

# اندیشه



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



سارتر نویسنده ای درخشان بود و می توانست به خوبی خواننده گان آثار خود را زیر تأثیر قرار دهد. او از سویی فردگرا و آزادی خواه و از سویی دیگر «متعهد» به مبارزه با استعمار و ستم و نابرابری و فقر بود. از همین رو آثار سارتر در سال های ۴۰ و آغاز ۵۰ خورشیدی به قلم برخی از مشهورترین روشن فکران ایرانی (از جمله ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی و جلال آل احمد) ترجمه شد و مفاهیمی از فلسفه ی او هم چون «تعهد» و «روشن فکر» فراگیرترین نفوذ را یافتند. تعریف سارتر از «روشن فکر» هنوز در ایران معتبر است. نمایش نامه ها و داستان ها و مقالات سارتر آسان تر از آثار فلسفی او به ترجمه در می آمدند و البته مخاطبان بیش تری نیز می یافتند. از همین رو، آن چه از اندیشه ی سارتر، حتا تا امروز در ایران شناخته شده است محدود است به داستان ها و نمایش نامه ها و برخی مقالات سیاسی و ادبی او. دو تن از برجسته ترین و تأثیرگذارترین نویسندگان و روشن فکران ایرانی از سارتر متأثر بودند و بسیاری از نوشته ها و جدلیات شان به وضوح متأثر از او است، تا بدان حد که چنین می نماید که کار آن ها در اساس نوعی رونویسی از اصل بوده است. این دو تن جلال آل احمد و علی شریعتی بودند.





# ژان پل سارتر فیلسوف صلح و مدارا یا خشونت

محمد سعید حنایی  
بخش دوم و پایانی

## خشونت و دیگری: « هستی و نیستی »

سارتر در کتاب دشوار «هستی و نیستی» به روابط انسانی می پردازد. این کتاب شامل چهاربخش و یک نتیجه گیری است. بخش سوم این عنوان را دارد: بودن - برای - دیگران. این بخش ۳ فصل دارد که هر یک شامل چند بند است. عنوان فصل اول عبارت است از: وجود دیگران؛ مهم ترین بند در این فصل به «نگاه» مربوط است. عنوان فصل دوم چنین است: بدن، و بند « برای - دیگران » یکی از بندهای آن است عنوان فصل سوم چنین است: روابط ملموس با دیگران؛ و مشهورترین بند آن به بحث از عشق و زبان و آزار خواهی اختصاص دارد.

سارتر استعداد شگرفی در روان شناسی فلسفی دارد و این بخش از کتاب او شاید یکی از تارکین ترین و در عین حال جذاب ترین و ابتکاری ترین بحث های او را در برداشته باشد. از نظر سارتر، روابط ما با دیگران روابط دو «سوزه» یا «فاعل» با یک دیگر است. هر یک از ما دیگری را «می بیند» و با نگاه خود او را به «چیزی» برای شناخت و تصرف و سلطه تبدیل می کند. «نگاه» دیگری بدین ترتیب ما را می هراساند و نخستین واکنش ما به این نگاه معمولاً به صورت «شرم» ابراز می شود. سپس هر یک از ما می کوشد که از زیر نگاه دیگری بگریزد یا با گستاخی بیش تر نگاه او را پس بزند. حاصل این است که در پایان «دو» نگاه نمی تواند وجود داشته باشد. بدین طریق، از نظر سارتر، در هر کوششی ما برای شناسایی یک دیگر، «با» «شرم» و «ترس» قدم به میان می گذاریم. «با» «شرم» و «ترس» قدم به میان برداشتنش. تلاش «دو سوزه» هیچ گاه نمی تواند با موفقیت قرین باشد، چون هر کس می خواهد خدا باشد. اما خدایان نمی توانند واقعیت داشته باشند.

«عشق» شاید کوششی باشد که ما برای از میان برداشتن این رابطه ی خصمانه می کنیم. اما عشق نیز نوعی «خودفریبی» است، چون ما در واقع خواهان امنیتی هستیم که از رهگذر به رسمیت شناخته شدن در نزد دیگری می یابیم. هر یک از ما خواهان این است که کسی او را «دوست» داشته باشد، چون هر یک از ما می خواهد «خودش را آدم مهمی بشمرد، آدمی که ارزش دارد دوست داشته شود و این به ما اطمینان به نفس و احساس اهمیت داشتن می دهد». بدین طریق، ما از بی معنایی و ناچیزی زندگی خود می رهیم و احساس خوشبختی می کنیم. اما این نیز سرایی بیش نیست. ما بسی زود پی می بریم که خود را فریب داده ایم و در عشق نیز هیچ گونه یگانه گی وجود ندارد. چون ما، در عشق، فقط می توانیم با تن معشوق یگانه شویم، آن هم برای لحظاتی، و ذهن معشوق همواره از دسترس ما دور باقی می ماند. ما نمی توانیم به ذهن یک دیگر دست یابیم، زیرا چیزی که ما می خواهیم روح و ذهن دیگری است، در نتیجه شکست می خوریم.

## خشونت و دیگری: «در بسته»

نمایش نامه ی «در بسته» (۱۹۴۴) اثر سارتر، به بررسی موقعیتی می پردازد که در آن هر کس مجبور است اعمالش را برای دیگری توجیه کند. در چنین موقعیتی هر کس باید خودش را به نحوی برای دیگری عریان کند و در معرض دید او قرار دهد. نمایش نامه ی «در بسته» چنین مضمونی را دست مایه ی بحث قرار می دهد. یک مرد و دو زن در اتاقی با هم نشسته اند. این جا جهنم است. هر سه می دانند که به جهنم آمده اند، اما تعجب شان از این جا است که آن چه بارها پیش از این درباره ی جهنم شنیده بودند در این جا وجود ندارد. هیچ یک از ابزارهای شکنجه در این جا موجود نیست. اما آنان رفته رفته پی می برند که «جهنم» چیست. جهنم همین است که آنان مجبور باشند با یک دیگر باشند.

در ابتدای این نمایش هر یک از سه شخصیت می کوشند «گناه کوچکی» برای خود اختراع کنند تا از «شرم» حاصل از «نگاه» دیگری برهند، اما بعد از آن که پی می برند فریب کاری شان دیگر حتماً نمی تواند خودشان را گول بزند زبان به گفتن حقیقت می گشایند و می گویند که «چه» «کاره» بوده اند و «چرا» این جا هستند. در پایان نمایش بر هر یک از آنان معلوم می شود که دیگر فرصتی برای «تغییر» نیز وجود ندارد، چون آنان «مرده» اند و دیگر «شده اند» آن چه شده اند» (یعنی

اندیشه ی خود آفرینی انسان  
کاملاً در سنت فکری هگل و  
مارکس جای دارد و پایه ی هر گونه  
اعتقاد چپ گرا به اصالت بشر است



« نقد عقل دیالکتیکی » نشان  
دهنده ی دوره ای از اندیشه ی  
سارتر است که او از مارکسیسم تأثیر  
می پذیرد و حتا آن را به فلسفه ی  
خودش ترجیح می دهد. سارتر در  
این دوره متقاعد شده است که  
مارکسیسم « فلسفه ی مسلط  
دوران است و از آن نمی توان پیشی  
گرفت. او «گزیستانسیالیسم» را  
«ایدئولوژی» می خواند و آن را هم  
چون موجودی طفیلی در کنار  
مارکسیسم قرار می دهد.





اینکه دیگر کار از کار گذشته است.) این اتاق دری برای خروج واقعی ندارد، چون هیچ راه فراری در کار نیست. بنابراین، مرد نمایش که حقیقت را بهتر از دو زن نمایش فهمیده است، می گوید: «دوزخ حضور دیگران است.»

### خسونت نهادی: «دست های آلوده»

سارتر در سال ۱۹۴۸ نمایش نامه ای می نویسد با عنوان «دست های آلوده». این نمایش نامه داستان کمونیستی جوان به نام هوگو است که از طرف حزب کمونیست مأمور می شود هودرر یکی از رهبران حزب در بالکان را به قتل برساند. اتهام شخص محکوم به قتل این است که می خواهد «سیاستی» را در پیش بگیرد که «سازشکاری» با سلطنت طلبان و میانه روها برای دفع خطر آلمانی ها است. حزب او را متهم می کند که در صدد است منافع زحمت کشان را فدای طبقه ی حاکم کند. هوگو خود را از انجام مأموریت ناتوان می یابد، زیرا تا کنون کسی را نکشته است. اما اتفاقی روی می دهد که او به آسانی هودرر را هدف قرار می دهد: چون همسرش را در آغوش هودرر می بیند، از روی غیرت او را می کشد. بعدها هوگو می فهمد آن چه هودرر می خواست انجام دهد چند سال بعد سیاست رسمی حزب شده است. بنابراین، آن چه چند سال پیش «خیانت» تصور می شد اکنون «خدمت» شناخته می شود. (یعنی این که حکومت ها چنان چه کنترلی در کارشان نباشد به سوی دیکتاتوری، جنایت، آدم کشی و تجاوز کشیده می شوند.)

برای بسیاری کسان این نمایش نامه افشاگر اطاعت کورکورانه یا سر به نیست کردن همتایان و هم رزمان، با توسل به اتهام های بی اساس و به شیوه ی جنایت کارانه، در احزاب کمونیستی بوده است، اما سارتر به وضوح چنین مقصودی نداشته است، یعنی نمی خواسته است فقط بر این نکته تأکید کند، چرا که اگر می خواست چنین کند پایان نمایش را به ماجرای خانواده گی نمی کشاند. به همین دلیل سارتر در سال ۱۹۵۲ نمایش این نمایش نامه را در وین ممنوع ساخت تا از آن برای تبلیغات ضد کمونیستی استفاده نشود. آن چه سارتر در این نمایش نامه به وضوح

مقصود دارد این است که «در سیاست پاکي معنا ندارد، چون نمی توان حکومت کرد و پاک ماند!» سیاست تابع مقتضیاتی است که گاهی خسونت، گاهی سازش، گاهی حيله و نیرنگ لازم دارد. چه گونه می شود

بدون این ها در میان افرادی شریتر از خود دوام آورد؟ آن چه سیاسی را عادلانه تر و بهتر از «سیاستی» دیگر می سازد فقط «شتر کمتر» است. پس، نباید از «آلوده گی دست ها» ترسید. (به همین سبب است که هرگز هیچ حکومت و سیاستی نباید با سوژه ای مانند دین و یا ایدئولوژی اختلاط کند. دین از زاویه ای اخلاقی به جامعه می نگرد و سیاست با حيله، نیرنگ، شر و فساد درگیر است پس چنین حکومت مختلطی چه گونه می تواند در راه دموکراسی و عدالت اجتماعی گام بردارد!) هودرر فرقتش با هوگو همین است. او مرد عمل است و «رهبر» است و هوگو

«دنباله رو است» و تابع افراد بالاتر از خود. و البته، از نظر سارتر، هرگز نباید کورکورانه مطیع شخصی دیگر بود ما همه باید «رهبر» باشیم و به کم تر از آن رضایت ندهیم. وجدان خود ما باید بالاترین فرمانده ما باشد. در این صورت است که از اشتباه کردن نمی هراسیم. اما آیا خسونت می تواند توجیهی برای مقاصد «خیر» باشد؟

### خسونت نهادی: «شیطان و خدا»

آن چه سارتر در «دست های آلوده» مطرح کرد، یعنی «ناپاکی دست ها در سیاست» و نیاز به «عمل» به هر قیمتی، در نمایش نامه ای دیگر با تفصیل و شخصیت پردازی محکم تر و با موقعیتی تاریخی تر باز مطرح می شود. نمایش نامه «شیطان و خدا» (۱۹۵۲) یکی از بهترین تأملات سارتر را درباره ی واقعیت خسونت و کنش سیاسی و انقلابی و نیز مقولات کهن اخلاقی، «خیر و شر» و «ارابه می کند. این نمایش نامه مضمون خود را از قرن شانزدهم، در اثنای دوره ی دین پیرایی و نهضت لوتری و قیام دهقانان علیه اربابان، می گیرد. گوتز، فرزند نامشروع یکی از اشراف و فرمانده ی سپاه، مردی جنایت کار و خون ریز است که در کار خود بسیار موفق است. او شر را پیشه خود ساخته و از این حیث به خود می بالد. او با مرگ نابرداری خود مالک قانونی املاک پدر خویش می شود، اما هنوز احساس خشنودی و رضایت از زندگی ندارد. کشیشی زیرک و متقلب به نام هاینریش او را متقاعد می کند که برای شریر بودن نیازی به کنش نیست و این جهان چنان جای پلیدی است که حتا گوشه گیران نیز نمی توانند از آن در امان باشند. گوتز با او عهد می کند که به نیکی گراید تا به او نشان دهد نیک ماندن در این جهان هم ممکن است. گوتز تصمیم می گیرد که زمین های خود را به دهقانان واگذارد، اما ناستی رهبر دهقانان به او می گوید زمان مقتضی هنوز فرا نرسیده است و اگر او به چنین کاری دست یازد، این کار به شورش زودهنگام دهقانان می انجامد و آن گاه اربابان آنان را به راحتی قلع و قمع می کنند. گوتز به اندرز ناستی گوش نمی دهد و تصمیم خود را به اجرا در می آورد تا جامعه ای نمونه و مبتنی بر برادری و مالکیت عمومی بنا کند. اما سیر

حوادث درستی نظر ناستی را اثبات می کند و ناستی که می بیند دهقانان شورش در آستانه ی قلع و قمع قرار دارند از گوتز می خواهد حالا که کار را بدین جا رسانده است خود فرماندهی شورشیان را به دست گیرد

تا آنان در نبرد با اربابان پیروز شوند. گوتز که نمی خواهد هم چون گذشته دست به خون کسی بیالاید و فرمان اعدام کسی را بدهد، از این کار خودداری می کند و در عوض تصمیم می گیرد به نزد شورشیان برود و آنان را به تسلیم تشویق کند، چون شکست آنان حتمی است. شورشیان او را به باد استهزاء و دشنام می گیرند و او با طلب هدایت از خدا برای آنان، به قرارگاه خود باز می گردد. اما اندکی بعد باخبر می شود که شورشیان دهکده ی نمونه ای او را ویران کرده اند، زیرا اهالی دهکده هیچ مقاومتی برای دفاع از آن از خود نشان نداده اند. گوتز از زندگی در

**سارتر در سال ۱۹۷۱ علناً از حمایت از فیدل کاسترو دست برداشت و در سال ۱۹۷۷ نیز اعلام کرد که دیگر مارکسیست نیست.**





نیز در تشکیل آن مؤثر است. زور و اجبار عامل اتحاد گروه است تا هنگامی که گروه سازمان بیابد و دارای نهادهای اجتماعی شود. تضام و تضادی که میان افراد و اقوام به وجود می آید نتیجه گیری «کمیابی» و عسرتی است که انسان ها در زندگی با آن روبه رو می شوند، و نه آن طور که هابز و فروید عقیده داشتند نتیجه ی رانه های تهاجمی و فطری خود انسان. بدین ترتیب، کم یابی ضروریات زندگی مردمان را به یک دیگر بدگمان و آنان را از ادامه ی زندگی نامطمئن می سازد و این امر حتا در هنگامی که آنان با جنگ روبه رو نیستند نیز برایشان مایه ی تشویش خاطر است. نهادها و اختراعات و تمدن بشری نیز نمی تواند به این کم یابی و تشویش پایان دهد، چون انسان برای ادامه ی زندگی خود «طبیعت» را نابود می کند و با نابود کردن طبیعت خود را نیز در معرض نابودی قرار می دهد. کوشش سارتر در این کتاب پی ریختن طرحی برای «انسان شناسی ساختاری» است تا در جلد دوم آن نشان دهد که چه گونه انسان می تواند خود را از مهلکه ی تاریخ برهاند. بدین ترتیب، سارتر، هم چون ریکاردو و مارکس، کم یابی غذا و دیگر نیازهای ضروری انسان را تعیین کننده ی روابط اجتماعی می شمرد. و از همین کم یابی است که خشونت ساختاری و شخصی بر می خیزد. از نظر سارتر، رهایی از این خشونت تنها با خشونت انقلابی در نفی این خشونت و آمدن «وفور سوسیالیسم» ممکن است. سارتر در سال ۱۹۷۷ اعلام کرد که دیگر مارکسیست نیست. جلد دوم «نقد عقل دیالکتیکی»، در سال ۱۹۸۵، پنج سال بعد از مرگ سارتر منتشر شد.

#### خشونت نهادی: مقدمه ی «دوزخیان زمین»

فرانتس فانون در سال ۱۹۶۱ کتاب معروف خود «دوزخیان زمین» را به همراه مقدمه ای از سارتر منتشر کرد. مقدمه ی سارتر به این کتاب خطابه ای شیوا و برانگیزاننده است، خطابه ای که استعمارگران و هم دستان داخلی آنان را مخاطب می سازد تا آینده ی خود را از پیش ببینند. آن چه سارتر و فانون در ظاهر می خواستند یا گمان آن را داشتند، با استقلال الجزایر و دیگر مستعمرات آفریقا به تحقق پیوست، اما «انسان نو» و «جامعی» که فانون آرزوی آن را داشت، انسانی که دیگر اروپا را خانه ی خود نداند و فرهنگی دیگر به وجود آورد که ارزش هایی دیگر داشته باشد، هرگز به وجود نیامد. مقدمه ی سارتر به این کتاب دارای سخنانی است که دست کم امروز دیگر کم تر کسی می تواند به این سخنان باور داشته باشد و به تروریسم محکوم نشود. هانا آرنت در جستار مشهور خود «درباره ی خشونت» به مقایسه ی ژرژ سورل و سارتر می پردازد تا نشان دهد سارتر چه گونه در طرف داری از خشونت از همه ی فیلسوفانی که تاکنون بوده اند پیشی گرفته است.

میان مردم مایوس می شود و به جنگل می رود تا با آزار خود گناهان آدمیان را بازخورد. اما سپس از ناستی می شوند که اربابان موفق شده اند شورش را سرکوب کنند. او بار دیگر با هاینریش، همان کشیشی که او را به گوشه گیری توصیه کرده بود رو به رو می شود و هاینریش به او نشان می دهد که سخنش درست بود و او نتوانست در این جهان به کسی نیکی کند. گوتز متقاعد می شود که در این جهان هیچ چیز نمی تواند راه نمای او باشد و او در جهانی تنها و بی خدا است و خود باید راه خویش را بیابد. ناستی دوباره فرماندهی جنگ با شورشیان را به گوتز پیشنهاد می کند و او پس از تردید می پذیرد و در همان آغاز کار دستور می دهد که فراریان از جنگ را اعدام کنند. او باز نظم را با خشونت تحمیل می کند. نمایش نامه ی «شیطان و خدا» دوراهه ای را در مقابل ما قرار می دهد که شاید یکی از تراژیک ترین موقعیت های تاریخ بشر باشد. مدافعان «نظم موجود» و براندازان «نظم موجود» هر دو به خشونت دست می یازند و بدون خشونت قادر به ایجاد هیچ نظمی نیستند. این موقعیت را ظاهراً با هیچ اندیشه ی انتزاعی یا فرمان مطلق اخلاقی نمی توان حل کرد. این نمایش نامه تا اندازه ی بسیاری یادآور «آنتیگونه» ی سوفوکلس است و تفسیری که هگل از این نمایش نامه می کند. هگل در تفسیر خود از «آنتیگونه» تراژدی را میان «قانون الهی» و «قانون مدنی» می نگرد و سرانجام «قانون مدنی» را بر «قانون الهی» ترجیح می دهد، و حق را به کرتون می دهد و به اصطلاح محافظه کار می شود و سارتر انقلابی تعارض را میان «وضع موجود» و «وضع مطلوب» می بیند، با این تفاوت که قهرمان او که در ابتدا در طرف محافظه کاران بود این بار ترجیح می دهد که در طرف انقلابیون باشد، اما بر چه اساسی باید طرف انقلابی ها را گرفت؟ چون به هر حال نفی وضع موجود بهتر است. اما آیا در واقع تنها نفی وضع موجود می تواند به وضع مطلوب جامعه بینجامد؟ نمایش نامه های سارتر نشان می دهند چرا او دوست دارد از نمایش نامه برای نشان دادن «موقعیت بشری» استفاده کند. آن چه سارتر در این نمایش نامه مطرح می کند چیزی است که با هیچ اندیشه ی از قبل پرداخت شده ای قابل محاسبه نیست: در جایی که خشونت با به میدان گذارد، نه سکوت و نه گوشه نشینی نمی تواند دامن کسی را از آن دور نگه دارد. تنها چاره مقابله است و مقابله هم خونین است و با قواعدی به اجرا در می آید که شاید هیچ منطقی جز خود «کنش» نتواند آن را توجیه کند. به نظر می آید که سارتر در این نمایش نامه می خواهد توجهی یک سان هم برای محافظه کاران و هم برای انقلابیان، بیان کند. اما، بالاخره، چه کسی در انجام خشونت بر حق است؟

#### خشونت نهادی: «نقد عقل دیالکتیکی»

سارتر در سال ۱۹۶۰ «نقد عقل دیالکتیکی» را منتشر می کند که به بحث از روابط اجتماعی اختصاص دارد. این کتاب ارایه کننده ی نظریه ی تاریخ فلسفه ی سارتر است و قرار بود در دو جلد منتشر شود. اما انتشار جلد دوم آن تا ۵ سال بعد از مرگ سارتر به تأخیر افتاد. «نقد عقل دیالکتیکی» نشان دهنده ی دوره ای از اندیشه ی سارتر است که او از مارکسیسم تأثیر می پذیرد و حتا آن را به فلسفه ی خودش ترجیح می دهد. سارتر در این دوره متقاعد شده است که مارکسیسم «فلسفه ی مسلط دوران است و از آن نمی توان پیشی گرفت. او «گزیستانسالیسم» را «ایدئولوژی» می خواند و آن را هم چون موجودی طفیلی در کنار مارکسیسم قرار می دهد.

سارتر در این کتاب از برخی تعالیم مارکسیست ها انتقاد می کند و می کوشد با توجه به گفته های خود مارکس و انگلس (سارتر خود را «مارکسی» می خواند و نه «مارکسیست») نظریه ی مشهور «جبر تاریخی» را به نحوی با اندیشه ی «آزادی» در فلسفه ی اگزیستانسیالیستی خودش وفق دهد. در این کتاب او دیگر مانند کتاب «هستی و نیستی» بر این اعتقاد نیست که تضام و تضاد شرط روابط انسانی است، گرچه آن را هنوز از عوامل اصلی تاریخ بشر می شمارد. چه گونه گی در آمیختن افراد و تشکیل گروه های اجتماعی مشکل، از نظر سارتر، تنها به واسطه ی «میشاق اجتماعی» نیست، بلکه رعب و وحشت



**سارتر، در این مقدمه، قانون را ستایش می کند که بعد از انگلس نخستین کسی است که «قهر» را باز وارد تاریخ می کند. اما سارتر می افزاید که قانون در این گزارش فقط آنچه را هست توصیف می کند.**



سورل کوشید از مارکسیسم و فلسفه ی حیات برگسون آمیزه ای به وجود آورد. اما وقتی کوشش او را با کار سارتر مقایسه می کنیم می بینیم این کار او تا چه اندازه شبیه به کار سارتر در تلفیق اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم است، هرچند کار او از حیث ظرافت و پخته گی به پای سارتر نمی رسد. به گفته ی هانا آرنه: «سورل به مبارزه ی طبقاتی از نظرگاه نظامی می نگریست ولی سرانجام هیچ چیز خشونت آمیزتر از افسانه ی معروف اعتصاب عمومی پیشنهاد نکرد و این کاری است که در چشم ما امروز بیش تر به مقوله ی سیاست خالی از خشونت تعلق دارد. لیکن پنجاه سال پیش همین پیشنهاد کوچک، به رغم موافقت پرشور سورل با نلین و انقلاب روسیه، او را به فاشیست بودن مشهور کرد. سارتر در پیش گفتاری در کتاب «تفرینیان خاک» [«دوزخیان زمین»] اثر قانون نوشته است در ستایش خشونت به مراتب از سورل در کتاب معروف «تأملاتی درباره ی خشونت» جلوتر می رود و حتا از خود قانون هم که سارتر می خواهد بحث های او را به نتیجه برساند پیشی می گیرد و با این وصف به «گفته های فاشیستی سورل» اشاره می کند. این نشان می دهد که تا چه حد سارتر از اختلاف اساسی خود با مارکس در زمینه ی خشونت نا آگاه است به ویژه وقتی که می گوید «خشونت سرکوبی ناپذیر... همان انسان است که خود را با می آفریند» و می افزاید که از راه «خشم دیوانه وار است» که «تفرینیان خاک» می توانند «انسان شوند» (هانا آرنه، خشونت، ترجمه ی عزت الله فولادوند، ص ۷-۲۶).

هانا- آرنه در ادامه ی بحث خود متذکر می شود که «اندیشه ی خود آفرینی انسان کاملاً در سنت فکری هگل و مارکس جای دارد و پایه ی هر گونه اعتقاد چپ گرا به اصالت بشر است». اما در فلسفه ی هگل، انسان خود را از راه «اندیشه» می سازد و در فلسفه ی مارکس از راه «کار» و آن چه هگل و مارکس و سارتر ظاهراً مشترک دارند همین «خودآفرینی» است، اما فاصله ای عظیم است میان «اندیشه» و «کار» و «خشونت». بنابراین، وقتی سارتر در مقدمه ی «دوزخیان زمین» می نویسد: «کشتن یک اروپایی با گلوله مانند این است که با یک تیر دو نشان بزینم... به جا می ماند یک انسان مرده و یک انسان آزاد». آرنه فوراً متذکر می شود: «این جمله ای است که مارکس هرگز ممکن نبود بنویسد» (ص ۲۸).

سارتر، در این مقدمه، قانون را ستایش می کند که بعد از انگلس نخستین کسی است که «قهر» را باز وارد تاریخ می کند. اما سارتر می افزاید که قانون در این گزارش فقط آنچه را هست توصیف می کند. او گزارش گر

تاریخ است. آرنه در جستار خود نشان می دهد که «ستایش تازه و انکارناپذیر خشونت به وسیله ی دانش جوان دارای یک ویژه گی عجیب است. لحن سخن مبارزان علناً ملهم از قانون است ولی برهان هایی که برای اثبات نظریه ی خویش عرضه می کنند آش شله قلم کاری است مرکب از انواع پس مانده های مارکسیستی. این امر برای کسی که نوشته های مارکس یا انگلس را خوانده باشد به راستی حیرت انگیز است. کیست که بتواند صاحب یک ائدولوژی را مارکسیست بخواند (و) در حالی که ایمان وی در گروه "تن پروران بی طبقه" است، اعتقاد می ورزد که "پشتازان طغیان در شهرها لومین پرولتاریا خواهد بود" و امید می بندد که "چراغ راه مردم را گنگسترها روشن خواهند کرد؟" سارتر با زبردستی که در کلام دارد این ایمان جدید را به قالب بیان کشیده است. او اکنون بر مبنای کتاب قانون معتقد شده است که "خشونت هم مانند ژوبین آشیل می تواند زخم هایی را که خود زده است التیام بخشد". اگر این راست بود انتقام داروی بیش تر دردهای ما می شد» (ص ۳۸).

هانا- آرنه در ادامه ی سخن خود در نقد قانون و سارتر می گوید: «وقتی این گفته های پر طمطراق و نامستول را می خوانیم و از نظرگاه آن چه درباره ی تاریخ انقلابی ها و طغیان ها می دانیم به آن ها می نگریم، دچار وسوسه ای می شویم که معنایشان را انکار کنیم و آن ها را به حساب حالتی گذرا یا نادانی و احساسات شریف مردمی بگذاریم که چون با روی دادها و تحولاتی بی سابقه رو به رو شده اند و وسیله ای برای حل و فصل ذهنی آن ها ندارند، اندیشه ها و هیجان هایی را دوباره زنده می کنند که مارکس امیدوار بود انقلاب را برای همیشه از شر آن ها برهاند. کیست که هرگز شک کرده باشد، کسانی که مورد تجاوز قرار گرفته اند خواب خشونت می بینند، ستم دیده گان "لااقل روزی یک بار خواب می بینند" به جای ستم گران مستقر شده اند، تنگ دستان ثروت توانگران را به خواب می بینند، آزار دیده گان خواب می بینند "نقش صید را با صیاد" و در جایی که در ملکوت، "آخرین، اولین خواهد بود و اولین، آخرین"، نقش آخرین را با اولین عوض کرده اند؟ نکته ی اساسی در نظر مارکس این بود که خواب ها هرگز به حقیقت نمی پیوندند. نادر الوقوع بودن طغیان برده گان و قیام محرومان و مظلومان مشهور است. چند بار هم که چنین واقعه ای پیش آمده، همان خشم دیوانه وار "رؤیاهای برای همه به کابوس میدل کرده است. تا جایی که من می دانم هیچ گاه نیروی این فوران های آتش فشان مانند به گفته ی سارتر، برابر با فشاری که بر آن ها وارد می شده نبوده است. نهضت های رهایی بخش ملی را با این گونه فوران ها یکی دانستن به معنای پیش گویی نابودی آن ها است، البته قطع نظر از این که در صورت پیروزی هم که چندان محتمل نیست، فقط افراد عوض می شوند نه دنیا یا دستگاه، فکر این که چیزی به نام "وحدت جهان سوم" وجود دارد که ممکن است با شعار جدید عصر "استعمارزدایی" بدان خطاب کرد و گفت "بومیان همه ی کشورهای رشد نیافته متحد شوید" (جمله ی سارتر) مساوی است با تکرار بدترین اوهام مارکس منتها در سطحی بسیار گسترده تر و با قابلیت توجه به مراتب کم تر. جهان سوم یک واقعیت نیست، یک ایدئولوژی است» (آرنه، ص ۳۹-۴۰).

**سارتر در طول زندگانی خود در عمق وجودش یک اخلاق گرا مانده است هرچند که، به اقتضای منطق مطلق انقلابی به آن جا کشانده شده باشد که متن هایی درباره ی خشونت به قلم بیاورد**



یک دهه بعد، با پیروزی های نهضت های آزادی بخش، واقعیتی که هانا آرنت از آن سخن گفت بیش تر روشن شد. سارتر، که در همه ی عمر از مخالفان «وضع موجود» حمایت می کرد و روشن فکر را کسی می دانست که با وضع موجود مخالف باشد، به چشم خود دید که چه گونه سیل پناهنده گان از کشورهای انقلابی به همین کشورهای «محافظه کار سرمایه داری» روانه شدند تا از حداقل حقوق انسانی خود برخوردار باشند. سارتر در سال ۱۹۷۱ علناً از حمایت از فیدل کاسترو دست برداشت و در سال ۱۹۷۷ نیز اعلام کرد که دیگر مارکسیست نیست.

### روشنفکران ایرانی و سارتر

سارتر یکی از پر نفوذترین روشن فکران اروپایی در کشورهای در حال توسعه و جهان سوم بود. اما البته نفوذ او با مارکس اگر چه روا نیست، اما مقایسه ناپذیر هم نبود. شاید از همین رو بود که خود او هم زیر نفوذ

مارکس قرار گرفت. اگر برای روشن فکران کشورهای در حال توسعه و جهان سوم پیش از هر چیز اندیشه های اجتماعی و تخصص با سرمایه داری و وعده ی تحقق عدالت و ایجاد بهشت بر زمین از اهمیت اول برخوردار بود که آنان را مفتون مارکس می ساخت در اندیشه ی اگزیستانسیالیستی سارتر (اندیشه ای که از فرد تک و تنها و بی معنایی جهان سخن می گفت) چه چیزی برای شیفته گی روشن فکران کشورهای در حال توسعه و جهان سوم نسبت به او وجود داشت؟

سارتر نویسنده ای درخشان بود و می توانست به خوبی خواننده گان آثار خود را زیر تأثیر قرار دهد. او از سویی فردگرا و آزادی خواه و از سویی دیگر «متعهد» به مبارزه با استعمار و ستم و نابرابری و فقر بود. از همین رو آثار سارتر در سال های ۴۰ و آغاز ۵۰ خورشیدی به قلم برخی از مشهورترین روشن فکران ایرانی (از جمله ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی و جلال آل احمد) ترجمه شد و مفاهیمی از فلسفه ی او هم چون «تعهد» و «روشن فکر» فراگیرترین نفوذ را یافتند. تعریف سارتر از «روشن فکر» هنوز در ایران معتبر است. نمایش نامه ها و داستان ها و مقالات سارتر آسان تر از آثار فلسفی او به ترجمه در می آمدند و البته مخاطبان بیش تری نیز می یافتند. از همین رو، آن چه از اندیشه ی سارتر، حتا تا امروز در ایران شناخته شده است محدود است به داستان ها و نمایش نامه ها و برخی مقالات سیاسی و ادبی او. دو تن از برجسته ترین و

تأثیرگذارترین نویسنده گان و روشن فکران ایرانی از سارتر متأثر بودند و بسیاری از نوشته ها و جدلیات شان به وضوح متأثر از او است، تا بدان حد که چنین می نماید که کار آن ها در اساس نوعی رونویسی از اصل بوده است. این دو تن جلال آل احمد و علی شریعتی بودند. اما با آن چه از تحولات جهان و ایران در این سه دهه گذشته است می توان این پرسش را مطرح کرد که اندیشه های سارتر تا چه اندازه برای جامعه ی ایرانی و دیگر جوامع در حال توسعه و جهان سوم سودمند بوده و آیا برای روشن فکران کشورهای در حال توسعه و جهان سوم مناسب تر آن نبود که قبل از آن که به مارکس و سارتر بگردند، از اندیشه های لاک و تامس پین و دیوید هیوم و جان دیویی و از معاصران، هانا آرنت و ریمون آرون، نیز آگاه

می شدند؟

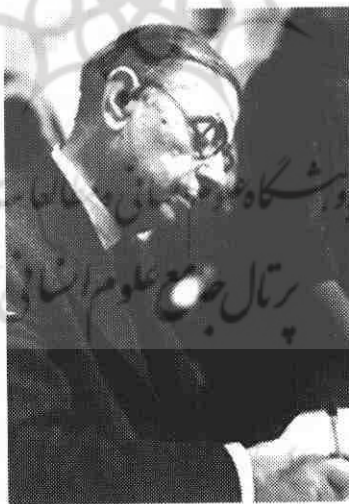
### سارتر در امروز

امروز از سارتر چه باقی مانده است؟ سارتر نویسنده ی رمان ها و داستان ها و نمایش نامه ها و زندگی نامه های پر ارزشی بود که اکنون بخشی از فرهنگ بشری را تشکیل می دهد. او اشتباه های سیاسی نیز داشت و خود نتایج بسیاری از آن ها را در زندگی اش دید و تغییر نظر نیز داد. اما برای سارتر در اندیشه ی فلسفی قرن بیستم چه جای گاهی می توان قایل شد؟ مشهور است که فوکو گفته است، سارتر فیلسوفی قرن نوزدهمی است که می خواهد قرن بیستم را ببیند. با این توصیف آیا چیزی می ماند که در خصوص سارتر گفته شود؟ آیا اندیشه های سارتر اکنون به تاریخ اندیشه ها تعلق دارد و در جریان اندیشه ای که به «بعد-از-نو» یا «پست مدرن» مشهور است هیچ سخنی برای گفتن ندارد؟

اندیشه های اگزیستانسیالیستی سارتر در خصوص آزادی و مسئولیت فردی و ممکن بودن وجود ما و فاصله ای که ما از خودمان داریم هم چنان می تواند برای فلسفه ی جدید مهم باشد. اما سارتر اخلاقی گرا نیز بود و کوششی که برای طرح نظریه ای اخلاقی کرد هم چنان می تواند برای فلسفه ی «بعد-از-نو» یا پست مدرنیسم مهم باشد.

و در پایان شاید بی مناسبت نباشد که بحث از «سارتر و خشونت» را با نقل قولی از ریمون آرون به پایان ببریم، هنگامی که در «کسپرس» در ستایش سارتر نوشت: «سارتر در طول زندگانی خود در عمق وجودش یک اخلاق گرا مانده است هر چند که، به اقتضای منطق مطلق انقلابی به آن جا کشانده شده باشد که متن هایی درباره ی خشونت به قلم بیاورد که نمونه ی آن مقدمه ی کتاب قانون (دوزخیان زمین است که می تواند در گزیده ی ادبیات متمایل به فاشیسم طبقه بندی شود) او هرگز تسلیم زندگی اجتماعی به صورتی که ملاحظه می کرد، و به صورتی که داوری اش می کرد و آن را دون شأن اندیشه و ایده ای که از سرنوشت بشری در ذهن خود داشت و می پنداشت، نشد. اوتوبی؟ میلیتاریسم؟ شاید بیش تر از این ها؛ امید یا توقع یک نوع مناسبات دیگر انسان ها در میان خودشان اصلی بود که سارتر تا پایان عمر به آن پای بند ماند. از نظر آرون، سارتر "زندگی غم انگیز انسان اخلاق گرایی را زیست که در جنگل سیاست سرگردان شده باشد" (میشل وینوک، ص ۸۹۵).

### اندیشه های اگزیستانسیالیستی سارتر در خصوص آزادی و مسئولیت فردی و ممکن بودن وجود ما و فاصله ای که ما از خودمان داریم هم چنان می تواند برای فلسفه ی جدید مهم باشد.



پایان

پانویس:

۱- آخرین ویرایش توسط نویسنده ی مقاله ۱۳۸۴/۱۰/۲۱ ویرایش نهایی با استفاده از منابع جدیدتر توسط بخش اندیشه ی مجله ی فردوسی ۱۳۸۷/۱۱/۱۵