فراتر از قربانی شدن:

در مورد ارتباط ماندگار فداکاری سیاسی

چکیده

این مقاله ارتباط مفهوم فداکاری سیاسی پل کان را برای مطالعات قانون اساسی معاصر مطرح می‌کند. رویکرد کان[1] به فداکاری سیاسی با یکی دیگر از نظریه‌های بسیار تأثیرگذار فداکاری، نظریه فداکاری رنه ژیرار[2] مقایسه می‌شود. هدف اصلی نشان دادن این است که چرا دیدگاه کان در مورد فداکاری در نظم‌های قانون اساسی از منطق قربانی شدن که بر کار اصلی ژیرار تأثیر می‌گذارد می‌گریزد و درک بهتری از یک برداشت سیاسی درباره نظم‌های قانون اساسی مدرن ارائه می‌دهد. در بخش پایانی، مقاله نشان می‌دهد که اگرچه روایت کان از فداکاری سیاسی به عنوان



مارکو گلدونی[1]

استاد فلسفه حقوق
دانشگاه گلاسکو

1. Paul Kahn
2. Ren- Girard

تجسم اصل حاکمیت تلقی می‌شود، اما می‌توان آن را فراتر از آن گسترش داد.

کلمات کلیدی: فداکاری سیاسی، قربانی شدن، نظم قانون اساسی، سرزنش شدن به خاطر خطای دیگران.

مقدمه

درک پل کان از فداکاری سیاسی در چارچوب نظریه‌ی حقوقی و اجتماعی معاصر چیست؟ این مقاله استدلال می‌کند که مفهوم فداکاری سیاسی کان به دلیل آنکه ترکیبی از سه جنبه است، از دیگر تأملات در مورد موضوع، متمایز خواهد بود: ۱) پیوندی که او بین عشق و فداکاری برقرار می‌کند، ۲) اجتناب از تصور فداکاری مبتنی بر قربانی بودن، و ۳) ارتباط مستمر خود فداکاری سیاسی برای [ایجاد] برداشتی سیاسی از دستورات قانون اساسی. این مقاله در بخش اول، با بازسازیِ درک کان از فداکاری سیاسی و جایگاه آن در نظریه‌ی قانون اساسی، این سه جنبه را برجسته خواهد کرد. سپس، در بخش دوم، به منظور روشن کردن اصالت مشارکت او، تضاد [دیدگاهش] با نظریه (به شدت) تأثیرگذار معاصر دیگری در مورد فداکاری (یعنی نظریه‌ای که توسط رنه ژیرار ارائه شده است) ترسیم خواهد شد. شاید دیدن اینکه کان تا چه اندازه با آثار ژیرار درگیر بوده است، جالب به‌نظر می‌رسد، اما من فرضیه‌ی توضیحی زیر را مطرح می‌کنم: اگرچه هر دو نویسنده فداکاری را مولد نظم می‌دانند، اما در تشخیص جایگاه قربانی در تخیل سیاسی معاصر اختلاف نظر دارند. در یک سطح بسیار اساسی ژیرار خشونت را نقطه‌ی شروع می‌داند و با امر مقدس (و

فرضیه قربانی) به عنوان ابزاری برای مهار سرایت و گسترش خود خشونت رفتار می‌کند. ترتیب عوامل در اندیشه‌ی کان، معکوس است: امر مقدس، شرط اساسی تشکیل‌دهنده‌ی سیاست مدرن و تخیل آن [است]. بدون نهادینه شدن امر مقدس، اقتدار قانون اساسی ناکارآمد خواهد شد. در این دیدگاه، ایثار نوعی کنش سیاسی است که هدف آن، دادن معنایی خاص به خشونت سیاسی است. علاوه بر این، برداشت ژیرار در مورد فداکاری، در نهایت انسان‌شناختی است؛ زیرا او آن را بخشی از شرایط انسانی می‌داند. در حالی که در اندیشه‌ی کان، تخیل قربانی یک محصول فرهنگی است.

بخش سوم دو اخطار را درباره‌ی جایگاه هژمونیک تخیل فداکارانه در نظم‌های قوانین اساسی معاصر غربی معرفی می‌کند. اول، لازم نیست (همان‌طور که کان انجام می‌دهد) فرض کنیم که قربانی سیاسی تابعی از حاکمیت مدرن است. ثانیاً، فداکاری سیاسی تنها زمانی به عنوان مولد نظم عمل می‌کند که معنای آن در اسطوره‌ها و روایاتی گنجانده شود که آن را به عنوان کنش یک عامل (و نه یک بیمار) نشان می‌دهد. اما این بدان معناست که رقابت بر سر تخیل سیاسی برای نسبت دادن معنا به خشونت سیاسی بسیار مهم است. به عبارت دیگر، مبارزه پیرامون چگونگی تصور ما از برجستگی سیاسی فداکاری (و قانون اساسی) از قبل، یک مبارزه‌ی سیاسی است. بدون شناخت این ویژگی، خطر اشتباه گرفتن فداکاری با بت‌پرستی وجود دارد.

▪ بخش اول

فرضیه‌ی فداکاری کان: عشق، بدن و خشونت مقدس

فداکاری، مضمونی است که بسیاری از آثار کان را در بر می‌گیرد، البته نه همه‌ی آن‌ها. همان‌طور که کان مدعی است، قربانی به عنوان نهادی از تخیل اجتماعی ظاهر می‌شود که تحت شرایط معینی می‌تواند معنای یک کنش سیاسی اساسی[1] را به خود بگیرد. اگرچه از نحوه‌ی برخورد او در آثار مختلف کاملاً روشن نیست، فداکاری سیاسی اغلب به عنوان یک عمل فرهنگی معرفی می‌شود و نه به عنوان یک واقعیت انسان‌شناختی در مورد طبیعت انسان. در واقع، کان نمی‌گوید که فداکاری سیاسی[2] تنها ماتریسی است که واقعاً مولد نظم اجتماعی است؛ و همچنین به شیوه‌ای هنجاری نمی‌گوید که هر جامعه‌ای باید مبتنی بر فداکاری سیاسی باشد. با این حال، نمی‌توان این نکته را رد کرد که در آثار کان، نهایتاً منطق فداکاری به امر اجتماعی جان می‌بخشد، با دورکیم می‌توان گفت که چنین منطقی سازنده‌ی «دین جامعه» است؛ زیرا از نظر کان، ایثار نه تنها یک عمل سیاسی محدود است، بلکه در دیگر رویه‌های اجتماعی اساسی نیز حضور دائمی دارد. حداقل می‌توان خویشاوندی (یا خانواده، به قول کان) و مذهب را از دیگر روابط اجتماعی به حساب آورد که [در آن] منطق فداکاری زمینه‌ساز خود عمل تلقی می‌شود. این بدان معناست که نهادهای اجتماعی خاص تنها تا زمانی می‌توانند دوام بیاورند که تخیل اعضای آن‌ها با دیدگاه (نهفته)

۱. در اینجا بنیادی به این معناست که برای فداکاری سیاسی، وجود نظم سیاسی و قانون اساسی، شرط بالقوه است.
۲. پل کان (۲۰۰۸)، خشونت مقدس: شکنجه، وحشت، و حاکمیت. صفحه ۱۱۴.

فداکاری یا به طور دقیق‌تر، ازخودگذشتگی پشتیبانی شود. کان با اشاره به حضور همه‌جانبه‌ی ایثار در جوامع غربی، خاطرنشان می‌کند که فداکاری «به خودی خود نشانگر حضور امر سیاسی نیست... ما باید از فداکاری‌ای صحبت کنیم که از عمیق تا سطحی گسترش می‌یابد»[1]. به هر حال، ایثار به عنوان یک شرط ضروری (اما نه کافی) برای تعریف نهادهای اساسی اجتماعی ارائه می‌شود. به‌نظر می‌رسد، همچنین، یک حداقل مخرج مشترک و یک منطق مشترک در میان تمام فعالیت‌های فداکاری وجود دارد: خلقت، مستلزم امکان نابودی است.

همان‌طور که معروف است، کان با به کارگیری مطالعات فرهنگی خود در تحلیل نظم‌های سیاسی و حقوقی، به مرکزیت فداکاری در فرهنگ غرب (و به ویژه در تخیل سیاسی ایالات متحده) پی می‌برد.[2] تحلیل فرهنگی پدیدارشناسی فداکاری نشان می‌دهد که این پدیده در نهایت بر پایه‌ی عشق استوار است. همان‌طور که خواهیم دید، چنین حرکتی به کان این امکان را می‌دهد که از مشکلات خاصی که بر سایر نظریه‌های قربانی تأثیر می‌گذارد اجتناب کند. همچنین از به دام انداختن نهاد فداکاری در تمایز بین حوزه‌ی عمومی و زندگی خصوصی اجتناب می‌کند، زیرا فداکاری بر روی یک پیوستار در هر دو سو عمل می‌کند. به عبارت دیگر، هیچ دوگانگی بین حوزه‌های مختلف زندگی در مورد این مفهوم از فداکاری، که اثربخشی آن در سراسر جهان گسترده است، اعمال نمی‌شود. می‌توان تفاوت [این دیدگاه] را با رویکرد لیبرال کلاسیک درک کرد [که معتقد است]: فداکاری ظاهر

۱. پل کان (۲۰۰۸)، قرار دادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۳۳
۲. مرجع کلاسیک پل کان، مطالعه‌ی فرهنگی حقوق: بازسازی بورسیه‌ی حقوقی (۱۹۹۹).

متناوب در یک زندگی خصوصی نیست.[۱]

حتی مهم‌تر از آن، یک مطالعه‌ی فرهنگی درباره فداکاری نشان می‌دهد که آن عمدتاً ازخودگذشتگی است؛ یا به عبارتی با صورت‌بندی خوشبینانه موشه هالبرتال[۲]، «فداکاری برای کسی» به جای «فداکاری برای چیزی» است.[۳] دو پیامد مهم از این فرض ناشی می‌شود. اولین مورد این است که فداکاری یک عمل اجبارگون نیست، بلکه یک عمل [از سر] آزادی است. ناگفته نماند که این آزادی انتخاب بین ترجیحات مختلف فردی نیست، بلکه آزادی تشخیص چیزی است که طرفدار آن است. ثانیاً، اگر عشق اساس فرضیه‌ی فداکاری باشد، آنگاه فقط می‌تواند شکلی خاص از دلبستگی داشته باشد که به آسانی قابل تعمیم نیست. عشق در واقع تعیین‌کننده‌ی نوع مبادله‌ای است که با فداکاری، نمادین می‌شود. این نشانگر نوع متفاوتی از مبادله‌ی اجتماعی است که نه بازار و نه قانون نمی‌توانند آن را کاملاً مهار

---

۱. رجوع کنید به هانا آرنت، وضعیت انسانی (ویرایش دوم ۱۹۹۸) (جامعه شناسی سیاسی شهروندی). همچنین نگاه کنید به بروس آکرمن، ما مردم: بنیادها (۱۹۹۱) (دموکراسی دوگانه)

2. Moshe Halbertal

۳. مراجعه کنید به: موشه هالبرتال، در مورد فداکاری (۲۰۱۲) صفحه ۱۱۳- ۶۳. برخی شباهت‌های مهم بین مفهوم هالبرتال از فداکاری برای و تصور کان وجود دارد، اما یک تفاوت اساسی نیز وجود دارد: هالبرتال معتقد است که «اگرچه ازخودگذشتگی برای فرد، ارزش یا جمعی دیگر کلیدی برای بسیاری از زندگی اخلاقی و سازمان سیاسی به‌نظر می‌رسد»، تعالی نادرست از خود پتانسیل این را دارد که به بدی‌ها و آسیب‌های بسیار بزرگ‌تری نسبت به آن‌هایی که انگیزه آن‌ها عشق بیش از حد به خود است منجر شود». همچنین به‌نظر می‌رسد که از نظر کان، تعیین معنای قربانی وابسته به زمینه است: «تمایز بین قربانی و مرگ بی‌معنا بستگی به این دارد که ما مجموعاً از موقعیت چه می‌کنیم. از آنجایی که این مسائل در طول زمان تغییر می‌کند، شرایط فداکاری چیزهای خوبی در مورد ماهیت یک رژیم سیاسی به ما می‌گوید.» رجوع کنید به پل کان، دموکراسی و تعهدات مراقبت: نمایشی شایسته‌ی فداکاری، در دموکراسی در زمان همه‌گیری (Miguel Maduro & Paul Kahn eds., ۲۰۲۱).

کنند. در حالی که مبادله‌ای که ناشی از ملاحظات دیگری غیر از عشق یا مراقبت است را می‌توان به درستی در قالب تعهدات حقوقی متقابل درک کرد. علامت فداکاری در برابر مبادله، چرخه‌ی متفاوتی را ایجاد می‌کند که نمی‌تواند به طور کامل توسط قانون تنظیم شود.[1] این همان چیزی است که فداکاری را به نمادی بالقوه، از خود متعالی تبدیل می‌کند. فداکاری، صرف نظر از یک دگرگونی نمادین خود، تنها به مبادله‌ی یک کالا با خیر دیگری کاهش می‌یابد.[2] یک شخص همیشه عاشق کسی یا چیز خاصی است یا به او دلبستگی پیدا می کند. [اما] تحت شرایط خاصی، این دلبستگی می‌تواند به معنای دفاع از چیزی باشد که به نوبه‌ی خود مستلزم امکان ایستادگی در برابر چیز

فداکاری یک عمل اجبارگون نیست، بلکه یک عمل [از سر] آزادی است. ناگفته نماند که این آزادی انتخاب بین ترجیحات مختلف فردی نیست، بلکه آزادی تشخیص چیزی است که طرفدار آن است. ثانیاً، اگر عشق اساس فرضیه‌ی فداکاری باشد، آنگاه فقط می‌تواند شکلی خاص از دلبستگی داشته باشد که به آسانی قابل تعمیم نیست. عشق در واقع تعیین‌کننده‌ی نوع مبادله‌ای است که با فداکاری، نمادین می‌شود.

۱. تعریف هالبرتال از چرخه‌ی مبادله که توسط عشق آغاز شده است مناسب است: "[این] قربانی که به عنوان هدیه، بخشی از یک چرخه‌ی مبادله به‌نظر می‌رسد، در واقع نمادی برای هدیه‌ای است که قابل جبران نیست.

۲. پل کان، (۲۰۰۸) خشونت مقدس: شکنجه، وحشت، حاکمیت. صفحه ۱۰۸

دیگری است.[۱] کان تأکید زیادی بر این واقعیت دارد که این جنبه از فداکاری را نمی‌توان با قانون تنظیم کرد: در نهایت، اگرچه تمایل به فداکاری برای وجود نظم قانونی لازم است، قانون و ایثار «دو شکل از زندگی را مشخص می‌کنند»[۲]. اما، می‌توان اضافه کرد، وجود ماندگار نهادهای حقوقی در شکل دیگر زندگی انگلی است.

ماهیت خاص دلبستگیِ پس از فداکاری باعث می‌شود که معیار عشق، مراقبت باشد. تعجب‌آور نیست که از این منظر، به‌نظر می‌رسد برخی از نهادهای اصلی جامعه‌پذیری (خانواده، کلیسا، شهر، ایالت) از دلبستگی عاطفی و نه فقط منافع فردی پدید می‌آیند. به همین دلیل، دامنه‌ی گستره‌ی ایثارگری بر تخیل اجتماعی، قابل توجه بوده و بسیار

“ماهیت خاص دلبستگیِ پس از فداکاری باعث می‌شود که معیار عشق، مراقبت باشد. تعجب‌آور نیست که از این منظر، به‌نظر می‌رسد برخی از نهادهای اصلی جامعه‌پذیری (خانواده، کلیسا، شهر، ایالت) از دلبستگی عاطفی و نه فقط منافع فردی پدید می‌آیند. به همین دلیل، دامنه‌ی گستره‌ی ایثارگری بر تخیل اجتماعی، قابل توجه بوده و بسیار فراتر از حوزه‌ی سیاست است.

۱. کان به وضوح در برداشت خود از سیاست از آرنت به اشمیت نزدیکتر است، اما برداشت او از تمایز بین دوستان و دشمنان چنین است: "ایستادن از چیزی حداقل به طور ضمنی شناسایی دشمن است". (پل کان، قراردادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۲۵)

۲. پل کان، (۲۰۰۸) خشونت مقدس؛ شکنجه، وحشت، حاکمیت. صفحه ۹۸.

فراتر از حوزه‌ی سیاست است:

«فداکاری در قلب سیاست و خانواده است. هم والدین و هم شهروند خود را مشمول تقاضای فداکاری می‌دانند. آن‌ها تقاضا را مشروع می‌شناسند؛ زیرا در دنیایی از معانی زندگی می‌کنند که فعل فداکاری را تأیید می‌کند. بر این اساس، فداکاری راهی برای حضور در دنیایی معنادار است. ایثار... عملی عاشقانه است».[1]

در این تصور فراگیر از جایگاه فداکاری در تخیل اجتماعی ما، باقیمانده‌ای مادی وجود دارد. بُردار (یا پل) بین تمرین و تبدیل آن به یک نماد موفق، بدن است. برای درک عشق و فداکاری باید در قلمرو امر نمادین ماند، اما حامل آن معنای نمادین تنها می‌تواند گوشت بدن باشد. بعد نمادین را می‌توان -از بدن به عنوان یک حامل- به دست آورد؛ زیرا بدن، در عین حال که پایگاه نیازها و خواسته‌ها است، نشانگر اصلی اراده نیز هست. تنها از طریق بیرونی‌سازی دومی -یعنی اراده- است که بدن می‌تواند از خواسته‌ها و نیازهای خاص فراتر رفته و آن‌ها را به مسائل برجسته‌ی سیاسی تبدیل کند. می‌توان گفت بدن پل ارتباطی بین امر مقدس و امر عادی است. «خواندن» بدن و نشانه‌های آن بیانگر معنای درک‌شده‌ی یک کنش اجتماعی است. بدن، تفاوت بین شکنجه و ایثار را به‌طور کاملاً واضحی نشان می‌دهد. در مورد اول، در واقع، کنترلی بر معنای بدن زخمی وجود ندارد، در حالی که برای دومی این‌طور نیست. در مورد آخر -یعنی ایثار- قربانی به خودش اجازه

۱. پل کان، قراردادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۲۴

می‌دهد تا بر معنای درد وارد شده به بدن خود کنترلی داشته باشد و در این اندازه‌ی کنترل است که آزادی پدیدار می‌شود.[۱] نگرش نسبت به بدن نمادین می‌تواند نوعی ازخودگذشتگی و همچنین قتل باشد: «هر کدام راهی است برای اینکه بدن معنای جهان را حمل کند. در غرب، حوزه‌های نمادگرایی بدن، بیشتر از همه متعلق به خانواده، دولت و مذهب بوده است. بر این اساس، اینجاست که ما عشق و شر را می‌یابیم».[۲]

ایثار زمانی به فداکاری سیاسی تبدیل می‌شود که «به احتمال متقابل ایجاد آسیب مرتبط باشد». عشق به علاوه‌ی امکان کشتن و کشته شدن (یا به طور مبهم‌تر، ایجاد درد) یک حوزه‌ی معنایی مستقل را تشکیل می‌دهد: امر سیاسی.

ایثار زمانی به فداکاری سیاسی تبدیل می‌شود که «به احتمال متقابل ایجاد آسیب مرتبط باشد»[۳]. عشق به علاوه‌ی امکان کشتن و کشته شدن (یا به طور مبهم‌تر، ایجاد درد) یک حوزه‌ی معنایی مستقل را تشکیل می‌دهد: امر سیاسی.[۴] با این حال، این

۱. در این مرحله است که اختلاف با تصور جورجیو آگامبن از هومو ساچر آشکار و آشتی‌ناپذیر می‌شود. به عقیده‌ی آگامبن، دستورات حقوقی مدرن هم قادر به قربانی کردن افراد خود نیستند. آن‌ها را فقط می‌توان کشت یا نابود کرد. این مستلزم آن است که، از نظر آگامبن، ازخودگذشتگی بی‌ثمر است. جورجیو آگامبن، هومو ساچر (۱۹۹۸).

۲. پل کان، خارج از عدن، صفحه ۱۴۰ (۲۰۰۵)

۳. پل کان، قراردادن لیبرالیسم در جای خود، صفحه ۲۳۴.

۴. در حالی که این به وضوح در مورد خویشاوندی صدق نمی‌کند (در جایی که من احتمال کشته شدن را کافی می‌دانم)؛ باید دید که آیا قربانی مذهبی به همان ویژگی‌های قربانی سیاسی نیاز دارد یا خیر. علاوه بر این، به‌نظر می‌رسد که اگر کسی برای هدف خود حاضر به کشتن است، باید توجه داشته باشد که ممکن است جانش را به خاطر عکس‌العمل

تصور از خودمختاری امر سیاسی، خطوط دقیقی از جدایی بین قلمروها یا دامنه‌ها را ترسیم نمی‌کند. امر سیاسی خود را به عنوان مجموعه‌ای از معانی نمادین مستقل نشان می‌دهد که مستقل نیستند، اما می‌توانند بر هر چیز دیگری فرافکنی شوند. به عنوان مثال، نیروی کار به خودی خود موضوعی سیاسی نیست، اما امکان تبدیل شدن آن به منبع یک درگیری سیاسی واقعی را نمی‌توان رد کرد. بنابراین مبارزه‌ی طبقاتی می‌تواند خیلی سریع به مبارزه‌ای سیاسی تبدیل شود. همین امر در مورد نهادهای خانواده یا مذهب نیز صدق می‌کند؛ این اعمال به خودی خود ماهیت سیاسی ندارند، اما زمانی که با معانی نمادین یک قربانی سیاسی سرمایه‌گذاری شوند، می‌توانند سیاسی گردند.[1] به عبارت دیگر، در دوران مدرن (یعنی زمانی که دولت تقریباً خشونت مشروع را در انحصار خود درآورده است)، هرگونه درگیری بر سر مسائل پیش پا افتاده و غیر پیش پا افتاده، سیاسی تلقی می‌شود اگر بتواند نگرش‌های مراقبتی یک گروه را تا جایی بسیج کند که اعضای آن مایل باشند بدن خود را

طرف مقابل به خطر بیندازد.

۱. در این مرحله می‌توان درک کرد که چرا کان از جدایی دقیق هانا آرنت بین کار و عمل انتقاد می‌کند. در واقع، نقد کان از پدیدارشناسی عشق آرنت، یکی از عمیق‌ترین نقدهاست. در فصل دوم «وضعیت انسان»، آرنت به‌طور بدنام عشق را از حوزه‌ی کنش کنار گذاشت و پدیدارشناسی آن را به حوزه‌ی خصوصی (یعنی به عنوان یک موضوع حریم خصوصی) محدود کرد. به آرنت، پاورقی ۵، صفحه ۱۲-۱۶ مراجعه کنید. بنابراین عشق به حوزه‌ی ضرورتی که به شدت تحت نظارت پلیس است (که توسط مالکیت محافظت می‌شود) تنزل می‌یابد و عشق ورزیدن با بازیگری و صحبت کردن (فعالیت‌های سیاسی در روایت آرنت) به‌عنوان مجزای متقابل توصیف می‌شود. آرنت می‌گوید: «عشق، جدا از دوستی، در لحظه‌ای که در ملأ عام به نمایش گذاشته می‌شود، کشته می‌شود، یا بهتر است بگوییم خاموش می‌شود». آرنت، پاورقی ۵، صفحع ۵۱.

کان به روش زیر اظهار نظر می‌کند: «تمام این بحث، عمیقاً اشتباه است. انسان ابتدا یک حیوان نیست، برای خود و گونه‌ها در دنیای بی‌معنای درد کار می‌کند، درد زایمان به سختی بیرون آمدن یک خشونت طبیعی در دنیای انسان است...» کان، پاورقی ۳، صفحه ۲۰۰.

در معرض خطر قرار دهند.

به همین دلیل، تقریباً هر چیزی را می‌توان سیاسی کرد، اگرچه برخی از موضوعات بیشتر از موارد دیگر مستعد آن هستند. بر این اساس، به رسمیت شناختن یک جدایی دقیق بین امر معمولی و خارق‌العاده اشتباه است؛ همان‌طور که در بسیاری از پژوهش‌های الهام‌گرفته از اشمیت اتفاق می‌افتد. در واقع، «دنیای فداکاری به اندازه‌ی همان دنیایی است که در آن معجزه روتین است»[1]. همیشه این احتمال وجود دارد که سیاست معمولی با تبدیل مخالفان یا رقبا به دشمنان، خارق‌العاده شود. به طور جالب توجهی، رابطه‌ی بین سیاست خارق‌العاده و معمولی به طور قطعی خارج از طرح الهیات سیاسی سنتی باقی می‌ماند. اگرچه نمی‌توان آن را با شرایط علّی توضیح داد و ظاهر امر خارق‌العاده اغلب به‌عنوان معجزه‌ای در نظر گرفته می‌شود که از آب در می‌آید؛ اما در واقعیت، آن ظاهر مبتنی بر دگرگونی امر عادی است.

رد صریح فرضیه‌ی فداکاری توسط نظریه‌ی سیاسی و حقوقی لیبرال، به گفته‌ی کان، حد اصلی قانون اساسی لیبرال است. قرارداد اجتماعی و ارتباطات مشورتی یکی از بهترین نسخه‌های لیبرال بیان‌شده برای توضیح شکل‌گیری و تحکیم نظم‌های سیاسی است.[2] کان معتقد است که قرارداد اجتماعی، به ویژه، نمی‌تواند از آزمون امر سیاسی عبور کند، زیرا ابزاری است که هنوز به منافع پیشاسیاسی فردی متصل است. قرارداد اجتماعی لیبرال نمی‌تواند شکل‌گیری جامعه را توضیح دهد؛

۱. کان، پاورقی ۱۳، صفحه ۱۸۸.
۲. در اینجا، اهداف اصلی کان نظریه های سیاسی رالز، هابرماس و آکرمن هستند.

> فداکاری یک عمل اجبارگون نیست، بلکه یک عمل [از سر] آزادی است. ناگفته نماند که این آزادی انتخاب بین ترجیحات مختلف فردی نیست، بلکه آزادی تشخیص چیزی است که طرفدار آن است. ثانیاً، اگر عشق اساس فرضیه‌ی فداکاری باشد، آنگاه فقط می‌تواند شکلی خاص از دلبستگی داشته باشد که به آسانی قابل تعمیم نیست. عشق در واقع تعیین‌کننده‌ی نوع مبادله‌ای است که با فداکاری، نمادین می‌شود.

در بهترین حالت، می‌تواند درکی از مرگ خشونت‌آمیز را به عنوان نفی و در نتیجه‌ی شکست عقل، ارائه دهد که معمولاً با [ایده] وضعیت طبیعی نشان داده می‌شود.[1] این صرفاً تخلیه‌ی منطق فداکاری از گفتمان لیبرال نیست که مشکل‌ساز تلقی می‌شود. آنچه در نظریه‌ی سیاسی لیبرالیسم غایب است، تأمل مناسب در مورد عشق و شناخت قوه‌ی اراده است. این رویکرد به مسئله‌ی امر سیاسی به کان اجازه می‌دهد تا به نقد خود از لیبرالیسم، استدلالی اصیل و فراتر از بحث مربوط به فداکاری سیاسی اضافه کند و آن را به شر سیاسی بسط دهد: «لیبرالیسم دقیقاً به همان دلیلی که عشق را درک نمی‌کند، از درک شر ناتوان است. افق تبیین آن توسط عقل از یک سو و رفاه شخصی از سوی دیگر چارچوب‌بندی شده است. بین عقل و نفع، نمی‌تواند اصطلاح سومی پیدا کند... بر این

۱. وضعیت طبیعت، از منظر نظریه کان، بخشی از تخیل سیاسی است و نه یک شرط ماقبل سیاسی.

اساس، شر می‌تواند در نظریه‌ی لیبرالیسم تنها به‌عنوان شکست عقل یا میل نامحدود جلوه کند».[۱] در نهایت، در حالی که نظریه‌ی حقوقی لیبرال، خشونت سیاسی را به خودی خود یک شکست می‌داند، کان تصور می‌کند با توجه به منظری که فرد از طریق آن، پدیده را مشاهده می‌کند، معنای متفاوتی به خشونت نسبت داده می‌شود. بار دیگر، لیبرالیسم خشونت را تنها به عنوان یک شر می‌تواند تلقی کند، چراکه به‌عنوان دیدگاهی درباره‌ی جهان، نقش عشق را به رسمیت نمی‌شناسد و تنها به رفاه بدن می‌پردازد.[۲]

اما به گفته‌ی کان، عشق و خشونت را نمی‌توان به طور کامل از هم جدا کرد. این تا حدی به این دلیل است که خواسته‌های ذاتی عشق انسانی، طبق تعریف در حال کلی شدن هستند: فقط می‌توان عاشق مقدار محدودی از اشیای خاص بود (یک فرد می‌تواند در یک زمان فقط یک شخص، یک مذهب یا یک جامعه‌ی سیاسی را دوست داشته باشد)[۳]. از این رو، خشونت -به دور از غایت سیاست- می‌تواند سیاسی باشد؛ زیرا خواسته‌های عشق به سمت تولید معنای نهایی گرایش دارند.

---

۱. کان، پاورقی ۱۳، صفحه ۵۳.

۲. کان احتمالاً به لیبرالیسم کلاسیک در نسخه‌های فایده‌گرایانه و دئونتولوژیک آن اشاره می‌کند، به طور خلاصه، پیروان هیوم و کانت.
اما رشته‌ای از کمال‌گرایی لیبرال نیز وجود دارد که بر اساس آن، همیشه این‌طور نیست که رفاه دلیلی برای عمل باشد. به عنوان مثال، جوزف راز، حداقل در موارد خاص، به صراحت اخلاقیات ایثار در برابر منافع شخصی را تئوریزه کرده است. به (JOSEPH RAZ, Engaging Reasen ۳۰۳–۳۲ (۱۹۹۹ مراجعه کنید.
با این حال، یک تفاوت مهم با کان باقی می‌ماند: برای کان، عشق و فداکاری یک امر ارادی است و عمیقاً سیاسی هستند، در حالی که راز تضاد بین فداکاری و منفعت شخصی را همچنان بر اساس اخلاق و دلایل متضاد برای چارچوب عمل می‌دهد.

۳. کان، پاورقی ۲، صفحه ۹۹.

مخاطرات زیاد است و بُردار این خواسته‌ها نمی‌تواند جز بدن باشد (این هم در مورد عشق و هم در مورد فداکاری صادق است). همان‌طور که بدن دارای نشان عشق ورزیدن (و تمایل به ایثار) است، در برابر خشونت نیز آسیب‌پذیر است. عمل به خاطر عشق، مشابه ریسک ازخودگذشتگی در قالب مبادله‌ی کالا با دیگری نیست (همان‌طور که در اصطلاح عام می‌گوییم چیزی را قربانی کرده‌ایم تا چیز دیگری به دست آوریم)، بلکه به عنوان تجسم یک ایده است: «آنچه که عشق ایجاب می‌کند نوعی خود ویرانگری است. فداکاری برای خانواده‌ام می‌تواند عمل من را ... مملو از معنای خارق‌العاده‌ای کند. با فداکاری، به نقطه‌ای برای کشف معنایی بزرگتر تبدیل می‌شوم».[1] زمانی که خشونت از منظر خواسته‌های عشق دیده شود، به خشونت سیاسی (و فداکاری) تبدیل می‌شود. خارج از آن محیط (که از نظر سیاسی، سلطه است)، قتل وجود دارد (و اغلب شکنجه و نسل‌کشی)، اما قربانی نه.

▪ بخش دوم

فداکاری به مثابه‌ی قربانی شدن

این عقیده رایج است که رنه ژیرار یکی از نویسندگانی است که آثارش اصطلاحات بحث در مورد قربانی را تعریف کرده است. نمی‌توان در این مجال کوتاه درباره‌ی عمق و وسعت فلسفه و نقد ادبی او قضاوتی منصفانه داشت. اما ژیرار مانند کان، تفسیری

۱. کان، پاورقی ۲، صفحه ۱۰۸.

فرهنگی/ انسان‌شناختی از نهاد قربانی را توسعه داده است که بر درک مفهوم شر و نظم اجتماعی نیز تأثیر دارد. به همین دلیل، مقایسه‌ی بین این دو نظریه‌ی فداکاری مناسب است و می‌تواند به روشن شدن ویژگی‌های خاص پیشنهاد کان کمک کند. با توجه به طیف وسیعی از مضامین موجود در آثار ژیرار، تمرکز این بخش تقریباً بر آرزوی قربانی و میل تقلیدی منحصر خواهد بود، که شاید اصیل‌ترین و شناخته‌شده‌ترین مشارکت‌های ارائه‌شده توسط ژیرار به بحث در مورد فداکاری هستند. به عقیده‌ی ژیرار، میل، تقلیدی است؛ زیرا تمایل به تقلید از میل شخص دیگری در انسان وجود دارد. این کیفیت میل است که آن را به منبع بالقوه‌ی خشونت تبدیل می‌کند؛ زیرا رقابتی را ایجاد می‌کند که می‌تواند به سرعت تبدیل به میلی کشنده شود. در این منظر، موضوع میل به دلیل وجود شخص ثالث در رابطه‌ی میل چنین است. شخص شیئی را به دلیل خصوصیات یا کیفیات آن طلب نمی‌کند، بلکه به این دلیل که شخص ثالثی آن را می‌خواهد، به آن شیء تمایل پیدا می‌کند. ابژه، بنا به تعریف، رقیب می‌شود: هر دو سوژه نمی‌توانند آن را هم‌زمان تصاحب کنند. شاید کمیابی منشأ خشونت باشد، اما توجه داشته باشید که کمبود توسط منطق میل ایجاد می‌شود[1]، نه توسط سازمان اجتماعی و سیاسی. آنچه در این طرح اولیه است، دین نیست، بلکه خشونت است.[2] اولین قتل، چرخه‌ای از خشونت را ایجاد می‌کند؛ زیرا قتل‌های بعدی را به

۱. موشه هالبرتال از نظر بصیرتی متذکر می‌شود که قربانی کردن، وسیله‌ای است که مبتنی بر خشم (به جای اضطراب و ترس)، ناشی از میل ناامیدشده است. با این حال، «اولین قتل تنها با انگیزه‌ی حسادت نبود. از یک واکنش حاد به تبعید و انزوا سرچشمه می‌گرفت. محرومیت از امکان بخشش، منبع خشونت عمیق‌تری نسبت به محرومیت ناشی از نگرفتن است.». (نگاه کنید به پاورقی ۶)

2. RENÉ GIRARD, VIOLENCE AND THE SACRED (1980).

عنوان واکنش انتقام‌جویانه فرا می‌خواند. خشونت مسری است و بنابراین به راحتی می‌تواند تشدید شود. ازاین‌رو، تنها یک قربانی و نهادینه کردن خاطره‌ی آن می‌تواند چرخه‌ی خشونت را کاهش دهد. قربانی، نقطه‌ی همگرایی حسادت و خشم مردم را فراهم می‌کند و با تبدیل شدن به گیرنده‌ی منفعل خشونت اجتماعی، به جامعه اجازه می‌دهد تا سطح عمومی رقابت خشونت‌آمیز را کاهش دهد (یا تعالی بخشد).[1]

نقطه‌ی شروع فرضیه‌ی فداکاریِ ژیرار حقیقتاً نفس‌گیر است: هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که بتواند بدون تکیه بر مکانیزم فداکاری اولیه شکل بگیرد و توسعه یابد. به عبارت دیگر، نه تنها یک قربانی همیشه در منشأ نظم اجتماعی جدید نهفته است، بلکه پیش‌شرط حرکت به خارج از وضعیت طبیعی است. به گفته‌ی ژیرار، این نیز داستانی است که توسط بسیاری (اگر نه همه) از اسطوره‌های بنیانگذار غربی روایت شده است. به عنوان مثال، ژیرار به طور مفصل درباره‌ی اسطوره‌ی ادیپ بحث می‌کند؛ اما مهم‌تر از آن، او معتقد است که مصلوب شدن عیسی علیه‌السلام نشان‌دهنده‌ی یک نقطه‌ی عطف است؛ زیرا داستانی از افشای رسوایی قربانی (و لزوم غلبه بر آن از طریق ازخودگذشتگی در راه الهی)[2] است. به هر حال، برای اینکه قتل به عنوان قربانی معنادار باشد، باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد. همان‌طور که قبلاً

۱. برای تشریح امر مقدس از طریق قربانی کردن و پیامدهای سیاسی آن رجوع کنید به تحلیل‌های اخیر و بسیار غنی موجود در این دو مجموعه‌ی ویرایش‌شده:
THE SACRED AND THE POLITICAL (Elisabetta Brighi, Antonio Cerella, & Michael Marder eds., 2016)
LAW'S SACRIFICE (Brian Nail & Jeffrey Ellsworth eds., 2021)
2. RENÉ GIRARD, THE SCAPEGOAT (1989)

اشاره شد، مهم‌ترین چیز این است که قربانی باید بی‌گناه باشد و باید مورد هدف قرار گیرد؛ چراکه به گروه اجتماعی مربوطه، نه خیلی نزدیک باشد و نه خیلی دور، در غیر این صورت قربانی نمی‌تواند به طور قابل اعتمادی به ظرف خشونت اجتماعی تبدیل شود. این ویژگی‌ها ضروری هستند، زیرا فدا کردن قربانی اولاً، خشونت را متوقف می‌کند و ثانیاً، به جامعه اجازه می‌دهد تا قربانی را به‌عنوان توانمندساز نظم اجتماعی بشناسد (و اغلب بعداً تقدیس کند). شکستن چرخه‌ی خشونت، به‌گونه‌ای ویژگی مشکل‌ساز اصلی جوامع انسانی است که ژیرار به‌کارگیری این مکانیسم را نه تنها در انسان‌شناسی تطبیقی جوامع مختلف، بلکه در اکثریت قریب به اتفاق آثار ادبی و هنری تشخیص می‌دهد.[1] خشونت و نحوه‌ی مهار آن واقعاً دغدغه‌ی اصلی جوامع بشری است.

نقطه‌ی شروع فرضیه‌ی فداکاریِ ژیرار حقیقتاً نفس‌گیر است: هیچ جامعه‌ای وجود ندارد که بتواند بدون تکیه بر مکانیزم فداکاری اولیه شکل بگیرد و توسعه یابد. به عبارت دیگر، نه تنها یک قربانی همیشه در منشأ نظم اجتماعی جدید نهفته است، بلکه پیش‌شرط حرکت به خارج از وضعیت طبیعی است.

بدیهی است که این امر مستلزم یک اقتصاد فداکاری کاملاً

۱. نگاه کنید به : RENÉ GIRARD, A THEATRE OF ENVY: WILLIAM SHAKESPEARE (۲۰۰۴).

مخالف اقتصاد کان است. مهم‌تر از همه، ژیرار فرض می‌کند که عشق «شکلی از تعالی است که هرگز با خشونت عمل نمی‌کند، هرگز مسئول هیچ خشونتی نیست و به شدت مخالف خشونت است».[1] خشونت در اینجا به عنوان یک عمل دمدمی‌مزاج، تقریباً یک نیروی اولیه، و بنابراین ناسازگار با عشق به تصویر کشیده می‌شود. برافتادن نقاب از مراسم فداکاری به عنوان قربانی در نظر ژیرار یک دستاورد است؛ زیرا وحشی‌گری و بی‌عدالتی، این عمل را ابهام‌زدایی می‌کند. به طور کلی، در تحلیل او احساس کمی از خشونت ساختاری و سیستمی وجود دارد. امکان کشتن و کشته شدن، مظاهر نسبتاً غیر منطقي است که در زمینه‌ی مادي و اجتماعي تأثیر ندارد. آن‌ها ویژگی ذاتی خواسته‌های انسان و ماهیت تقلیدی آن هستند. یک نظم اجتماعی و سیاسی سالم باید حضور خشونت را اخراج کند یا حداقل به شدت کاهش دهد. به طور خلاصه، نظم سیاسی با رام کردن خشونت ایجاد می‌شود.

در نهایت، تعجب‌آور نیست که کان در طولانی‌مدت با کار ژیرار درگیر نشده است. تا آنجا که من می‌دانم، کان در تنها نمونه‌ی درگیری مستقیم، به ویژگی مکانیکی و کل‌گرایانه‌ی استفاده‌ی ژیرار از فداکاری اشاره می‌کند. تشریفات قربانی شدن نیز به عنوان نیرویی برای حفظ بقای امر مقدس، رضایت‌بخش نیست.[2] خصلت واسطه‌ای این آیین ممکن است به مهار گسترش خشونت کمک کند و به شهروندان اجازه دهد به زندگی عادی خود ادامه دهند، اما نمی‌تواند اعمال ازخودگذشتگی را کاملاً

1. RENÉ GIRARD, THINGS HIDDEN SINCE THE FOUNDATION OF THE WORLD 214 (1987).

۲. نگاه کنید به پاورقی ۲، صفحات ۱۲۰-۱۲۱.

کنترل کند. مشاهده‌ی کلیدی کان در اینجا این است که ایثار فردی را نمی‌توان اجباری کرد، حتی با قانون. در نهایت، این یک عمل آزادی‌خواهانه باقی می‌ماند که با انگیزه‌ی عشق تحریک می‌شود و نه با هر چیزی که محرک مهار یا حتی از بین بردن خشونت است (اگرچه ممکن است به این نتیجه برسد). علاوه بر این، به گفته‌ی کان، فداکاری سیاسی یک عمل پاک‌کننده و تطهیرکننده نیست.

مشاهده‌ی کلیدی کان در اینجا این است که ایثار فردی را نمی‌توان اجباری کرد، حتی با قانون. در نهایت، این یک عمل آزادی‌خواهانه باقی می‌ماند که با انگیزه‌ی عشق تحریک می‌شود و نه با هر چیزی که محرک مهار یا حتی از بین بردن خشونت است .

نظریه‌ی ژیرار احتمالاً آنقدر به نوع کلاسیک لیبرالیسم نزدیک است که نمی‌تواند تجدید نظری بر مفهوم سیاسی کان از فداکاری داشته باشد. در واقع، مکانیسم قربانی نتایجی را به همراه دارد که چندان متفاوت از روایت استاندارد قرارداد اجتماعی نیست. همان‌طور که در توضیح ژیرار نقش دوگانه‌ی قربانی وجود دارد، در سنت قرارداد اجتماعی نیز خشونت و انتقام به حاکمیت واگذار می‌شود (اما نه کنار گذاشته می‌شود و نه کاملاً تغییر می‌کند).[1] علاوه بر این، در فرآیند فدا کردن، آزادی واقعی وجود ندارد، بلکه تنها قربانی شدن است. همان‌طور که توسط

۱. بحث در مورد اینکه آیا برداشت درخواستی روسو از قرارداد اجتماعی ممکن است این نکته را رد کند یا خیر، خارج از محدوده این مقاله است.

تری ایگلتون اشاره شده است، «ژیرار شفقت مناسبی را برای فدا شدن قربانی نشان می‌دهد. اما او کمتر مراقب راهی است که قربانی، با تجسم خشونت نظم اجتماعی، می‌تواند آن را تصاحب کند و تغییر دهد».[1] قربانی که طبق تعریف بی‌گناه است، نمی‌تواند معنای فداکاری خود را کنترل کند. اما، به طور انحرافی (و ژیرار از این پیامد آگاه است)، تبدیل شدن به یک قربانی بی‌گناه می‌تواند جایگاه اخلاقی را به همراه داشته باشد. همان‌طور که او اشاره می‌کند، ادعای قربانی بودن می‌تواند به طور متناقضی فرصت‌های بیشتری برای آزار و شکنجه‌ی افراد دیگر فراهم کند.[2]

محدودیت‌های این درک را می‌توان به وضوح در تفسیر ژیرار از کتاب مقدس [عبری] ایوب مشاهده کرد. ژیرار مقاومت استثنایی ایوب را تشخیص می‌دهد، اما مجبور می‌شود آن را در چارچوب فرد قربانی قرار دهد. با این حال، به‌نظر نمی‌رسد مکانیسم اهدای قربانی در این مورد کار کند، زیرا بر خلاف سایر قربانیان بی‌گناه، ایوب در برابر تلاش برای تبدیل او به فرد قربانی مقاومت می‌کند. او آگاه است که او را قربانی می‌کنند و فعالانه از تبدیل شدن به یک قربانی نمادین خودداری می‌کند. به طور خلاصه، ایوب آشکارا در برابر قربانی شدن خود مقاومت می‌کند. بنابراین، جایی که ژیرار باید فداکاری ایوب را به‌عنوان مولد نظم اجتماعی ستایش کند، باید از ایوب به‌عنوان یک «قربانی شکست‌خورده» و به‌عنوان «قربانی مردمش»[3] صحبت کند. جالب است ببینیم کاربرد پدیده‌ی آیین قربانی برای شخصیتی مانند ایوب چقدر سخت و

1. TERRY EAGLETON, RADICAL SACRIFICE 57 (2018).

۲. نگاه کنید به: GIRARD, I SEE SATAN FALLING LIKE LIGHTNING ۱۸ (Y REN James, Williams trans., ۲۰۰۱)

3. RENÉ GIRARD, JOB: THE VICTIM OF HIS PEOPLE (1987)

مکانیکی است. در این مورد، به‌نظر می‌رسد منبع ظرفیت تولیدی برای نظم‌آفرینی، بیشتر از یک مقاومت فعال -که قربانی می‌شود- سرچشمه می‌گیرد تا از مکانیسم قربانی شدن.[۱] تفسیر کتاب ایوب، یک درک سیاسی از مکانیسم فداکاری و سختی آموزه‌ی میل تقلیدی را نشان می‌دهد. ژیرار به جای تجلیل از مقاومت خلاقانه و قوی ایوب، سعی می‌کند آن را به عنوان داستانی از قربانی شدنِ تا حدی موفق تعریف کند.

زمان بررسی این بخش فرا رسیده است. در حالی که به گفته‌ی ژیرار، نظم اجتماعی (و فرهنگ انسانی) تنها با قربانی کردن و در نتیجه با فرآیند قربانی شدن یک بی‌گناه ایجاد می‌شود، برداشت و تصور کان از فداکاری سیاسی حاکی از آن است که نابود شدن هرکسی، قربانی را به وجود نمی‌آورد، بلکه در واقع، یک شهروند فعال و دلسوز آن را می‌سازد. حتی زمانی که سوژه‌ها در ابتدا در معرض احتمال قربانی شدن قرار می‌گیرند (مانند موردی که کان اغلب به آن اشاره می‌کند، نابودی هسته‌ای)[۲]، به معنای دقیق، قربانی سیاسی نمی‌شوند. اجساد آن‌ها در معرض احتمال نابودی است، اما معنای سیاسی وفاداری به حاکم را حمل می‌کند. به عبارت دیگر، فداکاری سیاسی این پتانسیل را دارد که از قربانی شدن فراتر رود، زیرا بدن را در کیفیت دیگری و با معنای سیاسی نهایی و اساسی سرمایه‌گذاری می‌کند. به دلایل واضح،

---

۱. نگاه کنید به: (GIANFRANCO RAVASI, IL LIBRO DI GIOBBE (۲۰۱۵)) تفسیر اسطوره ایوب

۲. «تهدید هسته‌ای ضمنی در سیاست آمریکا کاملاً ارزش نهایی آن سیاست را بیان می‌کند: نابودی جهان بهتر از شکست ایالات متحده است. سیاست هسته‌ای نیز به ما نشان می‌دهد که کشتار و کشته شدن، پدیده‌های سیاسی متقابلی هستند.» نگاه کنید به پاورقی ۱۳، صفحه ۱۹۷.

این چیزی دور از دسترس برای مکانیسم قربانی است. در واقع، می‌توان تفاوت اصلی بین این دو مفهوم از قربانی را با ذکر این نکته خلاصه کرد که به گفته‌ی ژیرار، حوزه‌ای که با قربانی به جامعه وارد می‌شود، محترم (روحانی) نیست، بلکه مقدس (الهی) است.[1] با پیروی از این تفسیر از ژیرار، می‌توان فهمید که چرا هدف فرضیه‌ی فداکاری او، وارد کردن تقدس به سیاست است. با این حال، سیاست قربانی کردن فداکارانه، تنها قدرت سیاسی محدودی ایجاد می‌کند و سپس سازنده‌ی آن را نادیده می‌گیرد.[2]

▪ بخش سوم

فضای چیزی که می‌توان فداکاری یا تخیل کرد

ما دیدیم که چرا، از منظر نظریه‌ی قانون اساسی، تصور کان از فداکاری سیاسی -برای نظریه‌پرداز قانون اساسی- از برداشت ژیرار سودمندتر است. در نهایت، رویکرد ژیرار به پیوند بین خشونت و فداکاری نمی‌تواند پایه‌های مقدس جامعه‌ی سیاسی و رابطه‌ی قدرت‌سازی بین باورهای شهروندان و نظم قانون اساسی را توضیح دهد. در واقع، از نظر ژیرار، قربانی کردن یک رسوایی (یک شر) باقی می‌ماند و مسیحیت، ایمانی است که آن را آشکار کرده و بر آن غلبه کرده است.[3] در این جهان‌بینی، امیال

۱. من این نکته را از پالور (WOLFGANG PALAVER)، تبدیل امر مقدس به مقدس (۲۰۲۲) می‌گیرم.
۲. نگاه کنید به: (MARTIN LOUGHLIN, FOUNDATIONS OF PUBLIC LAW (۲۰۱۱) بازسازی حقوق عمومی به عنوان فرآیندی برای تقویت قدرت سیاسی
۳. برای یک کاربرد کلاسیک که بر ماهیت قراردادی میل تقلیدی تأکید دارد؛ (MICHEL AGLIETTA & ANDRÉ ORLEAN, LA VIOLENCE DE LA MONNAIE

سیاسی نشان‌هایی از خودمختاری نیستند، بلکه حقیقتاً نتیجه‌ی فرآیندهای تقلیدی هستند. تحت این محدودیت‌ها، توضیح یک مفهوم قوی از کنش سیاسی خودمختار دشوار است.

با وجود این، به‌نظر می‌رسد که خود کان در مورد تسلط فداکاری سیاسی بر تصورات قانون اساسی معاصر ما تردیدهای فزاینده‌ای دارد. بدیهی است که او تنها نظریه‌پرداز مفهوم فداکاری نیست که به این فکر مشغول است. پل دوموشل[1]، با اشاره به اقدامات فداکارانه‌ی معاصر دولت‌ها و تروریست‌ها، به فقدان نیروی نمادین آن‌ها فکر کرده است. او می‌تواند از یک قربانی بی‌اثر (یا عقیم) به دلیل ناتوانی دولت‌های معاصر در ارتقای قربانی شهروندان خود به یک نماد صحبت کند. این دقیقاً به این دلیل است که دولت‌ها اغلب با روی آوردن به آن‌ها (و اعمال خشونت علیه آن‌ها) رعایای خود را به قربانی تبدیل می‌کنند. نشان داده می‌شود که خشونت سیاسی، عقیم است و نمی‌تواند از نظمی ریشه‌دار در یک احساس معنادار حمایت کند.[2]

می‌توان ظهور یک شک آزاردهنده در مورد پتانسیل نظم‌آفرین فداکاری سیاسی را در جدیدترین کتاب کان مشاهده کرد.

(1982).)

1. PAUL DUMOUCHEL, THE BARREN SACRIFICE (2015)

۲. دوموشل ابتذال شر آرنت را این‌گونه می‌خواند: هیچ چیز مولد در فداکاری بی‌معنی که برای شهروندان لازم است وجود ندارد. و به همین دلیل، اقدامات شیطانی دولت‌ها فاقد عمق هستند؛ زیرا نمی‌توانند قربانیان (و نه حتی شکنجه‌کنندگان آن‌ها) را مقدس جلوه دهند. چیزی که کیفیت مولد فداکاری سیاسی را از بین می‌برد، ناشناس ماندن قربانیان و آزارگران است. دوموشل تحت تأثیر این ایده‌ی ژیرار است که اسطوره‌های سیاسی، بیشتر حول شخصیت مقدس قربانی می‌چرخند؛ و اغلب نیز قربانی می‌شوند. نگاه کنید به:
Paul Dumouchel, La technique et la banalité du mal, in JEAN-PIERRE DUPUY: DANS L'ŒIL DU CYCLONE 67–102 (Marc Auspach ed., 2009).

چهره‌ی نهادی جدید در مرکز تحلیل، سرباز یا شهروند قربانی نیست، بلکه داوطلبی است که پایه و ثبات جامعه‌ی سیاسی (محلی) را فراهم می‌کند.[1] به‌علاوه، در یک مجموعه‌ی ویرایش‌شده‌ی اخیر درباره تأثیر کووید ۱۹ بر دستورات قانون اساسی ما، اخلاق مراقبت -به‌ویژه افراد شاغل در مؤسسات مراقبت‌های بهداشتی- زمینه‌های وفاداری سیاسی لازم برای حفظ یک جامعه را فراهم می‌کند.[2] به طور خلاصه، به‌نظر می‌رسد کان تردید دارد که تخیل سیاسی جوامع ما هنوز بتواند خشونت سیاسی را به گونه‌ای مدیریت کند که به یک سیاست فداکاری مولد منجر شود.

مخالفت کامل با احساس کان در مورد فرسایش فداکاری سیاسی اولیه دشوار است. همه‌ی نمادهای مقدس در جوامع سیاسی یک انحطاط سیاسی پیش‌رونده در زیست سیاسی را درک کرده‌اند -به ویژه در جوامع غربی- و کسی نمی‌تواند ببیند که چرا فداکاری سیاسی مشمول همان خط سیر نمی‌شود. دیگر آداب ارتباط بین امر مقدس و عادی به خوبی مندرس نشده است. به عنوان مثال، مورد سوگندهای قانون اساسی را در نظر بگیرید که به‌رغم کارکرد نمادین آن‌ها در ایجاد حسن نیت پاسداری از قانون اساسی، تشریفات آن به‌طور فزاینده‌ای پوچ و با اهمیت حقوقی اندک به‌نظر می‌رسد.[3]

1. PAUL KAHN, DEMOCRACY IN OUR AMERICA (2023). See also Benjamin Berger, Political Theory and the Volunteer: Lessons from Kahn's Ethnography of "Our Happy Politics," in this issue.

۲. نگاه کنید به پاورقی۶؛ به طور کلی به دموکراسی در زمان همه‌گیری اشاره دارد.

۳. اشاره به سوگندهای سیاسی می‌شود، که با کاهش مداوم روبه‌رو شده‌اند. تاریخچه قانون اساسی چشم‌گیر نهاد سوگند سیاسی توسط PAOLO PRODI, IL SACRAMENTO DEL POTERE) (۱۹۹۲)) و برای تلاش برای احیای

با این وجود، به‌نظر می‌رسد هنوز برای اعلام ناامیدی کامل نسبت به فداکاری زود است. چند نشانه به این جهت اشاره دارد که من به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنم. اول از همه، هنوز می‌توان مصادیقی از تمایل به فداکاری را در مواردی از عمل کردن قدرت تشکیل‌شده را مشاهده کرد. جدیدترین و بارزترین نمونه، در سال ۲۰۱۹، جامعه‌ی استالیدو در شیلی است. تظاهرات‌های تشدیدشده، اراده‌ی مصممی را برای قرار گرفتن در معرض یک سرکوب شدید طی یک دوره‌ی زمانی نسبتاً طولانی نشان داد. جالب‌تر اینکه این جنبش اجتماعی توسط یک حزب سیاسی، سازماندهی یا رهبری نشده است. تمایل معترضان به قرار دادن اجساد خود در یک مسیر، پتانسیل فداکاری سیاسی را تداعی می‌کند.[1] تعجب‌آور نیست که تلاش‌ها برای تثبیت آموزه‌های اساسی، همچنان تمایل به ایثار را نشان می‌دهد: از یک سو، تثبیت آموزه‌های اساسی، فرآیندی برای (باز)تعریف خود جمعی و چیزهای زیادی از هویت جامعه‌ی سیاسی است که در خطر قرار دارد. از سوی دیگر، آموزه‌های اساسی مظهر یک نسخه‌ی شدید از کنش سیاسی است؛ زیرا مدعی است عاملیت را در یکی از خودمختارترین مصادیق خود آشکار می‌کند.[2] درست است که

مسئولیت قانون اساسی سوگند رئیس جمهور در نظم قانون اساسی ایالات متحده، نگاه کنید به: (Evan Bernik, The Morality of the Presidential Oath, ۴۷ OHIO N. U. L. REV. ۳۳ (۲۰۲۳)

۱. با این حال، با توجه به نتیجه‌ی ناامیدکننده فرآیند تشکیل‌دهنده، به تعبیر کان، می‌توان گفت که در به‌یادماندن آن فداکاری سیاسی شکست خورده است. برخی از مفسران، در واقع، فرصت عبور از قدرت تشکیل‌دهنده را به عنوان درس اصلی پرونده شیلی معرفی کرده‌اند. برای نقد متفکرانه نگاه کنید:
Sergio Verdugo, is it Time to Abandon the Theory of Constituent Power? (۲۰۲۲) ACADEMIA

۲. ادبیات مربوط به قدرت تشکیل‌دهنده بسیار گسترده است که نمی‌توان در اینجا نقل

کان هرگز از زبان قدرت آموزه‌های اساسی استفاده نمی‌کند، اما این زبان فقط مربوط به حق حاکمیت است. با این حال، این دو مفهوم کاملاً هم‌پوشانی ندارند و دعوت برای توجه به محوریت ایثار برای تثبیت آموزه‌های اساسی به‌جا است.[1] نکته‌ی کلیدی در اینجا این است که حتی یک مورد به‌کارگیری ناموفق آموزه‌های اساسی ممکن است یک قربانی سیاسی معنادار، به ویژه برای نسل بعدی ایجاد کند.

ارائه‌ی ایثار، راهی برای حفظ قداست پیوستگی سیاسی است، اما هرگز یک نهاد انتزاعی نیست. هدف آن همیشه یک نظم سیاسی مشخص و یک نظم قانونی اساسی است. به عبارت دیگر، این‌طور نیست که شهروندان حاضر باشند خود را برای یک مفهوم انتزاعی درباره‌ی یک دولت یا یک امپراتوری قربانی کنند.

دومین نکته‌ی مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که ارائه‌ی ایثار، راهی برای حفظ قداست پیوستگی سیاسی است، اما هرگز یک نهاد انتزاعی نیست. هدف آن همیشه یک نظم سیاسی مشخص و یک نظم قانونی اساسی است. به عبارت دیگر، این‌طور نیست که شهروندان حاضر باشند خود را برای یک مفهوم

کرد. بحث معاصر در مورد این موضوع در کتاب پارادوکس قانون‌اساسی‌گرایی (THE PARADOX OF CONSTITUTIONALISM) (ویرایش‌های مارتین لافلین و نیل واکر، ۲۰۰۷) آغاز شد. همچنین ببینید:
(JOEL COLON-R OS, CONSTITUENT POWER AND LAW (۲۰۲۰)) با این حال، بازتاب زیادی در ادبیات قدرت تشکیل‌دهنده‌ی در مورد بعد فداکارانه‌ی آن وجود ندارد.

۱. برای تمایز، در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، بین این دو مفهوم، به (LUCIA RUBINELLI, CONSTITUENT POWER (۲۰۲۱)) مراجعه کنید.

انتزاعی درباره‌ی یک دولت یا یک امپراتوری قربانی کنند. همان‌طور که برای خویشاوندی اتفاق می‌افتد، همیشه این سرمایه‌گذاری عاطفی در خانواده‌ی خود است که باعث می‌شود افراد حاضر بشوند بدن خود را به خطر بیندازند و نه یک مبارزه‌ی انتزاعی برای ایده یا مفهوم خانواده. همین امر در مورد جوامع سیاسی نیز صدق می‌کند. تردیدی وجود ندارد که دولت -در ویژگی ذاتی خود- در جان بخشیدن به احساسات فداکارانه در دوران مدرن شبه انحصارگر بوده است. اما نهادهای اجتماعی اساسی دیگری نیز وجود داشته‌اند که ظرفیت نیاز به فداکاری از سوی اعضایشان را نشان داده‌اند، موضوعی که از اتحادیه‌های کارگری (به ویژه تحت حکومت‌های استبدادی) شروع شد. در واقع، هیچ چیز نیست که از ظهور سایر مواضع فداکاری سیاسی در دفاع از اشکال مختلف انجمن‌ها در قانون اساسی مانع بشود. اگر پیدایش و حفظ قدرت سیاسی در تئوری قانون اساسی معاصر، محوری باقی بماند، پس دشوار است تصور کنیم که امر سیاسی را می‌توان به مجموعه‌ای از مقررات یا مجموعه‌ی مبادلات مبتنی بر بازار تقلیل داد. برعکس، تا زمانی که مسائل مربوط به زندگی و مرگ در مرکز قدرت سیاسی باقی بماند (همان‌طور که ناگزیر است)، کنترل بر معنای ایثار همیشه یکی از ویژگی‌های اصلی نقش کنش سیاسی در نظام‌های قانون اساسی ما خواهد بود.[۱]

اما این شناخت ما را به ویژگی مهم فداکاری سیاسی می‌رساند. بنیان‌گذاری یک نظام قانون اساسی جدید، به ندرت از اسطوره‌ها و روایات حمایت‌کننده از آن جدا می‌شود. این همان جایی است که

۱. نگاه کنید به: HAROLD WYDRA, SACRED POLITICS (۲۰۱۵) (supporting this diagnosis with different accents)

پیچیدگی‌ها برای نظریه‌ی ایثار سیاسی آغاز می‌شود. رابطه‌ی بین تخیل و فداکاری هرگز نمی‌تواند به طور کامل توسط قدرت دولتی مستعمره شود، اگرچه دولت بعدی اغلب به دلیل ابزارهای قهری خود در این کار موفق است. جالب توجه است که تمایلات متغیر سیاسی، تلاش‌ها را برای به چالش کشیدن تفاسیر مسلط از معنای فداکاری سیاسی، با چشم‌انداز ارائه‌ی گزینه‌های جایگزین برمی‌انگیزند. درگیری حول ایجاد انگیزه‌ها و اسطوره‌های فداکاری همیشه می‌تواند فوران کند؛ زیرا تولید تخیل سیاسی برای تعیین اینکه چه چیزی به اندازه‌ی کافی ارزشمند است تا کسی را برای یک هدف، آماده‌ی ازخودگذشتگی کند، کارکرد دارد. گاهی به‌نظر می‌رسد که کان به این نکته اشاره می‌کند که حاکمیت مدرن عموماً در اشغال فضای مقدس، و از این رو در الزام وفاداری کامل به رعایای خود، موفق بوده است. با این حال، این تغییر ممکن است خیلی سریع ظاهر شود. در واقع، به‌نظر می‌رسد که خود کان پذیرفته است که رابطه‌ی بین قدرت حاکمیتی و اتباع آن می‌تواند متنوع باشد.[1] ناگفته نماند که تفسیر یک عمل خشونت‌آمیز سیاسی به مثابه‌ی قربانی کردن، قربانی شدن یا کشتار بی‌رحمانه، خارج از شکل‌دهی تخیل سیاسی نیست. فداکاری‌های سیاسی اغلب در مبارزات پیرامون محتوای تخیل سیاسی گنجانده می‌شود. از این رو، روایات و اسطوره‌هایی که از خشونت سیاسی پدید آمده و آن را معنا می‌بخشند، سازنده‌ی باورهای پیرامون معنای فداکاری هستند. همان‌طور که خود کان مطرح کرد، برای مثال، انتخاب شهادت، از منظر سوژه، به مثابه‌ی مقاومت در

۱. نگاه کنید به پاورقی ۲، صفحه ۱۷۶؛ «در غرب، حاکمیت مدت‌هاست در ایالت مستقر شده است. اگر ما به حاکمیت به عنوان تجسم تجربه‌ای از امر قدسی از طریق فداکاری نزدیک شویم، در این مکان سیاسی حاکمیت هیچ چیز ضروری و اساسی وجود ندارد.»

برابر خشونت نیروهای اساسی است. به عنوان یک پیامد مهم، باید اضافه کرد که برای شناخت معنای فداکاری سیاسی، ضروری به‌نظر نمی‌رسد که مولد نظم حاکم باشد. حتی تجاوزاتی که در اجرای احکام جدید قانون اساسی ناکام باشند، می‌توانند موضوع اسطوره‌ها و روایت‌های سیاسی شوند.[۱] پتانسیل ازخودگذشتگی برای جان بخشیدن به تخیل سیاسی و الهام بخشیدن به کنش سیاسی، کاملاً به استقرار موفقیت‌آمیز نیروهای اساسی وابسته نیست.[۲] این نکته باقی می‌ماند که ببینیم آیا یک روایت غلط یا منحرف‌شده می‌تواند اقدامی سیاسی را ایجاد کند که به عنوان تمایل به ایثار تعبیر شود. همان‌طور که هالبرتال اشاره کرد، این سؤال برای ایجاد تمایز ضروری بین بت‌پرستی و فداکاری بسیار مهم است[۳]. اما همین موضوع را می‌توان به پدیده‌های دیگر نیز گسترش داد. گسترش تئوری‌های توطئه گاهی باعث خشونت سیاسی شده است، مانند موارد پیتزاگیت[۴] و حمله به کاپیتول هیل. موضوع پیچیده است[۵]، اما سؤالات مهمی را برای تحقیقات آینده در مورد فداکاری سیاسی ایجاد می‌کند. آیا زمانی که این امر با باورهای نادرست تأمین می‌شود، می‌توان به شیوه‌ای مناسب از ایثار صحبت کرد؟

---

۱. برای تحلیل اسطوره‌های سیاسی خودمختار رجوع کنید به: CHIARA BOTTICI, A (PHILOSOPHY OF POLITICAL MYTH (2009

۲. در این مورد، این پرسش بیشتر به این موضوع می‌پردازد که از نظر استراتژیک، اسطوره‌ی سیاسی توانمند فداکاری چیست؟ آغازگر روشنگری در مورد خطر انتخاب اسطوره‌های ناکارآمد در (FURIO JESI, SPARTAKUS: THE SYMBOLOGY OF REVOLT (۲۰۱۴)) ارائه شده است.

۳. نگاه کنید به پاورقی۶، صفحه ۷۸؛ «تعالی ناخواسته از خود، از نظر اخلاقی مشکل‌سازتر و کشنده‌تر از دلبستگی نامتناسب به منافع شخصی است.»

4. Pizzagate

۵. برای بررسی عمیق تئوری‌های توطئه و اثرات جانبی سیاسی آن‌ها، نگاه کنید به: WU MING ۱, LA Q DI QOMPLOTTO (۲۰۲۱)

▪ بخش چهارم

نتیجه‌گیری

یکی از کمک‌های بزرگ برداشت کان از فداکاری سیاسی این است که به نظریه‌پرداز قانون اساسی، تفسیری سیاسی مبتنی بر عاملیت ارائه می‌دهد، که می‌تواند به طور مفید با گرایش جایگزین برای شناسایی مبانی دستورات قانون اساسی، در فرآیندهای قربانی شدن و حمایت قانونی از قربانیان، به کار گرفته شود. در این مقاله سعی شده است نشان داده شود که چرا چنین برداشتی برای نظریه‌ی قانون اساسی معاصر امیدوارانه‌تر است. با این حال، مقاله همچنین ما را در پایان دعوت می‌کند تا به دنبال مرتبط بودن اعمال فداکاری سیاسی، حتی زمانی که در نهایت شکست می‌خورند، یا زمانی که برای استقرار نظم اجتماعی جدید مساعد نیستند، بگردیم. برای مثال، فداکاری‌های یک لحظه‌ی اساسی شکست، ممکن است برای تخیل سیاسی نسل‌های آینده‌ی بازیگران سیاسی، مثمر ثمر باقی باشد و همچنین به یادگار بماند.

نگرانی‌های مربوط به پایان عصر فداکاری را نمی‌توان به راحتی کنار گذاشت؛ اما شاید لازم باشد پدیدارشناسی و معنای غنی فداکاری سیاسی را بشناسیم. اگرچه عناصر تشکیل‌دهنده‌ی فداکاری سیاسی همیشه یکسان است، اما باید پذیرفت که «هیچ نظریه‌ای از ایثار نمی‌تواند این پدیده را به طور کامل پوشش دهد»[1]. به این معنا، فداکاری سیاسی را باید بیشتر به عنوان نهادی پویا درک کرد تا نهادی ایستا، که مطالعه‌ی آن همچنان برای محقق قانون اساسی مفید است.

1. - ROBERTO CALASSO, ARDOR 430 (2014).

