

نقد حکمت عامیانه

سیمون دو بووار

مصطفی رحیمی

نقد حکمت عامیانه

سیمون دو بوآر

تقدحکت عامیانہ

ترجمہ

مصطفیٰ رحیمی





انتشارات آگاه

چاپ اول این کتاب در اسفندماه هزار و سیصد و پنجاه و دو
در چاپخانه فاروس ایران انجام یافت
حق چاپ محفوظ

شماره ثبت در کتابخانه ملی ۱۵۴-۱۳۵۳/۲/۲۱

فهرست

۷	توضیح مترجم
۹	مقدمه نویسنده
۱۳	نقد حکمت عامیانه
۴۱	آرمانگرایی اخلاقی و واقعگرایی سیاسی
۷۳	ادبیات و فلسفه
۸۹	چشم در برابر چشم

توضیح مترجم

◆ این کتاب مجموعه چهارمقاله است از خانم سیمون-دوبووار که به سال ۱۹۶۳ زیر عنوان:

L'existentialisme et la sagesse des nations

انتشار یافته است، و اکنون بانام «نقد حکمت عامیانه» به فارسی منتشر می شود. نویسنده در مقدمه کتاب ارتباط این مقاله‌ها را نشان می دهد

◆ سیمون دوبووار در مقاله‌های کوتاه و بلند خود بیشتر به مسائل اخلاقی و رابطه آن با سایر مسائل قرن ما می پردازد. از این دیدگاه مقاله دوم کتاب حاضر زیر عنوان آرمانگرایی اخلاقی و واقعگرایی سیاسی نمونه نظریات او در باره «حکمت عملی» است.

در مقاله اول، که عنوان آن به همه کتاب نیز داده شده، مسئله مهمی مورد توجه نویسنده قرار گرفته است که می توان آن را «حکمت عامیانه» نامید. و منظور از آن «فلسفه» ای است بی سروسامان و بی انسجام که دستورالعمل‌های آن غالباً در امثال و حکم منعکس است. بیشتر مردم دانسته یا ندانسته از این «حکمت» سرمشق می گیرند، غافل از آن که اگر به دقت در آن نگریسته شود معلوم می شود که اولاً بسیاری از سرمشق‌های آن باهم متناقض است، و ثانیاً در مجموع، اندیشه‌ای نیست که بتوان در زندگی بدان تکیه کرد. تشابه این ضرب‌المثلها در ایران و فرانسه شایان توجه است.

مقاله سوم رابطه ادبیات و فلسفه را نشان می دهد که در فضای ادبیات ملتزم نگارش یافته است.

در مقاله چهارم، چشم در برابر چشم، نویسنده کوشیده است مسئله «عدالت» را از دیدگاهی تازه مورد توجه قرار دهد. مترجم که به مناسبت شغل خود با مسائل حقوقی سروکار دارد، تاکنون مقاله‌ای چنین جالب و پرمغز در این زمینه ندیده بود.

◆ زیر نویس‌های کتاب همه از مترجم است.

مقدمه نویسنده

روزی يك امریکائی به من گفت: «شما در فرانسه مسائل را مطرح می کنید، اما حل نمی کنید. ما مطرح نمی کنیم، ولی حل می کنیم.» این شوخی اعتراض آمیز، خلاصه و فشرده حمله هائی است که از دیرباز متوجه فلسفه نظری است. می گویند که این فلسفه کمکی به زندگی نمی کند، و حتی موجب انحراف آن نیز می شود. و باید زندگی کرد.

امروزه هنگامی که به اگزستانسیالیسم حمله می کنند معمولاً بدان علت نیست که آئین مشخص دیگری را به آن ترجیح می دهند، بلکه بدان علت است که برای فلسفه، بطور کلی، اعتباری قائل نیستند.

این امر اصولاً غیر اکتسابی است. و بر اساس پیشداوری هائی قرار دارد که نه قواعد ماقبل تجربی است، نه قوانین تجربی، و خود آن در قلمرو فلسفه قرار دارد.

مثلاً درست نیست که بگوئیم گروه انتقاد کنندگان از اگزستانسیالیسم جهان را با ساده دلی می نگرند، اینان اندیشه خود را از همان منابع عامیانه می گیرند که می توان آن را «حکمت

عامیانه» نامید، و افکاری است نامنجم و متناقض. با وجود این شایسته است که این حکمت مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اگر آن را جدا بررسی کنیم درمی یابیم که قادر نیست پاسخگوی روحیه‌ای جويا و شرافتمند باشد، و اگر بسیاری از مردمان آن را می‌پسندند به سبب تنبلی است. همچنین نمی‌توان نظریات اگزیستانسیالیسم را در مورد هنر به استناد اصول مطلق رد کرد، زیرا چنین اصولی وجود ندارد، و ادبیات چیزی است که بشر به وجود آورده است. در واقع قواعد هنری دیگری در برابر ما قرار می‌دهند که عبارتست از ناتورالیسمی مبهم.

یکی از قلمروهای دیگری که با حرارت بیشتر دخالت فلسفه را در آن منع می‌کنند سیاست است. می‌گویند که واقعگرایی سیاسی موجبی نمی‌بیند که خود را اسیر ملاحظات انتزاعی گرداند. اما اگر بیشتر دقت کنیم، زود متوجه می‌شویم که مسائل اخلاقی و سیاسی، به نحو جدائی‌ناپذیری به هم مربوط اند. در هر دو مورد، مسئله عبارتست از ساختن تاریخ بشر، ساختن بشر. و از آن رو که بشر را باید ساخت آنچه مطرح است انسان است: و این امر است که در عین حال هم سرچشمه عمل است و هم منبع حقیقت.

در پشت سر محدودترین و سرسخت‌ترین سیاستها همیشه اخلاقی هست که خود را پنهان می‌کند. کافی است که در موارد انضمامی و

محسوس دقت کنیم تا این معنی را به وضوح در یابیم.

مسئله کیفر که پس از آزادی فرانسه، آن همه موجب تلاطم وجدانها شد، نه در زمینه‌ای کاملاً سیاسی قابل حل است، نه بر حسب قواعد اخلاقی انتزاعی. هنگامی که کسی گذشت را بر اجرای علامت ترجیح می‌دهد، یا سختگیری را بیش از اغماض می‌پسندد، در برابر سایر آدمیان وضعی کلی انتخاب می‌کند که وضعی است کاملاً فلسفی: یعنی کل خود را در برابر کل جهان مطرح می‌کند. بشر را از فلسفه‌گزیری نیست زیرا از آزادی خود گزیر ندارد: آزادی متضمن طرح سؤال است و طرح چیزهای از پیش ساخته.

در این مقاله‌ها می‌کوشیم تا این معنی را نشان دهیم. منظور این نیست که یکبار دیگر اگزستانسیالیسم را تعریف کنیم، بلکه منظور آن است که از آن در برابر بهتان سطحی بودن وی بی‌مایه بودن که از زمان سقراط تا کنون، به شیوه‌ای سطحی وی بی‌مایه، متوجه هر اندیشه سامان یافته‌ای شده است دفاع کنیم. در حقیقت میان فلسفه و زندگی جدائی نیست.

هر شیوه و طریقه زنده‌ای در زندگی، انتخابی است فلسفی. و هدف هر فلسفه‌ای، شایسته این نام، آن است که شیوه‌ای از زندگی باشد متضمن توجیه خود.

نقد حکمت عامیانه

عده کمی از مردم فلسفه‌ای را که تا حدی به‌طور تصادفی اگزستانسیالیسم نام گرفته است می‌شناسند؛ وعده زیادی آن را مورد حمله قرار می‌دهند. از جمله ایرادهائی که می‌گیرند یکی این است که می‌گویند اگزستانسیالیسم در آثار ادبی خود تصویری از بشر و از وضع او ارائه می‌دهد که ایجادکننده نومیثی است. (مانام اگزستانسیالیسم را برای فلسفه خود اعم از این که موجه باشد یا نباشد، از نظر سهولت کار حفظ می‌کنیم.) می‌گویند که این فلسفه منکر عظمت بشری است و فقط شوربختی‌ها را تصویر می‌کند؛ و حتی آن را با اصطلاح تازه «اصالت شوربختی» به‌داشتن این صفت متهم می‌کنند. می‌گویند که اگزستانسیالیسم منکر دوستی و برادری و تمام صور عشق است؛ فرد را در تنهائی خود پسندانه خویش محبوس می‌کند، رابطه‌اش را با جهان واقعی می‌برد، و او را محکوم می‌کند که در ذهنیت و درونگرایی محض، مجزا و منفصل بماند. زیرا در امور بشری، در ارزشهائی که انسان وضع می‌کند، و در هدفهای او، از قبول

هر گونه توجیه عینی سر بازمی زند. آیا اگرستانسیالیسم واقعاً با این تصویر منطبق است؟ منتقدان در این امر تعمق نمی کنند و خوانندگانشان کورکورانه تفسیر ایشان را می پذیرند. این معنی به هیچ وجه موجب تعجب مانیست. آنچه بیشتر موجب تعجب می شود آن است که این تصویر، درست یا غلط، این همه هیاهو به راه انداخته است. در همه ادوار، مکتب ها و نویسندگانی بوده اند که نسبت به مردمان مدارا و مجامله نمی کرده اند، ولی غالباً با لطف مورد قبول قرار گرفته اند. پس این مقاومت های کاملاً خاص که مادر این مورد می بینیم از کجاست؟

می توان پذیرفت که افراد همیشه اکراه دارند که ضعف های خود را ببینند، و از هنر های زیبا و «ظریفه» می خواهند که از ایشان تصویری دستکاری شده و زیبا عرضه کند. این نیز راست است که افراد تصنیف های احساساتی، فیلم های قهرمانی، رمان هایی که به توصیف بزرگواری اختصاص یافته باشد، و خطابه های غرور دوست دارند. از آن رو که اینها به احساسات و اعمال و زندگی شان همان سرشاری هیجان بخشی را می دهد که عبارات سنک گور و مجسمه های نیم تنه گورستانها. مخصوصاً هنگامی که بزرگان محترم در برابر نقض کنندگان اصول - آ نارشپیستها، انقلابی ها، جنایتکاران و ولگردان - امتیازهای خود را در خطر می بینند، این نیاز را احساس می کنند که برای نشستن بر سکوهای بلند دست به دست هم بدهند. مجمع بزرگان، برای جلب احترام این تازه به دوران رسیده ها، که کودکانی ساده اند، می کوشد تا به کمک نوشته ها و قصه های برگزیده خود، در برابر ایشان تصویری تهدید کننده از بشر - بشر رؤیائی - قرار دهد: شکیب و

فروتن مانند پاستور، پرتوان و بی‌اعتنا به مادیات مانند بورن‌پالیسی^۱، شجاع مانند بارا^۲، طبال‌خردسال. تشریفات که به احترام ویادبوداشخاص برپا می‌شود، مقاله‌های صفحه‌اول روزنامه‌ها، کتاب‌بعضی از نویسندگان کاردان، مخصوصاً یکسره‌وقف نگهداری این‌ایمان غیرمذهبی است. و همچنان که اگر به کسی که دچار جنون بزرگنمائی است بگویند: «تو ناپلئون نیستی»، خشمگین می‌شود، کسی هم که در جایگاه معتقدان به حقایق رسمی قرارداد از کوچکترین تصویربی‌حمیتی، خودخواهی یا ضعف‌برآشفته می‌شود. وقتی یکی از وکلای دادگستری به رئیس دادگاهی گفته بود که همسر فلان زندانی، به سبب بی‌کسی و تهیدستی، در معرض بسیاری از خطر ها و وسوسه‌هاست؛ و رئیس دادگاه با تندی بزرگوارانه‌ای جواب داده بود: «شما به تمام زنان فرانسه توهین می‌کنید!». با وجود این، روانکاو می‌داند که اگر از سرب‌اعتنائی از ناپلئون ادعائی پیرسد که در زندگی چه می‌کند، به سادگی جواب خواهد شنید: «من شاگرد سلمانی‌ام». همچنین، اگر خام دلی در خلوت به رئیس دادگاه می‌گفت که همه همسران زندانیان، سوکرس^۳ عصرند، آقای رئیس در دل خنده‌اش می‌گرفت. مردم همین قدر که تصورکنند دیگر زیر بار گواهی و قضاوت افکار عمومی نیستند، و به اعتقادات شخصی خود بازگردند، با رغبت به ضعفهای خود اعتراف می‌کنند. و اگر از ایشان، به شیوه‌ای حاکی از ساده‌دلی مشترك،

۱- B. Palissy - نویسنده و دانشمند فرانسوی قرن شانزدهم که ضمناً میناکار زبردستی هم بود. بینوازاده‌ای بود که به مدرسه نرفت اما در بزرگی همه چیز خود را وقف دانش و هنر و تحقیق کرد.

۲- ژوزف بارا J. Bara - نوجوان چهارده ساله‌ای که در انقلاب بزرگ فرانسه دلیرانه در سنگر شهید شد.

۳- Lucrece - در روم باستان زنی بوده است نمونه پاک و وفاداری.

منحط‌ترین تصویرها ترسیم شود، بی‌هیچ‌گونه اعتراضی می‌پذیرند. و پس از این که از خواندن نمایشنامهٔ *سیرانودر برژدراک*^۴ یا سرودهای *درولسد*^۵ به هیجان آمدند، آنچه را که در مسافرت آقای پردیشون^۶ یا قصه‌های *موپاسان*، «حقیقت انسانی» می‌نامند بالذت می‌چشند. از گفتگوهایشان، از ضرب‌المثل‌هایشان، از کتابهای برگزیده‌شان، از شوخی‌هایشان، چنان تصویر سیاهی از بشر در پیش چشم می‌آید که انسان از خود می‌پرسد کدام مکتب معتقد به اصالت شوربختی می‌تواند اینان را به‌هراس افکند.

موضوع تیره‌بختی انسان، مسئلهٔ تازه‌ای نیست. پدران کلیسا، پاسکال، بوسونه ماسیون، واعظان و کشیشان و کلیهٔ بنیادگذاران سنت‌های مسیحی؛ در طی قرن‌ها، بر خود فرض دانسته‌اند که احساس حقارت انسانها را در اذهان جای دهند. راست است که از نظر مسیحی مؤمن، گناه نخستینی که طبیعت بشری را آلوده کرده ممکن است به کمک لطف الهی باز خرید شود، اما میان کسانی که چون مسیحیان معتقدند که قلب آدمی سرشار از پستی است زیادند آدم‌هایی که به‌ما بعد الطبیعه معتقد نیستند یا تقریباً پروای آن را ندارند. در هر حال منکرند که در قلمرو

۴ - *Cyrano de Bergerac* - کمدی قهرمانی، اثر ادمووند روستان.

۵ - *Deroulède* - کسی است که پس از جنگ ۱۸۷۰ فرانسه و آلمان برای سربازان فرانسه سرودهای میهنی ساخت.

۶ - *Voyage de M. Perrichon* - نمایشنامه‌ای است کمدی به این مضمون: دو جوان خواستگار دختری هستند، و برای خدمت به پدردختر به مسابقه برخاسته‌اند: اولی پدر دختر را از خطر می‌رهاند و دومی عمداً خود را در خطر می‌اندازد تا پدر معشوقه او را از خطر برهاند. اولی ناظر ضعف مرد بوده و دومی ناظر قهرمانی او. برد با کیست؟ البته بادومی، اما این راز کشف می‌شود که صحنه‌ای که دومی به وجود آورده ساختگی بوده، پس اولی برنده می‌شود.

طبیعت بشری بیگناهی وجود داشته باشد و تقوائی. بشر در نظر ایشان در حکم حیوانی است که تمایلات ناهنجارش او را به بدترین گمراهی‌ها می‌کشاند، مگر این که ترس از دوزخ یا جامعه مانع شود. می‌دانیم که مثلاً در نظر بسیاری از کشیشان و زاهدان، دوستی شرافتمندانه زن و مرد مطلقاً محال است. به عقیده اینان عفاف دختر و شرافت زن، شکننده‌تر از آن است که بتواند ساعتی در مقابلهٔ دو نفره با فلان مرد، مردی که البته مانند همهٔ مردان شهوتران است، مقاومت کند. بیوهٔ ژنرالی را می‌شناختم، سخت پرهیزکار، که دربارهٔ شهوت مردان چنان عقیدهٔ وحشتناکی داشت که معتقد به وجود فحشائی سازمان یافته در تمام جامعه بود. می‌گفت: «اگر غیر از این باشد، زن عقیف نمی‌تواند قدم به کوچه بگذارد». احتیاطهایی که اربابها و پدر و مادرهای مسیحی در مورد فرزندان شان به کار می‌برند بخوبی نشان می‌دهد که اینان معتقدند در عمق دل نوجوانان تمایلی فطری به سوی همهٔ فسادها وجود دارد. بدبین مسیحی به خصوص بر شور بختی جسمانی بشر: لذت طلبی و شهوت پرستی تکیه می‌کند. اخلاقیون غیر مذهبی با شور و رغبت، بیشتر رفتارهای اجتماعی را مورد حمله قرار داده‌اند. لاروشفو کو، لافونتن، سن سیمون، شانفور^۲ رموپاسان در آشکار کردن پستی و سبکسری و ریای جامعه بر یکدیگر سبقت گرفته‌اند. به عقیدهٔ اینان، قلب آدمی دستگاهی است نابهنجار که تنها نیروی محرکهٔ واقعی آن سود طلبی است. و مردمان نه تنها از این تفسیر حقیرانه مشمئز نشده‌اند، بلکه آن را مشتاقانه پذیرفته‌اند. هیچ نظر عامیانه‌ای بیشتر از این عقیده در دلها ریشه نندوانیده

۷ - Chamfort - نویسندهٔ فرانسوی (۱۷۹۴-۱۷۴۱).

است که: «بشر همیشه به دنبال نفع خود است». حتی براساس این روانشناسی سطحی اخلاقی هم ساخته‌اند: مکتب «سودگرائی» را ابداع کرده‌اند که نفع افراد و برداشتی نومیدانه از طبیعت بشری را در کنار هم قرار می‌دهد.^۸ در ضرب‌المثل «چراغی که به خانه رواست به مسجد حرام است»^۹ اگر نیشخند مختصری هست، هیچ نکوهشی نیست. این اندیشه خصوصیتی اطمینان بخش نیز دارد: معیار مشترکی برای سنجش کلیه اعمال آدمی تعیین می‌کند و تبیینی روشن و آسان از این اعمال به دست می‌دهد. از این روست که هر گاه عملی دور از نفع طلبی به نظر آید، افراد مضطرب می‌شوند، با بدگمانی ریشه‌های ناپیدای آن رامی‌جویند و می‌گویند: «بی‌مایه فطیر است» یا «گربه برای رضای خدا موش نمی‌گیرد». در این جستجو به دردرس می‌افتند. می‌پندارند که حيله‌های فریبنده‌ای گمراهشان کرده است. آنگاه با هیاهو اعتراف می‌کنند که: «سر در نمی‌آورم». برعکس، همین که ببینند فلان کس به فلان نفع ملموس رسیده است، هر چند بر اثر خیانت یا سیاهکاری باشد، حاضرند او را ببخشند. در برابر خودپسندی غیر اخلاقی مشمئز نمی‌شوند، زدو خورد زندگی رامی‌پذیرند. تنها خطائی که اینان را به سرکشی وامی‌دارد خطائی است که به نظر ایشان توجیه ناپذیر و بی‌فایده» باشد. از ویدمن^{۱۰} و هیتلر مشمئز می‌شوند، و این پیش از هر چیز از آن روست که جنایات اینان به قصد انتفاع نبوده، و از آن چه کرده‌اند چیزی به

۸- Utilitarisme - مکتبی است که در اوایل قرن نوزدهم در انگلستان به وجود آمد و شعارش «بیشترین سود برای بیشترین افراد» بود.
 ۹- در اصل: «احسان واقعی را از خود شروع کن.»

جیبشان نرفته است. (هیتلر فاتح مسلماً کمتر از هیتلر مغلوب رسوائی به بار می آورد). سبب دیگر آن است که اقدامات اینان نامعقول و غیر عادی بوده است. اینان شری را که عاری از اغراض مادی بود، و نیز نوعی تجمل پرستی را در جهان خشونت گسترش دادند که وجدان بشر متوسط را به شکستی وامی داشت. در اینجانب نیز بشر متوسط چیزی نمی فهمد، و همین است ایرادی که هم به جنایتکاران بزرگ دارد و هم به قهرمانانی که به رسمیت شناخته نشده اند. می گوید: «اینها دیوانه اند». آن موجود افسانه ای که شبها از گور بیرون می آید و شکم آهنی در دوردیوانه است. حتی پالیسی هم، اگر پیش از آن که رسماً به شهرت برسد، در حال سوزاندن لوازم منزلش (به منظور آزمایشهای علمی) غافلگیر شده بود دیوانه به شمار می آمد. آنچه این افراد می فهمند کارهایی است که دارای انگیزه مادی باشد. اگر کسی بپرسد که پستی هائی چون حرص، حسد، تهمت، خیانت و دروغ چه فایده ای دارد، با اغماض می گویند: «اینها چیزهایی است بشری!» موازی با این گذشت، نمی پذیرند که بشر بتواند به هیچگونه بخشندگی و عظمتی برسد. در جواب ساده دلی که امید آینده ای بهتر در دل می پرورد می گویند: «طبیعت بشری هیچوقت تغییر نمی کند». بسیار بجا و جالب است که ضمناً، به گزارشها و مقاله های مجله های زنانه نگاه کنیم که در آنها خانمها و آقایان آرمان پرست و مطلع، گنجینه تجربیات خود را نثار زنان جوان می کنند: به آنها می گویند که همه مردان موجودات حقیری بیش نیستند و شوهر ایشان هم البته مستثنا نیست. نباید در مورد ضعفهای او سختگیر بود، باید خودخواهی اش را محیلاً نه ارضاء کرد. در برابر خودرئی های کودکانه اش باید مدارا کرد، غرورش را

باید نوازش کرد. باید پنهان کرد، باید منحرف کرد. توصیه می‌کنند که باید از معایبش بهره‌برداری کرد، نه این که درصدد اصلاح آنها برآمد. معنی عبارت «چگونه می‌توان مردی را نگاهداشت»، که حکمت‌عالیه زنان است یعنی با او چون ماشینی که چرخ و دنده‌اش شناخته شده است رفتار کردن، او را در بدبختی درمان ناپذیرش پذیرفتن، اما به پاسداری آزادی‌واهی او تظاهر کردن. مردم می‌پذیرند که در روزنامه‌های فکاهی، در تصنیف‌های شاد، در لطیفه‌ها، در کاریکاتورها، در کم‌دیها، در رمان‌هایی که درباره آنها با تحسین می‌گویند: «چقدر حقیقی است! چقدر انسانی است!»، تصویری با مشخصات شهوت‌پرستی، خودخواهی، زبونی، تزویر و غرور از خود بینند. و چه بسا از آن رو با دیدن چنین تصویری می‌خندند که می‌ترسند مبادا مجبور شوند بگریزند، اما واقعیت آن است که می‌خندند. چنین تسلیمی آیا، در واقع شرم‌آورترین صور ناامیدی نیست؟

اما درباره عشق، دوستی و برادری انسانی، می‌توان به آسانی دریافت که روانشناسی مبنی بر سودطلبی، جای وسیعی برای آنها باز نمی‌گذارد. عشق نیز مانند عظمت انسانی، جایش در خطبه عقد و لوح گور و پاورقی روزنامه‌ها و در اپراها و فیلمها است. اما در قلمر و حقایق روزمره، آن را تقریباً به مثابه رؤیای جوانی، یا جنونی از سر قصور و غفلت تلقی می‌کنند. هنگامی که عشق در امور اجتماعی تجلی می‌کند با بزرگواری به آن لبخند می‌زنند. در غیر این صورت واقعیت آن را بکلی انکار می‌کنند و می‌کوشند که با تجزیه و تحلیل روشنگرانه توهم آن را از دل بزداینند. مثلاً اگر زن و مردی عاشق یکدیگرند، می‌پندارند که یکی از

آنها تحت تأثیر پول دوستی یا غرور، دیگری را فریب داده است، و آن یکی در برابر کسی که می‌دانسته است چگونه باید از ضعفها و معایب او استفاده کند فریب خورده، به دام افتاده و مسحور و مجذوب شده است. در مواقعی که هیچگونه زمینه‌سازی و فریبی قابل تصور نیست از اختلالهای شهوانی سخن می‌گویند. هیچگاه در عشق، ملتزم شدن انسانی آزاد را به رسمیت نمی‌شناسند، و در آن فقط بر آیندی از نیروهای مکانیکی می‌بینند. از طرفی همین خصوصیت، عشق را محکوم می‌کند که چون نورشهاب، زودگذر باشد. گذشت زمان شهوت را ضعیف می‌کند. می‌گویند: «ازدواج گور عشق است»، و زائل‌کننده توهّمات: «نو که اومد به بازار - کهنه می‌شه دل‌آزار». زندگی روزمره و دور بودن معشوقه، دشمن احساسات است: «از دل برودهر آن که ازدیده برفت». عاطفه، که فرار و هوسناک است، فاقد وجود حقیقی است. با وجود این مواردی هست که زن و مردی مدتی با وفاداری در عشق پایداری می‌کنند. در اینجا نیز برای توجیه این پایداری، علتی مکانیکی می‌جویند. می‌گویند که اینان قربانی زندگی مبتذل و ماشین وارند و عادت تنبلسان کرده است. این پیوند را با عبارتی وحشتناک بیان می‌کنند: «به هم چسبیده‌اند». بی‌شک از علائق مشروع که ضامن پیوند ازدواج است با رعایت بیشتری یاد می‌کنند، اما این احترام متوجه خود ازدواج به عنوان نهادی اجتماعی است، و در این مقیاس که ازدواج در نقطه مقابل عشق قرار دارد. برعکس، همین که ازدواج به عنوان ارتباطی شخصی تلقی شود مورد تمسخر قرار می‌گیرد. از قرون وسطی تا به امروز زن و شوهر، شخصیت‌های مضحك نمایشها و اپرتهای وقصه‌ها و متلهائی که موجب سرگرمی و خنده مردم است، بوده‌اند.

پذیرفته شده است که ازدواج موفق وجود ندارد، که شدیدترین احساسها در برابر زندگی مشترك قادر به مقاومت نیست، که همه زنهایا خائن اند یا غول سلیطه، و تمام مردها یا خیانت پیشه اند یا خیانت دیده.

می توان عشق را تحقیر کرد از آن رو که انواع دیگر روابط بشری بر آن برتری دارد. اما در واقع افکار عمومی به دوستی هم ایمانی ندارد. آن را سراب دوران جوانی می دانند که فشار زندگی از افکش خواهد زدود. همین که مردی ازدواج کند یا وارد کاری شود، بیابانهای غیر قابل عبور او را از دوستان سابقش جدا می کند. هم تفاوت موقعیتها آنان را از هم دور می کند و هم تضاد منافع. مردی که به جایی رسیده است، دوست دوران کودکی خود را که دچار بدبختی شده با اکراه می پذیرد. جوانان پر شور و انعطاف ناپذیر، همین که پایه سن رشد گذاشتند نسبت به هم بی اعتنا و خونسرد می شوند. اینها مسائلی است که صدها بار تکرار می شود.

اگر دوستی دو نفر به طول انجامیده از آن روست که توانسته اند منافع متقابلی بیابند، اما اگر يك پایه این منفعت از میان برود، دوستی هم از میان رفته است. این شعر لاتینی را هزار جور ترجمه کرده اند که: «هوا گرفته است، و توتنهائی». لافوتن دوستی واقعی را مربوط به عهد باستان می دانست. هاتیلد، خواهر ناپلئون، می گفت: «اگر من در يك انبار منزل داشتم چند نفر از دوستان باز هم به دیدن من می آمدند؟» آنچه را دوستی استوار می نامند عادت است مبنی بر بی اعتنائی و خونسردی، که با حسد و بدخواهی منافات ندارد، مخصوصاً در مورد زنان که احساساتشان هوس آلود و فاسد است. دست کم آنچه در این باره معمولاً زبانشان مردم است همین هاست.

پس دوستی هم نمی تواند تنهائی و فردیتی را که زندان بشر است

فروریزد. برای هیچکس، هیچگاه ممکن نیست که درغم و شادی دیگری شریک شود، حتی ممکن نیست آن را درک کند. «آدمها نفوذ ناپذیرند و ذهنها ارتباط ناپذیر». در عشق و دوستی و هر پیوند دیگری، هر طرف برای طرف دیگری بیکانه‌ای است مرموز. انسان چه در خانه، چه در میان دوستان، چه در محیط کار، هیچگاه نمی‌تواند به چیزی جز به «تنهایی مشترک»، که نصیب همه آدمیان است، دست یابد. فارسانی زبان، ادب، آداب معاشرت و ابتدال، مانع هر گونه ارتباط حقیقی است. و مخصوصاً آدمیان برای ایجاد ارتباط واقعی میان خود چندان کوششی نمی‌کنند. در اشتغالات خاص خود، در غم خود، محصورند، و به آنچه در زمینه‌های دیگر می‌گذرد کاری ندارند. شوالیه‌ها می‌خواندند: «وقتی خانی با خان دیگر برخورد می‌کند، روایتهای خانان را حکایت می‌کند». هر کس دوست دارد داستانهای خاص خود را بگوید و از شنیدن قصه دیگران ملول می‌شود. بدبختی بزرگ اگر بردیگری فرود آید، نه بر سر خود آدم، می‌شود کاریش کرد. حتی اغلب پیش می‌آید که می‌توان آن را با نوعی لذت موزیانه پذیرفت: «خوش است دیگران را برد ریادیدن».

در حالی که شادی دیگران انسان را به زودی کسل می‌کند. مردمان در مورد همدیگر سختگیرند، چه به سبب خودخواهی، از آن رو که منافعیشان مختلف است و «انسان گرگ انسان است»، چه به سبب فقدان نیروی تخیل و سنگدلی و بی‌محبتی. از این روست که انسان عاقل فقط بر خود تکیه می‌کند: «کس نخارد پشت من، جز ناخن انگشت من». باید

۱۱ - قطعه‌ای است از شعری لاتینی که تمام آن این است: «خوش است دیگران را برد ریادیدن، و خود در ساحل امن بودن».

چنان زندگی کرد که به هیچکس نیازی نداشت، از هیچکس چیزی نخواست، و این امر بدان معنی است که به هیچکس هم چیزی نداد. مختصری خوبی عیبی ندارد: از همه چیز گذشته آدمیزاد حیوان که نیست، اما خوبی کردن زیاد، ضعف است و حماقت. آدم خیلی خوب اندرز بدی به جامعه می‌دهد. سرزنشش می‌کنند، و او را تقریباً زیانکار می‌دانند. چنین بود که وقتی وان گوگ در بلژیک مأمور تقسیم کمکهای دولت به مردم شد از این که زیر دستانش را با خود در یک سطح قرار داد و در آمدش را با آنها تقسیم کرده مورد توبیخ قرار گرفت و از کار برکنار شد. لازم است که آدمی تا آنجا که می‌تواند از دخالت در امور دیگران بپرهیزد، از ماجراها کناره‌کند، خویشان دار باشد تا خود را از مسئولیت‌های بیپوده برکنار دارد. به مردم نصیحت زیادی نکنید: ممکن است اسباب دردسر تان شود. خدمت زیادی به کسی نکنید: مردم قدر شناس نیستند، و حتی ممکن است از کار شما به خشم آیند. این است اصولی که رفتار معمول مردمان را با اطرافیان تنظیم می‌کند. بر اساس چنین برداشتی از بشر و روابط بشری، نمی‌توان از زندگی اندیشه‌های عالی پرورد. پیش از آن که کامو اسطوره سیزف را بنویسد مردم معتقد بودند که به گفته شکسپیر زندگی دافسانه‌ای است که دیوانه‌ای حکایت می‌کند، یعنی پوچ است. در واقع، اگر روانشناسی مبنی بر اصل منفعت فردی درست باشد، هر زندگی و هر وجودی متضمن شکستی بنیادی است، زیرا تنها هدف انسان عبارتست از تثبیت خوشبختی فردی و خوشبختی هم که امری است محال. «عشق دروغ است و خوشبختی خواب و خیال». این ترجیح بند هر ضرب‌المثل، با مفهوم تقریباً یکسان، هزار جور بیان شده است. خوشبختی پروانه‌ای

است که چون لمسش کنند رنگهای درخشانش کدر می‌شود. نباید دروادی نیک بختی گام گذاشت. در زمین، بهشتی جز بهشت گمشده وجود ندارد. واقعیت همیشه مادون رؤیاست. هیچ چیز نومی‌دکننده‌تر از آن نیست که کسی بخواهد در پی خواستهای خود برود. «هر چه هست گذرنده است، شکننده است، کسل کننده است». یا به عبارتی قاطع‌تر: «خوشبختی این جهانی نیست». همین معنی با تفاوتی خشن‌تر در این جمله آمده است: «آدمی برای تفریح به دنیا نیامده است». و «زندگی، قصه نیست». پس باید هر چه کمتر از زندگی خواست تا نومی‌د نشد. باید دانست که در این جهان آدمی هیچگاه آنچه را که می‌خواهد نمی‌کند، بلکه بازیچه روزگار است، روزگاری که غالب اوقات برضد اوست. شرط عقل آن است که بهانه کمتری به دست بدبختی داد. و این معنی، اخلاقی تنگ مایه می‌آفریند. «پنهان زندگی کنیم تا خوشبخت باشیم». خودمان را نشان ندهیم، بارمان را زیاد نکنیم: «کسی که بار خود را زیاد می‌کند، بدجوری زمین می‌خورد». به زندگی محدود شرافتمدانه‌ای قانع باشیم: نه خیلی زیاد، نه خیلی کم. آرام آرام باغچه‌مان را بیل بزنیم. هر گونه دورپروازی، خطرناک است مخصوصاً دورپروازی اخلاقی: نخواهیم که قهرمان باشیم یا معصوم. کافی است که آدم بدی نباشیم: خیر الامور اوسطها. کسی که بخواهد فرشته شود دیو خواهد شد. از همه این‌ها گذشته بیهوده است که کسی بخواهد سرنوشتی استثنائی داشته باشد. اگر زندگی کسانی خوب می‌نماید سراپی بیش نیست. اساساً همه زندگی‌ها سر و ته یک کرباس‌اند. حتی دانشمندان و هنرمندان و شاعران نیز که در خطابه‌های مراسم اعطای جوایز و دانشنامه‌ها با آنهمه احترام از ایشان یاد می‌شود،

مردمانی حقیر و اسیر ضعفهای انسانی اند. یا از همسرانشان فریب خورده اند، یا اسیر بیماریها و ملالهای پولدوستی اند. «آدمهای بزرگ پیش نوکرشان بزرگ نیستند». آن حکیم شرقی کمال عقل را بکار برد که پس از بیست سال کوشش در راه نوشتن تاریخ بشریت، آن منظومه طولانی را در یک مصراع خلاصه کرد: «به دنیا آمدند، رنج بردند و مردند». در نه بشقابهای کاشی قدیمی معماهایی حک شده که همین فلسفه را می‌رساند: «می‌آیند و فریاد می‌کشند، یعنی زندگی. فریاد می‌کشند و می‌روند، یعنی مرگ». از آن رو که هر کسی می‌میرد، از آن رو که پایان هر چیزی نیستی است، هیچ امری از امور، اعتباری و اهمیتی ندارد. امیدواری خطاست، همچنان که نومیدی هم.

در واقع، این کشف اگزستانسیالیسم نبود که مردمان روزی باید بمیرند. این را همیشه می‌دانسته‌اند، و حتی سبکبارترینشان هم آن را تقریباً از یاد نمی‌برند. چه معتقد به بقای روح باشند، چه نباشند، مرگ در هر حال بر وجود خاکی‌شان سایه می‌افکند. اکنون که باید مرد، چرا آدمی به دنیا می‌آید؟ در عالم خاکی کارش چیست؟ از بودن و رنج بردن چه سود؟ پیر مردان خسته و کدبانوهای درمانده این سؤالات تلخ و اضطراب‌انگیز را به تفصیل مطرح می‌کنند. در بعضی تصنیف‌ها این مضامین لحن مهینجی می‌یابد. بسیاری از مردم از این که مرگ، زندگی را بی‌معنی می‌کند نوعی آرامش می‌یابند. پس از مرگ من هیچ چیز مهم نیست؛ تسلیم و رضا امری است مشروع و منطقی؛ و هر اقدامی، جنبه‌ای گذرا و نسبی می‌یابد. اصرار و پافشاری همراه با شور و شوق، دیوانگی است. باید جنبه مساعد و مناسب امور را در نظر گرفت. «سخت نباید گرفت».

اگر مطلقاً درمیان بود، چنین برداشت مصلحت‌آمیزی ناممکن بود، یعنی نمی‌شد جنبهٔ مساعدی برای شکست یافت یا ناکامی را با روی گشاده پذیرفت. اما مرگ درعین حال که به زندگی طعمی تلخ می‌دهد، آن را سبک و تحمل‌پذیر هم می‌سازد، زیرا هرگونه ارزش عینی را از آن می‌گیرد. مرگ برای اینان بهانهٔ مناسبی است برای پناه بردن به عالم ذهنیت، برای سر باززدن از این‌که چیزی را با شور و حرارت بخواهند، و برای تجویز هرگونه تسلیم و رضا. بشری که در این دستگاه جلوه‌گر می‌شود بشری است محصور در دایرهٔ تنگ سودطلبی، محصور در حیاتی که مرگ محدودش می‌کند و هرگونه مفهومی را از آن می‌گیرد. آیا می‌توان بدینی تیره‌تری تصور کرد؟ کدام آئینی کمتر به سوی امید راه می‌برد؟ چگونه کسانی که چنین برداشتی از زندگی خود دارند می‌توانند به‌اگرستان‌سیالیسم ایراد کنند که فلسفه‌ای خوشبین نیست؟

استاندال نکتهٔ عمیقی دارد: «هر استدلال موجهی آزار دهنده است». مردم از عقاید قاطع و حقیقت‌قطعی می‌ترسند. فلان کس متفرعن و خودخواه و شریر و حریص است؛ معایبش را باخشنودی برای شما می‌شمارند. اما اگر شما نتیجه بگیرید: «بله، این آدم بدی است»، مخاطب شما اعتراض‌کنان می‌گوید: «من چنین چیزی نگفتم». و شاید اضافه‌کند: «باهمهٔ این‌ها عمق وجود آدمی پاک است». بدینگونه، بشر می‌پذیرد که تصویری خشن و نامطلوب از خود بسازد، اما اگر او را وا دارید که عقب‌برود تا تصویر تمام‌قد خود را ببیند، می‌گریزد. نمی‌خواهد خلاصه‌کند. نمی‌خواهد نتیجه بگیرد. بی‌شک یکی از علل این امر آن است که احساس می‌کند که واقعیت چیزی است بیش از همهٔ توصیفاتی که

می‌کوشند از آن به دست دهند. بنابراین درست نیست که کسی ارقام را جمع ببندد و حساب را متوقف کند. اما مردمان بخصوص از جبهه‌گیری اکراه دارند: منطقی که زیاد دقیق و قاطع باشد معلوم نیست که انسان را به چه نتایجی می‌کشانند. مردم دوست دارند حرف بزنند، احساس کنند که فکر می‌کنند. برتری بشر را بر حیوان تأیید می‌کنند، اما به شرطی که افکارش او را ملتزم نکند، و در سایه روشنی مناسب باقی بماند. مردمان به آنچه می‌گویند کاملاً ایمان ندارند و از این روست که می‌توانند در جهان حقیقت از زمینه‌ای به زمینه دیگر آسان بپروند. در واقع هیچگاه در هیچیک از زمینه‌ها کاملاً مستقر نیستند. تصویر انسان بخشنده و قهرمانی که در کوچه و خیابان از خود نشان می‌دهند با تصویر انسان سودطلب و حیوان‌صفتی که از خلال رفتار خشونت آمیزشان پیداست مطلقاً ناسازگار است. اما هیچگاه نمی‌خواهند از این دو، ترکیبی و برابری بسازند. بسته به موقعیت این یا آن تصویر را پیش می‌کشند، ولی نه حقیقت خطابه‌های غرای مجالس سوگواری یا فیلمهای تبلیغاتی را باور دارند و نه ضرب‌المثلها و امثال عامیانه‌ای را که حکیمان از برمی‌خوانند. اعمال عادی مردمان به خوبی نشان می‌دهد که به نظر ایشان نه فداکاری بی‌قید و شرط، امری طبیعی است، نه مال‌اندوزی بی‌بذل و بخشش. لاروشفو کو معتقد به دوستی بود. سویفت، استلاً^۲ را به شدت دوست داشت. شکاک سرخورده، به‌رغم منافعش، به‌رغم حکمت خود، خواهانش و به‌رغم مرگ، پدر می‌شود. اگر به این تناقض‌ها ایراد کنیم،

۱۲ - Swift نویسنده مشهور ایرلندی، نویسنده سفرنامه گالیور و Stella

مشوقة او.

بی شک جواب خواهند داد که استثناء قاعده را تأیید می کند. و نکته جالب آن که هر کس خود را مستثنا می پندارد. اما مردمان به خصوص از این امر جامی خوردند که از ایشان بخواهند که افکارشان با هم بخواند. خوب می دانند که افکارشان نه مهمل است و نه کاملاً صمیمانه؛ فقط از کلیت عاری است. افکاری است زاده موقعیت ها و حاصل هدفهای عملی. اگر از ایشان خواسته شود که به این افکار، جدآو واقعاً عمل کنند، خشمگین می شوند. مادر برای این که فرزندش را از ازدواجی ابلهانه باز دارد به گوشش می خواند که عشق فریبی بیش نیست، اما یقین دارد که ازدواج خود او با شوهرش ثمره عشق بوده است. آن پیر مرد، برای دفاع از منافعش، با این شعار که سر نوشتی بهتر از مردن در راه میهن نیست، شادمانه جوانان را به سوی کشتار می فرستد، اما خود او جانش را بر همه چیز ترجیح می دهد. آرمان پرستی و شکاکیت، سلاحهایی است که آدمیان بر حسب نیازهایشان بدانها متوسل می شوند. اما این واکنش که امروز در برابر فلان موقعیت خاص از خود نشان می دهند، شایستگی ملتزم کردن آینده شان را ندارد. یکی از کیفیاتی که موجب می شود مردمان به آن بدبینی سیاهی که شرحش گذشت تن در دهند این است که آن را صد درصد نمی پذیرند. و نخستین ایرادی که به اگزستانسیالیسم می گیرند این است که سیستمی است منسجم و سامان یافته؛ فلسفه ای است که می خواهد به تمامی پذیرفته شود. و مردمان می ترسند که اگر نگرشی را از جهان که به صراحت تعریف شده باشد بپذیرند خطر آن هست که بار مسئولیتهای سنگینی را بردوش بگیرند.

زیرا از همه چیز گذشته مردم از مسئولیت می ترسند، دوست ندارند

خطر کنند. چنان از ملتزم کردن آزادی خود می‌هراسند که بهتر می‌دانند آن‌را منکر شوند. و عمیق‌ترین علت اکراه آنان از آئینی که این آزادی را مقدم بر همه چیز مطرح می‌کند، همین است. اگر در روحیه کسانی که از اگزیستانسیالیسم انتقاد می‌کنند دقت کنیم، باکمال تعجب تناقض آشکاری می‌بینیم: کسانی که این فلسفه را به درون‌گرایی متهم می‌کنند خود از شیفتگان مونتینی و لاروشفوکو و موپاسان‌اند. اینان طرفدار پر حرارت روانشناسی «حالت»^{۱۳} اند که در آن طرحها و احساسات آدمی، همه برگشتی به سوی خود دارد. برعکس، اگزیستانسیالیستها تأکید می‌کنند که بشر یعنی عروج، زندگی یعنی التزام در جهان، حرکت به سوی دیگری، فرارفتن حال به سوی آینده‌ای که حتی مرگ هم محدودش نمی‌کند. چگونه جرئت می‌کنند این فلسفه را متهم کنند که برای درون‌گرایی اهمیتی بیش از حد قائل است؟ علت آن است که در اخلاق مبنی بر سودگرایی «من فاعل»^{۱۴} هیچگاه خودی نمی‌نماید: منی که از آن دم می‌زنند «مورد»^{۱۵} است فعل‌پذیر. اگر می‌توان این من را دوست داشت و آن را قطب اعمال و رفتار به حساب آورد از آن روست که چون شیئی در جهان وجود دارد. تصور می‌کنند که در این من، غریزه‌هایی هست که باید عطشش را فرو نماند. فضاهاى خالی در آن هست که باید پر کرد. «من، من، فقط به علت وجود و حضور خود هدف‌هایی

۱۳ - Immanence - حالت (در مقابل Transcendence به معنای عروج یا استملاء) یعنی ماندن در درون محدوده‌ای و تجاوز نکردن از مرز آن. در این اندیشه مفهوم سکون و ثبوت و استقرار مستتر است. به موجب اصل‌حالت، اندیشه آدمی نمی‌تواند از خود فرار رود و به حقیقتی بیرون از خود دست یابد.

14- Sujet

15- Objet

عینی به من تحمیل می‌کند که این هدفها آزادی مرا می‌بلعند. وظیفه من آن است که نیازهایش را بر آورم، وسائل لذتهائی را که طالب است فراهم کنم، او را از رنج و آلام در امان دارم. خطسیر نیروهای درونی من تعیین شده است. حتی پیش از آن که این نیروها ظاهر شوند، کارشان نیز تعیین گردیده است. مسئله این نیست که من چگونه آنها را اداره کنم. برعکس، در فلسفه اگزیستانسیالیسم، «من» بودن نیست، بلکه من به عنوان فاعلی اصیل و فعال وجود دارم^{۱۶}، در فورانی همواره تجدید شونده، که در نقطه مقابل واقعیت منجمد اشیاء قرار دارد. من خود را بدون کمک، بدون راهنما، در جهانی می‌اندازم که در آن قبلا منتظر خود نبوده‌ام: من آزادم. طرحهای مرا منافع از پیش بوده تعیین و مشخص نکرده‌اند. هدف، در خود طرح است.

در فلسفه‌هایی که اصل حالت را می‌پذیرند مقصد اعمال «من» از پیش تعیین شده است. اگر من از آنجا به مبداء بازگردم مقصد برای من به خودی خود مشخص است. یعنی به نحوی از انحاء عبارتست از انتقال من به مقصد، بعنوان شیئی، در زمینه درون بودی. در فلسفه‌های عروجی، «من فاعلی» فقط به عنوان مبداء و نقطه عزیمت، وجود دارد. من نمی‌توانم حضور آن را کتمان کنم. نمی‌توانم منکر شوم که سرچشمه همه اعمال من در ذهنیت من است. در حقیقت هنگامی که از ذهنیت و درون‌گرایی اگزیستانسیالیسم انتقادی کنن‌دایر ادشان این است که در این فلسفه ذهنیت و آزادی یکی گرفته می‌شود.

۱۶ - اشاره به این که اشیاء «بودنی» اند و هستی دارند، اما بشر وجود (Existence) دارد.

تعریف کردن بشر به مثابه آزادی همواره خاص فلسفه‌های خوشبین بوده است. چنین است که اگزیستانسیالیسم را آئینی نومیدانه دانستن یکسر خطاست. این فلسفه از نومیدی بسیار دور است. اگزیستانسیالیسم بشر را به بدبختی‌های چاره‌ناپذیر محکوم نمی‌داند. اگر انسان بطور طبیعی نیک نیست طبیعتاً بد هم نیست؛ در آغاز هیچ نیست. بر حسب این که آزادی‌اش را بر عهده بگیرد یا آن را انکار کند خوب یا بد می‌شود. این در دست خود اوست. نیک و بد متعلق به آن سوی طبیعت است، آن سوی هر گونه امر موجود. از این روست که می‌توان واقعیت را با کمال بیطرفی توصیف کرد. موردی برای تأثر نیست. واقعیت نه غمناک است نه شادگانه. رویداد رویداد است و دیگر هیچ. آنچه مهم است آن است که بشر چگونه موقعیت خود را پشت سر می‌گذارد و از آن فرا می‌رود. بدینگونه، جدائی وجدانها و واقعیتی فلسفی است، اما بشر می‌تواند بر آن فائق آید. بشر می‌تواند از خلال جهان با سایر افراد بشر متحد و یگانه شود. اگزیستانسیالیستها از انکار عشق و دوستی و برادری چنان دورند، که به نظر ایشان فقط در این ارتباطهای بشری است که هر فردی می‌تواند بنیاد و تحقق هستی خود را باز یابد. اما اینان این احساسات را از پیش بوده نمی‌دانند، باید آنها را تسخیر کرد. مرگ رویداد دیگری است که از آن نیز نه‌جای اندوه خوردن است، نه‌جای شادی کردن. مرگ بهیچوجه انکاری بر اقدامات بشری نیست، زیرا آنچه ارزش اقدامات بشر را تعیین می‌کند آزادی ملتزم شده در آن‌هاست. آزادی بطور مطلق واضح هدفهائی است که خود بنا می‌نهد و هیچ نیروی بیرونی، حتی مرگ نیز، قادر نیست آنچه را که آزادی بنا نهاده است ویران کند.

بشر تنهاست و صاحب اختیار سر نوشت خویش؛ فقط به شرطی که بخواهد سر نوشت خود را در دست گیرد. این است آنچه اگزستانسیالیسم می گوید. و این یعنی خوشبینی. و در واقع همین خوشبینی است که موجب نگرانی مردمان می شود. اگر کسانی با دیدن برخی از توصیفهای بیطرفانه جهان و انسان در نوشته‌های ما به خشم می آیند، برعکس آنچه ادعا می کنند، بدان سبب نیست که این نوشته‌ها «دل‌سردکننده» یا «نومید کننده» است. کتابهای موباسان بسی بیشتر دارای این خصوصیت است. علت واقعی آن است که شری که نوشته‌های ما از آن پرده برمی دارد از آزادی بشر ناشی می شود. قهرمانهای رنل رمان تهوع، خود این راه را انتخاب کرده‌اند. فقط بسته به تصمیم خود ایشان است که روشن بین و شرافتمند باشند، یا دروغی را که به آن پناه برده‌اند رها کنند. تصور چنین مسئولیتی خواننده را وحشت زده می کند. در برابر این اخلاق توقع انگیز، آئینی مبنی بر بدبینی را ترجیح می دهد که امیدی برای بشر باقی نگذارد، و چیزی هم از او نخواهد.

اگر اخلاق مبنی بر سودگرایی یا نومیدی ناتورالیستها با آنهمه استقبال پذیرفته شد از آن روست که یأس این نظریه‌ها خصوصیتی نرم و راحت بخش دارد، فرض آن بر جبری است که انسان را از بار آزدایش می رها کند. در اینجا بشر، دستگاهی است ماشینی که سودطلبی و شهوت نیروی محرکه اصلی اوست. احساسات او تا حد بازی نیروهای کم و بیش ظریف تنزل می یابد. حکمت عامیانه این اصل منحصر را به صورتهای گوناگون تأیید می کند. اگر بشر نتواند ماهیت خود را تغییر دهد، اگر تسلطی بر سر نوشت خود نداشته باشد، ناچار باید اغماض کند و خود را

به صورتی که هست بپذیرد: این کار او را ازرنجهای مبارزه معاف خواهد کرد. اگرستانسیالیسم که سرنوشت بشر را دوباره به دست او می سپارد این استراحت را آشفته می کند.

مردمان دوست دارند تصورکنند که تقوی وفضلیت آسان است. درقصه های آن چنانی، جوانان درراه کشورباچهره خندان جان می سپارند. پدران ومادران برای بزرگ کردن فرزندان، باچهره خندان به استقبال هر خطری می روند. فرزندان با چهره خندان خود را قربانی پدران و مادران می کنند. همچنین مردم به آسانی تسلیم این نظر می شوند که تقوی محال است. اما آنچه را به اکراه می پذیرند آن است که تقوی ممکن ولی دشوار باشد. اگر ما بگوئیم که زندگی ماجرائی زیبا و پرشکوه است، فی الحال از غم رها می شویم: به صرف خوردن و خوابیدن نیم خدائیم. هر يك از ضربانهای قلب ما بی آن که زحمتی بکشیم، ما را در کاروان بزرگ بشری شرکت می دهد. یا اگر بگوئیم که زندگی نمایش مسخره ای بیش نیست، دیگر هیچیک از کارهای ما اهمیتی ندارد، بازهم می توانیم باخیال راحت بخوریم وبخوابیم. اما اگر شکست وپیروزی ازپیش مسلم نباشد باید لحظه به لحظه درمبارزه بود وخطر کرد: واین، حس تنبلی ما را می آزارد. مردمان، باری، به یکی دو جنگ رضایت می دهند. اما باید بتوانند سرانجام در بسترپیروزی یا شکست خود، بطور نهائی بیارامند. فلان مهندس سدی می سازد، فلان زن بچه می آورد، اینان می خواهند که این سد واین فرزندان وجود آنان را به طور نهائی و قطعی توجیه کند. می خواهند که هدفهایشان مطلقا مفید تلقی گردد. برعکس، اگر کسی در کارش شکست خورد خوش دارد این آیه تورات را ورد بگیرد که:

«همه چیز باطل است». اما اگر گفته شود که من با انتخاب هدفها، ارزش آنها را بنامی نهم، دیگر راه‌گریز و بهانه بسته شده‌است. هیچ توفیقی مرا نمی‌رساند.

برای این که این توفیق ادامه یابد باید توفیقی تلقی شود که من همچنان آن را اراده کنم و این خواستن و طلب بطور لزوم در کارهای تازه من تجلی کند. همچنین هیچ شکستی مرا از ادامه مبارزه باز نمی‌دارد. هیچ دیدگاهی بیرون از من وجود ندارد که به اعتبار آن بتوانم خواسته‌های خود و اراده خود را تحقیر کنم. همچنین، کسی که اوضاع و احوالی او را شایسته مقام قهرمانی کرده است، دوست دارد تصور کند که در پیشانی اش ستاره‌ای می‌درخشد، و آشامیدن، خوردن و خوابیدن او قهرمانانه است و بعدها نیز در مخاطره‌ها و شکنجه‌ها، مطمئناً می‌تواند بر طبق ماهیت قهرمانانه خود رفتار کند. و این تصوری است که او را از دلهره‌های لازم برای رسیدن به مقام قهرمانی حقیقی بازمی‌دارد. از طرف دیگر فلان آدم سست‌عنصر، از سست‌عنصری خود چندان ناخشنود نیست؛ تصوری کند که چنین آفریده شده و کاری از دستش ساخته نیست. درست‌عنصری خود با آرامش نوکرها در کمدهای بازاری، که به خود می‌بالند که شرافتی ندارند تا از آن دفاع کنند، لمیده است. اگر بپذیرد که دلاوری را همیشه می‌توان تسخیر کرد ولی نمی‌توان مطمئن بود که انسان برای همیشه مالک آن است، البته از اطمینان بسیار کمتری برخوردار خواهد بود.

می‌بینیم که اگر اگزیستانسیالیسم کسانی را نگران می‌کند از آن رو نیست که انسان را نومید می‌کند، بلکه از آن روست که از انسان می‌خواهد که همواره بیدار و گوش به زنگ باشد. اما می‌توان پرسید که

این توقع از کجاست؟ چرا باید مردمان را از جایگاه راحت بخشی که دارند بیرون آورد؟ و سؤالی که منتقدان غالباً مطرح می کنند این است: از اگزستانسیالیست بودن چه سود؟

طرح این سؤال برای هر فیلسوفی موجب شگفتی است. نه کانت نه هگل، هیچیک، هیچگاه از خود پرسیده اند که چه سود از این که فلسفه های خود را عرضه کنند. اینان آنچه را حقیقت می پنداشته اند گفته اند. همین و بس. جز خود حقیقت، هدفی نداشته اند. اما چه بسا که در این مورد فیلسوف دچار اشتباه شود. شاید مقتضیات کارش او را همراه و منحرف کرده باشد. آیا گفتن حقیقت مفید است؟ اگر حقیقت بیفایده یا مضر باشد آیا نباید آن را کتمان کرد؟ چنین احتیاطی بسی معنی است. مگر این که حقیقت را بیرون از واقعیت تلقی کنیم. اگر حقیقت را پرتوی فرض کنیم که از آسمانی جدا بر جهان می تابد، می توان پرسید که آیا باید بگذاریم تاریکی ها را محو کند یا نگذاریم. اما چنین برداشتی مطلقاً خطاست. حقیقت، چیزی جز واقعیت نیست. می توان از دریافت آن، از خلال کلمات و عبارات، یعنی از بیان آن باشیوه و اسلوب معین، سر باز زد؛ اما نمی توان از آن گریخت. حتی کوششی که برای فرار از آن می کنند یکی از راههای بروز آن است. مثلاً کشفیات روانکاوی این نکته را به خوبی نشان می دهد. چه بسا بیفایده و حتی شوم بنماید که نوجوانی را آگاه کنند که از پدرش متنفر است. اما اگر وی این نفرت را به زبان نیاورده، آن را در احساسات و اعمال و رؤیایها و دلهره هایش تأیید کرده است. روانکاو در پی آن نیست که باخشونت یا ازسرتفنن حقیقتی نامکشوف را کشف کند؛ بلکه می کوشد بیمار را کمک کند تا رفتارش را، که واکنش او در

برابر این واقعیت است، تغییر دهد. به جای این که شخصی نیروهایش را صرف کتمان کینه‌اش کند، باید که از آن رها شود. نه از راه انکار آن، بلکه از طریق عهده‌دار شدن و پشت سر گذاشتن آن: و این امر مستلزم آن است که وی نخست آن کینه را به روشنی بشناسد و دریابد. اگرستانسیالیسم نیز نمی‌خواهد بدبختی مکتوم وضع بشری را مکتشف کند، فقط می‌خواهد بشر را کم‌کم کند که وضع خود را متقبل شود، وضعی که غافل بودن از آن ناممکن است. اگر بشر با حقیقت روبرو نشود، در تقلا مبارزه با آن می‌افتد. دیدیم که انسان در دو زمینه مختلف، گاه در این و گاه در آن قرار می‌گیرد که موفق به آشتی دادن آنها نمی‌شود؛ و نیز موفق نمی‌شود که در هیچیک از آنها استقرار یابد. در جوانی از تصاویر زیبای قهرمانان اخلاق و خطابه‌های پر طمطراق به وجد می‌آید. پس از آن چشمش باز می‌شود، یعنی درمی‌یابد که ابتدا چشمش بسته بوده و اشتباه می‌کرده است. آنگاه خود را در دامان بی‌اخلاقی می‌افکند، دیگر او بدبینی است پر حرارت، اما این بدبینی مانع از آن نیست که کارهایی انجام دهد، دوست بدارد و زندگی کند. میان آنچه می‌کند و آنچه می‌گوید، آنچه با عمل تأیید می‌کند و آنچه به زبان می‌آورد، همیشه دره‌ای ژرف فاصله است. و همین منشأ ناراحتی و عدم اطمینان اوست. بیشتر مردمان زیر بار فکرهای «قالبی»، که خردکننده و خفه‌کننده است، زندگی می‌کنند. فقط در صورتی می‌توانند با خود و با واقعیت به توافق برسند که تصمیم بگیرند آگاهی روشنی از موقعیت خود در جهان به دست آورند.

انسانهای امروز در بعضی از زمینه‌ها با کوششی شایسته به سوی صمیمیت می‌روند. هیچکس منکر نیست که در این راه پیروزیهای مهمی

به دست آمده است. در پرتو روانکاوی بخشی از ریاکاریهای جنسی از میان رفته است. روانکاوی که وجود بعضی ازغرائز را به عنوان واقعیت می پذیرد، عباراتی نظیر این را که «طبیعت بشری فاسد است» یا «بشر فطرتاً معصوم و نیک است» بی معنی می داند. بشر می تواند بی شرمساری در خود بنگرد. در او هیچ چیزی که وی را دیو نشان دهد نیست، زیرا اخلاق جنسی در ورای تمایلات و عقده هائی که کیفیات روحی خاص او را تشکیل می دهد تکوین می یابد. هیچ حالت تعادل روانی یا وضع سالمی به خودی خود اخلاقی نیست، هیچ خصوصیت روانی هم نیست که ضد اخلاقی باشد. در این زمینه دارند می پذیرند که اخلاق، امتیاز ذاتی هیچ فردی نیست و همه می توانند به آن دست یابند.

همچنین پس از جنگ جهانی اول از دلاوری استنباطی پدید آمده که با برداشت قرون گذشته متفاوت است. بسی شك همیشه گفته تورن^{۱۷} را که «ای تن، تومی لرزی!» با احترام نقل می کرده اند، اما سابقاً لازم بود آدمی تورن باشد تا بتواند چنین اعترافی بکند. ترسیدن اختصاص به سست عنصران داشت. هر سر بازی قهرمان حرفه ای بود، و قهرمان می بایست به گلوله و خمپاره بخندد. چنین سر مشقی در ۱۹۱۴ از میان رفت. به دنبال آن نسلهای بعدی در فرانسه و انگلستان و امریکا نسبت به جنگ نفرتی عمیق از خود نشان دادند، و جرئت کردند که بی ملاحظه، خصائل جنگی را مطرح کنند. سر بازان ۱۹۴۰ بیشتر روشن بین بودند تا برانگیخته. سر باز شدند ولی آدمی باقی ماندند. در نظر ایشان شجاعت به عنوان فضیلت بشری معنی داشت نه به عنوان فضیلت جنگی: و این معنی

۱۷ - Turenne - مارشال فرانسوی در قرن هفدهم.

است که گزارشها و مشاهدات سر بازان انگلیسی، فرانسوی و امریکائی را آنهمه مهیج ساخته است. این جوانان چتر باز یا هوا نورد یا پیاده، مدعی آنچه سابقاً قهرمانی نامیده می شد نبودند. به ما گفتند که قلبشان تندتر می زده، گلویشان فشرده می شده، و می ترسیده اند. و در برابر ترس آنچه می بایست، می کرده اند. هر بار می دانسته اند که کار، تمام نیست، و فردا باز هم خواهند ترسید. خطر آن هست که تسلیم ضروریات تن شوند و خطر آن که خود را تحقیر کنند. اما این را نیز می دانسته اند که فقط به عهده خود ایشان است که بر این اضطراب فائق آیند.

ارزش این مثالها و نمونه ها در آن است که به هیچکس اجازه نمی دهد که خود را به نحو درمان ناپذیری سست عنصر بداند. در آن است که آدمیان را از سر خوردگی ها و رفع توهمها، که تاوان مرسوم دروغهای خیلی آسان است، معاف می دارد. و از آن رو مخصوصاً در ما مؤثر است که می بینیم در این نمونه ها وضع بشری به تمامی تقبل شده است: و بنظر ما با تقبل آن می توان آن را توجیه کرد. این درست هدفی است که بطور کلی انگریستان سیالیسم در پی آن است. می خواهد بشر را از نومیدیها و سر خوردگیهای غم انگیزی که او را به پرستش بتهای دروغین وا می دارد معاف کند. می خواهد او را متقاعد کند که صمیمانه انسانی اصیل باشد و ارزش این کار را تأیید می کند. چنین فلسفه ای می تواند شجاعانه تسلی های دروغ و تسلیم را انکار کند: این فلسفه به انسان اعتماد دارد.

آرمان‌گرایی اخلاقی

و

واقع‌گرایی سیاسی

نمایشنامه آنتیگون سوفوکل که در آن، آنتیگون در برابر قوانین بشری کورئون، جانب قوانین آسمانی ضمیرخود را می‌گیرد، تمثیلی است کهن از کشمکش که هنوز هم زنده است. آنتیگون نمونه کامل اخلاق‌گرایان سازش‌ناپذیری است که نعمتهای مادی را تحقیر می‌کنند و ضرورت برخی اصول جاودانی را اعلام می‌دارند، و در حفظ پاکی وجدان خود به هر قیمت - حتی به قیمت فدا کردن جان خود یا جان دیگران - پای می‌فشارند. در وجود کورئون سیاست واقع‌گرایانه‌ای مجسم است که فقط به منافع جامعه نظر دارد و می‌خواهد با تمام وسایل از آن دفاع کند.

در خلال تاریخ، این کشمکش تکرار شده است بی آن که هیچ‌یک

از دو طرف توانسته باشد طرف دیگر را متقاعد کند: یعنی هر یک از دو طرف در نظام ارزشهای خود که بدان عنوان، ارزشهای مخالف را انکار می کند، محبوس مانده است. واقع گرایان بیهوده کوشیده اند به اثر بخش بودن روش های خود و مفید بودن نتایج بدست آمده مباحثات کنند. در دیده اخلاق گرایان، که فقط شیفته اصول جاودانی اند، عمل واقع گرایان همیشه بی ارزش و بی اعتبار بوده است. می گویند پیروزی هایی که سیاست پیشه بدانها می بالد، هر چه باشد، چنین کسی قادر نیست به نیکی کردن حقیقی نائل آید. زایش و مرگ امپراتوریه ها، اکتشاف سراسر کره زمین، اختراع ماشین ها، افزایش شماره مردمان و شهرها و کارخانه ها، در نگاه تحقیر و نخوت آلود معتکف معبد فضیلت، خللی وارد نمی آورد. اما اخلاق گرایان مردان عمل را از خطاهایی که بدانها آلوده می شوند و از بی قدری هدفهایشان بیهوده سرزنش می کنند. مرد عمل هدف را بی چون و چرا خواستنی می یابد و می داند که در این جهانی که جهان اوست، به رغم افسانه های اخلاقی که کودکان را بکار است، فضیلت بی اجر می ماند. فرمانروای واقعی زور است. خطابه های اخلاقی در نظر او سخنان یاوه ای است و وسواس های اخلاقی نشانه ضعف طرح ها.

این دوگانگی تاملتها بر اساس این اعتقاد بود که آدمیان می پنداشتند در عین حال به دو جهان تعلق دارند. در زمان آنتیگون، فرد یونانی، هم خود را فرزند جامعه آتن می دانست و هم کسی که روح یکی از نیاکان در او حلول کرده است. هر چند در این خاکدان می زیست اما خود را مهمان آینده جهان دیگر می دید. و وظیفه خود می دانست که هم از قدرت های این جهانی و هم از قدرتهای آن جهانی پیروی کند.

و این معنی گاهی او را وامی داشت که از میان دو نظام ارزشهای سازش ناپذیر، یکی را انتخاب کند. میان آنتیگون وفادار به احترام مردگان و کرئون هوادار آینده‌کشور هیچگونه توافقی ممکن نیست.

در قرون وسطی، فرد مسیحی هم به قلمرو خدا تعلق داشت و هم به دوران خود، و معمولاً میان مصالح روحانی و منافع دنیوی او اختلاف بود. و اگر می‌خواست واقعاً روح خود را نجات دهد شرط عقل این بود که از دنیا اعراض کند. و اگر خود را درگیر منافع دنیوی می‌کرد گستاخانه گناه را بر جان می‌خرید، تا این که روزگاری با توسل به توبه گناهان خود را بشوید. اهمیتی که برای مسئله توبه قائل بودند بخوبی نشان می‌دهد که معمولاً سیاست و مذهب را از هم جدا می‌دانستند. کسی که هدفهای دنیوی داشت تقریباً مطمئن بود که پاکی روح را از دست می‌دهد، و برای بخشوده شدن، لزوماً می‌بایست وارد دنیای دیگری شود: دنیای دعا و صدقه و زیارت و کارهای بیهوده و تمثیلی.

امروزه که عده زیادی از مردم دیگر به بهشت و دوزخ عقیده ندارند، اختلافی که اخلاق‌گرایان و واقع‌گرایان را در برابر هم قرار می‌دهد معنای کاملاً دیگری می‌یابد. پیش از این بشر میان دو جهان، سرگردان بود، اما در این جهان موقعیتی ساده داشت؛ محدوده‌او، مرزهای يك شهر، يك ایالت، يك ملت یا يك تمدن بود، و از طرف دیگر، جز در موارد محدود، امور عمومی مردم در دست معدودی اشخاص خیره بود. امروزه تقریباً همه مردمان دارای موجودیت سیاسی‌اند، و تقریباً برای همه ایشان مسئله عمل مطرح است؛ هیچگاه چون امروز این مسئله تا بدین حد پیچیده نبوده است. زیرا دیگر هر فرد، تنها عضو کشور خود نیست، بلکه

عضو طبقه‌ای است که به وجود خود وقوف دارد، عضو و جزء تمدنی است که از حدود ملی می‌گذرد، و نیز جزء جهانی است که همه اجزایش سخت به هم وابسته‌اند. آدمی می‌داند که عملش هم در آینده مؤثر است و هم در زمان حال.

می‌داند که وسعت طرح‌هایش از زمان سابق بیشتر است. و این طرح‌ها متعددند و اغلب متضاد. آیا باید طبقه‌را فدای ملت کرد یا ملت را فدای طبقه؟ آیا باید نسل امروز را فدای نسل فردا کرد یا باید آینده را فدای صلحی موقت کرد؟ اساساً چه باید خواست؟ و برای رسیدن به این خواست چه باید کرد؟ مردمان در جواب دچار تردیدند. در برابر این اندیشه که این مسائل را خود، بی‌کمک دیگری، حل کنند دچار دلهره می‌شوند. هنوز عادت نکرده‌اند که خود به تنهایی بر زمین فرمانروائی کنند. از آزادی خود می‌ترسند.

بدینگونه بسیاری از مردمان به یکی از این دو وضع متضاد، که به یک نسبت ایشان را از خود می‌رهاند، پناه می‌برند: یا به اخلاق سازش‌ناپذیری یا به واقع‌گرایی اخلاق‌گسلی. در مورد اول، می‌خواهند از ضرورتی درونی پیروی کنند. طرفداران این روش خود را در درونگرایی محض محبوس می‌کنند. در مورد دوم تصمیم می‌گیرند که خود را تابع ضرورت امور قرار دهند، یعنی می‌خواهند خود را در برونگرایی گم کنند. هر دو طرف، در نکوهش کسانی که می‌کوشند تا میان اخلاق و سیاست توافقی بیابند همداستانند، هر چند که میان این دو نظام فکری فاصله عظیمی هست که روز به روز عمیق‌تر می‌شود. آيا سرانجام، اخلاق تسلط خود را بر جهان واقع از دست خواهد داد و واقعیت از هر گونه معنای اخلاقی

عاری خواهد شد؟ یا برعکس، دو مسیری که فعالیت بشری در آنها گسترش می‌یابد حتماً به هم ملحق خواهد شد؟ برای این که به جوابی برسیم باید که اخلاق و سیاست و ماهیت آنها و هدفهایشان را بهتر بشناسیم. باید دانست که، به رغم همه تأکیدهای میان تپی، اخلاقی که بیشتر اخلاق‌گرایان امروزی بدان معتقدند نه تنها جاودانی نیست بلکه در شرف بی‌اعتباری است. این اخلاق سنتی و کهن که جامعه امروزی می‌خواهد از قبل آن زندگی کند، میراث کم و بیش قلب شده اخلاق کانت است. این اخلاق آدمیان را ملزم می‌کند که رفتار خود را تابع اوامر و قواعد کلی و عمومی فارغ از زمان قرار دهند و اعمال خود را از روی سر مشقهای معنوی، چون عدالت مطلق، حقوق مطلق، حقیقت مطلق، که بر لوح محفوظ نگاشته شده تنظیم کنند، و اصول این اخلاق را به خودی خود هدف‌گائی بدانند. هر کس که در راه هدفهای دنیوی گام برمی‌دارد به یکباره خود را خارج از جهان اخلاق قرار می‌دهد. تنها کاری که چنین کسی می‌تواند بکند این است که از نقض قوانین متعالی پرهیزد، و گرنه در نقطه مقابل آن قرار خواهد گرفت. حتی در مورد اول نیز نمی‌توان عمل او را نیک دانست، بلکه نه خوب است و نه بد. اما در مورد دوم حتماً گناهکار به‌شمار می‌آید. مرد سیاست که هیچ‌گونه طالعی برای دسترسی به خیر ندارد، در معرض این خطر هست که، برعکس، به شروء آورد. پس انسان با تقوائی که می‌خواهد روحش پاک بماند همه مصالحش در آن است که دست به سیاه و سفید نزند. چنین کسی حداکثر با دست زدن به کارهای تمثیلی و ابستکی خود را به اصول اخلاقی اعلام می‌دارد: یعنی خود را شاهد و شهید می‌سازد. معنی پافشاری آنتیگون نیز همین

است. اما انسان با تقوا خود را با مبارزه‌هایی که موضوعشان به نظر او بی‌ارزش است آشنا نمی‌کند. چنین اخلاقی به سیاست هیچگونه مددی نخواهد کرد، بلکه با تحقیر هدفهای سیاست چیزی جز مجموعه‌ای از امور نهی‌شده پیش رویش نخواهد نهاد. وانگهی چنین اخلاقی از نظر کلی و عمومی بودن و امتناع از عمل، چیزی است منفی. هم‌چنانکه غالباً در نكوهش از اخلاق کانت گفته‌اند، محال است که بتوان از کلیت دستورهای اخلاقی کانت کاربرد عملی معینی استخراج کرد. در قلمرو عدالت مطلق و حقوق مطلق نقشه جهان آینده ترسیم نشده است. هم‌چنان که قوانین جاذبه عمومی در ذهن مخترع، طرح اختراع هواپیما را القاء نمی‌کند، بلکه فقط شرائط امکان اختراع را تعیین می‌کند، به همان گونه، دستورهای کلی و انتزاعی اخلاقی نیز فقط حدود قلمرو عمل سیاسی را تعیین می‌کند، ولی نمی‌تواند در یافتن راه‌حل مسائل خاصی که پیش می‌آید سیاست‌پیشه را مدد کند. این اخلاق عقیم که فقط دستیابی به بعضی وسائل عمل را بر مرد سیاست ممنوع می‌سازد در نظر اوسدی پیش نیست و چون وظیفه سیاست آن است که چهره زمین را دگرگون کند، و از آنچه هست فرارود، طبیعی است که سیاست‌پیشه می‌کوشد تا این مانع را درهم‌شکند. در واقع سیاستمدار هیچ دلیلی برای احترام به اخلاق نمی‌یابد و ادعاهای اخلاق‌گرایان به نظرش ناموجه می‌نماید. مرد سیاست که درگیر مسائل زمان حاضر است و می‌خواهد آینده را بسازد، خصوصیت «در تاریخ بودن» و «محتمل بودن» امور بشری را درمی‌یابد

۱- چنان که خواهد آمد، در این مقاله، منظور از سیاست، سیاستی است که درموجه بودن هدفهای آن تردید نباشد.

و هر گونه خصوصیت مطلق بودن و جاودانی بودن قواعد اخلاقی را منکر می‌شود. اخلاق می‌کوشد تا خارج از زمان قرار گیرد، اما با این کار فقط خود را به گذشته تبعید می‌کند و به صورت میراث بیهوده‌ای از عصری متروک درمی‌آید. می‌خواهد از خود مطلق بسازد، اما با این کار ریشه‌های زمینی خود را می‌برد، و مرد عمل که در زمین ریشه دارد در آن هیچ بنیادی و مبنائی نمی‌بیند. اخلاق مدعی است که نیکی مطلق را واقع‌گرایانه تعریف می‌کند، اما سیاست که این نیکی‌ها را نیکی‌های واقعی و از آن خود نمی‌شناسد بداهت خواست‌های خود و هدف‌های خاص خود را در برابر آن می‌نهد. گذشته از همه اینها اخلاق، به نام انسان و انسانیت به زبانی چنین مغرورانه سخن می‌گوید: اما آیا مرد اخلاق خود نیز یکی از همین انسانها نیست؟ چرا چنین سنتهای منسوخ را بر خود می‌پسندد؟ یا عقیده‌ای که عامه مردم بطور نامطمئن ابراز می‌کند می‌پذیرد؟ شایان توجه است که افکار عمومی از طغیان مرد عمل در برابر اخلاق مرسوم و معهود چندان ناخشنود نیست. مردمان بخوبی متوجه‌اند که اخلاقی که به جهان ما نمی‌پردازد جز مجموعه‌ای منسوخ و مرده نیست. افکار عمومی خود به اخلاقی که اعلام می‌کند ایمان ندارد. می‌پذیرد که در جمله «هدف و سائل را توجیه می‌کند، بخش بزرگی از حقیقت هست. می‌پذیرد که درباره وسیله، مجزا از هدفی که در پی آن است نمی‌توان قضاوت کرد: هدف و وسیله دو قسمت از فرایندی واحدند، و وسیله تنها در پرتو عمل انجام یافته معنی می‌یابد. و سرانجام افکار عمومی با تردید از خود می‌پرسد که آیا اخلاق حقیقی اخلاقی نیست که «مؤثر» باشد.

بدینگونه اخلاق از طرف کسانی که هنوز در عالم حرف قبولش

دارند عملاً رد می‌شود، و تقریباً به صورت بازی‌ها و آداب تشریفاتی و بیهوده‌ای درمی‌آید که فقط به درد معدودی از متخصصان می‌خورد. بسیاری از مردان سیاست بطور قاطع از آن روی می‌گردانند و با تحقیر کردن و سواستهای درونگرایانه اهل تقوی، حل مسائل خود را در جهان برون‌گرائی می‌جویند، و امیدوارند که در آنجا سر منزل امنی بیابند. اینان خود را واقع‌گرای می‌نامند. انسان واقع‌گرا جویای ناکجا آبادی را که ناهمواریهای جهان را در نمی‌یابد و نیز منزله طلبی را که با سواستهای بیهوده خود مواعی زائد بر آنچه هست می‌افزاید تحقیر می‌کند. اما خود واقع‌گرا مدعی است که شناسائی درستی از امور دارد و برای پاسخ دادن به ندای واقعیت در انتخاب وسائل دچار تردید نمی‌شود. واقع‌گرایان چند دسته‌اند اما قدر مشترك همه ایشان آن است که می‌خواهند فعالیت خود را فقط تابع واقعیت قرار دهند، و نیز همه از انضمام آزادی بشر به این واقعیت امتناع می‌ورزند، و می‌خواهند که وجود دلهره‌آور این آزادی را به روی خود نیاورند. این روش در چه مقیاسی معتبر است؟

ما در اینجا با سیاستمدارانی که حرفه شخصی آنان سیاست است و فعالیتشان بر اساس اصول و هدفهای موجه نیست کاری نداریم بلکه منظورمان سیاست‌پیشه‌ای است که در کار تدارک جهان آینده است. توجه چنین کسی نه به خود بلکه به امور است و بدین سبب هدفها نیز در میان همین امور به او نمودار می‌شوند. چنین کسی می‌پندارد که هدفهای او از بیرون، بی‌رضایت او، بر او تحمیل شده است؛ و موجودیت این هدفها به عنوان هدف چنان است، که فلان شیئی مثلاً سنگ را باید سنگ دانست. هنگامی که لوتی چهاردهم و ریشلیو می‌خواستند قلمرو فرانسه را متحد

کنند یا حفاظت کنند، و هنگامی که شارلکن می‌کوشید تا امپراتوری مقدس رومی آلمان را احیاء کند (با چنان شوری که برای پیروزی کلیسا در اتکاء به کمک پیروان لوثر تردید نکرد)، ضرورت این نقشه‌های بزرگ اساساً مطرح نبود: فرانسه بزرگ و امپراتوری بزرگ فرمانروای عمل ایشان بود. با این همه اگر لحظه‌ای امکان تفکر به خود می‌دادند پی می‌بردند که نه ممکن بود کسی ادعا کند که فرانسه بزرگ موجودیت دارد، نه امپراتوری بزرگ؛ از آن رو که هنوز هیچیک به وجود نیامده بود. واضح است که هیچ هدفی نمی‌تواند در جهان واقعیت وجود داشته باشد. همچنانکه از تعریف هدف بر می‌آید هدف، بودن نیست، به وجود آوردنی است. لازمه اش آن است که وجدانی بشری آن را ابداع کند؛ به عبارت دیگر هدف باید از آنچه هست بگذرد و خود را به سوی آینده پرتاب کند. امکان ندارد که هیچ سنتی تاریخی، هیچ زمینه‌ای جغرافیائی، هیچ امری اقتصادی، عملی و اقدامی را تحمیل کند. اینها فقط زمینه‌هایی به وجود می‌آورند که بر اساس آنها اجرای طرح‌های گوناگون امکان دارد. چه در مورد کسی که می‌خواهد سلسله‌ای از نژاد خود تشکیل دهد، چه کسی که در راه کاری یا آرمان حزبی گام بر می‌دارد، چه کسی که خود را تسلیم خشونت عواطف می‌کند، چه کسی که مجذوب اسطوره‌ای است، در هر حال بشر است که تصاویر بزرگی در تخیل خود می‌سازد و زندگی خویش را وقف آنها می‌کند. چنان که می‌توان، بی آن که با عرف عام در تناقض بود، ادعا کرد که هر گونه سیاست ارزنده‌ای که از انسجام برخوردار باشد، در آغاز آرمانگرا (ایدئالیست) است، زیرا تابع آرمانی است که تحقق آن مورد نظر است. چه در مبارزه برای کسب استقلال کشور یا در

راه حفظ تمامیت یا حیثیت یا ترقی آن، چه در مورد مبارزه برای خوشبختی آدمیان یا در راه صلح یا برای عدالت یا برای آسایش یا در راه آزادی، در هر حال هدفی که به دنبال آنند چیزی است که هنوز واقعیت نیافته است یعنی «غیر واقعی» است.

واقعگرامجبور است بگوید که هدف مقدم بر عمل نیست. بلکه می‌پندارد که دست کم شرایط تحقق آن در عالم واقعیت قرار دارد. واقعگرا با جویای ناکجا آبادی که هدفهای دور از دسترسی دارد، یا درباره وسایلی که در راه هدفهای خود بکار می‌برد دچار اشتباه است، از در مخالفت درمی‌آید. و خود مدعی است که حدود امکان عملش را به روشنی تعیین می‌کند و می‌داند که چه وسیله مؤثری را باید انتخاب کند. و مثلاً ویلسون را هواخواه ناکجا آباد می‌داند. ویلسون هدفی ناممکن، دست کم برای سال ۱۹۱۸، داشت که عبارت بود از صلح جهانی؛ و وسایلی که برای تضمین این هدف توصیه می‌کرد متضمن برداشت اشتباه آمیزی از طبیعت بشری بود. برعکس، همین واقعگرا سه قدرت بزرگ آن زمان را تحسین می‌کند که نخواستند چنین خطائی تکرار شود و سیاستی واقعگرایانه در پیش گرفتند: به آدمیان یا به ملتها اعتماد نکردند و مقصودشان این بود که میان قوای موجود تعادلی ایجاد کنند.

مسلم است که سرسپردن به ناکجا آباد، بنا بر تعریف، محکوم به شکست است و سیاست ارزنده، قبل از هر چیز سیاستی است که پیروز می‌شود. اما اگر موضوع را بیشتر بشکافیم معلوم می‌شود که مرزهایی که ناکجا آباد را از واقعگرایی جدا می‌کند، آنچنان که در آغاز به نظر می‌آید، مشخص نیست.

درواقع می‌توان اثبات کرد که چهارضلعی بودن دایره محال است، اما بشر به آنچه هست محدود نیست. بشر دایره‌ای نیست که شعاع‌هایش همیشه برابر باشد: بشر همان است که از خود می‌آفریند، همان است که بودنش را انتخاب می‌کند. فلان موقعیت معین هر چه باشد، بهیچوجه لازم‌اش این نیست که ضرورتاً فلان یا بهمان آینده را به‌ذنبال داشته باشد. زیرا واکنش انسان در برابر موقعیتش آزادانه است. چگونه می‌توان از پیش تصمیم گرفت که صلح، جنگ، انقلاب، عدالت، خوشبختی، شکست یا پیروزی محال است؟ هنگامی که رهبر انقلاب شوروی در سوئیس بعثت نظام نوری را طرح می‌ریخت، ممکن بود او را صاحب مغزی خیالباف بدانند، واگر هیچکس شهادت خواستن انقلاب روسیه را نداشت، اگر داوری این بود که پیشوایان انقلاب شوروی فاقد عقل سلیم‌اند چنین نیز می‌شد، زیرا انقلاب صورت نمی‌گرفت.

از همین روست که نخستین استدلال شخص محافظه‌کار که به او اصلاحی پیشنهاد می‌شود این است که آن را غیر ممکن بدانند: زیرا به‌خوبی می‌دانند که با این کار، در غیر ممکن ساختن آن شرکت کرده است. بی‌شک، برعکس آن چه بعضی از صلح‌جویان ما تصور می‌کردند، برای آن که جنگ درنگ‌دکافی نیست بگوئیم که «جنگ نخواهد شد»، اما این نیز مسلم است که جنبشی که ما با آن بعثت فلان آینده را می‌پذیریم در ساختن آن آینده دخیل است. چنین است که عذر آن عده‌از همکاری-کنندگان با نازیها پذیرفته نیست که می‌گفتند قربانی يك اشتباه فکری بوده‌اند، یعنی تصور می‌کرده‌اند که آلمان شکست‌ناپذیر است: این بدان معنی است که اینان به پیروزی آلمان رضایت می‌داده‌اند. اینان، در

حقیقت، این برتری آلمانی‌ها را که فقط مدعی شناختش بوده‌اند پذیرفته بودند. وانگهی کلمه «شناسائی» به خودی خود معنای دوپهلویی دارد. شناسائی يك حکومت، یعنی وجود آن را به همان گونه که هست ادامه دادن. آگاه شدن به هیچوجه امری صرفاً نظری نیست، بلکه التزام است، پذیرفتن یا نپذیرفتن است. به نام واقعگرایی بود که بعضی از فرانسویها به سال ۱۹۴۰ همکاری با آلمانی‌ها را پذیرفتند، اما با این کار ضعف روشی را که واقعیت مورد اتکای آنان را مثله و مسخ می‌کرد به روشنی نشان دادند؛ زیرا این روش از پذیرفتن آزادی بشری سر باز می‌زند. اگر همه ملت‌ها به پذیرفتن پیروزی هیتلر رضا داده بودند، هیتلر پیروز می‌شد. اما اینان توانستند نپذیرند و نپذیرفتند. و این نپذیرفتن بود که همکاری کننده با نازیها نمی‌توانست پیش‌بینی کند. چنین کسی که از نفی کردن آزادی خود مضطرب بود، می‌خواست خود را به جریان بزرگ تاریخ بسپارد، غافل از این که تاریخ را مردمان می‌سازند. راست است: این که آلمانی‌ها فرانسه را اشغال کردند واقعیتی بود، اما این نیز واقعیتی بود که فرانسویان آزاد بودند که به این رویداد معنایی بدهند که انتخاب می‌کردند. اگر همه با نازیها همکاری می‌کردند، آلمان متحد ایشان بود، اگر مقاومت می‌کردند همچنان طرف مخالف باقی می‌ماند. شکست، هیچگاه پایان یافته نیست مگر آن که مغلوب آن را به عنوان شکست بپذیرد. نخستین اشتباه واقعگرای سیاسی این است که وجود و اندازه واقعیت مورد اعتقاد خود را بخوبی نمی‌شناسد. این واقعیت چیزی از پیش ساخته نیست بلکه چیزی است که تصمیم می‌گیرند باشد. سیاستمدار روشن‌بین و حقیقتاً مسلط به امور

کسی است که از قدرت آزادی در خود و دیگران آگاه باشد.

بدین گونه هدف‌های عمل نه در عالم واقعیت قرار دارد و نه از پیش ساخته شده است، بلکه باید آنها را خواست. با این که واقعگرا می‌خواهد خود را دربرونگرایی محض گم‌کند نمی‌تواند از زیر بار این سؤال‌شانه خاکی کند که: چه باید خواست؟ اما می‌کوشد آن برونگرایی را که در عالم بوده‌ها نمی‌یابد در جهان ارزشها بجوید.

به تدریج که سیاست نسبت به خود آگاهی می‌یابد این توجه ایجاد می‌شود که مسئله اساسی‌اش رسیدن به هدف‌های ارزنده است. تنها رسیدن به هدف کافی نیست، بلکه باید هدف بعنوان هدف توجیه شود. در طول تاریخ جنگها و انقلابهای فراوان می‌بینیم که آشوبهایی عظیم می‌نمایند، از آن رو که هدفشان ناموجه بوده است. اگر نتایج این‌ها به کار بشر نیاید، اگر برای بشر فایده‌ای نداشته باشد، هیچ نیستند. ضمیمه کردن فلان سرزمین به کشور خود، اگر نتوان آن را چنان که باید اداره کرد یعنی هیچ. افزایش تولید اگر سطح زندگی مردمان تغییر نیابد یعنی هیچ. رفته رفته مردمان به این حقیقت واقف شده‌اند که خود برای خود هدف‌اند. و این همان است که بنیادگذار فلسفه علمی در این عبارت آورده است: «برترین چیزها برای انسان، انسان است». سیاست پیشه‌ای که می‌خواهد واقعگرا باشد امیدوار است که در این عبارت توجیه واقعگرایانه کارهایش را بیابد. وی آنچه را که باید خواست می‌داند. هدف، خدمت به بشر است. و چون هیچ ارزشی جز این وجود ندارد، تمام وسایلی که به کار برده می‌شوند به خودی خود یکسان‌اند. هیچگونه چیز ممنوعی وجود ندارد. چون هدف مطلق انگاشته شود و وسایل نسبت

به آن سنجیده شوند، شخص واقعگرا از تردید اخلاقی می‌رهد: هدف مشخص است و وسایل رانیز همین هدف تعیین می‌کند. بدینگونه سیاست پیشه کاملاً به صورت اهل حرفه درمی‌آید، و همانقدر درغم اخلاق است که بنابه هنگام ساختن خانه. تنها موضوعی که خاطرش را مشغول می‌کند مسائل تاکتیکی است.

این جدیدترین و آگاهانه‌ترین صور واقعگرایی سیاسی است. اما بی‌درنگ می‌بینیم که، بر حسب برداشتهائی که این واقعگرایی از انسان دارد، ممکن است سیاستمدارانی که به یک نسبت واقعگرایند، سخت با هم متفاوت باشند. امروزه به طرز کلی دو نوع واقعگرایی می‌توان یافت: یکی واقعگرایی محافظه کارانه که بعضی از بورژواها چون حر به‌ای دفاعی به کار می‌برند. و دیگری واقعگرایی انقلابی که برعکس اولی می‌کوشد تا نیروهائی را که شایسته ساختن آینده اند گرد آورد و با اقتصادی درست آن‌ها را به کارگیرد.

محافظه کار منافع طبقه بورژوا را با حفظ ارزشهای معنوی، که خود را امانت دار آن می‌داند، با هم جمع می‌کند، و می‌کوشد تا خصلت بدوی و کاملاً مادی منافع طبقه کارگر را آشکار گرداند. محافظه کار که در بخش مثبت آئین خود ایدئالیست و اهل روحانیت است، هنگامی که باید در برابر تقاضاهای طبقه کارگر از خود دفاع کند، بسا لجاجت و سرسختی واقعگرا می‌شود. با استفاده از سنتهای کهنه ناتورالیستی و سودگرایی، می‌خواهد به خود بقبولاند که مبنای همه اعمال و رفتار طبقه کارگر جلب منفعت است و تعیین کننده منفعت، نیازهای ابتدائی طبیعت بشری است. با این مقدمات از طرفی به خود حق می‌دهد که «مادیگری کثیف»

طبقات رنجبر را تقبیح کند؛ و از طرف دیگر چون دید که آنان جز خوراک و پوشاک سودای دیگری هم دارند، ایشان را به بی‌منطقی و تناقض‌گوئی متهم می‌کند. فرد بورژوا، به نام برتری معنوی، در تعیین وضع زندگی درخور طبقه کارگر، خود را از خود آن طبقه صالح‌تر می‌داند. این معنی به او اجازه می‌دهد که در نهایت آسودگی وجدان، حکومتی استبدادی برای طبقه کارگر بخواهد که آنچه را سزاوار است برای او تأمین کند: غرائز مادی‌اش را فرو نشاند و استفاده از آزادی و مزایای آن را به برگزیدگان اختصاص دهد. محافظه‌کار پیر و زمندانه ثابت می‌کند که اعتراض به ثروت‌های کلان سرمایه‌داران عمده، کاری کودکانه است. زیرا اگر این اموال را میان همه کارگران تقسیم کنند به هر یک سهم ناچیزی می‌رسد. و توضیح می‌دهد که توسل به اعتصاب یا انقلاب‌های خونین برای کسب امتیازهایی که در برابر جان افراد بی‌ارزشند و باشکیبائی، با وسایل مسالمت‌آمیز نیز به دست می‌آیند، دور از عقل سلیم است. به نظر او کمک و احسان داروی اساسی بدبختی‌هاست: نان نان است، چه از راه ترحم داده شود، چه از راه کار به دست آید، چه با خشونت گرفته شود. هنگامی که اعمال پرولتاریا برخلاف این فلسفه بدوی جریان می‌یابد محافظه‌کاران می‌کوشند تا با نوعی روانشناسی مکانیکی آن را توضیح دهند. بدینگونه چون ببینند که غالباً طبقه کارگر نه برای نان بخورد و نمیر بلکه برای حفظ یا تحصیل وضع خاصی در زندگی مبارزه می‌کند آن‌گاه اعلام می‌دارند که کارگر دچار عقده حقارت است. بدین روال خواست‌های کارگران را از هرگونه معنای اخلاقی عاری می‌دانند و از این که در آن‌ها جهش اعتلای بشری ببینند سر باز می‌زنند.

با این همه، همین واقعیت که خواست‌های کارگران در لباس سیاست ظاهر می‌شود مانع از آن است که آن را با حرکات ساده‌غریزی یکی بدانیم. همانگونه که در حوزه معرفت‌کلی، تجربه‌گرایی خام و عامیانه نادرست است (زیرا علم فقط از لحظه‌ای آغاز می‌شود که امر جزئی به سوی اندیشه‌ای کلی ارتقاء می‌یابد)، به همان گونه هر نوع تفسیر ناتورالیستی اعمال سیاسی نیز خطاست، زیرا سیاست فقط لحظه‌ای آغاز می‌شود که آدمیان به قلمرو ارزش‌های کلی انسانی ارتقاء یابند. ورود به قلمرو سیاست یعنی ترك کردن موقعیت انفرادی، یعنی ارتقاء به سوی دیگران و ارتقاء دادن حال به آینده. کسی که فقط می‌خواهد زنده باشد وجود سیاسی ندارد. و ناهنجاری موقعیت او از آنجاست که در عین حالی که می‌خواهد زنده بماند نمی‌تواند موجودیت خود را از طریق ارتقاء به سوی چیزی جز همان موجودیت، ارزش ببخشد. اما کسانی که حتی يك لقمه نان رادسته‌جمعی مطالبه می‌کنند، ضرورتاً اتهام «مادیگری کثیف» از ایشان رفع می‌شود، زیرا هر کس این درخواست را برای همه دیگران مطرح می‌کند، و این هدف از ارضاء بی‌واسطه و مستقیم غریزه حیوانی بی‌نهایت فاصله دارد. يك لقمه نان به معنای زندگی نیز هست و به معنای حق زندگی برای خود و برای دیگران، هم در حال و هم در آینده. در اینجا میان ماده و اندیشه متبلور در آن، میان شیئی و معنی آن، فاصله‌ای نیست. آن سطح زندگی که کارگر می‌خواهد نه از الزامات نیازهای نخستین و مستقیم اوست و نه زاده‌رؤیای «جبران» کنندگی^۲. بلکه فعلیت بخشیدن

۲ - Compensation - در روانشناسی آدلر به معنای جبران «عقدۀ حقارت» است، از راه‌های دیگر.

و بیان اندیشه‌ای است که کارگر از خود دارد، به معنایی که بدن ما بیان وجود است. این درخواست، صورت عینی عروج و تعالی است. از این رو اگر در جریان اعتصابی یا جنگی که هدف آن حفظ یا تحصیل فلان سطح زندگی است، کسی جان خود را به خطر اندازد، کار بی معنایی نکرده است. منظور اعتصاب‌کننده این نیست که فلان مبلغ، به عنوان فلان مقدار پول به دستمزدش اضافه شود، منظور اضافه شدن چیزی است بدان عنوان که خود او تحصیل و تسخیر کرده است، منظور تأیید قدرت اوست بر این که می‌تواند وضع زندگی خود را بهبود بخشد. این همان چیزی است که عقل محدود محافظه کار نمی‌خواهد دریابد. اعتصاب‌کننده اگر چون پاسکال نکته‌سنج باشد می‌گوید که هدف شکارچی خرگوش نیست، شکار است. در حقیقت او خرگوشی رامی‌خواهد که خود شکار کرده است. در اینجا با کل تجزیه ناپذیری روبه‌روئیم. در تابستان ۱۹۴۴ اشخاص محتاطی بودند که این حکمت مشهور واقع‌گرائی را یادآوری می‌کردند و می‌گفتند: «چرا باید ما خودمان پاریس را آزاد کنیم؟ به هر حال پاریس به زودی آزاد خواهد شد.» اما هدف، پاریس آزاد شده نبود، خود آزادی بود. از نظر کسانی که مبارزه می‌کردند کافی نبود که پاریس آزاد شود؛ می‌خواستند خود آن را آزاد کنند. بدین گونه اگر تنها نتایج بدست آمده از انقلاب را مهم بدانیم، یا به عبارت بهتر اگر تصور شود که می‌توان روزی نتیجه را از نیروئی که آن را به وجود آورده است جدا کرد، آن‌گاه مفهوم انقلاب تغییر خواهد یافت. مورخان محترم ما می‌کوشند ثابت کنند که لوئی شانزدهم و وزیرانش می‌توانستند، بدون خونریزی، اصلاحاتی را که انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه انجام داد به وجود آورند. اینان فراموش می‌کنند که در این صورت این اصلاحات معنایی اساساً متفاوت

می‌داشت. فراموش می‌کنند که حکومت ما و نهادهای اجتماعی ما عمیقاً از رویدادهائی که آنها را به وجود آورده است متأثرند: صورت خاصی که دموکراسی فرانسه دارد، تشکیل و کار حزب‌ها، جز با توجه به بنیاد آنها قابل تبیین نیست. بدین‌گونه فردا انقلابی فقط فردای انقلاب را در نظر ندارد. او انقلاب را برای انقلاب می‌خواهد، می‌خواهد از خلال آن آزادی و تعالی خود را تثبیت کند. «دارائی» بشر را نمی‌توان از بیرون به او داد. فقط يك «دارائی» وجود دارد، از آن رو که بشر شخصاً در آن ملتزم و درگیر می‌شود. بار دیگر بگویم که در واقعگرائی این تناقض آشکار به چشم می‌خورد: واقعگرائی به عنوان رعایت واقعیت، واقعیتی را که همه مردم ارزش و معنای زندگی خود را در آن می‌یابند انکار می‌کند، و آن واقعیت بشری است. هیچ چیز شکفت آوری در میان نیست. این واقعگرائی دفاعی سوء نیت کامل است. هدفش جز این نیست که يك طبقه از آدمیان را منکر شود. فاشیسم و پدروسالاری و تمام صور استبداد نیز بر اساس دروغ قرار دارند.

واقعگرایان چه غالباً این دروغ و سوء نیت را بر ملا می‌کنند، و درباره خود می‌گویند که نه برای منافع مادی، بلکه در این راه مبارزه می‌کنند که بشر خود را به مثابه آزادی تحقق بخشد. انتقادی که در این مورد می‌توان کرد این است که اینان از آگاه شدن به تمام الزامات و مقتضیات این روش امتناع می‌کنند و این معنی موجب می‌شود که دچار بی‌منطقی بزرگی شوند. چون جهش عروج طلبانه انسان دارائی او را تشکیل می‌دهد، و چون نتیجه و نیروئی که آن نتیجه را به وجود آورده است تشکیل يك فرایند می‌دهند، پس محال است که بتوان هدف را از وسیله

جدا کرد. وسیله جز در پرتو هدفی که دنبال می‌کند قابل فهم نیست، و متقابلاً هدف وابسته به وسیله‌ای است که با آن فعلیت می‌یابد. و این که می‌گویند به هر وسیله‌ای می‌توان به هدف رسید، خطاست. واقعگرا رابطه وسیله و هدف را بد مطرح می‌کند: می‌پندارد که هدف چیزی است را که و منجمد، به روی خود بسته، و جدا از وسیله‌ای که آن را تعریف می‌کند. و نیز می‌پندارد که وسیله نیز چون شیئی است، يك ابزار ساده. گمان می‌کند که میان هدف و وسیله رابطه‌ای مکانیکی برقرار است، یعنی رابطه علت با معلولی که در پی دارد. اما همچنان که بدن مائیروئی است مکانیکی و می‌تواند در جهان مادی آثاری معین، که در عین حال بیان وجود ماهر هست، پدید آورد، به همان گونه اعمال ما در سلسله پدیدارهای مادی جای دارند، اما این اعمال ضمناً واقعیت‌هایی هستند که به معنایی نیز دلالت می‌کنند. هدف همیشه موقعیتی انسانی است، یعنی امری است که مفهومی و معنایی در بردارد، پس اعمالی که می‌خواهند هدف را بسازند باید هم شیئی را، چیزی را، بیافرینند و هم معنایی به آن ببخشند. فرق نمی‌کند، چه هیچگونه معنایی به فلان امر روح نبخشند، چه معنی قادر به تحقق یافتن نشود، در هر دو صورت با شکست کامل مواجهیم.

میشله در کتاب تادریخ انقلاب فرانسه حکایت می‌کند که اثریشی‌ها یکی از شهرهای شرقی فرانسه را محاصره کرده بودند، و آذوقه شهر تمام شده بود. يك لحظه این فکر پیش آمد که پیرمردان و زنان و کودکان را از شهر خارج کنند. اما نماینده انقلابیون با این کار مخالفت کرد و گفت: «ما می‌خواهیم شهر را برای همه آزاد کنیم». هدف فقط این نبود که

شهر را از دست اثری‌ها آزاد کنند. شهر از آن رو مقدس بود که اصول نازۀ آزادی و برابری را مجسم می‌کرد. فتحی که به بهای انکار آرمانی که از آن دفاع می‌کردند به دست می‌آمد بدتر از شکست بود.

به هنگام اشغال آلمانی‌ها غالباً اظهار تأسف می‌شد که بعضی از گروه‌های نهضت مقاومت در دفاع در برابر خبرچینان و خائنان آماده نیستند. بی‌شک نقائصی هم وجود داشت. سازمان مخفی چیزی نیست که آسان بتوان ابداع کرد. اما این نیز بود که بسیاری از مقاومت کنندگان از این که به شیوه‌های پلیسی خبرکشی و بی‌اعتمادی دست زنند نفرت داشتند. اینان برای احترام بشریت مبارزه می‌کردند، برای برادری و دوستی، و در همه مراحل کار خود این احترام و دوستی را رعایت می‌کردند، هر چند که این اعتماد به بهای جانشان تمام شود. واقعگرا این وسواس‌ها را ریشخند می‌کند. می‌پذیرد که برخلاف اخلاق دروغ بگوید و تهمت بزند. اما اگر برای تضمین پیروزی انسان به سعایت و دروغ دست یازیم، انسان پیروزمند موجودی خواهد شد که هر احترامی را از او دریغ داشته‌ایم؛ انسانی که فریفتن او، تهمت زدن به او و خیانت به او رواست. هنگامی که اعتماد و دوستی را از او دریغ داریم، از نابودی نجاتش داده‌ایم اما او را مسئله هم کرده‌ایم. اگر ضدفاشیستی در مبارزه با فاشیست‌ها نخواهد فاشیست‌وار رفتار کند، یا صلح‌جوئی در مبارزه با جنک‌طلبان نخواهد خود جنک طلب باشد، این را نباید جزء وسواس‌های پوچ ایدئالیستی دانست. اگر در ضمن مبارزه تمام‌موجباتی که به خاطر آنها مبارزه انتخاب شده است نقض شود دیگر از مبارزه چه سود؟ بی‌گمان صلح‌طلبان ما در میان دو جنک، خدمتگزاران خوبی برای صلح نبودند. کار نامعقولی

است اگر به پاس ارزشهایی که می‌خواهیم به کرسی بنشانیم وسائل شکست آنها را فراهم کنیم. اما این نیز نامعقول است که به بهانه تضمین مؤثر ساختن اندیشه‌ای آن را نفی کنیم. این کاری است که غالباً سیاست‌پیشه می‌کند. اما غالباً همین کار به سیاست چهره‌ای می‌بخشد که موجب سرخوردگی مردمان می‌گردد و انسجام آن را از هم می‌پاشد. شارلکن به نام اندیشه‌ای کاتولیکی و عرفانی می‌خواست امپراتوری مقدس را احیاء کند. در حالی که در فلاندر و اسپانیا مردمان را می‌سوزانید با طرفداران لوتر بر ضد پاپ پیمان می‌بست، اما با این فرصت طلبی ناشیانه از خلال آئین مسیح اعتقادهای معنوی لازمه تحقق کار خود را به خطر می‌انداخت. طرفداران حکومت ویشی که مدعی بودند فرانسه را با همکاری با آلمان نجات می‌دهند نمی‌خواستند بفهمند که تسلیم شدن آن‌ها مفهوم و ارزش واقعیت فرانسه را نابود می‌کند. چیزی که می‌ماند هیچ نبود. هیچ چیز نبود که آنها بتوانند نجات دهند. غالباً اشخاصی به نام مصلحت‌جوئی بر قبول شکست سرپوش می‌گذارند. دیده‌ایم که آزادبخواها نسی به نام مصلحت‌جوئی از استبداد حمایت می‌کنند، سوسیالیست‌ها با فاشیست‌ها متحد می‌شوند، وطن‌پرستان با بیگانگان پیمان می‌بندند. این کارها به انهدام آزادی، عدالت، ملت و انقلاب منجر می‌شود. در رابطه وسیله و هدف، اگر هدف در افق تا بی‌نهایت واپس رانده شود، خود وسیله جای هدف را می‌گیرد، اما هدفی عاری از هر معنی و هر مفهوم. واقعگرا به این بهانه که می‌خواهد یک گام استوار بردارد کار را به جایی می‌کشاند که دیگر موضوع رفتن منتفی است.

واقعگرا از این خطر غافل نیست. اما امید دارد که چون دوگانگی

وسیله و هدف را به دوگانگی حال و آینده یا به دوگانگی کل و جزء برگرداند از آن برهد. هر عمل سیاسی یعنی تعالی یافتن فرد به سوی کل بشر، یعنی تعالی حال به سوی آینده. واقعگرا این کل را پایان یافته و یگانه می‌داند و آینده را از پیش معلوم. همچنان که پیشینیان آسمان را سقفی می‌دانستند که برج بلندی ممکن است به آن برسد، به همان گونه به نظر او در انتهای زمان لحظات و قرون متداخل می‌شوند، و آینده خوان گسترده‌ای است بسته و نامتحرک، یعنی ابدیتی زمینی. این توهم در چشمگیرترین هیئت خود اسطوره‌های بزرگ را می‌آفریند، مانند عصر طلائی، ارض موعود، بهشت بازیافته. به این حساب طبیعی می‌نماید که تنی چند در راه مجموع آدمیان فدا شوند، و لحظه گذران در راه توفیقی که جاودانه تکرار می‌شود، و موقت در راه ابدیت، و صدفه و اتفاق در راه مطلق. مسلم است که وجود فرد در استعلاء به سوی دیگران تحقق می‌یابد و زمان حال جنبشی است به سوی آینده. اگر وجود انسان در خود بسته شود زندگیش زندگی گیاهی خواهد بود. از این رو فداکاری افراد را در راه جمع و فدا شدن يك نسل را در راه آدمیانی که هنوز زاده نشده‌اند بی‌هیچگونه شکفتی باید پذیرفت. با توجه به این معانی واقعگرا خود را بدینگونه توجیه می‌کند: می‌گوید ایرادی نیست که من امروز به چند نفر دروغ بگویم برای این که روزگاری همه مردمان مالک حقیقت شوند. ممکن است من عده‌ای را به کشتن بدهم (يك کرور در برابر بینهایت جزء کوچک است)، برای آن که صلح جاوید را در جهان مستقر کنم. اما این تصمیم که وی آن را مأمنی می‌داند چندان پناهگاه مطمئنی نیست. جمع در مقابله با افرادی که آن را تشکیل می‌دهند تافته جدا

بافته‌ای نیست. همچنین آینده جز امتداد زمان حال نیست. جمع یعنی گروهی از افراد که در آن هیچ کس واقعی‌تر از دیگری نیست. آینده یعنی توالی لحظاتی که یکی پس از دیگری حال می‌شوند، یعنی گذران‌اند. اگر واقعگرا به راحتی در مقابل جزء، کل را برمی‌گزینند از این روست که دیدگاهی مادی و کمی انتخاب کرده است: هزار نفر بیش از یک نفر است به شرطی که آدمها را اشیائی شمردنی به حساب آوریم. اما کمیت از مقوله ارزش نیست. هزار واحد پول بیش از یک واحد است برای خرید چیزهایی که خود ارزشمند باشند. در بیابان یک شاهی و یک کروور با هم مساوی‌اند. برای تشنه ارزش شط بیش از جویبار نیست. توهم ناشی از ریاضیات، یا حساب‌گر دوشماری، معنای مطلق به کلمات «بیشتر» و «کمتر» داده است. اگر بشر غایتی جز خود ندارد، برای کی ارزش هزار نفر بیشتر از یک نفر است؟ بدین سؤال فقط ممکن است یک جواب داده شود: برای خودش. اما باید گفت که این برتری عددی در عالم واقعیت درج نشده است، و امری مقدر نیست. در نتیجه موکول به تصمیم بشری است. پس اگر بشر بگوید که از نظر او در مواردی فدا کردن یک نفر مهمتر از پیروزی ده هزار نفر دیگر است، می‌تواند از این فداکاری درگذرد: یعنی باید که خود انتخاب کند و تصمیم بگیرد. واقعیت خام هیچ چیزی به او الهام نمی‌کند. به همین گونه، می‌توان از خود پرسید: ارزشی که ما برای آینده قائلیم از کجا ناشی می‌شود؟ اگر رابطه حال و آینده را ببریم، اگر آن را به همان زمان حال محدود کنیم، تحقیر کردنش آسان است. اما با این کار هر یک از لحظات آینده را هم از یکدیگر بریده‌ایم و هر لحظه را به خود آن محدود کرده‌ایم، یعنی هر گونه ارزشی را از آن گرفته‌ایم. در

حقیقت آنچه به آینده ارزش می‌بخشد، آن است که آینده زمان حال من است، اجرای طرح من است. حال و آینده در وحدت «طرح»^۳ با هم جمع می‌شوند. طرح اگر اجرا نشود چیزی است نهی. اما قبل از اجرا شدن باید باشد، باید از من فوران کند. و این فوران تعریفی است از زمان حال من. پس اگر نتیجه، خواستنی و مطلوب است، به سبب موقعیت زمانی اش نیست [که در آینده قرار دارد] بلکه بدان سبب است که نتیجه است [نتیجه و حاصل طرح من، حاصل زمان حال من]. از این روست که تمام جهش من به سوی آن، در آن گرد می‌آید و تحقق می‌یابد. در اینجا نیز واقعیت، هیچ انتخابی را به من تکلیف نمی‌کند. فقط بر اساس انتخاب است که واقعیت ارزش می‌یابد. کلیت بشری و آینده، فقط در مقیاسی حاکم بر عمل من اند که عمل من آن‌ها را استقرار می‌بخشد.^۴ اما این‌ها «چیزهایی» جدا از من نیستند. من آن‌ها را فقط از این لحاظ ارج می‌نهم که در آنها جنب و جوش عروج خود را می‌یابم. پس برای من محال است که این عروج را تابع آنها قرار دهم. در حقیقت مرد سیاست نمی‌تواند از تصمیم گرفتن یا انتخاب کردن سر باز زند. او نه در جهان اشیاء، نه در عالم هستی و نه در دنیای ارزشها هیچ جواب مهیا و آماده‌ای نمی‌یابد. در هر موقعیت تازه‌ای باید از خود پرسد که هدف چیست و هدف‌ها را بی آن که از جایی به او مدد شود انتخاب کند و توجیه

3- Projet

۴- در واقع این استدلال دو جزء دارد: اول آن که مفاهیمی مانند «کلیت بشری» و «آینده» مفاهیمی است که بشر آفریده و در «واقعیت» مندرج نیست، چنان که مثلاً «کلیت حیوانی» و «آینده حیوانی» وجود ندارد. دوم آن که بشر آفریده عمل خود است: انسان با کار خود، خود را می‌سازد و به مفاهیم معنی می‌بخشد.

کند. اخلاق در قلمرو این التزام آزادانه جای دارد. اگر امروز اخلاق بی‌قدر است از آن روست که در جای حقیقی خود مستقر نیست. وضع عقیم اخلاقیونی که در درونگرایی خود محصور می‌مانند به راستی در خور تحقیر است. سیاست‌پیشه‌ای که نه‌ور آن را دارد که هدف‌های خود را انتخاب کند و بی‌آن که به «محرمات» اجازه منع دهد به طرف آن‌ها می‌شتابد، رحجان آینده را بر حال تأیید می‌کند. وی استقلال «ذهن فاعل» را در برابر عینیت ارزش‌های از پیش ساخته و مهیا اعلام می‌دارد، و خود را به مثابه عروج و آزادی اعلام می‌کند. چنین کسی اصالتاً اخلاقی‌تر از کسی است که می‌خواهد بشر را اسیر «اصول» انتزاعی کند. اما اگر اخلاق معنای اصلی خود را بیابد معلوم خواهد شد که هیچ قلمروی نیست که از تابعیت او بیرون باشد.

اخلاق مجموعه ارزش‌ها و اصول «موضوعه» و تعیین شده نیست، بلکه جنبشی است تعیین‌کننده که اصول و ارزش‌ها را مطرح می‌سازد و وضع می‌کند. این جنبش است که انسان جانبدار اخلاق اصیل باید برای خود از نو بیافریند. اخلاقیون بزرگ کسانی نبوده‌اند که خواسته‌اند روح خود را پاک نگاهدارند و کورکورانه از قانونی که قبلاً فهرست نیک و بد را تعیین کرده اطاعت کنند، بلکه کسانی بوده‌اند که با سخنان خود که «عمل»^۵ بوده و با اعمالی که موجب تغییر جهان شده، دنیای نوین ارزش‌ها را آفریده‌اند. و چهره زمین را با عمقی بیشتر از سرداران و فاتحان دگرگون کرده‌اند. اخلاق امری منفی نیست، و از انسان نمی‌خواهد که

۵- هر چه بتواند جهان را دگرگون کند عمل است، از آن جمله سخنی که چنین خصوصیتی داشته باشد.

به تصویر متحجری از خود پای بند باشد. مرد اخلاق بودن یعنی هستی خود را بنیاد نهادن، یعنی وجود محتمل ما را به واجب تبدیل کردن^۶.

اما بشر بودن یعنی «در جهان بودن». بشر بطور گریز ناپذیری به جهانی که در آن ساکن است بستگی دارد. بی آن نمی تواند وجود داشته باشد و حتی نمی تواند تعریفی از خود به دست دهد. بشر با عمل خود به جهان بستگی داد و این اعمال را باید توجیه کرد. چون هر عملی پشت سر گذاشتن يك موقعیت انضمامی و خاص است، هر بار باید شیوه عملی را، که توجیه خود را در بر دارد، از نو ابداع کرد. هنگامی که فرانسویان در ماه ژوئن ۱۹۴۰ می بایستی وضع خود را در برابر اشغالگران روشن کنند، هیچ نظام از پیش بوده ای نمی توانست رفتارشان را تعیین کند. می بایستی خود آزادانه تصمیم بگیرند و خط مشی خود را عملاً انتخاب کنند، و با این انتخاب بود که اینان ارزشهایی را که این انتخاب را ضروری می ساخت، تعریف کردند. اگر همدستان فرانسوی نازیها با دفاعی که در جریان دادرسی از خود کردند توانستند محیط ناراحت کننده ای به وجود آورند از آن رو بود که ماهرانه از طبیعت دوپهلوی آنچه امر و ز جامعه ما اخلاق می نامد بهره برداری کردند. اینان بیهوده کوشیدند تا نشان دهند که هیچ يك از دستورهای کلی اخلاقی را نقض نکرده اند، در حالی که با توجه به وضع خاص فرانسه در سال ۱۹۴۰، اخلاق نه به چیزی امر می داد و نه چیزی را نهی می کرد. اخلاق می گوید که باید به میهن خدمت کرد اما نمی گوید که میان چند استنباطی که از میهن هست کدام را باید انتخاب

۶- در وضع طبیعی، وجود بشر، وجودی است محتمل (در برابر واجب و ممتنع). در این حال بشر نه واجب الوجود است نه ممتنع الوجود. اما بشر می تواند (برای اجرای طرح ها و آرمان هائی که خود می آفریند) وجود خود را واجب سازد.

کرد، و نمی گوید که کدام يك از آن خدماتها واقعاً خدمت است. همدستان نازیها همه می گفتند که نیکخواه فرانسه بوده اند، منتهی فرانسه ای که اینان نیکخواهش بودند، با کارهای ایشان چنان تعریف می شد که دیگر فرانسه ما نبود. و باز چنین دفاع می کردند که می خواستند به صلح، به عدالت، و به نظم خدمت کنند. اما مسئله واقعی این است که بدانیم کدام صلح، کدام عدالت و کدام نظم مهم است. همدستان نازیها را جز به نام ارزش های نوینی که در این سالها آفریده شده و تثبیت گردیده است، نمی توان محکوم کرد. یا به عبارت بهتر محکومیت اینان یکی از اعمالی است که تثبیت این ارزش ها را محقق می کند. اما حتی دادرسان نیز جرئت نکردند پیشداوری های سنتی را کنار بگذارند و اعلام کنند که اخلاق، بیان و بروز اراده بشری است و بس. و رشکستگی اخلاق کهن بر همه روشن است، اما با این همه کمتر کسی جرئت می کند که بطور قاطع گریبان خود را از آن برهاند. و ناراحتی عمیقی که در وجدان انسان های امروز هست از همین جاست: به اخلاقی که اصولش را بر زبان دارند، دیگر معتقد نیستند، و اخلاقی را که بدان عمل می کنند، و لاجرم بدان معتقدند، نه جرئت دارند قواعدش را به صراحت تدوین کنند و نه آن که نتایجش را تا به آخر بپذیرند. منشأ آن همه در هم ریختگی و ریا و سوء نیت و تردید و کم دلی همین است. با این همه، وقت آن رسیده است که بشر از قلمرو خود آگاهی یابد و وضع خود را به تمامی بر عهده گیرد. در این صورت اخلاق چهره واقعی خود را خواهد یافت. اخلاق چیزی نیست جز خود عمل انضمامی در مقیاسی که این عمل می خواهد توجیهی از خود به دست دهد. این بدان معنی است که اخلاق اصیل واقع گراست،

و بشر در حالی که هدفهای انتخاب کرده را عملی می‌کند، با اخلاق، خود را تحقق می‌بخشد. حتی می‌توان گفت کسی که این اخلاق اصیل را برمی‌گزیند واقعگراتر از هر کس دیگری است. زیرا واقعیتی تمامتر از آن واقعیت نیست که دلائلش را باخود داشته باشد، و چون ممکن نیست که سیاست‌اقدامات خود را مورد سؤال قرار ندهد و چون تنهاسیاستی ارزنده و معتبر است که هدفهایش آزادانه انتخاب شده باشد، بنابراین اخلاق و سیاست با هم مشتبه می‌شود. انسان یگانه است، دنیائی که در اوساکن است یگانه است و در اعمالی که در عرصه جهان به‌ظهور می‌رساند با تمامیت خود درگیر است.

پس آشتی دادن اخلاق و سیاست یعنی آشتی دادن بشر باخود، یعنی تأیید این که در هر لحظه بشر می‌تواند به‌تمامی، خود را برعهده بگیرد. اما این امر متضمن آن است که بشر از امنیتی که امیدوار است بامحبوس ساختن خود در درونگرایی محض اخلاق سنتی، یادبر و نگرایی سیاست واقعگرایانه به آن دست یابد دست بردارد.

«الکترو»^۷ در نمایشنامه‌ای که ژیرودو^۸ به‌همین نام نوشته، فارغ از آشوبی که خود در سرزمین آرگوس^۹ برانگیخته می‌گوید: «من وجدان پاک خودم را دارم و عدالت را، یعنی همه چیز را.» این همان اطمینان مغروران‌های است که ایدئالیست‌ها در پی آنند. اینان می‌خواهند دستهای خود را بیالوده نگاهدارند و وجدان خود را آسوده. مدعی‌اند که از همه آلودگی‌های زمینی پرهیز می‌کنند. در اخلاق واقعگرایانه این رویای ناآلودگی ناممکن است. اگر بشر هدف عالی کلیه اعمال است،

7- Electre

8- Giraudoux

9- Argos

متقابلاً نیز باید که بشر همیشه، هم‌چنان که کانت می‌گوید، به مثابه هدف نگریسته شود. اما تضاد کل و جزء و حال و آینده مستلزم فداکاری‌هایی است: زیرا نباید برای رسیدن به هدف، هدف را ویران کرد، اما نباید از ترس ویرانی از رسیدن به آن نیز منصرف شد. محال است که بتوان در راه خدمت به بشر کاری انجام داد و بعضی از افراد را در پاره‌ای از موارد، به‌عنوان وسیله به کار نبرد^{۱۰}. فاجعه عمل سیاسی روشن‌بینانه در آن است که در عین حالی که آزادی بشری را به مثابه هدفی پیش چشم دارد، ناچار است عمل خود را متوجه محسوسات نخستین و متوجه جسم افراد کند. درونگرایی و ذهنیت بشر، و نیز آزادی او که به نام آن، بشر خود را هدف مطلق اعلام می‌کند، بنا بر تعریف، با هر گونه سلطه‌ای منافات دارد. اما نمی‌توان در باره بشر عملی انجام داد جز این که آنان را به مثابه وجودهایی از پیش بوده در نظر گرفت، به مثابه مورد‌هایی که در یک جهان همزیستی دارند. میان این «مورد»ها و موضوع‌ها، بعضی ابزار طرح‌های من‌اند، و دیگران موانع کار. هیچ یک از آدمیان خاصی که سیاست‌پیشه «به وسیله» آن‌ها خود را به سوی «بشر» ارتقاء می‌دهد، هیچ‌گاه، خود، هدف نیستند. با وجود این، بشر را به‌عنوان وسیله در نظر گرفتن، یعنی در مورد او خشونت کردن، یعنی با مفهوم ارزش مطلق که فقط به نام آن می‌توان عمل را به تمامی، بنیادی و اساسی بخشید مخالفت کردن. اگر من برای نجات کرده‌ها انسان حتی یک نفر را بکشم، به سبب کار من فضیحتی مطلق در جهان بر پا می‌شود که هیچ فتحی

۱۰ - فلان کشور برای بیرون راندن دشمن از خاک خود می‌جنگد. هدف عبارتست از اعاده آزادی و حیثیت همه مردم آن کشور. اما در این جنگ قسمتی از مردم کشته می‌شوند. کشته شدگان وسیله شده‌اند برای رسیدن دیگران به هدف.

نمی‌تواند آن را جبران کند. نه می‌توان از آن گذشت و نه می‌توان چاره‌اش کرد و نه می‌توان در جامعیت عمل قرارش داد. اخلاقیونی که می‌خواهند هم‌کاری کرده باشند و هم دست خود را نیالوده نگاهدارند می‌خواهند همیشه از «وسائل اخلاقی» استفاده کنند، یعنی از وسیله‌ای که معنایش با معنای هدف مورد نظر مطابقت کند. اما تحقق این رؤیا ناممکن است. واگر در آن پای بفشارند فقط خود را میان زمین و آسمان معلق داشته‌اند بی‌آن‌که واقعاً توانسته باشند در این دنیا کاری انجام دهند. فرود آمدن بر زمین، یعنی پذیرفتن آلودگی و ناکامی و وحشت، یعنی قبول این‌که نجات دادن همه‌چیز ناممکن است و آن چه از دست رفت، بطور درمان‌ناپذیری از دست رفته‌است.

با توجه به این نکات آیا تازه بدین‌جا رسیده‌ایم که برای رسیدن به هدف هر وسیله‌ای را باید مجاز دانست؟ نه. آن‌چه باید دانست این است که وسیله و هدف مجموعه‌ای جدائی‌ناپذیر تشکیل می‌دهند. تعریف هدف عبارت است از مجموعه‌ی وسائل که معنی خود را از همین هدف می‌گیرند. عمل، مجموعه‌ای است دلالت‌کننده، متضمن مفهوم، که در زمان و مکان گسترده می‌شود و وحدت آن را نمی‌توان از هم پاشید. این مجموعه‌ی خاص و منفرد است که هر لحظه باید آن را ساخت و آن را انتخاب کرد. به‌عهد ما است که تصمیم بگیریم آیا برای نجات آن ده نفر باید این‌یک نفر را کشت یا باید گذاشت این ده نفر بمیرند تا به آن یکی خیانت نشود. این تصمیم نه در آسمان ثبت است نه بر زمین. هر کدام را که من انتخاب کنم به اراده عمیق که احترام به زندگی بشری است وفادار مانده‌ام. با این همه من مجبورم انتخاب کنم و هیچ واقعیتی بیرون از من انتخاب

مرا تعیین نمی‌کند.

بنابراین بشر باید این امید را که در خلوص درونی خود یا در شیئی خارجی پناهگاهی بجوید کنار بگذارد. جدائی جسم‌ها و پراکندگی وجدان‌ها نمی‌گذارد که بشر آشتی نهائی باخود را در ذهن پیوراند. گسیختگی او تاوان حضور او در جهان است، و نیز تاوان عروج و آزادی او. اگر بخواهد بگریزد، خود را به نابدی می‌کشد: یا دست از پا خطا نمی‌کند یا آن‌چه می‌کند، هیچ است. بشر باید آزادی خود را به عهده گیرد. تنها به این قیمت است که می‌تواند واقعاً از آنچه هست فرارود. و این اخلاق حقیقی است. تنها به این قیمت بشر می‌تواند واقعاً قلمروی را که باید در آن عروج حاصل کند بنیان نهد و این تنها سیاست ارزنده است. به این قیمت عمل بشر به نحوی غیر انتزاعی در جهان ثبت می‌شود، و جهانی که در آن به عمل می‌پردازد جهانی خواهد شد دارای معنی و مفهوم، یعنی جهان بشری.



ادبیات

و

فلسفه

هنگامی که هیجده ساله بودم زیاد کتاب می خواندم. خواندن در این سن و سال همراه باشور و خوش باوری است و در مورد من نیز چنین بود. خواندن رمان به راستی به معنای ورود به قلمروی بود واقعی و این جهانی، سرشار از چهره‌ها و رویدادهای خاص. کتاب فلسفه مرا، بالاتر از ظواهر عالم خاکی، به آرامش و سکون آسمانی بی‌زمان می‌برد. هنوز به یادم هست که در هر دو مورد، هنگامی که کتاب را می‌بستم تعجبی دوارانگیز به من دست می‌داد. پس از آن که از دریچه چشم اسپینوزا و کانت به جهان می‌اندیشیدم پیش خود می‌گفتم: «آدم چقدر باید مهمل باشد که رمان بنویسد». اما هنگامی که ژولین سورل^۱ و تس دوربرویل^۲ را ترک

۱- قهرمان کتاب سرخ و سیاه اثر استاندال.

۲- قهرمان کتاب *Tess d'Urberville* اثر توماس هاردی، نویسنده انگلیسی

(۱۸۴۰-۱۹۲۸)

می‌کردم می‌گفتم که پرداختن به فلسفه وقت تلف کردن است. حقیقت کجاست؟ بر زمین یا در ابدیت؟ وجود خود را در این میان دوپاره می‌دیدم.

گمان می‌کنم تمام کسانی که هم‌به‌زیبائی‌ها و فریبندگی‌های تخیل، وهم به‌دقت نرزش ناپذیر اندیشه فلسفی علاقه‌دارند کم و بیش این تشویش را شناخته باشند، زیرا، سرانجام، این هر دو یک واقعیت‌اند. مادر درون جهان به جهان می‌اندیشیم. اگر بعضی از نویسندگان منحصرأ یکی از این دو جنبه وضع بشری را انتخاب کرده و بدینگونه میان ادبیات و فلسفه حصار کشیده‌اند، دیگران برعکس، از دیرباز خواسته‌اند وضع بشر را در جامعیت خود بیان کنند. کوششی که امروزه برای آشتی این دو نشان داده می‌شود دنباله سنتی است دیرین، و جوابگوی یکی از خواستهای عمیق بشری. پس چرا این همه بدگمانی برمی‌انگیزد؟

باید علت را دانست. اصطلاحات «رمان فلسفی» و «تئاتر فلسفی» چه بسا نوعی نگرانی ایجاد کنند. بی‌گمان هر آثیری را همیشه معنائی است. حتی اگر نویسنده‌ای عمداً بکوشد که کتابش هیچ معنائی نداشته باشد، باز هم اثرش نشان دهنده این امتناع است. اما مخالفان ادبیات فلسفی حق دارند بگویند که محتوای رمان و نمایشنامه و شعر نباید به مفهومی انتزاعی تأویل شود، وگرنه چه سود از این که در پیرامون اندیشه‌ای که با صرفه‌جوئی و وضوح بیشتر ممکن بود مستقیماً بیان شود بنائی تخیلی ایجاد کنیم. رمان وقتی توجیه می‌شود که عبارت باشد از آن شیوه ارتباط و تفاهم که از هیچ راهی دیگر نتوان آن را ایجاد کرد. همچنان که فیلسوف و محقق از تجربه‌های خود بنائی فکری و عقلی

برای خواننده می‌سازند، رمان‌نویس مدعی آن است که در زمینه‌ای تخیلی به بازسازی همین تجربه‌ها، پیش از آن که به روشنی و بداهت برسند، می‌پردازد. در جهان واقعیت معنی فلان شیئی مفهومی ذهنی نیست، مفهومی که به صرف عقل مجرد بتوان آن را به چنگ آورد. شیئی در رابطه همه جانبه‌ای که ما با آن برقرار می‌کنیم بر ما آشکار می‌شود، و این رابطه عبارت است از اعمال ما، عواطف ما و احساسات ما. از رمان‌نویس انتظار داریم که این حضور را که ابهام و پیچیدگی آن، غنای خاص و بی‌پایان آن از حد هر گونه تفسیر ذهنی درمی‌گذرد، با گوشت و پوست خود برای ما زنده کند. صاحب فلان نظریه می‌خواهد ما را وا دارد تا به اندیشه‌هایی که اشیاء و امور به او القاء کرده‌اند بگردیم. بسیاری از مردم از این اطاعت فکری اکراه دارند، و می‌خواهند آزادی فکرشان محفوظ بماند. برعکس خوش دارند بینند که تخیل نویسنده تناقض جسمیت و بیطرفی زندگی را تقلید کند. در اینجا خواننده تحت تأثیر داستان، چنان که گوئی در برابر رویدادی واقعی قرار گرفته باشد، واکنش نشان می‌دهد. خواننده نخست با همه وجود خود به هیجان می‌آید، تصدیق می‌کند، خشمگین می‌شود، و سپس حکم می‌کند. حکمی که کسی مدعی دیکته کردن آن نیست، بلکه خواننده از فکر خود بیرون کشیده است. این کاری است که یک رمان خوب می‌کند. در چنین زمانی امور تخیلی چنان به تجربه درمی‌آید که امور واقعی، با همان کمال و با همان اضطراب خواننده از خود سؤال می‌کند، شک می‌کند، انتخاب می‌کند، و این پرورش آمیخته به تردید اندیشه نعمتی است که هیچ آموزش مسلکی جانشین آن نمی‌تواند شد.

پس رمان حقیقی را نه تا حد دستورالعمل‌ها و قواعد می‌توان کاهش داد، و نه حتی می‌توان آن را حکایت کرد: و همچنان که نمی‌توان لبخند را از چهره جدا کرد، نمی‌توان مضمونش را از آن جدا ساخت. رمان گرچه با کلمات ساخته شده، وجودش چون همهٔ اشیاء جهان است که از هر چه دربارهٔ آنها با کلمات بتوان گفت فراترند. و بی‌گمان این شیئی را بشری ساخته و این بشر قصدی داشته است. اما حضور این قصد باید کاملاً پوشیده بماند، و گرنه این عمل سحرآمیز که عبارت از تسخیر توسط کلام است تحقق نمی‌تواند یافت. اگر کسی که خواب می‌بیند کوچکترین بوئی ببرد که خواب می‌بیند رؤیایش از هم می‌پاشد، همچنین اعتقادی که بر اثر تخیل ایجاد شده است به محض برخورد با واقعیت معدوم می‌شود: اگر در رمان حضور رمان‌نویس، محسوس باشد بی‌شک حضور قهرمان‌هایش نفی شده است.

در اینجا باید نخستین ایرادی را که متوجه نظریهٔ کسانی است که می‌گویند فلسفه در قلمرو رمان مهمان ناخوانده است مطرح کرد. می‌گویند که هر اندیشهٔ روشن، هر نظریه، هر آئینی که بکوشد تا از راه تخیل فراهم آید، بی‌درنگ نتیجهٔ کار را از بین می‌برد، زیرا این مضمون نویسنده را لومی‌دهد و در عین حال اثر را به عنوان افسانه‌ای خیالی درمی‌آورد. اما این استدلال چندان موجه نیست. در اینجا همه چیز وابسته به کاردانی و نکته‌سنجی و هنرمندی نویسنده است. در هر حال نویسنده برای تظاهر به غیبت خود حيله‌گری می‌کند و دروغ می‌گوید. و چون به خوبی دروغ بگوید نظریه‌ها و طرح‌های خود را پنهان می‌دارد. نویسنده نامرئی می‌ماند و خواننده به چنگ می‌آید. کار تمام است.

اما درست همین جاست که بسیاری از خوانندگان به حق طغیان می‌کنند. با قبول این که هنر متضمن تصنع و در نتیجه مقداری سوء نیت و دروغ است، از این که کسی بازیشان بدهد اکراه دارند. اگر عمل خواندن فقط سرگرمی بی‌اهمیتی بود می‌شد تنها بر اساس مسائل مربوط به صنعت رمان گفتگو کرد. اما از این که خواننده اعتراف می‌کند که فلان رمان او را «گرفته‌است»، معلوم می‌شود که مراد او از خواندن صرف وقت گذرانی نبوده. چنان که دیدیم خواننده می‌خواهد مرزهای جهان تجربی واقعی را که همیشه بسیار تنگ است پشت سرگذارد و به جهانی تخیلی برسد. و اما لازمه این کار آن است که خود رمان نویس نیز در این سیر و سفری که خواننده را به آن دعوت می‌کند شرکت جوید: اگر نویسنده پیشاپیش نتایجی را که خواننده باید به آن برسد بگوید، اگر از روی بی‌احتیاطی به خواننده فشار آورد تا او را به قبول نظریات خود که از پیش آماده بوده و دارد، اگر فقط در خواننده توهمی از آزادی ایجاد کند، در این صورت رمان جز تحمیقی ناروا نیست. رمان وقتی ارزش و حیثیت خود را می‌یابد که هم از نظر نویسنده و هم از نظر خواننده کشفی زنده باشد. این معنی را به شیوه‌ای رمانتیک و تاحدی ناخوشانید نیز بیان می‌کنند: می‌گویند که رمان نباید در چنگ نویسنده باشد و قهرمانان کتاب نباید در اختیار او باشند، بلکه برعکس باید قهرمانها، وجود خود را به نویسنده تحمیل کنند. در واقع، گذشته از مرز شکنی‌ها و زیاده‌روی‌هایی که در کار کلام و زبان هست، هر کسی می‌داند که قهرمانها جن نیستند تا در اتاق نویسنده به پرواز درآیند و اراده خود را به او تحمیل کنند. اما از طرف دیگر این نیز درست نیست که قهرمانها به نیروی

نثوری و دستورالعمل و برچسب، از پیش ساخته و پرداخته شده باشند. درست نیست که ماجرای داستان زمینه‌سازی و اسباب‌چینی محض باشد که به‌طور ماشینی سیر کند. رمان با ابزاری که می‌سازند فرق دارد. وحتى عنوان «ساختن» نیز برای آفرینش ادبی لفظی عامیانه است. بی‌شک به معنای تحت‌اللفظی کلام نمی‌توان گفت که قهرمان اثر آزاد است و واکنش‌های او پیش‌بینی‌ناپذیر و مرموز. اما آن آزادی تحسین‌انگیزی که مثلاً در قهرمان‌های آثار داستایوسکی دیده می‌شود، در حقیقت آزادی شخص نویسنده است در قبال طرح‌های خود، و عدم شفافیت رویدادهای رمان نشان‌دهنده مقاومتی است که نویسنده در جریان عمل آفرینندگی می‌بیند. همچنانکه ارزش حقیقت علمی در مجموعه تجربه‌هایی است که آن‌را تشکیل می‌دهند و این حقیقت عصاره آن تجربه‌هاست، اثر هنری نیز در برگیرنده تجربه‌های شخصی است که این اثر ثمره آن‌هاست. تجربه علمی عبارتست از مواجهه امور، یعنی فرضیه‌هایی که تحقق یافته تلقی می‌شوند، با اندیشه تازه. به همین قیاس نویسنده باید همواره طرح‌های خود را با تحقیقی که به آن‌ها بخشیده، و این تحقیق بی‌درنگ در آن طرح‌ها اثر می‌گذارد، مواجهه دهد. اگر نویسنده می‌خواهد که خواننده بداعات او را بپذیرد، باید که خود او ابتدا آن‌ها را چنان پذیرفته باشد که بتواند در آن‌ها معنای دیگری کشف کند، معنایی که اندیشه نخستین را احاطه می‌کند و مسائلی نو و جهش‌هایی تازه و ابعادی پیش‌بینی نشده به وجود می‌آورد. بدینگونه به تدریج که داستان پیش می‌رود نویسنده حقایقی می‌بیند که قبلاً ندیده بوده، مسائلی می‌یابد که راه حل آن‌ها را نمی‌دانسته است: نویسنده از خود سؤال می‌کند، جانبداری می‌کند، خطر می‌کند،

و در پایان آفرینش، نویسنده اثر کامل شده خود را با تعجب خواهد نگرینست، اثری که نخواهد توانست خود برگردانی انتزاعی از آن بدست دهد. زیرا اثر ادبی بایک جلوه، روح و جسم خود را با هم عرضه می‌دارد. در این صورت رمان ماجرای ذهنی اصیلی خواهد بود. و این اصالت است که اثری واقعاً عظیم را از اثری که فقط به زبردستی پرداخته شده باشد متمایز می‌کند، و بزرگترین استعدادها و مهارتها جانشین آن نمی‌تواند شد. اگر رمان فلسفی این روش زنده را از بیرون تقلید می‌کرد، اگر به جای برقرار کردن ارتباطی حقیقی با خواننده، باکشانیدن او به سیر و سفری که نویسنده برای خود کرده است با اودغلی می‌کرد، در این صورت مطمئناً محکوم بود.

بی‌شک اگر رمان فلسفی کار خود را به این محدود کند که براستخوانبندی از پیش آماده فلان ایدئولوژی به عاریت جامه‌ای تخیلی و کم‌وبیش براق پیوشاند مقتضیات هنر رمان نویسی را رعایت نکرده است. اگر فلسفه را سیستمی کاملاً متقوم و خودبس تعریف کنیم، رمان فلسفی را باید کنار بگذاریم. در واقع در جریان ساختن فلان سیستم است که ماجرای ذهنی به تجربه درمی‌آید و احساس می‌شود. رمانی که بنخواهد سیستم فلسفی از پیش ساخته‌ای را تحقق بخشد، بی‌آن که خطر کند و بی‌آن که به ابداع واقعی بپردازد، از ذخائر موجود و پیشین استفاده می‌کند. اما محال است که بتوان این نظریات انعطاف‌ناپذیر را در جهان تخیل وارد کرد و گسترش آزادانه تخیل را از گزند درامان داشت. و معلوم نیست یک داستان خیالی چگونه خواهد توانست در خدمت اندیشه‌ای قرار گیرد که قبلاً وسیله بیان خاص خود را یافته است. در این مورد تنها کاری

که از رمان بر می آید این است که آن اندیشه را حقیر و فقیر کند؛ زیرا اندیشه به سبب پیچیدگی و کثرت موارد اعمال و اجراء، قالب هر مصداق و مثال منفردی را، که می گویند آن اندیشه را در بر دارد، می شکند. ممکن است بگویند که به این حساب رمان روانشناسی را که امروز در اعتبار آن بحثی نیست باید کنار گذاشت. در جواب باید گفت که گذشته از این نوع رمان ما روانشناسی علمی هم داریم، و اگر کار رمان روانشناسی تشریح نظریات ریبو^۲ و برگسون و فروید باشد، چیزی بی فایده خواهد بود. می توان گفت که قهرمانهای اسیر خصوصیات و منشائاتی که نویسنده انتخاب کرده، و در بند قوانین روانشناسی که نویسنده مجبور به رعایت آنهاست، هر گونه آزادی و هر گونه جسمیت خود را از دست می دهند. اما اگر چنین ایرادی نشده از آن روست که همه می دانند که روانشناسی، دستگامی خاص و بیرون از زندگی نیست. هر يك از تجربه های بشری دارای بعدی روانی است. دانشمند روانشناس این معانی را استخراج می کند و آنها را در زمینه ای انتزاعی نظام می بخشد. اما رمان نویس آنها را در فرد ملموس غیر انتزاعی خود نشان می دهد. آثار پروست از لحاظ شاگرد مکتب روانشناسی ریبو خسته کننده است و هیچ چیزی به ما نمی آموزد. اما پروست به عنوان رمان نویس اصیل حقایقی را بر ما مکتشف می کند که هیچ متفکر و دانشمند معاصر او فکر آوردن معادل انتزاعی آن را درس نپرو رانده است.

به نحوی مشابه می توان رابطه رمان و فلسفه را دریافت. ابتدا باید

۳- تئودول ریبو (T. Ribot) متفکر و روانشناس فرانسوی (۱۹۱۶-۱۸۴۹) صاحب تألیفات متعدد در زمینه روانشناسی تجربی.

گفت که فلسفه عبارت از «سیستم» نیست. پرداختن نظریه‌های در فلسفه با پرداختن نظریه‌های در ریاضیات و فیزیک فرق دارد. در واقع فلسفه «پرداختن» یعنی فلسفی «بودن»، یعنی وضع فلسفی در خود ایجاد کردن؛ بدان معنی که در برابر جامعیت جهان خود را در جامعیت خویش قرار دادن. از این روست که هر رویداد بشری در ورای قلمرو روانی و اجتماعی خود معنایی فلسفی دارد، زیرا از خلال هر یک از آنها همیشه بشر در کل جهان، کلاً متعهد است. و بی‌شک هیچکس نیست که در لحظه‌هایی از زندگی این معنی بر او کشف نشده باشد. به خصوص غالباً برای کودکانی هم که هنوز در دنیای کوچک خود جان‌یافته‌اند پیش می‌آید که باشگفتی همانطور که متوجه بدن خود می‌شوند، متوجه «در جهان بودن» خود می‌گردند. مثلاً آن کشف وجود «خود» که لوئیس کارول^۴ در داستان آلیس در سرزمین عجایب شرح می‌دهد یا ریچارد هیوز^۵ در کتاب طوفان در جامائیکا تشریح می‌کند، تجربه‌های فلسفی است. کودک بطور غیر انتزاعی حضور خود را در جهان و وائهادگی و آزادی خود را کشف می‌کند، همچنانکه جسمیت اشیاء و مقاومت وجدانهای بیگانه را. هر کسی از خلال شادیها، رنجها، تسلیمها، طغیانها، ترسها و امیدهای خود نوعی وضع فلسفی به خود می‌گیرد که بسیار اساسی‌تر و بهتر از هر گونه استعداد روانی معرف اوست.

کشف اصلی و نخستین واقعیت فلسفی امری است بیگانه، ولی مانند روانشناسی بیان قواعد آن به دو شیوه مختلف است. می‌توان کوشید تا

۴ - L. Carroll - ریاضی‌دان و نویسنده انگلیسی (۱۸۹۸-۱۸۳۲)

5- R. Hughes

معنی کلی آن را به زبانی انتزاعی توضیح داد. بدینگونه است که نظریه‌های فلسفی تکوین می‌یابد که در آنها تجربه فلسفی در جنبه اساسی خود کم بیش نظام می‌یابد و از این روی زمان است و دارای جنبه عینی^۶. اما اگر چنین نظامی ادعا کند که فقط این جنبه امر واقعیت دارد، و اگر جنبه ذهنی^۷ و تاریخی تجربه را به مسامحه فروگذارد، مسلماً تجلی دیگر حقیقت را نفی می‌کند. تصور رمانی ارسطویی یا اسپینوزائی، و حتی لایب نیتسی، نامعقول است زیرا ذهنیت و زمان تاریخی در این فلسفه‌ها جای واقعی ندارند. اما اگر برعکس، فلسفه‌ای جنبه ذهنی و جزئی و دراماتیک تجربه را ضبط کند، خود را نفی کرده، از آن رو که به عنوان نظامی بی‌زمان حقیقت زمانی و تاریخی را به حساب نیاورده است. بدینگونه هنگامی که افلاطون می‌خواهد واقعیت متعالی مثل را، که این جهان جز جلوه منحنی و فریبنده آن نیست، ثابت کند، به شاعران نیازی نمی‌بیند، و آنان را از جمهور خود می‌راند. اما هنگامی که حرکت دیالکتیکی را که انسان را به طرف مثل می‌برد شرح می‌دهد، آن‌گاه انسان و جهان حساس را در واقعیت داخل می‌کند و احساس می‌کند که خود نیز باید شاعر باشد. گفتگوهائی را که موضوعش نشان دادن راهی برای رسیدن به لوح محفوظ است میان چمن گل، دورمیز، دربالین بیماری محض، یا روی زمین ترتیب می‌دهد. همچنین در فلسفه هگل در معیاری که روح هنوز کامل نشده، اما در راه کامل شدن است، برای بیان درست و شایسته سرگذشت، بایستی به آن نوعی بعد جسمانی بخشید. هگل در کتاب پدیدارشناسی «روح به اسطوره‌های ادبی چون دون ژوان و فوست

متوسل می‌شود، زیرا درام «وجدان نا آرام»^۸ فقط در جهان انضمامی و تاریخی تحقق می‌یابد.

فیلسوف هر چه بیشتر بخواهد اهمیت و ارزش ذهنیت را نشان دهد مجبور است تجربه فلسفی را در هیئت جزئی و تاریخی خود تشریح کند. نه تنها کیر که گور مانند هگل به ارسطوره‌های ادبی توسل می‌جوید بلکه در کتاب ترس و لرز داستان قربانی کردن ابراهیم را با بیانی نزدیک به بیان رمان حکایت می‌کند و در کتاب یادداشت‌های یک زن باده تجربه نخستین و بنیادی خود را در جزئیت و خصوصیت نمایشنامه بازمی‌گوید. و باین کار به اندیشه‌ها و نتایجی می‌رسد که اگر در مقوله‌های فلسفی می‌گنجانید به تناقض گویی می‌افتاد. همچنین کافکا که می‌خواهد فاجعه بشر محصور در «حالت»^۹ را شرح دهد، برای او رمان تنها وسیله ممکن ارتباط است. سخن گفتن از عروج بشر، هر چند بدین منظور که گفته شود این عروج محال است، باز هم متضمن این ادعاست که بدان می‌توان رسید^{۱۰}، حال آن که یک قصه خیالی سکوت عالم بالا را که متناسب با جهل ما نسبت به آن است به خوبی نشان می‌دهد.

تصادفی نیست که امروزه اگزوستانیسیالیسم می‌کوشد گاه با آثار نظری و گاه با آثار تخیلی فلسفه خود را بیان کند: از آن رو که می‌کوشد،

۸- *Conscience malheureuse* - اصطلاح هگل. به نظر این فیلسوف وجدان از تعارضی که میان قطب «عینی» و قطب «ذهنی» اوست در رنج و ناآرامی است. و نیز به عقیده او چنین تعارضی در وجدان اخلاقی، میان پاکی محض و نقص طبیعی بشر وجود دارد.

۹- به زیر نویس صفحه ۳۰ این کتاب و نیز به لفتنامه پایان ترجمه ادبیات چیست؟ مراجعه شود.

۱۰- شاید بتوان با مثالی موضوع را روشن کرد: پدری که مدام تنبلی فرزند را به رخ می‌کشد، می‌خواهد او را از تنبلی برهاند.

عینیت و ذهنیت را آشتی دهد و نیز مطلق و نسبی را و بی‌زمانی و تقید به‌زمان را. می‌خواهد ماهیت را در قلب وجود بدست آورد و اگر تشریح ماهیت در قلمرو فلسفه به معنی اخص است، رمان به ما امکان می‌دهد که فوران بنیادی وجود را در حقیقت کامل و خاص و تاریخی خود در اذهان مجسم کنیم. در این جا کار نویسندگان آن نیست که حقایقی را که قبلاً در زمینه‌ای فلسفی مستقر شده در زمینه ادبیات مورد استفاده قرار دهد، بلکه منظور آن است که جنبه‌ای از تجربه فلسفی را آشکار کند که به شیوه‌ای دیگر آشکار کردنی نیست، یعنی خصوصیت ذهنی، غیر کلی، دراماتیک و نیز خصوصیت ابهام و دوپهلویی آن را. زیرا واقعیت را به نحوی قابل لمس فقط به وسیله عقل^{۱۱} نمی‌توان بیان کرد. هیچگونه توصیف عقلی نمی‌تواند از واقعیت بیان شایسته‌ای به دست دهد. باید کوشید تا آن را همچنان که در روابط زنده این جهان تجلی می‌کند، و پیش از آن که به قالب اندیشه درآید به صورت عمل و احساس نمودار می‌شود، در جامعیت خود بیان کرد.

می‌بینیم که موضوع مورد توجه فلسفه با مقتضیات رمان سازش ناپذیر نیست، و رمان برای آن که در دیدگاههای فلسفی جهان جایی داشته باشد خصوصیت رویداد ذهنی خود را حفظ می‌کند. در هر حال ما امروزه فریب عینیت نادرست ناتورالیسم رانمی‌خوریم، و می‌دانیم که هر رمان نویس دیدی از جهان دارد و حتی از این لحاظ است که کارش مورد توجه ماست. دیدگاه فلسفی تنگتر از دیدگاههای دیگر نیست. بر عکس، حتی در اینجاست که دیدهای روانشناسی و اجتماعی را که غالباً

نمی‌توانند باهم کنار آیند، و اگر هر کدام جداگانه در نظر گرفته شوند
ناکامل‌اند، می‌توان با هم آشتی داد. و نیز نباید پنداشت که اگر قهرمان
رمانی در ابعاد فلسفی بشر چون دلهره، طغیان، قدرت طلبی، ترس از مرگ،
گریز، عطش مطلق طلبی تعریف شود لزوماً انعطاف‌ناپذیر و تصنعی‌تر از
خسیس، ترسو و حسودی است که خصوصیات روانی انسان است. در
اینجا همه چیز بسته به تخیل و قدرت ابداع نویسنده است. به خصوص
نباید پنداشت که ممکن است روشن بینی عقلی نویسنده، ضخامت جهان
و غنای مبهم آن را از او پنهان دارد. البته اگر تصور شود که نویسنده از
خلال معجون رنگین و زندهٔ اشیاء فقط ماهیت‌ها و جوهرهای خشک
ولاغر آنها را درک می‌کند، از آن باید ترسید که دنیای مرده‌ای را در نظر
ما مجسم کند، به همان اندازه بیگانه از دنیای واقعی که عکس با اشعهٔ
مجهول از بدن انسان زنده. اما این ترس جز در مورد فیلسوفانی که ماهیت
را از وجود جدا می‌دانند و نمود را در برابر واقعیت پنهان به چیزی
نمی‌شمارند بی‌مورد است. ولی این فیلسوفان نیز تمایلی به نوشتن رمان
ندارند. اما کسانی که برعکس نمود را واقعیت می‌دانند و وجود را تکیه‌گاه
ماهیت، و به عقیدهٔ آنان لبخند از چهرهٔ خندان و معنی فلان رویداد
از خود آن قابل تفکیک نیست، چنین کسانی دید خود را از جهان فقط با
تجسم ملموس و جسمانی قلمرو خاکی می‌توانند بیان کنند. مثالهای فراوان
ثابت می‌کند که هیچیک از این دلایل، از پیش معتبر نیست. برادان
کادامازوف و کفش ابریشمین^{۱۲} وقایعی است در قلمرو فلسفهٔ مسیحی.

۱۲ - Le Soulier de Satin - اثر کلودل نویسنده و شاعر فرانسوی. واقعه که
عبارت از عشق ممنوع و محال دون رودریک (Rodrigue) و دوینا پروز (Prouèze)
است در عصر طلائی اسپانیا روی می‌دهد.

درام مسیحی نیک و بد است که در این دوائر گره می خورد و گشوده می شود. می دانیم که این معنی و اکنشهای قهرمانان یاسیر ماجراها را به بند نمی کشد و جهان داستایوسکی و کلودل جهانی است جسمانی و غیر انتزاعی. از آن رو که نیکی و بدی موضوعهائی انتزاعی نیستند و تنها در اعمال نیک و بدی که آدمیان مرتکب می شوند تجلی می یابند و عشق «دوینا پروز» به «رودریگ»، نیز جسمانی، بشری و منقلب کننده است، از آن رو که وی از خلال آن، رستگاری روح خود را به مخاطره می افکند.

در حقیقت غالباً خواننده است که از شرکت کردن صمیمانه در تجربه ای که نویسنده می کوشد او را بدان بکشاند سر بازمی زند، و آن چنان که توقع دارد نویسندگان بنویسند، خود نمی خواند. از خطر کردن و خود را به ماجرا سپردن می ترسد. حتی قبل از گشودن کتاب گمان می کند که اثر دارای چند کلید است، و به جای آن که خود را تسلیم داستان کند، مدام می خواهد آن را «ترجمه» کند. دنیای زاده تخیل را که باید زنده اش بدارد می کشد، و می نالد که جسدی پیش روی او گذارده اند. چنین است که یکی از منتقدان روسی معاصر داستایوسکی ایراد گرفته است که برادران کادا ما زوف رساله ای شامل گفت و گوهای فلسفی است نه رمان. بلا نشو درباره کافکا گفته عمیقی دارد، می گوید که خواننده آثار او همواره یا زیاده تر از آنچه باید می فهمد یا کمتر. به گمان من این گفته در مورد تمام رمانهای فلسفی بطور کلی صادق است. اما خواننده نباید بکوشد که از این بی اطمینانی و از این مقدار حادثه بگریزد، و نباید فراموش کند که شرکت او در کار نویسنده لازم است، از آن رو که خصوصیت رمان فرخواندن آزادی نویسنده است.

رمان فلسفی اگر به درستی خوانده شود و به درستی نوشته شود،
چهره‌ای از وجود را کشف می‌کند که هیچ وسیله بیان دیگری قادر به
ارائه آن نیست. بر عکس آن چه‌گاهی ادعا می‌کنند، این نوع رمان
انحراف خطرناک از هنر رمان نویسی نیست بلکه، به نظر من نوع موفق
آن کاملترین نوع رمان است، از آن رو که می‌خواهد انسان و رویدادهای
بشری را در رابطه‌اش با کل جهان به چنگ آورد. از آن رو که فقط این
نوع رمان است که می‌تواند آنجا که ادبیات محض و فلسفه محض
ناکام می‌شوند پیروز شود: یعنی تجسم سرنوشتی که سرنوشت ماست و
در عین حال هم در زمان و هم در ابدیت درج است، در وحدت زنده خود و
در تعارض زنده و بنیادی خود.



چشم در برابر چشم

بابوف^۱ افسوس کنان می نویسد: «درخیم‌ها ما را وادار کرده‌اند که خوی بدی داشته باشیم». ومانیز زیر بارستم نازیها و در برابر خائنان همکار آنان، دیدیم که در دل‌هایمان احساسات زهر آلودی پیدامی‌شود که پیش از آن هیچگاه طعمشان را نچشیده بودیم. پیش از جنگ، بد هیچیک از هم‌نوعان خود را نمی‌خواستیم. کلمات انتقام و مجازات برای ما مفهومی نداشت. مخالفان سیاسی و فکری خود را بیش از آنچه تحقیر کنیم نالایق می‌شمردیم. کسانی را که اجتماع مضر تشخیص می‌داد، مانند قاتلان و دزدان، دشمن نمی‌دانستیم؛ و جنایتشان در نظر ما عوارضی بود ناشی از حکومتی که به همه مردم امکانی

۱- گراکوس بابوف G. Babeuf - انقلابی مشهور فرانسوی (۱۷۹۷-۱۷۶۰) که در زمان انقلاب بزرگ فرانسه معتقد به انقاص مالکیت فردی و اشتراک زمین بود.

درخورو شایسته نمی‌داد. اینان ارزشهایی را که ما بدانها وابسته بودیم به هیچ رو در خطر نمی‌افکندند. در مقابل دزدزدگی، راضی به شکایت نمی‌شدیم، زیرا چنین تشخیص می‌دادیم که به هیچیک از دارائیهای خود حق مسلمی نداریم. قتل ممکن بود در ما وحشت برانگیزد اما کینه، نه. به خود حق نمی‌دادیم از مردمی که شوربختی و بدبخت زادگیشان، از اجتماع بشری کنارشان می‌زد بخواییم که زندگی ما را محترم شمارند. چون به امتیازهای خود واقف بودیم، به خود حق داوری نمی‌دادیم^۲، و نمی‌خواستیم همکار دادگاههایی باشیم که مصراً مدافع نظامی بودند که مورد قبول ما نبود.

پس از ژوئن سال ۱۹۴۰ بود که ما خشم و کینه آموختیم. خواری و مرگ دشمنان خود را آرزو کردیم. و امروز هر بار که دادگاهی فلان جنایتکار جنگی، فلان جاسوس، فلان همکار فرانسوی نازیها را محکوم می‌کند، ما خود را مسئول حکمش می‌دانیم، زیرا ما این پیروزی را خواستیم، زیرا ما این مجازات‌ها را در خواست کردیم. و امروز بنام ماست که داوری می‌کنند و مجازات می‌کنند. ماهمان افکار عمومی هستیم که در روزنامه‌ها، شعارهای روی دیوار، و میتینگ‌ها نظر خود را اعلام می‌کند و خبرگان، مأمور پاسخ گفتن به این درخواست‌ها هستند. ما از مرگ موسولینی و بردارشدن دژخیم‌های خارکوف و اشکهای دارفان^۳ شادمانی کردیم، و با همین کار در محکوم کردن آنها

۲- دارنده امتیاز از کسان بی امتیاز جداست. از آنها نیست. پس نمی‌تواند جهان درونی و برونی آنان را حقاً دریابد. لاجرم حق قضاوت نیز ندارد.

۳- Darnand - در حکومت ویشی سازمانی شبیه «اس اس» و با روش آنها تشکیل داد و به «شکار» اعضای نهضت مقاومت پرداخت، و بسیاری از هموطنان

شریک شدیم. جنایت اینان در دل‌های ما نفوذ کرد و مجازاتشان ارزش‌های مورد اعتقاد ما را و آن چه را که توجیه حیات ما بود تثبیت کرد.

بدیهی است که وضع ما در برابر مجرمان غیر سیاسی تغییری نیافته است. اینان همچنان از معافیت خود برخوردارند، زیرا در این زمینه، نظام اجتماعی، عادلانه‌تر از پیش نشده است. اما در مقیاسی که این نظام استبداد را نفی می‌کند و می‌کوشد تا بشر را به مقام شایسته خود بازگرداند، این جامعه، جامعه ماست، و با آن احساس همکاری می‌کنیم و خود را شریک احکامش می‌دانیم.

این که ناگهان خود را قاضی و در عین حال دژخیم یافتیم مسئله بی‌اهمیتی نیست. از سال‌های اشغال این سمت را با هیجان درخواست می‌کردیم: در آن زمان کینه‌توزی آسان بود. هنگامی که مقاله‌های فلان روزنامه فاشیستی را می‌خواندیم، هنگامی که از رادیو صدای نازیها را می‌شنیدیم، هنگامی که به شکنجه دهندگان بوخن‌والد، به رؤسای نازیها، به ملت آلمان که همدست آنها شده بود می‌اندیشیدیم، با خود می‌گفتیم: «روزی حساب پس خواهند داد». و خشم ما نوید چنان شادمانی سنگینی بود که گوئی به زحمت می‌توانستیم دردل نگاهداریم. آنان حساب پس دادند، حساب پس خواهند داد، هر روز حساب پس می‌دهند، اما از دل‌های ما شادی زبانه نمی‌کشد.

بی‌گمان یأس ما، از لحاظی زاده وضع خاصی است که به وجود آمد: تصفیه، کامل نبود؛ بسیاری از جنایتکاران بزرگ جنگ در

فرانسوی خود را به گناه همکاری نکردن بانازیها به کشتن داد. پس از جنگ محاکمه و تیرباران شد.

سوانحی نابود شدند که صورت کیفر نداشت. دیگران را به چنگک نیاوردند. وضع ملت آلمان کینه ما را از میان برد. اما همه این‌ها برای بیان این امر که چرا انتقامی که تا آن حد طالبش بودیم چنین طعم تلخی در ذائقه ما باقی گذاشته است دلیل کافی نیست: مسئله خودکیفر مطرح است. اکنون که معاوطف و اوضاع و احوالی را که کلمه‌های انتقام، عدالت، عفو و مروت در بردارند در حقیقت ملموس و غیر انتزاعیشان احساس می‌کنیم این کلمات ما را متعجب و مضطرب می‌کند. مجازات، دیگر برای ما اقدام ساده پلیسی که هنوز هم انعکاسی از گذشته‌های اسرارآمیز در بردارد نیست. ما همه کم و بیش نیاز کیفر دادن را احساس کردیم و می‌خواهیم آن چه را این امر برای انسان امروز در بزر دارد بهتر دریابیم: آیا کیفر اساسی دارد؟ آیا می‌توان این نیاز را بر آورد؟ برای پاسخ گفتن باید پیرامون خود را نگاه کنیم و به خود باز گردیم.

پیش از هر چیز این نکته بدیهی می‌نماید که در لحظه کیفر دادن، رابطه دو طرف، رابطه مبارزه نیست. به هنگام مبارزه، دشمن به مثابه «بیکانه» صرف تلقی می‌شود. وی در برابر ما مقاومتی است که باید درهم شکسته شود، ماده‌ای است بشری. نابودی او نه به خودی خود بلکه به عنوان وسیله‌ای لازم برای پیروزی نهائی مورد نظر است. آن چه «اقدامات تلافی جویانه» نام دارد باز هم عملی جنگی است. بی‌شک قتل و انهدام در این مورد اثر آنی ندارد: گروگان‌هایی را که دیگر قادر به هیچ کاری نیستند تیرباران می‌کنند. مردم غیر نظامی را که مرگشان پایان جنگ را نزدیک نمی‌کند، می‌کشند. اما این کارها فایده‌ای غیر مستقیم دارد: موجب ترس دشمن می‌شود. آن چه با این قربانیان می‌شود برای خودشان

نیست: وسیله‌ای است برای فشار به دشمن. در تمام مواردی که اعدام جنبه عبرت‌انگیز دارد یا ناشی از دستوره‌های قبلی است، مسئله مجازات مطرح نیست. خصوصیت مشخص کیفر آن است که فقط شخص مجازات‌دیده را در نظر دارد. منظور بازداشتن مجرم از ارتکاب جنایات دیگر نیست، زیرا صرف این که ما می‌توانیم مجازاتش کنیم دلیل آن است که نمی‌تواند به کسی آزاری برساند. و نیز امر بر این دایر نیست که مجازات درس عبرتی برای دیگران باشد: فرض بسی معنائی است که بگوئیم موسولینی را برای ترساندن دیکتاتورهای آینده تیرباران کردند. پس انتقام با ملاحظات واقعگرایانه توجیه نمی‌شود. برعکس توجه به تأثیر و نتیجه امر غالباً مستلزم آن است که از مجازات صرف نظر شود. از این نظر در برابر ایتالیا و حتی آلمان بهتر است اروپائی به وجود آید که تا مدت‌ها از تعادل برخوردار باشد، نه این که عطش کینه‌ها فرو نشانده شود. از این نظر انتقام کاری است زائد و تجملی. با این همه، انتقام پاسخگوی احساسی چنان ژرف است که ممکن است منافع عملی جامعه را به خطر اندازد. اگر حکومت فرانسه بعضی از همکاران نازیها را که قادر به خدمت به وطن خود بودند، به کار می‌پذیرفت رسوائی بزرگی بر می‌انگیخت. زیرا بشر فقط به‌نان زنده نیست. نیازهایی معنوی نیز دارد که کمتر از سایر نیازهای اساسی او نیست. تشنگی انتقام نیز یکی از این‌هاست: پاسخگوی یکی از خواسته‌هایی است که از نظر فلسفی وجودش محرز است.

برای کشف این معنای عمیق نباید انتقام را در لباسهائی که جامعه به آن پوشانیده است مطالعه کرد، بلکه باید آن را در حالت

«خودانگیختگی»^۴، اش در نظر گرفت. در آن حالت انقلابی که ما پس از آزادی فرانسه گذراندیم، انتقام‌های فردی و جمعی (امانه محاکماتی) جواز اجرا داشت: عده‌ای را سر تراشیدند، کسانی را در کوچه و خیابان کشتند، بعضی از پلیس‌های ویشی را محاکمه صحرائی کردند و اعدام کردند، زندانیان آزاد شده زندانبانهای اس اس را قتل عام کردند. در همه این موارد، کیفر، هدفی بیرون از خود نداشت. می‌خواستند با مرگ و رنج به حساب کسانی که یا شخصاً عامل شر بودند یا با آن همدستی کرده بودند برسند. تنها توجیه این اعمال کینه‌ای بود که کیفر دهندگان داشتند و همین کافی است. درحقیقت کینه حالتی نفسانی ناشی از هوس نیست، بلکه افشاگر و رسوا کننده واقعی فضیحت بار است و مصراً می‌خواهد که این واقعیت (ستم، استبداد، شکنجه) از صفحه روزگار زدوده شود. کسی به نگرگ و حتی به طاعون کینه نمی‌ورزد. کینه تنها متوجه آدمیان است، نه بدین عنوان که خسارت مادی به بار می‌آوردند، بلکه از آن رو که آگاهانه شری واقعی ایجاد می‌کنند. به سر بازی که در جنگ آدم می‌کشد کینه نمی‌ورزند، زیرا از دستور مافوق اطاعت می‌کند، و نیز عوامل بازدارنده متقابل در هر دو طرف وجود دارد. مرگ و رنج و بردگی به خودی خود فضیحت نیستند. فضیحت از لحظه‌ای آغاز می‌گردد که انسانی با امثال خود چنان رفتار کند که گوئی شیئی‌اند؛ یا این که با شکنجه، با تحقیر، با بردگی یا با قتل وجود بشری آنان را نفی کند. کینه عبارتست از تصرف آزادی دیگری از آن رو که در راه تحقق این شر مطلق، یعنی تنزل دادن بشر به وضع

اشیاء بکار افتاده است. کینه، بی‌درنگ در طلب انتقام است که می‌خواهد با نشانه گرفتن آزادی گناهکار، آن شر را در منشأ خود نابود کند. می‌گویند: «دژخیم حساب پس خواهد داد». عبارت رساست. در این جمله تدارك معادل آنچه دریافت یا گرفته شده مستتر است. آرزوی تعادل در قانون قصاص «چشم در برابر چشم» صریح‌تر است. بی‌شک این قانون هنوز هم چیزی کاهنانه در خود دارد، و در مسیر ارضای تمایلات فلان خدای عبوس تقارن است، اما مقدم بر همه پاسخگوی یکی از خواست‌های عمیق بشری است.

یکی از اعضای نهضت مقاومت حکایت می‌کرد که چگونه یکی از همدستان نازیها را که زنی را شکنجه داده بوده قصاص کرده است. در پایان، بسیار خلاصه نتیجه گرفت: «حالش شد». این عبارت که غالباً با معنایی خشن، و مستتر در جمله، ادا می‌شود، عزم عمیق انتقام را آشکار می‌کند. تعقلی انتزاعی در میان نیست، بلکه این همان چیزی است که هیدگر با کلمه «فهم»^۵ بیان می‌کند: یعنی عملی که با آن، هستی نام ماموقعتی را تحقق می‌بخشد. فلان ابزار وقتی به «فهم» در می‌آید که به کار رود. شکنجه وقتی به فهم در می‌آید که اعمال شود. اما این که دژخیم آنچه را شکنجه دیده احساس کرده به نوبه خود احساس کند، شری را که دژخیم موجب شده درمان نمی‌کند؛ بلکه باید در آن سوی این رنج احیا شده مجموعه آن موقعیت نیز احیا گردد. بدین معنی که به هنگام شکنجه دادن، شکنجه‌دهنده در برابر شکنجه‌دیده ناتوان و به صورت شیئی درآمده، خود را وجدان غالب و آزادی محض پنداشته بود، اینک

5_ Compréhension (verstehen)

شکنجه دهند، به نوبه خود، به صورت شیئی شکنجه دیده در می آید و تعارض فاجعه آمیز وضع بشری خود را احساس می کند. آن چه باید بفهمد و «حالی شود» این است که شکنجه دیده، کسی که او در پست کردنش کوشیده بود، در امتیازهایی نیز که شکنجه دهنده گمان کرده بود می تواند غصب کند سهیم است. شکنجه دهنده این معنی رانه از طریق اندیشه و به شیوه ای نظری بلکه عملاً می فهمد و برگشت وضعیت را لمس می کند. وی این رابطه تقابل میان وجدان های بشری را، که نفی اش بزرگترین بیعدالتی هاست به طور واقعی و غیر انتزاعی در می یابد. هر فرد که برای دیگری «شیئی»^۶ است، برای خود «نفس مدرک»^۷ است و مصراً می خواهد که بدین عنوان شناخته شود. می دانیم که به علت تنه خوردن، در میان جماعت چه دعواهایی برپا می شود. کسی که به علت بی توجهی دیگری تنه خورده تنها جسمش مطرح نیست و می خواهد این را ثابت کند. آن دیگری را با نگاه و صدا به مبارزه می طلبد و او را می زند. احترامی را که شخص برای خود می طلبد برای نزدیکانش نیز می خواهد و سرانجام برای همه افراد بشر. تأیید متقابل بودن روابط میان انسانها پایه فلسفی اندیشه عدالت است. و همین است که انتقام می کوشد تا آن را در مقابل مستبدی که می خواهد فرمانروای آزادی ها باشد به کرسی بنشاند.

اما این اقدام با مشکلی اساسی مواجه می شود. انتقام را چاره ای جز این نیست که «آزادی» فلان شخص را «مجبور» کند. این دو امر باهم متناقض اند، اما انتقام واقعی فقط بدین قیمت حاصل می شود.

اگر دژخیم بدون فشار بیرونی از خطای خود پشیمان شود و اگر در جوش ندامت خود را قصاص کند، شاید انتقام را خلع سلاح کند، اما ممکن نیست آن را فرو نشاند؛ زیرا دژخیم همچنان مالک غم خود و سرنوشت خود است. او همچنان آزادی محض است، و در عذابی که داوطلبانه به خود وارد می‌آورد، به رغم خود، همچنان به تحقیر کردن قربانی ادامه می‌دهد. دژخیم باید خود را قربانی ببیند، باید خشونت را تحمل کند. اما خشونت به تنهایی منظور نیست، هدف این است که در ضمیر گناهکار شناختن وضع حقیقی‌اش را موجب شود. اما به هیچوجه این اطمینان حاصل نیست که آزادی بشری، بنابه ماهیت خود، در این کار توفیق حاصل کند. آزادی همیشه انگیزش و وسوسه هست، اما هیچگاه اجبار مطلق نیست. آنچه در انتقام مورد نظر است تسخیر آزادی دشمن است، شبیه آنچه عاشق در مورد معشوق می‌خواهد بدان برسد. این وجدان بیگانه باید از نظر محتوی اعمالش آزاد باشد. باید آزادانه به خطاهای گذشته‌اش واقف شود، پشیمان شود و ناامید شود. و باید که ضرورتی بیرونی او را بدین امر خودبخودی وادارد. باید از بیرون وادار شود که احساساتی را که بدون رضایتش نمی‌توان بدو تحمیل کرد در خود کشف کند. به علت این خصوصیت تناقض آمیز است که وسوسه‌های انتقام را هیچگاه نمی‌توان به تمامی فرو نشاند. اگر فشاری که به دژخیم وارد می‌شود بسیار شدید باشد، وجدان و آگاهی او در این رنج غرق می‌شود. دژخیم که عذاب وجودش را فرا گرفته، جز جسمی تپنده نیست و بدینگونه رنجی که به او می‌دهند به هدف نمی‌رسد. از طرف دیگر، اگر رنج جسمی نبیند، وجدانش

که بدین سبب آزاد شده است استقلال خود را باز می‌یابد. با وجود رنج روحی، باز هم می‌توان راه به جایی برد، حتی در اسارت و تبعید نیز می‌توان به نوعی خوشبختی رسید. می‌توان این رنج را باریشخند، با طغیان، باغرور، یا با تسلیمی بی‌ندامت تحمل کرد. در این حال نیز کیفر باشکست روبرو می‌شود. از این روست که می‌بینیم در طول تاریخ انتقامجویان حقیقی برای کیفر دادن دشمن از تمام نیروی تخیل خود کمک گرفته‌اند: فلان مستبد ایتالیائی شکنجه‌ای ابداع کرد که عبارت بود از چهل روزگرسنگی دادن دشمن. یعنی به تدریج از غذای زندانی می‌کاست، به نحوی که در روزهای آخر تمام خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های او حذف می‌شد. تناوب عذابهای وحشتناک و گذاشتن فرجه‌های طولانی و خالی از امید میان دو شکنجه از مؤثرترین وسایل برای انهدام شخصیت است. شکنجه گرسنگی نیز سرانجام به مرگ منتهی می‌شود و مرگ جنایتکار، انتقام را عقیم می‌گذارد. جانی وقتی می‌میرد از صحنه روزگار بیرون می‌رود و از کیفر می‌رهد. می‌توان جسدش را زد، بر آن آب دهان انداخت، لگدمال کرد، و بدین وسیله نشان داد که آن مستبد متفرعن نیز چیزی جز گوشت و پوست نبوده است، اما این دریغ باقی است که چرا خود او زنده نیست تا این حقیقت را درک کند. مرگ هیتلر ما را مأیوس کرد. آرزو داشتیم که زنده می‌ماند تا از انهدامی که ایجاد کرده بود خبر می‌یافت و اساساً «حالش می‌شد». انتقام آرمانی آن بود که لوئی یازدهم از **بالو**^۸ گرفت و او را مادام‌العمر

۸- ژان بالو Balue کشیشی بود که از لوئی یازدهم همه چیز یافت، اما به او خیانت کرد.

در اطاقکی محبوس کرد. در این حال گناهکار به آنچه بر سرش می آید واقف است. امید را از او گرفته اند، منتهی شاید با عارض شدن جنون گریزگاهی بیابد. به هر حال جز در داستانهای بازاری تقریباً راهی نمی توان یافت که انتقام کامل تحقق یابد. و چون نمی توان از هر حیث دشمن مورد تنفر را در اختیار داشت، باید به کشتنش رضا داد؛ زیرا انتقام گیرنده باید این امر را نیز در نظر داشته باشد که تسلط وی بر وجدان دیگری محدود است. لحظه ای که موسولینی در برابر جوخه اعدام فریاد می زد: «نه، نه» بیش از زمانی که بر اثر اصابت گلوله بر زمین فرو می غلتید، کینه ها را فرو می نشاند، اما چگونه می توان این لحظه را جاودانی کرد؟ زیرا موسولینی زنده، انتقام رانفی می کرد. انتقام ممکن است لحظه ای به هدف نزدیک شود، مثلاً هنگامی که دارفان در حال گریه می گفت: «من نمی فهمیدم». اما منتقم قادر نیست وجدانی را مادام العمر در قید تبعیت نگاهدارد، پس در این امید که مرگ، خواری آخرین لحظات را جاودان کند، تصمیم به نابودی ستمگر می گیرد. اما این نیز علاجی اضطراری است زیرا تجدید واقعی رابطه تقابل میان دژخیم و قربانی مستلزم آن است که دژخیم نیز به نوبه خود در برابر قربانی زنده باشد. در لحظه ای که وجدان دژخیم تسلیم مجازاتهای بدنی یا روحی می شود، آیا این رابطه واقعاً برقرار می شود؟ حالت ممتاز این وضع موردی است که قربانی انتقام شخص خود را از دژخیم می گیرد. هنگامی که در زمان آزادی فرانسه زندانیان اردوگاهها، زندانبانهای اس اس را قتل عام کردند، این تقاص به بهترین وضعی برای آنها حاصل شد. اما هنگامی که کسی انتقام دیگری، یا انتقام مردگان را می گیرد یک پای مفهوم کیفر لنگ

می‌شود، و چون يك طرف غائب است این سؤال پیش می‌آید که کیفر چگونه توجیه می‌گردد. دخالت بیگانه فقط بدین عنوان است که وی در ماهیت کلی و عمومی بشری، در وجود قربانی زخم خورده، سهیم است. پس بیگانه کیفر را در زمینه کلیت قرار می‌دهد و از این رو حقی را اعمال می‌کند. اما چنین کسی صلاحیت دفاع از حقوق کلی بشری را ندارد و اگر بخواهد از این حقوق دفاع کند خود را به‌عنوان وجدانی برتر مطرح می‌کند و به‌نوبه خود به سلطه‌جویی مستبد تبدیل می‌شود. از این روست که انتقام خصوصی همیشه خصوصیتی نگران-کننده دارد. انتقام هرچه بیشتر متکی به کینه‌ای انضمامی و ملموس باشد ناب‌تر است: گمان نمی‌کنم هیچکس در برابر تبعیدشدگانی که شکنجه دهندگان خود را کشتند و اکثراً ناموافق نشان دهد. اما از لحظه‌ای که انتقام گیرنده به‌صورت قاضی درآید، انتقام مشکوک می‌شود. انتقام نیز مانند کشتی، عشق، شکنجه، قتل یا دوستی رابطه فرد با فرد است و ارتباطی غیر انتزاعی. باید طبیعت حقیقی خود را عهده دار شود نه این که در صدد یافتن توجیهی کلی و عمومی از خود برآید. اگر گروه‌هائی نظیر کوکلوکس کلان نفرت ما را برمی‌انگیزند هم به‌علت خشونت آنهاست و هم به‌علت تفرعن پر دبدبه‌ای است که جنایت و کیفر را در آن حال صورت می‌دهند. حتی در موردی نیز که انتقام خصوصیتی اصیل‌تر دارد، چگونه می‌توان مطمئن بود که منتقم تحت تأثیر آن کشش تسلط طلبی که در دل هر انسانی به خواب است قرار نمی‌گیرد. در این حال چه بسا که انتقام فقط بهانه‌ای باشد. برای محویك فضیحت، فضیحت دیگری به وجود می‌آید. انتقام، انتقام دیگری به دنبال می‌آورد. از

شر، شر می‌زاید، و بیدادها به جای این که یکدیگر را معدوم کنند، با هم جمع می‌شوند.

از این روست که جامعه هیچگاه انتقام فردی را تجویز نمی‌کند. اگر گاهی به آن تن در می‌دهد، استثنائی است، و هیچگاه آن را رسماً نمی‌پذیرد. پس از آزادی فرانسه، دولت، خشونت‌های انفرادی را اکیداً ممنوع کرد و کیفر را به دادگاههایی ویژه اختصاص داد. انتقام جای خود را به کیفر سپرد، که محل آن در نهادی بالاتر بود و با ریشه‌های عاطفی پیوندی نداشت. می‌گویند که مجازات باید فاقد حس کینه‌توزی باشد و به نام اصول کلی صورت پذیرد. ولی اگر انتقام جبراً به شکست و ناکامی منتهی می‌شود آیا عدالت اجتماعی وضع بهتری دارد؟

در این جا دیگر به دنبال تقابلی محال نیستند. شکنجه بدنی، که به عنوان روشی پلیسی پذیرفته می‌شود، در سلسله مجازات‌ها جایی ندارد. زندانی کردن، حبس با اعمال شاقه، محرومیت از حقوق اجتماعی و اعدام همه یک خصوصیت دارند: طرد مجرم از جامعه. دادرسان به گذشته‌ای که می‌دانند در دست‌رسان نیست کاری ندارند.

در حقیقت دادرسان انتقام قربانی را که زنده کردنش محال است نمی‌گیرند، بلکه به آینده نظر دارند. می‌خواهند جامعه انسانی را بر اساس افکاری که درباره خود تدوین کرده است ترمیم و احیا کنند و ارزشهایی را که جنایت متزلزل کرده مستقر دارند. امروز برای فردا خطائی را که نمی‌توان معدوم کرد به نام کل جامعه نفی می‌کنند. اما این نفی امری لفظی نمی‌تواند باشد. چنان که در سالهای پیش از جنگ هیچ چیز مسخره‌تر از تظاهرات بی‌اثر و بی‌ثمر کشورهای دموکراسی

در برابر جنایات آشکار نازیها نبود. این نفی باید به صورت عمل باشد. جامعه مسئول گناهان ضد اجتماعی را رسماً از خود می راند، و هنگامی که این گناهان سنگین باشد تنها يك مجازات می تواند تعادل را حفظ کند و آن اعدام است. در این جا مجازات مرگ جنبه قصاص ندارد، زیرا عدالت اجتماعی قصاص را به رسمیت نمی شناسد. وانگهی بوازیك^۹ و پتن و لاوال هیچکدام به دست شکنجه دیدگان کشته نشدند، بلکه مرگ در این جایگاه نه رویدادی است که قادر است شدت و خشونت پاره ای نفی ها را متجلی سازد. تمام دستگاه محاکماتی برای آن است که حکم دادگاه از بزرگترین قدرت رسائی ممکن برخوردار باشد. مسلماً اعدام باید به دنبال حکمی باشد و گرنه محاکمه جز لفاظی مسخره ای نخواهد بود. حکم دادگاه بیش از خود اعدام مهم است. این که اراده دادرسان بر کشتن بزهارک تعلق گیرد مهم تر از اجرای حکم است. تا جایی که در محاکمه پتن تأیید این اراده و قطع اثرش، یعنی محکومیت او به مرگ و سپس معاف کردن او از این مجازات و تبدیل آن به حبس ابد پذیرفتنی می نمود.

این موارد مهم نشان می دهد که مبنای فکری مجازات تا چه حد از انتقام به دور است. در امر انتقام يك انسان و يك جانی در واقعیت ملموس آزادی یگانه ای با هم مواجه اند. دادگاه پتن در وجود متهم دو نفر تشخیص داد: يك خائن و يك پیرمرد. اولی را محکوم کرد و دومی را بخشید؛ و با این کار یکی از منظوره های عدالت اجتماعی

۹- روبربرازیك (R. Brasillach) نویسنده و روزنامه نگار فرانسوی و مدیر هفته نامه ای به نام «همه جا حاضر» که با نازیها همکاری داشت و به همین جرم پس از آزادی فرانسه محاکمه و محکوم به اعدام شد.

را به تمامی تأمین کرد. عدالت اجتماعی به جامعیت هستی بزهدکار کار ندارد. نمی‌خواهد با آن وجدان آزاد که زندانی جسم است وارد مبارزه‌ای فلسفی شود، بلکه گناهکار را بدین عنوان که پایگاه و بازتاب پاره‌ای بدیها بوده محکوم می‌کند. در این حال کیفر صورت امری «سمبولیک» به‌خود می‌گیرد، و محکوم تقریباً به عنوان قربانی کفاره- دیده‌ای تلقی می‌شود. زیرا سرانجام، وی آدمی است که در وجدان خود و در گوشت و پوست خود، مجازاتی را که متوجه آن واقعیت انتزاعی اجتماعی است و محکوم نامیده می‌شود، تحمل می‌کند. جدائی و فاصله بخصوص از آن رو چشمگیرتر است که فاصله زمانی بزرگتری، متهم را از جنایت‌هایش جدا می‌کند: گوئی شخص دیگری آن کارها را مرتکب شده است. آنچه در زمان اشغال آلمانی‌ها کینه‌ورزی را آسان و روشن می‌ساخت این بود که کینه متوجه انسانهای آزادی‌بود که فی الحال جانب شر را گرفته بودند. در همان لحظه‌ای که حق شکنی به پیروزی رسیده است می‌توان با دلی آسوده او را کیفر داد. از این دیدگاه سوء قصد بر ضد هانریو^{۱۰} قانع‌کننده‌ترین کیفرها بود. هرچه گناهکار در جهان جنایاتش بیشتر درگیر باشد، کیفر مشروع‌تر است. اما محاکمه‌های رسمی چنان طولانی می‌شود که گاهی متهم حتی از نظر جسمی نیز ناشناس می‌نماید. ما منتظر نبودیم که لاوال-نخست وزیر حکومت فاشیستی ویشی-را در قیافه پیرمردی خسته ببینیم. دوستی که نه درباره حکومت ویشی نظر مساعد داشت و نه تابع احساسات غیرمنطقی بود می‌گفت که در

۱۰- فیلیپ هانریو (Henriot) وزیر اطلاعات و تبلیغات حکومت ویشی که بر ضد نهضت مقاومت سخنرانی‌های فراوان کرد و اندکی قبل از آزادی فرانسه به دست میهن پرستان کشته شد.

جریان دادرسی پتن هنگامی که شنیده بود لاوال با لحن خاصی به روزنامه نویس ها می گوید: «حالا می شود نشست؟» «ممکن است يك لیوان آب بخواهم؟» نوعی رقت و هیجان به او دست داده بود. دشمن مغلوب در این حال بیچاره قابل ترحمی شده بود و بس: مشکل می شد مرگ او را آرزو کرد. وانگهی زمان، تنها عاملی نیست که وضع متهم را دگرگون می کند. دگرگونی موقعیت، به متهم جنبه دیگری می دهد. از این حیث نیز فرونشاندن کینه اساساً ناممکن است. کینه می خواسته است جانی را در قلب فعالیت اهریمنی اش گیر بیاورد. اگر هائریو را به هنگام ایراد یکی از سخنرانی هایش، بی آن که متوجه می شد، می کشتند در این صورت، کیفر عقیم می ماند، زیرا گناهکار نسبت به آن آگاهی نداشت. اگر در اتاق خود بود و کسانی را که برای کشتن او آمده بودند با خونسردی می پذیرفت باز هم زیاد مورد نفرت و کینه نبود. طمطراق دادرسی های بزرگ، جنبه غم انگیز و آداب تشریفاتی آنها به نحو آزار دهنده ای این واژگونی را نشان می دهد. من هنگامی که در جریان دادرسی بوازیاک وارد تالار بزرگ دادگاه شدم پی بردم که تا چه حد تحت تأثیر قرار گرفته ام. کنجکاوی مردمی را به آنجا کشانیده بود. روزنامه نگاران به مقتضای حرفه خود به دادگاه فرستاده شده بودند. دادرسان به شغل دادرسی اشتغال داشتند و بیهوده می کوشیدند تا خود را صاحب عظمت حقیقی نشان دهند. همه اینان مثل من می خواستند يك لحظه عادی و بی شکوه زندگی را بگذرانند. اعضای هیئت منصفه چهره ای نفوذناپذیر داشتند که گوئی تجسم محض عدالتی انتزاعی بود. و در اتاق متهمان مردی بود جدا از همه دیگران که اوضاع و احوال او

را به بالاترین درجه وجود خود رسانده بود. این مرد در حضور مرگ قرار گرفته بود و نیز در حضور سراسر زندگی اش که می‌بایست در برابر مرگ آن را به عهده بگیرد. این زندگی هر چه بود، علت مرگ او هر چه بود، مناعتی که در این وضع غیر عادی از خود نشان می‌داد، در همان لحظه‌ای که بیش از همیشه می‌کوشیدیم تحقیرش کنیم، احترام ما را برمی‌انگیخت. ما مرگ مدیر هفته نامه «همه جا حاضریم» را می‌خواستیم نه مرگ این مرد را که می‌کوشید به خوبی بمیرد.

اگر متهم بر عکس ضعف نشان می‌داد، اگر چون دارنان به انکار خود برمی‌خاست، اشکهایش به ما طعمی ناگوار می‌بخشید که احساس انتقام را نیز فرو می‌نشاند. اگر در زمان تفرعن اینان کسی فرور یختن این تفرعن را پیش بینی می‌کرد ما را خرسند می‌ساخت. در آن حال، آن تفرغن را باور داشتیم و مخفیانه از آن شاد بودیم که تفرعنی گذرا و شکننده است. اما اکنون که این تفرعن شکنندگی خود را نشان می‌دهد، در نظر ما جز صورتکی حقیر نیست که افراد زبون ضعف‌های خود را در پشت آن می‌پوشانند: اقرار به این ضعف طعم پیروزی را از ما می‌گیرد. در این جا نیز ما به طور مبهمی در طلب ناممکنیم: در طلب قدرتی که به صورت ضعف جلوه کند، اما به قدرت بودنش نیز خللی وارد نیاید. گاهی پیش می‌آید که آنچه از ترکیب این امور متناقض آرزو می‌کنیم تقریباً حاصل می‌شود، و آن موقعی است که وحشت جنایات چنان است که حتی در لحظه دادرسی نیز زنده است. در محاکمات خارکوف و لونبورگ^{۱۱} چنین بود. حضور خانواده جنایت دیدگان، شهادت رعشه آور گواهان،

۱۱ - Lunebourg شهری است در آلمان، نزدیک هامبورگ.

و نیز نمایش فیلم‌های وحشت‌انگیز از صحنه‌های جنایت، گذشته را چنان نزدیک و چنان واقعی می‌ساخت که شکنجه دهندگان نمی‌توانستند گریبان خود را از آن رها کنند.

خود شکنجه‌دهندگان نیز با بحرانهای عصبی خود، با کوشش برای خودکشی، اعتراف می‌کردند که چهرهٔ تنفر انگیز خود را در آئینه‌ای که قربانیان در برابر و برایشان گرفته بودند، دیده و باز شناخته‌اند. اما این موارد نادر است. معمولاً، چه متهم شایستهٔ احترام باشد چه درخور تحقیر، شخصی را که محکوم می‌کنند کسی نیست که ما به او کینه داشتیم. می‌گویند که چون چنین است پس باید بی‌کینه مجازات کرد. اما به نظر من اشتباه عدالت رسمی در همین است. مرگ، رویدادی واقعی و انضمامی است نه اجرای فلان آداب و مراسم. هر چه محاکمه بیشتر جنبهٔ تشریفاتی به خود بگیرد رسوائی این کار که محاکمه واقعاً به گرفتن جان کسی منتهی می‌گردد، بیشتر می‌شود. این معنی نیز با دیدن محاکمهٔ برازیلک مرا تکان داد. و کیلان متهم و دادرسان و حتی تماشاگران چنان رفتار می‌کردند که گوئی در صحنهٔ تئاترند، سؤال و جواب‌ها و مدافعات و کلا دبدبهٔ يك نمایش داشت. فقط متهم متعلق به دنیای واقعی بود که در آن گلوله انسان را به خاک می‌اندازد. میان این دو جهان وجود هیچ پلی در تصور نمی‌گنجید. جامعه با انصراف از انتقام، از این که جنایت و کیفر را با پیوندی واقعی به هم ربط دهد سرباز می‌زند، و در نتیجه کیفر به صورت باجی درمی‌آید که به اجبار تحمیل شده است و برای بزه‌کار جز حادثه‌ای بی‌رحمانه نیست. درست است که انتقام تقریباً بطور لزوم به صورت استبداد در می‌آید و مسخ

می‌شود، اما کیفر قانونی نیز اگر ناب باشد فاقد مبنائی واقعی است که باید داشته باشد. این کیفر جز پوسته‌ای تو خالی نیست، حال آن که فقط پر بودن محتوا ممکن است آن را توجیه کند.

بدین گونه چنین می‌نماید که هر کیفری شکستی است. آیا بدان علت نیست که اساس آن نادرست است؟ آیا آن عدالتی که در پی آنیم فریبی نیست؟ و آیا شایسته نیست که کینه‌ها را در دل بمیرانیم تا درهای گذشت و احسان باز شود؟ پس بدین ندا با دقت گوش کنیم.

انتقام بر اساس کینه‌ای قرار دارد که رجوع آن به وجدانی آزاد است، از این حیث که این آزادی آفریننده بدی است. اما آیا به راستی انسان در ارتکاب بدی آزاد است؟ مصائبی که انسان در روی زمین ایجاد می‌کند آیا در ردیف تگرگ و طاعون نیست؟ اگر، چنان که مثلاً در مورد کشتی چنین است، جنبه عینی و برونی این اعمال را در نظر آوریم سؤال مابی‌اهمیت خواهد بود. اما در این جا سؤال اهمیتی اساسی دارد، زیرا اعمال از نظر ذهنی و درونی مورد توجهند. و اما اگر ما سوابق را در نظر آوریم آیا فضیحت این اعمال از میان نمی‌رود؟ جنبه بیرونی امر سرابی بیش نیست: هنگامی که از بیرون نگاه کنیم مردمان شریر، شریر می‌نمایند و مردمان نیک، نیک؛ مثل تصاویر موزه‌ها. اما از دیدگاه درونی، در حقیقت، آدمی هرگز هیچ نیست. به سبب نوعی ناپایداری عمیق، به هیچ تعریفی تن در نمی‌دهد. در اعماق دل همه آدمیان شوربختی‌های زیادی هست. عدم چنان آدمی را به تمامی می‌جود و می‌خورد که غالباً وقتی با حریفی روبه‌رو می‌شویم که از دور چون سنگ سخت و محکم به نظر می‌آید، می‌بینیم که به راستی در برابر

ما «هیچکس» نیست که بتوانیم تحقیرش کنیم. یعنی آن کارهای رسوائی آمیز را به راستی هیچکس نخواست و اراده نکرده است، مبنی بر تأمل نبوده، بلکه حاصل هوس بوده است یا ناشی از نوعی گيجی یا اتفاق یا اشتباه. و اگر با اراده‌ای همراه بوده، بدین عنوان نبوده است که از آنها شری حاصل شود. سقراط می‌گوید: «هیچکس به خواست خود شری نیست». کسی که مرتکب آن کارها شده می‌خواسته است به نوعی خوبی کند، دست کم آنچه را خودش خوبی می‌دانسته. چه بسا که خودخواه یا کم‌هوش یا سبک مغز بوده است. اما اگر ماصمیمانه در خود غور کنیم چه کسی جرئت دارد بگوید: «من بهتر از این آدمم؟» برای محکوم کردن دیگری خودخواهی فراوان و محدودیت زیاد نیروی تخیل لازم است. چه گونه می‌توان وسوسه‌هایی را که دیگری تحمل کرده اندازه گرفت؟ چگونه می‌توان اوضاع و احوالی که عملی را صورت حقیقی می‌بخشد سنجید و ارزیابی کرد؟ باید تعلیم و تربیت متهم را در نظر گرفت، همچنین عقده‌هایش را، شکست‌هایش را و همه گذشته‌اش را و مجموعه درگیری‌هایش. ا در جهان: در این صورت است که می‌توان رفتار متهم را تبیین کرد یعنی منشأ و موجباتش را دانست. و حتی اگر بتوان هیتلر را از فاصله بسیار نزدیک شناخت، می‌توان در مورد او نیز چنین کرد. اما تبیین کردن یعنی فهمیدن، یعنی پذیرفتن. همین که توجه کنیم جنایت از فلان موقعیت یا از فلان حالت روحی فطری ناشی می‌شود، دیگر تفرغی که موجب نفرت‌انگیزی آن شده بود از میان می‌رود. جنبه بیرونی جنایت، که ابتدا پیش چشم ما بود از میان می‌رود و معلوم می‌شود که عمل بدین صورت برای مرتکب وجود نداشته است و مرتکب وقتی با

گفتن این جمله «من این را نمی‌خواستم، من نمی‌فهمیدم»، می‌خواهد بگوید که جنایتش را به‌جا نمی‌آورد، بی‌شک راست می‌گوید. در جریان دادرسی‌های لوئیسورگ بعضی از دژخیم‌ها پس از آن که فیلم جنایات خود را دیدند دست به خودکشی زدند. بی‌شک اینان از شمانت‌تماشاگرانی که هموطن خودشان بودند، دگرگون شده بودند و با وحشت احساس تنهایی تحمل ناپذیری می‌کردند، اما من این فرض را هم درست می‌دانم که این شمانت‌آن‌گونه نوری به جنایاتشان می‌تاباند که جنبه‌ای موحش و ناشناس از آن جنایات را بر مرکبین روشن می‌ساخت. یعنی اینان همیشه آن اعمال را از دیدگاه خاص خود دیده بودند، نه این که خود را در جایگاه قربانیان یا جامعه قرار دهند. و این نکته را فراموش نکنیم که کینه و انتقام، عمل را از نظر قصد عمل در نظر می‌گیرد، و حتی کیفر نیز اگر با چنان خشونت‌ی عمل مجرمانه را طرد می‌کند از آن روست که اراده‌ای آزاد آن را خواسته است. وانگهی حتی اگر بپذیریم که انسانی مسئول فلان خطاست این معنی به‌تمامی بیان‌کننده او نیست. این خائن، شوهری خوب، پدری خوب، دوستی وفادار بوده و حیثیت خود را برای نجات دیگران به کار انداخته است. آیا می‌توان کسی را با در نظر گرفتن يك لحظه از زندگانش محکوم کرد؟ و این امر بخصوص از آن رو بیشتر ناگوار است که ضعفی را که در متهم نکوهش می‌کنند مربوط به گذشته اوست، و دیگر به مثابه بیان آزادی او وجود ندارد، بلکه به مثابه چیزی است بسته که بزهار به رغم خود، آن را به دنبال می‌کشد. از آن رو که وی کسی نیست که مرتکب جنایت شده آیا می‌توانیم نسبت به او کینه داشته باشیم؟ و از

کیفر دادنش چه سود؟

در این دفاعنامه، گذشت و بخشش مسیحیت بیش از هر چیز دیگر محسوس است زیرا مسیحیت در هبوط نخستین عذری برای همه گناهان می بیند و معتقد است که در قلب همه آدمیان فساد یکسان هست، و تنها با لطف الهی است که می توانیم بر آن فائق آئیم. اما در حد هیچ دادرس عالم خاکی نیست که ببیند خدای مسیحیت به یکی از فرزندان خود چه کمکی می کند. فقط خداست که می تواند وسوسه و گناه را بسنجد. وانگهی گناه، منحصر به گناه در برابر اوست، و تنها او حق دارد بندگانش را کیفر دهد. و اما بندگان در گناهکاری و شوربختی برادرند، و نباید جنایت را فضیحتی زمینی بدانند، زیرا از نظر خدای مسیحیت تمام عالم ناسوت فضیحتی است، و با این همه، چنین اراده کرده است که از راه باز خرید گناهان آن را نجات دهد. بندگان باید یکدیگر را ببخشایند تا خدا برایشان ببخشد.

در این که در نظریه مبنی بر گذشت حقیقت زیادی هست هیچ کس نمی تواند منکر شود، مگر آن که در غلیان کینه ای کور باشد. غالباً مردمان، بی آن که بدانند چه می کنند، چنین و چنان می کنند. حتی می توان گفت که هیچگاه به درستی نمی دانند چه می کنند. نمی توان نسبت به نوجوانان شانزده ساله هیتلری که مظهر خشونت وحشیانه نازیسم بودند، اما هیچگاه امکان انتقاد از آن را نداشتند، کینه داشت. کودکان، نادانان، و مردم ناآگاه را تربیت می کنند نه این که کیفر بدهند. همچون بیمار را و مجنونی را که فاقد شعور و آگاهی است کیفر نمی دهند. و هر کسی می داند که حتی اشخاص بالغ عادی نیز همواره

در موقعیت‌هایی که خود انتخاب نکرده‌اند و زیر فشار عوامل متعدد زیستی و اجتماعی، عمل می‌کنند. بدین گونه نمی‌توان دربارهٔ عمل مجرمانه، بدون توجه به شخص مجرم داوری کرد. این یکی بی‌آن دیگری، نه‌معنی دارد نه واقعیت. عمل در بطن زندگی روی می‌نماید، در بطن جهانی که فقط در آن، سیمای حقیقی خود را می‌یابد. از این روست که می‌بینیم در جریان فلان دادرسی شهادت گواهان را دربارهٔ اخلاق متهم نیز می‌شنوند، و نیز از این روست که می‌توان شعاع عملِ کاری را در پرتو کارهای دیگر متهم، که با آن ربطی ندارد، محدود کرد. اگر جنایتی در سراسر زندگی ناآلودهٔ کسی، لغزش محض تلقی شود، با نظر ارفاق به آن می‌نگرند: گوئی متهم جنایت را نخواستہ بلکه از دستش در رفته است. سرانجام این نیز راست است که انسان آزاد، با این که همیشه با گذشتهٔ خود وابستگی دارد، این گذشته نمی‌تواند او را متوقف کند. گناهکار می‌تواند، با عملی دیگر، احترام هموعاش را از نوبه‌دست آورد، و از خود اعادهٔ حیثیت کند. بدینگونه هموعان می‌توانند در ورای اشتباههای گذشتهٔ یک فرد، آیندهٔ او را در نظر بگیرند: به او اعتماد کنند و به او امکان و فرصت بدهند که گذشته را جبران کند.

اما مواردی هست که هیچگونه جبران و بازخریدی ممکن نمی‌نماید، زیرا شری که با آن مواجهیم شری مطلق است، و این جاست که ما نظریهٔ گذشت و بخشش را رد می‌کنیم. ما معتقدیم که چنین شری وجود دارد. می‌توان تمام جنحه‌ها و حتی تمام جنایاتی را که اشخاص برضد اجتماع مرتکب می‌شوند بخشید، اما هنگامی که کسی با عزم جزم

می‌خواهد انسان را تا حد شیئی تنزل دهد، فضیحتی در روی زمین روی می‌نماید که هیچ چیز نمی‌تواند جبرانش کند. این تنهاگناه ضد انسان است و هنگامی که وقوع یافت، هیچ ارفاقی جایز نیست و به عهده انسان است که آن را کیفر دهد. برای معتقد به مسیحیت مجاز است که نظریه گذشت و بخشش را بپذیرد زیرا به وجود دادرسی برین معتقد است. اما اساس این نظریه انسانهارا از این که دارای اخلاقی انسانی و صاحب ارزشهای انسانی باشند منع می‌کند. راست است: بشر شوربخت است و پراکنده و اسیر چنگ موقعیت‌های از پیش بوده، اما انسان موجودی است آزاد. می‌تواند قوی‌ترین و سوسه‌ها را واپس زند و درست نیست که می‌گویند زمان وجودش را پاره پاره می‌کند. زیرا به عهده هر کسی است که یگانگی خود را تحقق بخشد یعنی در طرح خود که ناظر به آینده است، گذشته را به عهده بگیرد. برای آن که زندگی بشر معنائی داشته باشد باید که بشر مسئول خوبی و بدی شناخته شود. و بدی بنا بر تعریف خود، چیزی است که به نام خوبی مردود شناخته می‌شود، بی آنکه مصالحه و سازشی امکان‌پذیر باشد. از این رو بود که من، به سهم خود در خواست تخفیف مجازات برایك را امضا نکردم. گمان می‌کنم که در جریان دادرسی او، دست کم بطور خلاصه فهمیده باشم که وضع کارهای سیاسی در مجموعه زندگی وی چه بوده است، و می‌دانم که به هنگام خروج از دادگاه مرگ او را نمی‌خواستم، زیرا در طول آن تشریفات طولانی و شوم، متهم درما ایجاد نوعی احترام کرده بود نه کینه. و سرانجام من بدون احساس دلهره نمی‌توانستم ببینم که شعار اصولی «خائنان را باید کیفر داد» در بامدادی تاریک واقعاً خون کسی

را جاری کند. با این همه من آن درخواست را امضا نکردم. زیرا نخست آن که «فهمیدن» به معنی عفو کردن نیست و آنچه فهمیده می‌شود فقط موقعیتی است که در آن انسانی آزاد تصمیم می‌گیرد: و اما تصمیم ممکن بوده چیز دیگری باشد جز آنچه گرفته شده است. دریافتن پیوندهای زندگی فلان شخص، روابط او با جهان موجود، و منطق رشد و گسترش حیات، مانع از آن نمی‌شود که این زندگی به مثابه انتخابی تجلی کند. من به روشنی می‌دیدم که متهم شخصاً عقیده‌های خود، سلیقه‌های خود، و حساسیت خود را آفریده است؛ یعنی همه چیزهایی را که به نام آنها می‌خواستند متهم را عفو کنند، و خطاهای متهم، برعکس، فساد آنها را آشکار کرده بود. از آن گذشته وضع بر ازیاک از این نظر مرا تحت تأثیر قرارداد که وی دلیرانه زندگی خود را بر عهده گرفت. اما درست با همین کار، او خود را همدست گذشته‌اش شناخت، و با تعهد آزادی، کیفر دیدنش را نیز تعهد کرد. چنین دریافتم که این یگانگی و وحدتی را که وی در خلال ماهها و سالها تحقق می‌بخشید باید هر کسی چون او بخواهد و بجوید. انکار خشمها و خواستهای پیشین و ترجیح دادن هیجان این لحظه، به معنای تقسیم وجود آدمی به پاره‌های بی‌ارزش است، و به معنای نابود کردن گذشته و تدفین مردگان در اعماق مغاک فراموشی و گسیختن همه پیوندها با آنان. و سرانجام باید گفت آنچه میان اصول و واقعیت پرنگاهی ژرف ایجاد می‌کند دبدبه ریاکارانه تشریفات دادرسی است. در حقیقت اگر اندیشه‌ها وجود انضمامی و واقعی نداشته باشند، اگر امور واقعی معنی نداشته باشند، مرگ يك انسان نیز چیز بی‌معنی و بی‌اهمیتی است.

اما اگر برعکس، ارزشهایی که بدانها معتقدیم واقعیتی و وزنی دارند، عجب نیست اگر به بهای زندگی کسی آنها را به کرسی بنشانیم.

اما در این حال سؤالی مطرح می‌شود: چه کسی را باید کیفر داد؟ دیدیم که، برعکس آنچه جامعه‌شناسان می‌گویند، هر چه عدالت بیشتر اجتماعی شود و از خصوصیت تبیین‌کننده خود جدا گردد بیشتر معنی خود و تسلط واقعی خود را بر جهان از دست می‌دهد. دادگاههای رسمی می‌خواهند در پشت این عینیتی که بدترین بخش میراث کانت است پنهان شوند. می‌خواهند فقط سخنگوی حقوق کلی و غیر شخصی باشند، و احکامی صادر کنند که نسبت به مورد خاص محکوم در تبعیت از قانون عام بی‌توجه باشد. اما متهم در وضع خاص خود باقی است، و حضور واقعی او اجازه نمی‌دهد که به آسانی به سمبولی انتزاعی تبدیل شود. این رویداد واقعی، یعنی مرگ، و بطور کلی کیفر، وقتی موجه می‌تواند بود که به عنوان مرحله‌ای از يك کشمکش کاملاً واقعی در نظر گرفته شود. باید که مجازات بایوندهائی واقعی و غیر انتزاعی به گناه مرتبط گردد و این ارتباط جز بر قلمروی «درونی» نمی‌تواند برقرار شود. فقط انتقامی بر اساس کینه، معکوس شدن موقعیتی را که می‌خواهند نفی کنند تحقق می‌بخشد، و فقط این انتقام است که در جهان منشأ اثری می‌تواند شد. با این همه نمی‌توان عدالتی آبی و احساساتی را که مجری آن خود افراد باشند پذیرفت، زیرا این خطر وجود دارد که آزادی انتقام گیرنده او را به مستبدی خودش تبدیل کند. آیا به راستی کسی که کیفر می‌بیند همان گناهکار است؟ آیا به راستی او مرتکب گناهی شده است؟ اشتباه آسان صورت می‌گیرد و چه بسا اشتباه جبران‌ناپذیر

باشد. در تب آزادی فرانسه بیگناهان تیرباران شده کم نبودند. باید محاکمه متهم همراه با تحقیق باشد. نباید حکم محکومیت ناشی از هوس باشد، بلکه باید مبین اراده‌ای واقعی باشد. می‌بینیم که جز این دو راه، راه دیگری عملاً وجود ندارد: انتقام شخصی توسط خود مردم مبین احساسات آنی است، نه نشانه اراده‌ای مبنی بر تفکر و تأمل؛ قضات حرفه‌ای نیز فقط از دستورها و قواعدی پیروی می‌کنند و در ایشان هیچگونه اراده واقعی بر مجازات وجود ندارد.

بدینگونه هرگونه کوششی برای جبران این رویداد مطلق که جرم نامیده می‌شود، هم در شخص دادرسان و هم در شخص متهم، نشان دهنده این دوگانگی وضع بشری است که در عین حال هم آزادی است و هم شیئی، هم یگانگی و هم پراکندگی، و به سبب درونگرایی خود منفرد و مجزا، ولی همزیست با دیگر آدمیان، در دل جهان. و از این روست که هرگونه مجازاتی متضمن جزئی شکست است. اما عشق و عمل نیز، مانند کینه و انتقام، همواره متضمن نوعی شکست است و این امر نباید ما را از دوست داشتن و کار کردن منصرف کند. زیرا وظیفه ما تنها این نیست که وضع و موقعیت خود را در یابیم بلکه باید در همین دوگانگی، آن را انتخاب کنیم. اکنون ما خوب می‌دانیم که انتقام را نمی‌توان به عنوان تسخیر آزادانه نظمی خردپذیر و عادلانه تلقی کرد. با این همه باید باز هم کیفر جنایتکاران واقعی را بخواهیم. زیرا کیفر دادن یعنی بشر را در خوبی و بدی آزاد شناختن، یعنی در کار بردی که بشر از آزادی خود دارد بدی را از خوبی تمیز دادن، یعنی خوبی را خواستن.



بها ٦٥ ريال