

این یادداشت در زمستان ۱۴۰۴، حداقل وقایع سیاه دی ماه آن سال تا پیش از تجاوز ارتش آمریکایی و اسرائیلی و وقوع جنگی چهل روزه و ویرانگر به نگارش درآمد.

## بریده‌هایی درباره‌ی خودکشی و فراخوانی به مراقبت جمعی

مهدی پرنیانچی



نوشتن درباره‌ی خودکشی کار ساده‌ای نیست. از مفهوم‌پردازی درباره‌ی ریشه‌ها و علت‌های این پدیده گرفته تا طبقه‌بندی انواع آن، یا به نگارش در آوردن دستورالعمل‌هایی برای جلوگیری از آن. هر نوع نوشتنی درباره‌اش و هر جنسی از تحلیل، همواره حدی از فاصله‌گذاری با سوژه‌ها را در خود جای داده است. و البته که در علوم اجتماعی برای شناخت هر مفهومی حدی از فاصله‌گذاری با آن ضروری است تا به کارگیری میانجی‌هایی، شناخت مفهوم ممکن شود. در این مسئله اما با سوژه‌هایی سروکار داریم که قربانی شده‌اند، با جان‌هایی که دیگر در میان ما نیستند یا جان‌هایی

که هر آن ممکن است خود را قربانی کنند. و در هر موقعیتی که پای قربانیان وسط می آید، عواطف انسانی مدام در تلاش اند مداخله کنند تا تحلیل را از عینیت خود بپندازند. به عبارتی، آن عقل سرد که برای تحلیل نیاز است، اینجا هر دم تحت محاصره قرار می گیرد. اما به هر روی باید تلاش کرد خدشه ای به عینیت تحلیل وارد نشود و در عین حال، مانند برخی دیگر از نوشته های تحلیلی درباره ی خودکشی، حاصل یک متن خشک و عاری از هر سطحی از همدلی - خصوصاً با کسانی که در آستانه ی آن هستند - نشود. در این یادداشت این گونه تلاش می کنم.

۱

«آن ها» مسئولش هستند.

اول از همه، مهم ترین حرف: نگاه غالب در فضای امروز جامعه ی ما به خودکشی هر فرد این گونه است که بیش از آنکه ریشه ی آن را اجتماعی - یا هر چیز دیگری - بداند، سیاسی می پنداردش. از این نظر که وضعیت سیاسی را مقصر اصلی عمل آن فرد می داند و مسئولیت آن را فقط و فقط به گردن حاکمیت می اندازد. نه آنکه حاکمیت و آن دستگاه عریض و طولی که برای تمام ارکان زندگی ما برنامه می ریزد و در جزئی ترین ساحات روزمره ی هر شهروند سیاست های مطلوب خود را اعمال می کند، در خودکشی هر فرد نقشی نداشته باشد. نه. بحث این است که این هم خود نوعی برچسب زنی بر پدیده ای اجتماعی است. چیزی شبیه به آن گرایش رایج که سوژه های در معرض خودکشی را بیمارانی روانی می داند یا آن گونه که در سده های میانه و دیرتر در غرب رایج بود، خارج شده از صف پیروان مؤمن یا صف شهروندان قانون مدار. در ادامه ی متن مختصراً این گرایش ها بررسی خواهیم کرد. اما ایرادی که به علت یابی پدیده ی خودکشی از رهگذر چنین برچسب هایی می توان وارد آورد، در ابتدا این نیست که بخواهیم مدعی شویم سوژه ی در معرض خودکشی به لحاظ روانی در سلامت کامل است؛ یعنی آن مشکل احتمالاً به جای خود وجود دارد و تشخیص آن با دانش تجربی امکان پذیر است؛ ایراد ما آن است که نمی توانیم مدعی شویم علت العلل خودکشی مشکلات ناشی از روان است و سوژه های در معرض آن انسان های از نظر روانی ناسالم اند.

اساساً هدف از به کار بردن یک برچسب در تحلیل یک پدیده چیست؟ شناخت آن؟ یا اینکه گمان بریم علت العلل آن را کشف کرده ایم و از آن گذر کنیم؟ آیا مطمئنیم که با این کار در واقع آن را از سر باز نکرده ایم؟ به کار بردن بسیاری از برچسب ها در تحلیل پدیده های اجتماعی بیشتر به کار شناختن می آید تا شناختن. بیشتر از کندوکاو آن مسئله جلوگیری می کند و امکان تأمل در باب پیچیدگی های آن موضوع را از بین می برد. تنها و تنها سیاسی دیدن هر

خودکشی نیز امروز به یک برداشت منجر می‌شود: «آن‌ها» مسئولش هستند. برداشتی که این یادداشت بنا دارد نشان دهد که اگرچه تمام و کمال خطا نیست، اما نهایتاً به بخشی از مسئله می‌پردازد و در بهترین حالت نیمی از حقیقت را در خود دارد، در حالی که نیمی دیگر را از نظر پنهان می‌کند. زمانی لوک بولتانسکی جامعه‌شناس در کتاب درباره‌ی نقد خود گفته بود که نقد یک سلاح دوله و خطرناک است، چرا که می‌تواند تنها با آشکار کردن سویه‌ای از حقیقت، سویه‌ی دیگری از حقیقت را هم‌زمان پنهان کند. کاری کند که اساساً کسی سر به سویه‌ی دیگر ماجرا نزنند و در نتیجه مسئله به شکلی بنیادین، همچنان بر سر جای خود باقی بماند. [۱] نقد و تحلیل باید پیش از هر چیز دربرگیرندگی نیروهای درگیر را به ما بنمایاند.

البته که فضای سیاسی امروز ایران به‌قدری تاریک است و به‌قدری نیروی حاکم در زندگی روزمره‌ی شهروندان بن‌بست ایجاد کرده و به‌قدری کمر به کشتن زندگی بسته که این برون‌داد تحلیلی، و اساساً، این تک‌علتی دیدن و ساده‌سازی تمام پدیده‌ها ابدأ چیز دور از انتظاری نیست. درواقع نه این جنس تحلیل و نه آن تکثیر گرایش به مرگ هیچ‌کدام غیرطبیعی نیستند، بلکه واکنش قابل‌درک فرودستی مردم در ایجاد هر شکلی از تغییر - چه در ساحت‌های اجتماعی و چه حتی در ساحت‌های فردی زندگی - هستند. افراد به‌درستی ریشه‌ی خودکشی را در ستم حاکمیت می‌بینند، اما چیزی هم درباره‌ی «ما»ی منهای حاکمیت وجود دارد که نظم موجود و گفتار هژمون در مبارزه باعث نادیده‌انگاری این بخش شده و تا آنجا که مسئولیت ماست، به ادامه‌دار شدن این وضعیت می‌انجامد. متورم کردن نقش حاکمیت در خودکشی‌ها البته که بیراه نیست، اما تماماً راهگشا هم نیست. به‌طور حتم «آن‌ها» مسئولیتی دارند. اما اگر وضعیت سیاسی - اگر آن نظمی که زندگی ما را ساخته - طور دیگری بود، پدیده‌ی خودکشی احتمالاً به‌صورت دیگری همچنان ادامه می‌یافت، کم‌اینکه در سراسر تاریخ ادامه یافته. مسئله در وضعیت امروز ما، به وجود آمدن گفتمانی است که شاید بی‌آنکه از ظاهرش بربیاید، با شتاب بیشتری شهروندان را به این سمت سوق می‌دهد که جان خود را بگیرند.

«انسان رازی است برای انسان. فقط می‌دانند او را چگونه سرزنش کنند اما نمی‌شناسندش.» [۲]

مشکل در کدام سازوکار جامعه است که ایده‌ی خودکشی در ذهن افرادی شکل می‌گیرد و عملی‌اش می‌کنند؟ حتماً می‌توان فهرستی طولانی از مشکلات ردیف کرد. البته که این یادداشت بنای آن را ندارد که مشخصاً تحقیقی درباره‌ی

خودکشی و ریشه‌های آن باشد. هدف تلنگری در باب اندیشیدن به چیزی است که امروز دیگر می‌توانیم آن را در فضای سیاسی امروز ایران، موج بنامیم. از این نظر به فضای سیاسی مربوط است که به تقلای مردم ایران برای تحقق یک زندگی بهتر و کم کردن از رنج روزمره‌شان گره خورده است. گویی که هرچه این بن‌بست سیاسی در فضای امروز بیشتر و بیشتر عیان می‌شود و ابعاد مختلف خود را در زندگی رومزه‌ی ما بروز می‌دهد، گروه بیشتری از افراد جامعه را به آستانه‌ی چنین افکاری می‌برد. ابتدا بهتر است با چند برداشت رایج از خودکشی مرزبندی کنیم؛ برداشتهایی از جنس همان اجتماعی ندیدن پدیده و مرزبندی‌ای خلاصه‌وار با آن‌ها، به اقتضای این یادداشت کوتاه.

از جمله استدلال‌هایی که درباره‌ی کسانی که خودکشی کرده‌اند مطرح می‌شود، این است که آن را تصمیم شخصی یک فرد بالغ از نظر عقلی می‌دانند. اینکه این تصمیم شخصی برای فرد مذکور منطقی بوده و او با منطق خود به چنین نتیجه‌ای رسیده و با آنکه ممکن است ما مخالف باشیم، اما نباید به‌زور تلاش کنیم تصمیم‌های منطقی دیگران را که درباره‌ی زندگی خودشان است، زیر سؤال ببریم. به نظر اما این گونه نیست. کسی نمی‌تواند منکر باشد که هر شکل از اندیشه‌ی خودکشی نشانه‌ی وجود بحرانی در ذهن فرد نیست. آنکه معتقد است وقتی کسی تصمیم به پایان زندگی خود می‌گیرد، با عقل خود چنین تصمیمی گرفته و نباید اراده و اختیار او را منکر شد و در کارش دخالت کرد، توجه نمی‌کند که عقلانی نامیدن آن تصمیم تناقضی بنیادین در خود دارد. با توسل به مقولات کانتی می‌توانیم این‌طور بگوییم که چون خودکشی از بین‌برنده‌ی خودمختاری<sup>۱</sup> است و خودمختاری و خردگرایی<sup>۲</sup> دو روی یک سکه هستند، یعنی این تصمیم نمی‌تواند ناشی از خرد فرد باشد. درواقع نمی‌توان به‌شکلی خودمختار تصمیم به عملی گرفت که ذیل آن، یعنی به‌وسیله‌ی مرگ، دیگر هیچ‌گاه خودمختار نبود. پس هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که افراد با استفاده از عقلانیت خود تصمیم به خودکشی می‌گیرند. پس در اینجا مشکلی وجود دارد.

گزاره‌ی نسبتاً رایج دیگر این است که سوژه‌هایی که دست به خودکشی می‌زنند صرفاً دیگر دوست‌دار زندگی نیستند. این زندگی با تمام زیبایی‌هایی که در طبیعت یا هستی وجود دارد، برای آن‌ها دیگر هیچ جذابیتی ندارد و نباید در برابر فردی که دیگر زندگی را خواستنی نمی‌داند - در برابر این علاقه نداشتنش - خود را به نفهمیدن زد و برای تأثیرگذاری بر او، با اشاره به زیبایی آواز گنجشک‌ها، مذبوحانه تلاش کرد. یا او را به طبیعت بکری برد و از تالو نور گرم خورشید، آن هنگام که پوست را نوازش می‌کند، مایه گذاشت. به‌هرحال عده‌ای هستند که از این زیبایی‌ها لذت می‌برند و همین انگیزه‌ی ادامه‌ی حیاتشان است، و عده‌ای هم هستند که به‌خاطر شدت زخم‌های روحی‌شان، برعکس این‌اند. نه که نخواهند، نمی‌توانند. باید کسی که به‌لحاظ روحی به قعر سیاهی سقوط کرده و قصد گرفتن جان خود را دارد، درک کرد. درک کرد که از تمام زیبایی‌های تکراری زندگی دچار ملال شده. اینکه طعم‌ها،

رنگ‌ها، صداها و بوها همه در نظرش هیچ شده‌اند. این استدلال‌ها همه قبول، اما برای آنکه منظورمان از این را روشن کنیم که میل به زندگی چیزی ژرف‌تر از صرف علاقه به زیبایی‌های هستی است، می‌توانیم به یک تمثیل اشاره کنیم. تمثیلی درباره‌ی کسانی که خود را با طناب دار زده‌اند و به این طریق به زندگی‌شان پایان داده‌اند. اینکه آنان هنگامی که چارپایه را از زیر پای خود کنار می‌زنند و زیر پایشان خالی می‌شود، با تمام توان شروع به چنگ زدن به طناب دور گردن خود می‌کنند. به تنها چیزی که آن لحظه احساسش می‌کنند، تنها چیزی که آن‌ها را به زندگی بند کرده است. زندگی‌ای که به آن علاقه‌مند نبودند و با اراده‌ای جدی قصد ترکش را داشتند. مادامی که غرایز ما با تمام توان میل به ادامه‌ی حیات دارند، نمی‌توان استدلال‌های مبتنی بر سلیقه‌ای دانستن میل به زندگی را دلیل اصلی خودکشی دانست. از این رو می‌توان گفت توجه خودکشی با عدم علاقه به زندگی نیز تنها در کی ظاهری از مسئله‌ی پیچیده‌ی خودکشی است. یک چرایی برای ما وجود دارد که این توصیفات پاسخی به آن نمی‌دهد.

وجه دیگر این استدلال این است که آن کس که خودکشی می‌کند از همه‌ی اطرافیان و آن‌هایی که زندگی‌اش را شکل داده‌اند، دست شسته و از سر بی‌اهمیتی نسبت به آن‌ها قصد ترک همه‌چیز را دارد. پاسخ این وجه را نیز شاید بتوان در سؤال بجایی یافت که سایمون کریچلی از دل بررسی یادداشت‌های خودکشی به جا مانده از افراد می‌پرسد. او با این پدیده مواجه شده بود که افراد در یادداشت‌های خودکشی‌شان، همیشه با یک دیگری یا با دیگری صحبت می‌کنند. کریچلی می‌پرسد: اگر در آن فرد نسبت به دیگران و نسبت به هر چیزی که اجزای زندگی‌اش را ساخته، میلی وجود نداشته و فرد در بی‌اهمیتی مطلق نسبت به آن‌ها به سر می‌برد، چرا اساساً آن‌ها را خطاب قرار می‌دهد و به سرنوشت آنچه از او باقی خواهد ماند اهمیت می‌دهد؟ [۳]

در خلال بررسی‌های مفصلی که کریچلی در کتاب خود، *یادداشت‌هایی درباره‌ی خودکشی*، از این نوشته‌ها انجام داده، توجهی دقیق به جزئیاتی مشاهده شده که نشان از اهمیت دیگران و ابعاد مختلف زندگی شخصی برای آن افراد دارد. اساساً یادداشت‌های خودکشی در شکل مدرن خود امری عمومی محسوب می‌شوند؛ مثلاً زمانی در قرن هجدهم در انگلستان این یادداشت‌ها حتی به روزنامه‌ها فرستاده می‌شدند. یا همین حالا که می‌بینیم بسیاری از کاربران شبکه‌های اجتماعی آخرین پیام پیش از مرگشان را آنجا منتشر می‌کنند. در تویتر برای مثال نمونه‌های زیادی به یاد داریم. آخرین توییت افراد زیادی را یادمان هست که در آن نوشته‌اند پس از این توییت به زندگی خود پایان می‌دهند. و سپس، فریادهای خاموشمان که: «نمیر، نمیر... وزن؟ ساعت‌ها قبل مرده بود.» [۴] آن‌ها را هم یادمان هست.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که خود خودکشی تا چه حد امری عمومی است و نباید آن را صرفاً تصمیمی فردی و مربوط به جنبه‌های شخصی زندگی فرد تفسیر کرد. مثال دیگر کریچلی در کتابش مربوط به پل معروف گلدن گیت در سان‌فرانسیسکو است که بسیاری با پریدن از آن به زندگی خود پایان داده‌اند. پرسش او این است که چطور همه‌ی

افرادی که روی این پل دست به خودکشی زده‌اند، از یک طرف آن خود را به پایین پرتاب کرده‌اند؛ آن‌طرفی که رو به شهر سان‌فرانسیسکو دارد. شاید تا جریان آب بعدها جنازه‌ی آن‌ها را به شهر برگرداند؟ معمولاً کسی از آن سمت پل که به اقیانوس آرام و جریان بی‌انتهای آب می‌پیوندد به زندگی خود پایان نمی‌دهد. سمتی که آن‌قدر ترسناک است که حتی کسی که قصد پایان بخشیدن به همه‌چیز را دارد - کسی که با ترس گرفتن جان خود کنار آمده - هم سراغش نمی‌رود.[۵]

اگر این گونه که استدلال شد، خودکشی را امری فردی ندانیم، پس باید آن را چگونه تفسیر کنیم؟ سراغ چه چیز برویم که شاید به کم شدن آمار منجر شود و جان‌های کمتری قربانی شوند؟ چطور جلوی سرایت ایده‌های ویرانگر را بگیریم؟ آن نوع ایده‌ی خودکشی که در فضای امروز ایران با آن مواجهیم، دقیقاً چه جنسی از خودکشی است؟ قربانیان و بازماندگان هر کدام با چه استدلالی آن را توجیه می‌کنند و طی چه فرایندی سرایت آن ادامه می‌یابد؟ گفتیم که فردی دیدن خودکشی خطا است چرا که اساساً به ریشه‌ی مسئله نمی‌پردازد. تماماً سیاسی دیدن آن نیز این خطا را در بر دارد که ذیل آن این ایده بیشتر سرایت یابد. آن درکی که این روزها به‌ویژه درباره‌ی خودکشی‌های رخ داده در ایران شایع است، فقط و فقط یک مقصر معرفی می‌کند. به‌نظر این نیز نوعی خطای تحلیلی است که درنهایت باعث می‌شود ما از مسئولیت‌مان در مراقبت جمعی شانه خالی کنیم.

۳

«... اکنون زمین به کجا می‌رود؟ و ما را به کجا می‌کشاند؟ آیا ما از خورشیدها دور نمی‌شویم؟ آیا بی‌وقفه و از پیش و پس، از کنار، و از همه طرف سقوط نمی‌کنیم؟ آیا اصولاً بالا و پایینی وجود دارد؟ آیا ما در نیستی لایتناهی سرگردان نمی‌شویم؟ آیا وزش دم‌عدم را بر چهره خود احساس نمی‌کنیم؟ آیا هوا سردتر نشده است و آیا شب جاوید ما را احاطه نمی‌کند؟ آیا نباید از صبح زود چراغ روشن کنیم؟ آیا صدای گورکن‌ها را که خدا را دفن می‌کنند نمی‌شنویم؟...» [۶]

همواره نوعی بیگانه‌انگاری در نسبت با پدیده‌ی خودکشی وجود دارد. چه در نسبت با سوژه‌هایی که خودکشی کرده‌اند و دیگر نداریمشان، و چه در نسبت با سوژه‌هایی که کم‌وبیش در معرض اقدام هستند. این حد از بیگانه‌انگاری چه‌بسا از هولناک بودن خود این پدیده هم آمده باشد. درواقع خودکشی همیشه آن‌چنان مهابتی داشته که زبانی برای فکر کردن و صحبت درباره‌ی آن پیدا نکرده‌ایم. بیراه نبوده که این پدیده همواره از سوی نظم نمادین تکفیر شده،

چه در عصر باستان و چه در عصر مدرن. درواقع، عموم سوژه‌هایی که دست به این کار زده‌اند همیشه در مقام سوژه‌هایی منفک از نظم نمادین تعریف شده‌اند.<sup>۳</sup> در سده‌ی هجدهم این عمل حتی با مجازات هم همراه بود. طبعاً، مجازات در نسبت با هر آنچه که آنکه خودش را کشته از خود به جا گذاشته؛ با تنش، آبرو و ثروتش.<sup>۴</sup> این شکل از تکفیر از سده‌ی نوزدهم و آنگاه که علم روان‌شناسی تولد یافت، شکل پیچیده‌تری به خود گرفت. به مدد روان‌شناسی ابزاری در اختیار خیل عظیمی از مردم قرار گرفت که از سوژه‌هایی که دست به خودکشی زده‌اند، به‌عنوان سوژه‌هایی مجنون یاد کنند. درواقع باینکه ابزاری علمی پیدا شده بود اما شکل قضاوت درباره‌ی این پدیده همچنان از جنس همان قضاوتی بود که ریشه در مسیحیت داشت، و البته چیز دیگری را به جای خدا نشانده بود. اگر پیش‌تر از مذهب کمک گرفته می‌شد تا برچسب بزرگ ممنوعیت به خودکشی زده شود و به این وسیله، پیروان دین‌دار را از فکر به انجام آن بر حذر دارند، اکنون میانجی تازه‌ای به نام علم روان‌شناسی پیدا شده بود. نظم نمادین حالا خودکشی را مخصوص کسانی می‌دانست که دچار جنون هستند و باید از افراد «نرمال» اجتماع تفکیک شوند. مثلاً به آسایشگاه‌های روانی تازه تأسیس رانده شوند. درواقع، زدن چنین برچسب سنگینی به خودکشی تلاشی برای انکار و نپرداختن به آن بود. قایم کردن آن در کنجی پنهان و بعد، اجتناب از مراجعه به آن کنج. ما جامعه‌ای سالم و شهروندانی متمدن داریم که کسی در آن خودکشی نمی‌کند، مگر دیوانگان. دیوانگان را نیز از جایی به بعد، از بقیه‌ی اجتماع جدا کردیم. به محل نگهداری خاص خودشان فرستادیم. اما خودکشی همچنان وجود داشت.

در جامعه‌ی متأثر از اسلام ما نیز، خودکشی از همین نظر مذموم نگاه داشته شد و در بافت سنتی، مطابق همان تعالیم اسلامی در فهم عرفی گناهی کبیره به حساب می‌آمد. شاید یکی از نقاط شکاف جدی‌ای که در این فهم پیدا شد، به‌شکلی نمادین لحظه‌ی خودکشی صادق هدایت در سال ۱۳۳۰ شمسی بود، هنگامی که در اثر سرخوردگی‌های سیاسی سراسر آن دهه، افسانه‌ای از او و عمل او در محافل روشن‌فکری شکل گرفت. به‌قول همایون کاتوزیان: «هدایت به‌خاطر مخالفتش با هیئت حاکمه و همدلی‌های گذشته‌اش با حزب توده، با ارزش‌تر از آن بود که بتوان از خیرش گذشت».[۷]

تا پیش از تولد علم جامعه‌شناسی، میانجی تحلیلی‌ای در دست نبود که بتواند میان ساخت جامعه و مسئله‌ی خودکشی پیوندی برقرار کند. جامعه‌شناسی با پرداختن به مسئله‌ی خودکشی تولد یافت. با نخستین کتابی که تمام‌وکمال از قاعده‌ی روش جامعه‌شناسی در تحلیل خود استفاده کرده بود و به مسئله‌ی خودکشی می‌پرداخت؛ کتاب خودکشی امیل دورکیم. دورکیم عنوان فرعی کتاب خود را *مطالعه‌ای در باب جامعه‌شناسی گذاشته بود*. منظور اشاره به میزان اهمیت پدیده‌ی خودکشی در علم جامعه‌شناسی است. او دسته‌بندی چهارگانه‌ای<sup>۵</sup> از این پدیده ارائه داد و اهمیت

رساله‌ای که نگاشت را فراتر از دایره‌ی محدود واقعیتی که بدان پرداخت، یعنی خودکشی، می‌دانست. او نخستین جامعه‌شناسی بود که در اثر خود نشان داد ریشه‌ی رشد نابهنجار خودکشی و این بی‌قراری عمومی حاکم بر جوامع، هردو از یک چیز واحد سرچشمه می‌گیرند. «حتی می‌توان گفت که این رشد وضعیت آشفتنگی عمیقی را که جوامع متمدن از آن رنج می‌برند آشکار می‌سازد و بر شدت آن گواهی می‌دهد؛ شاید حتی بتوان گفت میزان آن را نیز نشان می‌دهد... پس تنها راه ممکن برای مهار این جریان اندوه جمعی، دست کم کاستن از همان بیماری جمعی‌ای است که این آمار خودکشی، هم‌نشانه‌ی آن‌اند و هم پیامد آن» [۸]

مارکس نیز پیش‌تر مطالعاتی جامعه‌شناختی درباره‌ی خودکشی انجام داده بود و متنی با عنوان پوشه و خودکشی از خود به جا گذاشت. اگر به مفاهیم مارکس در متنش تکیه کنیم، می‌توانیم اذعان کنیم که خودکشی هر فرد، تنها و تنها نشانگر سازوکار معیوب جامعه‌ی ماست و هرکس تلاشی برای طبقه‌بندی آن انجام می‌دهد، درواقع نقصان‌های جامعه را طبقه‌بندی کرده است. درواقع هر تلاشی برای کاهش آمار خودکشی لاجرم می‌بایست تلاشی برای اصلاح سازمان جامعه را در خود داشته باشد. [۹] با این حال، آنچه که امروز در تحلیل این پدیده میان ما دیده می‌شود، نه تنها آشکارا فاصله گرفتن از این سنت جامعه‌شناختی و آن سنت‌های روان‌شناختی، بلکه محصول پیچیده‌ای است که ریشه در تمنایی همگانی برای زندگی‌گشتی دارد؛ گویی به تمام قربانیان در معرض این پدیده وعده می‌دهیم که در صورت انجام این کار، از آن‌ها افسانه می‌سازیم و نامشان را جاوید می‌کنیم.

۴

«تنها آدم‌های خوش‌بین‌اند که دست به خودکشی می‌زنند: خوش‌بین‌هایی که در تداوم خوش‌بینی‌شان شکست می‌خورند.» [۱۰]

احتمالاً خودکشی محمد مرادی در ماه‌های خیزش زن، زندگی، آزادی را به یاد داریم. زمانی که آن روزها یک خبر غیرمعمول شنیدیم؛ خودکشی یکی از مهاجران ایرانی در شهر لیون فرانسه. در ویدئویی که او پیش از خودکشی خود ضبط کرد درحالی که صدای لرزانی دارد، گفت که هدفش از این خودکشی کسب توجه کشورهای اروپایی و غربی به مسئله‌ی ایران است. او گفت دیگر حاضر نیست این «زندگی با خفت» را ادامه دهد. مشکل او، به اذعان خودش، مسائل شخصی نبود. او با وجود اینکه درآمد خوب و زندگی آرامی داشت و در هوای پاک‌ی زندگی می‌کرد، دست به این کار زد. امید داشت که مرگ او توجه رسانه‌ها را به خود جلب کند و ایرانیانی که در داخل ایران در حال مبارزه

برای حقوق خود هستند هیچ گاه فکر نکنند که هم‌وطنانشان در خارج از ایران به فکرشان نیستند. و اگر پیش بیاید حتی جانشان را نیز برای آن‌ها فدا می‌کنند.

یا در آبان‌ماه ۱۴۰۳، خودکشی کیانوش سنجری در ۴۲ سالگی. او روز قبل در حساب توئیتر خود متنی منتشر کرد که اگر چهار زندانی سیاسی آزاد نشوند دست به خودکشی خواهد زد.<sup>۶</sup> و در آخرین توئیت خود پیش از خودکشی‌اش نوشت که «فراموش نکنیم ما برای عشق به زندگی جان داده و می‌دهیم و نه مرگ». او پیش‌تر سال‌های زیادی از زندگی خود را به خاطر فعالیت سیاسی در ایران به زندان افتاده بود و این وضعیت او را به مهاجرتی ناخواسته فرستاده بود. آن‌قدر ناخواسته که چندسال بعد، با وجود احتمال دستگیری، به ایران برگشته بود و متأسفانه دوباره نیز دستگیر شد و به زندان افتاد. شرح کوتاه این داستان حتماً مقصری بزرگ برای تصمیمی که کیانوش بعدتر اتخاذ کرد به ما می‌نمایاند. اصلاً از ظاهر توئیت پیش از مرگ او نیز چیز دیگری بر نمی‌آید.

مورد اخیر و تکان‌دهنده‌ی دیگر، ماه بهمن ۱۴۰۴ و پس از روزهای سیاه ایران در دی‌ماه بود. هنگامی که پوریا حمیدی، جوان بوشهری، ویدئویی به زبان انگلیسی منتشر کرد و پس از آن به زندگی خود پایان داد. بیشتر خطاب او نیز در این ویدئو به غرب و آمریکا بود؛ شرح آنچه در ایران رخ داده بود و شکایت از اینکه دولت آمریکا بناست با دولت ایران به مذاکره بنشیند. او گفت که مذاکره خیانت به کسانی است که کشته شده‌اند و از آن‌ها که ویدئو را می‌بینند خواست اگر می‌توانند از چنین چیزی جلوگیری کنند. بخش کمی از این ویدئوی حدوداً ۱۱ دقیقه‌ای هم درباره‌ی خود او بود، که طی آن به برشمردن خلاصه‌وار رنج‌های خود در زندگی پرداخت؛ چیزی که خودش سریعاً اضافه کرد چندان چیز ویژه‌ای نیست و عموم مردم ایران با آن روبه‌رو هستند. او امیدوار بود با خودکشی خود تأثیری بر دیگران بگذارد، از این روی که از مذاکره با حکومت دست بکشند و به راه حمایت از مردم معترض ایران برگردند. حتماً دو نمونه‌ی دیگری که به آن اشاره کردیم هم چنین چیزی پس ذهن خود داشته‌اند؛ جنسی از تأثیرگذاری بر بقیه.

گفتیم که دورکیم در دسته‌بندی چهارگانه‌ی خود از خودکشی، از یک نوع خودکشی صحبت کرده که خود او آن را خودکشی نوع دوستانه یا دیگرخواهانه می‌نامد. هنگامی که ارزش‌های جمعی آن‌قدر نسبت به ارزش‌های فردی پیشی گرفته که فرد زندگی خود را فدای ارزش‌های جمعی می‌کند. مثال خود دورکیم مثال رسم ساتی یا خودکشی بیوه‌های هندوستان قدیم است که در مراسم تدفین همسرشان، خود را در آتش می‌انداختند. می‌توان مثال خودکشی سامورایی‌ها را نیز زد که حفظ شرافت چنان برایشان بالاترین ارزش بود که برای فرار از تحقیر، طبق سنت جامعه‌ی خود خودکشی می‌کردند. جالب آن است که به‌زعم دورکیم این نوع از خودکشی با رشد مدرنیته رو به کاهش است و نادرتر می‌شود.

یعنی در جوامع مدرن فردگرایی تا حد قابل توجهی زیاد می‌شود و دیگر گروه‌های اجتماعی به حدی نیرو بر فرد اعمال نمی‌کنند که چنان فشاری از طریق وجدان جمعی به او وارد آید و داوطلبانه و با افتخار به استقبال مرگ برود. با اینکه در ظاهر خودکشی‌های ذکر شده در بالا را می‌توان در دسته‌بندی خودکشی‌های دیگر خواهانه گنجانده، اما رجوع به جزئیات توصیفی دورکیم از شرایط چنین خودکشی‌هایی، نشان می‌دهد که اینجا با سنخ پیچیده‌تری سروکار داریم. بیراه نبوده که دورکیم صرف تحقق مدرنیته را برای کم شدن و از بین رفتن این نوع خودکشی کافی می‌داند. اینجا و در میان سوژه‌های قربانی ما نیز حتماً انگیزه‌های ژرف‌تری در میان است و اذعان آن‌ها در پیام‌های پیش از خودکشی‌شان تنها صورتی ظاهری از ماجرا را به ما نشان می‌دهد. آنچه به نظر می‌رسد اما این است که خود گفتار هژمون مبارزه به این انگیزه‌ها شتاب بخشیده تا فرد دست به آن عمل بزند. شاید مهم‌ترین کاری که امروز ما در مقام بازماندگان بتوانیم انجام دهیم، تاباندن نوری به روی محرک این انگیزه‌ها است. واکاوی ابعاد این گفتار که چطور سرایت میل به ویران کردن خود را ممکن کرده و شتاب بخشیده.

احتمالاً اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه در خلال جنبش‌ها و حرکات مردمی که شکلی از مبارزه را پیش می‌برند که مطالبه‌ی زندگی را فریاد می‌کشد - و اساساً در اعتراض به دریغ شدن امکان زندگی از سوی یک نظم سیاسی است - چنین ایده‌هایی نیز پرورانده می‌شوند؟ این گفتمان و درواقع آنچه که صورت هژمون مبارزه در سال‌های اخیر شده، البته که ناگزیر می‌داند جان‌هایی قربانی شوند تا جان‌های دیگری روی آزادی را ببینند. خود همین ایده هم به شدت دیگران را مستعد می‌کند تا با وجدانی معذب، بسیار احساس شرمندگی کنند بابت اینکه «من مانند هم‌وطنان شجاعم به مبارزه نرفتم و کشته نشدم». آنچه که می‌توان در هر سه‌ی این خودکشی‌ها پررنگ دانست، نیت تأثیرگذاری سیاسی آن‌ها است. هر بار هم که یک نمونه از این خودکشی‌ها در فضای عمومی اتفاق می‌افتد و بحثی میان دیگران در این باره درمی‌گیرد، بسیاری از افراد مقاومت نشان می‌دهند و این گرایش به فداکاری و اثرگذاری سیاسی آن را به درستی نفی می‌کنند. آنجایی اما مسئله پیچیدگی خود را نمایان می‌کند که برای آنکه این ایده‌های ویرانگر به دیگران سرایت کند، نیازی به باور تنها به تأثیرگذاری این شکل از فداکاری هم نیست. درواقع خود این باور تنها سرریز آن صورت غالب مبارزه است و یکی از جنبه‌های آن را نمایان کرده. همه‌ی ما دیگرانی که در ظاهر و از نظر سیاسی نیز به این جنس تأثیرگذاری‌ها باور نداریم هم در معرض جنبه‌های دیگری از این گفتار قرار داریم. کنسل کالچر متورم، دیگری‌سازی بی‌وقفه، یا تکثیر و سازمان‌دهی نفرتی که لحظه‌لحظه به طرد و حذف و اعمال خشونت در قبال همدیگر منجر شده را، همه در معرض بوده‌ایم.

یکی دیگر از مثال‌های قابل ذکر می‌تواند فؤاد شمس باشد. احتمالاً اگر در فضای وبلاگ‌نویسی یا تویتر حضور می‌داشتید نگاهتان به نوشته‌های او خورده بود. یا کامران محمدخانی، کاربری که با نام «کارگر کتاب‌فروش» در تویتر فعال بود. و در بخشی از پیام خودکشی خود در تویتر نوشت: «دیگر تحمل این رنج را ندارم و متأسفم که تا اینجا برای اطرافیانم تلخی و تاریکی به بار آورده‌ام. حضور من دیگر مفید نیست. ببخشید و شاد بنوشید.» بشخصه این دو نفر را با جدال‌های پرتکرار میان آن‌ها و کاربران مختلف تویتر به یاد می‌آورم، و البته نظرات توهین‌آمیز و خشونت‌های کلامی بسیاری که در نسبت با مواضع سیاسی آن‌ها صورت می‌گرفت.

جملاتی که پوریا حمیدی یا کیانوش سنجرى به زبان آوردند، همان جملاتی بود که فؤاد شمس - با اینکه هیچ‌گاه به زبان نیاورد - احتمالاً اگر می‌خواست صحبت کند، می‌گفت. حالا با ادبیات یا زبانی دیگر. یا جملاتی است که از میان خطوط کامران محمدخانی قابل برداشت است. کما اینکه اینان هر کدام گرایش سیاسی کاملاً متفاوتی داشتند. اشاره به این سوژه‌های قربانی اتفاقاً از آن رو است که صورت مواضع سیاسی اینجا کمترین اهمیت را دارد. چپ بودن، جمهوری‌خواه بودن یا سلطنت‌طلب بودن. درواقع فؤاد شمس و کامران محمدخانی به همان میزان قربانی سازوکار معیوب جامعه در بی‌اهمیت دانستن مفاهیم مراقبتی بودند که کیانوش سنجرى و محمد مرادی و پوریا حمیدی. همه می‌توانند قربانی آن شوند. این جنس افکار ویرانگر با سرعت زیادی به بسیاری‌مان سرایت پیدا می‌کند، اگر صورت‌های مراقبت جمعی کاملاً کنار نهاده شود. مسئله پدید آمدن نظمى سیاسى است که اساساً فاقد چنین مسئولیتی است.

خودکشی محمد مرادی در میانه‌ی خیزش زن، زندگی، آزادی خیلی عجیب می‌نمود که چنین چیزی ممکن باشد و روزه‌به‌روز موارد بیشتری از این دست را ببینیم. اما هرچه گذشت با تشدید شکاف‌های اجتماعی از یک سو، و نمودار شدن بن‌بست سیاسی از سوی دیگر، که هر دو صورت‌های متفاوتی از خود را به ما نمایانند، اثرات این غفلت از مسئولیت اجتماعی بیشتر خود را نشان داد. این ایده‌ها محرک جان‌های بیشتری برای تصمیم به پایان بخشیدن به زندگی‌شان شد.

در خیزش اخیر، آنکه یکی از پژوهشگران به‌درستی «قیام رنج» نامیدش، برای مشاهده‌ی اثرات سوء این گفتمان که از قضا خود را به‌عنوان گفتمان آلترناتیو جا می‌زند، دیگر نیازی به مشاهده‌ی سیر وقایع با چشم‌های مسلح به تئوری‌های علوم اجتماعی و سیاسی نبود. دیگر اینکه یک نیروی عظیم سیاسی تبدیل به گفتمان هژمون شده که سر دیگر نیروی زندگی‌گش حاکمیت است و به مردمی به‌راستی تحت ستم و تیره‌روز، یک بهشت خیالی وعده می‌دهد و از عواطف آن‌ها باج‌گیری می‌کند قابل‌انکار نیست. اینکه چگونه این گفتمان امکان فهم‌اپیزودیک از جنبش‌ها و خیزش‌های

اجتماعی را می‌زداید و فهم دستاوردهای هر حرکت اعتراضی را تنها به از بین بردن یا نبردن حکومت تقلیل می‌دهد و بدین‌وسیله نیروی جامعه را تحلیل می‌برد. درواقع امکان هر نوع فهم بدیلی از یک رخداد زدوده شده. در چنین فضایی بود که دستاوردهای جامعه در زن، زندگی، آزادی، خصوصاً در بحث پوشش زنان در خیابان‌ها و تغییر مناسبات پدرسالارانه در خانواده‌ها و فضاها، عمومی هیچ گرامی داشته نشد. اساساً این جامعه در هجوم دو سر طیف این نیروی زندگی‌گش، هیچ فرصتی نکرد که از دستاوردهای خود ابراز شادمانی کند. مدام به او حقنه کردند که تو شکست خورده‌ای. درواقع این نیز جنبه‌ای منفی از شیء‌واره شدن تغییر حکومت و خوانش یک رخداد به مثابه‌ی رخدادی نهایی، نبردی نهایی، بود. «این آخرین نبرده.» اساساً جا انداختن اینکه چیزی تحت عنوان نبرد نهایی وجود دارد، خود می‌تواند محرک آن باشد که به چنین نقطه‌ای برسیم. گویی که اساساً قرار است فردایی و بهاری بیاید که آزاد و رها باشیم. هر بار که این نبرد نهایی پیروز نشد (یعنی همیشه)، هر بار که آن فردا و آن بهار نیامد به سر آن نیروی سیاسی که ابداً بلایی نمی‌آید، توپخانه‌ی او سریعاً با مهمات دیگری جایگزین می‌شود. اما در سر سوژه‌هایی که در معرض تأثیرپذیری از آن بودند، سوژه‌هایی که امروز بخش زیادی از جامعه‌ی ایران‌اند، ناقوس شکست با صدایی کرکننده به صدا درمی‌آید. افراد هل داده می‌شوند به تاریکی، پرت می‌شوند به زیرزمین. و آن‌قدر در آن تاریکی نگاه داشته می‌شوند که دیگر خروج از آن چندان کار راحتی نیست. انگار که ندایی در گوش آن‌ها می‌گوید که: برای مدتی طولانی همین‌جا بمان. بلندگوهای تحلیلی این را به او می‌گویند، صفحات خبری این را به او می‌گویند، سیر وقایع پیرامونش همین را از او می‌خواهند، وضعیت آینده‌ی نامشخص او، شغل احتمالاً موقتی او، درآمد احتمالاً نه‌چندان کافی او برای امرارمعاش، همه و همه این را از او می‌خواهند. و گذران چنین زمانی طولانی در آن زیرزمین تاریک باعث می‌شود اگر آدم بخواهد به روی زمین برگردد هم، دیگر هر ذره‌ای از نور چشمانش را آزار می‌دهند. چندان عادت ندارد. و نتیجه آنکه بعضی ترجیح می‌دهند همیشه همان‌جا بمانند، و همان‌جا جان خود را بگیرند.

اما مسئله نه در این حقیقت‌ها (که هم کتمان‌ناپذیرند و هم هر دستگاه نظری‌ای که بنیان خود را بر کتمان آن‌ها قرار دهد دستگاهی مضحک خواهد بود) که در شکل مواجهه با جهان است؛ اینکه دستگاه فکری ما درکیفیت رابطه‌ای که با جهان می‌سازد چطور امیدهایی واهی برای آینده‌ای نامعلوم تولید می‌کند. چطور نسبت‌هایی که با جهان برقرار می‌کند همه و همه به حقنه کردن این امر به او مشغول می‌شود که: تو امکان زندگی نداری، مادامی‌که آن «امر موردنظر» اتفاق بیفتد، آن «امر موردنظر» نیز در دسترس است و به‌زودی رخ می‌دهد، پس زندگی خود را قربانی کن، اندکی این زندگی را قربانی کن، تا جهانی نیکو حاصل شود، تا رنج از جهان رخت برنهد. سوژه‌ای که با این دستگاه فکری سیاسی شده، هنگامی که می‌بیند «امر موردنظر» رخ نداد باید با هجوم انبوهی ناامیدی مضاعف سروکله بزند.

سروکله زدنی که در میان سوژه‌های ما متأسفانه به شکست انجامید، چراکه دیگر تاب‌آوری خود را از دست داده بودند. ویژگی بارز آن دستگاه فکری از بین بردن همین تاب‌آوری است. ناممکن کردن اراده‌ای که بتواند رنج را تاب بیاورد و قبولاندن این باور به مردم که رنج جهان از بین بردنی است و باید به این ایدئولوژی چنگ زد تا رنج بالاخره براندازی شود.

۵

من تو را دوست دارم. تو درواقع خودم هستی. بار گذشته‌ی ترمیم‌نشده‌ی من، محرومیت من و خوی نابودگری‌ام را حمل می‌کنی. من نیز بی‌شک این کار را برای تو انجام می‌دهم و به جای تو، وزن تنبیهی را که تو هرگز دریافت نکرده‌ای متحمل می‌شوم. ما اکنون برای هم به مثابه‌ی جایگزین‌های اشتباه از گذشته‌های بی‌بازگشت هستیم. هیچ کدام از ما واقعاً هیچ علاقه‌ای به ترمیم گذشته‌ای که نمی‌تواند ترمیم شود، نداشته‌ایم. برای همین اکنون اینجاییم و امیدوارانه لیوان دلپذیر شرابمان را با هم سهیم می‌شویم. [۹]

به محض آنکه از مراقبت از دیگری صحبت می‌کنیم، پای فلسفه‌ی اخلاق<sup>۷</sup> و اخلاقیات<sup>۸</sup> به میان می‌آید. خیلی‌ها از مفهوم اخلاق مراقبت در کی مبتنی بر این ساحات دارند. نه آنکه اخلاق اهمیت نداشته باشد، بلکه اخلاق به تنهایی کافی نیست. واقعیتی مادی وجود دارد که زور بیشتری از آموزه‌های اخلاقی از جنس «به همسایه‌ات چون خودت عشق بورز» دارد و ما را به خشونت علیه همدیگر واداشته است. به هر حال همه‌ی ما در جهانی زندگی می‌کنیم که با نظامی از اقتصاد سیاسی نئولیبرال شکل گرفته است. از این جهت به بحث حاضر مربوط است که فردگرایی انسان‌محور در نظم نئولیبرال خودبه‌خود به خشونت در قبال زندگی‌های دیگران گره می‌خورد. این تلقی از فردگرایی که در ذهن همه‌مان جا خوش کرده است، آن جنس از پیوند اجتماعی را که امکان‌بخش زندگی و زیستن در این جهان است و نیز این موضوع را که اساساً زیستن ما به هم گره خورده، از اهمیت انداخته است.

ویدئوها و توییت‌های خداحافظی که قربانیان ما به عنوان آخرین پیام از خود به جا گذاشته‌اند، و حتی بقیه‌شان که یادداشت یا ویدئویی به عنوان آخرین پیام از خود باقی نگذاشته‌اند، درواقع همه یک حرف می‌زنند: از ما مراقبت نشد، علی‌رغم تمام ستم‌هایی که نظم سیاسی در حق ما روا داشت و زندگی‌ای که برای ما ناممکن شد، از ما مراقبت نشد. مسئله فقط پرداختن به آن‌ها نیست که مستقیماً آمدند و خودکشی‌شان را اعلام کردند، بلکه آن‌هایی که اساساً چیزی نگفتند و این تصمیم را در خفا گرفتند هم قربانیان صورت دیگری از همین گفتمان بودند. بخشی از آن‌ها صریحاً

اعلام کردند و بخشی از آن‌ها صرفاً به این عمل دست زدند، اما هر دو یک پیام را می‌رساندند. تمام آن‌هایی که در آستانه هستند نیز همین پیام را بی‌صدا فریاد می‌زنند. آن دسته‌ی اول که پیام در آن به شکل عمومی اعلام می‌شود، اثر بلافصل ناشی از این گفتمان غالب سیاسی است و آن دسته‌ی دیگر که در خفا است، بیشتر به شکلی غیرمستقیم از ابعاد دیگر آن تأثیر گرفته است.

اگر از جودیت باتلر مفهوم «محافظت از زندگی دیگری» را وام بگیریم، مدت‌ها است که این مفهوم از ساحت هنجارین خود خارج شده. هنجارهایی که در جامعه توسط این نظم نئولیبرال جا انداخته شده‌اند، مرزهای میان «محافظت از خود» و «دیگری‌خواهی» را مغشوش کرده‌اند. سعی دارند به ما بقولانند که محافظت از زندگی خود از مجرای محافظت از دیگری نمی‌گذرد. سرنوشت جمعی برای ما دیگر معنی پیشین خود را از دست داده است. جا افتادن این نیز برایمان دشوار شده است که میان محافظت از زندگی خود و دیگری‌خواهی ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و هریک از مجرای آن دیگری می‌گذرد. [۱۰]

اخلاق مراقبت خود براساس دو اصل آسیب‌پذیری و وابستگی بنا شده. [۱۱] ما از این جهت که زندگی‌هایمان به هم وابسته است و خطرات یکسانی همه‌مان را تهدید می‌کند، نیاز به مراقبت داریم. هر جنس از هستی اجتماعی در قبال شکلی از وابستگی شکل گرفته. آن مثال معروف روان‌کاوی درباره‌ی تجربه‌ی یک نوزاد، که تجربه‌ی بلافصل بودن میل است و هم‌زمان وابستگی تمام‌عیاری که در نسبت با والد خود دارد، به ما نشان می‌دهد که این وابستگی در زندگی اجتماعی امری اختیاری و انتخابی نیست. یک نوزاد به‌زودی متوجه می‌شود که هستی او وابسته به هستی والد خود است و از همین روی در دستگاه روان‌کاوی، حامل خشمی نسبت به همان والد می‌شود که میل به نابود کردن آن را در سر می‌پرواند. اینکه چرا باید تمام هستی من وابسته به یک دیگری (والد) باشد، منبعث خشم است. اما ترس از نابودی والد، که حتماً نابودی خود نوزاد را نیز به همراه دارد، هم هم‌زمان وجود دارد و دوگانه‌ی خشم و ترس را به پدید می‌آورد که از دل آن، هم گام مهمی در رشد اتفاق می‌افتد و هم فانتزی‌های متنوعی پرورانده می‌شوند. [۱۲]

این خشم و ترس آن قدر جدی است که می‌تواند هم سرچشمه‌ی نفرت و انتقام (از والدهایمان به‌صرف آنکه ما را ناکام گذاشته‌اند) و هم سرچشمه‌ی احساس گناه و ناامیدی باشد؛ احساس گناه و ناامیدی ناشی از آن نفرت و انتقامی که در ما پیدا شده چرا که فانتزی آسیب‌رسانی به والدینی که دوستشان داشته‌ایم را پرورانده‌ایم. ملانی کلاین راه مواجهه با آن را، درواقع مسیر دادخواهی از والدینمان را از مسیر پس‌نگری می‌داند؛ فانتزی‌ای که ایفای هم‌زمان نقش فرزند دوست‌داشتنی و والد دوست‌داشتنی را در خود داشته باشد. [۱۳]

اما از آنجا که این مفهوم وابستگی همواره در معرض مصادره توسط اخلاق گرایان قرار دارد، یعنی آن‌ها که از درک مادی عاجزند و تلاش می‌کنند تنها درکی اخلاقی از پدیده‌ها را منتشر کنند، بهتر است اینجا بر اخلاق مراقبت بیشتر از همان بعد آسیب‌پذیری تأکید کنیم. تا از این مفهوم دو کلمه‌ای صرفاً کلمه‌ی اول پررنگ نشود. درواقع به واسطه‌ی گره زدن مفهوم اخلاق مراقبت به مفهوم آسیب‌پذیری و درک وابستگی به عنوان شکلی از آسیب‌پذیری، این ممکن می‌شود که از اشاعه‌ی تلقی محافظه‌کارانه از آن جلوگیری شود. بر مبنای مسئله‌ای که اساس این یادداشت است، اگر اکنون بخواهیم بر بعد وابستگی تأکید کنیم، ممکن است به این ورطه بیفتیم و مسئله‌مان با این اشتباه گرفته شود که گویی آن سوژه‌ای که درباره‌اش حرف می‌زنیم، یعنی خودمان، احتمالاً مشکل خاصی به لحاظ جسمی یا روانی دارد که وابسته شده و نیاز به مراقبت دارد.

خیر، این سوژه به لحاظ هنجارین اتفاقاً مشکلی ندارد و نمی‌توان صرفاً با یک برچسب او را تعریف کرد و درواقع به واسطه‌ی همین برچسب در ساحت مجزایی او را گنجانند. از او دیگری‌ای ساخت. ما از قضا به‌رغم نداشتن هیچ‌یک از این مشکلات به هیچ نوع، نیاز به مراقبت داریم. ما همچون کودکی زیر سن قانونی نیستیم که حتماً نیاز به والدی داشته باشد تا بتواند نیازهای اولیه‌ی خود مانند غذا خوردن را رفع کند. خیر ما از این لحاظ به یکدیگر وابسته نیستیم. همه انسان‌های بالغی هستیم که در تلاش برای ارائه‌ی وظیفه‌ی شهروندی‌شان هستند. و از این لحاظ آسیب‌پذیریم. ما همه آسیب‌پذیریم اما تنها بخشی از ما در مسیر این مراقبت، وابسته به مراقبت‌های پزشکی نیز می‌شوند. اینکه مراقبت و اخلاق مراقبت فقط در پاسخ به نیاز وابسته‌ها تعریف شود، اشتباه است. می‌توان گفت که در شرایط حاضر، اگر سیاست‌ورزی و کنش‌های اجتماعی‌مان را با تأکید بر این آسیب‌پذیری همراه کنیم، به بسط این ایده که از زندگی‌ها باید محافظت شود، مدد رسانده‌ایم. برخی از روان‌شناسان این روزها به‌درستی از لزوم تشکیل جمع‌های امن می‌گویند. جمع‌های حتی کوچکی که به ما امکان می‌دهند آنچه در درونمان است را برون‌ریزی کنیم، بدون ترس از قضاوت شدن. رایگان، بدون هزینه. بی‌هزینه‌ی حذف شدن. احتمالاً شبکه‌های اجتماعی برای مدتی این نقش را در زندگی‌های ما ایفا می‌کردند، یعنی آنجا برون‌ریزی می‌کردیم. اما تجربه‌ی اخیر نشان داد که خود این شبکه‌ها، خود این برون‌ریزی‌ها در میان فالوئرهای اصلاً کارکرد مراقبتی ایفا نمی‌کنند، چه بسا برعکس. بسیار پرهزینه‌اند، هزینه‌ی آن سرازیر شدن سیل برچسب و توهین و طرد و حذف است. یک هل دادن دیگر است به سمت همان زیرزمین.

همه‌ی ما دشمنی مشترک داریم: آنکه زندگی زیستنی را از ما دریغ کرده و به همین تناسب می‌بایست با هر نیرویی که با خشونت سعی در دریغ کردن زندگی از ما را دارد، مرزبندی کنیم. باید مقابل این ایدئولوژی بایستیم. اصل ریشه‌ای محافظت از زندگی امروز جایی در میان اصولی که نیروهای مختلف سیاسی برای خود تعریف می‌کنند و

براساس آن، دنبال کنندگان‌شان را سازمان‌دهی می‌کند وجود ندارد. این روزها شاید همه‌مان از ترس اینکه اگر سر بیرون آوریم گلوله می‌خوریم، به پناهگاه پناه برده‌ایم. این نوشتار تلاشی بود برای اندیشیدن به تبعات خشمی که در این پناهگاه به آن فکر می‌کنیم.

---

<sup>۱</sup> autonomy

<sup>۲</sup> rationality

<sup>۳</sup> در مسیحیت، خودکشی همواره گناه بزرگی به حساب می‌آمده، چرا که دخالت در کار خدا تفسیر می‌شده است. بعدتر و در طلیعه‌ی مدرنیته، خودکشی نه تنها گناهی علیه خدا که گناهی علیه شاه/دولت هم تلقی می‌شد.

<sup>۴</sup> افلاطون خودکشی را یک بی‌آبرویی می‌دانست، مگر آنکه به فرمان دولت انجام شود (چنان که درباره‌ی استادش سقراط انجام شد). در قوانین حقوق عرفی بریتانیا آمده بود که مجازات فردی که خودکشی می‌کند، باید این باشد که به شکلی ننگین و در جایی جدا از قبرستان عمومی شهر دفن شود. تیری به بدنش وارد آید. تمام دارایی‌های برجامانده از او نیز به نفع پادشاه مصادره شود. لویی چهاردهم در فرانسه کیفری برای خودکشی وضع کرد که طی آن جسد فرد خودکشی‌کننده می‌بایست در خیابان کشیده می‌شد و سپس به دار آویخته می‌شد، یا در محل دفن زباله انداخته می‌شد. مصادره‌ی اموال که بماند.

<sup>۵</sup> دورکیم از دل بررسی تحقیقی خود درباره‌ی خودکشی با داده‌های تجربی، چهار نوع عمده خودکشی را در کتاب خود مورد بحث قرار می‌دهد. خودکشی خودمدارانگاران (egoistic suicide) که زمانی رخ می‌دهد که فرد احساس کند با جامعه پیوندی ندارد، بیش‌ازحد به خود متکی شده و حمایت گروه‌هایی مثل خانواده یا مذهب را از دست داده است. این جنس خودکشی به نسبت معکوس میزان یکپارچگی گروه‌های اجتماعی که فرد بخشی از آن را تشکیل می‌دهد تغییر می‌کند. دقیقاً نقطه‌ی مقابل این نوع خودکشی، خودکشی دیگرخواهانه یا نوع‌دوستانه (altruistic suicide) است، یعنی زمانی که فرد چنان در گروه ذوب شده است که ارزش زندگی خود را کمتر از اهداف گروه می‌داند. وقتی پیوستگی اجتماعی بیش‌ازحد قوی باشد این نوع خودکشی صورت می‌گیرد. نوع دیگر خودکشی، خودکشی نابهنجارانه (anomic suicide) است که حاصل نابهنجاری فزاینده‌ی جامعه‌ی مدرن است و هر زمان که تغییرات سریع اجتماعی رخ دهد زیاد می‌شود؛ موقعی که فرد نداند با ساخت تازه‌شکل‌یافته‌ی جامعه چگونه تا کند و اختلال در تعادل اجتماعی صورت گیرد. نوع آخر خودکشی نیز خودکشی سرنوشت‌باورانه (fatalistic suicide) است که از کنترلی مفرط ناشی می‌شود. وقتی فرد احساس کند در دام قوانین بسیار سخت‌گیرانه و خفه‌کننده‌ای افتاده و هیچ راه فراری برای آینده یا تغییر سرنوشت خود ندارد. دورکیم برای مثال به خودکشی برده‌ها اشاره می‌کند و البته این جنس خودکشی را در زمان نگارش کتاب خود، یعنی ۱۸۹۷، دیگر چندان حائز اهمیت نمی‌داند.

<sup>۶</sup> چهار زندانی سیاسی که کیانوش سنجرى در توییت خود از آن‌ها نام برده بود فاطمه سپهری - نسرين شاکرمی - توماج صالحی و آرشام رضایی بودند.

<sup>۷</sup> moral philosophy

### منابع:

- [۱] L. Boltanski, *On Critique, a Sociology Of Emancipation*, Cambridge, UK: Polity Press, ۲۰۱۱, pp. ۱-۱۷.
- [۲] ک. اندرسون، ا. ا. پلو، ک. مارکس، مارکس و خودکشی، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: گام نو، ۱۴۰۳، ص ۶۸.
- [۳] S. Critchley, *Notes on Suicide*. Ed. by David Hume. ۲۰۱۵, London, England: Fitzcarraldo Editions, ۲۰۱۵, p. ۴۵.
- [۴] ا. براهنی، اسماعیل، یک شعر بلند، تهران: انتشارات مرغ آمین، ۱۳۶۶
- [۵] S. Critchley, *Notes on Suicide*. Ed. by David Hume. ۲۰۱۵, London, England: Fitzcarraldo Editions, ۲۰۱۵, p. ۴۶.
- [۶] ف. نیچه، حکمت شادان، ترجمه‌ی ترجمه جمال آل احمد، سعید کامران حامد فولادوند تهران: چاپخانه‌ی نیل، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲.
- [۷] م. همایون کاتوزیان، صادق هدایت، از افسانه تا واقعیت، ترجمه‌ی فیروزه مهاجر، تهران: طرح نو، ۱۳۷۲، صص ۲۴-۳۲۳.
- [۸] E. Durkheim und Translated by John A. Spaulding and George Simpson, *Suicide, A Study in Sociology*, London and New York: Routledge, ۲۰۰۵, p. ۳۵۸.
- [۹] ک. اندرسون، ا. ا. پلو، ک. مارکس، مارکس و خودکشی، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، تهران: گام نو، ۱۴۰۳، صص ۶۹-۷۰.
- [۱۰] ا. چوران، مصائب زاده شدن، ترجمه‌ی علی سرمدی، آنلاین: ([t.me/trouble\\_with\\_being\\_born](https://t.me/trouble_with_being_born))
- [۱۱] ج. باتلر، «محافظة از زندگی دیگری»، ترجمه‌ی مهسا اسدالله‌نژاد، پروبلماتیکا، ص ۴۲.

---

[١٢] همان، صص ٥-٦ و صص ٣٦-٣٧.

[١٣] D. Engster, "Care Ethics, Dependency, and Vulnerability," *Ethics and Social Welfare*, ٢٠١٨.

[١٤] M. Klein und J. Riviere, *Love, Hate And Reparation*, London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, ١٩٣٧, pp. ٥٨-٦٦.

[١٥] Ibid., pp. ٦٧-٦٨.