



سیاست و اخلاق درون‌ماندگار

محمد رضا تاجیک

1

از یک منظر، پرسش از رابطه‌ی میان اخلاق و سیاست بر دو گونه ممکن است: استعلایی و درون‌ماندگار. پرسش استعلایی، پرسشی بازنمایانه است و ناظر بر پاسخ و فهم و یا عدم فهم درست از یک امر یا پدیده است. در این جا، نقد، نقد پاسخ‌ها و فهم این مهم است که کدامین پاسخ بازنمایی وثیق‌تر و واقعی‌تر از واقعیت ارائه (از رهگذر کشف) می‌دهد. رویکرد استعلایی ما را به فرارفتن از آشوب کثرات و شورش جزئیات و محسوسات و دست یافتن به جهانی مثالی یعنی جهان ذوات کلی و وحدت و پیوستگی و استمرار و ضرورت و اصالت و هویت و ثبات فرامی‌خواند. این جهان جهان شباهت‌هاست نه تفاوت‌ها. در این جهان، آدمیان از غار تنگ و تاریک سوژکتیویته‌ی شخصی و فردی خود رها می‌شوند و به کمال و تعالی و یگانگی و فهم ناب می‌رسند و امکان رویت همه‌ی رخدادها و امور و اشیاء را در ذات و جوهر ناب یا طبیعت‌شان می‌یابند. این جهان جهان فراروایت‌ها و فرانظریه‌هاست، جهان ذات و جوهر و عمق و حقیقت است نه جهان نمودها و ظواهر و اعراض. در این جهان، همه‌ی آدمیان و چیزها به اصل خویش بازمی‌گردند و در اصل خویش با یکدیگر یگانه می‌شوند. در این جهان معنایی، درد فراق سیاست و اخلاق آرام می‌گیرد و جان‌هاشان با هم متحد می‌شود.

2

اما فرض رابطه‌ی استعلایی میان اخلاق و سیاست مستلزم مفروض گرفتن مدلول استعلایی برای این مفاهیم ذاتا تهی است، در حالی که به بیان دلوز، تکرار به مثابه تفاوت تمایزدهنده یا شدن همان هستی مفاهیم است. لذا ما در یک فرایند بی‌انتهای و بی‌کرانه‌ی خلق و آفرینش‌گری قرار داریم که هرگونه ساختار صلب و منجمد مفهومی و ازپیش‌موجود را به چالش می‌طلبد. نمی‌توان فراسوی صیرورت و کثرت به مفهوم و رابطه‌ی بینامفهومی اندیشید. اگر چنین شود ما به پایان سیاست و اخلاق رسیده‌ایم. به بیان دیگر، تهی کردن این مفاهیم از سیالیت و صیرورت و کثرت، در واقع، مومیایی و فراتاریخی کردن آنان است. این مفاهیم، به بیان مولانا، دریایی هستند که قعرش ناپدید است، لذا پدیدکردن این قعر جز با رویکردی استعلایی و ایدئولوژیک و غیرتاریخی – و در پرتو ساختار شناختی مفروض – ممکن نمی‌گردد. به بیانی فوکویی، آوردن این «قعر» به «سطح» مستلزم رویکردی مبتنی بر شناخت-حقیقت است، که از ساختار شناخت آغاز می‌شود و به خواست حقیقت منتهی می‌گردد. پس، ما

نمی‌توانیم از رابطه‌ای بدیهی و طبیعی و ازلی و تکین میان سیاست و اخلاق سخن بگوییم، زیرا سیاست سیاست‌هاست و اخلاق اخلاق‌ها. سیاست و اخلاق را نمی‌توان از بستر یا زیست‌تاریخمند خود جدا کرد و تعریفی برای تمامی عصرها و نسل‌ها از آنان ارائه کرد. در ساحت معنایی این مفاهیم رقص تمایزها و تفاوت‌ها - یا به بیان ویتگنشتاین، بازی‌های زبانی گوناگون - برپاست. لذا نمی‌توان هم‌چون کانت به صور مفاهیم و اصول ذاتی ذهنی اندیشید که بر تجربه تقدم منطقی دارند و تجربه‌ی نوعی رابطه‌ی مشخص و مبرهن میان اخلاق و سیاست به‌صورت فهمی ماتقدم و شهود حسی و مبتنی بر احکام کلی و ضروری - یا همان امر استعلایی در نزد کانت - را ممکن می‌سازد، و نیز نمی‌توان در پرتو طبیعت معانی و اصول ذهنی و معقولی که خارج از محدوده‌ی تجربه هستند و صرف صورت و لذا متعالی‌اند، به مفاهیمی نظیر اخلاق و سیاست و رابطه‌ی میان آنان اندیشید. در یک کلام، به بیان فوکو، نمی‌توان بیرون از زندگی و به‌مثابه یک استاد آگاه و دانای کل ایستاد و با زبانی که استعلا دارد عمق هستی سیاست و اخلاق را بر دامان آفتاب افکند. بی‌تردید، پرسش درون‌ماندگار نیز برای یافتن پاسخ و برای حقیقت‌جویی پرسیده می‌شود، همان‌گونه که فوکو در این باره می‌گوید: «تمام کسانی که می‌گویند برای من حقیقت وجود ندارد، ذهن‌های ساده‌انگارند.» ... هر آن‌چه در باب حقیقت‌جویی‌های درون‌ماندگار گفته می‌شود درباره‌ی نسبتی است که با خود برقرار می‌کنیم تا حکمی اخلاقی را بیان کنیم یا درباره‌ی نسبتی است که با دیگران برقرار می‌کنیم تا بدین ترتیب، رفتار آن‌ها را تحت تاثیر قرار دهیم.

3

با رویکرد درون‌ماندگاری با این پرسش مواجه‌ایم که: چه نوع رابطه‌ای میان اخلاق و سیاست برای چه کارکردی؟ این نوع رابطه را نه در یک تفکر علی، که در رویکردی تبارشناختی که به تکوین درونی ممکن‌شدن این «رابطه» می‌پردازد، و آن را نتیجه‌ی روندهای تاریخی می‌داند، می‌توان فهم کرد. زیرا رویکرد تبارشناختی و درون‌ماندگار از مسئله‌ی شدن‌ها و کارکردها می‌پرسد و هدفش دستیابی به پاسخ‌های استعلایی نیست. در این نوع رویکرد، مفاهیم یا پاسخ‌ها جدا از زیست‌شان تصور نمی‌شوند و آن‌ها را نمی‌توان از کارکردشان در زیست جدا کرد و مبنای تحلیل قرار داد. از این منظر، مفاهیم کارکردی‌اند و درون و در فرایند اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها ممکن می‌شوند. در رویکرد درون‌ماندگار از شدن‌ها پرسش می‌شود و نقد، نه نقد معرفتی، که نقدی تبارشناختی است. درون‌ماندگاری نگاهی به زندگی است که در آن هیچ تفکیک وجودی و جوهری امکان‌پذیر نیست مگر برای بازتولید کارکردی. یعنی انسان نمی‌تواند بدون درگیری‌های زیست‌اش، فهم و ادراکی داشته باشد. اصولاً هیچ چیزی از چیز دیگر قابل تفکیک نیست و انسان‌ها چنین آگاهی و شانی برای بیان چنین تفکیک‌هایی ندارند. به این دلیل است که در این رویکرد مفاهیم کارکردی می‌شوند. درون‌ماندگاری به «چیزی» به‌منزله‌ی نوعی وحدت مافوق همه‌ی چیزها یا به سوزهای در مقام کنشی که سنتزی از چیزها را موجب می‌شود، دلالت نمی‌دهد. در

نگاهی درون‌ماندگار، این ایده‌ها نیستند که به تجربه‌ها نظم می‌بخشند، بلکه ایده‌ها پیامد تجربه و زیست درون‌ماندگارند. اما آیا آنچه رویکرد درون‌ماندگار بر آن اصرار می‌ورزد، خود امری استعلایی و نوعی حقیقت‌گویی نیست؟ پاسخ این است که چنین حقیقت‌گویی‌هایی مدام در زندگی انسان‌ها رخ می‌دهند اما چون امکان تسخیر هستی توسط این حقیقت‌گویی‌ها وجود ندارد و به تعبیر دلوژ و گتاری «به درد آن نمی‌خورند که بخواهیم توسط آن‌ها در مورد چیزی تامل کنیم»، آن‌ها برای کارکردی ممکن شده‌اند و بنابراین، قابل تبارشناسی‌اند. بدین ترتیب، حقیقت‌گویی‌ها یا «ایده‌ها نه با استعلای‌شان نسبت به طبیعت، بلکه بر حسب درون‌ماندگاری‌شان در خود تجربه تعریف می‌شوند.» از منظر رویکرد درون‌ماندگار، این حقیقت‌گویی‌ها، هم امکان بازتولید نظم خاص و هم امکان گشودن چشم‌اندازهایی نو در زندگی را فراهم می‌کنند. به دیگر سخن، از منظر درون‌ماندگاری هیچ جایگاه و مرجع استعلایی و غیرقابل تبارشناسی در روابط انسانی وجود ندارد. ما به واسطه‌ی هیچ مرجع حقیقی نمی‌توانیم روابط انسانی را بازنمایی کنیم. در نتیجه، در رویکرد درون‌ماندگار، هیچ مفهومی با روابط انسانی این‌همان نمی‌شود، بلکه تنها «زیست درون‌ماندگار» و غیرقابل تفکیک، برای بازتولید کارکردی حفظ می‌شود یا تغییر می‌کند. درون‌ماندگاری صورتی، به تعبیر دلوژ، فراکتال (برخال) دارد. منظور از فراکتال در هندسه، شکلی است که براساس تکرار، تفاوت و تمایز یک واحد خاص، ممکن شده است. به عبارت دیگر، فراکتال ساختاری هندسی است که با بزرگ‌کردن هر بخش از این ساختار به نسبت معین، همان ساختار نخستین به‌دست آید. بنابراین، منظور از فراکتال‌بودن درون‌ماندگاری، تاکید بر تکرار و تفاوت اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌ها است که زندگی‌ها و تجربه‌های مختلف را شکل می‌دهد. هر انسانی بر اساس رویکرد درون‌ماندگار، یک زیست، یک تجربه، یک خود، یا یک فهم است که در مواجهه با مسائل پیش‌روی‌اش به آن‌ها واکنش نشان می‌دهد. بی‌تردید، این زیست، تجربه یا فهم را نمی‌توان تفکیک کرد، یعنی نمی‌توان از مفهومی به‌نام انسان جدا از این زیست سخن گفت، زیرا در این صورت وارد تفکر استعلایی و علی خواهیم شد. همین‌که مفهومی را برای تبیین یک رخداد اجتماعی از زیست‌اش جدا کنیم و مبنای تحلیل قرار دهیم وارد تفکر استعلایی می‌شویم. باید این نکته را اضافه کرد که واژه‌ی «تجربه» یا «کارکرد» در رویکرد درون‌ماندگار هیچ اشتراکی با مفهوم «تجربه» نزد تجربه‌گرایان و «کارکرد» نزد کارکردگرایان ندارد، زیرا آن‌ها رویکردهای معرفتی‌اند. واژه‌های تجربه و کارکرد برای توصیف درون‌ماندگاری و جهت تقلیل به ذهن استفاده می‌شوند. همان‌گونه که واژه‌ی «زیست درون‌ماندگار» یا «یک زندگی» هیچ ربطی به زیست‌جهان ندارد. به عبارت دیگر، «یک زندگی» نوعی بالقوگی و نهفتگی است که همواره «در حال ساختن» است که در همین سطح مطلقاً درون‌ماندگار زیست می‌کند. برخلاف زندگی معرفه‌ی یک فرد (یا زیست‌جهان و یا هر چیز معرفتی که به‌واسطه‌ی روشی استعلایی کشف و شناخته می‌شود) یک زندگی ضرورتاً مبهم و نکره است. بدین‌معنا دلوژ درون‌ماندگاری را یک زندگی می‌نامد.» به بیان دیگر، زیست درون‌ماندگار

بدین معنا است که دیگر انسان، زمینه، ساختار یا اصولاً هر مفهوم دیگری وجود ندارد که به عنوان علت قابل تفکیک از زیست‌اش باشد، بلکه ما صرفاً با زیستی روبه‌روایم که حاصل فعلیت معلول در خودش است، یعنی حاصل اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک است که در نهایت، این اثرگذاری‌ها و اثرپذیری‌های غیرقابل تفکیک که ذاتاً با یکدیگر در ارتباط‌اند، «یک زندگی»، «یک فهم»، «یک تجربه»، و «یک سوژه‌ی درون‌ماندگار» را شکل می‌دهند که در آن نمی‌توان از یک انسان منفک‌شده سخن گفت.

4

از منظری درون‌ماندگار، اسپینوزا می‌گوید ما هنوز نمی‌دانیم یک بدن چه می‌تواند بکند، و نیچه نیز به ما می‌گوید: هدف و غایت حیات خلق امکانات جدید برای زیستن و متفاوت‌بودن و متفاوت‌زیستن است. به پیروی از این دو آموزه و آموزگار، می‌خواهم بگویم ما هنوز نمی‌دانیم سیاست چه می‌تواند بکند، زیرا سیاست هر لحظه دست‌اندرکار خلق ممکن‌ی از ناممکن و خلق امکانات جدید برای زیستن متفاوت است. خلق ممکن (امر جدید و بدیع) - آفریدن و نونوکردن لوگوس و اتوس سیاسی - همان امر زیباشناختی و اخلاقی است. سیاست - زیباشناسی/اخلاقی دارای توان فی‌نفسه درونی است برای تخطی، تفاوت‌گذاری و شدن و صیورورت مداوم و بی‌وقفه، تولید تولید، یا بی‌نهایت حالات و صفات. پس، سیاست هم‌زمان واجد سویی زیباشناختی (استتیک) و اخلاقی (اتیک) است، زیرا به نوعی هم واجد و شامل عنصر تخطی، صیورورت، آفرینش‌گری و عدول از هنجارها است، و هم ناظر و معطوف به «آنچه می‌توانیم انجام دهیم» نه «آنچه باید انجام دهیم» است. از نظر دلوز، هستی به معنای واقعی سراسر صیورورت و شدن است، اخلاق نیز، همواره در حال پیش‌نهادن فرم‌ها و اشکال جدید کنش و سبک و اسلوب است و بدین سان اخلاق (اتیک) همواره زیباشناختی است. به تصریح او، سیاست، فاقد انتولوژی متصلب است، لذا اتیک و زیباشناسی همان سیاستند. این جاست که اتیکو-استتیک دلوز و گتاری برای درانداختن انسان و جامعه‌ای انقلابی که در برابر تمام اشکال سرکوب‌گر مقاومت کند به کار می‌افتد. در بیانی دیگر، دلوز و گتاری، سیاست را دنبال‌کردن خطوط گریز - همان خطوطی که ما را به لحاظ هستی‌شناختی به نیروهای شیزوفرنیک برساننده‌ی هستی پیوند می‌دهند - می‌دانند. در نزد آنان، این اتصال نام دیگری نیز دارد: ماشین. ماشین میل‌گر همان چیزی است که بنا به آن، خود میل برساننده‌ی امر اجتماعی، و از همین رو، سیاسی نیز هست. خط گریز خطی از خلاقیت و ابداع و آفرینش است. این خط عنصر اصلی تشکیل‌دهنده‌ی سیاست است. سیاست همان تجربه‌گری فعال است، زیرا پیشاپیش هیچ یک از ما نمی‌دانیم یک خط در کدام لحظه قرار است به کجا پیچد. شبیه به بدن در اسپینوزا که هنوز نمی‌دانیم چه کارها می‌تواند بکند. این همان *آنتوپلتیک* است: شباهت خط با بدن در اسپینوزا. هم‌چنان‌که نمی‌دانیم یک بدن چه می‌تواند بکند یا یک خط به کدام مسیر می‌پیچد.

بنابراین، سیاست به لحاظ هستی‌شناختی نامتعیین است و گشوده. این مفهوم نوعی فلسفه‌ی سیاسی فعال است و کارکرد سیاسی‌اش فراخواندن زمینی جدید و مردمی جدید یعنی خلق اشکال نوین سوژکتیویته.

5

گفتیم سیاست-زیباشناسی در عین حال اخلاقی (اتیکال) - نه اخلاقیاتی - هم هست. اخلاقیات دسته‌ای از قواعد محدودکننده است که اعمال و نیات را بر حسب ارزش‌های متعالی خیر و شر می‌سنجد و مورد قضاوت قرار می‌دهد. خیر و شر در این جا اموری متعالی به معنای نیچه‌ای کلمه قلمداد می‌شوند. در قاموس نیچه‌ای، اخلاقیات روشی است برای داوری زندگی، این که چه باید کرد، حال آن که اخلاق (اتیک) راهیست برای ارزیابی آنچه می‌توانیم انجام دهیم. تمایز میان باید/توان در این جا بسیار اساسی است. اخلاق مستلزم تعهدی خلاق است به پیشینه‌کردن اتصالات، پیشینه‌کردن توان‌هایی که امکان‌های زندگی را گسترده‌تر خواهند کرد. بدین ترتیب، اخلاق دلوزی به پیروی از نیچه پیوندی وثیق برقرار می‌کند با مفهوم «شدن» (صیوروت). اخلاقیات بر این مبنا عمل می‌کند که ما خودمان و اعمال‌مان، دیگران و اعمال‌شان را بر حسب آنچه هستیم و باید باشیم داوری و قضاوت کنیم، در حالی که اخلاق مستلزم این است که ما نمی‌دانیم هنوز چه می‌توانیم بکنیم. در حوزه‌ی اخلاق (اتیک) دیگر نمی‌پرسیم زندگی خوب چیست؟ (مثل رواقیان) یا چه باید کرد؟ (مانند کانت)، بلکه پرسش این است: «چه می‌توان کرد؟» (هم‌چون اسپینوزا) در متن و بطن «چه می‌توان کرد» میل به مثابه نوعی انرژی خلاق که بی‌وقفه خود را تجدید می‌کند و هرج و مرج می‌آفریند، نهفته است. میل به عنوان نیروی پویای ورای تمامی کنش‌ها و تعاملات اجتماعی و شخصی، پیوسته پیوندهای چندگانه و تصادفی با مردم و اشیا می‌یابد. این نیروی پویا پیوسته از مرزهای سرزمینی که ساختارهای اجتماعی مدرن برای آن رسم کرده‌اند سرریز می‌کند. میل به عنوان یک انرژی جیوه‌مانند و پیوسته‌انعطاف‌پذیر از این جهت انقلابی است که همواره در پی آن است تا از محدودیت‌های خود فراتر رود، و فرصتی برای دل‌مشغولی‌های سرکوب‌گرانه‌ی مربوط به مقیدبودن، بهره‌وری یا کارآمدی ندارد. بنابراین، مفهوم «میل» به عنوان مفهوم کانونی اخلاقی مفهومی فروبسته به روی خود نیست و اساساً «با-دیگران» و در مواجهه با دیگری معنا می‌یابد. اخلاق برای دلوز و گتاری گونه‌ای شدن دوگانه است که هویت فرد را طرد می‌کند و او را به روی دیگر می‌گشاید. بدین سان، اتیک برای آنان بیش‌تر نه یک «خود-شدن» بلکه «دیگری-شدن» است. میل و اتیک برای دلوز و گتاری از «خود-تاییدی» صرف و محض و اگونیستیک به دور است.

6

مشخص است که از یک نوع اخلاق «درون‌ماندگار» صحبت می‌کنیم که قرین و عجین است با خود کنش و مرحله‌ی کنش سیاسی. این اخلاق، قضاوت‌محور (داوری بر حسب یک سری ارزش‌ها و قواعد متعالی) نیست، بلکه ارزشیابی-محور (این که همه‌چیز و همه‌ی ارزش‌ها بر حسب این که تا چه اندازه در خدمت پیشبرد امکان‌های زندگی و حیات و فراتر بردن توان مایند سنجیده شوند) است. این نوع اخلاق، به بیان نیچه، به جای گران‌بار کردن

سیاست با بار ارزش‌های سنگین، آن را سبک و فعال می‌کند و به‌ما امکان ساختن ارزش‌های جدید، و کنار نهادن مقولات متعالی خیر و شر به سود خوب و بد را می‌دهد. فرد خوب و بد از منظر اخلاقی یا اتیکال، این‌گونه تعریف می‌شود: خوب کسی است که به‌دنبال ساخت اتصالاتی است که توانش برای کنش را افزون کند، در حالی‌که به‌دنبال کم‌کردن همین توان‌ها در دیگران نیست، بد هم کسی است که مواجهات و برخوردهایش را به این شیوه سامان نمی‌دهد و یا به مغاک احساس گناه و خشونت درمی‌غلطد یا بر این دو تکیه می‌کند. پس، اتیک همان محقق‌کردن خواست توان یا قدرت کنش‌گری و نه سلطه بر دیگران است. مشخصاً در این‌جا تمایزی هست میان توان *puissance* و قدرت *pouvoir*. پوئیسانس (توان) یعنی پراکسیس و نه *poiesis*، که در آن دیگران ماده‌ای‌اند که توسط فرمان موجودی برتر صورت می‌یابند.

7

بگذارید آن‌چه را گفتیم به یک پایان نزدیک کنیم، پایانی که با خود آغازی دیگر را همراه دارد. گفتیم چون ما نمی‌دانیم که سیاست قادر به انجام چه کارهایی است و چون گوهر و هستی سیاست عین شدن و پویش است، و موجی است که آرامش آن در عدم آن است، هیچ اخلاق متعالی نمی‌توان بر کلیت و تمامیت آن تحمیل کرد. به بیان دیگر، سیاست هر لحظه‌اش می‌تواند سیاستی دیگر باشد، لذا هر لحظه‌ی آن قواعد و اخلاق درون‌ماندگار خود را می‌طلبد. به تصریح دلوز، سیاست نه بر حسب اصول و قواعد و منطق ثابت، که بر حسب آزمون و آزمایش و تجربه قابل فهم است. در ساحت این فهم درون‌ماندگار است که پی می‌بریم سیاست با تمام استقلال و شکوهش چه می‌تواند بکند. شاید بتوان خطر کرد و گفت، در این‌جا اخلاق و کنش اخلاقی همان رها کردن سیاست از دین و بدهی نامتناهی اخلاق (به‌مثابه «دیگری بزرگ») با نظم نمادین و هنجارین یا بایدها و نبایدهایی که تا ابد بر ذمه‌ی سیاست است) است. تنها در لحظه‌ی این رهایی است که سیاست می‌تواند آن‌چه در توان دارد را انجام دهد یا گوهر و ذات همواره در-حال-شدن و همواره در-میانه‌ی خود را از اراده‌ی معطوف به تصلب و انجماد و استبداد سوپراگویی که دین سیاست به اخلاق را پیوسته به آن یادآوری می‌کند، برهاند. این لحظه از آن‌رو لحظه‌ی اخلاقی است که سیاست با رستن از بند قانون اخلاقی‌ای که به‌صورت فرم ناب درآمده و تمامی هستی آن را در خود محصور کرده، قادر می‌شود به طبیعت سیال و عاصی و خلاق خود برگردد و در مسیر این بازگشت با اخلاق که به بیانی اسپینوزایی-دلوزی عبارتست از سازماندهی مواجهات خوب، ایجاد نسبت‌های زیسته، تشکیل قدرت‌ها و آزمون‌گری، عجین و یگانه شود. سیاست، همان‌گونه که اخلاق، همواره در پی تحقق «خوب/خوبی برتر» روان و دوان است، و از این منظر، همواره فزون‌خواه، و به‌تبع، در-میانه و در-راه است. سیاست - همان‌گونه که اخلاق - امری فرایندی است: فرایندی بی‌آغاز و بی‌فرجام، و همواره در صیوروت و گشودگی به روی بسگانگی‌ها. سیاست هر لحظه با عبور و با تخطی و امتناع از خود، خود را می‌آفریند. سیاست

گشوده‌شدن و آشکارشدگی خود در نزد خود است. سیاست دیگری‌شدن مستمر و فرارفتن از خود و هر امر داده‌شده است. سیاست نافعی و عدوی هر امر متعالی و استعلایی است که به نام قانون، قرارداد، قرارداد اجتماعی و اخلاق، آن موظف به انجام وظایفی کند، است. سیاست، نخست بدون واسطه با خودش تفاوت دارد. یک هستی متعین متفاوت است با هستی متعین دیگر، چرا که پیشاپیش با خودش یکی و یکسان نیست. از این منظر، سوژه‌ی سیاسی نیز جریانی انباشته از امیال و «شور و حال» (همان شوخ‌طبع) است که هم از بسیاری جهات به بیرون می‌ریزد و هم بسیاری از نفوذها را در خود جذب می‌کند.

8

از این منظر، رویکرد استعلایی به اخلاق زمانی قادر است با جهانی که به لحاظ هستی‌شناختی باز و همواره در حال نوشتن و تغییر و صیوروت است، و به هیچ قاعده‌ی متعالی تن نمی‌دهد، و از آزادی و آفرینش‌گری مطلق خود پاس می‌دارد، آمیزشی داشته باشد که هر ورق متفاوت زیست فردی و جمعی و ذهنی و عینی آدمی را دفتری از معرفت روزگار بداند و بفهمد و وحدت را در کثرت، کمال را در پویش و آفرینش و فرایند مستمر تولید امر نو، اصالت را در نهاد ناآرام و در حال شدن دائمی جوهر، تحقق ارزش‌های متعالی اخلاقی را در آزادی و مسئولیت آدمیان، مسئولیت اخلاقی را در به‌رسمیت‌شناختن دگر و دیگربودگی، کفایت و اعتبار کارکردی اخلاق را در سوژه‌های فعال و آزاد و برابر و آفرینش‌گر خود و در مراقبه‌ی نفس آنان، و نه در اطاعت و فرمانبری و انقیاد و نابرابری و انکار خود آنان، جست‌وجو کند. در این حالت، می‌توان میان دو رویکرد استعلایی و درون‌ماندگار رابطه‌ای معنایی یا جغرافیای مشترک منطقی-نظری ایجاد کرد و کلیات الهی را با جزئیات الهی، امر مطلق را با امر نسبی، ثبات را با تغییر، اصالت را با صیوروت، اطاعت را با آزادی، خود را با دیگری، و نهایتاً، سیاست را با اخلاق آشتی داد. با این رویکرد، شاید باید در این دعوت اندرو کمیل (در کتاب سیاست و سرنوشت) تأمل بیش‌تر کرد که: «بیایید برای لحظه‌ای فرض کنیم که روایت‌های بزرگ واقعا به پایان‌شان رسیده‌اند، و دیگر باور به شیوه‌ی آن‌ها برای ساختن و نظم‌دادن به تجربه‌هایمان امکان‌پذیر نیست. این ممکن است به‌جای آن‌که مقید و محدودکننده و دست‌وپاگیر باشد، رهایی‌بخش باشد، چون این فراروایت‌ها خودشان هم تقدیرگرایی و سرنوشت‌باوری خودشان را داشتند، و این اندیشه که همه‌ی آن‌ها به پایان رسیده‌اند خود فراروایتی است که فرضیات تقدیرگرایانه و سرنوشت‌باورانه‌ی خودش را دارد. بنابراین بیایید به پایان رسیدن همه‌ی فراروایت‌ها را جدی بگیریم، از جمله فراروایت پایان فراروایت‌ها را. آن‌چه به‌جای آن‌ها خواهد آمد امکان یک گشودگی، انعطاف‌پذیری، و فرصت تازه است.»

