

مارکی دو ساد، زخمی بر چهره روشنگری

مسعود نذری دوست*

استادیار گروه زبان و ادبیات فرانسه، دانشگاه شهید چمران اهواز

سمیرا رشیدپور**

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فرانسه

(تاریخ دریافت: ۹۴/۰۴/۲۵، تاریخ تصویب: ۹۴/۰۷/۱۶)

چکیده

در میان نویسندگان و فیلسوفان عصر روشنگری همچون مونتسکیو، دیدرو، ولتر و روسو می‌توان به نویسنده‌ی دیگری اشاره کرد که در آثارش به وجوه دیگری از آرای این فیلسوفان پرداخته شده است: مارکی دو ساد. اما روشنگری با ساد برخوردی متفاوت داشت: او را موجودی خطرناک برای بشریت و آثارش را مخل نظم عمومی به شمار می‌آورد. با این همه، می‌توان ادعا کرد که مضمون اصلی آثار وی برداشتی افراطی از همان مفاهیم اصلی عصر روشنگری همچون آزادی، سلطه بر طبیعت، خودآیینی، اخلاق و نقد کلیسا بود. این مقاله قصد دارد تا نشان دهد که آثار ساد برآمده از همان عقلانیتی است که روشنگران در پی بنیاد نهادن آن بر تمامی ارکان ساختار اجتماعی و سیاسی بودند. ساد، با نشان دادن مطلق‌شدگی سلطه‌ی عقل مدرن، تصویری از انسان عصر روشنگری را ترسیم کرد و به همین دلیل امروزه با بازخوانی آثارش می‌توان او را در زمره‌ی اولین منتقدان حقیقی روشنگری قرار داد. کسی که با دفاع از مضامین آرمانی روشنگری برای بشریت، با پیشروی به سرحدات آن، زوال تدریجی آن را در آثارش پیش‌بینی کرد.

واژه‌های کلیدی: مارکی دو ساد، روشنگری، عقلانیت، اخلاق، روانکاوی.

* Email: nazridust@yahoo.fr

** Email: samira.rashidpour@gmail.com

مقدمه

ورای تمام نویسندگان، اندیشه‌ها، جریانات و نظریه‌های ابداع شده در عصر روشنگری، متفکری وجود دارد که از همه مطرودتر به نظر می‌رسد و همه می‌کوشند تا او را از خود دور کنند و نامش را از تاریخ خط بزنند: مارکی دو ساد. او هر چند ملعون عصر روشنگری است، اما نویسنده‌ای پیشرو به شمار می‌رود؛ چه در ساحت زبان و روایت، چه در حوزه‌ی روانکاوی و همچنین در ساحت نظریه‌های جدید ادبی، یا دقیق‌تر بگوییم در آنچه امروزه آن را ضد-ادبیات می‌خوانند. او همواره معاصر است. معاصر ماندنش تا به امروز نه به دلیل نوشتن داستان‌هایی باب روز، بلکه به واسطه‌ی حقیقت نهفته در آثارش است که افشاگر وجوه پنهانی بشر است.

پیش از ورود به بحث اصلی لازم است مختصراً به عقاید و اندیشه‌های مارکی دوساد اشاره شود: مارکی دوساد را فیلسوف سکسوالیته، شر و اخلاق می‌دانند. وی با به چالش کشیدن باورهای مسیحی کلیسایی، طبیعت، قراردادهای اجتماعی و اخلاقی در پی اثبات کردن تنهایی انسان در دنیاست. او از این تنهایی منبع عظیمی از آزادی می‌سازد. شر وجود ندارد زیرا انسان تنها کسی است که با نشستن بر مسند قضاوت تعیین می‌کند چه چیزی خیر است و چه چیزی شر. بنابراین ساد برای در امان ماندن انسان از گزند نیروهای شرور خود انسان را به مقام شر اعظم می‌رساند تا هیچ گزندی به وی نرسد. همه چیز بر اساس منفعت شخصی است. انسان سادی، بر خلاف اخلاق کانتی، هیچ ارزش و اعتباری برای خیر عمومی قائل نیست. بزرگ‌ترین اصل برای او اصل خودخواهی مطلق و به دنبال آن استبداد مطلق است. ایده‌ای که به کرات در آثارش تکرار می‌کند و از آن دفاع می‌کند «آدم‌کشی» است. زیرا از نظر وی این امر صرفاً به خاطر غریزه‌ی طبیعی‌ای است که در وجود انسان است و او را به سمت نابودی هموعانش سوق می‌دهد. انسانی که هموعانش را به قتل می‌رساند همان‌قدر با طبیعت همگام است که طاعون یا گرسنگی، زمانی که آن‌ها هم به نوبه‌ی خود، انسان را از پا درمی‌آورند. در اینجا به باور ساد، انسان طبیعی، با قتل از قواعد و ضوابط اجتماعی سرپیچی کرده و براساس قوانین پیشا-اجتماعی زندگی می‌کند. اما هدف غایی ساد رسیدن به «قدرت مطلق» و سروری بر جهان است. انسان حاکم، انسان «یگانه»، برای ساد کسی است که همگام با طبیعت برای رسیدن به قدرت مطلق به هر کاری تن دهد. انسان سادی تا بدین جا تابع طبیعت و به باور خودش همگام با آن است. اما وقتی متوجه می‌شود که قدرت واقعی از آن طبیعت است و طبیعت او را همچون برده‌ای برای تحقق حاکمیت خود به کار گرفته، خشمگین می‌شود و نفرتی را که تا بدان لحظه وقف نابودی هموعانش کرده بود، به سوی نابودی کل جهان معطوف می‌دارد. گامی فراتر از

سلطه بر طبیعت (پروژه عظیم روشنگری) برمی‌دارد و برای اثبات حاکمیت مطلق خویش به نفی مطلق می‌رسد که به نابودی خود او (انسان سادی) منتهی می‌شود.

خواندن آثار ساد کار آسانی نیست. نباید وجه داستانی و روایت‌وار آن از سرگذشت چند انسان ناهنجار (به زعم جامعه‌ی فرانسه‌ی قرن هجدهم) ما را به این اشتباه بیاورد که با پرگویی‌هایش به معنای دقیق کلمه تنها در پی تشویش اذهان مردم است. مواضع و افکار ساد فراتر از چنین تفسیرهایی است. وی با زیرکی ما را در مقابل معمایی گنگ و پر وسوسه و در عین حال کاملاً آشکار رها می‌کند که در آن قرابت عجیبی با وضعیت خود حس می‌کنیم، اما نمی‌دانیم چگونه حل‌اش کنیم. خود ساد نیز با نظام چندوجهی و متناقض‌نمایش نمی‌تواند همان معمایی را حل کند که با روایت‌اش از وضعیت بشر و مطلق‌گرایی میل‌اش طرح کرده است. در واقع، ساد پیش از هر چیز در پی رسوا ساختن شیادی‌های جامعه‌ی بورژوازی بود که فریاد شهوت‌بار سلطه‌اش را در پس تحقق رویای انسان عصر روشنگری پنهان می‌کرد. آثار ساد از چنین شیادی‌هایی در امان نماند و اشتباهی را که نظام حاکم قبل و بعد از انقلاب فرانسه – با محکوم کردن و زندانی کردن‌اش و در پی آن سوزاندن و ممنوع کردن کتاب‌هایش – مرتکب شد، جامعه‌ی میراث‌دار روشنگری با حل و منحل کردن ساد در دل خود به گونه‌ای دیگر تکرار کرد. ساد برآمده از همان نظامی است که بر مبنای عقلانیت در پی تحقق رویای سلطه بر طبیعت و انسان‌هاست. نظامی به ظاهر عقلانی که از فرط عقلانیت، مازادی همچون ساد را بازتولید می‌کند.^۱ مازادی که با برملا ساختن جنون نهفته در سلطه عقل، غایت خواست انسان روشنگری را در برهنه‌ترین شکل ممکن نشان می‌دهد. نظام حاکم غربی با به درون کشیدن تخطی سادی «می‌توانید از همه چیز لذت ببرید» (ژیژک، ۱۳۸۶، ۱۴۸) و «همه چیز مجاز است» (همان) توانسته جاودانگی و رازآلودگی رهایی بی‌حد و حصر امر ممنوعه و مطلق‌شدگی میل بشری را در خدمت خویش درآورد اما به صورتی که «عاری از جوهری [باشد] که آن را خطرناک می‌کند» (همان). ساد با روکردن آنچه تمامی نظام‌های حاکم غربی از برملا شدن و عمومی شدن‌اش وحشت دارند، چهره مزورانه‌ی قدرت، سلطه و حاکمیت بر دنیا را به برهنه‌ترین شکل، و خشونت آن را در ملموس‌ترین تصویری نشان داد که می‌توان از آن

۱. وقتی یک نظام یا یک ساختار یا پدیده‌ای موفق به رفع تعارض‌های درونی خود نشود، همین مساله سبب به وجود آمدن مازادی می‌شود که برآمده از همان تعارضات است و علیه همان نظامی عمل می‌کند که از آن برآمده است. به همین دلیل عمدتاً در این موارد از اصطلاح «بازتولید» استفاده می‌کنند. (برای مطالعه بیشتر مباحث اقتصاد و جامعه‌شناسی مارکسیستی نگاه کنید به: وود، ۱۳۹۱، صص ۶۱-۲۲۵ و همچنین به: باتامور، ۱۳۸۸، ص ۴۶).

داشت یعنی به صلابه کشیدن و شکنجه دادن عینی «بدن» انسان. این مقاله قصد دارد تا با بررسی آراء و عقاید مارکی دو ساد نشان دهد که وی با نشان دادن سرحدات حاکمیت عقلانی انسان، منتقد آراء فیلسوفان عصر روشنگری است. امید است همین شرح مختصر، دری برای شناخت عمیق‌تری از ساد در زبان فارسی بگشاید.

۱- ساد در مقام فیلسوف عصر روشنگر

واژه «فیلسوف» در قرن هجدهم به نویسنده و متفکری اطلاق می‌شد که درکی دلیرانه از انتقاد و آزمایش داشته باشد و شورمندانه از تغییر و ترقی دفاع کند (سولومون، ۱۳۷۹، ۲۳). با شروع عصر روشنگری و با برداشت تازه‌ای که از فیلسوف به عنوان چراغ و راهبر جامعه روشنفکر به وجود آمده بود، رفته‌رفته طبقه‌ای شکل گرفت که به نظر می‌رسید از ظرفیت و توانایی خود و نیز از وظیفه خود نسبت به سایر انسان‌ها آگاه باشد. برای اولین بار مونتسکیو نام لومی‌یر (Lumières) را بر فیلسوف‌های این عصر نهاد (برونل، ۱۳۸۲، ۹): روشنگران. آن‌ها کسانی بودند که به ستایش از خردورزی و مخالفت با استبداد برخاستند و همواره به ساختن دنیایی آرمانی در قالب اندیشه‌های نو امید داشتند. شکوفایی اقتصادی‌ای که میراث‌دار استثمار مستعمرات فرانسه در قرن هفدهم بود، به توسعه صنعت و کشاورزی منجر شده بود. طبقه بورژوا در حال شکل‌گیری بود و در اواسط قرن هجدهم بر اثر بحران ناگهانی که در کشاورزی رخ داد، و به دنبال فشار شدید بر دهقانان، شکاف‌های طبقاتی میان این طبقه و اشراف آشکارتر شد (برای مطالعه بیشتر شرایط اقتصادی و اجتماعی این دوره مراجعه کنید به: برونل، ۱۳۸۲، صص ۷-۱؛ و همچنین نگاه کنید به: بریه، ۱۳۹۰، صص ۹۰-۸۱). در این دوران پول به عنوان شاخص روابط اجتماعی تفوق خود را به نسبت قراردادهای مبتنی بر اصالت و اخلاق همچون نجیب‌زادگی و شرافت عیان کرد (همان). با وجود آنکه در قوانین حقوقی اصلاحاتی صورت گرفته بود، اما امتیازاتی که به واسطه‌ی همین امر به طبقه بورژوا تعلق می‌گرفت، بیش از پیش بر اقتدار این طبقه می‌افزود. در چنین وضعیتی که جمعیت فرانسه به شکل بی‌سابقه‌ای افزایش یافته بود، اکثریت مردم جزو طبقه محرومان به شمار می‌رفتند و نه از حقوقی برخوردار بودند و نه حتی از حق داشتن آن آگاهی داشتند.

پس نباید این گمان نادرست به وجود بیاید که در سایه خردورزی و روشنفکری به وجود آمده، مردم نیز توانسته‌اند به حقوق خود تحت لوای آزادی دست یابند و یا به تعبیر ژان استاروینسکی، حتی نباید تصور کرد که در زمینه‌ی آزادی مردم اصلاً تلاشی صورت گرفته

است (همان، ۱۵). اغلب فلاسفه وابسته به طبقه بورژوا بودند و عمدتاً در پی توجیه تفوق و فضیلت این طبقه نوپای اجتماعی عمل می‌کردند و نیز در صدد بودند که طبقه‌ی بورژوا را جایگزین اشراف کنند. مفاهیم آزادی، مالکیت و برابری که از لایه‌لای نوشته‌های این فیلسوفان رخ می‌نماید، تنها ابزاری برای سلطه طبقه‌ی نوین بورژوا بود. اغلب ایده‌ها و دغدغه‌های سیاسی این فیلسوفان از الگوی سیاسی جامعه‌ای دموکراتیک به دور بود، مثلاً ولتر با آنکه خواهان پاره‌ای از اصلاحات بود اما دغدغه‌ی چندانی برای پیشرفت دموکراسی نداشت، بدین معنا که او صرفاً در اندیشه آزادی بیان برای خود و دوستانش بود و استبداد خیرخواهانه، مخصوصاً اگر این خیرخواهی متوجه «فیلسوفان» بود، بیشتر به مذاقش خوش بود تا حکومتی مردمی (کاپلستون، ۱۳۸۰، ۱۶). در نظر آن‌ها حکومت فردریش دوم در پروس و یا نظام حکومتی کاترین کبیر در روسیه، گرچه نظام‌های ایدئالی نبودند، اما الگوی قابل قبولی برای حکومت روشنفکران در فرانسه به شمار می‌رفتند. ولتر و دیدرو به دربار این پادشاهان رفت و آمد داشتند. استاروینسکی وجود همین روحیه و اندیشه‌ها را مسبب حکومت ناپلئون بُناپارت در میان شعله‌ها و فریادهای انقلابی مردم می‌داند. انقلابی که امروزه به مثابه‌ی «تجربه نوعی دیکتاتوری روشنفکر و آگاه» تصور می‌شود. (برونل، ۱۳۸۲، ۱۵)

در این میان به نظر می‌رسد که ساد با رک‌گویی خشونت‌بار در گفتگوهایی که میان شخصیت‌های داستانی‌اش ترتیب می‌دهد پرده از مضامین نهفته در پس آرمان‌خواهی فیلسوفان و نویسندگان روشنگری برمی‌دارد. ساد در آثارش با نقل قول‌های مفصلی که از کتاب‌های فیلسوفان عصر روشنگری می‌آورد لیبرتن‌ها را وامی‌دارد در مورد این مباحث به طور مفصلی گفتگو کنند. در ابتدا به نظر می‌رسد در راستای ستایش روشنگری عمل می‌کند، اما تمام این سخنان ریشخندی بیش نیست. ساد در کتاب سرگذشت ژوستین، یا مصائب تقوا در گفتگویی که میان ژوستین و باندول ترتیب داده از زبان باندول می‌گوید: «ژوستین، اما فلسفه به هیچ‌وجه هنر تسلی‌دادن ضعیفان نیست؛ فلسفه هیچ هدفی ندارد جز اعطای صحت به روح و ریشه‌کن کردن پیش‌داوری‌ها از آن. من اصلاً تسلی‌دهنده نیستم. ژوستین، من حقیقت هستم» (Le Brun, 2010, 291)

از نظر ساد فلسفه‌ی روشنگری فرانسه در آن زمان، صرفاً به «اعطای صحت به روح» و «ریشه‌کن کردن پیش‌داوری‌ها از آن» اکتفا کرده‌است و هدف اصلی‌اش را که همان جستجوی حقیقت باشد، به خاطر تسلی‌دادن ضعیفان (کسانی که به شدت مورد تنفر ساد بودند) به فراموشی سپرده بود. در واقع انتقاد ساد متوجه آن دسته از فیلسوفانی است که حقیقت انسان را

نه با غور و تأمل در اعمال و رفتارهایش در سرحدات شهوت، قدرت و میل، بلکه در وضعیت‌های عادی و کنترل‌شده جستجو می‌کردند. از همین رو شخصیت‌های ساد در استدلال‌هایی که برای توجیه جنایات به کار می‌برند به متون مونتسکیو، هابز لامتری و هلوسیوس متوسل می‌شوند. مثلاً در داستان ژولیت آنجا که «حقیقت» با رویکردی درهم می‌آمیزد که در آن طبیعت انسان را به سوی جنایت راهنمایی می‌کند، زمانی که لامتری می‌گوید: «ما در چنگ طبیعت هستیم، همچون آونگی که در چنگ یک ساعت است. طبیعت آن طور که توانسته و می‌خواهد ما را ورز داده، در نتیجه ما دیگر جنایتکار نیستیم و دنباله‌روی حرکات بدوی‌ای هستیم که بر ما حاکم هستند. همچون رود نیل [که تسلیم] طغیان‌هایش می‌شود یا دریا به موج‌هایش» (Brix, 2007, 15). در همین راستا، ساد از زبان یکی از شخصیت‌هایش می‌گوید: «ای لامتری مهربان، هلوسیوس ژرف‌بین، مونتسکیوی عاقل و دانشمند آخر وقتی این‌قدر در حقیقت غور کردید چرا فقط آن را در کتاب‌های محشران نشان دادید؟» (Sade, 1998, t. III: 334) می‌توان گفت ساد با بیرون کشیدن مفاهیم اصلی این آثار از آنها خوانشی رادیکال به دست می‌دهد. یعنی ساد از نقش افشاگرانه‌ای که برگزیده مانند ژولیت به خود می‌بالد که «همچون هابز و مونتسکیو فکر می‌کند و حرف می‌زند» (همان، ۱۳۹۵: ۱۰۲۵). اما به این اکتفا نمی‌کند. در حقیقت می‌توان گفت ساد به عریان کردن وجهه منطقی اما ترسناک حقیقت پنهان اندیشه‌های متفکران پرطرفدار زمانه‌اش پرداخت که در پس نقاب زیبای عقلانیت، آزادی‌خواهی، پیشرفت و سایر مفاهیم روشنگری پنهان‌اش می‌کردند. در واقع ساد این حقیقت را در پیوندی آشکار ساخت که می‌خواست میان خشونت مطلق از یک طرف و توجیهات و استدلال‌ات به ظاهر منطقی لیبرتن‌هایش در اعمال جنایتکارانه و نابودی اخلاق از طرف دیگر برقرار کند. از نظر او رانه‌های^۱ پرخاشگرانه و حیوانی انسان، ساختارهای زیبای اخلاقی روشنگران را از اساس باطل و بیهوده جلوه می‌دهند. ساد بر این باور است که «تمامی انسان‌ها به استبداد متمایل‌اند، همانا استبداد اولین میلی است که طبیعت در ما به ودیعه نهاده است» (همان، ۱۳۹۵: ۴۵۹).

اگر بخواهیم دقیق‌تر بنگریم، باید به وجه دیگری از «روشنگری» نیز بپردازیم. روح پرسشگری و حمله بی‌رحمانه به دین مسیحیت، به بی‌عدالتی‌های اجتماعی و به خرافات،

۱. رانه (pulsion) سائق است نفسانی (به آلمانی Ttrieben = سوق دادن، پیش راندن) که از «منطقه‌ای» در بدن «منشأ» می‌گیرد و «غایت» آن پایان بخشیدن به تنش است که از این طریق در ارگانیسم به وجود می‌آید. این فعالیت متمرکز بر عنصری است که آن را «مطلوب» (مورد یا مطلوب) رانه می‌خوانند» (آسون، ۱۳۸۶: ۶۹).

اجتناب از پیش‌داوری و جستجوی نظام آرمانی سیاسی، اجتماعی و اخلاقی، چهارچوب کلی اندیشه فیلسوفان قرن هجدهم فرانسه را تشکیل می‌دهد. از طرفی میراث خردگرایی دکارت که مبتنی بر روش «تجزیه و تحلیل» در امور و داده‌های جهان و طبیعت بود و از طرف دیگر میراث بیکن بر مبنای انسان‌مداری و امید به دانش بشری برای تصرف طبیعت^۱، روشنگران را بر آن داشت تا بیش از هر چیز برای برکندن ریشه قدرت‌های حاکم دست به عمل زنند، و ضرورت «آزادی کاربرد عقل خویش» (کانت، ۱۳۷۷، ۳۴) را در تمام نهادها و مناسبات و روابط انسانی جایگزین کنند. بر همین مبنا تمام انتقادات فیلسوفان این عصر متوجه باورهای خرافی بود و همچنین مبنا قرار دادن «وجدان» برای داوری در امور اخلاقی که بعدها توسط کانت تئوریزه شد. با این حال فیلسوفان روشنگری به درک تازه‌ای از طبیعت بشری رسیدند و آن برداشتی دوپهلوی و متناقض‌نما از تلفیق عقل و احساس است. از طرف دیگر از نظر تجربه‌گرایانی چون هیوم عقل به تنهایی نمی‌تواند در کردار تاثیرگذار باشد و انگیزه‌های بنیادین یک عمل همانا انفعالات و امیال‌اند. هیوم در رساله‌ای درباره طبیعت انسانی می‌نویسد: «فعلی را انگاریم که رذیلانه‌اش می‌شمرند: برای نمونه قتل عمدی. در همه‌ی رویه‌ها و ارسیش کنید، و ببینید آیا می‌توانید آن امر واقع یا وجود واقعی را که رذیلت می‌نامید بیابید. به هر نحوی که لحاظش کنید، تنها انفعالات، انگیزه‌ها، خواست‌ها و اندیشه‌هایی معین می‌یابید. هیچ امر واقع دیگری در این مورد نیست ... هرگز نمی‌توانید رذیلت را بیابید مگر آنکه تأمل خویش را به درون سینه‌تان بگردانید و احساسی از ناپسندیدن بجویید که در شما نسبت به این فعل برمی‌خیزد. این جا یک امر واقع هست، ولی موضوع احساس است نه عقل. در خود شما نهفته است نه در شی موضوع.» (کاپلستون، ۱۳۸۲، ۳۴۵) اما از منظر عقل‌گرایان روشنگری انسان بالغ و خودآیین^۲ - به دور از هر گونه دخالت آموزه‌های متافیزیکی و دگرآیین - می‌تواند با ندای وجدان، که تنها راهنمای خطاناپذیر در زندگی اوست و با تکیه بر شناخت دو اصل اساسی «وظیفه» و «میل»، اخلاق نوینی را بنیاد نهاد. این اخلاق همچون شمشیر دو لبه‌ای است که تحقق تام و تمام آن به جزمیتی می‌انجامد که از یک سو با اندیشه کانت پیوند می‌خورد و از سوی دیگر با نوشتار مارکی دو ساد. وجدانی که در آثار ساد باز هم مبنا و معیار نظامی است که اخلاقی افسار گسیخته را بازنمایی می‌کند. وجدانی که به واسطه تبعیت بی‌حد و حصر از

۱. بیکن می‌نویسد: «روزگار هنوز جوان است. چند قرن دیگر به ما بدهید، ما بر همه چیز مسلط خواهیم شد و همه چیز را از نو خواهیم ساخت.» (جهانگیری، ۱۳۷۶، ۱۶۷)

مرجع قانون (در اینجا، قانون میل) در آثار ساد باز هم مبنا و معیار نظامی است که اخلاقی افسار گسیخته را بازنمایی می‌کند. اخلاقی مبتنی بر آزادی تام و تمام امیال، آزادی مطلق انسان. اساسی‌ترین مسئله اخلاق کانتی خودآیین بودن آن است، بدین معنا که اخلاقی است که سوژه خود وضع کرده است. کنش اخلاقی صرفاً باید به خاطر خودش انجام شود. به این معنا قانون اخلاقی نمی‌تواند به خاطر «هیچ ملاحظه‌ی فایده‌محور یا گرایش طبیعی‌ای» (ژیژک، ۱۳۸۶، ۱۷۰) استنتاج شود. در باور کانت مبارزه علیه گرایش طبیعی خود به لذت و پیروی از هنجار اخلاقی مطرح است، حال آنکه برای ساد، کیف^۱ بی‌قید و شرط و مطلق بر همه چیز مقدم است، اشتراک آن‌ها همین سرشت بی‌قید و شرط کنش است (همان). قوانین ساد بیشتر مبتنی بر دل‌کنندن از لذت‌های رایج است، تا میدان دادن به گرایش‌های طبیعی هر فرد. این گرایش‌های طبیعی بیش از آنکه به سوی قوانین اخلاقی باشد به سمت هوس است که مطلقاً برخلاف امر اخلاقی هیچ ریشه‌ای در مبانی منطقی ندارد. بنابراین همان‌طور که آزادی برای کانت در عمل به قوانین اخلاقی خودآیین معنا دارد، «برای ساد آزادی ریشه‌ای برای کیف به همان هوس مطلق مربوط است» (همان). این نکته مهم را نباید فراموش کرد که نه کانت و نه ساد هیچ‌کدام در حوزه قانون اخلاقی نمی‌توانند معیار تلقی شوند. زیرا به گرایش‌های جدید اخلاقی اجازه نمی‌دهند. بنابراین نقطه‌ی اشتراک کانت با ساد همین سوژه گسست است. گسست از هر گونه نظم طبیعی.

اما آزادی تام و تمام انسان در هیچ نظام سیاسی و اجتماعی بازنمایی نمی‌شود. زیرا عامل مهمی همچون آنارشی در دل همین آزادی تام و تمام نهفته است که آن را با هر گونه نظام‌مند شدن در قالب قانون در تعارض قرار می‌دهد. نگاهی که ساد وانمود می‌کند به آزادی دارد نگاه و رویکردی سلبی است: آزادی به معنای سرپیچی از قانون و فراروی از حد و مرزها. به همین دلیل ساد شخصیت‌های اصلی داستان‌هایش را (که از موقعیت ممتاز و حق قدرت برخوردارند) لیبرتن^۲ می‌نامد. اما همین لیبرتن‌ها که خواهان نظام آنارشیکستی و آزادی تام هستند در انجمن‌ها و جوامع کوچکی که دارند، برای حفظ مقام و قدرت خود مجبور به وضع قوانینی هستند که

۱. واژه فرانسوی *jouissance* در اصل به معنای «کیف» است، اما دارای دلالت ضمنی (یعنی «ارگاسم») نیز هست... لکان همواره واژه ژوئی‌سانس را به شکل مفرد به کار می‌برد و همیشه قبل از آن یک حرف تعریف (La) قرار می‌دهد... فراسوی این حد [قانون اصل لذت]، لذت تبدیل به درد می‌شود و این «لذت دردناک» همان چیزی است که لکان آن را ژوئی‌سانس می‌نامد: «ژوئی‌سانس رنج است... ژوئی‌سانس رنجی است که سوژه از ارضای خود کسب می‌کند» (اوانز، ۱۳۸۵، ۲۸۹-۲۹۰)

2. libertin

اغلب از آن‌ها هم سرپیچی می‌کنند. در واقع برای صحنه نهادن بر لیبرتن بودن و آنارشسیسم قانونی را وضع می‌کنند تا از آن سرپیچی کنند. «ژولیت پیش از آن‌که مرگ بهترین دوستانش را تسریع کند، به سوی هم پیمان‌های جدید روی می‌آورد و با آنان سوگند اعتمادی ابدی رد و بدل می‌کرد. سوگندهایی که خودشان مورد استهزا قرار می‌دادند. تا زمانی که فهمیدند این سوگندها حدودی را برای افراط‌هایشان تعیین می‌کند تا به واسطه این حد و مرزها [یا سوگندها] به کیف و لذت خاصی دست‌یابند» (Blanchot, 1973, 27). بدین ترتیب در عین تجربه آنارشی سرپیچی از قانون و لذت آزادی تام برای جنایت، با خطر قربانی شدن خود نیز مواجه می‌شوند، خطری که از جانب دیگر لیبرتن‌ها و دیگر اعضای فرودست انجمن آن‌ها را تهدید می‌کند. و اینجاست که سلبی بودن آزادی به ضد خود بدل می‌شود و ساد مجبور است به استثنا رو آورد؛ او سران لیبرتن را مستثنا می‌کند. برای مثال سن-فون می‌گوید: «تمام چیزهایی که جنایت برآمده از لیبرتیناژ خوانده می‌شود، فقط و فقط برای طبقه‌ی بردگان مجازات در پی خواهد داشت» (Ibid, 22). اما زمانی که آزادی تمام عمومیت‌اش را با یک استثنا خدشه‌دار کند، دیگر آزادی تام نیست و از درون متناقض است. از سوی دیگر، تمایل به برنهادن نوعی اخلاق طبیعی به جای آموزه‌های کلیسا، عیان کردن رفتارهایی که انسان با بالفعل کردن تمام تمایلاتش از خود نشان می‌دهد و زدودن هاله مقدسی که به واسطه تمدن و مذهب بر گرد نام انسان پدید آمده بود، بزرگ‌ترین دستاوردهای واقعی روشنگری از نظر ساد بود:

«این امکان پیش آمد تا گوشه کوچکی از حجاب را برداریم و به انسان بگوییم: این چیزی است که شده‌ای. راهی برای اصلاح خودت پیدا کن و گرنه با این وضعی که داری، حال همه را به هم می‌زنی» (Hassan, 1982, 31)

۲- ساد افشاگر

از نام ساد، رویکرد و نگاه خاص‌اش به انسان، صفتی بیرون کشیده شد که برای توصیف اختلال روانی خاصی مبتنی بر لذت بردن از آزار دیگران به کار گرفته می‌شود؛ «سادیسیت»، «سادیک»^۱. رفته‌رفته گفتمان حاکم بر روانشناسی توانست نظام سادی را به یک صفت

۱. اصطلاح «سادیسیم» [و صفت آن به فرانسوی سادیک (sadique)] در سال ۱۸۹۳ توسط کرافت-ایبینگ با ارجاع به مارکی دوساد ابداع گردید. او این اصطلاح را به کار برد تا به انحراف جنسی‌ای اشاره کند که در آن، ارضاء جنسی منوط به تحمیل درد و رنج به دیگران است (اونز، ۱۳۸۶، ۳۰۳).

آزاده‌نده تقلیل دهد. این یعنی نادیده گرفتن وجوه هنجارگریز و عمیق ساد. روانشناسی ناتوانی خود را در تحلیل عمق انسان هنجارگریز سادی به چند تحلیل دم‌دستی و سطحی از واکنش‌های افسارگسیخته‌اش در قالب جدول‌های DSM-III-R^۱ فروکاست. اما روانکاوی در نیمه دوم قرن بیستم به ویژه با ژاک لکان^۲ بازگشتی بنیادین به ساد داشت^۳. البته باید به این نکته اذعان داشت که لکان با رویکرد ساختارگرایانه خود در تلاش است تا با کشاندن ساد به زمین بازی خود (زیرا بازی در زمین خود ساد ناممکن است)، خوانشی نو از او داشته باشد. در حقیقت این خوانش پرسشی نوین از اخلاق است که نزد لکان با نقد قانون اخلاقی، ساحت سوپراگو و ژوئی‌سانس^۴ پیوند خورده است. ژوئی‌سانس، آن‌گونه که لکان به ما یادآور می‌شود مستلزم شالوده‌شکنی یا ساختارشکنی بعد خیالی است، اما این شالوده‌شکنی همان‌طور که لکان می‌گوید به دو شیوه ممکن محقق می‌شود: «یا از طریق خشونت که بعد خیالی را پاره پاره می‌کند یا به واسطه انقیاد و تسلیم سوژه در برابر قانون دال. برای انسان، که محصور و اسیر تأثیرات بیگانه‌کننده هویت تخیلی خویش است، راه بازشناسی میل یا از قتل می‌گذرد یا از [فرآیند] دلالت» (بوتی، ۱۳۸۴، ۲۴۸)

ساد در آثارش بارزترین میل‌اش برای لذت‌بردن را با میل شدید به آزار رساندن، شکنجه و در نهایت قتل دیگری نشان می‌دهد. اما به تعبیر روانکاوی متأخر، گرایش به سوی

۱. منظور جدول‌هایی است که در آن‌ها روانشناسان بالینی، در دهه ۱۹۶۰ تحت عنوان انحراف جنسی به دسته‌بندی برخی رفتارهای جنسی از جمله سادومازوخیسم در قالب نوعی ناهنجاری‌های جنسی پرداختند. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: لپندزی، ۱۳۷۹، ۴۲۴-۴۲۳.

۲. البته لازم به ذکر است که فروید هم اصطلاحات سادیسم و مازوخیسم را در همان معنایی به کار گرفت که کرافت-ایبینگ مد نظرش بود. فروید نیز به پیروی از کرافت-ایبینگ پیوندی جدایی ناپذیر را میان سادیسم و مازوخیسم مفروض می‌دانست. وی معتقد بود که آن‌ها جنبه‌های فعال و منفعل یک انحراف واحدند. پیش‌فرض فروید مبتنی بر وجود سادیسمی اولیه است در حالی که لکان معتقد است که مازوخیسمی اولیه وجود دارد و سادیسم از آن مشتق می‌شود. در حالی که فرد مازوخیست ترجیح می‌دهد درد را در بدن خود تجربه کند، فرد سادیست این درد را از خود رانده و دیگری بزرگ را مجبور به تحمل آن می‌سازد. (اونز، ۱۳۸۶، ۳۰۴)

۳. حتی فروید «انحراف» را شکلی از رفتار جنسی تعریف کرد که از هنجار آمیزش تناسلی دگرجنس‌خواهانه منحرف شده باشد. اما لکان با تعریف انحراف نه به منزله شکلی از رفتار بلکه به عنوان ساختاری بالینی این بن‌بست را در نظریه فرویدی برطرف کرد: «انحراف ابداً ناهنجاری‌ای در رابطه با معیارهای اجتماعی، یعنی کاری خلاف قاعده که مغایر با اخلاقیات پسندیده باشد، نیست، اگرچه این کاربرد را دارد. انحراف وضعیتی غیرعادی بر حسب معیارهای طبیعی هم نیست، به این معنا که کم‌وبیش از غایت تولیدمثلی آمیزش جنسی می‌کاهد.» (اونز، ۱۳۸۶، ۱۴۶-۱۴۵)

پرخاشگری در نهایت بیش از آنکه میل به نابود کردن دیگری باشد، تکانه نابودی خویش است. از نظر لکان این گرایش ناشی از تنش میان خود (اگو) و سوژه‌ی ناخودآگاهی است که تابع ساختارمندی خیالی هویت است (همان، ۲۳۵). از این رو می‌توان گفت که پرخاشگری «تنشی وابسته به ساختار خودشیفته در فرایند هست شدن (devenir) سوژه» (همان) است. لکان مصرانه تأکید می‌کند که «پرخاشگری موجود در رابطه‌ی بنیادین خود با دیگر مردم... استوار است بر تنش درون‌روانی‌ایی که در این هشدار عابدانه احساس می‌کنیم: «ضربتی که بر دشمن می‌زنی، همانا چون ضربتی است که بر خود فرود می‌آوری» (همان). دیگرآزاری همواره در آزارطلبی‌ای بنیادی‌تر ریشه دارد. لکان می‌گوید: «برای آن‌که خیال‌پردازی دیگرآزارانه‌ای دوام یابد، علاقه سوژه را به فردی که دچار احساس حقارت است باید به احتمالی اساسی ربط داد، این احتمال که خود سوژه نیز در معرض همان احساس قرار گیرد... در واقع، عجیب است که مردم اساساً می‌توانند به پرهیز از این بُعد حتی بیاندیشند و گرایش دیگرآزارانه را به مثابه‌ی موردی از پرخاشگری محض و ساده آغازین محسوب کنند» (همان).

انسان سادی‌ای که دیگران را در مقام «چیز» به راحتی نفی می‌کند و به قتل می‌رساند در واقع در حال نفی خود نیز هست. انرژی‌ای که ساد به باور خود آن را از شر می‌گیرد، در واقع نام دیگر رانه مرگ است. از نظر لکان، نیروی فروپاشنده رانه مرگ، برعکس آنچه فروید می‌گوید، نه کلیت و یکپارچگی ارگانیسم بیولوژیکی، بلکه انسجام خیالی خود (اگو) را هدف می‌گیرد. (همان، ۲۳۶)

ولی مهم‌ترین مسأله برای تبیین ساد مدرن، تمایز قائل شدن میان انسان سادی (انسانی که ساد در آثارش معرفی می‌کند) و انسان سادیستی است. انسان سادی برآمده از تفکر پیشرو، هنجارشکن و نظام‌گریز خود ساد است^۱ در حالی که انسان سادیستی وجه تقلیل‌یافته و خفیف شده‌ی تفکر ساد در بولتن‌های روانشناسی است. برای روشن شدن تمایز میان این دو باید به

۱. با توجه به این نکته که جامعه قرن هجدهم و روان‌شناسی کلاسیک معمولاً شخصیت خود ساد و نیز شخصیت‌های آثارش را به عنوان انسان‌هایی غیرنرمال و ناهنجار توصیف می‌کردند و مورد قضاوت قرار می‌دادند (مثلاً از نظر آن‌ها رویکرد انسان سادی در مورد لذت‌طلبی توأم با شکنجه و خشونت است، و نه بر مبنای لذت متقابل. و یک انسان نرمال طالب خشونت برای لذت نیست). لکان می‌گوید: «نرمال بودن پارادایم آسیب‌شناسی روانی است زیرا به طور بنیادی غیرقابل درمان است» (کدیور، ۱۳۸۱، ۳۷). از این رو نرمال بودن یعنی مطابق بودن با الگویی که برای کارکرد بی‌وقفه و بی‌نقص ماشین عظیم تولید ضروری است. (همان) در این تلقی برآمده از انقلاب صنعتی قرن هجدهم، موجود انسانی چیزی جز قطعه‌ای از تکنولوژی نیست. بنابراین رفتارهای انسان سادی را می‌توان واکنشی علیه این تحولات دانست.

تبیین اصلی‌ترین وجوه روشنگری در تفکر ساد پپردازیم: انسان سادی بناست تا سوژه «خودآیینی»^۱ باشد که از ابتذال لذت‌های رایج گریزان است و همواره در پی فراتر رفتن از اصل لذت است. در کتاب ۱۲۰ روز سدوم، «چهار سرور لیبرتن به چهار مورخ گوش می‌دهند که ۱۵۰ شهوت ساده، ۱۵۰ شهوت پیچیده، ۱۵۰ شهوت جنایی و ۱۵۰ شهوت مربوط به قتل را برمی‌شمارند و سپس آن‌ها را به اجرا درمی‌آورند (...) زیرا همان‌طور که خود ساد می‌گوید: لیبرتن‌های اصیل همگی توافق نظر دارند که حس‌های انتقال یافته توسط اندام شنوایی دلچسب‌ترین‌اند و اثرات آن‌ها زنده‌ترین!» (Hassan, 1982, 39). وی از قوانین موجود فراتر می‌رود و درد و رنج ژوئی‌سانس را به جان می‌خرد. انسانی که به هیچ حد و مرزی تن نمی‌دهد و در مقابل هر مانعی، اصل سرپیچی را راهنمای خود قرار می‌دهد، به هیجانات و برانگیختگی‌های ناشی از لذت واقعی نمی‌نهد و کنشگری است بی‌تفاوت نسبت به احساسات و امیال غریزی‌ای که مانعی بر سر راه کسب قدرت مطلق و سلطه‌ی وی هستند. انسان سادی تجسم همان قدرت مطلق است که همواره حاکمان تمامیت‌خواه بر انتزاعی بودن و رازآلودگی‌اش دامن می‌زدند تا آن را تنها در انحصار خود قرار دهند. شخصیت‌های داستانی ساد برای نیل به قدرت مطلق نه تنها به نفی دین، قانون و جامعه بسنده نکردند، بلکه برای فراروی از مرزهایی که برای طبیعت قائل شده بودند حتی به نفی طبیعت خود نیز همت گماردند زیرا آن را نوعی حدّ از پیش موجود بر آزادی خود تلقی می‌کرد. ساد راهی را نشان داد که براساس آن هر انسانی می‌تواند انسان یگانه شود، یک ابر انسان^۲، در صورتی که برای رسیدن به ورای اصل لذت^۳ از هیچ میلی در شکل مطلق‌اش صرف‌نظر نکند. به همین دلیل است که آدورنو و هورکهایمر ابرانسان سادی را به درستی نتیجه‌ی منطقی روشنگری قلمداد می‌کنند: «تصدیق قدرت به منزله‌ی اصل حاکم بر همه‌ی روابط به بهای بیداری سوژه است. در قیاس با وحدت این عقل تمایز انسان و خدا به امری بس فرعی و بی‌ربط بدل می‌شود. ... خدای خلاق و اندیشه‌ی یا روح نظام‌مند، هر دو در مقام حاکمان بر طبیعت همانند یکدیگرند. همانندی انسان با خدا یعنی: حاکمیت و سروری بر هستی، نگاه اربابانه و نشستن بر کرسی فرماندهی» (آدورنو و

1. autonome

۲. نیچه در آثارش به این اصطلاح معنایی تازه بخشید. از نظر وی این عنوان «رانه‌گر ویژگی‌هایی نظیر تسلط بر خود، فردیت و جذب به بود که اراده به قدرت را می‌سازد». (جکسن، ۱۳۹۰، ۱۶۴)
۳. فروید در ابتدا تحلیل نیروگذاری روانی انسان را صرفاً مبتنی بر سازوکار اروس (رانه‌ی جنسی) یا اصل لذت می‌دانست. اما بعدها با کشف نقش و جایگاه تاناتوس (رانه‌ی مرگ) در تحلیل روان انسان به ورای اصل لذت راه برد. جهت مطالعه بیشتر در این خصوص رجوع کنید به مقاله «ورای اصل لذت» در: فروید، ۱۳۸۳، ۸۱-۲۵.

هورکهایمر، ۱۳۸۴، ۳۸-۳۹). انسان سادی با پشت سر گذاشتن مرزها، سرپیچی دائمی، تن سپردن به خشنونت برآمده از آزادی مطلق، عینیت محض سلطه مطلق در کشتار و نابودی و از همه مهم تر این همانی سلطه و عقل روشنگری، در پی ساختن یوتوپیایی مبتنی بر «بشریتی بود که خود دیگر تحریف شده نیست و دیگر نیازی به تحریف کردن ندارد» (همان: ۲۰۸).

اما نباید انسان سادی را تماماً یک سوژه رادیکال انقلابی تلقی کرد که تحت نفوذ هیچ قدرتی در نمی آید. این یکی از وجوه انسان سادی است که اتفاقاً در خدمت آنارشی است. برای پرداختن به این موضوع بهتر است، پس از اشاره به تمایز اخلاق کانتی و اخلاق سادی با تکیه بر عقل روشنگری، بحث لکان در سمینار «کانت همراه با ساد» را مورد واریسی قرار دهیم. بنا به تعریفی که کانت از روشنگری دارد یعنی «خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری» (کانت، ۳۱)، در حقیقت، موجود ذی شعور همان کسی است که با نیروی اراده و دلیری، عقل خویش را برای خروج از نابالغی به کار می گیرد. «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش!» (همان) کانت دستیابی به این شعار روشنگری را مستلزم داشتن آزادی می داند، آن هم «کم زیان ترین نوع آن یعنی: آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی» (همان: ۳۴) که برابر با قطع امید از هر گونه قدرت متعالی است. موجود ذی شعور کانتی جهان را با معیار عقل خود فهم می کند و می سنجد. بدین سان کانت، موجود ذی شعور را واجد خودآیینی می داند که براساس آن، این موجود قادر است خود، قانون گذار خویش باشد و بدین سان خود را موظف به تبعیت از قوانین اخلاقی ای می داند که بر اساس یک عقل عملی کلی تنظیم شده اند و به همین دلیل آزادی او در خواست عمومیت قوانین اخلاقی وضع شده توسط خودش و عمل به آن ها بر اساس عقل خویش معنا می یابد. از طرف دیگر، ساد نیز با تکیه بر اصل انسان خودآیین، اصول خود را بر اساس عقل سادی تبیین می کند. این اصول در شکل احکام کلی همراهی اصول زمانه اش هستند: برابری انسان ها، حاکمیت عقل انسان برای وضع قوانین در مقابل قوانین استبدادی کلیسا، بازتعریف مفاهیمی همچون سعادت بشری، حقوق فردی و حق مالکیت و از همه مهم تر مساله ی حاکمیت انسان بر طبیعت و قدرت مطلقه اش. این موارد ساد را از مقام نویسنده ای ماتریالیست به جایگاهی رساند که می توان مواضع اش را در باب مطلق کردن اخلاق با کانت مقایسه کرد. اما تناقضاتی که در عقل ساد برای تبیین اصولش وجود دارد، گاهی آنچنان واضح و گاهی آن قدر پیچیده است که به قول بلانشو «گویی در عقل ساد نوعی نقص به چشم می خورد، یک فقدان؛ یک جور دیوانگی» (Blanchot, 1973, 20) نباید فراموش کنیم

که عقل تنها برای رفع تناقضات و پیچیدگی‌های فراروی انسان نیست، بلکه همان طور که به تعبیر ژیک، هگل به ما نشان می‌دهد، «عقل حد غایی جنون است. می‌توان گفت عقل مازاد جنون است» (ژیک، ۱۳۸۶، ۹۵).

اما به تدریج در آثار ساد تناقضات و نقص‌هایی دربارهٔ مثلاً برابری فردیت‌ها در مقابل طبیعت و قانون و نیز وضع قوانین مبتنی بر لذت فردی با تکیه بر اصل تنهایی مطلق انسان آشکار می‌شود و با منطقی که خود ساد در پیش می‌گیرد کاملاً نظام‌مند جلوه می‌کند و داشتن حقی را موجه می‌کند که همانا حق قدرت است. همان‌طور که کانت عمل به قانون اخلاقی را منوط به وظیفه‌ای می‌داند که در تقابل با میل قرار دارد و در واقع «وظیفه، ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است» (کانت، ۱۳۶۹، ۲۴)، یعنی به دور از هر گونه لذت و منفعت، ساد نیز الزام عمل به قوانین را با نوعی «تأثرناپذیری» و به دور از هیجانات لذت می‌داند. این ضرورت اطاعت از قوانین سادی در عین بی‌تفاوتی و تأثرناپذیری، همان راهی است که انسان سادی را به قدرت مطلقه در قالب ابر انسان و یا به تعبیر خود ساد «انسان یگانه» می‌رساند (Blanchot, 1973, 42). این اصل کانت نیز مبنی بر اینکه هر کاری باید «براساس حکم اخلاقی ارادهٔ آدمی انجام شود، آن هم به مثابهٔ اراده‌ای که بتواند در عین حال خودش در مقام واضع قانون کلی موضوع خویش باشد» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴، ۲۰۲)، به نظر آدورنو و هورکهایمر سر ابرانسان است.

تحقق نظام اخلاقی کانت در «مملکت غایات» (کانت، ۱۳۶۹، ۸۱) ممکن می‌شود یعنی نظامی که در آن هر موجود ذی‌شعور، خود قانون‌گذار است و اراده‌اش همواره در جهت عمل به وظایف اخلاقی برآمده از عقل کلی باشد. کانت به نهاد واحدی به نام حکومت معتقد است که واجد اقتداری باشد «که با به کارگیری زور و اجبار مردم را وادار سازد که دیگران را به حال خود بگذارند تا بتوانند غایات خود را به نحو دلخواه انتخاب و دنبال کنند، به این شرط که آنان آزادی مشابه دیگران را خدشه‌دار نسازند.» (اسکروتن، ۱۳۸۳، ۱۶۴) اما پرواضح است که بدون اعمال خشونت، هیچ قانونی پابرجا نمی‌ماند. به بیان دیگر، قانون برای تحقق عینی‌اش نیازمند آن است که خواست انسان را محدود کند و این محدودسازی قانونی به ناچار با نوعی «زور» همراه است. به تعبیر هابز در لویاتان، «قراردادها بدون شمشیر الفاظی بیش نیستند» (به نقل از: کاپلستون، ۱۳۸۲، ۵۲-۵۳)

از یک‌سو خشونت برسانندهٔ قانون است، اما از سوی دیگر اخلاق کانتی این نکته را مجاز می‌داند که مردم از اجبار و فشار برای واداشتن دیگران به عضویت در چنین حکومتی

بهره بگیرند. نکته بسیار چشمگیر بهره‌گیری از اقتدار در معنای اجبار و فشار چه از جانب حکومت و چه از جانب مردم نسبت به دیگر مردمانی است که تابع آن قوانین نیستند. البته عمل به اخلاق کلی بنا بر پیش‌فرض کانت در چنین حکومتی، همراه با الزام فشار و اجبار قابل‌تأمل است. زیرا وی در کتاب دین در محدوده عقل تنها، مشروعیت مقاومت در برابر قانونگذاری ظالمانه را مورد تأیید قرار می‌دهد، اما «شورش علیه حکومت‌هایی که قوانین ظالمانه را به مورد اجرا درمی‌آورند، و مقاومت در مقابل قوانین نامشروع، هر دو مطلقاً ممنوع است» (همان، ۱۹۴). آیا پذیرش این اصل، خودآیینی انسان را زیر سؤال نمی‌برد؟ آیا این تن‌سپردگی اخلاق کانتی را خدشه‌دار نمی‌کند؟ اما پرسشی که اینجا پیش می‌آید این است که حاکم کیست؟ آیا خود نیز به این نظام پایبند است و اگر نباشد چه؟ ملاک برای قانون اخلاق کانتی همان «وجدان» عقلانی فردی است یا تن‌سپردن به حکومت تحت هر شرایطی؟ در واقع مسأله اصلی این است که اگر قوانین اخلاقی حاکم، با قوانین اخلاقی کلی‌ای که فرد خودآیین با عقلانیت خود فهم کرده، مغایر باشد، و اگر شورش و اعتراض راه‌حل پیش روی فرد نباشد، پس چه راه دیگری وجود دارد؟

خشونت برساننده قانون در هر دو مورد قانون اخلاقی کانتی و قانون غیراخلاقی سادی وجود دارد، چون این قوانین اخلاقی نمی‌توانند «بی‌هیچ گرایش فایده‌محور یا گرایش طبیعی‌ای استنتاج شوند» (ژیژک، ۱۳۸۶، ۱۷۰). سرشت بی‌قید و شرط کنش که در ساد در کیف بی‌حد و حصر و مطلق و در کانت در مبارزه علیه گرایش طبیعی (میل) به لذت متبلور می‌شود، مشترک است. مطلق‌سازی‌ای که در پی این اشتراک در دو طرف به وجود می‌آید خشونت مطلق را آشکار می‌کند که ساد آن را در شر به عنوان نیروی غالب جهان^۱ و کانت آن را در قالب کنش سوژه خودآیین در عمل به وظیفه اخلاقی بدون لذت و منفعت شخصی می‌یابد. البته همان‌گونه که برخی شارحان به درستی اشاره کرده‌اند، می‌توان تکلیف‌گرایی افراطی و ضدطبیعی سوژه خودآیین کانتی را به نوعی شر اهریمنی نیز پیوند زد. جالب اینجاست که خود کانت هم در کتاب دین در محدوده عقل تنها از همین اصطلاح «شر اهریمنی» برای اشاره به چیزی نظیر خشونت ناب استفاده می‌کند. (برای مطالعه بیشتر در این خصوص برای مثال نگاه کنید به توضیحی از مراد فرهادپور در مقدمه‌اش بر کتاب قانون و

۱. انسانی که فعالانه و [به اختیار خویش] به شر می‌پیوندد، هرگز هیچ بلا و شری نمی‌تواند سرش بیاید. این مضمون اساسی آثار ساد است: تمامی بدبختی‌ها و بدبختی‌ها برای انسان باثقا وجود دارد و برای انسان شرور همواره خوشبختی و کامیابی هست. (Blanchot, 1973, 21)

خشونت (فرهادپور، ۱۳۸۹، ۸-۹). در این میان می‌توان گفت ساد جانب شر را می‌گیرد، زیرا از ناتوانی و ترس انسان در مقابل زور طبیعی آگاه است که نسبت به آنچه انسان خیر یا شر می‌نامد کاملاً بی‌اعتناست. از نظر ساد، انسان‌ها بخشی از طبیعت‌اند و تابع ضرورت غریزی‌ای که از هیچ نوع آزادی انتخاب برخوردار نیستند؛ «ما آلت دست نیرویی مقاومت ناپذیریم» (Hassan, 1982, 32). پس بهتر است انسان‌ها فعالانه به شر پیوندند. کلیت داستان‌های ساد در نبرد بین خیر و شر اتفاق می‌افتد. نگاه ساد به نیروهای جهان کاملاً مانوی است. اما هدف ساد از ستیزی که در دنیای داستانی‌اش میان این دو نیرو راه می‌اندازد صرفاً نشان‌دادن اقتدار و قدرت مطلق نیروی شر است. ساد در حالی که وانمود می‌کند طبیعت‌گرایی است که در فراسوی نیک و بد زندگی می‌کند، اما مشخصاً از اخلاق مبتنی بر شر و خوشبختی ژولیت^۱ که فعالانه شرور است، جانبداری می‌کند. نه تنها ژولیت هر گونه تأمل اخلاقی را رها کرده است بلکه با دقت و حساسگری وسواسی در پی آن است که لذت‌اش را از هر آلودگی معطوف به هیجانات و احساسات پاکسازی کند. احساساتی که آخرین پناهگاه و تکیه‌گاه اخلاق را نشان می‌دهد. ژولیت زنی رمانتیک نیست، روایی‌ای است که فعالانه تأثرناپذیری^۲ را به کار می‌گیرد تا مجبور نباشد از نمایش سرچشمه‌های حساس اخلاق رنج ببرد. قانون اخلاقی کانتی نیز محدودیت عقل را در ارتباط با شورها و عواطف نشان می‌دهد، اما غایت احترام کانتی نسبت به قانون اخلاقی، تعمیم دادن احترام به دیگری، به مثابه خود است. ژولیت پیش‌تر متقاعد شده بود که اگر افراد جامعه باید مضمون اخلاق کانتی را به عنوان قالب قانون اخلاقی به کار گیرند، این قالب نه تنها انسان‌هایی آگاه به وجود نمی‌آورد، بلکه از آن تنها انسان‌های نامتعادل و دیوانه بیرون می‌آید. ژولیت همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر خاطرنشان کرده‌اند، پیروزی عقل پوزیتیویستی‌ای را تجسم می‌بخشد که از انقیاد هرگونه سلطه‌ی اخلاقی و مذهبی رها گشته‌است. به همین دلیل ژولیت آزادانه و بدون هیچ دغدغه و احساس گناهی، سرپیچی از محرمات و امور ممنوعه را در پیش می‌گیرد (Thérien, 2003, 589). او هیچ محدودیتی برای لذت بردن از «نابودی تمدن با سلاح‌های خود آن» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴، ۱۷۳) احساس نمی‌کند.

۱. ساد در مهم‌ترین داستانش سرگذشت دو خواهر (ژوستین و ژولیت) را در وضعیتی مشابه و در مقابل مصائب زجرآور و جانکاه روایت می‌کند. ژوستین بانقوا و ژولیت فاسد و هرزه است. ژوستین تا دم آخر تقوایش را حفظ می‌کند و سرانجامی جز مرگ در انتظارش نیست. اما ژولیت با تکیه بر عقل خودآیین و جهان‌بینی روایی‌اش، از تمامی مهلکه‌ها جان سالم به در می‌برد و خوشبخت و ثروتمند می‌شود.

ساد برای ژوستین که در ستیز با نیروهای شرور است و بر پاک ماندن و عمل براساس وظیفه اخلاقی کانتی پایبند مانده، چیزی جز مرگ به ارمغان نمی‌آورد. جانبداری و دخالت ساد در روایت سرگذشت این دو خواهر تا اندازه‌ای است که وقتی ژوستین باتقوا از تمامی آزار و شکنجه‌ها جان سالم به درمی‌برد، صاعقه‌ای را بالای جانش می‌کند. در واقع وانمود می‌کند طبیعت از او انتقام گرفته‌است، زیرا نیروهایش را بیهوده مصرف کرده‌است. با این وصف می‌توان پارودی‌ای از عهد عتیق را در آن بازیافت: «آنانی که با خداوند مخاصمه کنند، او برایشان از آسمان صاعقه خواهد فرستاد، خداوند اقصای زمین را داوری خواهد نمود و به پادشاه خود قوت خواهد بخشید» (عهد عتیق، کتاب اول سموئیل، بخش دوم، آیه دهم).

فلسفه طبیعت از دیگر جریاناتی است که ساد با آن درگیر می‌شود. برای ساد بسی راحت‌تر می‌نمود که با فیلسوفان آتئیست زمانه‌اش هم‌صدا شود. اما نفی خدا، نفی طبیعت را هم در پی داشت. در نظام ساد، روح تخریب‌گری با طبیعت یکسان است. به تعبیر بلانشو در واقع طبیعت یکی از واژگانی است که او همچون بسیاری از نویسندگان هم‌عصرش، آگاهانه و حساب‌شده به کار می‌برد. به واسطه همان نام طبیعت است که وی نبردی علیه خدا و تمام مظاهرش، به ویژه اخلاق، به راه می‌اندازد. زیرا از نظر وی تنها غرایز غیراخلاقی خوب‌اند، چون اعمالی طبیعی هستند و این که اولین و آخرین قدرت، طبیعت است (Blanchot, 1973, 39-40). ساد وقتی از این موضوع آگاه می‌شود که چطور نه فقط دین و اخلاق بر طبیعت ماستم می‌کنند، بلکه خود طبیعت نیز نوعی حد از پیش موجود بر آزادی ماست یعنی اینکه طبیعت ما خود چیزی ستمگر است، در واقع خود را به سطح کانت می‌رساند، این مسئله به ایده ساد در مورد جنایت مطلق گریختن از خود نظم طبیعی می‌انجامد که دقیقاً همان کنش اخلاقی کانت است. (ژیژک، ۱۳۸۶، ۱۷۱) موضع متناقضی که ساد در مقابل طبیعت اتخاذ می‌کند، از طرفی برای توجیه جنایاتش به طبیعت متوسل می‌شود و از طرفی آن را مانعی در مقابل خود می‌بیند، صرفاً برای پیش‌برد منطقی است که بر اندیشه‌اش حاکم بود. نفی مطلق طبیعت دشوارتر از نفی خداست. به همین دلیل، وی طبیعت را مادر اعمالی که در سر دارد خطاب می‌کند، زیرا نابودی تمام و کمال آن غیر ممکن است و تنها در تخیل انسان سادی محقق می‌شود.

در اینجا باید بر دو نکته تأکید کرد؛ اول اینکه اگر طبیعت (که برای ساد در وهله‌ی اول به معنای «حیات کلی» (Blanchot, 1973, 39) است) و خدا وجود نمی‌داشتند، سرپیچی ناممکن می‌شد. انسان سادی رویکردی کاملاً سلبی دارد و نظامش را بر پایه همین سلبیت بنا کرده

است. پس اگر انسان از همان آغاز ایده‌ی خدا را صورت‌بندی نمی‌کرد، ساد می‌خواست از چه سرپیچی کند؟ به نام چه و به چه بهانه‌ای مرزها را درنوردد؟ آیا آن وقت اصلاً حد و مرز مفهومی می‌داشت؟

دوم آنکه ساد در عین حال که طبیعت را نفی می‌کند، ایده‌ی جنایت را از خود آن وام می‌گیرد. در تمامی آثارش مبنای برتری و پیروزی همیشگی غرایز غیراخلاقی‌ای است که منشا آن را از طبیعت می‌داند یعنی اولین و آخرین قدرت. اما همین طبیعت زایا و آفریننده در عین حال به جنایتی هم نیاز دارد که ناپود کند. در واقع ساد هم‌ارزی چندانی برای اروس و تاناتوس در طبیعت قائل نمی‌شود و وزنه‌ی تاناتوس را سنگین‌تر می‌یابد. در واقع این تاناتوس است که سرانجام پیروز می‌شود. حرافی‌های ساد از یک «وجود عبورنکردنی و حاکم در مقابل‌اش» (همان، ۴۰) یعنی طبیعت خبر می‌دهد که قدرت واقعی از آن اوست. ساد در مقابل این نیروی عظیم به حقیرترین و خردترین عمل موجود یعنی لعن و نفرین متوسل می‌شود. برای نفی طبیعت نمی‌توان با جنایتی که منشأ قدرت اوست و در راستای تصدیق حاکمیت مطلق طبیعت است گام برداشت. به ناگاه انسان سادی از جنایات‌اش خشمگین می‌شود و نه تنها آن را ابزاری برای تثبیت حاکمیت مطلق خود بر جهان نمی‌داند، بلکه خود را به عنوان برده‌ای می‌یابد که طبیعت برای تحقق مطلق‌بودگی حاکمیت خویش گماشته است. وی پس از آگاهی از این بردگی در پی انتقامی برمی‌آید که می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد: ساد خطاب به طبیعت می‌گوید، «فقط سودای آن را دارم که انتقام خود را از حماقت یا از خبیثی بگیرم که در حق انسان‌ها روا داشته‌ای، در حالی که راه‌های رها شدن از تمایلات هولناکی را به آن‌ها نشان دهم که تو در آن‌ها برانگیخته‌ای!» (همان) این راه‌های رها شدن از تمایلات هولناک باید در راستای حاکمیت بر طبیعت باشد که تنها با به کار گماردن «عقل روشنگری» محقق می‌شود. «دیگر زمان تاثیرگذاری بر طبیعت از طریق تخریب و همانندی بدان به سر رسیده است، اکنون باید از طریق کار بر آن چیره شد» (آدورنو، هورکهایمر دیالکتیک، ۵۴). انسان سادی می‌خواهد این نفرت از طبیعت را با نفی قدرت طبیعت، یعنی نابودی هرآنچه در خدمت اوست محقق کند. بلائشو می‌نویسد: «با توسل به ایده‌ی نیستی‌ای که در عین حال بخشی از دنیا را می‌سازد، ما فقط در درون تمامیتی که همواره خود دنیاست می‌توانیم نیستی دنیا را تصور کنیم» (Blanchot, 1973, 41). پس وقتی جنایت روح طبیعت است، هیچ جنایتی علیه طبیعت وجود ندارد که فقط متوجه او باشد. در واقع نفی طبیعت به نفی خود انسان سادی منتهی می‌شود.

بسیار جالب توجه است که همین گذر نفی از طبیعت (به معنای حیات کلی) به نفی خود را می‌توان در پدیدارشناسی روح هگل نیز یافت. خودآگاهی در سیری که هگل برای آن ترسیم کرده، در تلاش برای آزادی و حقیقتاً آزاد بودن به رواقی‌گری روی می‌آورد. او که در واقع می‌خواهد نه مقام خدایگانی یعنی فرمان راندن را بپذیرد و نه بندگی یعنی فرمان بردن را، با کناره‌گیری از جهان خارج، به نوعی آزادی انتزاعی یا سوژکتیو رو می‌آورد و می‌پندارد با این آزادی خود را از درد و رنج عالم بیرون مصون ساخته‌است. در واقع آگاهی رواقی برای فرار از واقعیت بیرونی، به این آزادی انتزاعی به مثابه‌ی شکافی میان درون و برون پناه می‌برد. اما از آن جایی که قادر به تعمیم دادن این آزادی به بیرون از خود نیست، رضایتمندی خاص خود را از آن به دست نمی‌آورد و به همین خاطر با نفی آن، یعنی نفی عالم بیرون به مرحله‌ی شکاکیت قدم می‌نهد. در این مرحله خودآگاهی از تعارضات مرحله‌ی پیش رهایی می‌یابد اما سرخوشی حاصل از آن را موقتی و انتزاعی می‌یابد. چون آگاهی در این مرحله به این حقیقت می‌رسد که دست به نفی جهانی زده که خود نیز درون آن می‌زید و در واقع با نفی جهان بیرون، خود را نیز نفی کرده‌است. همین مسأله خودشیفتگی او را و به بیان دقیق‌تر خود او را خدشه‌دار می‌کند.^۱ وقتی خودآگاهی شکاک به نفی هر «دیگری» ای در عالم بیرون دست می‌زند، منطقاً باید خود را نیز نفی کند و همین امر او را به ناشادترین و عذاب‌آورترین احساس‌ها دچار می‌سازد. در واقع، انسان سادی نیز با نفی دیگری، نفی ایده‌ی خدا و در نهایت نفی طبیعت، به چیزی جز نفی خود راه نمی‌برد. اما نتیجه‌ی نفی خود توسط انسان سادی، نه ناشادی و افسردگی شکاک در روایت هگلی، بلکه نفی خود در مقام انسان، البته با نشان دادن خود بر سریر قدرت مطلق است.

قدرتمندی طبیعت از رمز و راز و ناشناخته بودنش برای انسان سرچشمه می‌گرفت، و ترس انسان از طبیعت ریشه در همین رازآلودگی و جهل نسبت به آن چیزی داشت که در طبیعت جریان دارد. سلطه بر طبیعت تنها با علم به طبیعت ممکن می‌شد: یعنی جایگزینی رویکرد علمی به جای جادوی طبیعت. امروزه دیگر چیزی به نام قهر طبیعت معنا ندارد. طغیان آتشفشان‌ها، رانش زمین، زلزله، سیل و تندباد، همگی معلول عواملی هستند که انسان مدرن بر آن‌ها آگاهی یافته و گاهی آن‌ها را پیش‌بینی می‌کند. اما آن نفی مطلق که ساد در پی

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص به پدیدارشناسی روح مراجعه کنید: هگل، ۱۳۹۰، ۲۵۹-۲۶۲. همچنین برای مطالعه شرحی اجمالی در این باب به این شرح مراجعه کنید: اردبیلی، ۱۳۹۰، ۲۲۵-۲۲۹.

آن بود با گذشت سالیان دراز توسط انسان مدرنی محقق شد که توانست با تکیه بر عقل ابزاری و علم‌گرایی، از یک طرف با استفاده از فناوری نظامی و هسته‌ای‌اش برای دفاع مطلق از خود و تصدیق حاکمیت‌اش بر طبیعت و از طرف دیگر با پیامدهای ناشی از این سیطره، با آب شدن یخچال‌های طبیعی، خطر انقراض موجودات، آلودگی محیط زیست، افزایش تراکم گازهای گلخانه‌ای، جهان‌اش را به سمت نابودی سوق دهد. ایده جنایت ساد، جنونی بیمارگونه و ناشی از اختلال ذهنی نبود، بلکه اتفاقاً جنون همان عقلی بود که به تعبیر ژیزک «با چیزی بیرون از خود روبه‌رو نمی‌شود؛ بلکه، با جنون برساننده خویش مواجه است. و این ما را به رانه مرگ بازمی‌گرداند. چون رانه مرگ دقیقاً نام همین جنون برساننده عقل است» (ژیزک، ۱۳۸۶، ۹۶). همین عقل است که با نشان دادن سرحدات میل‌اش به سوی مطلق بودگی، از پیش زوال و نابودی بشر را پیش‌بینی و چه بسا تضمین کرد. ساد در واقع، همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر درباره‌اش گفته‌اند، «رویاری ساختن روشنگری با دهشت‌های خویش را به دشمنان روشنگری واگذار نکرد» (آدورنو، هورکهایمر، دیالکتیک، ۲۰۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که مطرح شد می‌توان نتیجه گرفت که مارکی دو ساد نه تنها یکی از بزرگترین نویسندگان عصر روشنگری است، بلکه با خوانشی دقیق و به دور از پیشداوری‌های خصمانه یا ستایش‌گرانه از آثارش، می‌توان به جرأت او را در زمره نخستین منتقدین فرهنگ و اخلاقیات برآمده از اندیشه روشنگری دانست. آثار ساد علی‌رغم تمام وجوه اغراق‌آمیز و هنجارگریزش، تصویری از انسان مدرن به دست می‌دهد که روشنگران و ستایشگران مدرنیسم همواره سعی در پنهان کردن‌اش دارند. افشاگری‌های وی از فرط صداقت غیرقابل تحمل بود. همین افشاگری‌های موشکافانه‌ی اوست که امروزه وی را در زمره یکی از مهم‌ترین نویسندگان آن عصر به شمار می‌آورد که تاکنون معاصر مانده است و در حوزه‌های ادبیات، روانکاوی و حتی فلسفه اخلاق تأثیرگذار بوده است. علی‌رغم سویه‌های به ظاهر ضداخلاقی، عقل ستیز و تمدن‌گریز ساد، می‌توان با اتخاذ رویکردی تحلیلی و نقادانه و با تکیه بر مضامین اصلی روشنگری، ساد را از ظواهر مزبور پیراست و به هسته افشاگر آثار وی راه یافت.

منابع

- آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس، (۱۳۸۴)، دیالکتیک روشنگری، ترجمه: مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران: گام‌نو.
- آگامبن، جورجو، (۱۳۸۹)، «قانون و خشونت: قدرت حاکم و حیات برهنه»، ترجمه: مراد فرهادپور و امید مهرگان در: قانون و خشونت (گزیده مقالات)، گزینش و ویرایش: مراد فرهادپور و امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: رخداد نو.
- اردبیلی، محمدمهدی، (۱۳۹۰)، آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل، تهران: روزبهان.
- اسکروتن، راجر، (۱۳۸۳)، کانت، ترجمه: علی پایا، تهران: طرح‌نو.
- آسون، پل-لوران، (۱۳۸۶)، واژگان فروید، ترجمه: کرامت موللی، تهران: نشر نی.
- اونز، دیلن، (۱۳۸۵)، فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روانکاوی لکانی، ترجمه: مهدی رفیع، مهدی پارسا، تهران: گام‌نو.
- باتامور، تام، و دیگران، (۱۳۸۸)، فرهنگنامه‌ی اندیشه‌ی مارکسیستی، ترجمه: اکبر معصومی‌گی، تهران: نشر بازتاب‌نگار.
- برونل، پی‌یر، (۱۳۸۲)، تاریخ ادبیات فرانسه (جلد سوم: قرن هجدهم)، ترجمه: افضل وثوقی، تهران: سمت.
- بوتی، ریچارد، (۱۳۸۴)، فروید در مقام فیلسوف (فراروانشناسی پس از لکان)، ترجمه: سهیل سُمی، تهران: ققنوس.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۷۶)، فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جکسن، روی، (۱۳۹۰)، خودآموز نیچه، ترجمه: شاهین صولتی، تهران: انتشارات جاودان خرد.
- ژیژک، اسلاوی، (۱۳۸۶)، گشودن فضای فلسفه (گفتگوهای گلین دالی با اسلاوی ژیزک)، ترجمه: مجتبا گل محمدی، تهران: گام‌نو.
- عهد عتیق، (۱۸۵۶م)، ترجمه: فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مارتین.
- فروید، زیگموند، (۱۳۸۳)، «ورای اصل لذت»، ترجمه: یوسف ابادری، در: فصلنامه‌ی ارغنون. شماره ۲۱.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه (جلد ششم)، ترجمه: اسماعیل سعادت، منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش.

- (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه (جلد پنجم)، ترجمه: امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
- کاسیرر، ارنست، (۱۳۸۹)، فلسفه روشنگری، ترجمه: یدالله موقن، تهران: نیلوفر.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)، ترجمه: حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- (۱۳۷۷)، «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، در: روشن‌نگری چیست؟ (نظریه‌ها و تعریف‌ها)، گردآورنده: ارهاارد بارد، ترجمه: سیروس آراین‌پور، تهران: آگاه.
- کدیور، میترا، (۱۳۸۱)، مکتب لکان (روانکاوی در قرن بیست‌ویکم)، تهران: انتشارات اطلاعات.
- لیندزی، اس.جی.ئی و پاول جی.ئی، (۱۳۷۹)، تشخیص و درمان اختلال‌های روانی بزرگسالان در روان‌شناسی بالینی، ترجمه: هامایاک آوویس یانس و محمدرضا نیکخو، تهران: سخن.
- وود، آلن، (۱۳۹۱)، کارل مارکس، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: ققنوس.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، (۱۳۹۱)، هگل، ترجمه: محمدمهدی اردبیلی، تهران: روزبهان.
- Blanchot, Maurice, (1973), *La raison de Sade* in *Lautréamont et Sade*, Paris, les Edition de Minuit.
- Brix, Michel, (2007), *Sade est-il un philosophe des Lumières*, Trans/Form/Ação, (São Paulo), v. 30(2), pp. 11-22.
- Hassan, Ihab, (1982), *Sade: prison of consciousness* in *The dismemberment of Orpheus*, Wisconsin, Wisconsin press.
- Le Brun, Annie, (2005), *Du trop de réalité* (entretien par Katrine Dupérou avec Annie Le Brun) in *Le Marticule des Anges*, n° 59.
- Le Brun, Annie, (2010), *Soudain un bloc d'abîme, Sade* in *Les châteaux de la subversion*, Paris, Gallimard.
- Sade. *Œuvres complètes*, (1990-1998), coll. «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, 3 tomes.
- Thérien, Claude, (2003). *Les lumières et la dialectique, de Hegel à Adorno et Horkheimer* in *Revue philosophique de Louvain*, n° 4.