

## مسئولیت جمعی

### هانا آرنت

چیزی به عنوان مسئولیت کارهای انجام‌نداده، وجود دارد؛ می‌توان فردی را برای این کارها بازخواست کرد.<sup>۱</sup> اما چیزی به عنوان گناهکار بودن یا احساس گناه داشتن نسبت به اموری که فرد نقش فعالی در وقوع آنها نداشته، وجود ندارد. این نکته‌ی مهمی است که در این زمان باید آن را، با صدایی رسا و به روشنی، خاطر نشان کرد، [زیرا] اکنون بسیاری از لیبرال‌های سفیدپوستِ مهربان اعتراف می‌کنند که نسبت به مسئله‌ی سیاه‌پوستان احساس گناه دارند. نمی‌دانم چند نمونه‌ی تاریخی مشابه برای این احساساتِ نابجا وجود دارد، اما می‌دانم که در آلمانِ دوران پس از جنگ، درباره‌ی آنچه رژیمِ هیتلر بر یهودیان روا داشته بود، مشکلات مشابهی به وجود آمد: فریاد "ما همه گناهکاریم" که در ابتدا بسیار ارجمند و وسوسه‌انگیز به نظر می‌رسید، در عمل صرفاً کسانی را که واقعاً گناهکار بودند تا حد زیادی تبرئه کرد. زمانی که همه گناهکار باشند، هیچ‌کس گناهکار نیست. گناه، بر خلاف مسئولیت، همواره تمایزبخش است؛ گناه، امری عمیقاً شخصی است. گناه معطوف به عمل است و نه نیت‌ها و قابلیت‌ها. تنها در معنایی استعاری می‌توان گفت که ما نسبت به خطاهای پدران یا هموطنان خود یا بشریت، و به طور خلاصه، نسبت به اعمالی که انجام نداده‌ایم - هر چند، بنا بر سیر وقایع، مجبور باشیم بهای آن را بپردازیم - احساس گناه می‌کنیم و چون احساس گناه، عذاب وجدان، و آگاهی از خطاکاری در قضاوت اخلاقی و حقوقی سهم بسزایی دارند، عاقلانه‌تر است که از بیان چنین استعاره‌هایی خودداری کنیم، [زیرا] برداشت تحت‌اللفظی از این استعاره‌ها تنها به ابراز احساساتِ مبالغه‌آمیز و ساختگی‌ای می‌انجامد که همه‌ی مسائل واقعی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

شفقت، احساسی است که نسبت به رنج دیگران داریم؛ و این احساس تنها تا زمانی اصالت دارد که بدانیم آن‌ها که رنج می‌کشند کسی غیر از ما است. اما فکر می‌کنم به درستی می‌توان گفت که "همبستگی، شرطی ضروری" برای [بروز] این احساسات است؛ در نتیجه، احساس گناه جمعی و فریاد "ما همه گناهکاریم" در واقع، اعلام همبستگی با خطاکاران است.

نمی‌دانم اصطلاح "مسئولیت جمعی" برای اولین بار چه زمانی وضع شد، اما اطمینان دارم که توجه و علاقه‌ی عمومی به این اصطلاح و مسائلی که به آنها دلالت دارد ناشی از معضلات سیاسی، و نه حقوقی یا اخلاقی، است. معیارهای حقوقی و اخلاقی در یک امر مهم مشترکند: هر دو همیشه به فرد و آنچه انجام داده، مربوط می‌شوند. اگر فردی در اقدام مشترکی، مانند جنایت سازمان‌یافته، دست داشته باشد، آنچه مبنای قضاوت قرار می‌گیرد نه گروه وی بلکه خود فرد، میزان مشارکت، نقش خاص او، و اموری از این نوع است. اهمیت عضویت

<sup>۱</sup> آنچه در ادامه می‌خوانید برگردان متن زیر است:

Arendt, Hannah (2003) 'Collective Responsibility', in *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.

هانا آرنت (۱۹۷۵-۱۹۰۶) فیلسوف یهودی‌تبار آلمانی است. بسیاری از آثار او، از جمله "حیات ذهن"، "انقلاب"، "خشونت"، و "اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی" به فارسی ترجمه شده است.

او در این گروه فقط در این است که احتمال ارتکاب جرم او را افزایش می‌دهد؛ و این در اصل، تفاوتی با بدنامی یا سوءپیشینه ندارد. اگر متهم عضو مافیا، اس‌اس یا هر سازمان سیاسی یا جنایی دیگری باشد و به ما اطمینان بدهد که صرفاً مهره‌ای بوده که از دستورهای مافوق اطاعت می‌کرده و همان کاری را انجام داده که هر کس دیگری [اگر جای او بود] انجام می‌داد، لحظه‌ای که در دادگاه حاضر می‌شود به عنوان یک فرد حضور دارد و به علت آنچه مرتکب شده، محاکمه می‌شود. ابهت جریان دادرسی می‌تواند حتی یک مهره را دوباره به فرد تبدیل کند. این امر در قضاوت اخلاقی به مراتب بیشتر صادق است. [در این نوع قضاوت] این بهانه که بگوییم راه دیگری جز خودکشی نداشتیم به اندازه‌ی جریان دادرسی، قانع‌کننده نیست. اینجا نه با مسئولیت که با گناه سروکار داریم.

در وضعیتی که هزار شناگر ماهر در ساحلی عمومی لم داده‌اند و به فردی که در حال غرق شدن است، کمک نمی‌کنند، نمی‌توان از مسئولیت جمعی سخن گفت زیرا اصلاً جمعی وجود ندارد؛ در تباری برای سرقت از بانک، مسئولیت جمعی وجود ندارد، زیرا در این حالت، خطاکاری، نیابتی<sup>۲</sup> نیست؛ آنچه وجود دارد، درجات مختلف گناهکاری است و اگر، همانند نظام اجتماعی پس از جنگ داخلی در جنوب<sup>۳</sup>، تنها "ساکنان رانده‌شده" یا "مطرودان" بی‌گناه باشند، باز هم با نمونه‌ای آشکار از گناهکاری مواجهیم؛ زیرا سایر افراد همگی کاری کرده‌اند که به هیچ وجه "نیابتی" نیست.

برای مسئولیت جمعی، وجود دو شرط ضروری است: باید برای کاری که انجام نداده‌ام مسئول دانسته شوم، و علت مسئولیتم باید عضویتم در گروهی (یک جمع) باشد که با هیچ عمل اختیاری‌ای نتوانم این عضویت را فسخ کنم؛ به عبارت دیگر، این عضویت هیچ شباهتی به مشارکت تجاری ندارد که می‌توان آن را به صورت ارادی فسخ کرد. مسئله‌ی "خطای گروهی مشارکتی"<sup>۴</sup> را باید فعلاً کنار گذاشت زیرا هر نوع مشارکتی به طور پیشینی غیرنیابتی<sup>۵</sup> است. از نظر من، این نوع مسئولیت همواره سیاسی است، خواه در شکل قدیمی‌تر خود که کل جامعه مسئولیت هر آنچه را که یکی از اعضایش انجام داده، بر عهده می‌گیرد، خواه جامعه‌ای که در برابر آنچه به نام او انجام شده، مسئول به‌شمار می‌رود. البته این نوع دوم برای ما مهم‌تر است زیرا، چه خوب چه بد، فقط محدود به حکومت‌های مبتنی بر نمایندگی نیست بلکه در همه‌ی جوامع سیاسی کاربرد دارد. هر حکومتی خود را در برابر اعمال و سوءرفتارهای حکومت پیشین مسئول می‌داند و هر ملتی خود را مسئول اعمال و سوءرفتارهای گذشتگان می‌شمارد. این امر حتی در مورد حکومت‌های انقلابی هم – که ممکن است زیر بار معاهدات حکومت‌های پیشین نروند – صادق است. زمانی که ناپلئون بناپارت حکومت فرانسه را در دست گرفت، گفت: مسئولیت هر آنچه را که فرانسه از زمان شارلمانی تا دوران حکومت وحشت رویسپیر انجام داده، بر عهده می‌گیرم؛ به عبارت دیگر، چون عضوی از این ملت و نماینده‌ی این اجتماع سیاسی‌ام، تمام اینها به نام من انجام شده است. به این معنا، ما همواره در برابرگناهان پدران خود مسئولیم، همان طور که از ثمره‌ی شایستگی‌های آنها نیز بهره‌مند می‌شویم؛ اما سوءرفتار آنها ما را، به صورت اخلاقی یا حقوقی، گناهکار نمی‌کند، و اعمال آنها را نیز نمی‌توانیم به شایستگی‌های خود نسبت دهیم.

<sup>2</sup> vicarious

<sup>3</sup> the postbellum Southern social system

<sup>4</sup> contributory group fault

<sup>5</sup> nonvicarious

تنها راه فرار از این مسئولیت سیاسی و عمیقاً جمعی، ترک جامعه است، و چون هیچ‌کس نمی‌تواند بدون تعلق به یک جامعه به زندگی ادامه دهد، این ترک جامعه صرفاً به معنای عوض کردن جامعه، و در نتیجه عوض کردن نوع مسئولیت است. واقعیت این است که قرن بیستم دسته‌ای از انسان‌ها را به وجود آورده که واقعاً مطرودند، و به هیچ جامعه‌ای که در عرصه‌ی بین‌المللی به رسمیت شناخته شده باشد، تعلق ندارند: پناهندگان و آوارگانی که نمی‌توان آنها را از نظر سیاسی مسئول چیزی دانست. فارغ از ویژگی‌های فردی یا گروهی، این افراد از نظر سیاسی کاملاً بی‌گناهند؛ و دقیقاً همین بی‌گناهی مطلق است که گویی آنها را بیرون از [دایره‌ی] کل بشریت جای می‌دهد. اگر چیزی به عنوان گناهکاری جمعی، یعنی نیابتی، وجود داشت این می‌توانست نمونه‌ای از بی‌گناهی جمعی، یعنی نیابتی، باشد. در واقع، آنها تنها انسان‌های کاملاً غیرمسئولند؛ و هر چند معمولاً مسئولیت، و به طور خاص مسئولیت جمعی، را باری گران و حتی نوعی تنبیه می‌دانیم، به نظرم می‌توان نشان داد که بهای فقدان مسئولیت جمعی بسیار گزاف‌تر است.

هدف من ایجاد تمایزی آشکار میان مسئولیت (جمعی) سیاسی و گناهکاری (فردی) اخلاقی یا/و حقوقی است، و مقصود اصلی من موارد شایعی از ناسازگاری میان ملاحظات اخلاقی و سیاسی و معیارهای اخلاقی و سیاسی رفتار و سلوک است. دشواری عمده در بحث‌های مربوط به این مسائل، ظاهراً ناشی از ابهام آزارنده‌ی کلماتی است که به کار می‌بریم: اخلاق و اخلاقیات. هر دو کلمه در اصل صرفاً به معنای عادت و طرز رفتار و در سطحی بالاتر، به معنای مناسب‌ترین عادت و طرز رفتار شهروندانند. از اخلاق نیکوماخوس تا سیسرو، اخلاق و اخلاقیات بخشی از سیاست بود؛ یعنی آن بخش از سیاست که نه به نهادها بلکه به شهروندان می‌پرداخت، و تمام فضایل در یونان یا رم، فضایل سیاسی بود. مسئله هیچگاه نیکی فرد نبود، بلکه این بود که آیا رفتار و سلوک فرد برای جهانی که در آن می‌زید، خوب است یا خیر. زمانی که ما به پرسش‌های اخلاقی، از جمله مسائل مربوط به وجدان، می‌پردازیم منظورمان امری کاملاً متفاوت است، امری که برای آن کلمه‌ی از پیش آماده‌ی نداریم. از سوی دیگر، از آنجا که در بحث‌های خود از این کلمات کهن استفاده می‌کنیم، نمی‌توان آن معانی ضمنی خیلی قدیمی و بسیار متفاوت را نادیده گرفت. یکی از موارد استثنایی که می‌توان ملاحظات اخلاقی را در معنایی امروزی در متنی کلاسیک یافت، این گزاره‌ی سقراط است: "بهبتر است که مظلوم باشی تا ظالم". در ادامه این گزاره را شرح خواهم داد، اما پیش از این کار مایلیم به دشواری دیگری اشاره کنم که از جهت مخالف، یعنی از طرف دین، با آن روبرو می‌شویم. این که امور اخلاقی را به مسائلی همچون سعادت اخروی، و نه بهروزی دنیوی، مربوط می‌دانیم، بخشی از میراث یهودی- مسیحی است. اگر- به عنوان رایج‌ترین نمونه در یونان باستان- در [نمایشنامه‌های] آیسخولوس<sup>6</sup>، اُرسْتِس<sup>7</sup> به دستور آپولو مادرش را می‌کشد ولی با این حال اِرینوئِس او را آزار می‌دهد. علت این امر آن است که نظم جهان دو مرتبه مختل شده و باید اعاده شود.<sup>8</sup> ارسْتِس کار درستی می‌کند که انتقام خون پدرش را می‌گیرد و مادرش را می‌کشد؛ ولی با این حال او گناهکار است، زیرا

<sup>6</sup> Aeschylus

<sup>7</sup> Orestes

<sup>8</sup> براساس اسطوره‌های یونانی، ارسْتِس فرزند کلوتایمِنِسترا و آگاممنون بود. در سه‌گانه‌ی آیسخولوس می‌خوانیم که کلوتایمِنِسترا همسرش، آگاممنون، را پس از بازگشت از جنگ تروا به قتل می‌رساند؛ ارسْتِس به خونخواهی پدر وارد کاخ مادرش شده و او را می‌کشد. الهگان انتقام، ارسْتِس را به خاطر قتل مادرش، تعقیب کرده و آزار می‌دهند؛ او برای رهایی از این وضعیت به نزد آتنا، الهی خرد و عدالت، می‌رود. آتنا محکمه‌ای برای رسیدگی به این واقعه ترتیب می‌دهد که در آن او و یازده تن از بزرگان آتن نقش هیأت منصفه را دارند، الهگان انتقام به عنوان دادستان عمل می‌کنند و آپولون هم وکیل مدافع ارسْتِس است. در نهایت با توجه به رأی دادگاه، آتنا اعلام می‌کند که ارسْتِس آزاد است. علاوه بر این آتنا به الهگان انتقام شهروندی آتن را اعطا کرد و آنها را "مهربانان" نامید.

به قول امروزی‌ها، "تابو"ی دیگری را شکسته است. بدبختی این است که تنها عملی شیرانه می‌تواند جنایت اصلی را جبران کند؛ و همان طور که می‌دانیم، راه حل این مشکل، رجوع به آتنا یا تأسیس محکمه بود، محکمه‌ای که از این پس مسئولیت برقراری نظم واقعی را برعهده گرفت و چرخه‌ی منحوس و ابدی اعمال شیرانه را که برای حفظ نظم جهان ضروری بود، از میان برداشت. این نسخه‌ی یونانی همان بینش مسیحی است که می‌گوید هر مقاومتی در برابر شرارتی که در این جهان روی می‌دهد، ضرورتاً مستلزم نوعی مشارکت در شرارت است، و راه‌حلی هم که برای رهایی فرد از این مخصصه ارائه می‌شود [با بینش مسیحی همخوانی دارد].

با برآمدن مسیحیت، تأکیدی که بر توجه به جهان و وظایف مرتبط به آن وجود داشت، جای خود را به تأکید بر روح و رستگاری آن داد. در قرون اولیه [ی مسیحیت] مسلم بود که این دو با یکدیگر تعارض دارند؛ رساله‌های عهد جدید سرشار است از توصیه‌هایی مبنی بر پرهیز از مشارکت [در عرصه‌ی] عمومی و سیاسی و تمرکز بر مسائل کاملاً خصوصی و توجه به روح- تا این که ترتولیان این نگرش را چنین خلاصه کرد: "برای ما چیزی بیگانه تر از مسائل عمومی وجود ندارد". حتی در پس فهم امروزی ما از رهنمودها و معیارهای اخلاقی، این نگرش مسیحی همچنان وجود دارد. در اندیشه‌ی کنونی ما، معیارهای اخلاقی از معیارهای مربوط به عادات و طرز رفتار سفت و سخت‌ترند، در حالی که معیارهای حقوقی بنیابین این دو جای دارند. منظورم این است که جایگاه والای اخلاق در سلسله‌مراتب ارزش‌های ما ناشی از منشاء دینی آن است؛ قانون الهی‌ای که قواعد رفتار انسانی را تعیین می‌کند، خواه مثل ده فرمان، وحی مستقیم باشد یا همچون مفاهیم قانون طبیعی، غیرمستقیم. این قواعد به علت منشاء دینی خود مطلق بودند، و ضمانت اجرایی آنها عبارت بود از "پاداش و کیفر اخروی". اگر ایمان به منشاء دینی قواعد رفتار، و به‌ویژه ضمانت‌های اجرایی استعلایی آنها، از دست برود، بعید است که این قواعد باقی بماند (جان آدامز، در یک پیشگویی پیامبرگونه، پیش‌بینی کرد که این فقدان [ضمانت‌ها] "قتل را به امری بی‌اهمیت مثل شکار مرغ باران تبدیل خواهد کرد، و نابودی ملت روهیله<sup>9</sup> همان قدر بی‌ضرر خواهد بود که بلعیدن کرم پنیر با یک تکه پنیر".) تا جایی که می‌دانم، اکنون تنها دو فقره از ده فرمان را قیود اخلاقی می‌شماریم: "قتل نکن" و "شهادت دروغ نده"؛ هیتلر و استالین اخیراً این دو را، به ترتیب، با موفقیت به چالش کشیده‌اند.

در کانون ملاحظات اخلاقی مربوط به رفتار انسان، خود، قرار دارد؛ در کانون ملاحظات سیاسی رفتار، جهان جای دارد. اگر منشاء و دلالت‌های ضمنی دینی الزامات اخلاقی را نادیده بگیریم، آنچه باقی می‌ماند گزاره‌ای سقراطی است، "بهبتر است که مظلوم باشی تا ظالم"، و اثبات عجیب آن، "زیرا به نظر من بهتر است با کل عالم در تعارض باشیم تا با خودمان". این توسل به اصل موضوعه‌ی امتناع تناقض در امور اخلاقی را هر طور تفسیر کنیم-چنان‌که گویی الزام واحد "خودت را نقض نکن"، اصل موضوعه‌ی منطق و اخلاق است (که اتفاقاً استدلال اصلی کانت در امر مطلق است)- یک مسئله بدیهی به نظر می‌رسد: پیش‌فرض این است که من نه تنها با دیگران بلکه با خودم زندگی می‌کنم، و این با-خود-بودن بر سایر با-هم-بودن‌ها تقدم دارد. پاسخ سیاسی به گزاره‌ی سقراطی می‌تواند این باشد: "آنچه در این جهان اهمیت دارد آن است که ظلم از بین برود؛ ظالم یا مظلوم بودن هر دو به یک اندازه ناپسند است. اصلاً مهم نیست که چه کسی رنج می‌برد؛ وظیفه‌ی تو جلوگیری از آن است". یا، برای رعایت اختصار، می‌توان به جمله‌ی معروف دیگری استناد کرد، جمله‌ای از ماکیاوولی که دقیقاً به همین دلیل می‌خواست به شه‌ریار آموزش دهد که "چگونه خوب نباشد": او میهن پرستان فلورانس را که

<sup>9</sup> Rohilla nation

شهامت به خرج داده و با پاپ مخالفت کرده بودند، می‌ستاید زیرا نشان دادند که "تا چه اندازه شهرشان را بر روحشان ترجیح می‌دهند". زبان دینی از روح سخن می‌گوید و زبان سکولار از خود.

معیارهای سیاسی و اخلاقی رفتار و سلوک ممکن است به صورت‌های مختلفی با یکدیگر تعارض پیدا کنند، و در نظریه‌ی سیاسی از منظر اصل منافع ملی<sup>۱۰</sup> و به اصطلاح معیار دوگانه‌ی اخلاقی آن به این تعارض‌ها می‌پردازند. اینجا فقط به یک مورد خاص می‌پردازیم، یعنی مسئولیت جمعی و نیابتی که بر اساس آن عضوی از یک جامعه مسئول کارهایی شمرده می‌شود که در انجام آنها مشارکت نداشته اما به نام او صورت گرفته‌اند. چنین عدم مشارکتی می‌تواند دلایل گوناگونی داشته باشد: ممکن است حکومت آن کشور طوری باشد که اهالی، یا بخش عمده‌ای از اقشار آن، اصلاً مجاز به ورود به عرصه‌ی عمومی نباشند و در نتیجه این عدم مشارکت، امری انتخابی نیست. یا برعکس، ممکن است در کشورهای آزاد برخی از شهروندان نخواهند مشارکت کنند و اصلاً کاری به سیاست نداشته باشند، اما این امر مبتنی بر دلایل اخلاقی نباشد بلکه صرفاً بخواهند از یکی از آزادی‌های خود سود جویند؛ زمانی که آزادی‌های خود را برمی‌شماریم معمولاً این آزادی، یعنی آزادی از سیاست، را به خاطر بدیهی بودنش به حساب نمی‌آوریم. این آزادی در دوران باستان ناشناخته بود و در تعدادی از دیکتاتوری‌های قرن بیستم، به‌ویژه در نوع تمامیت‌خواه آن، به طور مؤثری از میان رفته است. بر خلاف حکومت مطلقه و سایر انواع استبداد، در این مورد با وضعیتی مواجهیم که در آن مشارکت، امری عادی و عدم مشارکت، امری اختیاری است. و سرانجام می‌توان به کشورهای آزاد اشاره کرد که در آنها عدم مشارکت در واقع نوعی مقاومت است - همچون کسانی که به فراخوان جنگ در ویتنام پاسخ منفی دادند. اغلب برای این مقاومت دلایل اخلاقی اقامه می‌کنند؛ اما تا زمانی که آزادی اجتماعات وجود دارد و امید می‌رود که مقاومت در قالب خودداری از مشارکت به تغییر سیاست‌گذاری بینجامد، این مقاومت اساساً سیاسی است. آنچه در کانون این ملاحظات قرار دارد، خود نیست - علت ننگیدن این نیست که نمی‌خواهم دستم به خون آلوده شود، که البته خود می‌تواند استدلال معتبری باشد - بلکه نگران سرنوشت ملت‌م و رفتارشان با دیگر ملل جهانم.

عدم مشارکت در امور سیاسی را همواره سرزنش کرده‌اند: به عنوان بی‌مسئولیتی یا شانه خالی کردن از انجام وظیفه نسبت به دنیای مشترک و جامعه‌ای که به آن تعلق داریم. اگر عدم مشارکت مبتنی بر استدلال‌های اخلاقی باشد، نمی‌توان جواب قانع‌کننده‌ای به این سرزنش داد. تجربیات اخیر نشان می‌دهد که مقاومت مؤثر و گاه قهرمانانه در برابر شرارت‌های حکومت اغلب از جانب زنان و مردانی است که در حکومت مشارکت داشته‌اند و نه کسانی که بیرون از حکومت و از هرگناهی میرزا بوده‌اند. این امر، به مثابه‌ی قاعده‌ای استثناپذیر، در مورد مقاومت مردم آلمان در برابر هیتلر، و بیش از آن در باره‌ی موارد محدود شورش علیه رژیم‌های کمونیستی صدق می‌کند. مجارستان و چکسلواکی نمونه‌های بارز این امرند. اتو کیرشهایمر، که (در عدالت سیاسی) از منظر حقوقی به این مسائل پرداخته، به درستی تأکید می‌کند که در رابطه با بی‌گناهی حقوقی یا اخلاقی، یعنی برائت از هرگونه همدستی در جرم‌های رژیم، "مقاومت فعال" نمی‌تواند ملاکی واقعی باشد، [بلکه] کناره گرفتن از فعالیت مؤثر در عرصه‌ی عمومی، ... تمایل به محو شدن از یادها" و گمنامی "معیار درستی است که قضات می‌توانند بر اساس آن داوری کنند" (ص ۳۳۱). اما او با همین استدلال، کار متهمانی را که می‌گفتند حس مسئولیت‌پذیری به آنها اجازه نداده راه [گمنامی] را در پیش بگیرند، تا حدی توجیه می‌کند: آنها می‌گفتند بر سر کار ماندند تا از بدتر شدن وضعیت جلوگیری کنند - بی‌تردید این استدلال‌ها در مورد رژیم هیتلر تا حدی

<sup>10</sup> the reason-of- state doctrine

مضحک به نظر می‌رسید و در واقع چیزی بیش از توجیه ریاکارانه‌ی میل شدید به حفظ شغل نبود، البته این خود، داستان دیگری است. حقیقت آن است که کسانی که مشارکت نکردند، مقاوم نبودند و گمان نمی‌کردند که این رویکرد آنها هیچ نتیجه‌ی سیاسی‌ای داشته باشد.

استدلال اخلاقی‌ای که در قالب گزاره‌ی سقراطی بازگو کردم، در حقیقت می‌گوید: اگر به آنچه اینک از من به عنوان بهای مشارکت می‌طلبند، تن دهم، خواه صرفاً از روی سازشکاری باشد یا به عنوان تنها شانس برای مقاومتِ موفقِ نهایی، دیگر نخواهم توانست با خودم کنار بیایم؛ زندگی‌ام در نظرم بی‌ارزش خواهد شد. بنابراین، ترجیح می‌دهم مظلوم باشم - و حتی در صورتی که بخواهند مرا به همکاری وادارند، از مجازات مرگ استقبال کنم - تا این که ظلم کنم و مجبور شوم با چنین خودِ خطاکاری کنار بیایم. اگر مسئله‌ی کشتن مطرح باشد، بحث بر سر این نیست که جهان عاری از قتل وضعیت بهتری خواهد داشت، بلکه [استدلال بر سر] بی‌میلی به کنار آمدن با خود به عنوان یک قاتل است. به نظر من، پاسخ دادن به این استدلال حتی از دیدگاهی صرفاً سیاسی ممکن نیست، اما این استدلالی است که تنها در شرایطِ حادّ، یعنی مرزی، می‌تواند معتبر باشد. چنین شرایطی اغلب بستر مساعدی است برای روشن کردن مسائلی که در دیگر شرایط، غامض و مبهمند. وضعیتی مرزی که در آن گزاره‌های اخلاقی در عرصه‌ی سیاست اعتبار مطلق پیدا می‌کنند، وضعیت ناتوانی است. پیش‌فرض این ناتوانی همواره این است که انزوا و تنهایی دستاویز خوبی برای انفعال است. مشکل این استدلال در این است که کاملاً ذهنی است؛ صحت آن را فقط آمادگی برای رنج کشیدن می‌تواند اثبات کند. هیچ قواعد کلی‌ای، مانند روندهای قانونی، وجود ندارد که برای تمام موارد معتبر باشد. متأسفانه همه‌ی قضاوت‌های اخلاقی‌ای که از دستورات دینی ناشی نمی‌شوند یا مورد حمایت آنها قرار ندارند به این بلیه دچارند. همان طور که می‌دانیم، سقراط هیچگاه نتوانست گزاره‌های خود را به اثبات برساند؛ و امر مطلق کانت، به عنوان رقیب بلامنازع عرصه‌ی توصیه‌های اخلاقی غیردینی و غیرسیاسی، اثبات‌شدنی نیست. مشکل عمیق‌تر این استدلال آن است که تنها در مورد کسانی مصداق دارد که همواره با خود صادق بوده‌اند، یا به عبارت دیگر، این استدلال تنها در مورد انسان‌های باوجدان، معتبر است؛ و به‌رغم پیش‌داوری علم حقوق که اغلب با سرگشتگی به وجدان، به عنوان امری که هر انسان عاقلی از آن بهره دارد، متوسل می‌شود، قراین نشان می‌دهد که بسیاری از مردم، اما نه همه، وجدان دارند، و افراد باوجدان را می‌توان در میان تمام اقشار جامعه و، به طور خاص‌تر، با هر سطحی از تحصیل، یافت. هیچ وضعیت اجتماعی یا تحصیلی‌ای نمی‌تواند وجود یا فقدان وجدان را تضمین کند.

تنها فعالیتِ متناظر با این گزاره‌های اخلاقی سکولار، که آنها را تأیید می‌کند، اندیشیدن است، و اندیشیدن در کلی‌ترین و غیرتخصصی‌ترین معنای خود را می‌توان، همانند افلاطون، چنین تعریف کرد: گفتگویی خاموش میان من و خودم. اگر این اندیشه را در رابطه با مسائل مربوط به رفتار و سلوک به کار ببریم، قوه‌ی خیال نقش بسیار پررنگی خواهد داشت، و منظور از قوه‌ی خیال، توانایی بازنمایی است: آنچه که هنوز غایب است - هر عمل مبتنی بر اندیشه و تأمل - را در برابر خودم ظاهر کنم. مسئله‌ی دیگر آن است که این قوه‌ی تفکر را، که فقط در خلوت به کار می‌افتد، تا چه اندازه می‌توان عرصه‌ی ناب سیاست، جایی که همواره دیگران حضور دارند، تعمیم داد. فارغ از پاسخ ما به این مسئله - امیدواریم فلسفه‌ی سیاسی به آن پاسخ دهد - هیچ معیار اخلاقی فردی و شخصی رفتار نمی‌تواند ما را از مسئولیت جمعی معاف کند. این مسئولیت‌پذیری نیابتی برای کارهایی که انجام نداده‌ایم، این بر عهده گرفتن عواقب چیزهایی که از آنها کاملاً مبرایم، بهایی است که برای

این واقعیت می‌پردازیم که ما نه تنها با خود بلکه در میان سایر انسان‌ها زندگی می‌کنیم؛ و این که قوه‌ی عمل، که قوه‌ی سیاسی تمام‌عیار است، تنها در یکی از انواع متعدد و گوناگون جوامع بشری به فعلیت درمی‌آید.

برگردان: هامون نیشابوری