

فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره شاپا: 1735-739X

دوره ۱۳، شماره ۲ (پیاپی ۶۸)، زمستان ۱۴۰۰

DOI: 10.29252/PIAJ.2022.224198.1148

صفحات: ۸۳-۱۰۵

داوری سیاسی به مثابه امر تراژیک: با بررسی و تحلیل اندیشه مارتا نوسبام

محمود علی پور*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۱

چکیده

داوری و قضاوت کردن در میان جهان‌های هنجارمندی که در نزاع و تعارض با یکدیگر هستند، دشوار است. چرا که آنها در برخورداری از واژگان مشابه، معیارهای عقلانی مورد توافق و تعهدات اخلاقی مشترک هم‌راستا نیستند. لذا با روش‌های مرسوم در کاوش‌های فلسفی نمی‌توان میان این جهان‌های هنجاری دست به داوری زد. در چنین شرایطی، داوری‌های سیاسی معمولاً به امور تراژیکی ختم می‌شوند که در عرصه سیاسی عواقبی ناگوار دارند. در همین راستا سوال اصلی مقاله این است که داوری سیاسی به مثابه امری تراژیک به چه معنا است؟ و چه پیامدهای برای زیستارهای سیاسی دارد؟ برای یافتن پاسخ، نوشتار حاضر با تأکید بر این امکان توسط به اصول متعین پیشینی در این زمینه را مردود دانسته و با اتنا به اندیشه هنجاری مارتا نوسبام، درصد ارائه نوعی داوری به مثابه داوری تراژیک است که اصل اساسی آن مبتنی بر حضور شانس اخلاقی در پی ریزی قابلیت‌های انسانی است. قابلیت‌هایی که منجر به رهایش انسان از یک مصیبت به یک خوشبختی می‌شوند. در واقع داوری در اندیشه نوسبام، پراکسیس سیاسی را متوجه به عناصری بیرون از کنشگر می‌کند و در عین حال بر تأثیر موقعیت‌های ستیزه‌ای و چندجانبه فرهنگی، سیاسی و مذهبی تأکید دارد که بر جهت‌دهی به رفتارهای عادلانه و غیرعادلانه، مصیبت‌ساز یا سعادت‌ساز و غیره در حوزه سیاسی موثرند.

واژگان کلیدی: داوری سیاسی، مارتا نوسبام، رهیافت قابلیت، امر باند میک، امر تراژیک.

مقدمه

هنگامی که از داوری سیاسی به مثابه امر تراژیک سخن می‌گوییم، منظورمان چیست؟ اگر داوری سیاسی را به مثابه یک عامل ذهنی در نظر بگیریم که برای کنش‌گری در سیاست لازم است، به تبع آن می‌توان گفت که فرد برای تقویت چنین استعدادی و برای دستیابی به داوری مطلوبی که درد را از جان آدمی بکاهد، می‌بایست خود را در شرایط رنج قرار دهد. قرارگیری منجر به این می‌شود تا داوری ختم به حقیقتی شود که سرشار از حضور دیگری است و از یک استعداد به یک عمل تبدیل شود. امری که می‌تواند رهایی بخش باشد. همه شهروندان با هر انتخاب در حوزه عمومی، درصدد کاهش وقایع رنج‌آوری هستند تا بار مصائب را کاهش دهند. در اینجا مطابق نظر ارسطو، واقعه دردانگیز یعنی «کرداری که سبب هلاک یا موجب رنج [قهرمان تراژیک] شود (ارسطو، ۱۳۸۲: ۱۳۲).

اساساً خاصیت امر تراژیک این است که با کردار آدمی پایان می‌پذیرد. اگر گفتار و روایت آغازگر امر باشد، این انتخاب و کردار است که به آن پایان می‌بخشد. بر همین اساس، اگر فاجعه‌های زندگی آدمی ناشی از چنین کرداری باشد، داوری سیاسی خود عاملی برای ایجاد کردار تراژیک می‌شود، چرا که داوری سیاسی برخی از شهروندان به نام اقلیت یا اکثریت، در ایجاد چنین رخدادهایی دخیل است. می‌توان گفت هنگامی که از داوری سیاسی سخن می‌آید، ناخودآگاه از فاجعه برای شهروندان نیز حرف می‌زنیم؛ فاجعه‌ای که بخشی از آن در قلمرو انتخاب‌گری فردی رخ می‌دهد و بخشی دیگر نیز ناشی از عناصر بیرونی اثرگذار بر مقولاتی چون رفاه، بهداشت، تربیت و به‌طور کلی زندگی خوب سیاسی شهروندان است.

واژه تراژیک به جلوه خاصی از جهان و زندگی اطلاق می‌شود که در آن انسان با نیروهایی در کشمکش است که بر او غالبند (احساسات) و سرانجام نابودش می‌کنند یا دست‌کم ناتوانی را برایش آشکار می‌سازند (وینی، ۱۳۷۷: ۸۴). با این حال این کشمکش به او اجازه می‌دهد از این موقعیت ستیزه به موقعیت لذت انتقال پیدا کند. در واقع تراژدی مهمترین ویژگی خود را در انتقال و تعیین آبه‌های میل می‌داند، چرا که هم آن میل را تعیین و هم آن را تبدیل می‌کند. از این رو، تراژدی صرفاً مرگ‌آفرین نیست، بلکه با امر زیسته و خوشبختی نیز رابطه دارد. چنان‌که نیچه می‌گوید تراژدی علاوه بر همه جنبه‌های خودش، نوعی تزریق شمع در آدمی است، برای این که همزمان هم آپولون و هم دیونیزوس به ناچار با یکدیگر همراه می‌شوند (همان: ۳۹). بنابراین، تراژدی یعنی نوعی لذت و شمع که در سیاست نیز

می‌تواند در قالب حس همراه شدن با عالم سیاسی و یا به صورت فاجعه آمیزش در تقابل با آن، خودش را نشان دهد.

بر همین مبنا داوری سیاسی در اندیشه نوسبام، خودش را از طریق نوعی شکنندگی^۱ موجود در خیرهای اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد. شکنندگی به این معنا که افراد انسانی همواره به سان قراردادن در موقعیت امر تراژیک و شکننده، ناچارند دست به انتخاب بزنند. بنابراین، شرایط ستیزه آنها را مجبور می‌کند برای اتخاذ تصمیمی نهایی، دست به داوری میان گزینه‌های پیش روی خود بزنند (Nussbaum, 2003). داوری نیز در اینجا مانند تراژدی با آبه میل و دگردیسی آن سروکار دارد. بنابراین همانندی مسئله امروزین نوسبام (رنج‌های تراژیک شهروندان کم تر برخوردار) با مسئله آیسوخولوس و ارسطو (مصائب انتخاب نادرست برای شهروندان)، یک فلسفه غیرنظری مبتنی بر تراژدی را بنیان می‌گذارد؛ این که گاهی عالم سیاست می‌تواند یک فرد خیرخواه و نیک‌اندیش را مجبور به کاری کند که پایبند به الزام و تعهد اخلاقی نباشد.

پرسش اساسی این است که نسبت داوری سیاسی با عواقب تراژیک عمل چیست؟ این نسبت می‌تواند مستقیم باشد. چرا که هدف داوری سیاسی، رهایی از یک وضعیت رنج و فاجعه است؛ رنجی که از طرف عاملی بیرونی سوژه را مورد تهدید قرار می‌دهد. پس امر اخلاقی گاهی خودش سعادت فردی را مورد تهدید قرار می‌دهد، چرا که فرد را مجبور می‌کند به انتخابی دست بزند که سعادت دیگرانی که در زندگی خوب وی نقش دارند مورد تهدید قرار دهد.

پیرو این توضیحات، هدف این مقاله نشان دادن این نکته است که موقعیت تراژیک و ستیزه‌مند، همواره در جهت نابودی و تخریب شخصیتی شهروندان گوناگون قرار ندارد، بلکه می‌تواند به داوری‌های سیاسی ضد رنج متصل شود. بنابراین داوری به مثابه امر تراژیک موضوعی اصلی دارد و آن انتقال میلی منفی به میلی مثبت است. لذا با توسل به روشی توصیفی-تفسیری و مواجهه هرمنوتیکی با متفکر مورد بحث می‌کوشیم پاسخ خود را توسعه بخشیم. جنبه نوآورانه و ارزش افزوده نظری مقاله پیش رو در این است که با مرتبط کردن داوری سیاسی با نظریه قابلیت‌های انسانی و همچنین با توصیف وضعیت فروپاشی سیاسی

و اقتصادی در درون کشورها بر اثر رخدادهای پاندمیک، از ضرورت ابتدای نظریه‌های سیاسی بر اساس نوعی داوری سیاسی انسانی و قابلیت‌گرا تاکید می‌کند، که برای حکمرانی و سیاست‌گذاری نیز ضروری است. در واقع زیربنای هرگونه تحول و سعادت سیاسی در درون هر رهیافت نظری، توجه به نوعی مواجهه داورگونه آن رهیافت با وضعیت شکننده، پاندمیک و مصیبت‌زای آن دوران است.

پیشینه پژوهش

در زمینه داوری سیاسی می‌توان برخی آثار وجود دارند. «داوری سیاسی» اثر رونالد بینر، که به بررسی ماهیت داوری سیاسی و امکانی که داوری سیاسی برای ما به عنوان موجودات انسانی فراهم می‌کند، می‌پردازد (Beiner, 1983: 14). اثر بعدی، «مفهوم داوری سیاسی» اثر پیتر اشتاینبرگر که با رویکردی فلسفی، دست به کنکاش در جهت بازسازی و ارائه یک برداشت از داوری سیاسی می‌زند. بررسی موارد و نمونه‌هایی که در آن‌ها می‌توانیم ببینیم که داوری خوب نزد ما چه هستند و در موقعیت‌های مختلف چه معنایی می‌دهند (Steinberger, 1993: 10-25). «داوری سیاسی: رساله‌هایی برای جان دان»، اثری از ریچارد بورک و ریموند گیسیس که موضوع داوری را به مرکز تئوری و عمل سیاسی بازمی‌گردانند (Bourke and Geuss, 2009: 55).

«سیاست داوری»، اثری از فرگوسن است که به چگونگی اشکال داوری زیبایی‌شناختی، به عنوان مبنایی برای فهم هویت‌های سیاسی می‌پردازد (Ferguson, 1999: 45). اثر بعدی «رسوایی خرد» نام دارد از آلینا آزمانووا است. وی با ارزیابی تکامل سیر دو سنت اصلی فلسفه سیاسی، تئوری انتقادی و لیبرالیسم فلسفی، و طریقه‌ای که آن‌ها با داوری سیاسی مواجهه شدند، مدل‌های غالب دموکراسی‌های مشورتی و ترجیح‌شان برای تئوری ایدئال، و رای کاربست‌پذیری سیاسی را نکوهش می‌کند. در عوض، او اتکا به مدل‌های هنجاری دموکراسی را با یک شرح از پویایی داوری مستدل ساخته‌شده در اعمال دموکراتیک گفتگوی آزاد، جایگزین می‌کند (Azmanova, 2012: 34).

روش تحلیل

روش این پژوهش کیفی و مبتنی بر یک «سنت ضدپوزیتیویستی» است. در روش کیفی، محقق به همدلی با موضوع می‌پردازد تا بار معنایی مشاهده را افزون کند (حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

اساساً روش‌های کیفی در جایی که هدف پژوهش کشف «تجارب ذهنی» انسان‌ها و معانی که آنان به این تجارب می‌دهند، است (دیواین، ۱۳۹۰: ۲۲۷). در این مقاله به طور مشخص از روش تحلیل محتوا کیفی برای تبیین موضوع مقاله بهره می‌بریم. تحلیل محتوای کیفی تمرکز به مشخصات «زبان» به منزله وسیله‌ای برای بدست آوردن «معنا» و «محتوای متن» دارد. (ایمان و دیگران، ۱۳۹۰: ۳۵). ویژگی اصلی تحلیل محتوا «استنباط» است (باردن، ۱۳۸۵: ۱۳۳). از این روش تحلیل محتوا هم می‌تواند تحلیل مدلول‌ها باشد مانند تحلیل مضمونی و هم تحلیل دال‌ها باشد مانند تحلیل واژگان (باردن، ۱۳۸۵: ۱۳۲). بنابراین تحلیل محتوا، تمرکز بر مشخصات زبان به منزله وسیله ارتباطی برای کسب محتوای متن دارد (Budd, 1967: 23).

پرده اول: داوری در بحران (تراژدی‌های یونانی علیه تراژدی‌های پاندمیک معاصر)

برای آغاز اجازه بدهید بحران فراگیر کرونا را در نظر بگیریم. آیا امروزه تنها پاندمی کووید ۱۹ است که بهداشت شهروندان جهانی را تهدید می‌کند؟ شاید پاسخ اکثریت این باشد که در حال حاضر برای پرداختن و حل مسئله‌های بعدی، گذر از وضعیت پاندمی و رسیدن به شرایط امن بهداشتی فوری‌ترین مسئله است. چنین پاسخی متأسفانه نادرست و سخت رنج‌آور است چرا که پای یک بحرانی وسط است که هم می‌تواند با خود و هم علیه خودش عمل کند. در واقع تفاوت امر پاندمیک و امر تراژیک در این است که امر تراژیک چگونگی فاجعه را به ما نشان می‌دهد و از حیث فردی می‌توان به قابلیت دیدن لحظه واقعه مصیبتی برسیم. اما امر پاندمیک چون اساساً به دنبال غافل‌سازی و گرفتن دید عمومی است، می‌تواند با سیاسی کردن وضعیت، حقیقت دید سوژگانی که در امر تراژیک یک ضرورت است را مبتذل سازد. در واقع کار امر پاندمیک خطاسازی در دید است.

این بحران (خطاسازی)، اساساً با تراژدی‌های یونانی به عنوان منابع فلسفی غیرنظری آغاز شده و تاکنون ادامه دارد. تفاوتی که تراژدی یونانی با متون دوران بعدی، به خصوص بعد از مسیحیت دارند را می‌توان در قالب تفسیر ارسطو از مفهوم همارتیا^۱ درک کرد. ارسطو بر خلاف برداشت مسیحی که این واژه را در قابل واژه گناه فهم می‌کرد (Bromiley, 1985: 45)، آن را به مثابه خطا در داوری تفسیر می‌کرد. یعنی اشتباهی که منجر به یک فاجعه می‌شود، تا

1. Hamartia

جایی که فضیلت خود به هدفی در دو سرحد متفاوت تبدیل می‌شود که فرد امکان نشانه‌رویی به سمت هدف را از دست می‌دهد. برای همین است که در تراژدی‌ها، همیشه فضیلت‌ها قربانی می‌شوند. به بیان دیگر، هامارتیا در اندیشه ارسطو همواره بر یک نقص تراژیک^۱ اشاره دارد که منجر می‌شود فرد در داوری امر فضیلت‌مند دچار اشتباه شود (Aristotle, 2009: 2). به سبب همین نقص است که شجاعت، عدالت، دوستی و منصف بودن شخصیت قهرمان یا شهروندی که در موقعیت تراژیک قرار گرفته، زیر سوال می‌رود. این مفهوم اشاره به یک حرکت درونی و روحی برای ارتکاب به عملی دارد که آن عمل، بارهای تراژیک خاص خودش را دارد. یکی از این زحمات، ارتکاب به داوری اشتباه و ناتوانی در اقدام به نشانه‌رویی دقیق برای برخورد با هدف اخلاقی مطلوب است (Brody, 2014: 23).

بنابراین، آنچه در این نقص تراژیک مهم است توجه به این است که شهروند وقتی در میان دو حالت افراطی عادل بودن و یا گناهکار بودن قرار می‌گیرد، مصیبت او نه به سبب این است که این دو حالت ویژگی او هستند، بلکه به این دلیل است که او به دلیل نقصانی که در داوری داشته به چنین روزی گرفتار شده است (Aristotle, 2009: 2). داوری سیاسی در چنین شرایطی است که به اصل اساسی در تراژدی‌ها بدل می‌شود و می‌توان گفت که اگر امر سیاست، امر شخصی است در کنار آن، امر داوری، امری تراژیک است که می‌تواند سیاست را در منتهی‌الیه دامنه برابری و نابرابری، تبدیل به امری فضیلت‌ساز یا نافیلتی کند.

یکی از قدیمی‌ترین تراژدی‌های یونان باستان، تراژدی پارسی‌های آیسوخولوس است. یکی از ویژگی‌های مهم این نمایشنامه، که در نمایشنامه‌های دیگری مانند اورپید نیز می‌بینیم، نه ستیز، که ایجاد فضا برای همدلی با دشمن است. در واقع، نمایشنامه‌های یونانی بیانگر یک ویژگی بسیار مهم هستند و آن چانه‌زنی دائمی با «دیگری» است (کریچلی، ۱۳۹۹: ۲۰). آن چه تراژدی‌های یونانی بر آن تأکید می‌کنند بدقابالی خارج از کنترل نیست. در عین حال، تراژدی معطوف به تبانی به ظاهر ناآگاهانه ما با مصیبتی است که ما را دعوت به سیه‌روزی می‌کند (کریچلی، ۱۳۹۹: ۳۰). اما مهم‌ترین ویژگی امر تراژیک در دوبنی بودن آگاهی پشت عمل سوژه است. به تعبیر سایمون کریچلی، «یکی از آموزه‌های تراژدی این است که ما با

1. Tragic flaw

سرنوشت هم دست و هم پیمانیم و به این دلیل به کام نابودی فرو می‌رویم که هم‌زمان هم می‌دانیم و هم نمی‌دانیم که چه باید انجام دهیم» (کریچلی، ۱۳۹۹: ۳۲).

با توجه به چنین وضعیتی که تراژدی و امر تراژیک به ما ارائه می‌دهد، می‌توان گفت رویدادهای اسفبار قرن نوزدهمی و بیستمی، از جنگ‌های جهانی تا پاندمی‌های گوناگون بهداشتی، اقتصادی و غیره، از یک جهت در مقابل با امر تراژیک در یونان قرار می‌گیرند، چرا که چنین رویدادهایی به جای سوق دادن افراد به سمت پذیرش مصیبت، آنان را به تکرار مصیبت سوق می‌دهند. در واقع، در عصر معاصر، داوری‌های سیاسی از آنجا که افراد را از هرگونه رویارویی با امر تراژیک دور می‌کنند باید از نو صورت‌بندی شوند و این بدون توجه به نقض تراژیک غیرممکن است. افراد به جای این که از شکوفایی سیاسی و انسانی سرشار شوند، از امکان دیدن و شنیدن معطوف به فاجعه تهی شده‌اند. این امکان دیدن، جزء اصول امر تراژیک است و توثیق کردن‌ها و به تصویر کشیدن‌های پیاپی و ناشی از خودمحوری‌های سوژگانی که برخاسته از ناتوانی آنها در دیدن فاجعه‌های مکرر است و متأسفانه اغلب توسط آموزه‌های مذهبی و سیاسی و جامع تشویق هم می‌شوند، خلق تراژدی‌های جدیدی را رقم زده‌اند.

از این رو در مورد پاندمی کرونا هم شهروندان تنها واقعیتی به نام پاندمی را می‌بینند و امر پاندمیک اساساً آنها را از دیدن امر تراژیک که برای غلبه بر مصیبت لازم است دور می‌سازد. اما یک چیز هیچ‌گاه به سر نخواهد رسید: فروپاشی داوری سیاسی شهروندانی که در نسبت با سنت گذشتگان خود، نقشی مدرن به خود گرفته‌اند. به تعبیر هانا آرنت، شاید گمان می‌کنیم از گذشته دل‌کنده ایم، اما باید این واقعیت را پذیرفت که گذشته از ما هیچ‌گاه دل نمی‌کند و می‌کوشد که از طریق فاجعه، ریختار فانوی بودن ما را تحت تأثیر قرار دهد (Arendt, 2005: 3).

از سوی دیگر، طرح تراژدی و وجود شکنندگی در هشدار نوسبام نیز متوجه عینی‌سازی تمام معیارهای ایده‌آلی است که وضعیت‌های استثنایی در اختیار افراد چه پیشوا و چه شهروند مدرن قرار می‌دهد. در واقع، اقدام به چنین امر مصیبت‌زایی، چه از طریق فضای مجازی و عریان‌سازی ناشی از آن باشد و چه توسط تشکیلاتی که یک حکومت سازمان‌دهی کند، می‌تواند عواقب جبران‌ناپذیری برای داوری سیاسی داشته باشد. پاندمی کرونا در عصر ما فلسفه سیاسی را از یک جهت اساسی تحت تأثیر قرار می‌دهد و آن این که شهروندان را

هر چه بیش‌تر به سمت لذت-رنج‌های مختلف سوق می‌دهد. در واقع پاندمی سه کار می‌کند:

۱) آهسته می‌آید تا خبری از جهان بدهد. شهروند پس از رفتن در شوک، کم‌کم به سطحی از هوشیاری کاذب می‌رسد. شهروند متوجه می‌شود هراس پاندمی می‌خواهد او را از پا در آورد.

۲) شهروند گمان می‌برد که در این وضعیت دوراه بیش‌تر ندارد: یا تسلیم تدریجی الهه کرونا شود یا بی‌خیال وارد میدان صحنه شود و مشغول تماشای قربانیانی باشد که به پای کرونا افتاده‌اند. او از نجات خود لذت می‌برد و در عین این که از مرگ رنج می‌کشد نمی‌تواند لذت زنده ماندن خود یا واکنس زدن خود را پنهان کند.

۳) پاندمی به نجات‌یافتگان خوش‌شانس اجازه می‌دهد خود را واکنسینه کنند. در این جا، پاندمی ندا می‌دهد که جغد مینروا قصد دارد بال‌های خود را باز کند. فضایی ایجاد می‌شود برای حرکت شتابان به منظور وارد کردن ضربه نهایی به پاندمی و محبوس کردن آن در شبی که ایجاد کرده است. آیا شهروند در این وضعیت می‌تواند آغازی بر پایان سرنوشت سیاه پاندمی باشد؟

آنچه جامعه پاندمیک برای فلسفه سیاسی به ارمغان می‌آورد، نوع جدیدی از سوژگان سیاسی و نوع جدیدی از پولیس است که در آن عاملان انسانی به دست‌کاری وضعیت به وجود آمده، می‌پردازند. شهروندان به جای این که به کنش سیاسی در پولیس‌های جدیدی مانند پولیس مجازی و پولیس‌های روایی دست بزنند، دوباره قدم به وضعیت بی‌دولتی^۲ گذاشته‌اند. نظریه‌های نولیبرال و تقلیل‌دهنده که نقش کوچکی به دولت می‌دهند در اینجا هدف نیستند. در اینجا، فقدان کنش شهروندی به عنوان واجدان حق در پولیس مطرح‌اند. فایده‌گرایی وحشتناکی که از طریق مصرف‌گرایی فناوری محور شکل گرفته است از یک سو، و ناتوانی حکومت‌ها و سازمان‌های سیاسی در ایجاد فضاهای اقناع و خطابه که شهروندان را به نفع شهر عمل کنند تشویق کنند از سوی دیگر، بار دیگر نوعی محاکمه سقراطی را به یاد می‌آورد که این بار در آن به جای سقراط، تمام شهروندان جام زهر را نوشیده‌اند. بنابراین، این شکاف پرناشدنی میان نظریه و عمل که گذشته مسلط بر ما

1. Jouissance

2. the condition of apolity

اصرار دارد آن را بر ما تحمیل کند، هرگونه داوری سیاسی معطوف به «دیگری» را آماج تخریب قرار می‌دهد.

۴- پرده دوم: شاید باری دگر برخیزد (داوری و توانای نمایش چیزها)

نوبت آن فرا رسیده که یک بار دیگر و در فضایی سیاسی تر، عقیده در مقابل حقیقت ایده‌آل قد علم کند. برای چه کاری؟ برای احیای امرسیاسی معطوف به زندگی خوب همگانی و تغییر صحنه‌های نمایش. بنابراین باید بحران‌ها را تئاتریکاله کرد تا بتوان بهتر به داوری آنها پرداخت. اگر در پولیس‌های یونانی فاصله میان پولیس با فیلسوف موجب ناامیدی فلاسفه شده بود، فاصله میان شهروند و پولیس در وضعیت معاصر به مراتب خطرناک‌تر است، چرا که اگر کنش سیاسی تئاترگونه شهروندی لازمه امر سیاسی و حیات پولیس است، اما در شرایط فعلی امر سیاسی خود را وابسته به شهروندی نکرده و اساساً آن را به فضاهای غیر از پولیس و تئاتر-مکان کنش، سوق داده است.

همین گسست منجر شده است تا پاندمی، یکسان‌بودگی یا مشترک‌بودگی شهروندان را وابسته به «موقعیت نامربوط» کند. موقعیت نامربوط یعنی جایی که شهروند، خودش را سوژه نوعی سیاستی می‌بیند که موقعیت بازی را تبدیل به یک پی-اس دائمی می‌کند و یازیگر در این متن، نباید به دیواره‌های پولیس چنگ بزند وگرنه با تنبیهی مانند عدم دسترسی به خدمات بهداشتی و رفاهی مواجهه خواهد شد. بنابراین، کار پاندمی این است که شهروندی را به جای سیاست، با اقتصاد آشنا کند و «لذت کنش» (از کار سودآوری که می‌کند لذت ببر) را به جای «کنش لذت‌مند» (کاری که خودت مناسب سود همگانی می‌دانی) بنشانند تا شهروندان در فضای سرگردانی و تحمل مصیبت‌های فردی صرف، باقی بمانند.

بنابراین، آن‌گونه که آرنت می‌گوید اولین کار برای از بین بردن مشترک‌بودگی شهروندان، ترویج خصایصی مانند شرم و انزجار از وضعیت خود فرد است. از این رو، وقتی شهروند به جای تساوی در دوست-اکتور، دسترسی به تساوی اقتصادی را دنبال کند، دیواره‌های پولیس نیز از هم می‌گسلد. در نتیجه، به جای «در توافق بودن با خود»، «در توافق بودن با لذت» جانشین کنش می‌شود و کنش فردی، سیاسی دیدن صحنه و همچنین داوری افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد (arendt, 2005: 39). نمونه‌اش گفتگوهای بی‌فایده مردم بر سر جملات کلیدی رمان‌هایی است که با حال فرد هیچ‌گونه ارتباطی ندارند، یا بحث‌های طولانی درمورد بدبودن وضعیت اقتصادی و سیاسی. آیا این کنش لذت‌ساز (عمل ابزاری) به جای

کنش لذت‌مند (به مثابه رویه هنجاری) نیست که سیاست را تهدید کرده و شهروندی را از مسیر دستیابی به داوری مناسب دور و تبدیل به ادیپوس‌هایی می‌کند که همواره با علم به وضعیت، کمر به قتل پدران و بی‌پدران می‌زند؟ از این رو، داوری سیاسی یک بار دیگر باید برخیزد. علیه چه؟ علیه خود.

افلاطون در گرگیاس جمله جذاب دارد که به نقل از سقراط می‌گوید: «همه عالم در حالت عدم توافق به سر برم، بهتر از این است که با خودم در اختلاف به سر ببرم». فلسفه بعد از افلاطون همه کوشش را برای به کرسی نشاندن چنین داوری‌ای کرده است. آیا این توافق با خود و یقین داشتن به چنین خودی به سعادت منجر شده است؟ یقیناً خیر، چرا که فرد نه تنها در توافق بودن با خودش را به دلیل اقدامات دهشتناک و مخرب از دست داده، بلکه در توافق یا دیگری در درون خودش که نیروی محرکه حیات سیاسی شهروند در پولیس است را نیز گم کرده است. برای اقدام به احیای داوری در عصر معاصر، می‌توان با توسل به ره‌یافتی نوسبامی و تأکید آن بر نقش امر تراژیک در داوری و سیاست، حرکتی تازه سامان داد تا بتوان یکی از مهمترین قابلیت‌هایی که هر شهروند بدان نیاز است را تقویت کرد: «توانایی دیدن و داوری‌های مرتبط با دیواره‌های پولیس معاصر».

۵- پرده سوم: تراژدی و ائودایمونیا: گرانیکاهای داوری سیاسی در اندیشه نوسبام
نوسبام برای ترسیم زندگی سیاسی خوب و منصفانه، گریزی به مسئله نسبت تراژدی و زندگی در اندیشه سیاسی یونان باستان می‌زند. چنانچه اشاره شد، از نظر او تراژدی از این حیث که افراد را در شرایط ستیزه و تصمیم‌قرار می‌دهد، شهروندان را در موقعیتی قرار می‌دهد که ناگزیرند دست به داوری بزنند. این داوری اساساً با «چگونه زیستن» مرتبط است و این، روح کلی حاکم بر تراژدی‌های یونان باستان است. نوسبام در بحث تراژدی به نوعی قائل به پیگیری شانس اخلاقی مدنظر برنارد ویلیامز است. ویلیامز در مقاله خود یعنی «بخت اخلاقی» که بخشی از اثر معروف او یعنی «مشکلات خویشتن»^۱ است، با تمرکز بر نظریه عمل ارادی کانتی، نشان می‌دهد که انتخاب و داوری‌های ما در موقعیت‌های تراژیک همواره از دست فاعلیت خارج می‌شوند (Williams, 1973).

برای مثال، موقعیت آگاممنون که در موقعیت جنگی (تروی) برای نجات مردانش باید

دخترش را قربانی کند، نشان دهنده این است که نمی‌توان این موقعیت را تنها از طریق پافشاری کانتی فهم کرد؛ پافشاری بر این که تضاد حقیقی بین تعهدات و الزام وجود ندارد، یعنی چیزی که کانت می‌کوشد از طریق آن دامن اخلاق محض را از مسئله بخت و تأثیراتش پاک نگه دارد (Williams, 1976: 125). نوسبام از این بحث ویلیامز نتیجه می‌گیرد که گاهی عالم می‌تواند یک شخص نیک‌اندیش و خیرخواه را مجبور به عملی کند که به لحاظ اخلاقی نقض‌کننده و پایمال‌کننده تعهد اخلاقی است، حتی اگر شیوه انتخابی سرزنش کمتری نسبت به شیوه‌های دیگر برانگیزد. آن چه نوسبام بر آن تاکید می‌کند این است که وقتی فضاهای انتخاب ما از یکسوگی به چندانسوگی تبدیل می‌شود انتخاب‌ها تراژیک تر می‌شوند. نوسبام معتقد است وقتی به بیش از یک چیز اهمیت می‌دهیم مسیر زندگی ما را به جایی می‌کشاند که نمی‌توانید به هر دو تعهد خود عمل کنید. هر کاری کنید اشتباه و وحشتناک به نظر می‌رسد زیرا هر کاری که انجام دهید از چیز دیگری غافل خواهید شد که دست بر قضا مهم هستند (Nussbaum, 1988).

این که کروئون در آخر آنتیگونه چیزی را می‌بیند که دیگران ندیده اند بسیار مهم است، علی‌رغم تقدم اولویت شهر بر تعهد خانوادگی، هنگامی که پسرش را از دست می‌دهد متوجه می‌شود آن چه در شهر مهم است این است که از چه چیزی تشکیل شده؟ خانواده‌هایی که اعضایشان را دوست دارند و در فقدانشان دچار مصیبتی بی‌پایان می‌شوند. بنابراین تراژدی‌ها و نمایش‌ها یک جשוواره مدنی بود که با آن شهروندان گرد هم می‌آمدند و از طریق تماشاخانه به شهروندان به گرد خود نظاره می‌کردند و از آن صحنه به عنوان عاملی برای احساس و تفکر بهره می‌بردند.

بنابراین به تعبیر نوسبام امر تراژیک به ما می‌گوید شرط خوب بودن این است که همیشه احتمال دهید از منظر اخلاقی می‌توانید به فرد بدی تبدیل شوید. تراژدی‌ها وقتی رخ می‌دهند که شما سعی می‌کنید خوب زندگی کنید. زیرا برای فردی ناآگاه و جاهل که تعهد عمیقی به دیگران ندارد، ماجرای آگاممنون تراژدی محسوب نمی‌شود. بنابراین از ناحیه یک خودمحور همیشه شرایط انتخاب معطوف به یک هدف فردی است در حالی که در تراژدی مساله اعتماد و توجه به دیگری شرایط انتخاب را شکل می‌دهد.

از این رهگذر، هم نوسبام و هم ویلیامز به نقد فایده‌گرایی و خودمحوری می‌پردازند. بی‌قوت کردن و فقیرسازی شخص^۱ و عامل انسانی، مهم‌ترین کانون نقد آن دو است. فایده‌گرایی معتقد است که انتخاب درست، انتخابی است که رفاه را ازدیاد بخشد. بدین خاطر، ما را مجبور می‌کند تا عالم را از منظری جز منظر درون شخصیت خود بنگریم. آنچه در اینجا مهم است، نتیجه و پیامد است و نه چیزی که ما به صورت جزئی باید به آن بیاندیشیم و داوری کنیم. اگر قتل یک نفر منجر به آزادی ۱۹ نفر می‌شود، ما باید این کار را برای رفاه اکثریت انجام دهیم. بنابراین، در فایده‌گرایی، فرد موتور محرکه تولید نتایج است (Nussbaum, 2003).

تراژدی‌های یونانی از این حیث برای نوسبام اهمیت دارند که می‌توانند این ایده را تولید کنند که عوامل خارج از کنترل فرد می‌توانند بر ارزش‌های اخلاقی زندگی او اثر بگذارند. واقع، استدلالی که ویلیامز از موقعیت تراژدی برای نقد فایده‌گرایی و پیامدگرایی اخذ می‌کند این است: اگر A زندگی بدبختی و پر از درد و عصبانیت داشته باشد، اما B و C و D زندگی بسیار شادی داشته باشند، پس مجموع خوشبختی ممکن است بیش‌تر باشد تا این که زندگی A با تحمیل هزینه هرچند کم به B، C و D بهبود یابد. بنابراین، باید نسبتی میان فرد و امر جزئی و خوشبختی با «اُئودامونیا»^۲ برقرار کرد؛ چیزی که فایده‌گرایی ناتوان از آن است و با پیش‌روی به سمت منفعت‌گرایی، نجابت و حق احترام فردی پایمال می‌شود نوسبام باور دارد که آمارتیا سن و ویلیامز، به شدت با شرح کانتی جان رالز از عدالت موافق بوده‌اند؛ چیزی که می‌توان از آن به عنوان ارزش و اهمیت احترام برابر به افراد (به نفع کم برخوردارترین و نه اکثریت) یاد کرد (Nussbaum, 2003: VI).

تراژدی برای نوسبام هدایت‌گر به چیزی است که بعدها خودش «تعددگرایی درونی»^۳ می‌نامد: در لحظات حساس عدالت و خوشبختی، در شرایطی که ما باید تصمیم بگیریم و آن چه را که سعادت خود و دیگری محسوب می‌شود داوری کنیم، نمی‌توان این احساسات درونی را در نظر نگرفت. بنابراین، سیاست شادکامی و خوشبختی وابسته به چنین شانس‌های اخلاقی است؛ شانس‌های نظیر دسترسی برابر به آموزش، بهداشت و حتی کنش‌گری سیاسی در فضای برابر و آکنده از دوستی و نه خشونت و نفرت.

1. impoverished

2. eudaimonia

3. Internal pluralism

تراژدی برای عصیان آدمی وجود دارد و می‌توان گفت عصیانی است که خود محصول سوگ است و سوگی که سراپا ما را در وضعیت غیراُودامونیایی قرار می‌دهد. کریچلی می‌نویسد: «علت عصیان آنتیگونه، سرشاری او از سوگ برای برادرش پولونیکس است که کرئون رهبر شهر از برگزاری مراسم تدفین او جلوگیری کرده است. به سوگ نشستن کلوتمنسرا برای دخترش افیگنیا به سبب شوریدن او بر آگامنون بود. بنابراین، چرا فرد آکنده از سوگ می‌شود؟ چون جنگ و کشته از سر و کول ما بالا می‌روند و به طرز ناپاورانه‌ای عدالت در دو سوی دعوی چپ و راست، مؤمن و کافر، و مبارز آزادی و تروریست ایستاده و به آنها می‌خندد» (کریچلی، ۱۳۹۹: ۳۶-۳۸).

کریچلی فقر را نیز نوعی وضعیت تراژیک می‌داند که همواره دیگرانِ قدرتمند، ما را مجبور کرده‌اند بر مصیبت فقر صبوری و رزیم تا آه فقرا دامن آنها را نگیرد. به این وضعیت باید انواع فقر و فقدان را اضافه کرد که تراژدی را در نسبتی معادل فقدان اُودامونیا قرار می‌دهد. اُودامونیا یعنی هر آن چه که از دست رفتنش خوشبختی را از ما خواهد گرفت و معمولاً این توسط قدرت از دست می‌رود. مشخصه عصر مدرن، بر خلاف وضعیت پولیس ارسطویی، همین دعوت‌گری قدرت به تحمل وضعیت خاص تعریف شده است.

بنابراین، در این شرایط، تراژدی رسالتش این است که امر تحمیل شده تراژیکی را که همه ما به عنوان شهروندان در آن سهیم هستیم پیش روی چشم ما بگذارد. این رسالت می‌تواند به حقی شهروندی بدل شود که مستلزم آگاهی شهروندان نسبت به خودشان و وضعیت شان در وهله اول است. باید پذیرفت که سیاست، امر تراژیک را می‌پروراند و به ما می‌آموزد. می‌آموزد که باید منصف باشیم، اما نمی‌آموزد به وقت بی‌انصافی چه چیزی جز جنگ، ستیز، کینه و خشم می‌تواند اُودایمونیای از دست رفته را به دست آورد؟ در همین راستا آگامبن معتقد است: «تنها آن کس که نمایه‌ها و امضاهای امر کهن را در مدرن‌ترین و متأخرترین امور تشخیص می‌دهد، می‌تواند معاصر باشد» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۶۰). بنابراین، امر تراژیک در مرز میان بیم و فاجعه است: یعنی در بافت رستگاری و امید کلاسیک در دل اندوه‌ها و سوگواری‌های مدرن. بنابراین، شناخت امر تراژیک است که می‌تواند نشان دهد که نجات‌دهنده در گذشته نخفته، بلکه آن چه باید نجات یابد «امیدهای در گذشته است» (آدرنو و هورکه‌ایمر، ۱۳۸۹: ۴۵).

بنیامین نیز معتقد است مواجهه با تاریخ و سنت (مواجهه با سوگواری) و اساساً اقدام به بازتولید اثر هنری، می‌تواند یک لحظه حساس و اصیل را که در حین بازتولید اثر از بین

می‌رود نشان دهد. این لحظه حساس نوعی توجه کنش‌مند به نوعی فاجعه یا سوگواری است که می‌تواند ناظر یا تماشاگر را در اتصال و گسست از تاریخ، سنت و وضعیت معاصر قرار دهد (بنیامین، ۱۳۸۸: ۲۳). به تعبیر آگامبن، فرد معاصر کسی است که به‌رغم زیستن در این دوران، اجازه ندهد نور دوران او را کور کند.

معاصربودگی، رابطه‌تکین با زمان خویش است، یعنی در همان حالی که به نحوی تنگاتنگ به آن متصل است، فاصله خود را نیز از آن حفظ می‌کند. به بیانی دقیق‌تر، معاصربودگی نوعی رابطه با زمان است که از طریق ناپیوستگی و زمان‌پریشی به آن اتصال می‌یابد (آگامبن، ۱۳۸۹: ۵۵). مهم‌ترین ویژگی رسیدن به چنین جایگاه ناظر بودن، همان‌طور که آرنه نیز در حوزه سیاست بر آن تأکید می‌کند، فهم دلایل اموری است که ما را از خودبودن، مشترک‌بودن و همچنین سیاسی دیدن امور، دور و تهی ساخته است. از این رو می‌توان گفت که امر تراژیک می‌تواند فرد را در کشاکش گذشته و آینده سرگردان کند و به هلاکت یا ائودایمونیای او منجر شوند. با این حال حقیقت جدید این است که شکنندگی خیرها، سرنوشت ائودایمونیای سیاسی ما را رقم می‌زند.

چرا شکنندگی، خوشبختی سیاسی است؟

خوشبختی سیاسی ارتباط نزدیکی با شعف و لذت دارد؛ شعف در لحظه‌ای که شهروندی چیزی را میان گذشته و آینده به‌عنوان درکی شخصی و در عین حال معطوف به عموم جامعه، درک می‌کند. برای این که به شعف کامل یا خوشبختی (ائودایمونیای) کامل برسیم، مجبور به داوری شکنندگی‌های محیط خود هستیم. شکنندگی‌هایی مانند هراس از فقر، بدبینی به نگاه نظام سیاسی به مردمان آموزه‌های متفاوت، هراس از فقدان عدالت و برخورداری، نبود حق داوری برای ترسیم ترتیبات سیاسی و این قبیل مواردی که خود در عین حق، نوعی شکنندگی هم محسوب می‌شوند، چراکه همواره در معرض افتادن در چنین موقعیت‌هایی هستیم، می‌تواند به خوبی این نسبت را برقرار کند چرا که چنین لغزندگی‌هایی می‌توانند به خوشبختی تبدیل شوند.

پاندمی، چشم ما را به همه اینها باز کرده است چرا که به بهانه پاندمی و ریسک عالمی، بیش از همیشه تبدیل به کالاهای درجه دو شده‌اند، چون در وضعیت پاندمی به‌مثابه وضعیت استثنایی، نیازی به مبارزه با فقر نیست، بلکه هدف به نجات کالدهای سرگردان

منحصر می‌شود. دقیقاً به سبب همین وارونگی، شکنندگی شهروندی خودش را بیش از هر زمانی نشان می‌دهد و نیاز برای شهروندبودن بیش تر حس می‌شود، چرا که تحت تأثیر شکنندگی پاندمی، سایر حقوقش (به عبارتی انتخاب‌های درونی و انگیزشی) دچار لغزندگی شده‌اند. در این موقعیت خاص، شهروند باید برای رفاهش دست به انتخاب بزند: ماندن در موقعیت پاندمیک یا رهایی از پاندمی؟

این کار جز با داوری کردن در موقعیت‌های شکننده (موقعیت فقر، سوگواری پاندمیک، بی‌عدالتی، کم‌برخورداری و غیره) امکان‌پذیر نیست که تحت شرایط پاندمیک فعال شده‌اند. بنابراین، داوری کردن، یعنی راهی برای رها شدن از نوعی پاندمی که فضای دیدن شکنندگی‌های هم‌تراز را به سبب تهدید بدن‌ها، از شهروندی گرفته است. از این رو دوباره نگرستن یا داوری نو، خود راهی به سوی خوشبختی نیز است. در این مبحث می‌توان با نوسبام همراه شد. شکنندگی‌ای که نوسبام آن را در تراژدی‌ها نیز دنبال می‌کند، شکنندگی نقش انسان در کنترل محیط و موقعیت تراژیک و بر مبنای شانس است (Nussbaum: 1986: 3-4).

بر این اساس، او معتقد است شانس همواره به عنوان یک مفهوم فلسفی در صورت‌بندی خیر یا زندگی خوب مؤثر است. به نظر وی، خیر و خوبی باید به مثابه خیر و سعادت انسانی یا اتودایمونیا فهم شود و نه صرفاً به عنوان چیزی که به عنوان «خوبی سرشت و شخصیت» شناخته شده است. او می‌گوید: «سخن مشهور سقراط این است که شخص خوب نمی‌تواند آسیب بزند» (Nussbaum, 2002: 142). نوسبام استدلال می‌کند که این بیان سقراط نشان‌دهنده بحثی غنی و دلواپسانه در مورد نقش اخلاقی شانس است که در سراسر آتن قرن‌های چهارم و پنجم پیش از میلاد، میان فلاسفه و شاعران به عنوان مشارکت‌کنندگان در این بحث، پایدار بوده است (Nussbaum, 1986: xii). رابطه شکنندگی و شانس ما را به مسئله مهم‌تری می‌کشاند که همانا استعداد داوری است؛ انسانی که داوری می‌کند و می‌سنجد که خیرات بیرونی چه هستند و این خیرها چگونه با زندگی انسانی خوب و فضیلتی مرتبط می‌شوند. از نظر نوسبام قابلیت عملکرد شهروند و همچنین فضایل اخلاقی اصلی مانند عدالت و غیره؛ نیازمند شرایط بیرونی هستند و صرف خیربودگی درونی کارگزار آنها را تضمین نمی‌کند (Ibid: 23).

اساساً با حذف چنین عناصر بیرونی، رخدادهای فراسوی کنترل ما آسیب‌زا هستند، از جمله آسیب‌های اخلاقی. یعنی حوادث فراسوی کنترل ما اثرگذار هستند و اثر خیر یا شر

دارند. نه فقط بر سعادت، موفقیت یا رضایت ما، بلکه بر عناصر اخلاقی و سیاسی محوری در زندگی ما؛ چه این که به عمل عادلانه در زندگی عمومی مبادرت کنیم و چه ما قادر به عشق، مراقبت و نگهداری از شخص دیگری باشیم و یا این که شانس برای اقدامی شجاعانه را به دست آوریم. نوسبام معتقد است که ارسطو، به رغم این که میل وافر به مسئله ثبات دارد، معتقد است حذف عناصری مانند «دوستی» از یک برداشت و حذف شرح شکوفانگر در مورد زندگی، موجود انسانی را به نوعی زندگی رهسپار می‌کند که در آن آن قدر فقیر است که ارزش زندگی را ندارد. از این رو، برای نوسبام اشعار تراژیک در آتن به عنوان منابع اصلی بینش اخلاقی نگریده می‌شوند که در عصر مدرن بدان توجه نشده است (Ibid: xxv).

نوسبام با توسل به تراژدی‌های یونان، به عنوان مثال تراژدی‌های آکیلِس، در مورد نقش تراژدی در زندگی انسانی می‌گوید: «تراژدی‌های یونانی نشان می‌دهند که وجود مردمان خوب تخریب می‌شود آن هم به خاطر اتفاقاتی که برای آن‌ها رخ می‌دهد، اتفاقاتی که ورای کنترل آن‌ها است. این قطعاً غم‌انگیز است، اما آن واقعیت رایج زندگی انسانی است و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر رخدادها شود. با این حال، تراژدی چیزی عمیقاً نگران‌کننده را نشان می‌دهد: بیش از هر چیز این که تراژدی‌ها نشان می‌دهند که مردمان خوب، چیزهای بدی انجام می‌دهند، چیزهایی که به طور متفاوتی با سرشت و تعهدات اخلاقی‌شان تناقض دارند، آن هم به خاطر شرایطی که ریشه و مبنایش درون آن‌ها قرار ندارد» (Ibid: 22).

اما تراژدی از نظر نوسبام نوع دیگری را نیز به ما نشان می‌دهد که آن را «موقعیت ستیزه تراژیک» می‌نامد. در وضعیت ستیزه تراژیک، شاهد عملی اشتباه توسط شخصی هستیم که بدون یک نوع اجبار فیزیکی مستقیم انجام می‌گیرد، در حالی که شرایط آگاهی کامل از ذات و شخصیت اخلاقی‌اش، به طور متفاوتی او را مستعد می‌کند که عمل را انجام ندهد (ibid: 26) نوسبام می‌گوید در شرایط ستیزه موقعیت‌ها، ما موقعیت‌هایی را در نظر می‌گیریم که در آن شخص باید برای عمل، دست به انتخاب بزند تا این یا آن چیز (مورد تصمیم) دیگر را داشته باشد. او (مذکر و مؤنث) نمی‌تواند دست به عملی بزند که هر دو را داشته باشد. اما او می‌خواهد هر دو را داشته باشد در واقع، او دلایلی برای انجام یا داشتن آن دو دارد. هر دو گزینه ادعای جدی‌ای بر روی نیت عملی او وارد می‌کنند. احساس می‌کند که مهم نیست چگونه دست به انتخاب بزند، چرا که اگر هر یک را از دست بدهد، پشیمان و متأثر باقی می‌ماند. برخی اوقات خود تصمیم دشوار به نظر می‌رسد. برخی اوقات ممکن است او در

مورد این که کدام انتخاب بهتر اس، آگاه باشد، اما درعین حال رنجی را بر فراز این محروم شدن از دیگر علاقه‌های مهم دیگر، احساس کند» (Ibid: 29).

این دقیقاً همان کاری است که امر تراژیک و امر پاندمیک می‌کند: ارضا نشدن و نارضایتی از انتخابی که در داوری فرد به عنوان امر نهایی وارد شده و اتخاذ شده است. پاندمی‌ها در عرصه سیاست مدام ما را مقابل چنین موقعیت‌هایی قرار می‌دهند و ساحت‌های سیاسی رنج از همین جا آغاز می‌شود. اساساً قدرت تراژدی و درام در این است که یک الگوی مجزا و اضافی در مورد سرشت (خیر) و انتخاب به ما می‌دهد (Ibid: 52). اساساً در فضای فناوری زده مصرفی چنین رنجی دو چندان می‌شود اما داوری غیرمصرفی راه خوشبختی را می‌گشاید.

پرده آخر: داوری دوران ما و خیزش علیه امر پاندمیک

با توجه به مشکلات اقتصادی و سیاسی خاص جامعه ایرانی که بخشی از آن به تحولات بین‌المللی بر می‌گردد، می‌توان گفت که ما همواره بر سر دوراهی تصمیم‌گیری تراژیک قرار گرفته‌ایم. در واقع داوری‌هایی سیاسی که پشت تصمیمات سیاسی ما هستند نه تنها توان حل مشکلات پیش روی خودمان (اقتصادی-سیاسی) را ندارند، بلکه بیشتر اوقات به مصیبت مضاعف تبدیل می‌شوند. ما بدون آن که خود بدانیم در مسیر نوعی داوری جهانی قرار گرفته‌ایم که مامور امر پاندمیک است تا با استفاده از واژه‌هایی مانند مصرف‌گرایی، کسب سود و فایده، ما را از درون با خود همراه کند.

از این رو در چنین شرایطی هر چه که پیش می‌رود، سوژه ایرانی خود را در برابر این امر می‌بیند که در موقعیت سودگرایی خود و دیگری، که موقعیت غم‌انگیزی است، می‌بایست چگونه عمل کند؟ بنابراین بحران تصمیم‌گیری و ناتوانی در تحقق توسعه مادی در کشور به این دامن می‌زند تا با وقوع یک خیزش تورمی، شهروندان ایرانی خودمحوری را جایگزین کنند و نتوانند در جایگاه دیگری قرار گیرند. این چیزی است که باید از تلاش امر پاندمیک بر علیه موقعیت تراژیک و ستیزه‌گری آموخت. بنابراین در این شرایط بغرنج ما می‌توانیم چند نکته عملی از داوری به مثابه امر تراژیک بیاموزیم:

- امر پاندمیک می‌خواهد ما از گذشته دل بکنیم و به زمان مطلوب او بپیوندیم، به زمانی که داوری‌های تراژیک دیگر رخ ندهند. چرا که عمل کردن در شرایط داوری‌های تراژیک یعنی

امکان انتخاب امری برخلاف میل امر پاندمیک. بنابراین تربیت جامعه ما به شدت نیازمند این است که چنین کنش‌گری را در شهروندان تقویت کند.

• در واقع با توجه به تغییر شرایط ایرانیان و به خصوص نسل جدید، نیاز این است تا داوری‌هایی جدید و متناسب با وضعیت توانمندی‌های شخصیت ایرانی شکل گیرد. در واقع توانمندی ایرانی می‌تواند سیاست را مقاوم کند و نه برعکس. این خود نیازمند به این است که قابلیت‌های مناسب با سعادت جامعه در داوری و اذهان سیاست‌گذاران وارد شود. در واقع ما باید داوری‌های سیاسی خود را در شرایط تراژیک قرار دهیم تا بتوانیم علیه امر پاندمیک نیز مقاومت کنیم.

نتیجه‌گیری

باتوجه به آن چه گفته شد دو مسئله اصلی در داوری سیاسی وجود دارد: کنترل شدن داوری توسط امر پاندمیک (تمامیت خواه) و از سوی دیگر روان شدن به سوی تصمیم توسط امر تراژیک. در واقع، امر تراژیک و امر پاندمیک در یک مسیر همدستند که هر دو می‌توانند با همدستی هم داوری را به مسیر خاصی که تخریب‌گر فضیلت درونی افراد است بکشانند. امر تراژیک، خاصیت رهاسازی نیز دارد و می‌تواند با اتکا به مسئله بخت‌های اخلاقی، فرد را به سوی قابلیت‌هایش روانه سازد؛ چیزی که برای نوسبام در قالب داوری‌های سیاسی معطوف به ره‌یافت قابلیت قابل پیگیری است.

بر اساس رویکرد نوسبام نسبت به فلسفه و تراژدی، می‌توان از دو گونه داوری سخن گفت. در وضعیت معاصر و در فقدان فضیلت‌ها، ابتدا به ساکن داوری‌های آنتاگونیستی، که نوعی ستیزندگی را حمل بر عمل شهروندان می‌کند، همه‌گیر شده‌اند. این ستیزندگی در قالب فایده‌گرایی، بنیان‌گرایی، ابزارگرایی و خردگرایی بازاری عصر ما خودش را نشان می‌دهد. در واقع، به شهروندان توصیه می‌شود که نفع فردی ایجاب می‌کند تا بر مبنای اصلی که می‌گوید تضاد منافع آشتی‌ناپذیر است، دست به داوری «دیگری» هم‌ستیز بزند. سوژه‌های هم‌ستیز، با استفاده از بسترهای ارتباطی جدید، داوری خود را بر مبنای نوعی پروپاگاندا قرار می‌دهند، تا به نوعی نقش قهرمان آگاهی‌بخش و اقتدار عالمیتی را ایفا کنند.

آن چه در این داوری اصل است، تقدم نفع بر امر خیر است. این داوری به ترتیب در مفاهیمی از جمله سعادت، شادی، به‌زیستی، شادکامی، عشق و دوستی و غیره نفوذ

می‌کند و آن‌ها را دچار دگرگونی می‌کند، به‌گونه‌ای که حسادت، انزجار و نفرت و دشمنی و خودمحوری، با توجیه منطقی داشتن حق رفاه و شادکامی پیوند می‌خورد. اساساً این داوری که مورد نقد نوسبام نیز قرار دارد، قابلیت‌هایی که برای خوشبختی لازم هستند را از بین می‌برد (Nussbaum, 1999: 549-550).

در مقابل، داوری آنتاگونیستی، داوری تراژیک یا پروتاگونیستی قرارداد. یکی از خصلت‌های مهم پروتاگونیسم یا شخصیت پیشرو، این است که می‌تواند هر چیزی باشد. کارگزار پروتاگونیسم، یک انسان، یک حیوان، گروهی از افراد یا حتی یک جریان فکری است. یک پروتاگونیست همواره در معرض و شرایط انتخاب‌های سخت قرار می‌گیرد. از این حیث، پروتاگونیست‌ها به دو دسته ایستا و پویا تقسیم می‌شوند. از لحاظ ایستایی، بیش‌تر دل مشغول تصمیم گذشته‌اند و به آینده بدگمان‌اند. اما پروتاگونیسم پویا، بیش‌تر در ارتباط و کنش و واکنش با اطرافیان است و دغدغه‌هایش دیگران هستند. داوری پروتاگونیستی دقیقاً در همین جا شکل می‌گیرد که نظر به درد دیگری رخ می‌دهد.

درواقع، احساس‌هایی که تخریب‌گر فضیلت‌ها هستند، توسط داوری پروتاگونیستی معطوف به دیگری، اصلاح و تعدیل می‌شوند و داوری یک مرحله بالاتر از اخلاق ابزاری، به مرحله اخلاق فضیلتی می‌رود. در واقع، در این نوع داوری، هر شهروند به‌مثابه یک پروتاگونیست مطرح می‌شود که صرفاً وظیفه اخلاقی خود را در ارتباط با دیگری و امر فضیلت‌مند تعریف می‌کند. تراژدی‌ها برای نوسبام چنین کارکردی دارند و شخصیت‌ها از طریق تصمیم‌گیری در شرایط دشوار، می‌توانند ترسیم‌گر یا نابودگر فضیلت باشند.

با توجه به این که داوری پروتاگونیستی ضرورت خود را در پیوند با اخلاق فضیلت محور پیدا می‌کند، نوسبام می‌تواند آن را با وضعیت ستیزه‌مند و موقعیت‌های ستیز در تراژدی مرتبط کند؛ این که شهروندان به‌مثابه پروتاگونیست، در شرایط دشوار اما آزاد انتخاب قرار دارند و باید میانه حکم دوگانه پیش رو، دست به انتخاب بزنند (نوسبام، ۱۳۹۸: ۱۵۰). بنابراین، برای نوسبام سیاست یعنی مدنی بودن و مدنیت در گرو داوری‌های سیاسی است که هم معطوف به احساسات خیر شهروندان است و هم منوط به نوعی کنش‌مندی است که قابلیت افراد را در برابر امور پاندیمیک مخرب در نظر می‌گیرد.

با توجه به وضعیت پاندمی کرونا در طی سال‌های ۲۰۲۰ تا کنون، می‌توان گفت بسیاری از خرابی‌هایی که در اطراف خود و بالاخص در عرصه سیاست مشاهده می‌کنیم، برآمده از

داوری‌هایی هستند که یا از نااندیشیدگی و پیش پا افتادگی فکر انسانی برخاسته‌اند، یا تحت تأثیر عناصر بیرون از ما به نحوی کنترل شده و تکرار شده‌اند. با آمدن کرونا، این وضعیت تشدید شده و اساساً تنها دو چیز در جهان ماندند: زیست سالم (نجات یافتگی) در دوران کرونا در مقابل مرگ روزانه هزاران شهروند جهانی. جدای از این که تکنولوژی چه میزان به زندگی بشر کمک کرده یا نه، مصرف‌گرایی فناورانه بشر عملاً موقعیت‌های زیستی را در اختیار گرفت و با شعار «سرت توی گوشی همراه خودت باشد تا زنده بمانی»، آن وجهه شهروندی ارسطویی که سرش را بالا می‌آورد تا خودش را با دیگری متمایز کند، تحت تأثیر قرار داد. پاندمی توانی برای داوری سیاسی شهروندان نگذاشته و اساساً مجدد این نخبگان سیاسی بودند که با ادعای بازگشت به گذشته بدون بیماری، مسائلی چون فقر، بی‌عدالتی، نابرخورداری و مشارکت سیاسی را به موقعیت‌های بی‌فرجام منتقل کردند. اولویت سیاست به جای کنش‌گفتاری شهروندان، گرفتن اختیارات از آنها به بهانه پاندمی بود. در واقع، دیستوپیای جدید پر از شکنندگی است، اما تهی از داوری و دادرسی‌هایی است که وظیفه اصلی شهروندی ارسطویی است.

بنابراین، در چنین شرایطی که زندگی خوب و سلامت وابسته به تصمیم «لویاتان»‌ها برای تخصیص واکسن است، داوری سیاسی چه سرانجامی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد از طریق عدالت‌بهداشتی بتوان دنیا را نه به وضعیت گذشته، که به وضعیت اجتماعی جدید و مناسبی انتقال داد. اما در این وضعیت جدید آن چه نیاز است، داوری سیاسی قابلیت‌گراست که بتواند بُعد تراژیک وضعیت پاندمی را از وضعیت فاجعه به موقعیت خوب زیستن تبدیل کند. داوری قابلیت‌ویژگی‌های خاص خودش را دارد: اول) معطوف به احساسات و عواطف شهروندی است، چرا که نیک‌زیستی و عدالت در وهله اول باید از طریق درون و احساسات درونی لمس شود تا بتوان در بیرون آن را برای دیگران مانند خود، ترسیم و تشویق کند. دوم) این داوری‌ها، ملاک‌های رهیافت قابلیت را رعایت می‌کنند.

عواملی چون زندگی، سلامت جسمی، کمال جسمی، احساس، تخیل و اندیشه و عواطف، عقل عملی، پیوند با دیگری، توجه به موجودات دیگر و مدیریت محیط خود یعنی داشتن مشارکت سیاسی و داشتن توانایی مادی یا دارایی، عناصری از رهیافت

قابلیت هستند که در وضعیت جدید نمی‌توان آنها را برای عبور از این وضعیت تراژیک نادیده گرفت. در پایان باید گفت انسان‌ها علاوه بر نیازهای مادی، به یک بازسازی نیاز دارند. سیاست مجدد نیاز دارد تا خود و شهروندانش را بازسازی کند و این جز با اهتمام به تقویت داوری سیاسی قابلیت‌ساز، ممکن نخواهد بود. در غیر این صورت، خشونت‌ها و دیستوپیاها بعد از پاندمی، تراژدی‌های دهشتناک جدیدی را خلق خواهند کرد.

منابع

- ارسطو. (۱۳۸۲)، فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین کوب. تهران: امیرکبیر.
- ایمان، محمدتقی، نوشادی، محمودرضا (۱۳۹۰)، تحلیل محتوای کیفی، پژوهش، سال ۳، شماره ۲، ۱۵-۴۲.
- آدورنو، ت. و هورکهایمر، م. (۱۳۸۹)، دیالیتیک روشنگری. م. فرهادپور، ا. مهرگان. تهران: گام نو.
- آگامبن، ج. (۱۳۸۹)، آپاراتوس چیست؟ یاسرهتمی. تهران: رخدادنو.
- باردن، لورنس (۱۳۸۵)، تحلیل محتوا، ترجمه: محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۸)، اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن. ا. مهرگان. تهران: گام نو.
- دیواین، فیونا (۱۳۹۰)، تحلیل کیفی، در دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، چاپ ششم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۲۲۷.
- کریچلی، سایمون (۱۳۹۹)، تراژدی: ما و یونانیان، ترجمه ابراهیم رنجبر، تهران: نشر دمان.
- نوسبام، مارتا (۱۳۹۸)، «قابلیت‌ها به مثابه استحقاق‌های بنیادی: سن و عدالت اجتماعی»، مترجم: محمد حقانی فضل، مندرج در لیبرالیسم و مسئله عدالت، گزینش و ویرایش محمد ملاعباسی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- ویینی، میشل (۱۳۷۷)، تئاتر و مسائل اساسی آن. ترجمه سهیلا فتاح. تهران: سمت.
- Arendt, Hannah (2005), *The Promise of Politics*, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, Published in the United States by Schocken Books, a division of Random House, Inc., New York.
- Aristotle (2009), 'Poetics'. Trans. Ingram Bywater. The Project Gutenberg EBook. Oxford: Clarendon P, 2.
- Azmanova, albena (2012), *The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgment* (New Directions in Critical Theory). Columbia University Press. In preface.
- Beiner, Ronald (1983), *political Judgment*, Routledge.3
- Budd, R.W., Thorp, R.K. & Donohew, L. (1967), *Content analysis Of Communications*, NewYork, Macmilan.23 .
- *Political Judgment: Essays for John Dunn* (2009), editor: Richar Bourke and Raymond Geuss, Cambridge University press.

- Ferguson, Kennan (1999), *The Politics of Judgment: Aesthetics, Identity, and Political Theory*, Lexington books, Rowman and littlefield.
- Geoffrey W. Brimley, (1985), *Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume* (Eerdmans,.) 48.
- Gorham, Eric (2005), *Teaching Political Judgment through Literature: Lessons from Hannah Arendt and Mario Vargas Llosa*, *Source: Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 88, No. 3/4 (Fall/Winter 2005), pp. 265-291.
- Jules Brody (2014), 'Fate, Philology, Freud', *Philosophy and Literature* 38.1 (April): 23.
- Nussbaum, Martha (1988), a conversation with Martha Nussbaum by Bill Moyers, *Martha Nussbaum: Applying the Lessons of Ancient Greece*.
- Nussbaum, Martha (1986), *the Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2002), 'Capabilities and Social Justice', *International Studies Review* Vol. 4, No. 2.
- Nussbaum, Martha (2003), 'Tragedy and Justice: Bernard Williams Remembered', <https://bostonreview.net/archives/BR28.5/nussbaum.html>.
- Nussbaum. Martha (1999), 'Virtue Ethics: The Misleading Category', *arête revista de filosofia*, Vol. XI, no 1.2
- Steinberger P.J (1993), *the concept of Political Judgment*, The University of Chicago Press, ix.
- Williams, Bernard, (1976), 'Moral Luck', *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 50, <http://www.jstor.org/stable/4106826>, pp. 115-135, available at: 13/03/2013.
- Williams, Bernard, (1973), *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.