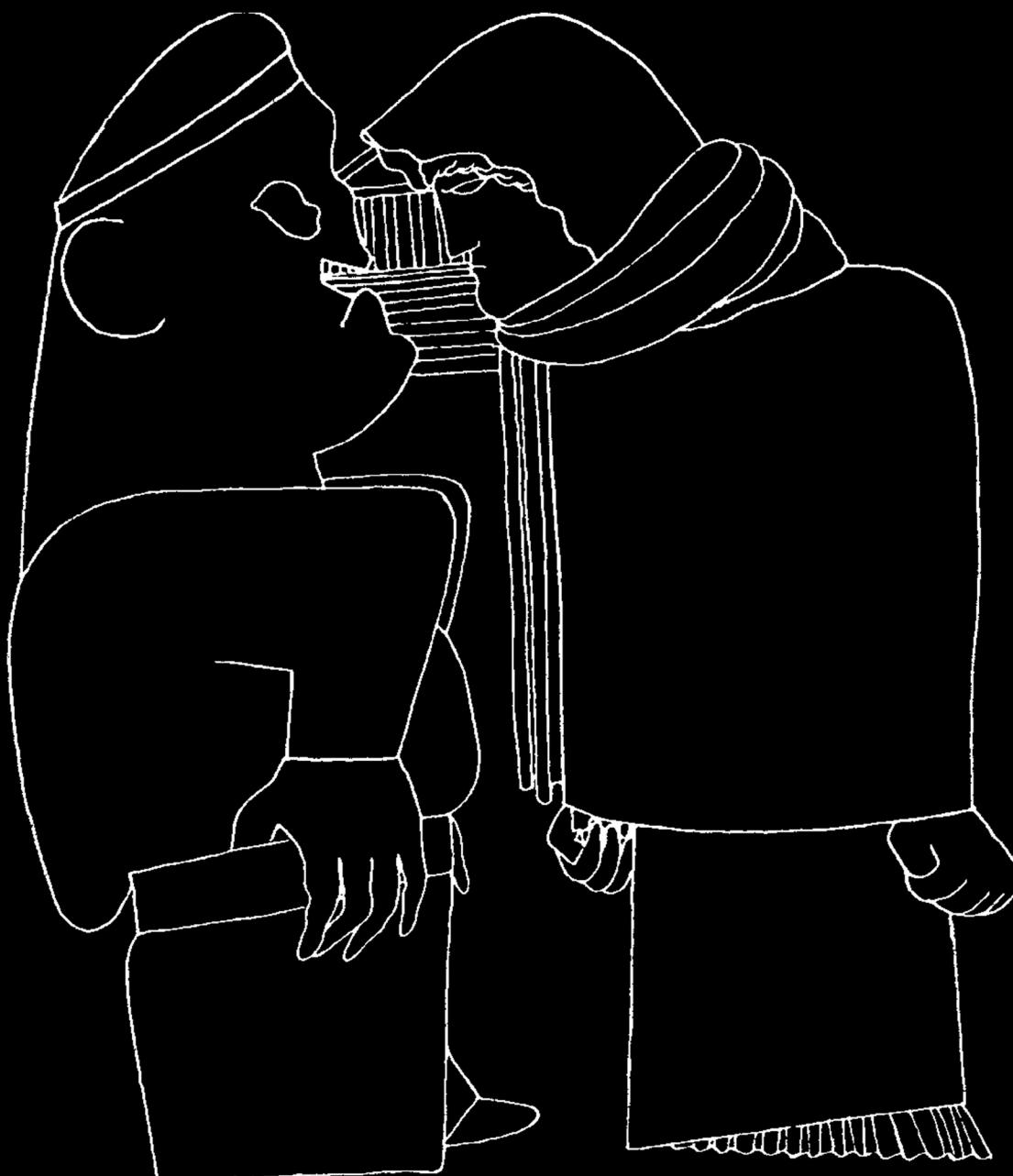


# آرمانگرایی اخلاقی و واقعگرایی سیاسی

سیمون دوبوآر



Antigone and Creon  
(Drawn by Jean Cocteau)

# آرمانگرایی اخلاقی و واقعگرایی سیاسی

نویسنده: سیمون دوبوآر



برگرفته از کتاب: «نقد حکمت عامیانه» (مجموعه مقالات)

ترجمه: مصطفی رحیمی

انتشارات آگاه | چاپ اول | اسفند ۱۳۵۲

## آرمان‌گرائی اخلاقی و

### واقع‌گرائی سیاسی

نمايشنامه آنتیگون سوفوکل که در آن، آنتیگون در برابر قوانین بشری کوئون، جانب قوانین آسمانی ضمیر خود را می‌گیرد، تمثیلی است که هنوز هم زنده است. آنتیگون نمونه کامل اخلاق‌گرایان سازش‌ناپذیری است که نعمتهاي مادی را تحقیر می‌کنند و ضرورت برخی اصول جاودائی را اعلام می‌دارند، و در حفظ پاکی وجودان خود بهر قیمت - حتی به قیمت فدا کردن جان خود یا جان دیگران - پایی می‌شارند. در وجود کردن سیاست واقع‌گرایانه‌ای مجسم است که فقط به منافع جامعه نظر دارد و می‌خواهد با تمام وسایل از آن دفاع کند.

در خلال تاریخ، این کشمکش تکرار شده است بی‌آن که هیچ‌یک

از دو طرف تو انته باشد طرف دیگر را مقاعد کند: یعنی هر یک از دو طرف در نظام ارزش‌های خود که بدان عنوان، ارزش‌های مخالف را انکار می‌کند، محبوس مانده است. واقع‌گرایان یهوده کوشیده‌اند به اثر بخش بودن روش‌های خود و مفید بودن نتایج بدست آمده مباهات کنند. در دیده اخلاق‌گرایان، که فقط شیفتۀ اصول جاودانی‌اند، عمل واقع‌گرایان همیشه بی‌ارزش و بی‌اعتبار بوده است. می‌گویند پیروزی‌هائی که سیاست‌پیشه بدانها می‌بالد، هرچه باشد، چنین کسی قادر نیست به نیکی کردن حقیقی نائل آید. زایش و مرگ امپراتوریها، اکتشاف سراسر کره زمین، اختراع ماشین‌ها، افزایش شماره مردمان و شهرها و کارخانه‌ها، درنگاه تحقیر و نخوت آلود متعکف معبد فضیلت، خلی وارد نمی‌آورد. اما اخلاق‌گرایان مردان عمل را از خطاهائی که بدانها آلوده می‌شوند و از بیقدرتی هدف‌هایشان بیهوده سرزنش می‌کنند. مرد عمل هدف را بی‌چون و چرا خواستنی می‌بادد و می‌داند که در این جهانی که جهان اوست، به رغم افسانه‌های اخلاقی که کودکان را بکار است، فضیلت بی‌اجر می‌ماند. فرمانروای واقعی زور است. خطابهای اخلاقی در نظر او سخنان یاوه‌ای است و وسواس‌های اخلاقی نشانه ضعف طرح‌ها.

این دو گانگی تسامدتها بر اساس این اعتقاد بود که آدمیان می‌پنداشتند در عین حال بهدو جهان تعلق دارند. در زمان آنتیگون، فرد یونانی، هم خود را فرزند جامعه آتن می‌دانست و هم کسی که روح یکی از نیاکان در او حلول کرده است. هر چند در این خاکداش می‌زیست اما خود را مهمان آینده جهان دیگر می‌دید. و وظیفه خود می‌دانست که هم از قدرت‌های این جهانی و هم از قدرت‌های آن جهانی پیروی کند.

واین معنی گاهی اور اوامی داشت که از میان دو نظام ارزش‌های سازش ناپذیر، یکی را انتخاب کند. میان آنتیگون و فادار به احترام مردگان و کرئون هوادار آینده کشور هیچگونه توافقی ممکن نیست.

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

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

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

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

بدین‌گونه بسیاری از مردمان به یکی از این دو وضع متضاد، که به یک نسبت ایشان را از خود می‌رهانند، پناه‌می‌برند: یا به اخلاق سازش ناپذیری یا به‌واقع گرائی اخلاق گسلی. در مورد اول، می‌خواهند از ضرورتی درونی پیروی کنند. طرفداران این روش خود را در درون‌گرائی محض محبوس می‌کنند. در مورد دوم تصمیم می‌گیرند که خود را تابع ضرورت امور قرار دهند، یعنی می‌خواهند خود را در برون‌گرائی گم کنند. هر دو طرف، در نکوهش‌کسانی که می‌کوشند نامیان اخلاق و سیاست توافقی بیابند هم‌داستانند، هر چند که میان این دو نظام فکری فاصله‌ای عظیمی هست که روز به روز عمیق‌تر می‌شود. آیا سرانجام، اخلاق تسلط خود را بر جهان واقع از دست خواهد داد و واقعیت از هر گونه معنای اخلاقی

عاری خواهد شد؟ یا بر عکس، دو مسیری که فعالیت بشری در آنها گسترش می‌یابد حتماً به هم ملحق خواهد شد؛ برای این‌که به جوابی برسیم باید که اخلاق و سیاست و ماهیت آنها و هدف‌هایشان را بهتر بشناسیم.

باید دانست که، به رغم همه تأکیدهای میان‌تهی، اخلاقی که بیشتر اخلاق‌گرایان امروزی بدان معتقدند نه تنها جاودانی نیست بلکه در شرف بی‌اعتباری است. این اخلاق سنتی و کهن که جامعه امروزی می‌خواهد از قبل آن زندگی کند، میراث کم و بیش قلب شده اخلاق کانت است. این اخلاق آدمیان را ملزم می‌کند که رفتار خود را تابع اواخر و قواعد کلی و عمومی فارغ از زمان قرار دهند و اعمال خود را از روی سرمشق‌های معنوی، چون عدالت مطلق، حقوق مطلق، حقیقت مطلق، که بر لوح محفوظ نگاشته شده تنظیم کنند، و اصول این اخلاق گام برخودی خود هدف‌غائی بدانند. هر کس که در راه هدف‌های دنیوی کاری که چنین کسی می‌تواند بکند این است که از نقض قوانین متعالی پرهیزد، و گرنه در نقطه مقابل آن قرار خواهد گرفت. حتی در مورداوں نیز نمی‌توان عمل اورا نیک دانست، بلکه نه خوب است و نه بد. امادر مورد دوم حتماً گناهکار به شمار می‌آید. مرد سیاست که هیچ‌گونه طالعی برای دسترسی به خیر ندارد، در معرض این خطر هست که، بر عکس، به شر روی آورد. پس انسان با تقوائی که می‌خواهد روحش پاک‌بمانده‌م مصالحش در آن است که دست به سیاه و سفید نزند. چنین کسی حداقل بادست زدن به کارهای تمثیلی وابستگی خود را به اصول اخلاقی اعلام می‌دارد؛ یعنی خود را شاهد و شهید می‌سازد. معنی پافشاری آنتیگون نیز همین

است. اما انسان بانقوای خود را با مبارزه‌هایی که موضوعشان به نظر او بی‌ارزش است آشنا نمی‌کند. چنین اخلاقی به سیاست هیچ‌گونه مددی نخواهد کرد، بلکه با تحریر هدفهای سیاست چیزی جز مجموعه‌ای از امور نهی شده پیش رویش نخواهد نهاد. وانگهی چنین اخلاقی از نظر کلی و عمومی بودن و امتناع از عمل، چیزی است منفی. هم‌چنان‌که غالباً در نکوهش از اخلاق کانت گفته‌اند، محال است که بتوان از کلیت دستورهای اخلاقی کانت کاربرد عملی معینی استخراج کرد. در قلمرو عدالت مطلق و حقوق مطلق نقشهٔ جهان آینده ترسیم نشده است. هم‌چنان که قوانین جاذب‌العمومی در ذهن مخترع، طرح اختراع‌ها پیما را القاء نمی‌کند، بلکه فقط شرائط امکان اختراع را تعیین می‌کند، به همان‌گونه، دستورهای کلی و انتزاعی اخلاقی نیز فقط حدود قلمرو عمل سیاسی را تعیین می‌کند، ولی نمی‌تواند دریافتمن راه حل مسائل خاصی که پیش‌هی آید سیاست‌پیشه را مدد کند. این اخلاق عقیم که فقط دستیابی به بعضی وسائل عمل را بر مرد سیاست ممنوع می‌سازد در نظر او سدی پیش نیست و چون وظیفه سیاست آن است که چهره زمین را دگرگون کند، و از آنچه هست فرا رود<sup>۱</sup>، طبیعی است که سیاست‌پیشه می‌کوشد تا این مانع را درهم شکند. در واقع سیاست‌مدار هیچ دلیلی برای احترام به اخلاق نمی‌یابد و ادعاهای اخلاق‌گرایان به نظرش ناموجه می‌نماید. مرد سیاست که در گیر مسائل زمان حاضر است و می‌خواهد آینده را بسازد، خصوصیت «در تاریخ بودن» و «محتمل بودن» امور بشری را در می‌یابد

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

وهر گونه خصوصیت مطلق بودن و جاودانی بودن قواعد اخلاقی رامنکر می شود. اخلاق می کوشد تا خارج از زمان قرار گیرد، اما با این کار فقط خود را به گذشته تبعید می کند و به صورت میراث بیهوده‌ای از عصری متروک درمی آید. می خواهد از خود مطلقی بسازد، اما با این کار ریشه‌های زمینی خود را می برد، و مرد عمل که در زمین ریشه دارد در آن هیچ بنیادی و مبنای نمی بیند. اخلاق مدعی است که نیکی مطلق را واقع گرایانه تعریف می کند، اما سیاست که این نیکی‌ها را نیکی‌های واقعی و از آن خود نمی شناسد بداهت خواسته‌های خود و هدف‌های خاص خود را دربرابر آن می نهد. گذشته از همه‌اینها اخلاق، به نام انسان و انسانیت به زبانی چنین مغرو رانه سخن می گوید: اما آیا مرد اخلاق خود نیز یکی از همین انسانها نیست؟ چرا چنین سنتهای منسوخی را برخود می پسندد؟ یا عقیده‌ای که عامل مردم بطور نامطمئن ابراز می کند می پذیرد؟ شایان توجه است که افکار عمومی از طفیان مرد عمل دربرابر اخلاق مرسوم و معهود چندان ناخشنود نیست. مردمان بخوبی متوجه‌اند که اخلاقی که به جهان ما نمی پردازد جز مجموعه‌ای منسوخ و مرده نیست. افکار عمومی خود به اخلاقی که اعلام می کند ایمان ندارد. می پذیرد که در جمله «هدف وسائل را توجیه می کند» بخش بزرگی از حقیقت هست. می پذیرد که در باره وسیله، مجز از هدفی که در پی آن است نمی توان قضاوت کرد: هدف و وسیله دو قسمت از فرایندی واحدند، و وسیله تنها در پر تو عمل انجام یافته معنی می یابد. و سرانجام افکار عمومی با تردید از خود می پرسد که آیا اخلاق حقیقی اخلاقی نیست که «مؤثر» باشد. بدینگونه اخلاق از طرف کسانی که هنوز در عالم حرف قبولش

دارند عملاً رد می شود، و تقریباً به صورت بازی ها و آداب تشریفاتی و بیهوده ای در می آید که فقط به درد معدودی از متخصصان می خورد. بسیاری از مردان سیاست بطور قاطع از آن روی می گردانند و با تحقیر کردن و سواستهای درونگرا ایانه اهل نقوی، حل مسائل خود را در جهان بروند گرائی می جوینند، و امیدوارند که در آنجا سرمنزل امنی بیابند. اینان خود را واقعگرا می نامند. انسان واقعگرا جویای ناکجا آبادی را که ناهمواریهای جهان را در نمی یابد و نیز منزه طلبی را که با سواستهای بیهوده خود مواعنی زائد بر آنچه هست می افزاید تحقیر می کند. اما خود واقعگرا مدعی است که شناسائی درستی از امور دارد و برای پاسخ دادن به ندای واقعیت در انتخاب وسائل دچار تردید نمی شود. واقعگرا ایان چند دسته اند اما قدر مشترک همه ایشان آن است که می خواهند فعالیت خود را فقط تابع واقعیت قرار دهند، و نیز همه ازانضمام آزادی بشر به این واقعیت امتناع می ورزند، و می خواهند که وجود دلهره آور این آزادی را به روی خود نیاورند. این روش در چه مقیاسی معتبر است؟

ما در اینجا با سیاستمدارانی که حرفه شخصی آنان سیاست است و فعالیتشان بر اساس اصول و هدفهای موجه نیست کاری نداریم بلکه منظورمان سیاست پیشه ای است که در کار تدارک جهان آینده است. توجه چنین کسی نه به خود بلکه به امور است و بدین سبب هدفها نیز در میان همین امور به او نمودار می شوند. چنین کسی می پنداشد که هدفهای او از بیرون، بی رضایت او، بر او تحمیل شده است؛ و موجودیت این هدفها به عنوان هدف چنان است، که فلان شبیه مثلا سنگ را باید سنگ دانست. هنگامی که لوئی چهاردهم و دیشلیو می خواستند قلمرو فرانسه را متعدد

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

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

واقعگر امکن است بگوید که هدف مقدم بر عمل نیست. بلکه می‌پنداشد که دست کم شرایط تحقق آن در عالم واقعیت فرازدارد. واقعگرا با جویای ناکجا آبادی که هدفهای دور از دسترسی دارد، یادرباره وسائلی که در راه هدفهای خود بکار می‌برد دچار اشتباه است، از در مخالفت در می‌آید. و خود مدعی است که حدود امکان عملش را به روشنی تعیین می‌کند و می‌داند که چه وسیله مؤثری را باید انتخاب کند. و مثلاً ویلسون را هو اخواه ناکجا آبادمی داند. ویلسون هدفی ناممکن، دست کم برای سال ۱۹۱۸، داشت که عبارت بود از صلح جهانی؛ و وسائلی که برای تضمین این هدف توصیه می‌کرد متنضم بود از اشتباہ آمیزی از طبیعت بشری بود. بر عکس، همین واقعگر اسسه قدرت بزرگ آن زمان را تحسین می‌کند که نخواستند چنین خطای تکرار شود و سیاستی واقعگر ایانه در پیش گرفتند: به آدمیان یا به ملت‌ها اعتماد نکردند و مقصودشان این بود که میان قوای موجود تعادلی ایجاد کنند.

مسلم است که سر سپردن به ناکجا آباد، بنابر تعریف، محکوم به شکست است و سیاست ارزنده، قبل از هر چیز سیاستی است که پیروز می‌شود. اما اگر موضوع را بیشتر بشکافیم معلوم می‌شود که مرزهای که ناکجا آباد را از واقعگرائی جدا می‌کند، آن چنان که در آغاز به نظر می‌آید، مشخص نیست.

درواقع می‌توان اثبات کرد که چهار ضلعی بودن دایره محال است،  
اما بشر به آنچه هست محدود نیست. بشرط دایره‌ای نیست که شعاع‌ها باشند  
همیشه برابر باشد: بشر همان است که از خود می‌آفریند، همان است  
که بودنش را انتخاب می‌کند. فلان موقعیت معین هر چه باشد، بهیچوجه  
لازم‌هاش این نیست که ضرور تألفان یا بهمان آینده را به دنبال داشته باشد.  
زیرا واکنش انسان در برابر موقعیتش آزادانه است. چگونه می‌توان  
از پیش‌تصمیم گرفت که صلح، جنگ، انقلاب، عدالت، خوبی و بدی، شکست  
یا پیروزی محال است؟ هنگامی که رهبر انقلاب شوروی در سویس بعثت  
نظام نوی را طرح می‌ریخت، ممکن بود او را صاحب مغزی خیال‌باف بدانند،  
واگر هیچکس شهامت خواستن انقلاب روسیه را نداشت، اگر داوری  
این بود که پیشوایان انقلاب شوروی فاقد عقل سالم‌اند چنین نیز می‌شد،  
زیرا انقلاب صورت نمی‌گرفت.

از همین روست که نخستین استدلال شخص محافظه کار که به او  
اصلاحی پیشنهاد می‌شود این است که آن را غیر ممکن بداند: زیرا  
به خوبی می‌داند که با این کار، در غیر ممکن ساختن آن شرکت کرده  
است. بی‌شک، بر عکس آن چه بعضی از صلح‌جویان ما تصویر می‌کردند، برای  
آن که جنگ در نگیرد کافی نیست بلکه نیزیم که «جنگ نخواهد شد»، اما  
این نیز مسلم است که جنبشی که ما با آن بعثت فلان آینده را می‌پذیریم  
در ساختن آن آینده دخیل است. چنین است که عذر آن عده‌از همکاری-  
کنندگان با نازیها پذیرفته نیست که می‌گفتند قربانی یک اشتباه فکری  
بوده‌اند، یعنی نصور می‌کرده‌اند که آلمان شکست فاپذیر است: این بدان  
معنی است که اینان به پیروزی آلمان رضایت می‌داده‌اند. اینان، در

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

کسی است که از قدرت آزادی در خود و دیگران آگاه باشد.  
بدین گونه هدف‌های عمل نه در عالم واقعیت فرار دارد و نه از پیش  
ساخته شده است، بلکه باید آنها را خواست. با این که واقعکرا می‌خواهد  
خود را در بروزگرایی محض گم کند نمی‌تواند از زیر بار این سؤال شانه  
خاکی کند که: چه باید خواست؟ اما می‌کوشد آن بروزگرایی را که در  
عالی بوده‌ها نمی‌باید در جهان ارزشها بجوید.

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

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

این جدیدترین و آگاهانه‌ترین صور واقعکرایی سیاسی است. اما بی‌درنگ می‌بینیم که، بر حسب برداشتهایی که این واقعکرایی از انسان دارد، ممکن است سیاستمدارانی که بهیک نسبت واقعکرایی‌ند، سخت با هم متفاوت باشند. امروزه به طوز کلی دونوع واقعکرایی می‌توان یافت: یکی واقعکرایی محافظه کارانه که بعضی از بورژواها چون حر بهای دفاعی به کار می‌برند. و دیگری واقعکرایی انقلابی که بر عکس اولی می‌کوشند تا نیروهای را که شایسته ساختن آینده‌اند گردآورد و با اقتصادی درست آن‌ها را به کار گیرد.

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

طبقات رنجبر را تقبیح کند؛ و از طرف دیگر چون دید که آنان جز خوراک و پوشак سودای دیگری هم دارند، ایشان را به بی منطقی و تناقض گوئی متهم می کند. فرد بورژوا، به نام برتری معنوی، در تعیین وضع زندگی در خور طبقه کارگر، خود را از خود آن طبقه صالح ترمی داند. این معنی به او اجازه می دهد که در نهایت آسودگی و جدان، حکومتی استبدادی برای طبقه کارگر بخواهد که آنچه را سزاوار است برای او تأمین کند: غرائز مادی اش را فرونشاند و استفاده از آزادی و مزایای آن را به برگزیدگان اختصاص دهد. محافظه کارپیر و زمندانه ثابت می کند که اعتراض به ثروت های کلان سرمایه داران عمدۀ، کاری کودکانه است. زیرا اگر این اموال را میان همه کارگران تقسیم کنند به هر یک سهم ناچیزی می رسد. و توضیح می دهد که توسل به اعتساب یا انقلاب های خونین برای کسب امتیاز هایی که در برابر جان افراد بی ارزشند و باشکنی باشی، با وسائل مسالمت آمیز نیز به دست می آیند، دور از عقل سليم است. به نظر او کمک و احسان داروی اساسی بد بختی هاست: نان نان است، چه از راه ترحم داده شود، چه از راه کار به دست آید، چه با خشونت گرفته شود. هنگامی که اعمال پرولتاریا برخلاف این فلسفه بدوي جریان می یابد محافظه کاران می کوشند تا با نوعی روانشناسی مکانیکی آن را توضیح دهند. بدینگونه چون بیینند که غالباً طبقه کارگر نه برای نان بخورد و نمیر بلکه برای حفظ یا تحصیل وضع خاصی در زندگی مبارزه می کند آن گاه اعلام می دارند که کارگر دچار عقدۀ حقارت است. بدین روای خواست های کارگران را از هر گونه معنای اخلاقی عاری می دانند و از این که در آن ها جهش اعتلای بشری بیینند سر باز می زند.

با این همه، همین واقعیت که خواستهای کارگران در لباس سیاست ظاهر می‌شود مانع از آن است که آن را با حرکات ساده‌غیریزی یکی بدانیم. همان‌گونه که در حوزهٔ معرفت کلی، تجربه‌گرائی خام و عامیانه نادرست است (زیرا علم فقط از لحظه‌ای آغاز می‌شود که امر جزئی به‌سوی اندیشه‌ای کلی ارتقاء می‌یابد)، به‌همان‌گونه هر نوع تفسیر ناتورالیستی اعمال سیاسی نیز خطاست، زیرا سیاست فقط لحظه‌ای آغاز می‌شود که آدمیان به قلمرو ارزش‌های کلی انسانی ارتقاء یابند. ورود به قلمرو سیاست یعنی ترکیک‌کردن موقعیت افرادی، یعنی ارتقاء به‌سوی دیگران و ارتقاء دادن حال به آینده. کسی که فقط می‌خواهد زنده باشد وجود سیاسو ندارد. و ناهنجاری موقعیت او از آنجاست که در عین حالی که می‌خواهد زنده بماند نمی‌تواند موجودیت خود را از طریق ارتقاء به سوی چیزی جز همان موجودیت، ارزش بی‌بخشد. اما کسانی که حتی یک لفمه نان را دسته‌جمعی مطالبه می‌کنند، ضرورتاً اتهام «هادیگری کثیف» از ایشان رفع می‌شود، زیرا هر کس این درخواست را برای همدیگران مطرح می‌کند، و این هدف از ارضاء بی‌واسطه و مستقیم غریزهٔ حیوانی بی‌نهایت فاصله دارد. یک لفمه نان به معنای زندگی نیز هست و به معنای حق زندگی برای خود و برای دیگران، هم در حال وهم در آینده. در اینجا میان ماده و اندیشهٔ متببور در آن، میان شیئی و معنی آن، فاصله‌ای نیست. آن سطح زندگی که کارگر می‌خواهد نه از الزامات فیازهای نخستین و مستقیم اوست و نه از ادراجهٔ «جبران» کنندگی.<sup>۲</sup> بلکه فعلیت بخشیدن

---

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

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

می‌داشت. فراموش می‌کنند که حکومت‌ها و نهادهای اجتماعی‌ها عمیقاً از رویدادهایی که آنها را به وجود آورده است متأثرند؛ صورت خاصی که دموکراسی فرانسه دارد، تشکیل و کار حزب‌ها، جز با توجه به بنیاد آنها قابل تبیین نیست. بدین گونه فردانقلابی فقط فردای انقلاب را در نظر ندارد. او انقلاب را برای انقلاب می‌خواهد، می‌خواهد از خلال آن آزادی و تعالی خود را تثبیت کند. «دارائی» بشر را نمی‌توان از بیرون به او داد. فقط یک «دارائی» وجود دارد، از آن رو که بشر شخصاً در آن ملتزم و درگیر می‌شود. بار دیگر بگوییم که در واقعگرایی این تنافض آشکار به چشم می‌خورد؛ واقعگرایی به عنوان رعایت واقعیت، واقعیتی را که همه مردم ارزش و معنای زندگی خود را در آن می‌یابند انکار می‌کند، و آن واقعیت بشری است. هیچ چیز شگفت آوری در میان نیست. این واقعگرایی دفاعی سوء نیت کامل است. هدفش جز این نیست که یک طبقه از آدمیان را منکر شود. فاشیسم و پدرسالاری و تمام صور استبداد نیز بر اساس دروغ قرار دارند.

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

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

میشله در کتاب *قادیخ انقلاب فرانسه* حکایت می‌کند که اتریشی‌ها یکی از شهرهای شرقی فرانسه را محاصره کرده بودند، و آذوقه شهر تمام شده بود. یک لحظه این فکر پیش آمد که پیر مردان و زنان و کودکان را از شهر خارج کنند. اما نماینده انقلابیون با این کار مخالفت کرد و گفت: «مامی خواهیم شهر را برای همه آزاد کنیم». هدف فقط این نبود که

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

به هنگام اشغال آلمانی‌ها غالباً اظهار تأسف می‌شد که بعضی از گروههای نهضت مقاومت در دفاع در برابر خبرچینان و خائنان آماده نیستند. بی‌شک نفائصی هم وجود داشت. سازمان مخفی چیزی نیست که آسان بتوان ابداع کرد. اما این نیز بود که بسیاری از مقاومت‌کنندگان از این که به شیوه‌های پلیسی خبرکشی و بی‌اعتمادی دست زنند نفرت داشتند. اینان برای احترام بشریت مبارزه می‌کردند، برای برادری و دوستی، و در همهٔ مراحل کار خود این احترام و دوستی را رعایت می‌کردند، هر چند که این اعتماد به بهای جانشان تمام شود. واقعگرا این وسوسات را ریشخند می‌کند. می‌پذیرد که برخلاف اخلاق دروغ بگوید و تهمت بزند. اما اگر برای تضمین پیروزی انسان به سعادت و دروغ دست یازیم، انسان پیروزمند موجودی خواهد شد که هر احترامی را ازا و دریغ داشته‌ایم؛ انسانی که فریقتن او، تهمت زدن به او و خیانت به او رواست. هنگامی که اعتماد و دوستی را ازا و دریغ داریم، از نابودی تعجاش داده‌ایم اما اور امثال هم کرده‌ایم. اگر ضد فاشیستی در مبارزه با فاشیست‌های خواهد فاشیست‌وار رفتار کند، یا صلح‌جوئی در مبارزه با جنگ طلبان نخواهد خود جنگ طلب باشد، این را نباید جزء وسوسات‌های پوج ایدئالیستی دانست. اگر در ضمن مبارزه تمام موجباتی که به خاطر آنها مبارزه‌ای انتخاب شده است نقض شود دیگر از مبارزه چه سود؟ بی‌گمان صلح طلبان ما در میان دو جنگ، خدمتگزاران خوبی برای صلح نبودند. کار نامعقولی

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

واقعکرا از این خطر غافل نیست. اما امید دارد که چون دو گانگی

وسیله و هدف را بهدوگانگی حال و آینده یا بهدوگانگی کل و جزء  
برگرداند از آن برهد. هر عمل سیاسی یعنی تعالی یافتن فرد بهسوی کل  
بشر، یعنی تعالی حال بهسوی آینده. واقعگرا این کل را پایان یافته و یگانه  
می داند و آینده را از پیش معلوم. همچنان که پیشینیان آسمان را سقفی  
می دانستند که برج بلندی ممکن است به آن برسد، به همان گونه به نظر  
او در انتهای زمان لحظات و قرون متداخل می شوند، و آینده خوان  
گسترده‌ای است بسته و نامتحرک، یعنی ابدیتی زمینی. این توهم در  
چشمگیرترین هیئت خود اسطوره‌های بزرگ را می آفریند، مانند عصر  
طلائی، ارض هویود، بهشت بازیافت. بهاین حساب طبیعی می نماید که  
تنی چند در راه مجمع آدمیان فداشوند، ولحظه‌گذران در راه توفیقی  
که جاودانه تکرار می شود، و موقت در راه ابدیت، و صدفه و اتفاق در راه مطلق.  
مسلم است که وجود فرد در استعلاء بهسوی دیگران تحقق می باشد  
و زمان حال جنبشی است بهسوی آینده. اگر وجود انسان در خود بسته  
شود زندگیش زندگی گیاهی خواهد بود. از این رو فدایکاری افراد رادر  
راه جمع و فداشدن یک نسل را در راه آدمیانی که هنوز زاده نشده‌اند  
بی‌هیچ‌گونه شکفتی باید پذیرفت. با توجه بهاین معانی واقعگرا خود  
را بدینگونه توجیه می کند: می گوید ایرادی نیست که من امر وزبه‌چند  
نفر دروغ بگویم برای این که روزگاری همه مردمان مالک حقیقت  
شوند. ممکن است من عده‌ای را به کشتن بدهم (یک کرور در برابر  
بینهایت جزء کوچکی است)، برای آن که صلح جاوید را در جهان مستقر  
کنم. اما این تصمیم که وی آن را مأمنی می داند چندان پناهگاه مطمئنی  
نیست. جمع در مقابله با افرادی که آن را تشکیل می دهند تا فته جدا

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

حقیقت آنچه به آینده ارزش می بخشند، آن است که آینده زمان حال من است، اجرای طرح من است. حال و آینده در وحدت «طرح»<sup>۳</sup> با هم جمع می شوند. طرح اگر اجرا نشود چیزی است نهی. اما قبل از اجرا شدن باید باشد، باید از من فوران کند. و این فوران تعریفی است از زمان حال من. پس اگر نتیجه، خواستنی و مطلوب است، به سبب موقعیت زمانی اش نیست [که در آینده قرار دارد] بلکه بدان سبب است که نتیجه است [نتیجه و حاصل طرح من، حاصل زمان حال من]. از این روست که تمام جهش من به سوی آن، در آن گرد می آید و تحقق می یابد.

در اینجا نیز واقعیت، هیچ انتخابی را به من تکلیف نمی کند. فقط بر اساس انتخاب است که واقعیت ارزش می یابد. کلیت بشری و آینده، فقط در مقیاسی حاکم بر عمل من اند که عمل من آنها را استقرار می بخشند<sup>۴</sup>. اما اینها «چیزهایی» جدا از من نیستند. من آنها را فقط از این لحاظ ارج می نهم که در آنها جنب و جوش عروج خود را می یابم. پس برای من محال است که این عروج را تابع آنها قرار دهم. در حقیقت هر دسیاست نمی تواند از تصمیم گرفتن یا انتخاب کردن سر باز زند. او نه در جهان اشیاء، نه در عالم هستی و نه در دنیای ارزشها هیچ جواب مهیا و آماده ای نمی یابد. در هر موقعیت تازه ای باید از خود پرسید که هدف چیست و هدف ها را بی آن که از جائی به او مدد شود انتخاب کند و توجیه

### 3- Projet

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

کند. اخلاق در قلمرو این التزام آزادانه جای دارد. اگر امروز اخلاق بی‌قدراست از آن روست که در جای حقیقی خود مستقر نیست. وضع عقیم اخلاقیونی که در درون گرایش خود مخصوصی مانند به راستی در خور تحقیر است. سیاست‌پیشه‌ای که تهور آن را دارد که هدفهای خود را انتخاب کند و بی‌آن که به «محترمات» اجازه منع دهد به طرف آن‌ها می‌شتابد، رحیحان آینده را برحال تأیید می‌کند. وی استقلال «ذهن فاعل» را در برابر عینیت ارزش‌های از پیش ساخته و مهیا اعلام می‌دارد، و خود را به مثابه عروج و آزادی اعلام می‌کند. چنین کسی اصالتاً اخلاقی تراز کسی است که می‌خواهد بشر را اسیر «اصول» انتزاعی کند. اما اگر اخلاق معنای اصلی خود را بیابد معلوم خواهد شد که هیچ قلمروی نیست که از تابعیت او بیرون باشد.

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

---

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

به تصویر متحجری از خود پای بند باشد. مرد اخلاق بودن یعنی هستی خود را بنیاد نهادن، یعنی وجود محتمل هارا به واجب تبدیل کردن.<sup>۷</sup>

اما بشر بودن یعنی «در جهان بودن». بشر بطور گریز نایابی ری به جهانی که در آن ساکن است بستگی دارد. بی آن نمی‌تواند وجود داشته باشد و حتی نمی‌تواند تعریفی از خود به دست دهد. بشر با عمل خود به جهان بستگی داد و این اعمال را باید توجیه کرد. چون هر عملی پشت سر گذاشتن یک موقعیت انضمامی و خاص است، هر بار باید شیوه عملی را، که توجیه خود را در بر دارد، از نو ابداع کرد. هنگامی که فرانسویان در ماه ژوئن ۱۹۴۰ می‌بایستی وضع خود را در برابر اشغالگران روشن کنند، هیچ نظام از پیش بوده‌ای نمی‌توانست رفتارشان را تعیین کند. می‌بایستی خود آزادانه تصمیم بگیرند و خط مشی خود را عملاً انتخاب کنند، و با این انتخاب بود که اینان ارزش‌های را که این انتخاب را ضروری می‌ساخت، تعریف کردند. اگر همسستان فرانسوی نازیها با دفاعی که در جریان دادرسی از خود کردند توافق نداراحت کننده‌ای به وجود آورند از آن رو بود که ماهرانه از طبیعت دوپهلوی آنچه اهر و ز جامعهٔ مالخلاق می‌نامد بهره برداری کردند. اینان بیهوده کوشیدند تا نشان دهند که هیچ یک از دستورهای کای اخلاقی را نقض نکرده‌اند، در حالی که با توجه به وضع خاص فرانسه در سال ۱۹۴۰، اخلاق نه به چیزی امر می‌داد و نه چیزی را نهی می‌کرد. اخلاق می‌گوید که باید به میهن خدمت کردا ماما نمی‌گوید که میان چند استنباطی که از میهن هست کدام را باید انتخاب

---

۶- در وضوح طبیعی، وجود بشر، وجودی است محتمل (در برابر واجب و ممتنع). در این حال بشر نه واجب الوجود است نه ممتنع الوجود. أما بشر می‌تواند (برای اجرای طرحها و آرمان‌هایی که خود می‌آفریند) وجود خود را واجب سازد.

کرد، ونمی گوید که کدام یک از آن خدماتها واقعاً خدمت است. همدستان نازیها همه می گفتند که نیکخواه فرانسه بوده‌اند، هنتهی فرانسی‌ای که اینان نیکخواهش بودند، باکارهای ایشان چنان تعریف می‌شد که دیگر فرانسی‌ما نبود. و باز چنین دفاع می‌کردند که می‌خواستند به صلح، به عدالت، و به نظم خدمت کنند. اما مسئله واقعی این است که بدانیم کدام صلح، کدام عدالت و کدام نظمی مهم است. همدستان نازیها را جز به نام ارزش‌های نوینی که در این سالها آفریده شده و تثبیت گردیده است، نمی‌توان محکوم کرد. یا به عبارت بهتر محکومیت اینان یکی از اعمالی است که تثبیت این ارزش‌ها را محقق می‌کند. اما حتی دادرسان نیز جرئت نکردند پیشداوری‌های سنتی را کنار بگذارند و اعلام کنند که اخلاق، بیان و بروز اراده بشری است و بس. ورشکستگی اخلاق کهن بر همه روش است، اما با این همه کمتر کسی جرئت می‌کند که بطور قاطع گریبان خود را از آن برهاند. و ناراحتی عمیقی که در وجود انسان‌های امروزه است از همین جاست: به اخلاقی که اصولش را برباندارند، دیگر معتقد نیستند، و اخلاقی را که بدان عمل می‌کنند، ولا جرم بدان معتقدند، نه جرئت دارند قواعدش را به صراحت تدوین کنند و نه آن که نتایجش را تا به آخر بپذیرند. منشأ آن همه در هم ریختگی وریا و سوء نیت و تردید و کمدلی همین است. با این همه، وقت آن رسیده است که بشر از قلمرو خود آگاهی یابد و وضع خود را به تمامی بر عهده گیرد. در این صورت اخلاق چهره واقعی خود را خواهد یافت. اخلاق چیزی نیست جز خود عمل انضمامی در مقیاسی که این عمل می‌خواهد توجیهی از خود به دست دهد. این بدان معنی است که اخلاق اصیل واقعگر است،

و بشر در حالی که هدفهای انتخاب کرده را عملی می‌کند، با اخلاق، خود را تحقق می‌بخشد. حتی می‌توان گفت کسی که این اخلاق اصیل را بر می‌گزیند واقعکر اتر از هر کس دیگری است. زیرا واقعیتی تمامتر از آن واقعیت نیست که دلالتش را با خود داشته باشد، و چون ممکن نیست که سیاست اقدامات خود را مورد سؤال قرار ندهد و چون تنها سیاستی ارزشمند و معتبر است که هدفهایش آزادانه انتخاب شده باشد، بنابراین اخلاق و سیاست با هم مشتبه می‌شود. انسان یگانه است، دنیائی که در او ساکن است یگانه است و در اعمالی که در عرصه جهان به ظهور می‌رساند باتمامیت خود درگیر است.

پس آشتی دادن اخلاق و سیاست یعنی آشتی دادن بشر با خود، یعنی تأیید این که در هر لحظه بشر می‌تواند به‌تمامی، خود را بر عهده بگیرد. اما این امر متناسب آن است که بشرط اهمیتی که امیدوار است با محبوس ساختن خود در درون گرانی محض اخلاق‌ستی، یادربونگرائی سیاست واقعکرایانه به آن دست یابد دست بردارد.

«الکتر»<sup>۲</sup> در نمایشنامه‌ای که ژیرودو<sup>۳</sup> به همین نام نوشته، فارغ از آشوبی که خود در سر زمین آدموس<sup>۴</sup> برانگیخته می‌گوید: «من وجودان پاک خودم را دارم و عدالت را، یعنی همه چیز را.» این همان اطمینان مغرونهای است که ایدئالیست‌ها در پی آنند. اینان می‌خواهند دستهای خود را نیالوده نگاهدارند و وجودان خود را آسوده. مدعی‌اند که از همه آلودگی‌های زمینی پرهیز می‌کنند. در اخلاق واقعکرایانه این رؤیای ناآلودگی ناممکن است. اگر بشر هدف عالی کلیه اعمال است،

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

---

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

نمی‌تواند آن را جبران کند. نه هی‌توان از آن گذشت و نه هی‌توان چاره‌اش کرد و نه هی‌توان در جامعیت عمل قرارش داد. اخلاقیونی که می‌خواهند هم کاری کرده باشند و هم دست خود را نیالوده نگاهدارند می‌خواهند همیشه از «وسائل اخلاقی» استفاده کنند، یعنی از وسیله‌ای که معناش با معنای هدف مورد نظر مطابقت کند. اما تحقق این رویاناممکن است. و اگر در آن پای بفسارند فقط خود را می‌زنند و آسمان معلق داشته‌اند بی‌آن که واقعاً توانسته باشند در این دنیا کاری انجام دهند. فرود آمدن بر زمین، یعنی پذیرفتن آلودگی و ناکامی و وحشت، یعنی قبول این که نجات دادن همه‌چیز ناممکن است و آن چه از دست رفت، بطور درمان ناپذیری از دست رفته است.

با توجه به این نکات آیا تازه بدینجا رسیده‌ایم که برای رسیدن به هدف هر وسیله‌ای را باید هم‌جازدا نست؟ نه. آن‌چه باید دانست این است که وسیله و هدف مجموعه‌ای جدائی ناپذیر تشکیل می‌دهند. تعریف هدف عبارت است از مجموعه وسائلی که معنی خود را از همین هدف می‌گیرند. عمل، مجموعه‌ای است دلالت‌کننده، هم‌ضمن مفهوم، که در زمان و مکان گستردگی شود و وقت آن را نمی‌توان از هم پاشید. این مجموعه خاص و منفرد است که هر لحظه باید آن را ساخت و آن را انتخاب کرد. به عهده هاست که تصمیم بگیریم آیا برای نجات آن ده نفر باید این یک نفر را کشد یا باید گذاشت این ده نفر بعینند تا به آن یکی خیافت نشود. این تصمیم نه در آسمان ثبت است نه بر زمین. هر کدام را که من انتخاب کنم به اراده عمیق‌تر که احترام به زندگی بشری است و قادر مانده‌ام. با این همه من مجبورم انتخاب کنم و هیچ واقعیتی بیرون از من انتخاب

مرا تعیین نمی‌کند.

بنابراین بشر باید این امید را که در خلوص درونی خود یا در شیئی خارجی پناهگاهی بجوید کنار بگذارد. جدائی جسم‌ها و پراکندگی وجودان‌ها نمی‌گذارد که بشر آشتنی نهائی با خود را در ذهن بپروراند. گسیختگی او توان حضور او در جهان است، و نیز توان عروج و آزادی او. اگر بخواهد بگریزد، خود را به زاده‌های کشاند؛ یا دست از پاختا نمی‌کنند یا آن‌چه می‌کند، هیچ است. بشر باید آزادی خود را به عهده گیرد. تنها باین قیمت است که می‌تواند واقعاً از آنچه هست فرار و داد. و این اخلاق حقیقی است. تنها باین قیمت بشر می‌تواند واقعاً قلمروی را که باید در آن عروج حاصل کند بنیان نهاد و این تنها سیاست ارزنده است. باین قیمت عمل بشر به نحوی غیر انتزاعی در جهان ثبت می‌شود، و جهانی که در آن به عمل می‌پردازد جهانی خواهد شد دارای معنی و مفهوم، یعنی جهان بشری.

جنبشی که ما با آن تولد فلان آینده را می‌پذیریم،  
در ساختن آن آینده دخیل است.

**سیمون دوبوار**

بازنشر اینترنتی این مقاله به صورت جداگانه (برگرفته از کتاب «نقد حکمت عامیانه») و طرح روی جلد آن توسط «پراکسیس» انجام شده است.