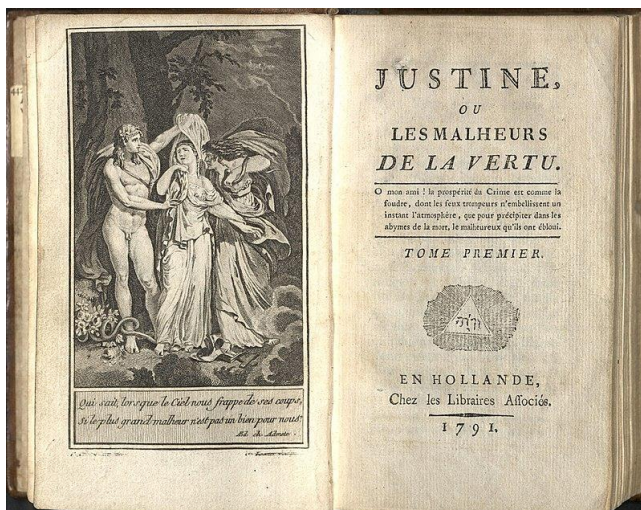


بوو آر دربارهی ساد: از سکسوالیته تا اخلاق

جودیت باتلر



ترجمه‌ی نگین صنّعی



آیا باید ساد را سوزاند؟

داوری بوآور درباره‌ی مارکی دو ساد، از بسیاری جهات تعجب‌برانگیز است. به‌واقع نام این متفکر عمیقاً با مبارزات فمینیستی پیوند خورده، حال آنکه نام ساد سبب پدید آمدن چیزی است که آن را سادیسم جنسی می‌نامیم. در حالی که بخش بزرگی از آثار بوآور وقف رهایی زنان شده است، ساد به‌دنبال مجازات و تسلط یافتن بر زنان از راه سکسوالیته بوده است. او خالق نوعی *لیبرتیناژ* [آزادی از قیدوبندها در امر جنسی] بود که آن را با دقت در آثار تخیلی و جستارهایش مستند کرده است. دو پرسش به ذهن‌خطور می‌کند: نخست اینکه چرا بوآور ساد را می‌خواند و دیگر اینکه آیا باید او را سوزاند یا نه؟ اما پرسش اصلی در فهم اشتراک موجود میان فلسفه‌ی فمینیستی مبتنی بر آزادی است که بوآور طلایه‌دار آن است و فلسفه، و نیز پراکسیس، لیبرتیناژی که در آن ژوئیسانس زاده‌ی سلطه بر زنان در یک رابطه‌ی دگرجنس گراست.

از میان پرسش‌های پیچیده‌ی پرشماری که مصالحه‌ای از این‌دست را برمی‌انگیزند، برخی شایان توجه‌اند. هنگامی که بوآور می‌پرسد آیا باید ساد را سوزاند، منظورش سادِ مؤلف است. آیا باید کتاب‌های ساد را بسوزانیم؟ در حالی که در واقع از خود درباره‌ی مطلوب بودن سوزاندن کتاب‌های او سؤال می‌کند: پرسشی آتش‌گستر از چند جهت! این پرسش یادآور خاطره‌ی هیمه‌هایی است که قدیسین و بدعت‌گذاران، برای مثال ژان دارک، در آن‌ها سوزانده می‌شدند. همچنین اشاره به کتاب‌هایی، خصوصاً کتاب‌های بدعت‌گذاران و یهودیان، که در آتش تفتیش عقاید اسپانیا در اواخر قرن‌های ۱۵ و ۱۶ سوزانده شدند. ضمناً نباید از یاد برد که جستار بوآور در سال ۱۹۵۱ درست کمی پس از پایان جنگ جهانی دوم منتشر شد. میلیون‌ها انسان با آتش، گاز و ابزارهای دیگر در اقداماتی برای پاکسازی دولت آلمان نازی از دیگری‌های نامطلوبش (یهودی‌ها، کولی‌ها، هم‌جنس‌گرایان، کمونیست‌ها، معلولان، غیرآریایی‌ها و مبارزان مقاومت) کشته شدند. بوآور

خود اشاره‌ای به این موضوع می‌کند که پسر ساد می‌خواست با سوزاندن ده جلدِ آخرین رمان او، *روزهای فلوریل*، پدر و آثارش را نفی کند. چنین است که با سوزاندن ساد، کتاب‌هایش را به‌آتش می‌کشیم و بی‌تردید، به‌طور ضمنی با حامیان پاکسازی اجتماعی در حذف خشونت‌آمیزِ تمامیتِ بخشی از مردم و در نتیجه باورهای آنان همراه می‌شویم.

کامو که از لحاظ سیاسی به جبهه‌ی مقاومت چپ‌گرا نزدیک بود، ساد را تبدیل می‌کند به طلیعه‌دار بی‌رحمی نظام‌مند و گسترده‌ای که رژیم نازی مرتکب شدند. او در متنی پیش از متن *بووآر* نسبت به موضع برخی از سور-رنالیست‌ها در بخشیدن چهره‌ای رمانتیک به ساد و در شمار آوردن او به‌عنوان فیلسوفِ ضد-اقتدارگرای آزادی، چنین واکنش نشان می‌دهد:

«دو قرن پیش، ساد در مقیاسی کوچک، جوامع تمامیت‌خواه را به‌نام آزادی لگام‌گسیخته‌ای می‌ستود که شورش‌ها، به‌واقع، در پی چنین آزادی‌ای نیستند. تاریخ و تراژدی عصر ما با او آغاز می‌شود.»^۱

باین حال روشن است که *بووآر* بدون پاسخ مستقیم به جستار کامو، ساد را «پیشگام» فاشیسم مدرن برنمی‌شمارد. او با رد به‌آتش کشیدن ساد، از فاشیسم و اخلاق‌گرایی چپ توأمان فاصله می‌گیرد. امتناع از سوزاندن آثار او به‌نوعی به‌معنای تأیید توانایی این آثار در تأمل‌انگیزی است. روشن است که «سوزاندن» آثار ناخوشایند، به‌هیچ‌عنوان راهی برای حل مسایلی نیست که فمینیسم طرح می‌کند، یا مسایل اومانیسیم اگزیستانسیال و یا سیاست ترقی که *بووآر* به انتخاب خویش مدافع آن است. *بووآر* با توجه به‌شیوه‌ی طرح پرسش‌ها و زمان آن به‌روشنی نشان می‌دهد که فمینیسم و فلسفه باید به‌طریقی یکسان خود را از جریان‌های ضد-روشنفکری و هر قسم عمل مرتبط با تفتیش عقاید، رها کنند. او تأیید می‌کند که وظیفه‌ی او به‌عنوان

^۱ . Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, in Roger QUILLOT et Louis FAUCON (éds.), *Essais d'Albert Camus*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », ۱۹۶۵, p. ۴۵۷

یک روشنفکر فمینیست، گشودگی نسبت به دشواری‌ها و همه‌ی ابعاد وضعیت بشری است.

در بستر فرهنگی آمریکا، پرسش از این‌که آیا باید آثار ساد را سوزاند یا نه، به حقوقی ارجاع می‌دهد که به‌موجب «متمم اول» رسمیت یافته است. آیا به‌نام آزادی عقیده ناگزیر از پذیرش گسترش عقایدی هستیم که قبول آن‌ها برایمان دشوار است یا اینکه در ما بیزاری می‌انگیزند؟ آیا باید ساد را در آتش افکند؟ یا امکان دارد، بدون اینکه او را چندان محق بدانیم، بعضاً درس‌هایی از آثارش بگیریم؟ آیا باید او را سوزاند یا آثارش می‌توانند به غنای فلسفه‌ی فمینیستی از جمله فلسفه‌ی آزادی جنسی بیفزایند؟ خواندن ساد نه به‌معنای تأیید و نه به‌معنای بی‌اعتبار کردن آثار اوست بلکه لحاظ کردن این نکته است که تأمل در کارها و نیات او گشایش افقی نو به‌سوی وضعیت انسان در یکی از ابعاد بنیادین آن، یعنی جنس و جنسیت است. این به ما اجازه می‌دهد که شناخت بهتری از خود به‌دست بیاوریم و به تعریف بهتری از اهداف خود برسیم.

دور از انتظار نیست که سیمون دوبوآر فمینیست، در بسیاری از موارد ساد را محکوم کند، از جمله: رفتار بی‌رحمانه‌اش با زنان، امتناعش در پذیرش روابط جنسی در چهارچوبی از احترام متقابل، اعمال سلطه و خشونت در زمینه‌ی جنسی. باین‌حال او به‌وضوح ما را به خواندن ساد و مقاله‌ی خودش، *آیا باید ساد را سوزاند؟*^۲ در تفسیر شخصی وی تشویق می‌کند. حین خواندن این جستار، به ما نشان می‌دهد که ساد ارزش خوانده شدن دارد. برای وضوح بیشتر باید گفت که او با ساد متحد نمی‌شود، یا پیشنهاد نمی‌کند که او را تبرئه کنیم، او را الگویی برای عمل یا نمونه‌ای برای آن نوع

۲ . Simone DE BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, Gallimard, « Idées », n° ۲۶۸, ۱۹۷۲, p. ۱۱-۸۲. Cet essai a d'abord été publié dans *Les Temps Modernes*, n° ۷۴, décembre ۱۹۵۱ et n° ۷۵, janvier ۱۹۵۲, puis en ۱۹۵۵ aux éditions Gallimard dans la collection « Les Essais » sous le titre *Privilèges*.

آزادی جنسی که خود برایش مبارزه می‌کند نیز قرار نمی‌دهد. او در پایان با قاطعیت اعلام می‌کند که ساد در برداشت خود از شورش به‌مثابه یک کنش فردی در اشتباه است چرا که از معنای «کنش» می‌گذرد و از انکار پایه‌های نخبه‌گرایی فرهنگی استراتژی‌های جنسی و ادبی‌اش امتناع می‌کند. ساد بدون این که الگو باشد، مسیرهایی را برای تأمل در زمینه‌ی سکسوالیته می‌گشاید، خصوصاً سبب می‌شود به‌این بیندیشیم که آیا فرد قادر است در این زمینه به وضعیتی مطلق و مسلط دست یابد و نوعی تکنیکی رادیکال را ادعا کند. پرسشی که ما را به پرسشی دیگر رهنمون می‌شود: آیا از طریق رابطه‌ای جنسی می‌توان به دیگری دست یافت؟ آیا یک تعهد پرشور توان معطف کردن اراده‌ی دیگری را دارد؟ اهمیت ساد برای بووآر از آن روست که آثارش، محرک اندیشه‌ای انتقادی و سازنده در زمینه‌ی سکسوالیته و اخلاق‌اند. عقیده‌ای که ممکن است متناقض به‌نظر برسد، چرا که روشن است اخلاق، دغدغه‌ی مهمی برای ساد به‌شمار نمی‌آید. وسوسه برای غیراخلاقی شمردن اعمال او و تبدیل او به مجرم مبتلا به بیماری، قوی است. بااین‌حال بووآر به این توضیح بسنده نمی‌کند. از جنبه‌های غیرمنتظره‌ی خوانش او از ساد این است که اعمال او را مانند نوشته‌هایش (که در هر حال صورتی از رفتار هستند) دارای ساختاری مبتنی بر ملاحظات اخلاقی تلقی می‌کند. حتی «سادیسزم» او را، برای استفاده‌ی ناپهنگام از این نو-واژه، باید برخاسته و شکل‌گرفته از دغدغه‌های اخلاقی در نظر بگیریم. او متوجه است که ساد پیوسته خود را توجیه می‌کند: پیشنهاد می‌کند که از جرم در پرتو شرایط اجتماعی زمان دفاع کنیم و ما را به درک دیگری و پذیرش انتخاب‌هایش فرامی‌خواند و خود را نمونه‌ی رویکردی انتقادی معرفی می‌کند که باید از آن پیروی کرد.

مسیر ساد

پیش از ارائه‌ی تحلیل بیشتر از داوری بووآر درباره‌ی ساد، نظری می‌افکنیم به ساد، اعمالش و آنچه او را به شهرت رساند. به‌این ترتیب بهتر متوجه می‌شویم که ساد مورد ارجاع در جستار بووآر چه کسی است و دلیل عنوانی که به او نسبت می‌دهد چیست. ساد در سال ۱۷۴۰ در خانواده‌ای

اهل پرووانس با تباری که از سوی پدر به اشراف می‌رسید، متولد شد و رشد یافت. مادرش از خانواده‌ی بوربون بود که تاج و تخت فرانسه را در دست داشتند. پدرش در سال ۱۷۲۴، پیش از ازدواج با مادر ساد، در باغ توپلری به جرم لواط دستگیر شد. در سال ۱۷۳۳ اندکی پس از ازدواجش معشوقه‌ای اختیار کرد. ساد (دوناسین آلفونس فرانسوا، مارکی دو ساد) در سال ۱۷۴۰ پس از مرگ دختر کوچک خانواده به دنیا آمد. مادرش که از نوعی بیماری مزمن رنج می‌برد، او را در آوینیون و سپس در نزدیکی ورسای با کمک خدمتکاران مختلف بزرگ کرد. ابتدا یک راهب آموزش او را به عهده گرفت و در سال ۱۷۵۰ وارد مدرسه‌ای پارسی شد، سپس به ارتش پیوست و کاپیتان سواره‌نظام در هنگ بورگونی شد. او نامزد کرد اما همچنان به دلیل رفتار «منحط» خود شهره بود و در سال ۱۷۶۳ به بیماری مقاربتی مبتلا شد. در همان سال با رنه دو پلاژی دو مونتروی بر خلاف میل قلبی ازدواج کرد و با عجله خانه‌ای روستایی اجاره کرد و در آن به افراط‌کاری در اعمال جنسی پرداخت. در سال ۱۹۶۳ خود را زیر بار سنگینی از بدهی یافت و در سال ۱۹۶۸ «پرونده‌ی ارکوی» ناگهان برسر زبان‌ها افتاد. پس از آن ساد خانه‌ی کوچکی در روستای اوتوی اجاره کرد، او از مردم، غالباً زنان، دعوت می‌کرد به قرارهای متعدد او برای رابطه‌ی جنسی بپیوندند. او سپس متوجه مستخدمی به نام رزکلر شد و او را با وعده‌ی استخدام به خانه‌اش در اوتوی کشاند. براساس برخی شواهد، او زن جوان را بست و شلاق زد، و در حالی که بر بریدگی‌هایی که بر پشت زن ایجاد کرده بود، موم داغ می‌ریخت، زن فریادهای وحشتناکی می‌کشید. او به دنبال ارگاسمی که پر آشوب گزارش شده، رزکلر را در اتاقی حبس کرد اما او موفق شد از آن فرار کند (او از دیوار باغ عبور می‌کند و در خیابانی فرود می‌آید که از آن‌جا عده‌ای زن او را تا نزد پلیس همراهی می‌کنند). تحقیقاتی که در پی آن صورت می‌گیرد موجب رسوایی می‌شود و تمام جرایم اروپایی آن را بازتاب می‌دهند. ساد به ۶ ماه زندان محکوم اما با مداخله‌ی بستگانی نزدیک به خانواده‌ی سلطنتی آزاد

می‌شود. به‌دنبال آن ساد تلاش می‌کند بر طردشدگی اجتماعی فائق شود، بدهی روی بدهی انباشت می‌کند و در دوئل‌هایی شرکت می‌کند که به‌موجب قانون ممنوع‌اند. او در سال ۱۷۷۲ به لواط و مسموم کردن متهم شد، ماه‌ها از دست قانون گریخت تا اینکه سرانجام دستگیر و زندانی شد. در سال ۱۷۷۳ از زندان فرار کرد و مجدداً در ۱۷۷۷ با شکایت خدمتکاران جوانی که به کمک همسرش استخدام کرده بود به اتهام آزار به زندان افتاد. در میانه‌ی سال‌های ۱۷۷۸ تا ۱۷۸۹ آثار ادبی مهمی را به رشته‌ی تحریر درآورد که تعدادی از آن‌ها نمایشنامه‌هایی برای تئاتر بود. روایت شده که او از پنجره‌ی سلول خود در باستیل، شورشیان را تشویق می‌کرد. پس از آن به زندان دیگری منتقل شد و سپس در سال ۱۷۹۰ آزاد شد. در سال ۱۷۹۱ یکی از مهم‌ترین آثار خود را منتشر کرد: *ژوستین یا شوربختی‌های فضیلت*. رساله‌هایی در باب لیبرتی‌ناژ و جزواتی علیه اعمال سختگیرانه‌ی قوانین منتشر کرد و باز هم در سال ۱۷۹۳ به دلیل عقاید سیاسی‌اش دستگیر شد. در ۱۷۹۵ یکی از مهمترین رسالاتش *فلسفه در اتقاق خواب* را منتشر کرد. در ۱۷۹۹ به دنبال انتشار *ژوستین نو* به‌اتهام پورنوگرافی به زندان افتاد، سپس در سال ۱۸۰۳ به آسایشگاه روانی شُرانتون انتقال یافت. در سال ۱۸۰۷ ده جلد *رمان* او با نام *روزهای فلوریل* درست پیش از آن که به‌دست پسرش به‌آتش کشیده شود، توسط پلیس توقیف شد، در سال ۱۸۱۱ بناپارت شخصاً با آزادی او مخالفت کرد. ساد در سال ۱۸۱۴ در شُرانتون یعنی جایی که به‌دلیل ارتباط با دختری ۱۷ ساله در آن محبوس بود، درگذشت.^۳

^۳. برای اطلاع از گاه‌شمار کامل زندگی ساد نگاه کنید به:

Laurence BONGIE, *Sade : a biographical essay*, Chicago, University of Chicago Press, ۱۹۹۸, p. ۲۷۱-۲۸۰.

نظریه‌ی جنسی ساد

اگرچه آثار ساد داستانی است اما بسیاری از صحنه‌های توصیف‌شده در آثار او در واقع گزارش‌های دقیق و منظمی از کنش جنسی او هستند که با رساله‌هایی آموزشی درباره‌ی آزادی، سکسوالیته، قانون و طبیعت همراه شده‌اند. این داستان‌های باروک و گاه تکراری از صحنه‌های افراط‌کاری در اعمال جنسی با تأملات سیاسی و فلسفی برجسته شده‌اند. همه‌ی رمان‌های ساد دارای بعد آموزشی پررنگی هستند که عموم را از الزامات طبیعت، جنبه‌ی سرکوب‌نشده‌ی رانه‌ها و آسیب وارد آمده به نیروی حیاتی جنسی انسان‌ها از سوی تمدن و اخلاق آگاه می‌کنند. اگرچه می‌توان چنین برداشت کرد که میان آثار ساد و فمینیسم اشتراکات چندانی وجود ندارد اما باید اشاره کرد که او همانطور که مدافع آزادی جنسی بود از رانه‌های بروز یافته از سوی افراد هم دفاع می‌کرد. باید افزود که برای ساد تولیدمثل یگانه غایت سکسوالیته نبود.

بوآور همچنین به این امر توجه می‌دهد که، «سکسوالیته نزد ساد به زیست‌شناسی باز نمی‌گردد؛ بلکه واقعیتی اجتماعی است...»^۴ در واقع نزد ساد سکسوالیته همواره «عمومی» است. بوآور همچنین متوجه است که برای ساد سکسوالیته بخشی از «طبیعتی» است که فروکاستنی به رانه‌ی زیست‌شناختی نیست. برای او واژه‌ی «طبیعت» دربرگیرنده‌ی معانی متنوعی است که همگنی زیادی با هم ندارند. برای مثال اگر سکسوالیته دارای بُعدی طبیعی باشد، هیچ چیز در سازمان طبیعی آن سبب نمی‌شود که زایش، شکل اجتماعی انحصاری یا ممتاز آن باشد. برای ساد دو نوع رانه‌ی طبیعی وجود دارد: اولی افسارگسیخته، دارای نیرو و ابرازگر است، دومی از خود حفاظت می‌کند و هدفش این است که از نابودی ارگانیکم جلوگیری کند. رانه‌ی دارای ویژگی خود-حفاظتی، عموماً در خدمت تمدن و اخلاق است و از این‌رو

^۴ . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۴۲.

تمایل به ایستادن در برابر رانه‌ی ابرازگر و برخوردار از نیرو دارد. ساد مخالف قدرت تمدن و ترجمه‌ی قانونی آن است چرا که نیروی‌ای را که مختص انسان است سرکوب و تضعیف می‌کند. او برای مقابله با آثار آسیب‌زای تمدن، به ترویج آزادی جنسی تحت نام لیبرتیناژ می‌پردازد. بووآر می‌گوید، از نظر ساد قوانین موضوعه برای مهار طبیعت و دشواری‌های آن نه تنها اوضاع را بدتر می‌کند بلکه ظلم را به‌نام «عدالت» گسترش می‌دهد، «قوانین به‌جای اصلاح نظم اولیه‌ی جهان، صرفاً بی‌عدالتی را تشدید می‌کنند.»^۵ او با نقل‌به‌مضمون از ساد می‌گوید:

«جامعه بی‌آنکه از خشونت طبیعت بکاهد با برپا کردن چهارچوب‌ها موجب تشدید آن می‌شود. در حقیقت جز این نیست که برای مقابله با شر به شری بزرگ‌تر توسل می‌جوید.»^۶

به گفته‌ی میشل فه‌ار :

«چنانچه لیبرتیناژ منتسب به ساد ترویج‌گر لذت‌های ممنوعه است - لواط، لزبینیسم، لذت‌های همراه با خشونت، روابط گروهی مرگ‌بار و غیره - به‌ویژه و پیش از هر چیز با هدف مبارزه با بی‌تعدالی «کولوژیک» ناشی از تمدنی سرکوب‌گر و اخلاقیاتی ساختگی است.»^۷

همان‌طور که طبیعت اولیه در برابر طبیعت ثانویه می‌شورد، انرژی به‌دنبال مقابله با نیروی «حفاظت» است. از نظر ساد حفاظت از ارگانسیم به‌هیچ‌وجه نیازمند وجود قوانین سرکوب‌گر نیست. به‌عبارتی، تمایز مشهوری را که فروید میان اروس (لذت) و تاناتوس (مرگ) در *ورای اصل لذت* (۱۹۲۰) قائل می‌شود، ساد پیش‌بینی می‌کرد، تمایزی که در آن اروس -

^۵ . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۶۲

^۶ . *Ibidem*, p. ۶۳.

^۷ . Michel FEHER, « Introduction : Libertinisms », in Michel FEHER (éd.), *The libertine reader : eroticism and enlightenment in eighteenth-century France*, New York, Zone Book, ۱۹۹۷, p. ۳۵.

لیبیدو- با رانه‌ی مرگ که مرتبط با تکرار، اجبار و سادیسم است، مقابله می‌کند. از نظر فروید، سادیسم در وهله‌ی نخست با لذت پیوندی ندارد بلکه بازگشتی است از طریق تکرار به وضعیتی فردیت‌زدوده از ارگانیسم انسانی، بازگشتی به طبیعت اولیه. ساد بی‌تردید سادسیم را با فردیت مرتبط می‌داند اما همچنین آن را به طبیعت پیوند می‌زند. برای او طبیعت دوگانه است. اگر او این‌طور در نظر می‌گیرد که رانه‌ی اولیه و دارای نیرو، خود را با حرکتی متناسب بروز می‌دهد و به صورت بالقوه ویرانگر است، همچنین می‌داند که این طبیعت اولیه با عمل خود قادر نیست نیروی ویرانگر بالقوه‌ی خود را محدود کند. به یک معنا، «طبیعت اولیه‌ی» ساد دربردارنده‌ی نیروی اروس است آن‌چنان که دربردارنده‌ی قدرت ویرانگر تاناتوس است. باید این نکته را یادآوری کرد که برای این دو متفکر، «تمدن» نه صرفاً برای جلوگیری از اثرات [این طبیعت اولیه]، بر اساس واژه‌های بکارگرفته‌شده توسط فروید، بلکه همچنین برای محدود کردن نیروی ویرانگر بالقوه‌ی آن است. به این معنا، ساد، انتقادی که فروید نسبت به هزینه‌ی روانی و لیبیدویی «تمدن» (تمدن و ملالت‌های آن ۱۹۳۰) وارد می‌کرد را پیش‌بینی کرده بود. اما اگر فروید نسبت به تمدن و نقش آن در هدایت رانه‌ی مرگ روی خوش نشان می‌دهد، ساد به مسیر خود در معرفی قدرت دوگانه‌ی اروس طبیعی ادامه می‌دهد که توانایی مقابله با قوانین اجتماعی و سرکوب‌گر «تمدن» را دارد. از نظر میشل فه‌ار، برای ساد «رد زایش و نابودکردن موجودات زنده ابعادی از شایسته‌ترین رفتارهای انسانی طبیعت هستند».^۸ برای ساد ممنوعیت طبیعی وجود ندارد: ممنوعیت، بنابه تعریف، همواره ساختگی و در نتیجه همواره مشکوک است.

لیبرتیناژ ساد هیچ ارتباطی با هدونیسیم [لذت‌گرایی] صرف ندارد: او از ژوئیسم جنسی به‌خودی‌خود تجلیل نمی‌کند، بلکه رویکردی نظام‌مند از رضایت جنسی، علوم جنسی کاربردی و ساختاری از تبادل جنسی ارائه

^۸ . Michel FEHER, *op. cit.*, p. ۳۵.

می‌دهد. از نگاه بووآر، ساد مؤلف تبادل جنسی خود است، او در نظام جنسی خود و در محقق ساختن اعمال مجرمانه و جنسی، هر چند به شیوه‌ای عجیب، به شکل انکارناپذیری در پیروی از یک «اصل» است که دست به عمل می‌زند. او به‌گفته‌ی خودش «عاشقی هوشمند و سرد است».^۹ چنانچه وسوسه شویم مانند کامو قائل به وجود یک «آزادی لگام‌گسیخته‌ی» ساده، ناندیشیده و تکانه‌ای نزد ساد باشیم، وقتی متوجه می‌شویم که «دیوانگی» او روشمند و شامل اقداماتی عمدی و حساب‌شده برای دستیابی به تأثیرات خاصی است همه چیز پیچیده‌تر و نگران‌کننده‌تر می‌شود. همواره یک طرح، مسئول بی‌واسطگی احساس اوست. او صرفاً مجذوب جنبه‌ی تکنولوژیک رنج جسمانی‌ای نمی‌شود که نوشته‌هایش با جزئیات آن را توصیف می‌کنند، بلکه با پیش‌بینی و فرمان دادن به درد و لذت در فواصل معین و با روش‌های خاص، نشان خود را بر علوم جنسی حک می‌کند. او در این فرایند که آن را هم طبیعی و هم علمی می‌داند، به تسلطی ویژه دست می‌یابد. هدف او تنها شکل‌دهی به درد و لذت شریک جنسی‌اش نیست، او می‌خواهد خود را به عنوان ابزاری کامل و اراده‌ای مسلط به شریک جنسی خود بشناساند.

اگرچه نمی‌توان تظاهر کرد که این ظلم به لحاظ اخلاقی نیک است، با این حال می‌توان گفت که تا جایی که عمل به آن متکی به انبوهی از توجیهات است، بخشی از یک اخلاق است. در واقع ساد معتقد است که در شرایط تحمیل شده توسط اخلاق بورژوازی و حاکمیت عدم‌تمایز و جایگزین‌پذیری انسان‌ها، خشونت جنسی وسیله‌ای برای برقراری مجدد فردیت و اشتیاق است. از نظر بووآر، ساد روابط بنیادین میان خود و دیگری را زیر سؤال می‌برد و در جستجوی شناخت مرزها و شرایط امکان این روابط است؛ «او می‌نویسد، این رفتاری است که جدایی را به‌وسیله‌ی استبدادی اندیشیده جبران می‌کند».^{۱۰} منظور فقط این نیست که او شرارت می‌کند یا

^۹ . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۳۳.

^{۱۰} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۳۳.

در نوشته‌هایش از آن سخن می‌گوید، او توجیه‌های مفصلی برای برتری شر ارائه می‌کند، بوآور استدلال می‌کند که او «عمیقاً باور دارد که جنایت نیک است». ۱۱ او در سال ۱۷۹۵ به‌روشنی اعلام کرد که امیدوار است صرفاً «به‌نحوی در پیشرفت روشنگری سهیم باشد». ۱۲ بوآور منظور او را چنین خلاصه می‌کند: «فضیلت، سزاوار هیچ تحسین و قدردانی‌ای نیست، چرا که نه فقط بازتاب‌دهنده‌ی الزامات یک خیرمتعالی نیست بلکه در خدمت منافع کسانی است که آن را به‌نمایش می‌گذارند». ۱۳ بنابراین، ساد خود با درپیش گرفتن موضعی اخلاقی به مقابله با ریاکاری اخلاق بورژوازی می‌پردازد. او بی‌تفاوتی ناشی از اخلاق بورژوازی را محکوم می‌کند و در برابر واقعیت کورِ انتزاعاتی مانند جهان شمولی و برابری نسبت به خشونت‌ی که اعمال می‌کنند، می‌ایستد، او مخالف نابود کردن طبیعت و زندگی به‌دست اخلاق انتزاعی است. بوآور می‌نویسد «او ترور را توجیه‌پذیر نمی‌داند. وقتی قتل جنبه‌ی قانونی می‌یابد، چیزی جز بیان نفرت‌زای اصول انتزاعی نیست: بدل به چیزی غیرانسانی می‌شود». ۱۴ او با قرار گرفتن در مقابل برابری‌ای کاذب و خشونت‌ی برآمده به‌میانجی انتزاعی دروغین به ارزش‌هایی کاملاً مشخص متوسل می‌شود تا جنایت و ستم خود را توجیه کند. او خود را به‌دلیل عدم پیروی وفادارانه از الزامات طبیعت شماتت می‌کند و در نتیجه، گرفتار فرایند خود-سرزنشگری می‌شود. او به‌این معنا و شاید به‌شیوه‌ای انحرافی برای بوآور بدل به متفکر آزادی می‌شود:

۱۱ . *Ibidem*, p. ۷۴.

۱۲ . Donatien Alphonse François (marquis) DE SADE, *La Philosophie dans le boudoir*, cité in *ibidem*, p. ۴۷.

۱۳ . *Ibidem*, p. ۶۸.

۱۴ . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۲۶.

«ساد به‌مثابه یک اخلاق‌گراست که در پی شکستن زندان ظواهر است. جامعه‌ی راز-ورز و راز-زده‌ای که او در برابرش می‌شورد، یادآور «آنها»ی هایدگر است که در آن اصالت هستی بلعیده می‌شود و همچنین نزد بازیابی آن از طریق تصمیمی فردی ممکن می‌شود.»^{۱۵}

بووآر برخلاف تمامی ادراکات شهودی موجود، حامی این ایده است که اخلاق برای ساد دغدغه‌ای فراگیر است. از نظر او، زندگی ساد برای ما امکان تأمل در شیوه‌ای را به‌وجود می‌آورد که اخلاق از طریق آن خود را در قالب سادیسیم به سکسوالیته بدل می‌کند و باعث می‌شود از خودمان بپرسیم چگونه، وقتی شرایط اجتماعی از هر امکان دیگری ممانعت می‌کند، خود در چهارچوب سکسوالیته می‌تواند خود را ابراز کند. در حقیقت مسائلی که بووآر درباره‌ی زندگی ساد پیش می‌کشد از نظام اخلاقی نشأت نمی‌گیرند. او می‌پرسد، آیا در نهایت آنچه ساد - به مثابه یک فرد، نویسنده یا سیاستمدار - انجام می‌دهد، به‌واقع در مرتبه‌ی «کنش» قرار می‌گیرد. مراد بووآر از کنش، مداخله‌ای دگرگون‌ساز در شرایط جمعی هستی است. باین‌حال، مسئله برای او این نیست که ساد چه می‌کند بلکه این است که عمل او به‌دنبال محقق ساختن چه چیز است، او می‌خواهد بداند چنانچه عمل ساد از نفی صرف فراتر می‌رود، اگر به‌ترتیب بتوان چنین گفت، آیا عملی آفرینشگر است و آیا قادر به اصلاح شرایط زندگی عادی است. بووآر نظرگاه برخی منتقدان را نمی‌پذیرد که غالباً در پی توضیح کنش‌های سیاسی و آثار ادبی ساد براساس روابط جنسی او هستند و از آن مانند کلیدی برای فهم اهداف ضمنی روان‌شناختی آثارش استفاده می‌کنند. سکسوالیته کلید نیست، چرا که خود نیازمند توضیح است. باین‌حال، این توضیح به‌معنای توسل جستن صرف به رویدادها و تأثیرات دوران کودکی نیست، بلکه بیشتر به‌معنای بازاندیشی این مجموعه در چهارچوب طرحی گسترده‌تر است که

^{۱۵} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۷۵.

زندگی ساد را ساختار می‌بخشد و جان می‌دهد. ۱۶ طرحی که همواره با این یا آن ایده‌ی ازپیش‌تعیین‌شده‌ی فردی منطبق نیست. بلکه موضوع تفسیر است. بوآور در بازنگری ساد، نمونه‌ای از چنین تحلیلی پیش روی ما می‌نهد. مسئله‌ای را که طرح می‌کند شاید بتوان چنین صورت‌بندی کرد: چگونه ساد را در پرتو آنچه با زندگی‌اش کرده و نوشته‌ها و کنش‌هایش و همچنین در پرتو رابطه‌ی تکینی که با خودش برقرار کرده است، بفهمیم؟

تبیین ساد

از ساد چه می‌توانیم بدانیم؟ نزد بوآور، او در وهله‌ی نخست و پیش از هر چیز نویسنده‌ایست که تحت عنوان «منحرف جنسی» نیز شناخته می‌شود. آیا او واژه‌ی «منحرف» را با کنایه به‌کار می‌برد؟ آیا تسلیم انواع سکسولوژی رایج در اوایل دهه‌ی ۵۰ می‌شود؟ یا صرفاً به ما می‌گوید که او «منحرف» بوده و ما او را همان‌طور در نظر می‌گیریم؟ او به‌صراحت نشان می‌دهد که سکسوالیته‌ی ساد آشکارکننده‌ی وضعیت انسانی است و دراین‌معنا، نباید به‌عنوان فرد-ویژگی و نابه‌نجار تلقی شود. میان جایگاه نویسندگی و سکسوالیته‌ی او پیوند وجود دارد:

۱۶. منتقدانی چون کلوفسکی خوانش‌های روان‌شناختی اثرگذاری پیش‌نهادند که متمرکز بود بر عواطف یاد در کودکی و به‌ویژه احساس نفرتی که فرض‌گرفته می‌شد نسبت به مادرش داشته: «رخدادهای اصلی زندگی‌اش به شکل تکینی مؤید عقده‌ی نادر و کمتر بروزیافته‌ی نفرت از مادر است. رد پای این عقده به آسانی در هر لحظه‌ی آثارش قابل‌شناسایی است. حتی می‌توان آن را موضوع ثابت ایدئولوژی او دانست.»

Pierre KLOSSOWSKI, « Le père et la mère dans l'œuvre de Sade », in *Sade my neighbor*, Evanston, IL, Northwestern University Press, ۱۹۹۱, p. ۱۲۷

«در واقع ساد نه به‌عنوان مؤلف و یا به‌عنوان منحرف جنسی، بلکه با ایجاد پیوند میان این دو بعد از وجود خود است که توجه‌ها را به خود معطوف می‌کند.»^{۱۷}

بووآر تلاشی برای تبیین تمایلات و روابط جنسی ساد، میلش به تسلط یافتن بر روسپی‌ها یا حتی رجحانش برای اشکال متفاوت شکنجه‌ی جنسی نمی‌کند. برای او اطلاعات گردآوری‌شده از طریق سکسولوژی، حقوق و روان‌کاوی تا آنجا که برای نزدیک شدن به حقیقت ساد است، فاقد جاذبه است. آنچه علاقه‌ی او را برمی‌انگیزد رابطه‌ی میان سکسوالیته و نظام‌های توضیحی ساد است به‌این ترتیب که یکی برانگیزاننده‌ی دیگریست. اما او نمی‌کوشد ساد را توضیح دهد:

«ناهنجاری‌های ساد زمانی ارزش می‌یابند که او به‌جای تن دادن به آنها تحت عنوان طبیعت داده‌شده، نظامی عظیم برای مطالبه‌ی آنها می‌پروراند.»^{۱۸}

هم‌زمان و در جهت عکس، چنانچه در جستجوی دانستن چیزهایی باشیم که نوشته‌های ساد درباره‌ی زندگی‌اش به ما می‌گویند، واضح است که چیزی از آن به ما نمی‌گویند، بلکه انتقال‌ناپذیر باقی می‌مانند. و این امر به‌هیچ‌وجه به زندگی یا ارتباط مربوط نمی‌شود بلکه مربوط به این است که «او [ساد] می‌کوشد تجربه‌ای را به ما منتقل کند که ویژه‌بودگی‌اش در این است که نمی‌خواهد تن به انتقال دهد.»^{۱۹} درحالی‌که برخی منتقدان ادبی تمایل دارند ساد را نویسنده‌ای درجه دو به‌شمار آورند که آثارش نهایتاً «خواندنی نیستند»^{۲۰} بووآر از این ویژگی او نشانه‌ای بر سازنده‌ی شخصیت و

۱۷ . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۲.

۱۸ . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۲.

۱۹ . *Ibidem.*

۲۰ . *Ibidem*, p. ۱۲.

آثارش می‌سازد. کدام فردی در پی آن است که در خود عمل ارتباط، خود را انتقال‌ناپذیر گرداند؟ چگونه می‌توان به‌درک این واقعیت رسید که ساد برای مردمی می‌نویسد که هم‌زمان آنها را نفی می‌کند؟ او آثارش را منتشر می‌کند در عین اینکه فهم آنها را، اگر نگوییم ناممکن، دست‌کم دشوار می‌کند. او بدنی دیگر را برهنه می‌کند، او را به‌زیرسلطه می‌کشد اما اجازه‌ی هیچ عمل متقابلی نمی‌دهد. تاریکی، امکان حفظ فردیت مطلق و مسلط را برای او ممکن می‌کند.

در اینجا به‌وضوح برقراری رابطه‌ای میان سکسوالیته و اثر وجود دارد. لازم است از دو دام پرهیز شود: مورد اول فروکاستن اثر به سکسوالیته است که گویی اصل تبیین‌کننده‌ی خود اثر را فراهم می‌کند، و دومی بازمی‌گردد به فهم سکسوالیته به‌میانجی اثر؛ همان چیزی که ظاهراً ساد امیدش را داشت. همچنین ما نمی‌توانیم از نوشته‌ها برای توضیح سکسوالیته استفاده کنیم و از سوی دیگر از زندگی‌اش برای توضیح نوشته‌ها بهره نبریم، چرا که زندگی چیزی است که در نوشته‌ها انتقال‌ناپذیر می‌ماند. به‌علاوه نمی‌توانیم مانند برخی روانکاوها برای توضیح نوشته‌ها و زندگی‌اش به سکسوالیته متوسل شویم. پس چگونه باید پیش برویم؟ ساد نمی‌خواهد زندگی‌اش را در مکتوباتش منتقل کند. این امر درباره‌ی زندگی او، خصوصاً زندگی جنسی و نوشته‌هایش چه چیز به ما می‌گوید؟ این که هرچند نوشته‌هایش به‌دنبال توجیه زندگی باشند، آن را پنهان می‌کنند، محافظت می‌نمایند و می‌پوشانند. بنابراین ممکن نیست در تحقق وظیفه‌ی خود با شکست مواجه نشوند، زیرا چگونه ممکن است بدون آشکار کردن چیزی از زندگی، آن را توجیه کنیم؟ حتی اگر زندگی براساس «اصولی» پیش برود، فهم دقیق آن با واژه‌هایی که از طریق آنها معرفی می‌شود، ممکن نیست. از نظر بوآور چیزی به‌ویژه تاریک نزد ساد وجود دارد و آن شیوه‌ای است که برای مخفی کردن خودش دارد: «او [ساد] می‌کوشد تجربه‌ای را به ما منتقل کند که زین پس ویژه‌بودگی‌اش

در این است که نمی‌خواهد تن به انتقال دهد».^{۲۱} اما برای بووآر، چیزهایی هست که به‌طور کلی درباره‌ی یک زندگی نمی‌توان بیان کرد، مانند کنش ویژه‌ای از آزادی. اثراتش را می‌بینیم، حضورش را بازمی‌شناسیم، با این حال آزادی هیچ‌گاه به‌طور کامل با پدیدارهایی تعریف نمی‌شود که در آنها ظهور می‌یابد و به‌کمک آنها دریافت‌پذیر می‌گردد. فاصله‌ایست میان آزادی آن‌چنان که با آن در پیوندیم و نمی‌توانیم آن را ببینیم یا به‌چنگ آوریم و جلوه‌هایی که با آن‌ها، همواره به‌شکلی غیرمستقیم، شناخته می‌شود. زندگی‌نامه‌نویس بودن به‌معنای همواره در نظر داشتن هم‌زمان این دو حقیقت است که *آزادی چیز است که به زندگی ساختار می‌بخشد و در خودآیینی و خلوص خود به‌شکلی مستقیم به‌چنگ نمی‌آید*. بووآر تأیید می‌کند که سکسوالیته، به‌ویژه برای ساد، بیان آزادی است. احتمالاً طبق عادت، به سکسوالیته به‌مثابه نیرو، اضطرار، چیزی ناخودآگاه، چیزی کالبدی، و رای کنترل خودآگاه یا فوران طبیعت می‌اندیشیم یا به‌مثابه فضای روانی پیش‌آگاهی که نیاز و میل در آن خانه دارند. بووآر در اوایل دهه‌ی ۵۰ با این تئوری‌ها آشنا بود و در جستارهای به‌طور ضمنی و مصرانه نسبت به آنها اعتراض داشت. ادعای تعلق سکسوالیته به‌قلمرو آزادی به‌این معنا نیست که فرد با فاصله بایستد و از منظری ابزاری تصمیم بگیرد که سکسوالیته‌اش چیست؟ آزادی را نباید با انتخابی آگاهانه و دارای نظم ابزاری یکی انگاشت. بسیار وسوسه می‌شوم که بگویم آزادی به‌خودی‌خود دارای بعدی ناخودآگاه است و مکانیسم‌های آزادی همان‌جا در سطح قرار نگرفته‌اند تا ما آنها را بدون توسل به تفسیر بفهمیم. ما دست به عمل می‌زنیم، تولید می‌کنیم و درون نتیجه، کنش و اثر، ردی از آزادی هست که در سراسر این فرآیند عمل کرده یا بهتر است بگوییم باید عمل می‌کرده است. ما شناختی از آزادی خود پیش از تحقق آن نداریم، چرا که نسبت به آنچه هستیم هم‌زمان مسئول و ناآگاهیم.

۲۱. Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۲.

دو بعد از آزادی ساد حائز اهمیت است: از یک سو اختیار کردن آزادی از طریق خود-تأییدی در امر جنسی در برابر قانون و به نام «اخلاق»ی بر ساخته با ظرافت، از سوی دیگر اراده به ارتباط به نحوی که بخشی از آن انتقال‌ناپذیر باقی بماند. از آنجا که آزادی از طریق یا به‌مثابه جابه‌جایی بروز می‌یابد، ساد با پنهان کردن خود در ارتباط و از طریق ارتباط، نادیدنی بودن انکارناپذیر آزادی را به‌نفع خود به کار می‌گیرد. چه پیوندی میان این زبانی که به کار پنهان ساختن می‌رود و سادیسزم جنسی وجود دارد؟ کدام محصول اراده بر این دو فعالیت مؤثر است؟

بوآور در جریان تلاش برای فهم ساد، در پی یافتن «علل» درونی برای حالات روانی ساد یا انگیزه‌های او نیست که می‌توانستند علت صورتی باشند که میل او به خود گرفته. او به اهداف، بیشتر توجه می‌کند تا به علل. پرسش او چیزی است که ساد می‌کوشد از طریق سکسوالیته به آن دست یابد و چگونگی تبدیل این سکسوالیته به قلمروی تحقق بخشیدن به خود. او به چه ترتیب این پژوهش را به انجام می‌رساند؟

بوآور به قطع نسبت به شرایط تاریخی توجه دارد. او همچنین برای درک ساد به آن ارجاع می‌دهد. توضیح می‌دهد که ساد به یک «اشرافیت سقوط کرده» تعلق دارد و زندگی بورژوازی‌اش به او امکان متمایز کردن خود و تأکید بر تکینگی‌اش را نمی‌دهد. او حتی استدلال می‌کند که ساد در جهان خیالی زندگی جنسی‌اش به چیزی مانند «فئودالی مستبد» بدل می‌شود که این موقعیت اقتدار باز یافته راهی برای جبران زوال بازگشت‌ناپذیر موقعیت طبقاتی اوست. از این گذشته، او در طی دوران انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) و ترور همچنان می‌نویسد. در حالی که ریشه‌های اشرافی خود او معرف دشمن نیروهای انقلابیست. او در جریان انقلاب منتهی به حاکمیت ترور و اعمال وحشیانه‌ی اصول «کلی» آن، مخالفت خود را ابراز می‌کند. ترور برای ساد فراهم‌کننده‌ی فرصتی است برای محکوم کردن عمل «قانونی» قتل؛ شهروندانی که از خط رژیم جدا شدند، قاعدتاً به‌نام «قانون»،

«جهان‌شمولی»، «برابری» و «عدالت» اعدام شدند. بووآر، ساد را در این دوره‌ی خطیر تاریخی قرار می‌دهد. او امکان بازیابی امتیازات طبقاتی خود را ندارد و در دوره‌ای زندگی می‌کند که سلطه و امتیاز طبقه‌ی اشراف به دست نیروهای اجتماعی و سیاسی ملغی شده‌اند. او نه تنها دیگر از امکان زیستن مانند یک آریستوکرات بی‌بهره است بلکه آریستوکراسی برای او، حتی در دوران کودکی‌اش، بخشی از رؤیای گذشته، هویتی از پیش ازدست‌رفته و موقعیتی است که رفته‌رفته خیالی‌تر می‌شود. حتی وقتی سخن از مقابله با ترور است، او به‌نام طبیعت و آزادی عمل می‌کند و نه هرگز به‌نام اشرافیت ازدست‌رفته. با این حال در قلمرو سکسوالیته چیز دیگری رخ می‌دهد، چیزی که شاید در هماهنگی کامل با باورهای سیاسی‌اش نیست.

از نظر بووآر، کنش جنسی ساد از میل به احیای قدرت فئودالی در نظم زندگی بورژوازی الهام گرفته است:

«آنها محروم‌شده از طبقه‌ی روبه‌افولی که زمانی صاحب قدرتی عینی بودند و دیگر هیچ قدرت واقعی‌ای بر جهان ندارند، می‌کوشند در کنج خانه‌هایشان به‌طور نمادین موقعیتی را احیا کنند که نوستالژی‌اش را دارند: موقعیت فئودال مستبد، منزوی و مقتدر».^{۲۲}

به این معنا، او دیگر نمی‌تواند در شرایط اجتماعی فعلی به‌شکل مؤثری ژست مقتدرانه‌ی یک آریستوکرات را اتخاذ کند، چنین ژستی جز به‌شیوه‌ای خیالی تصورناپذیر است. سکسوالیته فضایی است که تصور این ژست در آن ممکن می‌شود. او به طبقه‌ی ساد به‌عنوان علت تبیین‌کننده‌ی شخصیت او ارجاع نمی‌دهد. اما این موقعیت وجود دارد، مانند یک باخت، یک رؤیا و ساد به‌شیوه‌ی خود آن را مدیریت می‌کند. او باید خود را در نسبت با آن شکل دهد، با این حال این موقعیت معرف او نیست. اگرچه در وضعیت تاریخی به‌واقع ناگواری قرار گرفته است، همچنین در پی غلبه یافتن بر آن است. از نظر بووآر حقایق به‌تنهایی به‌هیچ‌وجه تبیین‌گر نیستند و در این مورد باید

^{۲۲} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۲.

بوآور درباره‌ی ساد: از سکسوالیته تا اخلاق

پذیرفت که ما به حقایق، چندان دست‌رسی نداریم و آنچه موجود است چندان منسجم نیست؛ «آنچه نزد او بسیار بیشتر از ناهنجاری‌هایش ما را جلب می‌کند، شیوه‌ای است که درقبال آن‌ها درپیش می‌گیرد». آنچه درباره‌اش می‌دانیم این است که او «از سکسوالیته‌اش، اخلاق ساخت» و «از سلايقش اصولی بیرون کشید». ۲۳

برای فهم این‌که ساد چگونه سکسوالیته‌اش را بدل به‌نوعی اخلاق می‌کند، لازم است به چگونگی تبدیل سکسوالیته‌اش به جایگاه و ابزار دست‌یازیم که راه‌حل خیالی‌اش که پاسخی است به ازدست دادن موقعیت اجتماعی او، از طریق آن خود را تحمیل می‌کند. آن‌طور‌که از بوآور می‌آموزیم، او کانفورمیستی است که چه در آثارش و چه در خانواده به تعهداتش پایبند است و هم‌زمان به فاحشه‌خانه‌ها رفت‌وآمد می‌کند تا آزادانه از امتناع و نفی خود نسبت به هنجارهای بورژوازی‌ای بند بگشاید که در مواقع دیگر خود از آنها تبعیت می‌کند. ساد درحالی‌که خودش خارج از قلمرو سکسوالیته تابع است، در این قلمرو تبعیت را طلب می‌کند.

بی‌شک بر بوآور آشکارست که ساد در جهانی مشخصاً بورژوازی زندگی می‌کرد که در آن (پیش از آنکه مجرم شمرده شود) به‌عنوان یک شهروند «عادی» مشارکت داشت و حتی، از نظر بوآور، می‌خواست زندگی‌ای رضایت‌بخش در تمام ابعاد قواعد اجتماعی بسازد. ۲۴ او به‌مثابه شهروندی

۲۳. *Ibidem*, p. ۱۵.

۲۴. بیوگرافی‌های اخیر این فرض را به چالش کشیده‌اند. نگاه کنید به:

Laurence L. BONGIE, *op. cit.*

در فرانسه کتاب زندگی تاریخی مارکی دو ساد همراه با مروری بر آثار او نوشته‌ی ژیلبر لیلی یک‌سال پس از چاپ اول جستار بوآور در سال ۱۹۵۲ و پس از آن در سال ۱۹۵۷ منتشر شد. اخیراً کتابی درباره‌ی زندگی و آثار ساد منتشر شده است، نگاه کنید به:

Annie LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme*, Paris, J.-J. Pauvert, ۱۹۸۶, et Sade, *aller et détours*, Paris, Plon, ۱۹۸۹.

نمونه، هنجارها را در خود و عملش درونی می‌کند و از این حیث جایگزین‌پذیر می‌گردد. بووآر نتیجه می‌گیرد که سکسوالیته برای او به جایگاه ممتاز آزادی بدل می‌شود که هنوز در آن امکان محقق ساختن تکینگی‌اش را دارد: «تنها یک جاست که او در آن می‌تواند خود را ابراز کند [...] فاحشه‌خانه که او در آنجا امکان می‌یابد از رؤیاهایش بند بگشاید».^{۲۵} با توجه به اینکه او می‌تواند لذتش را در آنجا بخرد، همچنان در دل یک سیستم بورژوایی دست به عمل می‌زند. از آن‌رو که در این مکان این «حق» لذتش است که می‌خرد، نوعی فردگرایی بورژوا-لیبرالی را تأسیس می‌کند، حتی اگر در ظاهر از هنجارهای آن فاصله می‌گیرد. بی‌تردید ساد درست در دقیقه‌ای که در تلاش برای به‌چالش کشیدن عادی‌سازی هنجارهای لازم برای زندگی بورژوایی است، درگیر مبارزه با تاریخ و شرایط خود نیز هست. از نگاه بووآر، او هیچ نشانه‌ای از میل به فراروی از محدوده‌ی هنجارها در چهارچوب زندگی بورژوایی از خود یا خواستی برای تبدیل شدن به صاحب کسب‌وکاری بزرگ برای متمایز ساختن خود در بازار یا در محیط اجتماعی خودش بروز نمی‌دهد: «حیرت‌آور است که او خارج از دیوارهای 'خانه‌ی کوچکش' به‌هیچ‌وجه رؤیای استفاده از قدرت خود را در سر نمی‌پروراند و هیچ جاه‌طلبی‌ای در او به‌چشم نمی‌خورد».^{۲۶} سکسوالیته به‌واقع به‌مثابه قلمرویی پدیدار می‌شود که او در آن خود را ابراز می‌کند. این ابراز به‌طور هم‌زمان ابراز «خود او آنچنان که هست»، تکینگی‌اش و همچنین نمایش زمانه‌ی پیشین و ازدست‌رفته یعنی زمانه‌ی فئودال مستبد است. چنانچه او تکینگی‌اش را بروز می‌دهد، این امر همواره از مسیر مجموعه‌ای از هنجارهاست که نشان‌دهنده‌ی شرایط و غایات تاریخی تجسدیافته در میل خود اوست. اگر در وهله‌ی اول به‌نظر می‌رسید که ساد بر خودهای متفاوت و فعالیت‌های متنوع تسلط دارد و آنها را هدایت می‌کند و در فاصله‌ی مشخصی از هم نگاهشان می‌دارد، بعد از

^{۲۵} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۶.

^{۲۶} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۷.

دستگیری به‌دنبال اعمال کریه و بی‌رحمانه‌اش (پرونده‌ی ارکوی) نه‌تنها تسلط خویش را بلکه احترام بورژوازی خود را نیز از دست می‌دهد. او هنگامی که در «مکان»های مختلف زندگی خود است، به‌واقع کجاست؟ آیا هنگامی که در خانه است واقعاً در خانه است؟ آیا وقتی سر کار است، حقیقتاً آنجاست؟ آیا درست است بگوییم وقتی در فاحشه‌خانه است، تماماً در آنجا حاضر است؟ یا می‌توانیم فرض کنیم که این خود منقسم هرگز در مکانی نیست که در آن است، به‌دلیل انتزاع پیوسته‌ی خود از مکانی که در آن امکان بازیابی خود را داشت. آیا باید فعل ویژه‌ای از آزادی را در لغزش پیوسته‌ی او از جایی به جای دیگر بازشناسیم؟ چه نوع آزادی‌ای می‌تواند باشد؟ چه بر او می‌گذرد که در نهایت با اقدام خودش به پلیس تحویل داده می‌شود و تبدیل به نمونه‌ی رسوایی نزد همگان می‌شود؟

بوآور در این مقطع می‌کوشد ساد را دریابد. اما دریافتن او به‌معنی تخیل کردن اوست. و اگر داستان او را می‌گویند براساس حدس و گمان است: احتمالاً این اتفاق به‌این ترتیب افتاده و شاید او چنین اندیشیده باشد. پیش آمده که بوآور بدون اشاره به ماهیت حدسی تحلیل خود می‌نویسد و در نتیجه دیدگاهی را پیش روی می‌نهد که مدعی دسترسی ممتاز او به نظرگاه ساد است. او هم‌زمان به‌صراحت از پذیرش حرف‌های ساد سرباز می‌زند، و آنچه را ساد مدعی است با زندگی‌اش کرده نمی‌پذیرد - آنچه در گفتن آن به‌وفور هیچ کوتاهی نکرده است. جستار بوآور کوششی برای ساختن او از نوست، برای بازسازی جهانی برای او از نظرگاهی که هم‌زمان می‌توان آن را متعلق به ساد تصور کرد یا اقرار کرد که به بوآور تعلق دارد. همچنین به نظر می‌رسد این مقاله نظرگاه خود بوآور را نیز مصادره کرده است که با استفاده از واژه‌ی «او» با ساد هم‌دلی می‌کند؛ که مستلزم دسترسی به خود واقعیت ساد است. در مواقع دیگر، دیدگاه بوآور به محدودیت امکان دسترسی به قلمروی خصوصی ساد، اشاره می‌کند: او یک قرن بعد از مرگ ساد متولد

می‌شود و از ناممکن بودن نفوذ به قلمروی خصوصی او آزرده است؛ و چاره‌ای جز بازسازی او به کمک بایگانی‌های بازمانده از آثار مکتوب او ندارد. بعضاً با قاطعیت گزارشی از احساسات او در آن دوران ارائه می‌کند، گویی از آنها باخبر است. برای مثال در خصوص پس از محکومیت و دستگیری‌اش می‌نویسد:

«ساد در وهله‌ی اول با دعا، تواضع و شرم واکنش نشان می‌دهد؛ التماس می‌کند بگذارند بار دیگر همسرش را ببیند که خود را متهم به آزدن شدید او می‌داند؛ طلب اعتراف نیوش می‌کند و دلش را نزد او می‌گشاید؛ این صرفاً ریاکاری نیست؛ آن روز و روز بعد مسخ هولناکی روی می‌دهد: کردارهای طبیعی و معصومانه‌ای که تا آن زمان منشأ لذت بود ناگهان به اعمالی قابل مجازات بدل می‌شوند.»^{۲۷}

بووآر تصور می‌کند که او می‌توانسته چیزهایی از مادرش در این خصوص که ابژه‌ی رسوایی بودن چگونه چیزی است، آموخته باشد، با این حال از ۱۷۶۳، یعنی سال دستگیری‌اش «ساد اعلام می‌کند که در تمام طول زندگی‌اش یک محکوم خواهد بود.»^{۲۸}

همدلی انتقادی بووآر

کوشش برای توضیح ساد، تنها گردآوری رویدادهای تاریخی مربوط به او یا مطالعه‌ی نوشته‌های به‌جا مانده از او نیست، بلکه در معنای دقیق کلمه، خود را به‌جای او تصور کردن است چنان که گویی در خودآگاه ما حاضر می‌بود. بازسازی یک زندگی به‌منزله‌ی پذیرش ورود آن به‌عرصه‌ی امکان انسانی است. تلاش برای فهم ساد، بازشناسی این است که چنانچه هیچ‌چیز انسانی برای ما عجیب نباشد، حتی ساد را نیز می‌توان به تصور درآورد. بووآر

^{۲۷} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۹.

^{۲۸} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۱۹.

حین تصویر کردن او با انتخابی که خاص خود اوست، بر وظیفه‌ی اومانسیم (پس از جنگ) تأکید می‌کند، آن‌هم در زمانی مناسب، و از طریق ایجاد آنچه برای غلبه بر دشواری موجود در تصور کردن دیگری‌هایی مورد نیاز است که طغیانگرند یا به سختی به‌چنگ می‌آیند. «این عین خیانت به ساد است که به‌راحتی به همدردی با او پردازیم».^{۲۹} او می‌نویسد، چرا که این همدلی چیز است که ساد تحت عنوان تمایل «طبیعی» برای ایجاد درد و برانگیختن تن در برابرش مقاومت می‌کند. به‌همین دلیل است که بوآور در عین توانایی عجیبش برای همدلی با ساد، دقیقاً به او خیانت می‌کند تا او را بشناسد و به ما بشناساند. او در این نقطه به‌صراحت از ساد فاصله می‌گیرد، اگرچه معتقد است که فرد برای هر دوی آنها ارزشمند است، اما نهایتاً هر یک به دیدگاه متفاوتی در شیوه‌ای که افراد به واسطه‌ی آن به فتح فردیتشان نائل می‌شوند، متعهد می‌گردند. از آنجا که «کنش» نزد بوآور در معنای هنجاری آن عبارت از شرایط جمعی یا مشترک هستی و دگرگون ساختن آنهاست، ساد را به این دلیل محکوم می‌کند که نهایتاً در رساندن فرد به جهانی مشترک از طریق روش‌های نفسانی‌اش ناکام می‌ماند. چنین است که می‌نویسد:

«با این حال به‌نظر می‌رسد که به‌نام فرد است که می‌توان قانع‌کننده‌ترین انتقادهای را نسبت به ساد طرح کرد، چرا که فرد بسیار واقعی‌ست و جنایت او را برمی‌آشوبد. همین جاست که اندیشه‌ی ساد افراطی به‌نظر می‌رسد: هیچ چیز برای من واقعیت ندارد مگر آنچه تجربه‌ام آن را دربر می‌گیرد و حضور صمیمانه‌ی دیگری به‌واقع از آن می‌گریزد.»^{۳۰}

این اعلام آخر از آن دسته است که بوآور نمی‌تواند به‌نام خود مطرح کند. چرا که آنچه او در تحلیل بردبارانه‌اش از ساد انجام می‌دهد، نشان می‌دهد که حضور صمیمانه‌ی هستی‌اش که از طریق نوشته‌هایش درباره‌ی

^{۲۹} . *Ibidem*, p. ۷۹.

^{۳۰} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۷۵-۷۶.

ساد انتقال می‌یابد مانند آنچه درباره‌ی خودش نوشته، برای او عجیب نیست. او نشان می‌دهد، چنانچه ساد را به‌مثابه یک امکان انسانی معین در نظر نگیریم، امکانی که دست‌کم به‌شکل بالقوه از آن ما هم هست، مرتکب اشتباه شده‌ایم. چنانچه فهم ساد که امکان همدردی با دیگری را زیر سؤال می‌برد بر فهم بووآر از آن غلبه کند، تمام تلاش بووآر برای دستیابی به ساد از طریق زندگی‌نامه‌اش به‌خطر می‌افتد.

در حالی که ساد باور دارد انسان صرفاً می‌تواند بر احساسات و عواطف خود اعتماد کند، بووآر در مخالفت می‌گوید «به‌واقع تنها پیوندهای قابل اعتماد میان انسان‌ها، پیوندهایی هستند که با فراروی از خود در جهانی مشترک و به‌واسطه‌ی پروژه‌های مشترک به‌وجود می‌آیند.»^{۳۱}

بووآر، اظهار صریح ساد را مبنی بر اینکه انسان‌ها هیچ اشتراکی با هم ندارند و اینکه هر فرد در فردیت خود به‌صورت بالقوه یا بالفعل دارای اقتدار است به‌طور کامل نمی‌پذیرد. برای مثال نشان می‌دهد که ساد چگونه در رفتار جنسی خود فرض می‌کند که همه قادر به تجربه‌ی درد یا لذت‌اند. و هنگامی که با ارائه‌ی دلایل و مثال‌ها برای توجیه جرایم‌ش به مخاطبانش متوسل می‌شود، چنین می‌انگارد که برقراری ارتباط با این مخاطبان از طریق به اشتراک گذاشتن دنیای زبانی مشترک تا حدی ممکن می‌شود. بااین‌حال دیگر استدلال‌های بووآر نشان می‌دهد که او بر امکان نوعی سولپسیسم [خودتنهانگاری] فردی ساد مآب صحنه می‌گذارد. برای مثال او می‌نویسد که ساد صرفاً وجود روابط پیشینی میان خود و دیگری^{۳۲} را به‌چالش می‌کشد. و تأیید چنین رابطه‌ای به‌مثابه یک واقعیت انتزاعی پیشینی نسبت به هر کنشی، ممکن نیست. ساد نیز مانند بووآر منکر امکان برقراری چنین رابطه‌ای نیست. و سوسه می‌شویم چنین نتیجه‌گیری کنیم که هر دو باور دارند که یک رابطه نمی‌تواند خارج از یک کنش محقق شود و اینکه یک

^{۳۱} . *Ibidem*, p. ۷۶.

^{۳۲} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۷۶-۷۷.

دنیای مشترک محل انجام کنش است. چنانچه باید بازشناسی اخلاقی‌ای نسبت به دیگری داشته باشیم، این بازشناسی با توسل به طرح انتزاعی برابری انسانی و جهان‌شمولی‌ای که دربرگیرنده‌ی همه‌ی ماست، نخواهد بود. برای ساد رابطه با دیگری باید به‌میانجی بدن باشد که به‌مثابه محدودیتی است که نمی‌توان از آن فراتر رفت، و چنانچه بشود از آن فراتر رفت، جز از طریق یک کنش جنسی پرشور و متجاوزانه نخواهد بود.

هرچند بوآور صراحتاً اشاره می‌کند که برای او «کنش» در معنای هنجاری آن باید جمع‌ی باشد، اما به‌نظر می‌رسد در خصوص شیوه‌ی اندیشیدنش به محدودیت‌های اجتماع با ساد هم‌نظر است. رفتار او با بدن انسانی به‌مثابه محدودیتی است که باید از آن فراتر رفت، محدودیتی که برای آن فردی غیرجسمانی و اراده‌ای وجود دارد که همواره منزویست و هیچ‌گاه به‌تمامی به‌دست نیامده است. به‌نظر می‌رسد بوآور این دیدگاه را تأیید می‌کند وقتی می‌نویسد:

«هرکس [هر وجدان] جز درباره‌ی خودش شهادت نمی‌دهد؛ ارزشی که به خود می‌بخشد، برای او هیچ حقی در راستای تحمیل آن به دیگری ایجاد نمی‌کند: با این حال او می‌تواند آن را به‌شکلی تکین و زنده در کنش‌هایش مطالبه کند.»^{۳۳}

ممکن است از بوآور انتظار داشته باشیم نسبت به فهم بدن به‌مثابه مانع و محدودیت معترض باشد و مفهومی از بدن را بسط دهد که هم‌زمان تضمین‌گر اتصال اراده بر تنانگی و ارتباط آن با دیگران است. اما در اینجا به‌نظر می‌رسد بدن نیست که ما را از سولیسیسم [خودتنهانگاری] و دست‌یابی به اینترسوبژکتیویته رها می‌کند، بلکه «کنش» با سوق دادن ما به‌سوی پروژه‌ای مشترک که به‌شکل ایده‌آلی افراد تکین را حذف نخواهد کرد، این واقعیت مشترک را محقق می‌کند.

^{۳۳} . *Ibidem*, p. ۷۶-۷۷.

با این حال این سؤال بر جا می‌ماند که آیا بدن، که بووآر در جنس دوم آن را به‌مثابه «یک وضعیت» توصیف می‌کند، همچنین به‌معنای جهانی اینترسوبژکتیو و راهی برای خروج از سولیپسیسم و در نتیجه گریزگاهی از سادیسم نیست. در جستار حاضر بووآر چنین تضمینی به ما نمی‌دهد. اما در بحث خود راجع به سادومازوخیسم به‌روشنی تفاوت تحلیل خود را از تحلیل ساد (و همچنین تحلیل سارتر)^{۳۴} مشخص می‌کند. می‌توان ملاحظه کرد که او انفعال را به‌مثابه آنچه ضامن پیوند میان امر سادیستی و مازوخیستی است می‌شناسد، به‌مثابه وضعیت پیچیده‌ی مشترک درهم‌آمیختگی و آنچه جایگزینی برای فرض هستی‌شناسی سولیپسیسم پیشنهادی ساد فراهم می‌کند.

بووآر با این استدلال که ساد ناتوان از تجربه‌ی خود-فراموشی است، خوانشی نو از او را بسط می‌دهد: «در داستان‌های او لذت هرگز مانند خود-فراموشی، از حال رفتن و رها شدن پدیدار نمی‌شود.»^{۳۵}

در عین تجربه‌ی میلی پرشور برای تماسی اروتیک، ساد تنهاست، گویی این تنهایی از اساس است. بووآر به این «انزواگرایی عاطفی» به‌عنوان «کلید اروتیسم»^{۳۶} ساد اشاره می‌کند. در حالی که ساد از خود یک قهرمان طبیعت می‌سازد و برای توجیه اعمال خود به طبیعت متوسل می‌شود، حتی خود را برای عدم پیروی جدی‌تر از طبیعت سرزنش می‌کند، به‌شکلی متناقض:

^{۳۴} . برای تحلیل سارتر از سادومازوخیسم نگاه کنید به:

L'Être et le néant, « Les relations concrètes avec autrui », Paris, Gallimard, ۱۹۴۳, p. ۴۳۱-۵۰۳.

بووآر در اینجا ذکر می‌کند که سارتر به میان نمی‌آورد و واضح است که توسل او به انفعال، اوتیسم و مسموم کردن کمک شایانی به تئوریزه کردن سادیسم می‌کند.

^{۳۵} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۳۲.

^{۳۶} . *Ibidem*.

«حتی برای یک لحظه، او خود را در حیوانیت‌اش رها نمی‌کند: او چنان هوشیار و آگاه باقی می‌ماند که گفتمان‌های فلسفی به‌جای این‌که مانعی برای برانگیختگی‌اش باشند، برای او تحریک‌آمیزند.»^{۳۷}

از نظر بوآور ساد همان‌طور که از تحقق بخشیدن به یک «کنش» جمعی و دگرگون‌ساز بازمی‌ماند، تجربه‌ی ضروری سرگیجه در روابط جنسی را نیز از دست می‌دهد. بوآور باور دارد که سرگیجه در یک مواجهه‌ی جنسی ضروری است، اما درمی‌یابد که ساد به‌کلی و قویاً در برابر آن مقاومت می‌کند. بدون سرگیجه، انفعالی نخواهد بود که به‌لطف آن موانع فروریزند و مسیر را برای «یکی‌شدن مبهم» عشاق در رابطه‌ی جنسی بگشایند. بدون توان از دست دادن هوشیاری، تجربه‌ی سرگیجه و انفعال، ساد بافاصله می‌ماند، بریده از دیگران، «مقتدر» و در نهایت، حاضر برای خودش یا با واژگان بوآور «اتیست»^{۳۸} باقی می‌ماند. این اتیسم، هم‌پیوند فیزیکی سولپیسیم فلسفی، مانعی بود برای ساد در بازشناسی حضور واقعی هستی انسانی دیگر. طبق برداشت بوآور، تنها با «خود-فراموشی»^{۳۹} ای سرگیجه‌آور و منفعلانه است که قادر به درک حضور اصیل دیگری می‌شویم.

بنابراین درست در همین نقطه است که موضع ساد از موضع بوآور متفاوت می‌شود. او نمی‌تواند بر هوشیاری‌اش، بر «انزواگرایی»^{۴۰} اش فائق بیاید. از نظر بوآور اشکال استبداد جنسی‌ای که او به‌کار می‌گیرد تلاشی است برای جبران ناتوانی‌اش، امتناعش از انفعال و سرگیجه است. به‌اصطلاح او همواره از بدنش، از توانش برای مدفون کردن و چشم‌پوشی از شفافیت آگاهی‌اش دور است. همچنین تنها راه برای بازگشت به بدنی که آن را پس می‌زند، فروکاستن دیگری به بدنش است:

^{۳۷} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۳۲.

^{۳۸} . *Ibidem*, p. ۳۳.

«عاشقی منطقی و سرد که مشتاقانه ژوئیسانس معشوقش را می‌کاود و نیاز دارد خود را به عنوان پدیدآورنده‌ی آن تصدیق کند چرا که راه دیگری برای دستیابی به وضعیت جسمانی خود ندارد.»^{۳۹}

برای بووآر روشن است که ساد از اعمال درد بر بدنی ساکن و بی‌حس هیچ لذتی نمی‌برد. او با تفسیر منطق ساد، چنین می‌نویسد:

«اما برای این‌که از طریق درد اعمال شده من نیز بدل به گوشت و خون شوم، لازم است در انفعال دیگری وضعیت خودم را بازشناسم.»^{۴۰}

بنابراین اگرچه در وهله‌ی اول به‌نظر می‌رسد که ساد به‌دنبال متفاوت ساختن خود از معشوقه‌هایش به این واسطه است که او اراده‌ی حاکمی است که بر بدن دیگری اعمال می‌شود، معلوم می‌شود که تنها راهی که این «اراده‌ی حاکم» برای رسیدن به لذت در کنش‌هایش دارد، تصور کردن انحلال اقتدار و اراده‌ی خودش است حتی اگر با واسطه یا از طریق جایگزینی باشد. این‌که ساد بعضاً بساط تازیانه خوردن خود را مهیا می‌کند، برای بووآر دلیل مضاعفی است که نشان از سرشت ناگزیر این دیالکتیک دارد. به‌همین ترتیب، اگرچه او اعمالی بر روی دیگران انجام می‌دهد اما صحنه‌ها را چنان می‌چیند که در حال انجام این اعمال دیده شود که به‌واسطه‌ی آن بدل به نمایشی در چهارچوب خود صحنه شود. که منجر به ایجاد این نظر نزد بووآر می‌شود:

«با اندیشیدن به بدنی که خشوتنی را نسبت به آن اعمال می‌کند که خود برمی‌تابد، خود را در دل انفعالش به مثابه سوژه باز به‌چنگ بووآر نشان می‌دهد ساد چگونه این دیالکتیک را به پرسش می‌کشد و در تلاش است تا آن را تا جایی که به او مربوط است بی‌اثر سازد. اما او همچنین

^{۳۹} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۳۳.

^{۴۰} . *Ibidem*, p. ۳۴.

^{۴۱} . *Ibidem*, p. ۴۳.

نشان می‌دهد که چگونه از طریق مثال مردی که از بازشناسی حضور دیگری امتناع می‌کند می‌تواند ساختار واقعی اینترسوبژکتیویته‌ی انسان را چنان که در تبادلات جنسی ظاهر می‌شود، نشان دهد. بوآور با اصرار ورزیدن بر درک ساد، با رها ساختن خود، از طریق انتقاد و با همدلی نسبت به منطق رفتاری ساد، نظر او مبنی بر اینکه نیازی به درک دیگری نیست را رد می‌کند. به این ترتیب بوآور با سرپیچی از دستور او موفق می‌شود بر آنچه وضعیت انسانی می‌داند و همواره در رفتار و نوشتار ساد زیر سؤال بوده است، روشنایی افکند. از نظر بوآور ساد در عین نوشتن درباره‌ی قتل با مجازات اعدام مخالفت می‌کند و اروتیسم او صرفاً متکی بر زنده نگه داشتن قربانیانش نیست بلکه بر پایه‌ی توان آنها برای واکنش است: «برای لذت بردن از تحقیر جسم و ستایش آن باید به جسم ارزش بخشید».^{۴۲} او در برابر سوءاستفاده‌های جنسی نسبت به ساد به نظر بخشنده می‌رسد و این امر به نظر شایسته‌ی پرسش است. او می‌نویسد:

«آنچه او در هر حال نسبت به آن اطمینان داشت این بود که افرادی که از تازیانه زدن گاه‌به‌گاه یک دختر راضی می‌شوند کمتر از مالیات‌ستانان مضر هستند.»^{۴۳}

آیا این بوآور است که در حرکتی برای همدردی این نظرگاه را پیشنهاد می‌دهد یا ساد است؟ آیا صدای آنها درهم می‌آمیزد؟ آیا او چنان خود را به صدایش می‌سپارد که در نهایت ممکن نیست بگوییم آیا بوآور قائل به تمایزی اخلاقی میان ستم جنسی و بی‌عدالتی اجتماعی هست یا نه؟ اگر او حق گسستن بند از تخیلات جنسی خود در روسپی‌خانه را می‌خرد، پس زنانی که در آنجا مشغول به کار بودند نیز باید از حقوقی بهره‌مند می‌شدند که شرایط مناسب کاری، مراقبت‌های پزشکی و محافظت در برابر خشونت را

^{۴۲} . Simone de BEAUVOIR, *op. cit.*, p. ۲۶.

^{۴۳} . *Ibidem*, p. ۶۴.

برای ایشان تضمین کند. دیدگاه اخلاقی به‌خودی‌خود مخالفتی نسبت به تن‌فروشی ندارد، بلکه آن را به‌عنوان نهادی اجتماعی می‌پذیرد که مسئولیت جمعی نسبت به آن لازم است. ممکن است ساد به آشکار شدن واقعیت اجتماعی روسپی‌گری کمک کرده باشد، اما نقدی که به دوام ساد می‌انجامد لازم است از حقوق روسپی‌ها در برابر خشونت‌هایی که به آنها رفته دفاع کند. در این شرایط است که ستم جنسی بخشی از آن چیزی است که باید به‌درستی به سپهر عدالت سیاسی تعلق داشته باشد. حق رابطه‌ی جنسی، که ساد آن را تأیید می‌کند، باید با حق حمایت جنسی تکمیل شود. این همان نکته‌ی آخری است که بووآر آن را به‌عنوان بخشی از حوزه‌ی عدالت سیاسی نمی‌شناسد، هرچند می‌توانیم تصور کنیم که می‌توانست چنین کند.

از سوی دیگر، روشن است که بووآر از همان ابتدای جستار نه به‌دنبال «رمانتیک» کردن ساد و نه در پی بدنام کردن اوست. برای درک اهمیت اخلاقی ساد، لازم است تمام قضاوت‌ها درباره‌ی او را به حالت تعلیق درآوریم و با همدلی انتقادی زندگی‌نامه‌نویس همراه شویم. برای او مسئله‌ی اخلاقی این نیست که بداند آیا این رفتار باید بخشوده شود یا نه، بلکه این است که چنین رفتاری درباره‌ی ما به ما چه می‌گوید و اینکه چگونه موفق می‌شویم مجموعه‌ی امکان‌های انسانی را بشناسیم. در پاسخ به دستور اخلاقی شناخت خود باید، به‌عبارتی، برای شناخت ساد تلاش کرد حتی اگر – یا دقیقاً به این دلیل که – او می‌انگارد چنین شناختی از دیگری در نهایت ناممکن است.