

کشف آزادی نزد «سارتر»

درباره نویسنده،

خانم هیزل ای. بارنز (Hazel E. Barnes) استاد ادبیات تطبیقی و فلسفه در دانشگاه کلورادو و یکی از صاحب‌نظران انگلیسی زبان درباره سارتر است. او سه تا از آثار سارتر را به انگلیسی برگردانیده است، «وانکاوی وجودی»، هستی‌نیستی، و جستجوی دوش. مقاله حاضر، فصلی است از کتاب او به نام سادتر.

[در جنگ جهانی دوم، پس از سقوط فرانسه به دست آلمانیها، سارتر به اسارت اشغالگران نازی درآمد و به بازداشتگاهی در ترییر، آلمان، فرستاده شد.]

با فرا رسیدن عید میلاد مسیح، زندانیان از آلمانیها اجازه گرفتند تا بر ناسه‌هایی برای سرگرمی خود تدارک ببینند. سارتر به این مناسبت نمایشنامه‌ای به نام «پادپونا، یا پسر قندها» نوشت که در آن، خودش هم نقشی بازی کرد. تا همین آخیرها اجازه انتشارش را نمی‌داد. دلیلی که برای امتناع خود می‌آورد این بود که نمایشنامه چندان ناظر بر اوضاع و احوال ویژه اجرائیش بود که جدا از آنها درست فهم نمی‌شد. یادداشتی از سوی سارتر به این مضمون همراه متن چاپ شده است: «اگر موضوع نمایشنامه‌ام را از اساطیر مسیحی گرفتم به معنای آن نیست که هنگام اسارت ولو برای یک دم جهت فکرم تغییر یافت. قضیه فقط این بود که با کشیشان زندانی توافق کردم تا در آن شب عید میلاد مسیح موضوعی پیدا کنم که پسند دل اکثر مسیحیان و بی‌اعتقادان افتد.» با در نظر گرفتن شرایط سودگرایانه تصنیف «پادپونا»، ارزش ادبیش شگفت‌انگیز است. بیم سارتر از واکنشهای خوانندگان به نظر من بی پایه است. گیریم که نمایشنامه الوهیت مسیح را می‌ستاید و گروهی مذهبی را باز می‌نماید، ولی پیام اصلی زیر پوششهای نمادین بسیار نازکی رسانیده می‌شود. عیسای کودک نمادی از امید رهایی اسپران فرانسوی است؛ آزادی که تولدش بر آدمی کشف می‌کند، آزادی سارتری از خداست، و نه رستگاری در وجود خدا. اگر کشیشان «پادپونا» را به معنای ظاهریش تلقی کردند، که نامحتمل می‌نماید، مانند اولیای زندان اغفال شدند.

زینیه «پادپونا» در سرزمین فلسطین و در شب تولد عیسی چیده شده است. «پادپونا» از دو حیث پیشگام «مگسها» است: داستان سنتی، تمثیلی از سوق‌میتنی. معاصر است، و سارتر بعد این

ناهمسازی زمانی را به کار می‌گیرد. نه فقط آدمهای نمایش مثل مردان و زنان قرن بیستم حرف می‌زنند و عمل می‌کنند، بلکه اشاراتی هم به کارخانه‌های بیت لحم و بیکاران هستند. قهرمان، باریونا، کدخدای دهکده فقیری است، و فرمانروایی جبارانه رومیان جانش را می‌کاهد. از شنیدن خبر افزایش باز هم بیشتر مالیاتها، یأس و بیچارگی فرایش می‌گیرند. از آنجا که سیزده جبری آشکار با رومیان نابودی تمام دهکده را به بار می‌آورد، قرار بر این می‌نهد که روستاییان محض جان ساکنان دهکده مالیاتها را بپردازند. در عین حال می‌کوشد تا مردم را وارد کرده هم ناسیدی و هم شورش خودشان را با فرزند نیابردن بیان کنند. وقتی بی می‌برد که زن خودش تازه ملتقت حاملگی شده است، به او اسر می‌کند که پیش جادوگران برود و راه و چاره بچه انداختن را از آنها بپرسد.

در این نقطه است که رویدادهای سنتی شب میلاد مسیح رخ می‌دهند. نیمه‌شبی عطر آگین و آکنده از آرامشی غریب، فرشته‌ای بشارت شهریار نوزاده‌ای را در آخور به چوپانان می‌دهد. فرشته پیام ویژه‌ای برای باریونا می‌فرستد: «سلام بر سردمان نیکخواه زمین باد.» ولی باریونا از پذیرفتن پیام فرشته رومی تأبید. همراه باشکاکیتی کلی منشانه در باره اینکه آیا نشانه براستی از سوی خداست، از ابلاغ سلام و نیکخواهی که به نظرش فرمان تسلیم گوسفندوار بدستم می‌نماید به خشم می‌آید. «نیکخواهی فقیران که بدون شکایت بردرگاه دولتمندان جان می‌سپارند! نیکخواهی برده‌ای که کتک می‌خورد و سپاس می‌گوید! نیکخواهی سربازانی که به قتل عام کشانده می‌شوید و می‌جنگند بی آنکه دلیلش را بدانند.» باریونا ترجیح می‌دهد که مانند ستونی کفرگورس به آسمان افرازد و خروش برآورد که بر آدسیان بیداد می‌رود. اگر پیام خداوند، اطاعت توصیه کند، باریونا از قبول تن می‌زند. «زیرا من آزادم؛ و به انسان آزاد، خود خدا هم نمی‌تواند کاری بکند.» ظهور سه مجوس^۱ در عزم او خللی نمی‌رساند. بدگمانیش که مسیحا مایه نابودی یهودیان خواهد شد هنگامی تأیید می‌شود که غیب‌گویی، رسالت محبت مسیح را پیشگویی می‌کند و شرح می‌دهد که چگونه مسیح رضا خواهد داد که همچون بره‌ای به کشتن گاهش ببرد. حقانیت و کنش باریونا را این نکته تأکید می‌کند که سارتر پیشتر از ذهن یکی از صاحبمنصبان رومی گفته است که رومیان می‌توانند از یک مسیحی یهودی که حاضر به کار کردن با آنها باشد استفاده کنند. باریونا سرانجام بر آن می‌شود که محض یهودیان به دیدن این کودک برود و خفه‌اش کند. هنگامی که چشمش به عیسی نوزاد می‌افتد، نمی‌تواند نقشه‌اش را عملی کند، پاره‌ای از این رو که در خود آن اندازه نفرت نمی‌یابد تا طفل را پیش چشمان پر مهر و امیدوار پدر و مادرش بکشد. اما تصمیمش به پذیرفتن و خدمت‌گزاردن مسیح زیر تأثیر بالتازار^۲، یکی از شهریاران مشرق‌زمین، گرفته می‌شود. سارتر خودش نقش بالتازار را بازی کرد، و براستی چنان می‌نماید که او درحد خویش همچون فیلسوف آشنایمان سخن می‌گوید. بالتازار اول بار که باریونا را در دهکده‌اش می‌بیند، او را به سبب تسلیم شدن به یاسی می‌نکوهد که پدیده آورده هنگامی است که به انسان چنانکه گویی مانند جانوری هراسان یا سنگی که در زمان حال چسبیده باشد نگریسته شود. می‌گوید: ناسیدی تو این است «که لحظه

۱. بنا بر روایت انجیل متی، سه مرد دانایی که برای پرستش عیسی کودک به بیت لحم آمدند.

2. Balthazar

گذران را نشخوار کنی... عمرت را از آینده ببری و با حال احاطه اش کنی.» ولی آدمی مانند سنگ نیست. «ریگ اسیدوار نیست، زیرا احمقانه در زمان حالی همیشگی زندگی می کند... آدمی همواره چیزی بیشتر از آن است که هست... او همواره جایی دیگر است.»

بعداً وقتی باریونا از کشتن کودک منصرف شده است ولی همچنان دلش نمی خواهد او را بپذیرد، بالتازار پیام راستین مسیح را توضیح می دهد. این پیام مژده می دهد که آدمی آزاد است. «مسیح آمده به شما بیاسوزد که شما رنجتان نیستید. هر آنچه که می کنید، و به هر شیوه ای که به عملتان بنگرید، بی ستنی از آن فرا می گذرید، زیرا عملتان درست همان است که می خواهید باشد.» بالتازار شرح می دهد که «مسیح انسان است و لذا رنج خواهد کشید. ولی او همچنین خداست، و با تمام الوهیتش ورای آن رنج است. و ما دیگران، آدمیانی که به صورت خدا آفریده شده ایم، درست از این حیث که به خدا می مانیم به ورای تمامی رنجمان درمی گذریم.» بالتازار نمادی را وارد می کند که سارتر مکرر در آثار بعدیش به کار می برد، و آن اینکه انسان آزاد احساس بی وزنی یا سبکی می کند. به باریونا می گوید که توسبکی و همه چیزهایی که به تو تعلق دارند سبک اند. «جهان و خودت، زیرا تو برای خودت همیشه ارمغانی رایگانی.»

سارتر به ساده ترین عبارت ممکن در این پیام عید میلاد مسیح، جوهر فلسفی کتاب هستی و نیستی^۱ را باز نموده است، و باریونا معنای کلمات را خیلی بهتر از بیشتر خوانندگان سارتر می فهمد. او درسی یابد که پذیرفتن پیشنهادهای بالتازار به معنای آزاد بودن است، «آزاد علیه خدا و له خدا، علیه خودم و له خودم.» فرد، فراگردی خودسازنده است. رنج، یا هر چیز دیگری که برایش پیش می آید، مصالحی است که آزادی، خود را از آن بر می سازد. هر شخصی خویشتن را درون موقعیتی می یابد که قبلاً دیگران ساخته اند و در آن به مقاومتی حتی از طرف چیزهای مادی بر می خورد. اما معنای هر آنچه که انسان رویارویان می آید صرفاً توسط خود او آنگاه که موقعیت را درونی می گرداند و از آن خویش می سازد آفریده می شود. این آزادی به قول مارجوری گرین^۲ آزادی هراسناکی است زیرا خواستار مسئولیت تام بدون تضمین است. باریونا حکم سارتر را باز می گوید که همینکه به آزادی آدمی اقرار کنیم حتی اگر خدا وجود داشته باشد، هیچ چیز تغییر نمی کند. انسان باید همچنان چیزهایی را که از سوی خدا می آیند درونی گرداند و برای خود تصمیم بگیرد که آیا باید «برای خدا» بزید یا «برای خویش». خواهیم دید که این تصور حتی در پرتو مفهوم سنی خود سارتر در باره «خدای مفقود»، حقیقتش را برای او نگه می دارد. (سارتر ادعا می کند که این هدف ناموجود کوشش آدمی، آسانی دست نیافتنی است که به کار نیروی انگیزاننده هر کدام ما می آید تا خود، علت خویش باشیم؛ یعنی همچون آزادی نامقید وجود داشته باشیم و گردسان را یقینی مطلق گرفته باشد که زندگانیمان را توجیه کند و به آن معنا بخشد). از این گذشته، باریونا می بیند که این آزادی، هم له و هم علیه اوست. آزادی سارتری، پرورش پیشرونده نفس معینی نیست که آدمی با آن زاده شده باشد. خویشتن سازی خود انگیزخته، خویشتن راستین و اصیل خویش بودن است، نه آنکه درونمان را بجاویم تا صورتی حقیقی و فطری که همان نفس است کشف کنیم. کشف نفس،

۱. در کتاب «پیدایش» مبدعیم آمده است که خدا آدم را به صورت خود آفرید.

2. *L'Être et le néant*

3. Marjorie Grene

خود آفرینی است.

این توانایی بنیادین انسان به تعین ماهیت زندگانش با شیوه زیستن، محدود به ذهنیت آزادانه‌ای نیست که چه بسا بردهٔ رواقی‌منش به یاری آن چندان بر موقعیتش فراز جوید که خود را در قید زنجیر آزاد احساس کند. مدلولهای عینی و مثبت آن توانایی بر همندیان سارتر که به تماشای نمایش پارادوکس نشسته بودند اطلاق فوری می‌یافت. پرسی که پارادوکس می‌رساند، با مضمونی پوشیده از زندانیان در می‌خواست که بشوند و حبس رانه انقیاد و فرمانبرداری بلکه دورهٔ تدارکی برای عمل بینگارند. همچنانکه بعدها اورستس^۱ در نمایشنامهٔ مگسها دریافت، همینکه انسان بداند آزاد است، خدایان و جباران هیچ یک بر او چیرگی نتوانند یافت. علاوه، مفهوم آزادی که در اینجا عرضه می‌شود منحصرأ متعلق به دورهٔ هفتی نیست. سارتر به لحنی خوار شمرنده در باوهٔ خوشبینی مغرط عقاید اولیه‌اش سخن گفته است، ولی هرگز جوهرگفتار بالتازار را انکار نکرده است. او همچنان اصرار می‌ورزد که حتی پیدادگرانه‌ترین موقعیتها پیش از آنکه رفتار عینی کسی را که در آن می‌زید تعین بخشد، متفرداً درونی می‌گردد. نطفهٔ شورش در همین نکته نهفته است. سارتر می‌گوید که شورش نه هنگامی روی می‌دهد که آدمی نظراً به پیداد نظام موجودی متقاعدگشته است بلکه آنگاه که ناگهان بی می‌برد که زندگانش، محال بودن زیستن را می‌نماید. این نتیجهٔ نظری که در فقد عقل دیالکتیک^۲ آمده است، راه حل پارادوکس بود. بی‌درنگ پس از آنکه پارادوکس عزم کرده است که مسیح را همچون لجات دهند پذیرد، باخبر می‌شود که سپاهیان را برای جستجو و کشتن کودک فرستاده‌اند («کشتار معصومان»). پارادوکس با پیروانش راه می‌افتد تا با درگیر کردن سربازان، فرصت‌گریز به‌خالودهٔ مقدس بدهد. چون می‌داند که خواهد مرد، به همسرش می‌سپارد که پسرش را بدون پنهان کردن مصیبتها و پدیده‌های دنیا از او بزرگ کند. و روزی که پسرش از طعم تلخی در دهنش حرف بزند، باید به او بگوید: «پدرت همهٔ رنجهای ترا کشید و شادمان مرد.» لحن شادمانی همچنانکه پارادوکس نمایشنامه را با گفتاری مستقیماً خطاب به تماشاگران زندان به پایان می‌برد، ادامه دارد. «ولی باورم این است که در این روز عید میلاد مسیح و در همهٔ روزهای دیگر برای شماها نیز شادمانی هست.»

آیا سارتر هنگامی که نشان می‌داد که پارادوکس آزادیش را شادمانه بازشناخته است، ناصادق بود؟ آیا برای بهبود روحیهٔ زندانیان تسلائی میان تھی بر آنان عرضه می‌داشت؟ آیا در بهترین وجه جویای آن بود که بافاد کردن ظرایف و دقایق فلسفی، شورش را تشویق کند؟ در هستی و نیستی می‌گوید که آزادی در دهرهٔ مکشوف می‌شود. در نخستین رمان سارتر، «تجوغ»، روکانتن^۳ در تهوع به آزادی برخورد. ساتیو^۴، قهرمان دهه‌های آزادی^۵، نوپیدانه دریافت که او «برای هیچ و هیچ آزاد است». اورستس در مگسها اعلام می‌کند که «زندگی آدمی از آن سبوی ناسیدی آغاز می‌شود»، ولی قبلاً در همان نمایشنامه، آزادی با تبعید و تنهایی مرادف بود. در شیطان و خدا^۶ بار دیگر شاهد سروری نظیر سرور پارادوکس هستیم. در این نمایشنامهٔ سالهای پسین، گوتس^۷ از دریافتن اینکه خدا مرده است و «فقط آدمیان هستند»،

1. Orestes
2. Critique de la raison dialectique
3. La Nausée
4. Roquentin
5. Mathieu
6. Les Chemins de la liberté
7. Le Diable et le Bon Dieu
8. Goetz

اشک شادی می‌ریزد. ولو آنکه گیریم در اینجا سخن بیشتر بر سر الحاد دور می‌زند تا آزادی روانی به خودی خود، نیت همان است. گوتس مدتها در جستجوی گونه‌ای تکیه‌گاه و حمایت بیرونی برای عمل خویش بوده است و شادمانه در می‌یابد که بدون چنین تضمینی بودن، وارستگی است. فقط در این زمان است که توانایی پیکار جستن را برای آزادی سیاسی انسانها در خود احساس می‌کند. به‌گمان من این تغییر دیدگاه سارتر دو دلیل دارد. نخست آنکه باریونا و گوتس آزادیشان را همزمان با فرصت تعهد به عمل کشف می‌کنند. بازشناسی آزادی روانی می‌تواند در اعمالی علیه نیروهای بیرونی جلوه‌گر شود که نافی یا جلوگیری‌گستره این آزادی‌اند. خلاصه اینکه آزادی سرشتی شورشی دارد. ولی آزادی مانند تیغ دودم است، و وجه منفی آن در سالهای دهه ۱۹۳۰ و دهه ۱۹۴۰ خاصه در پرتو سنت دینی و عقلی که از زمان فیلسوفان ماقبل سقراط بر فرهنگ غربی غلبه داشت سطح توجه سارتر و خوانندگانش بود.

همتای آزادی شادمانه باریونا برای عمل، دلهره مابعد طبیعی روکانتن در تجموع است. دیدیم که سارتر می‌گفت که «البته او روکانتن بود» ولی خودش را به‌سبب کناره‌گیری زیاد از قهرمانش سرزنش می‌کرد. من گمان می‌کنم که سارتر از این نکته سه چیز مراد می‌گرفت: که لگرس شامل روکانتن هنگام نوشتن تجموع بسیار به‌تگرش خود او می‌مانست؛ که نظر روکانتن درباره حقیقت همان نظر سارتر بوده و هنوز هست؛ ولی سارتر در پنجاه سالگی نمی‌توانست چیزی را که در سی‌سالگی بوده بیستند و راه روکانتن (و راه اولیه خودش) را برای حل مسئله یافتن معنای شخصی در کیهانی بی‌معنا یکسره مطرود می‌شمرد.

برای منظور ما زمان تجموع از این حیث مهم است که تصویر وجود شناختی سارتر را از حقیقت به‌صورت برخوردی شخصی و عاطفی، همراه با سه پاسخ ممکن به این‌گونه کیهان باز می‌نماید. نقطه اوج کتاب هنگامی است که روکانتن تنها در پارکی نشسته و گویی آشکار شدن وجود را می‌بیند و حال «وجدی وحشتناک» بر او دست می‌دهد. سارتر توصیف این واقعه را بعد در عبارتی آورده است که گویای تصویر واژگونه تجربه عارفانه‌اش است. روکانتن به جای تجربه کردن حضور «روح» پلاینده، بارگران توده‌های انبوه ساده را احساس می‌کند که مانند کثافت‌پخش شونده، تمام دور و برش را فرا گرفته است. روکانتن به‌عوض آنکه وحدتی متعالی در شعور کیهانی دریابد، می‌بیند که «گونه‌گونی چیزها و فردیتشان فقط ظاهر و پوشش بودند. این پوشش ذوب شده بود، فقط توده‌های نرم و هیولوار مانده بودند، همه نامنظم—برهنه، در برهنگی وحشتناک و مستهجن.»

روکانتن نمی‌گوید که همه اشیا به‌عقاب یگانه در می‌آمیزند یا اینکه هم و مجازند. عالم مادی، غیرمادیت برترینی را آشکار نمی‌کند. اوسی کوشد تادو تصور در باره جهان پیرامون بیان کند. یکی آنکه همه چیز در آن طغیان می‌کند و از قوالب و روابط قراردادی که بنا بر شیوه انسانی تنظیم حقیقت بر آن تحمیل کرده‌ایم فرو می‌ریزد. ریشه درخت شاه بلوط هم بیشتر و هم کمتر از یک ریشه است؛ شاید بهتر باشد بگوییم که آن، دیگر است. آن، زیر تمام توضیحات است. هر کدام از کیفیاتش کمی از آن می‌گریخت، از آن بیرون می‌ریخت، نیمه منجمد می‌شد، تقریباً به‌شینی بدل می‌گشت؛ هر کدام زیادی بود. این نکته ما را به پیش دوم

راه می‌نماید. هنگامی که روکانتن می‌گوید که هر موجودی (منجمله خود او) زیادی است، مرادش این است که آن موجود مطلقاً محتمل است؛ یعنی ضروری نیست و بی‌هیچ سببی وجود دارد. وقتی حکمای مدرسی از احتمال سخن می‌گفتند، مقصودشان این بود که همه چیز وابسته است—که البته این وابستگی را به خدا می‌پنداشتند. ولی مراد روکانتن از احتمال، پوچی یا فقدان محض رابطه و معناس. وجود صرفاً هست؛ معنایی نمی‌دهد. روکانتن من حیث یک موجود، احساس می‌کند که او نیز محتمل و زیادی است، و می‌فهمد که این پوچی مفتاح تهوعی است که گاه‌گاہ به او دست می‌داده است. زیرا او، خود تهوع بود. سارتر «تهوع» را خاصه برای طعمی که از خود خویشتن دارد به کار می‌برد. اگر به جای آنکه برای پرسش «من چیستم» پاسخی مبتنی بر مفاهیم بجویم، بگویم تا واقعیت وجودیم را احساس کنم، شاید خود آگاهیم شکل احساس اندرونی صرف می‌گرفت.

در این وضع، شعور یا آگاهی چه حالی دارد؟ تهوع آشکار می‌سازد که شعور آدمی سخت پیوسته بدن خاصی است که در زمان و مکان جای دارد. این همان است که سارتر واقعیت شعور می‌نامد. مع هذا شعور نمی‌تواند خودش را بی‌جنبش کند یا خودش را موضوع خویش گرداند مگر در پیروی بی‌پایان، در «اندیشیدن در باره اندیشیدن در باره اندیشیدن...» اگر شعور من بکوشد که همه محتوایش را خالی کند تا فقط بر خودش آگاه باشد، چیزی در آن نمی‌یابد. همچنانکه روکانتن باشیفتگی به ریشه درخت شاه‌بلوط خیره می‌نگرد، لحظه‌ای چنان احساس می‌کند که گویی ریشه شاه‌بلوط در واقعیت قاهرش او را جذب کرده است. در این لحظه بی‌می‌برد که او «چیزی جز آگاهی بر آن نیست.»

هر کس که با اثرات مسکالین آشنا باشد، متوجه می‌شود که «جذب و حشمتاک» روکانتن به اثراتی که گاهی آن دارو می‌گذارد شباهتهایی دارد. در واقع سارتر خودش را در اختیار دوست روانپزشکی گذاشته بود که به پژوهشی با مسکالین اشتغال داشت. سارتر تحت تأثیر داروی مسکالین خیال برش داشته بود که اشیای دورش دایم تغییر حالت می‌دهند. بخصوص اتاق به نظرش پر از خرچنگ و هشت‌پا می‌نمود. تا مدت‌ها این خیالات و اوهام دست بردار نبودند به نحوی که دلش شور می‌زد که مبادا دارد دیوانه می‌شود. پیش سیمون دو بووار اعتراف کرد که بعد از گذراندن شب خیلی بدی در ونیز که خرچنگی تمام مدت دنبالش می‌کرد، آن اوهام عاقبت ناپدید گشتند و او دلش آرام گرفت.

از جذب روکانتن در پارک هم که بگذریم، تهوع اشاراتی بر تجربه مسکالین دارد. دستی ناگهان تهدید به خرچنگ شدن می‌کند، سنگی از سنگ بودنش دست می‌کشد، بند شلوار ارغوانی ناگهان دیگر ارغوانی نیست. با اینهمه سارتر که در زندگی واقعی می‌دانست که چنین مسخه‌هایی جز به صورت رویدادهای درون ذهن خودش واقعیت ندارند، و دلنگران از دست دادن سلامت عقلش بود، نمی‌خواست که کارهای ذهن بیماری را در تهوع نقش کند. استنباطمان آن است که گیتی پوچی که نهرمان وصف می‌کند، برای نویسنده تصویری با امانت از واقعیت است. در واقع امر، بینش روکانتن از جهانی که بدون شکل یا معنا یا رابطه است

1. Contingent

۲. Mescaline: یکی از داروهای آلکالوئیدی، که توهمات مختلف و برخی اختلالات روانی و عصبی به بار می‌آورد.

و از شعوری که چیزی جز آگاهی بر اشیاء نیست همه روی هم نظریه وجود شناختی را
پدید می آورند که سارتر را واداشت تا فلسفه اش را با عنوان هستی و نیستی عرضه بدارد.
پیش از آنکه سرانجام به وضع و تقریر نظریه وجود شناختی سارتر رو آوریم که
پی آمدهایش را در بادبونا و تموج دیده ایم، باید به سه پاسخ بنیادین به پوچی جهان آن گونه
که سارتر در رمانش تصویر کرده است بنگریم.

نخست، باید دانست که روکاتن، مانند سارتر در سالهای دهه ۱۹۴۰، هیچ علاقه
فعالی به سیاست نمی نماید بلکه نفعی خوار دارنده و اندکی آناارشیستی از بورژوازی بروز می دهد.
اوج هجو سارتر از رسوم و عرفهای ولایتی به هنگام دیدار روکاتن از موزه محلی است. او در
اینجا به تماشای تصاویر شهروندان عالی مقام دیروز می رود. با تحسینی دروغین نگاه های آکنده
از اعتماد به نفس این ستونهای جامعه را توصیف می کند، آدمهایی که عمرشان را با فکر
ثابت حق وجود داشتن و حق حقوق و مزایای ویژه وجود به آخر رسانیده بودند.

هیچ کدام از این مردها، عزب نمرده بود؛ هیچ کدامشان بی فرزند، بی وصیت و
بدون گزاردن آخرین مناسک مذهبی نمرده بود. پس از آنکه زندگانشان در پیشگاه
خدا و جهانیان، امروز مانند هر روز دیگر، به سامان در آمد، آرام آرام به داخل
مرگ سریدند تا سهم خود را از حیات جاویدان که حششان بود مطالبه کنند. چونکه
آنها حق همه چیز را داشتند: حق حیات، کار، زرو زور، احترام، و بالاخره حق
بهرمندی از جاودانگی.

روکاتن که از داوری سردی که در پرده نشسته بر جا میخکوب شده است، حس می کند که
حقانیت حق وجود داشتن خود او مورد چون و چرا قرار گرفته است. یارای دفاع از خویش را
ندارد. «راست بود... من حق وجود داشتن نداشتم. من به تصادف پیدا شده بودم؛ مثل یک
سنگ، یک گیاه، یک میکروب وجود داشتم...» به درون خود می نگرند، هیچ جوهر اطمینان بخش
و بسامان نمی یابد. گاه زندگی «علایم مبهمی می فرستاد، گاه فقط وزوزی نامربوط». روکاتن
ضمن بیرون رفتن از نگارستان می گوید: «بدرود ای سوسنهای زیبا که به این قشنگی در معابد
پرنقش و نگار زیبایان چیده شده اید، بدرود ای سوسنهای زیبا، مایه سرافرازی و دلیل هستی ما.
بدرود کثافتها.»

از قرار ظاهر، این واقعه هجوی درخشان ولو اندکی خام دستانه است. ولی هجو
صرف نیست. یکی از مضامین اصلی فلسفه سارتر را دربر دارد. یا به سخن دیگر، هجو، صورتی
از بی صداقتی فردی و جامعه ای ناصادق را نقشی می کند. بی صداقتی ذاتاً دروغی به خود است
و بر این انکار بنیاد دارد که آدمی فراگردی خود سازنده و آزاد است. ساختهای چندگانه اش به
دو صورت اساسی تبدیل می پذیرند و چه بسا تناوبی همیشگی از یک ساخت به ساخت دیگر
تشان می دهد. من می توانم تحقق درونی آزادی را تا میزانی تصدیق بدارم که ورای آن «من»ی
احساس کنم که عمل خاصی را در گذشته انجام داد، و می توانم با انکار تمام مسئولیت
برای آن عمل از این نکته سود جویم. چنانکه گویی بگویم به این سبب دزد نیستم که دیگر
احساسی را که دیروز ضمن دزدیدن شیشی داشتم ندارم، یا به سبب اینکه نمی خواهم اقرار کنم
که معلم وجه مشترکی با اعمال کسانی که معمولاً دزد نامیده می شوند دارد. یا، برعکس،

می‌توانم به این شیوه خودم را همچون موجودی آزاد انکارکنم که فرض بگیرم هم من و هم جهان پیراوم دارای کیفیات و ارزشهای مطلق و ثابتی هستیم. در همین معنای دوم است که کله‌کنده‌های شهر به حقوق و فضایل طبعیشان متقاعدند. الگوها و نگرشهای معاصر را خدایی پاس می‌دارد که درست برای پاسداشت آنها متصورگشته است. این شهروندان همان نقشهای خویشند. آنها در دنیایی به‌قول سارتر جدی زندگی می‌کنند که در آن هر عملی و هر شیئی، جا و ارزشی مخصوص و مشخص دارد.

پاسخ دوم، که آن هم ناصداق است، با انسان‌گرایی (اومانسیم) احساساتی «دانش اندوز» باز نموده می‌شود. «دانش‌اندوز» آدم احمق و رقت‌انگیزی است که به‌یاری خواندن همه کتابهای کتابخانه عمومی به ترتیب حروف الفباء، به خود آموزش می‌دهد. او که دایم مهر آشنیش را به «تمام انسانیت» مکرر می‌کند، در واقع هیچ کس را دوست ندارد. تنها تجلی عینی این مهر تعمیم یافته، لاس زدن خجولانه و دزدانه با همجنس‌گرایی است. حمله رسان به این نوع انسان‌گرایی دروغین و وجوه همانندش به قدری شدید بود که سارتر خود را ناگزیر از آن دید که در سخنرانی به نام «اگزستانسیالیسم، انسان‌گرایی است» از خود دفاع کند و منظورش را توضیح دهد. سارتر در این سخنرانی می‌گوید که اگزستانسیالیسم ملحدانه، آشکارا و بی‌پرده انسان‌گرایی است، از این حیث که تمام بار مسئولیت زندگانی آدمی را بر شانه انسان و هر مرد و زن منفرد می‌گذارد. انسان‌گرایی‌گونه‌های دیگری دارد که سارتر با آنها مخالف است. آن انسان‌گرایی را حقیر می‌شمرد که هر کسی دست‌آویزش می‌کند و شخصاً گمان می‌برد که می‌تواند به دستاوردهای بزرگان تاریخ بنازد. سارتر از درآمیختن با کسانی عار دارد که عشقی انتزاعی به تصور انسان پیش می‌نهند، آنان که از ارزشهای نامیرای آدمی سخن می‌گویند و به نام آن ارزشها زندگانی مردان و زنان موجود را فدا یا استثمار می‌کنند. او همچنین هرگونه اعتقادی را به‌سرشت ماتقدم آدمی مطرود می‌شمرد که بنا بر فرض دسته معینی از استعدادها و تواناییهای بالقوه به بشر ارزانی می‌دارد که در چارچوب آنها تاریخ پیشاپیش مشخص را بسازد.

بر سر فهم درست این نکته آخری، خطای زیادی پیش آمده است. مسلماً سارتر منکر وجود آن چیزی نیست که می‌توان وضع آدمی نامید یعنی زیست‌شناسی مشترکمان، واقعیت وجود متناهی‌مان در زمان و مکان، و فناپذیریمان. ولی او نمی‌خواهد که این فهرست داده‌ها را تاداسنه‌ای بگذرد که آن گونه کیفیات روانشناسی نظری را در برگیرد که در کلمات قصار کهنی از این دست مندرج‌اند: «جنگ (یا تمایزات طبقاتی) همیشگی، اقتضای طبیعت بشر است.» به گمان من سارتر در این محاجه خود برحق است که مفهوم طبیعت و سرشت آدمی را غالباً در تبیین ناکامیهای انسان یا برای مقید کردن امکانات آینده‌اش به کار برده‌اند. زیرا سیر آزادی را پیشاپیش معین داشتن، در حکم آن است که مقیدش کنیم یا برای همیشه آینده‌ای را بگسلیم که برآستی‌گشوده است. نزد سارتر، حقیقت‌ترین پاسخ به طرح معنادار پرسش «انسان چیست؟» آن است که او همان خواهد بود که مردان و زنان همه با هم او را خواهند ساخت. سارتر همراه با طبیعت آدمی، مفاهیمی چون مفهوم یونگ را در باره ضمیر ناخودآگاه

1. A priori

جمعی یا ضمیر خود آگاه گروهی که چیزی فراتر از موجودیت یا هستی مابعد طبیعی است باطل می‌داند.

انسان گرایی «دانش اندوز» و دنیای جدی زعمای شهر چندان که نخست می‌اندیشیم از هم دور نیستند. هر دو بر پایه این اصل مفروض استوارند که همگی ماگونه‌ای ماهیت آدمی داریم که در برخی افراد بیشتر از دیگران پرورش یافته است ولی همواره به کار تهیه ملاکهای ثابتی برای داوری می‌آید. سارتر در سالهای اخیر در جهت این ادعا خیلی پیش رفته که فعالیت فردی، کمابیش با طبقه و جامعه درهم پیچیده است. با اینهمه، حتی در مفهوم گروه درهم آمیخته، آنجا که سارتر مدعی است که دیگر بودی بیگانه گشته انسان بفرجام درمان می‌یابد، وحدت متکثر با واحد در جهان بیرونی و در وحدت فعالیت‌های مشترک انجام می‌پذیرد. هرگونه درآمیختگی شعورها یا تصور گروه همچون موجودیتی فراتر سخت مورد انکار است. بر همین مان، باید بینزاییم که هر چند سارتر آزادی خودش را در پیکار سیاسی عینی به نفع حقوق ستمکشان ملتزم ساخته است، باری از مشتبه کردن این «حقوق» با حقوق ساکنان نگارستانها پرهیز داشته است؛ یعنی سارتر هرگز برای هیچ جامعه حقیقی یا موهوم تکیه‌گامی نا آدمی ادعا نکرده است و نیز هیچگاه جویای آن نبوده است که یک طبقه فرمانروا را به جای طبقه فرمانروای دیگر بنشانند. او همچنان با این دیدگاه همسازی دارد که چون انسان وجودی توجیه‌ناپذیر است، و چون هیچ شئیت ربانی طرح او یا جامعه بشری را نریخته است، هرگونه ساخت اجتماعی و نظامهای ارزش-گذاری که آن ساخت را باز می‌تابانند و پاس می‌دارند باید آفریده‌هایی آزاد به لحاظ آیند که همیشه مشمول چون و چرايند. سارتر اکنون خواستار بازسازی کلی جامعه است. اگر چه روکانتن فارغ از سیاست بود، انتقادش از «کثافتها» بر همان فرض اتکا داشت که همه کوششهای آدمی بیگسار محتمل اند.

سرانجام باید دانست که راه حل خود روکانتن چیست؟ گمان می‌برم که سارتر هنگام نگارش مجموع، باور داشت که راه حل قهرمانش، هر چند محتمل، دست کم صادقانه بود. راه حل او در واقع با راه حل خود نویسنده یکسان بود، ولی فیصله‌ای نبود که سارتر در زمانی به پذیرفتنش راغب باشد.

مکاشفه‌ای که بر روکانتن در «جذب و حشمتناک» دست داد، مکاشفه وجود بود. در رمان، «وجود» با «پوچی» مترادف می‌گردد، ولی با «هستی» تباین دارد. بعضی آفریده‌های آدمی هستند - مثل داستان پلیسی، ترانه، یا دایره ریاضیدان - که پوچ نیستند. آنها وجود هم ندارند. در عوض، هستی دارند - یا به سخنی دقیقتر، دلیل هستی دارند. روکانتن می‌گوید که «دایره را می‌توان با چرخش پاره خط مستقیمی در حول یکی از انتهاهایش به طور کافی توضیح داد». هر کدام از اجزایش در کل دارای دلیل هستی است. رمان یا ترانه مستقل از صفحات یا صفحه گرامافونی که بر آن نگاشته یا حک شده است بر می‌خیزد. مطلقاً وجود دارد. یعنی، کلی بر ساخته از اجزا است که هر کدام از اجزایش به طریقی معنا دار به یاری آن تبیین و تصدیق می‌پذیرد. در مقابل، زندگی روکانتن هیچ یک از این «ساجراهای» کاسل و متشکل را در بر نداشت. درون یا بیرون آن چیزی نبود که ضروریش گرداند، توضیحش دهد، و دلیلی برای هستی فراهم آورد. او فقط آنجا بود، و اعمالی که به کردلشان آزاد بود معنایی جز آن که

او تصمیم می‌گرفت به آنها بیخشد نداشتند. به سخن دیگر، روکانتن آزادی را در دلهره و در تهوع، همچون احتمال محض تجربه می‌کرد. ولی آنچه او آرزوی انجام دادنش را داشت این بود که آزادیش را به چنان شیوه‌ای به کاربرد تا در زندگی خودش به پاره‌ای از هستی کامل دایره نیل یابد. در پایان رمان رامحلی پیدا می‌کند که تا اندازه‌ای، و نه به تمامی، به این هدف نایل می‌آید. اندیشه آن راه حل هنگامی بر او دست می‌دهد که در کافه‌ای نشسته و به صفحه ترانه‌ای مردم‌پسند گوش می‌دهد. (انتخاب این ترانه از سوی سارتر بر مراتب خردمندانه‌تر از انتخاب یکی از آثار، فی‌المثل، بتهوون بود که احتمالاً حالتی از والایی و تقدس به‌سوقیت می‌داد.) روکانتن می‌کوشد تا آهنگساز و خواننده را در لابلای نغمه مجسم کند.

دو نفر هستند که نجات یافته‌اند. شاید تا آخر معتقد بود بلکه در وجود غرق شده‌اند. وسع هذا هیچ کس نمی‌تواند درباره من با چنین لطافتی که من به آنها فکر می‌کنم فکر کند... برای من آنها کمی به سرده‌ها، کمی به قهرمانان رمانی می‌مانند؛ خودشان را از گناه وجود داشتن پالوده‌اند. البته نه کاملاً — بلکه آن قدر که از عهد کسی بر می‌آید.

روکانتن در عالم خیال خودش را مشغول نوشتن رمانی می‌بیند، کتابی که روزی خوانندگانش را خواهد داشت تا به او همان طور فکر کنند که او حالا به آهنگساز و خواننده فکر می‌کند. او نیز خواهد توانست به این هستی کاملی که ساخته او بود بنگرد، و این ساخته پرتویی نجات بخش برگزیده خود او خواهد باشید. هنگامی که اولین لحظه تصمیم به نوشتن رمان را به یاد خواهد آورد، همان‌گونه روابط ضروری را خواهد دید که کسی در بسط ماجرابی در داستانی پلیسی می‌بیند. «احساس خواهم کرد که قلبم تندتر می‌تپد و به خودم خواهم گفت: در آن روز و در آن ساعت بود که همه چیز شروع شد. و موفق خواهم شد تا دست کم در گذشته فقط در گذشته خودم را بپذیرم.»

از آنجا که رمانی که باید نوشته شود آشکارا تهوع است، چه بسا کسی وسوسه شود که آن را صرفاً یکی دیگر از آثار نخستینی بشمرد که جنبه ترجمه احوال شخصی دارند و نویسنده در آن نشان می‌دهد که چگونه دریافت که نویسنده است. در حقیقت، استنتاج تهوع چندان اصیل نیست. حتی رساله سیپپوزیوم^۱ افلاطون توصیف می‌کرد که چگونه شوق ما به ابدیت تا اندازه‌ای به وسیله آفریدن «کودکان ذهن» تشریح می‌یابد. سارتر بعدها صریحاً از خود خرد گرفت که سعی داشته است تا در ادبیات وسیله‌ای برای رستگاری بیابد. قبلاً در زمان پاریون^۲ او نظرگاه عدم التزام را وانهاده بود. ولی پنداشتن رمان به‌منزله هیچ چیز جز نخستین تحقق نفس نویسنده، در حکم نادیده گرفتن همه مدل‌های فلسفی است که پیش از آن آمده‌اند و شامل‌ماندن از این نکته که راه حل پیشنهادده، انحصاراً یا حتی بدایتاً نه شخصی و روانشناختی بلکه فلسفی است. روکانتن در جریان یافتن راهی برای نزدیک شدن به وحدت هستی و وجود، آیین سارتر را باز می‌نماید که هر کس به شیوه خودش می‌کوشد تا وحدت ناممکن «هستی در خود»^۳ و «هستی برای خود»^۴ را عملی کند که به سعی در تحقق بخشیدن به «خدای مفقود» می‌ماند. این تصور را سارتر هرگز انکار نکرده است و لولانکه قائل بودن به آن برابر با این است که وجود آدمی

1. Symposium 2. être-en-soi 3. être-pour-soi

را از لحاظی، ناکامی بینگارد، و انسان را یک «شور بیهوده» بسازد. اگر بیشتر به قالب راه حل روکاتن بنگریم تا به محتوای ویژه آن، به گمانم امروزه برای فعالیتهای سارتر همان قدر معتبر است که در سالهای پسین دهه ۱۹۳۰. مع هذا باور ندارم که این حکم، اتهام فیلسوف ناامیدی را بر او بیند.

□

دادپوش مهر جولی و مفتش بزرگ و روشنفکران و ذل داستایوسکی

در فصل «مفتش بزرگ» از کتاب برادران کارامازوف، داستایوسکی نقش دیگری از مصیبت تصلیب مسیح را با نشان میدهد. در بحبوحه رواج تقطیش عقاید و سوزاندن شرکین در قرن پانزدهم، مسیح مجدداً ظهور مینماید و پنهانی و آهسته بمیان مردمان شهر «سویل» اسپانیا میآید. جماعت او را می شناسد و بی درنگ بسوی او کشانده میشود. مسیح از میان جمعیت عبور مینماید. کوری را شفا میدهد، دختر بچه سرده ای را زنده میکند، مردم، منقلب و شوریده فریاد میکشند و گریه میکنند: «خودش» است. مسیح باز آمده. همه چیز کامل و عالی است.

مفتش بزرگ، پیرمردی نود ساله و تکیده همه چیز را می بیند و به نگهبانان خود دستور میدهد مسیح را دستگیر نمایند. نگهبانان پیش میروند و در میان سکوت مرگبار جماعت، مسیح را دستگیر میکنند. مردم بی درنگ بسان فرد واحدی در برابر مفتش بزرگ بسجده میافتند و او بی آنکه کلمه ای بر زبان راند آنان را تبرک میکند و پدراه خود میروند.

شب هنگام، که «عطر درختان لیمو و زیتون همه جا را فراگرفته است» مفتش بزرگ در حالیکه چراغی بدست دارد به زندان مسیح میروند. نخست باو خیره میشود و سپس میگوید: «این تو هستی؟ خودت هستی؟» پاسخ نده، خاسوش شو، چه میتوانی بگویی؟ خوب میدانم چه خواهی گفت، اما حق نداری بر آنچه تا کنون گفته ای چیزی بیفزایی. تو باز آمده ای تا ما را از کار خود بازداری. ما به موعظه تو نیازی نداریم زیرا جز تیره بختی و درد چیزی برای ما به ارمغان نیاورده است. بشر دیگر بتو محتاج نیست... بدین سبب من تو را محکوم خواهم کرد و سائند سفورترین مرتد ترا خواهم سوزانید و خودت خواهی دید همین سردی که امروز به پاهای تو بوسه میزدند چگونه فردا هیزم به آتش خواهند ریخت...

و بدینسان فاجعه مجدداً تکرار میشود و اینبار نیز چون گذشته، مسیح یکبار دیگر شاهد تهی بودن و بی معنا بودن همان چیزیست که بخاطر آن به این جهان آمده، زندگی کرده، درد کشیده، شورید و عاقبت باز جری جانکاه به هلاکت رسید.

داستایوسکی دارد فاجعه را برای ما از نو بازی میکند، و در پس این بازی خصلت پیاسبرانه خود را بدخ ما میکشد: هیچ چیز تغییر نیافته است، تاریخ تکرار میشود، زمانه، زمانه اقتدار قیصرهاست و مسیح کشی همچنان ادامه دارد.

افسانه «مفتش بزرگ» را ایوان کارامازوف برای آلیوشا برادر خود تعریف میکند.