مواجه شوند؛ همچنین موجب می‌شود نظریه‌پردازان نیاز نداشته باشند که از صرف یادآوری مشکل کُشتن فراتر رفته و به بررسی مشکل بپردازند. همان‌طور که والزر می‌نویسد، «ما باید از (فرماندهان نظامی) انتظار داشته باشیم که برای نظم و

کنترل آدم‌های مسلحی که در جهان رها کرده‌اند، زمان بسیار و توجه فراوانی اختصاص دهند» (والزر، ۲۰۰۶: ۳۲۱). عواقب این نابرابری در آنجا به چشم می‌خورد که جامعه سرباز را کسی قلمداد می‌کند که «چیزهایی دیده» و «کارهایی کرده» است و سرباز هم جامعه را افرادی تلقی می‌کند که «نمی‌دانند جنگ چگونه است».

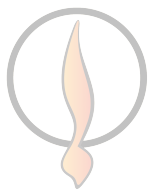
اما این روند تبعید سرباز از جامعه، از طریق امتناع از پذیرش مسئله کُشتن به‌عنوان مسئله‌ای که همه باید با آن روبه‌رو شویم، روندی تغییرپذیر است. هرچند که تمایل عمده‌ای وجود دارد به اینکه کُشتن را با مرگ خلط کرده و آن را پدیده‌ای وجودی بدانیم که کسانی را که با آن مواجه‌اند از کسانی که مواجه نیستند، تفکیک می‌کند، کُشتن هنوز عملی است که می‌توانیم آن را به‌مثابه عمل درک کنیم. بنابراین باید بپذیریم که اگر توانایی کُشتن مستلزم غلبه بر «فکوری، مقاومت، مخالفت و سرکشی فردی» است، پس منحصر به فرد شدن کُشتن لزوماً به دلیل نوعی «انسانیت غایی» نیست، بلکه به این دلیل است که جامعه خواسته است کُشتن را این‌گونه معرفی کند. با جدی گرفتن واقعیت زیر می‌توانیم متوجه این نوع معرفی بشویم: کُشتن هرچند به این معنا که «هرکس می‌کشد» پدیده‌ای اگزیستانسیالیستی نیست، به این معنا که «هرکس می‌تواند بکشد» پدیده‌ای اگزیستانسیالیستی است. اما اگر کارمان را با کشف لوازم توانایی جهان‌شمول کُشتن شروع نکنیم و نکوشیم سرباز را از بار مسئولیت ارتکاب اعمالی که بدون ژرف‌اندیشی، هم جرم قلمدادش می‌کنیم و هم چیزی که هرگز مرتکبش نخواهیم شد، آنگاه واضح نیست که اصلاً چگونه می‌توانیم استدلال کنیم جنگی عادلانه است.

منابع

- Fanon, F. (2004) [1961] *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press).
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (Oxford: Blackwell).
- Sartre, J. P. (1956) *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press).
- Walzer, M. (2006) *Just and Unjust Wars*, 4th ed. (New York: Basic Books).



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۸۴



بنیاد اندیشه

تاسیس ۱۳۸۴