

# دوراهی‌های توافق‌ناپذیر

درباره‌ی برخی دشواری‌های اخلاقی در زمانه‌ی پساژینا

مهسا اسداله‌نژاد

مهسا اسداله‌نژاد



## مقدمه

جنبش ژینا بیش از هر جنبش دیگری پس از انقلاب ۱۳۵۷ قسمی دعوی اخلاقی وسط کشید. به این معنا که موجی از اعلان همکاری نکردن‌ها را به دنبال داشت. در واقع همراه و پس از نمود خیابانی جنبش، آن چه به جنبش تعیین می‌بخشید، اعلان «دیگر نه»‌ها بود. به قدری که شاید بتوان حیات جنبش ژینا را در اصرارش بر دوزدن سانسورها، بر پافشاری بر خودبودن‌ها، بر دیگر همکاری نکردن‌ها شناسایی کرد. به نظر می‌رسد جنبش ژینا تا حدود زیادی موفق شد اهمیت «یکپارچگی شخصیت» را بازیابی کند. در زمانه‌ای که برای کارکردن، برای اثربخش بودن، برای ادامه‌ی زندگی در این جغرافیا، نقاب‌های متعددی بر چهره‌های مان زده بودیم، جنبش ژینا فراخوانی به برانداختن این نقاب‌ها، سینه‌صاف کردن‌ها و آشکارگی «من این هستم» بود. در این جنبش، شکاف بین آنچه به آن فکر می‌کنیم و آنچه به آن عمل می‌کنیم، بحرانی شد. به نحوی که دیگر نمی‌شد یا نمی‌شد خواست که به شکل سابق به زیستن ادامه داد. مسیر زندگی عده‌ی زیادی از رهگذر همراهی با این فراخوان به طور کامل تغییر کرد. برخی هزینه‌های گزافی پرداختند و رنج زیادی برای بازیابی یکپارچگی شخصیت خود متحمل شدند. عده‌ی دیگری نیز در میانه‌ی تا چه زمانی و در چه حوزه‌هایی می‌توانند همکاری نکنند، پیچ‌وتاب می‌خورند و گاه شرمی جانکاه گریبان‌شان را رها نمی‌کند.

در دعوی اخلاقی جنبش ژینا، در فراخوانش به یکپارچگی شخصیت، حداقل یک دوراهی اخلاقی مبنایی شکل گرفت: از یک سو مسئله همراهی با این فراخوان است و البته همراهی با کسانی که از رهگذر این همراهی، هزینه پرداخته‌اند و از سوی دیگر مسئله به اهمیت امکان زندگی کردن، یا امکان «ها»ی زندگی کردن فعالانه و مؤثر در این جغرافیا برمی‌گردد. در میانه‌ی این دوراهی اخلاقی اختلاف نظرهای حل‌ناشدنی‌ای گاه‌وبیگاه پدیدار شده است. به نحوی که پیدانکردن یک راه‌حل واحد برای همه‌ی موقعیت‌ها، کسان زیادی را از یک‌دیگر دور یا ناامید و مستأصل در گوشه‌ای رها کرده است. مسئله‌ی متن حاضر همین اختلاف نظرهای حل‌ناشدنی هنگام بروز دوراهی‌های اخلاقی است. آیا این اختلاف نظرها خطرناک‌اند و جنبش را عقیم می‌گذارند؟ آیا باید به دستورالعمل‌های اخلاقی از پیش روشن تن داد یا شرمساری و انزوا را به جان خرید؟

آیا می‌شود گفت که دست‌برقضا دوراهی اخلاقی مبنایی مذکور، انبوهی از موقعیت‌های اخلاقی حل‌ناشدنی و دوراهی‌های اخلاقی دیگر را پدید آورده که به قسمی غنای تفکر اخلاقی کمک کرده‌اند؟ در این موقعیت‌ها و دوراهی‌ها کم‌تر راه‌حل روشنی وجود دارد و این ابهام به‌جای آن که به طرد و انزوای ما منجر شود، میل به استدلال کردن اخلاقی را در ما گسترش داده و توان اندیشیدن اخلاقی را پروبال بخشیده است؟

## ۱.

ژاک رانسیر در «ده‌تر درباره‌ی سیاست» می‌گوید سیاست **Litigious** (دادخواست‌محور) است. کیفیت سیاست این است که چنین باشد. در واقع در جایی که **Litigation** وجود ندارد، تو گویی که سیاستی در کار نیست. مراد از این **litigious** بودن سیاست چیست؟ ترجمه‌ی **Litigation** می‌شود قسمی طرح دادخواست، یا طرح منازعه‌ای که شکل دادخواست دارد در یک موقف مورد توافق. یعنی درست در لحظه‌ای که به نظر توافقی شکل گرفته است، کسی بنای عدم توافق می‌گذارد. فریادی می‌کشد تا توافق‌کنندگان روی‌شان را برگردانند و صدا را بشنوند. تفاوت این واژه با **Contestation** چیست؟ چرا سیاست **Contestatory** (مجادله‌محور) نیست؟ سیاست خصلتِ مجادله‌ای صرف ندارد، بلکه دادخواست‌محور است. تفاوت مهم این دو واژه در امکان توافق و تأکید بر عدم توافق است. زمانی که سیاست مجادله‌ای صرف باشد (یعنی **Contestatory** باشد)، ما به‌سبب بهره‌مندی از زبان مشترک، خرد مشترک و حس مشترک می‌توانیم به توافق برسیم. امکان توافق وجود دارد. «ما» ساخته می‌شود. «ما» قدم علم می‌کند؛ اینک ما.

رانسیر اما نمی‌خواهد سیاست را به امکان شکل‌دادن به «ما» محدود کند. در پی آن نیست که درهای معنای سیاست را از مجرای شکل‌یابی به یک «ما» ببندد و کلیدش را به دریا بیندازد. سیاست برای او همین عدم توافق بر سر ماست. دادخواست‌محور بودن سیاست یعنی سیاست محل اختلاف است، اما نه زمانی که توافقی شکل نگرفته است، بلکه محل اختلاف است در زمانی که توافقی شکل گرفته است، یا فکر می‌کنیم که شکل گرفته است. سیاست درست در لحظه‌ای که بین «ما» ترک می‌افتد، تازه

معنی‌اش را می‌یابد؛ دقیقاً آن جایی که اختلاف نه بین «خوب» ما و «شر» آن‌ها، بلکه بین «کدام خوب؟» است؛ در لحظه‌ای که من دلالتی از خوب را در عدم موافقت با دلالتِ خوب مدنظرِ تو می‌بینم و حس می‌کنم. سیاست دادخواست‌محور است چون لحظه‌ی در کنارِ هم نشستنِ اختلاف، تَرَکِ همواره در ما و طرح دعویِ آن تصویری از خوب است که در توافق بیرون مانده؛ یک دقیقه‌ی اجتناب‌ناپذیر. در این دقیقه، داوری‌های متنازع رفع نمی‌شوند، بلکه صرفاً کنارِ هم باقی می‌مانند.

اگر رانسیر درست بگوید، یا دست‌کم صحبتش در برخی مواقع به کار فهم اوضاع و احوال پیرامون‌مان بیاید، حقیقت این است که اختلاف در تصور از خوب در آغوش کشیدنی است. من در مرز باریکی از «کدام کار صحیح است» حرکت می‌کنم. بارها تصور تثبیت‌شده از «این کار درست است» را به چالش می‌کشم. شاقول رنج کم‌تر به دیگران را حمل می‌کنم، اما هیچ اطمینانی ندارم که آن‌چه به آن باور دارم، صحیح مطلق است؛ آنچه انجام می‌دهم، صحیح مطلق است. در تَرَک‌هایِ تصورات مختلف از خوبی، حرکت می‌کنم و هر آن مترصد آنم که در تَرَکِ دیگری جا خوش کنم. این امکان مأنور، این امکانِ بازی، به معنی جدی‌نگرفتنِ امور جدی نیست؛ جدی‌نگرفتنِ مایِ شکل‌یافته‌ی جان‌دار، بلکه جدی‌گرفتنِ متوهمانه شکل‌گرفتنِ مایِ واحد است. دست‌برقضا این امکان مأنور کاملاً جدی است. زندگی کردن در میانه‌ی تَرَک‌ها، ایجاد تردید در توافق‌ها، صحبتِ همواره از «کدام کار صحیح است»‌ها، همواره جدی است.

## ۲.

بعضی پرسش‌های اخلاقی در فلسفه‌ی اخلاق تحت عنوان **Problems Casuistry** شناخته می‌شوند. واژه‌ی **Casuistry** را به «موردنگر» یا «وجدانی» برگردانده‌اند.<sup>۱</sup> مراد از این پرسش‌های موردنگر یا وجدانی اخلاقی، گرفتارشدن در وضعیتی اخلاقی است که برای آن راه‌حلی وجود ندارد. درواقع هیچ قاعده‌ی کلی‌ای وجود ندارد. گاه پیش می‌آید که دو ارزش روبه‌روی هم قرار می‌گیرند، به‌نحوی که خلاصی از هیچ‌کدام از آن‌ها ساده به نظر نمی‌رسد. درواقع این دست پرسش‌ها نیازمند

قسمی «دلیل‌آوری اخلاقی عمیق» اند بدون آن که بتوان از این قسم از دلیل‌آوری، یک قاعده‌ی اخلاقی روشن بیرون کشید و آن را فارغ از شرایط خاص تاریخی اعمال کرد. احتمالاً مطلق‌نگرترین فیلسوف اخلاقی که می‌شناسیم، ایمانوئل کانت است. دست‌کم در باورِ جافائده‌مان چنین چیزی وجود دارد. کانت ایده‌پردازِ دستورِ مطلق اخلاقی تحتِ عقل جهان‌شمول است. به نظر می‌رسد بدِ کانتی، شر همواره است و خوبِ کانتی، خیر همواره. اما این فقط نگاه اول است. کانت نیز در «آموزه‌ی فضیلت» (فلسفه‌ی فضیلت) خود از موقعیت‌هایی تحت عنوان پرسش‌های وجدانی/مورد نگر نام می‌برد. جایی که به نظر می‌رسد دستورالعمل روشن و واحدی وجود ندارد. درواقع عقل دچارِ دوراهی می‌شود. تکلیف روشن نیست. «وظیفه چیست» نامعلوم می‌گردد. به‌طور مثال درباره‌ی شجاعتِ جان‌باختن در راه میهن می‌گوید: «آیا خود را به منظور نجات وطن در معرض مرگ حتمی قراردادن خودکشی محسوب می‌شود؟». ارسطو پیش از او جان‌بازی در راه میهن را شجاعانه خوانده بود و این درحالی‌بود که شجاعت را فضیلت می‌دانست. کانت اما چون خودکشی را منع مطلق کرده و کشتنِ خود را ردیلت انگاشته بود، در این میان درمی‌ماند. آیا جان‌بازی در راه میهن، قسمی خودکشی محسوب نمی‌شود؟ جدایِ از اهمیت موضوعی این پرسش، نفس وجود چنین پرسش‌هایی در فلسفه‌ی فضیلت کانتی جذاب است. جایی که به نظر می‌رسد کانت مطلق‌گرا هم سرگیجه می‌گیرد. او به ذکر پرسش بسنده می‌کند و می‌گذرد. اهمیت دوباره صحبت کردن از پرسش‌های موردنگر/وجدانی اخلاقی زمانی برجسته می‌شود که به دشواری‌های ارزشی‌ای که در آن قرار می‌گیریم بیندیشیم. این قسم دشواری‌ها با «مطلق کردن» خیر و شر و درستی و غلطی، یا از آن بدتر، سمتِ درست تاریخ و سمتِ غلط تاریخ، حل‌وفصل نمی‌شوند. کار با محکوم کردن پیش نمی‌رود و بن‌بستِ رفع‌ناشدنی‌ای به چشم می‌خورد.

از یک مثالِ شخصی می‌گویم هرچند که موارد دیگر و پرشمارتر را بهتر از من می‌دانید. من بارها از خودم پرسیده‌ام آیا باید بعد از جنبشِ ژینا، در آن مکان مشخص حضور یابم و حرفی بزنم یا نباید در آن مکان حضور یابم و حرفی بزنم؟ آیا باید فلان کار را برای فلان ارگان انجام بدهم یا نباید فلان کار را برای فلان ارگان انجام بدهم؟

برای برخی‌اش، دست‌کم از منظری شخصی، به نظر جواب‌های قانع‌کننده‌ای داشته‌ام. مثلاً گفته‌ام که این مکان زیادی رسمی است، گردانندگان آن مکان اصرار غیرهمدلانه‌ای می‌کند که پارچه‌ای روی سرم بگذارم و گزاره‌های از این دست، بارها هم حتماً اشتباه کردم. ادعایی در این زمینه نمی‌شود داشت و از ادعای کسانی که «قاطعانه» می‌دانند حضور در کدام مکان غلط است و یا کدام کار را انجام‌دادن حتماً اشتباه است، کمی می‌ترسم. معمولاً این‌گونه به خودم پاسخ می‌دهم که آن مکان خاص در تحمیل آن قاعده‌ی پوششی به من، خودش چقدر مختار است؟ یا در عدم اختیار خویش، چقدر پیش‌روی می‌کند و چیزهای بیشتری هم از من می‌خواهد؟ اگر چندان مختار نیست، می‌توان حسِ درمخاطره‌بودنِ مشترک را جدی گرفت و با گردانندگان آن مکان هم‌دلی کرد؟ با این پرسش‌ها پاسخی فراهم می‌کنم و عمل می‌کنم. خصوصاً اگر به این فکر کنم که نکند آن سویِ مطلقاً نپذیرفتن، خبری نباشد جز اتخاذ قسمی آدابِ آیین‌وار پرهیز کردن.

در موقعیت‌های مختلف دشواری‌های اخلاقیِ چینی شکل می‌گیرد که به سبب تنافر دو ارزش با هم نمی‌توان حکم مطلق صادر کرد. در مثالی که من زدم، احتمالاً حضور زن یک ارزش است، و مطابق با آنچه فکر می‌کند و به آن باور دارد حضور یافتن، یک ارزش دیگر. این دو اگر به تنافر بخورند، که معمولاً می‌خورند، اینکه راه برون‌رفت از آن چیست، با دشواری‌هایی چند و موردنگری‌هایی چند همراه است؛ با قسمی «دلیل‌آوری اخلاقی عمیق» شاید، بدون تعجیل، بدون شرمساری و بدون رسیدن به توافقی جامع.

مثال دیگرش شرکت کردن یا عدم شرکت کردن در یک رویداد رسمی است. در این دو سال و اندی پس از قیام ژینا، بارها از زبان دوستان دور و نزدیک شنیده‌ام که در فلان برنامه، در فلان سالن و در فلان رویداد نباید شرکت کرد؛ یک «نباید» پرنگ اخلاقی. تلنگرزدنش خوب است، اما به نظرم وقتی قرار می‌شود تا باری را بر دوش دیگری سوار کند به نحوی که از انجام کنش خود شرمسار شود بدون آن‌که مشخص شود با انجام‌دادنش دقیقاً دارد به ضخامت چه ستمی می‌افزاید و با عدم انجامش از ضخامت چه ستمی کم می‌کند، یک باید اخلاقی بی‌مورد و بی‌وجه شکل گرفته است.

چراکه او در انجام کنش خود نه با خیر و شر مطلق، که با تنافر دو ارزش خیر روبه‌رو شده‌است: از یک طرف دارد با شرکت در فلان برنامه و یا در شکل‌دادن به فلان رویداد به تداوم کار درآمدزای خود و عده‌ای و یا به شکوفایی خود و عده‌ای کمک می‌کند، و از طرف دیگر «احتمالاً» با شرکت در آن برنامه و شکل‌دادن به فلان رویداد دارد به ارگانی دیگر باجی می‌دهد از جنس مشروعیت‌بخشیدن به مجوز و یا از آن بدتر، اخذ آن مجوز. درحالی‌که نباید چنین کند؛ چراکه درگیر مجوز نشدن، یک ارزش است.

به نظرم زمانی که با فرایندی چون «مجوز» روبه‌رو هستیم، درواقع داریم به‌دقیق‌ترین معنای کلمه با دلالت‌های پرسش‌های موردنگر/وجدانی سروکله می‌زنیم. به نظر، هیچ باید مطلق اخلاقی‌ای در این فرایند وجود ندارد. هر دو طرف در بسیاری از مواقع، استدلال‌های خود را دارند. بیایید سراغ یک مثال دیگر برویم. مثلاً فرایند نشر کتاب را در نظر بگیرید. هر کتابی که منتشر می‌شود، مجوز دارد. آیا می‌توانیم حکم به عدم انتشار کتاب بدهیم؟ به نظر بیهوده می‌رسد. یک طرف ارزش مجوز‌نگرفتن و طرف دیگر ارزش‌هایی هم‌چون کارداشتن و شکوفاشدن فردی و جمعی و رزق‌وروزی بسیاری. این تنافر حکم مطلق نمی‌طلبد. کم‌وبیش هم البته می‌توان گفت در این مورد، یک ارزش به ارزش دیگر چربیده است. تقریباً برای همگان پذیرفتنی شده که نمی‌توان نشر کتاب را متوقف کرد. حتی اگر فرض بگیریم شدنی هم باشد، به نظر اخلاقی نیست.

اما در حوزه‌های دیگر چنین نیست و هم‌چنان تنافر جدی به چشم می‌خورد. در این دست مواضع باید به ترک‌ها فکر کنیم. همان‌گونه که در حل نامطمئن پرسش‌های اخلاقی موردنگر چنین می‌شود؛ از خود و با دیگری بپرسیم با این فیلمی که در فلان سالن می‌بینیم، داریم روی چه ترکی راه می‌رویم و خود فیلم روی چه ترکی راه می‌رود؟ داریم کدام موسیقی را در کدام سالن و با کدام تجربه‌ی حسی می‌شنویم؟ داریم کدام کتاب را برای کدام نشر و با ایجاد چه تأثیری به آن نشر می‌سپریم؟ و «کدام»‌ها و «داریم»‌های پرشماری از این دست که ما را در «دلیل‌آوری‌های اخلاقی عمیق» زنده و سرحال، بدون آن‌که نیاز باشد شرمی به کسی تزریق کنیم، نگه می‌دارد.

## ۳.

فرایندِ توافق‌ناپذیر، به معنای وقوع توافق‌هایی شکننده و گذرا، بر سر دشواری‌های اخلاقی، بر سر پرسش‌های موردنگر و وجدانی، دردسر زیادتری از صدور احکام اخلاقی توافقی و قطعی به دنبال دارد. مهم‌ترین دردسرش هم مقوله‌ی زمان است. توافق‌های شکننده و گذرا، زمان‌های بیشتری می‌طلبند و شاید هر بار «دلیل‌آوری اخلاقی عمیق» ذهن را به‌مرور دچار قسمی فرسودگی کند. انگار که انرژی‌ای ناضرور از دست می‌رود. اما دقیقاً همین‌جا باید ایستاد و درنگ کرد و پاسخ داد که گریزی نیست. هر بار باید پرسید «کدام» وضعیت، تا بتوان درباره‌ی اینکه انجام یا عدم انجام کنش، دارد از رنج کسی می‌کاهد و یا به رنج کسی می‌افزاید، پرسید و بعد دید که آیا انجام آن یا ترک آن صورتی اخلاقی دارد و شایسته‌ی داوری اخلاقی است یا نه. باید در نظر داشت که درست است صرفِ زمانِ خطرِ فرسودگی ذهن را به همراه دارد، اما داوری اخلاقی توافقی نیز با مخاطره‌ی تنبلی ذهن دست به‌گیریان است. کسانی که میل بیشتری به صدور احکام مبتنی بر خیر و شر دارند، ذهن‌شان را چندان درگیر ترک‌های وضعیت نمی‌کنند و درواقع آسان‌تر می‌توانند خیر و شر را در امور حادث‌شونده تعیین کنند. سیاست دموکراتیک زمان‌بر است. ما معمولاً به‌راحتی نمی‌توانیم بر سر این که چه کسی و چه کنشی شایسته‌ی آن است که خیر و یا شر نامیده شود، توافق کنیم. دست‌کم در بسیاری از مواقعی که تنافرِ ارزشی رخ می‌دهد. در این دست‌مواقع، نیاز است که زمان بیشتری صرف کنیم، جزئیات بیشتری بدانیم، پرسش‌های دقیق‌تری بپرسیم، نظرات بیشتری دریافت کنیم، تا بتوانیم بر قسمی نزاع بی‌پایانی که «ما»ی همواره موافق را برنمی‌سازد، سرمایه‌گذاری کنیم.

ژاک دریدا از سیاست دوستی می‌گوید. به نظر می‌رسد که سیاست دوستی چیزی از جنس سیاست بین‌کسانی است که نفع و ارزش مشترک و توافق ازپیش‌روشن بر سر امور مختلف دارند، اما چنین نیست. منظور دریدا از سیاست دوستی، سیاست میان‌دوستان نیست؛ میان‌آشنایان و هم‌نفعان و هم‌ارزشان. ترک‌ها دقیقاً به‌واسطه‌ی جدی‌گرفتن این قسم از سیاست رؤیت‌پذیر می‌شوند؛ دوستی به‌مثابه‌ی فعلِ آماده‌بودن برای دیگرشدن. برای بیرون‌زدن از خود به‌سبب وقوع مواجهاتی مختلف؛ مواجهاتی که



می‌توانند از جنس پرسش‌های اخلاقی موردنگر/وجدانی باشند؛ جایی که دستورالعمل واحد اخلاقی وجود ندارد و عدم اطمینان راه را به روی درآغوش کشیدن دیگرشدن باز می‌کند. دوستی دریدا، متأثر از تعریف کانت از دوستی، نمی‌تواند یک اتحاد مبتنی بر نفع دوجانبه باشد؛ یک توافق بر سر آن چه نفع مشترک نامیده می‌شود. سیاست دوستی با «احترام» به نفع مشترک نسبتی ندارد. سیاست دوستی زمانی معنادار می‌شود که ترک در خود ما جدی می‌گردد و میل به بیرون‌زدن از شابلون‌های هویت‌بخش شکل می‌گیرد. این یک آزمون تازه است؛ یک دعوی جدید که شرایط بودنی تازه را پیش می‌کشد و فراخوانی‌ست به دیگرشدن ما به مدد صدایی که از بیرون از توافق به گوش می‌رسد. سیاست دوستی مقید به آن چیزی نیست که برای همگان روشن است، بلکه پر از مخاطره است و مداوماً در معرض فساد. اما هوشیاری مداومی که می‌طلبد، به ما کمک می‌کند سوژه‌های فعال‌تری از حیث اخلاقی باشیم و از شکنندگی داورهای اخلاقی در موضوعات نامعلوم از حیث خیر و شر، هراسی نداشته باشیم. مصداق رنج تغییر می‌کند و رنج‌کننده در زمان‌های مختلف، چهره‌های متنوعی به خود می‌گیرد. در هر موقف، رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان تازه‌ای، به فهرستی که می‌شناسیم، افزوده می‌شوند. اینکه معنای رنج در کسان مشخصی تثبیت نمی‌گردد، به ما به مثابه‌ی سوژه‌های فعال حساس اخلاقی کمک می‌کند تا رنج‌های مختلف را در موقعیت‌های گوناگون شناسایی کرده و در مسیر کاستن از رنج دست به کنش بزنییم.

#### ۴.

در بسیاری از موافقی که تنافر ارزش‌ها به وجود می‌آید، پای ارزش دیگری در مقام قسمی ارزش مازاد در کار است که معمولاً در داورهای از پیش‌روشن و کاملاً تعجیل‌یافته مؤثر واقع می‌شود و کار را یکسره می‌کند: ارزش همبستگی. مُراد همبستگی با کسانی است که در یک دوره‌ی زمانی خاص، این‌جا قیام ژینا، متحمل رنج‌های بازگشت‌ناپذیری شده‌اند و هر حرکتِ به‌ظاهر زیادی‌ای در جهت عادی نشان دادن وضعیت، زیر پا گذاشتن ارزش همبستگی به شمار می‌رود. قبل از بحث درباره‌ی این دعوی لازم است یادآور شویم همبستگی در زمانه‌ی «گرم» جنبش و

همبستگی در زمانه‌ی «سرد» جنبش دو دلالت متفاوت دارد. در هنگامی که جنبش نمود خیابانی پررنگی دارد، هر حرکتی در جهت کم‌اثرکردن این نمود خیابانی می‌تواند کنشی ضدهمبستگی قلمداد شود، اما هنگامی که جنبش نمود خیابانی پررنگی ندارد و در زمان عادی و هرروزه‌ی زندگی جنبشی درحال عمقیابی‌ست، اطلاق ضدهمبستگی بودن به یک کنش سخت‌تر به نظر می‌رسد. فارغ از توجه به این گرمی و سردی جنبش، به‌طور کلی درباره‌ی ارزش همبستگی در موافقی که تنافر ارزش‌ها روی می‌دهد دو چیز می‌توان گفت.

اول. روشن نیست که چرا از یک سو حرکت کردن در لایه‌های میانی میدان‌های پر از نزاع، جایی که امکان ترک‌انداختن در ارزش‌های مسلط قدرت مسلط وجود دارد، به‌معنای نفی ارزش همبستگی‌ست و از سوی دیگر یک‌جا ماندن و شاید اتخاذ قسمی موضع زاهدانه به‌معنای تأکید بر ارزش همبستگی‌ست. به نظر می‌رسد اطلاق معنای همبستگی به انجام یک کنش و یا عدم انجام آن نیز خود درخور منازعه است. درواقع در بسیاری از مواقع می‌توان جایگاه تعیین‌کننده‌ی ارزش همبستگی چون یک ارزش همواره بیرون از موقعیت را به چالش کشید و نشان داد این‌که کدام کنش و کدام پرهیز نمایانگر همبستگی‌ست، خود محل مناقشه است. ای بسا کسی به‌واسطه‌ی اخذ فرایند صوری مجوز، درواقع برخورد صوری کردن با آن، قدرت بیشتری برای تأثیرگذاری در جهت افزودن به قدرت همبستگی میان رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان بیابد، که اگر چنین فرایندی را طی نکند، چیزی به جز سکوت درخودکشنده از خود به جای نمی‌گذارد. بنابراین این‌که من چگونه و به چه شکلی می‌توانم اعلان همبستگی کنم، خود باید محل عدم توافق و بروز اشکال متنوعی از همبستگی شود. ما بر سر این‌که باید همبستگی بورزیسم عدم توافقی نداریم. بر سر این‌که چگونه می‌شود که همبستگی بورزیسم و یا به همبستگی‌ورزیدن آسیب برسانیم، عدم توافق داریم.

دوم. همبستگی مستلزم منطبق‌نااین‌همانی است. درواقع باید بدان شامل شود. اگر همبستگی عدم توافق را از دست بدهد، می‌رود تا به نحوی صدای مخالفی را که چندان هم دور نیست و از درون «ما» سر بر می‌آورد، خاموش کند و یا آن را منزوی گرداند و بدین‌واسطه خود را از امکان‌های دیگرشدن محروم کند. بنابراین همبستگی اگر قرار

است ما و آن‌های سرکوب‌کننده نسازد، باید به چیزی چون منطق «و» تن دهد.<sup>۱</sup> این منطق «و» چه چیز به ما می‌گوید؟ باز هم به رانسیر برگردیم. زمانی سیاست در نظم‌های چندگانه‌ی مسلط، هم‌چون دقیقه‌ی متفاوت‌شدن و درعین‌حال به آسانی گذرنده و ناپایدار، وجود دارد که بتوان پای منطق «و» را پیش کشید. این منطق بین متضادها به رفع فکر نمی‌کند. در پی آن نیست که امور متضاد را آنقدر مشدد گرداند و به منتهای خود نزدیک کند تا مطابق با یک منطق دیالکتیکی، منفیت رخت برکند و ایجابیت توافق رخ پدیدار کند. منطق «و» می‌گوید زمان‌هایی هست که تردید ایجادشده و عدم توافق اخلاقی روشن برای تعیین کنش آمیخته با شر ما را به سمت نوعی هم‌این و هم‌آن، بدون رفع نزاع بین آن‌ها، سوق می‌دهد. اگر بخواهیم این منطق را بر نمونه‌ی محل بحث پیاده کنیم، چنین صورت‌بندی‌ای شکل می‌گیرد: هم‌کنش کسانی که هرگز به فرایند مجوز تن نمی‌دهند، صحیح است «و» هم‌کنش کسانی که فرایند مجوز هم‌چون قسمی فرایند صوری رفتار می‌کنند و آن را در جهت قدرت‌یابی رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان به کار می‌بندند، صحیح است. سوژه‌های اخلاقی حساسی که رنج را جدی می‌گیرند و از حیث ارزشی بر همبستگی با رنج‌کشیدگان و در معرض رنج قرارگیرندگان پایبندند، با تصورات مختلف‌شان از صحت انجام کاری، از خیر نهفته در انجام کاری، با فرض امکان همیشه‌ی اشتباه‌بودن تصور خود، دست به کنش می‌زنند. عدم توافق این سوژه‌ها به معنای توافق بر سر منطق «و» است. این‌که در بسیاری از مواقع، توافق بر سر خیر همان عدم توافق است. آن‌ها اجتماعی را می‌سازند که در عین تأکید بر اختلاف، بر امکان جدابودن از هم، با یکدیگرند.

---

<sup>۱</sup> مسعود علیا برای تعبیر Casuistry، معادل موردنگر را انتخاب کرده و منوچهر صانعی دره‌بیدی معادل وجدانی را.

<sup>۲</sup> رانسیر در مقاله‌ی «انقلاب استتیک و پیامدهای آن» در مجلد تخالف: درباره‌ی سیاست و استتیک از Logic of the and سخن می‌گوید.

### منابع

-کانت، ایمانوئل (۱۴۰۱)، *فلسفه فضیلت*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات نقش‌ونگار، چاپ هفتم

-Jacques Derrida (2006), *Politics of Friendship*, Translated by George Collins, Verso

-Jacque Rancière (2010), *Dissensus (On Politics and Aesthetics)*, Translated by Steven Corcoran, Continuum International Publishing Group