

موقعیت و آزادی از دیدگاه سیمون دو بواری

این مقاله به مناسبت صدمین سالگرد تولد سیمون دو بواری (۹ ژانویه ۱۹۰۸ - ۱۴ آوریل ۱۹۸۶) نوشته شده و اول بار در نشریه‌ی "نگاه نو" (شماره‌ی ۷۶، بهمن ۱۳۸۶) منتشر شده است. نوشته می‌کوشد، ارجح دو بواری به‌عنوان فیلسوف و پیشاهنگ رهایی زن را بازنمایاند. هدف مقاله به‌ویژه این است که نشان دهد اینکه سیمون دو بواری بر یک تفاوت اساسی انگشت گذاشت و به ساده‌بینی فرمالیستی در رفع ذهنی آن نگرید، چه نتیجه‌ی خلاق‌ی در برداشت. او درک بشریت را از عدالت تصحیح کرد. نوشته در همین راستا افق گشوده شده توسط دو بواری را همچون شاخص تحولی اساسی در دانش اجتماعی و فلسفی مدرن معرفی می‌کند. با وجود همه‌ی ستایش‌ها، نوشته از نگاه انتقادی به سیمون دو بواری و همدم و همسخن او ژان پل سارتر (۲۱ ژوئن ۱۹۰۵ - ۱۵ آوریل ۱۹۸۰)، غافل نمی‌ماند.

نظریه‌ی ارزش مارکس و موضوع کارخانگی

در کتاب "سرمایه" اثر کارل مارکس هر جا از روند کار و تولید سخن می‌رود، نوع خاصی از کارخانه در نظر است که آن را در قرن نوزدهم سنخ‌نمای کارگاه صنعتی مدرن می‌پنداشته‌اند. تصویری که مارکس از یک مدل سنخ‌نما (تیپیکال) در ذهن دارد، کارخانه‌ای است که در آن جسمی سخت، که به ماده‌ی بی‌صورت ارسطویی می‌ماند، شکل می‌گیرد، دارای صورت (فرم) می‌شود، رده‌اش از دیدگاه ارسطویی در میان باشندگان بالاتر می‌رود و به بیانی دیگر بر ارزش آن افزوده می‌شود. یک کارگاه ریخته‌گری قرن نوزدهم یا هر کارخانه‌ی استخراج فلز یا فلزکاری دیگری در آن هنگام نمونه‌ی بارز آن مدلی است که در ذهن مارکس بوده است.

آفرینش ارزش، صورت‌دهی به ماده است و صورت‌دهنده نیروی کار است. پس نیروی کار منبع ارزش است. کار کردن، وارد کردن نیروست. اعمال نیرو در قرن نوزدهم اساساً مکانیکی در نظر گرفته می‌شود. از دو جنس نر و ماده، نر توان جسمی بیشتری برای اعمال نیروی مکانیکی در کارگاه قرن نوزدهمی دارد. نر تولیدکننده‌ی اصلی ارزش پنداشته می‌شود. مرد نیروی کار خود را می‌فروشد و پولی دریافت می‌کند که خرج تولید و بازتولید نیروی کار می‌شود. فصل چهارم جلد یکم "سرمایه" برمی‌نهد که «ارزش نیروی کار در ارزش مجموعه‌ای از مواد حیاتی تحلیل می‌رود. بنابر این، ارزش آن با رشد ارزش این مواد حیاتی رشد می‌کند؛ یعنی متناسب با میزان زمان کار لازم برای تولید این مواد است.»^۱

مارکس در ادامه‌ی این سخن در توضیح این که «مواد حیاتی» لازم برای بازتولید نیروی کار چه هستند، به این بسنده می‌کند که بگوید این مواد بر دو نوع‌اند: نوعی زودمصرف‌اند، نوعی دیرمصرف. مواد غذایی تندتند مصرف می‌شوند، ولی دوره‌ی زمانی مصرف پوشاک و مسکن طولانی‌تر است. چیزی که مارکس در اینجا به آن اشاره نمی‌کند، نقش زن در فرآوردن این «مواد حیاتی» است. زن هم کارگری

کرده و می‌کند و هم این وظیفه را داشته و دارد که مواد مصرفی را حیات‌بخش کند. نیروی کار بازتولید نمی‌شود، اگر زن «مواد حیاتی» را برای بازتولید مهیا نکند. حتا تا حد آمایش‌گر مواد حیاتی نیز به زن اشاره نمی‌شود، که اگر اشاره می‌شد، لازم بود گفته شود نیروی کار برای تداوم استثمار آن بازتولید نمی‌شد، اگر مرد زن را در خانه برای بازتولید نیروی خویش استثمار نمی‌کرد.^۲ توجه به این حقیقت اما تمام نظریه‌ی ارزش مارکس را دچار بحران می‌ساخت. مارکس اگر این موضوع را می‌دید، کتاب "سرمایه" چیز دیگری می‌شد.

انتقاد از این زاویه، که چرا مارکس نقد اقتصاد سیاسی را با نظر به فابریک‌های دوران خویش پیش می‌برد، چندان روا نیست. هر کسی در چارچوب افق زمانه‌ی خویش می‌اندیشد. این انتقاد اما رواست که چرا مارکس در کل کتاب "سرمایه" و متن‌های اقتصادی پیش از آن و پس از آن، به کار خانگی و نیروی کار زن نپرداخته است، چرا استثمار نیروی کار خانگی را به عنوان بنیاد استثمار ندیده است. این انتقاد را این گونه پس می‌زنند که بگویند مارکس به موضوع آزادی زن توجه داشته، چنانکه آن را شاخص آزادی کل جامعه دانسته است، اما در کتاب "سرمایه" مدل‌سازی کرده است و در مدل خود لزومی به توجه به جنسیت نیروی کار ندیده، زیرا او بر پایه‌ی تقسیم‌بندی کار به کار مشخص و کار انتزاعی، امکان مدل‌سازی‌ای را پدید آورده که در آن کار در وجهی کمی در نظر گرفته شود. نیروی کاری که به عنوان کمیت در نظر گرفته شود، جنسیت ندارد.

فرمالیسم و نادیده گرفتن زن

شرط مدل‌سازی فرمالیسم است. دادن احکام کلی، چیزی که لازمه‌ی نظریه‌پردازی است، همواره با فرمالیسم همراه است. اما عجیب نیست که فرمالیسم رایج در سنت اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی معمولاً با نادیده گرفتن وجود زن همراه است، چه در آنجایی که ساختاری فرمال (صوری) در نظر گرفته می‌شود، چه آنجایی که امر انتزاعی مشخص می‌شود و ساختار فرمال محتوای مشخصی می‌یابد؟ کانت را در نظر گیریم: نهاد اخلاقی در اخلاق‌شناسی او یک باشنده‌ی خردورز است. اگر باشنده‌ای خردورز باشد و بخواهد اخلاقی رفتار کند، بایستی از حکم مطلق اخلاق پیروی کند، حکمی که می‌گوید: چنان کن که مبنای رفتار در کلیت سپهر رفتار اخلاقی تعمیم‌پذیر باشد. فرمالیسم را کانت در شناخت‌شناسی و اخلاق‌شناسی چنان فرا می‌برد، که از انسان نیز درمی‌گذرد. موضوع کار او نهاد خردورز است، نهادی که همچون موجودی است که در زمین ما انسان است، اما ممکن است در سیاره‌ی زیست‌پذیر دیگری به شکل و شمایل دیگری باشد. از دو جنس زن و مرد، کدام یک به آن نهاد خردورز ایده‌آل نزدیکی بیشتری دارند؟ کانت در مواردی به طور مشخص در این مورد نظر داده است. او زن را دور از آن نهاد ایده‌آل

۲ برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه انتقادی بنگرید به:

Claudia v. Werlhof, Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, *Frauen, die letzte Kolonie, Zur Hausfrausierung der Arbeit*, Reinbek bei Hamburg 1983/1988.

می‌بیند. مثلاً در بحث اخلاق می‌گوید که زنان درکی از وظیفه و بایستی ندارند و مطابق پسند و احساسشان عمل می‌کنند.^۳

در بالا به عمد مارکس و کانت را مثال زدیم. اینان "عادل" های تاریخ انسانی‌اند. تا پیش از مارکس، کسی چون او عمق مسئله‌ی اجتماعی را بازنموده و پیش از کانت، هیچ کس چون او انسان را فرابخوانده که به هم‌نوع خود نه به‌عنوان وسیله، بلکه همچون هدف بنگرد. با وجود این، همین عادلان بی‌نظیر، زن را نادیده می‌گیرند، چه به عمد، چه به لحاظ الزامات مدل فکری‌ای که ساخته‌اند، یعنی باز نه از سر سهل‌انگاری‌ای که بتوان آن را جدی نگرفت.

زن و سوسیالیسم

زن را نادیده نگیرید! در طول تاریخ بسیار کسان چنین توصیه‌ای کرده‌اند، از سر شفقت، انسان‌دوستی، حسی از عدالت. اما چرا زن نادیده گرفته می‌شود، چرا آنجا که در نظر گرفته می‌شود، به‌عنوان موجودی درجه‌ی دوم مطرح است؟ "زن" چرا مسئله است؟ این مسئله چه خاستگاهی دارد، چه ابعادی دارد، چه راه‌حلهایی دارد؟ سوسیالیست‌ها مسئله را دیدند، اما نه در استقلال آن، بلکه به‌عنوان جنبه‌ای از مسئله‌ی نابرابری طبقاتی. آگوست بیل در مقدمه‌ی کتاب *پراوازه‌ی "زن و سوسیالیسم"* چنین نوشته بود: «مسئله‌ی زن برای ما فقط جنبه‌ای از مسئله‌ی عمومی اجتماعی است، مسئله‌ای که در حال حاضر همه‌ی مغزهای متفکر را به خود مشغول داشته و همه‌ی ذهنها را به فعالیت واداشته است؛ بر این قرار این مسئله تنها از راه رفع تضادهای اجتماعی و بدی‌های ناشی از آنها حل‌شدنی است.»^۴

به این نحوه‌ی استدلال در آثار مارکسیست‌ها در موردهای دیگری نیز برمی‌خوریم. آزادی؟ مسئله‌ی دموکراسی فرع مسئله‌ی اجتماعی است، پس حل‌شدنی است، آنگاه که مسئله‌ی اجتماعی حل شود. مسئله‌ی ملی؟ این مسئله نیز همین‌گونه است و بر همین روال حل می‌شود. درگیری‌های دینی، تقابلهای فرهنگی، مسئله‌ی محیط زیست، نابرابری‌های جهانی، همه و همه به مسئله‌ی اجتماعی برگرداندنی هستند. با این منطق آنها هیچگاه در استقلال خود مطرح نمی‌شوند، و چون مستقلانه مطرح نمی‌شوند، آنچنانکه باید شناخته نمی‌شوند. بر این قرار بود که آن دسته از سوسیالیست‌ها که ذهنشان از حد طرح موضوع نابرابری فراتر نرفت، از شناخت جهان واماندند، زیرا وقتی در یک مجموعه‌ی همبسته، همه‌ی مسائل به یک مسئله واگرداندنی باشد، خود آن مسئله نیز به درستی شناخته نمی‌شود. مونیسمی که پلخائف آن را اساس درک مارکسیستی از تاریخ می‌دانست، تک‌عامل‌بینی‌ای بود، که از شناخت آن عاملی هم که مبنای‌اش تصور می‌کرد، وامی‌ماند.

3 Cf. Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in: Werke Bd. II., 854

4 August Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, Berlin/DDR 1973, S. 25.

مونیسیم خفقان آور

فرهنگ عصر جدید، جنبه‌های پرتنوعی دارد، تنوع آن بارز است و کثرت‌گرایی زمینه‌ای قوی در آن دارد. بدین جهت هر جا تجدد پیشرفته‌تر است، مونیسیم (یگانه‌پنداری / تک‌عامل‌بینی) شانس کمتری برای تبدیل شدن به ایدئولوژی‌ای فراگیر دارد. قرن بیستم، اما به قول اریک هابس‌باوم، مورخ شناسنده‌ی قرن، دوران افراطی‌گری بوده است و افراطی‌گری تقویت‌کننده‌ی دیدگاه‌های تک‌عامل‌بین است. در دوره‌های افراط به سختی می‌توان به همه موضوع‌ها توجه داشت، استقلال نسبی هر مسئله را در نظر گرفت و مشکل را از جنبه‌های مختلفی بررسی کرد. از قرن نوزدهم این گرایش تقویت می‌شود که همه‌ی مسائل انسانی در مسئله‌ای خاص خلاصه شود. بر این قرار دو راه حل عمده مطرح می‌شود: یکی وعده‌ی حل همه‌ی مسائل را از طریق قدرت‌گیری "ملت" می‌دهد، یکی مسئله‌ی اجتماعی را اصل می‌گیرد و حل همه‌ی مسائل را تابع مبارزه‌ی طبقاتی می‌کند. راه حل اول در انواع و اقسام ناسیونالیسم، از ناسیونالیسم استقلال‌طلبانه گرفته تا ناسیونالیسم متجاوز امپریالیستی و فاشیستی متجلی می‌شود و راه حل دوم شاخص جریان مسلط بر چپ می‌گردد، که شاخص آن از انقلاب اکتبر گرفته تا میانه‌ی قرن بیست، استالینیسم است.

آزادی در راه‌حل‌های کلکتیو ملی و خلقی و پرولتری زمینه‌ای برای بودش نمی‌یابد. طرح مسئله‌ی آزادی، منوط به آزاد شدن مسئله‌ی آزادی، یعنی رها شدن آن از فشار کلکتیوهاست. مسئله‌ی آزادی برای آن که آزادانه طرح شود، بایستی نخست منطقی را در هم شکند که آن را فرع مسئله‌ی دیگر قرار می‌دهد و با فرعی کردن آن، کوچکش می‌کند و نادیده‌اش می‌گیرد. موضوع ابتدا در زمینه‌ی آزادی‌های سیاسی مطرح می‌شود، اما آنگاه بعد اجتماعی خود را بارز می‌کند که مسئله‌ی زن مطرح می‌گردد و در کلکتیو مسائل شکافی اساسی ایجاد می‌شود. طرح مسئله‌ی زن، رهایی مجموعه‌ای از مسائل دیگر از قید منطقی بود که آنها را فرعی و پیرو و بی‌اهمیت جلوه می‌داد. طرح مسئله‌ی زن، آغاز درهم‌شکستن آن فرمالیسمی بود که درست به دلیل ندیدن این مسئله در مدل‌سازی اجتماعی خود سخت ساده‌نگر می‌شد.

مردانگی انسانیت

طرح جدی موضوع از طریق واری انتقادی نگرشهایی صورت گرفت که در بیان مشخص خود آشکارا در قبال زن تبعیض‌گرا بودند و در بیان انتزاعی خود یعنی در مدل‌های فرمالشان انسان را مترادف با مرد می‌گرفتند. این واری انتقادی را نخست سیمون دو بووار در کتاب "جنس دوم" (منتشر شده به سال ۱۹۴۹ در دو جلد) ارائه داد. هگل در "عناصر فلسفه حق" گفته بود که زن جنس «دیگر» است، «فردیت» و «احساس» است، «اثرپذیر» و «ذهنی» است، در حالی که مرد «نیرومند» و «اثرگذار» است، «برای خود» است، «معنویت» است و کارش «آموختن» است و «مبارزه با جهان بیرونی و با خویشتن». و نیز گفته بود: «زن می‌تواند به خوبی آموزش ببیند، اما برای دانش‌های والا، فلسفه و پاره‌ای آفرینش‌های هنری که نیازمند عنصری کلی است، ساخته نشده‌اند. شاید دارای بصیرت، ذوق و ظرافت باشند، اما

مثالیت ندارند. تفاوت زن و مرد به تفاوت میان حیوان و گیاه می‌ماند؛ حیوان، از جهت ویژگی، به مرد نزدیک‌تر است و گیاه به زن...»^۵

سیمون دو بووار با استفاده از اصطلاح‌هایی شبیه هگل نوشت:

«انسانیت مردانه است، و مرد زن را نه آن گونه که هست، بلکه در رابطه با خود تعریف می‌کند. به او به چشم یک باشنده‌ی مستقل نمی‌نگرند. [...] او را متعین می‌کنند و متمایز می‌سازند، با نظر به مرد؛ مرد را اما با نظر به زن متعین و متمایز نمی‌کنند. زن در برابر اصل فرع به حساب می‌آید. مرد نهاد است، مطلق است؛ زن آن دیگری است.»^۶

مفهوم نهاد

نهاد بودن در اینجا آن ارزشی است که دو بووار برمی‌نهد که زن از دستیابی به آن در چارچوب مناسبات اجتماعی مبتنی بر نابرابری محروم مانده است. نهاد، سوژه است، که به فارسی معمولاً ذهن می‌خوانندش که برگردانی سخت نارساست. نهادگانی، یعنی سوپژکتیویته به ذهنیت آگاه منحصر نمی‌شود، به آن ذهنیتی که در فلسفه‌ی دکارت هستی‌اش با اندیشه‌اش تثبیت می‌شود («می‌اندیشم، پس هستم»). در نزد دو بووار نهادگانی تفسیری اگزیستانسیالیستی دارد. این تفسیر از آزادی عزیمت کرده و ذهنیت را در درجه‌ی اول همچون توانایی "طرح افکندن" تلقی می‌کند. ممکن‌ساز طرح افکندن، انتخاب آزادانه است و از طریق آن است که خود "خود" را انتخاب می‌کند یعنی خود "خود" می‌شود. پس منظور سیمون دو بووار از اینکه زن "نهاد" نیست، این است که نمی‌تواند به‌عنوان انسان آزاد طرح افکند، بنابر اصطلاحی اگزیستانسیالیستی فرارود (ترانسدانس داشته باشد)؛ او "در خود" می‌ماند، "برای خود" نمی‌شود، یعنی نمی‌تواند خود را انتخاب کند، یعنی آزاد نیست. انتخاب‌کننده مرد است، زن برنهاد (ابژه) نهاد مردانه است.

خودانگیختگی و پذیرندگی

آزادی در تفسیر اگزیستانسیالیستی دو بووار در درجه‌ی نخست خودانگیختگی است. خودانگیختگی را در فلسفه‌ی جدید، ایمانوئل کانت به مقوله‌ای بنیادی تبدیل کرده و خصلت بنیادین نهادبودگی را چه در عرصه‌ی نظری (در شناخت‌شناسی)، چه در عرصه‌ی عملی (اخلاق) و چه در قضاوت‌گری (در بحث غایت‌شناسی و زیباشناسی در "سنجش نیروی داوری"/"نقد قوه‌ی حکم") با آن توضیح داده است. کانت در برابر خودانگیختگی، پذیرندگی را می‌گذارد.^۷ دو بووار، همانند ژان پل سارتر، در حالی که در تحلیل

۵ گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران، انتشارات پروین ۱۳۷۸، ص. ۲۱۸ و بعد (§166).

6 Siomone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, Hamburg 1989, S. 10f.
7 receptivity versus spontaneity

خودانگیختگی بر ایده‌آلیسم آلمانی متکی است، در تحلیل پذیرندگی، آنجایی که موضوع به عنوان مسئله‌ای اجتماعی مطرح می‌شود، به مارکسیسم می‌گردد. تحلیل حالت فرودست، "درخود" و "پذیرنده"ی پرولتاریا مدلی می‌شود برای تحلیل موقعیت زن. در این جا تحلیل آزادی و اسارت در مجموع یکدست پیش می‌روند، زیرا در تحلیل اسارت از تفسیری همخوان با سنت فلسفه‌ی نهادگانی (سوپرکتویته) عزیزت می‌شود. در زمان شکل‌گیری فکر دو بوار، این تفسیر از طریق گئورگ لوکاچ و نیز از طریق درسهای آلکساندر کوژو در مورد هگل رواج یافته و روشنفکران چپ زمانه را زیر تأثیر خود قرار داده بود. بر اساس این تفسیر آماج مارکسیسم پایان دادن به شی‌ءوارگی^۸ و ایده‌آل چپ رسیدن پرولتاریا به مرتبه خودآگاهی و "برای-خود-بودگی" دانسته می‌شد. در تقریر این آماج عمدتاً از مفهومی‌های بهره‌گرفته می‌شد که ریشه در فلسفه‌ی آگاهی داشتند و نیز در روانکاوی فروید، که به دلیل ایده‌آل کردن خودآگاهی به سادگی به عنوان روایتی از این فلسفه تفسیر شدنی است.

اما تنها با آگاهی بر این نکته به راز دستاور فکری دو بوار پی نمی‌بریم. بایستی به تفاوت ظریفی که میان سارتر و دو بوار هست، توجه کنیم. سارتر یگانه‌انگار است؛ در نزد او مقوله‌ی مرکزی آزادی همه چیز را رفع می‌کند، یعنی نفی می‌کند، برطرف می‌کند، موتور رفع دیالکتیکی در معنای هگلی *aufheben* (= رفع = برطرف کردن و هم‌هنگام حفظ کردن به صورت رفعت دادن به سطح تکاملی بالاتر) می‌شود. موقعیت وجود دارد، چون آزادی وجود دارد. عکس قضیه نیز گویا صادق است: فکر خوبی است اگر بگوییم زندان برای آن است که به عنوان زندانی به گریختن از آن فکر کنی. اما صرفاً با تصور گریختن، زندان نفی نمی‌شود. حتّاً اگر هم بتوانی بگریزی، باز زندان زندان است و وجود دارد. به این نکته دو بوار توجه دارد، یا دقیقتر آن است که بگوییم بیشتر از سارتر توجه دارد.

آزادی و موقعیت

دو بوار هم به موقعیت نظر دارد، هم به آزادی و دریافته است که نمی‌توان تنها با اراده حصار موقعیت را درهم‌شکست. آزادی، آزادی در موقعیت است و موقعیتهایی وجود دارند که امکانی برای آزادی نمی‌دهند؛ در آنها هیچ افقی گشاده نمی‌شود، تا بتوان طرحی افکند که از موقعیت فراتر رود. هستی انسان دوسویه است، سویی‌ای آزاد دارد و سویی‌ای اسیر موقعیت. این دوسوییگی را دو بوار در *Pour une morale de l'ambiguïté* ("برای یک اخلاق دوسوییگی") بررسی کرده است، که آن را در سال ۱۹۴۷ انتشار داده، دو سال پیش از انتشار "جنس دوم". *ambiguïté/ambiguity* به معنای دوپهلوی بودن و مبهم بودن است. انسان از یک سو روشنایی است، چون آگاهی است و از سوی دیگر جزئی از جهان است که

۸ شی‌ءوارگی ریشه در ساختار کالایی دارد. به نظر گئورگ لوکاچ «اساس این ساختار آن است که رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شی‌ء، و در نتیجه به صورت نوعی "عینیت خیالی" در می‌آید، عینیت مستقلی که چنان به دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش - یعنی رابطه بین انسان‌ها - را پنهان می‌کند.» (گئورگ لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده، تهران، نشر تجربه، ۱۳۷۷، ص. ۲۱۱)

تاریک است. از طبیعت فراتر است، چون آزاد است و با خودانگیختگی اش جهان شمولی علیت را نفی می کند، از طرف دیگر مهمترین واقعیت زندگی اش این است که می میرد، یعنی از قوانین طبیعی پیروی می کند و مقهور آنها می شود. پایان ناپذیر است و همهنگام پایان پذیر. موضوع را پیش از دو بوار، سورن کیرکه گور، چنین دیده بوده است: «انسان هم نهادی است [سنتزی/ ترکیبی است] از پایان ناپذیری و پایان پذیری، از زمان مند و جاوید، از آزادی و ضرورت؛ خلاصه اینکه یک هم نهاد است.»^۹

دو بوار در "اخلاق دوسویگی" تا به آنجا پیش نمی رود که هستی شناسی ای را پی ریزد، برپایه ی "دوسویگی"، بر این پایه که انسان در "ابهام" می زید. او اگر چنین می کرد فلسفه ای بدیل فلسفه ی بی ابهام سارتر عرضه کرده بود، بدیل آن فلسفه ای که گمان می برد به نیروی اراده ی آزاد، همه ی ابهام ها از میان می روند. سارتر تقلب در تعبیر خودفریبانه ی موقعیت به عنوان آزادی را "ایمان بد" می نامید. خود او را می توان متهم کرد که به نام آزادی کیشی رواج داد که جانمایه اش نوعی "ایمان بد" بود. باور بدی بود که در این خودفریبی روشنفکرانه خلاصه می شد که می توان زندگانی خود را کارگردانی کرد، همچون نمایشنامه ای سرشار از صحنه های خلاف انتظار، و این گمان را داشت که با این کار به نفع آزادی، از جهان ابهام زدایی شده است. سارتر در برابر ذات باوری سنتی در تعبیر وجود انسانی به تعبیر بدیلی رو آورده بود که خود نوعی ذات باوری بود، ذات در این تعبیر نه چیزی چون سرشت و فطرت، بلکه آزادی بود. این ذات باوری بدیل نشان دهنده ی آن بود که هستی شناسی سارتر نمی تواند "اختلاف" را برتابد و بایستی برپایه ی یگانه پنداری عادت شده در فلسفه حتما بگوید که در یک تقابل اصالت با چیست و کدام است آن یگانه ای که در نهایت چندگانه ای را رفع می کند. دو بوار به این فکر نزدیک می شود که بگوید نمی دانم آن یگانه چیست، زیرا آن یگانه وجود ندارد، حقیقت چندگانه است و ابهام در ذات آن است، زندگی انسان مبهم است و از آزادی نبایستی این تعبیر را داشت که گویا ابهام زداست؛ آزادی بیش از آن که ابهام زدا باشد، ابهام آور است. هر چه کمتر آزاد باشیم، کمتر پرسش داریم؛ جهانمان ممکن است دردناک و ظلمانی باشد، اما همهنگام خط و مرزهایش روشن باشند.

خدایگان و بنده

هم سارتر و هم دو بوار به شدت زیر تأثیر نقش مایه ی هگلی خدایگان و بنده و تفسیر آلکساندر کوژو از آن هستند.^{۱۰} در این صحنه ی تصویری فلسفی دو نفر در برابر هم قرار می گیرند و بر سر اینکه این یکی ارج آن دیگری را برشناسد و بدان گردن بگذارد، به نبرد برمی خیزند. سرانجام یکی برنهنده ی ارزش می شود، دیگری برشناسنده ی ارزش؛ آن یکی سرور است، این یکی بنده. سرور آزاد است، چون در نبردی که در گرفته بود، مرگ را خوارشمرده، تا به آخر جنگیده و آزادی را برگزیده بود. هستی سرور، خودآگاهی

9 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Reinbek 1995, S. 13.

۱۰ تکه ی "خدایگان و بنده" از فصل خودآگاهی "پدیدارشناسی روح" هگل همراه با بخشی از تفسیر کوژو بر آن را حمید عنایت به فارسی برگردانده است: خدایگان و بنده، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۸ (چاپ سوم).

است، "هستی-برای-خود" است؛ هستی بنده "هستی-برای-دیگری" است. نبرد ادامه می‌یابد. ارباب با ارباب‌های دیگر می‌جنگد، تا آنان نیز ارج او را برشناسند. بنده هم مدام در صدد طغیان است. او کار می‌کند و بر طبیعت چیره می‌شود. سرانجام نظام ارباب و رعیتی در هم می‌شکند، و بنده به خودآگاهی می‌رسد، آن هم از طریق کارش. ارج او برشناخته می‌شود.

این نقش‌مایه به گرایشهای مختلفی میدان می‌دهد، از جمله تحقیر مرگ و موقعیت، زیرا در داستان هگل با این تحقیر است که آزادی به دست می‌آید؛ ترس از مرگ اسارت است؛ انتخاب زندگی انتخاب بردگی است. چنین تصویری در دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم بسیار پسندیده بود. مخالفت با تداعی انتخاب مرگ و انتخاب آزادی از یک سو و از سوی دیگر مخالفت با مترادف‌گیری انتخاب زندگی با انتخاب اسارت، سازشکاری تلقی می‌شد، سازشکاری‌ای که با هنجارهای روشنفکری زمان نمی‌خواند. از سوی دیگر روشنفکران این گرایش را داشتند که به "کار" بعدی زیباشناختی بدهند. از این که کار به آزادی می‌رساند، تصویری رمانتیک داشتند؛ گویا بیشتر به میکلا آثر فکر می‌کردند، آنگاه که وی مجسمه‌ی داوود را می‌آفرید، تا به کارگر سنگ‌تراشی که جان می‌کند و هر چه بیشتر کار می‌کند، به جای آنکه آزادتر شود، اسیرتر و درب و داغان‌تر می‌شود. فراموش نکنیم که بر سر در اردوگاه مرگ آشویتس نوشته بود که "کار آزاد می‌کند"^{۱۱}. این سخره‌گری بی‌شرمانه را خنثا نمی‌کنیم، اگر با لجاجت بگوییم که کار مایه‌ی بندگی است، کار اسارت است و اسارت‌آور. عبارتهایی کلی از این دست هیچ‌گونه ارزش تحلیلی ندارند و با آنها نمی‌توان راز جامعه و تاریخ را بازشناخت.

اگزستانسیالیسم همچون موقعیت

دو بوار را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد، که گفت وی در "اخلاق دوسویگی" انسان را هم چیره بر موقعیت در جهان بودن دیده است، هم اسیر آن. اینجا با دو بوار "اصیل" مواجه هستیم، آنجایی که باز وی بدان می‌گردد که دوسویگی را رفع اگزستانسیالیستی کرده تا ذات آدمی را در آزادی ببیند، گویی مغلوب موقعیت اگزستانسیالیستی خود می‌گردد. او در "اخلاق دوسویگی" می‌توانست بنویسد که ممکن است انسان "تواند" انسانیت خود را متحقق کند؛ او در عوض نوشته است که انسان ممکن است چنین چیزی را "نخواهد". او واقعیت موقعیت را می‌بیند، در عین حال نمی‌خواهد از تفسیر اگزستانسیالیستی آن دست بردارد. اگزستانسیالیسم به مثابه فلسفه‌ی آزادی، برای او به یک قید و بند ایدئولوژیک تبدیل شده و این باعث می‌شود که او مثلاً در "پیروس و سینه‌آس"، کاری که آن را تقریباً همزمان با "اخلاق دو سویگی" نوشته، این عبارت سخیف را بنویسد: «برده‌ای که اطاعت می‌کند، تصمیم گرفته است که اطاعت کند، و این انتخاب بایستی هر لحظه تجدید شود»^{۱۲}.

11 "Arbeit macht frei!"

12 Simone de Beauvoir, "Pyrrhus und Cineas", in: *Soll man de Sade verbrennen?*, Reinbek 2007, S. 233.

کودکی نهاد

دو بوار اما، با وجود همه‌ی اینها، از جزمیت ایدئولوژیک فراتر رفته و این امتیازی است که بر سارتر دارد. "هستی و نیستی" سارتر از نظر تابلوهای خیره‌کنندی پدیدارشناختی‌اش، مفهومی‌هایی که می‌پروراند و استواری ادبی‌ای که دارد، برتر از "اخلاق دوسویگی" دو بوار است. نوشته‌ی دو بوار اما به آن درکی از زندگی انسانی نزدیک می‌شود که می‌تواند تا حدی یک نقد فلسفی واقع‌گرا را برتابد، آن هم پس از شش دهه، شش دهه‌ای که در آن دست کم چیزهایی از فلسفه‌ی تحلیلی آموخته‌ایم، همان فلسفه‌ای که اگر با اتکا بر آموخته‌های آن "هستی و نیستی" را بازخوانیم از سستی تحلیل‌ها و استدلال‌های آن شگفت‌زده می‌شویم. اما شاید مهمترین درس این شش دهه آن باشد که موقعیت‌ها را ساده نگیریم و تصور نکنیم که با اراده به آزادی، آزاد می‌شویم.

دو بوار در این مورد در "اخلاق دوسویگی" تذکرات خوبی به خواننده می‌دهد و آن‌چنان که از خاطرات خود او برمی‌آید گویا در بحث‌های خصوصی‌اش با سارتر این گونه تذکرها صراحت بیشتری داشته‌اند. در "اخلاق دوسویگی" به اجبارهای سیاسی و اجتماعی که مانع بروز اراده‌ی آزاد می‌شوند و آنها را تنها با اراده نمی‌توان نفی کرد، اشاره‌های صریحی می‌شود. مهمتر از این، توجه دو بوار به این موضوع است که انسان به عنوان انسان یک باره آن نهاد آگاهی نمی‌شود که در سنت فلسفه‌ی نهادگانی در کانون توجه قرار دارد. انسان ابتدا کودک است. به این واقعیت کورت شوپنر (۱۸۸۷-۱۹۴۸)، نقاش و شاعر آلمانی اشاره‌ی ملیحی دارد. او شرح زندگی خود را با این جمله آغاز می‌کند: «من به شکل یک بچه‌ی کوچولو متولد شدم»^{۱۳} بامزه بودن این عبارت در بداهت آن است. اما این حقیقت ساده چه بسا نادیده گرفته می‌شود. در "سنجش خرد ناب" کانت، به عنوان نمونه، هیچ اشاره‌ای به این موضوع نیست که مقولات دوازده‌گانه در چه مرحله‌ای از سن عقلی شکل نهایی خود را می‌یابند. عقل در کتاب کانت سن ندارد.^{۱۴}

دو بوار برای آزادی سن تعیین می‌کند. سارتر در "هستی و نیستی" چنین کاری نکرده است. انسان این کتاب همواره در سن تشخیص است. دو بوار گامی دیگر پیش می‌گذاشت اگر افزون بر تاریخ فرد، تاریخ نوع را نیز در نظر می‌گرفت و به این موضوع توجه می‌داد که آزادی مقوله‌ای تاریخی است. دو بوار به موضوع نزدیک می‌شود، اما تا این حد که تاریخ فرد و تاریخ نوع را هم‌ارز در نظر گیرد. او در "اخلاق دوسویگی" شعور برده‌ای را که نمی‌تواند دریابد یک نظام ایجاب کرده است، برده باشد، وگرنه هیچ تقدیری در کار نیست که او را مجبور به برده بودن کند، در حد یک کودک می‌داند. همین قیاس ضعف او را در تحلیل‌های اجتماعی تطبیقی نشان می‌دهد. مشکل او اساساً به این برمی‌گردد که در تحلیل‌هایش انسان مجردی را در نظر می‌گیرد و تصور می‌کند این انسان در همه‌ی زمانها و مکانها یکی است. اولین

13 Kurt Schwitters, *Das Literarische Werk*. Band 1. Lyrik. Köln 1973, S.12.

۱۴ این، مشکل تمام سنت فلسفی است. آن را به بیانی صریح و خشن می‌توانیم این گونه بیان کنیم: فلسفه کودک و نوجوان و نیز بی‌سواد و کم‌سواد و "عقب‌مانده" و "احمق" و "دیوانه" را در مقوله‌ی انسان به شمار نیاورده است (و نیز گاه، یا باید گفت، چه بسا "آسیایی" و "آفریقایی" و "کولی" و "بربر" و "سیاه" و "یهودی" را). تازه از طریق ژان پیاژه است که عقل دارای سن می‌شود.

اشکال این شیوهی کار، فردگرایانه بودن آن است. دو بوار در بخش پایانی "اخلاق دوسویگی" به شدت در برابر انتقاد به فردگرایانه بودن نحوه تحلیلش از خود دفاع می‌کند، بی آنکه به اصل موضوع پاسخ دهد. او اساساً به انتقادی که بر او وارد است، نمی‌تواند پاسخ دهد، زیرا روشی که آموخته و بدان عادت دارد، پدیدارشناسی است که هر چه می‌کند برپایه‌ی تحلیل تصور مجردی از ذهن شناساست. در چنین تصور مجردی، ذهن، تاریخ ندارد، به اصطلاح ویتگنشتاین محصول یک "بازی زبانی" نیست، بازی‌ای که همه جا و هر زمان رواج نداشته است.

جنسیت نهاد

با وجود این، دو بوار دست به کاری می‌زند که در تاریخ اندیشه بی‌سابقه بوده است: تعیین جنسیت نهاد (سوژه). اما او موضوع را تا این حد رادیکال مطرح نمی‌کند که از دکارت یا کانت بپرسد، از کدام ذهن آگاه حرف می‌زنند، ذهنی مردانه یا زنانه. او در چارچوب دوسویگی نهاد-موقعیت می‌اندیشد، دسته‌ای از پرسش‌ها را - که مربوط به آزادی هستند - متوجه نهاد می‌کند، و دسته‌ای دیگر را - که موضوعشان "درخودماندگی" است - معمولاً متوجه موقعیت. او در "جنس دوم" از پی موقعیت "زن بودن" می‌پرسد. به نظر او در موقعیت "زن-بودگی"، نهاد "زن" می‌شود و این باعث می‌شود که برای-خود (für-sich) نشود، در-خود (an-sich) ماند، یعنی خود را در آزادیش متحقق نکند، بودنش خودش نیابد، در اسارت باشد و نتواند طرح بیفکند. طرحی اگر می‌افکند، در چارچوب همان موقعیت است؛ ای بسا دیوارهای زندان خود را قطورتر می‌کند.

موقعیت زنانه^{۱۵} چیست؟ دو بوار می‌گویند زن نیز آزاد است و طرح می‌افکند، اما طرحی که می‌افکند در جهانی است که مرد بر آن سلطه دارد و به مثابه جنس اول زن را وامی‌دارد که به خود به عنوان جنس دوم بنگرد، به عنوان موجودی که از جنس دیگر است، یعنی در حاشیه است، فرعی است، اصلیتی ندارد، بایستی پیروی کند، بایستی فرمان‌بردار باشد. موقعیت زنانه محصول موقعیت مردانه است. موقعیت مردانه امکان فرارفتن را به مرد می‌دهد، این امکان را اما از موقعیت زنانه سلب می‌کند. زن فرا نمی‌رود، فرو می‌نشیند؛ برای-خود نیست، در-خود است.

حکم دو بوار این است که تراگذشت (ترانسندانس)، یعنی فراروی از وجود هم‌اکنونی، پرت کردن خود در آینده، ریختن طرحی که درخود را برای خود کند، یعنی به قوه‌ی وجود فعلیت بخشد، پیرو جنسیت است، آن هم نه به عنوان یک امر طبیعی و زیست‌شناختی، بلکه به عنوان موقعیت.

اراده‌گرایی سارتر

سارتر معتقد بود که وجود می‌تواند موقعیت را در هم بشکند. اگر موقعیت مسلط باشد، موجود دارای ماهیتی از پیش تعیین‌شده می‌شود، ولی در مورد موجودی به نام انسان وجود غلبه دارد، و همین غلبه‌ی

وجود به عنوان امکان است که آزادی خوانده می‌شود. انسان اما آزادی‌اش را از دست می‌دهد، به شکل‌های مختلف، شکل‌هایی که از میان آنها سارتر توجه خاصی به آن دسته دارد که نفی آزادی خود در آنها از اراده‌ی آزاد برمی‌خیزد، اراده برای دادن هویت به خویش. در داستان "کودکی یک رئیس" فاشیست شدن لوسین با اراده صورت می‌گیرد. لوسین برای آنکه ثبات شخصیت یابد، فکر می‌کرد خود را باید به چیزی محکم و صخره‌وار بچسباند. با این فکر به ایدئولوژی خاک و خون و نظامی‌گری فاشیستی می‌گروید. این داستان، شاید مورد بسیار ویژه‌ی لوسین را برای ما محسوس کند، ولی با آن نه جنبش توده‌ای فاشیستی را می‌توان توضیح داد، نه شخصیت تیپیک کسانی را که زاده شده‌اند، برای آنکه رئیس شوند.

"بی‌صداقتی" مردانه‌ی سارتری

نوعی از هویت‌یابی با عدم صداقت همراه است، خودفریبی‌ای که سارتر بدان "ایمان بد" نام می‌نهد. سارتر در اواخر بخش یک "هستی و نیستی" در توضیح خودفریبی مورد زنی را مثال می‌زند که تلاش مردی را برای نزدیکی به خود، نه با جاذبه‌ی جنسی‌ای که دارد، بلکه با جنبه‌های دیگر شخصیتی‌اش توضیح می‌دهد، جنبه‌هایی که مرد به آنها علاقه نشان می‌دهد و با اشاره‌ی ظاهری به آنها می‌گوید که "من مجذوب شما هستم". زن به عمد بار جنسی این سخن را نادیده می‌گیرد و به آن معنایی دیگر می‌دهد. او می‌داند که هدف نهایی مرد چیست، اما خود را به نفهمیدن می‌زند. او فقط لحظه را می‌فهمد و مرد را مؤدب و صادق در نظر می‌گیرد، مثل میزی که آنها را از هم جدا می‌کند، شی‌ای که ظاهر و باطنش یکی است و هست آنچه هست.

همین مثال نشان دهنده‌ی دید به شدت مردانه‌ی سارتر است. سارتر با آن می‌توانست وجود هر زنی را اساساً با بی‌صداقتی توضیح دهد، با خودفریبی‌ای ذاتی. او می‌توانست بگوید که موقعیت زنانه چنان است که برای وجود زن هیچ امکانی برای یکی بودن با خود نمی‌گذارد. اما او چرا در این مثال به مرد صحنه توجهی ندارد؟ چرا مرد را ناصداق نمی‌نامد و خودفریبی را فقط به زن نسبت می‌دهد؟

مرد دست زن را می‌گیرد و سارتر توضیح می‌دهد که زن در این لحظه بایستی تصمیم خود را بگیرد، یا بازی را بر هم زند، یا خود را به نفهمیدن زند، انگار که سراپا "روح" است و مرد هم اکنون تکه‌ای از جسم او را تصرف نکرده است. سارتر می‌گوید که زن "گویا" متوجه نیست که دارد چه اتفاقی می‌افتد، و این "گویا" گویای دروغ‌گویی زن است. این توضیح نشان می‌دهد که ذهن سارتر هنوز از دوگانگی دکارتی جسم-روح (که در اصل دوگانگی‌ای باستانی است) رهایی نیافته و دیگر این که - دست کم در صحنه‌ای این چنین که شاخص موقعیت بودن-در-جهان-به‌عنوان-زن^{۱۶} است - تصور می‌کند، زن همچون "روح"

۱۶ منظور از پیوست دادن اجزای عبارتی این گونه‌ها - "به یکدیگر، به تبعیت از شیوه‌ای رایج در آلمان، بویژه نزد هایدگر، نشان دادن یک وحدت است، نشان دادن این است که مثلاً در این مورد چنین نیست که "بودن" را داشته باشیم، که از طریق فصل "جهان" به "بودن در جهان" تبدیل می‌شود و این یکی با فصل "به‌عنوان زن" شکل ویژه‌تری به خود می‌گیرد. خود "بودن-در-جهان-به‌عنوان-زن" یک پدیدار اصیل است، یعنی شناختن آن رویکرد پدیدارشناسانه‌ی خود را می‌طلبد.

ناصادق است. اما اگر زن در صحنه‌ی تشریح‌شده سراپا "جسم" بود، آیا صداقت می‌داشت؟ تحلیل صحنه با همان روش سارتری ما را به این نتیجه می‌رساند، که چون سرچشمه‌ی دورویی "روح" است، آن بازیگر هر جا جسم مطلق باشد، صادق است و با خود و با دیگری یگانه.

فرهنگ و صداقت

در صحنه‌ی تشریح‌شده، صداقت چه می‌توانست باشد؟ لابد اینکه مرد با صراحت بگوید چه منظوری دارد، و زن با صراحت یا آن را بپذیرد، یا رد کند. صحنه کش نمی‌یابد و در یک آری یا نه خلاصه می‌شود. بر این قرار صحنه صادقانه می‌شود، اما به چه بهایی؟ به بهای از دست رفتن فرهنگ! به فرهنگ این نیز تعلق دارد که رابطه‌ی دو جنس با ایما و اشاره پیش رود. این اشاره‌گری و نظربازی فقط پوشش نیست، اجرای مراسم نیست، صورتی است که محتوا را چنان دگرگون می‌کند که از آن چیز دیگری ساخته شود. طبیعت به فرهنگ تبدیل می‌شود. فرهنگ اسارت‌آور است، اما این نیز هست که آزادی، مقوله‌ای فرهنگی است. آزادی فقط در فرهنگ معنا می‌دهد و هیچ معنای پیشا فرهنگی ندارد. صداقت و عدم صداقت نیز منش‌هایی هستند که بر زمینه‌ی فرهنگ شکل می‌گیرند و معنا پیدا می‌کنند.

هم سارتر و هم دو بوار تصور می‌کنند که در هر صحنه، بازیگری آزاد است که طرح بنیادی‌ای داشته باشد که از یک خودانگیختگی ناب برخیزد، چیزی علی‌رغم هر آنچه هم اکنون وجود دارد، تصمیمی ریشه‌ای، خودرأیی‌ای که هیچ ملاحظه‌ای را بر نمی‌تابد، جز آنچه خود بر نهاده است. ما در واقعیت اما همواره بازی‌ای را بازی می‌کنیم که پیشتر از ما شروع شده و پس از ما نیز ادامه خواهد یافت، قواعد بازی کمابیش روشن هستند، با وجود این ما می‌توانیم آزادی عمل داشته باشیم. سارتر و دو بوار، هر دو به تصمیم‌های بزرگ فکر می‌کنند، به تصمیم‌های مرگ و زندگی، به تصمیم‌هایی از این نوع که هر فرد فرانسوی می‌بایست در دوران اشغال می‌گرفت: با که هستی، با نازی‌ها یا با جنبش مقاومت؟ آیا حاضری خطر کنی و چشم در چشم مرگ بدوزی؟ تشریح صحنه‌ی این تصمیم‌گیری خطیر و اصولاً محاسباتی که خود فرد برای این گونه تصمیم‌گیری‌ها دارد، چندان پیچیده نیست.^{۱۷} فضای قهرمانی ساده است؛ پیچیده، فضای روزمره است، فضایی که در آن با انبوهی از مسائل ساده و پیش و پافتاده و "مبتذل" مواجه هستیم. قهرمانان را چه بسا همین مسائل ساده از پا درمی‌آورند.

در صحنه‌ی تشریح‌شده در بالا در حالت معمولی هیچ نیازی به تصمیم‌های بزرگ نیست. مجموعه‌ای از تصمیمات کوچک گرفته می‌شوند، که چنان خرد و عادت‌شده هستند، که تصمیم‌گیرنده خود به آنها به مثابه تصمیم نمی‌نگرد. بازی نه در سطح شعور ناب، بلکه در زمینه‌ای واکنشی و نیمه‌آگاه جریان دارد و معمولاً آنچنان دراماتیک نیست که فرد را در برابر انتخابهای رادیکال قرار دهد. نهادی که زندگی می‌کند، نهادی که عمل می‌کند، نهادی که مدام به تعامل با نهادهای دیگر مشغول است، نهاد نابی نیست که از آگاهی ناب ساخته باشد. او کمابیش برنامه‌ریزی شده است؛ هر چند که قاعده‌شکن باشد، باز تابع قواعد

۱۷ خود سارتر در مصاحبه‌ای با new left review به این موضوع اذعان دارد.

است؛ معناجو و معنارسان در یک جهان نمادین از پیش آماده است و از این نظر هیچ یک از طرح‌هایش اصالت ندارند، یعنی از خودانگیختگی ناب برنخاسته‌اند. سارتر می‌خواهد با تشریح صحنه‌ی بالا به ما بگوید که مواظب باشید، چه نقشی را بازی می‌کنید. ولی ما معمولاً نقش بازی نمی‌کنیم، و اصولاً خود را روی صحنه تصور نمی‌کنیم. ما زندگی می‌کنیم، بی هیچ اندیشه‌ی خاصی. و به این خاطر صرفاً به خاطر تعارف‌ها، حرکات تصنعی، تسامح‌ها، ساده‌بینی‌ها و دروغ‌های مصلحتی ناپیستی ناصادق خوانده شویم.

قدرت چیزها

در صحنه‌ی نمایش آن ناصادقی زنانه به روایت سارتر، بازی‌ای که جریان دارد فرهنگ است، با همه‌ی خوبی‌ها و بدی‌هایش. اگر نباشد، آزادی هم از دست می‌رود، و همه‌ی آن مفهوم‌هایی که سارتر با کمک آنها صحنه را تشریح می‌کند. در برخورد انتقادی با فرهنگ، این فرهنگ است که در برابر خود قرار می‌گیرد، نه آزادی‌ای همچون خودانگیختگی‌ای خام و پیشافرهنگی در برابر جهانی شیء‌وار. سارتر در چارچوب دوبینی ذهن-عین مانده است، اما از این نظر که به ذهن اصالت می‌دهد، یگانه‌پندار است. واقع‌بینی پیرانه‌سری سارتر گرایش قوی‌تر به دیدن واقعیت عینی در قالب «قدرت چیزها» است. او در مصاحبه‌ی مشهورش با نشریه‌ی *new left review* در سال ۱۹۶۹ در توضیح روند تحول فکری‌اش می‌گوید: «در یک کلام می‌شود گفت که زندگی به من "قدرت چیزها" را آموخت. در اصل در نزد من می‌بایست کشف این قدرت چیزها با "هستی و نیستی" آغاز شود، زیرا در آن هنگام من برخلاف اراده‌ام سرباز شدم. یعنی من به چیزی برخوردم، که از بیرون بر من تحمیل شده بود، چیزی که در حیطه‌ی آزادی من نبود. من حتّاً به زندان افتادم – سرنوشتی که می‌خواستم به آن دچار نشوم. این چنین بود که بدان آغازیدم که واقعیت موقعیت‌های انسانی را در میان چیزها کشف کنم، همانی را که "در-جهان-بودگی" نامش نهاده‌ام»^{۱۸}

به این مصاحبه معمولاً هنگامی استناد می‌شود که بخواهند رابطه‌ی اگزیستانسیالیسم سارتری و مارکسیسم را توضیح دهند. از آن و دیگر نوشته‌های دوره‌ی آخر فعالیت فکری سارتر چنین برمی‌آید که او هرچه "واقع‌بین" تر شده، بیشتر به مارکسیسم گرایش پیدا کرده است. تقسیم کاری را که او میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم در نظر می‌گیرد، به بیانی ساده چنین است: مارکسیسم اسارت انسانی را بررسی می‌کند، اگزیستانسیالیسم آزادی انسانی را؛ مارکسیسم موقعیت را تحلیل می‌کند، اگزیستانسیالیسم امکان‌های رهایی را؛ مارکسیسم مسئول و ارسایی عینیت است، اگزیستانسیالیسم مسئول و ارسایی ذهنیت.

دوسویگی دو بوار

سیمون دو بوار هم در تحلیل موقعیت زنانه به آموزه‌ی مارکسیستی نظر دارد، او اما در اصل قائل به تقسیم کار ذکر شده در بالا میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم نیست. می‌گوییم در اصل، چون اگر او ایده‌های پروریده در "اخلاق دوسویگی" را ادامه می‌داد و بر پیچیدگی‌هایی موقعیت، آنچنان که در "جنس دوم" دیده بود، تأکید کافی می‌کرد، می‌توانست با صراحت در برابر ساده‌نگری سارتر قرار گیرد. همین که از این زاویه رودرروی وی قرار نگرفته است، شاید خود دلیلی بر قدرت موقعیت باشد، در این مورد قدرت موقعیتی را که یک رابطه ایجاد می‌کند.

دو بوار همیشه دوپهلوی ماند، اما به صورتی دوپهلوی، یعنی نه چندان صریح که بتوان وی را واضع فلسفه‌ی دوپهلویی نام نهاد. او اما می‌توانست چنین جایگاهی را داشته باشد. با استفاده از کتاب اخلاق او می‌توان دوسویگی را ستود و گفت: دوپهلوی بودن یک حق انسانی است. قاطعیت همواره آزادکننده نیست، چون باعث می‌شود با چیزهایی قطع رابطه کنی، که ماهیت آنها برای تو مبهم است و نمی‌دانی به هویت آزاد تو تعلق دارند، یا خردکننده‌ی هویت تو هستند. لنینیست‌ها هرگاه می‌خواستند کسی از رقیبان چپ را تحقیر کنند، وی را متهم می‌کردند که میان دو صندلی نشسته است. انسان ولی معمولاً چنین است. قاعده میان دو صندلی نشستن است. جای راحت در زندگی این است و اگر انسان قابل شماتت باشد، به خاطر این گرایشش نیست. فرصت‌طلبی یک چیز است، جدی گرفتن ابهام‌های خود و فقدان قاطعیت برای دل‌کندن یک چیز دیگر.

دو بوار خود کتاب "اخلاق دوسویگی" اش را نمی‌پسندید. تا حدی هم حق داشته است. این کتاب مسئله‌ای را طرح می‌کند، که نه تنها خود قادر به حل آن نمی‌شود، بلکه نوشته‌های دیگر دو بوار نیز چندان از حیطة‌ی گشوده توسط آن فراتر نمی‌روند. مسئله، مسئله‌ی جبر و اختیار است.

بحث در مورد این مسئله در دوران پیش از فلسفه‌ی تحلیلی، سخت آشفته است. با مفهوم‌هایی کار می‌کردند که هیچ معنای روشنی نداشتند؛ در این عبارت این معنا را می‌دادند و در آن عبارت آن معنا را. عاقلترین‌ها کسانی بودند که به صورت قطعی در جهت یک قطب تصمیم نمی‌گرفتند و التقاطی می‌اندیشیدند.

خود دو بوار در مقایسه با سارتر التقاطی است. مرلوپونتی هم التقاطی بود، چون با علاقه‌ی ویژه‌ای "ادراک حسی" را برمی‌رسید، آن را جسمانی و در موقعیت می‌دید و باور نداشت که نهاد هیچگاه بتواند "برای-خود" ناب باشد. دو بوار به این موضوع توجه داشته و در مقاله‌ای که در سال ۱۹۴۵ در مجله‌ی *Les Temps Modernes* در مورد مرلوپونتی می‌نویسد، بدان اشاره‌ی صریحی می‌کند.

دو بوار به این نکته پی می‌برد که نمی‌توان از یکسو مدام گفت که انسان آزاد است و ازسوی دیگر انسان را فراخواند که خود را آزاد کند. اگر آزادی واقعیت داشته باشد، آن فراخوان دیگر بی‌معنا می‌شود. ژاک ژان روسو در آغاز "قرارداد اجتماعی" گفته بود: «انسان آزاد زاده می‌شود، اما همه جا در بند است.» او نیز به آزادی فرا می‌خواند و در این فراخوان تفکیکی را در نظر می‌گرفت میان آزادی طبیعی و آزادی‌ای که باید بودش یابد، آزادی اخلاقی، آزادی اجتماعی. درست همین تفکیک مبنای دانش اجتماعی جدید می‌شود. پرسش این است که: چرا انسان، که در اصل آزاد است، در اسارت می‌زید؟ سارتر هم در نهایت

تفکیک روسویی اصلیت و واقعیت را می‌پذیرد. به این تفکیک اما دو بوار توجه بیشتری دارد و آن را صریحتر در تحلیل‌های خود دخالت می‌دهد.

موقعیت و اختلاف

دو بوار در همان "اخلاق دوسویگی" به این نظر می‌رسد که انسان خودبه‌خود آزاد و تراگذرنده (در معنای دارای قابلیت ترانسندانس سارتری) نیست و اراده‌ی فردی و اجتماعی‌ای لازم است که او را آزاد کند، تا تازه آزاد شود. در کتاب خود کودک را کشف می‌کند و از طریق توجه به مرحله‌ی کودکی، روند تکاملی آزادی را. او آزادی و مسئولیت و ارج‌شناسی متقابل را در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر می‌بیند و از این رو بیشتر از سارتر این توانایی در او رشد می‌کند که بُعد اجتماعی مسئله‌ی آزادی را ببیند. دو بوار به سیاست و جامعه‌شناسی علاقه‌مند می‌شود. یکی از شناسندگان خوب او در این مورد می‌نویسد: «بدون این چرخش از هستی‌شناسی سارتری به سوی جامعه‌شناسی و سیاست، شاید "جنس دوم" نوشته نمی‌شد.»^{۱۹}

"جنس دوم" مطالعه‌ای موردی در این باب است که موضوع آزادی، از موضوع موقعیت تفکیک ناپذیر است؛ بایستی برای بودشیابی آزادی موقعیت را کاوید، طلسم آن را گشود و راههای درهم‌شکستن آن را پیدا کرد.

دو بوار "موقعیت زنانه" را کشف کرد. دیگران آن را دیده بودند، اما او نخستین کسی بود که آن را به صورت موضوعی اصیل برشناخت - اصیل به این معنا که برگرداندنی به موقعیت‌های دیگر نیست، مثلاً به موقعیت پرولتاریا، آنچنان که در مارکسیسم تشریح شده است.

دو بوار تا آخر عمر سوسیالیست باقی ماند، معتقد بود که سوسیالیسم موانع اجتماعی آزادی زن را در سطحی همگانی برطرف می‌کند، اما هیچ‌گاه باور نداشت که مسئله‌ی زن تنها جنبه‌ای از مسئله‌ی نابرابری اجتماعی است، برای آن نبایستی در تحلیل و راه‌حلیابی اصالت قائل شد و کافی است امید بست با پیروزی کارگران در مبارزه‌ی طبقاتی این مشکل نیز حل شود.^{۲۰}

19 Toril Moi, *Simone de Beauvoir. Die Psychographie einer Intellektuellen*, Frankfurt/M 1996, S. 227.

۲۰ در این مورد به‌ویژه به مصاحبه‌ی مشهور آلیس شوارتسر با سیمون دو بوار در سال ۱۹۷۲ رجوع کنید. دو بوار در این مصاحبه می‌گوید:

«به یاد دارم که در پایان کتاب "جنس دوم" خاطرنشان کرده بودم که من آنتی-فمینیست‌ام، زیرا گمان می‌کردم با توسعه‌ی جامعه در مسیر سوسیالیسم مشکل زنان خودبه‌خود حل خواهد شد. فمینیست‌ها زنان یا مردانی هستند که بدون انتظار تحولات حتمی در کل جامعه، برای حقوق زنان مبارزه می‌کنند. به این معنا من اینک فمینیست‌ام، زیرا می‌پذیرم که مبارزه در صحنه‌ی سیاسی سریعاً به دستیابی به هدف ختم نمی‌شود. بنابراین ما باید پیش از رسیدن به سوسیالیسم آرمانی خود، در راستای رسیدن به یک جایگاه مشخص و عینی برای زنان مبارزه کنیم.»

کار دو بوار باعث شد، ضعف جنبش سوسیالیستی در نگاه به زن شناخته شود؛ باعث شد تمام تاریخ فکر بازخوانده شده و تبعیض بنیادی در آن بازنمایانده شود. پس از دو بوار دیگر کانت و مارکس و دیگران، آن معصومیت گذشته‌ی خود را ندارند.

دو بوار چه کرد؟ فرق او با مارکس در چیست؟ مارکس جامعه‌ی سرمایه‌داری را تحلیل کرد، تضاد بنیادی آن را بازشناخت، جانبدارانه جهت رشد آن را ترسیم نمود و گفت که تضاد چگونه حل می‌شود. او نه‌ایتی را به‌عنوان پایان اختلاف مشخص کرد. دو بوار هم اختلافی را می‌بیند، اما انسان در پی رفع آن نیست، که دیگر اختلافی وجود نداشته باشد. رفع آن، دیدن آن است، دیدن جانبدارانه و آزادساز آن است. در روایت مارکسی، پرولتاریا در پایان مبارزه‌ی خود دیگر پرولتاریا نیست؛ او هویت خود را نفی می‌کند. زن اما نفی نمی‌کند، او "زن" می‌شود، زنی با هویت دیگر، هویتی که خود آزادانه تعریفش می‌کند.

دو بوار در سه سطح جسمیت، موقعیت و هویت مسئله‌ی زن را می‌کاود، بی آنکه آنها را با صراحت از هم تفکیک کند. سوزانه موزر، در کتاب درخشانش درباره‌ی دو بوار در این باره این توضیح را می‌دهد: «تفکیک این سطح‌های مختلف نه به این معناست که آنها به شکل صورت‌های ناب موجودند، و نه به این معناست که انسان از این سه سطح تشکیل شده، بلکه منظور این است که این سطح‌ها سه دسته پرسش مختلف را شامل می‌شوند که بایستی به لحاظ هرمنوتیکی از هم تفکیک شوند. پرسش از پی زن در سطح موقعیت، هنوز به این معنا نیست که از طریق آن بتوان به پرسش هویت پاسخ گفت، به این پرسش که زن "کیست" یا "چیست". همچنین کافی نیست که برای توضیح موقعیت یا هویت زن، موضوع جسم او را مطرح کنیم. برای اینکه زن را در کلیتش بشناسیم، بایستی این هر سه سطح را با هم در نظر گیریم.»^{۲۱}

زن فقط نوعی جسمیت نیست؛ موقعیت و هویت وی را نمی‌توان با طبیعتش توضیح داد. زن جسمیت خود را دارد، جسمیت اما قرار گرفته در موقعیت انسانی، دیگر نه یک امر فیزیکی محض، بلکه یک پدیده‌ی فرهنگی و اجتماعی است. جمله‌ی مشهور «انسان به‌عنوان زن به دنیا نمی‌آید، انسان زن می‌شود» - جمله‌ای که معمولاً نقلش می‌کنند، هر جا از "جنس دوم" سخن در میان است - به‌عنوان تفکیک میان طبیعت و موقعیت تعبیرشدنی است. دو بوار می‌گوید مسئله‌ی زن، مسئله‌ی موقعیت است، که مسئله‌ای است که نمی‌توان با طبیعت توضیحش داد. این تفکیک پس از دو بوار تصریح شد و اینک به

از این گذشته، من بر این باورم که در کشورهای سوسیالیستی برابری حقوق زن و مرد هنوز متحقق نشده است. مسأله‌ی دیگری که به نظر من برای بسیاری از زنان یکی از علت‌های شکل‌گیری جنبش به شمار می‌آید، وجود تبعیض‌های عمیق میان زنان و مردان در گروه‌ها و سازمان‌های چپ و در اصل انقلابی است. همواره پست‌ترین، طاقت‌فرساترین و بی‌اهمیت‌ترین کارها را بر عهده‌ی زنان می‌گذارند، در حالی که مردان همواره توانسته‌اند سخنرانی‌های آنچنانی داشته باشند، مقاله بنویسند، فعالیت‌های جالب توجه انجام دهند و خطیرترین مسئولیت را بر عهده گیرند. زن، حتا در چارچوب همین گروه‌های چپ نیز که برای دفاع از حقوق و آزادی زنان و جوانان شکل گرفته‌اند، موجودی کم‌ارزش باقی می‌ماند. بنابراین ضروری است که زنان خود سرنوشت خویش را به دست بگیرند.»

Alice Schwarzer, *10 Jahre Frauenbewegung*, Köln 1981, S. 139.

صورت تفکیک میان sex یعنی جنسیت طبیعی و gender یعنی جنسیت در معنای اجتماعی در واژگان علوم اجتماعی برای خود جا باز کرده است.

پروژه‌ی رهایی زن در درجه‌ی نخست پروژه‌ی رهایی هویت از موقعیت است. زن هویت تازه‌ای را برای خود تعریف می‌کند، حاضر نمی‌شود وجود خود را به موقعیت اسیر خویش تقلیل دهد، از موقعیت فراتر می‌رود، طرح می‌افکند و خود را به‌عنوان "نهاد" (آگاهی) مطرح می‌کند. او نمی‌خواهد آن "دیگر"ی باشد، نمی‌خواهد "فرعی" باشد، نمی‌خواهد در ردیف "دوم" بنشیند. دو بوار به شدت مخالف هویت‌یابی از طریق جسم است و نیز به شدت مخالف ستایش از "ارزش‌های زنانه" است.

به او انتقاد کرده‌اند که فمینیسم او فمینیسم برابری طلب است، یعنی آماج او فقط این است که زن در موقعیتی برابر با مرد قرار گیرد. می‌گویند او به این اعتبار درکی آرمانی از موقعیت مردانه دارد، ارزش‌زدنی را ارزش‌مردانه می‌داند و می‌خواهد "زن"، "مرد" شود. می‌گویند مخالفت او با "ارزش‌های زنانه" به همین برابری‌خواهی مردمحورانه‌ی او برمی‌گردد.^{۲۲} این انتقاد وارد نیست. دو بوار، شاید در نکوهش "ارزش‌های زنانه" تند رفته و گاه به نوعی تحقیر جسم گرویده باشد، اما فمینیسم او بیشتر زیر عنوان "فمینیسم تفاوت" دسته‌بندی‌شدنی است تا "فمینیسم برابری".^{۲۳} او برای هویت‌یابی آزادانه، برابری حقوق را لازم می‌بیند، اما معتقد نیست که نفس تحقق این برابری دیگر طرح موضوع تفاوت را ناموجه می‌کند. معنای اصیل دو بوار این سخن که زن بایستی آزاد شود، این است که زن بایستی امکان و اختیار داشته باشد، هویت خود را تعیین کند. هویت آزاد، رفع تفاوت نیست، از سوی دیگر رفع تفاوت‌هایی است، اما خود مبنای تفاوت‌گذاری است: من، من هستم و تو نیستی.

تفاوت و عدالت

تفاوت‌گذاری‌ای که "جنس دوم" کرد، از نوع آن تفاوت‌گذاری‌هایی است که منفیتی خلاق را آزاد می‌کنند، خلاق انسان که هگل تضاد را می‌بیند و به نیروی آن دیالکتیک مفهوم‌ها را پیش می‌برد. تاریخ دانش فلسفی و اجتماعی جدید سه منفیت خلاق را می‌شناسد:

۱. تفاوتی را که روسو میان آزادی طبیعی و واقعیت نبود آن دید؛

۲. تفاوتی را که مارکس در قالب اختلاف طبقات اجتماعی دید، و

۳. تفاوتی را که دو بوار میان جنس اول و جنس دوم دید.

راهی که دو بوار باز کرد، در ادامه‌ی خود منجر به توجه به تفاوت‌های مختلف میان "اول"‌های دیگر و "دوم"‌های دیگر شد؛ امکان آن فراهم آمد که از پی انسان "دیگر"، فرهنگ "دیگر"، گفتمان "دیگر" و معنای "دیگر" پرسیده شود. دو بوار نجات‌دهنده‌ی منفیت خلاق در عصر ماست. او آموخت که چگونه فرمالیسمی را پس‌زینیم که تبعیض‌ها را نمی‌دید یا خود آنها را ایجاد می‌کرد، و با مونیسمی وداع گوییم که کثرت را به شکلی فرمالیستی نفی می‌کرد و فقط به یک پدیده‌ی یگانه اصالت می‌داد. دو بوار به

۲۲ در مورد این دیدگاه و نقد آن بنگرید به کتاب سوزانه موزر، بویژه فصل اول و آخر آن.

اختلاف و کثرت حیثیت داد. به این خاطر می‌گویند که دو بوار بنیانگذار "پست‌مدرنیسم" است. این سخن درست است اگر "پست‌مدرنیسم" را در معنایی نرم در نظر گیریم، یعنی به صورت عنوانی که می‌توان روی حساسیت فکر زمانه به اختلاف و کثرت و مخالفت با رفع یا انکار فرمالیستی و مونیستی آنها گذاشت. اما اگر برای آن معنایی سخت قائل شویم - به صورت باور به تفاوت‌های مطلق و ورشکسته بودن همه‌ی "روایت‌های رهایی و همبستگی و امکان‌ناپذیر بودن تفاهم و ارج‌شناسی متقابل - روا نیست که سیمون دو بوار را پست‌مدرنیست بخوانیم. دو بوار، دو بوار است، چون به یک پروژه‌ی رهایی اعتقاد دارد، او هم‌هنگام با فرمالیسم و مونیسم مخالف است، تفاوت‌ها را می‌بیند و به منفیت خلاق آنها توجه دارد.^{۲۴}

دیدن تفاوت‌ها، مفهوم عدالت را پرمایه می‌کند. اراده‌ی عادلانه به یکسانی، ممکن است به بی‌عدالتی راه برد، زیرا ممکن است به خردشدن برخی هویت‌ها منجر شود و این امر همواره نمی‌تواند عادلانه باشد. فمینیسم، آن جریان‌هایی که با سیمون دو بوار آغاز گردید، باعث شد که بر روی مفهوم عدالت بازبینی صورت گیرد. بر زمینه‌ی این بازبینی است که رابطه‌ی عدالت و پیشرفت دموکراتیک بازشناخته شد و مفهومی چون "زندگی خوب" از دل مجموعه‌ای از بحث‌ها سر برآورد. یک اندیشمند فمینیست، مارتا نوسباوم، از مروجان اصلی این مفهوم است. در مفهوم "زندگی خوب" عدالت‌خواهی باعث نمی‌شود که آزادی نادیده گرفته شود، زیرا شرط "زندگی خوب" آزادی است. "زندگی خوب" رهایی زن را ایجاد می‌کند و این امر میسر نمی‌شود، مگر این که جامعه و سامان سیاسی آن "مدرن" شود، مدرن نشود نه فقط به صورتی ظاهری، به گونه‌ای ابزاری، بلکه با مدرنیته‌ای روشن‌گر. آزادی، عدالت و مدرنیته‌ی روشن‌گر سه رکن "زندگی خوب" هستند.

درسهای دو بوار

"جنس دوم" دیگر یک اثر تاریخی است. نقایص فکر آن در جریان اقتباس رفع شده‌اند. نقص‌های عمده، آلایش ایدئولوژیک به هستی‌شناسی و نهادباوری اگزیستانسیالیستی، کاربست مفهوم‌های مبهم، ضعف دید تاریخی و کم‌اطلاعی از فرهنگها و دوره‌های تاریخی پیشامدرن است.

آنچه در این اثر کلاسیک به حق باید کلاسیک خوانده شود تفکیک دو بخش و پیوستگی دو وظیفه‌ای است که از آنها نتیجه گرفته می‌شود. بخش اول کتاب اسطوره‌هایی را درهم می‌شکند و واقعیت‌هایی را به نقد می‌کشد که از زن "جنس دوم" ساخته‌اند. این بخش مطابق با این کارکرد فراخوان نیز می‌دهد: دست به نقد اسطوره‌هایی بزنید که اسارت را توجیه می‌کنند! بخش دوم کتاب راههای رهایی

۲۴ اصولاً کل پروژه‌ی فمینیسم با پست‌مدرنیسم در روایت افراطی آن ناسازگار است، زیرا فمینیسم بدون یک پروژه‌ی رهایی‌تصورپذیر نیست، در حالی که پست‌مدرنیسم افراطی، پروژه‌های رهایی را تخطئه می‌کند، یا دست کم این است که به آنها به دیده‌ی شک می‌نگرد. در این مورد این کتاب در فصل "فمینیسم و مسئله‌ی پست‌مدرن" خود بحث درخشانی دارد:

Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York 1992.

را تشریح می‌کند. وظیفه‌ای که این بخش برمی‌نهد تلاش برای رهایی است. کتاب، بر این قرار، الگویی جامع به دست می‌دهد: برای آزادی بایستی سنت و واقعیت موجود را به نقد کشید و با نقد موقعیت، راههای تکامل هویت آزاد را یافت.

شیوهی طرح مسئلهی زن توسط دو بوار پیوستگی تنگاتنگی با نگرش مدرن او دارد. طرح موضوع زن در متکاملترین سطحش، سطحی که نخست دو بوار بر آن پا می‌گذارد، دیدی را ایجاب می‌کند که موضوع را گرد سه محور مرکب عدالت، آزادی و مدرنیته ببیند. عکس موضوع نیز صادق است: نگرش نسبت به زن شاخص آن است که از چه برداشتی از عدالت، آزادی و مدرنیته عزیمت شده است. در جامعه‌هایی چون جامعه‌ی ما با به شکل بس بارزی مسئلهی زن خود را همچون آن مسئله‌ای نمایانده است که از راه شیوهی نگرش به آن از جانب یک جریان می‌توان عیار مدنیت در گرایشهای آن را سنجید. در کانون مسئلهی جامعه‌ی مدنی و مسئلهی سکولاریزاسیون مسئلهی زن قرار دارد.