

ایده‌لور چیست؟

نقدی بر ایده‌لور می‌های غربی

نویسنده: شان پشیر

مترجم: علی حسینی



ایدئولوژی چیست؟

نقدی بر ایدئولوژی های غربی

نویسنده: ژان بشلر

مترجم: علی اسدی



ترجمه این کتاب را به پسرم کاوه
تقدیم می‌کنم

فهرست مطالب

۵	پیشگفتار مترجم
۱۵	مقدمه
۲۷	فصل اول: ماهیت ایدئولوژی
۶۱	فصل دوم: کارکردهای ایدئولوژی
۹۹	فصل سوم: تقاضای ایدئولوژی
۱۳۷	فصل چهارم: عرضه ایدئولوژی
۱۸۳	فصل پنجم: هسته‌های ایدئولوژیک
۲۳۳	فصل ششم: نظامهای ایدئولوژیک
۲۷۹	فصل هفتم: مصرف ایدئولوژیک
۳۲۱	فصل هشتم: اثربخشی ایدئولوژیها
۳۵۷	نتیجه‌گیری

ایدئولوژی چیست؟

نقدی بر ایدئولوژیهای غربی

نویسنده: ژان بشلر

مترجم: علی اسدی

ناشر، شرکت سهامی انتشار

چاپ اول: ۳۰۰۰ نسخه، بهار ۱۳۷۰

چاپخانه: حیدری

بنام خدا

پیشگفتار مترجم

واژه ایدئولوژی که در عصر ما رواج زیادی پیدا کرده است، برای اولین بار توسط دوستوت دوتراسی (Destutt de Tracy) یکی از پیشگامان فرانسوی پوزیتویسم و پیرو مکتب اصالت حس کند یاک در سال ۱۷۹۶ به کار برده شد، و بعدها هم کارل مارکس این واژه را در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» در مفهوم دیگری مورد استفاده قرار داد. دوتراسی با ایدئولوژی می خواست علم جدید ایده شناسی را بنیان کند؛ مانند بیولوژی که موجودات زنده را مطالعه می کند و یا فیزیولوژی که کارکرد اعضای بدن را مورد بررسی قرار می دهد. او معتقد بود که باید ایده ها را به مثابه ابره هایی مستقل از هر نوع معنای متافیزیکی در نظر گرفت و ریشه ها و روابط آنها را با یکدیگر با روشهای تجربی مورد مطالعه قرار داد. پس ایدئولوژی اساساً محصول عصر تجدد و فراگرد دنیوی شدن فرهنگ است. در نظر کارل مارکس ایدئولوژی محصول طبقات اجتماعی است. او در کتاب «فقر فلسفه» در سال ۱۸۴۷ نوشت: همان کسانی که بر حسب قدرت تولید مادی خود، روابط اجتماعی را برقرار می کنند اصول و افکار و مقوله های روشنفکری را هم بر همان اساس به وجود می آورند. مارکس بعدها در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» مفهوم ایدئولوژی را آنچنان بسط داد که تمامی عناصر روبنایی از جمله حقوق، اخلاق، زبان و غیره را در بر گرفت. از آن زمان در ادبیات علوم اجتماعی میان فرهنگ و ایدئولوژی تداخل پیدا شد، زیرا مرز مشخصی میان آن دو وجود نداشت.

مارکس در مقدمه کتاب دیگرش «نقدی بر اقتصاد سیاسی» از ایدئولوژی به همین مفهوم یاد می‌کند و می‌گوید که ایدئولوژی می‌تواند «صورت‌های حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری و فلسفی به خود بگیرد» و به نظر می‌رسد که حتی می‌تواند از جهت محتوا علم را هم دربرگیرد. به طور خلاصه، ایدئولوژی از دید مارکس می‌تواند تمامی تجلیات و آثار تمدن را شامل شود.

در عین حال مارکس از ایدئولوژی برداشت تحقیرآمیزی دارد. بنظر نورمن برن بام (N. Birnbaum) برداشت تحقیرآمیز مارکس درباره ایدئولوژی بدون توجه به مفهوم «از خودبیگانگی» و «شیء کردن»^۱ و «راز پردازی»^۲ او قابل تصور نیست. از این دید ایدئولوژی چیزی نیست جز بخشی از فراگرد عمومی از خودبیگانگی که در آن محصول فعالیت انسانی از حوزه کنترل و نظارت انسان خارج شده و بر او حاکم می‌شود، بدون آنکه تجسمی از زندگی و فعالیت او تلقی شود. «شیء کردن» فراگردی است که در آن به اشیاء و کالاها موجودیت مستقلی جدا از آفریننده آن داده می‌شود (که در پرستش اشیاء به صورت کالا متبلور می‌گردد). و راز پردازی هم چیزی نیست جز قائل شدن موجودیتی مستقل برای محصول فکری بشر... «در جامعه طبقاتی، طبقه‌ای که وسایل تولید را در اختیار دارد، وسایل تولید ایدئولوژی را هم در اختیار دارد»^۳. کارل مارکس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» می‌گوید «افکار طبقه حاکم در هر دوره‌ای عقاید رایج بوده است، و این بدان معنی است که طبقه‌ای که قدرت واقعی را در دست دارد، قدرت معنوی را هم در دست دارد» بنابراین از دید مارکس ایدئولوژی آگاهی و تصویری است که طبقه حاکم از واقعیتها بنابر موقعیت و منافع خود دارد و جز کسانی را که فاقد ابزار تولید فکری هستند نمی‌تواند جذب کند، زیرا که آنها از وسایل تولید مادی بیگانه شده‌اند. در نتیجه ایدئولوژی چیزی جز «آگاهی دروغین» درباره واقعیت، و جز برداشتی انحرافی و نادرست از تاریخ بشر نیست. برداشتی که مارکس از ایدئولوژی داشت تأثیر عمیقی بر تفکر جدید سیاسی برجای گذاشت که تا به امروز دیده می‌شود و باعث شد که این واژه در ادبیات سیاسی وارد شود.

در خارج از سنت مارکسیستی، ایدئولوژی از یک سو معنای محدودی به خود گرفت یعنی به جای آنکه تمامی فرهنگ تلقی شود، تنها بخشی از فرهنگ (منتهی به عنوان هسته اصلی) در نظر گرفته شد و از سوی دیگر از معنای تحقیرآمیزی که پیدا کرده بود رها شد. بر این اساس با توجه به پژوهشهای تجربی و نظری در دهه‌های اخیر روی ایدئولوژی فردیناند دومون (F. Dumont) ایدئولوژی را چنین تعریف می‌کند «نظامی از ایده‌ها و قضاوت‌های روشن و سازمان یافته که برای توصیف، تبیین استنتاج یا توجیه موقعیت یک گروه یا جامعه به کار می‌رود و اساساً از ارزشها نشأت می‌گیرد و رهنمود دقیقی برای عمل تاریخی این گروه یا جامعه ارائه می‌دهد».

نظر موريس دوورژه هم کم و بیش مشابه دمون است و او هم ایدئولوژی را اساساً نظام فکری تعریف می‌کند و معتقد است که ایدئولوژی دو نقش مهم دارد، یکی آنکه اعتراضهای خصوصی را هماهنگ می‌کند و آنها را در قالب تعارض و کشمکش جمعی در می‌آورد، دیگر آنکه به این تعارض خصلت اعتراض به ارزشها را می‌دهد و از این راه تعهد عمیقتری را ایجاد می‌کند.

به نظر او ایدئولوژی از یک سو با ادغام رفتارهای خصوصی در یک تصویر کلی از سیاست، بر این رفتارها اثر می‌گذارد، هرچه ساخت ایدئولوژی پیچیده‌تر، دقیقتر و سازمان یافته‌تر باشد تأثیر آن بیشتر است، ایدئولوژی قبل از هر چیز آگاهی سیاسی را گسترش می‌دهد، و از سوی دیگر ایدئولوژی بر نظام ارزشی متکی است، هر جامعه‌ای برداشتی از خوب و بد و عدل و ظلم دارد و این تعاریف خود از نوع اعتقاداتند، زیرا از تجربه حاصل نمی‌شوند بلکه از ایمان واراده فرد سرچشمه می‌گیرند و از این جهت می‌توان برای آنها خصلتی ایدئولوژیک قائل شد.

برخی از نویسندگان مانند ژان می‌نو (Jean Meynaud) در مرحله نخست ایدئولوژی را نظامی مفهومی برای هدفهای جمعی که به صورت خواست و آرمان مطرح می‌شود، تعریف می‌کنند. برای مثال، محافظه کاری که به حفظ نظم موجود معتقد است، در برابر لیبرالیسم که بر پویایی و تحول ساختارها

تأکید دارد، قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر لیبرالیسم برخلاف محافظه کاری که به گذشته نظر دارد روی به آینده دارد. در این مفهوم ایدئولوژی به جهان بینی (Weltanschauung) نزدیک می‌شود. کارل فون اشتین بیشتر روی یکی از وجوه ایدئولوژی یعنی وجه سیاسی تأکید دارد و آن را در حوزه سیاست مطرح می‌کند. او ایدئولوژی را به مثابه «نظام منسجمی از ایده‌ها و باورها می‌داند که بیانگر طرز تلقی انسان در قبال جامعه است و او را به شیوه‌ای از رفتار سوق می‌دهد که بیانگر اعتقادات و طرز تفکر اوست».

در زبان روزمره واژه ایدئولوژی و دکتربین یا آموزه به صورت مترادف به کار می‌رود و مرز مشخصی میان آن دو وجود ندارد. برخی از نویسندگان سعی کرده‌اند که این دو واژه را از هم متمایز کنند. برای مثال، توشار معتقد است که «دکتربین» را باید تنها برای بیان یک نظام کامل فکری مبتنی بر تحلیل تئوریک مسائل سیاسی به کار برد. از نظر او دکتربین یک اثر فردی است که به شکل سیاسی مدد می‌رساند. توشار ایدئولوژی را به هر می تشبیه می‌کند که در رأس آن دکتربین قرار گرفته و در وسط پرلکسیس و قاعده آن را شعارها و برداشتهای عامیانه تشکیل می‌دهد.

نظر ریمون آرون با این تفاوت دارد. او ایدئولوژی‌ها را که بدانها «ایسم‌ها» اطلاق می‌کند، آموزه‌هایی می‌بیند که دارای سه خصیصه اند: یکی خصلت عاطفی آن است که برخلاف اندیشه‌های ناب بیشتر طالب متقاعد کردن است تا بیان کردن. دیگری توجیه علائق و منافع، سوم ساخت به ظاهر منطقی و عقلی و منسجم که در برخی از ایدئولوژی‌ها، مانند مارکسیسم این نظم بیشتر است و در برخی کمتر.

ولی به هر حال در تعریف هردو نویسنده یک چیز مشترک است و آن اینکه ایدئولوژی تنزل اندیشه به سطح عمل است و از این جهت است که مشوق و وسیله عمل سیاسی قرار می‌گیرد.

برخی دیگر از نویسندگان از جهت معرفت‌شناسی به مقایسه ایدئولوژی و معرفت علمی پرداخته‌اند و ایدئولوژی را نوعی شبه علم تلقی کرده‌اند. ژان لاپیر

می‌گوید: «در حالی که دانشمند به ویژه به تجربه و آزمایش که می‌تواند فرضیه او را باطل کند علاقه‌مند است، ایدئولوژی با تجربه و آزمایش که خطر تکذیب و ابطال جزمهای آن را دارد سروکاری ندارد».

خانم آنا آرنه هم معتقد است که هر چند ایدئولوژی ظاهری علمی دارد ولی در اصل علم کاذب است. او در این باره می‌نویسد: ایدئولوژی‌ها - ایسم‌هایی که برای ارضاء هواداران خود می‌توانند هر چیز و هر رخدادی را با استنتاج از یک قضیه اصلی توجیه کنند - پدیده‌های تازه‌ای هستند که در گذشته نقش کمی در زندگی سیاسی به عهده داشتند و پیش از هیتلر و استالین توانایی بالقوه آنها هنوز کشف نشده بود. ایدئولوژی‌ها در ظاهر خصلتی علمی دارند، آنها برداشت علمی را با استنتاج فلسفی در می‌آمیزند و مدعی می‌شوند که نوعی فلسفه علمی هستند. از واژه ایدئولوژی «چنین برمی‌آید که ایده می‌تواند موضوع علم باشد، همان‌طور که حیوانات موضوع علم جانورشناسی هستند. لوزی (Logi) در اینجا به معنی بیان علمی ایده است. از این جهت ایدئولوژی هم علمی است کاذب و هم فلسفه‌ای دروغین».^۵

آنا آرنه معتقد است که در ایدئولوژی‌های غربی سه ویژگی توانالتر وجود دارد:

① نخست آنکه آنها نه تنها آنچه را که در حال حاضر وجود دارد تبیین می‌کنند بلکه آنچه را که بر جهان گذشته و خواهد گذشت نیز تبیین می‌کنند. داعیه تبیین تام و وعده تبیین همه رویدادهای تاریخی را می‌دهند و مدعی تام گذشته و دانش تام نسبت به زمان حال و پیش‌بینی درست آینده هستند.

② دوم - تفکر ایدئولوژیک خود را از تجربه مستقل می‌داند، زیرا دیگر نیازی نمی‌بیند که از رخدادها یا تازه‌چیزی بیاموزد. از این جهت تفکر ایدئولوژیک از واقعیتی که با حواس پنجگانه خود در می‌یابیم آزاد می‌شود و بر واقعیت «حقیقتی» تأکید می‌گذارد که در پشت امور قابل ادراک پنهان است. تبلیغات جنبشهای توانالتر نیز در جهت آزاد کردن اندیشه از تجربه و واقعیت عمل می‌کند و به رویدادها معنای اسرارآمیز می‌دهد... این جنبش وقتی به قدرت

ایدئولوژی هم می‌تواند به گروه‌ها محدود شود (مانند احزاب، سندیکاها، کارگری، ارتش، حرفه‌ها و غیره) و هم جامعه بزرگ (ملت، کشور و قوم) را در برگیرد.

ولی اگر ایدئولوژی تمامی فرهنگ را هم در بر نگیرد، یکی از عناصر اصلی و محوری آن است و یا به قول دومون «کانون واقعی» فرهنگ است. در ایدئولوژی جامعه از خود تصویری پیدا می‌کند و وضعیت و موقعیت خود را تعریف می‌کند و در عین حال آرمانها و خواسته‌های خود را بیان می‌نماید. با توجه به اینکه ایدئولوژی در آن واحد هم از ارزشها و موقعیت الهام می‌گیرد و سعی می‌کند تا میان آنها همبستگی ایجاد کند، و هم از الگوهای فرهنگی، هنجارها و نهادها نشأت می‌گیرد، در چارچوب فرهنگ مقام خاصی دارد. علت توجه روزافزون جامعه‌شناسان هم به ایدئولوژی و مطالعه تجربی آن از همین جاست.^۷

همین نویسندگان در جای دیگر اشاره می‌کنند: آنچه در اینجا باید بدان تأکید کرد آن است که ایدئولوژی بیش از همه در تلاش است تا میان افراد جامعه وحدت نظر ایجاد کند، وحدت نظر در تصورات، در انگیزش، اعمال، ولی هرگز در این کار موفق نمی‌شود و برعکس در عمل به یکی از عوامل اصلی تفرقه، و تضاد داخلی در درون جامعه و میان جوامع مختلف تبدیل می‌شود. در اینجا جاست که تفاوت اصلی میان ایدئولوژی و ارزشها و فرهنگ آشکار می‌شود. ایدئولوژی نوعی خواست و اراده در جهت تحقق وحدت نظر است، در حالی که فرهنگ و ارزشها این وحدت نظر را به طور طبیعی در خود تحقق می‌دهد.^۸

به طور کلی بررسی سیر تکوینی مفهوم ایدئولوژی در غرب کار رساله مستقلی است و در این مقال نمی‌گنجد به علاوه پدیده ایدئولوژی هم بسیار پدیده پیچیده‌ای است. ولی در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که ایدئولوژی پدیده‌ای است مربوط به عصر جدید و از زمانی در غرب پدیدار شد که جوامع فئودالی و کشاورزی رو به زوال گذاشت و انقلاب صنعتی شکل گرفت و ساختارهای اقتصادی و اجتماعی را دگرگون کرد و نظام دموکراسی و پارلمانی را به تدریج جایگزین نظامهای اقتدارگرای گذشته نمود و از سوی دیگر تفکر اروپایی به سوی

رسید می‌خواهد واقعیت را براساس داعیه‌های ایدئولوژیکی خود دگرگون کند. سوم - ولی از آنجا که ایدئولوژی توانایی دگرگون کردن واقعیت را ندارد، تلاش می‌کند اندیشه را با روشهای برهانی از قید تجربه آزاد کند. تفکر ایدئولوژیک واقعیتها را در نظام منطقی و ذهنی سامان می‌دهد و برای این کار همه چیز را از یک قضیه اصلی مسلم و بدیهی آغاز می‌کند و آنها را از همان قضیه استنتاج می‌نماید... احتجاج ایدئولوژیک نوعی قیاس منطقی است. ایدئولوژی وقتی قضیه اصلی اش را که همان نقطه عزیمت می‌باشد مستقر می‌کند، دیگر به هیچ تجربه‌ای اجازه دخالت در تفکر ایدئولوژیک را نمی‌دهد.^۹

در مجموع ایدئولوژی از دید جامعه‌شناسان سه ویژگی اصلی دارد. (۱) هر ایدئولوژی حاوی صورتی منظم، هماهنگ و سازمان یافته است ولی این نظم باعث می‌شود تا برخی از وجوه واقعیت برجسته شده و برخی دیگر مورد غفلت قرار گیرد. این همان خصلت یکدست کردن (Syncretisme) عناصر ناهماهنگ است و یا به عبارت دیگر ایدئولوژی واقعیت پیچیده را ساده می‌کند.

(۲) ایدئولوژی غالباً به ارزشهایی بازی می‌گردد که از آن نشأت گرفته و تلاش می‌کند تا آن را در طرحی ذهنی سازمان دهد. از این جهت به قول دومون ایدئولوژی نوعی «توجیه عقلی جهان‌بینی و نظام ارزشی» است.

(۳) ایدئولوژی در عین حال کارکرد دیگری هم دارد و آن این است که انسان را به عمل ترغیب می‌کند و یا حداقل با ارائه هدفها و وسایل به افراد امکان می‌دهد که به عمل سیاسی دست بزنند.

رابطه ایدئولوژی و فرهنگ

گی روشه (Guy Rocher) معتقد است «ایدئولوژی از دید جامعه‌شناسی تمامی فرهنگ یک جامعه را در بر نمی‌گیرد، بلکه جزئی از آن تلقی می‌شود. با این برداشت، ایدئولوژی در رابطه با جامعه بزرگ یعنی آن‌طور که مارکس از آن به منزله محصول ذهنی طبقه حاکم مراد می‌کرد، قرار نمی‌گیرد.

مقدمه

نوشتن درباره ایدئولوژی کاری است پر مخاطره. از آنجا که این واژه در تمامی حوزه‌هایی که با علوم اجتماعی ارتباط نزدیک یا دور دارند، همواره به کار می‌رود، هرکس وجهی از ماهیت ایدئولوژی را می‌بیند و استنباط می‌کند به نحوی که نویسنده احساس می‌کند ممکن است هر لحظه با اعتقادات و عادات فکری خواننده درگیری پیدا کند و از همان آغاز شاهد بی اعتبار شدن خود باشد.

این خطر همچنین از آنجا سرچشمه می‌گیرد که تمامی تعریفهای ایدئولوژی الزاماً دلخواهانه است. یا با بیان دقیقتر، از آنجا که هر تعریفی ارائه شود ناظر بر شیشی یا اثره‌ای نیست که از قبل وجود داشته باشد، نمی‌توانیم به تدریج تعریف خود را دقیقتر کرده و خصایص اثره را بیان کنیم؛ چرا که اثره در خود تعریف نهفته است.

تعریف، ترکیبی از واژه‌هاست که موضوعی را درون یا بیرون از شعور بیان می‌کند. در این رابطه سه نوع امکان کاملاً متفاوت وجود دارد؛

۱) یا تعریف، موضوع خاص خود را می‌آفریند و در مورد کلیه قوانین و مقررات عناصر آن به طور دلخواه یک به یک انتخاب می‌شوند ولی مناسبات شمول^۱ و عدم شمول^۲ آنها رعایت می‌گردد. فلان علامت راهنمایی به مفهوم توقف اجباری سر چهارراه و یا نشاندهنده پایان محدودیت سرعت است. خصوصیات مادی تابلو یا خود علامت راهنمایی در این میان کاملاً بی تأثیر است. کافی است که همهٔ رانندگان علامتی را که فرمانی و یا رهنمودی را به طور واضح بیان می‌کند بپذیرند و آن را محترم بشمارند، تا تعریف آن دقیق باشد و مورد بحث قرار

نگیرد. در اینجا خصوصیت صریح و بی چون و چرای تعریف باعث می شود تا از محدوده واژه ها فراتر رود و صورت نماد به خود بگیرد، به طوری که دامنه استنتاج شخصی بی نهایت محدودتر از واژه ها گردد.

۲) و یا تعریف، درباره ابره ای است که بنا به طبیعت خود تفکیک شدنی است. این ابره می تواند یک شیء مادی باشد، مانند عناصر شیمیایی و یا چیزهایی که در زندگی روزانه ما به کار می رود. ابره همچنین می تواند انتزاعی باشد، مانند تمامی ابره های ریاضی، یا ایده آزادی، برابری و عدالت. تمامی این ابره ها دارای موجودیتی مستقل از شعورهایی هستند که آنها را درک می کنند، به نحوی که می توان آنها را بصورت تعریفی در آورد که حداقل آن قدر دقیق باشد که مورد توافق همگان قرار گیرد. دستیابی به این توافق همگانی در مورد اشیاء مادی کار مشکلی نیست چون برای مثال در هر فرهنگی درباره تعریف نیرو، صندلی و یا نان هم رأی وجود دارد. ولی اختلاف نظر در زمانی پدید می آید که سخنی از ابره های فکری و انتزاعی مانند آزادی در میان باشد. اما در این موارد هم مسئله لاینحل نیست. اگر اختلافات موجود درباره بنیاد حاکمیت آزادی را کنار بگذاریم و فقط به واقعیتی که این واژه بیان می کنند بپردازیم، شاید روش ارسطویی بتواند به ما کمک کند. برای رسیدن به تعریفی مورد پذیرش همگان، کافی است برداشتهای مختلف از واژه آزادی را برشمریم و منطق درونی هر یک را کشف کنیم. از این دیدگاه واژه آزادی در سه مفهوم خاص مطرح می شود و هر بار هم دو معنای متضاد دارد. آزادی در برابر سرکوبی^۳ و به صورت نبود حق انتخاب یا قبول ضرورت بیرونی تعریف می شود. وقتی من اختیار نداشته باشم که درباره جسم خودم، تواناییهایم، خیر و صلاح و حتی درباره زندگیم تصمیم بگیرم پس آزاد نیستم. ولی چنانچه زندگی و عملم را برنامه ریزی نکنم و در جهت اهداف خاص سامان ندهم باز هم آزاد نیستم. لگام گسیختگی هم مانند سرکوبی و فشار، آزادی را از بین می برد. آزادی همچنین با جبر و قهر به معنی تحمیل اراده دیگری، بدون آنکه اطاعت به این اراده مشروعیت بدهد، در تضاد است. چنانچه بتوانیم حوزه مستقلی ایجاد کنیم که در چارچوب آن رفتارمان به کسی جز خودمان بستگی نداشته باشد، در این

صورت آزادیم. اگر من از این استقلال صرف نظر کنم و از حقوق خود دست بکشم این آزادی از بین می رود. و بالاخره آزادی با فرمانبرداری و بندگی، به نحوی که تشخیص نتواند در تصمیمهایی که به او مربوط است مشارکت فعال داشته باشد تعارض دارد. اگر من نتوانم در تصمیمهایی که با زندگی و خیر و صلاحم بستگی دارد به صورت مستقیم یا غیرمستقیم شرکت کنم، یا اگر قدرتمندان به میل خود اراده شان را بر من تحمیل کنند و یا مرا به خدمت خود در آورند، باز آزاد نیستم. حتی اگر یکی از این سه تعریف را بیشتر پسندیم و بدان ارج نهیم و دو تعریف دیگر را کنار بگذاریم، باید توجه داشته باشیم که هر سه آنها با هم پیوند دارند. زیرا حق انتخاب، وجود ندارد مگر آنکه شخص حوزه عمل مستقلی داشته باشد، و در تصمیمهای جمعی مشارکت کند و متقابلاً، از این جهت هر نوع ارزش گذاری یک جانبه را ناگزیر به تعریفی ضد خود تبدیل می کند، و آزادی وقتی به لگام گسیختگی و دست شستن از حقوق و یا تعصب گرایی تبدیل شد خود را نفی می کند. این تعریف سه بعدی از آزادی تنها در زمینه سیاسی مصداق ندارد، بلکه در حوزه اخلاقی هم صادق است. در زمینه اخلاق، آزادی با عیاشی، تن آسایی و وسواس بیش از حد، متناقض است. همین قدر در حوزه روانی هم می توان به آزادی رسید. و آن زمانی است که فرد، بی بند و باری، هوسرانی و خودمحوری را نفی کند.

این تنها یک مثال بود. البته من چندان هم ساده نگر نیستم که تصور کنم چنین تعاریفی از آزادی بدون ایراد است. با این همه فکر می کنم همه موافق اند که در مورد آزادی نمی توان هر تعریفی را که دلخواه بود ارائه داد؛ هر تعریفی از آزادی باید برخی از خصایص ذاتی آن را بیان کند. از این جهت خیال نمی کنم کسی معتقد باشد که گستاخی، دست شستن از حقوق خود و تعصب گرایی از انواع آزادی است.

۳) و اما درباره ابره ای که بنا به طبیعت خود از سایر ابره ها تفکیک پذیر نیست، به آسانی نمی توان تعریفی ارائه داد. پدیده های اجتماعی چنین خصوصیتی دارند و ما را دچار دردسر می کنند. چون ابره های علوم اجتماعی در یک کل ارگانیک به هم پیوسته اند، هر تلاشی برای جدا کردن آنها از هم، نوعی قطع

عضو محسوب می شود. مباحث اقتصادی - سیاسی، مذهبی مانند میز و صندلی و یا ایده ها قابل محدود کردن نیستند. هیچ تعریفی به اندازه مورد نخست نمی تواند دلخواهانه باشد. در مورد نخست کار آسان است، زیرا کافی است هر تعریفی را که مایل باشیم، در برابر آن بگذاریم و بر سر آن توافق کنیم و اگر هم اتفاق نظری به دست نیامد آن را تغییر دهیم. به همین ترتیب نمی توان پدیده ای را اقتصادی - سیاسی یا مذهبی دانست مگر آنکه معیار دقیقی برای آن داشته باشیم. شاید این نیز مشکلی باشد که احتمالاً راه حلی هم نداشته باشد. ریشه این مشکل در تضادی است که میان واقعیت اجتماعی کلی و فهم جزئی وجود دارد که نمی تواند جز بخشی از کلیت را ادراک کند. علوم اجتماعی چیزی جز دیدگاههایی درباره واقعیت نیست و هیچ یک از این دیدگاهها هم بر دیگری برتری ندارد. بنابراین هر دیدگاهی نوعی برش یا تقسیم کل به جزء از واقعیت کلی است. ولی این برش جز از طریق مفهوم سازی^۴، یعنی به کمک مجموعه ای از ابزارهای عقلی به هم پیوسته، ممکن نخواهد بود. از این جهت مسئله تعریف در علوم اجتماعی با حوزه های دیگر متفاوت است. تعریف در اینجا نوعی مفهوم سازی است. این بدان معنی است که اثر خود به خود وجود ندارد و باید ساخته شود، ولی این کار فی نفسه از فعالیت علمی جدا نیست.

برای مثال: اثره های اقتصادی،^۵ مجموعه قضایایی هستند که علوم اقتصادی آنها را ثابت یا رد می کنند. آیا این اثبات یا رد جنبه دلخواهانه دارد؟ بدون شک نه. برش انجام شده را نمی توان از پیش^۶ توجیه کرد، بلکه این کار باید با پس نگری^۷ و به نسبتی که به پیشرفت دانشی مفید و کارساز مدد می رساند، انجام گیرد.

علوم اقتصادی نیز چنین است. نباید انتظار داشت که تمام اقتصاددانان روی یک تعریف واحد از علم توافق داشته باشند. با این همه هیچ کس منکر آن نیست که علم اقتصاد در این معنی که مجموعه ای از متخصصین، مفاهیم و روشهای واحدی را به کار می گیرند، با مجموعه ای از مسائل موجود برخورد می کنند، و کم و بیش همدیگر را زیر سؤال می برند؛ و این بدان معنی است

که علم اقتصاد هم مطابق جوهر تمام علوم هرگز کامل نیست. با این همه، حداقل از دو قرن به این سو، اقتصاددانان این تعریف را به طور ضمنی پذیرفته اند که این علم بر محور کمبودها شکل گرفته است. وجود اقتصاد به خاطر شرایطی است که انسانها در آن به سر می برند و ناگزیرند که نیازهای نامحدود خود را از منابع محدود و پایان پذیر برآورد سازند. زیرا اگر منابع نامحدود و یا دسترسی بدان، سهل و آسان بود - مانند هوا در شرایط عادی - یا اگر انسان بی نیاز بود، دیگر ضرورتی به صرف انرژی برای تهیه منابع وجود نداشت. در این راستا می توانیم هر واژه ای را به کار ببریم و هر جمله ای را که مایل باشیم بسازیم، ولی هر تعریفی از امور اقتصادی ناگزیر شامل ایده هایی درباره نیازها، منابع و کمیایی است. شاید این تعریف دلخواهانه مبهم و یا فاقد دقت باشد، ولی با نگاهی به گذشته وقتی می بینیم که علم اقتصاد از آدم اسمیت تا کنون براساس چنین تعریفی شکل گرفته است، تا حدی آن را توجیه پذیر می یابیم. بنابراین هر یک از رشته های علوم اجتماعی به صورتی دلخواه تعریف می شوند و از طریق پس نگری، چنانچه کارساز باشند، خود را توجیه می کنند. با این همه، تجربه به ما می گوید شرط احتیاط را به جا آوریم هر چند ممکن است تعریفها تاحدی نامشخص و مبهم شوند ولی ما را از خطا برحذر می دارند. نباید چارچوب تعریف را خیلی وسیع گرفت، که در این صورت واژه ها مبهم به نظر می آید و باید مجدداً اثره را برش داد. برای مثال نباید جمعیت شناسی^۸ را به صورت علم «جمعیت»^۹ تعریف کرد. زیرا صفاتی که جمعیت برای مشاهده عرضه می کند آقدر زیاد است که دستگاه مفهومی که بتواند همه آن را در برگیرد وجود ندارد. در حقیقت امر چنین علمی با علوم اجتماعی دیگر مشته می شود، زیرا هیچ امر اجتماعی وجود ندارد که «جمعیت» به گونه ای مرتبط و در برگیرنده آن نباشد.

باید از تعریفی که بسیار محدود است و تنها موارد خاصی را در برمی گیرد پرهیز کرد، زیرا در این صورت تعداد پدیدار^{۱۰}هایی که در حوزه علم قرار می گیرد به شدت کاهش پیدا می کند و در نتیجه رغبت پژوهندگان را برنمی انگیزد. جمعیت شناسی، نه علم رابطه میان این و آن است و نه علم جوامع مبتنی

برکاست و یا جوامع دارای دولت.

فضیلت (به مثابه اعتدال) مانند همیشه میان این دو حد افراطی قرار می‌گیرد. علم اجتماعی خود و موضوع خود را در رابطه با گرایش یا فعالیت بنیادی انسانی تعریف می‌کند. آن هنگام که مسئله هستی انسان مطرح باشد این موضوع هم همگانی است و هم ابدی. وجود جمعیت‌شناسی به خاطر آن است که در همه جا انسانها متولد می‌شوند و می‌میرند، و وجود «زبان‌شناسی» به خاطر آن است که انسانها همه جا سخن می‌گویند؛ یا «اقتصاد سیاسی» به این دلیل که همه انسانها با کمیابی منابع روبه‌رو هستند، و «خودکشی‌شناسی»^{۱۱} چون انسانها گاهی با موقعیتهایی مواجه می‌شوند که دست به خودکشی می‌زنند. البته در درون هر یک از این رشته‌های عمومی حوزه‌های تخصصی هم وجود دارد که بر حسب ضرورت از هم متمایز می‌شوند. برای مثال هر چند موضوع علم سیاست تعارض و هم ستیزی میان انسانهاست ولی سیاست داخلی و خارجی با هم متفاوت است. رشته‌های گوناگون، با علوم متفاوت تقارن پیدا می‌کنند. این درهم ریختگی اجتناب‌ناپذیر باعث می‌شود گفته شود: موضوع علوم اجتماعی به وسیله خود علوم اجتماعی تعریف می‌شود.

ابدی بودن و همگانی بودن، نکته مهمی است. علوم اجتماعی برای شناخت و تبیین برداشتهای گوناگون که جوامع از واقعیت بشری دارند روش مقایسه‌ای را به کار می‌برد. این علوم کمتر بر عوامل ثابت و نامتغیر و بیشتر بر تفاوتها و تنوعها تکیه می‌کنند. علم تغذیه^{۱۲} تنها به موارد پرهیز محدود نمی‌شود؛ چنین علمی قواعد و مکانیسمهای تغذیه را به صورت عام و جاری در همه مکانها و زمانها بنیان می‌نهد. علم تغذیه، برعکس می‌خواهد نشان دهد که چگونه گروههای مختلف انسانی نظامهای گوناگون تغذیه را با پرهیز از خوردن برخی از غذاها ایجاد کرده‌اند. پس در مجموع پرهیز چیزی نیست جز علم به موارد مجاز و در نتیجه موارد غیرمجاز یا ممنوع — در مورد تغذیه. این موضوع راه علم مربوط به تنظیم قواعد تغذیه اشخاص واقعی و مشخص را هموار می‌کند. به همین ترتیب، قوانین اقتصاد عمومی نه تنها بررسی نظامهای اقتصادی خاص

و نحوه تحول آنها را نفی نمی‌کند، بلکه شامل آن هم می‌شود. برای مثال قانون هزینه‌های مقایسه‌ای^{۱۳} مانع از بررسی تراز مبادله تجاری میان فرانسه و الجزایر نمی‌شود.

این ملاحظات شتابزده، کافی است تا ما را با مشکلات علم ایدئولوژی^{۱۴} آشنا کند. تعریف ایدئولوژی بدون شک در مورد سوم قرار می‌گیرد. بنابراین، اثره‌ای مادی یا ذهنی در خارج به عنوان ایدئولوژی وجود ندارد. بلکه باید آن را با برش (دکوپاژ) کم و بیش دلخواهانه‌ای از کلیت اجتماعی^{۱۵} به دست آورد. از آنجا که در این حوزه سنت ریشه‌داری وجود ندارد تا ایدئولوژی را بتوان با روش پس‌نگری و براساس یافته‌های متخصصان در گذشته تعریف کرد، مشکل بیشتر می‌شود. برای اطمینان بیشتر لازم است به برداشتهای عمومی که از این واژه شده است اشاره کنیم. در آغاز با کاربردی مواجه می‌شویم که می‌توان آن را تاریخی نامید.

ایدئولوژی مبتنی مکتبی فکری است از کندياک^{۱۶} تا دستوت دوتراسی^{۱۷} و کابانی^{۱۸}. این مکتب فکری معتقد است که ایده‌ها از راه تحریک حواس به وسیله واقعیت خارجی در آگاهی انسان شکل می‌گیرند. از آن زمان به بعد حس دومی پدید آمد که می‌توان آن را حس جدالی^{۱۹} نامید. به یاد بیاوریم طعنه‌ای که ناپلئون به «ایدئولوگها» زد و آنها را روشنفکرانی یاوه‌سرا و اخلاقلگر نامید. این خصوصیت هنوز هم تا عصر ما بر بحث وجدالهای سطح پایین حاکم است. ایدئولوژی به طرز تفکر کسانی اطلاق می‌شود که شخص با آنها موافق نیست و مردم چنین فکر می‌کنند که سایرین ایدئولوگ هستند. در شوری و گاهی هم در محافل دانشگاهی غربی مفهوم ایدئولوژی گنگ است. ایدئولوژی مجموعه تجلیات ذهنی است که همراه با ایجاد پیوند میان افراد پدیدار می‌شود. با این تعریف، اسطوره‌ها، مذاهب، اصول اخلاقی، عادات و رسوم و طرحهای سیاسی، ایدئولوژی به شمار می‌آیند. در اینجا باید قاعده درست را که در بالا بدان اشاره شد، به کار ببریم. در واقع با گرد آوردن تمامی این بازنمودهای ذهنی به دور هم، نمی‌توان اثره علمی ایجاد کرد. حتی اگر آن گونه که بعداً خواهیم دید، تشابهاتی هم میان این بازنمودها وجود داشته باشد، باز اختلاف میان آنها بسیار اساسی است. سوسیالیسم، لیبرالیسم یا آنارشیسم اساساً با مسیحیت و اسلام که دو

نظام اسطوره‌ای هستند، تفاوت دارند. همان‌طور که نشان خواهیم داد، گروه نخست طبیعتاً از نوع جدالی هستند، در حالی که دسته دوم از چنین خصصتی جز در موارد نادر برخوردار نیستند. در اینجا تفاوت کاملاً جنبه ایدئولوژیکی دارد نه علمی. تمام این بازنمودها چه صریح و چه ضمنی، تحت نام ایدئولوژی طبقه‌بندی می‌شوند تا با آنچه اساساً غیرایدئولوژیک است، یعنی علم، در تقابل قرار گیرند. در چنین تقابلی تمام بازنمودهای غیرعلمی نه تنها غلط شمرده می‌شوند، بلکه به نوعی نارسایی دچارند و زمانی کامل می‌شوند که علم همه چیز را توضیح بدهد و تمام تصورات غیرعلمی را زاید و باطل سازد. چنین برداشتی خود نوعی ایدئولوژی است که بدان علم باوری^{۲۰} می‌گویند. پس مفهوم علم کلی و کامل و تام در شرایط کنونی، خود مفهومی است غیرعلمی. این بدان معنی است که در حال حاضر و برای آینده‌ای نامشخص، علم باید با سایر تصورات ذهنی، بدون آنکه «یکی از آندو بر دیگری تسلط پیدا کند» همزیستی داشته باشد. علم نمی‌تواند جای مذهب را بگیرد و مذهب هم نمی‌تواند برجای علم بنشیند. چنانچه کسی با طرح پرسش چرا باید بمیرم، که اساساً در حیطه مذهب قابل طرح است، بخواهد این مسئله را بررسی کند، بدیهی است برای آن پاسخ عقلانی به دست نخواهد آورد. در یک کلمه، تعریف بیش از حد مبهم ایدئولوژی، تحلیل‌گر را مجبور می‌کند تا فوراً تقسیمات فرعی در آن وارد کند، به نحوی که موضوع، طرح نشده خود به خود نفی شود.

یافتن مفهومی بسیار دقیق برای ایدئولوژی هم مشکلی را حل نمی‌کند. برای برخی مردم ایدئولوژی نشانه شیوه تفکر دیوانگان است، یعنی نظامی از تصاویر و بازنمودهای ذهنی بسیار منسجم و بسته که با واقعیت ارتباطی ندارد و اطاعت فرد و یا گروه را به طور کامل طلب می‌کند و به رفتار نادرست میدان می‌دهد. نازیسم و استالینیسم صورت نوعی یا نمونه‌های ازلی^{۲۱} ایدئولوژی محسوب می‌شوند. شکی نیست که نازیسم یا استالینیسم پدیدارهای ایدئولوژیکی هستند. این را هم نمی‌توان انکار کرد که حد افراطی ایدئولوژی را تشکیل می‌دهند. آن اراده تعصب‌آمیزی که می‌خواهد با زور و شمشیر برداشتی از انسان و جامعه را تحقق بخشد، چیزی جز تجاوز به اراده مردم^{۲۲} نیست. از نظر عقلی عقیده مبتنی بر پرداختن به موارد افراطی توجیه‌پذیر نیست،

زیرا این افراط‌گرایی خود جزئی از حل مسئله است. مثال دیگری را در حوزه کاملاً متفاوتی انتخاب می‌کنیم. در زمینه مسائل روانی، تمیز میان رفتار بهنجار و رفتار بیمارگونه نمی‌تواند بر معیارهای دقیقی استوار باشد. برای هر حالت روانی، درجاتی از شدت وجود دارد؛ مسئله شناخت مرحله ورود به حوزه بیمارگونه‌گی قابل حل نیست، مگر با فراهم کردن اطلاعات تکمیلی، به گونه‌ای که بتوان گفت رفتار بهنجار به معنای انجام کارهای عادی است و رفتار نابهنجار می‌تواند سبب آسیب رساندن به خود یا دیگران شود. معیارهای ارزیابی ممکن است برحسب جامعه‌ها و زمانها تغییر کند. برای مثال میزان بهنجار پرخاشجویی مجاز برای فرد در جامعه جنگجو و در جامعه کشاورزی در زمان صلح و در جنگ یکسان نیست. پس صرفنظر از چارچوب و زمینه، نمی‌توان رفتار بیمارگونه را مشخص کرد مگر آنکه همزمان، رفتار بهنجار هم تعریف شود. این دو مفهوم به هم پیوند دارند، به طوری که می‌توان آنها را دو حالت جدایی‌ناپذیر و برخورد از وجه مشترک با یکدیگر دانست و تنها از جهت شدت از هم فاصله می‌گیرند: خست، حسادت، خودپسندی و خشونت، رفتارهای انسانی خاص و منحصر به فردی نیستند، بلکه حالت‌های افراطی رفتارهایی هستند که در هر انسانی کم یا زیاد وجود دارد؛ برای مطالعه حسادت تنها کافی نیست که نمودهای بیمارگونه این حال را نشان دهیم، بلکه باید از آنجا شروع کنیم که افراد براساس چه منطقی مثلاً از خیانت شخص مورد علاقه خود ناراحت می‌شوند و تنها بعد از این است که حسادت بیمارگونه در حالت خاص خود ظاهر می‌شود. در مورد ایدئولوژی نیز همین‌طور است. ما نشان خواهیم داد فعالیت ایدئولوژیک بهنجار، که از زندگی در جامعه سرچشمه می‌گیرد همیشه وجود دارد. بر مبنای چنین رفتار بهنجاری^{۲۳} است که می‌توان رفتار بیمارگونه را تعریف کرد. در پی شرح و تفصیل این نکته نیستیم، فقط دریافت خود را بیان می‌کنیم.

معانی یک و دو و چهار یا در اذهان مهجور شده و یا دیگر کارساز نیستند. بنابراین باید با رفع ابهام، تعریف خود را از معنای سوم بیرون بکشیم. من ایدئولوژی را حالاتی از آگاهی^{۲۴} می‌بینم که با عمل سیاسی پیوند دارد. به دلایل اجتناب‌ناپذیری که قبلاً بیان شد، این انتخاب و تصمیمی است دلخواهانه و اختیاری که جز از راه

بازنگری گذشته یا با شیوه پس نگری توجیه نمی شود؛ البته تا آنجا که نتایج به دست آمده «جالب توجه» باشد، یعنی از نظر موادی که جمع آوری شده و استنتاجی که براساس آن به عمل می آید جلب توجه کند.

تعریف به دست آمده، چیزی جز تعریف آغازین نیست و همان طور که تحلیل‌های من پیش می رود دقیقتر خواهد شد. اما قبل از آنکه خود را گرفتار ارائه تعریف کنیم، ملاحظه ای لازم است. من اصطلاحی را تا این حد کلی، مانند حالاتی از آگاهی به کار برده ام. این حالات می توانند زیر پوششهای گوناگون به صورت ملموس و مشخص ظاهر شوند. تجلی رایج آن، واژه یا مجموعه ای از واژه ها در گفتار است. این می تواند تصویر یا علامتی برای درک آن حالات باشد. مجسمه آزادی در مدخل نیویورک، پرفسید کلاه هانری چهارم، یا درختان آزادی در سال ۱۸۴۸ نیز پدیده های ایدئولوژیکی هستند، زیرا در چارچوب عمل سیاسی قرار می گیرند. همچنین آوازی یا سرودی مانند مارسیزه^{۲۵} یا آلمان بالا تراز همه^{۲۶} هم می تواند ایدئولوژیکی باشد. چرانتواند باشد؟ برای یهودی ستیزان، یهودیان بوی خاصی دارند، و نیز از نظر نژادپرستها سیاهان هم بوی خاصی می دهند. همچنین شنیده ام که بوی مواد خوشبوکننده نشان از ماهیت جهان سرمایه داری می دهد چون در آن جا همواره سعی می شود طبیعت را از حالت طبیعی خارج کنند و به صورت قابل فروش در آورند. به طور خلاصه هر صورتی از آگاهی و شعور می تواند به مجرد آنکه وارد عمل سیاسی شد، جنبه ایدئولوژیکی به خود بگیرد. با این همه، من تقریباً تنها به آن صور آگاهی می پردازم که به شکل واژه و گفتار^{۲۷} در آمده باشد، زیرا آنها نموده های بهنجار ایدئولوژی هستند. پس در این کتاب ایدئولوژی مترادف خواهد بود با گفتار در رابطه با عمل سیاسی.

پانویسها

1- inclusion

2- exclusion

4- Conceptualisation

3- Oppression

۵- برای واژه Objet لغات عین، موضوع، موضوع شناسایی، برون ذات، مورد استفاده قرار گرفته است. م.

7- rétrospective

6- a priori

9- Science de population

8- Science démographique

11- Suicidologie

10- Phénomène

13- Coûts comparés

12- diététique

15- totalité Sociale

14- Science de l'idéologie

17- Destutt de Tracey

16- Condillac

19- Polémique

18- Cabanis

21- archétype

20- Scientisme

23- normalité

22- Volonté générale

25- La Marseillaise

24- Les états de conscience

27- discours

26- Deutschland über alles

فصل اول

ماهیت ایدئولوژی

گفتیم ایدئولوژی گفتار در رابطه با عمل سیاسی است. اگر بخواهیم ابهام تعریف به تدریج کم شود باید ایدئولوژی را به دقت تحلیل کنیم. درباره نوع گفتاری که ایدئولوژی را بیان می‌کند، جز چند کلمه چیزی نخواهیم گفت، زیرا تمامی این رساله به تدقیق آن پرداخته است. گفتار ترکیبی است از واژه‌ها که به صورت جمله به هم مرتبط می‌شوند. گفتار خالص ایدئولوژیکی، یعنی کیفیتی که آن را از گفتارهای دیگر متمایز می‌کند، آن است که می‌تواند خود را در یک جمله کوتاه و یا در یک کتابخانه بیان کند. به صورت اول شعاریا بانگی است برای دعوت مردم به همبستگی و در شکل دوم نظام ایدئولوژیک نامیده می‌شود. میان این دو حد افراطی، بسیاری از حالات میانی ادراک مشاهده می‌شوند. بحثهایی که در کافه دوکومرس^۱ برای حل مشکلات بشریت — یا اروپا — در می‌گیرد، از مقوله ایدئولوژی است؛ همچنین وعظهای یکشنبه کشیشها یا خطابه‌های نمایندگان مجلس.

اگر از قریحه فردی گویندگان و لغزشهایی که ممکن است در بیانات آنها راه یابد صرف نظر کنیم، از نظر ماهیت تفاوتی میان شعار، عقیده، برنامه و یا نظام وجود ندارد. یا برای آنکه دقیقتر منظور خود را بیان کنیم، تفاوتها شامل قواعد خاص هر رشته — مانند وقتی که از رشته ادبیات سخن می‌گوییم، — می‌شود و محتوای ایدئولوژیکی آن زیاد تغییر نمی‌کند. در فریاد «مرگ بر آدمهای بد ذات»^۲، هسته‌ای^۳

می‌یابیم که اساس تمام گفتارهای آنارشیست‌ها را تشکیل می‌دهد، یعنی نفی اصل سرکوبگری^۴ یا چیزی که می‌توان اولین سنگ بنای تعریف آزادی دانست؛ و یا نفی اینکه آزادی در شکل افراطی خود به لگام گسیختگی خواهد انجامید. براساس این هسته می‌توان نظام‌های بسیار ظریف و پیشرفته‌ای ایجاد کرد. مثلاً برای آنارشیست بودن از هر کجای این نظام آغاز کنیم باید این هسته را مدنظر داشته باشیم. این بدان جهت است که هر چه فرمولبندی ایدئولوژیکی منجزتر باشد، همان قدر خالصتر است، زیرا هسته از پوسته جدا شده و جز اصل مطلب، اطلاع دیگری به پیامگیر داده نمی‌شود. تصور نمی‌کنم در آثار ایدئولوژیکی قرن هجدهم از این شعار مشهور «آزادی، برابری، برادری» فرمولی کوتاه‌تر و در عین حال جامع‌تر وجود داشته باشد. فرمولهای دیگر کمتر شهرت دارند. زیرا کمتر روی نیکبختی زندگی اجتماعی بشر تکیه دارند یا بهتر است بگوییم به مسائل خاصی توجه می‌کنند؛ مثل «نابود باد جنگ»، «زمین برای دهقانان»، «تمامی قدرت در دست شوراها»، «یک ملت، یک رهبر، یک کشور»^۵ و غیره. تمامی این شعارها بیانگر هسته‌های ایدئولوژیکی کاملاً مشخصی هستند.

همانندی محتوای شعار و نظام ایدئولوژیکی، اطلاعات تازه‌ای درباره‌ی خود ایدئولوژی به دست می‌دهد. در مرحله‌ی نخست، ایدئولوژی در محتوا دیده می‌شود و نه در شکل. نوع خاصی از گفتار وجود ندارد که به خودی خود جنبه ایدئولوژیکی داشته باشد. نه از نظر ماهیت و حتی نه از نظر درجه، میان شعار سیاسی و شعار تبلیغاتی، یا مذهبی یا ورزشی اختلافی وجود ندارد. نظام ایدئولوژیکی می‌تواند همان انسجامی را داشته باشد که نظام دینی یا فلسفی داراست. تفاوت همیشه در رابطه با محتواست، یعنی در سمت‌گیری سیاسی گفتار ایدئولوژیکی است. پس پیدا شدن ایدئولوژی در جامعه نشانه انحراف فکری یا عاطفی در آن جامعه نیست. حداقل این نشانه به تنهایی برای تشخیص بیماری کافی نیست، بلکه فقط نشان‌دهنده پدیدار شدن یک مشکل سیاسی است. و باز می‌توان نتیجه گرفت که هر قضیه‌ای می‌تواند جنبه ایدئولوژی به خود بگیرد، به شرط آنکه بتواند در مبارزه سیاسی به کار گرفته شود. «فرانسه به پیش!»^۶ نمی‌تواند چیزی جز شعار ورزشی ساده‌ای باشد، ولی اگر در قالب شور ملی و ملی‌گرایی قرار گیرد به شعار ایدئولوژیکی بدل می‌شود. به عبارت دیگر، هر موضوعی می‌تواند مورد استفاده ایدئولوژیکی پیدا کند به شرط آنکه جنبه سیاسی به خود

بگیرد. چنانکه بعداً خواهیم دید همین نکته ساده ما را به قلب فعالیت ایدئولوژیکی رهنمون خواهد شد.

در مرحله دوم میزان انجام ایدئولوژی از جهت عقلی و فکری کاملاً متفاوت است. می‌خواهم بگویم صورت و شکلی که ایدئولوژی در آن ظاهر می‌شود، به هسته ایدئولوژیکی آن ربطی ندارد، زیرا هسته می‌تواند به هر صورتی بیان شود؛ یعنی می‌توان پیام واحدی را به صورت فرمول، شعار، عقیده و نظامی فکری بیان کرد. می‌توان تاریخ و جامعه‌شناسی مباحث ایدئولوژیکی به وجود آورد و نشان داد چرا فلان جامعه، فلان گروه و یا فلان رخداد، فلان فرمول ایدئولوژی را انتخاب کرده است. احتمالاً روشنفکران نیز مانند بیسوادان عقاید ایدئولوژیکی خود را نشان می‌دهند یا احزاب سیاسی درگیر فعالیت سیاسی چنانچه هسته ایدئولوژیکی، یکی باشد نظرات خود را یکسان بیان می‌کنند. در مرحله سوم یک هسته ایدئولوژیکی واحد می‌تواند فرمول‌بندیهای کاملاً متفاوتی به خود بگیرد. این امر از آنچه قبلاً آمد ناشی می‌شود. در واقع وقتی شکل تأثیری نداشته باشد و هر مطلبی را بتوان به صورت ایدئولوژی در آورد، گفتار ایدئولوژیکی می‌تواند به صورتهای گوناگون ظاهر شود؛ نمایشنامه، استدلال به ظاهر علمی، اسطوره، احکام مذهبی، آگهی و غیره می‌تواند محتوای ایدئولوژیکی داشته یا نداشته باشند. چیزی نادرست‌تر و خطرناک‌تر از این نیست که به این بهانه که ایدئولوژی ماهیت امور را قلب می‌کند و البته امکان آن هم وجود دارد — همیشه و در همه جا نسبت به ایدئولوژی بدگمان باشیم. بلکه برعکس، طرز فکری که همه چیز را ایدئولوژی می‌داند، یعنی پان ایدئولوژیسم، خود یک ایدئولوژی است که می‌خواهد به تمامی فعالیت‌های انسان جنبه سیاسی بدهد. از چنین دیدگاهی تمامی گفتارهای مذهبی، علمی و اخلاقی چیزی جز مثلاً تجلی نبرد طبقاتی نیست.

در مرحله چهارم، تنوع نامحدود فرمول‌بندیهای ایدئولوژیکی بدین معنی نیست که هسته‌ها (ای ایدئولوژیکی) هم نامحدودند، به طوری که نتوان آنها را یک به یک بررسی کرد. ما در یکی از فصول آینده به بررسی این هسته‌ها خواهیم پرداخت. در حال حاضر برای ما مهم این است که بپذیریم انجام این کار ممکن است، یعنی در اصول با مانعی برخورد نمی‌کند. به همین ترتیب ممکن است که هسته‌ها (ای ایدئولوژیکی) دائمی و جهانشمول، و یا از شرایط انسانی و اجتماعی جدایی‌ناپذیر

باشند. در واقع، همان‌طور که عمل سیاسی لازمه زندگی انسانی است، مقولات سیاسی هم جزئی از زندگی اوست. از آنجا که این گفتارها و مقولات چیزی جز تجلیات گوناگون مضامین واحدی نیستند؛ در این صورت وقتی موضوعها محدود باشند هرکجا و هرزمان امکان روبه‌رو شدن با آنها وجود دارد.

و در مرحله آخر، لازم است که ماهیت آنچه من هسته ایدئولوژیکی می‌نامم، دقیقتر شکافته شود. هسته آن چیزی است که پس از منتزع کردن تمامی فرمول‌بندیها باقی می‌ماند. پس آنچه پس از حذف فرمول‌بندیها یعنی واژه‌ها برجای می‌ماند، چیزی جز ایده‌ها و یا محرکه‌های روانی^۷ نیست. البته ایده جز از طریق تجسد در واژه‌ها و یا در هر شیء مادی خارجی نمی‌تواند ظاهر شود. این امر مانع از آن نیست که ایده‌ها و اشیاء، واقعیتی مستقل از واژه‌هایی که آنها را در سطح آگاهی ظاهر می‌سازند داشته باشند. ایده‌هایی مانند آزادی، برابری، قدرت، استقلال... موضوعات روانی^۸ خاصی هستند. اما محرکه‌های روانی هم دارای واقعیتی مستقل هستند که به صورت واژه‌ها یا تصاویر ظاهر می‌شوند. محرکه یا فشار جنسی، نیروی روانی خاصی است که خود را به وسیله واژه‌ها، تخیلات و رؤیاها در سطح آگاهی بیان می‌کند. در حال حاضر، نمی‌توانم بگویم که این هسته‌های ایدئولوژیکی در اصل ایده‌اند یا محرک. شاید هم محرکه‌هایی هستند که به صورت ایده ظاهر می‌شوند. ولی مهم این است که این هسته اساساً خصلت کلامی^۹ و بیانی ندارد، بلکه از حالات ماقبل کلامی^{۱۰} سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، تعریف آغازین ما باید دقیق باشد. شاید بشود گفت ایدئولوژی اصولاً گفتار نیست، بلکه هسته‌ای است غیرکلامی که حالت وجودی آن کلامی است. اگر خواننده به یاد آورد که حالت وجودی ایدئولوژی تنها نه به صورت کلمه، که به صورت تصاویر، نواها و رایحه‌ها هم دیده می‌شود، دیگر این تعریف برایش تناقض‌آمیز نیست. فراموش نکنیم که خود هسته نه تصویر است، نه نوا و نه رایحه.

سیاست چیست؟ ما ناگزیریم تعریفی از سیاست بدهیم، هرچند احتمالاً چندان مشکل باشد که اشخاصی کار آشناتر از ما هم از عهده آن برنیاورند. اگر قرار باشد از تعریف سیاست طفره برویم، تعریف ما از ایدئولوژی هم دقیق نخواهد بود. مشکل اینجاست که واژه سیاست موضوعات متعددی را در برمی‌گیرد. اما آنچه معمولاً

از سیاست مراد می‌شود مبین حوزه یا نظامی است که در کنار نظامهای دیگر، نظام اجتماعی را می‌سازد. با این دید، عمل سیاسی در کنار اعمال مذهبی، اقتصادی، تفریحی قرار می‌گیرد. به همین روال سیاست بیانگرنوعی راهبرد، یا استراتژی است، یعنی انتخاب راهی به منظور تحقق هدفی. در این راستا از سیاست مؤسسه‌ای، حزبی یا گروهی دولتی سخن گفته می‌شود. و بالاخره سیاست مبین شیوه‌ای است که عوامل گوناگون نظامی اجتماعی را با هم ترکیب می‌کند. از این دید رژیم سیاسی مشخصه اصلی نظام اجتماعی می‌شود و تمامی نظام جامعه را در برمی‌گیرد، بدین معنی که رژیم شوروی از رژیم امریکا متمایز می‌شود، و هردو آنها از رژیم اوگاندا. این مفهوم سوم از دو مفهوم دیگر دقت کمتری دارد، زیرا از پیش نمی‌توان دانست که رژیم سیاسی در مجموعه جامعه چه نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. براستی ویژگیهای محسوس و مشاهده کردنی جامعه شوروی را تا چه مقدار و چه حد باید به رژیم سیاسی آن کشور نسبت داد؟ پاسخ ساده‌ای به این پرسش وجود ندارد.

در مجموع، برای واژه سیاست سه مفهوم وجود دارد: مفهوم خاص^{۱۱}، مفهوم یگانه^{۱۲} اختصاصی و مفهوم عام^{۱۳} و کلی. مشکل اینجاست که هر سه مفهوم معتبرند. در واقع، سیاست در معنی اختصاصی به طور اجبار از ماهیت رژیمی که در آن عمل می‌کند، متأثر می‌شود — رئیس یک مؤسسه دولتی نمی‌تواند از همان استراتژی اقتصادی که رئیس مؤسسه‌ای خصوصی به کار گرفته استفاده کند زیرا باید حوزه سیاسی را که در آن قرار گرفته به حساب آورد. اگر حوزه سیاسی را در نظر بگیریم، وسعت دامنه نفوذ آن به یقین وابسته به ماهیت رژیم است، و فعالیت ملموس آن به صورت رفتار یگانه سیاسی ظاهر می‌شود. بالاخره مشخصه اصلی رژیم سیاسی بر مبنای سهمی که به بخش خصوصی و دولتی می‌دهد تعیین می‌شود، یعنی از تحدید حدود حوزه سیاسی، ماهیت خود را با سیاستهای یگانه بیان می‌کند. حتی اگر واژه‌ای پیدا کنیم که این تمایزها را بیشتر نشان دهد، باز واقعیت بسیار پیچیده است. مثلاً انگلیسیها Politics را در مورد اول و سوم و Policy را در مورد دوم به کار می‌برند^{۱۴}.

این تحلیل اولیه فقط به ما امکان می‌دهد مفاهیم کاربردی واژه سیاست را محدود کنیم، ولی درباره ذات و ماهیت سیاست چیزی به ما نمی‌گوید.^{۱۵} تنها حدس

گروهی از مورچگان، نمی‌توانند به تنهایی زندگی کنند، همان‌طور که دست یا معده نمی‌تواند به تنهایی ادامه حیات دهد. ولی انسانها می‌توانند جدا شوند یا جداییهای بازگشت‌ناپذیری در جامعه ایجاد کنند. خلاصه، ویژگی اساسی انسان تعدد انتخاب اوست. این تعدد انتخاب باعث ایجاد اختلاف و چند دستگی و در نتیجه تعارض میان افراد می‌شود. ماهیت سیاست را باید در اختلافات و تعارضهای بشری جستجو کرد.

هرچند سیاست تعارض‌آمیز است، ولی این بدان معنی نیست که هر اختلاف یا تعارضی سیاست باشد. جدال و اختلاف دو رهگذر مست، ماهیت سیاسی ندارد، ولی وقتی این دو مست در دو حزب مختلف عضویت داشته باشند و به‌خاطر اختلاف عقیده با هم درگیر شده باشند، ماجرا حالت سیاسی به خود می‌گیرد. اختلاف این دو مورد چیست؟ در مورد نخست جدال جنبه خصوصی دارد، در حالی که مورد دوم جنبه همگانی. برای جدا کردن امور خصوصی و همگانی چه معیاری به کار می‌رود؟ امر خصوصی چیزی است که به اختیار افراد ذی‌نفع گذاشته شده است. بدون آنکه دولت بتواند و یا بخواهد در آن دخالت کند. زندگی خصوصی یعنی اینکه من به اختیار خود بتوانم بدون مداخله خارجی، بخشی از مکان و زمان و اشیائی را که در تصاحب من است مورد استفاده قرار دهم. به همین صورت، آن مؤسسه‌ای خصوصی است که کسانی که آن را تأسیس کرده‌اند - فرد، گروه، یا مجموع کسانی که در آن مؤسسه کار می‌کنند - مجاز باشند بدون مداخله هر نوع عامل خارجی، هر تصمیمی را که مایل باشند بگیرند. با عمومیت دادن این دو مثال، می‌توان گفت خصوصی آن چیزی است که همگانی نباشد. این تعریف جنبه شوخی و طنز ندارد. در واقع امر خصوصی تابعی است از بخش عمومی یعنی محدود به حوزه‌ای است که بخش عمومی (یا دولتی) آن را از حیطه تسلط خود بیرون گذاشته است. پس تعریف امر خصوصی منوط به تعریف بخش همگانی است. بخش عمومی مجموعه نهادهایی است که وحدت افراد و جامعه را تضمین می‌کند. نهاد مرکزی حکومت است، یعنی وسیله‌ای که به اقلیتی امکان می‌دهد تا خواست خود را بر اکثریت جامعه تحمیل کند. ولی این اعمال قدرت ممکن نیست مگر آنکه اقلیت بتواند در موقع لزوم از قدرت خود استفاده کند. این قدرت باید الزماً جنبه انحصاری داشته باشد، یعنی اختصاص به اقلیت داشته باشد، زیرا اگر هر فرد از جامعه بخواهد به میل خود از قدرت استفاده کند، این بدان معناست

می‌زنیم که سیاست شیوه‌ای را در برمی‌گیرد که افراد براساس آن زندگی اجتماعی خود را سامان می‌دهند. نگاهی به جوامع بدون سیاست، ممکن است مشکل ما را حل کند؛ منظور جوامع حیوانی است نظیر مورچگان، موربانها و زنبورهای عسل. این جوامع ویژگیهایی همانند جوامع انسانی دارند؛ البته گذشته از خصایص مشترک تمامی موجودات زنده، مانند تولید نسل، تغذیه، مرگ و ضرورت حفظ تناسب میان منابع و نیازها و غیره... این جوامع، اعضای خود را در یک کل مشخص وحدت می‌بخشند و می‌توانند فعالیت‌های یک یک آنها را به نحوی هماهنگ سازند که بقای جمع را تضمین کنند. برای این منظور ساخت سلسله مراتبی مانع از تقسیم کار بین افراد می‌شود و نمی‌گذارد که افراد هر یک در فعالیت مستقلی متفرق شوند. فعالیت هر فرد باید چنان برنامه‌ریزی شود که در جهت غایت همگان یعنی بقای جمع باشد. این امر دقیقاً به مفهوم برنامه‌ریزی است که تفاوت اساسی میان جوامع حیوانی و جوامع انسانی را نشان می‌دهد. زنبور کارگر نمی‌تواند از مکیدن شیر گل خودداری کند، در حالی که برده می‌تواند عصیان کند؛ گذشته از جوامعی که در آنها بردگی وجود ندارد. به همین ترتیب جامعه حیوانی خود را جز در مواقعی که دستخوش تحول و جهش می‌شود، که باز خود حیوان در آن اختیاری ندارد، از طریق تکرار رفتار معینی تأمین می‌کند. برعکس انسان می‌تواند شکارچی، ماهیگیر، میوه‌چین، دامدار، کشاورز... باشد. به‌طور خلاصه، جوامع انسانی با وسعت حوزه امکانات و با اختیاری که به آن داده شده تا میان این امکانات یکی را انتخاب کند، خود را (از جوامع حیوانی) متمایز می‌سازد. نه عامل ژنتیک و نه عوامل تغییرناپذیر ساخت اجتماعی، هیچ کدام باعث نمی‌شوند که جامعه‌ای به جامعه شکارچی یا صنعتی یا مسیحی یا جان‌باور^{۱۶} یا جنگجویا بازرگان تبدیل شود. مشخصه ویژه وضعیت بشری آزادی است. بدین معنی که نه از سوی خداوند و نه از سوی طبیعت چیزی بر او تحمیل نمی‌شود. خدا و طبیعت راههای رشد و تعالی را بر انسان گشوده‌اند و این انسان است که باید راه خود را انتخاب کند. برعکس جوامع حیوانی نسل بعد از نسل انگاره‌های رفتاری واحدی دارند بدون آنکه قادر باشند انگاره‌های رفتاری تازه‌ای ابداع کنند. از این جهت شاید اصلاً صحبت از جامعه‌های حیوانی خطا باشد. باید گفت ارگانسم‌هایی وجود دارند با این ویژگی که از سلول‌هایی دارای رابطه کارکردی^{۱۷} تشکیل شده‌اند. مورچه یا

که زندگی خصوصی، تمامی حوزه همگانی را مورد تجاوز قرار داده است، یعنی اینکه دیگر جامعه‌ای وجود ندارد، و انسان به وضع طبیعی که در آن هر فردی از تمامی قدرتی که در اختیار دارد علیه سایرین استفاده می‌کند، بازگشته است. بنابراین وضعیت بشری از جهت سیاسی میان دو قطب در نوسان است: در یکی زندگی خصوصی، بخش عمومی را از بین می‌برد، در این صورت انسان در شرایط هرج و مرج به معنی کامل کلمه زندگی می‌کند؛ در قطب دیگر بخش عمومی زندگی خصوصی را در خود حل می‌کند که در این صورت جامعه در نظامی ستمگر^{۱۸} به سر می‌برد. هر نوع حالت میانی هم ممکن است پیش آید. پس دعوا یا تعارض وقتی سیاسی است که به حوزه همگانی وارد شود، یعنی از دور یا نزدیک با مسئله توزیع قدرت مرتبط باشد. ولی وقتی میان زندگی خصوصی و عمومی تفاوتی نباشد^{۱۹} هر دعوی خصوصی که این تقسیم بندی را به مخاطره بیندازد جنبه سیاسی به خود می‌گیرد، زیرا هر نوع جابه جایی مرز میان دو بخش بنا گذر بر روی قدرت سیاسی اثر می‌گذارد. مثلاً اعتصاب در یک مؤسسه قطع نظر از میزان شدت و خشونت آن، تا زمانی که در چارچوب منافع آن مؤسسه محدود باشد جنبه خصوصی دارد و نه سیاسی. همین اعتصاب، چنانچه مدیریت مؤسسه از مقامات دولتی، نه برای حفظ احترام قانون بلکه برای سرکوب کارگران با استفاده از زور و ضایع کردن حق اعتصاب، تقاضای کمک کند، یا اعتصاب کنندگان بخواهند اساسنامه قانونی مؤسسه را تغییر دهند، و یا اعتصاب جزئی از حرکت عمومی در جهت تغییر نظم موجود جامعه باشد، جنبه سیاسی به خود می‌گیرد. با توجه به این تحلیل مختصر هیچ دعوی وجود ندارد که ماهیتاً سیاسی باشد، ولی دعوی هم وجود ندارد که نتواند سیاسی شود. قتل یک رجل سیاسی، چنانچه قاتل هیچ انگیزه‌ای جز انگیزه شخصی نداشته باشد، جنبه سیاسی ندارد— زیرا در این صورت او یک فرد را کشته است نه یک رجل سیاسی را— و چنانچه عمل او منجر به واژگونی نظام و قدرت نشود، جنبه سیاسی به خود نمی‌گیرد. سیاست خصیصه‌ای است که می‌تواند از خارج خود را بر هر دعوی تحمیل کند، صرف نظر از اینکه این دعوا بر نظام قدرت تأثیر می‌گذارد یا نه.

در برابر، حتی در درون حوزه سیاسی به معنی خاص، ممکن است تعارضهایی بروز کند که جنبه سیاسی نداشته باشد. رژی می سیاسی را در نظر بگیریم

که در آن تشکیل دولت از طریق انتخابات انجام می‌گیرد. دو نفر برای یک مقام واحد خود را نامزد می‌کنند. یکی از آنها به دنبال جاه طلبیهای سیاسی افتاده است چون همسرش زندگی را در خانه بر او تنگ کرده است. دیگری، آدمی است خودنما که می‌خواهد اطرافیان خود را تحت تأثیر قرار دهد. از سوی دیگر، هردو آنها با نظم سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و... کاملاً موافقت. ولی آنچه باعث تعارض میان آن دو می‌شود این است که تنها یک پست برای این دو نامزد وجود دارد. در جریان مبارزه انتخاباتی، ممکن است آن دو به یکدیگر فحاشی کنند. ولی با این حال دعوی آنها جنبه سیاسی به خود نمی‌گیرد، زیرا پیروزی یکی بر دیگری نظام را بر هم نمی‌زند و دعوی آنها به نوعی شخصی باقی می‌ماند. بهتر است به جای دعوا و تعارض، در این مورد اصطلاح رقابت را به کار ببریم. چنانچه برعکس، یکی از مقامات سیاسی، با استمداد از روشهای خشونت‌بار غیرقانونی وارد این مبارزه رقابت‌جویانه شود، رقیب او هم باید همان روش را در پیش گیرد تا شخص نخست تغییر روش دهد. حتی اگر کسی که این روش را اعمال می‌کند، همان قدر شخص موجهی باشد که در مورد پیش بود، دعوی که میان آنها پدید می‌آید کاملاً سیاسی است، زیرا هر شیوه غیرقانونی کسب قدرت در خفا میل به براندازی نظام موجود را دارد و می‌تواند به واژگونی نظام بینجامد.

هر دعوی خارج از حوزه سیاسی می‌تواند یا به طور ذهنی بنا به میل رجل سیاسی، یا به طور علنی به صورت روند حوادث، شکل سیاسی به خود بگیرد. فردی را که در حوزه مذهب، دین تازه‌ای آورده است در نظر بگیریم. او می‌تواند— ولی بسیار غیرمحمتمل است— آنچه را از طریق وحی و الهام به وی رسیده، در راه منافع شخصی به کار گیرد. در این صورت او به وعظ و تبلیغ دست می‌زند و سعی می‌کند تا شنوندگان خود را به آیین جدید در آورد. این خطابه چنانچه عملاً و آشکار علیه نظم موجود باشد به طور تلویحی جنبه سیاسی به خود می‌گیرد. ولی وقتی با قبول همگانی روبرو شود رسماً جنبه سیاسی پیدا می‌کند، زیرا موفقیت آن می‌تواند در تغییر نظم موجود مؤثر باشد. در مراحل اولیه، مقامات رسمی مذهبی با او مخالفت خواهند کرد و شاید هم به مقامات قضایی غیرمذهبی متوسل شوند. در مرحله دوم، مقامات دولتی در صورتی که احساس کنند نظم موجود به خطر افتاده است مداخله خواهند کرد. در اینجا اختلاف مذهبی

به اختلاف سیاسی تبدیل می‌شود. همین مسئله ممکن است در هر حوزه دیگری پیش بیاید. حتی بلند کردن موه‌م از سیاست جدا نیست. در جامعه‌ای که رسمی در آن رایج است یا بر آن تحمیل شده است، چنین عملی به معنی مخالفت است و به درگیری یا اختلاف می‌انجامد. اگر کسی نظم موجود را علناً تحقیر کند، کاروی جنبه سیاسی به خود می‌گیرد. بر این پایه، نخستین چینی که موی خود را کوتاه کرد تا مخالفت خود را با نظم منچوری تسینگ ابراز کند دست به عملی سیاسی زده است. از آنجا که همه چینی‌ها موی بلند داشتند، کوتاه کردن موضوعی سیاسی ایجاد کرد. مواردی هم وجود دارد که خود حکومت در این سنت شکنی پیشقدم می‌شود. پتر کبیر وقتی مردان روسیه را وادار کرد که ریشهایشان را کوتاه کنند، دست به عملی کاملاً سیاسی زد. در شرایط تاریخی دیگر، ریش گذاشتن یا تراشیدن جنبه سیاسی ندارد، بلکه بیشتر متابعت از مد و سلیقه شخصی شمرده می‌شود. در یک کلام، هر دعوا و اختلافی وقتی خصیصه سیاسی به خود می‌گیرد که وحدت همگانی و نظم موجود را به خطر اندازد، و در نتیجه به توزیع قدرت خدشه وارد کند: هدف هم‌ستیزی یا دعوای سیاسی کسب قدرت است.

شاید بتوان علل بروز اختلافات را شناخت و نشان داد که اختلاف و هم‌ستیزی نه ناشی از سوء نیت افراد است و نه حاصل خطا و اشتباه آنها. دست کم می‌توان گفت که دنیای بدون اختلاف تصور کردنی نیست، مگر آنکه طبیعت بشر به کلی تغییر کند. شناخت علت و ریشه اختلافها و تعارضها ساده است و نیازی به شرح و تفصیل ندارد.

یکی از علل شناخته شده در این زمینه کمیابی است. انسان موجودی است نیازمند، یعنی موجودی که دائماً درصدد است که چیزهای تازه‌ای به دست آورد و آنچه را دارد بیشتر کند. آنچه انسان دارد از سه مقوله است: قدرت، ثروت، حیثیت یا اعتبار.^{۲۰} قدرت یعنی امکان تحمیل اراده خود بر دیگری؛ ثروت تمامی چیزهایی است که می‌تواند مصرف شود، نه تنها اشیاء مادی، بلکه چیزهای غیرمادی مانند زیبایی یا موسیقی؛ اعتبار یا حیثیت اقتدار روحی است که شخص از داشتن مزیتی مانند اصالت، زیبایی، قریحه، اقبال... که براساس مدارج ارزشی خاصی تعیین شده، در خود احساس می‌کند. اعتبار یا حیثیت در اصل کمیاب بودن، امری است بدیهی. اگر

تمامی افراد نجیب‌زاده متولد می‌شدند، و اگر تمام زن‌ها زیبا بودند، اصالت یا زیبایی نمی‌توانست اعتبار یا پرستیژ محسوب شود. پس اعتبار جنبه اختیاری و حتی تصنعی دارد و انسان در صورتی که علوط طبع داشته باشد می‌تواند این گونه احساس تمایز را کنار بگذارد. مشکل این است که همه افراد از چنین علوط طبعی بهره‌مند نیستند. هر چند که معیارهای اعتبار و حیثیت متغیر و متحول است، ولی اعتبار و حیثیت چیزی است که در همه جا وجود دارد. تجربه‌ها نشان می‌دهد که انسان‌ها به اعتبار و حیثیت نیاز دارند، و همیشه معیاری برای تمایز خود از دیگران پیدا می‌کنند. فهم اینکه چرا کسانی که از حیثیت بهره‌مندند از این تمایز خوششان می‌آید بسیار آسان است، زیرا خود بزرگ بینی نیاز مقاومت‌ناپذیر بشر است تا بدین وسیله نایمندی ذاتی خود را جبران کند. ولی اعتبار و حیثیت چیزی نیست که انسان بتواند به خود اعطا کند، بلکه دیگران هستند که به او اعتبار می‌دهند. پس باید کسانی هم که اعتباری ندارند نیاز بخشیدن حیثیت و اعتبار را به دیگری حس کنند. ریشه روانی این گرایش را احتمالاً باید در فراق‌کنی^{۲۱} و همانندسازی^{۲۲} با موجودی دارای حیثیت و با اعتبار برای کسب امنیت جستجو کرد: وقتی احساس می‌کنم که شخصی نسبت به من از جهتی برتری دارد، می‌توانم به او تکیه کنم و از او کمک بگیرم. هر چند این امر برای کارما اهمیتی ندارد. ولی تحلیل حیثیت نشان می‌دهد که اختلاف ناشی از اعتبارجویی انسان سه علت دارد: یکی حاصل رقابت میان حریفان لایقی است که برای تصاحب مقامهای با ارزش و اعتبار تلاش می‌کنند. علت دیگر زمانی است که نظام ارزشی کهنه شده باشد و نظام تازه‌ای پیدا شود. از این جهت در عصر جدید که اشرافیت رو به نابودی رفت اعتبار اصل و نسب هم در برابر ارزشهای دیگر (قریحه، موفقیت اقتصادی یا سیاسی و...) از بین رفت. آخرین علت اختلاف زمانی پدیدار می‌شود که در جامعه‌ای نظامهای ارزشی متفاوت همراه با اعتبار و حیثیتهای گوناگون در کنار هم وجود داشته باشند. برای مثال اختلافی که میان روشنفکران و بازاریها، میان هنرمندان و سیاستمداران و غیره وجود دارد از این نوع است.

قدرت هم از اصل کمیاب است. اگر همه به یک اندازه قدرت داشتند تا اراده خود را به دیگری تحمیل کنند، بدیهی است که همه اراده‌ها همدیگر را خنثی می‌کردند و دیگر کسی قدرتی نداشت. از نظر من دلایل روانی اینکه انسان‌ها به کسب

قدرت ترغیب می‌شوند و اکثریت هم از آنها متابعت می‌کنند، یعنی بر قدرت این اقلیت قدرتمند صحه می‌گذارند، همانهاست که در مورد حیثیت بر شمردیم. برای کسب امنیت دو راهبرد وجود دارد: یکی راهبرد کسب قدرت است و فرد چون دچار این توهم است که افراد قوی او را از گزند حوادث محفوظ خواهند داشت جذب قدرت می‌شود. فرق این مورد با حیثیت در این است که حیثیت همیشه کمیاب است؛ یعنی فقط گروه بسیار کوچکی هستند که از آن بهره‌مند و آن را در انحصار خود دارند. وقتی که حیثیت همگانی شد، از بین می‌رود و باید نظام ارزشی تازه‌ای ساخته شود. برعکس، قدرت می‌تواند به صورتهای گوناگون توزیع شده باشد، از قدرت متمرکز حاکمی مستبد تا تقسیم قدرت قدرتمندان متعدد، بنحوی که هر کدام قدرت کمی در اختیار داشته باشند، مانند آنچه در جامعه اشرافی نوع فئودالی یا جوامع کشاورزان آزاد وجود داشت. به عبارت دیگر درجات کمیابی قدرت تغییر می‌کند و همیشه هم بر سر تقسیم قدرت کشمکش وجود دارد: بسیاری از تعارضها از برخورد خواسته‌های ناهمگرا و ناهمسو برای تقسیم قدرت پدید می‌آید.

کمیابی ثروت برجستگی کمتری دارد و در نتیجه بسیار پیچیده است. همان‌طور که گفتیم ثروت با امکان مصرف تعریف می‌شود، و میزان کمیابی آن با نسبت نیازها و منابع بستگی دارد، چون این دو مقدار همیشه ثابت نیستند. ثابت نبودن مقدار منابع آنقدر بدیهی است که احتیاجی به اثبات ندارد. و اما نیاز هم صرفنظر از حداقلی که لازمه بقا است، امری است اختیاری. تجربه نشان می‌دهد که نیاز بر حسب دو عامل تحول پیدا می‌کند. نخست به خود منابع بستگی دارد: هر چه منابع زیادتر شود، نیاز هم بیشتر می‌شود، به نحوی که حد نهایی رشد، نیاز در اشباع شدن از مصرف نیست، بلکه در محدودیت تولید بیشتر (کمیاب شدن مواد اولیه، مخارج فزاینده ابداعات فنی، کاهش سود سرمایه و غیره) است. متغیر دوم به وسیله رقابت خواسته‌ها شکل می‌گیرد، که در آن معلوم می‌شود چه چیز خواستنی است. واضح است که تنها روش مؤثر از بین بردن کمیابی ثروت، تنها افزایش منابع نیست، بلکه محدود کردن تمناها و خواسته‌ها (یعنی قناعت) هم هست. فراوانی برای هر کس قابل وصول است، به شرط اینکه شخص نیازهای خود را برای آنچه می‌خواهد به دست آورد،

محدود کند. تجربه نشان می‌دهد افراد عموماً از این خردمندی سود می‌جویند. زیرا اگر به آن گردن نهند در وضع روانی تحمل‌ناپذیری گرفتار خواهند آمد و این زمانی است که افراد چیزی را می‌خواهند ولی نمی‌توانند به دست آورند. اما این خردمندی از دقت کافی برخوردار نیست: اگر فردی را در جامعه‌ای در نظر بگیریم، برای او حد و مرزی از نظر امکانات وجود ندارد. این حد و مرز در رویی توقعات و واقعیات مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، حتی اگر افراد از خواستن چیزهای محال هم صرف نظر کنند، ناگزیرند که با هم وارد رقابت شوند و دست به مبارزه بزنند تا سهم خود را به دست آورند. وقتی به این موضوع عوامل اتفاقی را هم اضافه کنیم، مسئله پیچیده‌تر می‌شود. هنگامی که نظامی اقتصادی دچار جهش می‌شود و دستخوش رشد سریع می‌گردد، نیازها هم چند برابر می‌شوند و دیگر نمی‌توان آنها را محدود ساخت. دعوا برای تقسیم ثروت شدت می‌گیرد، زیرا هیچ نوع توزیع ثروتی جنبه دائمی ندارد. هر بار جامعه‌ای در اثر اختلافات دچار آشوب شد، اگر اکثریت خواهان توزیع مجدد ثروت باشد و بر آن پافشاری کند ثروت به صورت تازه‌ای توزیع خواهد شد. گمان نمی‌کنم به ذکر شواهد تاریخی در اینجا نیاز باشد، زیرا هر خواننده‌ای می‌تواند از آنچه در مدرسه (در درس تاریخ) خوانده موارد فراوانی را به یاد بیاورد.

تحلیل نشان می‌دهد چرا از نظر تاریخی کشمکشهای رایج و عمیق از کمیابی قدرت سرچشمه گرفته است، زیرا قدرت است که بیش از همه چیز دستخوش تغییر می‌شود و همین موجب می‌گردد که در توزیع قدرت در جامعه پی در پی تجدیدنظر شود. برعکس، اعتبار یا حیثیت، یا باعث رقابتهای خصوصی می‌گردد و یا جز در انقلاب دعوا و اختلاف بر نمی‌انگیزد. همین اصل در مورد ثروت هم صادق است. معمولاً توزیع اعتبار و حیثیت و ثروت در دوره‌های طولانی تغییر نمی‌کند، و کمتر مورد اعتراض واقع می‌شود، در حالی که توزیع قدرت همواره در معرض تغییر است.

کمیابی حتی می‌تواند باعث ترس شده و این هراس به تنهایی کافی است تا افراد به جان هم بیفتند. تالین مرحله، دعاوها تا حدی ناشی از برخورد منافع واقعی افراد با هم بود، ولی گاهی اتفاق می‌افتد که افراد حساس با آنکه شخصاً نفعی ندارند سخت از بی عدالتی متأثر شوند. در چنین مواردی دو نوع واکنش پدید می‌آید: یا فرد از

این نابرابری قدرت احساس می‌کند و می‌خواهد روشهایی را برای کاهش بی‌عدالتی به کار گیرد، یا از این توزیع ناعادلانه به خشم می‌آید و می‌خواهد دنیایی بسازد بدون سلسله مراتب قدرت و حیثیت، یا همراه با فراوانی با تولید اضافه بر مصرف و یا باتشویق مردم به صرفه‌جویی و پرهیز از مصرف. من در این باره توضیح بیشتری نمی‌دهم، زیرا هردو این نگرشها ایدئولوژی‌یکی هستند، در حالی که ما اینک در جستجوی یافتن تعریفی برای سیاست هستیم.

دومین دسته مهم دعوها و تعارضها متوجه نهاد^{۲۳}هاست. منظور من از نهاد شیوه‌ها و روشهایی است که جامعه انسانی به کمک آنها مسائل خود را حل می‌کند. انسان باید غذا بخورد، پس لازم است نهادهای تغذیه و آشپزی ایجاد شود. انسان تولید مثل می‌کند، پس باید خانواده داشته باشد. بعلاوه علی‌رغم مبارزه‌ای که میان انسانها در جریان است، باید وحدت و انسجام جامعه هم حفظ شود، پس باید نهاد سیاسی به وجود آید. به همین ترتیب انسان به نهادهای مذهبی، اقتصادی، آرایشی، نظامی، پوشاکی و غیره هم احتیاج دارد. دعوا از آنجا آغاز می‌شود که جامعه انسانی شروع به ساختن نهادهای می‌کند (باید تغذیه شود، تولید مثل کند، لباس بپوشد و عریان شود و...) ولی در این مورد هم راه‌حلهای گوناگونی وجود دارد. راه حلی مطلقاً خوب وجود ندارد، بلکه هر جامعه‌ای راه‌هایی برای خود پیدا می‌کند که اگر با شرایط آن جامعه سازگار باشد خوب خواهد بود. تغذیه گیاهی می‌تواند در جایی خوب باشد و تغذیه معمولی (گیاهی و حیوانی) در جایی دیگر. اگر قرار باشد که ناگهان رژیم غذایی جامعه غربی را تغییر دهیم و بخواهیم که مردم آن فقط آب و نان بخورند جامعه به هم می‌ریزد. همچنین اگر از چینیها بخواهیم که به شیوه غربی غذا بخورند بدون شک جامعه چینی هم به هم می‌ریزد. پس تمامی نهادهای در همه‌جا یکسان نیستند. البته با وجود این حقیقت، ممکن است افراد یا گروهها راه‌حلهای موجود را کنار بگذارند و راه‌حلهای جدیدی در پیش بگیرند. در حوزه تکنیک، مذهب و سیاست، این گونه نوآوری بسیار رایج است. هربار ممکن است به شکلی اجتناب‌ناپذیر دعوایی بر پا شود که ابعاد سیاسی به خود بگیرد و وحدت جامعه و نظام توزیع قدرت را به مخاطره اندازد. جنگ و اختلاف عقیده گاهی بر سر تمامی یک نهاد است، مانند دعوای مذاهب با

هم و گاهی بخشی از یک نهاد را در برگیرد، مثل اختلاف بر سر کیش تصاویر^{۲۴} و مسئله امدادهای غیبی^{۲۵} در مسیحیت. گاهی دعوا و تضاد چند نهاد را در برمی‌گیرد؛ معمولاً بدین علت که در جامعه همه امور کم و بیش به هم وابسته‌اند. هر نوع تغییری در نهادهای اقتصادی، مستلزم تغییر در نهادهای سیاسی است. کشمکشهای اخیر در مورد مسئله سقط جنین^{۲۶} نشان داد که هر راه‌حلی در این مورد ارائه شود با فعالیتهای اجتماعی دیگر ربط پیدا می‌کند. از این جهت هر برخورد و ستیزه‌ای می‌تواند به تدریج حوزه‌های دورتر را هم تحت الشعاع قرار دهد و کشمکشهای وسیعتر و عمیقتری را برانگیزد. حتی می‌توان گفت— و این نکته‌ای است که بعدها به کارمان خواهد آمد— هر چه دعوا بر سر نهادی یک جامعه را بیشتر به حرکت در آورد، بیشتر امکان دارد این دعوای محدود بهانه‌ای برای برپا شدن دعوای بزرگتری بر سر آنچه کمیاب است پدید آورد، زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد که نهادهای شهوات^{۲۷} توده‌ها را تحریک کنند. اگر از مشاجرت فکری چند نفر اهل تخصص بگذریم معلوم نیست اکثریت مردم به خاطر این یا آن گونه تعریف از تثلیث خونشان به جوش آید. برعکس تمام افراد جامعه هریک نسبت به توزیع ثروت، قدرت و حیثیت به شدت حساس‌اند. از اینجاست که هر انقلاب اجتماعی از دعوا بر سر این سه نوع توزیع سرچشمه می‌گیرد هر چند که دعوها بر سر نهادهای مختلف باشد. شاید در پس شورشهای توده‌های هندی برای دفاع از حرمت گاوهای مقدس— که مسئولان دولتی هم می‌کوشند آنها را مهار کنند— تعارضهای عمیقتر و کلیتری وجود داشته باشد.

آخرین دسته از دعوها و تعارضها به خاطر ارزشهاست. ارزش چیزی است که به زندگی معنی می‌دهد. انسان بدون آنکه خود بخواد به صحنه زندگی پرتاب می‌شود. نصیب او در زندگی چیزی نیست جز نگرانی و دغدغه دائمی از مرگ و اینکه بالاخره روزی خواهد مرد. اگر ارزشی نباشد تا به این زندگی معنی دهد و آن را به مجموعه‌ای هدفدار تبدیل کند زندگی برای فرد تحمل‌کردنی نخواهد بود. تقریباً تمام انسانها کم و بیش موفق می‌شوند که برای زندگی ارزش قائل شوند جز اقلیت کوچکی که خودکشی می‌کنند. ارزشهایی که افراد در زندگی بدان اعتقاد پیدا می‌کنند بسیار زیاد است، ولی باید آنها را زیر عنوانهای کلی دسته‌بندی کرد. بیشتر ارزشها خصلت

سرخوشی^{۲۸} دارند یعنی با نوعی رضایت و خوشی همراه اند. کار برخلاف ظاهر، تا آنجا که کارکرد خود را در آن متحقق و متجلی می‌سازد، خصلت سرخوشی پیدا می‌کند. همچنین است ارزشهای اقتصادی (کسب ثروت)، مذهبی (نزدیکی و ارتباط با قادر مطلق)، سیاسی (کسب قدرت)، نظامی (جنگیدن برای اثبات تفوق)، هنری (سامان دادن واژه‌ها، اشکال، نواها، رنگها، در کلیتهای معنی دار) و علمی (جستجوی حقایق ناپایدار). انسان وقتی دچار تعارض می‌شود که از تحقق ارزشهای مورد علاقه‌اش باز ماند. وقتی کارگری را به کاری که بدان رغبتی ندارد وادار کنیم در حقیقت او را از معنی بخشیدن به زندگی خود باز داشته ایم. در این صورت او یا عصیان خواهد کرد و یا برای فراموش کردن این رنج خواهد کوشید خود را به صورتهای مختلف سرگرم کند. اگر شخص ستیزه جویی فرصت ستیزه و دعوا پیدا نکند، یا دست به ماجراجویی می‌زند و یا به سیاست روی می‌آورد. و این جا به جایی ارزشها ادامه پیدا می‌کند. بنابراین در زندگی فردی وقتی ارزشی نتواند تحقق پیدا کند جای خود را به ارزش دیگری می‌دهد. ولی ممکن است کار به جایی برسد که دیگر نتوان ارزشی را جایگزین ارزش دیگر کرد و یا حداقل فرد تصور کند این راه بسته شده است. و گاهی هم ممکن است گروه زیادی به ارزش واحدی اعتقاد پیدا کنند و برای تحقق آن به طور جمعی قیام کنند. وقتی بر سر ارزشی دعوا در می‌گیرد که آن ارزش در جامعه ریشه داشته باشد. البته یافتن نمونه‌های تاریخی در اثبات این ادعا آنقدرها هم آسان نیست زیرا اطلاعات مفید یا در این حوزه بسیار کم است یا به صورتهای گوناگون می‌شود آن را تفسیر کرد. با این حال شاید در این مورد بتوان کشوری را مثال زد که در اشغال خارجی است، و مردم آن نبرد می‌کنند تا هویت قومی یا ملی از دست رفته خود را باز یابند. همین‌طور می‌توان گفت این موج اعتراض و انتقادی که هر چند یک بار علیه نظام اقتصادی غربی برمی‌خیزد ناشی از عدم تعادل ارزشها در غرب کنونی است زیرا تعادل نظام ارزشهای غرب در اثر سنگینی بار ارزشهای مادی و اقتصادی دارد از هم می‌پاشد. شاید هم تراکم شدید نیروی پر خاشگیری و ستیزه جویی، به ویژه نزد جوانان زخمهای عمیق روحی در مردم به وجود آورده باشد. باید حداقل قسمتی از اعتراضات جوانان غربی در سالهای ۶۰ را در این مسئله جستجو کرد.

در اینجا ممکن است به این موضوع ایراد گرفته شود؛ مثلاً گفته شود تمامی این ارزشها را نمی‌توان ناشی از فطرت و طبیعت بشری دانست، بلکه جامعه است که باعث ارزشگذاریها می‌شود. در نتیجه اگر تعارضی هم در رابطه با ارزشها پدید می‌آید، به خاطر پیدایش نظام ارزشی تازه‌ای است که می‌خواهد جای نظام ارزشی گذشته را بگیرد. این، بعید نیست. بحث در این باره محتاج بررسی کامل است. برای منظور فعلی ما، مهم نیست که ارزشها ابدی هستند و کم و بیش در همه جوامع وجود دارند و هر جامعه‌ای آن را به صورتی خاص در می‌آورد، یا برعکس هر جامعه‌ای ارزشهای منحصر به فردی دارد. از آنجا که ما به دنبال ریشه‌های کشمکش تعارض هستیم، تنها کافی است بدانیم که تعارضها در رابطه با ارزشها وقتی پدید می‌آیند که افراد و جوامع از حرکت باز ایستند.

در مجموع، نحوه توزیع کالاهای کمیاب، انتخاب نهادها و گزینش ارزشها در انسان جنبه فطری و غریزی ندارند. در غیر این صورت تاریخی برای بشر وجود نداشت، همان‌طور که تاریخی برای مورچه‌ها و موریانه‌ها وجود ندارد. تاریخ وجود دارد، چون در هر موردی بیش از یک راه برای بشر وجود دارد. از این رو همه جوامع و تمدنها هم یک راه واحد را «انتخاب» نمی‌کنند. این انتخابها به صورت غریزی انجام نمی‌شود، بلکه در صحنه نبرد مداوم میان کسانی که ارائه طریق می‌کنند انجام می‌گیرد. جامعه هر زمان راه حلی موقتی برای حل مشکل توزیع کالاهای کمیاب و انتخاب نهادها و ارزشها ارائه می‌دهد. این راه‌حلها ممکن است با هم هماهنگ باشند یا نباشند. ولی مجموع چنین راه‌حلهایی را می‌توان نظام یا نظم^{۲۹} نامید.

به‌طور آرمانی، سه نوع نظم را می‌توان تشخیص داد؛ نوع اول، راه‌حلهایی است که همه افراد جامعه آن را به‌طور طبیعی قبول می‌کنند و کسی هم درباره آن شک و تردیدی ابراز نمی‌کند. انتقال قدرت، توزیع ثروت، توزیع حیثیت، عادات تغذیه و پوشاک، قوانین ازدواج، آموزش کودکان و غیره از قواعد غیر قابل تفسیری متابعت می‌کنند و از یک نسل به نسل دیگر می‌رسد. این را می‌توان نظم سنتی نامید. البته این امور دستخوش تحول هم می‌شوند، ولی این امر ناشی از عمل آگاهانه و ارادی افراد نیست، بلکه ناشی از نواقص تصادفی است که در نظم پدید می‌آید. در جامعه سنتی

چیزی به نام سیاست به معنای اخص وجود ندارد، یا حداقل سیاست به شکل بسیار ساده آن درآمده است، به نحوی که دربرخی از جوامع به اصطلاح «بی دولت»^{۳۰} سازمان سیاسی مشخصی دیده نمی شود. در اینجا کشمکشها به دو نوع رقابت مشخص برمی گردند. یا دو نفر برای تصاحب یک موقعیت منحصر به فرد (مثلاً تصاحب زنی و یا مقامی) با هم وارد رقابت می شوند. در اینجا سیاست دخالتی ندارد، زیرا، همان طور که گفتیم، چنین کشمکشی نظم موجود را تهدید نمی کند. بلکه فقط صاحبان قدرت را مورد سؤال قرار می دهد. یا شخصی قانون شکنی می کند و مرتکب جرم یا جنایتی می شود (مثلاً مرتکب زنا یا محارم می شود). در این ضرورت کافی است شخص مجازات شود تا مسئله حل شود. در چنین نظامی، ارگانهای سیاسی می توانند به دادگاههای حکمیت و داوری تبدیل شوند. عمل سیاسی به تمام معنی در مورد مسائلی انجام می گیرد که سنت نتواند آن را پیش بینی کند، و برای حل آن راه حل های قبلی وجود نداشته باشد و درباره آن نظرات مخالفی مطرح شده باشد و کار به دعا کشیده شود. اساساً در این چارچوب دو واقعه را می توان گنجانید؛ نخست جنگ، که بنا به تعریف دو ملتی را که تحت لوای نظم واحدی زندگی نمی کنند و در نتیجه نمی توانند از حکمیت بالاتری تمکین کنند و مجازاتی را بپذیرند، به جان هم می اندازد. حتی اگر با گذشت زمان این دو ملت در جنگ بتوانند با هم روی اصولی توافق کنند، این اصول برای همیشه پابرجا نیست و هر لحظه ممکن است یکی از این ملتها در جنگ شکست بخورد و زندگی خود، یا استقلال خود را از دست بدهد. واقعه دوم سیاسی است و از ابداع و نوآوری پدید می آید. وقتی عامل جدیدی وارد صحنه شود و آنچنان نیرومند باشد که نظم موجود را تهدید کند، جامعه برای جلوگیری از زوال خود به تجدید سازمان نیاز پیدا می کند. تاریخ نشان می دهد همیشه جنگ یا حداقل تعاس با دنیای خارج باعث ابداع و نوآوری در جامعه می شود و همراه آن حرکت سیاسی تازه ای آغاز می شود و گسترش می یابد و به دنبال آن تعارضهای داخلی جامعه شکل می گیرد. جای تعجب نیست از زمانی که تاریخ بشر را می شناسیم جنگ عامل اصلی تحول جوامع انسانی بوده است، چه بخواهیم چه نخواهیم، جدال^{۳۱} منشأ همه رخدادهاست.

همین طور می توان نظم کثرت گرا^{۳۲} ایجاد کرد. در چنین نظامی هیچ راه حلی جنبه قطعی ندارد، و به ابتکار افراد جامعه واگذار شده است که آنهم تغییر می کند. معلوم می شود که مکانیسمهای تنظیم کننده توزیع (ثروت و قدرت و اعتبار) و نهادها یکی نیستند. در مورد دوم انتخاب یکی انتخاب دیگری را حداقل به صورت مستقیم مشروط نمی کنند. یکی موهایش را بلند می کند و دیگری کوتاه بدون آنکه این مسئله باعث کشمکشی شود. به همین صورت انتخاب مذهب نمی تواند مورد ایراد سایرین قرار گیرد. به طور خلاصه، تمامی نهادها خود به خود به حوزه شخصی رانده می شوند. تنها شرط این کار، تساهل است که هرکس به انتخاب دیگری احترام بگذارد، برعکس توزیع (قدرت و ثروت و اعتبار) هم افراد جامعه را در آن واحد در برمی گیرد. اگر شخصی قدرتمندتر و ثروتمندتر باشد، این بدان معنی است که سایرین قدرت و ثروت کمتری دارند، یا برای مدتی کمتر ثروتمند هستند. راه حل کثرت گرا عبارت است از اینکه بگذاریم خواستها و تمناها به طور آزاد رشد یابند و با هم رقابت کنند تا جایی که تناسب نیروها به نقطه تعادل موقتی برسد. این نقطه نمی تواند موقتی نباشد، زیرا تناسب نیروها در حال تغییر است. پس نظم موجود دستخوش تلاطم و اغتشاش^{۳۳} دائمی است. این تلاطم مانع از ایجاد و ثبات طولانی جامعه می شود. در واقع، در چنین نظامی آنها که بیش از همه تحقیر می شوند و می خواهند نظم موجود را واژگون کنند، همانهایی هستند که از همه ضعیف ترند. در غیر این صورت مورد تحقیر قرار نمی گرفتند. انتخاب ارزشها مسئله پیچیده ای است. در واقع، برخی ارزشها در اصل جمعی هستند، مانند ارزشهای نظامی و ارزشهای ملی. انتخاب آزاد ارزشها موجب نوعی تراکم ارزشهای جمعی می شود، زیرا این شانس برای آنها وجود ندارد که انرژی اجتماعی خود به خود روی آنها متمرکز شود. برعکس، نظم کثرت گرا، به ویژه ارزشهایی را تقویت می کند که می تواند در حوزه شخصی شکوفا شود، مانند ارزشهای علمی، هنری، تفریحی. ارزیابی میزان سیاسی شدن جامعه در چنین نظامی مشکل است. این امر در گرو گسترش تساهل و تحکیم وحدت و اجماع^{۳۴} در جامعه است. چنانچه افراد جامعه در اختلاف نظرهای خود نسبت به هم تساهل به خرج دهند و برای زندگی در کنار هم مصمم باشند، تمام تعارضها خود به خود حل می شود. پس در اصل

عمل سیاسی و به ویژه روی توزیع (قدرت، ثروت و اعتبار) متمرکز می‌شود. چنین نظامی تعارض بر سر قدرت، ثروت و حیثیت را به دلایلی که گفتیم همواره تخفیف می‌دهد.

سومین نظم، نظم ستمگرانه^{۳۵} است. وجه مشخصه چنین نظامی، تحمیل نظامی است از میان نظامهای ممکن با تمسک دائمی به زور و یا تهدید به استفاده از زور. بنابر ماهیت و یا بنابر تعریف، ستمگری با تمرکز شدید قدرت مشخص می‌شود. در اصل چنین نظامی جز در پی کثرت گرایی پدید نمی‌آید. زیرا وقتی در جامعه‌ای تمام افراد سنت را پذیرا باشند، دیگر مسئله تحمیل نظم از طریق زور مطرح نمی‌شود و هرکس خودبه‌خود از آن متابعت می‌کند بدون آنکه در فکر راه حل دیگری باشد. برعکس وقتی یکی از عناصر نظم موجود مورد اعتراض قرار گرفت، ستمگری هم در این مورد آغاز می‌شود. به عبارت دیگر، ستمگری بنا بر گزیر هر جنبه‌ای از زندگی اجتماعی را که بخواهد بدان نظم دهد، سیاسی می‌کند و بالاخره زمانی که حکومت ستمگر در تمامی توزیعها، در تمامی نهادها و تمامی ارزشها مداخله کند، تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی هم سیاسی می‌شود. چنین نظم ستمگرانه‌ای را می‌توان توتالیتار نامید و قرن بیستم را قرن ابداع چنین نظامی دانست. پس نظم توتالیتار، نظامی است سرتاپا سیاسی^{۳۶} که در آن هر حوزه‌ای از زندگی اجتماعی، حتی حوزه بسیار خصوصی از بیرون و از سوی دولت هدایت می‌شود، بطوری که هر نوع تخلفی، حتی بی اهمیت‌ترین آن، جرم سیاسی تلقی می‌شود و مستوجب عقوبت است. کتاب ۱۹۸۴ جرج اورول حالت سرکوبگرانه چنین نظم ستمگرانه توتالیتار را بیان می‌کند. تا پیش از قرن بیستم، حکومت ستمگرانه همیشه حالت خاص و جزئی داشته است، زیرا هدف آن تحمیل راه حلی در حوزه‌ای خاص، معمولاً در حوزه سیاسی و مذهبی بوده است. سایر حوزه‌ها مورد تهاجم قرار نمی‌گرفت، البته نه به خاطر اینکه در آنها آزادی عمل و انتخاب وجود داشت، بلکه حکومتها نمی‌دانستند که تا چه حد رفتار انسان را در این حوزه‌ها می‌توان به صورت دیگری جز آنچه تاکنون مرسوم بوده سامان داد: در نتیجه سنت همچنان حاکم بود. به همان نسبتی که حوزه عمل سنت محدودتر گردد، ستمگری آغاز می‌شود، تا راه حلی را از بین راه‌حل‌های ممکن تحمیل کند.

بدین جهت از نظر تاریخی، توتالیتاریسم کنونی تنها پس از حکومت‌های کثرت گرای غربی ظاهر می‌شوند. این نشان می‌دهد که به همان اندازه‌ای که جامعه باز است می‌تواند بسته و محدود شود.

این سه نظم، انواع آرمانی ماکس و بری^{۳۸} هستند، یعنی آرمانهای عقلی. هر جامعه واقعی، ترکیبی است از سنت، آزادی و ستمگری با نسبت‌های متفاوت. تنها با مطالعه موردها می‌توان نسبت ترکیب این سه عامل را در واقعیت مشخص کرد. این بدان معنی است که تاریخ بشر و زندگی پرماجرایی انسان آن قدر طولانی است که هر نوع جامعه آرمانی را می‌توان در آن یافت. جامعه‌هایی که به «جامعه‌های ابتدایی» شهرت دارند، به ویژه آنها که بدویتر هستند و هنوز ارگانهای سیاسی در آنها تکثر پیدا نکرده است، تقریباً به طور کامل مبین نظم سنتی اند. جامعه‌های غربی کنونی به ویژه ایالات متحده به وضوح به نظم کثرت گرا شباهت پیدا می‌کنند. رژیمهای توتالیتار نازی و کمونیستی به ویژه نوع روسی و چینی آن به نظم ستمگرانه محض گرایش دارند. وقتی از این قطب به قطب دیگر برویم - بدون آنکه از تنوع رژیمهای واسط صحبت کنیم - سهم سیاست به شدت تغییر می‌کند و همین طور سهم ایدئولوژی.

آنچه در این جا باقی می‌ماند، تعریف عمل^{۳۹} است تا تعریف ما از ایدئولوژی کامل شود، چون ما در تعریف مقدماتی خود گفتیم «ایدئولوژی گفتاری است مبتنی بر عمل سیاسی». هر عملی را می‌توان حرکت ارگانیک برای تحقق هدف خاصی دانست. پس عمل دارای سه عنصر متمایز است. برای اجتناب از هر نوع ابهام حاصل از انتخاب واژه‌ها، شاید لازم باشد که برای بیان این عناصر از ارقام و حروف استفاده کنیم. ولی همان‌طور که باره^{۴۰} گفته است، معلوم نیست این روش تفهیم و تفاهم را آسانتر کند. از این جهت من عبارات مرسوم را با معنایی هر چه دقیقتر به کار می‌برم. این سه عنصر عبارتند از:

شوریا شهوت^{۴۱} که همان نیروی حیاتی^{۴۲} لازم برای آغاز و پیگیری عمل است. پس برای آنکه عملی انجام شود، باید ارگانیکسی زندگی را آغاز کرده باشد. واقعیت بسیار پیچیده‌تر است. اگر این نیروی حیاتی جهتی نداشته باشد، هیچ عملی از آن سر نمی‌زند. چنین نیرویی کلاً بالقوه و مجرد است و متوجه هیچ هدفی نیست.

زیرا برای آن نیرو همه هدفها یکسان است. برای آنکه عملی به صورت ملموس تحقق یابد، باید نیرو ویژگی خاصی داشته باشد، یعنی کیفیتی را بپذیرد که بدان رنگ خاصی بدهد. در نتیجه، شهوت انرژی حیاتی خاصی است. این شهوت به صورت گرسنگی، میل جنسی، قدرت طلبی، و حرص و طمع به ثروت و غیره خودنمایی می‌کند. ما فعلاً با این مسئله که آیا می‌توان فهرست کاملی از شهوات بشر فراهم کرد و یا به طور منطقی به شمارش آنها پرداخت، کاری نداریم. مهم این است که در حال حاضر به یاد داشته باشیم که شهوت الزاماً جنبه خاصی ندارد. از این جهت هر نوع کوششی برای آنکه تمام شهوات را به یک شهوت واحد تقلیل دهیم، و بگوییم که این تنوع شهوات چیزی نیست جز تبدیل میل جنسی به مالپرستی و یا به قدرپرستی و از نظر منطقی دارای تعارض است. اگر این انرژی ویژگی واحدی داشته باشد معلوم نیست چطور در مرحله بعدی ویژگی گوناگونی پیدا می‌کند. مثلاً برای آنکه میل جنسی از یکسو به مالپرستی و از سوی دیگر به قدرپرستی تبدیل شود، باید به سه مکانیسم قائل باشیم: یکی آنکه انرژی جنسی را به مالپرستی تبدیل کند، دیگری آنکه به قدرپرستی تبدیل کند و سومی انرژی جنسی را در حوزه جنسی نگاه دارد. هر کوششی برای تقلیل شهوات به یک شهوت واحد به فرضیه‌های زیادی نیاز دارد. ساده‌تر و عاقلانه‌تر این است که بگوییم انرژی حیاتی یک داده کلی است که به صورتهای مختلف و بدون امکان تبدیل یکی به دیگری متجلی می‌شود پس انسان، بنابر طبیعت خود کانون شهوات متعدد است. این تعدد نوعی، نه وجود سلسله مراتب شخصی شهوات را در افراد نفی می‌کند و نه اینکه اگر به هر دلیل شهوتی برای ارضای خود راهی پیدا نکرد انرژی آن به شهوت دیگر منتقل نشود. مثلاً وقتی میل جنسی ارضاء نشود نیروی آن به شور مذهبی و میل به قدرت انتقال می‌یابد، بدون آنکه این نتیجه گرفته شود که احساس مذهبی یا میل به قدرت چیزی جز شهوت جنسی تصعید شده نیست و بالعکس. باز امکان دارد که عوامل اجتماعی باعث شوند تا این نیرو بر این یا آن شهوت متمرکز شود. محتمل است که یک جامعه جنگجو، پرخاشجویی و میل به قدرت را در میان مردان تقویت کند و به تدریج از طریق آموزش و پرورش آن را در درازمدت جزئی از طبیعت مردان کند و به وسیله «عامل تشویق کننده تولید نسل» در میان مردان جنگجو و

جاه طلب این شهوات و امیال را در افراد به طور فزاینده‌ای تقویت کند.

شهوات حتی در حالت شخصی هم به صورت تجربیدی باقی می‌مانند، به طوری که جز میلی بالقوه و یا اشتیاقی برای تحقق محسوب نمی‌شوند. شهوت جنسی ابژه خود را ایجاد نمی‌کند، بلکه حرکتی است به سوی ابژه‌ای بیرونی که می‌تواند آن شهوت را ارضاء کند. شهوت قدرت باعث ایجاد قدرت در فرد نمی‌شود، بلکه فرد را به جستجوی قدرت وامی‌دارد. خلاصه، اساساً محتوای شهوت از خود آن متمایز و حتی برای آن بی تفاوت است، زیرا یک شهوت واحد می‌تواند خود را در تعداد زیادی ابژه‌های متمایز ارضاء کند. در آن واحد می‌توان هم از عمومیت و ابدیت شهوت انسانی صحبت کرد و هم تنوع اعمالی که به وسیله آنها این شهوات به صورت ملموس تجلی پیدا می‌کنند. از اینجاست که روانشناسی - اگر آن را به مثابه دانشی خاص در تحلیل شهوات بدانیم - بدترین وسیله برای تحلیل وقایع تاریخی است. روانشناسی با اینکه قضایایی با اعتبار جهانی طرح می‌کند، نمی‌تواند تنوع وقایع تاریخی را توضیح دهد. شهوتی که آلی بیاد^{۴۳} و اسکندر را به حرکت درآورد احتمالاً همان است که شارل دوازدهم یا ناپلئون را به حرکت واداشت؛ ولی وقایعی که در برابر هر کدام از آنها قرار گرفت، متفاوت بوده؛ تازه از چارچوب خاص تاریخی که این وقایع در آن شکل گرفته‌اند حرفی نمی‌زنیم. از این جهت جهشهای بزرگ تاریخی را نمی‌توان به وسیله جهشهای روانی توضیح داد. سرمایه‌داری از شهوت مالپرستی که همه‌جا دیده می‌شود، زاییده نشده است، بلکه از اوضاع و احوال خاصی که باعث شد تا این شهوت با تمرکز سرمایه و سرمایه‌گذاری منظم پس اندازها ارضاء شود پدید آمده است.

علاقه^{۴۴} به آن موضوعی گفته می‌شود که شهوت مادی یا غیرمادی را ارضاء می‌کند. علاقه چیزی است که شهوت را از قوه به فعل می‌رساند. بنابراین خود را الزاماً به صورت شخصی نشان می‌دهد. در شهوت جنسی علاقه به شخص یا آدم معین و مشخص ابراز می‌شود، همان‌طور هم در طلب قدرت علاقه رسیدن به مقامی ملموس و مشخص در نظام قدرت مطرح می‌شود. پس نوع علایق بر حسب تمدنها و جوامع متفاوت و موقعیت اجتماعی و وضعیت روانی فرد هم در شکل‌گیری نوع آن مؤثر است. در این صورت انتخاب علایق در رابطه با شهوات ارادی و دلبخواهی^{۴۵} است، و همین

موجب آثار و نتایج تازه ای می شود. اگر شهوتی (درفرد) ارضاء نشود ممکن است از علاقه ای به علاقه دیگر روی آورد. همین طور احتمالاً می توان گفت هر قدر شهوت از علاقه ای که آن را ارضاء می کند کمتر بهره مند شود، قویتر است. زیرا موضوع علاقه چون پدیده ای است ملموس و مشخص چه بسا انتظار فرد را برآورده نکند: شهوت در موضوع علاقه خود را مستهلک نمی کند، بلکه موقتاً خود را در آن تحقق می بخشد و هر لحظه می تواند جستجوی خود را متوقف کند. حتی شهوتی وجود دارد که به خاطر ماهیتش هرگز موضوع خود را پیدا نمی کند. شور مذهبی در جستجوی ذات مطلق و منشأ هستی است که دغدغه مرگ را به طور کامل از بین ببرد. از آنجا که ذات مطلق ماهیتاً و بنابر تعریف دست نیافتنی است، انسان مذهبی هم هرگز به آرامش وصل نمی رسد و شور او ارضاء نمی گردد. ناهمگونی^{۴۶} علائق باعث می شود تا دو نفری که شهوت واحدی دارند به دو موضوع^{۴۷} یا ابژه متفاوت، روی بیاورند و شیوه تازه ای برای ارضاء شهوت خود پیدا کنند. این فقدان تفاهم در مورد موضوعهای جنسی بسیار رایج است. گاهی می شنویم که به زن یا مردی که کسی را دوست دارد گفته می شود «از چه چیز این آدم خوش می آید؟» ولی این پرسش درست نیست چون دوست داشتن دلیل نمی خواهد. به عبارت دیگر علاقه به شخصی یا موضوعی جنبه عینی ندارد، بلکه امری است ذهنی. در رابطه با کسب قدرت می توان گفت شخص برای آنکه به خانواده خود زور بگوید و ستم کند به همان میزان نیرو نیاز دارد که دیکتاتوری برای سلطه و اعمال قدرت بر جهان. برای مثال همان نیرو، نیرنگ و هوش و حتی نبوغی که دوک سن سیمون به خرج داد تا دختر دوک دورلثان با دوک بری ازدواج کند شاید در شرایط دیگر برای برپا کردن انقلابی و یا حداقل یک سری مانورهای سیاسی بزرگ کافی بود.

علاقه شهوت می تواند مستقیم و بدون واسطه باشد و آن زمانی است که شهوت حداقل برای لحظه ای در ابژه ای منحصر به فرد و مشخص ارضاء شود. شهوت جنسی با تصاحب دیگری ارضاء می شود، ولی این استثنایی است. علاقه معمولاً از طریق واسطه قابل حصول است، یعنی رسیدن به آن مستلزم آن است که قبلاً به چیزهای دیگری رسیده باشیم. به استثناء شهوت مال پرستی فوراً به موضوع خود یعنی

ثروت کلان یا گنج دسترسی پیدا نمی کند، بلکه از طریق جمع کردن پول بتدریج به آن می رسد. افتخارات جنگی هم از این نوع می باشد و با فتوحات متعدد هدف نهایی حاصل می شوند. پس بهتر است علایق را در دو سطح در نظر بگیریم: یکی هدف نهایی^{۴۸} است که در آن شهوت حداقل به صورت موقتی تحقق پیدا می کند، و دیگری هدفهای واسطه^{۴۹} است که برای تحصیل هدف نهایی لازم اند. مثلاً اگر مقامات دولتی بخواهند امنیت کشور خود را در برابر هجوم از خارج حفظ کنند، هدف نهایی این است که با تمام امکانات دیپلماتیک استراتژیک با متجاوز بجنگند و یا او را از این کار بازدارند. هدفهای واسطه وسایلی هستند که برای تحقق هدف نهایی به کار گرفته می شوند. هدف نهایی میل به قدرت، رسیدن به مقام و موقعیتی است که فرد بتواند اراده خود را بر دیگری تحمیل کند، هدفهای واسطه فراهم کردن کلیه شرایطی است که به کسب این موقعیت کمک کند و تحصیل آن را تضمین نماید. پس هدفهای واسطه چیزی جز وسایل تحصیل هدف نهایی نیستند. عمل عقلانی، یعنی عملی که علاقه ای را در نظر گرفته و آن را به دست می آورد تا شهوت را ارضاء کند. فرد باید هدف نهایی روشن و مشخصی داشته باشد و وسایل لازم را هم برای این کار فراهم سازد. یعنی نخست به هدفهای واسطه که لازمه رسیدن به هدف نهایی است دسترسی پیدا کند. این هماهنگی میان هدف و وسیله چه بسا در عمل میسر نیست و یا با رفتارهای نامناسب با هدف و رفتارهای غیرعقلانی مواجه می شویم. عملی غیرعقلانی است که یا معطوف به هدفی باشد که غایت شهوت نیست، و یا برای تحقق هدف نهایی به وسایل نامناسب متوسل می شود. اگر می خواهیم امنیت کشوری را حفظ کنیم چنانچه بگذاریم دشمنان متحد شوند و در عین حال به آنها هم اجازه دهیم که در حمله پیشدستی کنند، در این صورت مرتکب عمل غیرعقلانی شده ایم. همین طور رفتار مردی که می خواهد از طریق ایجاد رسوایی و توهین به زنی دل او را به دست آورد، غیرعقلانی است. یکی از نمونه های رایج رفتار غیرعقلانی زمانی است که شخص وسایل را به جای هدف می گیرد. غیرعقلانی بودن این اعمال به ویژه ناشی از عدم تشخیص درست است، بدین معنی که شخصی تمامی نیروی خود را که این قدر به آن نیاز دارد صرف هدفهای واسطه می کند، در نتیجه این خطر وجود دارد که در هر

لحظه با مشکلات پیش بینی نشده مواجه شود و نتواند به هدف نهایی برسد. اگر کسی بخواهد ثروتمند شود و یا ثروت خود را حفظ کند، منطقی نیست که هر چه دارد به قمار بگذارد، حتی اگر در بعضی مواقع چنین قمار برای صاحب ثروت سودمند باشد؛ بلکه، ممکن است ناگهان قیمت سهام در بورسی بالا برود و به اصطلاح دری به تخته ای بخورد و ثروت شخصی چند برابر شود ولی این امر بسیار غیرمحمتمل است.

در پاراگراف قبل ارزش را به مثابه چیزی که به زندگی فردی یا جمعی معنی می دهد تعریف کردیم. باید اضافه کنیم که ارزش چیزی است که اعمال فردی یا جمعی در جهت تحقق آن انجام می گیرند. به عبارت دیگر ارزش غایت هدفهاست، یا بالاترین علاقه شور یا شهوت است. پس علاقه نه در دو سطح بلکه در سه سطح مطرح می شود: مثلاً مال پرستی شهوتی است که سه هدف متفاوت دارد؛ کلیترین آن ثروت است که یک ارزش است. این هدف در اوضاع اقتصادی کنونی، جمع کردن پول است، هدفهای واسطه معقول، وسایلی است برای رسیدن به هدف نهایی. از این مثال معلوم می شود که هر چند هدفها و وسایل ملموس و منحصر به فرد هستند ولی ارزشها مجرد و کلی اند. در تحلیل آخر کنش یا عمل گذرگاهی است که فرد را از شهوت مجرد به ارزش مجرد می رساند. شهوت جنسی، از طریق وحدت جسمانی کامجویی را جستجو می کند؛ میل به قدرت از طریق رسیدن به موضع قدرت آن را جستجو می کند؛ مال پرستی ثروت را از طریق مال اندوزی جستجو می کند. پس فرد هم مانند جمع همیشه تحت تأثیر شهوات عمل می کند و با توسل به ابزارهای ملموس و مفرد است که به ارزشهای عام و مجرد می رسد.

وقتی تمایز میان اعمال عقلانی و غیرعقلانی را بار دیگر مورد توجه قرار دهیم، رفتارهای مبتنی بر ارزش را بررسی کنیم می بینیم همان رابطه ای که وسیله و هدف را به هم پیوند می زند هدف و ارزش را هم باهم متحد می کند. برای آنکه عملی کاملاً عقلانی باشد، نه تنها باید وسایل متناسب با هدفها باشند، بلکه باید هدفها هم با ارزشها منطبق باشند. وسایل و هدفها به خاطر خصلت خاص و ملموس خود می توانند حالت ابزاری به خود بگیرند و معیار کارایی^{۵۰} و یا عدم کارایی^{۵۱} در مورد آنها جاری شود. بنابراین عمل می تواند برحسب اینکه شور یا شهوت را در جهت ارزش سوق داده است

کارآ یا ناکارآ باشد. بنابراین — و این نکته ای است اساسی که این فراگرد را توجیه می کند — مفهوم عقلانی نه به شور یا شهوت قابل اطلاق است و نه به ارزش. شور یا شهوت حاصل نیروی حیاتی است، نه می تواند خود را توجیه کند و نه نفی کند بلکه تنها می تواند خود را متحقق سازد و یا خود را از بین ببرد. ارزش هم نه می تواند خود را توجیه کند و نه نفی نماید، بلکه یا خود را متحقق می سازد و یا مضمحل می کند. پس شهوات و ارزشها داده های اختیاری هستند که می خواهند در رفتاری مشخص و احتمالاً عقلانی تحقق یابند. خوشی^{۵۲}، حق، افتخار، معرفت، قدرت و... ارزشهایی هستند که نه می توانند خود را توجیه کنند و نه نفی، بلکه می توانند خود را با شور یا شهوات اختیاری همساز کنند.

تصورات تصاویر ذهنی^{۵۳} شعور و آگاهی است که در ضمن تحقق شهوت در علائق و یا به هنگام تلاشی برای تحقق خود در انسان پیدا می شود. سهم ذهنی تصاویر در عمل متغیر است، و برحسب شعور افراد تغییر می کند. سه مورد زیر را می توان از یکدیگر تشخیص داد:

□ وقتی شهوت به طور غیرارادی علاقه خود را بیابد، تصاویر ذهنی به تأثرات حسی و ادراک محدود می شود. این را غریزه^{۵۴} گویند.

□ چنانچه عمل غیرارادی حاصل از محرکه فیزیولوژیکی ثابت نباشد بلکه با محرکه روانی برگشت پذیر^{۵۵} مرتبط باشد باز تصاویر ذهنی مانند غریزه بسته و محدودند. این را در سطح فردی عادت^{۵۶} و در سطح جمعی آداب و رسوم^{۵۷} می نامند. پس آداب و رسوم به مجموعه ای از اعمال غیرارادی گفته می شود یا به طور ساده تر، اعمال و رفتاری عاری از باز نموده ها یا تصاویر ذهنی که در گروه اجتماعی مفروضی دیده می شود. آداب و رسوم می گویند «این را باید انجام داد و این را نباید انجام داد» پس آداب یا رسوم راهنمای افراد در زندگی هستند و عادات هم شرط لازم برای اعمال آزادی است. تصور شر را بکنید اگر قرار بود ما عادات خودمان را دائماً تغییر دهیم چه وضعی پیدا می کردیم. در جامعه کاملاً سنتی، عادات است که عمل انسانها را شکل می دهد. آداب و رسوم از حوزه سیاست و ایدئولوژی برکنار است. وقتی جامعه درباره آن تردید پیدا کند در معرض اختلاف و هم ستیزی قرار می گیرد و از این لحظه به بعد

تصاویر ذهنی تلاش می‌کنند تا سنت را توجیه کنند یا از آنها عیبجویی نمایند.

هر بار که تحقق علائق از طریق روشهای منطقی آغاز می‌شود تصاویر ذهنی هم حالت احتجاج به خود^{۵۸} می‌گیرند. در اصل، تنها یک راه حل مناسب و درست بیشتر وجود ندارد. علم بهترین پاسخ را در این چارچوب ارائه می‌دهد، و می‌گوید که تصویر ذهنی ماصحیح است یا خطا. تکنیک پدیدار پیچیده تری است، زیرا معلوم نیست که طرح فنی، بیش از یک راه حل درست و مناسب نداشته باشد، چرا که در هر طرح چند هدف متناقض می‌توانند در کنار هم وجود داشته باشند که افزایش یکی باعث کاهش دیگری می‌شود. مثلاً در مورد حمل و نقل نمی‌توان در آن واحد ظرفیت، سرعت و ایمنی را افزایش داد. باید میان این عوامل هماهنگی ایجاد کرد که آن هم یک راه حل واحد ندارد. انسان اقتصادی برای افزایش هر چه^{۵۹} بیشتر امتیازات خود عملی عقلانی انجام می‌دهد یا باید انجام دهد. واضح است که عقلانیت در حوزه اقتصادی، به درجه عقلانیت علمی و فنی نمی‌رسد، زیرا انسان اقتصادی باید در حوزه‌ای کار کند که تمام داده‌های آن در اختیار او نیست. در حالی که در عمل عقلانی باید این داده‌ها در دست باشد. برای همین است که بورسباز^{۶۰} می‌تواند برای پیش بینی قیمت سهام به خرافات متوسل شود، در حالی که دانشمند تا زمانی که می‌خواهد دانشمند باقی بماند، نیازی به خرافات ندارد. معیار تکنیک و اقتصاد دو چیز است: کارایی و عدم کارایی. وقتی علاقه به صورت اثره (عینی) نباشد بلکه به وسیله خود سوژه (ذهن) خلق شود باز نموده یا تصورات ذهنی نقش بسیار مهمی پیدامی‌کنند. **اسطوره^{۶۱} و مذهب** از این نوع علائق هستند. هر دو اینها به پرسشهای اساسی که بشر مطرح کند پاسخ می‌دهند، پاسخهایی که نمی‌توان به صورت تجربی حقانیت آنها را اثبات کرد. در اینجا خلأ و شکافی که میان امور اثبات ناپذیر و انسان به وجود می‌آید با گفتارها پر می‌شود، گفتارهایی دائمی و پایان ناپذیر، و از این رو می‌بینیم که هر روز بر میزان تصورات و باز نموده‌های اسطوره‌ای و مذهبی افزوده می‌شود، زیرا هر پاسخی فوراً پرسشهای تازه‌ای را مطرح می‌کند. در اینجا فرصتی است تا چند مثال بیاوریم.

□ در فعالیتهایی که شخص سعی دارد به طور عقلانی علائق دلبخواهی خود را تحقق دهد حالت خاص پیدا می‌کند. در اخلاق^{۶۲}، حقوق^{۶۳} و به ویژه در سیاست^{۶۴} چنین

حالتی دیده می‌شود. ارزشها متکثرند، چون شهوات متأثر و دلبخواهی هستند، چرا که شهوات را نمی‌توان به طور عقلانی توجیه کرد. پس هر کوششی برای توجیه یک ارزش شبیه همان کاری است که در مذهب انجام می‌گیرد، یعنی ارائه تصورات: احتجاج حالت توجیه عقلی و دلیل تراشی نامشخص پیدا می‌کند. ولی از لحظه‌ای که شخص ارزشی را انتخاب کرد، هدف نهایی و هدف واسطه که در تحقق ارزش با هم رقابت داشتند، به صورت وسیله در می‌آیند. و عمل جنبه عقلانی پیدا می‌کند البته تنها در اصول. در واقع، از یک سو تعداد متغیرهایی که باید تحت کنترل قرار گیرند آن قدر زیادند که سیاستمدار معمولاً چشم بسته عمل می‌کند، از سوی دیگر از آنجا که سیاست صحنه هم ستیزی و تعارض است، سیاستمدار باید تاکتیک و استراتژی سیاستمدار دیگر را هم به حساب آورده و این چیزی است که باعث می‌شود تا او غالباً فراموش کند برای چه مبارزه می‌کند و هدف اصلی را از یاد می‌برد. بدون آنکه درباره آثار و نتایج عمل سیاسی که با عوامل متناقض زیادی بستگی دارد صحبت کنیم، تنها می‌گوییم این نتایج جز در موارد استثنائی هدف اولیه و انتظارات سیاستمدار را برآورده نمی‌کند. ولی این امر مانع نمی‌شود که بسیاری از ابزارهای سیاست متعلق به حوزه سیاست نباشد و از حوزه تکنولوژی به عاریت گرفته شده باشد، مانند کارایی و ناکارایی. مثال ساده‌ای بزنیم: وقتی تصمیم گرفتیم به جای مدرسه و یا بیمارستان، بزرگراه بسازیم در این صورت تصمیم ما سیاسی است، زیرا از میان چند ارزش متفاوت یکی را انتخاب کرده‌ایم. ولی وقتی این تصمیم سیاسی را گرفتیم، ساختن بزرگراه دیگر مسئله فنی است و در حوزه سیاست قرار ندارد. البته موضوع پیچیده‌تر از اینهاست. طرحهای گوناگون وجود دارند که هر کدام به علائق و منافع خاصی خدمت می‌کنند و یا برعکس به آنها ضرر می‌رسانند. شرکتهای ساختمانی می‌توانند خصوصی یا دولتی باشند، تکنیکهای راهسازی مختلف اند، از آن گذشته هر طرحی ممکن است با مشکلاتی مواجه باشد که راه حل منطقی برایشان وجود نداشته باشد: این تعارضها و مشکلات نیز سیاسی هستند چون در رابطه با انتخاب ارزشها هستند. برای هر انتخابی ناچاریم از احکامی استفاده کنیم که پایه عقلی ندارند. پس سیاست مخلوطی است از احتجاج^{۶۵} و دلیل تراشی^{۶۶} که از قبل قابل محاسبه نیست. بدیهی است هر قدر نحوه

عمل سیاستمدار مؤثرتر باشد همان قدر نقش احتجاج هم بیشتر می شود و بالعکس نقش احتجاج در هنگام کسب قدرت و اعمال قدرت زیاد است. تا زمانی که قدرت به دست نیامده، دلیل تراشی نقش مهمتری دارد: سیاستمدار برای کسب قدرت به هر نوع دلیل تراشی متوسل می شود. ولی بعد از آنکه قدرت را به دست گرفت باید استدلال و احتجاج کند: البته در این مرحله باز می توان هر حرفی را زد ولی هر کاری را نمی توان کرد. دروغ و نیرنگ جزء جدانشدنی و اجتناب ناپذیر اعمال قدرت است. از اینجاست که برخورد سیاستمدار با ایدئولوژی قبل از به دست گرفتن قدرت، در آغاز رسیدن به قدرت و بعد از آنکه قدرت تثبیت شد کاملاً فرق می کند.

ما در اینجا طرحی^{۶۷} را که مانند هر طرح دیگری تا حدودی با واقعیت انطباق دارد ولی برای منظور ما مفید است - انتخاب کرده ایم: «در این طرح، شهوات، تصاویر ذهنی و علائق با هم تلفیق شده اند». شهوت محرک اولیه است، که بدون آن هیچ عملی از انسان صادر نمی شود. شور یا شهوت است که انسان را به حرکت در می آورد، پس علاقه و تصورات هیچ کدام نمی توانند شور و شهوتی در انسان ایجاد کنند و حداکثر، شور و شهوت را در انسان بیدار می کنند. پس حرکت سیاسی به خاطر اینکه شخصی ارزشی را انتخاب کرده و ایدئولوژی ای پرداخته است به وجود نمی آید. حرکت سیاسی زمانی آغاز می شود که شهوت در انسانها بیدار شده و به حرکت در آید از این لحظه شهوات برای رسیدن به علائق به تصورات (ایدئولوژی) توسل پیدا می کنند. از سوی دیگر علائق در رابطه با شهوت و تصورات امری بیرونی محسوب می شوند. قدرت، خوشی، افتخار، آزادی، برابری، ارزشهایی هستند که قبل از شور و شهوت و تصاویر ذهنی وجود دارند. شهوت به تصاویر ذهنی متوسل می شود و تصورات ذهنی به شهوت حالت عقلانی می دهد. از اینجاست که ارزشها ابدی و جهانی هستند. و اما هدفهای نهایی و واسطه هم داده های خارجی هستند که بر حسب زمان و مکان تغییر می کنند. تصاویر ذهنی وضعیت خاصی دارند. در اصل آنها رابط میان شهوات و علائق محسوب می شوند. در نتیجه تصورات سیاسی - یعنی ایدئولوژی - جز در عمل سیاسی ملموس و مشخص پدیدار نمی شوند و در خدمت عمل سیاسی هستند. چون تصاویر ذهنی محصول قوه ادراک است، خود به صورت مستقل از عمل سیاسی تکوین

پیدا می کند و در نتیجه خود به غایت تبدیل می شود. مذهب چنین حالتی دارد: مکاتب دینی غایت خود را از یاد می برند و خود غایت می شوند. این امر باعث می شود که غالباً محصولات ایدئولوژیکی از نیاز عمل سیاسی بیشتر تولید شود. این مازاد تنها جنبه کمی ندارد بلکه جنبه کیفی هم دارد. ظرفیت و پختگی تحلیلهای ایدئولوژیکی حاصل ضرورتهای عمل سیاسی نیست، بلکه بیش از هر چیز به تعداد و نبوغ متفکرانی بستگی دارد که آن را عرضه می کنند: برعکس، کیفیت و کمیت ایدئولوژی باعث موفقیت یا شکست عمل سیاسی که این ایدئولوژی در خدمت آن است، نمی شود. موفقیت یا شکست عمل سیاسی با ظرفیت هر چه بیشتر احکام ایدئولوژیکی ارتباطی ندارد: چه بسا احکام بسیار ساده و ابتدایی اثر عمیقتری بر مردم می گذارد. ولی فعلاً از این حد بیشتر تجاوز نکنیم.

در باره محتوای این فصل، می توانیم تعریفی را که در آغاز از ایدئولوژی کردیم، دقیقتر کنیم. ایدئولوژی به صورت کلماتی بیان می شود که میزان استحکام و پیچیدگی آن می تواند از حد یک شعار ساده تا یک نظام فکری پیچیده تغییر کند. صورت ظاهری ایدئولوژی هر چه باشد دو عامل را می توان در آن تشخیص داد: هسته^{۶۸} پیش زبانی^{۶۹} و گفتاری^{۷۰} که هسته را بیان می کنند. این هسته از یک سودر شهوت معینی و از سوی دیگر در ارزش خاصی متبلور می شود. به عبارت دیگر، ایدئولوژی گفتاری است جهتدار که از طریق آن شهوت خود را در ارزش تحقق می دهد. تحقق شهوت در ارزش در حوزه سیاست است، و قبلاً نشان دادیم که سیاست بنا بر طبیعت خود پرتعارض و ستیزه آمیز است. پس ایدئولوژی بنا به طبیعت خود جدالی^{۷۱} است، یا به عبارت دیگر می توان آن را نوعی جدال گرایی^{۷۲} دانست. در هر جامعه ای حداقل دو ایدئولوژی رقیب و مخالف وجود دارد. اگر تنها یک ایدئولوژی وجود می داشت دیگر ایدئولوژی نبود، منت بود؛ یعنی آداب و رسوم بود. برعکس خصلت جدالی ایدئولوژی باعث می شود تا حوزه ایدئولوژی در جامعه حالت دوقطبی پیدا کند و به تعداد ایدئولوژیهای رقیب هم ربطی ندارد. در واقع هر مبارزه سیاسی بالاخره به یک دوئل دوفره منتهی می شود (یا گروههای سیاسی به دو گروه یا به دو جبهه تقسیم می شوند). از آنجا که غایت نهایی سیاست قدرت است، ایدئولوژی مجموعه تصوراتی

است توأم با عمل سیاسی که هدف آن حفظ یا براندازی قدرت حاکم است. در مجموع ایدئولوژی نوعی گفتار جدالی است که شهوت به کمک آن می‌خواهد ارزش را با اعمال قدرت در جامعه تحقق دهد.

چون شهوت و ارزشها دلبخواهی هستند، یعنی براساس دلیل و برهانی به وجود نمی‌آیند، به این نتیجه اساسی می‌رسیم: ایدئولوژی نه قابل اثبات است و نه قابل رد و برعکس هدف نهایی و واسطه در اصل ماهیتی منطقی دارند. گفتار ایدئولوژیکی حاوی قضایای منطقی است، یعنی قضایایی که قابل رد و اثبات اند. به‌طور مثال اگر کسی ارزش انقلاب را تا حد ارزشهای متعالی و معنوی بالا ببرد، درستی یا نادرستی آن را نمی‌توان با روش منطقی اثبات کرد. ولی برای آنکه انقلابی پیروز شود، باید شرایط عینی آن وجود داشته باشد و روشهای کارساز سیاسی هم بکار گرفته شود: اینها مسائلی هستند که تفکر منطقی درباره آنها صادق است. در نتیجه ایدئولوژی نه درست است و نه نادرست، بلکه فقط می‌تواند موفق یا ناموفق، منسجم یا نامنسجم باشد. ایدئولوژی را فقط می‌توان براساس عدم کارایی و عدم انسجام آن نقد کرد. ما بار دیگر به این موضوع باز می‌گردیم.

اینک ماهیت ایدئولوژی تا آن حد روشن شده است که بتوانیم کارکردهای آن را تجزیه و تحلیل کنیم.

پانویسهای فصل اول

- ۱- Café du Commerce کافه‌ای که محل تجمع روشنفکران پاریسی است.
- 2- Mort aux vaches 3- noyan
- 4- Oppression
- 5- Ein Volk, ein Führer, ein Reich
- ۶- Allez France! شعار ورزشی رایج فرانسویها در میدانهای ورزشی برای تشویق تیمهای خودی.
- 7- Pulsions Psychiques 8- Objets mentaux

- | | |
|-----------------|---------------|
| 9- Verbal | 10- Préverbal |
| 11- Particulier | 12- Singulier |
| 13- général | |

۱۴- این ملاحظات از کتاب زیر گرفته شده است:
R. Aron, *Democratie et totalitarisme*, Paris Galli-mard,
Col, Idées, 1965 P. 21 - 26

۱۵- در این مورد مراجعه کنید به:

J, Freund, *L'Essence du Politique*, Paris, Sirey, 1965

- | | |
|---------------------|-----------------|
| 16- animist | 17- fonctionnel |
| 18- Tyrannie | 19- ne varietur |
| 20- Prestige | 21- Projection |
| 22- identification | 23- institution |
| 24- Cult des images | 25- Grâces |

۲۶- در جامعه مؤلف، فرانسه - م.

- | | |
|----------------|--------------------|
| 27- Passion | 28- Ludique |
| 29- Ordre | 30- anarchique |
| 31- Poléma | 32- Pluraliste |
| 33- agitation | 34- Consensus |
| 35- tyrannique | 36- Pan - Politisé |

۳۷- George Orwell این کتاب توسط ژیل سازگار به فارسی ترجمه شده است. ترجمه دیگری نیز از آقای دکتر صالح حسینی به فارسی انتشار یافته است.

- | | |
|----------------------------|-------------------|
| 38- types idéals Weberiens | |
| 39- action | 40- Pareto |
| 41- Passion | 42- energie vital |

۴۳- Alerbiade سردار مشهور یونانی و شاگرد سقراط - م.

- | | |
|------------------|----------------|
| 44- interêt | 45- arbitraire |
| 46- hétéroénéite | 47- Objet |

48- Fin	49- but
50- éfficacité	51- inefficacité
52- Plaisir	53- représentation
54- instinct	55- réversible
56- habitude	57- mœurs
58- raisonnement	59- maximiser
60- Spéculateur en bourse	61- mythologie
62- éthique	63- droits
64- Politique	65- raisonnement
66- rationalisation	67- Schéma
68- noyau	69- Préverbal
70- discours	71- Polémique
72- Polémisme	

فصل دوم

کارکردهای ایدئولوژی

منظور من از کارکردهای ایدئولوژی پاسخهایی است که باید به این پرسش عامیانه داد که می پرسد: «ایدئولوژی به چه درد می خورد؟» پاسخی که در فصل قبل به دست آوردیم - ایدئولوژی به درد این می خورد که شور یا شهوت را به ارزش پیوند دهد - بدون شک بسیار مبهم است و به ما کمکی نمی کند و باید درباره آن تأمل بیشتری کرد. با توجه به همه جوانب، من پنج کارکرد را مشخص کرده ام.

(۱) صف آرایی^۲ یا جبهه گیری

سیاست به تنهایی کاری از پیش نمی برد. سیاست نه تنها به خاطر ماهیت تعارض آمیزش، حداقل دو طرف دعوا در آن وجود دارند، بلکه هر طرفی از یک سو به حمایت گروه مشخصی نیاز دارد، و از سوی دیگر باید حمایت یا بیطرفی اکثریت را هم نسبت به خود جلب کند. بکار بردن واژه نظامی اغراق آمیز نیست، زیرا که سیاست هم مانند جنگ به صورت دوئل سازمان می یابد. در هر حرکت سیاسی مانند جنگ باید فرمانده و دستیار فرمانده و نیروهای رزمنده وجود داشته باشد. اگر مردم در صحنه سیاسی نباشند و اگر دو طرف دعوا از مردم بخواهند آنها به مبارزه آرام پردازند، در این صورت رزمندگان هم حالت انفعالی به خود می گیرند. ولی هیچ سیاستمداری نمی تواند مردم را به طور کامل از صحنه خارج کند، زیرا مردم همیشه می توانند عصیان

کنند و به یکی از فرماندهان علیه دیگری پیوندند. پس هم آن کس که می‌خواهند قدرت را به دست بیاورد و هم آن که قدرت را در دست دارد برای آنکه حمله را شروع کند حداقل باید از بیطرفی مردم اطمینان داشته باشد. در نتیجه، اولین کارکرد ایدئولوژی شناساندن دوستان به یکدیگر—یعنی، تمام کسانی که در یک جبهه واحد هستند—و معرفی دشمن به آنهاست. هر جبهه‌ای نیازمند به نشانه‌ها، نمادها، شعارها و گفتارهاست تا هواداران را به دور خود جمع کند و مخالفین را طرد نماید. این کارکرد می‌تواند از طریق علامه ساده بیان ایدئولوژیکی انجام گیرد؛ پرچم، سرود، رنگ می‌تواند همان کاری را انجام دهد که کتاب یا رساله تئوریک انجام می‌دهد، شاید هم مؤثرتر باشند؛ زیرا افراد به راحتی می‌توانند این علامه ساده (پرچم، رنگ و سرود...) را بفهمند و در برابر آن موضع موافق یا مخالف بگیرند. به علاوه این علامه و نهادهای ساده می‌توانند شهوت به ویژه شهوت در آمیختن با جمع—یا میل غریزی انسان به مستحیل شدن در گروه—و پرخاشگری را در افراد برآحتی برانگیزند. یکی از نمادهای رایج این پرخاشگری قتل عام است، یعنی کشتاری که در آن کسانی که دست به کشتار می‌زنند احساس یگانگی گروهی می‌کنند و از ریختن خون قربانیان خود به هیجان می‌آیند. یکی از تیریه بختیهای بشر آن است که وقتی گروهی دور هم جمع شدند، بلافاصله بین خود و غیرخودشان مرز می‌کشند و سعی می‌کنند غیرخود را طرد کنند. قتل عام هم یکی از صور این طرد غیرخودها است. برای این مسئله دو دلیل یا توضیح می‌توان یافت. اول اینکه قتل عام در افراد گروه احساس گناه ایجاد می‌کند و همین احساس مشترک وحدت گروه را تحکیم می‌کند. وقتی تمامی اعضای گروهی دستشان به خون آغشته شد با یکدیگر احساس یگانگی بیشتری می‌کنند و مجبورند تا آخر با هم بمانند. این تحلیل رمانتیک به نظر من خیلی قابل قبول و قانع کننده نیست. قانع کننده نیست چون اگر قرار بود احساس گناه در خونریزی باعث تحکیم وحدت گروهی شود در جنگ هم خون زیادی ریخته می‌شود. برعکس جنگ در تمام جوامع بشری مشروع شناخته شده است و همه آن را محترم می‌شمارند و کمتر دیده شده رزمندگان از پیروزی در جنگ و خونریزی در آن احساس گناه کنند. به علاوه این تحلیل را نمی‌توان پذیرفت چون می‌خواهد احساس یک گروه کوچک خونریز را به

تمام گروهها تعمیم دهد. البته مواردی هم دیده شده که جنایت، وحدت گروهی را تقویت کرده است، و این در صورتی است که گروه یکی از اعضای خود را کشته باشد. در این مورد احساس گناه مشترک می‌تواند نوعی وحدت عاطفی بین افراد گروه ایجاد کند. با این وجود تجربه نشان می‌دهد این حالت اتفاقی است و گاهی به پراکندگی گروه منجر می‌شود. این ماکیاولیسم افراطی مبین نوعی حالت خارق العاده^۳ است که از روی آن نمی‌توان دستورالعمل^۴ تهیه کرد. شاید بتوان گفت گرایش شخصی^۵ افراد به جنایت به صورت پیکار سیاسی متجلی می‌شود. در مواردی دیده شده که حزبی این تمایلات را به طور آگاهانه در اعضای خود تقویت کرده و از این شرارتها به صورتی آشکار استفاده می‌کند. اس. اس. ها و چکیست‌ها از مثنی جانیان و آدمکشان نابهنجار به وجود آمده بودند. پس باید به دنبال توضیح دیگری بگردیم که بیشتر منطقی و کمتر عاطفی باشد. دشمن برای من تجسمی است از خطر، زیرا مرا دائماً تهدید می‌کند. طبق تحلیل‌های کلوویتس^۶ درباره دوئل، خشونت حدودمرزی ذاتی^۷ ندارد، زیرا هریک از طرفین دعوا می‌خواهد منطقاً هر عمل خشونت آمیزی که از دستش برمی‌آید انجام دهد. از آنجا که هریک از طرفین دعوا همین کار را می‌کند، چنانچه عوامل بازدارنده خارجی برای دوئل وجود نداشته باشد (زمان، مقررات شرط بندی، شناخت نیروی حریف) نبرد تن به تن به افراط کشیده می‌شود و چه بسا به قتل و کشتار منتهی شود. فرد می‌کشد برای آنکه کشته نشود. در روابط میان کشورها این حالت دوئل همیشه وجود دارد. ولی گاهی برخی از کشورها از داخل هم دچار چنین وضعی می‌شوند. این دوئل گاه به صورت جدال میان دولت و ملت، و گاه با تعطیل قدرت به صورت جدال میان خود مردم یعنی جنگ داخلی ظاهر می‌شود. گاهی مردم یک کشور از تهدید واهی یک نیروی خارجی نگران می‌شوند. در قرون وسطی مسیحیان از سوی یهودیان احساس خطر می‌کردند در حالیکه در واقع چنین خطری متوجه آنها نبود. همراه با بحران هویت که به دنبال جنگهای صلیبی پیش آمد کشتارهای دسته جمعی چندین برابر افزایش یافت.

خوشبختانه جدال سیاسی، حداقل در داخل کشور معمولاً صورت کشتار جمعی منظم به خود نمی‌گیرد. در مقابل جدال سیاسی سازمان یافته و صلح آمیز به

ایدئولوژی نیاز دارد تا دوستان را به دور هم جمع کند و صف دشمنان را جدا کرده و آنها را طرد نماید. برای مثال فعالیت انتخاباتی را در یک رژیم چند حزبی در نظر بگیریم و فرض کنیم احزاب رقیب درباره ارزشها، هدفهای نهایی و هدفهای واسطه با هم توافق داشته باشند. در ایالات متحده و سوئیس گاهی چنین توافقهایی دیده می شود. با وجود این تاکنون دیده نشده دو نامزد انتخاباتی صادقانه به مردم بگویند «ای مردم به من رأی بدهید چون من خیلی دلم می خواهد انتخاب شوم» بلکه برعکس هر کدام برای به دست آوردن رأی حرفهای دهان پرکنی زده اند، شعار داده اند و خلاصه ایدئولوژی به خورد مردم داده اند. البته شاید به دلایل فنی کار دیگری هم از دستشان بر نمی آمده است. در چنین مواردی آنها که برای فرار از انتخاب رأی سفید می دهند مجبورند به یکی از آنها رأی بدهند. ولی رأی دهندگان زمانی حاضرند از این دو نامزد یکی را انتخاب کنند که مطمئن شوند یکی بهتر از دیگری است. در انتخابات محلی تشخیص برتری یکی بر دیگری از جهت شایستگی و درستکاری تا حدی آسان است، چون مردم آنها را می شناسند. البته شایستگی و درستکاری نسبی است و هر گروهی هم شاید یکی از نامزدها را شایسته تر می داند، ولی رأی گیری نشان می دهد که در مجموع کدام یک از نظر مردم شایسته ترند. از این جهت محور مبارزات انتخاباتی محلی در جایی که اختلاف عقیدتی نباشد، شخصیت نامزدهاست. برعکس در انتخابات ملی محور، شخصیت نامزدها نیست، چون مردم یا شناختی از شخص نامزد ندارند — البته نامزد ریاست جمهوری امریکا نمی تواند دارای سوء سابقه باشد، یا اگر هم سوء سابقه داشته باشد فاش نمی شود — در این صورت برای آنکه مردم به او رأی بدهند لبخند و جذابیت شخصی کافی نیست. نامزد انتخاباتی برای آنکه بتواند مردم را مجاب کند و از آنها رأی بگیرد باید طرز فکر، یعنی یک ایدئولوژی ارائه دهد. ولی سیاستمداران باید خوشحال باشند که در جامعه بشری مردم تا آن حد با هم توافق ندارند تا هر نوع جدال سیاسی اساساً منتفی شود، چون در این صورت دیگر جایی برای سیاست باقی نمی ماند. سیاست خارجی آن قدر پیچیده است و جنبه های گوناگون دارد که همه نمی توانند روی یک سیاست خارجی واحد با هم توافق کنند. و یا در کشوری مانند ایالات متحده و یا سوئیس که نظام ایالتی

دارند همیشه راه برای بگو مگو درباره تقویت حکومت مرکزی یا دادن اختیارات بیشتر به ایالات باز است. در امریکا جز در شرایط خاصی — جنگ استقلال یا جنگ ویتنام — مردم با هم اختلاف نظر اساسی ندارند. از این جهت در مبارزه انتخاباتی برای ایجاد رقابت بین احزاب باید از ایدئولوژی کمک گرفت. و برای آنکه مردم بین دو نامزد یکی را انتخاب کنند، لازم است اگر اختلاف اساسی هم میان دو حزب وجود ندارد وجه تمایزی هر چند تصنعی میان آنها ایجاد کرد. در جامعه ای مانند امریکا و سوئیس که اختلاف نظر سیاسی شدیدی وجود ندارد و روابط میان گروههای سیاسی صلح آمیز است مبارزه سیاسی از ایدئولوژی بی نیاز نیست، بلکه بدان نیاز زیادی دارد، و گاهی هم وانمود می شود که اختلافات عقیدتی حادی وجود دارد و ممکن است کار به برخوردهای خونین بکشد. ولی هیچ کس به قطعیت این اختلاف نظرها اعتقادی ندارد. نامزدها هم اعتقادی ندارند چون غالباً با هم درباره مسائل مهم توافق دارند؛ مردم هم به اختلاف نظر نامزدها اعتقادی ندارند، چون به تجربه دریافته اند مبارزه انتخاباتی بیشتر یک نمایش سیاسی است و می دانند که هر چند وقت یکبار این جنگ زرگری بالا می گیرد ولی تغییر اساسی در وضع موجود پدید نمی آید.

سیاست در جامعه های پیچیده امروزی چیزی است میان آدم کشی و بازی. جامعه پیچیده امروز به طور کلی آنقدر از مرحله ستیزه های واقعی — به خاطر توزیع کمیابی، انتخاب نهادها و ارزشها — فراتر رفته که دیگر جبهه دوست و دشمن را نمی توان از هم باز شناخت. برای صف بندی نیازی به تولید و مصرف ایدئولوژی به مقدار زیاد نیست. در جنگهای طولانی و گسترده اروپا که به جنگهای صدساله معروف است، برای پیوستن به یکی از طرفهای دعوا نیاز زیادی به ایدئولوژی نبود. دعوا بیشتر بر سر این بود که این سلسله پادشاهی بر حق است یا آن یکی. در نتیجه ایدئولوژی آن زمان به شناخت شجره نسب پادشاهان محدود بود! اساس ایدئولوژی ژاندارک این بود که شارل هفتم وارث بحق تاج و تخت است و از این جهت مردم را با شور و حرارت به حمایت از او دعوت می کرد. این امر یک نتیجه عملی هم دارد. اگر در جامعه ای شور و حرارت ایدئولوژی وجود نداشت به معنی این نیست که ستیزه ها

عمق و وسعت ندارند. همان‌طور که بعداً خواهیم دید شدت و ضعف غلیان ایدئولوژیکی در جامعه به عوامل گوناگون بستگی دارد. برعکس شدت هیجان ایدئولوژیکی تنها حاصل سیاست زدگی جامعه نیست. ایالات متحده از آغاز پیدایش حالت ملقمه‌ای هفت جوش از فرهنگهای ایدئولوژیکی داشته است در حالی که تعارضهای سیاسی آن، حداقل در قرن نوزدهم باستثناء جنگ داخلی، حاد نبوده است. و اما نکته آخر، جدال سیاسی همیشه حالت دو قطبی پیدا می‌کند و در نتیجه دو جبهه یا دو جبهه ائتلافی ایجاد می‌شود. بیان ایدئولوژیکی این قطبی^۸ شدن، در رابطه با صف آرایی دو گروه متخاصم ایدئولوژیکی همان حالت دوئل است. در این مخاصمه برای آنکه افراد دوست را از دشمن بازشناسند به علائم و نشانه‌های روشن و گویایی نیاز دارند که بدان علامت جمع^۹ می‌گوییم. صف بندی ایدئولوژیکی بدون علامت تمایز شکل نمی‌گیرد. بنابراین هر چه دو جبهه بیشتر به هم نزدیک باشند، اگر وجه تمایزی میان آنها وجود نداشته باشد تمیز آنها از یکدیگر مشکل می‌شود. در این صورت باید در پشت یک شعار واحد، علائق، هدفها و طرحهای ناهمگنی را جمع کرد. برای حل این مشکل باید شعار آن قدر جامع باشد که تقریباً همه مواضع را در برگیرد. البته باید وجوه تمایز هر یک از مواضع هم در عین حال حفظ شود. جمهوری وایمار مثال جالبی در این مورد است و نیاز به تأمل و مطالعه جدی دارد. این جمهوری به دلایلی که در اینجا مطرح نیست، نمونه جامعه‌ای است که دچار اختلافات ایدئولوژیکی شدیدی بود. جو فکری جامعه از هر سودستخوش جوشهای ایدئولوژیکی شده بود، ولی به تدریج ایدئولوژیها در دو جبهه یا دو قطب در برابر هم صف بندی کردند. اختلافات ایدئولوژیکی در آن زمان به دور دو محور مخالف شکل گرفته بود: ملت و انقلاب. ولی از آنجا که هر یک از این دو موضع ایدئولوژیکی، خود از ائتلاف جریانهای فکری نامتجانس شکل گرفته بود، نه تصور روشنی از ملت در میان طرفداران ملت وجود داشت و نه درک روشنی از انقلاب در بین هواداران انقلاب و در نتیجه راه برای هر نوع راز پردازی^{۱۰} و فاصله‌های فکری باز شد. موارد افراطی در تاریخ نادرند. مع هذا موارد رایج خصایص ویژه خود را حفظ می‌کنند. گاهی ایدئولوژیها مواضع فکری ناهمگن را زیر یک چتر جمع می‌کنند، به طوری که در هر جبهه ایدئولوژیکی

جریانهای فکری متفاوت و علائق و شهوات گوناگونی در کنار هم قرار می‌گیرند. وقتی عده‌ای به دور هم جمع شوند بدان معنی نیست که همه از نظر ایدئولوژی با هم متحد شده‌اند و علائق و شهوات آنها یکی است. ولی زمانی عدم هماهنگی ایدئولوژیکی آشکار می‌شود که جبهه ائتلافی پیروز شود و حریف خود را نابود کند، در این صورت اختلافات داخلی به تدریج علنی می‌شود و درگیری تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که یکی از گروهها سایرین را از میدان به در کند و بر آنها مسلط شود. در تمام انقلابهای بزرگ ما شاهد چنین وضعیتی هستیم. به همین دلیل وقتی انقلاب پیروز شود، تازه نوبت تصفیه‌های پی در پی فعالین و رهبران انقلاب فرا می‌رسد. در این دوره معمولاً هر کدام از کارگردانان انقلاب بر حسب موضع ایدئولوژیکی خود به دو گروه خیر و شر، انقلابی و یا ضدانقلابی تقسیم می‌شوند. از این جهت ائتلاف مواضع فکری نامتجانس در مبارزه سیاسی اجتناب ناپذیر ولی موقتی است. اجتناب ناپذیر است چون در مبارزه سیاسی جبهه دوست و دشمن از هم تفکیک می‌شود. موقتی است چون این نوع ائتلافها بر اساس شعارهایی شکل می‌گیرد که دوپهلوی، مبهم و کلی است. برای مبارزه مشترک *Zusammenmarschieren* و کشتن مخالفین یک پرچم، یک سرود، و چند کلمه به صورت شعار کافی است؛ ولی سایر عملکردهای ایدئولوژی از این پیچیده‌ترند و به توجه بیشتری نیاز دارند.

(۲) توجیه^{۱۱}

وقتی می‌گوییم: من این ارزش، یا این هدف را انتخاب کرده‌ام «چون که...» تمام آنچه به دنبال «چون که» می‌آید نوعی توجیه ایدئولوژیک است. این را نباید با پرده‌پوشی^{۱۲} (یا نقیه) که بعداً تحلیل خواهیم کرد اشتباه کرد. در پرده‌پوشی فرد سعی می‌کند چیزی را از چشم خود یا دیگران پنهان کند، در توجیه، بازیگر سیاسی تلاش می‌کند برای عمل سیاسی خود دلیل منطقی بیاورد. البته این کار آسانی نیست و مشکلاتی دارد.

سیاستمدار چه کسی را می‌خواهد توجیه کند؟ در اینجا سه مخاطب ممکن است وجود داشته باشد؛ یکی خود شخص، دیگری هواداران او و سوم مخالفین او. چه

موقع بازیگر سیاسی نیاز به توجیه خود پیدا می‌کند؟ پاسخ روشن است: وقتی سیاستمدار دچار تردید است. تا زمانی که تردیدی درباره حقانیت خود ندارد، لزومی ندارد نیروی محدود خود را صرف توجیه خود کند. به همین نحو تا زمانی که مؤمنی درباره وجود خدا شک نکند، به دنبال اثبات عقلی آن نمی‌رود. همین‌طور سیاستمدار هر چه بیشتر احساس تعهد کند، توجه‌اش بیشتر صرف وسایل و روشهاست تا ارزشها. زیرا برای آنکه در مبارزه پیروز شود، بیشتر به تاکتیکها و استراتژیهای کارساز نیاز دارد. از طرفی روشی کارساز است که منطقی باشد و وقتی منطقی شد از ایدئولوژی فاصله می‌گیرد. غالباً جستجوی روشها تمامی توجه و نیروی سیاستمدار را آنچنان به خود مشغول می‌کند که هدف اصلی مبارزه را از یاد می‌برد و از اینجا به تکنیسین سیاست تبدیل می‌شود. البته ما در قرن بیستم و تنها در قرن بیستم است که با چنین تکنیسینهای سیاسی یا سازمان‌دهندگان انقلابی یعنی کسانی که تمامی کوشش خود را صرف امور فنی انقلاب می‌کنند مواجه می‌شویم. از آنجا که تکنیک و فن بنابه ماهیت جهتگیری سیاسی ندارد، سازمان‌دهنده سیاسی یا تکنیسین خوب سیاسی به درد هر حزبی می‌خورد. چنین شخصی خصایص یک فرمانده نظامی را پیدا می‌کند و مانند هر جنگجوی مزدوری استعداد رزمی خود را در اختیار هر حکومت یا سیاستی می‌گذارد. در روزگار ما پلیس، به ویژه پلیس سیاسی در حکومت همین نقش را به عهده دارد. کار پلیس تا حدی جنبه فنی دارد و مثل هر فن دیگری لازمه اشتغال بدان علاقه شخصی و استعداد است. پس فن پلیس هم مانند فن نظامی و سیاسی خدمت در راه آرمان و ارزشی است که خود تحت الشعاع فن و تکنیک قرار می‌گیرد. از این جهت غالباً تکنیسینها وسایل را به جای هدف می‌گیرند و هدف را به کلی فراموش می‌کنند. از آنجا که پلیس متخصص و حرفه‌ای مثل هر متخصص دیگری در جامعه امروز کمیاب است و تربیت آن هم مشکل است، هر رژیمی که سرکار می‌آید جز چند نفر از رؤسای پلیس رژیم گذشته کسی را برکنار نمی‌کند و بار دیگر همان سازمان را در خدمت خود می‌گیرد. در آلمان پلیسهایی پیدا می‌شوند که در سه رژیم جمهوری وایمار، رایش سوم و رژیم خلقی آلمان شرقی خدمت کرده‌اند. قربانیان تصفیه‌های کمونیستی با کمال حیرت مشاهده می‌کردند کسانی از آنها

بازجویی می‌کنند که در حکومت قبلی بوهم — موراوی^{۱۳} از آنها بازجویی کرده بودند. این امر هرچند اخلاقی نیست ولی منطقی است. بدیهی است که این تکنیسینها به توجیه ایدئولوژیکی نیازی ندارند. تمامی کسانی که با سیاست سروکار دارند یا تکنیسین هستند و یا افرادی متعهد و یا هردو: از این جهت نیاز زیادی ندارند تا خود را توجیه کنند.

توجیه حریف هم به نظری معناست. دشمن به هر حال تصمیم خود را قبلاً گرفته است. وقتی کسی تصمیمی را گرفت برایش مبارزه و کسب پیروزی مطرح است و نه توجیه حقانیت خود به دشمن. شرایط عینی و واقعی پیچیده و حساس است. خود این امر که در مبارزه حداقل دو جبهه وجود دارد — چه در غیر این صورت نه سیاستی در کار بود و نه ایدئولوژی — نشان می‌دهد که موضع سیاسی افراد حالت نسبی دارد و نه مطلق. موقعیت روانی بازیگر سیاسی با وضع روحی انسان سنتی به کلی متفاوت است. وقتی سنت حاکم باشد مخالفتی وجود ندارد، فرد در جامعه از قواعدی متابعت می‌کند که مانند مراحل رشد و فصول سال طبیعی و غیرقابل تغییر به نظر می‌رسد. در مبارزه سیاسی، فرد باید آنچه سایرین اثبات می‌کنند نفی کند. بازیگر سیاسی یا سیاستمدار — اگر تکنیسین و یا متعهد یا متعصب نباشد از نظر روانی شدیداً به توجیه نیاز دارد، و وقتی می‌تواند خود را توجیه کند که نظرات حریف را رد نماید. بنابراین مباحثه دو طرف دعوا چیزی نیست جز کوشش برای توجیه خود در برابر دیگری. هر قدر دو طرف زبان مشترک بیشتری داشته باشند مباحثه هم غنیر و داغتر می‌شود یعنی مقدار ایدئولوژی آن بیشتر و کیفیت آن بهتر می‌گردد. این امر کاملاً بدیهی است چون اگر دو طرف زبان مشترکی نداشته باشند اصلاً ارتباطی ایجاد نمی‌شود. به همین علت است که بحث ایدئولوژیکی میان دشمنان همسخن یعنی میان عیسویان یا هم، مارکسیستها با هم، لیبرالها با هم بیشتر داغ می‌شود. به همین جهت در رژیمهایی که وحدت نظر وجود دارد و نسبتاً با ثبات است و انتخاب مقامات دولتی هم بر اساس معیارهای ایدئولوژیکی انجام می‌گیرد، توجیه رواج بیشتری دارد. برای مثال نامزدهای ریاست جمهوری آمریکا در قرن نوزدهم در مبارزه انتخاباتی از انجیل برای توجیه حریف خود خیلی استفاده می‌کردند.

البته مخاطبین اصلی هر نوع توجیهی بیشتر هواداران و افراد بی طرف هستند. رهبران حزبی نیازی به توجیه ندارند و یا خیلی کم. دستیاران آنها هم نیازی ندارند، چون آنها هم جزء سازمان دهندگان حزبی هستند. در عوض توده مردم به توجیه نیاز دارند، زیرا بی طرفی و ناپاوری ایجاب می کند زمانی به حزبی رأی بدهند که اول به حقانیت آن معجب شوند. از آنجا که هر جبهه یا حزبی مجبور است هواداران خود را از بین توده واحد (مردم یک کشور) انتخاب کند، رقابت میان احزاب برای توجیه مردم بالا می گیرد. ولی هر چه تعداد احزاب یا سازمانهای سیاسی که می خواهند مردم را به خود جلب کنند و آنها را توجیه نمایند زیادتر باشد، اثر توجیه روی مردم کمتر است؛ دو توکویل می گوید: وقتی در جامعه عقاید و افکار متکثر باشند همدیگر را خنثی می کنند. اگر اعتقاد قلبی یک شخص بادیگری تضاد داشته باشد ممکن است آن شخص در حقانیت عقیده خود دچار تردید شود ولی وقتی همه باهم مخالف باشند در آن صورت شخص مزبور در اعتقاد خود بیشتر استوار می شود و اگر کنجکاو باشد سعی می کند با کسب اطلاعات بیشتر به علت این تضاد عقاید پی برد همین اصل در مورد تبلیغات متعارض هم صادق است و آنها هم همدیگر را خنثی می کنند.

در نتیجه، هر چه گروه سیاسی محدودتر و افراطیتر باشد کمتر به توجیه نیاز دارد. هر چه وسیعتر و میانه روتر باشد، به توجیه بیشتری نیاز دارد و توجیه مشکل است. چرا که معمولاً توجیه ایدئولوژی یک بی ثمر و تأثیر آن کم است. اصولاً توجیه غیر ممکن است. با هیچ دلیل عقلی نمی توان ارزشی را به کسی القاء کرد. قبلاً گفتیم که ارزشها متکثر و دلخواهانه (اختیاری) هستند. اگر کسی ارزشی را انتخاب می کند از روی شهوت است و نه به خاطر دلایل منطقی. یکی از افتخارات و درعین حال خطاهای عصر روشنگری این بود که متفکران آن دوره تصور می کردند انتخاب انسان از روی عقل است. تمامی ایدئولوژی عصر روشنگری بر همین فرض استوار بود. هیچ چیز در جهان ما هموزن و همسطح نیست و باید آنها را بر اساس ضابطه عقلانی دسته بندی کرد. پس خیر و حقیقت را می شود با هم منطبق کرد. و اگر تا به حال این دو با هم نبوده اند به خاطر جهالت و خرافه پرستی بشر است و همین امر مانع شده تا بشر مطابق عقل سلیم عمل کند. پس برای آنکه حقیقت و فضیلت و نیکبختی حاکم شود لازم

است مردم باسواد شوند و خرافات را دور بریزند. این فرضیه البته غلط است و برای اثبات غلط بودن آن باید گفت: وقتی بشر جهل و خرافه را کنار بگذارد امکان انتخاب پیدا می کند و به دنبال آن ارزشهای گوناگون برایش مطرح می شود که با هم تعارض دارند و در نتیجه اختلاف میان افراد بشر زیادتر می شود. خواننده احتمالاً در زندگی خود این موضوع را تجربه کرده است. کسی که هدفی را در زندگی انتخاب کرده اگر از خود بپرسد چرا من این هدف را انتخاب کرده ام متوجه می شود پشت این چرا، چراهای دیگری مطرح می شود بدون آنکه بتواند به چراهای آخر پاسخ دهد. دلیل آن واضح است: در چرای آخر این پرسش اساسی مطرح می شود:

چرا باید چیزی وجود داشته باشد در حالی که می تواند اصولاً وجود نداشته باشد. چنین پرسش از چارچوب عقل بیرون است و پاسخی ندارد.

ایدئولوژی هم اگر بخواهد توجیهات خود را دنبال کند در نهایت به جایی نمی رسد. یکی از این توجیه ها مراجعه به پیشینیان است. مثلاً وقتی اشرافیت فرانسه تحت فشار سلطنت استبدادی و نخبگان غیر اشراف مجبور شد خود را توجیه کند، با جعل تاریخ تلاش کرد نسبت خود را به فرانکهای پیروز برگالور و رومن ها^{۱۴} برساند. این البته نوعی ایدئولوژی نژادی بود. چیز دیگری هم نمی توانست باشد، چون توجیهی بود بر اساس اصل و تبار. البته این ایدئولوژی اساس محکمی نداشت. نه تنها بررسی شجره نسبها تا عصر فرانکها عملاً امکان پذیر نبود، بلکه خود این کار یعنی توجیه حقانیت خود با توسل به گذشتگان هم امر باطلی بود. زیرا همان طور که هگل می گوید، وقتی زمانه دگرگون شد، آنچه زمانی پذیرفتنی بود لازم نیست که امروز هم قابل پذیرش باشد. البته تا زمانی که جامعه اروپا مذهبی بود امکان داشت برای توجیه هر چیزی گفت خواست خداست و برای اثبات آنهم به متون مذهبی مراجعه داد. ولی از آنجا که متون مذهبی در بسیاری موارد صراحت نداشت مردم برای فهم مشیت الهی می بایستی به تأویل و تفسیر آن می پرداختند. با دنیوی شدن جوامع و پیشرفت علوم، اینک نوبت علم و قوانین آن بود که وسیله ای برای توجیه قرار گیرد. در سطور گذشته گفتیم متفکرین عصر روشنگری چطور مسائل را توجیه می کردند. و اما بعد به تدریج توجیه عقلی جای خود را به توجیه های دیگری داد. ایدئولوژی بهایی که تا کنون دیده ایم

برخی جاذبه عالمگیر داشته‌اند، برخی متکی بر قوانین اقتصادی و یا سیاسی، و برخی هم به ویژه بر فلسفه تاریخ متکی بوده‌اند. فلسفه تاریخ کوشش عبثی است برای معنی دادن به حوادث تاریخی و اینکه تاریخ دارای هدف و برنامه‌ای است و باید براساس آن خود را متحقق سازد. بر این مبنا وقتی هدف تاریخ را شناختیم تنها می‌باید با عمل سیاسی مرحله بعدی را توجیه کنیم. صرفنظر از نارسایی منطقی تمام فلسفه‌های تاریخ، تکثر این فلسفه‌ها خود دلیل بر باطل بودن آنهاست. به عبارت دیگر هیچ فلسفه تاریخی مبنای علمی ندارد و هرچه هست بر مبنای ایدئولوژیکی است. از اینجاست که در جامعه دنیوی و علمی توجیه ایدئولوژی در علم جستجو می‌شود، و تاریخ نگاری را به انحراف می‌کشاند. بعداً به طور مشروح به موارد استفاده ایدئولوژی از علم و مذهب اشاره خواهیم کرد و در اینجا تنها به پیدایی و تکوین آن خواهیم پرداخت.

در واقع تنها توجیه درست ولی نه عقلی این است که بگوییم: «من این ارزشها و این هدفهای نهایی و هدفهای واسطه را برگزیده‌ام» چون... بدون ارائه دلیل. سیاستمدار منطقی امکاناتی را که در برابرش وجود دارد بررسی کرده و برحسب علاقه و ذوق خود یکی را انتخاب می‌کند. مثلاً من آزادی را انتخاب می‌کنم چون با مذاق من از استبداد سازگارتر است، و البته آثار و نتایج این تصمیم را هم می‌پذیرم یعنی باید خودم را برای درگیری و تنش دائمی در جامعه آماده کنم، باید نابرابریها و اختلاف نظر میان افراد جامعه را هم بپذیرم و غیره. آنها هم که منطقی نیستند همین کار را می‌کنند، فقط با این تفاوت که یاب آثار و نتایج تصمیم خود آگاه نیستند، و یا هیچ تصمیمی را الزام آور نمی‌دانند. ایدئولوژیهای غیرمنطقی، آنهایی هستند که در آن واحد همه ارزشها را می‌خواهند و دچار این توهم هستند که می‌توان جامعه‌ای درست کرد که در آن همه ارزشها در کنار هم همزیستی مسالمت آمیزی داشته باشند. از این گذشته انسان نمی‌تواند به طور عقلانی منطقی بودن را انتخاب کند. منطقی بودن هم، خود یک انتخاب ایدئولوژیک است!

وقتی به علت اثبات ناپذیری مقولات ایدئولوژیکی امکان توجیه وجود نداشته باشد، از میزان پذیرش ایدئولوژی هم کاسته می‌شود. اگر می‌شد ایدئولوژی را مانند قضیه ریاضی اثبات کرد در این صورت فقط دیوانه‌ها ممکن بود قانع نشوند. ولی از

آنجا که چنین کاری میسر نیست، برخورد با ایدئولوژی را می‌توان به چند گروه تقسیم کرد: جزمگرایی^{۱۵}، شکاکگیری^{۱۶}، ریاکاری^{۱۷}، لاابالگیری^{۱۸}. از بین اینها لاابالی به ایدئولوژی علاقه‌ای ندارد. یعنی نه تنها به آن اعتقادی ندارد، بلکه آن را بد هم می‌داند. چنین طرز تفکری معمولاً در جامعه رواج زیادی ندارد و تنها آدمهای خاصی بدان گرایش دارند. در رژیمهای توتالیتر، به مواردی برمی‌خوریم که افراد به فساد رژیم موجود واقف اند ولی در عین حال تغییر آن را هم غیرممکن می‌دانند و دستشان به جنایت آلوده شده و از آن لذت هم می‌برند. این نوعی رفتار خودویرانگری رایج در چنین رژیمهایی است. ریاکاری رایجتر است، ولی نمی‌تواند جنبه همگانی به خود بگیرد. ریاکار به آنچه می‌گوید اعتقادی ندارد ولی بالاخره به چیزی اعتقاد دارد. ریاکار دوگونه حرف می‌زند: در ملاعام از ایدئولوژی حاکم طرفداری می‌کند و در خلوت از ایدئولوژی دیگر. به نظر نمی‌رسد ریاکاری به معنی کامل آن بتواند زیاد در جامعه رواج پیدا کند، زیرا این کار از جهت روانی برای خود ریاکار، گران تمام می‌شود. برای انسان مشکل است که به طور دائم با ماسکی به چهره حرفی بزند که در دل بدان اعتقادی ندارد. راه حل میانه بیشتر محتمل است. می‌توان آستانه‌ای را در نظر گرفت که وقتی از آن فراتر رفتیم اعتقادات ظاهری و باطنی با هم کنار می‌آیند. مثلاً می‌توان صمیمانه ناسیونال سوسیالیست و یا سوسیالیست بود ولی در عین حال اعتراف کرد آنچه امروز ما به عنوان نازی و سوسیالیسم در جهان می‌بینیم خیلی وحشتناک است. برای حل این تعارض آشکار معمولاً ریاکار خود را قانع می‌کند که آرمان او خوب است ولی آنها که آن را پیاده کرده‌اند به آرمان خیانت ورزیده‌اند. ولی از آنجا که در جهت تغییر رژیم هم نمی‌شود کاری کرد پس بهتر است با وضع موجود ساخت و با رژیم کنار آمد. فکر می‌کنم ریاکاری مرسوم در بین سیاستمداران از این نوع است. آنها به آنچه می‌گویند نه در جزئیات بلکه در کلیات اعتقاد دارند، زیرا در این صورت هم راحت تر است و هم کم خطرتر. این ریاکاری به ویژه خاص سیاستمدارانی است که خود در مسند قدرت نیستند. سیاستمداران در مسند قدرت به خاطر فشار واقعیت مجبورند بیشتر دروغ بگویند. آنها فکر می‌کنند برای حل این مشکل باید آستانه‌ای را که در دل و زبان یکی می‌شود کمی بالاتر برد تا بدین وسیله بتوانند باز برای مدتی

حرفهای گنده بزنند و به مردم وعده و وعید تحویل دهند.

میان ریاکاری و شکاکیگری تفاوت چندانی نیست، جز اینکه آدم شکاک به خود اصول فکری و اعتقادی مشکوک است و آن را زیر سؤال می برد. این طرز تلقی کسانی است که می خواهند در جمع کار کنند و مجبورند عقیده ای را بپذیرند چون راه دیگری ندارند و سعی می کنند به این طریق باج کوچکی بدهند تا سرشان به کارشان مشغول باشد و زندگیشان را بکنند. انسان حیوان سیاسی است و زندگیش چیزی جز سیاست نیست، زندگی از شادی و رنج و کار و امور روزمره دیگر شکل گرفته است. خلاصه اینکه اکثریت مردم جزء شکاکان ایدئولوژی محسوب می شوند جز در بحرانا و انفجارهای سیاسی.

آدم متعصب و جزمی تکلیفش روشن است: دل بستگی او به ایدئولوژی شدید است، تا حدی که حاضر است جان خود را هم فدای اعتقادش کند. در هر ایدئولوژی عده ای متعصب و جزمی پیدا می شوند. شدت علاقه به ماهیت ایدئولوژی ربطی ندارد بلکه به وضعیت روانی شخص بستگی دارد. این مسئله ای است که بعداً به تفصیل بررسی خواهیم کرد. ولی فعلاً بپذیریم که گاهی ممکن است فرد در طول زندگی خود به چند ایدئولوژی متفاوت گرایش پیدا کند. کافی است او از ایدئولوژی ای که از صمیم قلب بدان روی آورده سر بخورد و به ایدئولوژی دیگری چنگ بزند. در دل بستگی و جان فشانی در راه ایدئولوژی شخصیت فرد مهم است و نه ایدئولوژی و ارزشهای آن.

بدیهی است توجیه وقتی به ویژه به صورت تخصص حرفه ای در می آید و شخص از آن نان می خورد، مهمترین عامل تكثر احکام ایدئولوژی یکی می شود و حجم ایدئولوژی روز به روز بیشتر افزایش می یابد. همانطور که در مورد مذهب دیدیم چون علائق — یا ارزشهای غائی — دست نیافتنی هستند، شخص برای پر کردن این خلأ باید تصورات تازه ای ارائه کند تا بتواند به خیال خود به دست نیافتنی دست یابد. این همه نوشته ایدئولوژی یکی که وجود دارند کمتر راه نشان می دهند و بیشتر دلایل قطعی می آورند که باید کاری کرد. ولی نه بازیگر سیاسی که درگیر عمل است می داند چه باید کرد و نه آنها که به دنبالش هستند. پس چه کسی این توجیهات را می کند و بدان نیاز دارد؟ کارشناسان ایدئولوژی، یعنی کسانی که می دانند چطور

واژه ها و ایده های دور از عمل را به کار گیرند، کسانی که برایشان خود ایده ها و واژه ها اهمیت دارد، یعنی همان روشنفکران، از این جهت سازندگان اصلی ایدئولوژی سیاستمداران نیستند، بلکه روشنفکرانند که با سیاست هم معمولاً جز از راه قلم کاری ندارند.

۳) پرده پوشی^{۱۹}

این کارکرد شناخته شده ای است: ایدئولوژی به طبقات سرکوبگر امکان می دهد علائق پست خود را در قالب کلمات زیبا بیان کنند. باید دید چطور شخصی به کمک کلمات سعی می کند شهوت یا علائق و یا هردو را از نظرها پنهان نگه دارد.

پرده پوشی علائق مفهوم روشنی ندارد. پرده پوشی، نوعی حيله گری سیاسی برای فریب دیگران است. ولی اگر خوب فکر کنیم می بینیم حيله گری بالاخره به خود او باز می گردد پس این کار بیهوده ای است. هدف این پرده پوشی چه کسی است؟ اگر هدف کسی است که پرده پوشی می کند، دو حالت بیشتر ندارد: یا شخص به آنچه می گوید معتقد نیست، در این صورت کار نفوی است چون اگر باور ندارد چرا اصلاً حرفهایی بزند که خود باور ندارد؛ یا شخصی بدان معتقد است، ولی در این صورت دیگر این کار پرده پوشی نیست. نقش ایدئولوژی فریب خود نیست، زیرا فقط باید معجزه ای اتفاق بیفتد که شخصی بتواند همیشه خود را فریب دهد. جز اینکه فرض کنیم بشر اصلاً موجود کودنی است که معلوم نیست چرا منافع خود را تشخیص نمی دهد. اگر هدف پنهان کردن حقیقتی از دیگران است باز هم وضع بهتر نمی شود. یا دیگری به آن ایدئولوژی اعتقادی ندارد؛ در این صورت حيله گری بالاخره به خود او برمی گردد. از این جهت انسان نسبت به این طرز تلقی که معتقد است ایدئولوژی تنها پرده استتاری است که طبقات متخاصم می خواهند منافع خود را پشت آن پنهان کنند شک می کند. جز آدمهای ابله کسی فریب پرده پوشی را نمی خورد. اگر برای بورژوازی آزادی جز آزادی پر کردن جیبها و چاپیدن پولتاریا و یا گرسنه نگه داشتن آن نبود یا اگر انقلاب برای حزب طبقه کارگر، چیزی جز رسیدن به مقامات بالای دولتی و تحت فشار قرار دادن پولتاریا نبود، چگونه کلمات دهان پرکنی مانند آزادی یا

انقلاب باز هم می‌توانست توده مردم را به هیجان آورد. یا دیگری به آن ایدئولوژی اعتقاد دارد. در این صورت هردو حالت بازیکی است: یا آنکس که پرده‌پوشی می‌کند بدان اعتقاد ندارد، یا اینکه بدان معتقد است. اگر معتقد باشد باز برمی‌گردیم به همان حالت قبلی. پس نقش پرده‌پوشی همچنان اسرارآمیز باقی می‌ماند.

شاید هم اصلاً مسئله بد طرح شده باشد. این درست نیست که تصور کنیم هر نوع تعهد سیاسی نوعی تلاش برای تحقق منافع شخصی است و این حتی با ماهیت سیاست هم در تناقض است. قبلاً گفتیم که سیاست حاصل تعارض و ضرورت کسب قدرت است در جهت حفظ وحدت انسجام جامعه. پس وظایف و نقشهای سیاست با منافع کلیه افراد جامعه رابطه دارد. انگیزه‌های بازیگران سیاسی هر چه باشد، برای تأمین منافع جمع باید این وظایف عملی شود. به عبارت دیگر، تا جایی که بازیگر سیاسی عمل سیاسی انجام می‌دهد، از منافع جمع دفاع می‌کند و نه منافع شخص خود. کسی که از منافع این یا آن گروه اقتصادی یا اجتماعی دفاع می‌کند، از منافع کل جامعه دفاع می‌کند، زیرا در رژیم کثرت گرا، دفاع از منافع گروه خاص به معنی دفاع از منافع همگان است. بازیگر سیاسی می‌تواند در عین حال به دنبال منافع و علائق شخصی خود هم باشد و اغلب هم همین‌طور است. منافع و علائق را در اینجا به معنی عام آن می‌گیریم، یعنی چیزی که شهوات را ارضاء می‌کند. البته برای ورود به سیاست شور و شهوت لازم است، درست مانند هر کار دیگری. ممکن است شخصی نقاشی کند برای آنکه با هنر خود توجه و حمایت سایرین را جلب کند و بر احساس نایبمنی خود غلبه نماید. این نفع شخصی مانع از کشیدن تابلو نمی‌شود، و اگر نبوغ داشته باشد می‌تواند انسان را در هنر خود جاودانه کند. به عبارت دیگر فرد به دنبال منافع شخصی وارد سیاست می‌شود، ولی با این کار هدفهایی پیدا می‌کند که از منافع و علائق شخصی خود فراتر می‌رود. در مجموع محیل بودن کامل در سیاست نادر است، و حتی در سطوح بالای سیاستمداران هم کمتر دیده می‌شود. البته پرده‌پوشی منافع و علائق در این حد که سیاستمدار فاسد فساد خود را برملا نمی‌کند وجود دارد، ولی این نه چیز جالبی است و نه خیلی مهم. پرده‌پوشی علائق غالباً کاری است سخت، و مشکل بتوان با آن کسی را اغوا کرد. ولی تنها چیزی که می‌تواند علائق را

مستور کند ایدئولوژی است. تنها ایدئولوژی است که می‌تواند با حمایت از مبارزه طبقاتی و دادن بشارت پیروزی طبقه کارگر در این نبرد رهاییبخش حقیقت را پرده‌پوشی کند و این آگاهی کاذب را اشاعه دهد که بدها (بورژوازی) کاری جز دروغ و جعل حقایق ندارند و تنها خوبان هستند که فهم درستی از امور دارند و یا حداقل به کمک و راهنمود روشنفکران می‌توانند درک روشنی از واقعیات تاریخ پیدا کنند.

پرده‌پوشی شهوات از پرده‌پوشی منافع و علائق بیشتر مسئله ساز است. پرده‌پوشی شهوات برای هر کس جنبه حیاتی دارد. شهوات فرد برای دیگران خطرناک است، چون یا دیگران می‌خواهند آنها تصاحب کنند و یا همچون مانعی از سر راه خود بردارند. حتی شهوات دلپذیر مانند عشق هم که هدف آن تصاحب دیگری است، اگر از حد معینی تجاوز کند خطرناک می‌شود. در نتیجه اگر فرد شهوات خود را ظاهر کند ممکن است طرف مقابل در برابر آن موضع دفاعی بگیرد و مقابله به مثل کند. در نتیجه افراد در زندگی اجتماعی ترجیح می‌دهند شهوات خود را پنهان کنند. البته نباید فراموش کنیم که با مهار شهوات هم نمی‌توان آنها کاملاً پنهان کرد، با این وجود افراد سعی می‌کنند شهوات خود را به نوعی مهار کنند^{۲۰}. ولی بطور کلی زندگی اجتماعی بدون مقداری دورویی امکان‌پذیر نیست. این دورویی اجتماعی را ادب^{۲۱} یا آداب معاشرت گویند. ادب مجموعه قواعدی است کم و بیش ظریف و پیچیده که بفرد امکان می‌دهد تا مظاهر خطرناک شهوات خود را مستتر نگاهدارد و از این طریق زندگی اجتماعی را قابل تحمل کند. «کد» یا قواعد، قراردادهایی هستند که افراد در ارتباط با دیگران آنها رعایت می‌کنند: به عبارت دیگر ادب بیانگر رفتار انسان در جامعه نظام یافته است. به همین علت اولین نشانه از هم‌پاشیدگی جامعه به شکل بی‌ادبی ظاهر می‌شود. در جامعه از هم‌پاشیده ادب دیگر حفاظ شهوات به حساب نمی‌آید، بلکه نوعی ریاکاری تلقی می‌شود. با از بین رفتن این حفاظ زندگی اجتماعی رنج‌آورتر می‌شود. زیرا وقتی ادب کنار گذاشته شد شهوات دوباره آزاد می‌شوند و دیگر کسی برای مهار آن تلاش نمی‌کند.

پرده‌پوشی شهوات برای انسان هم مفید است و هم ضروری. برای انسان

ناگوار است که خود را اسیر شهوات یعنی نیروی مهارناپذیری ببیند. انسان متمدن - که به قول الیاس انسانی است اجتماعی که می تواند شهوات خود را کنترل، و نسبت به آن آگاهی پیدا کند و به جایی رسیده که توانایی درون نگری^{۲۲} یافته است - دچار این توهم شده است که ضمیری روشن، اراده ای آزاد دارد. پرده پوشی در این مورد، زیاد دیده می شود، زیرا با چرخش زبان کافی است همه چیز تغییر ماهیت دهد. آدم خسیس خود را مقتصد می نامد، آدم جاه طلب مدعی است که زندگی خود را وقف مصالح جامعه می کند، خودپسند^{۲۳} خود را دوستدار شکوه و افتخار جا می زند، حسود خود را طرفدار برابری انسانها معرفی می کند و غیره. و این البته مشکلات عجیبی ایجاد می نماید. تمام اخلاق گراها شهوات ابتدایی و یا خود انگیخته را مذموم دانسته اند و زبان شاهی است بر این مدعا. روانشناسی ژرفانگر هم ماهیت انسان را عوض نکرده است، بلکه برعکس روانکاوی در ژرفای وجود انسان گنداب متعنی را می بیند. اعتقاد من این است که زبان همیشه ما را به گمراهی می کشاند. شهوات به مثابه نیروی روانی خاص، نه مستحق ستایش اند و نه سرزنش. تنها از خارج می توان درباره آن داور کرد، و این دیدگاه خارج از طبیعت را فرهنگ می نامند. فرهنگ، شهوات را مهار می کند و در جهت تازه ای، در جهت ارزشهای رایج سوق می دهد. بنابراین توصیف تحقیرآمیز شهوات طبیعی و تغییر ماهیت آنها به محض ورود به حوزه فرهنگ امری منطقی و پذیرفتنی است. برای بیان شهوات در هر زبانی سه نوع واژه وجود دارد: واژه های خنثی برای بیان شهوات خنثی، واژه های تحسین آمیز برای شهوات تغییر شکل یافته و منطبق شده با هنجارهای جامعه، واژه های تحقیرآمیز برای شهواتی که در جهت مخالف هنجارهای مرسوم تغییر شکل یافته اند. در غرب این سه نوع واژه در رابطه با دو جنس دیده می شود: جنسیت واژه خنثی، عشق واژه مثبت و انحراف جنسی واژه منفی است. واضح است که انسان غربی برای راحتی وجدان و با توجه به اصول اخلاقی ترجیح می دهد بیشتر از واژه های مثبت استفاده کند.

هرچه اصول اخلاقی رایج در جامعه با شهوات فرد بیشتر تعارض داشته باشد، او بیشتر از واژگان مثبت استفاده می کند. تخلف آشکار و آگاهانه از اصول اخلاقی که نظام آموزش و پرورش در انسان تزریق می کند - فعلاً بحث اینکه اصولاً اخلاق

طبیعی^{۲۴} هم وجود دارد و یا نه را کنار می گذاریم، زیرا اخلاق طبیعی هم حاصل آموزش و پرورش است - مستلزم شجاعت و یارذالتی است که اکثریت مردم فاقد آن هستند. برای اکثریت مردم، بدی کردن آن هم به صورت عمدی رنج آور است و به طور کلی ارتکاب به جرایم بزرگ برایشان مقدور نیست. هرکس نمی تواند به آسانی دست به قتل و تجاوز و سرقت بزرگ بزند و یا شخص دیگری را تهدید کند و یا سوگند دروغ بخورد. ولی اگر شخصی بتواند خود را مجاب کند عملی که انجام می دهد در یک نظام^{۲۵} مرجع بزهکاری تلقی می شود و در نظامی دیگر بزهکاری به حساب نمی آید و یا حتی عملی خوب و پسندیده محسوب می شود آن وقت ممکن است دچار لغزش شود. جنگ اساساً مُبَدِل^{۲۶} یا دگرگون کننده ارزشهاست: در جنگ انسان می کشد، تجاوز می کند، غارت می کند، دشمن را فریب می دهد و جدانش هم ناراحت نمی شود.

مبدل دیگری هم در جهت داخلی می تواند پیدا شود و عمل کند. ولی فعلاً به ایدئولوژی برگردیم. زیرا پرده پوشی تنها در مورد سیاست صادق نیست، پرده پوشی شهوات یک ضرورت اجتماعی و دائمی است که فرد در زندگی خصوصی همیشه و همه جا با آن مواجه است. مکر و حيله ای که سیاستمدار برای پرده پوشی ولع قدرت خود به کار می برد با مکر و حيله یک فرد خسیس یا حسود تفاوت چندانی ندارد. این امری مختص به سیاست نیست. برعکس پرده پوشی زمانی اختصاصاً جنبه سیاسی به خود می گیرد که بازیگر سیاسی از موازین اخلاقی جامعه تخلف آشکاری کرده باشد. در اینجا ایدئولوژی همچون کیمیاگر وارد معرکه می شود: خوب را به بد و بد را به خوب تبدیل می کند. رمز این تبدیل خیلی ساده است: کافی است ایدئولوژی دشمن را شیطان معرفی کند و حساب او را از سایرین جدا سازد، و یا بگوید ارزشهایی در سیاست وجود دارند که از ارزشهای اخلاقی هم بالا ترند. در این صورت ارزشهای اخلاقی موجود خود به وسیله ای برای هدف تبدیل می شوند و در نتیجه مثل هر وسیله ای می تواند مفید و کارساز^{۲۷} باشد یا نباشد. چنین روشی که خوب را به بد و یا بد را به خوب تبدیل می کند، البته در قرن بیستم ابداع نشده است ولی سیاست در قرن بیستم بیش از هر زمانی از آن استفاده می کند. یهودیان در آلمان هیتلری باید قتل عام و مطرود شوند چون موجوداتی شریر و مادون بشر هستند، کولاکها (در شوروی) باید قتل عام و طرد

نقش پرده‌پوشی از نظر ایدئولوژیکی همان است که در مورد توجیه و صف بندی بیان کردیم، یعنی بسیار متغیر و متکثر است. نشان دادن پرچمی کافی است تا دوستان به دور هم جمع شوند و دشمنان را نابود کنند. نظام فکری هم همان کار را می‌کند منتهی با ظرافتی بیشتر. از جهت پرده‌پوشی، پرچم سرخ و کتاب سرمایه هردو به نوعی می‌توانند قتل عام بورژواها را توجیه کنند. نبرد من و ستاره زرد هم یک راه حل واحد ارائه می‌دهند. توده‌ها برای آنکه دستشان به خون هم آلوده شود فقط به کمی ایدئولوژی نیاز دارند و روشنفکران به مقدار بیشتری. شاید هم بدان جهت که وجدان اخلاقی آنها بیدارتر است!

۴) موضع گیری^{۲۸}

ایدئولوژی با تعارض و هم‌ستیزی سیاسی همراه است، زمانی تعارض سیاسی پدیدار می‌شود که حق انتخاب وجود داشته باشد، موضع گیری در اینجا یعنی انتخاب یک موضع از بین چند شق ممکن. پس اگر افراد، گروه‌ها، و جامعه‌ها نتوانند دست به انتخاب بزنند، موضع گیری هم انجام نخواهد شد و در نتیجه در حالت بلا تکلیفی باقی می‌مانند. از آنجا که انتخاب عملی است دلبخواه، تنها ایدئولوژی است که انسان را به گزینش تشویق می‌کند. وقتی ایدئولوژی می‌گوید چیزی را انتخاب کنیم، باید آن را از سایر امور کاملاً متمایز کند تا عمل انتخاب به راحتی انجام شود.

برای آنکه انتخاب انجام گیرد، باید تکرر و شقوق مختلف وجود داشته باشد تا شخصی بتواند از میان آنها انتخاب کند. برعکس هر چه شقوق مختلف کمتر باشد امکان انتخاب هم کم می‌شود. این قاعده در سطح جمعی به معنی این است که در جامعه امکان انتخاب زیاد است، ولی هیچ جامعه‌ای تمام این امکانات را در اختیار اعضای خود قرار نداده است. من جوامعی را سنتی می‌نامم که حق انتخابی در آن وجود ندارد و تمام افراد از یک مدل یا انگاره رفتاری متابعت می‌کنند و این انگاره از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. در جامعه سنتی، انتخاب زمانی مطرح می‌شود که دو حادثه اتفاق بیفتد: ارتباط و مراوده با دنیای خارج، و آزاد گذاردن افراد برای کسب تجربه‌های تازه و نامرسوم^{۲۹}. عامل دوم به تحقیق با ماهیت رژیم سیاسی

شوند چون راه انقلاب را سد کرده‌اند، اشراف باید قتل عام و از همه حقوق محروم شوند چون مانع نیکبختی جامعه هستند. بورژواها باید قتل عام شوند و حقوق اجتماعی آنها سلب شود چون در تحول بعدی جامعه جایی ندارند. با این طرز فکر هر گروهی می‌تواند قتل عام شده و یا از حقوق خود محروم شود، چون مانعی در راه تحقق ارزشهای والا تر تلقی می‌شود. پس ایدئولوژی امکان می‌دهد تا جنایت به فضیلت تبدیل شود. سیاست با یاری ایدئولوژی می‌تواند وظیفه خود را تمام و کمال انجام دهد: زیرا ایدئولوژی جامعه را به دو جبهه دوست و دشمن تقسیم می‌کند و می‌گوید که دوستان خود را دوست داشته باشیم و به دشمنان خود تنفر بورزیم و آنها را بکشیم.

در یک کلام، پرده‌پوشی یعنی قلب کردن موازین اخلاقی در جهت خدمت به سیاست. زیرا اگر نگذاریم اخلاق نظم مستقل خود را داشته باشد و نتواند از قواعد خاص خود متابعت کند، در این صورت خوبی و بدی را جز در خارج یعنی جز با معیار میل شخصی، یا معیار مذهب و یا سیاست نمی‌توان تعریف کرد. میل شخصی برای جامعه آنقدرها خطرناک نیست، زیرا جامعه چنان قدرتی دارد که می‌تواند نظم خود را بر فرد تحمیل کند و یا او را از بین ببرد. مذهب هم همین‌طور، زیرا یا همه افراد جامعه بدان اعتقاد دارند و یا محدود به حوزه زندگی خصوصی افراد جامعه شده است. در هردو صورت نیکی و بدی به نحوی تعریف می‌شوند که دیگر دلبخواهی نیستند و کسی هم از این داوری اخلاقی مصونیت ندارد و از آن مستثنی نیست. ولی زمانی که جامعه دستخوش اختلافات مذهبی شد، خواهیم دید که چطور مذهب به صورت ایدئولوژی در می‌آید و دیگر نیکی و بدی هم قابل تعریف نیستند. پس می‌بینیم که ایدئولوژی بهترین وسیله برای انحراف انسان از موازین اخلاقی است، زیرا بدون آن هیچ کس نمی‌تواند با خیال راحت کشتار دسته جمعی به راه بیندازد. بنابراین سیاست با پرده‌پوشی شهوات و با کمک ایدئولوژی می‌تواند ماهیت شیطانی خود را کاملاً نشان دهد. سیاست در صحنه بین‌المللی، یعنی جایی که در آن بنا به طبیعت و بر حسب تعریف خطری است که باید نابود شود، پیوسته شیطانی است. در داخل هم سیاست در مواقعی که جامعه دستخوش جنگ داخلی آشکار یا پنهان می‌شود، خصلت شیطانی به خود می‌گیرد.

بستگی دارد. گشوده شدن راه برای تجربه زندگی تازه در غرب حداقل از دوره رنسانس به این سوناشی از درهم آمیختگی نادر این دو عامل با هم بوده است. همزیستی چند کشور در یک حوزه فرهنگی واحد از یکسوی باعث رقابت می شود. یعنی خصوصیات متفاوت را رشد داده است، به طوری که در گشت و گذاری در اروپا می توان این شباهت و عدم شباهتها را دید. و از سوی دیگر باعث تقلید می شود که حاصل آن اشاعه علوم و فنون است. چنین به نظر می رسد که در عصر ما فرهنگ اروپایی در جهان گسترش یافته و از آنجا که تمامی بشریت را شامل شده باید آن را نخستین تمدن جهانی دانست. و بالاخره رژیمهای سیاسی با رواج نظام چند حزبی به ویژه در قرن نوزدهم مخالفتی جدی نکردند، ولی نباید فراموش کرد که حتی در غرب هم امکان انتخاب خیلی زیاد نیست و همه مردم از حق انتخاب به طور یکسان برخوردار نیستند. اما آنچه مسلم است اینکه تحول آداب و رسوم و فرهنگ کند و تدریجی است، در حالی که تحول علوم و فنون شتاب آلوده است. بنابراین بناگزیر همیشه میان این دو نظم تأخر^{۳۰} و ناهمزمانی وجود دارد. یکی تحت نفوذ سنت است و دیگری پذیرای تجدد. که معنی آن پذیرش و جستجوی کثرت گرایی^{۳۱} و تحول است. بدیهی است که حتی در یک جامعه واحد گروههای اجتماعی از حق انتخاب برابر برخوردار نیستند: آزادی و امکان انتخابی که اشراف قرن هجدهم داشتند، با طبقات تهیدست برتون^{۳۲} برابر نبود. در یک کلام حق انتخاب بر حسب جوامع و گروههای اجتماعی متغیر است.

در سطح فردی مسائل پیچیده تر است. انسان در بدو تولد موجودی است وحشی و برای متمدن شدن به سالها تعلیم و تربیت نیاز دارد. بجز موارد استثنایی، مکانیسمهای جامعه پذیری^{۳۳} در جامعه سنتی مؤثر و کارساز هستند. تعلیم و تربیت از یک رشته تنبیه و تشویق متناوب تشکیل شده است. در نتیجه کودک خیلی زود کیفر کجروی خود را می بیند. اگر کودک خود را با آداب و رسوم برادران خویش همراه نسازد، یا به طور فطری عقب مانده و کند ذهن است و یا دارای شخصیتی قوی. به همین دلیل بدعت و نوآوری در جامعه ممنوع است و مستوجب مجازات. به طور خلاصه تمایل طبیعی انسان به تقلید و دنباله روی است چون سهلتر است. راستش را بخواهید

این قاعده در جامعه امروز هم جاری است و اکثریت افراد به ویژه کودکان و نوجوانان از آداب و رسوم جاری متابعت می کنند و خلاصه وضع با گذشته زیاد فرق نکرده است. در حقیقت در بیشتر خانواده ها حق انتخابی برای اطفال وجود ندارد. حق انتخاب تنها برای کودکانی وجود دارد که خانه پدری را ترک کرده باشند و یا پدر و مادر به این نتیجه رسیده باشند که بهتر است بچه را آزاد بگذارند: در نتیجه وقتی بچه حق انتخاب نداشته باشد احتمالاً دچار عقب ماندگی ذهنی^{۳۴} و رشد نیافتگی می شود، و چون هر نوع نوآوری مجازات دارد، از نظر روانی رشد نمی کند. پس حق انتخاب ناگزیر در مرحله ای میان بلوغ و ورود به زندگی اجتماعی — در جامعه کنونی تقریباً بین سالهای دوازده و بیست و پنج سالگی — به فرد داده می شود. در واقع، محیط خانوادگی هر قدر هم بسته باشد، وقتی بچه به سن نوجوانی رسید وارد فضای باز اجتماعی می شود، که دیگر خانواده الگو و راهنمای مطمئنی برای او نیست و اجباراً باید در وادی سرگردانی راه خود را بیابد. او محکوم است به خود متکی شود و خود را بسازد. پس جامعه پذیری یعنی — بنوع — در جامعه باز بیشتر با شکست مواجه می شود تا جامعه بسته. با وجود این راه انتخاب برای اکثریت افراد بالغ بسته است، زیرا آنها می بایستی الگوهای خود را از میان شخصیتها و پرسوناژهای موجود برگزینند و در تمام عمر از آن پیروی کنند. انتخاب در مرحله بلوغ سهلتر و آزادتر است، زیرا فرد بالغ برخلاف دوره نوجوانی، اینک معیار قابل اتکائی برای انتخاب در اختیار دارد: معیار انتخاب تصویری است که فرد از خود ساخته است. از این جهت افراد در هر جامعه ای حتی در جامعه مدرن امروزی به عمل عقلانی و منطقی کمتر گرایش نشان می دهند چون دوری از هنجارهای جامعه برایشان در درج ایجاد می کند، با واژگان خودمان، اکثر افراد جامعه مایل اند شهورات خود را با متابعت از علائقی ارضاء کنند که قبلاً در ضمیرشان شکل گرفته است.

از این تحلیل چنین بر می آید که وقتی جامعه یا گروه و یا فردی در برابر انتخاب قرار گرفت به ایدئولوژی نیاز پیدا می کند. جامعه، گروه و فرد نمی تواند ارزشی را از بین ارزشها برگزیند مگر نظام فکری و عقیدتی به او بگوید کدام را انتخاب کند. رشد اقتصادی، استقلال یا عظمت ملی، نیکبختی جمعی، عدالت اجتماعی و غیره،

همه ارزشهایی هستند که جامعه می تواند به خاطر تحقق آنها قیام کند، و برای تمرکز و بسیج نیروها در جهت تحقق ارزشهای بالا، لازم است ارزشی از میان ارزشها انتخاب شده باشد. در عمل اتفاق نظر کاملی میان مردم در این مورد وجود ندارد. معمولاً هر گروهی ارزشی را انتخاب می کند و برای تحقق ارزش مورد علاقه اش تلاش می نماید و در نتیجه گروهها با هم در رقابت هستند. در جوامع کثرت گرا این رقابت دائمی است و حاصل آن برآیند نیروهاست که حالت تعادل ناپایداری بوجود می آورد. در رژیمهای استبدادی گروه یا فرد در موقعیتی قرار می گیرد که می تواند اراده خود را با زور بر سایرین تحمیل کند. رژیم هر چه باشد، گروههای رقیب نمی توانند از ایدئولوژی بی نیاز باشند، چون در غیر این صورت نمی دانند برای چه باید مبارزه کنند. البته آنچه گفتیم کاریکاتوری است از واقعیت چون به انتخاب آگاهانه بیش از حد بها می دهد. در حقیقت جامعه ها و گروهها مانند زن کدبانویی که اجناس مورد نیاز خود را در مغازه انتخاب می کند، ارزشهای خود را با پذیرش آگاهانه ایدئولوژی انتخاب نمی کنند و هریک از این انتخابها نوعی بده بستان^{۳۵} و معامله است که اغلب هم جنبه ناآگاهانه و غیرارادی دارد و ما در اینجا به چند مورد آن اشاره می کنیم. ولی این باعث نمی شود که انتخابی صورت نگیرد و جنبه ایدئولوژیک هم نداشته باشد، چون انتخاب مزبور جنبه عقلانی ندارد.

گفتیم که رفتار فردی در مجموع عقلانی است، زیرا فرد بالغ و اجتماعی، شاخصی^{۳۶} در دست دارد و به کمک آن انتخاب می کند. این شاخص در اکثر کارهای روزمره جنبه ایدئولوژیک ندارد، بلکه بر عادات، ذوق و سلیقه و تخیل فردی متکی است. البته شخص می تواند با شناخت انگیزه های رفتار خود به زندگی روزمره اش هم جنبه ایدئولوژیک بدهد. او می تواند بر مبنای ضابطه معینی لباس بپوشد، خانه خود را تزئین کند، دوست بدارد و نفرت بورزد. در این صورت زندگی خود را به طور کامل یا تقریباً کامل ایدئولوژیک کرده است، زیرا برای متانت و توازن^{۳۷} رفتار ارادی، باید هر لحظه از میان راه حلها یا رفتارهای ممکن یکی را انتخاب کند. به دلایلی که گفتیم، تنها ایدئولوژی است که چنین انتخابی را ممکن می کند. انقلابی که در یکی دودهمه اخیر در غرب در زمینه عادات روزمره^{۳۸} زندگی پدید آمده،

شاهدی است بر این مدعا. گیاهخواری، رژیم غذایی برای افزایش طول عمر، روابط جنسی گروهی، عشق آزاد و بازگشت به طبیعت، زندگی گروهی و غیره، هر کدام شیوه های زندگی تازه ای هستند که ضابطه ایدئولوژیک دارند. ناگفته نماند که پیشرفتهای علمی و فنی امکان انتخاب را به شدت افزایش داده و در نتیجه مشکلات بشر را دوچندان کرده است. فرض کنیم پیشرفت علم ژنتیک تا حدی بود که والدین می توانستند جنس، قد، رنگ چشمان و موها و استعدادهای فرزند آینده خود را قبلاً تعیین کنند. در مقایسه با تصادف محض ژنتیک امروزی این امکان انتخاب پدر و مادرها را در وضعیت دردناکی قرار می داد. از اختلاف سلیقه پدر و مادرها که بگذریم ضابطه این انتخاب چه می توانست باشد؟ رنگ چشم را شاید بشود به راحتی انتخاب کرد ولی در مورد استعدادها چطور؟ با اطمینان می توان گفت اگر چنین وضعیتی پیدا شود، بلافاصله ایدئولوژیهای هم پدیدار خواهند شد که به مردم بگویند بچه های آینده چه خصوصیات باید داشته باشند. احتمالاً فلان مکتب نژادپرستی غربی چشمان آبی و گیسوان طلایی را ترجیح خواهد داد، و هواداران جهان سوم هم چشمان سیاه و گیسوان مجعد. بعلاوه باید دید آثار انتخابهای شخص در سطح جامعه بزرگ جایی که دولت می تواند تصمیم گیرنده باشد و حرف آخر یعنی حرف ایدئولوژیک - را بزند چیست؟ اگر هم از مد پیروی می کردند لابد در یک نسل اکثریت با پسرها و نسل دیگر با دخترها بود و در این صورت تکلیف جامعه چه بود؟ به همین ترتیب اگر قرار بود در یک نسل همه بچه ها اهل تفکر و در نسل دیگر اهل عمل باشند در این صورت جامعه چطور می توانست خود را با این تغییرات سازگار کند؟ واضح است که اگر دلایل عقلی برای این کارها وجود نداشته باشد دستورالعملهای ایدئولوژیک جای آن را خواهند گرفت. گزینش تنها شامل ارزشها نیست، بلکه هدف نهایی و هدف واسط را هم در برمی گیرد. همان طور که گفتیم هدف نهایی و واسط خود وسایلی هستند برای تحقق ارزشها. با این تعریف هدف نهایی و واسط باید اساساً منطقی یعنی کارساز باشد. ولی در عمل چنین نیست، زیرا بازیگران سیاسی اطلاعات جامع و کاملی برای گرفتن تصمیمات عقلانی در دست ندارند. در جامعه های لیبرال غربی، معمولاً همه سیاستمداران اصل رشد اقتصادی منظم، اشتغال کامل و تثبیت قیمتها را پذیرفته اند.

صرفنظر از اینکه در جزئیات برنامه اختلاف نظر پیش می آید که آنهم نوعی موضع گیری ایدئولوژیکی است، مشکل این است که هیچ کس وسایل مؤثر تحقق این ارزشها را نمی داند. حفظ امنیت کشور در برابر هر نوع تجاوز خارجی ارزشی است که همه سیاستمداران آن را قبول دارند. ولی روی روشهای تضمین کننده چنین امنیتی توافق نظر وجود ندارد و هر کدام راهی را پیشنهاد می کنند. نیروهای ضربتی، چریکهای مردمی، اتحاد با کشورهای دیگر... همه این راه حلها پیشنهاد می شود بدون آنکه کسی به طور منطقی بداند کدامیک بهتر است. نمی توان به طور قاطع گفت کدام بهتر است زیرا تنها شکست در جنگ است که می تواند پاسخ این پرسش را بدهد و ثابت کند این راه یا آن راه درست نبوده است. پیروزی به اندازه شکست روشنگر نیست، چون نمی توان ثابت کرد این عمل باعث پیروزی شده یا عوامل دیگر. مثلاً همه مردم مؤثر بودن سلاحهای بازدارنده^{۳۹} هسته ای را قبول دارند. در حالی که این فرضیه هنوز ثابت نشده است. تا زمانی که جنگی میان آمریکا و شوروی بر پا نشده باشد، اطمینان قطعی از مؤثر بودن بمبهای هسته ای وجود ندارد. حتی بحران کوبا هم دلیل قاطعی بر مؤثر بودن استراتژی بازدارنده اتمی نیست، زیرا جنگ کلاسیک به خاطر کوبا محتمل به نظر نمی رسد، مؤثر بودن استراتژی بازدارنده هسته ای زمانی می تواند ارزیابی شود که چنین استراتژی با شکست مواجه شود. به قول پوپر^{۴۰} اثبات درستی یک نظریه علمی ممکن نیست، فقط می شود ثابت کرد که آن غلط است.

از آنجا که مجبوریم کاری بکنیم، پس بنا گیر باید انتخاب کنیم. بازیگر سیاسی نمی تواند صبر کند تا وضع کاملاً روشن شود، زیرا همین بی عملی ممکن است باعث شکست او شود. بدون شک، شتابزدگی هم درست نیست، و حتی در برخی از مواقع صبر و شکیبایی ضروری است. ولی صبر و انتظار هم به معنی بی عملی نیست، بلکه برای کسب اطلاعات بیشتر ضروری است، ولی نه اطلاعات کامل و جامع. پس چه باید کرد؟ آیا باید شیر یا خط آورد؟ حداقل از نظر اخلاقی، تصمیم گیری سیاسی به صورت شیر یا خط انجام می گیرد. در اوضاع و احوال غیر قابل پیش بینی که سیاستمدار با آن مواجه است، راه دیگری وجود ندارد. از اینجا است که تصمیم گیری مردان بزرگ سیاست، به ویژه فرماندهان بزرگ نظامی، همیشه با نوعی

تقدیر باوری و اعتقاد به شانس و اقبال همراه است. چنانچه تصمیمی به رأی و شور گذاشته شود، چون اطلاعات بیشتری درباره آن فراهم می شود غالباً بهتر از آب در می آید. ولی این به آن معنی نیست که تصمیمی که با شور گرفته می شود ظاهراً عقلانی است، زیرا در تحلیل نهایی هر رأی دهنده ای که در این شور شرکت داشته است باز شیر یا خط آورده است. راه بهتر و به ظاهر عقلانی این است که تصمیمات بر مبنای ضابطه های ایدئولوژیکی هماهنگ شوند. تصمیماتی مثل ملّی کردن یا واگذاری فعالیتهای اقتصادی به بخش خصوصی، توسعه صنایع سنگین یا سبک، اشتراکی کردن کشاورزی یا تقویت کشاورزی خصوصی و غیره... بر مبنای اصل کارایی گرفته نمی شود، بلکه بر اساس ضابطه های ایدئولوژیکی اتخاذ می گردد. در اینجا ایدئولوژی است که نسخه می نویسد. این ایدئولوژی است که می گوید رژیم چپ گرا باید این کار را بکند یا این کار را نکند و رژیم راست گرا هم باید عکس آنها را انجام دهد. ولی در برابر این دستورالعملهای ایدئولوژیکی واقعیتهای سختی هم وجود دارد که نمی گذارد هر چرا که ایدئولوژی دیکته می کند اجرا شود. از این جهت میان سیاستمدارانی که قدرت را در دست دارند و مخالفین فرقی هست. مخالفین بر مبنای ضوابط ایدئولوژی خود هر حرفی را می زنند چون با واقعیتهای سخت سروکاری ندارند. سیاستمداران حاکم بر عکس مجبورند واقعیتهای را هم به حساب آورند. زیرا سیاست اقتصادی را که کارایی ندارد نمی توان به خاطر ایدئولوژی برای مدتی طولانی ادامه داد. حتی استالین هم مجبور شد بالاخره تکه زمینی به کشاورزان بدهد.

با از بین رفتن سنت و گشوده شدن راههای گوناگون برای عمل، ایدئولوژی برای انتخاب یکی از راههای ممکن ضرورت می یابد، در غیر این صورت فرد می بایستی خود را به دست تقدیر و تصادف بسپارد. از این جهت هم رژیمهای کثرت گرا و هم استبدادی به ایدئولوژی نیاز دارند. با این تفاوت که رژیمهای استبدادی می خواهند تنها ایدئولوژی واحدی را تحمیل کنند و همه چیز را در خدمت آن قرار دهند و رژیمهای کثرت گرا امکان می دهند تا ایدئولوژیهای گوناگون با هم به رقابت برخیزند، و این برای افراد مزیتی است که می توانند بر حسب ذوق و تمایل خود یکی را انتخاب کنند. باید توجه داشت حتی در رژیمهای کثرت گرا هم افراد برای

اتخاذ تصمیم سیاسی از ایدئولوژی بهره می‌گیرند. در جوامع چند حزبی فرد مجبور است هر چند وقت یک بار تصمیم سیاسی بگیرد، یعنی رأی بدهد. رأی دادن به فرد یا حزب، رأی دادن به سیاستی و یا مجموعه‌ای از تصمیمات سیاسی است. وقتی سیاستمدار و یا تکنوکرات اطلاعات کافی ندارد، بدیهی است که شهروند ساده نیز چنین اطلاعاتی را ندارد. در نتیجه حمایت شخص از فردی یا حزبی در انتخابات، به این امید است که آن نامزد یا حزب مطابق نظرات او عمل کند، البته اگر نظری داشته باشد چاره‌ای جز توسل به ایدئولوژی ندارد. این شخص مجبور است در انتخابات به سیاستهایی که برایش مهم است و سیاستهایی که برای او اهمیتی ندارد یکجا رأی بدهد. این بدان معنی است که فلان حزب به او وعده‌هایی می‌دهد که مستقیماً با زندگی او در ارتباط است و او هم با آنها موافق است، همان حزب در آن واحد مواضع دیگری هم درباره مسائل دیگر دارد که در ارتباط با او نیست. پس فرد مجبور است که تمام برنامه‌های حزب را یکجا بپذیرد. در این صورت تنها اعتقاد به ایدئولوژی است - هر چند با شک و تردید همراه باشد - که اتخاذ این تصمیم را ممکن می‌سازد، زیرا تنها ایدئولوژی به فرد اجازه می‌دهد مجموعه‌ای از مسائل گوناگون را با یک دید واحد نگاه کند. بنابراین انتخاب در نهایت به انتخاب یکجای چند عامل نامتجانس منجر می‌شود، زیرا تنها راه ساده کردن مسائل و مجموعه پیچیده به چند فرمول ساده همین است.

هر کارکردی به مقداری احکام ایدئولوژیکی نیاز دارد. اگر انتخاب جنبه شخصی داشته باشد، ایدئولوژی به چند حکم ساده محدود می‌شود. جلوس پادشاهی مشروع به تخت سلطنت یا جنگ با دشمن خارجی اصولاً به ایدئولوژی زیادی نیاز ندارد. ولی هر چه امکان انتخاب بیشتر می‌شود - یعنی جامعه گشوده‌تر می‌شود - امکان انتخاب از میان شقوق مختلف هم زیادتر می‌شود، و در نتیجه به ایدئولوژی بیشتری نیاز است. در اینجا لازم است که ایدئولوژی حتی به یک نظام فکری یکپارچه و منسجم تبدیل شود. دیگر در عمل امکان ندارد با مسائل مقطعی و موردی برخورد شود. ایدئولوژی امکان می‌دهد با مسائل مختلف به صورت یکجا و کلی برخورد کنیم و راه حلی را که برای مسئله‌ای خاص انتخاب کرده‌ایم برای سایر مسائل

هم به کار بریم. جامعه وقتی باز می‌شود، ایدئولوژی‌ها پیچیده‌تر می‌شوند و می‌توانند عناصر تازه‌ای را به خود جلب کنند. آثار مارکس مطالب زیادی درباره تحولات شیوه زندگی و آداب و رسوم جامعه در بر ندارد، زیرا در آن زمان هنوز شیوه زندگی و آداب و رسوم تنوع پیدا نکرده بود. پیروان او باید اینک استنتاجات مارکسیستی درباره شیوه زندگی خوب و بد ارائه دهند، زیرا ایدئولوژی نهایتاً تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی را در بر می‌گیرد و برای هر موضوعی راه حل مناسبی ارائه می‌دهد. ایدئولوژی جامع^{۴۱} رایج و فراگیر، آرمانشهر نامیده می‌شود. ویژگی آرمانشهر غیر واقعی بودن و تحقق ناپذیر بودن آن نیست، بلکه اراده‌ای است که می‌خواهد فعالیت‌های اجتماعی را حتی در جزئیات بر مبنای نظام واحدی سازمان دهد. وقتی آرمانشهر یا ایدئولوژی فراگیر حاکم می‌شود و می‌خواهد خود را متحقق کند، رژیم توتالیتار با تعریف قبلی ظاهر می‌شود. به همین جهت همراه با رشد و گسترش روزافزون فعالیت‌های اجتماعی احکام ساده ایدئولوژیکی هم به صورت ارگانیک رشد پیدا کرده و به نظامهای ایدئولوژیکی تبدیل می‌شوند. همان طور که تجدد با پیدایی حق انتخاب در جامعه تعریف می‌شود با ظهور نظامهای ایدئولوژیکی هم تعریف می‌شود. از جهت سیاسی، تجدد هم به رژیم کثرت گرا و هم به استبدادی توتالیتار منجر می‌شود.

(۵) دریافت^{۴۲} یا ادراک

عمل سیاسی کارکرد دیگری هم به ایدئولوژی می‌بخشد و این آخرین کارکرد آن است. دریافت سه وجه دارد: عمل سیاسی را ساده می‌کند، تمامی جامعه را در خود جای می‌دهد، رو به آینده دارد.

در پاراگراف قبل گفتیم که عمل سیاسی در حوزه‌ای جریان پیدا می‌کند که بازیگر سیاسی بر آن تسلط کامل ندارد. حتی در جامعه‌ای که سنت، باعث ثبات کافی آن شده است، با وجود آنکه سیاستمدار مقداری داده و اطلاعات از مسائل جامعه دارد، باز چیزهایی هست که او نمی‌داند. بنابراین تعریف، تا زمانی که برداشتهای سیاسی مضاوت با هم در تضاد قرار نگیرند تعارض سیاسی پدید نمی‌آید. سیاستمدار در حوزه سیاست اجباراً کورمال کورمال و در تاریکی پیش می‌رود، زیرا

نمی‌داند آثار و نتایج عمل و یا تصمیم او چه خواهد بود. علاوه بر این سیاستمدار از توانایی حریف و تاکتیک و عکس‌العمل‌های او نیز اطلاع درستی ندارد. در یک کلام سیاستمدار در حوزه‌ای کار می‌کند که دستخوش تحول دائمی است و قطعیتی ندارد. هر چه میزان فعالیت‌های اجتماعی بیشتر به تعارضات اجتماعی منتهی می‌شود شک و تردیدها هم افزایش می‌یابد. سیاستمداری که می‌خواهد برای هر تصمیم و عمل خود تمام اطلاعات لازم را جهت کسب اطمینان بیشتر به دست آورد، دچار بی‌عملی کامل خواهد شد. دو راه حل بیشتر وجود ندارد. یا سیاستمدار نخست وارد عمل می‌شود و بعد به مطالعه و کسب اطلاع می‌پردازد یعنی او به توانایی خود برای واکنش درست به موقعیت‌های تازه اطمینان دارد. وقتی سیاستمدار در کشاکش نبرد قرار دارد این راه حل امری است ضروری و اجتناب‌ناپذیر، زیرا سیل داده‌ها و اطلاعات دائماً سرازیر می‌شوند و لازم است هر لحظه آنها را مورد بررسی قرار داد. منازعه سیاسی داغ، حالت جنگ به خود می‌گیرد که در آن فرمانده باید دائماً تصمیماتی تازه اتخاذ کند تا پیروز شود. از این رو همان‌طور که در جنگ همه فرماندهان در یک سطح نیستند و فرمانده نالایق، ابله و نابغه هم وجود دارد، سیاستمدار نابغه، ابله و نالایق هم وجود دارد. ولی فرمانده نظامی وقتی می‌تواند تصمیمات سریع و خلق الساعه بگیرد که از وضعیت حوزه نبرد، نیروها و تسلیحات خودی و دشمن اطلاعات کافی داشته باشد. خلاصه، برای آنکه فرمانده نظامی بتواند در حالت عدم قطعیت^{۴۳} راه خود را پیدا کند، لازم است تا حدی داده‌های قابل اعتماد داشته باشد. البته مرد سیاست نباید انتظار چنین امتیازی را داشته باشد، زیرا حوزه سیاست در مقایسه با جنگ به اطلاعات بیشتری نیاز است. در نتیجه تنها راه حل دوم باقی می‌ماند: یعنی سیاستمدار باید داده‌های غیرقابل اعتماد را نادیده بگیرد. برای تفکیک اطلاعات قابل اعتماد از غیرقابل اعتماد ضابطه‌ای لازم است. این ضابطه را ایدئولوژی به دست می‌دهد، زیرا عقل و خرد همیشه دچار شک و تردید است، و تنها ایدئولوژی است که به انسان امکان می‌دهد تا واقعیت‌ها را به صورتی ساده شده و ثابت و انجماد یافته دریافت کند. فرض کنیم که سیاستمداری می‌خواهد انقلابی برپا کند. برای این کار خواه ناخواه او باید ادراکی قطعی از واقعیات اجتماعی پیدا کند و آن را بشناسد. در اینجا برخی از اجزاء این

ادراک را می‌توان برشمرد بدون آنکه الزاماً این فهرست کامل باشد. در این ادراک تاریخ به صورت توالی حوادثی در نظر گرفته می‌شود که شکاف‌هایی به نام انقلاب‌ها آنها را از هم جدا می‌کند. هر شکاف نشان‌دهنده دگرگونی عمیق و ریشه‌ای^{۴۴} نظام اجتماعی است و این مستلزم داشتن تصویری از جامعه به مثابه کل ارگانیک است. با چنین دیدی از تاریخ، هر شکاف گامی است به جلو، زیرا در غیر این صورت دلیلی برای انقلاب کردن و کشته شدن وجود ندارد. ولی بدون ضابطه نمی‌توان از پیشرفت سخن گفت، یعنی باید هدف تاریخ، و همین‌طور آغاز و جهت حرکت آن معلوم باشد، پس هر طرح انقلابی چه آشکار، و چه نهان بر فلسفه‌ای از تاریخ استوار است. هر انقلابی بناگزیرو گروه یا دو جبهه را در برابر هم قرار می‌دهد. همین‌طور هر انقلابی قشرهای جامعه را به سه و ترجیحاً به دو طبقه تقسیم می‌کند. این ادراکی است دوگانه‌گرا^{۴۵} از جامعه، چون انقلاب هم مانند هر مبارزه‌ای اساساً نوعی دوئل است. سه گانه است، زیرا وقتی انقلاب آغاز می‌شود جامعه به دو گروه متخاصم تقسیم می‌شود، ولی جمعی از شهروندان که باید طرف حق را بگیرند از ورود به صحنه انقلاب خودداری می‌کنند و بی‌طرف باقی می‌مانند. در هر انقلابی برای نابودی جبهه باطل باید مردم آن را محکوم کنند، زیرا از یک سوازنظر روانی انسان دست به انقلاب نمی‌زند مگر عنصر باطل محکوم شناخته شود، از سوی دیگر باطل در تحول تاریخی مرحله‌ای است گذرا و رفتنی. و همین‌طور تا آخر. دریافت انقلابی از جامعه الزاماً حاوی چنین عناصری است، و این عناصر را می‌توان به راحتی پرورش داد و عرضه کرد. چنین درکی البته با درک علمی بسیار متفاوت است. این بدان معنی نیست که انقلابیون اشتباه می‌کنند و بهتر است از عقل و خرد پیروی کنند، آنها هم از عقل و خرد پیروی می‌کنند ولی خرد آنها خود انقلابی است. به عبارت دیگر، طرح یا پروژه انقلابی از تحلیل علمی واقعیت اجتماعی به دست نمی‌آید. علم پروژه یا طرحی عرضه نمی‌کند، بلکه به طبقه‌بندی و شرح واقعیت قناعت می‌کند. در حقیقت طرح قبل از بیان واقعیت می‌آید و برداشت خاصی از واقعیت را به ذهن القاء می‌کند. طرح محافظه‌کارانه یا ارتجاعی یا اصلاح‌طلبانه هیچ کدام پایه علمی ندارند، آنها قبل از تحلیل علمی می‌آیند و دریافت خاصی از واقعیت را القاء می‌کنند. از این رو ایدئولوژی

برای ساده کردن و تصریح و فهم واقعیتهای مبهم و پیچیده از بین داده‌ها آنچه را که می‌خواهد برمی‌گزیند و عمل سیاسی را تسهیل می‌کند. ولی لازم به گفتن نیست که این گزینش کم و بیش محدود است. طرح سیاسی ممکن است به واقعیت نزدیک شود، ولی غالباً واقعیت را جعل می‌کند. سه نوع سیاست داریم: سیاستهای واقع‌گرایانه^{۴۶}، سیاستهای آرمانگرایانه^{۴۷} و سیاستهایی که میان این دو قطب به درجات گوناگون قرار گرفته‌اند. سیاست واقع‌گرایانه می‌تواند به درک عقلانی از واقعیت نزدیک شود بدون آنکه قاعداً عقلانی شود، زیرا درک و دریافت عقلانی که بنابر ماهیت دارای جامعیت^{۴۸} و قطعیت^{۴۹} است از هر نوع عمل سیاسی به دور است. کلیه سیاستمداران، ساده‌اندیش^{۵۰} هستند و برخی از آنها حتی به طرز وحشتناکی مسائل را ساده می‌انگارند.

سیاستمدار جز کارهایی که در خواب می‌کند باید بتواند آثار و نتایج احتمالی اعمال خود را پیش‌بینی کند. هرچه عمل او بیشتر متوجه هدفی روشن و مشخص باشد، همانقدر هم نتایج آن بیشتر قابل پیش‌بینی است. مثلاً اگر سیاستمداری بخواهد بر درآمدهای بالا مالیات ببندد، از قبل نمی‌تواند آثار قطعی تصمیم خود را ارزیابی کند مگر به کمک تعقل و تجربه. به میزانی که هدفها نامشخصتر و کلیتر می‌شود - در حالت نهایی ارزش به جای هدف می‌نشیند - آثار و نتایج عمل سیاسی هم نامشخصتر می‌شود، زیرا هر تصمیمی متقابلاً با تصمیم سیاستمداران دیگر مواجه می‌شود، و این خود موجب می‌شود تا تصمیمات تازه‌ای گرفته شود. رفته رفته هدف که بزرگ می‌شود - مثلاً بازسازی جامعه براساس ارزشهای تازه - آثار این تصمیمات تمامی جامعه را در برمی‌گیرد. باید به یاد داشت که دریافت علمی از کلیت^{۵۱} امکان ندارد. علم تنها از امور جزئی دریافت روشن دارد. هیچ بینش علمی وجود ندارد که بتواند تمامی فعالیتهای سیاسی، اقتصادی، مذهبی، فراغتی و علمی را در یک دستگاه فکری و ادراکی واحد بگنجانند. در نتیجه سیاستمدار به نسبتی که هدفها را بزرگتر می‌گیرد، کمتر می‌تواند آثار و نتایج عمل خود را به‌طور عقلانی ارزیابی کند. و اگر قرار باشد که علی‌رغم همه اینها به ارزیابی آنها پردازد، بدون شک این ارزیابی جنبه ایدئولوژیک خواهد داشت. ایدئولوژی واقعیت اجتماعی را همچون کلیتی روشن و

فهم‌پذیر ادراک می‌کند، و امکان می‌دهد تا سیاستمدار آثار و نتایج عمل خود را تخمین بزند. در اینجا می‌خواهم برای فهم یک راز کوچک تاریخی راه‌حلی روان‌شناختی ارائه دهم. لنین خیال‌پرورانه‌ترین اثر خود را زمانی نوشت که به طرح‌ریزی استراتژی واقع‌گرایانه خود یعنی رسیدن به قدرت مشغول بود. برداشت من این است که این دو به هم مربوط‌اند. یعنی به همان میزانی که او از واقعیت، برداشتی کلی و خیالی‌فانه داشت، در عمل موفق بود و توانست جامعه را دگرگون کند. بنابراین، اگر او درک و برداشتی کلی نداشت نمی‌توانست دست به این عمل بزند. این دوگانگی در هیتلر به صورت دو شخصیت متفاوت ظاهر شد، یکی برنامه‌ریز^{۵۲} (ایدئولوگ ارزشها را برمی‌گزیند و بینش کلی و جامع ارائه می‌دهد) و دیگری سیاستمدار^{۵۳} (مرد عمل که وسایل تحقق این ارزشها را فراهم می‌کند). هیتلر معتقد بود که این دو نبوغ در او جمع است. خواننده خود متوجه شده است که همیشه به کارکرد کل‌گرایی ایدئولوژی نیازی نیست. تنها زمانی که عمل سیاسی متوجه هدف کلی است، دریافت هم باید کلی و جامع باشد. در رژیمهای سنتی و کثرت‌گرا و حتی در حکومتهای استبدادی غیرتوتالیتر نیازی به برداشت کلی و جامع نیست، زیرا یا عمل سیاسی متوجه بخشی از جامعه و یا حوزه محدودی است و یا آثار عمل سیاسی جز از طریق بررسی آنچه در گذشته اتفاق افتاده قابل فهم نیست. سیاستمدار از تجربیات گذشتگان که نسخه‌های آزمایش شده‌ای هستند استفاده می‌کند. تنها رژیمهای توتالیتر از برداشتی کلی و جامع بهره می‌گیرند و از این جهت به ایدئولوژی کل‌گرا^{۵۴} یعنی اتوپی یا آرمانشهر نیاز دارند. اتوپی بیشتر طرز تفکر گروههایی است که هنوز به قدرت نرسیده‌اند تا گروههای حاکم، زیرا وقتی کسی به حکومت رسید دیگر نمی‌تواند نسبت به واقعیت بی‌اعتنا باقی بماند. در این مورد هم لنین مثال خوبی است: وقتی او به حکومت رسید، چپ‌روی، بیماری کودکانه، را نوشت، ولی توتالیتریزم بنا بر طبیعت خود مرز میان آرمانشهر و واقعیت‌گرایی را به دلخواه تعیین می‌کند. و این بدان معنی است که شخصیت فردی حاکم مستبد تعیین‌کننده شدت جنون نظام سیاسی است: توتالیتریزم سلطه روح یک نفر بر تمامی جامعه است. در اینجا احتمالاً یکی دیگر از کارکردهای ایدئولوژی ظاهر می‌شود: و این همان پرده‌پوشی شهوات است. محرکه

عمل حاکم مستبد نمی تواند آشکارا شهوات باشد، بلکه باید آن را سرپوش بگذارد. بدین جهت سلطه روح فردی به صورت ایدئولوژی افراطی آشکار می شود. لنین، استالین، هیتلر، مائو-تسجیم کامل توتالیتاریسم عصر حاضر- هنوز هم مثالهای مناسبی از محو ظاهری شخصیت فردی در وراء ایدئولوژی غیرشخصی^{۵۵} و برملا شدن شهوات شخصی هستند.

ایدئولوژی اجازه می دهد تا سیاستمدار ابهام آینده را نادیده بگیرد و این آخرین کارکرد آن است. این کارکرد تدقیق همان کارکرد قبلی است. هر تصمیمی که سیاستمدار می گیرد تعادل نیروها را در هم می ریزد و نتیجه آن بعداً معلوم می شود. سیاستمدار چون نمی تواند بر این نیروها کنترل کاملی داشته باشد، آینده از اختیار او خارج است. هریک از ما در زندگی روزمره خود با آینده غیرقابل پیش بینی مواجه هستیم. البته در زندگی روزمره آینده آنقدرها هم غیرقابل پیش بینی نیست، چون زندگی تقریباً در شبکه ای از عوامل شناخته شده در جریان است، در نتیجه احتمال وقوع حوادث غیرقابل انتظار آنقدرها زیاد نیست. زندگی روزمره رفتارهایی است تکراری، در حالی که هر عمل سیاستمدار چیز تازه ای است، زیرا هر تصمیم او با موجی از مخالفتها، ارزشها، هدفهای غائی و واسط بر خورد می کند. قبلاً گفتیم اگر عمل سیاسی تکرار همان دستورالعملهای گذشته باشد، دیگر سیاست نیست، و در نتیجه سیاستمدار درگیر اعمالی است که از پیش به نتایج آن آگاهی ندارد. او می خواهد با هر اقدامی از وضعیت الف به وضعیت ب برسد. ولی برای رسیدن به وضعیت ب باید از دوراهیهای زیادی بگذرد و هرباریکی از راهها را انتخاب کند. و هربار نیروهایی وارد عمل می شوند و او را در انتخاب یکی از راهها و تعیین مسیر تحت تأثیر قرار می دهند، و در نتیجه سیاستمدار به جای آنکه به وضعیت ب برسد ممکن است به وضعیت ج یا د یا ه برسد. تحلیل گر با بررسی گذشته، زمانی که مسیر قبلاً طی شده و انتخاب مسیر متعلق به گذشته است می تواند تحلیل کند چرا سیاستمدار از بین دوراهیها فلان راه را انتخاب کرده و به راه دیگر نرفته است. ولی این به سیاستمدار کمک زیادی نمی کند چون باز هم در آینده با دوراهیهایی مواجه است که باید دست به انتخاب بزند. سیاستهای اقتصادی همه تجربی هستند. هر تصمیمی در جهت تحقق هدفی خاص

است و تنها گذشت زمان است که آثار واقعی این تصمیم را نشان می دهد. کارشناسان تنها با بررسی حوادث گذشته است که می توانند بگویند که این تصمیم درست بوده است یا نه. دانشمند باید منتظر شود تا آثار و نتایج عمل ظاهر شود تا درباره درستی آن قضاوت عینی کند. زیرا اصولاً علم، شناخت واقعیت است، و در مورد زندگی انسان واقعیت گذشته اوست. البته سیاستمدار نمی تواند همیشه منتظر بماند تا آینده به گذشته تبدیل شود، چون او با عمل خویش گذشته را می سازد. او نه می تواند از عمل دست بکشد، و نه به انکای تصادف و شانس عمل کند، زیرا حتی بی عملی او هم به نوعی تاریخ را می سازد، و اگر چشم خود را به روی واقعیت ببندد به معنی آن است که نمی خواهد هدفی برای خود انتخاب کند: و این پایان زندگی سیاسی اوست و باز تکرار می کنم، تنها ایدئولوژی است که به سیاستمدار امکان می دهد تا خلا ناشی از عدم شناخت عقلانی را با تعمیم و فرافکنی تجربه های گذشته به آینده پر کند. ایدئولوژی با دستورالعملهایی که به سیاستمدار می دهد او را قادر می سازد نتایج عمل خود را پیش بینی کند. این بدان معنی است که ایدئولوژی بر تاریخ خط بطلان می کشد و آن را نفی می کند، چرا که مقصد و مراحلی را که باید طی شود از پیش می شناسد. یک طرح سیاسی با تکیه بر ایدئولوژی، ملی کردن اقتصاد را می ستاید و اعتقاد دارد که عدالت، کارآیی و استقلال جامعه را تأمین می کند، در حالی که تجربه های گذشته نشان می دهد که این اعتقاد نادرست و نابخردانه است. با این وجود هر عمل سیاسی با اعتقاد و یقینی درباره آثار بعدی خود همراه است، که نمی تواند ماهیت ایدئولوژیکی نداشته باشد.

در مجموع دریافت ایدئولوژیکی از این نظر در سیاست نقش اساسی دارد که سیاست نمی تواند عقلانی و علمی عمل کند. مع هذا علی رغم این موانع نمی توان عمل سیاسی را تعطیل کرد، و با توجه به اینکه در سیاست نمی توان جز به صورت غیرعقلانی عمل کرد، هیچ عملی نمی تواند از سیاستمدار صادر شود مگر از پیش واقعیت را ساده، کلی و جامع فرض کرده باشد. بدین سان است که طبیعت ایدئولوژی و علم با هم تفاوت دارند. برای علم واقعیت اجتماعی امری است مبهم، جزئی و باز. از این دو نتیجه مهمی حاصل می شود که بعداً از آن استفاده خواهیم کرد. ایدئولوژی را

نمی‌توان مردود شمرده و یا آن را از جهت منطقی نفی کرد، زیرا ارزشهایی را که دنبال می‌کند حالت اختیاری و دلخواه دارد، درست مانند شهواتی که آن را تغذیه می‌کنند و قبلاً هم بدان اشاره کردیم. اینک می‌دانیم که ایدئولوژی را به این دلیل که با واقعیت تطبیق نمی‌کند نمی‌توان نفی کرد. اگر آینده برخلاف انتظارات و یقین ایدئولوژی تحقق می‌یابد، باعث نفی آن نمی‌شود، بلکه اشتباه پیش‌بینی تعبیر می‌شود، و این بدان معنی است که امور غیرمنتظره پیش‌بینی نشده که برای ایدئولوگ در دسر ایجاد می‌کنند باید در ایدئولوژی مستحیل شوند و در چارچوب آن تبیین گردند. از اینجاست که هر ایدئولوژی زنده‌ای - چون می‌تواند بمیرد - نظامی است که با ادغام پی‌دبیری واقعیت‌های تازه در چارچوب خود و تبیین آنها خود را گسترش می‌دهد. نتیجه دوم اینکه ادراک ایدئولوژیکی با دریافت علمی کاملاً متفاوت است. ادراک علمی بر مبنای انسجام درونی و تطابق آن با تجربه است، هرچند که این تطابق موقتی است، انسجام ایدئولوژیکی هر قدر هم زیاد باشد ناشی از انطباق با تجربه نیست. اعتقاد ایدئولوژیکی به اعتقاد مذهبی شباهت دارد. ایدئولوژی هم مانند مذهب نوعی جستجوی آرامش روانی، و نوعی گریز از تعارضات احتجاج عقلی و نوعی صرفه‌جویی در بهره‌مندی از نیروی روانی است. این راحت‌طلبی روانی باعث می‌شود تا انسان تصور کند پاسخ احساس قلبی خود را یافته است. اعتقاد به حلول مسیح^{۵۶} (در جسم انسان) یا به فضایل پرولتاریا به عنوان منجی بشریت از نظر روانی با اعتقاد به اینکه دو دوتا چهارتا می‌شود فرق دارد.

تحلیل کارکردهای ایدئولوژی به ما امکان می‌دهد تا تعریف آن را دقیقتر کنیم. در آخر فصل قبل، به این نتیجه رسیدیم که ایدئولوژی گفتاری است جدالی که به کمک آن شهوات از طریق اعمال قدرت در جامعه به دنبال تحقق ارزش است. اینک می‌دانیم که رسالت ایدئولوژی در این است که ضابطه یا معیاری به دست می‌دهد تا شخص دوست را از دشمن بازشناسد و گزینش ارزشها را توجیه کند و شهوات را پرده‌پوشی نماید و اخلاق را به خدمت سیاست بگیرد و رذالت را به فضیلت بدل سازد و به عمل سیاسی ارزش و جهت دهد و خلاء ناشی از نارسایی احتجاج عقلی را پر کند، واقعیت را برای تحقق عمل سیاسی، ساده و شفاف و به صورت تام و

کامل در آورد. پس ایدئولوژی امری زاید و بی‌فایده نیست، که آن را ناشی از شرارت و یا بلاهت بشر بدانیم. ایدئولوژی یکی از عناصر ضروری و اجتناب‌ناپذیر عمل سیاسی است. از اینجاست که سیاست بدون ایدئولوژی یا تز «پایان ایدئولوژی^{۵۷}» سخن نادرستی است. همچنین تحلیل ما نشان می‌دهد که پیچیدگی و قوام ایدئولوژی برحسب رژیمهای سیاسی و نظامهای اجتماعی متفاوت است. هر کارکردی مستلزم میزانی از پیچیدگی و قوام است. در هر جامعه‌ای تمام کارکردهای ایدئولوژیکی تکوین پیدا نمی‌کند. به همین علت ایدئولوژی در هر جامعه به یک مرحله مشخص از پختگی و قوام نمی‌رسد. این کمال برحسب ماهیت رژیم سیاسی یعنی سنتی، کثرت گرا، استبدادی یا توتالیتر متفاوت است. همین‌طور برحسب اینکه گروه سیاسی تازه به قدرت رسیده تا چه حد بخواهد جامعه را زیرورو کند نیاز به ایدئولوژی متفاوت است. خوب اینک ما میزانی به دست آوردیم تا موضوع تقاضایی را که در جامعه برای ایدئولوژی وجود دارد مورد بررسی قرار دهیم.

پانویسهای فصل دوم

- | | |
|------------------------|---------------------|
| 1- Fonction | 2- ralliement |
| 3- tératologique | 4- règle d'action |
| 5- Privé | 6- Clausewitz |
| 7- intrinsèque | 8- Polarisation |
| 9- Signe de ralliement | 10- mystification |
| 11- justification | 12- Voilement |
| 13- Bohem - moravie | 14- Gallo - Romains |
| 15- Fanatisme | 16- Scepticisme |
| 17- Hypocrisie | 18- Cynisme |
| 19- Voilement | |

۲۰- برای مطالعه این موضوع به آثار زیر مراجعه کنید:

N. Elias. La civilisation des mœurs , La Société de Cour ,
La Dynamique de l'Occident. , Calmann - Lévy

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| 21- Politesse | 22- introspection |
| 23- Vaniteux | 24- morale naturelle |
| 25- Sytème de référence | 26- Convertisseur |
| 27- efficace | 28- désignation |
| 29- hétérodoxe | 30- décalage |
| 31- Pluralisme | 32- Breton |
| 33- Socialisation | 34- débousolage |
| 35- transaction | 36- repère |
| 37- Cohérence | 38- mœurs |
| 39- dissuasion | |

۴۰- K. Popper فیلسوف معاصر انگلیسی.

- | | |
|-----------------|--------------------|
| 41- totale | 42- Perception |
| 43- incertitude | 44- radical |
| 45- dualiste | 46- réaliste |
| 47- utopist | 48- exhaustivité |
| 49- Certitude | 50- Simplificateur |
| 51- totalité | 52- programatiker |
| 53- Politiker | 54- totalisante |
| 55- impersonnel | 56- incarnation |

۵۷- اشاره به کتاب The end of ideology نوشته دانیل بل جامعه‌شناس
امریکایی است - م.

فصل سوم

تقاضای ایدئولوژی

تقاضا برای ایدئولوژی برحسب جوامع، گروه‌ها و افراد متفاوت است. حتی اگر آماری برای تأیید این مسئله وجود نداشته باشد، این امر بدیهی است. میزان نیاز به ایدئولوژی در جوامع غربی از قرن هجدهم به این سو و جوامع ابتدایی به یک اندازه نیست؛ همین‌طور میزان نیاز بدان در میان روشنفکران و روستاییان، روشنفکران چپ‌گرا که خود را پیشگامان پرولتاریا می‌دانند و اندیشمندان غیرسیاسی بکلی متفاوت است. علل این امر را می‌توان در سه بند مورد بررسی قرار داد.

۱) تقاضای کلی^۱

میزان نیاز یا منحنی تقاضا - برای آنکه به زبان اقتصادی صحبت کنیم - تابع سه متغیر یا عامل کلی است که در تحلیلهای قبلی شناختیم. نخست اتفاق^۲ نظر یا اجماع در جامعه است. اگر اتفاق نظر در جامعه‌ای به حد کمال برسد یعنی افراد جامعه در تمام امور با هم اشتراک فکر داشته باشند دیگر نه دعوا و هم‌ستیزی^۳ وجود دارد، نه سیاسی و نه ایدئولوژی‌ای.

واضح است که هیچ جامعه‌ای در واقع امر به این حد از اشتراک نظر نمی‌رسد و تاکنون چنین جامعه‌ای دیده نشده است. در موارد نادری ممکن است که جامعه‌ای درباره ارزش و نهادها به اتفاق نظر برسد، ولی چنانچه پای تقسیم قدرت و پست و

مقام می‌رسد اختلافات هم شروع می‌شود. اینک باید دید این وحدت نظر کامل بر کارکردهایی که قبلاً نام بردیم چه تأثیری دارد. وقتی اتفاق نظر باشد نیاز به صف آرایی در مقابل هم کم می‌شود. در چنین حالتی افراد به راحتی مواضع سیاسی خود را تمیز می‌دهند و مشکل فقط جذب افراد به حزب یا گروه سیاسی است، تازه آن هم جنبه جدی و دائمی ندارد. مثلاً در ایالات متحده میان حزب جمهوریخواه و دموکرات آنچنان تفاوتی از جهت مواضع سیاسی وجود ندارد که رأی دهندگان از یک حزب به حزب دیگر روی نیاورند. توجیه، به کارکردهای ایدئولوژی بستگی ندارد و به عبارت دیگر به عامل خارجی کمتر بستگی دارد. توجیه در گزینش ارزشها، هدف غائی و واسطه نقشی ندارد، بعد از آنکه ارزش برگزیده شد تازه احتجاج و دلیل تراشی آغاز می‌شود. بنابراین توجیه در رابطه با ایدئولوژی جنبه انگلی^۴ دارد، و می‌تواند برای خود رشد کند. در واقع همه چیز با بود و نبود گروهی روشنفکر که در احتجاج تخصص دارند بستگی دارد و اینکه تا چه حد در مبارزه سیاسی و در سیاست مداخله^۵ کنند.

میزان مداخله این گروه در مبارزه سیاسی با میزان اتفاق نظر جامعه بستگی دارد. در جامعه‌ای که اتفاق نظر وجود داشته و آرامش و صلح برقرار باشد روشنفکران فرصتی برای بروز توانایی ایدئولوژیکی خود پیدا نکرده و در سیاست دخالت نمی‌کنند، مگر در زمینه مسائلی که مستقیماً با جامعه‌ای که در آن زندگی کنند ربطی ندارد. روشنفکر سوئیسی می‌تواند ماثویست باشد و تا زمانی که کاری به کانتونهای سوئیسی ندارد و سرگرم مسائل جهان سوم است سروصدایی به پا نمی‌شود. در مجموع می‌توان گفت هر چه وحدت و اتفاق نظر در جامعه بیشتر باشد، نیاز به توجیه هم کمتر است، به استثناء موارد خاص. هر بار که دعوا و هم‌ستیزی سیاسی بالا می‌گیرد موضع‌گیری هم مطرح می‌شود. ولی چون جامعه اتفاق نظر دارد این موضع‌گیری در امور جزئی است؛ و چون امور جزئی است نیاز به ادراک^۶ هم ناچیز است، زیرا وحدت و ثبات باعث می‌شود تا سیاستمدار مسائل را به طور روشن ببیند و در محیطی آرام عمل کند. در چنین جو آرامی هر نوع سازش میسر است، زیرا ناهمگرایی^۷ و اختلاف مردم را به جان هم نمی‌اندازد.

در این جامعه ستیزه واقعی به ستیزه و جاه‌طلبی شخص تبدیل می‌شود و از

آنجا که جاه‌طلبی شخص نمی‌تواند به اختلاف نظر همگانی منجر شود و توجه و عنایت همه را به خود جلب کند، برای سیاستمدار امکان ندارد شهوات خود را در صحنه سیاسی ظاهر کند و در نتیجه پرده‌پوشی ابعاد گسترده‌ای به خود می‌گیرد. سیاستمداران مجبورند تحت پوشش آرمانهای بلند و افکار بزرگ و شعارهای دهان پرکن در صحنه سیاست با هم درگیر شوند.

برعکس، هر چه وحدت نظر جامعه کمتر باشد - نهایت آن جنگ داخلی است - به همان میزان نیاز به ایدئولوژی هم بیشتر است. جبهه‌گیری و صف آرایی شروع می‌شود، زیرا هر جریان سیاسی در نهایت می‌خواهد به هر طریق حتی در صورت جنگ مسلحانه قدرت را به دست گیرد. موضع‌گیری و ادراک بر محور ستیزه‌های واقعی یعنی برخورد ارزشها شکل گرفته و ایدئولوژی حالت فراگیر به خود می‌گیرد. در چنین وضعیتی به خاطر اختلاف نظر شدید و تهییج شهوات، سازش غیرممکن و یا مشکل، و بازار بحث و جدل و یا توجیه ایدئولوژیکی داغ می‌شود، زیرا با بالا گرفتن اختلافات، کارشناسان بحث و جدل یعنی روشنفکران هم مثل بقیه سیاستزده و دستخوش هیجانات و شهوات می‌شوند. بدین ترتیب با تشدید تعارضات، ضرورت چندانی برای پرده‌پوشی شهوات باقی نمی‌ماند. حتی اگر جاه‌طلبی و انفجار تمناهای پست شخصی هم فرد را به صحنه مبارزه کشانده باشد - مگر می‌شود که نباشد - این علایق پست به راحتی با آرمانهای بزرگ که جانهای سترگ با صفا و صمیمیت در راه تحقق آن می‌کوشند و با پیکاری که برای خیر و صلاح جامعه می‌کنند مخلوط می‌شود. در مجموع وقتی وحدت جامعه ضعیف می‌شود یا بکلی از دست می‌رود تقاضا برای ایدئولوژی زیاد می‌شود.

عامل دوم شدت یا عمق نزاع یا همستیزی سیاسی است. شدت یا عمق کاملاً با اتفاق نظر متفاوت است. فرض کنیم در جامعه‌ای وحدت کامل جز در یک مورد خاص وجود داشته باشد. در این جامعه خطر جنگ داخلی تقریباً صفر است، زیرا در این جامعه تمایل به ادامه زندگی جمعی قویتر از انگیزه جدایی و فسخ قرارداد^۸ اجتماعی است. انگلستان اوایل قرن نوزدهم بهترین نمونه چنین حالتی بود. نیروهای متضاد هر چند یکبار بر سر مسائل خاصی مانند قانون فقرا، قوانین مربوط به عدالت

اجتماعی، قانون انتخابات، آزادی کاتولیکها، مبادله آزاد و غیره با هم درگیر می شدند. انگلستان آن روز برای نظاره گر خارجی — مانند استاندال — جامعه ای در هم ریخته و بشکه باروتی بود که به نظر می رسید هر لحظه منفجر می شود. ولی گذشت زمان نشان داد که این درست نبوده است. زیرا ثبات جامعه علی رغم تعارضهای شدید همچنان حفظ شد، هر چند هم گاهی کار به زد و خورد خونین می کشید. حتی می توان گفت گاهی ممکن است اتفاق نظر جامعه باعث شود تا کشمکشها تشدید گردد. اگر هم مطمئن باشند که درگیری و کشمکش سیاسی بجای باریک نمی کشد و قرارداد اجتماعی به خطر نمی افتد و خلاصه اوضاع به هم نمی ریزد چه بسا گروهها، مبارزه سیاسی را به خشونت بکشانند. در نظام نخبه گرا که در آن طبقه سیاسی از قشر بالای جامعه دستچین شده است، گاهی درگیریهای سیاسی تا مرز انقلاب هم پیش می رود. بر این اساس اگر نخبگان فرانسه قرن هجدهم می دانستند که در سال ۱۷۹۳ انقلاب خواهد شد، شاید این طور باهم درگیر نمی شدند؛ چنانکه بعد از انقلاب ۱۷۹۳ نخبگان جامعه در طول قرن نوزدهم جرأت این کار را نکردند. نخبگان انگلیس برعکس به غلط یا درست خود را از چنین حادثه شومی (انقلاب) مصون می دیدند. در هر موردی که ایدئولوژی وارد میدان شود تمام کارکردهایش هم مطرح می شود. گروههای سیاسی انگلیس در قرن نوزدهم به مقدار زیاد از ایدئولوژی تغذیه می کردند. کارکرد ادراک در این دوره کاملاً روشن نیست. از آنجا که در انگلستان آن زمان دعوای سیاسی بر محور موضوعهای خاصی دور می زد، ایدئولوژی هم به صورت نظام جامع فکری که بتواند ادراکی کلی و تام از واقعیت ارائه دهد، تکوین پیدا نکرد. زیرا برای مخالفت یا موافقت با مبادله آزاد یا همگانی بودن حق رأی، نیازی به نظام ایدئولوژیکی جامع که بتوان همه چیز را با آن تجزیه و تحلیل کرد نبود. تازه اگر این نظامهای ایدئولوژیکی هم وجود داشت سیاستمداران انگلیس با آن کاری نداشتند.

حوزه هایی که از برخورد سیاسی مصون مانده باشد، سیاستمداران همان روش سابق را ادامه می دهند، علت وجودی پراگماتیسم انگلیس که این همه طرفدار دارد و تحسین می شود، همین است. در حقیقت این پراگماتیسم ناشی از وحدت نظر جامعه و مقطعی بودن برخوردهای سیاسی است. از سوی دیگر چون در انگلستان تمام

ستیزه های سیاسی در یک زمان حاد نمی شوند، سیاستمداران فرصت دارند هر کدام را به نوبت حل کنند، بدون آنکه کار بجای باریک کشیده و بحران مهارناپذیر شود. در مجموع، انگلستان قرن نوزدهم نمونه ای است تحسین انگیز و بی نظیر از جامعه ای که ضمن ناآرامی و تحول دائمی ثبات خود را نیز حفظ می کرده است.

آخرین عامل، وسعت^۱ ستیزه های سیاسی است. هر چه امکان انتخاب بیشتر باشد و محدوده انتخاب وسیعتر، همان قدر تعداد ستیزه ها و برخوردها بیشتر و تکرار آن زیادتر و همزمانی آنها بیشتر و در نتیجه نیاز به ایدئولوژی هم بیشتر می شود. تمام تحلیل های قبلی ما این ادعا را تأیید می کند. وسعت را نباید با وحدت نظر و یا عمق و شدت اشتباه کرد. نظام اجتماعی را تصور می کنیم — البته در واقعیت کمتر وجود دارد — که در آن افراد ضمن همزیستی با هم آزاد باشند، عقاید خود را بیان کنند و از آن دفاع نمایند. ایالات متحده نمونه چنین جامعه ای است، هر چند ناقص. بافت اجتماعی این کشور از اجزاء جداگانه ای تشکیل شده که در کنار هم قرار دارند و هر کدام سهمی در حاکمیت دارند و نهادها و ارزشهای خود را هم حفظ کرده اند. وحدت با پیوستن به جامعه ای این چنین متنوع و متکثر تضمین می شود.

نهاد این پیوستگی در ایالات متحده قانون اساسی است که زیربنای تمام نظام را به وجود می آورد. شدت ستیزه ها به معنی وسعت آنها نیست. شاید هم عکس آن باشد. در این جامعه نیرویی که افراد جامعه در ستیزه ها صرف می کنند محدود است. هر چه مواردی که در آن نیروها صرف می شود زیادتر باشد، احتمال تمرکز همه نیروها روی یک یا چند موضوع کمتر است. این پراکندگی مانع می شود که ستیزه ها در کلیه موارد حاد شوند و در نتیجه نظام متلاشی گردد. با گسترش برخوردها و ستیزه ها نیاز به ایدئولوژی هم زیاد می شود و در این شرایط بیش از هر چیز به توجیه احتیاج است. وقتی به افراد جامعه امکان انتخاب داده می شود، آنها در تصمیم گیری دچار تردید می شوند. در چنین وضعیتی، شخص برای انتخاب تحت فشار قرار می گیرد و تا زمانی که دلیل کافی برای انتخاب نداشته باشد دست به انتخاب نمی زند.

در دنیایی که انسان پیوسته در معرض اظهارنظرهای گوناگون و ضدونقیض درباره مسائلی چون صلح و جنگ، توسعه و رشد، آلودگی^{۱۱} محیط و دستکاریهای^{۱۲}

ژنتیک و غیره قرار گرفته است، یا باید موضعی نداشته باشد— که این به معنی طفره رفتن است— و یا باید با داشتن دلیل قانع کننده‌ای از یکی از طرفهای دعوا حمایت کند. از جهت ادراکی هم علت پناه بردن مردم به نظامهای توتالیترفکری همین است. زیرا شخص با توسل به نظامهای ایدئولوژیکی که برای هر مسئله راه حلی آماده دارد از تردید و دودلی انتخاب‌رهایی پیدا می‌کند، و خود را به زحمت نمی‌اندازد. زیرا اگر قرار باشد درباره هر مسئله‌ای به‌طور مجزا به تحقیق و بررسی پردازد، لازم است هربار کار را از نو شروع کند. همین‌طور با گسترش تعارضها، شرایط مناسب برای رواج نظامهای ایدئولوژی یک فراهم می‌شود. وحدت نظر، عمق و وسعت (تعارضها) سه عامل متفاوت اند که به نسبتهای گوناگون با هم ترکیب می‌شوند. ما سه نوع نظام سیاسی را متمایز کردیم: سنتی، کثرت‌گرا، ستمگر و توتالیترف. در هر نظامی این عناصر به نسبت خاصی با هم ترکیب شده‌اند. پس هر کدام هم به مقدار معینی ایدئولوژی نیاز دارند. اینک باید دید واقعیت تا چه حد این فرضیه جالب را تأیید می‌کند.

هر چه وحدت نظر بیشتر و ستیزه‌ها محدودتر باشد آن جامعه سنتیتر است؛ در عوض عمق ستیزه‌ها در این جامعه زیاد است. از یک سو نیروی فکری جامعه به جای پراکنده شدن روی مسائل گوناگون روی یک مسئله واجد متمرکز می‌شود، و از سوی دیگر اختلاف نظر روی یک مسئله واحد باعث می‌شود اذهان از ستیزه‌های مدام بیشتر مشوب شود. در اینجا هم مثل همیشه، خوپذیری عکس العمل را تضعیف می‌دهد و آرام می‌کند. همچنین ستیزه و تعارض به خاطر ماهیت خود می‌تواند ستیزه‌های نهان و فراموش شده را دوباره زنده کند و در خود متجلی سازد. وقتی در جامعه‌ای اتفاق نظر پایان گرفت و اختلاف افتاد، نارضایتیهای دیگر هم از این منفذ فوران می‌کنند؛ به همین علت نظام سنتی هرگز آرام ندارد. تمام جوامع گذشته، از جمله جوامع بسیار بدوی همیشه درگیر ستیزه و تعارض شدید بوده‌اند. کافی است به کشمکش یونانیها در ربع آخر قرن پنجم در زمینه دموکراسی یا حکومت متفذان و یا به جنگ مذهبی خود ما (فرانسویان) یا حتی به شورش توربانهای زرد و تائی پینگ‌ها در چین نظری بیفکنیم. پس همان‌طور که گفتیم عمق و شدت تعارضها به نظام فکری کل گرا، نیازی ندارد. یعنی باعث می‌شود تا در جامعه سنتی نظامهای ایدئولوژیکی تکوین پیدا نکنند، زیرا

آنها می‌توانند به همان شیوه ساده و گفتاری مانند حرف، شعار، تصویر و یا نهاد بسنده کنند. در این نوع جوامع صف بندی بسیار مهم است، زیرا شدت تعارضها می‌تواند هر لحظه جامعه را به ورطه جنگ داخلی بکشاند. برای پیروزی در این مبارزه مهم تعداد هوادار است، در غیراین صورت باخت حتمی است. در جامعه سنتی نیازی به کار توجیهی نیست و یا محدود است، زیرا شدت ستیزه مجال بحث و فحص را نمی‌دهد. در این جامعه شخص باید متعهد باشد و مبارزه کند و به خداوند توکل داشته باشد. این بدان معنی نیست که در این گونه جوامع ایدئولوژی به صورت نظام فکری منسجم در نمی‌آید. روشنفکران چینی در قرون سوم و چهارم، حقوق‌دانان مغرب زمین از قرن دوازده تا پانزده به‌ویژه درباره قدرت سیاسی و ماهیت حکومت دستگاہهای ایدئولوژیکی ارائه دادند. ولی به نظر من ایدئولوژی آنها در مقایسه با ایدئولوژی روشنفکران غرب از قرن هجده به این سو قابل اعتنا نیست، زیرا در آن دوره اشراف و فنودالهای بزرگ در برابر سلطه در حال گسترش پادشاهان آفندرها هم به ایدئولوژی نیاز نداشتند تا منافع خود را تشخیص دهند. پادشاهان فرانسه هم بدون آنکه به ایدئولوژی احتیاج داشته باشند، می‌توانستند نفوذ خود را گسترش دهند و تمرکز ایجاد کنند. وانگهی حقوق‌دانان آن عصر هم مبانی نظری لازم را برای آنها فراهم کردند و میراث غنی فلسفه سیاسی را که آن‌هم چیزی جز ایدئولوژی نبود به وجود آوردند، منتهی ایدئولوژی‌ای که در ظاهر فلسفه و اخلاق و علم بود. در مجموع باید گفت نیاز به ایدئولوژی در آن زمان کمتر احساس می‌شد.

ویژگی جامعه کثرت‌گرا این است که در آن وحدت نظر جامعه به تدریج زایل می‌شود. به عبارت دیگر کثرت‌گرایی سیاسی— یعنی شناسایی نهادین مشروعیت عقاید متفاوت— بنابر ماهیت خود هرگونه همسانی عقاید و وحدت نظر در جامعه را نفی می‌کند. تکثر و تعدد احزاب، با توجه به مفاهیم رقابت، باعث پذیرش تکراراء و عقاید و توزیع قدرت و گوناگونی نهادها و ارزشها می‌شود. به‌طوری که در موارد افراطی افراد چنین جامعه‌ای حتی روی مسئله واحدی هم با هم وحدت نظر ندارند. وقتی جامعه‌ای حتی روی یک مسئله هم توافق نظر نداشت دچار آشوب و از هم پاشیدگی می‌شود، مگر آنکه حداقل افراد بیشتری ضمن احترام به قواعد بازی، بپذیرند که در جامعه متکثر

با هم زندگی کنند. در این جامعه لااقل یک اصل باید رعایت شود: نباید ستیزه‌ها را به حدی رساند که دیگر قابل مهار شدن نباشند و راه سازش بسته شود. البته کافی نیست که این اصل تنها در قانون اساسی آمده باشد، بلکه باید به ویژه نخبگان سیاسی این قاعده را پذیرفته و درونی کرده باشند به طوری که به صورت بازتاب شرطی درآید. زیرا اگر حزب مقتدری قدرت را به دست گیرد و این اصل را زیرپا بگذارد، نظام کثرت گرا به مخاطره می افتد. چنین حزبی، در این حالت احزاب مخالف را تحت فشار قرار می دهد و آنها هم مجبورند عکس العمل نشان دهند و همین امر کل نظام را به منزله نظام متکثر در بن بست قرار می دهد. به نظر من فرانسه در مقایسه با کشورهای اسکانندیناوی و انگلوساکسن بیشتر آمادگی دارد که روزی به این سرنوشت دچار شود. چنین نظامی ذاتاً شکننده است، زیرا در تحلیل نهایی موجودیت آن در گرو خویشنداری و غلبه افراد جامعه بر غرایز سرکش خود می باشد. اگر به این غرایز میدان داده شود انسجام و وحدت جامعه از دست خواهد رفت. ولی این مسئله دیگری است.

در جامعه کثرت گرا وسعت ستیزه‌ها بسیار زیاد است، زیرا هر نوع موضع گیری و استنتاجی از قضایا امکانپذیر و در نتیجه اختلاف عقیده و سلیقه زیاد است. هر روز هم برخوردها و تعارضها بیشتر می شود و این روند شتاب بیشتری می گیرد، زیرا با سست شدن سنتها پایه های نظام اجتماعی هم سست می شود. در این دو قرن اخیر در غرب چیزی نیست که به سؤال گذاشته نشده و درباره آن تردید به وجود نیامده باشد.

در عصر ما، به زحمت می توان حوزه ای از فعالیت اجتماعی پیدا کرد که از شک و تردید و اعتراض مصون مانده باشد.

دامنه ستیزه‌ها، مسائل دیگری هم به وجود می آورد. زیرا در جامعه متکثر از آنجا که هر عقیده ای محترم است و خود را بحق می داند هر کس می خواهد حرف خود را به کرسی بنشاند. ولی این کار عملی نیست، چه در این صورت رژیمهای کثرت گرا از مدتها پیش باید از بین رفته باشند. ما قبلاً به عوامل مهارکننده اختلافات در جامعه کثرت گرا اشاره داشتیم. یکی از این عوامل، تعداد زیاد ستیزه‌هاست، که نمی شود روی تک تک موضوعها وقت و نیروی فراوانی صرف کرد. یعنی هر قدر هم درگیری

عاطفی روی موضوعی شدید باشد، امکان اینکه به درگیری جدی بینجامد کم است. در چنین جامعه ای چون ستیزه‌ها یکجا جمع نمی شوند و روی موضوعهای گوناگون پراکنده اند به جبهه گیری نمی انجامد و احتمال جنگ داخلی هم کاهش پیدا می کند. مشکل بتوان باور کرد که طرفداران محیط زیست، یا همجنس بازان یا طرفداران سقط جنین، قیام مسلحانه کنند و ثبات جامعه را تهدید نمایند.

عامل نیرومند دیگری هم ثبات جامعه کثرت گرا را تقویت می کند و آن گروههایی هستند که در جامعه زور می شنوند و ضعفتر از گروههای زورمند هستند. در نظامی که بر اساس تعادل نیروها بنا شده است کسانی که زور می شنوند احتمالاً همانهایی هستند که قدرتی برای زورگویی نداشته اند. البته این به آن معنی نیست که این نظام عادلانه است، بلکه تثبیت شده است.

بنابراین مشخصه جامعه مدرن - این واژه هموزن نظام کثرت گراست - این است که در آن اتفاق نظر کم است و ستیزه‌ها دارای وسعت زیاد و شدت کم هستند. این خصایص - که در هر جامعه ای نسبت آن تغیر می کند - باعث افزایش نیاز جامعه به ایدئولوژی می شود، و گاهی هم این نیاز شدید می شود. هر طرح فکری برای آنکه به صورت عمل مشخص سیاسی در آید، به ایدئولوژی در تمام ابعاد آن نیاز دارد. از آنجا که در این جامعه همه چیز به سؤال گذاشته شده است و درباره همه چیز شک می شود، به انواع ایدئولوژی هم نیاز است. چون فرد باید سیر زندگی خود را از بین راههای گوناگونی که در برابرش وجود دارد انتخاب کند و این به راهنما نیاز دارد، که ایدئولوژی نقش راهنما را بعهده می گیرد و همین باعث رشد آن در جوامع کثرت گرا می شود. به همین جهت باید عصر کنونی را عصر ایدئولوژی و عصر نظامهای ایدئولوژیکی نامید. این عصر از قرن هجدهم آغاز می شود. حداقل از رنسانس به این سو تمام شرایط برای تحقق ایدئولوژی در غرب بجز یک شرط وجود داشته است. تا قرن هجدهم تمام ستیزه های سیاسی بر محور مسیحیت دور می زد و همیشه دعوا بر سر آن بود. این موضوع به تدریج کنار رفت و مذهب به حوزه خصوصی زندگی واگذار و فرهنگ دنیوی شد و همین باعث تکوین نظامهای ایدئولوژیکی گردید. ما دوباره به این مسئله خواهیم پرداخت.

اینک قادریم تفاوت نظام ستمگر و توتالیتر را دقیقاً بیان کنیم. نظام ستمگر یک راه حل را در مورد یک موضوع با زور تحمیل می‌کند؛ در نتیجه رژیم ستمگر از نوع نظام سنتی است. رژیم توتالیتر انحراف و فساد نظام کثرت گراست. لونی چهاردهم با فرمان ۱۲ نانت و تحمیل راه حل کاتولیکی به طرفداران اصلاحات همچون یک ستمگر عمل کرد.

بدون شک این تعارض تنها شامل موضوعهای عقیدتی نمی‌شد، بلکه استنتاجهای مختلفی را هم در قدرت سیاسی در پی داشت. این مانع نشد که پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در تمام زمینه‌های اجتماعی با هم مخالفت و ستیز نکنند. به همین ترتیب آمه‌نوفیس آخه‌ناتون^{۱۳} چهارم فرعون مصر با تحمیل مذهب واحد بر مصریان، روش «ستمگرانه‌ای» در مورد مذهب در پیش گرفت، ولی هدف او این نبود که وحدت جامعه سنتی مصر را از بین ببرد. همین‌طور وظیفه اصلی و تاریخی حکام ستمگر یونان این بود که اشراف را تحت فشار بگذارند و ساخت اجتماعی را تا حدی همسان کنند و نه اینکه تمامی وجوه جامعه یونان را کاملاً همسان سازند. البته نظام ستمگری جز از طریق تراکم قدرت در دست یک نفر یا یک گروه نمی‌تواند عمل کند، ولی انحصار قدرت تنها ویژگی رژیم ستمگری نیست بلکه بیشتر با تحمیل قدرت توصیف می‌شود. در نتیجه در نظام ستمگری اتفاق نظر بجز روی یک مسئله، روی مسائل زیاد است و ستیزه‌ها هم وسعت و دامنه فراوانی ندارند در عوض شدت آنها بسیار زیاد است. شرط اولیه تحقق رژیم ستمگر، اختلاف نظر روی یک موضوع مشخص است. یعنی اینکه رژیم ستمگر حاصل اختلاف نظر درونی جامعه است، و حاکمیت راه حل سیاسی خاصی را برای یک مسئله خاص ارائه می‌دهد. از این جهت باید مابیند ارسطو میان ستمگر و مستبد^{۱۴} فرق گذاشت. ستمگر در یک نظام اجتماعی راه حلی را در رابطه با مسئله‌ای خاص تحمیل می‌کند. حاکم مستبد جامعه را ملک شخصی خود تلقی می‌کند و آن را مورد استفاده قرار می‌دهد. او حق استفاده و یا سوء استفاده از کشور را برای خود به طور کامل محفوظ نگه می‌دارد. همین‌طور حاکم مستبد به دنبال این نیست که جامعه را چه در جزء و چه در کل تغییر دهد، بلکه می‌خواهد بنابر میل خود آن را تحت فشار بگذارد.

استبداد نوعی هوسرانی است. در نظام استبدادی میل و اراده حاکم قانونی است که از هر قانون و مقرراتی بالا تراست. استبداد هر چند خوفناک است ولی بدون آنکه آثار عمیق و پایداری در جامعه بگذارد ناپدید می‌شود و تنها در خاطره نسلهایی که این دوره را دیده‌اند به صورت یک دوره وحشت باقی می‌ماند. استبداد عملاً به ایدئولوژی نیاز ندارد، زیرا کسی که به کار شخصی خود مشغول است کاری به ایدئولوژی ندارد.

حاکم مستبد امور شخصی خود را به کل جامعه تعمیم می‌دهد. در رژیم ستمگر به همان اندازه ایدئولوژی لازم است که نظام سنتی قادر به پروراندن آن است. به طور کلی ایدئولوژی جامعه سنتی محدود به چند شعار است. ایدئولوژی اصولاً به دور مواضع مورد اختلاف رشد می‌کند و با بقیه امور کاری ندارد.

نظام توتالیتر از قماش دیگری است. از آنجا که این نظام با زور نظمی فراگیر را بر جامعه تحمیل می‌کند، به ایدئولوژی فراگیری نیاز دارد.

توتالیترسیم چیزی جز اراده کسب قدرت از طریق تحمیل ایدئولوژی شخصی بر جامعه نیست. این نظام از تمام راه‌حلهای ممکن، یکی را انتخاب و بقیه را کنار می‌گذارد. پس توتالیترسیم نوعی ستمگری فراگیر و تعمیم یافته است. از آنجا که لازمه وجود آن تراکم شدید قدرت است این تمرکز قدرت، ستمگر را از هر نوع محدودیت و قیدی آزاد می‌کند، و تمام تخیلات را جامعه عمل می‌پوشاند و بدین ترتیب توتالیترسیم ویژگی اصلی استبداد را به خود می‌گیرد. برخی از خصایص ویرانگر توتالیترسیم معاصر، به همین خاطر است. این رژیم ترکیب زشتی از اشکال بسیار متحجر ایدئولوژی و خودکامگی کامل فردی است. این ترکیب در تمام سطوح قدرت دیده می‌شود، در همه جا رژیم مدعی اصول والای انسانی است ولی در عمل با بی‌شرمی مردم را می‌چاپد، عوامفریبی و دروغ به صورت امری روزمره و دائمی در می‌آید و فساد و تباهی رواج پیدا می‌کند. از آنجا که توتالیترسیم باید ایدئولوژی فراگیری را تحمیل کند، نمی‌تواند به آنچه دارد اکتفا نماید—یعنی باید قدرتی را که در دست دارد به کار گیرد—و باید دائماً جامعه را برای تحقق آرمانهای خود زیر و زبر کند. از این جهت باید انقلاب دائمی به راه بیندازد و هر نوع تلاشی را برای اعاده وضع گذشته در نطفه خفه کند.

باید به طور دائم با تجدید حیات انسان رژیم گذشته مبارزه کند حتی اگر این انسان از دید مشاهده کننده واقع بین غیر قابل تغییر باشد.

بنابراین مبارزه و ستیز جنبه دائمی پیدا می‌کند و با در دست گرفتن قدرت پایان نمی‌پذیرد. در دست گرفتن قدرت خود به خود معنی ندارد و چیزی جز وسیله تحقق ایدئولوژی نیست. پس نظام توتالیتر، نظامی است سراپا سیاست زده و ایدئولوژی زده. هیچ چیزی از گزند درگیری و ستیزه در امان نیست، زیرا رژیم در همه چیز مداخله می‌کند. در چنین وضعیتی همه چیز باید زیر و رو شود. به جای آنکه سیاست حوزه‌ای باشد که اختلافها و ستیزه‌ها را حل و فصل کند، همه چیز را مورد هجوم قرار می‌دهد و ستیزه‌ها را در همه چیز جاری می‌کند. واضح است که نظام توتالیتر نمی‌تواند پدید آید مگر بعد از نظام کثرت گرا. زیرا نخست باید مردم حداقل به صورت نظری آزادی و فرصت مشارکت در حکومت و نهادها و ارزشها را پیدا کرده باشند تا رژیم توتالیتر این حق را از آنها بگیرد و برای ساختن ایدئولوژی فراگیر - یا آرمانشهر - و تحقق آن از طریق زور استفاده کند. اگر نظام کثرت گرا بتواند با نفی خود به نظام توتالیتر تبدیل شود، عکس آن چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. وقتی توتالیتریزم به قدرت رسید با سیاسی کردن و ایدئولوژی‌یک‌سازی کردن همه امور، ایدئولوژیهای مخالف را نیز فراگیر و احتمالاً توتالیتر می‌کند. مخالفین خواه ناخواه مجبورند این درگیری را در سطحی که رژیم بر آنها تحمیل می‌کند بپذیرند. به زبان ایدئولوژی این سطح بیان رژیم فراگیر است. برای چنین جامعه‌ای تنها یک امید باقی است و آن اینکه روزی بالاخره توتالیتریزم هم مانند رژیمهای دیگر کهنه و فرتوت شود. هیچ قدرتی نمی‌تواند برای مدت‌های طولانی مردم را تحت فشار قرار دهد و دیر یا زود باید واقعیتها را بپذیرد و به مردم تا حدی آزادی بدهد و نیروی خود را صرف حفظ قدرت کند که مسئله اساسی هر رژیم است. ایدئولوژی جز ماسکی برای پوشاندن منافع و امیال شخصی نیست، از این جهت عوامفریبی و دروغ‌یک‌سازی از لوازم حکومت کردن می‌شود. با این وجود هر زمان امکان دارد که توتالیتریزم فرتوت دوباره زنده شود و شدت عمل به خرج دهد. برای این کار تنها بهانه‌ای - مثل تهدید خارجی - کافی است تا دوباره ستیزه‌گری و شدت عمل شروع شود و جامعه را دستخوش تنش و التهاب کند و زمینه را برای تجدید

حیات رژیم توتالیتر فراهم سازد و دوباره در همه امور مداخله کند. در چنین حالتی اگر گروه تازه‌ای به قدرت برسد و ایدئولوژی تازه‌ای عرضه کند باز وضع چندان بهتر نخواهد شد.

به نظر می‌رسد که قرن بیستم امکانات سیاسی بشر را محدود کرده است. وقتی نظام سنتی دچار بحران شد و یا نظام ستمگری یا استبدادی در بن بست قرار گرفت سه راه بیشتر باقی نمی‌ماند؛ نظام کثرت گرا، نظام توتالیتر خشن و توتالیتر نرم و یا اقتدارگر^{۱۵}. درباره رژیمهای قرن بیست و یکم چیزی نمی‌دانیم و فقط می‌توانیم به حدس و گمان اکتفا کنیم.

برای آنکه شدت تقاضا برای ایدئولوژی کامل شود، باید چند مورد دیگر را هم بدان اضافه کنیم. در دوره‌هایی که قدرت سیاسی برای مدتی دراز تعطیل می‌شود، یعنی در دوره انقلابهای «بزرگ» وحدت نظر جامعه به صفر کاهش پیدا می‌کند، زیرا حداقل دو گروه برای کسب قدرت با هم در نبرد بی‌امان قرار می‌گیرند. البته انقلاب فراگرد پیچیده‌ای است. در هر مرحله از انقلاب دو جناح با هم نبرد می‌کنند. اگر یکی از این دو جناح از بین برود جناح مسلط خود پس از مدتی به دو جناح تازه تقسیم می‌شود و این روند ادامه پیدا می‌کند تا کرامول، ناپلئون و یا استالین پیدا شود. در تمام مراحل مبارزه هریک از جناحهای درگیر به آن ایدئولوژی نیاز دارند که وحدتبخش باشد، همان‌طور که وقتی جناحی دچار چند دستگی می‌شود، هر کدام به ایدئولوژی تازه‌ای نیاز دارند که انسجام آنها را حفظ کند. ولی سایر کارکردها هم ضروری است. هر گروه باید بتواند اهداف خود را انتخاب کند، و برای این کار لازم است که تصور روشن و جامعی از صحنه سیاسی داشته باشد.

خلاصه انقلاب نیازمند به ایدئولوژی زیادی است و جای تعجبی هم ندارد. وقتی انقلاب پایان یافت، این نیاز هم کم می‌شود. معمولاً بعد از انقلاب تمام گروهها بجز یکی از صحنه خارج می‌شوند، و در جبهه مخالف رژیم قرار می‌گیرند، و بر حسب ماهیت رژیم یا به زندان می‌روند و یا در خفا مبارزه را شروع می‌کنند. ولی برای گروه حاکم نیاز به ایدئولوژی مثل سابق شدید است. رژیم برای غلبه بر مشکلات و بقای خود مجبور است به ایدئولوژی تندروتری متوسل شود، تا بدان وسیله واقعیت را بیش از پیش ساده کند و جامعه را به صورت

طرح ساده‌ای درآورد، و در یک کلام این ایدئولوژی باعث می‌شود تا از واقعیت فاصله بگیرد و در نتیجه ایدئولوژی رژیم به صورت مدینه فاضله (اتوپی) به معنی رایج کلمه یعنی طرح ذهنی غیرقابل تحقق درمی‌آید.

مکانیسم تصفیه و جذب و دفع، این گرایش را تقویت می‌کند: افراد معتدل و میانه رو به تدریج کنار می‌روند و تنها افراد پرشور و متعصب باقی می‌مانند. این گروه به علت محدودیت ذهنی و تنگ نظری، زندگی را تنها در تعهد سیاسی خلاصه کرده و به آن آنچنان دلبسته که حتی به قیمت جان خود هم حاضر به دست شستن از آن نیست. تروتسکی و تروتسکیستهای بعد از سالهای ۱۹۲۹ نمونه‌ای از این گروه اند. این گروه یادآور فرقه‌های معتقد به پایان جهان هستند، و هر چند جهان طبق پیش بینی آنها از بین نرفته باز سماجت می‌کنند و از حرفشان بر نمی‌گردند. حزب غالب تحول دیگری دارد. از آنجا که قدرت را به دست گرفته و با مسائل عینی و ملموس جامعه سروکار دارد و باید آنها را حل کند، نمی‌تواند واقعیت را کاملاً انکار کند حتی اگر ایدئولوژی شدید غیر واقعی داشته باشد. چنین حزبی مجبور است در عوض دائماً دروغ بگوید و به توجیه خود پرداخته و وانمود کند واقعیت با آموزه و دکترین آن انطباق دارد. برای مثال زمانی که دادگاه‌های علنی مشغول تصفیه کمونیستهای قدیمی در شوروی بود، استالین قانون اساسی آزادیخواهانه‌ای را منتشر کرد تا شوروی را مهد آزادی قلمداد کند. در این مرحله استناد و توجیه نقش مهمی در تحکیم رژیم دارد.

بنابراین رژیم به تبلیغات و جار و جنجال زیادی نیاز دارد و ایدئولوژی حاکم روز به روز بیشتر اشاعه پیدا می‌کند. به یاد داشته باشیم که جاه طلبی که تعدادشان با پستهای خالی زیاد می‌شود بزرگترین ریاکاران ایدئولوژی یکی هستند، زیرا آنها با قدرتمندان جدید سازش می‌کنند. در یک کلام، هر چه ایدئولوژی حاکم بیشتر تبلیغ می‌شود اعتقاد به آن هم کاهش می‌یابد. همین وضع در انقلابهای میانه رو نیز دیده می‌شود. در ایالات متحده پس از کسب استقلال مبارزه بی‌امانی بر محور مسئله مهمی در گرفت و بر اساس آن ایدئولوژی شکل گرفت. این مسئله موافقت یا مخالفت با ایالتی شدن نظام حکومت بود. وقتی کشور ایالتی شد، باز دعوا بر سر دادن اختیارات بیشتر به ایالتها آغاز شد. در زمانی که توکو یل (۱۸۳۱) به آمریکا سفر کرده بود این مبارزه تا حدی آرام شده بود، زیرا طرفداران عدم واگذاری اختیارات زیاد به ایالات موقتاً پیروز شده بودند. همین طور توکو یل به بی‌مایگی این گونه بحث و جدلها و

بی‌سوادی رجال سیاسی آن روز آمریکا و سخن پردازیهایی بی‌محتوا و پرگویی آنها اشاره دارد.

جنگ داخلی مسائل انقلاب را تحت الشعاع قرار می‌دهد جامعه زمانی در جنگ داخلی غوطه وری می‌شود که تمام قشرهای جامعه به ویژه ارتش، سیاسی شوند. تازمانی که ارتش وحدت خود را حفظ کرده و به دلایلی منحل و یا متلاشی نشده باشد — مانند منحل شدن کامل ارتشهای فرانسه و روسیه در ۱۷۸۹ و ۱۹۱۷ — جنگ داخلی غیر محتمل است. از این جهت جنگ داخلی در تاریخ بشر دیده نادر است. این جنگ ویژگیهای خاص سیاست داخلی و خارجی را با هم دارد. هر جبهه جامعه کاملاً را تشکیل می‌دهد و جبهه دیگر را به منزله کشوری بیگانه تلقی می‌کند. ولی این بیگانه ممکن است همسایه، دوست و یا خویشاوند باشد، بیگانه‌ای که در همان سرزمین زندگی می‌کند، و از آنجا که دو سلطان در اقلیمی نمی‌کنند، سازش میان آنها ممکن نیست و در نتیجه یکی باید دیگری را نابود کند. با وجود پیوندهایی که با هم دارند، تنها یک احساس آنها را زنده نگه می‌دارد، و آن نفرت نسبت به هم است، یعنی همان چیزی که به عشق و دوستی شباهت دارد. تمام این خصایص جنگ داخلی را به صورت یکی از خونینترین و خوفناکترین ستیزه‌ها در می‌آورد. تا به حال تجربه نشان داده است که هیچ ملتی بیش از یک بار دستخوش جنگ داخلی نشده است، زیرا خاطره آن چنان وحشت انگیز است که همه از تکرار آن اجتناب می‌کنند. از جهت ایدئولوژی، هر کاری در جنگ داخلی مجاز است. در این جنگ ستیزه‌ها شدید و وحدت نظر صفر است، ولی وسعت تعارضها می‌تواند متغیر باشد. هر چه وسعت کم باشد، همان قدر ایدئولوژی منجزتر می‌شود به طوری که در چند فرمول و دستورالعمل خلاصه می‌گردد. طی یک قرن و نیم بیزانس‌ها^{۱۶} به طور خوشنوباری با هم بر سر تصویر پرستی^{۱۷} کشمکش داشتند. با عصر جدید و پیدایی نظام ایدئولوژی یکی، جنگ داخلی هم به صف آرایی دو ایدئولوژی متضاد در برابر هم تبدیل شد، حتی اگر در هر جبهه اختلافات عقیدتی زیادی هم وجود داشته باشد. نمونه این صف بندی ایدئولوژی یک جنگ داخلی اسپانیاست.

سیاست خارجی وضعیت ایدئولوژی یکی کاملاً متفاوتی به وجود می‌آورد.

سیاست خارجی بنا بر ماهیت خود کشورهای مستقلی را در برابر هم قرار می‌دهد که هیچ کدام نسبت به هم امتیازی ندارند. در اینجا دو حالت وجود دارد؛ یا بازیگران صحنه‌های

سیاست بین المللی متعلق به تمدن واحدی هستند - یعنی از یک نظام سیاسی همگن هستند، یا به تمدنهای گوناگونی تعلق دارند - یعنی به نظامهای سیاسی ناهمگن و نامتجانس.

از نظر تاریخی نظامهای همگن و همجنس نادرند، و یا به طور دقیقتر ناپایدار و گذرا هستند. نظام سیاسی همگن و متجانس از وحدت چند کشور در یک امپراتوری پدید می آید که در آن نظام تحت سلطهٔ نیرومندترین کشور قرار می گیرد، چنین وحدتی از طریق جنگهای پی در پی، جمع شدن نیروها به دور محورهای نیرومند تحقق پیدا می کند و این جنگها آن قدر ادامه پیدا می کند تا تمام محورهای نیرومند جز یکی از بین برود. بدیهی است که این مکانیسم نیرومندترین قوهٔ محرکه تاریخ است. در تاریخ یک مورد هم وجود ندارد که این مکانیسم عمل نکرده باشد: از سقوط امپراتوری روم غربی به این سو، بجز وحدتی که پادشاهی شارلمانی ایجاد کرد، اروپای غربی نزدیک پانزده قرن دارای نظام سیاسی همگن بود. مکانیسم ایجاد وحدت از طریق پادشاهی به استثناء این مورد جهانی است و در تمام سطوح، از قبیله ها گرفته تا ملتها را با یکدیگر متحد می کند. در نتیجه، به مجرد اینکه حوزه فرهنگی همگن از جهت سیاسی وحدت پیدا کرد، در تماس مستقیم با حوزه فرهنگی ناهمگن قرار می گیرد. در مجموع، از عصر حجر تا کنون، بشر در کار ایجاد وحدت از طریق جنگ بوده و همراه با آن الگوهای فرهنگی غالب اشاعه یافته است. من دوباره به این موضوع باز می گردم. در یک حوزه واحد فرهنگی انسانها می توانند خود را برادر هم بدانند و یا حداقل حس کنند که از یک طایفه هستند، در حالیکه در حوزه های فرهنگی متفاوت این احساس مشترک وجود ندارد. از اینجاست که جوامع ابتدایی خود را «انسان» و افراد جوامع پیگانه را حیوان می شمارند، و آنها را به نام حیوانات نامگذاری می کنند. اینکه می گویند انسان تنها جاننداری است که ممنوع خود را می کشد، درست نیست. همه می دانند حیوانات دارای غریزی هستند که به آنها اجازه نمی دهد ممنوع خود را بکشند. عین این غریزه هم در انسان وجود دارد، منتهی هر قوم و قبیله و جامعه ای خود را انسان می داند و بقیه را انسان حساب نمی کند. به همین جهت افراد جامعه واحد معمولاً همدیگر را نمی کشند و اگر هم بکشند کشتار گسترده نیست. اگر به آمار جنایات در مقایسه با کشت و کشتاری که در جنگها می شود نگاهی بیفکنیم این مدعا ثابت می شود.

برگردیم به ایدئولوژی. در نظام ناهمگن، تنه های یک مکانیسم عمل می کند و آن صف بندی است. کافی است افراد جامعه واحدی خط و مرزی بین خود بکشند و به دو جبهه متخاصم تقسیم شوند. این صف بندی می تواند زیرلای چیزهای ساده ای انجام گیرد: ماسک، پرچم، لباس و غیره. در اینجا ایدئولوژی نهایتاً به فرمول ساده ای تبدیل می شود: ما و شما. و همه چیز در جهت تفکیک این دوازهم عمل می کند تا جایی که حتی آداب و رسوم متفاوت هم می تواند بهانه ای برای جنگ میان دو گروه شود.

در نظام همگن نیاز به ایدئولوژی کم است. البته در اینجا هم «ما و شما» وجود دارد. ولی از آنجا که طرفین دعوا وجوه اشتراک زیادی دارند، اختلافات حادث نمی شود. در چنین وضعیتی نظام ایدئولوژی یک رشد زیادی پیدا نمی کند، چون نیازی بدان نیست. به همین جهت روشنفکران غربی سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ در حالی که تلاش می کردند تا شور و تعصبات ملی و میهن پرستی خود را در جامعه ایدئولوژی بپوشانند، آثار ایدئولوژی یکی به وجود آوردند که مایهٔ ننگ روشنفکران غرب شد. آنها به جای تعالی معنوی دچار واپس گرایی و بلاهت شدند، زیرا برای توجیه ایدئولوژی جنگ مجبور بودند به دلایل متناقضی متوسل شوند. زیرا اصولاً دو نوع برخورد با جنگ امکانپذیر است:

یا باید وارد جنگ شد، ولی چون جنگ با کفار فریضه ای دینی و اخلاقی است نیازی به ایدئولوژی ندارد، و یا می توان به حکم ارزشهای متعالی و انساندوستی، ملتهای دیگر را دوست داشت و از جنگ اجتناب کرد، در این صورت مسئله خود به خود منتفی است. در مجموع، سیاست خارجی نیازی به ایدئولوژی ندارد، و اگر هم داشته باشد به مقدار کم و در سطحی ابتدایی است، زیرا در سیاست خارجی نیازی به پرده پوشی، توجیه، موضع گیری و ادراک ایدئولوژی یک نیست و یا بهتر بگویم اینها ابزارهای پیوستن به یک گروه مشخص است. به همین علت رژیمهای ایدئولوژی یکی توتالیتار عصر ما که حتی در سیاست خارجی هم به ایدئولوژی متوسل می شوند، حنایشان برای ملتهای دیگر رنگی ندارد و جز عده ای ساده دل چه در داخل و چه در خارج فریب تبلیغات آنها را نمی خورند. همه می دانند که در پشت ایدئولوژی شهوات، میل به قدرت، ترس، و میل به استقلال نهفته است و همین امر مردم را به جان هم می اندازد.

اشغال خارجی جو خاصی در کشور ایجاد می کند. چنین وضعیتی به معنی اشغال

مواضع قدرت به وسیله خارجی است و همیشه با تحمیل فرهنگ بیگانه بر ملت تحت سلطه همراه است. در دوره های آرام، تازمانی که مردم سرزمین اشغال شده برای کسب استقلال قیام نکرده اند، ایدئولوژی کشور اشغالگر همان است که در سیاست خارجی به کار گرفته می شود، یعنی تمایز میان ما و شما و تأکید بر این تفاوت. وقتی کشور اشغال شده قیام کرد، وضع پیچیده می شود. ایدئولوژی مهاجمین اشغالگر همان است که بود. ولی برای ملتی که برای استقلال قیام کرده است، این مسئله تازه مطرح می شود که پس از استقلال چگونه جامعه را اداره کند. طبیعی است که برای این کار ایدئولوژی لازم است، زیرا باید هدفها مشخص و واقعیتها ارزیابی شوند و غیره.

معمولاً در جامعه سنتی مردم از آداب و رسوم اجدادی خود - که کم و بیش هم جنبه اسطوره ای دارند - پاسداری و فرهنگ اشغالگران را نفی می کنند. در چنین جوی آداب و رسوم ملت قیام کرده جنبه ایدئولوژی یکی به خود می گیرد، و به عنوان ایدئولوژی در این نبردهای بیخش از آن استفاده می شود. در جامعه کثرت گرا بازگشت به سنت می تواند یکی از راه حل های ایدئولوژی یکی تلقی شود. در چنین جامعه ای معمولاً انقلابیون به چند گروه ایدئولوژی یکی رقیب تقسیم می شوند و در جریان جنگ رهایی بخش و یا از فردای پیروزی هر کدام برای تحقق آرمانهای خود تلاش می کنند تا حکومت را در دست گیرند و نظر خود را بر سایر گروهها تحمیل کنند، و در نتیجه مجبورند به جان هم بیفتند.

به عبارت دیگر، غالباً جنگ رهایی بخش به جنگ داخلی و درگیری میان انقلابیون می انجامد. تقاضا برای ایدئولوژی در این مورد هم مثل انقلاب و جنگ داخلی بسیار زیاد است. تصور می کنم از سال ۱۹۴۵ تا کنون آنقدر شواهد تاریخی در این مورد وجود دارد که نیازی به شرح و بسط بیشتر نباشد. فقط تأکید می کنم ایدئولوژی زدگی روزافزون عصر حاضر ناشی از کج فکری، نادانی و یا ندانم کاری ملت ها نیست، بلکه حاصل حقایق تلخ و اجبار زمانه ای است که در آن همه ارزشها و آرمانها، با بحران مواجه شده و سایه ای از شک و تردید بر همه چیز افتاده است.

۲) تقاضا و نیاز گروهها:

اگر میزان تقاضای جامعه را برای ایدئولوژی بدانیم، آیا می توانیم میزان آن را برای

عناصر متشکله آن یعنی گروهها برآورد کنیم؟ البته می توانیم چنین کاری را بکنیم ولی این برآورد تخمینی است، زیرا داده های کافی در دست نداریم. من می خواهم این پاراگراف را بسط دهم ولی نمی توانم ضرورت آن را ثابت کنم.

مشکل دیگر ناشی از ابهامی است که درباره ضابطه تقسیم جامعه به گروهها وجود دارد. باید اعتراف کنم از بحث وجدلی که درباره قشر بندی اجتماعی به راه افتاده چیزی نمی فهمم. به نظر من ضابطه های قشر بندی متکثر و متعددند، زیرا قشرها را نمی توان با یک ضابطه واحد تعریف کرد. هر ضابطه ای بر حسب موضوعها، روابط و زمانها مفید است و می توان بر اساس آن افراد را تقسیم بندی کرد. مثلاً اگر جشنی در دهکده ای بر پا شود و میدان اصلی دهکده به سالن رقص تبدیل گردد، معیار جنسی اهمیت پیدا می کند، و جمعیت به دو گروه مرد و زن تقسیم می شوند؛ اگر در قرن هجدهم باشیم و روستا در برابر مسئله تقسیم زمینهای مشاع قرار گیرد، جمعیت به دو گروه تقسیم می شوند، یکی زارعین موافق با این تصمیم و دیگری مخالف و گروهی هم مردد چون محروم و بدون زمین هستند و برایشان تفاوتی نمی کند... پس افراد را می توان بر حسب معیارهای متفاوتی تقسیم بندی کرد و این تقسیم بندیها هم الزاماً به هم ربطی ندارند. جنس، نه با سن ربط دارد و نه با تحصیلات و نه ثروت، هر معیار یا ضابطه ای را انتخاب کنیم روی سایر معیارها اثری ندارد. ترکیب این ضوابط و معیارها آنچنان ابهام ایجاد می کنند که به هیچ دردی نمی خورند. اصطلاحاتی نظیر زندگی روستایی، پرولتاریای کارگری و بورژوازی اگر بر مبنای معیار واحد نباشند، وسیله خوبی برای قشر بندی نیست، برای تقسیم بندی جامعه بر حسب نوع ایدئولوژی تنها یک ضابطه مناسب وجود دارد و آن سیاست است. البته این نوعی مکرر گویی^{۱۸} است، زیرا وقتی می گویم تقاضای یک گروه برای ایدئولوژی متناسب با میزان درگیری سیاسی آن است، یعنی چون درگیری سیاسی دارد به ایدئولوژی نیاز دارد. تنها راه اجتناب از این تکرار مکررات انتخاب ضابطه ای است غیر سیاسی و برآورد نیازهای ایدئولوژی یکی گروههایی که بر این اساس تقسیم بندی شده اند. بدون آنکه مدعی باشیم که تمام موارد را ذکر کرده ایم من پنج نوع تقسیم بندی را یک به یک برمی شمردم.

معیار سن سه بخش دارد: نوجوانی، کمال، پیری. منظور از نوجوانی مرحله ای است بین بلوغ تا دوره کمال. مرحله قبل از آن را که کودکی است کنار می گذاریم، چون در این دوره

انسان به ایدئولوژی نیاز ندارد. من معتقدم که به طور متوسط، هر مرحله نسبت به مرحله قبلی نیاز کمتری به ایدئولوژی دارد. قبلاً گفتم که آموزش مکانیسمی است که به وسیله آن یک گروه اجتماعی نسلهای جدید را از توحش به تمدن می‌رساند. بنابراین تعریف، هر نظام سنتی یک تمدن است. تربیت از طریق ارائه هدفهای روشن و به کار گرفتن دستورالعملها و نسخه‌های آزمایش شده انجام می‌گیرد. جامعه‌پذیری به خاطر دو چیز ممکن است با شکست مواجه شود. یا شخص به علت نقص جسمانی یا روانی تربیت نمی‌شود، که در این صورت یا با انتخاب طبیعی حذف می‌شود یعنی در کودکی از بین می‌رود و یا به عنوان دیوانه موقعیت اجتماعی خاص پیدا می‌کند. یا شخص به خاطر آنکه نابغه است تربیت پذیر نیست، یعنی شخصیت فرد نابغه چارچوبی را که به او می‌دهند می‌شکند و از آن فراتر می‌رود. هر شخصی متناسب با پیچیدگی جامعه از طریق ارتقاء به منزلت‌های بالاتر اجتماعی جاه طلبی خود را ارضاء می‌کند: مثلاً یک روستایی ساده می‌تواند به سلک روحانیون پیوندد و سعی کند به مراتب بالای کلیسایی برسد، می‌تواند در ارتش وارد شود و به مقام فرماندهی دست یابد و یا در دیوانهای سلاطین خدمت کند و یا تاجر شود. همچنین جامعه‌پذیری حاشیه‌ای هم وجود دارد. در تمام نظامهای سنتی که از مرحله قبیله‌ای فراتر رفته‌اند، ولگرد و حاشیه نشین دیده می‌شود، اینها گاهی به راهزنی و بزهکاری هم کشیده می‌شوند. گاه اتفاقاتی می‌افتد که افراد قشرهای بالا به دنبال شکست در زندگی خصوصی با تحولات سیاسی، نظامی و اقتصادی به قشرهای ولگرد حاشیه نشین تبدیل می‌شوند. به علاوه این قشر از طریق زاد و ولد هم رشد می‌کند. فرزندان ولگرد لات و ولگرد باری آیند و به شیوه زندگی لاتی خومی‌گیرند. در عصر مائوز هم بخشی از عوامل بزهکاری جوانان ناشی از سازگاری آنها با فرهنگ تهیدستان بزهکار است تا سازگاری اجتماعی. با فرار سیدن عصر تجدد و نظام کثرت گرایی این وضع تا حدی دگرگون شده است. در این جامعه دیگر تمدن واحد مانند جامعه سنتی وجود ندارد. بلکه تمدنهای متعدد وجود دارد، و یا اگر دقیقتر بگویم، هر کودک می‌تواند از میان شیوه‌های مختلف زندگی یکی را انتخاب کند. این کثرت بیش از همه در مشاغل دیده می‌شود. برای انتخاب شغل دوره وجود دارد؛ یکی تقلید انتخاب شغل پدری است. البته وقتی انتخاب شغل پدر ممکن نباشد راه حل دیگری مطرح می‌شود. عدم انتخاب شغل پدر، یا به این دلیل است که والدین الگوی خوبی برای فرزندان خود نیستند و یا خود آنها نمی‌خواهند شیوه

زندگی خود را بر فرزندان تحمیل کنند، و یا بچه‌ها از راه و رسم پدری خوششان نمی‌آید و می‌خواهند راه تازه‌ای انتخاب کنند. در این حالت جوان خود مسئول راهی است که انتخاب می‌کند و همین باعث می‌شود تا در زندگی استقلال پیدا کند. چنین کاری جز در موارد خاص مانند بلوغ زودرس و یا برخورداری از استعداد زیاد از هر جوانی بر نمی‌آید. در چنین اوضاع و احوالی جوان به ایدئولوژی نیاز دارد و می‌خواهد با توسل به ایدئولوژی عضو یکی از گروههای اجتماعی شود و از این طریق به زندگی خود معنی دهد و جای خود را در این جهان پر رمز و راز و پر مخاطره پیدا کند. در مرحله خروج از محیط خانواده و ورود به زندگی بزرگسالان یعنی در جامعه غربی در سنین هجده تا بیست، جوان به ایدئولوژی نیاز شدیدی دارد. در این سن مصرف ایدئولوژی بیش از هر سنی است و در همین سن است که جوان به ویژه به نظامهای فکری‌ای گرایش پیدا می‌کند که کل گرا بوده و همه چیز را ساده می‌کنند، چون این کار به آنها اعتماد و اطمینان می‌دهد. از این جهت جوانها به ایدئولوژی روی می‌آورند. البته وقتی جوان به مرحله بلوغ و کمال عقلی رسید، وضع تغییر می‌کند. انسان بالغ دوره جامعه‌پذیری را پشت سر گذاشته است. در مجموع اومی داند که از کجا آمده و به کجا می‌رود، و همین باعث می‌شود تا رفتاری عقلانی داشته باشد. زیرا در دوره کمال فرد باید عاقل و واقع بین باشد، و به تدریج هر چه بالغتر می‌شود سهم ایدئولوژی هم در زندگی او کم می‌شود. حتی اگر فرد بالغ مشغله و تعهد سیاسی نداشته باشد، ایدئولوژی در زندگی او نقش فرعی پیدا می‌کند. البته فکر نمی‌کنم لازم به تأکید این نکته باشد چون این امر تا حدی بدیهی بنظر می‌رسد. وقتی دست انسان به جایی بند شد و صاحب اولین فرزند شد، تب انقلابی هم عرق می‌کند! اما پیرها اصلاً نیازی به ایدئولوژی ندارند. پیر آینده را پشت سر گذاشته است و همین تمام دغدغه‌های زندگی آینده را در او از بین می‌برد. برای او تنها یک مسئله وجود دارد و آن مرگ است، و این تنها چیزی است که ایدئولوژی برای آن پاسخی ندارد. بدون شک، پیران بیش از جوانان به پرده پوشی نیاز دارند، چون روابط اجتماعی بیشتری هم دارند. ولی این پرده پوشی جنبه ایدئولوژیکی ندارد: این نوعی ریاکاری اجتماعی و عمومی است و نه تنها ریاکاری سیاسی.

معیار آموزش و پرورش معمولاً سه گانه است و سه دوره آموزش را در بر می‌گیرد: دوره ابتدایی، متوسطه و عالی. در سربازخانه‌هایی سوادها را از آنها که سواد ابتدایی دارند جدا

می‌کنند. در بالای سلسله مراتب آموزش باید میان آنها که تحصیلات دانشگاهی دارند و روشنفکران به معنی دقیق کلمه تمایز قائل شد. روشنفکران را می‌توان متخصصین فکر تعریف کرد؛ یعنی کسانی که کارشان حفظ و گسترش میراث فکری جامعه است. نقاش روشنفکر نیست مگر آنکه فکر کند و درباره نقاشی بنویسد؛ پزشک هم روشنفکر نیست، مهندس و کارمند هم همین‌طور. تفاوت روشنفکر با سایرین به شغل بستگی ندارد و به تخصص در فکر کردن مربوط است.

حسابدار روشنفکر نیست، ژنرال هم نیست؛ ولی تحلیلگر عملیات حسابداری و یا تحلیلگر امور استراتژی و تاکتیک نظامی روشنفکر محسوب می‌شود.

برای آنکه کسی را نرنجانده باشیم باید اضافه کنیم که روشنفکر بودن یا نبودن ربطی به هوش و یا سودمندی کار او ندارد. یک روشنفکر ممکن است احمق باشد و مرد عمل در عوض با هوش. با این شرح و بسط، تصور من این است که تقاضا برای ایدئولوژی با افزایش سطح تحصیلات بیشتر می‌شود و در روشنفکران به حداکثر می‌رسد. من تقاضای ایدئولوژی را می‌گویم و نه عرضه آن را؛ زیرا مسلم است که عرضه با توجه به اینکه ایدئولوژی نوعی گفتار است به تحصیلات بستگی دارد. آدم بی‌سواد نمی‌تواند بحث‌های ایدئولوژیکی کند. در فصل بعد باز به این موضوع برمی‌گردیم. رابطه میان نیاز به ایدئولوژی و تحصیلات ناشی از این است که ارتقاء سطح تحصیلات حوزه انتخاب را گسترش می‌دهد بدون آنکه به انتخاب راه حل معینی کمک کند. به عبارت دیگر تحصیلات شک و تردیدها را افزایش می‌دهد و در مقابل نقش ایدئولوژی تخفیف و یا از بین بردن این تردیدها و دودلی‌هاست. بدیهی است که روشنفکران بزرگترین متقاضیان ایدئولوژی هستند، زیرا آنها هستند که بیش از همه به وجه تردید آمیز هستی بشری واقفند. بازمی‌توان جلوتر رفت و میان روشنفکران متخصص در علوم طبیعی و آنها که با علوم اجتماعی سروکار دارند فرق گذاشت.

گروه اول از این امتیاز بهره‌مند هستند که موضوعهای جزئی^{۱۹} بسازند که زیاده‌ای از واقعیت دور نیستند؛ می‌توان کلیه عناصر مادی را در شیمی به صورت فرمولهای تجربی نشان داد. در علوم اجتماعی هر نوع ساده کردن امور نوعی تحریف است. به همین دلیل کوشش دائمی متفکرین علوم اجتماعی در جهت جامعیت و کلیت دادن پدیده‌های اجتماعی است یعنی تحویل کلیه پدیده‌ها به یک مبنای مشترک. باید اضافه کرد که اعمال

انسان هدفی دارد که باید بازسازی شود؛ پس تلاش برای یافتن هدف هدفها و یا هدف غائی سرنوشت بشری امری است اجتناب ناپذیر.

علم نه می‌تواند جامعیت و کلیت به امور بدهد و نه هدف غائی برای بشر فراهم سازد، ولی ایدئولوژی می‌تواند. به همین جهت این خطر وجود دارد که علوم انسانی و اجتماعی هر لحظه به ورطه ایدئولوژی بیفتند و با تعدادی از ایدئولوژی را در خود جذب کند. هر چه ابژه تحقیق از سایر امور کمتر متمایز و قابل تفکیک باشد این خطر بیشتر است. سهم ایدئولوژی در زبان‌شناسی و جمعیت‌شناسی چنانچه با حسن نیت با آنها برخورد شود صفر است. در اقتصاد این کار مشکل است چون ابژه آن را نمی‌توان از امور دیگر جدا کرد و در جامعه‌شناسی و تاریخ این خطر بسیار زیاد است، زیرا ابژه خاصی ندارند. موضوع مطالعه آنها تمامی هستی بشری را شامل می‌شود، یعنی هر چیزی که در فهم ما می‌گنجد.

از این جهت من این شبه‌علوم^{۲۰} را رشته‌های ایدئولوژیکی می‌دانم که با سیاستهای جامعه‌ای که در آن تکوین پیدا کرده اند مسخ شده‌اند.

بستگی تاریخ‌نگاری با سیاست امری است که از مذهب پیش همگان بدان واقف‌اند، برای آنکه درباره جامعه‌شناسی هم یقین حاصل کنیم کافی است آثار جامعه‌شناسان را بخوانیم.

معیار سلسله مراتب: آن‌هم دارای سه بخش است: نخست نخبگان یا قشری که قدرت، ثروت و مقام و منزلت را در دست دارد؛ دوم مردم یعنی توده عوام و تهیدستان جامعه — در اصطلاح مارکس؛ و سوم همه آنها که در حاشیه نظام زندگی می‌کنند. هر جامعه‌ای نخبگانی دارد. تمایز میان نظام سنتی و کثرت‌گرا در این است که در نظام سنتی، نخبگان دارای سلسله مراتبی هستند. در غالب جوامع سنتی قدرتمندان در رأس این هرم قرار دارند. ولی استثنا هم پیدایم شود: در کارتاژ و ونیز و ایالات متحده ثروتمندان در رأس قرار گرفته‌اند. در جوامع پادشاهی قرن هجده نجبا بودند که در عین حال از قدرت سیاسی هم محروم بودند. در هند برهمن‌ها و در چین علما در رأس قرار داشتند. ویژگی کثرت‌گرایی این است که این سلسله مراتب یگانه را از بین برد و نخبگان را در چند هرم موازی در کنار هم قرار داد. یکی از عوارض تکان‌دهنده این جهش محو اشرافیت پارسی در اواخر قرن نوزدهم بود که سلسله مراتب دقیق و ظریفی داشت — به آثار پروس نگاه کنید — و جایگزین شدن

جامعه فاقد سلسله مراتب و ستون فقرات به جای آن.

به طور کلی می توان گفت تقاضا برای ایدئولوژی به میزانی که از سلسله مراتب طبقاتی بالا برویم، یعنی از تهیدستان به طرف مردم عادی و بعد به نخبگان، بیشتر می شود. فقرا و تهیدستان اساساً خارج از نظام اجتماعی قرار گرفته اند و در سیزه های درونی نظام جز در موارد خاص مانند عصیانها و انقلابها شرکت ندارند. مردم عادی هم به استثناء عده ای محدود سرشان به کار خودشان مشغول است و چون باید شب و روز کار کنند و جان بکنند تا شکم خودشان و نخبگان جامعه را سیر کنند، کاری به سیاست ندارند. پس کار به ایدئولوژی نیازی ندارد، بلکه حاصل منطق فنی است. تنها در دوره های پر آشوب جنگ و انقلاب است که مردم به صحنه سیاست کشانده می شوند و به ایدئولوژی نیاز دارند و این نخبگان هستند که سیاست و تاریخ را می سازند، زیرا هم فرصت این کارها را دارند و هم امکان آن را. گاهی پرده پوشی رواج زیادی پیدا می کند. عذاب وجدان نخبگان غرب در نوع خود پدیده منحصر به فردی است. این حاصل تعارض دائمی ارزشهای نخبگان با کاربرد آن در واقعیت اجتماعی است. در تمام طول قرون وسطی، حداقل از قرن یازدهم، ارزشهایی مانند فقر، فروتنی، تسلیم و عدم خشونت در محافل اشرافی اروپا پذیرفته شده بود، در حالی که زندگی واقعی آنها بر محور نخوت، قدرت، اسراف و تبذیر و خشونت دائمی شکل گرفته بود.

اگر اکثر مردم در این دوگانگی خباثتی نمی دیدند، ولی وجدانهای آگاه از آن رنج می بردند. البته برای نجات از وجدان معذب راههایی هم وجود داشت: ترک دنیا، عزلت گزینی، تأسیس سازمانهای خیریه، کمک و دادن هدایا به کلیسا و جهاد. ولی نهضت هایی هم بودند که به این راه حل های معقول اکتفا نمی کردند. هر چند وقت یکبار دنیای مسیحیت از امواج انقلابی که علیه ثروتمندان و قدرتمندان و یهودیان برمی خاست به لرزه می افتاد، و معمولاً پیشگامان این حرکت های انقلابی راهم نخبگان عاصی تشکیل می دادند. با نهضت های اصلاح دینی^{۲۱} و ضد اصلاح دینی^{۲۲} و سلطنت مطلقه هم وضع بهتر نشد که بدتر شد! ناراحتی های دیگری هم که از تضاد میان ارزشها و اعمال و کردار حاصل شده بود — که با همه این راه حلها بجز جهاد همراه بود — برخی از نخبگان را دچار تحول دردناکی کرد. مطیع کردن^{۲۳} نخباعلت و وجودی اشرافیت راهم از بین برد. نجبا چه در دربارهای باشکوه و بی رحم پادشاهان و چه در عزلتگاههای بی رونق خود در ایالات، استقلال و موقعیت برتر خود را از

دست داده بودند. نجبا در حالی که از سوی دولت و نخبگان رقیب و تازه نفس تحت فشار قرار گرفته بودند سعی می کردند در عالم تخیلات و اوهام مفری پیدا کنند — داستانهای شوالیه گری — و هم دست به مبارزه سیاسی بزنند. با این کار آنها عملاً^{۲۴} به مصرف و تولید ایدئولوژی نیاز پیدا کردند. از سوی دیگر نخبگانی که جزء اشراف نبودند از اینکه نمی توانستند ارزشهای خود — ثروت و شایستگی — را در جامعه ای که تا این حد پایبند اشرافیت بود تحقق دهند احساس نارضایتی می کردند. برای حل این مشکل یا بایستی با اشراف و نجبا یکی شوند و یا جامعه نوینی ایجاد کنند. آنها هم برای این کار به ایدئولوژی نیاز داشتند. از قرن نوزدهم وجدان نخبگان غربی جز در دوره کوتاه کشورگشایی بورژواها همیشه معذب بوده است. به چند دلیل؛ نخست اینکه روی آوردن به جامعه ای که همه نیروهای خود را در جهت پیشرفت اقتصادی و فنی متمرکز کرده، مشکل است، زیرا چنین تلاشی افتخاری ندارد. از اوایل قرن نوزدهم تا به امروز، ارزشهای «بورژوازی» مرتباً مورد تحقیر قرار گرفته است. از سوی دیگر و به ویژه غرب، لیبرال ارزشهای اعلام شده خود را زیر پا گذاشته است. آزادی را تبلیغ نموده در حالی که همیشه آن را محدود کرده است. برابری را اعلام ولی در عمل آن را نفی کرده است. البته تنها غرب نبوده که در عمل این ارزشها را نفی کرده است بلکه سایر کشورها هم همین کار را کرده اند. از این جهت نوعی عذاب وجدان و حتی احساس گناه در ضمیر نخبگان غربی ریشه گرفته است. با دنیوی شدن فرهنگ یعنی با کنار گذاشتن راه حل های مذهبی سنتی وضع بدتر شد. برای جانهای پاک تنها یک راه باقی ماند: مبارزه عملی و نظری برای تحقق قطعی آزادی و عدالت. هرگز کسی به اصالت این وجدان معذب نخبگان غربی توجه کافی نداشته است.

تا آنجا که من می دانم، در هیچ تمدن دیگری چنین چیزی وجود ندارد، در هر جای دیگر شکاف میان ارزشهای اعلام شده و عملی آنقدرها نیست، و این به افراد امکان می دهد که احساس عذاب وجدان نکنند. زمینداران چینی هرگز احساس نمی کردند که روستاییان چینی را استثمار و به آنها ظلم می کنند، یونانیها هم چنین احساسی درباره بردگان خود نداشتند. تنها نخبگان غرب، و یا حداقل برخی از آنها بودند که خود را مسئول نیکبختی پرولتاریای داخلی و خارجی می دانستند و مثل توین بی

سخن می‌گفتند.

معیار جنسی، تا دوره جدید، دوگانه است. بدون آنکه ترس از خطا کردن داشته باشیم می‌توانیم بگوئیم که تاکنون، مردها بیش از زن‌ها از ایدئولوژی استفاده کرده‌اند. زیرا زن‌ها در محیط خصوصی و خانوادگی خانه که ایدئولوژی نقشی ندارد محصور بودند. مع‌هذا استثنائاتی هم وجود داشته است. مثلاً سالنهای قرن هجدهم به برخی از زن‌ها امکان می‌داد تا در زندگی اجتماعی مشارکت داشته باشند، در سیاست دخالت کنند و از ایدئولوژی تغذیه نمایند. در انقلاب این استثناءها زیاد می‌شود. اختلاف میان مردم و تعطیل قدرت، تکانهایی را سبب می‌شد که دیگر مرز میان زندگی خصوصی و همگانی از بین می‌رفت و زن‌ها هم به صحنه هیاهوی سیاسی کشیده می‌شدند. این مداخله تا زمانی که تنور انقلاب گرم بود و تا زمانی که ساز و کار (مکانیسم) اقتصادی دچار انقباض می‌شد و مردم مجبور بودند کمربندها را محکم کنند، ادامه داشت. فقر و کمیابی بیشتر زنهایی را تحت فشار می‌گذاشت، که بچه داشتند. به‌طور کلی شورشهای ناشی از گرسنگی از ناحیه زن‌ها بود. جنس فی‌نفسه به‌صورت معیار صف آرایی در می‌آید و در محور ایدئولوژی قرار می‌گیرد. نهضت تساوی‌طلبی زنان به مفهومی که ما در اینجا می‌گوئیم نوعی ایدئولوژی است، بخاطر طبیعت جدال برانگیز ایدئولوژی، این نهضت باید با ایدئولوژی رقیب به معارضة برخیزد. بنابراین باید چیزی به نام نهضت «مذکر سالاری»^{۲۵} یا «مرد سالاری» هم وجود داشته باشد. ولی مرد سالاری ایدئولوژی نیست چون حالت معترضی ندارد بلکه در آداب و رسوم همه کشورها دیده می‌شود.

ولی اگر زن آزادخواهی^{۲۶} بخواهد تا آخر خط برود جامعه انسانی را برحسب جنس به دو گروه متخاصم تقسیم می‌کند. در این صورت مرد سالاری هم به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و در خدمت شهوات و منافع مردها قرار می‌گیرد و به دنبال آن مبارزه‌ای میان زن و مرد در می‌گیرد و هر که زورش بیشتر بود در آن پیروز می‌شود. البته در این مبارزه مردها فاتح می‌شوند و زن‌ها که مغلوب شده‌اند مجبورند به پایگاه اجتماعی پایینتری تنزل پیدا کنند.

البته شک دارم که روزی چنین وضعی به وجود آید. در حاشیه لازم است

بگوئیم، در آینده امکان دارد که همجنس‌بازان گروههای ذی نفوذی را تشکیل دهند و برای خود ایدئولوژی هم دست و پا کنند.

معیار آخر طبقه^{۲۷} است. مفهوم طبقه مبهم است، زیرا از دو معیار مختلف یکی مبتنی بر سلسله مراتب و دیگری مبتنی بر حرفه تشکیل شده است. من حاضرم فوراً طبقه را که از قرن هجدهم برای مبارزه با اشرافیت و سلطنت مطلقه جعل شد، و در نیمه اول قرن نوزدهم به وسیله لیبرالها رایج گردید و بعد هم سوسیالیستها آن را به کار بردند به مفهوم ایدئولوژیکی بپذیرم. ولی این مسئله مهمی نیست. واضح است که مقوله طبقه از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول آنها که در بالا قرار دارند (اشرافیت، بورژوازی، انحصار کردن، امپریالیستها)، بخش دوم آنها که در پایین قرار گرفته‌اند (مردم، کارگران، پرولتاریا، کارمندان) و بخش سوم آنها که در وسط قرار گرفته‌اند و بین دو گروه اول و سوم حائل شده‌اند (خرده بورژوازی). این تقسیمات سه گانه هیچ سود علمی در بر ندارد زیرا با آن نمی‌توان ابزار تحلیلی محکمی ساخت. معیار طبقه باید به عناصر متشکل خود قابل تحویل باشد.

ما سلسله مراتب را قبلاً بررسی کردیم. معیار شغلی، خود به خود از جهت تقاضا برای ایدئولوژی تمایزی ایجاد نمی‌کند.

معلوم نیست چرا روستاییان باید بیشترین کمترین کارگران، روحانیان، نظامیان، کارمندان عالیرتبه و مشاغل آزاد به ایدئولوژی نیاز داشته باشند. اگر تفاوتی هم دیده می‌شود بیشتر از جهت میزان تحصیلات و موقعیت اجتماعی است تا خود شغل و حرفه. دلیلش هم واضح است: هر فعالیت شغلی وسایلی را برای تحقق هدف فردی معین به کار می‌گیرد، از این جهت در اصل فعالیت شغلی است منطقی و از هر نوع خودسری و سیاست به دور می‌باشد. البته فعالیت شغلی می‌تواند در خدمت ایدئولوژی قرار گیرد، مثلاً رانندگان کامیون به کمونیست بودن شهرت یافته‌اند، ولی راننده نه فی‌نفسه پرولتاریاست، نه سرمایه دار، بلکه تنها می‌تواند راننده خوب یا بد باشد. در نتیجه نیاز به ایدئولوژی در هر گروه شغلی به جو کلی جامعه و درگیری آن گروه در سیاست بستگی دارد. در اینجا باز برمی‌گردیم به همان تکرار مکررات^{۲۸} یا همانگویی قبلی یعنی اینکه نیاز به ایدئولوژی به تعهد سیاسی بستگی دارد و تعهد سیاسی هم نیاز

به ایدئولوژی دارد، پس معیار شغلی برای مطالعه ایدئولوژی ضابطه بدی است.

(۳) تقاضای فردی^{۲۹}

در اینجا می‌خواهم از این جنبه مسئله به کنایه‌ای متوسل شوم هر چند که از صلاحیت من خارج است. انسان برای کشف مجهولات از معلومات استفاده می‌کند. افراد کم‌وبیش از ایدئولوژی استفاده می‌کنند؛ یا به عبارتی دیگر آنها کم و بیش به ایدئولوژی نیاز دارند. اگر به تمام عواملی که تاکنون تحلیل شده است توجه کنیم، فرضیه‌ای مطرح می‌شود که باید بتوانیم صحت آن را ثابت کنیم، و آن فرضیه این است که نیاز به ایدئولوژی با خصایص روانی فرد تغییر می‌کند. اگر به خصایص کلی و مهم انسان توجه کنیم و ظرایف را به متخصصین محول نماییم، در این صورت به مشابتهایی می‌رسیم.

برگردیم به روش قبلی. گفتیم که ایدئولوژی با صف بندی دوستان و دشمنان در برابر هم و ارائه یک چارچوب مرجع که در آن عمل سیاسی معنی و مفهوم پیدا می‌کند، نقش مهمی در سیاست دارد. در یک کلام ایدئولوژی دو بعد دارد: یک بعد اجتماعی و یک بعد شناختی یا ادراکی. بنابراین فرضیه‌های روانشناختی بدین صورت بیان می‌شود: افراد برای درآمیختن با جمع به یک اندازه احساس نیاز نمی‌کنند. بعلاوه افراد به آثار فوری و درازمدت اعمال خود آگاه نیستند. چنین فرضیه‌ای را — که سرشار از عقل سلیم است — می‌توان در یک نظریه عمومی جای داد و صحت آن را بررسی کرد^{۳۰}. انسان در تنهایی و بی‌پناهی کامل متولد می‌شود که مشخصه آن ناتوانی کامل در برابر مخاطراتی است که از هرسو او را تهدید می‌کند. اگر نوزاد را به حال خود واگذارند به زودی از پا در می‌آید. پس نخستین وضعیت بشری احساس نایمندی است، هم از نظر زمانی نخستین است و هم از نظر اهمیت، زیرا ناتوانی و تهدیدها با بزرگ شدن انسان از بین نمی‌روند، و قبل از آنکه به صورت ترس از مرگ تمام ذهن را اشغال کنند در پس صحنه (ذهن) پنهان می‌شوند. از این جهت احساس نایمندی، به صورت ترس و نگرانی، اولین و مهمترین احساسی است که در انسان پیدا می‌شود. اگر این تحلیل درست باشد، می‌توان قیاس کرد که هدف نهایی

هر فعالیت بشری غلبه بر نایمندی و کسب احساس ایمنی است. هر نیروی روانی، به هر شکلی که تجلی کند، در تمام مدت در کار است تا این هدف را تحقق بخشد. آنچه بشر انجام می‌دهد وسیله‌ای است برای تحقق هدفی واحد و آن ایمنی است. در نتیجه، این امر به ما امکان می‌دهد تا با این وضعیت به صورت استراتژیکی برخورد کنیم، بدین معنی: انسان برای رسیدن به احساس ایمنی چه راهبردی (استراتژی) را باید انتخاب کند؟ انسان باید از بین دو راهبرد، که من راهبرد قدرت و راهبرد متابعت نام نهاده‌ام یکی را انتخاب کند.

راهبرد قدرت: عبارت است از اشغال مواضع قوی برای مصون ماندن از تهدیدات. این مواضع در رابطه با قدرت، ثروت و مقام است. احساس ایمنی جمع جبری احساس اولیه نایمندی با مواضع به دست آمده در این سه سطح است. هر چه احساس نایمندی اولیه عمیقتر باشد، به همان میزان فرد باید مواضع بالاتری را برای جبران آن اشغال کند: در نهایت امر شخص برای آنکه به جایی برسد که مطلقاً از هرگونه گزند مصون بماند باید جدا بشود. هریک از اینها شهوت خاص خود را دارد: اراده معطوف به قدرت، حرص و آز یا خست، غرور و تکبر، به نوبه خود هر شهوتی یا انگیزه و مقصدی که دنبال می‌کند، جهت پیدا کند. اراده معطوف به قدرت می‌تواند در جهت سیاست به کار افتد، می‌تواند در نوع هنری خود را نشان دهد یا در علم و یا در پیامبری و غیره. اراده معطوف به دانستن به ویژه، شهوت خاص انسان است، و به وسیله همین میل است که انسان متفکر تلاش می‌کند تا بر نایمندی درونی و بیرونی خود از طریق تفکر غلبه کند. اسطوره، مذهب، علوم عقلی، تکنیک هم به همین ترتیب تجلیات اراده معطوف به قدرت از طریق ابزار ادراکی محسوب می‌شوند. این راهبردها به خاطر آنکه رقابت فشرده است و یا از آن جهت که فرد در خود تواناییهای کافی برای کسب موضعی را که احساس نایمندی او طلب می‌کند ندارد چه بسا با شکست مواجه می‌گردد. عدم ارضاء شهوت در انسان احساسی ایجاد می‌کند که می‌توان آن را حسرت، حسادت، کینه نامید. این احساسهای نامطبوع بر علیه رقبا پیروزمندتر بکار می‌افتند.

راهبرد فرمانبرداری یا متابعت هدفش از بین بردن تهدیدها از طریق آشتی با نیروهای تهدیدکننده است: در اینجا نهایتاً فرد می‌خواهد بنده محبوب خدا باشد. فرد

با رفتاری مطابق میل یا انتظار دیگری، یا با بیان ضعف خود در طلب جلب محبت و لطف دیگری است: چطور می‌توانی با چنین موجود ضعیفی این قدر بدی کنی؟. احساسهای ویژه این رفتار، متابعت و عشق است. هر شهوتی می‌تواند خود به شهوت دیگری تبدیل شود. مثلاً متابعت می‌تواند از احترام به قانون یا ضرورت آغاز شود و به چاکری و بندگی و تعصب بینجامد. احساس وابستگی با مستحیل شدن فرد در جمع یا اجتماع *gemeinschaft* به معنایی که تونیس مراد می‌کند، خود را ارضاء می‌کند. زیرا اگر فرد بتواند به جمعیتی بپیوندد و با آنها همدست شود در این صورت احتمال ضربه خوردن از آنها را کاهش داده است. البته این راهبرد هم شکستهای خود را دارد، در این صورت فرد ممکن است به کینه‌ورزی و عصیان کشانده شود.

هر فرد راهبردی را انتخاب می‌کند که بیشتر با خلق و خوی فطریش سازگار باشد. افراد قوی دارای خصلتی درون‌گرا^{۳۱} و دو شخصیتی^{۳۲} هستند. آنها از ناحیه بیرون احساس ناایمنی می‌کنند و برای خود بیش از حد ارزش قائل‌اند. افراد قوی با این فرمول عمل می‌کنند: «من قوی و خوبم و سایرین بد و ضعیف‌اند». افراد مطیع با فرمول عکس آن رفتار می‌کنند: «من ضعیف و بد هستم، سایرین خوب و قوی هستند» چنین آدمهایی معمولاً برون‌گرا و افسرده هستند و از ناایمنی درونی رنج می‌برند و نسبت به ارزش خود دچار تردید هستند.

من می‌پذیرم که این تیپولوژی حالتی خشک و غیرقابل انعطاف دارد. همچنین قبول دارم که این تیپولوژی خصلتی عقل‌گرایانه دارد. ولی اگر بپذیریم راهبردها نباید در سطح ضمیر آگاه ادراک شوند، بلکه به مثابه حرکتی کلی که کل شخصیت را در برمی‌گیرند حرکتهای ناخودآگاه را هم شامل گردند، در این صورت تا حدی این ضعفها را تعدیل کرده‌ایم.

در هر فردی این دو راهبرد و تمام شهوات همراه آن وجود دارد، ولی در هر فرد یکی از راهبردها و برخی از شهوات غلبه دارند. فرد، برحسب خلق و خو و تجربیات دوران کودکی، محیط خانوادگی و اجتماعی و حوادثی که بر او گذشته به نوعی ناعادل می‌رسد. این خصایص ویژه اوست و بدان شخصیت نام نهاده‌اند. دو اقلیت وجود دارند که با به افراط کشاندن این یا آن راهبرد در یک جهت از هم متمایز

می‌شوند. با فرضیه‌ما، اینها افرادی هستند که به شدت دچار احساس ناایمنی هستند، و سعی می‌کنند تا با به افراط کشاندن این راهبردها بر ناایمنی خود غلبه کنند. اولین حد یا آستانه افراط، زمانی است که فرد تمام نیروی روانی خود را در یک جهت به کار می‌گیرد، در این صورت از حالت عادی خارج شده و پا به مرحله اختلال عصبی (نوروز) می‌گذارد. ما نوروزهای قدرت، خست، تکبر، حسادت، فرمانبرداری و عصیان و غیره داریم. حد یا آستانه دیگری هم وجود دارد که گذر از آن مرحله، بیماری و دیوانگی است و آن زمانی است که فرد رابطه خود را با واقعیت قطع می‌کند.

با این تحلیلی که ارائه دادیم در زمینه ایدئولوژی چه برداشتی می‌توان کرد؟ به نظر من مشتریان اصلی ایدئولوژی را باید در میان افراد عصبی جستجو کرد. زیرا دیوانه‌ها در متن روابط اجتماعی حضور ندارند، و در نتیجه در حوزه فعالیت سیاسی جامعه قرار نمی‌گیرند. افراد عادی، یعنی اکثریت جامعه، مشغول به کار خودشان هستند و با سیاست جز در مواردی خاص کاری ندارند. نه این گروه و نه آن گروه اساساً نیازی به ایدئولوژی یا حداقل به این مفهوم که ما به کار می‌بریم ندارند و اگر نیاز داشته باشند مقدار آن بسیار کم است. برعکس افراد عصبی هستند که به حد افراط به سیاست می‌چسبند. این توسل به سیاست بیشتر به خاطر نیازی است که این افراد به در آمیختن با اجتماع^{۳۳} در خود حس می‌کنند. مبارزان سیاسی و افراد متعصب بیشتر از میان این افراد پیدا می‌شوند. به مجرد اینکه اجتماعات مزبور غایت^{۳۴} سیاسی پیدا کردند—به صورت ملت یا حزب—با کمی ایدئولوژی تجمع و صف آرایی شروع می‌شود. افراد عصبی قوی وضع پیچیده‌تری دارند. بخشی از آنها به سوی فعالیت‌های سیاسی به معنی اخص آن کشیده می‌شوند یعنی از ایدئولوژی مستقیماً برای صف آرایی^{۳۵} و تجمع و گزینش^{۳۶} و ادراک یا دریافت^{۳۷} تغذیه می‌کنند. بقیه به یک رشته فعالیت‌های خاص متوسل می‌شوند، که کارکرد روانی واحدی دارند، یعنی فرد را در موضع قوی قرار می‌دهند تا ناایمنی درونی خود را جبران کنند. به‌ویژه برخی از این فعالیتها برای کسب شناختی است که به فرد تسلط فکری بر خود و بر جهان را می‌دهد. برای مثال مذهب، یکی از این فعالیت‌های خاص است که در آن فرد در جستجوی یافتن پاسخ به تمام پرسشهای غائی است که با هستی او در آمیخته است.

علم و دانش هم همین هدف را دنبال می‌کند منتها از راههای عقلانی. تمام این فعالیتها تا زمانی که ویژگی خاص خود را دارند، به ایدئولوژی نیاز زیادی ندارند. بنابراین، مذهب هم مانند علم ولی به صورت دیگر شهوت دانستن را در انسان بیدار کرده و محدودیت ذاتی خود را بر آن تحمیل می‌کند.^{۳۸} مذهب امر مطلق یعنی خدا یا ملکوت را به منزله غایتی دست‌نیافتنی و فهم‌ناپذیر طرح می‌کند، غایتی که انسان مذهبی به سوی آن روان است. علم همیشه باز است و چیزی است که دائماً میان جهل و شناخت موقتی و جزئی در تکاپو است. زمانی که مذهب یا علم محدودیت ذاتی خود را از دست بدهند به بی‌راهه رفته و به گنوس یا علم غیب^{۳۹} و رازهای نهان تبدیل می‌شود، که خصیصه اصلی آن دست یافتن به معرفتی مطلق و کامل است. کافی است این علم غیب و رازهای نهان در مبارزه سیاسی به کار گرفته شود تا به ایدئولوژی تبدیل گردد. در مجموع، مشتریان اصلی ایدئولوژی را باید در میان مبارزان سیاسی، سیاست‌پیشگان و جویندگان حقیقت مطلق پیدا کرد.

برای دقیق‌تر کردن این موضوع، باید یک بار دیگر به تفاوت میان نظامهای سنتی و کثرت‌گرا اشاره کنم. نظام سنتی — با همان تعریفی که دادیم — با محدودیتهای سیاسی مشخص می‌شود. این محدودیت به دو صورت متجلی می‌شود. از یک سو، امور شخصی — یعنی فعالیتهای غیرهمگانی که از الزامات سیاسی به دور است — بر امور همگانی یا اجتماعی تفوق دارد. اکثر مردم، چه در رم قدیم و چه در چین یا در غرب قرون وسطایی یا در غرب عصر جدید، قدرت سیاسی را تنها به صورت خراج می‌شناسند، خراجی که برای سرپیچی از نظم باید پردازند. از اینجاست که افراد جامعه برای فرار از تنهایی و آمیختن با دیگران راههای غیرسیاسی رضایتبخشی در اختیار دارند مانند خانواده، خویشاوندی، طایفه (کلان) دهکده، همسایگی، محله، صنف... در نتیجه فرمانبرداران «نوروز» (neureuse) و عصبی به صورت مبارز سیاسی در نمی‌آیند بلکه به اعضای سربه‌راه گروههای غیرسیاسی تبدیل می‌شوند. از سوی دیگر نظامهای مختلف جامعه سنتی از یکدیگر مستقل هستند. سیاست در هر کاری دخالت نمی‌کند، زیرا در جامعه‌ای که وحدت‌نظر و اجماع وجود دارد، ستیزه‌ها مهار می‌شوند و هر ستیزه‌ای به تغییر رژیم منجر نمی‌شود. در یک

کلام، فعالیت مذهبی، به صورت مذهب باقی می‌ماند؛ جشن، جشن وکار، کارو... این باعث می‌شود تا طالبان حقیقت مطلق آن را در حیطه مذهب جستجو کنند و نه در حوزه سیاست. آنهایی را که مذهب راضی نمی‌کند به چیزهایی چنگ می‌اندازند که در واقع مذهب را ضایع می‌کند مانند: علم غیب یا علم به رازهای نهان (گنوس)، کیمیاگری و تمام فعالیتهای عقلانی یا به ظاهر عقلانی برای گشودن رازهای نهان و غائی. از این جهت گنوس یا علوم خفیه (gnose)، ضایع شدن مذهب خاصی مانند مسیحیت نیست بلکه هر مذهب بزرگی گنوس یا علوم خفیه خود را دارد. در نتیجه طالبان عصبی حقیقت مطلق کارشان به وادی علوم خفیه و یا معرفت مطلق می‌افتد. به طور خلاصه، در نظام سنتی تعداد سیاست‌پیشگان بسیار کم است، زیرا فعالیت سیاسی محدود است، در این نظام مبارزان سیاسی هم تقریباً وجود خارجی ندارند، زیرا گروهها اکثراً غیرسیاسی هستند. طالبان حقیقت مطلق راه خود را در کنار مذهب پیدا می‌کنند. در این جامعه نیازمند زیاد است ولی کسی به ایدئولوژی نیاز ندارد.

با ظهور یا بروز تجدد — یا کثرت‌گرایی هر دو واژه یک معنی را می‌دهند، همان‌طور که عصر سیاست و یا عصر ایدئولوژی هم یک معنی دارند — وضع کاملاً تغییر می‌کند. دادن حق انتخاب به افراد باعث افزایش ستیزه‌ها و در نتیجه سیاست‌زدگی فزاینده و دائماً گسترده‌تر و شتاب‌آلوده‌تر می‌شود. افزایش فعالیتهای سیاسی سیاست‌پیشگان زیاده‌تری را به صحنه سیاست جذب می‌کند و افراد قوی در جامعه شانس بیشتری پیدا می‌نمایند تا در صحنه‌هایی وارد فعالیت شوند که با مزاج آنها بیشتر سازگار است، و نتیجتاً سیاست را در هر کاری دخالت می‌دهند. من ادعا نمی‌کنم که تمام سیاستمداران عصبی هستند، ولی می‌گویم به همان نسبت که تجدد جا می‌افتد و تحقق پیدا می‌کند و آثار آن متجلی می‌شود، افراد عصبی قوی بیشتر وارد گود سیاست می‌شوند، و وقتی سیاستمدار شدند به ایدئولوژی هم نیاز بیشتری پیدا می‌کنند. در عوض افراد مطیع و فرمانبردار در موقعیت بسیار نامطلوب‌تری نسبت به گذشته قرار می‌گیرند. برخی از اجتماعات محلی در اثر فشار عوامل اقتصادی و فنی از بین می‌روند، مانند روستا، محله، صنف، کارگاه و غیره... آنها هم که باقی می‌مانند از معنی تهی می‌شوند و یا دیگر نمی‌توانند همان احساس همبستگی عمیق عاطفی

گذشته را در افراد بیدار کنند مانند: خانواده، خویشاوندی، همسایگی، اعتقادات مذهبی، فرقه و کیش و غیره. برای حل این مشکل راههای گوناگون وجود دارد: در وهله اول محتملترین راه بازگشت مأیوسانه به گذشته و ستایش از اجتماعات در حال نابودی است ولی از آنجا که اجتماعات مزبور و یا تصویری که از آنها هست با سایر راه‌حلها در تضاد قرار می‌گیرد خواه ناخواه جنبه ایدئولوژیکی به خود می‌گیرند. این تغییر و تحول صوری نیست بلکه جوهری است میان خانواده، محله، صنف، دوران گذشته، با آن پاکی و خلوص اولیه و نهادهای بحران زده مشابه در دوران کنونی که به خاطر حسرت و تأسف از نظم ویران شده گذشته بدان چنگ زده‌ایم، تفاوت بسیار است. نظام شوالیه گری قرون وسطی با نظم که «هیملر» آرزویش را می‌کرد خیلی تفاوت داشت، همین‌طور اصناف قرون وسطی و اصناف رژیم فاشیستی هم از زمین تا آسمان با هم فرق داشتند. نهادها هم تازگی و باکرگی خود را دارند و اگر از دست بدهند دیگر امکان بازگشت به حالت اولیه را ندارند. در وهله دوم اجتماعات محلی به تدریج خود را جا می‌اندازد یعنی به صورت اجتماعات تازه که رو به آینده دارند و هنوز بکر و دست نخورده اند تغییر شکل می‌دهند. پیدایی ملت در روزگار ما به همین علت است. ملت با انرژی آزاد شده اجتماعات سنتی که متلاشی شدند، شکل گرفت. ولی ملت هم مانند کثرت گرایی، راه‌حلی است که با مخالفت ضد ملّی گراها یا فرا ملّی گراها و یا جهان گراها رو به رفته است. خلاصه اینکه ملت هم نوعی گروه‌بندی است میان سایر گروه‌بندیها که طرفدارانش زیادند. از نظر داخلی، با افزایش ستیزه‌های سیاسی، نیاز به اعزام قوا به میدان نبرد هم زیاد می‌شود. احزاب سیاسی، سندیکاها، باشگاهها، انجمنهای فکری... از جمله اجتماعات تازه‌ای هستند که در عصر سیاست شکل گرفته‌اند. راه‌حل دیگری هم وجود دارد که ما را از حوزه سیاست بیرون می‌آورد ولی مورد بحث ما نیست و آن باشگاههای ورزشی، کبوتربازی، آواز، ساز و ضرب و غیره است. باید اضافه کنم با این وجود چنانچه راه‌حلهای تفریحی و شخصی هم در خدمت مبارزه سیاسی قرار گیرند می‌توانند جهت ایدئولوژیکی پیدا کنند: مانند باشگاههای ژیمناستیک چک در عصر سلطنت، یا باشگاههای ورزشی که با احساسات ملی تأسیس شده‌اند: البته ادعا نمی‌کنم که تمام اعضای این اجتماعات

جدید نوروز (عصبی) هستند، ولی افراد مطیع و سر به راه عصبی در آنها به وفور دیده می‌شوند. و بالاخره کثرت گرایی باعث می‌شود تا فرهنگ دنیوی شود، یعنی مذهب به حوزه زندگی خصوصی رانده شود و به عنوان نحوه‌ای از تعبیر امور در میان سایر نحوه‌ها قرار گیرد. این امر ممکن است دو حالت به خود بگیرد: یا مذهب به مثابه امری مخالف با علم و عقل گرایی تلقی می‌شود که در این صورت به ایدئولوژی ارتجاعی تبدیل می‌گردد، نمونه آن مذهب کاتولیک در دوره مخالفت با تجدد گرایی است؛ یا طالبان حقیقت یا مطلق گراهای مذهبی به مطلق تازه‌ای روی می‌آورند. در این صورت علم هم می‌تواند به صورت امری مطلق در آید و به علم گرایی^{۴۰} تبدیل شود. علوم کاذبی^{۴۱} مانند عرفان^{۴۲}، علوم خفیه^{۴۳} امروز بسیار رواج دارند. و بالاخره ایدئولوژی‌ها هم در حالت افراطی، جهان بینیه‌های فراگیر^{۴۴} ارائه می‌دهند. عصر جدید عصر نظامهای توتالیتیر^{۴۵} است و آنها می‌توانند طالبان حقایق مطلق را به سوی خود جذب کنند. می‌بینیم که چطور به طور طبیعی و ناگزیر طالبان نظامهای فکری و مکتبی به ایدئولوژی روی می‌آورند. چنین تحولی ناشی از حالات عصبی نیست، بلکه ناشی از این واقعیت عمیق است که افراد عصبی خود به خود حتی در نظام کثرت گرا به سوی ایدئولوژی کشیده می‌شوند. عصر ایدئولوژی نه حاصل اشتباه است و نه کج اندیشی، بلکه محصول منطق تجدد است.

البته افراد عادی نیز از افتادن در دام ایدئولوژی در امان نیستند. نه تنها هر فردی به سهم خود مجبور است در سیاست دخالت کند (مثلاً در جامعه کثرت گرا تقریباً هر کسی ممکن است بالاخره روزی در انتخابات شرکت کند) بلکه در هر فردی به اندازه کافی رسوباتی از حالات عصبی پیدا می‌شود که احتمالاً در شرایط مناسب تقویت شده و رشد می‌یابد. پدیده انبوه خلق^{۴۶} در این مورد نمونه خوبی^{۴۷} است. انسان در انبوه خلق، وجوه تفاوت و تمایز خود را با دیگران از دست می‌دهد تا شبیه سایرین شود. بنابراین ناهمسان شدن و متفاوت شدن^{۴۸} افراد جامعه باعث مهار و تلطیف و تربیت شهوات می‌شود. اگر تفاوتها در جامعه از بین برود (همه به آینده خلق تبدیل شوند)، جز شهوات کور چیزی باقی نمی‌ماند. به خاطر همین است که ترس، قدرت طلبی، احساس گناه، غرور و خودپسندی، هیجانات جمعی، عشق، عصبانیت، نفرت می‌تواند

انبوه خلق را به حرکت در آورد. بنابراین ساز و کار انبوه خلق باعث می شود که توحش در بطن تمدن احیاء شود. هریک از ما می توانیم در انبوه خلق غرق شویم، و دستخوش توحش شهوات غریزی خود گردیم. هر پدیده جمعی یا توده ای خصلت انبوه خلق را دارد و همان آثار روانی را هم به بار می آورد. یکی دیگر از ویژگیهای تجدد مردمی^{۴۹} کردن و انبوهی^{۵۰} کردن جامعه است. در نتیجه، تجدد حالت عصبی را در توده مردم تقویت می کند. یا با واژگان خودمان، مشتریان اتفاقی ایدئولوژی به مشتریان دائمی آن می پیوندند. به عبارت دیگر حوادثی مانند جنگ، انقلاب و جنگ داخلی لحظه هایی است که این دو گروه با هم ائتلاف می کنند. با کمی اغراق می شود گفت آدمها زمانی دیوانه می شوند که جامعه دستخوش جنون شده باشد و نه عکس آن. نورمرگ و ووداستوک^{۵۱} Woodstock تجلی گاه از بین رفتن و یا درهم ریختن نظم و بازگشت شهوات غریزی در انسان است؛ اینکه شهوات در یکجا به طرف مرگ و در جایی دیگر به طرف هنر و موسیقی میل می کنند از شرایط خارجی نشأت می گیرد و نه کیفیت ذاتی شهوات.

این تحلیل کوتاه از تقاضا برای ایدئولوژی نشاندهنده تنوع و پیچیدگی عواملی است که در تعیین میزان این تقاضا دخالت دارند. نظمی که ما ارائه دادیم متناسب بود با اهمیت این عوامل. وضعیت کلی جامعه از همه مهمتر است. تفاوت میزان تقاضا برای ایدئولوژی در گروهها و همچنین در داخل گروهها با وضعیت کلی جامعه مفروض بستگی دارد. این بدان معنی است که تبیین باید نخست به عوامل تاریخی و اجتماعی توجه کند و آنگاه به عوامل روانی بپردازد. از اینجاست که تمایز میان نظامهای سنتی — استبدادی و کثرت گرا — توتالیتیر بسیار اساسی است. میزان نیاز به ایدئولوژی به این نظامها بستگی دارد، همان طور که با چگونگی عرضه ایدئولوژی در نظام هم بستگی دارد. تحلیل عرضه (یا ارائه ایدئولوژی) به ما امکان می دهد که تمایز اخیر را بهتر بشناسیم.

۳۰. من در کتاب خود به نام خودکشی این نظریه را بسط داده ام:

Suicides, Paris Colmam - Lévy 1975

- | | |
|---|-----------------|
| 31- introverti | 32- Schizoide |
| 33- communauté | 34- finalité |
| 35- rallier | 36- désignation |
| 37- percevoir | |
| 38- Alain Besancon , Histoire et Experience | |

du Moi. Flammarion, 1971, p 234 - 235

- | | |
|----------------------|---------------------|
| 39- Gnose | 40- Scientisme |
| 41- Pseudo - Scienec | 42- Théosophie |
| 43- Occultisme | 44- totale |
| 45- totalisant | 46- foule |
| 47- archétype | 48- différenciation |
| 49- démocratisation | 50- massification |

۵۱ - اشاره به گروه موزیک پاپ به همین نام.

فصل چهارم

عرضه ایدئولوژی

چنانچه نظام اقتصادی را الگو قرار دهیم، تحلیل عرضه باید به عناصر متعددی تجزیه شود. در این فصل ما مواد اولیه، تولید و مولدین را بررسی می‌کنیم و در فصل پنجم به هسته‌ها و نظامهای ایدئولوژیکی خواهیم پرداخت.

۱ - مواد اولیه^۱

ما تصمیم گرفتیم که ایدئولوژی را شکل بندی برهانی^۲ بدانیم که در عمل سیاسی به کار گرفته می‌شود. همین‌طور نشان دادیم که اعمال سیاسی ستیزه‌هایی برای کسب قدرت در رابطه با نحوه توزیع قدرت، نهادها و ارزشها، هستند. تصاحب قدرت امکان می‌دهد تا نظام معینی حفظ یا بر جامعه تحمیل شود، و این به معنی نحوه‌ای از تقسیم قدرت^۳، نهادسازی^۴ و ارزشگذاری است. ایدئولوژی بنابر تعریف، از لحظه‌ای آغاز می‌شود که حداقل دو طرح^۵ در باره نظام (یا دودیدگاه در باره نظام) باهم به رقابت پردازند. ممکن است پیرسیم اگر رقابتی در کار نبود و نظام به وسیله همگان تحقق پیدا می‌کرد و مورد موافقت همگان بود چه می‌شد؟

با توجه به اینکه انسان حیوان متفکر و ناطقی است، حالت یگانگی باعث حذف شکل بندی برهانی نمی‌شود، بلکه بدان خصلتی خاص می‌بخشد. در تمام جامعه‌های سنتی - منظور جوامعی است که بنابر تعریف در آنها مخالفتی با نظم

موجود وجود نداشته باشد—شکل بندیهای برهانی وجود دارند که نحوه توزیع قدرت، ثروت و مقام را در جامعه تعیین و توجیه می کنند، همیتورنهادهای سیاسی و اقتصادی، جنسی، پوشاکی، هنری و بالاخره ارزشها را مشخص و توجیه می کنند. این شکل بندیهای برهانی با واژه های خاصی توصیف می شوند مانند، اسطوره^۶، مذهب، رسوم، اخلاق و قضایای عقلی. برای تعریف ایدئولوژی، باید نخست شکل بندیهای برهانی فوق الذکر را تعریف کنیم.

برای تعریف اسطوره بهتر است که رشته کلام را به دست متخصصین آن بدهیم: «بطور کلی اسطوره آن طور که در جوامع ابتدایی به صورت زنده تجربه می شود عبارت است از: یکم—بیان سرگذشت معجزات موجودات مافوق طبیعی. دوم—اعتقاد به اینکه سرگذشت مزبور کاملاً واقعی است (چون از واقعیت سرچشمه می گیرد) و خصلتی مقدس^۷ دارد (چون مربوط به موجودات مافوق طبیعی است). سوم—اسطوره همیشه درباره آفرینش است، زیرا شرح می دهد که چطور چیزها به وادی هستی آمده اند، یا چطور رفتاری، نهادی یا طرز کاری آغاز شده و یا شکل گرفته است، زیرا اسطوره ها نمونه اعلای^۸ تمام اعمال و افعال مهم انسانی را می سازند. چهارم—با شناخت اسطوره معینی می توان به شناخت منشأ اشیاء ناآشنا شد و در نتیجه می توان برآن تسلط یافت و برحسب میل خود، آنها را دستکاری کرد. این شناخت جنبه «خارجی» و انتزاعی ندارد، بلکه شناختی است که با «شیوه آئینی»^۹ و یا با خواندن ورد و یا دعا ضمن برگزاری مراسم، یا مناسکی برای توجیه امور به دست می آید. پنجم—اسطوره در تشرف به آستان قدرت مقدس و در هیجان و خلسه ناشی از تذکر و بازسازی رویدادهای گذشته در شخص احساس و تجربه می شود»^{۱۰}.

بنابراین اسطوره به صورت داستان و یا سرگذشت بیان می شود، سرگذشتی که در آن موجودات برتر شرکت دارند، و با اعمال و پیامهای خود نظام هستی را شکل می دهند. از این جهت اسطوره مجموعه سرگذشتهایی است که در آن به پرشهایی که انسان طرح می کند پاسخ داده می شود. گستره این پرشها بی نهایت وسیع و گوناگون است، ولی می توان آنها را در مقوله های متمایزی جای داد. مقوله ماوراء طبیعی، حاوی پاسخهایی است که به پرشهای بنیادی هستی انسان داده می شود؛ مانند چرا

چیزی وجود دارد در حالی که می تواند نباشد، یا چرا انسان می آید و می رود. مقوله دوم جنبه رفتاری دارد، زیرا تفسیری علی از آداب و رسوم و شیوه های زندگی به دست می دهد. اسطوره می تواند به جزئیات غیر معمول هم پردازد: «در قبیله ناواهو^{۱۱}، زنهای دو زانو می نشینند و مردان چهار زانو، زیرا آنها معتقدند زن که کشنده ارواح خبیثه است در آغاز این طور می نشسته است»^{۱۲}. مقوله سوم جنبه اخلاقی دارد، زیرا مفهوم خیر و اعمال خوب و بد و تقدیر خوب و بد را بیان می کند و اینکه چطور می توان به فضایل نیکو دست یافت و غیره. و بالاخره مقوله چهارم تمام جنبه های فنی زندگی اجتماعی را دربر می گیرد: چطور باید شکار کرد، از کدام گیاه باید حذر کرد، چطور باید زمین را بارور کرد، از مجروحین و بیماران چگونه باید نگهداری کرد، و برای سلامتی چکار باید کرد و غیره. می بینیم که اسطوره مجموعه احکامی است که همه راه حلها برای تمام مشکلات کوچک و بزرگ بشر در آن پیش بینی شده است. واضح است اسطوره نمی تواند زنده بماند مگر آنکه افراد بدان معتقد باشند. کمترین شک و تردید درباره یکی از روایات اسطوره ای آن را به کلی باطل می کند. از اینجاست که عصر اسطوره ناب تنها در مرحله قبیله ای وجود دارد. در هم آمیختن اقوام از طریق جنگ و تسلط نظامی، برای اسطوره سرنوشت دردناکی به بار آورده است. همین طور عصر تاریخی، اگر باعث از بین رفتن اسطوره نشود، حداقل تاریخ را از مقوله های مختلف اسطوره ای جدا کرده و بدان هستی مستقلی می دهد.

مذهب پاسخ خاصی در رابطه با پرسشهای بنیادی بشر است، و بعد ماوراء طبیعی اسطوره را منحصراً از آن خود می کند. چنانچه مذهب را در سطحی کلی نگاه کنیم، تمام مذاهب چه توحیدی و یا چند خدایی، چه معتقد به حادث بودن و یا قدیم بودن و یا ابدی و یا غیر ابدی بودن جهان به پرسشهای بنیادی بشر پاسخ می دهند. فلسفه چیزی جز دنیوی کردن همین پاسخها و تلاش برای حل و فصل این مسائل به شیوه عقلی نیست. در این صورت آنچه عقل می تواند انجام دهد این است که این پرسشها را تا آنجا که ممکن است دقیق طرح کند. ولی پاسخ این پرسشها را نمی توان جز از طریق اتصال توجیه ناپذیر با حقیقتی خارج از توانایی عقل ساده ارائه داد. پس فلسفه یا عقل پرسشهایی را طرح می کند که «هایدگر» بحق آنها را اساسی تلقی

می‌کند، مانند چرا چیزی هست در حالی که می‌تواند نباشد؟ تنها مذهب و ایمان مذهبی می‌تواند بدان پاسخ دهد. و این یکی از پاسخهاست و نه تنها پاسخ، زیرا می‌تواند پاسخهای دیگری هم وجود داشته باشد. همین‌طور مسئله شر و بدی. بدی نمی‌تواند مطرح نشود، زیرا بدی تجربه بلا واسطه هستی بشری است تجربه ناشی از رنج جسمی و روحی گرفته تا مرگ و بی‌عدالتی. برای این پرسش دردناک که چرا شر و بدی وجود دارد، سه پاسخ منطقی می‌توان ارائه کرد.

— یا خیر و شر از ازل با هستی انسان همراه بوده است در این صورت با یک دوگانگی (دوئالیسم) واقعی روبرو هستیم که از یک یا چند خدای خیر و یک یا چند خدای شر منشأ گرفته است: رفتار و کردار خوب ناشی از خدای خیر و اعمال بد ناشی از خدای شر. به‌طور یقین این راه حل روان‌شناسانه رضایتبخشی برای بشر است، چون خود را از بار گناه رها می‌کند.

— یا «خیر» در مرحله نخست در زندگی بشر وارد می‌شود و شر بعداً. این دوگانگی غیر واقعی و نادرستی است، در این معنی که خیر و شر همزمان با هم وجود نداشتند و نخست خیر بر هستی انسان حاکم بوده و بعداً انسان گرفتار شر شده است و روزی هم نجات خواهد یافت. در این رابطه چند نوع استنتاج می‌توان کرد: یا نجات در آخر زمان است و همه را در بر می‌گیرد یا نجات و رستگاری فردی است و در دوره زندگی فرد تحقق پیدا می‌کند، یا نجات فردی است ولی در چند دوره زندگی پی در پی تحقق پیدا می‌کند، (تناسخ ارواح)^{۱۳}. برداشت از معصومیت بشر اولیه و هبوط و نجات هم می‌تواند به صورتهای مختلف بیان شود.

— یا خیر نخست و شر بعد بر انسان حاکم می‌شود و این روند متناوباً ادامه خواهد یافت. جهان در کل و بشریت به‌طور اخص، در دور ابدی گرفتار است، آفرینش هر انسان با معصومیت اولیه شروع می‌شود، به هبوط دچار می‌گردد و بعد هم در آخر زمان نجات پیدا می‌کند و جهان ختم می‌شود و دوباره جهان تازه‌ای آغاز می‌گردد. پاسخهای نوعی و تئوپیک را که انسان به این پرسشها می‌دهد طرحهای ذهنی می‌نامیم. این طرحها قبل از تجربه در ذهن انسان وجود دارند که با کمک مفاهیم خیر و شر تجربه‌های بشری را نظم و سامان می‌دهند. ولی هر بار باید طرحی را «انتخاب»

کرد بدون آنکه طرحی برای طرحها وجود داشته باشد. از این جهت مذهب، در حالی که پاسخهای غائی را نوید می‌دهد، راهی است که همیشه برای جستجو باز است.

برای تعریف آداب^{۱۴} و رسوم، می‌توانیم از استنتاج دوتوکویل مدد بگیریم:

«برداشت من از اصطلاح آداب و رسوم همان چیزی است که در گذشته از کلمه رسوم اخلاقی^{۱۵} مراد می‌شد: من نه تنها آن را در مورد آداب به معنی اصلی آن به کار می‌برم که می‌توان عادات عاطفی^{۱۶} نامید، بلکه آداب را به تصورات گوناگونی که افراد دارند، به عقاید گوناگونی که ابراز می‌کنند و به مجموعه ایده‌هایی که عادات روحی را شکل می‌دهند هم اطلاق می‌کنم.

پس برداشت من از این کلمه کلیه حالات عاطفی و عقلی یک ملت است.»^{۱۷}

باید اضافه کنم که آداب نه تنها اخلاقیات و عقاید، بلکه رسوم را نیز در بر می‌گیرد. آداب به افراد می‌گوید که چه بکنید و چه نکنید، چه چیز مجاز است و چه چیز مجاز نیست، چه چیز معقول است و چه چیز نامعقول. غالباً تا جایی که تخطی به حریم دیگران موجب مزاحمت و مجازات بشود، این امر و نهی به صورت تلویحی و غیر صریح است. با کمی مبالغه می‌توان گفت آداب مجموعه آن چیزهایی است که اگر رعایت نشود موجب سرزنش و خشم و نفرت عامه می‌شود. با تعریفی که ما از آن کردیم، آداب نهادها و ارزشها را در بر می‌گیرد. آداب چیزی نیست که فرد انتخاب کند، بلکه از طریق آموزش و پرورش از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. از اینجا است که تنها زمانی خصلت دلخواهانه آن ظاهر می‌شود که با آداب قوم بیگانه‌ای مقایسه شود. تا زمانی که چنین مقایسه‌ای پیش نیامده انسان تصور می‌کند آداب و رسوم جامعه خودش امری بدیهی و همگانی است. از اینجا است که تماس با آداب و رسوم خارجی‌ان در افراد احساس حیرت (چطور می‌شود ایرانی بود؟) تفرو انزجار ایجاد می‌کند. در اینجا هم غرب اصالت خود را نشان داده است، کشف آمریکا و آداب و رسوم بومیان وحشی نه تنها موجب انزجار — حداقل در همه — اروپاییان نشد بلکه تحسین آنها را هم

برانگیخت. تحسین توحش — و بعد هم توجیه عقلی آن از طریق قوم‌نگاری و قوم‌شناسی — به نظر من نشانه قانع‌کننده‌ای از احساس گناهی است که نخبگان غربی دارند. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند آداب و رسوم قوم دیگری را تحسین کند مگر نسبت به آداب و رسوم قوم خود دچار تردید شده باشد.

اخلاق^{۱۸} را می‌توان به مثابه به کار گرفتن آگاهانه و فردی خیر و شر و کوشش برای انطباق رفتار خود با موازین^{۱۹} تعریف کرد. در اخلاق، فرد با شناخت اصول و موازین زندگی خود را انتخاب می‌کند و تلاش می‌کند تا آن را به هنر زیستن تبدیل کند. از اینجاست که یک اخلاق وجود ندارد بلکه چندین اخلاق وجود دارد. یکی ممکن است آداب و رسوم گروه اجتماعی خود را به منزله قواعد رفتاری بپذیرد؛ در این صورت او چیزی را از قوه به فعل در آورده و بدان ارزش والایی داده است. همچنین فرد می‌تواند اخلاق کسب افتخار یا اخلاق قهرمانی و یا اخلاق کسب لذت را برگزیند. شخص می‌تواند تصمیم بگیرد بر نفس خود تسلط پیدا کند و در زندگی به کشف نفس و مهار شهوات بپردازد. اخلاق همیشه رفتاری است آگاهانه، آشکار و متوازن. قاعده اصلی آن این فرمان قاطع است: «تو باید». محتوای رفتارهای اخلاقی برحسب افراد جامعه‌ها و تمدن‌ها متفاوت است ولی شکل آن یکسان و عمومی است. اخلاق عبارت است از ترجیح موازین یا هنجارهای همگانی بر تمناهای شخصی. حتی اخلاق لذتجویی هم از این قاعده متابعت می‌کند. جستجوی منظم خوشی به معنی دنباله روی کورکورانه از غرایز محض نیست، بلکه مبتنی بر مهار حسابگرانه غرایز، برای رسیدن به اوج خوشی است. بنابراین اخلاق بدون حدود و ممنوعیت، بدون حدی که نباید از آن تجاوز کرد وجود ندارد. ولی این ممنوعیت‌ها و حدود از خارج بر فرد تحمیل نمی‌شود: فرد این ممنوعیت‌ها را بر خود تحمیل می‌کند چون به درستی آن اعتقاد دارد. به عبارت دیگر اخلاق تلاشی است صبورانه و مستمر برای مهار توحشی که در انسان نهفته است در جهت رسیدن به تمدن.

هر جامعه‌ای، حتی بسیار ابتدایی، تا تکیه بر ذخیره هر چند محدود از احکام^{۲۰} عقلی زندگی می‌کند. زیرا جامعه، برای آنکه باقی بماند، باید از حداقل کارایی و اثربخشی برخوردار باشد. نخستین معیار وضابطه عقلانیت تمیز کار از

ناکاراست. کار فنی براساس کارایی انجام می‌گیرد. قوم شکارچی و دانه‌چین از محیطی که در آن غذای خود را تهیه می‌کند شناخت فوق‌العاده دقیقی دارد و فئونی را به کار می‌برد تا بدون ویران کردن محیط از آن بهره‌برداری کند. به همین نحو کشاورزی، دامپروری، صنایع دستی، تجارت هم تا آنجا که ضابطه کارایی یا ناکارایی رعایت شود فعالیت‌های عقلانی محسوب می‌شوند. برخی فعالیت‌ها ضابطه روشنی برای کارایی ندارند و دستخوش ابهام‌اند: مانند جادو^{۲۱}. آنها که بدان اشتغال دارند و یا آن را پذیرفته‌اند — به کارایی آن اعتقاد دارند. جادوگر فوت و فن خوب را از بد تمیز می‌دهد، درمان خوب و بد را از هم تشخیص می‌دهد و غیره. ولی برای ما که به عصر علم پانواده‌ایم جادو دیگر کارایی ندارد، مگر برای آنها که هنوز بدان اعتقاد دارند، آنهم به میزان اعتقاد آنها. ناظر خارجی زمانی جادو را باور می‌کند که فرد جادو شده رفتاری متناسب با انتظارات جادوگر از خود نشان دهد. ولی به طور کلی جادو کارایی ندارد پس می‌توان به این نتیجه رسید جادو در جوامعی که آن را باور دارند عقلانی است و آنها که ندارند غیرعقلانی است.

فعالیت اجتماعی دیگری هم هست که ضابطه مشخصی ندارد و دچار ابهام نوع دیگری است و آن حقوق^{۲۲} است. حقوق از یک سوتا آنجا که متکی بر اصول دلخواهانه و در تحلیل نهایی غیر قابل توجیه است، غیرعقلانی است و از سوی دیگر آنجا که از این اصول دلخواهانه نتایج منطقی می‌گیرد و موارد مشخصی را تحت قواعد کلی در می‌آورد عقلانی است. وقتی موازین و اصول تعیین شد، حقوق می‌تواند یا از طریق عقل محض (مثلاً در سنت حقوق روم) یا با عطف به ما سبق (مانند حقوق انگلوساکسن) مورد استنتاج و استقرار قرار گیرد. مسئله مهم تعیین موازین و اصول است. فقه یا علم حقوق اسلامی، این مشکل را حل کرده است. منبع حقوق قرآن است که به صورت مجموعه‌ای از احکام حقوقی برای امت اسلامی تلقی می‌شود. ولی از یک سو قرآن تمام موارد را به صورت صریح بیان نکرده است، و از سوی دیگر گسترش اسلام باعث شد تا اقوام دیگری که سنت‌های حقوقی متفاوتی داشتند در امت اسلامی ادغام شوند. راه‌حلهای گوناگون برای پاسخ به این مشکل پیدا شد که هر کدام به سهم خود نفوذ و اعتباری در جهان اسلام یافتند و در واقع چهار مکتب^{۲۳} حقوقی

یا فقهی در اسلام شکل گرفت:

— حنفی (برخاسته از نام مؤسس آن ابوحنیفه): این مکتب سعی در تکوین عقلی فقه و عقلانی کردن روشها دارد.

— مالکی (از مالک ابن انس): بر سودمندی همگانی و اجماع فقها تأکید دارد.

— شافعی (از محمد بن ادریس شافعی): به کتاب و سنت (یعنی اعمال و گفتار پیامبر و اصحاب او) بیش از رویه قضائی و اجماع فقها ارجح می‌نهد.

— حنبلی (از ابن حنبل): از مکاتب دیگر بیشتر سنت گراست. تنها به سنت پیامبر و اصحاب او تکیه دارد.

موازین و اصول دلخواهانه است ولی عقلانیت در هر چهار مکتب حاکم است.

این تحلیل کوتاه، این ایده را به ما می‌دهد که در نظام سنتی چگونه بحث وجدل در می‌گیرد. در صحنه اجتماعی اختلاف و ستیزه‌ای پیدا می‌شود و سپس به تدریج به صورت اختلاف سیاسی در می‌آید، تا جایی که حتی ممکن است تعادل قدرت را در جامعه به خطر اندازد. ما نشان دادیم در نظام سنتی اختلافها و ستیزه‌ها شدت و عمق زیادی پیدا می‌کند. همین‌طور قبلاً گفتیم شدت اختلافات و تعارضات باعث می‌شود تا ایدئولوژی کارکردهای خود را یعنی یارگیری و صف‌آرایی و احتمالاً توجیه را بهتر انجام دهد. بنابراین هر چه مسئله مورد مناقشه ساده‌تر باشد صف‌آرایی هم راحت‌تر انجام می‌گیرد. در جامعه سنتی کافی است یکی از طرفین دعوا موضوع مورد مناقشه را سیاسی کند تا افراد به دورش جمع شوند. این سیاسی کردن موضوعات نیاز به توجیهی دارد، زیرا موضوع سیاسی شده جزئی از باورهای جامعه مورد نظر است. به عبارت دیگر ایدئولوژی اطلاعات اضافی به موضوع مورد مناقشه وارد نمی‌کند، بلکه آنچه را که به عالم اسطوره، مذهب، آداب و رسوم، اخلاق و یا عقل تعلق دارد، ایدئولوژی یکی می‌کند. ایدئولوژی انگل است. انگل (پارازیت) از حیوان تغذیه می‌کند و آن را به فساد می‌کشاند. برای اینکه این حالت انگلی به وجود آید، دو شرط لازم است. اول باید هر دو جبهه نزاع در یک جو واحد روانی زندگی کنند، یعنی هر دوی آنها از مبانی غیر ایدئولوژیک واحدی تغذیه کنند، یا دارای زبان مشترکی باشند؛ شرط دوم

وجود ناهمگرایی^{۲۴} و اختلاف درونی در اعتقادات و باورهای مشترک است. در واقع باید دو طرف منازعه بتوانند علی‌رغم برداشتهای متفاوت حقاً خود را از سنت واحدی بدانند. بهترین موقعیت برای بروز اختلاف زمانی پدید می‌آید که آموزه یا مکتب در موردی ابهام داشته باشد؛ این ابهام جز در چارچوب مکتب یا آموزه مزبور قابل طرح نیست و پاسخها یا راه‌حلهای متعددی هم درباره آن وجود دارد. هر چه اشتراک عقیده زیاده‌تر باشد، اختلاف نظرها بیشتر روی جزئیات متمرکز می‌شود و بر عکس.

اگر به مسیحیت باز گردیم و به زمینه‌های ایدئولوژیکی آن نظری بیفکنیم، باطیف گسترده‌ای از اختلافات فرقه‌ای و مذهبی مواجه می‌شویم. مهمترین این اختلافات عبارتند از:

— مسائل علوم دینی^{۲۵}: در اینجا ما با مسائلی در رابطه با تفسیر کتاب مقدس مواجه هستیم. در واقع دو تفسیر وجود دارد:

کتاب عهد عتیق و عهد جدید^{۲۶}. مقام مسیح از دیدگاه هستی‌شناسی که در طول قرن نهم میلادی باعث درگیریهای خونبار شد و به صورت مسئله حادی درآمد. مسئله نجات و رستگاری^{۲۷} و رحمت هم در قرون شانزده و هفده باعث نزاعهای فراوان شد. با طرح مسئله جانشینی^{۲۸} خدا (در زمین) امپراتوری بیزانس دچار از هم پاشیدگی گردید.

— مسئله کلیسا، خود دارای چند بخش فرعی است: اختلاف میان کاردینال‌ها و مقامات بالای کلیسا (که حق صدور احکام مذهبی را دارند)، اختلاف میان مؤمنین و کشیشان، اختلاف در باره شیوه زندگی و موازین اخلاقی روحانیون (مانند ازدواج کشیشان)، اختلاف در مورد شعائر و سناسک مذهبی (مانند راسکوس دروس)، اختلاف در مورد ساختار کلیسایی و بالاخره در باره شوراهای کلیسا که اصول و احکام دینی را تعیین می‌کنند یعنی از میان راه‌حلهای موجود یکی را انتخاب و با این کار زمینه را برای بدعت در دین آماده می‌کنند

— مسئله دنیا، یعنی رابطه کلیسا با حکومت و جامعه مدنی. در این مورد تاکنون در مسیحیت چهار راه‌حل مطرح بوده و یا تحقق یافته است. یا کلیسا بر حکومت تسلط دارد. این همان حکومت روحانیون است که پاپ معصوم سوم در تحقق

آن بسیار کوشید. یا دولت بر کلیسا حاکم می‌شود: پتر کبیر اسقف اعظم را برکنار کرد و رهبری کلیسای ارتودوکس روس را به شورای روحانیون و نایب خود واگذار نمود. یا کلیسا رابطه چندگانه و متغیری با حکومت پیدا می‌کند، یعنی گاهی از آن متابعت می‌کند، زمانی بر آن نفوذ دارد و دوره‌ای با آن در ستیز است: مانند روابطی که پادشاهان کاتولیک با کلیسا در دوره استبداد داشتند. و یا میان کلیسا و حکومت جدایی کامل پدید می‌آید، و این ممکن است زیرا جامعه غیرمذهبی حوزه عمل مجزایی برای خود دارد، مثل آنچه در ایالات متحده آمریکا می‌بینیم.

— مسئله ثروت، این مسئله‌ای حاد است، زیرا در انجیل بدان اشاره شده و با به قدرت رسیدن کلیسا این مشکل حادث‌تر شد. در قرون وسطی دو برداشت از ثروت وجود داشت:

— یا فقر ستایش می‌شد و چشم‌پوشی از مال دنیا را تنها راه وصول به کمال تلقی می‌شد (با سرمشق گرفتن از عیسی مسیح که حتی جایی برای آرمیدن نداشت). از اوایل قرن یازدهم بدعت در دین آغاز شد (در سال ۱۰۲۳ در مافورت نزدیک میلان، و در سال ۱۰۲۴ در آراس). بدعت‌های مزبور به وسیله پارسایان مذهبی و ناصحان^{۲۹} سرگردان که درویشی و فقرپیشه کرده بودند شکل گرفت. ولی آنها به تدریج به خیل مطرودین جامعه و آوارگان چون ولگردان و فواحش پیوستند و از این جهت با مقامات کلیسا در افتادند. برخی از آنها به سنت‌گرایی پایبند ماندند، مانند فرانسیسکن^{۳۰}. بقیه مانند آرنو دو برسیا^{۳۱} والدو حتی پا را از گلیم خود فراتر گذاشتند و به صورت فرقه‌های بدعتگذار درآمدند مانند دوآ^{۳۲}، تحقیرشدگان^{۳۳}، فقرای لومبارو^{۳۴}، و از اواخر قرن دوازدهم به طور بی‌رحمانه‌ای مورد آزار قرار گرفتند. بدین جهت طرفدار حرکت‌های انقلابی شدند زیرا از ستایش فقر تا نکوهش ثروت تنها یکقدم بیشتر نیست.

— یا تلاش می‌شد تا احکام آشتی‌ناپذیر آموزه (*Vita apostolica*) گرگوری^{۳۵} را باهم آشتی داده شوند، یعنی فقر و حضارت کتیشان را با قدرت و ثروت کلیسا. این عده با تکیه بر *Actes des Apôtres*^{۳۶} بخش چهارم، صفحه ۳۲/۵ که گفته است: «کسی نگفت آنچه در اختیار اوست مال اوست بلکه همه چیز میان آنها مشترک بود» با نظام توزیع مجدد ثروت در خارج از کلیسا باید تمایز میان

ثروت و فقر از میان برداشته می‌شد. این تفسیر دوم در سال ۱۱۱۱ به مجرد آنکه پاسکال دوم تحت فشار اسقف‌ها و Curie مجبور شد موافقتنامه خود را با امپراتور هانری پنجم ملغی کند، و به دنبال آن کلیسا با صرف‌نظر کردن از اموال خود استقلال خود را به دست آورد رسمیت یافت^{۳۷}.

— تمام مسائل طرح شده مسائل واقعی هستند که در خود آموزه (دکترین) مستتر است. تنها باید به طور آمرانه راه حلی برایشان پیدا شود. راه حل‌ها هم همیشه متعدد هستند.

— این موقعیت امکاناتی را به وجود می‌آورد که در عمل از ظرافت‌های نامحدودی از نظر فکری برخوردار است. زمانی که این مباحث در جرگه متخصصین باقی بماند و از حوزه مذهب‌یون خارج نشود، حرکت مذهبی است.

— ولی زمانی حرکت به حرکت سیاسی — ایدئولوژیک تبدیل می‌شود که گروه‌هایی که مقاصد غیرمذهبی دارند این مباحث را اقتباس کنند، به ویژه حرکت سیاسی — اجتماعی، ارتجاعی، محافظه کار، اصلاح طلب یا انقلابی می‌تواند بحران‌های وحدت و دلایل توجیهی خود را در جریان فکری صحیح پیدا کند.

— برعکس، هر جریان فکری مسیحی می‌تواند با ایجاد شکاف و اختلاف در نظام اجتماعی آن را تکان دهد و خود را به یک حرکت سیاسی-اجتماعی تبدیل نماید.

من مثال‌های خود را از انگل ایدئولوژیک مذهبی که در نظام سنتی بسیار رایج است انتخاب کردم. در واقع، مذهب — یا حداقل مذاهب بزرگ که در امپراتوریه رواج دارند — وقتی به صورت موضوع تفکر و احتجاج عقلی درآمد باعث بروز اختلاف عقیده می‌شود و راه برای تبدیل آن به ایدئولوژی هموار می‌گردد. آوردن مثال در مورد انگل ایدئولوژیک اسطوره کارمشکلی است، چون در بین اقوام ابتدایی که تعارض سیاسی وجود ندارد وحدت نظر کاملی در زمینه اسطوره حاکم است. مع هذا یک مورد به نظر می‌رسد^{۳۸}. معراج^{۳۹} یکی از مضامین اسطوره‌ای رایج است و از سرشت مافوق طبیعی برخی از موجودات استثنائی مانند جادوگران، خردمندان و عرفا حکایت می‌کند. طبق اسطوره‌های مزبور فضایل و سجایای خاص این افراد باعث شده تا از

قوانین حاکم بر زندگی انسانهای عادی مستثنی باشند و نیروی جاذبه کره زمین بر آنها اثر نگذارد. این همان اسطوره‌ای است که ایدئولوژیهای پادشاهی در دنیا از آن تغذیه کرده‌اند و می‌کنند. ما در اسطوره‌های آسیای جنوب شرقی، اقیانوسیه، خاورمیانه عهد باستان، امپراتوری روم، چین از عصر امپراتور سوئن (۲۲۰۸-۲۲۵۸) شرح معراج پادشاهان را به کرات می‌بینیم.

حالت انگلی رسوم عموماً به تغییر عرف و عادت و یا رسم جدا مانده نمی‌انجامد. جز در مواردی استثنائی مانند متروک شدن گیسوی بافته درمنچوری به وسیله چینیه‌های معترض در آغاز قرن نوزدهم - بلکه بیشتر موجب ارج نهادن به نوعی زندگی به صورت (رسم رایج) mos majorum پدیدار می‌شود. در این باره از دوره تاریخی کاملاً متفاوت مثال می‌آورم. در کتیبه‌ای از لاگاش^{۴۰} (حدود ۲۴۰۰ سال قبل از میلاد) آمده است که پادشاه اورک-آگینا،^{۴۱} ستمی را که پیشوایان دینی بر مردم روا می‌داشتند ملغی کرد و به آنها آزادی داد و نهادهای کهن را زنده کرد. این اقدام احتمالاً نوعی انقلاب علیه روحانیون با تمسک به یک سازمان اجتماعی کهن محسوب می‌شد^{۴۲} در سال ۱۹۷۴ در کاناواکانتی^{۴۳}، یکی از مناطق متروک آپالاش انقلابی رخ داد. در این ناحیه بر علیه تصمیم مقامات فرهنگی که کتابی تحت عنوان «جهان آن‌طور که هست» را در متون درسی دانش‌آموزان مدارس قرار داده بودند، شورش شد. بعد از آنکه شاگردان مدارس به نشانه اعتراض از رفتن به مدرسه خودداری کردند به اتفاق والدین خود اعتصابی به راه انداختند و به خیابانها ریختند و راهها را بند آوردند و شروع به تهدید کردند (یکی از کشیشها در وعظی نفرین کرده بود که سه نفر از اعضای کمیسیون آموزش به تیرغیب گرفتار شوند) و تعدادی از کتابها را به آتش کشیدند. معدنچیان هم دست به اعتصاب زدند و به این تظاهرات پیوستند و از درخواستهای شاگردان مدارس حمایت کردند. شورش کاناواکانتی علیه کتابهای فاسد بیانگر نارضایتی عمیق و اعتراضی است که امروز در تمام جهان علیه دامنهای کوتاه و موهای بلند و بی بند و باری دیده می‌شود... «این اعتراض نشان‌دهنده کینه‌ها و تلخکامیها و حتی احساسات پوشیده نژادپرستی در میان مردمان فقیری است که دست رد به سینه تحصیل کرده‌های پولداری که از خارج آمده و می‌خواهند

فرهنگشان را به آنها تحمیل کنند می‌زنند^{۴۴}»

اخلاق وقتی به ایدئولوژی تبدیل می‌شود که آدم اخلاقی مجبور شود در برابر نظام سیاسی که این اصول را به مسخره گرفته از موازین اخلاقی خود دفاع کند. وقتی شهوات انسان را به حرکت می‌آورد و آدمها را به جان هم می‌اندازد، انسان اخلاقی از موضع گرفتن خودداری می‌کند و سعی می‌کند خود را از دعوا کنار بکشد. آدم اخلاقی نمی‌خواهد موازین اخلاقی و حق و حقیقت را به خاطر منافع گروه یا جامعه‌ای که بدان تعلق دارد فدا کند. جنگ ۱۸-۱۹۱۴ که از بعضی جهات جنگ داخلی دنیای غرب محسوب می‌شد، باعث شد تا برخی از نخبگان غرب از موازین و اصول اخلاقی که به اعتقاد آنها اساس تمدن غرب بود، دفاع کرده و از صلح‌جانبداری کنند. مونتسکی^{۴۵} هم در زمان خود به خاطر موازین و اصول اخلاقی به هنگام جنگهای مذهبی از جانبداری از یکی از طرفهای دعوا خودداری کرد. سلطه رژیمهای استبدادی و توتالیتار معمولاً برای انسانهای اخلاقی فرصتی است تا استحکام اصول اخلاقی و قدرت معنوی خود را نشان دهند. بهترین نمونه آن جمله مشهور لوتر است که وُرمس^{۴۶} گفت «موضع من این است و جز این هم نیست». حکم اخلاقی^{۴۷} وقتی به صورت رویه سیاسی پروپا قرصی^{۴۸} در می‌آید که از جز و مد سیاسی روز بالا تر باشد. با موارد دیگری هم روبه‌رو هستیم. اخلاق سنتی سامورائی ژاپونی، پوسید^{۴۹} و به‌طور کامل به ایدئولوژی سیاسی تبدیل شد و در خدمت ملی‌گرایی ژاپونی قرار گرفت. گاهی این حالت انگلی و طفیلی شکل تاهنجار پیدا می‌کند و این هم مثال جالبی از این مورد: همه اطلاع دارند که ربا در اروپای قرون وسطی حرام بود. این امر هم دلایل اخلاقی داشت و هم دلایل مذهبی و در عین حال سعی می‌شد که دلایل مثلاً اقتصادی هم برای آن بیاورند، مثلاً می‌گفتند «پول خودبه‌خود ارزش ندارد» تنها کار است که باعث ایجاد ارزش می‌شود. در سالهای بین ۱۱۷۰ و ۱۱۸۰ شهر تولوز با بحرانی سیاسی و اجتماعی دست به گریبان بود. ریمون پنجم دوسن ژیل^{۵۰} کنت تولوز تلاش کرد تا دامنه نفوذ خود را در برابر اولیگارشی محلی کنسولها گسترش دهد. این تهاجم تنها به خاطر اختلاف و تفرقه‌ای که بین اشراف شهر یعنی میان تجار و زمینداران از یک سو، و میان سرمایه‌گذاران و پیشه‌وران از سوی دیگر اتفاق افتاد، توانست موفق شود. این اختلافات

از جهت ایدئولوژی یکی بر محور مسئله ربا شکل گرفت و باعث شد تا طبقات متوسط و فقیر بر ضد ثروتمندان رباخوار و ثروتمندان قدیمی - ملاکین بزرگ - بر ضد سرمایه داران نوکیسه (بورژوا) به خاطر رباخواری درگیر شوند.

انگل ایدئولوژی یکی قضایای عقلی و علمی بر همگان روشن است و چسبندگی آن زیاد. و این چندمثالی است درباره آن: همه کنایه منه نیوس آگریا^{۵۱} درباره مردم عوام را باعث تجزیه ناحیه و آونتین^{۵۲} از روم شده بود شنیده اند. او با اشاره به همکاری اعضاء بدن با یکدیگر گفته بود:

«همان طور که همکاری اعضاء بدن برای سلامت جسم حیاتی است، همکاری مردم هم با حاکم برای تأمین سلامت جامعه واجب است».

او در اینجا از قضیه فیزیولوژی یکی برداشتی ایدئولوژی یکی کرده است. کلیسین^{۵۳} با تجدیدنظر در نقشه سیاسی آتن، مانع از مشارکت اقوام غیر یونانی در حکومت آتن شد، و هندسه را در خدمت ایدئولوژی قرار داد. طرفداران تجارت آزاد از قانون اقتصادی رقابت قیمتها استفاده ایدئولوژی یکی کردند. مطابق این قانون برای آنکه تولید ملی در هر کشوری به حداکثر برسد لازم است هریک از کشورها تنها در زمینه ای فعالیت کنند که در آن تبحر و کارایی دارند و فراورده های خود را با سایر کشورها مبادله کنند و کالاهای مورد نیاز خود را از کشورهایی بخرند که آن را ارزانتر تولید می کنند. جنبه ایدئولوژی یکی این قانون در این است که می گوید جامعه باید تولید ملی خود را به بیشترین حد ممکن برساند. در حالی که چنین امری ضرورت منطقی ندارد و کاملاً دلخواهی است، بنابراین نوعی برداشت ایدئولوژی یکی است زیرا ممکن است کشوری باشد که به جای افزایش تولید ملی مسئله استقلال و خود کفایی برایش اهمیت داشته باشد، - در این صورت از بین بردن کشاورزی خطرناک است چون ممکن است در جنگ دچار محاصره اقتصادی شود - و یا ممکن است کشوری بخواهد ثروتهایی را حفظ کند که قابل محاسبه با پول نیست - مانند یک جامعه کشاورزی که می خواهد شیوه زندگی آباء و اجدادی خود را حفظ کند و همچنان کشاورز باقی بماند. نظریه تعادل عمومی والراس^{۵۴} و پارتو^{۵۵} برای آنکه به رقابت آزاد منجر شود نیاز به سوی گیری ایدئولوژی یکی دارد، زیرا بر این پیش فرض قرار دارد که در

جوامع بشری کارایی و پیشرفت اقتصادی مهمتر از هر چیز دیگری است. از سوی دیگر وقتی قانون مبادله نابرابر - که می گوید دو نظام اقتصادی با کارایی نابرابر نمی توانند با هم به مبادله بپردازند چون نظام قویتر همیشه سود بیشتری از این تجارت می برد تا نظام ضعیفتر - در خدمت مبارزه ضد امپریالیستی که خود حالت مسخ شده ملی گرایی است قرار گرفت به ایدئولوژی تبدیل می شود. حتی نظریه بازیها^{۵۶} هم در قرنهای پیش در یونان قرن پنجم ق. م. به صورت ایدئولوژی درآمده بود. گفتگوی میان آتنی ها و ملین ها^{۵۷} که به وسیله توسیدید^{۵۸} نقل شده است حاوی نوعی استفاده ایدئولوژی یکی از نظریه بازیهاست. آتنی ها به ملین ها می گویند: شما باید بدون جنگ زیر فرمان ما قرار گیرید زیرا اگر مبارزه کنید چون ما قویتریم هم استقلال خود را از دست می دهید و هم جان خود را، در حالیکه اگر تسلیم شوید فقط استقلال خود را از دست خواهید داد. ملین ها پاسخ دادند چون هیچ کس عاقبت جنگ رانمی داند آنها می جنگند تا هم استقلال خود را حفظ کنند و هم جانشان را. و بالاخره جنگیدند، شکست خوردند و قتل عام شدند و آنان که اسیر شده بودند به بردگی رفتند.

با این چند مثال من سعی کردم منظورم را از اینکه چطور ایدئولوژی به صورت انگل در می آید واسطوره، آداب و رسوم، اخلاق و به ویژه مذهب و قضایای عقلی را به خدمت می گیرد نشان دهم. در چنین حالتی ایدئولوژی به حداقل میزان خود می رسد، و چیز تازه ای به مباحث مطرح شده اضافه نمی کند. این واقعیت که نهضت اصلاح (دینی) پیروزی خود را مدیون آن است که از سوی اشرافی که با گسترش نفوذ پادشاهان مبارزه می کردند و مردمی که خواهان استقلال بودند مورد استقبال قرار گرفت، مستقیماً در هیچ جایی منعکس نشده است. مباحث، ظاهر مذهبی خود را به همان صورت که بدعتگذاران مذهبی ارائه داده بودند حفظ کرد، ولی از هدف مذهبی خود منحرف شد و به مبارزه سیاسی آلوده گردید، در نتیجه در اصلاحات دینی مذهب به طور کامل به ایدئولوژی مبدل شد. چنین حادثه ناگواری ممکن است برای هر جریان فکری و عقلی هم پیش بیاید.

تا اینجا، موارد ساده را مورد بررسی قرار دادیم، یعنی زمانی که دامنه ستیزه و اختلاف علی رغم عمق آن محدود است. وقتی اجماع و اتفاق نظر در جامعه رو به

ضعف گذاشت و جدالها وسعت گرفت، ایدئولوژی هم تغییر ماهیت می دهد و از حالت انگلی خارج شده و مستقل می شود. البته در اعصار گذشته هم اختلافات عقیدتی وجود داشت ولی با تولد عصر جدید بود که اختلافات عقیدتی واقعی آغاز شد. این تحول به خاطر آن است که در قدیم ایدئولوژی انگل بود ولی در عصر جدید توانست اسطوره، آداب و رسوم، اخلاق و مذهب و علم را در خود جذب و حل کند.

وقتی جامعه دستخوش جهش بزرگ می شود، نظام عقیدتی و چارچوبهای فکری گذشته دیگر از تبیین مسائل تازه باز می ماند. برای مقابله با چنین جهشی جامعه نیاز به بسیج تواناییهای عقلی زیادی دارد که از ایدئولوژی فراتر می رود و به مذهب و اخلاق می رسد. این دوره هایی است که بدان دوره های بحران گویند، مانند وضع چین در فاصله قرون چهارم و سوم (ق.م.) یا هند همان دوره یا روم کمی بعد از آن در فاصله قرن سوم و دوم که همه دستخوش بحران شده بودند. در این سه مورد برای انسان این فکر مطرح می شود که شاید بین بحران فکری و تحولات اجتماعی در دوره پیدایش امپراتوری ها رابطه ای وجود داشته باشد. این بحرانها نشان می دهد که وقتی نظام فکری «سنتی جامعه» دستخوش از هم پاشیدگی شد دیگر حالت انگلی ساده امکان ندارد: نظام فکری باید از نو ساخته شود و یا حداقل مباحث و اطلاعات تازه ای وارد آن شود. مع هذا روند تحول با میزان رشد و پختگی عقلی فرهنگ جامعه و توان فکری جامعه سنتی بستگی دارد. برای بیان این مطلب، دو مورد تاریخی مشخص را انتخاب کرده ام:

در فردای دومین جنگ روم و کارتاژ و پیروزی قاطع روم، این کشور در برابر دوراهی قرار گرفت^{۶۱}: روم مجبور بود میان بازگشت به مرزهای خود و کشورگشایی ماجراجویانه یکی را انتخاب کند. این حادثه تاریخی نشان دهنده غیر عقلانی بودن عمل سیاسی است: زیرا هیچ روش عقلانی برای انتخاب بهترین راه وجود ندارد. در سیاست انسان نخست باید دست به انتخاب بزند و تنها به ندای دل و تمناهای آن گوش فرا دهد، و بعد علائق ملموس و معینی را که تمناها و شهوات او را ارضاء می کند پیدا کند و در مرحله آخر توجیهی برای ارضاء شهوات خود به وسیله علائق ارائه دهد (ایدئولوژی). واضح است دولت روم به یک ایدئولوژی نیاز داشت که انتخاب خود را

توجیه کند و همین کار را هم کرد، کاتون طرفدار بازگشت قوا بود. او انتخاب خود را بر اساس عدالتخواهی استوار کرده بود. از نظر او هر کشاورزی مالک زمین خود و هر ملتی صاحب سرزمین خود می باشد. پس به نظر او سرزمین رومی ها ایتالیاست که بایاقت و شجاعت مردم آن فتح شده است. مع ذلک، آنچه مهم است گروهها هستند و نه افراد: این هماهنگی دلپذیر دولت شهر است که عظمت روم را به وجود آورده است.

و اما روابط خارجی بر عهد و پیمان استوار است. پس سیاست خارجی باید تنها دفاعی باشد، فرارفتن از آن دیوانگی است. بر این اساس، جنگهای شرق ناعادلانه اند زیرا برای تأمین امنیت مرزها بر پاننده. یک ضعف بزرگ، لشکریان روم را فلج کرد و همان باعث بازگشت به درون شد، و آن طمع و فساد بود. فرسایش مزارع ایتالیا هم این ضعف را تشدید کرد^{۶۲}. باین منطق بود که کاتون انضمام مقدونیه را بعد از پی دنا^{۶۱} (۱۶۸ ق.م.) رد کرد و با جنگ با رودین ها^{۶۲} (۱۶۷ ق.م.) مخالفت نمود. سی پیون^{۶۳} آفریقایی از موضعی کاملاً مخالف دفاع می کرد، به نظر او روم می بایستی در برابر تهاجم، ستمگری و هرج و مرج از تمدن دفاع کند. فتح ایتالیا تنها مرحله ای از رسالت مقدسی بود که به فتح^{۶۴} جهان ختم می شد. در این حوادث فضیلتها در میان مردم جای خود را به ثروت داد، قهرمانان و افراد استثنایی در این کار نقش تعیین کننده ای داشتند. در کوتاه مدت کاتون پیروز شد و سی پیون را به سرزمینهای خود تبعید کرد، ولی فکری پیون در درازمدت پیروز شد، زیرا بعدها اطرافیان امپراتور آگوست به طرز فکر او گرایش پیدا کردند.

مسئله روشن و دقیق طرح شده بود و به راه حل های روشن و دقیقی هم نیاز داشت. در کمتر مدتی مسائل بدین روشنی طرح می شوند. در این مورد نه ظرایف ایدئولوژی یکی خاصی وجود دارد و نه به ایدئولوژی زیادی نیاز است. کاتون اکثریت^{۶۵} را پشت سر خود داشت در حالی که طرز فکر سی پیون از ایدئولوژی ابتدایی دنیای «هلنی» آن زمان نشأت گرفته بود. رومیها آن زمان فکر خود را جز در چارچوب مذهب رومی، یعنی «شیوه تفکر» رومی به کار نینداخته بودند. داستان معروفی است که سادگی و خامی فکر رومیها را در مقایسه با یونانیها نشان می دهد. در سال ۱۵۵، آنتیها سه روشنفکر نخبه را به عنوان سفیر به روم می فرستند: آکادمین کارنثاد^{۶۶}،

حکیم رواقی دیوژن سلوسی^{۶۷} و حکیم ارسطویی به نام کریتولاس^{۶۸}. طبق قرار قبلی کارنژاد دو خطابه برای رومیها ایراد می‌کند. در خطابه اول از عدالت به منزله تنها پایه و اساس دولت‌شهر و قانون ستایش می‌کند. روز بعد مدعی شد که اگر عدالت توأم با خردمندی نباشد توهمی بیش نیست، و خردمندی ایجاب می‌کند که روم سرزمینهای را که فتح کرده پس بدهد. به دنبال این خطابه و تردستی روشنفکرانه جنجال بزرگی برپا شد و سؤالا مجبور شدند خطابه‌های بعدی را در کشور خودشان ایراد کنند.

کشور چین بیانگر حد افراطی دیگری است، یعنی نهایت ظرافت و تقریباً نوعی مهارت و استادی ایدئولوژیکی^{۶۹}. دوره اساسی تاریخ چین فاصله قرن سوم تا ششم است. در این دوره قلمرو پادشاهی از شاهزاده‌نشین‌ها تشکیل می‌شد: ولی طی مراحل این شاهزاده‌نشین‌ها با هم وحدت پیدا کردند و در سال ۲۲۱ ق.م، امپراتوری چین توسط امپراتور تسین‌چه هوانگ-تی بنیان گذاشته شد. در این دوره دگرگونی عمیقی در شیوه زندگی و مراتب اجتماعی آداب و رسوم میراث و سنتها به وجود آمد. التهاب و هیجان فکری در این دوره بسیار شدید بود. این خلجان فکری به صورت گسترش سریع مجامع، فرقه‌ها و مدارس متجلی شد - این مدارس یکی از خصایص ویژه چین است و در تمام دوره امپراتوری هم به صورت جمعیت‌های سزی باقی ماندند. وضع و موقعیت این مدرسه‌ها با هم فرق می‌کرد. برخی از آنها مورد لطف و حمایت شاهزادگان فرهیخته قرار داشتند، بقیه آزاد بودند و به نوبه خود به گروه‌های ثابت و متحرک تقسیم می‌شدند. برخی از این مدارس پیروان زیادی داشتند و برخی تنها از استادی با چند شاگرد تشکیل شده بود. تعلیم به صورت گروهی یا خصوصی بود و مواد درسی عبارت بود از: فن خطابه، علوم و اخلاق. روش تدریس در همه جا یکسان بود: فرد به عنوان شاگرد وارد می‌شد و دوره طولانی تحصیل را می‌گذراند. تحصیل در قبال پرداخت شهریه انجام می‌گرفت و درجاتی داشت. (می‌گویند از سه هزار شاگرد کنفوسیوس تنها ۷۲ نفر تمام درسهای او را فرا گرفتند).

بدبختانه امکان بررسی و شناخت اندیشه‌هایی که این برخورد و اختلاف فرهنگی را به وجود آورد وجود ندارد زیرا امپراتور تسین فاتح این دوره پرمخاطره و پرفراز و نشیب، «تعلیم صد مدرسه» را سوزاند. تنها چیزی که برای ما باقی مانده نامها، برخی

نشریات مشکوک، و نقل قولهایی است که از سوی مخالفین شده است: آثار معتبر تنها مربوط به اواخر این دوره است. از آنچه باقی مانده تنها می‌توان گرایشهای فکری گوناگونی را تشخیص داد که غالباً انسان‌را به یاد گرایشهای فکری مشابه آن در غرب می‌اندازند، و این نشان‌دهنده وحدت روح بشر است که در همه جا به پرسشهای واحد، پاسخهای مشابهی می‌دهد. هر مدرسه‌ای افراد خاصی را تربیت کرده مانند:

۱ - سیاستمداران^{۷۰}. شیوه حکومت کردن را تحصیل می‌کردند و یاد می‌گرفتند. این دانش باعث گسترش دامنه قدرت سیاسی چین به ویژه در رابطه با خارج می‌شد و دارای دورشته از مواد بود؛ یکی دروس درباره رسوم (قوانین)، و دیگری درباره هنر حکومت و سیاست که خاص شاهزاده و مشاورین شخصی او بود.

۲ - حکما^{۷۱} وظیفه آنها این بود که شاهزادگان و مشاورین آنها را به خردمندی دعوت کنند و برای این منظور فن خطابه و روش بحث را یاد می‌گرفتند (با استفاده از سفسطه^{۷۲} و احکام تناقض‌نما^{۷۳}). اینها هم مانند حکمای یونان با رمز عقلانیت^{۷۴} آشنا می‌شدند، عقلانیتی که خصلتی انقلابی داشت. چون نظام مورد ستایش طبقاتی چین را در هم می‌ریخت.

۳ - منطقین^{۷۵} این گروه کارشناس ارزیابی و سنجش بودند و می‌دانستند چطور باید در هر نظام سامان یافته هر چیزی یا هر کسی را سر جای خود قرار دهند. این افراد نوعی گرایش محافظه کارانه داشتند و کارشان تقویت و تداوم نظام سنتی بود. روش کار آنها ایجاد وحدت میان امور متفاوت بود: آنها سعی می‌کردند نشان دهند که نظم منطقی و نظم اخلاقی یکی است، و نظم اخلاقی هم از نظم سیاسی جدا نیست و هر دو نظم واحدی هستند^{۷۶}.

۴ - قانوندانان^{۷۷}. و اینها کسانی بودند که رمز سازماندهی را فرا می‌گرفتند و اینکه

چطور با ایجاد تشکیلات متناسب مانند سازمانهای کشوری و لشکری، اقتصاد و دارایی، مالکیت و نظم اجتماعی، قدرت دولت را تقویت کنند. آنها حقوق شاهزاده و قانون را به صورت امری غیر شخصی، عمومی و لازم الاجراء تعریف می‌کردند. «قانوندانان از این اصل دفاع می‌کردند که قوانین تنها به دو شرط قابل اجرا هستند، یکی اینکه شاهزاده منافع خود را با منافع جامعه همسو کند و دوم اینکه شاهزاده با اجتناب از استبداد و ستمگری تصمیمات لازم برای انطباق مقررات با شرایط واقعی اتخاذ نماید.»

۵ — اخلاقیون^{۷۸} مشهورترین فرد این گروه کنفوسیوس بود. ما از زندگی او چیز زیادی نمی‌دانیم و از افکارش هم اطلاع کمی داریم. ولی از جانب دیگر چون کنفوسیونیسیم آموزه رسمی چین از آغاز سلطنت هان (۲۰۶ ق.م) شد، مکاتب فکری گوناگون را به کنفوسیوس نسبت می‌دهند. در مجموع، تفکر او بیشتر بیان همان اخلاق قدیمی چینی است، منتهی به صورتی منظم. و اما «موتسو»^{۷۹} شبیه «هایز» است. او می‌گوید انسانها زمانی از هرج و مرج خلاص می‌شوند که از رهبر اطاعت کنند. رهبر ممکن است مشروع باشد یا نامشروع، ولی به هر حال باید تسلیم اراده او شد. او خان‌خانی را محکوم می‌کند، چون مروج هرج و مرج است. از سوی دیگر فکر فقر و بینوایی ذهن او را سخت مشغول کرده بود و اصولاً با تجمل، مال اندوزی، افزایش مالیاتها و جنگ مخالف بود.

۶ — تائوئیست^{۸۰} ها. واین مکتب بیانگر تنها کوششی است که چینیها برای ایجاد مذهب شخصی و عرفانی کرده‌اند. آنها طرفدار طول عمری بودند که «از پرهیزکاری و روی آوردن به زندگی طبیعی، آزاد، با معنی و پرنشاط ناشی شده باشد»، تائوئیست‌ها از رژیم خاص غذایی، جنسی، تنفسی و ورزش برای مبارزه با رخوت و ایجاد حرکت استفاده می‌کردند. آنها به نوعی بی‌نیازی عرفانی دست یافتند: معتقد بودند که تمدن باعث ناپاکی و مرگ و زندگی

تصنعی شده و با سرشت واقعی انسان سازگاری ندارد. آرمان سیاسی آنها ایجاد جامعه‌ای است کوچک، محلی و روستایی. آنها با هر نوع رژیم سیاسی مخالف بودند، و طی قرن‌ها، فرقه‌ها و نهضت‌های انقلابی بسیاری از آنها الهام گرفتند»^{۸۱}

چین ما را از بهره‌برداری ایدئولوژیکی از مقولاتی مانند مذهب، علم، آداب و رسوم به تأسیس نظامهای ایدئولوژیکی به معنی اخص کلمه کشاند، ولی آنچه مطرح شد — اگر تائوئیسم را که بیشتر به مذهب شباهت دارد کنار بگذاریم — اساساً به حوزه سیاست نزدیکتر است تا ایدئولوژی. تنها در عصر جدید است که نظامهای ایدئولوژیکی گسترش یافته و مقوله‌های دیگر (مذهب، علم، رسوم) را در خود جذب و حل می‌کنند.

در تحلیل‌های قبلی گفتیم مشخصه اصلی تجدد کثرتگرایی است، و سیاست — زندگی و ایدئولوژی زندگی نموده‌های آن است. برای شناخت بهتر ایدئولوژی باید مشخصه دیگری را هم بدان اضافه کنیم و آن دنیوی شدن^{۸۲} آن است. دنیوی شدن پدیده‌ای است کشار و پیچیده و از دیدگاههای مختلف می‌توان بدان نگاه کرد. مشخصه بارز و آشکار آن راندن مذهب به حوزه زندگی خصوصی است. دو مشخصه دیگر هم دارد که آثارشان به نظر من عمیقتر است. از نظر روانشناختی دنیوی شدن نوعی برگشت فرافکنی^{۸۳} ها در روان انسان و به طور کلی آمدن از آسمانها به زمین است. در حالی که از دید اسطوره و مذهب عالم مادی و ماوراء طبیعی در اختیار نیروهای مرموزی است که بر آن حاکمند، دنیوی شدن می‌خواهد ماوراء طبیعت را حذف کند و همه چیز را به ماده تحویل دهد. این امر باعث تغییر جهت شدید نیروها در ضمیر ناآگاه انسان شده و در نتیجه انسان برای فرار از این وضع نامطلوب آنچه را در وجود خود حس می‌کند به دنیای خارج نسبت می‌دهد و به دیگران فرافکنی می‌کند. شاید مثالی این مکانیسم را توضیح دهد. ما قبلاً سه برداشت اساسی را در مورد بدی و شر از جهت مذهبی تحلیل کردیم. شر و بدی برداشت دنیوی هم دارد. اخلاق گرایان و لیبرالها و برخی از روان‌شناسان (مانند یونگ) معتقد به همزیستی خیر و شر در انسان هستند. با

چنین برداشتی هر بشری یک وجه مثبت و یک وجه منفی دارد. در هر انسانی یکی از این جنبه‌ها بر دیگری می‌چربد ولی نمی‌تواند کاملاً بر جنبه دیگر غلبه کرده و آن را حذف نماید. از اینجاست که انسان مطلقاً شرور، یا مطلقاً خوب وجود ندارد: حداکثر اینکه انسان بتواند جلوی بدیهای غریزی خود را بگیرد و به خوبی روی بیاورد. خوبی خصلت دائمی نیست، نوعی جهت‌گیری یا طرز عمل است. همین‌طور نه جامعه کاملاً بد وجود دارد. زیرا امروز دیگر تمام جوامع بشری از حالت توحش اولیه خارج شده‌اند و کسی برای بقای خود دیگری را نمی‌کشد. و نه جامعه کاملاً خوب، آنچه هست حالت‌های میانی است، حالتی که می‌توان با کوشش آن را بهتر کرد ولی نمی‌توان خطر بازگشت به حالت اولیه را از بین برد و یا جامعه‌ای کامل بر پا ساخت. برداشت دوم را از مسئله شر — اینکه خیر مقدم بر شر پدید آمده — همه می‌دانند. با این دید بدی باعث می‌شود تا خوبی از بین برود. به نظر من این گروه‌بندی علل و ریشه‌های گوناگونی دارد: گروه، جامعه، پول، سرمایه‌داری، تکنیک، جهالت، یهودیها، امپریالیسم، فقر و غیره. در این صورت می‌توان به برداشتهای گوناگونی رسید. یکی اینکه پس از معصومیت نخستین نوبت سقوط و هبوط انسان می‌رسد و این روند تا آنجا پیش می‌رود تا بالاخره شر و خیر از هم گسیخته می‌شوند، یعنی این روند به مرز خود می‌رسد. از هم گسیختگی خیر و شر مجدداً به معصومیت^{۸۴} اولیه منتهی می‌شود، زیرا هرافراطی به ضد خود تبدیل می‌شود. (در رابطه با مبارزه با بدی دو نظر وجود دارد) یا باید منشأ بدی را مستقیماً با عملی ارادی مورد حمله قرارداد، یعنی با از بین بردن فواحش یا یهودیها کمال اولیه احیاء می‌شود. یا اینکه بدی امری تصادفی و گذراست زیرا با عکس العمل‌های پراکنده ولی گسترده‌ای که ایجاد می‌کند خود به خود تصحیح می‌شود و همین موجب استقرار مجدد خوبی می‌گردد. و بالاخره طرح سومی هم هست که همان بازگشت ابدی^{۸۵} نیچه‌ای و اسپنگلری است. این گروه با نفی خدایان و شیاطین، انسان را در برابر این انتخاب یا گزینه قرار می‌دهند که یا خود را به منزله خدا و یا شیطان تلقی کند یا همچو خدایی باشد که وظیفه اش کشتن شیطانها و دیوها در وجود دیگران است.

دنیوی کردن با عقلانی^{۸۶} کردن همراه است. باید بینیم این واژه چه چیزی را

بیان می‌کند. اگر منظور از عقلانی کردن پرورش رفتارهایی است که در آن وسایلی در جهت هدف به‌طور مؤثر و کارآبه کار گرفته شود، در این صورت رفتار عقلانی خصلت همگانی تمام جوامع بشری است. جامعه انسانی غیر عقلانی که فاسد کارآیی باشد وجود ندارد، چون فوراً از بین می‌رود. پس مراد از عقلانی کردن نگرشی است که به عقلانیت اعتبار می‌دهد. عقلانیت در غرب در دو جهت انجام گرفته است. از یک سو انرژی اجتماعی زیادی صرف امور عقلانی و فکری شده است، با عصر جدید، نیروهای زیادی به حوزه علم و تکنولوژی انتقال یافته است. حاصل این کار نوعی انفجار علمی و فنی بوده که آغاز آن را باید قرن هجدهم دانست. وقتی جامعه مغزهای با استعداد خود را در حوزه‌ای متخصص می‌کند، واضح است بهره‌برداری از امکانات در این حوزه به سرعت پیش می‌رود و گسترش می‌یابد. در جامعه‌های بدوی استرالیایی نظام خویشاوندی شبکه‌ای بسیار پیچیده و پیشرفته شده بود. هندوستان در جهت تکوین روشهای کف نفس و در اختیار گرفتن مکانیسم‌های فیزیولوژیکی به وسیله اراده از هر کشوری پیشی گرفت. امپراتوری روم باعث شکوفایی علم حقوق شد و غیره. غرب متجدد هم علم و تکنولوژی را شکوفا کرد و این باعث شد تا فعالیت‌های اقتصادی اهمیت خاصی پیدا کند و سایر فعالیتها به نسبت آن ارزش خود را از دست بدهند. گرایش به عقلانیت همان‌طور که گفتیم به نوع تمدن بستگی دارد که آنهم نه خوب مطلق است و نه بد مطلق. ولی این گرایش با سوی‌گیری دیگری همراه شد که می‌توان آن را نوعی انحراف تلقی کرد. در غرب عقلانی کردن تنها در حوزه خاص خود پیش نرفت، بلکه تمام حوزه‌های دیگر را هم در بر گرفت. کلیه مباحثی را که انسان از دیرزمان با یافتن خود آگاهی مطرح کرده است و راه‌حل آنها را در اسطوره، آداب و رسوم، اخلاق، مذهب و عقلانیت جستجو کرده است، اینک در غرب متجدد تمام آنها به عهده عقلانیت گذاشته شده است. چنین فسادى شاید هم غیر قابل اجتناب بوده است. آثار و نتایج علم و تکنولوژی آنچنان تحسین‌انگیز و روشن بوده که کوشش برای تعمیم آن به سایر حوزه‌ها انسان را وسوسه کرده است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت انسان غربی در قرن هجدهم و نوزدهم کوشش کرد تا از عقل — علوم و تکنولوژی — نظام فکری و عقیدتی تجدید را بسازد. البته در دوران کنونی،

که می‌خواهد اخلاق و آداب و رسوم را هم در خود مستحیل کند. ولی باید متوجه بود که نه علم تغذیه قادر است روش پخت غذاهای خوشمزه را به ما یاد دهد و نه بن‌خوی‌شناسی^{۸۷} می‌تواند به ما اخلاق بیاموزد. همان‌طور که بشر از دیرزمان یاد گرفت برای طبخ غذا چطور باید مواد ضروری را با مواد دلپذیر (ادویه‌ها) ترکیب کند، همان‌طور انسان پارسا و متعادل هم فهمید که اخلاق یعنی کف نفس.

و بالاخره علم با محدودیت دیگری هم مواجه است و آن اینکه معرفتی جزئی و موقتی است. هیچ حقیقت علمی مطلق وجود ندارد، آنچه هست یا حقایقی است که قبلاً باطل شده‌اند - خطاها - یا حقایقی که هنوز باطل نشده‌اند، ولی ممکن است روزی باطل شوند. اینکه علم جزئی است و محدود به موضوعی است که خود طرح کرده، امری است قطعی و مسلم. در اینجا تعارض عجیب و غیر قابل حلّی پیش می‌آید: چطور می‌توان مقوله ذاتاً نامتجانس و جزئی را به نظام فکری یا مقوله‌ای متجانس و کلی تبدیل کرد؟ بر این تعارض نمی‌توان غلبه کرد مگر به وسیله شبه علم^{۸۸}. نه تنها برخی از گزاره‌های^{۸۹} علمی مورد سوء استفاده ایدئولوژی قرار می‌گیرند و قلب می‌شوند، بلکه این گزاره‌ها اساس شبه علم قرار می‌گیرند تا تمامی واقعیتها را تبیین کنند. اقتصاد کلاسیک زیر قلم مارکس به تبیین (شبه علمی) تاریخ گذشته و حال و آینده تبدیل شده است. برای نازیهای نژادپرست، نظریه داروین توجیه به اصطلاح علمی برای برتری نژاد ژرمن شد. مشت شبه علم در مواردی باز می‌شود و کارش به علوم خفیه^{۹۰} و علوم غیبی^{۹۱} می‌کشد.

دنیوی شدن فرهنگ، بشر را مجاب کرده است که سرنوشتش تنها در این دنیا تعیین می‌شود. و برای این کار بشر به شبه علم نیاز دارد که خود شبه اسطوره، شبه رسوم (آداب و رسوم منطقی)، شبه اخلاق و شبه مذهب را هم شامل می‌شود. مادر فصل ششم کوشش خواهیم کرد این توهم عجیب را مورد مطالعه قرار دهیم. در حال حاضر، خواننده شاید از من انتظار داشته باشد رابطه میان شبه علم و ایدئولوژی را بیان کنم.

ایدئولوژی همان شبه علم است. ما قبلاً این حلقه را به هم متصل کردیم و تکوین نظامهای ایدئولوژیک را شرح دادیم. در نظام سنتی که ذاتاً تعارضات و ستیزه‌ها محدود بود، ایدئولوژی تنها به صورت انگل به مقوله‌های دیگر (مذهب،

نادرستی و بیهودگی آن بر همگان ثابت شده است ولی در گذشته هم همیشه افراد روشن ضمیر با چنین طرز تلقی مبارزه کرده بودند. برخی از نقایص ساختاری عقلانیت علمی و فنی باعث شد تا نتوانند نقشی را که به عهده داشتند (حل تمامی مسائل) ایفا کنند. یکی از این نقایص که ما هم روی آن تکیه کرده‌ایم این است که نمی‌توان ارزشی را بر مبنای عقل بنا کرد. ارزشها متکثر و هم‌طرازند و در نتیجه انتخاب آنها عملی است دلخواهی. علم و تکنولوژی تنها به صورت پنهانی و قاچاقی به ارزش تبدیل می‌شود. البته این کار مشروعی است زیرا انتخاب عقلانیت به عنوان ارزش شخصی برای دانشمند و تکنیسین پذیرفته است ولی زمانی که بخواهد آن را به بشریت تعمیم دهد به نوعی فریب و نیرنگ تبدیل می‌شود. کاوش و پژوهش در رموز طبیعت شاید به زندگی فزیکدان معنی بدهد، همان‌طور که ساختن هواپیماهای بهتر و سریعتر آرزوی مهندسین است. ولی تلقی این دوکار و یا کارهای دیگر به عنوان هدف غائی زندگی بشر حماقت محض است. همان‌طور که انتظار می‌رفت، امروزه مقاومت در برابر تکنولوژی و علم به صورت امری رایج درآمده است.

نقص دوم تا حدی روشن است. تبیین علمی دامنه محدودی دارد و هرگز مسائل بنیادی زندگی بشر را در بر نمی‌گیرد. این به خاطر آن است که عقل می‌تواند بگوید چگونه ولی نمی‌تواند بگوید چرا. چرا میلاردها کهکشان وجود دارند، چرا عدها عناصر (شیمیایی) وجود دارند و نه ده‌ها هزارتا؟ چرا ژنها حامل خصایص وراثتی هستند؟ بعلاوه چرا خصایص وراثتی اصلاً وجود دارند؟ از این پرسشهای بی‌معنی زیاد است. اگر انسان را به صورت موجودی روانی و اجتماعی در نظر بگیریم، او دوست دارد دائماً چنین پرسشهای بدون پاسخی را مطرح کند. چرا باید مرد؟ معنی زندگی چیست؟ عشق، نفرت و بی تفاوتی برای چیست؟ هر چه‌ای امروز می‌تواند فهرستی از پرسشهایی را که عقل بدون پاسخ می‌گذارد ارائه دهد، چون عقل برای این نوع پاسخها درست نشده است. در حالی که اسطوره و مذهب هر کدام فوراً پاسخهای یادی برای این پرسشها دارند، مانند این پاسخ: مشیت خدا یا خدایان است. ممکن است که چنین پاسخی برای عقل رضایتبخش نباشد، ولی دل و جان انسان را که رام می‌کند و همین برای بشر بسیار مهم است. سلطه امپریالیسم عقل تا به جایی رسیده

اسطوره) می‌چسبید. ولی بعداً در عصر جدید که اختلاف و تعارض گسترش پیدا کرد و تمام فعالیتهای بشری رادبرگرفت، سیاست بر همه چیز تسلط پیدا کرد. چون بدون تفکر ایدئولوژیکی، عمل سیاسی انجام نمی‌شود، ایدئولوژی باید گام به گام از آغاز ستیزه‌ها و تعارضها را دنبال کرده و راه‌حلهایی برای آنها عرضه نماید. در جهان دنیوی شده، جز از طریق عقلانیت راه حلی بدست نمی‌آید، که تنها νομῖν ممکن است. از آنجا که عقل به خاطر ماهیت خود راه‌حلهای کلی را نفی می‌کند، شبه عقل جای آن را می‌گیرد. مع هذا با سلطه شبه عقل در جامعه نه تنها اختلافات و تعارضها از بین نمی‌رود بلکه بر عکس تشدید هم می‌شود. ولی چون ارزشها متکثرند، تجدد بناچار به چند شبه عقل به موازات هم نیاز دارد. از این جهت صحنه سیاسی به عرصه نبردیرحمانه این شبه عقلها یا نظامهای ایدئولوژیکی تبدیل می‌شود. همان‌طور که گفتیم این نبرد ایدئولوژیکی در دو حوزه جریان می‌یابد. در نظام کثرت گرا، تمام ایدئولوژیهای رقیب با هم دست و پنجه نرم می‌کنند. در نظام توتالیتاریک ایدئولوژی فاتح می‌شود و بقیه را از صحنه خارج می‌کند. پس به‌طور منطقی نظام کثرت گرا همیشه از نظر زمانی بر نظام توتالیتار مقدم است. به‌طور خلاصه این تحلیلها به ما اجازه می‌دهد معادله زیر را ارائه کنیم:

تجدد = کثرت گرایی = دنیوی شدن = سیاسی شدن = نظامهای ایدئولوژیکی.

این روند هم در مورد جوامع متجدد صادق است و هم در مورد افراد متجدد. و از آنجا که در برابر جامعه‌های متجدد راههای گوناگونی برای انتخاب قرار دارد این امر باعث بروز اختلاف و تفرقه بین آنها می‌شود. از سوی دیگر در برابر افراد هم راههای گوناگونی برای انتخاب وجود دارد و همین باعث بروز شک و تردید و شکاف در شخصیت آنها می‌شود.

جوامع دنیوی امروز چون می‌خواهند مسائل خود را تنها از طریق تعقل حل کنند، انسانها احساس تعلق به جهان بالا را از دست می‌دهند و روان ناآگاه آنها جولانگاه دیوان و ددان می‌شود. جوامع امروزی با ستیزه‌ها و برخوردهای دائمی و همه گیر دست به گریبان‌اند و چون افراد هم با خود و هم بادیگران در ستیزند برای خروج از این بن بست خود به خود به سیاست روی می‌آورند. جوامع جدید چون

ایدئولوژی یکی فکر می‌کنند در نتیجه افراد تقدیر انسانی و اجتماعی خود را به صورت ایدئولوژیکی تفسیر می‌کنند. مادر فصل آخر برخی از آثار ونتایج ناگوار این روند، به ویژه تعمیق شکافها و اختلافات در جامعه و همچنین فقر رقت‌بار فکری و اخلاقی و عاطفی را بررسی خواهیم کرد. بی جهت نیست که در عصر مابیش از هر دوره‌ای این همه قتل، حماقت و جنایت وجود دارد.

۲- فرآورده یا محصول^{۹۲}

تحلیلهای قبلی ما آن اندازه کامل است که بتوانیم به سرعت به بررسی ماهیت فرآورده (ایدئولوژیکی) بپردازیم، و تا آنجا که فصل آینده اجازه بدهد روندهای تازه را مطالعه خواهیم کرد. گفتیم که در ایدئولوژی باید دو چیز را از هم متمایز کرد، یکی هسته یعنی شور یا شهوت یا ارزش و دیگری مقوله‌های گفتاری و برهانی که به دور این هسته شکل می‌گیرد. در فصل بعدی کوشش می‌کنیم نشان دهیم که این هسته‌ها متغیرند، و بر حسب تمدنها و رخدادها به صورتهای متفاوت متجلی می‌شوند. به ویژه هسته‌ها خود را در مقوله‌های مذهبی زیبا شناختی، در رفتارهای خصوصی و غیر سیاسی متجلی می‌کنند. در نتیجه، هسته در اصل جنبه ایدئولوژیکی ندارد ولی وقتی به صحنه سیاسی وارد می‌شود حالت ایدئولوژیکی به خود می‌گیرد.

تا زمانی که ایدئولوژی حالت انگلی ساده دارد مسئله‌ای پیش نمی‌آید. میان گفتاری که یک روحانی درباره نجات و رستگاری بشر ایراد می‌کند و گفتاری که از سوی حزب مطلقه ارائه می‌گردد اساساً تفاوتی وجود ندارد. البته میان سخنرانیها تفاوت وجود دارد و هر کدام مطلبی را عنوان می‌کنند. به علاوه در برخی موارد ربط بین گفتارهای ایدئولوژیکی و هسته‌ها بیشتر و در برخی موارد کمتر است. مثلاً هیچ ربطی میان ارزشهایی که بیزانسی‌های مخالف با تصویر پرستی^{۹۳} از آن دفاع می‌کردند و مسئله جانشینی خداوند در روی زمین وجود ندارد. همین‌طور بعید است که این اختلافات مذهبی را ما دوباره پس از قرن‌ها زنده کنیم و از آنها موضوع سیاسی روز بسازیم. ولی چه بسا تماس با دنیای مسلمان این مسئله فراموش شده را هر چند واقعی دوباره زنده کند. با جنگهای مذهبی قرن هجدهم مشکلات سیاسی چند برابر شد. در

این جنگها هم مبارزه عناصر استقلال طلب علیه سیاست تمرکزگرایانه رژیمهای پادشاهی دیده می شود و هم حرکتی قاطع در جهت کسب خودآگاهی و هویت ملی. در هر کشوری بر حسب شرایط و موقعیت یکی از این دو اهمیت پیدا می کند، مثلاً در فرانسه اولی و در یوهم دومی. ولی هیچ کدام آنها با مسئله آموزش و نجات (که مورد اختلاف کاتولیک ها و پروتستان ها بود) ظاهراً ارتباطی ندارند. من معتقدم هم کسی که فرایض دینی را انجام می دهد می تواند از استقلال کشور خود دفاع کند، و هم کسی که چنین فرایضی را انجام نمی دهد. به عبارت دیگر طرفداری از حزب یا دسته ای با هسته یا اعتقادی که شخص از آن دفاع می کند بی ارتباط نیست، ولی می تواند تجلیات ایدئولوژیکی کاملاً متفاوتی داشته باشد. برعکس، با مواردی هم مواجه می شویم که میان هسته و پوسته ایدئولوژیکی رابطه زیادی وجود دارد، مانند نهضت فقرا در قرون وسطی. فقرا با استناد به انجیل و سایر کتب مذهبی که آرمانهای آنها را منعکس می کرد، از مذهب برای مقاصد خود استفاده می کردند. این امر مانع نمی شد که آنها بر حسب مقاصد خود از یک آیه دو تفسیر متفاوت ارائه ندهند: یکی ایدئولوژیکی و دیگری مذهبی. ضابطه تمایز این دو تفسیر بسیار ساده بود و اهل سیاست هم با آن آشنایی داشتند: از یک سو احترام به سلسله مراتب روحانیت و از سوی دیگر تمایز نهضت های سیاسی - ایدئولوژیکی از نهضت های الهی - مذهبی حتی اگر هدف هر دو یکی بود.

با پیدا شدن نظام ایدئولوژیکی حداقل در این مورد تمایز مزبور آشکارتر شد. از این دوره به بعد هسته ها جز به صورت ایدئولوژیکی خود را متجلی نمی کنند تا جایی که خصلت بیگانه خواری^{۱۴} پیدا می کنند و در نتیجه ایدئولوژی هر فعالیت ذهنی دیگری را در خود مستحیل می کند. خود گفتارها هم شفافیت و یکدستی پیدا می کنند و از گفتارهای جذب شده متمایز می شوند. مثلاً به مجرد اینکه کشیش یا دانشمندی در خدمت حزب سیاسی قرار می گیرد، گفتار او از سایر سخنرانان حزبی متمایز می شود. یک کلام هم درباره فرآورده ها یا تولیدات ایدئولوژیکی غیر گفتاری^{۱۵}. ما گفتیم که ایدئولوژی می تواند از ماده اولیه دیگری هم جز کلام یا گفتار تغذیه کند: برای مثال شکل و صدا، البته فراگرد هر دو یکی است: در اینجا هم حالت انگلی

یا تغییر ماهیت شکل و صدا به سود مبارزه سیاسی شکل می گیرد. در این زمینه ما با خیالات گوناگون مواجه هستیم. یکی از آنها که از همه مرسوم تر است نماد^{۱۶} است. پارچه های رنگارنگ و تکه دوزی شده پرچمها را می سازند، که قبل از همه کار آن صف بندی و جدا کردن دوست از دشمن است. البته معلوم نیست که همیشه انتخاب رنگها اختیاری باشد، زیرا روان شناسی رنگ بر آنها حاکم است. ممکن است از نظر روان شناختی رنگ قرمز و انقلاب در باطن با هم بستگی داشته باشند، همان طور که رنگ سیاه با آناشیس پیوند دارد. سرودهای ملی صورتهای انگلی صداها محسوب می شوند: در سرود ملی آلمان (نازی) گرایش ایدئولوژیکی کاملاً آشکار بود زیرا حاوی قطعاتی از هایدن بود. حالت دیگر عبارت از جای دادن ایدئولوژی در متن است. در نقاشی و مجسمه سازی این کار مشکل نیست: از «قتل عام چپو»^{۱۷} تا «گرنیکا»^{۱۸} از «مارسیز»^{۱۹} تا «مجسمه آزادی» یا «بنای یادبود رزمندگان استالینگراد» آنقدر این نوع آثار زیادند که انتخاب مشکل است. موسیقی یک اشکال اساسی دارد زیرا به هیچ چیز خارجی جز احساس قابل تأویل نیست. پیام ایدئولوژیکی قطعه موسیقی را جز با نام آن آهنگ نمی توان بیان کرد. مانند «پولونز»^{۲۰} «شوپن»، «مولودو»^{۲۱} «اسمتانا»^{۲۲} «فینلانڈیای»^{۲۳} «سیلیوس»^{۲۴}. حالت دیگر عبارت است از دخل و تصرف ایدئولوژیکی در خود شکل و صدا. این البته غیر ممکن است، زیرا شکلها و صداها اساساً جز به خود قابل برگشت نیستند. پرتره، تابلو نقاشی، ملودی و آهنگ ... نه لیبرال است و نه سوسیالیست نه فاشیست ... ایدئولوژی نمی تواند خود را بر آنها تحمیل کند مگر به صورت غیر مستقیم از طریق گشودن یا بستن دست هنرمند در خلق شکلها و صداها می ممکن. نازیسم و کمونیسم با این حکم که نقاشی انتزاعی هنر منحنی و بورژوازی است می خواهد با محدود کردن هنرمند در مکاشفه شکلها، ایدئولوژی خودشان را بر او تحمیل کنند. حاصل این کار رئالیسم سوسیالیستی و فاشیستی می شود. به همین ترتیب معماری و شهرسازی عظمت طلبانه هیتلر و محدودیتی که در این رابطه بر هنرمند تحمیل می کند جنبه ایدئولوژیکی دارد. برعکس در رژیم کثرت گرا، هنرمند آزاد است هر راهی را که می خواهد برود و عمیقاً تجربه کند. البته نباید نتیجه گرفت که موسیقی بی آهنگ^{۲۵} (دود کافونیسم)،

موسیقی ردیف^{۱۰۶} یا موسیقی ملموس^{۱۰۷} موسیقی ایدئولوژیکی هستند. به طور خلاصه در زمینه صدا و شکل، ایدئولوژی خود را به طور غیر مستقیم بیان می‌کند، یعنی یا از طریق آنچه مجاز می‌داند و یا منع می‌کند و یا معنایی را که از خارج بدان تزریق می‌کند و یا تعبیری که از آن می‌کند. این تعبیر یا نسبت دادن معانی، مانند آنچه در مورد مخالفین تصویر در یژانس دیدیم جنبه اختیاری دارد. البته تزریق ایدئولوژی در آثار هنری بدون تأثیر نیست. ولی به هر حال در جامعه ایدئولوژی زده، تمام آثار هنری خصلت ایدئولوژیکی پیدا می‌کنند. در چنین جامعه‌ای نقاشی خواه ناخواه با کشیدن تابلوی انتزاعی در قبال ایدئولوژی رایج موضع سیاسی و ایدئولوژیکی می‌گیرد. ولی اگر بخواهد اثر خود را در نمایشگاه یا محلی همگانی به نمایش بگذارد ممکن است جنبه اعتراض آمیز پیدا کند و نوعی دهن کجی به رژیم تلقی شود. از این جهت مقامات چینی با این حکم که بتهوون آهنگساز بورژواست، به موسیقیدانان و آهنگسازان چینی این فرصت را داد تا با نواختن و گوش کردن آهنگهای بتهوون مخالفت سیاسی خود را بیان کنند. در حالی که موسیقی بتهوون به مثابه موسیقی انتزاعی اصولاً فحواى ایدئولوژیکی ندارد.

۳- تولید کنندگان (ایدئولوژی)^{۱۰۸}

هسته‌ها به وسیله افراد یا آدمها تولید می‌شوند. آنها عناصر تغییرناپذیر^{۱۰۹} طبیعی هستند که فرد در ضمیر خود دارد و حکم جرم^{۱۱۰} را دارند. تنها پرسشی که در اینجا مطرح است سؤالاتی است که این هسته‌ها را همچون پوسته‌ای در بر می‌گیرند. پاسخ آن روشن است. از آنجا که گفتارها از فهم و شعور انسان تراوش می‌کنند، تولید کنندگان یا سازندگان ایدئولوژی قبل از هر چیز باید فهم و شعور زیادی داشته باشند. ما برای راحتی این عده را روشنفکران می‌نامیم. شاید اولین سازندگان ایدئولوژی، متخصصینی هستند که از حالت انگلی ایدئولوژی طرفداری می‌کنند، مانند: شعرا، اخلاقیون، کشیشها و علما. در میان دسته آخر باید آن دسته از متخصصین را که از سوی حکومت مأمور تولید ایدئولوژی می‌شوند از سایرین تمیز داد، مانند حقوقدانان و یا قانوندانان. آنها متخصص قوانین هستند. ظاهراً کار آنها باید محدود به

استنتاج و تفسیر و تکمیل قوانین و کاربرد آن در موارد خاصی باشد. ولی تجربه روزمره نشان می‌دهد که قانوندانان یا حقوقدانان این وسوسه طبیعی را دارند که موارد خاص را به اصول کلی تبدیل کنند و درباره آن به بحث پردازند، برخی از حقوقدانان هم بدشان نمی‌آید با استفاده از موقعیت خود، مشاور حاکم وقت یا خود حاکم شوند. توکویل نقش قانوندانان را در غرب به طرز جالبی توصیف کرده است:

«قانوندانان در تمام نهضت‌های سیاسی اروپا از پانصد سال به اینسو شرکت داشته‌اند. زمانی وسیله‌ای در دست قدرتمندان سیاسی بودند، زمانی هم از قدرتمندان سیاسی به عنوان وسیله استفاده کردند. در قرون وسطی، به طرز حیرت‌آوری برای گسترش سلطه پادشاهان با آنها همکاری و در عین حال کوشش زیادی هم نمودند تا قدرت پادشاهان را محدود کنند. در انگلستان، این گروه با اشراف متحد شدند؛ در فرانسه برعکس دشمن خونی اشراف گردیدند»^{۱۱۱}.

بد نیست تمام کارشناسانی را که کارشان مشاوره دادن^{۱۱۲} به پادشاهان و شاهزاده‌هاست روشنفکر درباری و نظام سیاسی که از این افراد استفاده می‌کند، کامراليسم^{۱۱۳} بنامیم. مشاوره دادن به حکومت، یکی از ضرورت‌های سیاست است به ویژه وقتی سیاست خیلی پیچیده می‌شود. از آنجا که اعضای حکومت تخصص و شایستگی هر کاری را ندارند برای تصمیم‌گیری نیاز به مشاوره دارند. در اصل، کار مشاوران حکومت جنبه فنی دارد. قانوندان به عنوان مشاور نمی‌تواند از حدود صلاحیت فنی خود خارج شود و خود را درگیر ارزشها کند و به دام ایدئولوژی بیفتد. اقتصاددان که معمولاً کمتر در سیاست مداخله می‌کند و بیشتر سرش به کار خودش گرم است در یک مورد نمی‌تواند از ایدئولوژی اجتناب کند، و آن موقعی است که می‌خواهد به پادشاه یا شاهزاده کمک کند تا دولت حرکات اقتصادی را مهار کند. پیش فرض او این است: اقتصاد باید شکوفا باشد و جامعه با اقتصاد شکوفا، بهتر از جامعه‌ای با اقتصاد ضعیف و بی ثبات است. چنین برداشتی خودیك ارزش داوری ایدئولوژیکی است که علم اقتصاد فاقد آن است. در واقع، مشورت با اقتصاددانان ایدئولوژی ای می‌سازد که از حداقل ساختاری فراتر می‌رود. تصمیم‌گیرهای بزرگ در سیاست اقتصادی مانند — تقدم مبارزه با تورم یا مبارزه برای اشتغال کامل، سازمان

دادن نظام پولی بین‌المللی، حجم و کیفیت سرمایه‌گذاری، تشویق مصرف یا پس‌انداز و غیره — نمی‌تواند اساس علمی داشته باشد چون آثار و نتایج آن در دراز مدت قابل پیش‌بینی نیست. از لحظه‌ای که اقتصاد سیاسی به سیاست اقتصادی تبدیل می‌شود اعتبار خود را به عنوان علم کاربردی از دست می‌دهد — و با مداخله در سیاست اساس خود را بر انتخاب آزاد ایدئولوژیکی بنا می‌کند. مشاوره اقتصادی در دوره ما بسیار رایج است، زیرا جوامع امروزی به دلایل متفاوت گاهی هم از روی ظاهرسازی به فعالیت اقتصادی اهمیت زیاد می‌دهند. ولی اقتصاددانان تنها مشاورین حکومت نیستند، بلکه در گروه مشاورین از همه بیشترند. در جوامع امروز مشاورین فرهنگی، بهداشتی، راهبردی، زیست‌بومی... و حتی متخصصین خودکشی هم وجود دارند. تمام اینها بدون استثناء ایدئولوژی می‌سازند. مشاورین دولتی در واقع آن دسته از متخصصینی هستند که به دنبال رواج سیاست در جوامع جدید پیدا شده‌اند، پس کار آنها دادن مشورت به سیاست‌گزاران در زمینه تصمیم‌گیری است.

این مسئله تا حدی روشن است و نیاز به تحلیل بیشتری ندارد. ولی آنچه ابهام دارد تمایل قلبی علما برای دادن مشورت به سیاستمداران است، زیرا دادن مشورت زمانی میسر است که علما به مشاورین رسمی حاکم یا پادشاه تبدیل شوند. ولی، فضیلت علمی حکم می‌کند تا آنها از این کار گریزان باشند. زیرا فضیلت علمی حکم می‌کند دانشمندان حقیقت را فی‌نفسه و بدون توجه به آثار علمی آن و بدون وابستگی به جریانات روز، یعنی به واقعیات، یعنی به گذشته، جستجو کنند. به هر حال تمایل قلبی روشنفکران به ایدئولوژی نیاز به شرح و تفسیر دارد. در اینجا هم مثل همیشه نمی‌توان آن را به یک علت واحد نسبت داد. به نظر من علل متعددی در کار است:

روشنفکران همه عضو جامعه و مانند سایرین شهروند هستند. برای اینکه شهروند باشند به‌طور فزاینده به ایدئولوژی احتیاج دارند به علاوه با تحصیلاتی هم که دارند بیش از همه به صورت ایدئولوژیکی فکر می‌کنند و ابزارهای کلامی شرح و بسط آن را نیز در اختیار دارند. پس معلوم می‌شود چرا دانشگاه‌ها به صورت مراکز اصلی تولید ایدئولوژی در آمده‌اند. در اینجا است که تضادها و برخورد های فکری جامعه به صورت زنده حس، و یا حداقل ادراک می‌شود و فوراً تفسیری روشنفکرانه از آن ارائه

می‌گردد. بزرگترین مرکز تولید ایدئولوژی در عهد باستان آتن است نه اسپارت. در عصر هلنی اسکندریه به مرکز تولید ایدئولوژی تبدیل می‌شود. از نیمه دوم قرن دوم، بایدایش اولین مکاتب رواقی پانائتیوس^{۱۱۴} و پوزیدونیوس^{۱۱۵} «روم» مرکز علم می‌شود. از قرن دوازدهم به اینسو با شیفتگی که برای تحصیلات عالی در غرب پیدا شد توده‌ای از افراد تحصیل کرده به خدمت کلیسا و دولتهای نوپا درآمدند.

— در اصل از رنسانس و یا حداقل از قرن هجدهم به اینسو اعتقاد به تکنولوژی در غرب به صورت توهم بزرگ ظاهر شد. باچنین دیدی زندگی بشر و جامعه امروز در محیطی تصنعی شکل می‌گیرد^{۱۱۶}. از دید آنها انسان ماده اولیه است که می‌توانیم با آن هر چه بخواهیم بسازیم. می‌توان تواناییهای انسان را رشد داد و انسان را به سرحد کمال و خوشبختی رساند. این پیش‌فرض به جنون پیشرفت منتهی شد و تحقیقات علمی جنبه ابزاری به خود گرفت. این وسوسه جنون‌آمیز دو ویژگی دارد:

یکی اینکه تمام پژوهشها و اکتشافات باید آثار و نتایج عملی *Pratique* داشته باشند و در خدمت نیکبختی بشر قرار گیرند. دیگر اینکه تمام مسائل باید از طریق عقل حل و فصل شوند و خوب هم حل و فصل شوند و مهم نیست که درست طرح شده باشند یا نه. با این دید مسائل اجتماعی مانند مسائل علمی و فنی تنها یک راه حل مناسب دارند و راه‌های دیگر همه نادرست‌اند و از جهالت، حماقت و شرارت بشر ناشی می‌شوند. اعتقاد توهم‌آمیز عصر روشنفکری به تکنولوژی هنوز ناپدید نشده، بلکه حوزه‌های گسترده‌تری را در بر گرفته است. امروز وقتی افکار عمومی از آثار مخرب بزهکاری، مواد مخدر و آلودگی‌ها مطلع می‌شود، کارشناسان فوراً دست به کار می‌شوند تا مسئله را تجزیه و تحلیل کنند، علل آن را برشمارند، راه‌های ریشه‌ای ارائه دهند؛ ولی کاری از پیش نمی‌برند و مرتباً با شکست مواجه می‌شوند. دانشمندان محترم سعی می‌کنند خود را متقاعد کنند که به مدد علم و تلاش و کوشش می‌توان خثونت را در عرصه روابط بین‌المللی از بین برد. اگر غیر ممکن نباشد بسیار مشکل است انسانهای عادی را که هریک مشغول کار خود می‌باشند متقاعد کنیم که بر جهالتها و خطاهای خود غلبه کنند، زیرا شرارت نه جهالت است و نه خطا بلکه یکی از ابعاد یا عناصر اصلی خصلت بشری است. جنگ حاصل جهالت، حماقت، و

یا شرارت نیست بلکه ریشه آن در بطن رابطه دولتها با هم نهفته است. نه برای توزیع قدرت و ثروت راه حل منطقی وجود دارد و نه برای توزیع اعتبار و حیثیت اجتماعی. درباره مسائل نهادی و ارزشی هم راه‌حلهای عقلانی وجود ندارد. این حوزه‌ها به اراده و شهوات انسان سپرده شده است و از حوزه عمل عقل علمی و فنی خارج است. این واقعیتی است دردناک که دانشمندان اهل فن به زحمت آن را قبول می‌کنند.

— در عصر جدید احتمالاً نظام ادراکی بشر قربانی زیاده‌طلبی خود شده است و می‌خواهد از مرز توانایی خود فراتر رفته و به کلیت و تمامیت برسد. در روزگار ما شناخت عقلی از جهت روانی، همان هدفی را تعقیب می‌کند که اسطوره مذهب یا اخلاق می‌کنند یعنی می‌خواهد به بشر کمک کند تا با پیدا کردن تفسیری از وضع خود، بر ناایمنی ذاتی خویش غلبه کند. ولی قبلاً دیدیم عقل به حکم طبیعت خود نمی‌تواند چنین یقینی را به انسان بدهد. پس تنها ایدئولوژی است که می‌تواند توهم شناخت مطلق را به انسان بدهد.

— من علت دیگری را هم می‌بینم که به خاطر ظرافت قضیه کسی بدان توجه نکرده است. روشنفکر کسی است که در جامعه از امتیاز خاصی برخوردار است، یعنی این فرصت و فراغت را دارد تا خود را با فرهنگ کند. وقتی می‌گوییم فرصت و فراغت داریم یعنی این امتیاز را دارد که سایرین برای او کار کنند و او مطالعه کند. و وقتی می‌گوییم او خود را با فرهنگ می‌کند، یعنی او این توانایی و استعداد را دارد که از لذت عمیقی در زندگی برخوردار شود. زیرا نوشتن و خواندن شعر، رمان، مقاله، پرداختن به پژوهشهای علمی، ایجاد رابطه با جانهای متعالی، چشیدن طعم آفرینش هنری در زمینه تصویری، موسیقی یا صدا، همه اینها در انسان لذتهایی ایجاد می‌کند که به ندرت برای عامه قابل وصول است. از سوی دیگر این امتیاز با ارزشهای مورد قبول طبقه برخوردار از این امتیاز (روشنفکران) به طور مستقیم در تعارض است. بویژه به خاطر حس عدالت و مساواتی که دارند این احساس برتری وجدان آنها را جریحه دار می‌کند. ما در بین افراد این طبقه آنچنان احساس عذاب وجدانی می‌بینیم که در هیچ جامعه‌ای جزا جوامع غربی دیده نمی‌شود. از آنجا که هیچ کس نمی‌خواهد خود را گناهکار بداند به دنبال توجیهی می‌گردد و البته پیدا هم می‌کند. چون با دنیوی شدن جامعه

غربی، نخبگان دیگر فرهنگ را وسیله‌ای برای پرستش خالق تلقی نمی‌کنند، در این صورت روشنفکران خود را به نادانی می‌زنند که این امتیازها اصولاً امتیاز نیست بلکه فرصتی است که جامعه در اختیار ما می‌گذارد تا به رشد فکری او کمک کنیم. از این جهت نویسندگان، هنرمندان و علما اعتقاد دارند که محصول کارشان، فی نفسه می‌تواند به نیکبختی و سعادت بشر کمک کند.

رمان‌نویس و عالم از «کار» خود چنان صحبت می‌کنند که گویی با کار کشاورز یا معدنچی کمترین تفاوتی ندارد. کار اینها تحقق هستی است. درحالی که کار کارگران ناشی از ضرورت است. در اینجا ایدئولوژی راه حل معجزه‌آسایی ارائه می‌دهد، خواه به طور مستقیم، زمانی که هنرمند یا دانشمند آگاهانه خود را در خدمت کار سیاسی قرار می‌دهد؛ خواه غیر مستقیم و ریاکارانه، زمانی که خیال می‌کند با کار خود به تحقق جامعه آرمانی مدد می‌رساند.

— و بالاخره در این امر دلایل ناخوشایندی هم در کار است. تجدد با رشد اقتصادی و با رشد معجزه‌آسای در آمد ملی تعریف می‌گردد. بخشی از این درآمد به رشد فکری جامعه اختصاص داده می‌شود. در جامعه روستایی — همین‌طور در جامعه غیر مولد که معیشتش از شکار و صید می‌گذرد — تعداد افرادی که از فراغت بهره‌مند باشند بسیار محدودند چون تمام نیروی افراد جامعه صرف تأمین مایحتاج اولیه زندگی می‌شود. از قرن نوزدهم میزان انرژی اجتماعی که صرف پر کردن شکم می‌شد ناگهان کاهش یافت. بدون شک بخش مهمی از نیروی متخصص در بخش تولیدی مشغول به کارند چون این سنجش از پیچیدگی روزافزونی برخوردار است. ولی این درست نیست که توسعه آموزش تنها ناشی از نیازهای اقتصادی است.

در غرب، از قرن هجدهم به این طرف آموزش فی نفسه یک ارزش بوده است، و هرکس تا آنجا که امکاناتش اجازه می‌داده تحصیل می‌کرده است. موقعیت کنونی دانشگاههای غربی نشان می‌دهد که میان محتوای آموزش و نیازهای واحدهای تولیدی هماهنگی وجود ندارد. در مجموع، میزان آموزشهای عقلی و فکری (غیر فنی) بیش از حد لازم افزایش یافته است. ولی بر خلاف انتظار افراد اخلاق و آفریننده به همان میزان افزایش نیافته‌اند. در هیچ عصری، کمترین رابطه‌ای میان میزان افراد تحصیل کرده و

میزان افراد نابغه دیده نمی‌شود. این بدان معنی است که اکثر روشنفکران حرفی برای گفتن ندارند. اغلب کسانی که نقاشی می‌کنند، می‌نویسند، تحقیق می‌کنند از دوقرن به اینسوروستایی، و یا حداکثر در خدمت کلیساهای روستایی بوده‌اند. تجدد، انبوهی از پرولتاریای فکری درست کرده است که نارضایتی آنها از این مسئله سرچشمه می‌گیرد که نه قدرت دارند، نه ثروت نه اعتبار اجتماعی و نه استعداد و نه نبوغ. ایدئولوژی هم در کمین است تا هر حاجتی را برآورد، به درد هرکاری می‌خورد، با آن هر چیزی می‌شود گفت، در هر کاری مشارکت کرد، مسئولیت شکست و پیچی و بیکارگی و نازایی خود را به گردن دیگران (سرمایه‌داری، جامعه، یهودیه‌ها، تکنولوژی، تجدد و...) انداخت. قبول دارم که چنین مسائلی بسیار تلخ است ولی واقعیت است. کافی است ببینیم چه تعدادی از آفرینندگان اصیل در گذشته و امروز در گمراهی و ضلالت ایدئولوژیکی از پای درآمده‌اند و از خود هم نپرسیده‌اند چرا. البته تعداد این افراد خیلی هم زیاد نیست. در حالی که افراد بی استعداد و متوسط با چنگ زدن به ایدئولوژی احساس افتخار می‌کنند، تمایل روشنفکران به ایدئولوژی امری است مسلم. این وسوسه برحسب زمانها و جامعه‌ها کم و بیش اجتناب ناپذیر است. ما روشنفکران پرولتاریایی یا انتلیجنسیا^{۱۱۷} را (به قول ماکس وبر^{۱۱۸}) روشنفکرانی می‌نامیم که به ایدئولوژی پناه می‌برند. این گروه اجتماعی، کارشناسان اصلی ایدئولوژی را تشکیل می‌دهند، آنها کار علمی و فنی یا هنری خود را رها کرده‌اند تا با روح و جسم خود — البته بیشتر روح تا جسم چون هم خستگی آن کمتر است و هم خطرش — در مبارزه سیاسی شرکت کنند. این روشنفکران هستند که وظیفه ساختن و پرداختن نظامهای ایدئولوژیکی و تغذیه و توسعه و انتشار آن را به عهده گرفته‌اند. در اینجا هم مثل همه جا میان استعداد و نبوغ تفاوت است. نبوغ ایدئولوژیکی بسیار نادر است و ما آن را نزد روسو و مارکس می‌بینیم. ولی بعد سطح پایین می‌آید و به لنین، هیتلر و مائوتسه‌تونگ می‌رسد. از آن به بعد باز با افراد کم مایه‌تری مواجه می‌شویم. سطحی که در آن ایدئولوژی نقش تاریخی خود را تحقق می‌دهد در سطح افراد گروه دوم است: خود نوانج جنبه‌لوکس و تزیینی دارند، در حالی که ایدئولوژی آنهاست که در جامعه رایج می‌شود و مردم را به حرکت در می‌آورد و افراد کندذهن هم بیشتر در میان مصرف

کنندگان ایدئولوژی هستند تا سازندگان آن.

روشنفکران خود موضوعی جداگانه برای تحقیق هستند، که با بحث من از یک جهت ارتباط دارد: من می‌خواهم نشان دهم آنها سازندگان اصلی ایدئولوژی هستند و پیدایش و تکوین آنها را هم شرح دهم. چند تذکر تکمیلی هم لازم است که بعداً خواهم داد. روشنفکران یک حزب واحد فکری را تشکیل نمی‌دهند. آنها یک گروه اجتماعی هستند که با هم وجوه تشابهی دارند^{۱۱۹}، ولی این بدان معنی نیست که دارای ایدئولوژی واحدی هستند، حتی استنتاج مشابهی هم از یک ایدئولوژی واحد ندارند. البته این تفاوت ناشی از طبیعت خود موضوع است. هنگامی که در حوزه‌ای امکان کاوش و تحقیق آزاد برای متخصصین وجود داشته باشد، تجربه نشان می‌دهد که هرچه این افراد تعدادشان بیشتر باشد، اختلاف نظر هم بیشتر است. این هم مانند حوزه الهیات، نقاشی و موسیقی است که در آن متخصصین از هر فرصتی برای بیان نظر و سلیقه خاص خود استفاده می‌کنند. یکی دیگر از عوامل این گوناگونی عقاید، طبیعت خود انسان است. روشنفکران کمتر از هر گروه دیگری می‌توانند به عنوان یک گروه واحد به دور یک فکر یا اعتقاد گرد آیند این ناتوانی از یکسوی ناگزیر ناشی از یافتن راه‌حلهای گوناگون یا باورهای مختلف، و از سوی دیگر حاصل جستجوی وجوه تمایز و اصالت است.

ویژگی آخر را احتمالاً می‌توان این‌طور توجیه کرد که روشنفکری وسیله‌ای است برای کسب قدرت. ولی این مهم نیست. نکته مهم این است که روشنفکران میان شبکه‌های رقیب کم و بیش مشابه و متجانس تقسیم و دچار تفرقه شده‌اند. البته، گاهی هم اتفاق می‌افتد که روشنفکران به خاطر مُد روز گروه گروه به ایدئولوژی خاصی روی می‌آورند. بین دو جنگ، مد روز فاشیسم و ناسیونالیسم بود. امروز سوسیالیسم و یا دقیقتر بگویم مارکسیسم است. ولی از یکسوی این مدها باعث اتفاق نظر میان آنها نمی‌شود و از سوی دیگر هر کدام استنتاجهای خاصی از این ایدئولوژیها می‌کنند. به عبارت دیگر، حوزه ایدئولوژیکی شدیداً از منطق تعارض آمیز سیاست متابعت می‌کند. در هر سطحی عقاید به خاطر برداشتهای متفاوت در برابر هم صف آرایی می‌کنند، هر چه این سطح بالاتر می‌رود اختلافها بیشتر می‌شود و

ایدئولوژی یکدستی و انسجام خود را بیشتر از دست می دهد و برعکس. هر چه نظام سیاسی کثرت گراتر باشد، نقش روشنفکران به ظاهر چشمگیرتر است ولی هر چه نظام کمتر کثرت گرا باشد نقش روشنفکران در عمل موثرتر است. این امر گرچه کمی خلاف انتظار است ولی تحلیلهای ما، درستی آن را نشان می دهد. نظام کثرت گرا به روشنفکران آزادی می دهد تا اظهار نظر کنند، آنها هم از این امر غفلت نمی کنند و بازار فکر و عقیده را از فراورده های فکری خود اشباع می کنند. ولی از آنجا که روشنفکران در این جامعه مواضع حساس استراتژیکی ندارند، نمی توانند نظام سیاسی و اجتماعی را به خطر بیندازند و تحریکات آنها فقط به صورت لفظی باقی می ماند. برعکس در رژیم ستمگر توتالیتار روشنفکران تنها گروهی هستند که می توانند طرحهایی برای مخالفت با رژیم ارائه دهند. آنها ترجمان افکار نیروهای اجتماعی می شوند که از بیان نظرات خود در صحنه سیاسی باز مانده اند. «مخالفین اعلیحضرت» از روشنفکران بریده از نظام سیاسی تشکیل شده اند. روسیه تزاری نمونه بارز و تقریباً کاریکاتور چنین وضعی است. بدین جهت احتمال آنکه رژیم ستمگر و توتالیتار به رژیم کثرت گرا منتهی شود بسیار کم است. زیرا انقلاب به وسیله روشنفکران پا می گیرد، یعنی گروه اجتماعی که بنابر طبیعت خود نظامهای ایدئولوژیکی فراگیر را (totale) می سازند - نظامهایی که من آنها را آرمانی می نامم: یعنی اگر بر حسب اتفاق به قدرت برسند بناگزر بر رژیمهای ترور و وحشت بر پا می کنند تا جامعه آرمانی خود را تحقق دهند. اگر ژاکوبین ها به سرعت نابود شدند، به خاطر آن بود که جامعه فرانسه در آن زمان از نیروهای اجتماعی برخوردار بود که می توانست قدرتی را بر ضد آنها بسیج و با قدرت توتالیتار معارضه کند. بلشویک ها از فقدان چنین نیرویی استفاده کردند، آنچه در برابر آنها قرار داشت نیروهای متفرق و تک رو بود. به همین جهت هنوز بر سرکار باقی مانده اند.^{۱۲۰}

پس تأثیر روشنفکران بر نظام سیاسی به صورت مستقیم نیست و به متغیرهای متعددی بستگی دارد. ما مهمترین آنها را بر شمردیم و آن میزان سازگاری جامعه با دولت است.^{۱۲۱} عامل دیگر نقش تکرار کننده^{۱۲۲} هاست که پیامهای ایدئولوژیکی را در جامعه انتشار می دهند. اشاعه دهنده ها و یا تکرار کننده ها، گروههای اجتماعی

هستند که با فعالیتهای فکری سر و کار دارند بدون آنکه خود به معنی اخص، روشنفکر باشند. روزنامه نگاران و معلمین از این جمله هستند. از آنجا که آنها غالباً تحصیل کرده اند تراوشات فکری روشنفکران را جذب می کنند و با موقعیت اجتماعی که دارند می توانند آنها را در بافت اجتماعی اشاعه دهند. در اینجا هم میان تکرار کننده ها اتفاق آراء وجود ندارد، هر ایدئولوژی عوامل تقویت کننده و اشاعه دهنده خود را دارد ولی در اینجا هم مانند حوزه روشنفکران سطوح مختلفی وجود دارد. همه از نقش آموزگاران فرانسوی در اشاعه ناسیونالیسم فرانسوی آگاه اند، همین طور نقش معلمان آلمانی در ترویج ناسیونالیسم و نازیسم، بر همگان معلوم است. امروزه مارکسیسم مد روز شده است و مفاهیم پیچیده به زبان عامیانه بیان می شود. تکرار کننده ها در عمل حداقل در جوامع کثرت گرا از خود روشنفکران تأثیر و نفوذ کلام بیشتری دارند. چون تعداد آنها زیاد است آنها با نفوذ کلام خود می توانند افکار عمومی را دگرگون کرده و رژیم را در مسیری بیندازند که تغییر ماهیت داده و یا مضمحل شود. پس روزنامه نگاران و معلمین حلقه واسط میان سازندگان و مصرف کنندگان ایدئولوژی هستند. آنها با گروه اول در حال تبادل فکری هستند و می توانند روی گروه دوم تأثیر بگذارند، به ویژه اگر تعدادشان در جامعه زیاد باشد.

و بالاخره نفوذ روشنفکران به وجود یا عدم «محافلی» بستگی دارد که در آن بتوانند با نخبگان دیگر حشرونشربدا کنند. نمونه چنین محافلی سالهای قرن هجدهم در فرانسه بود که فلاسفه - یکی دیگر از وجه تسمیه های روشنفکران - در آنها با نخبگان اشرافی، مذهبی، علمی، اقتصادی، سیاسی حشرونشرداشتند و آنها را تحت تأثیر قرار می دادند. این سنت حشرونشرمیان روشنفکران و نخبگان هنوز هم در فرانسه پابرجاست. اگر سالنها از بین رفته اند ولی جای آن را کوکتل ها و مجالس میهمانی گرفته است. در آلمان و کشورهای انگلوساکسن روشنفکران تاکنون نه از این نوع مزایا برخوردار بوده اند و نه از مواهب مادی آن. حیطه نفوذ آنها تنها به دانشگاهها محدود بوده است و پیامشان بیشتر از طریق نوشته نشر پیدا کرده تا حضور و گفتار. البته در تمام کشورهای انگلوساکسن انزوای روشنفکران از جامعه به این شدت نیست. در ایالات متحده مثلاً میان دانشگاهها و بخشهای اجرایی و سیاسی در سطح ایالات حشر

و نشر وجود دارد. این تماسها نفوذ روشنفکران را بر مقامات تصمیم گیر افزایش می دهد. همین طور تلویزیون برخی از روشنفکران را به خدمت می گیرد و از آنها شخصیت های مشهوری می سازد. روشنفکران از این مجراهای ارتباطی برای اشاعه ایدئولوژی خود استفاده می کنند. این حرفها آنقدر عادی و کلی است که جالب به نظر نمی رسد. برای شناخت مقام روشنفکر در جامعه باید وضع هر کشوری را به طور جداگانه بررسی کرد.

تحلیلهای ما نشان می دهد عرضه ایدئولوژی در جامعه همیشه تابع تقاضای ایدئولوژی است. در کمتر جامعه ای ما با مسئله کمبود مواد اولیه (فکر) و تولید کنندگان ایدئولوژی (روشنفکر) مواجه می شویم. تره های این فصل به این صورت بیان می شود. هسته های ایدئولوژیکی عناصر ثابتی هستند که باروان انسانی عجین می باشند. بر حسب اینکه نظام فکری مشترک یا فرهنگ مشترکی — یعنی طرز فکر مشترک برای تمام افراد جامعه — در جامعه وجود داشته باشد یا نه هسته ها یا وسیله ای برای تغییر ماهیت مقوله های غیر ایدئولوژیکی می شوند و به صورت انگل درمی آیند، یا به صورت پایه ای برای نظامهای ایدئولوژیکی فراگیر در می آیند.

توجه ما در دو فصل آینده روی هسته ها و نظامها متمرکز خواهد شد. فعلاً حالت انگلی را کنار می گذاریم. این کار برای ما از جهت فهم مسئله مشکلی ایجاد نمی کند، زیرا انگل، اطلاعات ما را در باره مقوله ای که بدان چسبیده اضافه نمی کند. از سوی دیگر، انگلها رانمی توان به طور کلی مورد مطالعه قرار داد: آنها جنبه موردی دارند و باید هر کدام در جای خود بررسی شوند.

پانویسهای فصل چهارم

- | | |
|-------------------------|---------------|
| 1- formation discursive | 2- Partager |
| 3- instituer | 4- Valoriser |
| 5- projet | 6- mythologie |

- | | |
|--|--------------|
| 7- Sacré | 8- Paradigme |
| 9- rituellement | |
| 10- Mircea Eliadi, Aspects du mythe, Paris Gallimard, Coll, Idées, 1963 P. 30 - 31 | |
| 11- Navaho | |
- ۱۲ - همان کتاب صفحه ۱۷.

- | | |
|---|-----------------------|
| 13- métempsychose | 14- mœurs |
| 15- mores | 16- habitude de coeur |
| 17- Tocqueville, De la démocratie en, Amerique, | |
| 18- éthique | 19- Principe |
| 20- Propositions rationnelles | |
| 21- magie | 22- droit |
- ۲۳ - باید در نظر داشت که محققین غربی عمدتاً اطلاعات خود را از منابع اهل تسنن به دست آورده اند.

- | | |
|------------------------------------|--------------------|
| 24- divergence | 25- Théologique |
| 26- L' Ancien et Nouveau Testament | |
| 27- grâce | 28- représentation |
| 29- Wanderprediger | 30- Franciscain |
| 31- Arnaud de Brescia à Valdo | |
| 32- Voudois | 33- Humiliés |
| 34- Pauvres Lombardo | 35- Grégoire |
- ۳۶ - یکی از فرقه های مسیحیت که به دنبال اصلاحات پاپ گرگور اول در آئین عبادی ایجاد شد.

۳۷ - در این مورد نگاه کنید به کتابهای زیر:

- H. Grundmann, Religiöse Bewegungen in Mittelalter, 1935 reéd. 1961. Hildesheim .
E. Werner, Pauperes Christi, Studien Zu Sozialreli-

- giösen Bewegungen in Zeitalter des Reformpapsttums. Leipzig, 1956. T. Manteuffel, Naissanc d'une hérésie. Les adeptes de la Pauvreté Volontaire au Moyen Age. Trad. franc. Paris - La Haye Mouton. 1970.
- 38- Mircea Eliade, Mythes, Reves et Mystères Paris Gallimard, Coll, Idées, P. 126 - 128
- 39- envol Céléste 40- Lagash
- 41- Uruk - Agina
- ۴۲ - نگاه کنید به: Erwin Hölzle, Idée und Ideologie, Bonn, München Frankle Verlag 1969
- 43- Kanawah County
- 44- Le Monde, 10 - 11 Nov. 1974
- 45- Montaigne 46- Worms
- 47- imperative Catégorique
- 48- Perse 49- Busido
- 50- rymond V de Saint - Gilles
- 51- Menenieis Agrippa 52- Aventin
- 53- Clithène 54- Walras
- 55- Pareto 56- Théorie des jeux
- 57- Mèliens 58- Thucydide
- 59- Pierr Girmal, Le Siècle des Scipions, Paris, Auber, 1953
- ۶۰ - کسی که بدبین باشد در این خصلت عارضه بخل و خست را در کانون قدیم مشاهده می کند. البته زوال کشاورزی ایتالیا او را که یک بزرگ مالک بود سخت متأثر کرده بود ولی این مانع نشد که او به مسائل با دید خوبی نگاه کند. و موضعی نجیبانه داشته باشد.
- 61- Pydna 62- Rhodiens

- ۶۳ - Scipion L'Africain (سردار رومی ۸۵ ق.م تا ۲۹ ب.م.)
- ۶۴ - orbis Terrarum (مطابق تصور قدما از زمین)
- 65- mos majorum 66- Carnéade
- 67- Stöician Diogene de Séleucie
- 68- Critolaos
- ۶۹ - من از منابع زیر استفاده کردم:
- Marcel Granet - la Pensée Chinoise, Paris, 1929 Henri Maspero. La chine antique, Paris P.U.F. rééd 1965, H. Maspero - E. Balazs. Histoire et institutions de la Chine anncienne, Paris, P.U.F. 1967 H. Maspero. Le Taoïsme. Paris P.U.F. 1967.
- 70- Poltticien 71- Sophiste
- 72- Sophisme 73- Poradoxe
- 74- rationalité 75- Logicien
- ۷۶ - این جهت گیری فکری اولین امپراتور چین بود که به صورت کتبی هایی حک شده است و بیانگر وظایف سلطان است: من برای مردم نظم آوردم و آن را با عمل و واقعیت محک زدم؛ هر چیزی نامی متناسب خود دارد.
- M. Granet, Op, cit. P.372 نگاه کنید به:
- 77- Légiste 78- moraliste
- 79- Mo - Tseu 80- Taoist
- ۸۱ - جالب است که دو هزار سال بعد دانشجویان چینی که قبل از ۱۹۱۴ به فرانسه آمده بودند، از بین طیف گسترده ایدئولوژیهای غرب آنارشیسم را انتخاب کردند. لی یوینگ در لاگاری کولونب کارخانه مواد غذایی ارزان قیمتی برپا کرده بود که در آن بین ۲۳ تا ۳۰ کارگر به طور اشتراکی و براساس اخلاقیات آنارشیستی زندگی می کردند. اوسینگار کشیدن، مشروب خوردن و قمار را ممنوع ساخت. چانگ، چینگ - چیانگ در سال ۱۹۰۶ چاپخانه «رهایی بخش» libératrice را بنیان نهاد. در ۲۲ ژوئن ۱۹۰۷ اولین شماره مجله چینی به نام زمانهای نو Les Temps nouveaux را انتشار داد (با نام همان مجله ای

که کشف‌شده‌وز آنارشیت «ژان گراو» J. Grave منتشر می‌کرد) که عنوان فرعی به زبان اسپرانتو داشت. (زبان آنارشیم) دفتر آن در شماره ۴ خیابان بروکا (Broca) (لانس) آنارشیتها) محل زندگی ژان گراو بود. به کتاب زیر مراجعه شود.

A. Kriugle, Communismes au miroir français Paris
Gallimard, 1974. P. 74 - 78

82- Laïcisation 83- retour des Projections

84- Perfection originale 85- L'éternel retour

86- rationalisation 87- ethologie

88- Pseudo - Science 89- Proposition

90- Occultisme 91- Théosophie

92- Produit 93- iconoclaste

94- Phagocytose 95- non discursif

96- Symbol 97- Massacres de Chio

98- Guernica 99- Marsellaise

100- Polonaise 101- Moldau

102- Smetana 103- Finlandia

104- Sibelius

105- dodécaphonisme موسیقی بدون آهنگ که تنها از ۱۲ صدا ساخته شده است. (مترجم)

106- Sérielle 107- Concrète

108- Producteur 109- invariant

110- germe

111- De la démocratie en Amérique I. P. 775

تمام این معنی شاهکار جامعه‌شناسی سیاسی است.

112- camarilla 113- Caméralisme

114- Panaitios 115- Posidonios

۱۱۶- اشاره به استعاره محیط فنی و محیط طبیعی ژرژ فریدمن جامعه‌شناس فرانسوی است، که معتقد است بشر با ساختن تکنولوژی زندگی خود را از محیط طبیعی (عصر کشاورزی) به محیط صنعتی انتقال داده است- م . .

117- intelligentsia 118- Max Weber

۱۱۹- بهترین بررسی که روی روشنفکران شده از نویسنده فراموش‌شده‌ای است به نام اگوستی کوشن. آثار او عبارتست از:

Augustin Cochin., La révolution et la Libre Pensée ,
Paris plon 1974

" " - Les Sociétés de Pensée et la
démocratie moderne , ibid , 1971

۱۲۰- با تحولاتی که اخیراً در شوروی اتفاق افتاده است می‌رود که قدرت بلشویکها هم به مخاطره افتد- م .

۱۲۱- یعنی هرچه هماهنگی و سازگاری دولت و ملت بیشتر باشد، تأثیر روشنفکران کمتر است- م .

122- relais

فصل پنجم

هسته‌های ایدئولوژیک

در فصل نخست گفتیم که هسته ایدئولوژیک یا دقیقتر بگوییم هسته‌ای که ایدئولوژی برپایه و پیرامون آن گسترش می‌یابد از سویی دارای شور و شهوتی خاص و از سویی دیگر دارای ارزشی خاص است.

این هسته از جهت شور و شهوت نمایانگر یک مقدار انرژی روانی و از جهت ارزش دارای تصویری ذهنی یا باز نمود^۱ است. بدین سان هسته عبارت از مقداری انرژی است که به مرحله خود آگاهی رسیده است. شور و شهوت، ازلی و عام بوده و در تمام انسانها اصل و جوهر آن یکی است. بدین جهت همه جا حتی در جوامع کهن و بسیار ابتدایی نیز دست کم به صورت ساده و مقلداتی در انسان وجود دارد و در جوامع پیچیده کنونی نیز همواره در انسان هست. برای آنکه شور و شهوت به ارزش تبدیل شود، کافی نیست که انسان را به حرکت در آورد بلکه انسان باید آگاهانه به پیروی از ارزشها پردازد. این تبدیل خود به خود صورت نمی‌گیرد و مستلزم آموزش و انتقال الگوها و قالبهای^۲ فرهنگی از یک نسل به نسل دیگر است. اساس شناخت ما از گذشته، نوشته‌ها و تصاویری است که مبین این الگوی فرهنگی است. در نتیجه ما در تمام جوامعی که مورد مطالعه علم تاریخ و یا قوم‌نگاری قرار گرفته است، مدارکی را پیدا می‌کنیم که حاوی ارزشها و هسته‌هاست. از این جهت می‌توانیم بگوییم که در سطح فردی، هسته‌ها به همان اندازه شهوات عام و ازلی هستند.

قبلاً بیان کردیم که گفتارها و مقولات برای ارضاء شهوات در ارزشها به کار می‌روند و این گفتارها در هر نظام خاصی دیده می‌شوند. بنابراین باید هسته‌ها را در گفتار و مقولات افسانه‌ای، مذهبی، اخلاقی، معنوی و عقلانی بیابیم. سرانجام نشان دادیم که ایدئولوژی از همین گفتارها در بعضی از ادوار تاریخی که طرز فکر (νομή) ^۲ در جامعه رایج می‌شود، تغذیه می‌کند. با از میان رفتن این طرز فکر، گفتارهای ایدئولوژیک استقلال پیدا می‌کنند و گفتارهای دیگر را در خود حل می‌نمایند. از این تحلیل‌ها نتیجه می‌گیریم که هسته‌ها در سه زمینه گوناگون یکسانند: در روان فردی، در گفتارهای غیر ایدئولوژیک و در گفتارهای ایدئولوژیک.

در این فصل می‌خواهیم نکات مزبور را به اثبات برسانیم.

برای ارائه طرحی منسجم و رضایتبخش در این جا لازم است اول درباره تئوری شهوات روح بحث کنیم. البته پیچیده کردن موضوع تا این حد ضرورت ندارد زیرا در علوم اجتماعی می‌توان از بررسی علل پدیده‌ها صرف‌نظر کرد و پدیده‌ها را همان‌طور که هستند مورد مطالعه قرار داد. مثلاً مطالعه نظامهای تغذیه علم مستقلاً است. کافی است بپذیریم که انسان نیاز به غذا دارد و احتیاجی نیست که علل جسمی و فیزیولوژیک این نیاز را مورد بررسی قرارداد. همچنین در جمعیت‌شناسی، زاد و ولد و مرگ و میر به عنوان مفروضات واقعی در نظر گرفته می‌شود و احتیاج نیست که بیان کنیم چرا زن و مرد به یکدیگر گرایش پیدا می‌کنند و چه مکانیسم‌های جسمی و عضوی بر تولید مثل حاکم است و یا چه عواملی باعث مرگ موجود زنده می‌شود. ما می‌توانستیم از طرح تئوری شهوات صرف‌نظر کنیم تا از انتقاد مصون بمانیم، زیرا وجود شهوات در ایدئولوژی‌ها بخوبی شناخته شده و آنقدر جنبه فردی پیدا کرده‌اند که درباره آنها اعتراض و مخالفتی نیست. در اینجا فقط برای سهولت در بیان مطلب، من طرح ساده تئوری شهوات را که در فصل سوم مطرح کرده بودم یادآوری می‌کنم. من موضوع را با ذکر این نکته که فرد در زندگی احساس ناامنی و ناتوانی می‌کند آغاز کرده و نتیجه گرفتم که ترس یا اضطراب شهوات بنیادی است و تمام اعمال بشر معطوف به از میان بردن آن است. آیا ترس و اضطراب می‌تواند به صورت هسته درآید؟ به نظر نمی‌رسد، زیرا ترس شهوات نخستین را تشکیل می‌دهد و سایر شهوات به عنوان عکس‌المعمل نسبت به

آن شکل می‌گیرند. به بیان دیگر ترس به مفهوم دقیق کلمه شهوت نیست بلکه حالت خاصی ^۴ است که یا از میان می‌رود یا ادامه می‌یابد. بنابراین ترس با خود آگاهی به ارزش تبدیل نمی‌گردد. ترس بگونه‌ای روشن ضدارزش است و محرک اعمال مثبت خاصی نیست هر لحظه ممکن است فرد در نتیجه اندک شکستی در تأمین امنیت خود گرفتار آن شود. پرخاشگری مسئله‌ای متفاوت و بسیار بحث‌انگیز است در آغاز درباره خود تعریف کلمه، اختلاف است. پرخاشگری به مفهوم وسیع کلمه عبارت از انرژی لازم برای اقدام و عمل است و در این مفهوم البته شهوت نیست بلکه همانند انرژی روانی است که در هر شهوتی به طور خاص وجود دارد.

پرخاشگری به مفهوم محدود عبارت از مقداری انرژی است که فرد برای چیرگی بر موانعی که دیگری بر سر راه او گذاشته و نمی‌گذارد به هدف برسد به کار می‌برد. در این مفهوم پرخاشگری به صورت خشونت، رقابت، باجگیری، فشار روانی و جزاینها نمایان می‌شود. اختلاف نظر دوم مربوط به خصلت طبیعی پرخاشگری در مفهوم محدود است. برخی آن را طغیان حیاتی ^۵ یا غریزه ^۶ می‌دانند (و ما کلمه شهوت را به کار برده‌ایم) که در همه جانوران به صورت واحدی وجود دارد و برای بقای نوع لازم است. به نظر برخی دیگر پرخاشگری ناشی از ناکامی است. در واقع این مشاجره تا حدود زیادی بی‌فایده است زیرا ناکامیهایی که انسانها دارند آنقدر زیاد و اجتناب‌ناپذیر است که هر موجودی الزاماً مقداری پرخاشگری دارد. این موضوع برای ما اهمیت زیادی ندارد زیرا پرخاشگری هسته نیست، و در معنی وسیع چیزی جز انرژی فعال در شهوت نیست. پرخاشگری در معنی محدود به وسیله شهوات ایجاد می‌شود، زیرا شهوات باید در معارضه با یکدیگر چه در فرد و چه در جمع ارضاء شوند. زندگی عبارت از پیکاری است که ما بر ضد خود و بر ضد دیگران می‌کنیم و مستلزم حداقل پرخاشگری است. غریزه صیانت ذات نیز نه شهوت خاص است، نه ارزش و نه هسته، زیرا غریزه چیزی جز تأیید زندگی به طور کلی و به صورت مجرد نیست و تنها با متبلور شدن در شهوات خاص، رفتار مشخصی را به وجود می‌آورد. ایدئولوژی که از غریزه صیانت نفس ناشی شده باشد مفهومی ندارد زیرا از هرگونه محتوا تهی است و اصولاً هر ایدئولوژی در خدمت غریزه صیانت نفس قرار دارد.

پس باید از دواستراتژی اساسی آغاز کنیم: استراتژی قدرت به صورت مثبت آن یعنی اراده معطوف به قدرت، خست یا آرزو، خودپسندی و به صورت منفی آن حسد است که حاصل شکست است. استراتژی وابستگی نیز یک جنبه مثبت دارد که عبارت از اطاعت و عشق است و یک جنبه منفی ناشی از ناکامی در عشق و آن طغیان و کینه است. ما دارای هشت شهوت اساسی و مشخص هستیم. و بدیهی است این طبقه بندی دو شهوت دیگر را از نظر دور می دارد. جستجوی لذت و گریز از رنج شهوت اساسی برای فروید است. البته اگر رنج را یا نایمنی همانند بدانیم لذت و بزرگی خود را از دست می دهد و با احساسی که ناشی از همه استراتژیهای موفق است مشتبه می گردد. اما لذت را می توان در معنی محدود آن که عبارت از ارضای حسی است به کار برد. لذت می تواند ارزش و هسته که محرک عمل است باشد. ما باید شهوتی را که نامی خاص برای آن در نظر گرفته نشده و ما آن را طلب آزادی خواهیم خواند نیز بدان اضافه کنیم. اینک به بررسی این پیچیده ترین و دشوارترین شهوت می پردازیم.

۱ - طلب آزادی^۷

من در مقدمه کتاب تعریفی از آزادی ارائه دادم. آزادی در برابر سه ضد آزادی، مشخص و متمایز می شود: در برابر فشاری که مانع انتخاب می شود؛ در برابر سلطه که مانع استقلال رأی می گردد؛ و در برابر بردگی و انقیاد که مانع پیوستگی و مشارکت می شود. هر فردی نوعی گرایش و تمایل به این سه شکل آزادی دارد. حتی در سنتی ترین جوامع نظارت اجتماعی آنقدر نیست که هر نوع ابتکار را از بین ببرد. حتی در شعائر مذهبی هم جایی برای ابتکارات شخصی وجود دارد.

با گشوده شدن راههای انتخاب به دنبال رشد و پیچیده شدن جوامع، میل به آزادی بیشتر پیدا می شود و در نتیجه فشار و نظارت اجتماعی هم شدیدتر بروز می کند. البته علی رغم فشار روز افزون حریم زندگی خصوصی بکلی از میان نمی رود و استقلال فردی به طور کامل نابود نمی شود. هر قدر فشار زیاد باشد فرد برای حفظ استقلال فردی خود به فضای کوچکتری از شعور و وجدان نا آگاه خویش پناه می برد.

البته بر حسب جوامع گوناگون موقعیت فرد و میزان مشارکت افراد فرق می کند. مثلاً میان مناسبات رومی و پهلوی اش فرق بسیار است. اما فردی که به سرنوشت خود کاملاً بی اعتناست ممکن است آدم نابهنجاری باشد و همین باعث طرد شدن از جامعه شود. فراموش نکنیم که اگر آزادی در اثر تفریط نابود می شود به خاطر افراط نیز از میان می رود. افراط در آزادی به بی نظمی اجتماعی، هرج و مرج، و تعصب گرایی و پیکارجویی^۸ می انجامد. این سه صورت افراطی آزادی در هر فردی حداقل به صورت خیاالبافی وجود دارد. در مواردی این رویاها به واقعیت تبدیل می شود. دو سنت جنگ و جشن به تعبیر این رویاها کمک می کنند. فرد در هر دو واقعه که متضمن بی نظمی و هرج و مرج زود گذر است در گروه خود مستحیل می گردد. در جشن افراط در آزادیهای یاد شده، به گونه آئینی بر ضد مقررات و قواعد جاری و در جنگ به زیان بیگانه تحقق می یابند.

علت آزادی طلبی، در انسان آنقدر هم اسرارآمیز نیست. انسان به عنوان نوع و به عنوان فرد دارای امکانی است که با انتخاب راههای گوناگونی که در برابرش قرار دارند خود را متحقق می سازد. هر گزینشی در آخرین تحلیل دلخواهی است، به قسمی که همواره راه برای انتخاب دیگر باز است. در بعضی از موارد، انحصارترین ویژگی انسان توانایی او در عدم موافقت و ابراز مخالفت است.

فکر نمی کنم ارائه نمونه های تاریخی برای نشان دادن حالات جمعی این سه تعریف از آزادی ضروری باشد. مبارزه با فشار، زور و انقیاد در جامعه جزئی از زندگی اجتماعی است. آشکارترین شکل مبارزه، تلاشی است که گروههای انسانی برای اثبات هویت و استقلال خود در برابر گروههای دیگر می کنند. این خواست با تلاش به تسلط تدریجی بر گروههای دیگر از طریق جنگ طی قرنهای اخیر شده است. توجه داشته باشیم که در مقیاس تاریخی مبارزه میان گروهها هنوز هم ادامه دارد و امپراتوریهای هزار ساله هم نتوانسته اند احساس هویت را در گروههای زیر سلطه از بین ببرند و این گروهها از هر فرصتی برای کسب استقلال استفاده کرده اند.

مقولات غیر ایدئولوژیک که پیرامون طلب آزادی بسط یافته اند کم نیستند. اخلاق کاملترین و ثابتترین تجلی آن است، و آسانترین وسیله آشکار ساختن مقوله

مربور آن است که در برابر سه آزادی و شش ضد آزادی مربوطه معمولاً حفاظ و محدودیت اخلاقی به کار برده شود. اعتدال و تسلط بر نفس چیزی است بین لجام-گسیختگی و سختگیری اخلاقی. فردگرایی چیزی است بین فرمانبرداری و خودخواهی. فداکاری چیزی است بین خودمحوری و تعصب کورکورانه. در عمل اخلاق همواره تلاش کرده است بین تسلط بر نفس، فردگرایی و دیگرخواهی سازشی ایجاد کند فضایل اصلی انسان خردمند، تعادل، مدارا، صفا، پامردی، شوخ طبعی، ترحم، اتکاء به نفس و غیره است. انسان از طریق اخلاق کوشش می کند با مهار شهوات خو والا ترین فضایل ممکن را در خویشتن متحقق سازد.

یافتن نمونه های تاریخی این فضایل اخلاقی در مکاتب گوناگون از رواقیون گرفته تا مسیحیت، از اسلام گرفته تا بودیسم، از کنفوسیانیسم گرفته تا شینتوئیسم زیاد مشکل نیست. زیرا تمام مذاهب بزرگ فضایل خود را دارند و از همین عناصر اصلی ترکیب یافته و ایده های واحدی را بکار گرفته اند.

بیان ایدئولوژی یکی ازادیخواهی بر همگان روشن است کاملترین شیوه این بیان لیبرالیسم است. ایدئولوژی لیبرالیسم خواهان تحمیل نظمی است که در آن سه تعریف از آزادی به صورت همزمان به دور از هرگونه افراط و تفریط تضمین شده باشد. اصول اولیه لیبرالیسم نفرت از جور، و فشار، زورگویی، اطاعت و بندگی و در عین حال وحشت از بی هنجاری، هرج و مرج و تعصب می باشد. لیبرالیسم به همان درجه از وضع طبیعی (توحش) و ستمگری متنفر است که به تقسیم و مهار قدرت گرایش دارد. لیبرالیسم باز بین بردن حوزه خصوصی زندگی و نبود حوزه اجتماعی هر دو مخالف است، و به حفظ تعادل میان این دو در جهت تأمین رشد فردی و کارآیی و اثربخشی جمعی معتقد است. لیبرالیسم همان قدر از بی حالی و بی تفاوتی در قبال مسائل اجتماعی نفرت دارد که از پیکارگرایی تعصب آمیز، و تا آن اندازه به کار جمعی گرایش دارد که هویت فرد در آن مستحیل نشود. در واقع لیبرالیسم کوششی است برای فرافکندن اصول و ضوابط جاودانی در نظم سیاسی. از این جهت، همان طور که توکوویل گفته است، جامعه لیبرال تحقق نمی پذیرد مگر آنکه همه یا حداقل اکثر شهروندان آن پایبند اخلاق باشند. اگر اخلاق پروتستان بر اقتصاد تأثیر نداشته باشد، بدون شک در تأسیس

رژیمهای انگلیس و امریکا تأثیر قاطع داشته است.

ایدئولوژیهای دیگری هستند که در تعریف آزادی جای نمی گیرند، و آزادی را به حد افراط می رسانند. آنارشیزم نفرت از زورگویی را تا آنجا می رساند که آزادی را به هرج و مرج تبدیل می کند. آنارشیزم لزومی برای نظم نمی بیند و قدرتی را برای مهار شیطنت در انسان، که لیبرال نسبت به آن بدگمان است، نمی شناسد. از نظر آنارشیزم انسان خوب است، این جامعه است که با سلسله مراتب و مکر و حيله او را فاسد می کند. کافی است که به وضع طبیعی برگردیم - یعنی وضعیتی که در آن فرد از اختیار کامل برخوردار است - تا جامعه آرمانی را پیدا کنیم. تائوئیسم^{۱۱}، از این دید، نوعی آنارشیزم است، به همین ترتیب عیجویی و کلبی مذهبی^{۱۲}.

ایدئولوژیهای دیگر مخالفت با جور^{۱۱} و ظلم را تا آنجا می رساند که جامعه به مرحله بی هنجاری^{۱۲} برسد. آرمان آنها جامعه ای است بدون اخلاق و مجازات، که در آن هرکس بتواند آزادانه شکوفا شود، با این پیش فرض که همه انسانها خوب اند و نسبت به دیگران تجاوز نمی کنند. از دید آنها شهوات بد و خطرناک در انسان فطری نیستند، بلکه از فشار و جور جامعه ایجاد می شوند. جریان فکری دیگری در عصر حاضر دیده می شود که از اندیشه های رایش^{۱۳} الهام گرفته و خود را در نهضت های برهنه گرایی^{۱۴} هیپیست ها، و طرفداران زندگی گروهی^{۱۵} و غیره متجلی می سازد. تا آنجا که من می دانم، این جریان ایدئولوژیکی نام خاصی ندارد و من آن را بی هنجاری گرایی^{۱۶} می نامم.

جریان سوم از اطاعت محض و تسلیم و رضا مستقیماً به پیکارگرایی و تعصب گرایی درمی غلند. در این مکتب انسان جسم و روح خود را فدای هدفی جمعی می کند، و آرزو دارد با چشمپوشی از خواست خود آن را تحقق دهد. تجلی کامل این جریان فکری ناسیونالیسم است. در ملی گرایی فردیت انسان رنگ می بازد تا به منزله جزئی از جمع متعالی^{۱۷} خود را تحقق دهد. از جهت روان شناختی، این انتقال از فرد به جمع متعالی زمانی میسر است که فرد به طور کامل احساس تعهد کند: تعهد به مذهب یا حزب سیاسی. ولی مذهب ایدئولوژی نیست، حزب هم نیست، بلکه وسیله ای است برای به حرکت در آوردن نیروها، در جهت کسب قدرت و اعمال آن. بنابراین

دارد که قدرت فی نفسه هدف نیست، بلکه وسیله ای است برای اجرای برنامه ای که از افراد فراتر می رود، بنابراین از خود سلطان هم فراتر می رود و در سلسله مراتبی مدرج، قدرت را در رده های گوناگون توزیع و آن را مهار می کند و بالاخره باعث محدود کردن قدرت افراد می شود، به طوری که آدمی که در پایینترین سطح در سلسله مراتب قرار گرفته است و از هر نوع قدرتی محروم است تنها می تواند زن، بچه و سگ خود را بزند.

تجدد با رهایی قدرت از نظارت عالم غیب و از بین بردن تدریجی سلسله مراتب تاکنون دو نتیجه به بار آورده است: از یکسو قدرت حاکم را دیوانه کرده است، چون مقام بالاتری از دولت وجود ندارد، تمام قدرتی که در یافت اجتماعی توزیع شده به ناگهان در دستگاه دولت متمرکز شده است؛ و از سوی این قدرت از بالا و بی محابا بر توده مردم اعمال می شود: به جای سلسله مراتب تنها دو سطح از قدرت ایجاد شده است، اقلیت قدرتمند و اکثریت فاقد قدرت. در نظام توتالیتیر این دو سطح به واقعیت خوفناکی تبدیل می شوند. صور غیر ایدئولوژیک می به قدرت، متنوع است. خالصترین آن تکنیک است. تکنیک در اصل روشی است برای اعمال قدرت انسان بر مواد و انرژی طبیعی به صورت کارآ و اثربخش. اثربخشی، معیاری است برای تشخیص کمی و زیادی بازدهی یعنی برای سنجش پیشرفت. در سایر فعالیت های انسانی، ایده پیشرفت بیشتر مورد شک است. در مورد تکنیک، پیشرفت قابل سنجش است. بین گاواهن و تراکتور و کمباین تفاوت روشن است و پیشرفت به وضوح دیده می شود و با افزایش بهره وری یعنی نسبت میان واحد کار انسان و محصول به دست آمده (در این مورد سطح کشت شده در واحد زمانی خود را نشان می دهد). به همین ترتیب گذار از انرژی عضلانی به انرژی اتمی پیشرفتی کاملاً قابل سنجش می باشد. به علاوه پیشرفت تکنیک غیر قابل برگشت است. هر اتفاقی بیفتد، انسان به عقب یعنی به مرحله قبلی پیشرفت تکنیک باز نمی گردد، مگر به طور موقت. دیده نشده که اقتصاد کشاورزی و دامداری به مرحله میوه چینی باز گردد، و یا نمونه ای وجود ندارد که در آن جامعه از ماشین دست کشیده و به استفاده از نیروی عضلانی باز گردد. از این جهت در برداشتی از تاریخ انسان که بر اساس مراحل پیشرفت شکل گرفته باشد، از تکنیک به منزله معیار و شاخص مرحله بندی استفاده می شود. تا آنجا که مارکسیسم

نمی توان از ایدئولوژی حزبی سخن گفت — حزب گرایی —، بلکه تنها به عنوان عامل استراتژیک و تاکتیک در ایدئولوژی از آن نام می بریم، حتی اگر برای پیکارجویان، ورود به حزب، خود به خود هدف باشد. ملی گرایی، برعکس ایدئولوژی فردیت یافته ای^{۱۸} است، یعنی بر محور ارزش یا هسته ای استوار شده است. بدیهی است که ناسیونالیسم به صورت ایدئولوژی آگاه پدیده عصر کنونی است. ولی شور و شهواتی که به آن جان می دهد همانهایی هستند که سایر ایدئولوژیها را در طول تاریخ برانگیخته اند.

۲ — اراده معطوف به قدرت

این را می توان به منزله آرزوی کسب موقعیتی تعریف کرد که به فرد امکان می دهد تا اراده خود را بر سایرین تحمیل کند. این اراده می تواند بر اشیاء تحمیل شود، و این موقعی است که فرد موفق می شود آنها را در اختیار بگیرد. کشاورز با شخم زدن زمین و آماده کردن آن و برداشتن محصول قدرت خود را بر طبیعت نشان می دهد. همان طور که دامدار قدرت خود را بر حیوانات و یا کوزه گر بر خاک رس نشان می دهد. همچنین شخص می تواند به نسبتی که شهوات خود را مهار می کند، قدرت خود را بر نفس خویش هم اعمال کند، و باز می گردیم به مبحث اخلاق که در پاراگراف قبلی از آن بحث کردیم. و بالاخره فرد می تواند قدرت خود را بر دیگری تحمیل کند. برای آنکه شهوت ارضاء شود، کافی است که فرد کمی بیش از آنچه که دارد به دست آورد. از اینجاست که هر چه سلسله مراتب جامعه مدارج پیچیده تر و جافتاده تر داشته باشد، برای ارضاء اراده معطوف به قدرت رضایت بخش تر است. ولی در رأس این سلسله مراتب همیشه کسی است که از شخص دیگری دستور نمی گیرد.

با این وجود حتی آنکس که در رأس سلسله مراتب قرار دارد تحت انقیاد قدرتی چون خدا یا خدایان است که از خود او قوی تر است. فکر حاکمیت عدل الهی ممکن است برای مردم امروزی (دنای غرب) عجیب باشد. با این وجود این بحث عمیقی است، و برای آنکه کسی که در رأس قدرت قرار دارد، کارش به دیوانگی نکشد وجود خدا ضروری است. این بحث عمیق و ریشه ای است چون بر این تأکید

ماتریالیسم تاریخی است — زیرا نظر روشن مارکس در این مورد تنها یادداشتی است که در کتاب یکم سرمایه آمده است و نگرشی تکنیکی دیدی ضعیف از تاریخ جهان ارائه می‌دهد. هرچند شاخص پیشرفت تکنیک از شاخصهای دیگر روشن و آشکارتر است ولی تنها شاخص موجود نیست. دانش هم در همین راستا هدفش به دست آوردن شناخت از جهان اشیاء و انسان است. ولی در این مورد شاخص روشنی وجود ندارد، چون مفهوم پیشرفت علمی چندان هم روشن نیست، حداقل پیشرفت علمی همان معنی را که در تکنیک دارد نمی‌دهد. در واقع، گزاره یا قضیه علمی شناخت قطعی نیست، بلکه فرضیه‌ای است که باید انتظار ابطال خود را داشته باشد. به علاوه به ویژه، پیشرفت علمی نوعی زدودن جهل گذشته و ورود به جهل تازه‌ای است. اگر علم را نه به نسبتی که انسان می‌داند، بلکه به نسبتی که می‌داند که نمی‌داند بسنجیم، معلوم نیست انسان بیشتر در حوزه جهل پیش نرفته باشد. از سوی دیگر، احتمالاً علم تنها از اراده معطوف به قدرت نشأت نگرفته، بلکه حاصل کنجکاوی هم هست، یعنی با نیاز انسان به بازی و جستجوی لذت نیز در ارتباط است. کسی که لذت حل کردن مسئله ریاضی را چشیده باشد، با این امر موافقت دارد. هنر هم اراده معطوف به قدرت را ارضاء می‌کند. هنرمند با دادن نظم خاصی به شکلهای، صداها و کلمات، قدرت خود را بیان می‌کند. وقتی این موفقیت کامل شد، گویی هنرمند به بالاترین میزان قدرت دست یافتنی رسیده است، زیرا اثر هنری بر زمان و مرگ غالب می‌شود.

برخی از تجلیات ایدئولوژیکی اراده معطوف به قدرت، روشن است. پرومته ایسم^{۱۹} ایدئولوژی تکنیکی کامل است. این بینش به بشر برنامه‌ای می‌دهد تا بر جهان تسلط کامل پیدا کند، نه تنها تسلط بر اشیاء بلکه همچنین بر انسانها. پرومته ایسم می‌خواهد از همه منابع بهره‌برداری کند، خشکیها، دریاها و جوزمین را دگرگون کند، سریعتر، بالاتر و دورتر برود، نژاد گیاهان و حیوانات را اصلاح کند، پس چرا نژاد انسان را اصلاح نکند، و نژادهای تازه‌ای به وجود نیارود بر تواناییهای نهفته روان دست اندازی نکند؟ و غیره... ولی اگر تکنیک از جهات مثبت قدرت بشر را افزایش می‌دهد، جنبه‌های منفی هم دارد. از یکسو تکنیک انسان را برده خود می‌کند، زیرا آنهم هزینه‌هایی دارد، و اگر قرار باشد تکنیک کارآباد این هزینه‌ها باید پرداخت

شود: ماشین انرژی را آزاد می‌کند، ولی ضمن رفع احتیاج، انسان را هم برده خود می‌سازد. از سوی دیگر، آثار تکنیک غیر قابل پیش بینی است، چه بسا در آینده با فشار دگمه‌ای همه چیز ویران شود. فضای عصر ما از این ترس و نگرانی (در باره آینده تکنیک) اشباع شده است. بالاخره، تکنیک به مثابه ارزشی والا و مسلط، انتخاب آزادانه‌ای از میان سایر ارزشها نیست. توجه به این وجه منفی باعث تکوین ایدئولوژی ضد تکنیک شده است. این را می‌توان اپی مته ایسم^{۲۰} نام نهاد، زیرا اپی مته^{۲۱} درست ضد برادرش پرومته^{۲۲} است. اپی مته ایسم بی وقفه مخاطرات و محدودیت‌های تکنیک را محکوم می‌کند. این اولین نمونه ایدئولوژی ارتجاعی به معنی دقیق کلمه است، یعنی موضع فکری که پایه مشخص ندارد بلکه عکس العملی است در برابر ایدئولوژیهای پیشرو. علم گرایی^{۲۳} هم مانند ضد آن روح گرایی^{۲۴} ایدئولوژی قدرت طلبی است.

سایر تجلیات اراده معطوف به قدرت، واضح و آشکار نیست، به مجرد اینکه فردی در جامعه‌ای استراتژیها و تاکتیک‌هایی را برای حفظ قدرت خود تدوین کرد، دیگر عمل ایدئولوژیکی انجام نمی‌دهد، بلکه برحسب اینکه موفق شود یا شکست بخورد، عملی عقلانی یا غیرعقلانی صورت می‌دهد. از این جهت ما نشان دادیم اعمالی که از افراد در حوزه سیاست سر می‌زند به معنی اخص، سیاسی یا ایدئولوژیکی نیستند. سیاستمداری که طرحهایی برای انتخاب خود به سمت شهردار یا نماینده یا نماینده مجلس و یا رئیس جمهور می‌ریزد، همان قدر عقلانی عمل می‌کند که تاجری در تدوین طرحهای مالی، که مهندسی در طرحهای ساختمانی و یافرمانده ارتشی در تدوین طرحهای جنگی. تفاوتها بیشتر ناشی از میزان تسلط بر متغیرهای ناشناخته در وضعیت کلی است. سیاستمدار از لحظه‌ای عمل سیاسی و ایدئولوژیکی انجام می‌دهد که بیان کند به هنگام رسیدن به قدرت در برابر مخالفین و رقبای خود چه خواهد کرد. همین طور اراده معطوف به قدرت نمی‌تواند به هسته ایدئولوژی قدرت حتی در محیط سیاسی تبدیل شود و حداکثر به عامل وابسته و ابزاری در ایدئولوژی خاص تبدیل خواهد شد. فاشیزم با تمجید و ستایش از «Führer Prinzip» (اصل رهبری) می‌خواهد قدرت را در دست یک نفر متمرکز کند و این را نه به عنوان هدف — این امر ممکن است استنتاج شخصی غیر ایدئولوژیکی خود رهبر باشد — بلکه به عنوان

وسيله ای برای تحقق اهداف جمعی انجام می‌دهد. اراده معطوف به قدرت از لحظه ای به هسته ایدئولوژیکی تبدیل می‌شود که ایدئولوژی جنبه فردی خود را رها کرده و جمعی شود. مثال بارز آن ناسیونالیسم است. هرملت با ستایش از عظمت و برتری خود در برابر سایر ملل، قدرت و امکاناتی را که دارد با هم جمع می‌کند و بر علیه ملتهای دیگر به کار می‌گیرد. فرد به تنهایی قدرت کمی در اختیار دارد. ولی وقتی با سایرین در آمیخت می‌تواند قدرت جمعی ویرانگری را به وجود آورد. این ایدئولوژی را می‌توان توسعه طلبی نامید، زیرا چنین قدرتی به ناگزیر بر علیه همسایگان به کار می‌افتد. توسعه طلبی هم مانند ناسیونالیسم اختراع عصر جدید نیست. امپریالیسم انگلیسی و فرانسوی، پان ژرمنیسم، کمونیسم جهانی تحت فرمان مسکو، و غیره... چیزی جز مسخ ایدئولوژیکی عقاید گذشته نیستند که ما امروز به نامهای دیگر در کشورهای پنج‌قاره می‌بینیم. پس توسعه طلبی نوعی ناسیونالیسم است ولی همان‌طور که خواهیم دید می‌تواند معنی دیگری هم داشته باشد. توسعه طلبی هم با عکس العمل مواجه شده است، هم از سوی قربانیان واقعی یا احتمالی آن به صورت حرکتهای ضد ناسیونالیستی و ضد توسعه طلبی (در جهان سوم)، و هم از سوی خود جامعه‌های توسعه طلب. این عکس العمل عبارت است از ضد استعمار^{۲۵} گری، ضد امپریالیسم،^{۲۶} جدایی طلبی، و برخی از جریانهای اسلاوگرایی و غیره.

این مواضع فکری ارتجاعی از آنجا که بر محور هسته‌های مثبت سازمان نیافته‌اند، شکننده و آسیب پذیرند. از این جهت سعی می‌کنند تا خود را به ایدئولوژی استوارتری نزدیک کنند.

۳- خست، مال پرستی^{۲۶}

اینها واژه‌های نامطلوبی هستند. من قبلاً به نارسایی واژگان اشاره کرده‌ام. باید واژه‌ای خنثی داشته باشیم، چیزی مثل میل به تصاحب یا میل به داشتن. پس خست در کنار میل به داشتن مطرح می‌شود. هدف خست به دست آوردن امنیت فردی برای انسان از طریق تملک جانداران و غیر جانداران است. این با آنچه انسان برای بقا و یا لذت بردن نیازمند است، تفاوت دارد. بلکه گرایش روانی عمیقی است که فرد

می‌خواهد خطری را که از بیرون یا درون تهدیدش می‌کند با توسل به چیزی محکم و فنا ناپذیر خنثی کند. این تصادفی نیست که حالات افراطی و بیمارگونه خست، حالت مال اندوزی به خود می‌گیرد: خسیس^{۲۷} با جمع کردن طلا یا سکه می‌خواهد چیزی داشته باشد، که همچون طلا بادوام و ضایع نشدنی باشد، در حالی که پولهای کاغذی از آنجا که از تورم صدمه می‌خورند، نمی‌توانند حالت سمبولیک مال اندوزی را به طور کامل برای خسیس تجسم بخشند. احتمالاً در هر فردی نطفه‌ای از خست وجود دارد بجز آنهایی که می‌خواهند از مال دنیا صرف نظر کنند. و باز هرکس نیاز دارد مالک چیزی باشد که فقط به خودش تعلق داشته باشد. اثبات غیر مستقیم این مدعا این است که کمتر کسی می‌خواهد فقیر باشد. اگر برخی اعتقاد دارند فقر مانند پاکی و زهد فضیلت است، بدین علت است که چشمپوشی کامل از مال دنیا کمال تقوا و ریاضت طلبی است. در واقع به نظر می‌رسد این کمال هم مانند سایر کمالات بشری دست نیافتنی است. کمتر قدیسی توانسته به آن حدی برسد که حداقل از نظر اخلاقی از همه چیز صرف نظر کند. انسان دست شسته از همه چیز، حتی از جسم و جان خود، به آن چنان سیاهی و تباهی گرفتار می‌شود که توصیف ناپذیر و ضد بشری است. از این جهت اگر قانون مالکیت، قانون طبیعی نیست، حس مالکیت قطعاً شهوت طبیعی است. جامعه بدون حس مالکیت تاکنون پیدا نشده تا عکس آن را ثابت کند. ولخرجی از جهت روان شناسی عکس خست نیست. آدمهای ولخرج دیوانه‌ای پیدا می‌شوند که «بدون حساب» ریخت و پاش می‌کنند، ولی این به معنی دست شستن از مال نیست. آدمهای ولخرج واقعی کسانی هستند که نمی‌توانند پول جمع کنند، آنها معتقدند آنچه به دست می‌آید باید خرج کرد این افراد احتمالاً دچار آن چنان احساس نالایمی شدیدی هستند که هیچ ثروتی نمی‌تواند به آنها احساس امنیت بدهد. در نتیجه مالشان را آتش می‌زنند تا دائماً به خود یادآور شوند که پول جمع کردن هم راه حل پوچ و توهم آمیزی است.

تجلیات غیر ایدئولوژیک این شهوت قطعاً بیش از همه در فعالیتهای اقتصادی دیده می‌شود. این تجلیات دو پایه اساسی دارد؛ یکی بر سرشت بشری استوار است، بر این واقعیت که نیازهای اساسی ارگانیسم زنده به وسیله طبیعت ارضاء نمی‌شود، بلکه

انسان برای ارضاء آن به حداقل کار نیاز دارد. حتی در بهشتی که همه انسانها در رؤیای آن هستند و در آن فراوانی باجاری شدن جویهای شیر و عسل تحقق می‌یابد، باز انسان باید این زحمت را بکشد که میوه‌ها را از درخت بچیند. ولی فراوانی آرزویی جز بر آمده از حالت کمبود کنونی نیست و جز با صرف انرژی زیاد هم فعلاً نمی‌توان بر آن غلبه کرد. این وجه طبیعی اقتصاد آن قدر واضح است که نیازی به تأکید آن نیست، ولی علت روان‌شناختی دیگری هم وجود دارد که وضوح کمتری دارد و کمتر هم بدان اشاره می‌شود. کار نه تنها نیازهای طبیعی را ارضاء می‌کند، بلکه آنچه را هم که انسان برای احساس امنیت نیاز دارد، به وجود می‌آورد. از این جهت در جوامع بسیار فقیر هم با وجود تنگدستی چیزهای زاید و ترینی دیده می‌شود. بجز در مواقع خشکسالی و قحطی، جامعه تمام تولیدات خود را مصرف نمی‌کند: مقداری از آن به عنوان ذخیره کنار گذاشته می‌شود و قسمتی هم به اشیاء غیر ضروری تبدیل می‌شود: بدین ترتیب اشیاء لوکس پیدامی‌شوند. در جوامع پیچیده تراکم ثروت به صورت یک تخصص واقعی در می‌آید. باید دانست، به مجرد اینکه در جامعه‌ای امکانات جمع‌آوری ثروت افزایش یافت بلافاصله طبقه‌ای از آدمهای متخصص کسب سود هم پیدا می‌شود. هیچ جامعه‌ای خود به خود نتوانسته تاجر، بانکدار، سرمایه‌دار به وجود آورد، بلکه اینها همراه با رواج مبادله پدیدار شده‌اند. تغییر ساده ظهور ناگهانی این افراد شاید این باشد که پول جمع کنها همان کسانی هستند که به خاطر کمبودهای روانی امنیت خود را در مال اندوزی جستجو کرده‌اند.

یکی دیگر از تجلیات غیر ایدئولوژی یکی شهوت، درست کردن مجموعه‌ها (کلکسیونها) است. این هم نوعی مال اندوزی تخصصی است که شامل طبقه‌ای خاص و استثنائی از اموال می‌شود. مکانیسم روان‌شناختی آن شبیه همان مکانیسمی است که در انحراف جنسی دیده می‌شود. در این نوع انحراف فرد لذت نمی‌برد مگر با محرکه‌ای خاص و استثنائی. این وجه نوروتیک کلکسیونر مبتنی دلخواهانه بودن انتخاب اوست، و باعث می‌شود آدمهای غیر کلکسیونر احساسات کلکسیونر را درک نکنند. جستجوی امنیت که زمینه روانی مال اندوزی است از اینجا آشکار می‌شود که هدف کلکسیونر دست یافتن به جامعیت^{۲۸} و کمال است (یعنی جمع کردن کلیه اجزاء یک

مجموعه)، هر چند نتواند مجموعه خود را به این حد برساند. زیرا کمال و جامعیت نوعی کلیت^{۲۹} است یعنی نفی هر نوع امر تضادفی^{۳۰} و غیر قابل پیش‌بینی. با کمی تسامح می‌توان گفت که کلکسیونر با پشتکار، تلاش می‌کند به طور ناآگاه فرد را قانع کند که موجودی است کامل و ابدی. در اصل، کلکسیونر مال اندوز با فرهنگی است که بر خلاف خسیس کارش اعتبار و وجهه فرهنگی دارد. تفاوت این دونحوه برخورد رامی‌توان این‌طور توضیح داد. خسیس در چشم دیگران شخصی است که بخشی از اشیاء ضروری یا به‌ظاهر ضروری را برای ارضاء کمبودها و تخیلات خود از جریان خارج می‌کند. در حالی که کلکسیونر بخشی از اشیاء زاید و لوکس را از جریان خارج می‌کند. اولی را مردم شماتت می‌کنند ولی دومی حداکثر به داشتن جنون خفیف شهرت پیدا می‌کند.

بیان ایدئولوژی یکی خست تولیدگرایی^{۳۱} است. البته می‌شد از مصرف‌گرایی^{۳۲} صحبت کرد به شرط آنکه کلمه زشتی نبود. در واقع، ایدئولوژی خست و مال اندوزی به تولید تا آنجایی بها می‌دهد که به افزایش کالا برای مصرف خصوصی مدد می‌رساند. غایت آن با پرومته ایسم بسیار متفاوت است. اولی از هر نوع نوآوری فنی استقبال می‌کند تا قدرت بشر افزایش یابد. پیاده شدن در کره ماه از این جهت انجام نمی‌شود که سودمند است - این روزها برای این کار دلیل تراشی ریاکارانه‌ای می‌شود تا ارقام بودجه فضایی را بزرگتر کنند - بلکه نشانه خوبی است از قدرت تکنیکی بشر. برعکس تولیدگرایی به دنبال فایده و سودمندی است، و فایده را هم با ارضاء نیاز انسان تعریف می‌کند. در نتیجه جامعه باید تمام منابع و انرژی و استعدادهای خود را بسیج کند تا مصرف‌شهروندان را افزایش دهد. جوامع، متناسب با میزان توانایی که برای ارضاء این نیاز دارند طبقه‌بندی می‌شوند. تولیدگرایی ایدئولوژی بالقوه و اعلام نشده جوامع غربی است. تصور نمی‌کنم که بتوان آن را به صورت ایدئولوژی رسمی در نظر گرفت. شاید به خاطر آنکه تولیدگرایی، ایدئولوژی بسیار ابلهانه‌ای است و خیلی مشکل است روشنفکری از آن صمیمانه دفاع کند. در حقیقت، اینکه هدف نهایی بشر را مصرف هر چه بیشتر بدانیم امر پوچ و بی‌ثمری است، و یا به زبان کانت، تناقض منطقی دارد. مصرف‌فی‌نفسه و برای مصرف معنی ندارد و تنها زمانی مطرح است که

نیازی را برطرف کند. پس هیچ نیازی بیش از نیازهای فیزیولوژیکی محدود بشر، جنبه طبیعی ندارد. نیازها همیشه جنبه تصنعی دارند. برای آنکه سریعتر پیش برویم، نیازها به خاطر چشم هم‌چشمی ایجاد می‌شوند. هرکس آن چیزی را می‌خواهد که سایرین می‌خواهند و به او به عنوان چیز خواستنی عرضه می‌کنند. این باعث می‌شود هر نوع رضایت کامل غیر ممکن شود، زیرا خود شیء مصرفی نیست که خواستن را در فرد برمی‌انگیزد، بلکه خواستن سایرین است. نارضایتی در جامعه فراوانی، احساسی است که برای همگان آشناست. نتیجه دیگر اینکه مصرف فراگردی پایان‌ناپذیر است، فراگردی که شکافی دائمی و پرنشدنی میان آنچه انسان دارد و آنچه می‌خواهد داشته باشد، ایجاد می‌کند. حتی می‌توان گفت هر چه مصرف بیشتر می‌شود، این شکاف هم بیشتر نمایان می‌گردد. زیرا خواستن از منابع و امکانات سریعتر رشد می‌کند. تجربه نشان داده که نارضایتی در کمپانیهای شدید خیلی شدید نیست، ولی زمانی شدید می‌شود که کمپانی پس از یک دوره فراوانی پیدا می‌شود. در یک کلام تولیدگرایی به انسانها توصیه می‌کند در نارضایتی فزاینده مرتباً سعی کنند چاه پرنشدنی خواستن را پر کنند.

جای تعجب نیست که تولیدگرایی، حتی به صورت ناآشکار، با عکس العمل خاص خود مواجه می‌شود. من گمان می‌کنم «دورکیم» در این مورد شکست خورده است. مفهوم بی‌هنجاری او در این جهت سیر می‌کند. بی‌هنجاری نوعی وضعیت اجتماعی است که از سرکشی نفس ورها شدن خواسته‌ها و از بین رفتن هنجارها پدید می‌آید. بی‌هنجاری منشأ بسیاری از شرارتها به ویژه خودکشی مرضی می‌شود. در اینجا به موردی بر می‌خوریم که از گزاره‌ای علمی برداشت غلط ایدئولوژیک شده است. اگر تجدد باز بین رفتن هنجارها و رها شدن خواسته‌ها و هوسها تعریف شود این یک گزاره علمی است که هم می‌شود قبول کرد و هم رد، ولی تأسف از این وضع و ارائه راه حل هم خود نوعی ایدئولوژی است. در دهه ۱۹۶۰ بدگویی از تولیدگرایی تحت عنوان «جامعه مصرفی» در میان روشنفکران پرولتر مد روز شده بود. وقتی ایدئولوژی به صورت مد روز درآمد دیگر نمی‌تواند کیفیت قابل قبولی داشته باشد، زیرا دشمن آن ایدئولوژی هم دلایل محکمی برای ذکر آن ارائه نمی‌دهد. ایدئولوژی ابلهانه

با دلایل ابلهانه و بی‌مقدار هم رد می‌شود. قبول اینکه مصرف حاوی ارزش والایی نیست فقط برای افراد ابله چیز تازه‌ای است. گفتن اینکه مصرف بزرگترین شرارت است و باید از بیخ و بن از بین برود حرف احمقانه‌ای است. ضد تولیدگرایی هم مثل تولیدگرایی غیر قابل توجه است. پس این یکی (تولیدگرایی) در جامعه امروز حالت ایدئولوژی غیررسمی را دارد و آن دیگری (ضد تولیدگرایی) مد زودگذری بیش نیست.

۴ - غرور و خودپسندی^{۳۳}

مثل مورد قبلی: برای این هم واژه‌ای خنثی لازم است که تمایل انسان را به کسب احترام دیگران به خاطر نوعی برتری بیان کند. یک برتری که نه ناشی از قدرت است و نه ثروت، بلکه ناشی از حیثیت و اعتبار است، یعنی ارزشی کاملاً غیرمادی است که از تحسین دیگری به خاطر برتری شخص در زمینه‌ای که خود او هم بدان افتخار می‌کند، حاصل می‌شود. زیبایی، هوش، شجاعت، ثروت، شایستگی و غیره منشأ اعتبار و حیثیت برای افرادی است که به مدارج بالای این ارزشها رسیده‌اند، در حالی که تحسین کنندگان در مدارج پایینتری قرار دارند. دوندۀ دوی ۱۰۰ متر، زمانی احترام و تحسین سایرین را جلب می‌کند که توانسته باشد در مسابقه دوی ۱۰۰ متر از سایرین سریعتر به مقصد برسد. درحالی که قدرت از انسان قوی، و ثروت از گردآوردن اموال ناشی می‌شود، اعتبار و حیثیت از خود افراد مورد احترام سرچشمه نمی‌گیرد بلکه از خارج می‌آید. به عبارت دیگر اگر افراد با انتخاب شیوه خاص و یا با به کار بردن استراتژی و تاکتیک مناسب، قدرتمند و ثروتمند شوند نمی‌توانند برای خود کسب اعتبار کنند مگر با انجام کارهای مورد تحسین سایرین. به کلام دیگر پایین دستها هستند که برای بالادستها به علامت احترام و تحسین سرفرو می‌آورند. البته این فروتنی با عقل سلیم جور در نمی‌آید و با تجربه‌ای که از رشک و حسادت بشری داریم در تعارض است. ولی اگر به عمل اعتبار دادن دقت کنیم، شاید این تناقض حل شود، زیرا مردم به ندرت حاضرند به کسی خدمت کنند، و ارزشی را تحسین می‌کنند که خود بدان اعتقاد داشته باشند. اعتبار (پرستی) ستایشی است که فضیلت، به هنگام یافتن نمونه برجسته، از خود می‌کند. از این جهت سلسله مراتب،

حتی سلسله مراتبی که بدون محتواست، منشأ اعتبار و حیثیت است، به شرط آنکه ارزشی که اساس آن را تشکیل می دهد مورد قبول اعضای آن باشد. به همین ترتیب قدرت و ثروت هم می توانند کسب اعتبار کنند: چنانچه قدرت با موافقت و تحسین زیر دستان مواجه شود به اقتدار تبدیل می شود، ثروت در جامعه تنگدستان و فقرا کسب اعتبار می کند. همدلی افراد معتبر و با حیثیت با کسانی که آنها را تحسین می کنند، از هر نوع برخوردی میان آنها جلوگیری می کند. حسادت وقتی پیدا می شود که فرد به ارزشهای تحسین شده اعتقادی نداشته باشد. تا زمانی که این حس جدایی پیش نیامده است، فرد عادی، از این نابرابری که باعث تمایز او از افراد معتبر شده رنج نمی برد. برعکس، چنین فردی با تحسین و ستایش خود را در کمالات و فضایل کسی که این ارزشها را به او نسبت می دهد، شریک می کند. همه می دانند که هواخواهان برای ستایش «بتهای» خود چه شور و حرارتی از خود نشان می دهند، و این البته احترام و تحسینی است که برای خود قائل اند.

هرچند پرستیژ و اعتبار از آن افراد معدودی است، ولی شهوت آن در همه وجود دارد و به جای آن نیابتاً ارضاء می شود. همه می دانند که حیثیت مستقیم یا غیرمستقیم به فرد احساس امنیت می دهد و این البته بدیهی است. انسانی که از اعتبار و حیثیت بهره مند است به اتفاق هوادارانش که او را تحسین می کنند، در آن چنان خلسه جادویی غرق می شوند که خود را از هر خطری مصون می دانند. اصولاً شخصیهایی که تشنه اعتبار و حیثیت اند، کسانی هستند که احساس ناایمنی می کنند و سعی دارند با جلب احترام و حمایت مردم احساس امنیت کنند. برای کسب اعتبار مهم نیست که شخص در زمینه ای که مردم بدان ارج می نهند توانایی و استعدادی داشته باشد یا نه. معمولاً کسی که می خواهد مورد احترام و ستایش قرار گیرد در برابر کسی قرار می گیرد که نیاز به ستایش کردن دارد. البته این رابطه حالت عاشق و معشوق را ندارد زیرا شخص اولی ممکن است از اعتبار و حیثیت زیاد دلزده شود — این همان مواردی است که افراد در اوج موفقیت و شهرت خودکشی می کنند —، و دومی هم ممکن است از بت مورد پرستش خود سرخورده شده و ارزش خود را تغییر دهد — از اینجاست که می گویند مردم به رهبران خود وفادار نیستند و تبشان زود عرق می کند.

تجلی غیر ایدئولوژیک خودپسندی و خودنمایی — یا کسب حیثیت و احترام — بی شمار است. هرکمدی اجتماعی^{۳۴} بر محور آن دور می زند. بسیاری از آثار فنناپذیر ادبی جهان در شرح و تحلیل خودپسندی و خودنمایی است به ویژه سن — سیمون و پروست آن را خوب توصیف کرده اند. کمدی اجتماعی تنها در بین نخبگان جامعه جریان ندارد. فروتنی و وارستگی عامه مردم توهمی است که تنها از ذهن کسانی تراوش می کند که از نخبگان جامعه متنفرند و از چشم همچشمی دایمی آنها برای کسب احترام و ثروت دلزده شده اند. هر قشر اجتماعی ریاکاری خاص خود یعنی تعریف خاص خود را از احترام و حیثیت دارد. همگانی بودن این پدیده نشان می دهد که خودپسندی در نهاد بشر است. کمدی اجتماعی ممکن است مضمون و پرسوناژهای خود را تغییر دهد، ولی خود آن از بین نمی رود، زیرا به نیاز روانی عمیق و ضروری در انسان پاسخ می دهد.

تجلی ایدئولوژیک روشن خودپسندی نخبه گرایی^{۳۵} است. این نحوه تفکر برتری و امتیاز را در جامعه می پذیرد و نظام اجتماعی مشوق برتری و امتیاز را می ستاید. در اینجا مشکل، نبود ضابطه مورد قبول همگان برای برتری و امتیاز است. امتیاز ممکن است ناشی از اصل و نسب، نژاد، هوش، شایستگی، سلامت، خردمندی، تعلق به یک گروه پیشرو و غیره باشد. هر ضابطه ای می تواند با ضابطه ای دیگر نفی شود و در تضاد قرار گیرد. این حالت دلبخواهی، جزئی از دلبخواهی بودن ارزشهاست، زیرا اعتبار و حیثیت هم بر ارزشها استوار است. نخبه گرایی نمی تواند به صورت کلی مورد قبول قرار گیرد، مگر بر اساس ضابطه ای برتری خود را نشان دهد. نخبه گرایی خود به خود^{۳۶} موجب پیدایش ایدئولوژیهای ارتجاعی می شود. اشرافیت از مطرح شدن افراد لایق و کاردان احساس خطر می کند، و همیشه طرفدار ایدئولوژی اصالت خاندان و نژاد است. از طرف دیگر بورژوازی هم به نوبه خود از اعتبار یافتن عامه مردم وحشت دارد، و برای همین ایدئولوژی شایستگی و کاردانی را علم کرده است و به همین ترتیب می توان این فهرست را ادامه داد. به عبارت دیگر نخبه گرایی (به عنوان ایدئولوژی ای که هر لحظه به رنگی در می آید) جزئی از تجدد و رقابت ارزشهاست. نخبگان یک کشور زمانی با هم متحد می شوند که در رقابت با ملتهای دیگر

۵ - حسادت^{۳۸}

بازهم همان نکته قبلی: به واژه خنثی نیاز داریم که بیانگر شهوتی ضد نابرابری باشد. ارزش والای مورد نظر حسادت، برابری است. بهتر است از برابری سخن بگوییم تا عدالت، زیرا، همان طور که می دانیم، عدالت با برخی از صور نابرابری چه به شکل توزیعی و چه نسبی توافق دارد. برابری هم مانند نابرابری نسبی است. پس برابری کلی و مجرد وجود ندارد بلکه باید همیشه مورد مشخص و معینی داشته باشد، مثل برابری یا نابرابری در داشتن شغل، قدرت، ثروت، دانش، استعداد و قریحه و غیره. در میان اعضای هر رده یا طبقه ای می توان برابری ایجاد کرد، ولی ادعای برابری به طور کلی معنی ندارد و بیانگر هیچ سیاست مشخصی نیست. پس برابری ارزش انتزاعی^{۳۹} نوع یارده ای است. پس هر نوع کوششی برای تحقق مساوات و برابری بین انسانها کاری است عبث و شبیه کاری است که سی زیف^{۴۰} انجام می داد، یعنی هربار که موفقیتی در زمینه ای به دست می آید در زمینه دیگر شکستی پیدا می شود.

در سطح فردی، حسادت واقعی و شدید زمانی پیدا می شود که فرد قدرت طلب، در راه کسب قدرت شکست خورده باشد. افراد متکی به دیگران، معمولاً در جستجوی جلب حمایت قدرتمندان هستند، و از این جهت دلیلی ندارد که نسبت به آنها حسادت کنند. میان قدرتمندان رقابت شدید است، زیرا مواضع قدرت محدود است. قبلاً دیدیم قدرت، ثروت و حیثیت چیزهایی کمیاب اند. تعداد رقبا همیشه از مواضع قدرت بیشتر و از این جهت، شکست امری اجتناب ناپذیر است. موفقیت یا شکست ناشی از عوامل متعددی است. برخی از آنها کاملاً مشخص هستند، مانند هوش، پرخاشگری، جاه طلبی، بی رحمی، شانس و غیره؛ برخی دیگر اجتماعی اند مانند موقعیت خانوادگی و پدر و مادر، گشوده بودن جامعه، دگرگونی و یا تحول آرام ساختارها و غیره. برای مثال احتمال موفقیت پسر استاد دانشگاه در مدرسه بیشتر از یک پسر کارگر بی سواد است. این همبستگی آن قدر زیاد است که نیازی به تحلیل بیشتر نیست و فقط موارد استثنایی آن جالب اند: پسر استاد دانشگاهی که در امتحانات مدرسه رد می شود و پسر کارگر بی سواد که در آن قبول می گردد، ترکیب

قرار گیرند و مردم آن کشور بخواهند برای خود به عنوان یک ملت برگزیده اعتبار قائل شوند. خودپسندی یکی از اجزاء ضروری ناسیونالیسم و مسخ میراث گذشته آن است. در ناسیونالیسم ملتی خود را برتر از ملت های دیگر می داند. اشکال کار اینجاست که شخص نمی تواند برای خود احترام قائل باشد، سایرین باید به او احترام بگذارند. از این جهت ناسیونالیسم تا آنجا با منطق خودپسندی تطبیق می کند، که ملتی از سوی ملت های دیگر که با او ارزش مشترکی دارند، برتر شناخته شده باشد، و این کمتر اتفاق می افتد. این امر زمانی صورت می گیرد که در یک کشور، حزبی یا دسته ای باشد که همان اهدافی را دنبال کند که در کشور معتبر و برتر قبلاً تحقق یافته است. برای لیبرال های تمام کشورها که می خواستند در کشور خود رژیم پارلمانی ایجاد کنند انگلستان اعتبار و حیثیت خاصی داشت؛ فرانسه برای خارجیانی که می خواستند در کشور خود انقلاب کنند قابل احترام بود؛ روسیه در چشم کمونیست های کشورهای دیگر اعتبار دارد؛ غرب هم تا حدی برای نخبگان غیر اروپایی که می خواهند تمدن صنعتی را در کشور خود پایه ریزی کنند تحسین انگیز است. ترکیب اعتبار و نخبه گرایی در ناسیونالیسم نوعی ایدئولوژی ارتجاعی به وجود می آورد. بررسی نشان می دهد که تمام ملت ها - و بالاتر از آن همه تمدنها - برای خود ارزشی خاص قائل اند و برتر دانستن دیگری برایشان تمسخرآور است. تحلیل دقیق تر نشان می دهد که جامعه ها متنوع اند و هر کدام از برخی جهات از سایرین پیشترند و در برخی جهات عقبتر. از این جهت هیچ کس ضابطه ای عینی برای درجه بندی ملت ها در اختیار ندارد، هر ملتی از جهت دستاوردهایی که دارد می تواند برخورد ببالد. تحلیل دقیق تر نشان می دهد گاهی فرد جامعه یا تمدنی را که بدان تعلق دارد تحقیر می کند و برای سایر ملت ها، برای هورونها^{۳۷}، برای چینی ها، برای روس ها، فرانسوی ها، آلمانی ها، آمریکایی ها، و شاید هم کوبایی ها، برتری قایل است. در واقع این ناسیونالیسم معکوس، یکی از ویژگی های غربی هاست که باز تجلی همان عذاب وجدان غربی است. البته اگر این تحقیر عمومیت پیدا کند چه بسا موجب زوال غرب نیز بشود. زیرا مردمی که از افتخارات خود چشم پوشند، باید یوغ بردگی ملت هایی را که احساس غرور و افتخار می کنند، بپذیرند.

عوامل فردی و اجتماعی طوری است که اگر قدرتمندان در تمام قشرها به صورت تصادفی توزیع شده باشند، امکان موفقیت کسانی که در قشرهای بالا هستند به دلیل شانس اجتماعی بیشتری که دارند، بیشتر است. برای آنکه پسر فقیری به مقام بالایی برسد باید استعدادهای گوناگونی از خود نشان دهد، یعنی به مراتب بیشتر از پسر خانواده متوسط یا بالا باهوش باشد. از اینجا است که هرچه از نردبان قشرهای جامعه پایین می رویم حوزه جاه طلبی ها محدودتر ولی شدت آن بیشتر می شود. و یا بالعکس. در نتیجه، مبارزه برای کسب مواضع قدرت بیشتر در بین اعضای طبقه نخبگان جریان دارد، و برخی از افراد طبقه متوسط و گاهی افراد جاه طلبی از طبقات فقیر هم به این صحنه راه پیدا می کنند. به عبارت دیگر، حسادت بیشتر در بین افراد هم سطح و هم طبقه پدید می آید تا میان افراد نابرابر. پس سخت ترین مبارزه و رقابت میان ضعفا و قدرتمندان نیست، میان فقرا و ثروتمندان هم نیست، میان افراد مشهور و معتبر و مردم گمنام هم چنین مبارزه ای شکل نمی گیرد — به پاراگراف قبلی نگاه کنید — بلکه مبارزه همیشه میان خود قدرتمندان، ثروتمندان و افراد مشهور و معتبر شدید است. مبارزه طبقاتی به عنوان مکانیسم اصلی تحول تاریخ، افسانه ای ایدئولوژیکی بیش نیست، این تر توسط کسانی علم شده که از نخبگان متنفرد و به آنها حسادت می کنند. این نکته نباید کسی را برنجاند، زیرا آنها که دچار حسادت به معنی رایج آن شده اند احتمالاً افراد ناکامی هستند که می خواهند از آنها که موفق هستند انتقام بگیرند، آنها که موفق شده اند معمولاً چشم دلشان سیر می شود و دیگر به کسی حسادت نمی کنند، ولی در عوض موقعیت باعث می شود مردم نسبت به آنها حسادت کنند. در یک کلام، هم آنکه در پایین است و هم آنکه در بالاست خواستار برابری است ولی با نابرابری روبه رو می شود.

تجلی غیر ایدئولوژیکی حسادت یا برابری بسیار گوناگون است ولی در مذهب و اخلاق هر دو مشترکاً آمده است. مثلاً رواقیون^{۴۱} و مسیحیت هر دو تساوی طلب هستند چون به تمامی مردم صرف نظر از هر نوع تمایز اجتماعی بشارت خردمندی و رستگاری داده اند. این موضوع آن قدر روشن است که نیازی به باز کردن آن نیست.

تجلی ایدئولوژیکی حسادت تحقیقاً سوسیالیسم است. انواع سوسیالیسم بسیار

زیاد است، ولی تمام آنها بر چیزی دلالت دارد که ارزش والای آن برابری است. هر مکتب سوسیالیستی ضرورت برابری را به نوعی با توجه به مسائل روز و نحوه پیاده کردن آن مطرح می کند. برخی برابری در حقوق سیاسی، گروهی توزیع عادلانه ثروت و دسته ای آموزش و فرهنگ همگانی را پیش می کشند... و روشهای خاصی را برای تحقق آن توصیه می کنند. تساوی طلبی به منزله وجه اشتراک تمام مکاتب سوسیالیستی باعث ایجاد وجه اشتراک دیگری هم میان آنها شده است. مثلاً همه آنها به جای فرد بر جمع یا گروه تکیه می کنند. زیراعقل سلیم نابرابری عمیقی میان افراد می بیند — که با ایدئولوژیهای برابر طلب نمی توان آن را توجیه کرد مگر با ژیمناستیک فکری مضحک — و تجربه نشان داده است که اگر به افراد اجازه دهیم آزادانه فعالیت کنند، این رقابت های بی شمار موجب نابرابری در ساختار اجتماعی می شود. خصلت جمع گرایی^{۴۲}، خواه ناخواه در تمام انواع سوسیالیسم مشترک است. خصلت دولت گرایی^{۴۳} هم همین طور. به زعم سوسیالیستها چون رقابت فردی به نابرابری اجتماعی منتهی می شود، تنها از طریق تلاشهای جمعی عقلانی برابری برقرار می شود. اراده گرایی^{۴۴} نیز از همان ناشی می شود. غالباً تصور می شود موانعی که بر سر راه تحقق برابری وجود دارد، یا تصنعی است و یا ناشی از شرارت طبقات بالا. اگر اراده کنیم می توانیم این موانع را برداریم. بنابراین سوسیالیسم به دنبال نظم آرمانی و کاملی است که در آن جامعه مبتنی بر برابری و نیکبختی پس از محو تمام عوامل نابرابری تحقق خواهد یافت. از این جهت سوسیالیسم دارای گرایشهای توتالیتر است. یا حداقل، به مجرد اینکه گروهی قدرت را در دست گرفت و مصمم شد آرمانشهر را در واقعیت پیاده کند، کارشان به توتالیتراریسم می کشد. در توتالیتراریسم سوسیالیستی، جمع گرایی، دولت گرایی و اراده گرایی حالت کاریکاتور و مضحک به خود می گیرد. ولی کاریکاتورها بر خلاف واقعیت نیستند، بلکه واقعیت را خلاصه کرده و به عناصر اصلی خود کاهش می دهد. پس سوسیالیسم از هر جهت بالیبرالیسم در تضاد است؛ یکی بر جمع تأکید دارد، دیگری بر فرد و گروههای ترکیب کننده جمع. یکی دولت را تقویت می کند، دیگری نسبت به دولت بدگمان است و سعی دارد قدرت آن را محدود کند و تا حد امکان مهار نماید. یکی بر توانایی و اثر بخشی اراده جمعی اعتقاد

دارد، دیگری به رقابت اندیشه‌ها و طرح‌های مختلف عنایت دارد. یکی آزادی را می‌ستاید — مگر می‌شود غیر آن را هم ستود — ولی از قربانی کردن آن در راه تحقق برابری تردیدی به خود راه نمی‌دهد، دیگری مساوات را نفی نمی‌کند — برابری لازمه تحقق اصل رقابت برداشتها و اندیشه‌ها با یکدیگر است — ولی برابری را تا جایی نمی‌رساند که آزادی به خطر بیفتد.

شهوت برابری، وجوه مشترک دیگری را بین مکاتب سوسیالیستی به وجود می‌آورد. برابری به توزیع و همسانی امتیازات می‌انجامد. بنابراین دوروش نظری برای از بین بردن توزیع نابرابر امتیازات وجود دارد. برای آنکه قدرت برابر تقسیم شود، یا باید آن را بین همه افراد به نسبت مساوی تقسیم کرد (روسو)، یا آن را به دست یک فرد سپرد. برای آنکه ثروت به طور مساوی تقسیم شود، یا باید آن قدر فروان باشد که هرکس هر قدر می‌خواهد داشته باشد، یا همه دچار محرومیت کامل شوند. برای آنکه حیثیت به تساوی توزیع شود یا باید تمام مراتب به یک اندازه اعتبار و امتیاز اجتماعی داشته باشند، یا تمام امتیازات از بین بروند و جامعه تماماً به آدم‌های متوسط تبدیل شود. راه حل اول جاذب‌تر است، از این جهت همیشه اول این راه مطرح می‌شود، چه در کتابها و چه در برنامه حزب قبل از رسیدن به قدرت، ولی وقتی سوسیالیستها به قدرت رسیدند، اجباراً به راه حل دوم متوسل می‌شوند، زیرا تقسیم قدرت، فراوانی و رفاه مطلق و دادن مقام و منصب به همه با واقعیت جور در نمی‌آید. به میزانی که سوسیالیستها کوشش می‌کنند تا سوسیالیسم را تحقق بخشند، توتالیتاریسم، فقر و کمپایی و سلطه آدم‌های متوسط و عوام در جامعه اجتناب‌ناپذیر می‌شود.

شهوت برابری می‌تواند همچنین به سوی خارج، علیه نابرابری حاکم بر روابط کشورها جهت‌گیری کند. ملتهای نابرابر — همین‌طور اقلیتهای تحت فشار در یک کشور — تلاش دارند تا نابرابری را از طریق بزرگ کردن خود چه در عمل و چه در شعار از بین ببرند. در اینجا ناسیونالیسم بعد تازه‌ای به خود می‌گیرد، و به ناسیونالیسم اقویا و ناسیونالیسم ضعیفا تقسیم می‌شود. دومی گرایش عمیقی به سوسیالیسم دارد، و مانند سوسیالیسم، از روح جمعی، دولت‌واراده ستایش می‌کند. تجربه نشان می‌دهد سوسیالیسم شانس برای پیروزی ندارد مگر با ترکیب با ناسیونالیسم ملتهای ضعیف و

تحت ستم. البته هر ناسیونالیسمی مدعی است که راه مستقل خود را برای پیاده کردن سوسیالیسم در پیش گرفته است، ولی تمام این راه‌های مستقل تاکنون به نتیجه واحدی رسیده‌اند، یعنی هر کدام نخست بشارت داده‌اند که راه حل مشکل تحقق مساوات و برابری را یافته‌اند ولی پس از رسیدن به قدرت در عمل به راه حل دوم (توزیع برابرتر) متوسل شده‌اند.

به نظر نمی‌رسد حسادت ایدئولوژیها مخالفی خاص خود داشته باشد. سوسیالیسم با دشمنانی درگیر است که هر کدام مستقلاً مواضع فکری خود را دارند و ضد سوسیالیسم هم نیستند. مثلاً لیبرالیسم، آنارشیزم و یا نخبه‌گرایی، هر کدام به دلایل خاص خود با سوسیالیسم در تعارض قرار دارند ولی هیچ کدام به مثابه عکس‌العملی در برابر سوسیالیسم به حساب نمی‌آیند، هر کدام موجودیت خاص خود را دارند ولی با هم سازش ندارند.

۶ — اطاعت^{۴۵}

دو نوع اطاعت داریم که برای هر کدام واژه خاصی لازم است، زیرا وجه مشترکی با هم ندارند. اولی اطاعت از دیگری است، به خاطر زور و یا تهدید. این شهوت نیست، بلکه رفتاری عقلانی است که فرد به خاطر عواقب ناگوار عملی خلاف میل قدرتمندان انجام نمی‌دهد. دومی شخصی یا به دلیل اعتقاد به حقانیت دیگری، و یا به دلیل اعتقاد به خوبی دیگری از او اطاعت می‌کند. در این مورد فرد به خاطر اجبار اطاعت نمی‌کند بلکه به خاطر اعتقاد به خوبی و درستی خود اطاعت می‌کند. میان جوانی که به خاطر ترس از زندان و مجازات خود را به نظام وظیفه معرفی می‌کند، و آن که با علاقه به ارتش می‌پیوندد تا عاشقانه برای وطن بجنگد، تفاوت زیادی وجود دارد. اطاعت واقعی هم همان خصلت حیثیت و اعتبار را دارد: آن هم با مشارکت در ارزشهایی که قدرت تحمیل می‌کند و به قدرت مشروعیت می‌دهد. برخلاف آنچه به نظر می‌رسد، اطاعت از روی میل از اطاعت از روی اجبار بیشتر رایج است. تنها در رژیمهای ستمگر و توتالیتراست که ترس در تمام بافت اجتماعی رسوخ پیدا می‌کند، نظم سنتی — از گذشته‌های دور تا به امروز — و نظم کثرت‌گرا نه بر اساس ترس، بلکه

بر مبنای اطاعت و بی تفاوتی شکل گرفته است. حتی نظامهای ستمگر و توتالیتیر هم چنانچه از اطاعت واقعی اقلیتی معتقد برخوردار نباشند نمی توانند حکومت کنند، زیرا برای اشاعه ترس، باید وسیله مطمئنی مانند فرد مطیع و فرمانبردار وجود داشته باشد. از سوی دیگر، از جهت روان شناختی اطاعت از روی دلیل و برهان هزینه کمتری دارد. دلیل تراشی را همه خوب بلدند. تا اطاعت از روی ترس، که مستلزم آن است که مردم با رژیم حاکم سخت مخالف باشند. در یک کلام تمایل غریزی اکثریت به اطاعت، ناشی از عامل روانی غیر قابل تغییر^{۴۶} یعنی شهوت است. شاید اطاعت نوعی انتخاب از روی اجبار باشد. در واقع اگر اکثریت به دور اقلیتی حلقه بزند و از آن اطاعت کند، برای گروهها بیشتر نافع است تا اکثریت از چیزی جز زور اطاعت نکند و مترصد باشد که تافشار کم شد عصیان کند. تمایل طبیعی انسان به اطاعت در تحقیقات مشهور و نگران کننده میلگرام^{۴۷} مورد بررسی قرار گرفته است.

تجلی غیر ایدئولوژیکی اطاعت به صورت ثبات در زندگی اجتماعی ظاهر می شود. اسطوره، مذهب، اخلاق، و آداب و رسوم انسانها را به فرمانبرداری از اقتدار و ضرورت، دعوت می کنند. این عوامل ثبات، افراد جامعه را به اطاعت وادار می کنند. ما در جامعه ای کثرت گرا زندگی می کنیم، که در آن همه از عصیان و انقلاب تمجید می کنند و خیال می کنیم تمام نظامهای اجتماعی بالاخره به انقلاب منتهی می شوند. این توهم از نادرستی دید تاریخی سیاست شناسان ما ناشی می شود، چون فکر می کنند آنچه در رژیم کثرت گرا وجود دارد (انقلاب یا عصیان) در همه جوامع هم صادق است، و یا اقتصاددانانی که خیال می کنند فقر اگر از حد بگذرد مردم انقلاب می کنند. بررسیهای مقایسه ای این توهم را زایل می کند و مجاب می شویم انسانها به ندرت نافرمانی می کنند.

یکی از صور اطاعت، سنت ضد انقلابی است. یا به مفهوم دقیقتر سنت مخالف جریانی است که از انقلاب فرانسه به این سو رایج شده است. بهتر است آن را انسجام گرایی^{۴۸} بنامیم. این دکترین می گوید در جامعه قدرتهای طبیعی و مشروعی وجود دارند که باید از آن اطاعت کرد، ولی نه از این جهت که قوی هستند، بلکه از این جهت که بحق هستند. کلیسای کاتولیک نمونه قدیمی^{۴۹} سلسله مراتب شرعی است

که در آن فرد با اطاعت آزادی خود را از دست نمی دهد بلکه به دست می آورد. همان طور که نشان دادیم، سلسله مراتب قدرت نمی تواند مشروع باشد مگر بر اساس اصل تعالی^{۵۰} آن چنان مقام رفیعی پیدا کند که از سوی تمام سطوح سلسله مراتب پذیرفته شود.

قدرت مطلق شرعی پاپ نه به خاطر آن است که او در رأس هرم قرار گرفته است، بلکه چون نایب مسیح است.

انسجام گرایی در تمام جریانهای ایدئولوژیکی توتالیتیر دیده می شود، و هدفش هم تحقق آرمانشهر است. در واقع، رسیدن، به قدرت تام و به کار بردن آن از جهت کاملاً فنی باعث می شود حزب به صورت سازمانی با سلسله مراتب متعجر درآید. در این مورد، کتاب چه باید کرد؟ لنین اثری ایدئولوژیکی نیست، بلکه راهنمای فنی است، و در نتیجه نوشته ای عقلانی است. ایدئولوژی وقتی وارد صحنه می شود که بنیادی برای مشروعیت به وجود آورد. این بنیاد گذاری دقیقاً ماهیت انسجام گرایی ضد انقلابی دارد. برای لنین اصلی که مشروعیت می دهد طبقه است که مافوق تاریخ می باشد. همین طور در نازیسم رهبر^{۵۱} مشروعیت خود را از نژاد و تاریخ می گیرد. ایدئولوژی اطاعت چیزی جز مکمل قدرت رهبر نیست.

به همین دلیل است که ایدئولوژی اطاعت حالت خاص ندارد، بلکه خواه ناخواه در تمام رژیمهای سیاسی دیده می شود. صورت مرسوم ایدئولوژی اطاعت را می توان محافظه کاری^{۵۲} نامید. این جریان فکری معتقد است نظم موجود از هر راه حل دیگری بهتر است. مطمئناً این ایدئولوژی بیشتر از هر ایدئولوژی در جامعه هواخواه دارد. البته طرفداران این ایدئولوژی را گروههای حاکم تشکیل می دهند. ولی اکثریت مردم هر قدر هم که رژیم سختگیر باشد از آن پیروی می کنند. محافظه کاری توده ها توهم نیست، زیر دلایل محکمی برای آن وجود دارد و اگر رژیمی سختگیر هم باشد باز به هر کس اجازه می دهد که سرش به کار خودش مشغول باشد، و تا زمانی که به مخالفت با رژیم بر نیامده، از گزند مجازات در امان است. رژیمی که سختگیری می کند به تدریج دگرگون می شود، همان طور که رودخانه سنگهای بستر خود را می ساید و مدور می کند، برندگی و تیزیهای رژیم هم به تدریج ساییده می شود.

برعکس سرنگون کردن انقلابی رژیم همه چیز را زیر سؤال می برد، عادات مرسوم و نظم زندگی را برهم می زند، و زخمهای کهنه را باز می کند و در کوره مبارزه جراحات تازه ای بر بدن جامعه وارد می شود. محافظه کاری موفقیت خود را مدیون ابهام و عدم انسجام مضامین خود می باشد. تنها به این اکتفا می کند که بگوید «سیلی نقد به ازحلوای نسیه» و اینکه باید از ماجراجویی پرهیز کرد و نظم بهتر از بی نظمی است و غیره. به مجرد اینکه تشنجات بالا گرفت و وحدت جامعه از بین رفت خود به خود محافظه کاری هم از بین می رود و جای خود را به ایدئولوژیهای منسجمتری برای مبارزه می دهد. در این زمان، محافظه کاری در تضاد با اصلاح گرایی، انقلاب و ارتجاع قرار می گیرد. ولی در حقیقت آن از نظم خاصی دفاع می کند و نه از نظم به طور کلی. «برک ۵۳» مثال خوبی ارائه می دهد. محافظه کاری با حمله به انقلاب فرانسه از هر نظمی دفاع نمی کند، بلکه از نظم آزاد منشانه انگلیسی برآمده از انقلاب ۱۶۸۸ دفاع می کند. زمانی که محافظه کاران آمریکایی با رادیکالها مواجه شدند، به خاطر نظمی مشخص یعنی نظم کثرت گرا، فردگرا، ویرایشگرانه به جنگهای استقلال و قانون اساسی ۱۷۸۷ متوسل شدند. رژیمهای دیگر خواه انقلابی باشند و یا ادعای آن را داشته باشند، رفتاری جزاین ندارند. محافظه کاری آنها هم عبارت است از محاکمه مخالفین و یا ضد انقلاب و فرستادن آنها به زندانها و یا اردوگاهها.

۷- عشق

این واژه خیلی مثبت به نظر می رسد، و در عین حال خیلی محدود است. من در اینجا می خواستم شهوتی را نشان دهم که باعث می شود انسان شخص دیگری را همچون ارزش مطلق تلقی، و آرزو کند خودش هم روزی به همان صورت توسط همان شخص ارزش مطلق به حساب آید یعنی شهوتی که در بهترین وضع، دو شخص را به صورت دو ارزش مطلق در برابر هم قرار دهد. عشق جنسی قطعاً تنها بخشی از این رفتار را که در تعریف ما آمده است در بر می گیرد. عشق مادر به فرزند، جنبه جنسی ندارد، ولی با حالت اول این تعریف می خواند. دوستی میان دو نفر می تواند اصولاً جنبه جنسی نداشته باشد ولی می تواند با حالت دوم تعریف ما مطابقت داشته باشد. عادت

ربط دادن عشق با جنسیت یکی از ویژگیهای غربی و به ویژه مسیحیت است. خانواده تک همسری، فسخ ناپذیر بودن ازدواج و وفاداری متقابل زن و مرد، باعث تأکید بر یکی بودن شهوت و عشق شده است. در حالی که می توان آن دورا از هم جدا کرد. ادبیات شاعرانه قرون وسطی این دو (عشق و جنسیت) را از هم جدا می کند. برخی از مذاهب هندو و «گنوستیک» از جنسیت، مکتبی مذهبی ساخته اند. به عبارت دیگر عشق واقعی است وسیعتر از جنسیت. عشق همان است که من قبلاً بدان راهبرد وابستگی نام نهادم. عشق از هر چیزی اثربخش تر است زیرا، اگر موفق شود، نگرانی را تخفیف می دهد و شادی می آورد. عشق است که به نوزاد امکان می دهد تا در برابر ضربه های تولد مقاومت کند، بدون عشق تصور اینکه کودک شیرخواری بتواند زنده بماند مشکل است. راهبرد وابستگی زمانی کاملاً اثربخش می شود که رابطه عشق دوطرفه باشد، یعنی کودک مادرش را همان قدر دوست داشته باشد که مادر او را. در چنین حالت کاملی از احساس متقابل، تشخیص اینکه چه کسی از راهبرد وابستگی بهره می برد مشکل است. مادر با فرزند خود احساس آرامش و امنیت می کند، و فرزند هم با او همین احساس را دارد. از سوی دیگر، احتمال اینکه عامل خارجی این عشق را زایل کند کم است، از این جهت عشق مادر و فرزند در تمام جوامع دیده می شود. روابط متقابل از نوع دیگر تا این حد استحکام ندارد، زیرا بیشتر در معرض خطر گسسته شدن است. من به همین جا این موضوع را ختم می کنم، چون تحلیل دقیقتر آن به منظور ما کمک نمی کند.

شهوت عشق به خاطر ماهیت خود، در محیط زندگی خصوصی و خصوصیتین بخش آن تکوین پیدامی کند، از این جهت اصطلاح غیر ایدئولوژیک آن در آداب و رسوم تمام جوامع دیده می شود. آداب و رسوم، عشق میان نزدیکان را، میان کسانی را که با هم به طور مستقیم تماس دارند، تشویق می کند: وحدت مردم ارزشی است که در تمام جوامع دیده می شود. گاهی وحدت به مجرد اینکه از حوزه خصوصی به حوزه همگانی فراافکنی می شود، دچار اعوجاج ایدئولوژیک می گردد. فلسفه یونان، بویژه ارسطو، وحدت مردم را به مثابه بنیان دولت شهر ارج نهاده است^۴. همین طور عشق در مذهب شکوفا می گردد. مسیحیت عمیقاً مذهب عشق است، عشق خدا نسبت به انسان و عشق

انسان به خدا و هم‌نوع خود به عنوان فریضه. گاهی، بعد عشقی مسیحیت مانند آنچه در مورد فرانسوا داسیز^{۵۵} می‌بینیم، به مدارج عالی روحانی می‌رسد. صدقه که در برخی از مذاهب به صورت فریضه مطرح شده است تجلی مذهبی عشق است. تنها عصر ایدئولوژیکی است که به آنچنان پستی و رذالتی می‌رسد که ترحم را به دستکاری^{۵۶} ریاکارانه و سودجویانه فقرا تبدیل می‌کند. مسیحیت دنیوی شده بناگزی به صورت فضیلت عشق در می‌آید. روسوگرایی، در بعد اخلاقی آن، اخلاق عشق است، حتی اگر خود-روسو هم قریحه عشق ورزیدن نداشته باشد. من خیال می‌کنم که خواننده خود می‌تواند نمونه‌های زیادی از تجلی غیر ایدئولوژیکی عشق ارائه دهد.

شهوت اصطلاح ایدئولوژیکی خاص هم دارد که بدان مسالمت‌جویی^{۵۷} یا صلح‌طلبی گوئیم. شکل درونی آن را باید از شکل خارجی آن متمایز کرد. مسالمت‌جویی درونی، وحدت را از جهت هستی‌شناسانه^{۵۸} بر همه چیز مقدم می‌شمارد. مردم طوری ساخته شده‌اند که می‌توانند با هم تفاهم پیدا کنند. تمام ایدئولوژیها احتجاج می‌کنند که خیر اول است و شردوم. مشخصه مسالمت‌جویی آن است که نباید منبع شر را به دیگران نسبت داد، بلکه باید با تحول روحی و اخلاقی آن را از خود دور کرد. خیر و شردر فرد همزیستی دارند، ولی به صورت گذرا، چون خیرمقدم بر شر است. گاندی‌گرایی تجلی ناب چنین مفهومی است. برای گاندی عدم خشونت یعنی بیدار کردن مهربانی و عشق خفته در انسانها. نباید ایدئولوژی عدم خشونت را با روشهای عدم خشونت اشتباه کرد. از این یکی باید دفاع کرد، و در برخی شرایط هم می‌تواند کارساز باشد، به ویژه در مواقعی که قدرت حریف می‌چربد و افکار عمومی می‌تواند بر آن فشار بیاورد. به هر حال این چه اثربخش و چه غیر اثربخش باشد روش یا تکنیک است و نه ایدئولوژی. ایدئولوژی زمانی پدیدار می‌شود که عدم خشونت به ارزش تبدیل گردد و تحول روحی به سوی عشق و وحدت، به صورت هدف درآید. در واقع ایدئولوژی با چنین سرشتی به نظر عجیب می‌آید — همان‌طور که می‌گوئیم فلان آدم موجود عجیب و غریبی است — چون ماهیت جدالی سیاست را نفی کرده و مسئله راحل شده فرض می‌کند. اینکه مردم با ریشه کن کردن آخرین ذره شر از وجود خود همدیگر را دوست خواهند داشت، امری منطقی

است که با برداشت جاری از خشونت امر تعارض ندارد ولی در دنیای خشونت بار جایگزین کردن عدم خشونت به جای خشونت ساده‌لوحی و غیر واقع‌بینانه است و با عقل سلیم جور در نمی‌آید. به علاوه، به مجرد اینکه قدرت شدت عمل نشان دهد، آدمهای خوش خیال اولین قربانیان آن خواهند بود.

مسالمت‌جویی در رابطه باخارج سرشت خود را تغییر نمی‌دهد، ولی عجیب و غریب بودن خود را با شدت بیشتری ظاهر می‌کند. از دید مسالمت‌جویان، کشمکش بین المللی از سوء تفاهم و سوء ظن ناشی می‌شود. صلح حالت مقدم هستی‌شناسانه انسان است، و چنانچه زمینه جنگ افروزی از بین برود بناگزی صلح برقرار می‌گردد. این زمینه‌ها، هم اخلاقی‌اند و هم مادی. اخلاقی از این جهت که کشورها نسبت به هم بدگمان هستند: کافی است حسن نیت و علاقه خود را به صلح ثابت کنیم تا ملت‌های دیگر با روی خوش با ما مواجه شوند. مادی از این جهت که بدگمانی باعث مسلح شدن مردم شده و همین امر ملت‌ها را به گرداب جنگ می‌کشانند. برای آنکه جنگ را از جهت اخلاقی و مادی ناممکن کنیم کافی است که خلع سلاح کامل نماییم. ولی خلع سلاح دو جانبه نمی‌تواند انجام گیرد چون بدگمانی از بین نرفته است، پس باید خلع سلاح یک جانبه باشد تا حریف به حسن نیت ما یقین پیدا کند و صلح دائمی را بپذیرد. صلح‌طلبها معتقدند در وضعیت کنونی اگر ایالات متحده به طور کامل خود را خلع سلاح کند — به نظر نمی‌رسد که شوروی در این راه پیشقدم شود، زیرا صلح‌طلبان شوروی جایشان در اردوگاه‌هاست — شوروی هم بدون اینکه از این برتری کامل استفاده کند به خلع سلاح خود تن خواهد داد. صلح‌طلبها را می‌توان به منزله عوامل نفوذی، علائم زوال یا بلاهت تصور کرد.

صلح‌طلبهای خالص و کاملاً ایدئولوژیک بیشتر باعث مزاح می‌شوند تا عصبانیت. با این وجود، مسالمت‌جویی و صلح‌طلبی به شکل تقریباً بالقوه و یا بهتر بگوئیم به صورت جوامعی با سرشت مسالمت‌جویی دیده می‌شود. نظامهای کثرت‌گرا از این جمله‌اند. این جوامع سازش را ارج می‌نهند و فعالیت‌های مسالمت‌جویانه را تشویق می‌کنند، به ویژه فعالیت‌های اقتصادی را. رژیم کثرت‌گرا تمام انرژی اجتماعی خود را روی فعالیت‌های داخلی متمرکز می‌کند و در صحنه

بین المللی حاضر به دادن هر نوع امتیاز معقولی است. مسالمت جویی بالقوه و مقاومت ناپذیر جوامع غربی باعث پیدایی ایدئولوژی ارتجاعی شده است که باید آن را میلیتاریسم یا نظامی گری نامید. میلیتاریسم پیوسته سستی و بی حالی جوامع دمکراتیک مصرفی را تقبیح می کند و از فضیلت های قهرمانی و جنگ آوری ستایش می کند. ما در ستایش از ماجراجویی حالت ضعیف و تا حدی نهادین این روحیه را می بینیم، همین طور در یادآوری کارهای برجسته اجداد پیشگام خود حتی در پیشاهنگی که بر فضایل شوالیه گری و پهلوانی بنا شده و کثرت گرایی آن را نفی یا خفه کرده است. این حالت های خفیف که در اثر جبر زمانه ایجاد شده، نخست در حوزه زندگی شخصی به ویژه در تخیلات شکل می گیرد. اینها حالات بالقوه ایدئولوژیکی هستند که وقتی کشمکش های داخلی و خارجی شدت گرفت و جنگ داخلی یا خارجی مطرح شد، به صورت بالفعل در می آیند.

۸ - عصیان

عصیان شکست اطاعت و ضد آن است. عصیان می تواند یا به صورت فردی و گروهی، یا به صورت جمعی، به خاطر دنباله روی و موقتی باشد. عصیان فردی به صورت محدود در هر انسانی دیده می شود. عصیان خود را به صورت ناآرامی، اعتراض و مخالفت تجلی می کند و این احساس را می دهد که فرد «عصیان زده» است. انسان می تواند هم به خاطر شرایطی که وجود دارد و هم به خاطر ستمی که سایرین در حق او کرده اند عصیان کند. پس عصیان دو بعد دارد: مخالفت با وضع موجود برای ساختن آینده ای بهتر یا برای احیاء گذشته دلپذیر. انسان کاملاً عصیان زده، استثنائی بیش نیست. چنین موجودی هم می تواند به سوی گذشته برگردد و هم به سوی آینده. قبلاً نشان دادیم که دو نوع اطاعت وجود دارد: در اطاعت اجباری به مجرد اینکه فشار برداشته شد مانند فتری که فشار را از رویش بردارند باز می شود و به عصیان تبدیل می شود. اطاعت از روی علاقه، به عصیان نوع دیگری تبدیل می گردد. هر عصیانی مخالفت با ارزش های موجود، و گرایش به ارزش های دیگر است. به عبارت دیگر، فرد عصیان زده کسی است که ذاتاً «مخالف» است و در عین حال با چیز دیگری موافق

است. در نتیجه عصیان فی نفسه نه می تواند حاوی ارزشی باشد و نه ارزشی را ایجاد کند: ارزش باید از خارج به عصیان تزریق شود. عصیان به خاطر عصیان به معنی دقیق عصیان نیست بلکه نفرت است و ما در پاراگراف بعدی آن را تحلیل خواهیم کرد. عصیان شکست اطاعت است ولی خود به اطاعت تازه ای تبدیل می شود.

تجلیات غیر ایدئولوژیک عصیان رایج نیست، زیرا عصیان غالباً به صورت جمعی ظاهر می شود: از این نظر وارد حوزه سیاست می شود و حالت ایدئولوژی به خود می گیرد. به همین ترتیب نهضت های منتظر ظهور مسیح موعود و عصر طلایی، عصیان هایی مذهبی با پوشش ایدئولوژیک به حساب می آیند. در زمینه آداب و رسوم هم تجلیات غیر سیاسی عصیان دیده می شود. نه تنها هر نوع تخلف از آداب و رسوم رایج نوعی عصیان است بلکه، وقتی فرد هنجاری را شدیداً زیر پا می گذارد و به هنجار دیگری روی می آورد باز هم عصیان کرده است. در جامعه ای که درون همسری^{۵۹} رایج است اگر کسی با فردی خارج از گروه خود ازدواج کند، دچار تخلف شده است. همین طور اگر شخصی روابط آزاد جنسی برقرار کند باز متخلف به حساب می آید. این تخلف در جوامعی که نظام کاستی و طبقاتی دارد جرم بزرگی محسوب می شود: در اینجا برون همسری^{۶۰} نوعی عصیان بر علیه آداب و رسوم جامعه محسوب می شود. من «گنوس»^{۶۱} را نوعی عصیان شدید می دانم. چرا که همه مخلوقات را نفی کرده و تنها خالق متعال را ستایش می کند و انسان را تجلی این عالم نورانی در ماده پست می داند. انسان موجودی است که تلاش می کند خود را از زندان تن رها کند و این زمانی تحقق پیدا می کند که او به معرفتی رهایی بخش دست یابد. و گنوس از این جهت نوعی عصیان علیه مسیحیت است چون به شرارت و بدی ذاتی انسان اعتقاد دارد. گنوس عصیانی است عمیق و به دور از هرگونه کینه و بغض برای عروج به مراتب بالا.

وجه ایدئولوژیک عصیان، انقلاب گرایی^{۶۲} است، البته اگر بتوان این واژه و حشتناک را به کار برد. انقلاب گرایی یعنی اعتقاد به اینکه انقلاب نه وسیله بلکه هدف و یا ارزش است. اگر انقلاب را به منزله انتقال غیر قانونی قدرت تعریف کنیم، هیچ ایدئولوژی نمی تواند از انقلاب به عنوان وسیله ای برای تحقق اهداف خود چشمپوشی کند. حتی لیبرالها و محافظه کاران هم در رژیم ستمگرایا توتالیتاریا زمانی

که رژیم خود آنها در خطر باشد، مجبورند انقلابی شوند. وقتی انقلاب به صورت هدف درآید، وضع تغییر می‌کند. در اینجا انقلاب با حرف بزرگ شروع می‌شود^{۶۳} — که حالت گنوستیک به خود می‌گیرد. در این صورت دیگر خود را به انتقال ساده قدرت محدود نمی‌کند، بلکه می‌خواهد با دگرگون کردن علائم رفتاری، جامعه را به طور کامل زیر و رو کند. انقلاب تحقق مبارزه بین خیر و شر است که در آن خیر پیروز می‌شود و شر را به طور کامل از بین می‌برد. در این معنی، انقلابیگری را باید نوعی گنوس (علم غیب) دنیوی تلقی کرد، و با بیان دقیقتر، انقلاب نمی‌تواند پدید آید مگر در جامعه دنیوی شده. انقلاب هم مانند علم غیب دنیای امروز را فاسد می‌داند، و باز مانند آن طالب نظم آرمانی و کامل در آینده است. با این تفاوت که انقلاب نجات ورستگاری را در این جهان می‌داند، زیرا در قاموس آن آخرت ناپدید شده است. هر چند انقلاب مانند گنوس معرفت نیست، ولی همان‌طور که گنوس مظهر آتش روشنایی بخش و روح افزاست، انقلاب هم کوره خونینی است که دنیای نود آن با آتش و خون پرداخت می‌شود.

دنیای جدید را نمی‌توان از قبل توصیف کرد. این یکی از نتایج منطقی پرستش عصیان و یا انقلاب است. تازمانی که انقلاب وسیله است، انسان انقلابی می‌تواند به دقت جامعه پس از پیروزی انقلاب را توصیف کند. هر چند واقعیت همیشه بر خلاف انتظار او از آب در می‌آید، ولی مهم نیست. برعکس وقتی انقلاب به صورت هدف درآید، دیگر نمی‌توان پیش بینی کرد که واقعیت چطور از آب در می‌آید. انقلاب تحولی است عمیق و ریشه دار به معنی واقعی کلمه، که همه چیز را، از جمله تصویری را که انسان از خود انقلاب دارد عمیقاً دگرگون می‌کند. همه چیز دگرگون می‌شود حتی خود انسان انقلابی. برخی از جریانه‌های چپ گرا در سال ۱۹۶۸ که از این وضع آگاهانه دفاع می‌کردند، آن را تا حد کاریکاتور به افراط کشاندند.

بدیهی است که انقلاب گرایی جز در نظام کثرت گرایی دنیوی، نمی‌تواند شکل بگیرد. *révolution* پدیده سیاسی است که در تمام نظامهای سیاسی دیده می‌شود، زیرا هر رژیم سیاسی زمینه فساد و تباهی خود را هم به وجود می‌آورد. *Révolution* بیان ایدئولوژیکی عصیانی است که به افراط

کشانده شده و تمام زندگی بشر را در بر می‌گیرد. با دنیوی شدن جامعه، این عصیان خصلت متعالی خود را از دست می‌دهد، و می‌رود در این جهان خود را تحقق دهد. *Révolution* (انقلاب) در این معنی، خود بهترین نمودار این دگرگونی است. از این جهت انقلاب فرانسه انقلاب گرایی را ایجاد نکرد، انقلاب گرایی بود که انقلاب فرانسه را به وجود آورد و این واقعه را به صورت نمونه‌ای (آرکه متیپ) انقلاب درآورد. از آن زمان این انقلاب هر چند وقت یک بار خود را در تاریخ متجلی کرده است، و هر بار این واقعه به صورت خاصی خود را آشکار کرده و از دیدگاه خاصی مورد استنتاج قرار گرفته است. تجربه نشان داده است که انقلابها هرگز نتوانستند به صورت *Révolution* درآیند، زیرا هرگز نتوانسته اند جامعه آرمانی را تحقق بخشند از این جهت انقلاب گرایی همیشه تحقق انقلاب را در آینده وعده می‌دهد، و انقلاب خود را یا مرحله ای مقدماتی از آن انقلاب اصلی می‌داند یا مدعی است به انقلاب خیانت شده است. پس انقلاب گرایی در آن واحد هم انقلابهای گذشته را به صورت اسطوره ای پر رمز و راز درمی‌آورد و هم انقلاب واقعی و نهایی را وعده می‌دهد. انقلاب گرایی با تبدیل وسیله به هدف، هر نوع مبارزه سیاسی را نفی می‌کند، زیرا انقلاب واقعی را نمی‌توان ایجاد کرد، بلکه انقلاب خود به خود ایجاد می‌شود. کسی که به انقلاب اعتقاد دارد، در انتظار فرارسیدن آن است و تا آن زمان راحت زندگی می‌کند، چون که بالاخره باید زندگی کرد!

۹ — نفرت

نفرت عکس العمل سرخوردگی از عشق است. در این معنی نفرت ضد عشق نیست بلکه بی تفاوتی است. اگر در چشم عشاق خوشبخت، سایر مردم و اصولاً جهان دوست داشتنی است به خاطر آن است که محبت خود را روی حوزه خاصی متمرکز کرده اند. نفرت برعکس خود را در محیط پخش می‌کند، به میزانی که نفرت گسترده می‌شود، توانایی نشر آن هم بیشتر می‌گردد، تا جایی که حتی می‌تواند تمامی جهان را در بر گیرد. در این حالت فرد یکپارچه نفرت شده و می‌خواهد هر چیزی را ویران کند، زیرا شهوت نفرت، طالب نابودی چیزی است که از آن متنفر است. پس نفرت تنها به

سوی خارج نمی رود، بلکه بناگزر خود فرد را هم هدف می گیرد: به بیان روشنتر، کسی که نفرت می ورزد خود را دوست ندارد. از این جهت برای او خوشبختی مفهومی ندارد. کسی که امروز نفرت می ورزد، احتمالاً زمانی از روی نایمینی تلاش کرده است تا محبت و توجه دیگران را به خود جلب کند. ولی تلاش او با شکست مواجه شده است، حالا یا به خاطر بدشانسی یا به خاطر آنکه معشوق پاسخی به محبت او نداده است و یا اینکه اساساً احساس نایمینی او آن قدر شدید بوده که عشق هم نتوانسته آن را از بین ببرد، نفرت می ورزد و همین امر باعث شده تا مجدداً در ورطه نایمینی و اضطراب قبلی سقوط می کند. گاهی اتفاق می افتد که چنین فردی دچار افسردگی شده یا خود را می کشد. اغلب خود کشیهای عشاق شکست خورده بدین صورت اتفاق می افتد. ولی گاهی هم شخصی با نفرت عکس العمل نشان می دهد، منتهی نفرتی تام که حتی خود او را هم هدف قرار می دهد. به عبارت دیگر، منطق نفرت یعنی ویران کردن خود و جهان به طور همزمان به وسیله خود کشی^{۶۴} - پایان جهان^{۶۵}. این منطق نوع آرمانی گاهی در واقعیت در مورد کسانی که تربیت اخلاقی سخت گیرانه ای داشته اند دیده می شود. خوشبختانه این موارد هم مانند سایر پدیده های خاص نادر است. برعکس، در هریک از ما نطفه ای از نفرت وجود دارد، زیرا عطش فزاینده ما به محبت نمی تواند بدون سرخوردگی ارضاء شود. ما سعی می کنیم این نفرت را که در وجودمان لانه کرده است، از نظر دیگران پنهان کنیم و تلاش می کنیم تا بر آن تسلط پیدا کنیم. بر ملا شدن آن بسیار خطرناک است: زیرا باعث می شود تا سایرین در برابر ما حالت دفاعی و تهاجمی به خود بگیرند. نفرت هر قدر هم مهار شود از بین نمی رود، بلکه به پس ذهن رانده می شود، و خود را در رؤیاهای، تخیلات، و به ویژه در فرافکنیهای مشروع ظاهر می سازد. اگر دیگران ما را دشمن خود می شمارند چرا، نسبت به آنها نفرت نداشته باشیم؟

از این جهت جنگ جلوه غیر ایدئولوژیک نفرت است. ما قبلاً بارها جنگ را چون نیشتری که زخم را باز می کند تعریف کرده ایم و باز هم همین عقیده را داریم. زیرا جنگ از جهت روانی، اجتماعی و تاریخی پدیده ای است مطلقاً تام و فراگیر. از این جهت جنگ راه حل کاملی برای حل مسئله نفرت است. جنگ از جهت روانی

کامل است، چون با نفرت ورزیدن به دشمن غایب و یا دشمن حاضر - کسی که نمی تواند به دلایلی دق دلی خود را سراطرافیان خود که مسئول سرخوردگی و ناکامیهای او هستند خالی کند - البته اگر بشود در اینجا از مسئولیت صحبت کرد - بر سر دشمن خالی می کند. جنگ از جهت اجتماعی هم کامل است چون نفرت باعث می شود که انرژی افراد یکجا جمع شده و در جنگ به کار گرفته شود. بدون نفرت، تنها کسانی با هم منازعه خواهند کرد که از دعوا کردن لذت می برند. خواهیم دید که این نوع افراد وجود دارند و خیلی هم وجود دارند. ولی در این موارد لذت سهم کمتری دارد تا نفرت. بنا بر این، جنگ، فانتزی ساده ای نیست که در جوامع پیدا می شود تا صلح طلبان معاصر را برنجاند. جنگ روش اجتناب ناپذیری است برای تسویه حسابها - در بین سایر روشها - یعنی وقتی کشورها که در رابطه با هم وضع طبیعی دارند (یعنی حالت جنگل) با هم اختلاف پیدا کردند بناگزر به جنگ متوسل می شوند. به عبارت دیگر این نفرت نیست که باعث جنگ می شود، بلکه جنگ یکی از خصایص ذاتی وضع طبیعی (نظم جنگل) است، و وقتی ما نفرت را به این مجرا بیندازیم جنگ می شود. پس جنگ این ویژگی نادر را دارد که هم مسائل بین المللی را حل می کند و هم بغض و کینه ها را خالی می کند. ولی مکانیسم آخری با حساسیت های غریبهای امروز جور در نمی آید. ولی این عامل هم کمتر از عامل اولی نیست و می توان برای آن شواهد زیادی ارائه داد. در اینجا تنها به اظهار نظر پاسترناک درباره احساس کینه و نفرت عمومی اشاره می کنم که در آستانه جنگ سال ۱۹۴۱ مردم شوروی را حتی در بازداشتگاهی فرا گرفته بود. شاید توتالیتاریسم بلشویکی آنچنان بغض و کینه ای در دلها ایجاد کرده بود که نمی توانست به طرف درون سرازیر شود و جنگ با دشمن خارجی تنها راه خالی کردن این دق دلیها تلقی می شد.

نفرت می تواند در آداب و رسوم هم متجلی شود، به ویژه در آنچه با روابط جنسی سرو کار دارد. سادیسم ضد عشق است، زیرا علاقه متقابل را نفی می کند و می خواهد شخصیت دیگری را به کلی مضمحل کند. نوشته های «ساد»^{۶۶} برداشت دردناکی از این مفهوم است. در هیچ لحظه ای در سادیسم عشق مطرح نمی شود. حتی خوشی و لذت هم ناپدید می شود، زیرا رفتار پرتب و تاب قهرمان داستان بیشتر مبتنی

درد و رنج است. جنون لذت طلبی مبین لذت بردن که لازمه اش آزادی و غنی شدن است نیست. با اخلاق تنفر هم گاهی مواجه می شویم. «تالمان درو»^{۶۷} در داستانی از شوالیه آندریو^{۶۸} تعریف می کند که افتخار می کرد هفتاد و دو نفر را در دوئل کشته است. او به حریفانی که آنها را خلع سلاح کرده بود پیشنهاد کرد اگر ایمان بیاورند آنها را نخواهد کشت، آنها هم این شرط را قبول کردند، ولی بلافاصله شوالیه آنها را کشت، چون حالا دیگر می توانست هم جسم آنها را بکشد و هم روحشان را. تصور بغض و کینه در مذهب تاحذی مشکل است، زیرا برای تعالی نفس باید سینه ها را از نفرت خالی کرد. مع هذا برخی از فرقه های انحرافی مذهبی به آن گرایش دارند، مانند برخی از جریانهای جادوگری و شیطان پرستی.

تجلی ایدئولوژیک کینه و نفرت نهیلیسم است. هدف نهیلیسم ویرانی کامل تمامی جهان به انضمام خود شخص است. این در حالت خالص خود همان فراقکنی خودکشی — پایان جهان است به تمامی هستی و جهان. مثال تاریخی آن هیتلر است. وقتی معلوم شد که او در جنگ بازنده است، دستور داد آلمان رابه این بهانه که نتوانسته رسالت تاریخی خود را تحقق بخشد، به طور کامل ویران کنند. جای شک نیست اگر می توانست تمام دنیا را هم با فشار دادن دگمه ای همراه با ملت خود متلاشی می کرد. این خیال باطل یا همه چیز یا هیچ چیز تنها در پایان کار نبود که در او ظاهر شد، بلکه در تمام طول زندگیش همیشه بدان اعتقاد داشت. هیتلر کینه و رزفطری بود که توانایی ایجاد پیوند با دیگران را نداشت و حتی خودش را هم نمی توانست تحمل کند — علاقه بیمارگونه او به موسیقی واگنر هم برای این بود که می خواست از موسیقی به عنوان تحریک آرامش بخش استفاده کند و با آن نگرانی خود را کاهش دهد. هیتلر با فراقکنی نفرت و کینه خود به نژادهای پست راه حلی را انتخاب کرده بود که متضمن هیچ عشقی برای نژاد برگزیده نبود. در هیچ زمانی، در هیچ نوشته و یا سخنرانی او کمترین نشانه ای از علاقه و عشق به آلمان و حتی به آلمانیها دیده نمی شود، و این بدیهی است چون با کینه ورزی نمی توان به عشق رسید، زیرا کینه و نفرت، عشق سرکوب شده است.

هیتلر یک استثناء بود، استثناء از این جهت که هرگز سعی نکرد نفرت خود

رامخفی کند. تنها وجه دوست داشتنی شخصیت او این بود که هرگز دورویی و ریاکاری نداشت. ولی معمولاً نهیلیست ها با انقلابی شدن سعی می کنند نفرت خود را توجیه کنند. توجیه و دلیل تراشی برای این کار بسیار آسان است. می گویند دنیا کاملاً فاسد و بد است و با خراب کردن آن، فروریختن آن را جلو خواهیم انداخت و تا خراب نشود درست نخواهد شد. به نظر آنها زیاد شدن شر باعث خیرخواهی خواهد شد، زیرا جهان نمی تواند در شر مطلق بماند. این رفتن از شر به خیر به طور کامل در انقلاب تجلی پیدا می کند. در انقلاب گرایی این هدف می شود. از این جهت انقلاب گرایان مجبور نیستند مانند مسیحیان مؤمن به انتظار آخرالزمان و بازگشت مسیح بنشینند. مسیحیان معتقدند که لزومی به ترویج شریست، خود شر آن قدر رواج خواهد یافت که به تدریج جهان پر از ظلم و بدی خواهد شد و بناگیزه روز نجات فرا خواهد رسید نهیلیسم برعکس، به روز نجات و رستگاری علاقه ای ندارد چرا که بدان اعتقادی ندارد. نهیلیست معتقد است که تمامی جهان و از جمله خود او به وسیله اهریمن مهارناپذیر بدی دچار قانقاریا و فساد شده است. او با ویران کردن جهان، فراگرد نجات را تسریع نمی کند، بلکه تنها ویران می کند و اگر بتواند همه چیز را ویران می کند. مثل همیشه باید زمینه کار را هم مورد توجه قرار داد. سوء قصد به تنهایی حاکی از نهیلیسم نیست. این وسیله ای است برای رسیدن به هدفی، زیرا هیچ ایدئولوژی — به استثناء صلح طلبی — از آنجا که در خدمت عمل سیاسی است، از قبل نمی تواند سوء قصد و ترور را نفی کند، زیرا سیاست به خاطر سرشت خود نمی تواند از عمل خشونت آمیز دست بردارد. نهیلیسم زمانی مطرح است که خشونت و ویرانی به صورت هدف غایی درآید. ولی از آنجا که در هر فردی کینه و نفرت وجود دارد، این خطر همیشه هست که شخصی هم که می خواهد عاقلانه تخریب کند و یا به خاطر هدف عقلانی تخریب کند در آخر، تخریب و خشونت برای او به هدف تبدیل شود. به عبارت دیگر، در هریک از ما یک نهیلیست بالقوه وجود دارد: خشونت می تواند آن را بیدار کند. برخی از افراد حرمان کشیده و طرد شده حتی لزومی به بیدار کردن نهیلیسم در خود نمی بینند: آنها فی نفسه حامل نهیلیسم هستند و سیاست خود را بر آن بنا نهاده اند.

۱۰ - لذت و خوشی

خوشی را می‌توان همراه با فروید، رهایی از تنش تعریف کرد. منظور نوعی خوشی منفی است که به آرامش پس از رفع تنش شدید گفته می‌شود. استراحت پس از کار بهترین نمونه آن است. شکل مثبت آن با آنچه که در محاورات روزمره خوشی نام دارد بیشتر سازگار است. این به تخلیه انرژی پس از روبه‌رو شدن انسان با چیز مطبوع مادی یا غیر مادی اطلاق می‌شود. خوشی می‌تواند از ارضاء حواس به دست آید، همان‌طور که انجام موفقیت‌آمیز کار باعث رضایت می‌شود. یکی از چهره‌های مشهور این قرن ایوان دنی سویچ^{۶۹} است که با ساختن دیوار آجری از روی اسلوب، و احساس لذت انسانیت خود راثابت کرده است. فکر نمی‌کنم لازم باشد در زمینه لذت و خوشی فردی بازهم موضوع را بیشتر بسط دهم زیرا این بر همگان بدیهی و مسلم است. تجلیات غیر ایدئولوژیک خوشی، بسیار زیادند. شیوه زندگی نخبگان تاحدی حالت خاصی از خوشی را دارد زیرا از درد و رنج زندگی مردم عادی خالی است. اخلاق خوشگذرانی را هم عیاشی (اپیکوریسم) می‌دانند.

همان‌طور که قبلاً هم اشاره کردم، این اخلاق نه بر اساس مجاز بودن هر گونه لذت جویی، بلکه بر مبنای کنترل دقیق توانایی بشر برای کسب لذت ایجاد شده است. بازیها هم که بازندگی بشر عجین هستند، سرچشمه‌های نهادی شده و سازمان یافته کسب خوشی محسوب می‌شوند. دو تجلی اجتماعی بسیار آشکار خوشی، جشن و جنگ هستند. جشن نوعی وقفه نهادین جریان مستمر کار و وظایف و تکالیف روزمره محسوب می‌شود. برای چند روزه عید، گروهی افراد خود را از قید گرفتاریهای زندگی اجتماعی رها می‌کنند. کارفراموش می‌شود، هنجارها به کنار می‌رود و حتی زیر پا گذاشته می‌شود، در برخی از اقوام حتی این امر شامل زنا هم می‌شود. با اسراف و تبذیر مواد غذایی و ثروتی که به زحمت جمع‌آوری شده، کمپایی نفی می‌شود، سلسله‌مراتب اجتماعی از بین می‌رود و یا معکوس می‌شود. گروه با کنار گذاشتن قید و بندها و رها کردن خواهشهای نفسانی خود، به وضع طبیعی برمی‌گردد و روابط اجتماعی اولیه از نوزنده می‌شود. جنگ هم به جشن شباهت دارد. آن هم انسان را از

زندگی روزمره خود جدا می‌کند، شهوات را برای ضربه زدن به دشمن آزاد می‌کند و جنگجویان را در یک پیکر واحد مستحیل می‌سازد. البته، لذت (از خونریزی) یکی از عناصر جنگ را تشکیل می‌دهد. در برخی از جوامع، لذت (از خونریزی) به صورت عامل اساسی درمی‌آید. وضع جوامع اشراف‌منش چنین است. اشرافیت ناب نادر است. تنهایی توان دنیای هومری، غرب فتودال و ژاپن سنتی رامثال زد. اشرافیت حکم می‌کند که حق استفاده مشروع از زور منحصرأ به دستگاه دولت واگذار نشود. در چنین جامعه‌ای هریک از اشراف نیروی مسلح خود را در اختیار دارد و می‌تواند بر حسب ضرورت از آن استفاده کند. اشرافیت جنگجو دولت مستعجل است، زیرا تداوم نبردها باعث از بین رفتن ضعیفها و تسلط قویترها می‌شود. همزمان با آن، طبیعت جنگ هم تغییر می‌کند و دیگر محدود به کسب لذت، یعنی لذتی که از به کار انداختن آزادانه قوای روانی و عقلی و اثبات برتری بر حریف در مبارزه به دست می‌آید، نمی‌شود از این جهت محافل اشرافیت گذشته تلاش می‌کنند تا چیزی را جایگزین جنگهای اشرافی کنند. می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که بازیهای المپیک یونان جانشین جنگهای اشرافی در دنیای دموکراتیزه شده امروزه است. این فرضیه در رابطه با پیدایش و طبقه‌بندی مسابقات ورزشی در انگلستان قرن نوزدهم تا حدی صادق است. در قرن نوزدهم، در انگلستان به دلیل آرامش دیپلماتیک-استراتژیک پس از کنگره وین، اشرافیت توانست موقعیت خود را حفظ کند. این فرضیه درباره جنگهای نمایشی قرون وسطی، یا جنگهای ساختگی در اروپایی که از طریق سلطنت به مرکزیت رسیده بود، کاملاً صادق است.

تجلی ایدئولوژیک لذت عشرت طلبی^{۷۰} است. این مکتب معتقد است که غایت زندگی فردی و جمعی خوشی و لذت است. ولی این هم با مشکلاتی مواجه می‌شود. اگر خوشی ارزش اعلی است، هرچه با خوشی منافات داشته باشد شر و بدی است، و می‌توان آن را باواژه واپس‌زدگی^{۷۱} تعریف کرد. چنانچه فردی احساس دائمی خوشی نکند، باید آن را واپس زده باشد. واپس‌زدگی از کجا می‌آید؟ جز در مواردی که فرد دچار جنون و هذیان است، انسان مجبور است محدودیتهای طبیعی لذت را بپذیرد: بیماری، درد، مرگ. بعید است کسی قبول نکند که زندگی در اجتماع

بزرگی بنشینند که جهان تازه‌ای برپا شود که در آن دیگر نه از واپس‌زدگی خبری باشد و نه از واپس‌زدگی مضاعف. همین‌طور عشرت‌طلب می‌تواند کمال و خلوص خود را از دست داده و با محدودیت‌های گوناگون سازگاری کند. در هر فرهنگی صرف‌نظر از خصایص قوم‌شناسی آن، جشن وجود دارد. عید و جشن به اسم شب^{۷۳} تبدیل، و هر کاری در آن جایز می‌شود. بدبختانه جشن و عید به خاطر طبیعتی که دارد، مستلزم آن است که تمام گروه‌ها در آن مشارکت پیدا کنند. جشن اگر تمام جماعت را در برنگیرد حالت ضیافت ساده به خود می‌گیرد. در جشن تنها مسئله‌ای که مطرح است جدایی آن از زندگی روزمره و ایجاد جو غیرعادی و ضد اجتماعی برای سرور و خوشی است. کمترین چیزی که می‌شود گفت این است که تجربه‌های کنونی به نظر مجاب‌کننده نمی‌آید. مسئله این نیست. عشرت‌طلبی اگر بخواهد به ارزشهایی که از آن دفاع می‌کند وفادار بماند، منطقاً کارش به اینجا می‌کشد. این کاملاً درست است که هر ارزشی در هر ایدئولوژی منطق خاص خود را دارد، و می‌خواهد خود را تحمیل کند.

عشرت‌طلبی در برابر ایدئولوژی ارتجاعی خاص خود قرار می‌گیرد. این ایدئولوژی شدیداً شیوه زندگی جدید را به فساد متهم می‌کند و پاکی اخلاقی دوران گذشته را می‌ستاید و کار را در برابر فراغت و استراحت قرار می‌دهد. زن را تنها در نقش همسر و مادر می‌بیند. به انسان دائماً یادآوری می‌شود که تولیدکننده و سرباز است. چنین ضد ایدئولوژی دارای خصلتی گذشته‌گرا بوده و شدیداً اخلاقی است. در این شیوه تفکر انسان گذشته پارسا و پاک تصور می‌شود و با معیار آن وضع کنونی سنجیده شده و در نتیجه محکوم می‌شود. هر انقلاب پیروزمندی وجهی از این ایدئولوژی را یدک می‌کشد و کم و بیش پیرایشگر^{۷۴} می‌شود. انقلاب از پیروزی خود برای تحقق نظم تازه‌ای استفاده می‌کند. پس هر نظامی، هر چه باشد، از بی بند و باری نفرت دارد، زیرا از بی بند و باری تا براندازی نظام سیاسی تنها یک گام بیشتر وجود ندارد و سرنوشت رژیم سرنگون شده خود بهترین شاهد بر این مدعا است. حاکمیت اخلاق چیزی نیست که تنها رو بسپیر ابداع کرده باشد، بلکه در ذات فراگرد انقلابی است. نتیجه فوری آن طرد عشرت‌طلبی است که نتوانستند بموقع خود را با دوران سخت

محدودیت‌هایی را بر انسان تحمیل می‌کند که همان مرزها و محدودیت‌های لذت و خوشی است. تمام این محدودیت‌های غیر قابل اجتناب باعث واپس‌زدگی طبیعی در انسان می‌شود. از سوی دیگر تمام واپس‌زدگی و محرومیت‌های تصنعی که به وسیله رسوم، اخلاق، و نظم اجتماعی به‌طور کلی بر انسان تحمیل می‌شود، مطرح است. اینها راباید واپس‌زدگی مضاعف^{۷۵} دانست، بنابراین عشرت‌طلبی را باید ایدئولوژی نفی واپس‌زدگی مضاعف تعریف کرد. با وجود این موضع‌گیری آن اشکال دارد. طلب خوشی و لذت به تنهایی نمی‌تواند به منزله ارزش تلقی شود، مگر اینکه بپذیریم لذت نه تنها برای خود شخص دلپذیر است بلکه برای سایرین هم مطبوع می‌باشد. البته اگر آدم خودآزار با آدم مردم‌آزار سروکار پیدا کند شاید هردو از آزار لذت ببرند. ولی این چون همیشه اتفاق نمی‌افتد، باید از خوشیهایی که باعث رنج سایرین می‌شود پرهیز کنیم. خود به خود، ضرورت مهار کردن سائقه‌ها بار دیگر مطرح می‌شود، زیرا در هریک از ما نطفه‌ای از مردم‌آزاری نهفته است، و چیزی مانند رعایت موازین اخلاقی را بر ما تحمیل می‌کند. ولی اخلاق ایدئولوژی نیست، در این صورت آدم عشرت‌طلب عاقل، از حوزه تحلیل ما خارج شده و بیشتر در حوزه کار اخلاق‌شناسی قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، حتی طبیعت خوشی باعث می‌شود تا عشرت‌طلب خصلت ناهماهنگی داشته باشد. برای خوشی منفی باید قبلاً درد و رنجی وجود داشته باشد: خوشی ابدی چیزی است که با عقل و حس قابل درک نیست. خوشی مثبت از تخلیه انرژی حاصل می‌شود ولی انرژی با تخلیه دچار ضعف می‌شود. واضح است که آدم عشرت‌طلب برای تجدید قوا مجبور است به محرکه‌های تصنعی متوسل شود. از مواد مخدر برای منظورهای گوناگون استفاده می‌شود. برخی از آن در سیر و سلوک عارفانه برای ایجاد شور و حال استفاده می‌کنند و برخی دیگر برای فرار از واقعیات، چه به صورت موقت و چه به صورت دائمی یعنی خودکشی و بالاخره گروهی هم برای کسب خوشی. ولی در هر حال نتیجه آن خطرناک است، هم برای تعادل خود شخص و هم برای زندگی اجتماعی او زیرا دائماً باید دچار سرخوردگی باشد.

پس عشرت‌طلبی را مشکل بتوان تأیید کرد. آن هم مانند انقلاب گرایی ناب از ثبات رأی بی بهره است. هردو می‌توانند دست به دست هم بدهند و به انتظار روز

سازگار کنند. پس از انقلاب مارکیز دوساد فوراً به گوشه‌ای پناه برد و تا زمان مرگ هم در آنجا باقی ماند. «ایسم‌های» زیادی وجود دارد، شاید صدها یا هزارها، ولی ما فعلاً با ایدئولوژی‌های اصلی سروکار داریم و ایدئولوژی‌های خاصی که هرکدام بیانگر عمل سیاسی مشخصی هستند، کنار می‌گذاریم. بدیهی است که هسته ایدئولوژی‌های مورد بررسی ایده‌های سیاسی را در بر نمی‌گیرد، بلکه تنها اصول جهت‌دهنده در حالت کلی آن است. ولی این مانع نمی‌شود که حتی در این سطح از انتزاع هم، یک ایدئولوژی اصلی ویژگی خود را که قابل تبدیل به دیگری نیست، حفظ کند. البته ممکن است که عناصری از هر ایدئولوژی در دیگری هم یافت شود، زیرا انسان کلیه شهوات ممکن را در خود دارد. ولی وقتی مبارزه شروع شد و مسئله ایجاد نظم تازه مطرح شد، تفاوت ارزشها در افراد ظاهر شده و مسئله انتخاب ارزشها مطرح می‌شود.

تحلیل ما برای دسته‌بندی ایدئولوژی‌های اصلی کافی است. این سلسله‌مراتب نه بر اساس حقیقت است — ایدئولوژی نه درست است و نه نادرست — و نه بر مبنای خصایص اخلاقی آنها — ایدئولوژی نه خوب است نه بد — بلکه بر اساس کارایی و اثربخشی آنهاست. اثربخشی را می‌توان با میزان احتمال موفقیت یک ایدئولوژی در جامعه، و احتمال به دست گرفتن قدرت توسط آن و برپایی نظم که با ارزشهای مورد نظر آن تناسب داشته باشد سنجید. همین‌طور رده‌بندی بر مبنای تعداد شهوات ارضاء شده به وسیله ایدئولوژی درست می‌شود. از این جهت بدون شک ناسیونالیسم در رأس قرار می‌گیرد. رده‌بندی دیگری هم می‌توان بر مبنای وسعت شهوات موجود در مردم ایجاد کرد. به نظر من لیبرالیسم و سوسیالیسم در مرتبه دوم قرار می‌گیرند. زیرا، آزادیخواهی و مساوات‌طلبی شهواتی است که در همه افراد به ویژه در نظام کثرت‌گرا وجود دارد. سایر ایدئولوژی‌های اصلی، همین‌طور ایدئولوژی‌های ارتجاعی آنها، به نظر من جنبه حاشیه‌ای دارد. این در حاشیه بودن می‌تواند در ربط با ایدئولوژی مسلط بیان شود. محافظه‌کاری می‌تواند در هر ایدئولوژی باشد، آنارشیزم می‌تواند لیبرالیسم را به افراط بکشانند، یا سوسیالیسم را به چپ‌روی وادار کند. انقلابی‌گری اساس آن ایدئولوژی قرار می‌گیرد که می‌خواهد انقلاب کند و یا لیبرالیسم در رژیم توتالیتیر، سوسیالیسم در رژیم لیبرال (جنبه حاشیه‌ای دارد) و غیره. در حاشیه بودن ایدئولوژی می‌تواند به

جدایی بینجامد: مانند ایدئولوژی‌هایی که در اقلیت‌های حاشیه‌ای رشد پیدا می‌کند. همین مثالها را می‌توان درباره صلح‌طلبی انقلابی‌گری و خوش‌باشی^{۷۵} هم آورد.

در مورد فاشیسم چطور؟ این یکی در فهرست ما جای چشمگیری نداشت. شاید به این دلیل که به نظر من فاشیسم ایدئولوژی مادر نیست، بلکه نمونه ازلی ایدئولوژی‌های ارتجاعی است. این ایدئولوژی اساساً و عمیقاً ضد تجددگرایی و ضد کثرت‌گرایی است. فاشیسم با رژیم پارلمانی، آزادیها، سرمایه‌داری، تکنیک، دموکراسی، آرام‌سازی، تحریک، اعتراض، دسته‌بندی، بی‌حالی، تحول، فردگرایی، علم، عقل، نظم اداری، عقلانی کردن... مخالف است. زیرا در تجدد چیزی نیست که فاشیسم با آن مخالفت نباشد. هرنوع مخالفتی نوعی ارزشگذاری است. پس می‌توان وجوه مثبت فاشیسم را هم برشمرد: نظم، سلسله‌مراتب، ریاضت، اعتقاد به مبانی اخلاقی، اجتماعات طبیعی، تماس با طبیعت، جنگ، قدرت، وحدت، اثبات، غیرعقلانی بودن... تمام این ارزشها دارای یک وجه مشخصه مشترک است و آن ناسیونالیسم است. این باعث می‌شود تا ناسیونالیسم به آن ایدئولوژی‌ای که حاوی تمام این آرمانهای مبهم است نزدیک شود. از اینجاست که فاشیسم در آغاز به صورت ناسیونالیسم ظاهر می‌شود ولی این واقعیت که فاشیسم قبل از هر چیز، ضد ایدئولوژی است گرایش طبیعی به ضد ایدئولوژی‌های اصلی دارد و خود به تنهایی نمی‌تواند ایدئولوژی اصلی باشد. انقلاب‌گرایی، عشرت‌طلبیها، و نهیلیسم هم همین‌طور است. در واقع، فاشیسم تاریخی این جریانهای فکری را در خود جمع کرده، و از آنها برای رسیدن به قدرت استفاده کرده و آنها را یا حداقل بخشی از آنها را در واقعیت تحقق داده است. وجه تیره هیتلریسم بدون شک طنین نهیلیستی دارد.

از آنجا که فاشیسم ایدئولوژی ضد تجدد است، طبیعی است که فساد رژیم کثرت‌گرا به فاشیسم می‌انجامد. خیلی چیزها هم به این امر کمک می‌کند: خشم مردم از بی‌نظمی و آشوب، مصائبی که به سرمایه‌داری نسبت داده می‌شود، گرایش طبیعی انسان به کارهای نامعقول، جستجوی روابط اجتماعی گرم و پر شور و غیره. بحران کثرت‌گرایی معمولاً باعث می‌شود تا جامعه از فاشیسم سر در بیاورد یا حداقل نوعی از فاشیسم^{۷۶}. زیرا تمام «ایسم‌هایی» که ما برای نشان دادن ایدئولوژی‌های اصلی به کار

بردیم از حوادث تاریخی نشأت می‌گیرند. فاشیسم می‌تواند تحت عناوین دیگری تجدید حیات کند. میان دوجنگ جهانی ضد تجدید خود را به صورت فاشیسم و نازیسم نشان داد. وقتی رژیم‌های حامل این ایدئولوژی در جنگ شکست خوردند، و زمانه آنها را طرد کرد، این واژه‌ها هم محتوای خود را از دست دادند. از اینجاست که در حال حاضر جریان ضد تجدید از زبان مارکسیسم به صورت چپ‌گرایی بیان می‌شود. ممکن است که قلب‌های پراحساس و جان‌های پاک از این حرف به درد آیند، ولی باید گفت همان مسائلی که در جمهوری و ایمار مطرح بود (نازیسم) دوباره امروز در دهه ۶۰ هم مطرح شده‌اند منتهی با زبان دیگری (مارکسیسم). ولی ممکن است بگویند که نازیسم بر اساس ناسیونالیسم بود ولی چپ‌گراها ناسیونالیست نیستند. من می‌گویم که این تصادفی است ولی در اصل این‌طور نیست. تاریخ می‌گوید که اجتماعات طبیعی انسانها به مرحله‌ای از رشد که رسید جنگ میان آنها آغاز می‌شود. در غرب این مرحله با پیدایش ملت‌ها پس از مرحله فئودالیسم یا دوک‌نشینی و شاهزاده‌نشینی آغاز شد. بنابراین بعد از ۱۹۴۵، جنگ به دلیل تحول روابط دیپلماتیک-استراتژیک میان ملل اروپایی از بین رفت. وقتی یک مرحله تاریخی پشت سر گذاشته شد، جریان دوگانه‌ای آغاز می‌شود. بخشی از نیروها میل به بازگشت به حالت قبلی را دارند و کوشش می‌کنند تا اجتماعاتی را که با حرکت تاریخ از بین رفته دوباره زنده کنند. این واقعیت دارد که بخشی از چپ‌گراهای فعلی درصددند تا ملوک‌الطوایفی قبلی را دوباره رایج کنند. این جریان امروزه واژه قوم‌گرایی^{۷۷} روی خود گذاشته است و می‌خواهد به اکوس^{۷۸} سرزمین گال‌ها^{۷۹}، برتانی^{۸۰}، سرزمین باسک^{۸۱}، و اکسی تانی^{۸۲} و غیره خودمختاری بدهد. بخش دیگر تلاش دارد که جامعه را به سطح بالاتری ارتقاء دهد. ایجاد یک اروپای سیاسی یا اتلانیتیک برای چپ‌گراها به صورت یک هدف در آمده است. بنابراین در شرایط فعلی، ضد تجدید تازه‌ای پدیدار شده و نام تازه‌ای روی خود گذاشته است.

برای اجتناب از ابهام و پیچیدگی لغوی بی‌فایده، من همان وجه تسمیه‌های رایج را حفظ می‌کنم و از ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و فاشیسم، سخن خواهم گفت. من روی این چهارمکتب تأکید خواهم گذارد - البته گاهی هم به

ایدئولوژی‌های دیگر اشاره خواهم کرد - تا بر اساس هسته‌های ایدئولوژیکی ساختمان نظام‌های ایدئولوژیک را ترسیم کنم.

پانویسهای فصل پنجم

- | | |
|-----------------------|----------------------------|
| 1- représentation | 2- Schème |
| | ۳ - مذهب یا طرز فکر. |
| 4- ambiance générique | 5- pulsion |
| 6- instinct | 7- aspiration a la liberté |
| 8- militantisme | 9- Taoïsm |
| 10- Cynisme | 11- oppression |
| 12- anomie | 13- Reich |
| 14- nudist | 15- communal |
| 16- anomisme | 17- Transendante |
| 18- individualisé | 19- Prométhéisme |
| 20- épiméthéisme | 21- Epimethée |
| 22- Promethée | 23- Scientisme |
| 24- Spiritualisme | 25- anticolonialisme |
| 26- avarice | 27- avar |
| 28- exhaustivité | 29- totalité |
| 30- Contingence | 31- Productivisme |
| 32- Consumérisme | 33- Vanité |
| 34- Comedi Social | 35- élitisme |
| 36- Ipso facto | 37- Hurons |
| 38- envie | 39- abstraction générique |

۴۰ - Sisyphé در افسانه‌های یونان مردی است که محکوم به بالا بردن سنگ بزرگی از کوه

- | | |
|-----------------------|---------------|
| 77- ethnisme | 78- Ecosse |
| 79- Le pays de Galles | 80- Bretagne |
| 81- Le pays Basque | 82- Occitanie |

شده است و هربار که این مرد سنگ را به قله کوه می‌رساند، سنگ به پایین کوه می‌غلتد - م.

41- Stöicisme 42- Collectivism

43- étatisme 44- Volontarisme

45- Obéissance 46- Constant

47- S. Milgram , La Soumission a'l'autorité , trad .

franç , Paris , Calinann - Lévy , 1974

48- intégrisme 49- archétype

50- Principe Transcendant 51- Führer

52- Conservatisme 53- Burke

۵۴ - سنت فکری دیگری وجود دارد که اصل را جدایی میان انسانها می‌داند و معتقد است باید تلاش زیادی برای از بین بردن آن انجام شود. این همان سنت ماکیاولی و هابز است، که من هم طرفدار آن هستم. این دو برداشت فکری و روانی هستند که با هم تضاد دارند.

55- Français d'Ascise 56- manipulation

57- Pacifisme 58- ontologique

59- endogamie 60- hypogamie

61- gnose 62- révolutionnarisme

63- Révolution 64- Suicide - apocalypse

۶۵ - برای مطالعه دقیقتر به کتاب من به نام خودکشی مراجعه کنید.

Suicides , Paris , Calmann , Lévy , 1975

66- Sade 67- Tallement des Réaux

68- Andrieux 69- Ivan Denissovitch

70- Ludisme 71- répression

72- Surréprssion 73- mot d'ordre

74- Puritain 75- Ludisme

۷۶ - من فکر می‌کنم که تحولات ارگانیک آن بنا گذریبا نوعی سوسیالیسم همراه است من به این مسئله نخواهم پرداخت، چون در این کتاب به ایدئولوژیها می‌پردازم و نه نظامهای سیاسی و اجتماعی واقعی.

فصل ششم

نظامهای ایدئولوژیکی

تعداد نظامهای ایدئولوژیکی تکوین یافته بر اساس هسته‌ها بی‌شمارند و مطالعه آنها حداقل همان‌قدر به طول می‌انجامد که بررسی اندیشه‌های جزمی^۱. من حتی اگر جراثیم این کار را هم داشتم، باز خود را به چنین معرکه‌ای نمی‌انداختم. من خواننده‌ای را که مایل است با این نظامهای ایدئولوژیکی آشنا شود به نوشته‌های فوریه، سن‌سیمون، مارکس، لنین، هیتلر و غیره ارجاع می‌کنم. در این صورت ما می‌توانیم مسیر مشترکی پیدا کنیم که برای ورود به نظامهای فرعی خاص بی‌فایده نخواهد بود. سه‌نشانه برای راهیابی درست در این جنگل ایدئولوژیکی وجود دارد و کمک می‌کند تا تفاوتها را از هم تشخیص دهیم. پرسشهای بنیادی، پرسشهایی هستند که نظام ایدئولوژیکی باید حتی به حکم طبیعت خود به آنها پاسخ دهد. فرضیه ما این است که هریک از چهار ایدئولوژی اصلی پاسخ خاصی برای این پرسشها دارند. منظور من از فراگرد بیگانه‌خواری^۲ جذب گفتارهای غیر ایدئولوژیکی در ایدئولوژی است: یعنی این امر که ایدئولوژیها باید در عین حال وظایف اسطوره‌مذهب، اخلاق، آداب و رسوم و شناخت عقلی را هم به عهده بگیرند چه آثاری به بار می‌آورد؟ و بالاخره برخی از مکانیسمهای تکثیر^۳ را که باعث می‌شوند تا ایدئولوژیهای اصلی به نظامهای فرعی بی‌شماری تجزیه شوند مطالعه خواهیم کرد.

۱ - پرسشهای اساسی

من چهار پرسش را مطرح می‌کنم - البته ادعایم کنم پرسشها در همین حوزه باشد: بدی، قدرت، همستیزی، خارجی. بدی مسئله‌ای اساسی در هستی انسان است، و از حوزه ایدئولوژی کاملاً فراتر می‌رود. با این وجود در همین حوزه، بدی وضع خاصی دارد که با ماهیت سیاست و ایدئولوژی مربوط است: سیاستی که در آن دشمنی نباشد، وجود ندارد. ولی وقتی ما مبارزه سیاسی را شروع کردیم تلویحاً به معنی آن است که وضع موجود را بد می‌دانیم. برخورد لیبرال با پرسش بعدی با آنچه سایر ایدئولوژیها دارند کاملاً متفاوت است. لیبرالیسم شکل دنیوی شده دوگانه‌گرایی واقعی است، در حالیکه سایر ایدئولوژیها یگانه‌گرا هستند.

برای لیبرالیسم هر انسانی، چه فردی و چه گروهی، امتزاج غیر قابل حلی از بدی و خوبی است. در هر انسانی ستمگر خونریز و فرشته رحمت وجود دارد. خسیس و بخیل و بخشینده، خودخواه و فداکار، حقیر و مفلوک و بزرگ‌منش، احمق و متفکر، دروغگو و حقیقت‌جو، دیوانه و عاقل، موجود متعالی و حیوان‌پست... هر فردی در هر لحظه همه اینها هست و نیست، هر فردی یک وجه نورانی و یک وجه ظلمانی^۱ در خود دارد. این اصل، قضایای دیگری را مطرح می‌کند که مبتن لیبرالیسم است:

- در وضع طبیعی، تاریکی بر روشنائی غلبه دارد. در واقع، اگر عاملی زیاده‌طلبیهای تمایلات طبیعی را محدود نکند، بدی از امتیاز بزرگی برخوردار می‌شود که بناگزییر در آخر نیکی را از بین می‌برد و یا حداقل آن را ضعیف می‌کند. انسان در آن واحد هم گرگ است و هم بره. برخی بیشتر گرگند، و بعضی بیشتر بره. اگر کسی گرگها را مهار نکنند بره‌ها را پاره می‌کنند. انسان در آن واحد هم مال‌پرست است و هم سخاوتمند، اگر مال‌پرستی مهار نشود، مال‌پرستها بر سخاوتمندها تسلط پیدا می‌کنند و آنها را لخت می‌کنند. به همین ترتیب در یک کلام وضعیت طبیعی به معنی پیروزی بدی بر خوبی است. لیبرالیسم دید بدبینانه‌ای دارد و از اینجاست که یکی از نشانه‌های تمایز لیبرالها اعتقاد آنها به بدی سرشت انسان است، نه اینکه انسان کاملاً فاسد است، بلکه، در وضعیت طبیعی بدی بر او چیره می‌شود.

- خوبی و بدی باهم وجود دارند، آرمانشهری وجود ندارد. برای لیبرال تحقق هر آرمانشهری بناگزییر از دو مرحله غیر قابل تحمل می‌گذرد. در مرحله اول منشأ بدی شناخته شده و نابود می‌شود، یعنی قربانیان فراقلمی ضمیمه ناآگاه کشته می‌شوند. مرحله دوم به سرکوبگری مدام برای جلوگیری از تجدید حیات بدی منتهی می‌شود. در نتیجه، هرکس دوگانگی چاره‌ناپذیر سرشت انسانی را بپذیرد، مجبور است نوعی ستمگری را هم بپذیرد. لیبرالیسم از این جهت میان دو قطب درنوسان است. از یک سو جامعه‌ای را طلب می‌کند که مانع از بدی شود، از سوی دیگر جامعه آرمانی و کامل را طرد می‌کند. لیبرالیسم مجبور به پذیرش جامعه ناکامل است، یعنی جامعه‌ای که در آن شرارت در حد قابل تحملی محدود شود. چنین جامعه‌ای به یکباره و برای همیشه ساخته نمی‌شود: هرج و مرج - که مساوی با سقوط به حالت طبیعی است - همچون استبداد و ستمگری - که لازمه تحقق جامعه کامل است - هر لحظه این جامعه را تهدید می‌کند و هر دو باید در وجود انسان و جامعه مهار شوند.

تمام اعمال، موجودات و موقعیتها همیشه دو وجه دارند: بد و خوب. دوگانگی طبیعت بشر در آثار انسان هم منعکس است: هیچ چیزی نیست که وجه بد و خوب نداشته باشد. سرمایه‌داری وسیله فوق‌العاده‌ای است برای از بین بردن فقر و مسکنت، ولی در عین حال وسیله مؤثری است برای به بند کشیدن انسان و تباه کردن او. آزادی سیاسی دلیلی است ولی در عین حال راه را هم برای بی‌نظمی باز می‌کند. این خوب است که زنها عقیف و پاکدامن باشند، جامعه‌ای که در آن سقط جنین به صورت یک تخصص پزشکی درآمده به چه درد می‌خورد؟ اتومبیل اختراع دلیلی است، ولی باعث کشتار هم می‌شود، راه‌بندای ایجاد می‌کند و احساسهای بدی در انسان به وجود می‌آورد. بهداشت و پزشکی به بخشی روه افزایش از بشریت امکان داده است تا زندگی طولانی پیدا کند، در نتیجه جامعه دارد از پیرها اشباع می‌شود و در عین حال از بین بردن آنها هم خلاف حرمت انسانی است و انباشت ژنتیکی انسان را تحلیل خواهد برد.

- اگر خوبی را از یک سو افزایش دهیم بدی هم از سوی دیگر افزایش پیدا می‌کند. این گزاره هم از گزاره پیش حاصل می‌شود. افزایش زیاد منابع باعث افزایش

می‌داند که این دیوشناسی^۵ عصر حاضر چه خصایصی دارد. فاشیسم اسیر وهم و خیالات پریشان است — گاهی توهمات و خیالات در ماهیت فاشیسم وجود ندارد و کاملاً شخصی است که در مورد نازیسم این توهمات ناشی از خصلت عصبی و بیمارگونه شخصیت خود هیتلر بوده است، مانند ضدیهود — به نحوی که فاشیست دائماً حس می‌کند دیگران در پی آزار او هستند.

— قدرت برای لیبرالیسم هم خوب است و هم بد. خوب از این جهت که تنها قدرت است که می‌توان بدی طبیعی و فطری را مهار کند. در واقع، قدرت، امکان استفاده مشروع از زور را می‌دهد، و این بدان معنی است که هر شهروندی از شر سایرین در امان باشد و قدرتی که از همه ناشی شده باید از او حمایت کند و با عدالت درباره او داوری نماید. ولی صاحبان قدرت هم انسان هستند و ممکن است از آن سوءاستفاده کنند. برای مهار توحش فکری حق استفاده از زور از افراد عادی سلب شده و به اشخاص معینی داده می‌شود، ولی معلوم نیست که آنها هم به حالت توحش باز نگردند. بر این اساس است که باید این گزاره‌های اساسی لیبرالیسم رادریک کرد: هیچ محدودیت ذاتی برای آنکه قدرت با را از گلیم خود فراتر نگذارد وجود ندارد. این بدان معنی نیست که هر قدرتی دیوانه شده و زنجیر پاره می‌کند و ظهور یک ستمگر خونریز اجتناب‌ناپذیر است، بلکه بدین معنی است که نمی‌توان برای مهار قدرت در حد قابل تحمل روی فطرت انسان حساب کرد: قدرت می‌تواند هر لحظه از این حد فراتر رفته و عرصه را بر سایرین تنگ کند. این دوگانگی غیر قابل حل مبین آن است که لیبرالیسم دائماً میان دو قطب نفرت‌انگیز در نوسان است: هرج و مرج و استبداد؛ آتارشی و ستمگری. این واقعیت نشان می‌دهد که قدرت خود به خود مهار نمی‌شود بلکه باید آن را مهار کرد، و این امکان‌پذیر نیست مگر آنکه قدرت دیگری در برابر آن قرار گیرد.

— خصلت اساسی قدرت لیبرال قدرت توزیع شده است. قدرت می‌تواند به دلایلی که لیبرالیسم بدان توجهی نکرده محدود شود. قدرت مطلقه بر مبنای اصولی که دارد می‌تواند در برخورد با واقعیتها با محدودیت مواجه شود. این محدودیت ممکن است ناشی از موانع مادی باشد که با اراده‌ای که می‌خواهد خود را تحقق دهد مقابله می‌کند و یا به حالی و ملاحظه کاری حاکم. قدرت ناتوان یا سست عنصر قدرت لیبرال

خواسته‌های می‌شود. کاهش تعصبات مذهبی با افزایش تعصبات دنیوی همراه است. آموزش رایگان باعث شده تا دولت بخشی از هزینه‌های تحصیلی فرزندان طبقات مرفه را بپردازد. برقراری عدالت و امکانات مساوی برای افراد جامعه بدون افزایش مداخله دولت در امور جامعه تحقق نمی‌پذیرد، و همین باعث تشدید نابرابری قدرت (یعنی تمرکز قدرت در دست دولت) می‌شود. مشارکت همگانی در تصمیم‌گیری باعث مباحثه‌ها و بگومگوهای طولانی و ملال‌آور شده و استقلال رأی افراد را محدود می‌کند. این گزاره برای لیبرال یک وجه خوب و یک وجه بد دارد. وجه خوب مشارکت همگانی صبر و شکیبایی و دوراندیشی و ارزیابی آثار منفی هر نوع نوآوری و ابتکار است. و این همان محافظه‌کاری لیبرال است که می‌خواهد راه‌حلهای امتحان شده را حتی المقدور حفظ کند و معتقد است که زمان، بسیاری از دردها و رنجها را قابل تحمل می‌کند. به همین دلیل لیبرال از براندازی و انقلاب هراس دارد و اصلاحات تدریجی را ترجیح می‌دهد. وجه منفی آن بی‌حرکتی و ایستایی فکری است. جامعه آزاد نمی‌تواند ایستا و دچار سکون باشد. زمانی که لیبرالها بی‌حرکت باقی می‌مانند، جامعه خود به خود تحول پیدا می‌کند، منتها چون آنها در این تحول شرکت ندارند اوضاع علیه آنها شکل می‌گیرد. میان شکیبایی و ایستایی مرز مشخص و قطعی وجود ندارد، بلکه درجات مختلفی از یک گرایش واحد محسوب می‌شود.

سه ایدئولوژی دیگر روی سه محور کاملاً مخالف قرار گرفته‌اند و هر سه آنها پیروزی نیکی را با نابودی شریعه می‌دهند. آنها خوبی را برگزیده‌اند و می‌خواهند ریشه بدی را از جهان بربکنند. یکی از دشمنان ناسیونالیسم موجودی خارجی است: کشورهای که بدان ملت زور گفته‌اند و یا تهدید به زورگویی می‌کنند و یا با توسعه نفوذ آن مخالفند، و دیگری داخلی است: تفرقه و جدایی که وحدت ملی را از بین می‌برد و قدرت آن را تحلیل می‌برد. سوسیالیسم مالکیت خصوصی را به مثابه منشأ بدی و شرارت می‌شناسد. فاشیسم تمام محمل‌های تجدد مانند سیاستمداران، سرمایه‌داران، روشنفکران و... را منشأ شرمی داند و از آنجا که نمی‌توان شرارت و بدی را به صورت انتزاعی از بین برد، پس باید بدی را در افراد و گروهها متبلور کند و آنها را از بین ببرد. من فکر می‌کنم که خواننده خود با شناختی که از فاشیسم در گذشته دارد

نیست، مگر به خاطر استفاده نادرستی که از این واژه در زبان رایج می‌شود. تازمانی که قدرت تقسیم شده باشد، امکان ندارد که دوباره جان بگیرد و به ستمگری و استبداد شدید تبدیل شود. قدرت زمانی تقسیم می‌شود که در جامعه حداقل دو مرکز تصمیم‌گیری وجود داشته باشد، به طوری که هیچ کدام نتوانند بر دیگری تسلط پیدا کنند. هرچه تعداد مراکز تصمیم‌گیری بیشتر باشد، همان قدر قدرت بیشتر تقسیم می‌شود و کمتر امکان دارد که به جباریت و ستمگری منتهی شود. ولی وقتی خودمختاری مراکز از حد معقول بیشتر شود به استقلال آنها تبدیل می‌شود و جامعه دچار هرج و مرج می‌گردد. لیبرالیسم کامل و ناب در جامعه‌ای تحقق پیدا می‌کند که هر فردی خود مرکز تصمیم‌گیری خودمختار باشد و از سویی قدرت نمایندگی موقتی و جزئی داشته باشد بدون آنکه تسلیم اکثریت شود. در نهایت حق استفاده از عصیان را برای خود محفوظ نگه دارد. واقعیت متناسب با شدت برخورد و اصطکاک‌ها که با وضع ایده‌آل دارد از آن فاصله می‌گیرد. در اینجا این اصطکاکها زیاد و شدید است. برای اینکه واقعیت بتواند به ایده‌آل نزدیک شود، دو شرط لازم است: نخست اینکه هر شهروندی به طور طبیعی مایل به حفظ قدرت مستقل خود باشد و به حریم دیگری تجاوز نکند. این شرط با طبیعت بشر در تعارض است یعنی با میل به اطاعت در غالب مردم و میل به کسب قدرت در برخی از آنها. شرط دوم اینکه حق تصمیم‌گیری تمام شهروندان با یکدیگر کاملاً مساوی باشد. این شرط زمانی تحقق می‌یابد که تصمیم فرد به تنهایی قابل توجه نباشد و برزندگی سایرین به نحوی اثر نکند. اقتصاددانان از جهت نظری این وضع را خوب می‌شناسند: زمانی که رقابت کامل وجود داشته باشد، یعنی زمانی که تصمیم فرد به تنهایی نتواند روی سطح قیمتها اثر بگذارد. خارج از حوزه اقتصاد — آنهم نادر است — این شرط هرگز تحقق نمی‌پذیرد. در واقعیت افراد از جهت اعتبار اجتماعی، ثروت، استعداد، زیبایی، سلامتی و غیره مساوی نیستند. به نحوی که برخی از آنها به نسبت امتیازات بیشتری دارند. به ویژه اینکه دسته‌بندی هم همیشه امکان دارد. بنابراین هر کار که اقلیتی متشکل بخواهد اراده خود را بر اکثریتی متفرق تحمیل کند، توانایی تصمیم‌گیری آن به صورت نامتناسبی افزایش پیدا می‌کند. آگاهی کم و بیش روشن از غیر ممکن بودن تحقق این دو شرط باعث شده تا

لیبرالیسم به راه‌حلهای ناکامل و کمی دور از وضع آرمانی برسد. این راه‌حلهای نظام چندحزبی، تقسیم قدرت، نظارت بر سازمانهای اداری و غیره نامیده می‌شوند. این راه‌حلهای حق اقامه دعوی و دادخواهی را برای مقابله با مرکز تصمیم‌گیری سرکوبگر و زورگو شامل می‌شود. در چنین نظامی تشکل برای احقاق حق تشویق می‌شود. در اینجا حوزه‌های فعالیت اجتماعی از یکدیگر متمایز شده است، به صورتی که فرد مجبور نیست خود را با یکی از آنها هم هویت کند و می‌تواند استقلال خود را در فاصله این حوزه‌ها حفظ کند.

— سوسیالیسم برای قدرت هیچ نوع مشروعیتی قائل نیست و وعده ناپدید شدن آن را می‌دهد. در واقع، قدرت هم در کنار ثروت منشأ اصلی نابرابری است. اگر نابرابری وجود دارد، به خاطر وضع ناهنجاری است که مالکیت خصوصی ایجاد کرده است. و این معمای غیر قابل حلی است. برابری قدرت را با روش لیبرالی می‌توان با دادن حق تصمیم‌گیری مستقل به هر شهروند تحقق بخشید، ولی حفظ استقلال رأی مستلزم وجود حوزه مستقلی است، در غیر این صورت خودمختاری و استقلال رأی حرف مفتی بیشتر نیست. از این جهت، آرمان اجتماعی لیبرالیسم جامعه روستایی و یا کارفرمایان، مستقل است. سوسیالیسم راه حل اولی را رد می‌کند، به این دلیل که کارفرمایان مستقل اجباراً به خاطر رقابت به تدریج از بین می‌روند و در آخر تحت سلطه انحصارها در می‌آیند؛ و با انتخاب دومین راه حل این معما می‌خواهد آزادی را که همان برابری کامل قدرت است — از طریق وحدت تحقق دهد. اگر همه توافق داشته باشند، مردم با شور و اشتیاق تصمیمات مشترکی اتخاذ می‌کنند و به کسی ظلم نمی‌شود. اراده عمومی «روسو» صورت ازلی قدرت و یا شاید هم بی — دولتی یا بی — قدرتی^۶ سوسیالیستی است. ولی از آنجا که جهان حاضر شریرو دستخوش نابرابری است چنین وحدتی میان آدمیان وجود ندارد. پس قدرت نمی‌تواند در میان جمع توزیع شود مگر بعد از نابودی عوامل تفرقه و نابرابری انسانها. احتمال اینکه این عوامل مخرب خود به خود از بین بروند وجود ندارد، و باید آنها را با زور از بین برد. برای پیروزی باید قدرت را در دست خوبان متمرکز کرد: این ضرورت تأسف بار ولی اجتناب‌ناپذیر است. پس در مواضع ایدئولوژی میان از بین بردن قدرت و تمرکز افراطی

آن تعارض منطقی دیده نمی‌شود. این تعارض بدین صورت حل می‌شود که این دو صورت از قدرت را مراحل یک تحول واحد تلقی می‌کنند. لیبرال در برابر این منطق ناتوان است، زیرا هیچکس نمی‌تواند ثابت کند که جامعه‌ای بدون قدرت ناممکن است، هر نوع عیبجویی از استبداد سوسیالیستی در چشم معتقدین به این مکتب نارواست، زیرا که وسیله‌ای برای غایت غیر مستبدانه تلقی می‌شود.

— مفهوم ناسیونالیستی قدرت دارای ظرافت بیشتری است. قدرت باید در این مکتب از یک سو وحدت درونی جامعه و نیرومندی آن را تضمین کند، و از سوی دیگر در رابطه با خارج خصلتی تهاجمی و یا تدافعی بدان بدهد. از این جهت ناسیونالیسم خود را با هر رژیم — سیاسی به مفهوم دقیق سازمان سیاسی — سازش می‌دهد، به شرط آنکه اثربخش و کارساز باشد. با این وجود، واضح است که ناسیونالیسم بیشتر به رژیمهای قوی با گرایشهای ستمگرانه و توتالیتر تمایل دارد، و نه رژیمهای کثرت گرا که بنابر سرشت خود متفرق و مسالمت جو هستند.

— فاشیسم برای فره‌مندی^۷ رهبر ارزش زیادی قایل است. افراد با هم برابر نیستند، از میان توده عوام و نادان نابه‌ای پدید می‌آید. این فرد استثنایی بر فراز توده‌ها قد برافراشته و روح و الهام‌دهنده آن می‌گردد. او در مراحل بالا دارای رسالت و مسئولیت است، زیرا اوست که حق تعیین سرنوشت مردم را به عهده گرفته است، تا آنجا که مردم خود را در او متجسم می‌بینند. بنابراین رهبر دارای قدرتی است نامحدود، زیرا فره‌ایزدی نمی‌تواند محدود باشد. بنا بر تعریف، فره‌ایزدی در عمل آثار مثبتی دارد. رهبر تمامی نیروی توده را برای تحقق اهداف جمعی بسیج می‌کند. نمی‌تواند خطا کند، زیرا اراده‌ عمومی در نبوغ اعلای او به خود آگاهی می‌رسد و خود را به عمل تبدیل می‌کند. او منشأ بدی را تشخیص، و راه نابودی آن را نشان می‌دهد. اصول رهبری تنها در سطوح بالا اجرا نمی‌شود، بلکه در تمام سطوح جاری می‌گردد. نظام فاشیست سلسله‌مراتبی است از مسئولیتها، و هر جا که قدرت اعمال می‌شود این سلسله‌مراتب بر آن حاکم می‌گردد. هر مسئولی نیابتاً از این فره‌ایزدی بهره‌مند می‌شود و یا بهتر بگوییم، فره‌ایزدی دایمۀ نفوذ خود را به تمام کسانی که در اعمال قدرت سهمی فعال دارند گسترش می‌دهد. در اینجا نه مانند لیبرالیسم مسئله انتخاب رقابت‌آمیز

وجود دارد و نه مانند سوسیالیسم انتخاب از پایین: حکام از سوی رهبر و بنا به میل او نصب می‌شوند. نظام در خلأ مواج نیست، زیرا رهبر حمایت و ستایش شورانگیز توده را در پشت خود دارد. او خودکامه نیست، بلکه مردم سالار به معنی واقعی این واژه است. پس قدرت فاشیستی مشروط نیست بلکه مطلق است، یعنی از هر قیدی آزاد. این قدرت گذرا نیست، ابدی است، حتی اگر رهبر فره‌مند بمیرد یا شکست بخورد. بنابراین خصلت آن توتالیتر است، در حالی که قدرت سوسیالیستی تنها به خاطر ضرورت گاهی به طور موقت حالت توتالیتر به خود می‌گیرد. البته، آثار و نتایج عملی هردو علی‌رغم تفاوت در اصول یکی است. حتی گاهی توتالیتریزم سوسیالیستی ممکن است از توتالیتریزم فاشیستی به مراتب خونریزتر باشد زیرا جاه‌طلبی غائی آن وسیعتر و حلقه دشمنان آن هم تنگتر است.

اصالت لیبرالیسم باردیگر در برخورد ایدئولوژیک — برخورد عملی چیز دیگری است — با تعارضات داخلی آشکار می‌شود. ناسیونالیسم برخورد مشخصی در این مورد ندارد، و فقط با آنچه وحدت ملی را تضعیف کند مخالف است. این برخورد با نوع رژیمی که ناسیونالیسم را به دوش می‌کشد تغییر می‌کند: چنین برخوردی در انگلستان ویکتوریایی و چین مائوئیست متفاوت است. سوسیالیسم و فاشیسم برخوردی ساده و ابتدایی دارند: با دشمنان باید تا حد مرگ جنگید، با دوستان مشکلی نیست که آسان نشود.

دشمن مظهر بدی و شرارت است: با او نمی‌شود پیمان بست چون این کار خیانت به مکتب است، باید او را یکسره نابود کرد، یا حداقل به عنوان یک نیروی سیاسی از بین برد. تفرقه میان دوستان چیزی جز سوء تفاهم نیست، یا سوء تفاهم روی یکی از اصول مکتب یا بر روی تاکتیک. وقتی اصول پذیرفته شد، سوء تفاهم با گفتگوی صریح از بین می‌رود و وحدت نظر اولیه دوباره ظاهر می‌شود. اگر گفتگوی صریح سوء تفاهم را برطرف نکرد، یکی از این دو حالت اتفاق می‌افتد: یا آن دوست مخالف است — که در اقلیت هم هست — دشمن به ظاهر دوست است، یا دوست منحرفی است که از پذیرش حقیقت سرباز می‌زند. در مورد اول باید او را از بین برد. در مورد دوم باید او را بازآموزی کرد. پاکسازیها و بازآموزیها در رژیم توتالیتر به صورت کاملاً

منطقی توجیه می‌شوند، این کار به خاطر آن است که در نظام توتالیتیر هیچ حقانیتی برای نقطه نظرهای مخالف وجود نداشته و اصلاً مخالفت معنی ندارد، مخالفتها باید از بین بروند، و این معنی نابودی مخالفین سیاسی است.

— لیبرالیسم برعکس تفاوت و تضاد عقیدتی، علایق و نظرات را می‌پذیرد و بدین وسیله از مکاتب دیگر متمایز می‌شود. پس مسئله به این صورت مطرح می‌شود: چطور می‌توان نظام با ثبات و کارسازی را بر اساس همستیزیها بنا کرد؟ پاسخ آن را فوری نمی‌توان داد، بلکه این پاسخ به تدریج از قرن هجدهم به اینسوشل گرفته است. دو مرحله اصلی را در این مسیر می‌توان تشخیص داد:

— لیبرالیسم محدود (قرن هجده تا نوزده و بازمانده آن تا به امروز)

این مکتب بر یک فرضیه و یک قضیه بنا شده است. تنوع و تعدد انتخاب که در تحلیل آخر از مخالفت و همستیزی سرچشمه گرفته است، چاره‌ناپذیر نیست، این اختلاف ناشی از بلاهت و خرافات است: یعنی غیر عقلانی است. چند راه حل همسان و هم‌مطراز وجود ندارد، بلکه از میان آنها تنها یک راه حل خوب و درست وجود دارد. پس باید این راه حل را به کمک عقل و اجتناب از خرافه پیدا کرد. در یک کلام، تنها یک نظم آرمانی و کاملی وجود دارد زیرا عقلانی است، وانسانها هم به تناسب فهم خود بدان روی می‌آورند. تا اینجا هیچ چیز، لیبرالیسم را از روشنگری که مخرج مشترک تمامی ایدئولوژیهای معاصر را تشکیل می‌دهد، متمایز نمی‌کند. روشنگری چیزی جز شناسنامه عصر ایدئولوژی و تجدید نیست: کار ایدئولوژیکی بعدی عبارت است از تصریح این عناصر متشکله ناهمگن و آشتی ناپذیر. لیبرالیسم با قضیه‌ای^۸ که از اصل مسلمی^۹ ناشی شده باشد متمایز می‌شود.

انسانها تاریخ طولانی در پشت سر دارند — این بدان معنی است که خرافات جزئی از وجود آنهاست — و، از آن گذشته، کمتر کسی پیدا می‌شود که تنها از روی عقل رفتار کند، بلکه بیشتر افراد از شهوات، علائق و عقاید خود پیروی می‌کنند. با وجود این، برای پیروزی عقل، انسان باید از قید شهوات علایق و عقاید خود آزاد شود، و بین افراد رقابت ایجاد شود. رقابت، تاجایی که مانع خارجی نتواند اختلال ایجاد کند، اجباراً به نقطه تعادل منتهی می‌شود که در آن نیروهای متضاد همدیگر را خنثی

می‌کنند. بنابراین تعادل نمی‌تواند ایجاد شود مگر در نقطه‌ای که راه حل درست مطرح نشده باشد، و این همان راه حلی است که شهوات، علائق و عقاید در برابر آن تمکین می‌کنند، زیرا عقل سلیم — یعنی توانایی پذیرش حقیقت — در همه مردم وجود دارد. در نتیجه، آزاد گذاشتن برخوردها و ستیزه‌های اجتماعی به صورت حرکت‌های غیر عقلانی مانند آنچه در نظریه براون^{۱۰} می‌بینیم بالاخره به انطباق واقعیت با ایده آل منتهی می‌شود. دست نامرئی سرنوشت یا «نیرنگ تاریخ» در لُفاف حرکت‌های جزئی نامعقول از عقل کلی پیروی می‌کند.

عجب ترکیب با عظمت و ستایش انگیزی! بدیهی است نظام فکری که بتواند در آن واحد هم آزادی سیاسی را تأمین کند و هم انفجار علم و تکنیک را تسهیل نماید هم جهان را دنیوی کند به راستی چقدر اغواکننده است. با یک چرخش جادویی، نه تنها جامعه آرمانی تحقق پیدا می‌کند، بلکه می‌توان آن راحتی به اکثر کژبهای انسان ناکامل تحقق داد. متأسفانه ایده‌ها و واقعیتها سرسخت‌تر از اینها هستند. فاجعه‌های قرن بیستم که با جنگ اول جهانی آغاز شد ثابت کرد که این تصورات از اساس باطل است. در سطح ایده‌ها، اعتقاد به انطباق واقعیت با آرمان، با اعتقاد به ناکامل بودن انسان بدون شک در تضاد است. نمی‌توان در آن واحد گفت که بدی وجود دارد، نمی‌توان آن را از ریشه درآورد، و اینکه عقل بالاخره پیروز خواهد شد و نظم خوب و عادلانه‌ای ایجاد خواهد گردید. این به معنی اغتشاش فکری و ایدئولوژیک است. برای خروج از این اغتشاش، لیبرالیسم می‌باید اعتقاد نخست خود را با اثربخشی تعارضها آشتی دهد. راه حل نظری آن این است.

— لیبرالیسم تعمیم یافته^{۱۱}. این یکی بر اصل مسلم و قضیه کاملاً متفاوتی استوار است. در اینجا امکان انتخاب وجود دارد. انتخاب شقوق مختلف غیر عقلانی نیست، دلخواهانه است. این بدان معنی است که همه حق دارند ولی باهم موافقت ندارند. به عبارت دیگر، همیشه یک راه واحد وجود ندارد، بلکه راه‌های متعددی وجود دارد، و همه هم یکسان‌اند. و باز این بدان معنی است که هر راه حلی در آن واحد هم خوب است و هم بد، و این فرد است که باید راه حلی را انتخاب کند که با سلیقه و علائق او بیشتر سازگار باشد. انتخاب، جنبه عقلانی ندارد، زیرا عقل با امر دلخواهانه سر و

دشوار است. اگر خیلی دیر شود، خطر براندازی و یا جنگ داخلی پیش خواهد آمد؛ اگر خیلی زود دست به کار شود برخورد عقاید و آراء را که لازمهٔ پیشرفت جامعه است سرکوب می‌کند و وقتی افکار مخالف سرکوب شدند به صورت مخفی درمی آیند و دیگر قابل کنترل نیستند. اصولاً برای مسئلهٔ نظارت اجتماعی در رژیم لیبرال هیچ دستورالعمل ساده‌ای وجود ندارد: رهبران باید رویدادها را ارزیابی کرده و خونسردی خود را در قبال آنها حفظ کنند.

لیبرالیسم می‌داند که احترام به این قواعد، ثبات و اثربخشی نظام را برای اکثریت تضمین و آن را قابل تحمل می‌کند. اینک برای آنکه این ضوابط عملی شود، باید جامعه و شهروندان بخواهند که با هم بر اساس ضوابط زندگی کنند. رژیم لیبرال را نمی‌توان ایجاد کرد، بلکه چنین رژیمی خود از رشد ارگانیکی جامعه پدید می‌آید. بقای چنین نظامی با فضیلت نامحتملی بستگی دارد: یعنی مدارا، که در آن فرد به نظر دیگری احترام می‌گذارد، و با گسترش تعارضات حاد که سازش را غیرممکن می‌سازد مخالفت می‌کند.

شاید در برخورد با خارج است که چهار ایدئولوژی ما هریک ویژگی خود را روشنتر بیان می‌کنند. زیرا روابط بین‌المللی و جنگ، سنگ محک هر سیاست است. — ناسیونالیسم تاحدی وضع متفاوتی دارد. برحسب موقعیت کشور، تاریخ آن، قدرت بالقوه و بالفعل آن، نوع رژیم سیاسی آن و غیره، شهوت ملی‌گرایی می‌تواند به صورت استقلال‌طلبی، بی‌طرفی سیاسی، خودکفایی، کشورگشایی، میل به تعادل و غیره متجلی شود. اشتیاق به استقلال در یک مستعمره و یا در میان مردم یک اقلیت نژادی در یک امپراتوری کاملاً قابل فهم است. بی‌طرفی نوعی بازی در صحنهٔ بین‌المللی است که شرط آن آگاهی کامل به هویت ملی است. خودکفایی شعار ناسیونالیسم کشورهای ضعیف است که نمی‌توانند با غلبه بر سایرین ارزشهای خود را تحمیل کنند و از هر نوع رابطه‌ای با بیگانگان دوری می‌کنند. در عصر ما خودکفایی خود را تحت عنوان ضد امپریالیسم متجلی می‌سازد، و تحت همین عنوان و پوشش است که خود را سوسیالیست می‌داند و مدعی می‌شود که کوتاهترین راه را برای تحول اقتصادی برگزیده است، البته با توجه به اصول اولیهٔ رشد اقتصادی، هرچه خودکفایی بیشتر باشد،

کاری ندارد، به علاوه می‌توان هر کار دلخواهانه‌ای را توجیه کرد. پس قضیه‌ی رومی‌توان چنین بیان کرد: مواجههٔ نیات دلخواهانه و یکسان باعث می‌شود تا به نقطه تعادل ناپایداری برسیم، یعنی انتخاب بهترین راه حل و یا راه حلی که حتی الامکان کمترین باشد. ممکن است نتیجهٔ عالی به دست نیاید، ولی غیر ممکن است که بدترین راه حل پیدا شود: با توجه به طبیعت و سرشت بشری، این راه حل قابل تحمل خواهد بود.^{۱۲}

اصل کلی در هر حوزه دلخواهانه شیوه کاربرد خاصی پیدا می‌کند. توزیع کالاهای کمیاب تا آنجا که مسئلهٔ برابری مطلق مطرح نباشد شکل حادی را به وجود نمی‌آورد. در واقع، برابری مطلق غیر ممکن است، چون قدرت، ثروت و حیثیت کمیاب هستند. کالاهای کمیاب دستخوش رقابت هستند و متناسب با نیرویی که رقبا صرف می‌کنند توزیع می‌شوند. به طور یقین، نابرابری، تاریخ کم و بیش طولانی دارد، ولی هنوز هم وجود دارد. اگر فرضیهٔ برابری مطلق را کنار بگذاریم، آشتی منافع تا حدی ممکن است. آزاد کردن تعارضها جامعه را به نقطه تعادلی می‌رساند که بابرخوردشهوآت و نیروها کمیتهای توزیع شده تعیین می‌شود. این تعادل ناپایدار است، و هرگز هم به مرحله تعادل کامل نمی‌رسد، چون تمام عواملی که در تعادل سهیم اند از حرکت باز نمی‌ایستند. هر آنچه با نهادها در ارتباط است از یک قاعدهٔ اصلی متابعت می‌کند: طرد کامل به حوزهٔ شخصی. طرز لباس پوشیدن، نوع سامان دادن زندگی جنسی، شیوهٔ سکونت، زندگی در گروه یا خارج از گروه و غیره باید به اختیار فرد گذاشته شود. قانون و دولت تا آنجا که فرد قصد آزار دیگران را نداشته باشد، کاری با او ندارند. قانون باید آزادی فرد را در زندگی خصوصی تا آنجا که به دیگری تخطی نکند، تضمین کند. ارزشها مسئلهٔ حادثی را ایجاد می‌کند. لیبرالیسم، برای لیبرال تنها یک ایدئولوژی در میان سایر ایدئولوژیهاست: هیچ چیز تضمین نمی‌کنند که در جامعه همهٔ آدمها لیبرال باشند، عکس آن درست تر است: هرچه آزادی بیان عقاید بیشتر باشد، به همان میزان هم عقاید ضد لیبرالی بیشتری مطرح خواهد شد. در این صورت وضع خنده‌داری پیش می‌آید: لیبرالیسم باید به خاطر اصول لیبرالیسم از دشمنان خود حمایت کند. ولی هیچ اجباری برای تسهیل مرگ خود ندارد. بنابراین از لحظه احساس خطر حمله را به مخالفین خود آغاز می‌کنند. البته تعیین دقیق این لحظه

همان قدر هم عقب ماندگی اقتصادی بیشتر است. وقتی کشوری دارای نظام متعادل بوده و در حالت ثبات قرار گرفته باشد (آلمان بیسمارک و ایالات متحده بعد از سال ۱۹۴۵) منطقیترین شکل تجلی غرور ملی، سیاست حفظ تعادل است. در واقع، هر تغییر در جهت برهم زدن تعادل، حتی در جهت منافع آن کشور به برتری و سلطه آن بر سایر کشورها چیزی اضافه نمی‌کند، ولی تغییراتی در جهت زیان آن کشور برایش گران تمام می‌شود. پس رفتار منطقی در این وضعیت تنها عبارت است از تلاش برای جلوگیری از هر نوع تغییری^{۱۳} و همین طور تا آخر تحلیل سیاست خارجی ناسیونالیسم مشکلی ایجاد نمی‌کند. باید توجه داشت که میل به توسعه طلبی در برخی از انواع ناسیونالیسم دیده می‌شود، ولی استقلال طلبی در غالب آنها وجود دارد.

— فاشیسم نوعی ناسیونالیسم توسعه طلب است. این سوگیری یکی از عوارض تکیه بر فاشیسم بر افرادی است که در جمع مستحیل شده‌اند، و این درست عکس فرد گرایی رژیم کثرت گراست. من قبلاً گفتم هر نوع جذب و مستحیل شدن فرد در جمع در نهایت به صورت میل به کشتار بروز می‌کند، زیرا فرد بدون تمایز از سایرین نمی‌تواند هویت پیدا کند و برای این تمایز انسان بیگانه راه یک بیگانه بالقوه خطرناک تبدیل می‌کند. من همین طور قبلاً نشان دادم که وقتی فرد در میان انبوه خلق قرار می‌گیرد، شهوات طبیعی بر او غلبه پیدا می‌کند. در مجموع، وقتی تفاوت‌های فردی از بین رفت، انرژی عظیمی آزاد می‌شود. و در نتیجه مقداری از این انرژی آزاد شده، جریان پیدا می‌کند. امکانات فاشیست‌ها برای جذب انرژی در درون جامعه محدود است، زیرا فاشیسم کسترش اساس جامعه را زیر و رو می‌کند. یعنی درست بر خلاف سوسیالیسم که بنابر اصول عقیدتی خود مجبور است انقلاب دائمی ایجاد کند و از این جهت نیروی آزاد شده را در داخل مصرف می‌کند، و قربانیان زیادی به بار می‌آورد. پس در فاشیسم انرژی که در داخل به کار نیفتاده به سوی کشورهای خارج سرازیر می‌شود. سازوکار (مکانیسم) همان است که در انقلاب دائمی دیده می‌شود، یعنی مردم گروه گروه به صحنه سیاست کشیده می‌شوند: محو تمایزها و تفاوت‌های اجتماعی (با مستحیل شدن فرد در جمع) انرژی را آزاد می‌کند و این انرژی به خارج جریان پیدا می‌کند. شهوت غالب در میان مستمندان جامعه شونیسیم یا تعصبات کورملی است، و این احساس در

تمام طول قرن نوزدهم در مردم فرانسه به ویژه مردم پاریس وجود داشت، به طوری که حوادث سالهای ۱۸۴۸ و ۱۸۷۱ را بدون توجه به این احساس شونیسیتی نمی‌توان تبیین کرد.

— سوسیالیسم مرزها را انکار می‌کند، و به دنبال دولتی جهانی است با اعتقاد جزمی. در سوسیالیسم، هر نوع مرزبندی بین کشورها با برابری، اصالت جمع، دولت سالاری و اراده گرایی در تعارض است. تکثر کشورها موجب رقابت میان آنها می‌شود، که موجب نابرابری میان آنها می‌گردد. اصالت جمع متأسفانه زمانی میسر است که افراد به هم کاملاً شباهت پیدا کنند. دولت سالاری هم بنابر منطق خود مستلزم گسترش سلطه دولت است تا جایی که همه جهانیان در زیر کلید دولت قرار گیرند. بالاخره اراده گرایی خصلت پرموده‌ای دارد، و هر نوع محدودیتی را در زمینه گسترش صنعت و اقتصاد رد می‌کند. سوسیالیسم، اصولاً نمی‌تواند خود کفا باشد، زیرا هدف آن جامعه فراوانی است. همه شواهد نشان می‌دهد که در سوسیالیسم نه جایی برای ملت وجود دارد و نه سیاست خارجی. البته، دولت‌ها ورژیم‌هایی که سوسیالیست و یا مدعی آن هستند مجبورند سیاست خارجی داشته باشند. قابل انکار نیست که ناسیونالیسم امروزی مدعی سوسیالیست بودن هم هست، زیرا این هم مد روز است؛ چرا که نخبگان کشورهای تازه استقلال یافته کم و بیش تحت تأثیر روشنفکران آس و پاس غربی هستند که اغلب آنها به خاطر شکست فاشیسم در جنگ، سوسیالیست شده‌اند. این واقعیت‌ها نشان می‌دهد که سوسیالیسم به منزله یک نظام ایدئولوژیکی، نه تئوری ملّی دارد و نه روابط بین المللی و نه تئوری جنگ و نه اصلاً می‌تواند داشته باشد^{۱۴}.

— لیبرالیسم برداشتی پرتناقض و یا حداقل ناهمگن دارد. از یک سواستقلال جوامع را به مثابه شرط اولیه آزادی ارج می‌نهد، و خواهان روابط استراتژیک-دیپلماتیکی بر مبنای مدل داخلی است، یعنی وحدت هر چه بیشتر اعضای جامعه به نحوی که هر کدام آن قدر قوی نشوند که بتوانند در مقابل ائتلاف سایرین مقاومت کنند: پس می‌توان گفت آرمان و ایده آل لیبرال، نظام چند قطبی همگن است. در این نظام قواعدی وجود دارد که باید محترم شمرده شود: هیچ دسته و گروهی نباید سلطه خود را بر دیگران تحمیل کند، انحلال گروه‌ها و جمعیت‌ها به خاطر حفظ تعادل جامعه همیشه

امکانپذیر است: در نتیجه دشمنان می توانند به دوستان تبدیل شوند و بالعکس طرف مخالف هم می تواند یکی از شرکای بازی باشد و این کار مبارزه تا سرحد مرگ رانفی می کند. هر تعارض مسلحانه باید به سازشی تعادل بخش منتهی شود، زیرا اگر یکی از طرفین پیروزی کامل به دست آورد طرف مقابل عکس العملی نشان می دهد و ممکن است نظام را از هم متلاشی کند. اروپاییان تقریباً از سالهای ۱۶۸۴ تا ۱۹۱۸ ضوابطی را پذیرفتند که بر روابط آنها حاکم بوده است. این باعث شد تا آنها در جنگ هم متمدن باقی بمانند^{۱۵}. چنین نظامی مستلزم آن است که هر کشوری در عین حال که باشور و حرارت در بازی شرکت می کند استقلال خود را هم حفظ کند. پس لیبرالیسم کاری جز از بین بردن این شهوت ندارد - شاید تناقض هم در همین است. لیبرالیسم با تساهل و مشروعبیت دادن به هر نوع ارزشی، خواه ناخواه ارزشهای قهرمانی سلحشوری را بی اعتبار می کند. زیرا تحقق این ارزشها مستلزم وحدت تمام افراد جامعه است و این چیزی است که در جامعه کثرت گرا وجود ندارد. جامعه کثرت گرا ارزشهایی را تقویت می کند که دستیابی به آنها تنها به گروههایی خاص محدود می شود و دردسترس همگان نیست (مانند ارزشهای علمی و هنری) و یا تنها در زندگی شخصی مطرح می شود (ارزشهای مذهبی، تفریحی) و از همه مهمتر ارزشهای اقتصادی را رواج می دهد. تمام این ارزشها مخصوصاً ارزشهای اقتصادی دارای طبیعت مسالمت جوینه اند. رژیم لیبرال ناب الزاماً مسالمت جوست، چیز هیجان انگیز و جالبی برای یک ناظر خارجی ندارد، جامعه ای است که در آن روح جمعی سست و ضعیف و روح فردی و تکروری قوی است.

روح مسالمت جوی این جامعه با گرایش آن به سازش تقویت می شود. اگر قبول کنیم که تعادل درونی این نظام حاصل برخورد اندیشه های متفاوت و ستیزه های دائمی است، پس هیچ یک از طرفین نباید تا مرز به خطر انداختن وحدت جامعه و متلاشی شدن آن پیش برود، زیرا طرفین دعوا در عین حال که در بازی سیاسی شرکت دارند از قبل سازش را بعنوان یک اصل پذیرفته اند. باید پذیرفت که هر نظام اجتماعی رهبران خود را متناسب با روح خود و بر اساس نقاط ضعف و قوتی که دارند انتخاب می کند و به آنها قدرت می دهد تا فطرت خود را نشان دهند. در رژیم لیبرال، رجال

سیاسی اساساً سازش طلب هستند، زیرا مردان تندمزاج و افراطی اصولاً شانس کمتری برای به قدرت رسیدن دارند مگر در شرایط بحران. از این جهت چنین افرادی برخورد ها و رفتارهای سازش طلبانه سیاست داخلی را در سیاست خارجی هم اعمال می کنند. این تعمیم تلویحاً بر این فرض استوار است: سایر ملتها هم مثل ما هستند. این فرض به دو بخش تقسیم می شود. از یک طرف فرض می شود که سایرین هم فکری جز توسعه ارزشهای اقتصادی و حقوقی (پول درآوردن، افزایش درآمد سرانه ملی، اکتشافات فنی، خوشگذرانی و غیره) ندارند، از سوی دیگر، چون آنها هم همین بازی را می کنند پس ضوابط و قواعد بازی کثرت گرایی را پذیرا هستند. نتیجه اینکه رژیم کثرت گرا با تفرقه خود در برابر حریفی قرار می گیرد که دارای وحدت است، و چون جرئت پیشدستی ندارد مجبور است ابتکار عمل را تا آخرین لحظه به حریف واگذارد. آخرین ضعف لیبرالیسم آن است که برای سایرین احترام قائل است. لیبرالیسم عکس العمل های طبیعی انسان را مانند بدگمانی و نفرت از بیگانه مهار می کند. جامعه کثرت گرا بنا بر تعریف و بر حسب طبیعت خود اختلافات را در داخل تحمل می کند: این کاری تواند به جایی برسد که شهروندان از جهت فرهنگی با هم بیگانه شوند. کثرت گرایی می خواهد تفاوت بین خودی و بیگانه را از بین ببرد و خطر بیگانه را کم کند. از دید کثرت گرا، دیگری برای ما تهدیدی محسوب نمی شود، بلکه تفاوت او با ما این است که از وضعیت بشری برداشت دیگری دارد. این طرز تلقی به خارجها هم تعمیم داده می شود، و آنچه اساس روش تحقیق در قوم نگاری است به صورت شیوه زندگی در می آید: تمام جوامع صاحب ارزشند، نه بالا تر و نه پایینتر، فقط با هم تفاوت دارند و در نتیجه همسطح می باشند. از این طرز تلقی د نتیجه حاصل می شود: هیچ دلیلی برای خودستایی و تلاش برای صدور اعتقادات خود به خارج وجود ندارد، بیگانه برادری است که ما را برادر خود می داند و هیچ دلیلی برای ترس از او وجود ندارد. با وجود این هر چند این اعتقاد در کتله اذهان مردم رسوخ کرده باشد، باز جامعه لیبرال از خارج مورد تهدید است. ولی اگر این اعتقاد بیمارگونه رواج پیدا کند که خارجی نه تنها متفاوت است بلکه بالاتر هم هست، دیگر جامعه لیبرال محکوم به فناست. وقتی جامعه کثرت گرا در برابر جامعه غیر کثرت گرا قرار می گیرد این سه نقطه ضعف

تشدید می شود. این همان چیزی است که از سال ۱۹۱۸ تا کنون در اروپا اتفاق افتاده و نشانگر بسیاری از مشکلات جوامع غربی از آن زمان تا کنون است.

من اعتراف می کنم که این تحلیلها خیلی شتاب زده اند. قصد ندارم که در این فصل نظامهای ایدئولوژیک اصلی را بررسی کنم، ولی می خواهم نشان دهم که چه طور انواع ایدئولوژیها در یک هسته انتزاعی و کلی به هم پیوند می خورند، و چطور تعداد معدودی هسته می تواند باعث ایجاد انواع گوناگون ایدئولوژیهای تازه شوند. بررسی بیگانه خواری آشکار کننده این درهم آمیختگی است.

۲- بیگانه خواری

ایدئولوژی گفتارهای غیر ایدئولوژیک را در خود جذب می کند. این به معنی انحراف نیست، بلکه کوششی است در جهت جانشین کردن ایدئولوژی بجای گفتارهای غیر ایدئولوژیک ولی با حفظ کارکردهای آن، مانند اسطوره. با کمی گستاخی ما اسطوره را نهایت بنیانگذاری^{۱۶} در تاریخ می دانیم. داستانها و افسانه ها صورت فاسد اسطوره هستند. صورت فاسد، زیرا که آنها بیانگر برداشت کلی و هماهنگی از وضعیت بشری نیستند، بلکه در شکافها و رخنه های برداشت کلی دیگری مانند مذهب قرار می گیرند. به طور خلاصه، داستانها^{۱۷} و افسانه ها^{۱۸} باقیمانده اسطوره در عصر غیر اسطوره ای محسوب می شوند. فساد ایدئولوژیک اسطوره به طور یقین تاریخ نگاری است. ما قبلاً به نزدیکی تاریخ نگاری با سیاست اشاره کردیم، و گفتیم که تاریخ نویسه ها همراه با مبارزه سیاسی در صحنه ظاهر می شوند. اینک از این پیشتر رفته و می گویم که هر نوع ایدئولوژی تاریخ نگری خاص خود را دارد.

نمی توان چیزی را بر زمینه محکم و مطمئنی - و یا حداقل بر مبنایی که خیلی هم مورد اختلاف و اعتراض نباشد - بنیان نهاد مگر با توسل به سه چیز: عالم غیب، عقل و یا گذشت زمان. محکمترین تکیه گاه هر نوع بنیانگذاری ملکوت اعلی یا عالم غیب است که از هرگونه حجت و دلیلی بی نیاز است (حجت آن خواست خداست) و با آن نمی توان مخالفت کرد مگر به کمک عالم غیب دیگری. عقل کمتر قابل اطمینان است، زیرا حوزه هایی که عقل بتواند در آن به وحدت نظر برسد - جز در

مورد ریاضیات - بسیار محدود است. گذشت زمان از جهت اخلاقی تکیه گاه خوبی است، ولی در هر لحظه می توان آنرا به سؤال گذاشت: احترام به حق کسانی که چیزی را از اول در تصاحب داشتند، احترام به پیشینیان، قبول آداب و رسوم که از قبل رایج بوده و غیره. همه این احتجاجات و شواهدی پذیرفتنی ولی پا در هوا هستند، زیرا هر لحظه ممکن است کسی زمان تازه ای را مبدأ قرار دهد. ایدئولوژی نمی تواند خود را به عالم ملکوت یا عالم غیب بیاویزد، زیرا در حوزه دنیوی ظاهر می شود. نمی تواند بر عقل استوار شود زیرا در برگیرنده پرسشهایی است درباره ارزشها که از جهت عقلی پاسخی برای آنها وجود ندارد. تنها گذشت زمان برایش می ماند، یعنی تاریخ. ایدئولوژی به تاریخ رنگ اسطوره ای می زند، هر چند که تاریخ نه مقوله اسطوره ای است و نه ایدئولوژیک.

تاریخ مقوله نوع خاصی است. مثلاً تاریخی را که ناسیونالیسم به وجود آورده در نظر بگیریم. این تاریخ مقطع خاصی از تاریخ بشر را در نظر می گیرد و آن ملت است. در زمینه تاریخ علمی، هیچ برشی امکان ندارد، همه چیز به مسئله مورد بحث وابسته است: در تاریخ عقاید باید بشریت را به مثابه کل واحدی در نظر گرفت؛ تاریخ روحيات طبایع انسانی، تمدنها را بررسی می کند؛ تاریخ روابط بین المللی، کشورها و واحدهای سیاسی را مطالعه می کنند برای تاریخ اقتصادی شاید بهتر باشد که تا سطح ایالات در یک کشور هم پایین برویم و غیره. با پیدایی ملت تاریخ جهان محوری پیدا می کند، و این همان محوری است که تمام رویدادها به دور آن شکل می گیرد، و بدان معنی می دهد. برای تاریخ علمی، ملت - و یا هراجماعی دیگر - محصول تصادف روزگار است که تنها به صورت پس نگری می توان آنرا توجیه عقلی کرد. از این جهت وقتی می توانیم حادثه ای را تحلیل کنیم که قبلاً اتفاق افتاده باشد، ولی پیش بینی رویدادها غیر ممکن است. محوری برای تاریخ وجود ندارد، تاریخ چیزی جز یک سلسله وقایع جزئی که با عقل مورخ در یک کل ترکیب شده اند نیست، هیچ معنی کلی وجود ندارد، هر چه هست جزئی است. دادن معنی و مفهوم به تاریخ عملی است مذهبی و نه علمی. تاریخ ملت دارای رخدادهای نمادینی است که از معنای والایی برای هستی ملت سرشار است. فرانسوی این رخدادها را از دبستان فرامی گیرد:

ورسن گوتوری^{۱۹}، کلووی^{۲۰}، شارلمانی، فیلیپ اگوست، سن لویی، فرانسوای اول، هانری چهارم، لوئی چهاردهم، باسبیل بناپارت، واترلو، ۱۸۴۸، ۱۸۷۰، نبرد مارن، ۱۹۱۸، ۱۹۴۰، ۱۹۴۵؛ البته من برخی از وقایع مهم را از این فهرست حذف کرده‌ام. دلیل تمایز تاریخ علمی از چنین تاریخ ناسیونالیستی این نیست که به رویدادها بهایی نمی‌دهد بلکه از این جهت است که به هیچ رویداد خاصی بها نمی‌دهد. تاریخ جمعیت‌شناسی از نظر محتوی با تاریخ سیاست یا اندیشه‌ها، یا تأثیر یا تکنیک یا تغذیه و غیره متفاوت است. هیچ دیدگاه محوری وجود ندارد که بگوید این تاریخ از سایر تاریخها برتر است. اگر چنین دیدگاهی هم وجود داشته باشد دیدی است مذهبی و یا جهان‌دنیوی شده امروز دیدی است ایدئولوژیکی. تصدیق اینکه تاریخ واقعی تاریخ طبقات زحمتکش است یا تاریخ اقتصاد یا تاریخ زورمندان و اقویا همان‌قدر خصلت ایدئولوژیکی دارد که ستایش تاریخ سیاست یا دیپلماسی^{۲۱}. تاریخ ملت، تاریخ یکی از ملتهاست، و این بدان جهت است که ملت واحدی وجود ندارد. تاریخ جهان تاریخ قهرمانان و شخصیت‌های بزرگ اجتماعی است که با هم در رقابت دائمی هستند. برای تاریخ علمی، ملتها واقعیت تاریخی محسوب می‌شوند. ولی فقط مرحله‌ای مشخص از تاریخ بشریت را در بر می‌گیرند حتی در طول این مرحله هم ملتها اساس همه چیز نیستند.

ناسیونالیسم بدون شک ایدئولوژی است که اسطوره را راحت‌تر از همه در خود جذب می‌کند و تاریخی اسطوره‌ای به وجود می‌آورد. سایر ایدئولوژیها هم از این خصلت بی‌بهره نیستند. سوسیالیسم مجبور است برای خود اسطوره‌های دنیوی بسازد که شبیه اسطوره‌های مذهبی مانند معصومیت بشر اولیه و هبوط او از بهشت و رستگاری اخروی است. منشأ نابرابری میان افراد بشر یکی از مسائلی است که سوسیالیسم راست به خود مشغول کرده است و به همین دلیل می‌خواهد ریشه‌های آن را در تاریخ جستجو کند. نارساییهای تاریخ سوسیالیستی هم از نوع تاریخ ناسیونالیستی است. کلیت دادن امور، دادن معنای غایی به آن، بها دادن به دسته‌ای از حوادث، فاشیسم هم در این زمینه گرایش ناسیونالیستی خود را دنبال می‌کند. نازیسم تلاش بیشتری در جهت یکی کردن ملت و نژاد می‌کند. از این جهت نازیسم تاریخی نژادگرایانه عرضه می‌کند، نه تاریخ نژادها را که مانند هر تاریخ جزئی دیگر کاملاً مشروع است، بلکه

تاریخی که به وسیله نژادها ساخته می‌شود. این مورد آخر از این جهت جالب است که نشان می‌دهد پس از مرگ ایدئولوژی حداقل موقتاً چه خواهد شد: تاریخ بعد از ایدئولوژی حالت مسخره‌آمیزی به خود می‌گیرد، زیرا دیگر نمی‌شود آن را از دیدگاهی نگاه کرد که زمانی بدان معنی می‌داد. تاریخی که به وسیله کمونیستها با شور و حال کمونیستی نوشته شده برای یک غیر کمونیست خنده‌دار به نظر می‌آید.

لیبرالیسم بیش از همه از تاریخ اسطوره‌ای گریزان است، و این به خاطر فضیلت آن نیست بلکه از این جهت است که بدان نیازی ندارد. دوگانه‌گرایی آن باعث می‌شود تا الگوی بهشت — هبوط — نجات و رستگاری (اخروی) را پذیرا نشود. کثرت‌گرایی ذاتی آن باعث می‌شود تا خود را با کثرت دیدها و روشها انطباق دهد. اگر تمایلی هم به تکوین دیدی سیاسی از تاریخ داشته باشد ناشی از این اعتقاد است که اختلاف درونی و بیرونی جوامع پایه و اساس تقدیر انسانی را تشکیل می‌دهد. این مکتب در بها دادن به گروه خاصی از رویدادهای تاریخی ضرورتی نمی‌بیند، زیرا به اختیاری بودن انتخابهای خود واقف است. یک لیبرال انگلیسی مثل برکه^{۲۲} که انقلاب ۱۶۸۸ را ارج می‌نهد، و آن را به مثابه نهاد تاریخی تلقی نمی‌کند، بلکه رژیم را که از این بحران به وجود می‌آید بر سایر رژیمها ترجیح می‌دهد. لیبرالیسم تاریخ را نمی‌سازد، بلکه بیشتر این تاریخ‌نویس است که تاریخ را می‌سازد.

برای آنکه ایدئولوژی جای مذهب را بگیرد مشکلات زیادی وجود دارد که میزان آن به نسبت متعالی بودن ایدئولوژی تغییر می‌کند. از جهت دنیوی ایدئولوژی کاملاً می‌تواند جای مذهب را بگیرد. وقتی ریمون آرون از «مذاهب دنیوی شده»^{۲۳} بحث می‌کند احتمالاً منظورش همین وجه از مذهب است. حتی نظام کلیسایی هم از این قاعده مستثنی نیست. کلیسا از دید جامعه‌شناختی یکی از خلاقیت‌های بشری و نشانه نبوغ انسان مسیحی است. کلیسا از این طریق توانست دو امر متضاد را با هم آشتی دهد: اول نیاز به حشر و نشر و درآمیختگی نزدیک و صمیمانه با جماعت و دوم میل به مشارکت در سرنوشت همگانی و جهانی. کلیسای روم با ادغام کلیسای محلی^{۲۴} در نظام سلسله‌مراتبی جهانی به نیاز وحدت تمامی بشر پاسخ می‌دهد. احزاب کمونیست درست بر همین الگو سازمان یافته‌اند: حوزه حزبی و مسکو (یا پکن، ولی طرفداران

پکن هنوز در بین کمونیستها در اقلیت هستند) که یکی جنبه محلی دارد و دیگری جنبه جهانی.

ایدئولوژی، هم به نیاز صاحب منصبان و مقامات پاسخ می‌دهد و هم حداقل از جهت امور روزمره به نیاز مذهبی میان دروس دینی و آموزش مکتبی و ایدئولوژیکی تفاوت اساسی وجود ندارد، همین‌طور میان اجتماعات ایدئولوژیک و مذهبی فرق چندانی نیست. مراسم نیایش زیبای کاتولیسیسم، حداقل تا این اواخر، منحصر به فرد بوده ولی مراسم نیایش پروتستان‌ها شاید با مراسم ماسون‌ها، کمونیستها یا فاشیستها قابل مقایسه باشد. آشنایی بامبانی اعتقادی مستلزم پیشرفت در فراگیری مطالب است که مرحله به مرحله در جهت کسب معارف پیش می‌رود، که این هم در زمینه ایدئولوژی و مذهب مشابه است. تجربه‌های ایدئولوژیک و مذهبی از جنبه روانی هم یکی است. اعتقادات درونی^{۲۵} در هر دو نظام فکری، به صورت شهودی تحقق می‌پذیرد که بر تمام شک و تردیدها پایان می‌دهد. کسی که به مذهبی یا ایدئولوژی‌ای می‌گردد با کسی که از بدو تولد بدان اعتقاد داشته است تفاوت می‌کند. منظوم کسی است که با اعتقاد ایدئولوژیک و مذهبی تربیت شده است؛ چنین آدمی دارای ایمانی عمیق‌تر و راسخ‌تر است و کمتر دچار شک و تردید می‌شود، ولی در عین حال شور و حرارت کمتری هم دارد.

از جهت به کارگرفتن زبان هم میان مذهب و ایدئولوژی قرابت وجود دارد: هر دو نوعی زبان شعارگونه دارند که از برخی جهات با زبان روزمره متفاوت است «نکته اول اینکه زبان شعاری اصولاً (...) زبان فقیری است، زبانی است که در آن آزادی انتخاب کاهش می‌یابد، زبانی است که در آن حق انتخاب شکل، سبک، واژه و جمله از زبان معمولی محدودتر است^{۲۶}». نویسنده نشان می‌دهد که محدود بودن آزادی انتخاب باعث محدود شدن نوع جمله‌پردازها به نسبت تصاعد هندسی می‌شود، تاجایی که دیگر هیچ انتخابی درباره آنچه باید گفته شود باقی نمی‌ماند کشیش هم مانند مسئول حزبی، دیگر آنچه را که می‌خواهد بگوید نمی‌تواند بیان کند و باید دائماً از حرفهای قالبی و کلیشه‌ای استفاده کند. رفته رفته این کلیشه‌ها آن قدر در گفتگوها تکرار می‌شود که شنونده غالباً می‌تواند حرفهای بعدی گوینده را هم پیش‌بینی کند. و

چون معمولاً حرفها در قالب خاصی بیان می‌شود خیلی زود می‌توان تغییر و انحراف آن را از خط اصلی تشخیص و آن را محکوم ساخت. از این جهت کمترین تغییری در بکار بردن واژه یا مجموعه‌ای از واژه‌ها و جملات انحراف جدی تلقی می‌شود و این علامت آن است که گوینده با عقاید رایج موافق نیست. جدالهای لفظی که میان پیروان یک مذهب و یا طرفداران یک ایدئولوژی دیده می‌شود، بدین صورت پیدا می‌شود. برای مشاهده گر خارجی این جدالها هیا هو برای هیچ است، ولی برای افراد معتقد و مؤمن کلمات جوهر حقایق محسوب می‌شوند. یکی از نتایج به کار بردن زبان شعاری قالب‌بندی واقعیتهاست و یا بهتر بگوییم، به بند کشاندن اندیشه فرا و موج در چارچوبی تغییرناپذیر و لمس ناشدنی. نتیجه اینکه شخصی که سخنی می‌گوید گویی کمتر از جانب خود بلکه از جانب هستی یا حقیقتی متعالی سخن می‌گوید. جن‌زدگی هم یکی از موارد نادر آن است که در آن ارواح از زبان فرد جن‌زده سخن می‌گویند. مذهب از طریق تذکر و تکرار مناسک و شعائریه انسان احساس ثبات و تداوم می‌دهد. ایدئولوژی هم تا آنجا که به صورت گفتار است همین احساس را می‌دهد. ولی هنگامی که به عمل تبدیل و در عمل سیاسی درگیر گردید، دیگر کمال خود را از دست می‌دهد زیرا در مواجهه با مخالفین و فشار حوادث و حتی درگیری صاحب‌نظران یک ایدئولوژی با هم، اختلاف نظر و شک و تردید پیدا می‌شود. زبان سیاسی دوگانه است: از یک سو زبانی است رسمی، و از سوی دیگر زبان طبیعی، و همین باعث رواج ریا و دروغ می‌گردد. البته میزان قالبی شدن و بسته شدن زبان، با نوع ایدئولوژی و به ویژه با میزان ایدئولوژیک شدن جریان سیاسی تغییر می‌کند. قالبی و شعاری بودن شدید زبان سوسیالیسم یا فاشیسم تعجب‌آور نیست، این زبان آنقدر شعاری است که با کمی ممارست می‌توان از قبل حدس زد که جملات بعدی کمونیست دواشته چیست. لیبرالیسم به مقتضای طبیعت خود از هر نوع افراط‌گرایی بری است، و بیشتر از زبان روزمره استفاده می‌کند، که غنا و طراوت دارد.

مذهب و ایدئولوژی در این وجوه خارجی — که دارای اهمیت هم هست — با هم شباهت دارند. ولی آنچه آنها را از هم متمایز می‌کند اصالت غیر قابل انکار مذهب در ارائه پاسخ به پرسشهای غایی است. مذهب برداشت رضایتبخشی از مرگ ارائه

می دهد، در حالی که ایدئولوژی درباره مرگ و هستی به طور کلی اظهار نظر نمی کند. به راستی چرا چیزی وجود دارد در حالی که می تواند نباشد؟ چرا باید مرد؟ ایدئولوژی پاسخی برای این پرسشها ندارد، زیرا برای آنها پاسخی عقلانی وجود ندارد. ایدئولوژی در پاسخ به این پرسشها جز توجیهات بی رمقی که همه دارای مضمون واحدی است عرضه نمی کند: فرد نمی میرد، بلکه در ملت، حزب طبقه، بشریت به زندگی ادامه می دهد. این پاسخ برای کسانی که شوق به فداکاری و از جان گذشتگی دارند رضایتبخش است ولی در کل استنتاج رضایتبخشی نیست. اینکه غالباً با طعنه می گویند تجدد اولین تمدنی است که درباره مرگ سکوت کرده، به همین خاطر است. علت آن این نیست که انسان متجدد مرگ را انکار می کند یا می خواهد انکار کند، بلکه بدان جهت است که نمی تواند گفتاری پیدا کند که مورد قبول همگان باشد و ایدئولوژیهای که خود را از مذهب (*religion*) تهی کرده اند هیچ گفتاری در این باره ارائه نمی دهند. تنها لیبرالیسم است که با یک چرخش فکری بدان دست می یابد. به طور خلاصه لیبرالیسم در این باره می گوید: درباره مرگ من چیزی برای گفتن ندارم. مرگ واقعیتی دردناک است، ولی مسئله ای شخصی است. اگر می خواهی خود را نجات بدهی، با توکل به ایمان مذهبی پاسخی درباره مرگ پیدا کن. اگر خواهان چنین اعتقادی نیستی و یا نمی توانی خود را مجاب کنی، با اطمینان کامل به اینکه روزی خواهی مرد، با شور و شوق زندگی کن. البته تنها افراد کمی هستند که توانایی چنین شور و شوق نومیدانه ای را برای ادامه زندگی داشته باشند. با اطمینان می توان گفت که ایدئولوژی هرگز نمی تواند جای مذهب را بگیرد: تا زمانی که انسانها سؤال می کنند چرا باید مرد موجودات مذهبی خواهند بود، حتی اگر مذاهب تازه ای بیافرینند.

جذب آداب و رسوم در ایدئولوژی هم ضروری است و هم مشکل؛ ضروری است چون ایدئولوژی مدعی ساختن جامعه ای بر اساس ارزشی است مسلط که از همه چیز بالا تراست. از این جهت نمی تواند به آداب و رسوم که اساس زندگی روزمره را تشکیل می دهد، دست نزنند. مشکل است چون آداب و رسوم را نمی شود وضع کرد، بلکه محصول رشد ارگانیسم جامعه طی قرنهایست. از این جهت تغییر آن مشکل است و

عادات دنیوی را نمی توان در ظرف چند روز عوض کرد. و بالاخره مشکل است چون بخشی از آداب و رسوم دلخواهی است و نمی توان آنها را از اصول عالی استنتاج کرد. نمی توان شیوه آشپزی یا مد لباس متناسب با سوسیالیسم را از آموزه آن استنتاج کرد، مگر به صورت منفی، یعنی غذایی برای کارگران درست می کنیم که طعم خیلی دلپذیری نداشته باشد و یا لباسی که دوخت و برش زیبا نداشته باشد چون در غیر این صورت غذا و لباس کارگری به حساب نمی آید. از این جهت باید میان ایدئولوژیهای کتابی و ایدئولوژیهای عملی فرق گذاشت. دسته اول آداب و رسوم را به چابکی تغییر می دهند و در بینش آرمانی افراطی خود حتی تا جزئیات هم آن را دستکاری می کنند. مانند «فوری» که ضرورت ادغام آداب و رسوم را در سیاست و ایدئولوژی خاطرنشان کرده است:

«این موضوع (نظم تازه عشقی) به نظر افراد متمدن که عشق را جزء چیزهای بیهوده قرار می دهند و کارآمدهای تن پرور می دانند، کار جلفی است. از این جهت عشق ورزی را تنها به صورت لذتی که به وسیله ازدواج شروع شده باشد قبول دارند. اگر این را بپذیریم باز اهمیت لازم بدان داده نشده است، زیرا وقتی لذت جزء امور دولت درآید و هدف سیاست اجتماعی قرارگیرد، ضرورتاً باید جامعه برای عشق اهمیت زیادی قائل باشد، چون عشق در بین لذایذ دنیوی در مرحله نخست قرار دارد»^{۲۷}. قطعاً عملی ساختن چنین کاری (آزادی عشق) مشکلات زیادی به بار خواهد آورد^{۲۸}. ایدئولوژیهای بزرگ عصر ما وارد جزئیات این کار نمی شوند و راه حلهای ساده تری ارائه می دهند:

— لیبرالیسم هر آداب و رسومی را تا جایی که باعث مزاحمت دیگران نشود مجاز می داند و با قانون از آن حمایت می کند. رسوم جزء مسائل خصوصی زندگی تلقی می شود و با شیوه زندگی افراد سروکار دارد. به همین جهت در یک جامعه واحد آداب و رسوم بسیار مختلفی در کنار هم دیده می شود.

— ناسیونالیسم آداب و رسوم ملی را که بهترین نوع آداب و رسوم به حساب می آیند ترویج و تحسین می کند، زیرا وحدت جامعه بر اساس دنباله روی مردم از آداب و رسوم جامعه بنیان گرفته است.

موضع گیری ناسیونالیسم به بهترین وجه در این لطیفه منعکس است: آقا شما در این کشور، خارجی هستید؟ — نه من انگلیسی هستم!

— فاشیسم آداب و رسوم سنتی را که به وسیله تجدد کنار گذاشته شده تحسین می‌کند. در اینجا باید به تمایلات ضد تفریحی و ارتجاعی فاشیسم توجه کرد. البته، در حقیقت، فاشیست‌ها می‌توانند آداب و رسوم خوب گذشته را نفی کنند: اطرافیان هیتلر مجموعه‌ای از فساد و تباهی نه‌چندان آریایی و نه کاملاً آلمانی را در خود جمع کرده بودند.

— سوسیالیسم زمانی که در مسند قدرت است آثار تأسف باری روی برخی از وجوه آداب و رسوم می‌گذارد. شهوت مساوات‌طلبی آن باعث از بین بردن کلیه وجوه تمایز میان انسان‌ها می‌گردد، یعنی چیزی که به هر تمدن و فرهنگی جذابیت می‌دهد: کمونیست‌های چینی باعث زشت کردن زنان چینی و بی‌مزه کردن غذای چینی شده‌اند. شهوت جامعه گرایی باعث شده تا کمونیست‌های چینی هر چه را که نشانی از انزوا و فاصله از جامعه دارد از بین ببرند: نزاکت و ادب حتی به صورت ابتدایی از آداب معاشرت سوسیالیستی به دور است. ولی در رابطه با اشیاء آداب و رسوم سوسیالیستی سنتی و حتی ارتجاعی است. این حالت در خصایص رهبرانی که رژیم سوسیالیستی را انتخاب می‌کنند کاملاً مشهود است. رهبران سوسیالیست‌ها، مردم عوامی هستند که به علت بی فرهنگی توانایی درک ظرافت‌های آداب و رسوم ظریف و دلپذیر را ندارند. باید اضافه کرد که رژیم‌های توتالیتیر تنوع آداب و رسوم را نمی‌پذیرند، و کمک به آداب و رسوم غیر متعارف از نظر آنها نشانه مخالفت است. پس باید آداب و رسوم جامعه سوسیالیستی یک شکل باشد. ولی از آنجا که نمی‌توان رسمی را ابداع کرد، سوسیالیست‌ها رسوم سنتی را بر همگان تحمیل می‌کنند. این راه حل آسان مبین پیرایشگری دموکراسی‌های توده‌ای است. رسوم مردمی پیراسته است چون رسوم «هرزگی» مستلزم امکانات و فراغت است: هرزگی رسوم اشرافی و بورژوازی تلقی می‌شود و مجاز نیست. — ولی همین هرزگی پس از به قدرت رسیدن سوسیالیست‌ها دوباره در قشر حاکم به صورت فسق و فجور رواج پیدا می‌کند.

جذب اخلاق به وسیله ایدئولوژی اصولاً غیر ممکن است و اگر هم انجام گیرد

به فساد اخلاق منجر می‌شود. ما اخلاق را به مثابه وجدان فردی درباره خوب و بد، و کوشش برای انطباق اعمال با این اصول تعریف کردیم. در این تعریف صفت «فردی» بسیار مهم است. اخلاق جمعی وجود ندارد، هر اخلاق جمعی نوعی حسن سلوک است که در کنار آداب و رسوم رواج می‌یابد پس ایدئولوژی بنا بر تعریف و به خاطر هدفی که دارد، جمعی است، و این در سرشت سیاسی آن است. در واقع ایدئولوژی فاقد اخلاق است. می‌توان یکبار دیگر، برای لیبرالیسم استثناء قائل شد. بدون اینکه لیبرالیسم اخلاق خاصی را پیروراند، فردگرایی شدید آن باعث می‌شود تا به امور فردی با نظر مساعد نگاه کند: به ویژه رژیم لیبرال رژیمی است متعادل که به شهروندان متعادل هم نیاز دارد. تسلط بر نفس بالا ترین فضیلت‌ها در اخلاق است و این هم یک فضیلت لیبرال است. پیوند عمیق میان اخلاق و لیبرالیسم تا خود واژگان هم بازتاب پیدا می‌کند. واژه‌های مجاز، فساد، تعادل، استقلال فردی و غیره به وسیله اخلاق و سیاست بدون اختلاف در معنی به کار گرفته می‌شوند. سایر ایدئولوژی‌ها بناگزی با خوب یا بد دانستن ارزشی که از آن دفاع می‌کنند اخلاق را به فساد می‌کشانند. تمام هنر آنها در این است که بگویند: نیک آن چیزی است که به ما سود می‌رساند و بد آنچه که به ما ضرر می‌زند. و با این ترتیب راه را برای هر جنایتی باز می‌کنند. ما بار دیگر در فصل آخر به این موضوع اشاره خواهیم کرد.

روابط میان ایدئولوژی و عقلانیت دو نوع است. قبلاً گفتیم که چطور ایدئولوژی انگل علم می‌شود. هیچ ایدئولوژی نیست که از این کار بگذرد. زیرا نمی‌تواند علم را نفی کند. در واقع، ایدئولوژیکی شدن جامعه و دنیوی شدن آن، باهم پیش می‌روند. بنابراین دنیوی شدن امکان ندارد مگر آنکه مذهب جای خود را به علم بدهد، یا دقیقتر اینکه جامعه دچار این توهم شود که علم می‌تواند کاملاً جای مذهب را بگیرد. در نتیجه ایدئولوژی‌های عصر جدید، غالباً انگل مذهب نمی‌شوند چون مذهب نمی‌تواند توجیه عقلی برای آنها فراهم کند و در نتیجه معمولاً به سوی علم می‌روند. من مثالهایی در این باره ارائه داده‌ام. همین‌طور می‌توان به رابطه خاصی که میان فلان رشته علم و ایدئولوژی خاص وجود دارد اشاره کرد. مثلاً لیبرالیسم با علم سیاست پیوند خاصی دارد. در واقع لیبرالیسم که به دنبال آزادی است، مدعی ایجاد نظامی است که آزادی

را یا حداقل برخی از آزادیها را تضمین کند. پس تمام اهتمام خود را به کار می برد تا حدود اختیارات رژیم را با این هدف مطابقت دهد. تأیید دائمی لیبرالیسم روی ساز و کارها و پدیده‌های سیاسی و گرایش به ایده گرفتن از علم سیاست از همین جاست. سوسیالیسم بیشتر به علم اقتصاد گرایش دارد. و این تصادفی نیست. قبلاً بارها به فقدان کامل یک نظریه سیاسی در سوسیالیسم به ویژه نزد مارکس اشاره کرده بودیم. دلیل این امر آن است که اگر استقلال نظام سیاسی را (از نظام اقتصادی) قبول نداشته باشیم، نمی‌توانیم نظریه سیاسی کاملی (برای جامعه) بسازیم. اگر نظام سیاسی چیزی جز روبنا یا لحظه‌ای گذرا در تاریخ بشر نباشد، باید نظام دیگری را اصل گرفت. پس برای سوسیالیسم نظیر تمام ایدئولوژیهای رهاییبخش، سیاست امر شری است، زیرا از همستیزی و اختلاف ناشی می‌شود و وقتی وحدت نظر کامل در جامعه تحقق یافت، این اختلافات هم از بین خواهند رفت: همان‌طور که سوسیالیست مشهوری می‌گوید: حکومت بر انسانها روزی جای خود را به اداره امور خواهد داد. وقتی دیگر سیاستی وجود نداشت، قدرتی هم وجود نخواهد داشت، و از این جهت همه برابر خواهند شد. پس آنچه باقی می‌ماند مساوات در ثروت است — اعتبار و حیثیت چیز کمیابی است که غالباً فراموش می‌شود. پس مسئله نظم اقتصادی مطرح می‌شود. و این تصادفی نیست که سوسیالیسم این قدر به مسائل تولید، توزیع و مصرف علاقه‌مند است. ناسیونالیسم بیشتر به زیست‌شناسی تمایل نشان می‌دهد، چون تأکید آن بر وحدت ملی است. وانگهی این سوء استفاده (از بیولوژی) هم خیلی زیاد نیست، بلکه آنچه که فاشیسم انجام داده و ام گرفتن چند استعاره اندام واره‌ای از زیست‌شناسی است تا تحریف کامل آن فاشیسم یا حداقل صورت نازی آن، با تأیید بیش از حد روی تئوری زیست‌شناختی نژاد و تئوری انتخاب انواع از طریق پیروزی نوع برتر، این واقعیت را به کاریکاتور تبدیل کرده است. پیوند میان ایدئولوژی‌ها و علوم می‌تواند در ایدئولوژیهای دست دوم هم دیده شود. مانند نهیلیسم که بطرز عجیبی تمایل دارد انگل جمعیت‌شناسی شود. این دل بستگی را باید این طور بیان کرد. نهیلیسم بر مبنای نفرت بنا شده است، نفرت از خود و از سایرین و نفرت از زندگانی به طور کلی. از آنجا که نفرت از نظر سایرین و خود انسان از نظر اخلاقی ناپسند است، باید ظاهر سازی کرد، و

برای آن توجیهی آورد و دلیل تراشی نمود. نهیلیست به جای ابراز نفرت آشکار نسبت به زندگی، دائماً بر خطرات ناشی از افزایش جمعیت تأکید می‌کند و با حرارت از روشها و وسائلی که مانع از رشد زندگی و یا از بین بردن آن می‌شود، دفاع می‌نماید. مبارزه تبلیغاتی مخالفان افزایش جمعیت بر مبنای آمار فرضی جمعیت جهان استوار است. وقتی گزاره‌های نادرستی مثل کاهش میزان باروری در نیوجرسی باعث کاهش فشار جمعیت از سوی بنگلادش یا کرالا است، انسان ناخواسته احساس می‌کند دارند تزویر می‌کنند. البته ممکن است آدمهای ساده یا کودنی هم پیدا شوند که از روی صفا حرف آنها را قبول کنند ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که آنها را جزء نهیلیست‌ها بدانیم. برعکس هواداران پروپاقرص سقط‌چنین، و مبلغین پرشور نازا کردن افراد، همه این دشمنان قسم خورده زندگی، نهیلیستهای بالقوه‌ای هستند که زیر لوای جمعیت‌شناسی قد علم کرده‌اند.^{۲۹}

نه تنها ایدئولوژی در رابطه با عقلانیت حالت انگلی و انحرافی دارد بلکه به طرز عمیقتر و بیمارگونه‌تری خود را به علم هم می‌چسباند و این طور وانمود می‌کند که همان علم است. با این تعریف هر نظریه علمی که با ایدئولوژی حاکم توافقی نداشته باشد غیر علمی قلمداد می‌شود، و دانشمندانی که از آنها دفاع می‌کنند تحت تعقیب قرار می‌گیرند. و حاصل این نوع برخورد با علم چیزهایی عجیب و غریبی است مانند: ژنتیک سوسیالیستی در برابر ژنتیک بورژوازی، فیزیک آریایی در برابر فیزیک یهودی، ریاضیات ماتریالیستی در برابر ریاضیات ایده‌آلیستی، اقتصاد سیاسی مارکسیستی در برابر اقتصاد سیاسی بورژوازی و غیره. وجه بیمارگونه تداخل ایدئولوژی با علوم طبیعی آسانتر بر ملا می‌شود، زیرا آثار و نتایج فاجعه آمیزی به بار می‌آورد. ژنتیک لیسن کیست^{۳۰} باعث لاغر شدن گاوهای شوروی گردید، لیکن ضرورت ساختن زرادخانه هسته‌ای باعث شد تا شوروی فیزیک هسته‌ای را از مسائل ایدئولوژیکی دور نگه دارد. البته برای مدتی می‌توان آثار مصیبت بار (دخالته ایدئولوژی در فیزیک) را تحمل کرد، ولی در دراز مدت، رقابت بین المللی باعث حذف ایدئولوژی از حوزه‌های علمی مورد نیاز در رقابت تسلیحاتی می‌شود. برعکس چون علوم اجتماعی تا این حد قابلیت پذیرش ضوابط کارایی را ندارد بلافاصله، مهر ایدئولوژی بر آنها زده می‌شود.

هرچه این علوم کمتر فردیت پیدا کنند، یعنی کمتر روی موضوع مشخص و محدودی متمرکز شوند، بیشتر ایدئولوژیکی می شوند. جمعیت شناسی کمتر ویژگی لیبرالی، سوسیالیستی، فاشیستی، ناسیونالیستی به خود می گیرد. علوم کلی بافی و احتمالاً تخیلی مانند جامعه شناسی و تاریخ - زمانی که خود را بالاتر از شواهد عینی می پندارند - راحت تر قربانی ایدئولوژی می شوند. انسان وقتی می شود که جامعه شناسی یا تاریخ مارکسیستی با جامعه شناسی با تاریخ بورژوازی یعنی لیبرال کاملاً تفاوت دارد تعجب می کند. در واقع، لیبرالیسم مشکلتر از سایر ایدئولوژیها به دام این بیماریها گرفتار می شود. نه به خاطر منزه بودن، بلکه به خاطر پیشفرضهایی که دارد. در حقیقت، لیبرالیسم استقلال نظامها را می پذیرد و تکثیر برداشتها را در هر نظام قبول دارد. پس این امر با کوشش برای تحمیل یک برداشت علمی بر استنتاجهای علمی دیگر تباین دارد. وضعیت بهنجار برای لیبرالیسم، برخورد آزاد نظریه های علمی است که با نفی یکدیگر باعث پیشرفت دانش می شوند. شاید بیماری خاص برخی از جریانهای فکری لیبرالی علم باروری باشد، یعنی این اعتقاد که علم برای هر پرسش که انسان مطرح می کند و یا زندگی برای انسان مطرح می کند پاسخی دارد. علم باوری آن قدر ابلهانه بود که برای مدتی طولانی نتوانست لیبرالها را ارضاء و مجاب کند. با بهتر بگوییم، جز در لیبرالیسم محدود! برای لیبرال این اعتقاد که می توان با علم و عقل به راه حل کامل و بی نقصی رسید قابل قبول نبود. برای لیبرالیسم تعمیم یافته تنها علوم جزئی و نسبی اعتبار دارند، و آن هم نوعی شیوه ادراک از جهان و انسان در میان سایر شیوه های ادراکی مانند ادراک هنری، اخلاقی و مذهبی بیش نیست.

خواننده متوجه شده است که تا چه حد تمایل ایدئولوژی لیبرالیسم به بیگانه خواری (یا جذب عناصر دیگر در خود) ناچیز است. من سعی کردم که نشان دهم این حقیقت ناشی از اصول فکری است و نه تقوا و بی نیازی. برای رفع هر نوع سوء تفاهم و اینکه خواننده تصور نکند که من می خواهم او را به قبول لیبرالیسم مجاب کنم، باید اضافه نمایم که مواضع لیبرالی فوق العاده دردآور و ناخوشایند است. لیبرالیسم با خودداری از تجاوز از حدود وظایف سیاسی خود و به جای تحمیل اصول فکری واحد، اسطوره واحد، سلوک و رفتار واحد و یا اخلاق واحد و یا علم واحد، انسان را در برابر

این ضرورت قرار می دهد که خود سرنوشت خود را بسازد و امور را استنتاج کند. لیبرالیسم، در واقع می خواهد بنیانی برجا بگذارد که هرکس به تنهایی بتواند راه خود را پیدا کند. هزینه روانی چنین طرز فکری با آنها که مجموعه ای از راه حل های ساده و منسجم ارائه می دهند قابل مقایسه نیست، و احتمالاً غالب افراد توانایی تحمل چنین وضع ناخوشایندی را ندارند: لیبرالیسم واقعی طرفداران کمی پیدا می کند.

۳ - هم افزودگی^{۳۱} ایدئولوژیک

این خصلت دقیقاً مشابه است با هم افزودگی در علوم دینی، و از دو اصل بنیادی متابعت می کند. اصل اول را می توان رشد و گسترش معارف مکتبی^{۳۲} دانست یعنی افزایش تدریجی، پاسخهایی است که به پرسشهایی که از سوی آموزه (دکترین) اصلی یا از سوی واقعیت طرح شده اند، داده می شود. در مورد علوم دینی کلیه معارف درباره تثلیث (در مسیحیت) و یا در زمینه اصول اعتقادی در اسلام در این مقوله قرار می گیرد. مکاتب مختلف فقهی در اسلام از این ضرورت پدید آمده اند تا راه حلی برای مسائلی که از مواجه احکام قرآن با آداب و رسوم اقوام غیر غرب پدید آمده ارائه دهند. اصل دوم بدعت^{۳۳} یا رفض است. این واژه از اصل یونانی *αἵρεσις* آمده و معنی آن انتخاب است. پس بدعت عبارت است از انتخاب یکی از عناصر دکترین، گسترش و تبدیل آن به محوری یک نظام تازه عقیدتی. بنابراین بدعت انتخاب عنصر تازه نیست، بلکه غالباً ارتباط نظام گونه آن عنصر با عناصر دیگر نظام اعتقادی است. ظاهراً، بدعت یعنی گسترش و بسط دکترین، زیرا سعی می کند که با گسترش نظام اعتقادی پاسخی تازه به مسئله ارائه دهد. مونوفیسم^{۳۴} یا آریانیسم^{۳۵} بدعتهای خیالی نیستند، اصول عقاید آنها یکی از پاسخهایی است که می توان به مسئله تثلیث داد. گاهی بدعت از بسط و گسترش آموزه ای (یا مکتبی) فراتر می رود، تا جایی که حالت معاند به خود می گیرد: در این صورت اختلاف عقیدتی، به یک مسئله اجتماعی و گاه سیاسی تبدیل می شود. برای آنکه چنین امری صورت گیرد به مرجعی نیاز است که حکم کند، راست کیشی^{۳۶} بدعت را تعریف نماید. یکی از تفاوت های اصلی میان اسلام و مسیحیت از اینجا سرچشمه می گیرد: در اسلام چنین مرجعی وجود ندارد و یا حداقل به

صورت واحد وجود ندارد و در نتیجه در موردی ممکن است تفسیرهای مختلفی وجود داشته باشد و همه آنها معتبر باشد. در حالی که مسیحیت در چنین مواردی شورای روحانیون را تشکیل می دهد و مسئله تفسیر احکام را به سلسله مراتب شرعی کلیسا واگذار می کند، و کلیسا با تعریف عقیده یا حکم درست، خود به خود بدعت را ممکن می سازد. در اسلام بدعت به این معنی وجود ندارد، بلکه آنچه هست تفسیرهای گوناگونی است که هر کدام می تواند معتبر باشد. این تفاوت احتمالاً ناشی از محیط سیاسی است. مسیحیت در دامن امپراتوری تمرکز یافته، رشد کرده و نخبگان آن از جهت فرهنگی وحدت و همسانی پیدا کرده اند. اینکه مسئله شکنجه و آزار در مسیحیت رایج بوده، خود نشان دهنده این است که برای نخبگان جامعه، تصور کثرت گرایی عمیق فرهنگی و مذهبی مشکل و یا محال بوده است؛ اختلاف عقیده شدید - مثل اختلاف میان توحید و شرک - به معنی شکاف عقیدتی تلقی می شده و خطر برخورد های سیاسی را داشته است. وقتی مسیحیت در عصر تئودوز^{۳۷} به صورت مذهب رسمی درآمد، و یا حتی از همان عصر کنستانتین مجبور شد که برداشت سیاسی از اختلاف مکتبی را بپذیرد - تازه آن هم تاحدی مجاز بود چون فراتر از آن حد ممکن بود که وحدت جامعه و قدرت را به مخاطره بیندازد - در این زمان لازم شد که احکام دقیقاً تعریف شوند تا اختلاف رأی پیش نیاید. از آنجا که همیشه تاریخ آدمها را ریشخند می کند، تعریف و تثبیت درست کیشی^{۳۸} (ارتودوکسی) توسط کلیسا باعث شد تا پادشاهان و کشیشان به بدعت گذاری متوسل شوند. ولی این بحث به معنی طفره رفتن از موضوع اصلی ما یعنی ایدئولوژی نیست. در رابطه با ایدئولوژی بسط و گسترش عقیدتی بنا گیر به بدعت منجر می شود، تنها بدین جهت که ایدئولوژی درگیر عمل سیاسی است. یکی از کارکردهای کوچک ایدئولوژی تجمع افراد زیر یک پرچم واجد^{۳۹} و صف آرایی است. برای آنکه این امر تحقق یابد، ایدئولوژی باید از سوی همه پذیرفته شود. و چون اختلاف عقیدتی وحدت نظر، اتحاد و کارآیی سیاسی گروه را به خطر می اندازد، هر چه گروه محدودتر باشد اتفاق نظر هم ضروریتز است. در واقع، در یک حزب مردمی هر چه گروهها متنوعتر باشند شهورات و علائقی هم که در زیر لوای آن حزب گرد می آید متفاوت تر است. برای گرد آوردن همه این گروههای مختلف

فکری در زیر یک پرچم واحد، لازم است تا آنجا که ممکن است شعارهای ایدئولوژیکی، مبهم و کلی باشند تا هیچ گروهی نتواند آن را خاص خود بداند. وقتی شعارها دقیقاً تعریف شوند الزاماً باعث ایجاد نوعی توجه و خود آگاهی نسبت به علائق و شهورات مختلف گروهی می گردد. برعکس، هر چه گروه محدودتر باشد، باید بر محور شعار دقیقی جمع شود، تا از سایر گروهها متمایز گردد، ولی هر چه شعار دقیقتر می شود، اختلاف نظرهارا کمتر می توان مخفی کرد، زیرا این اختلافات گروه را از هم متلاشی می کند. پس میان وسعت گروه سیاسی از یک سو و دقت شعارهای ایدئولوژیک و پدیده پاکسازی و تصفیه از سوی دیگر رابطه ای منطقی و قابل فهم وجود دارد: هر چه اولی کوچکتر باشد، همان قدر دیگری کاملتر و دقیقتر می شود و برعکس، هر چه شعارهای ایدئولوژیکی دقیقتر شود، گروه باید به خاطر صراحت اصول عقیدتی و برای آنکه خود را از رقبایی که در همان زمینه فعالیت می کنند متمایز کند دست به انتخابهای بیشتری بزند. به عبارت دیگر، ساز و کارهای تفکیک کننده و بدعت آور علل اصلی رشد و هم افزودگی ایدئولوژیک است. بدون آنها ایدئولوژیها به همان صورت شعارهای مبهم و کلی در اطراف هسته باقی می مانند. با هم افزودگی ایدئولوژیها دقیقتر می شوند و تا بی نهایت تنوع پیدا می کنند و «ایسم» هایی را به وجود می آورند که ما از آنها تغذیه می کنیم. می خواهم چند مثال بیاورم، و هدفم این است که بیشتر راه را نشان داده باشم، تا کسی را مجاب کرده باشم: این نوع تحلیلها جز در سطح، موارد جالبی نیستند. چون وقتی در یک تئوری عمومی به نمایش درآیند جاذبیت خود را از دست می دهند.

ساز و کار ساده تر و رایجتر آن است که وسائل را برای هدف ها یا جزء را برای کل انتخاب کنیم. این بدعت به معنی خاص کلمه است. دو مثال ساده را انتخاب می کنیم، بدون آنکه به موارد دیگر پردازیم چون از هدف خود دور می شویم. عناصر اصلی ناسیونالیسم، اراده معطوف به قدرت فرافکننده شده در گروهی است که انسان بدان تعلق دارد. اولین عامل تنوع از گفتارهای توجیهی سرچشمه می گیرد. ناسیونالیسم توسعه طلب را نگاه کنیم، که می تواند به نیروی محرکه انقلابی تکیه کرده و با شعار و یا با اسلحه برای کشورهای خارج در دسر ایجاد کند. یکی از عناصر ترکیبی

چپ روی^{۴۰} تاکنون با موفقیت از این موضعگیری ناسیونالیستی که ما در کمونیسم روس، وارث روم^{۴۱} سوم، اسلاو شیفنگی می بینیم، حداقل در این مورد دفاع کرده است. البته، این حرکت‌های توسعه طلبانه تحت نام «جنگهای کشورگشایانه» یا «سوسیال-امپریالیسم» مورد نکوهش قرار گرفته است. این توسعه طلبی یا برنوعی توجیهات متمدنانه استوار می شود، یعنی اعتقاد راست یا دروغ به اینکه باید تمدن را برای بربرها به ارمغان برد، یا به خاطر قدرت زیاد از حد خود را توجیه می کند، قدرتی که به گفته توسیدید^{۴۲} همیشه گرایش دارد به بیرون گسترش پیدا کند. این دونوع امپریالیسم بود.

نوع سوم تحت نام پان ژرمنیسم، رنگ نژادی به خود می گیرد. همین مورد کافی است و دیگر نیازی به موارد دیگر نیست. این چند مثال نشان می دهد که تمام این تنوع نه از تصادف ناشی شده نه ساخته تخیل است، بلکه بررخدادهای تاریخی مشخصی استوار است. دومین منشأ این اختلاف، روشها و شیوه هاست. عظمت ملی را می توان با جنگ، قدرت اقتصادی، رشد جمعیت، تراکم وسایل و امکانات تحقق داد. یا برعکس با امتناع از پیوستن به جناحهای نظامی، بی طرفی و خود کفایی. همین طور با سوء استفاده از امکانات موجود، مثلاً، با ایجاد مانع در کار سازمانهای بین المللی، می توان وانمود کرد که کشور بسیار با قدرت است. تمام این شیوه ها و وسایل و حتی سایر راهها می تواند به «ایسم»: تبدیل شود و صورتهای خاصی از ناسیونالیسم پیدا کند. برای مثال، دولت سالاری^{۴۳}، و صنعت گرایی، جمعیت گرایی^{۴۴}، بی طرفی، خود کفایی^{۴۵}، توسعه گرایی^{۴۶}، و ژوبرتیسم^{۴۷} و غیره. لیبرالیسم هم به راحتی چند دسته می شود. تقسیم قدرت می تواند با شیوه های گوناگون که خود ممکن است به غایت تبدیل شوند انجام گیرد.

رژیم پارلمانی یکی از روشهای تفکیک قوای اجرایی از قانونگذاری است: پارلمان تارایسم ایدئولوژی دست دوم^{۴۸} است که به نظر می رسد درمان همه دردهاست. استان در دولت مرکزگرا، ایالات در کشوری با نظام ایالتی به صورت عامل تعادل بخش در مقابل قدرت مرکزی عمل می کند: استانی کردن^{۴۹} فدرالیسم ایدئولوژیهای دست دومی هستند که وسایل را به جای هدف گرفته اند. لیبرالیسم با

حرارت از بخش خصوصی دفاع می کند و میل دارد به افراد و گروههای کوچک مسئولیت بدهد: فرد گرایی و گرایش به گروه^{۵۰} نوعی ایدئولوژی دست دوم تلقی می شوند. برای تحقق آزادی می توان به دو صورت عمل کرد، یا حق فعالیت سیاسی را تنها به گروه محدود فهمیده ای سپرد یا این حق را برای تمام شهروندان قائل شد: اشرافیت گرایی^{۵۱} یا نخبه گرایی^{۵۲} و دمکرات گرایی^{۵۳} جریانهایی سیاسی دست دوم لیبرالی هستند. لیبرالیسم همین طور می تواند بر حسب حوزه ای که خود را تحقق می دهد طبقه بندی شود. یک لیبرالیسم سیاسی داریم، یک لیبرالیسم اقتصادی و همین طور یک لیبرالیسم مذهبی که می توان آن را به مثابه شیوه تفکری مذهبی دانست که می گوید ایمان از لحظه ای آغاز می شود که عقل از حرکت باز می ماند. با تفسیرهای گوناگونی از لیبرالیسم اقتصادی مواجه می شویم. اولین آنها را می توان لیبرالیسم ناب نام نهاد، و آن مکتب معتقد به شرایطی است که اجازه می دهد رقابت کامل بدون توجه به عواقب ناگوار گذرای آن تحقق پیدا کند. نوع دوم به عواقب ناگوار رقابت کامل توجه دارد و از جامعه می خواهد که این عواقب را جبران کند، مثلاً با دادن غرامت به قربانیان رقابت و پیشرفت تکنیک. اختلاف اساسی ناشی از برداشت از مالکیت است. لیبرالیسم اصولاً از بخش خصوصی دفاع می کند، تا قدرت اقتصادی را از قدرت سیاسی دور نگه دارد. در اینجا بخش خصوصی در برابر بخش دولتی قرار می گیرد. ولی بخش خصوصی در برابر بخش عمومی قرار نمی گیرد و به معنی امور فردی نیست. یک واحد تولیدی خصوصی و جمعی و عمومی با هم تعارض ندارند، و با اصول لیبرالی هم تعارضی ندارد. در داخل این واحد توزیع قدرت می تواند میان قدرت مطلق فردی و قدرت شورایی مرکب از کارگران و حالات میانی نوسان کند: خود گردانی تاجایی که واحد خود گردان اقتصادی به صورت خصوصی باقی بماند ابداً با اصول لیبرالیسم تناقضی ندارد^{۵۴}.

مثال آخری نشان می دهد که ایدئولوژیهای دست دوم ناشی از روشها و شیوه ها، نه دلخواهی هستند و نه فاقد آثار و نتایج. سازمان اقتصادی مبتنی بر مالکیت فردی، با آنچه بر مالکیت جمعی استوار است تفاوت دارد، ولی تا زمانی که در بخش خصوصی است به صورت لیبرال باقی می ماند. همین طور سازمان سیاسی می تواند هم

با تأکید بر اهمیت قدرت مرکزی و هم با تشویق عدم تمرکز ناحیه ای لیبرال باشد. پس باید بدون آنکه بتوان قبلاً نتایج نهایی انتخاب را پیش بینی کرد، دست به انتخاب زد. می توان اقامه دعوا کرد که تمرکز اجباراً به انحصار سیاسی منجر می شود و یا عدم تمرکز به هرج و مرجی که جز از طریق دیکتاتوری نمی توان از آن خارج شد. این تردیدها ناشی از طبیعت خود عمل سیاسی است زیرا همان طور که دیدیم باید هدفها را دنبال کرد، بدون آنکه شناخت عقلی یا عملی از آثار واقعی تحقق آن هدفها داشته باشیم. پس کافی نیست که با ارزشهای بنیادی - لیبرال بودن، سوسیالیست، فاشیست و یا ناسیونالیست بودن - موافقت داشته باشیم تا تمام تعارضات و تناقضات در یک چشم به هم زدن از بین بروند. این تناقضات هر لحظه پدیدار می شوند زیرا انسان باید سرنوشت خود را در شک و عدم ايقان تحقق دهد.

وقتی به تفسیرهای گوناگونی که از انقلاب در ایدئولوژی سوسیالیست می شود مراجعه کنیم باز همین نتیجه به دست می آید. البته باید اشاره کنم که این انقلاب منحصر به سوسیالیسم نیست. هیچ ایدئولوژی اصولاً نمی تواند از انقلاب چشمپوشی کند، زیرا هر کدام ممکن است در وضعیتی قرار گیرند که در آن یا برای ساختن نظم متناسب با اصول اعتقادی خود و یا برای دفاع از نظم مطابق با اصول اعتقادی خود و جلوگیری از فساد آن، قدرت را به دست گیرند. نظامهای انگلیسی و امریکایی هم مانند نظامهای فاشیستی و سوسیالیستی و یا بسیاری از حکومتهای ناسیونالیستی از بطن انقلاب زاییده شده اند. ولی سوسیالیسم از آنجا پیش از همه به تدوین مدلهای انقلابی پرداخته است که دائماً با نظم موجود در کشمکش بوده است. برای سوسیالیسم انقلاب یک وسیله است. از این جهت با انقلاب گرایی که انقلاب برای آن هدف است کاملاً فرق می کند، حتی اگر خود را غالباً زیر شعارهای سوسیالیستی پنهان کند، زیرا مردم عادی، انقلاب و سوسیالیسم را با هم مخلوط می کنند. انقلاب سوسیالیستی به مثابه وسیله، می تواند تجلیات کاملاً متفاوتی داشته باشد.

اولین تقسیم بندی در رابطه با خود مفهوم انقلاب است، سه امکان به نظر می رسد که به ترتیب عبارت از: متبلور کردن، که منظور آن نظام ادراکی از واقعیت اجتماعی است که به تقلید بها می دهد. خوبی و حقیقت آنچنان قدرت فریبده ای

دارد که تمام افراد بشر حاضرند بدون آنکه تصور روشنی از آنها داشته باشند به خاطر دستیابی به آن به دور هم جمع شوند. برای آنکه جامعه ای را سراسر زیر و رو کنیم - این انقلاب است و نه درگیری خونین در حوزه سیاست - کافی است که فردی راه حل مطلوب را پیدا کرده باشد، چند مرید هم پیدا کند و جامعه ای نو درآندازد. این طرح تازه با درخشندگی خود باعث می شود تا مریدان بیشتری به دور او جمع شوند، و بالاخره تمامی جامعه به او بگروند بدون آنکه خونی ریخته، و دعوائی برپا شود. جامعه در واقع بافت پیچیده ای است مرکب از رشته ها و تار و پود زیاد. برای تغییر جامعه باید تمام این رشته ها و تار و پودها را تغییر داد، و این انجام نمی گیرد مگر به تدریج و کم کم انقلاب خونین یا این بافت را از هم می گسلد یا اگر تحولی هم ایجاد کند بسیار سطحی است. تحول واقعی تدریجی است. هر چه این بافت بیشتر متحول شود، نظام گذشته هم بیشتر عقب نشینی می کند، تا جایی که دیگر بازگشت به وضع گذشته امکان پذیر نیست و آنجاست که نظم جدید کاملاً حاکم می گردد.

به دست گرفتن قدرت به دو صورت انجام می گیرد. یکی از طرق قانونی و دیگری از راههای غیر قانونی. در صورت استفاده از طریق قانونی، انقلابیون بر اساس موازین قانون اساسی به قدرت می رسند. ولی وقتی به قدرت رسیدند، دستگاه و قدرت دولت را برای ایجاد انقلاب در جامعه به کار می گیرند. این همان راهی است که هیتلر انتخاب کرد و همان است که اتحاد چپ در فرانسه با برنامه مشترک می خواهد انجام دهد. حالت غیر قانونی به شیوه های گوناگونی ممکن است انجام گیرد. من در اینجا صورتهای کلی آن را، آن طور که سنتهای مارکسیستی و شبه مارکسیستی تا کنون عرضه کرده اند برمی شمارم.

مدل مارکسی: راستش را بخواهید، مارکس درباره انقلابی که پیش بینی کرده بود چیز زیادی بیان نکرده است. فقط می دانم که به نظر او این انقلاب توسط طبقه کارگری که در عین حال هم قربانی نظام سرمایه داری است و هم حامل نظم سوسیالیستی، انجام می گیرد.

خود رشد سرمایه داری باعث پراگندگی شدن قشرهای وسیع جامعه می شود، یا بخاطر ورشکست شدن کارفرمایان مستقل در نتیجه رقابت، یا به خاطر ادغام قشرهای

سنتی و روستایی جامعه در منطق و شیوه تولید سرمایه داری. از سوی دیگر سرمایه روز به روز بیشتر متمرکز، و مقدار سرمایه دارها کم می شود. در یک لحظه تاریخی — البته معلوم نیست لحظه مزبور چه زمانی فرا می رسد — شکاف تعادلبخش پدیدار می شود و پرولتاریا تمام قدرت را به دست می گیرد، سرمایه داران را از بین می برد و تاریخ بشر را تحقق می دهد. بنابراین در اینجا به دست گرفتن قدرت جنبه قانونی ندارد، ولی برای این قدرت را در دست می گیرد که آن را از بین ببرد. در واقع، سیاست ناشی از نزاع طبقات است، ولی با پیروزی پرولتاریا دیگر طبقاتی باقی نمی ماند، نزاعی باقی نمی ماند، سیاستی باقی نمی ماند، پس قدرت و دولتی هم وجود نخواهد داشت در اصل مارکس از مدل رشد و تحول ارگانیک استفاده می کند، منتهی به جای آنکه این قرار و تحول به تدریج انجام گیرد، در یک حرکت برق آسای رهاییبخش تحقق پیدا می کند. همین قرابت میان این دو دیدگاه باعث تبدیل ناگزیر شور و التهاب انقلابی به رفورمیسم در اواخر قرن نوزدهم شد، زیرا دیگر شرایط تاریخی تحقق انقلاب را غیر ممکن کرده، و در نتیجه راه برای اصلاح طلبی باز شده بود، چرا که اصلاح طلبی هم بامدل مارکس تفاوت جوهری نداشت.

— مدل لنینیستی-تروتسکیستی: از دیدگاه این مدل رژیمهای سیاسی غیر پرولتاریایی بنا بر این قوانین تاریخی که مارکس کشف کرده است به خاطر تعارضهای درون خود، محکوم به فناست. این تعارضات باعث فلج جامعه و ناتوانی قشرهای حاکم می شود. در چنین موقعیتی توده هایی توانمند وارد صحنه سیاست می شوند. ولی این هنوز با انقلاب فاصله دارد و این مرحله مقدماتی انقلاب بیش نیست. در واقع توده ها مستقیماً نمی توانند قدرت را در دست بگیرند، چرا که یک هنگ ارتش مسلح و مصمم می تواند مردم را تار و مار کنند. پس باید گروهی به همان اندازه مصمم، اهرمهای قدرت را در دست گیرند و تمام مقاومت های مسلحانه را در هم شکنند. پس به دست گرفتن قدرت یعنی نوعی توطئه و کودتا. حکومت جدید وقتی به قدرت می رسد از دیکتاتوری و ترور برای از بین بردن بقایای رژیم گذشته استفاده کرده و اساس رژیم جدید را محکم می کند. این مدل سه مرحله دارد: فلج نظام و هرج و مرج، به دست گرفتن قدرت به وسیله حزب از طریق کودتا، اعمال دیکتاتوری برای ایجاد شرایط لازم

برای محو سیاست.

— مدل مائوئیستی: کاملاً نظامی است. چنانچه کشوری دارای جمعیت متراکم روستایی باشد چگونه باید قدرت را به دست گرفت؟ راه حل آن واگذاری شهرها و محورهای ارتباطی حمل و نقل به نیروهای دولتی و ایجاد اغتشاش در روستاهاست. به نظر مائوئیستها، در این کشورها، روستاییان فقیر به خاطر ساختار کهن و پوسیده اجتماعی عملاً در حالت عصیان انقلابی قرار دارند. کافی است که آنها را مجاب کرد تا در جایی وارد عمل شوند و به صورت نظامی سازمان یابند. از آن لحظه به بعد مبارزه حالت جنگ طولانی به خود می گیرد. این جنگ از منطقه ای که شروع می شود مانند یک لکه چربی نشت پیدا می کند و هر منطقه ای که آزاد می شود فوراً «انقلابی» می شود (نابود کردن نخبگان حاکم، تقسیم زمین، انحصار قدرت در دست حزب) و خود پایگاهی برای حملات رهاییبخش بعدی می شود. اگر دشمنی حمله کرد اجازه می دهد که نفوذ کند، زمینها را اشغال نماید، نیروهای خود را پخش و هدر دهد. در صورتی که نیروهای دولتی در منطقه قویتر باشند، نیروهای انقلابی به یمن تحرک خود، ضد حمله ای انجام نمی دهد مگر به صورت محدود محلی. با این روش جنگ و گریز حریف درمانده و مجبور به عقب نشینی می گردد. این جنگ و گریز می تواند دهها سال طول بکشد. و بالاخره روزی فرا می رسد که حریف آن قدر ضعیف شده است که می توان تهاجم عمومی را آغاز کرد و نیروهای او را از بین برد. در این مرحله است که شهرها و تمام دستگاه دولت تصرف می شود. به طور خلاصه، به دست گرفتن قدرت نوعی عمل نظامی است. «قدرت در سرلوله تفنگ است»، چنین قدرتی ممکن نیست مگر با حمایت همگانی روستاییان: «انقلابیون باید در میان مردم باشند، همان طور که ماهی در آب است» استراتژی جنبه حاشیه ای دارد یعنی از روستاهای دورافتاده به سوی مرکز ثقل کشور حرکت می کند: تاشهرها به وسیله روستا محاصره شوند. صبر و گذشت زمان هر حریفی را از پای در می آورد. به شرط آنکه نیروهای دشمن آن قدر پراکنده شده باشند که نیروهای انقلابی بتوانند یک به یک آنها را مملاتی کنند: و به قول مائو «حتی قویترین دشمن هم چیزی جز یک بیر کاغذی نیست».

— مدل کاسترویی-چه گوارایی: بامدل قبلی تفاوت اساسی ندارد، جز در مورد زمان.

پدید نیاید. یعنی نه نظام فلج شود و نه مردم دچار شور و هیجان انقلابی شوند. همان طور که بلانکی توانست در عرض چند ساعت سربازخانه های پاریس را اشغال کند. مدل بلانکیست همه روزه به وسیله نظامیان به کار برده می شود.

این مدلها در زمان خاصی به وجود نیامده اند، بلکه از قدیم وجود داشته اند. تحرک ایدئولوژی یعنی کشف و خلاقیت تدریجی و پیشرونده ای که متناسب با شرایط و ارزشهای مورد قبول انجام گیرد. در لحظه ای که ایدئولوژی، انقلاب را در دستور کار خود قرار می دهد، باید یکی از این روشها را انتخاب کند و انتخاب خود را هم توجیه نماید. بنابراین باید ایدئولوژی راه حل های تازه ای پیدا کند. گاهی هم فراموش می شود که تکنیک چیزی جز وسیله نیست که می تواند موثر و اثربخش باشد، یا نباشد. گاهی تکنیک و روش به دست گرفتن قدرت هم می تواند به صورت علامت مشخصه یک ایدئولوژی فرعی درآید. در چنین مواردی معمولاً این شیوه به نام مبتکر آن ثبت می شود.

آخرین منشأ تنوع ایدئولوژیها خود واقعیت اجتماعی است. ایدئولوژی هر قدر که آرمانی باشد نمی تواند برای مدت طولانی نسبت به واقعیتها بی اعتنا بماند. حال ممکن است این بی اعتنائی به دو صورت باشد، یا خیانت به آرزوها و آرمانها و یا برآورده نکردن آنها. ما قبلاً تحولاتی را که لیبرالیسم تحت تأثیر فاجعه های قرن بیستم بدان دچار شد بررسی کردیم. تمام ایدئولوژیها در مواجهه با مرگ مجبورند به طور دایم تحول پیدا کنند. ولی نادرستی هیچ ایدئولوژی رانمی توان با تکیه بر واقعیات اثبات کرد: ایدئولوژی همیشه راه فراری برای خود باز می گذارد و سعی می کند واقعیات را با اعتقادات خود توجیه کند. این قابلیت فرار و انعطاف پذیری ایدئولوژیها، و توانایی یافتن پاسخ برای هرچیز، ناشی از سرشت آنهاست. ما بارها گفته ایم که ایدئولوژی نه درست است و نه نادرست، زیرا حاوی ارزشی است که می خواهد تحقق دهد و این ارزش دلخواهی و غیر قابل ابطال است. ارزش چیزی جز شهوت آگاه نیست. شهوت توجیه خود را در خود پیدا می کند. نمی توان آن را ابطال کرد، باید خود به خود خاموش شود. یکی از مثالهای فرار بودن ایدئولوژی اتخاذ روش استالینستی به وسیله ایدئولوژی فرعی مارکسیست-لنینیستی است. من این تحلیل را رها می کنم، زیرا اگر وارد این

انقلابیون جرقه هایی هستند که باید جامعه را به آتش بکشند. برای شکست دادن نیروهای دولت و ترغیب توده ها به پیوستن به جبهه انقلاب، چند نفر (ده یا بیست نفر) آدم مصمم و گستاخ کافی است. این استراتژی در حالی که به زمان طولانی نیاز ندارد بر این فرض ضمنی استوار است: نخبگان حاکم، اقلیت کوچکی هستند که نه به خود اعتماد دارند و نه به مشروعیت نظام خود، در حالی که مردم قاطعانه طرفدار انقلاب اند، کافی است ضربه ای به این قپان بزنیم تا به طرف خوب بچرخد. نهضت هایی که کمتر نظامی هستند از جنگهای چریکی صرف نظر می کنند و به جای آن به سوء قصد، دستبرد و آدم ربایی متوسل می شوند.

— مدل چپ گرا که هنوز قهرمان مشهور خود را پیدا نکرده می گوید: قدرت حاکم قوی و مکار است. پرولتاریا به وسیله سازمانهای اصلاح طلب به خواب رفته است، پس نه می توان به رژیم از مقابل حمله کرد و نه باید انتظار از هم پاشیده شدن خود به خودی آن را داشت و نه می توان روی پرولتاریا حساب کرد. بنابراین عوامل انقلاب در خارج از نظام اقتصادی و اجتماعی قرار دارند یعنی اقلیتهای نژادی و قومی که هنوز در سیستم ادغام نشده، و به خاطر جدایی دست آموز نشده اند، و خصلت روشنفکران پرولتاریایی را دارند. از آنجا که این نیروها هرگز موقعیتهای کلیدی در جامعه ندارند، نمی توان انتظار داشت که باتصاحب اهرمهای فرماندهی مستقیماً به قدرت برسند. در نتیجه این حرکت بیشتر به عملیات محلی برای فلج کردن نظام تمایل پیدامی کند. هر جا که تناسب نیروها به نفع انقلاب بود — در دانشگاه، خانه های فرهنگ، کارخانه های اشغال شده و... انقلابیون سعی می کنند تا آن نهادها را فلج کنند. برای ضربه زدن و هشدار دادن به افکار عمومی معمولاً اشخاص کلیدی و نمادین مورد سوء قصد قرار می گیرند. بالاخره زمانی فرا می رسد که نظام درمانده شده و آن وقت است که انقلابیون می توانند وارد معرکه شوند.

مدل بلانکیست^{۵۵}: در اینجا هدف به دست گرفتن قدرت توسط یک گروه حرفه ای است. این گروه سازمان یافته با برنامه ریزی دقیق سعی می کنند چند منطقه کلیدی را که قدرت حاکم بر آن تکیه دارد تصرف نماید. کودتا هم بدون توجه به جو موجود جامعه ممکن است پیروز شود، چه بسا بعد از کودتا هم حالت انقلابی در جامعه

بحث شویم برای آنکه خلط مبحث نشود نیاز به تحقیق وسیعتری داریم.

برای یک تحلیلگر، یافتن ایدئولوژی اصلی در پشت انشعابها و شاخه های گوناگون و نشان دادن ساز و کارهای انشعابی کار آسانی است. برای چنین تحلیلگری، ایدئولوژیهای اصلی غیر قابل تبدیل به یکدیگر هستند، زیرا به ارزشهایی متکی هستند که غیر قابل تبدیل و جایگزین شدن به وسیله یکدیگرند. برعکس، اهل ایدئولوژی در هر لحظه می توانند جزء را به جای کل گرفته و ارزش بنیادی را از نظر دور بدارد. از اینجاست که ایدئولوگها گاهی با مخلوط کردن عناصر ایدئولوژیهای که منطبق متفاوتی دارند دچار ابهام و سردرگمی می شوند؛ نمونه های چنین درهم آمیختگی فراوان است. نمی توان در آن واحد هم طرفدار خود کفایی و هم توسعه اقتصادی بود. یا باید خود کفایی را برگزید و توسعه اقتصادی را فدای آن کرد، یا باید به دنبال توسعه اقتصادی رفت و این به معنی مبادله روزافزون کالا با خارج است. به همین ترتیب ناسیونالیسم و تولید گرایی با هم جور در نمی آیند. این همان سردرگمی است که همیشه ناسیونالیسم امروزی بدان دچار است. نمی توان در آن واحد هم از آناشسیسم دفاع کرد و هم طرفدار انقلاب سوسیالیستی بود. انقلابی که به دست حزب سوسیالیست انجام شود بنا گزیر به تقویت قدرت دولت می انجامد. باز در عین حال نمی توان هم رفاه طلب بود و هم فاشیست و یا سوسیالیست، چون این دو از جهت خود انگیزگی و آرمانها با اولی در تعارض هستند. لیبرالها چنانچه بخواهند برای حل مشکلات کشور دستگاه دولت را تقویت کنند، و یا به سوی سیاست توسعه طلبی بروند، خود را نفی کرده اند، زیرا تقویت دولت یعنی مهار ضده قدرتها (احزاب مخالف) و محدود کردن کثرت گرایی. به عبارت دیگر، اگر درست باشد که ایدئولوژی نه درست است و نه نادرست، تازمانی که با ارزشهای بنیادی خود هماهنگی دارد درست است و وقتی عناصر ناسازگار با اهداف خود را بپذیرد دچار انحراف و نادرستی می شود. تا زمانی که ایدئولوژی در روی کاغذ است ابهام و عدم انسجام آن از حماقت و تشتت فکری سازندگان آن خبر می دهد. ولی وقتی ایدئولوژی زمام امور را به دست گرفت، تشتت آن به دروغپدازیهایی شرم آور تبدیل می شود. اگر فرض کنیم که وعده حذف دولت (به قول مارکسیستهای روسی) پیش از مدت به دست گرفتن قدرت به وسیله بلشویکها در

سال ۱۹۱۷ نوعی تشتت فکری محسوب شود، از سال ۱۹۱۷ به اینسو این ادعا که دیکتاتوری بلشویکی اعمال آزادی است، نوعی ریاکاری و دروغپردازی محض است. این بدان معنی است تا زمانی که انسان به قدرت نرسیده هر چه دلش می خواهد می تواند بگوید، و وقتی به قدرت رسید، می تواند باز هم هر چه دلش خواست بگوید، ولی نمی تواند هر چه دلش خواست انجام دهد. اعمال قدرت، ایدئولوژی را از طرح آرمانی به طرحهای تجدیدنظر یافته و خدعه و نیرنگ تبدیل می کند. میزان نیرنگ بازی بر حسب نوع ایدئولوژی و رژیمهای سیاسی که مدعی آن هستند تغییر می کند.

پانویسهای فصل ششم

1- dogme 2- Phagocytose

3- diversification

۴ - مفهوم تاریکی از یونگ است.

5- démonologie 6- non - Pouvoir

7- Charisme 8- Théoreme

9- Postulat

۱۰ - mouvement brownien تئوری حرکات نامنظم و ذرات کوچک منتصب به R. Brown - م.

11- généralisé

۱۲ - در اینجا مثالی را از چرخش ایدئولوژیکی از یک گزاره علمی بیان می کنم. معادل بودن و دلخواهانه بودن انتخاب یک گزاره علمی قابل اثبات است. استفاده از آن برای بنیانگذاران یک نظم سیاسی نوعی حالت انگلی ایدئولوژیکی است، زیرا مطلوب بودن این نظم سیاسی را نه می توان اثبات کرد و نه رد.

۱۳ - این وضع مارا به یاد وضع استراتژیک می اندازد که در آن کسی که چیزی نمی بازد برنده است. همین وضع در مورد محاصره هم دیده می شود: کسی که محاصره کرده می تواند به بستن راههای خروج قانع باشد، کسی که محاصره شده باید بر قدرت محاصره کننده تفوق

- پیدا کند تا خود را نجات دهد: او باید برنده شود در حالی که اولی باید به این قانع باشد که بازنده نشود.
- ۱۴ - تلقی جنگ به منزله آثار امپریالیسم چیزی جز توجیه ثانویه نیست، و هدف آن بیان این مطلب است که چرا تاکنون انقلاب پرولتاریایی در اروپای قرن نوزدهم به وقوع نپیوسته است. این توجیهات عبارتند از: اشرافیت کارگری، سود سرشار از مستعمرات، تقسیم جهان، مبارزه برای تقسیم مجدد، جنگ.
- ۱۵ - به قول کارل اسمیت اروپا از قانون Nomos بهره‌مند شده است، یعنی اروپا ضمن اینکه به چند کشور تقسیم شده ولی اختلاف میان آنها حل شده است. نگاه کنید به: C. Schmidt, *Der Nomos der Erde*, Köln, Grover Verlag, 1950
- 16- fondation 17- Conte
- 18- Légende 19- Vercingetorix
- 20- Clovis
- ۲۱ - نباید نتیجه گرفت کلیه کسانی که این یا آن تاریخ را مطالعه می‌کنند کار ایدئولوژیکی می‌کنند. اینها می‌توانند یا از مدروز پیروی کنند یا به طور عقلانی کار دانشگاهی خود را دنبال کنند.
- 22- Burke 23- religion laïque
- 24- Paroisse
- ۲۵ - من در اینجا از تحلیل زیبای موریس بلوش (Maurice Bloch) تحت عنوان: Symbols, Song, Dance and Feature of Articulation در آرشيو اروپایی جامعه‌شناسی جلد هفدهم (۱۹۷۴) صفحه ۸۱-۵۵ استفاده کرده‌ام.
- ۲۶ - همان مقاله، صفحه ۶۰.
- 27- Ch. Fourier Vers la Liberté en amour, Paris Gallimard, Coll, Idées, 1995, P. 53.
- ۲۸ - به گفته تالیران دولت (یا جامعه) می‌پذیرد که مردم خوش باشند.
- ۲۹ - متأسفانه نویسنده در این مورد شتابزده نظر داده است چون امروز یکی از مهمترین تنگنای جهان سوم و به طور کلی جهان، انفجار جمعیت است و اگر این رشد افسار گسیخته مهار نشود

- آینده بشر دستخوش مخاطره خواهد شد - م.
- 30-Lyssenkiste 31- Prolifération
- 32- développement doctoral 33- hérésie
- ۳۴ - monophysisme دکتترین مذهبی است که برای مسیح ماهیت الهی انسانی قائل است.
- ۳۵ - Arianisme یا بدعت آریایی است که هم جوهری پسر و پدر را در مسیحیت انکار می‌کند.
- 36- orthodoxie 37- Théodose
- 38- orthodoxie 39- ralliement
- 40- Sans - Culottisme
- 41- La Troisième Rome des Slavophile
- اشاره به منشاء مذهب ارتدوکس روسی است.
- 42- Thucydide 43- etatisme
- 44- natalisme 45- autarcisme
- 46- développementalisme 47- jobertisme
- 48- sous - idéologie 49- régionalisme
- 50- lobbyisme 51- aristocratism
- 52- élitism 53- democratism
- ۵۴ - لیبرال با خودگرایی موافق نیست و این نه به دلایل اصولی بلکه به دلایل عملی است. در شرایط فعلی وقتی شرکت خودگردان در آستانه ورشکستگی قرار گرفت به دولت متوسل می‌شود.
- 55- blanquiste

فصل هفتم

مصرف ایدئولوژیکی

کسی کدام ایدئولوژی را انتخاب می‌کند؟ اینک که ما تقاضا و عرضه ایدئولوژیکی را بررسی کردیم نوبت این پرسش است. با وجود این مایل بودیم از طرح این مسئله خودداری کنیم. استعاره اقتصادی کافی است تا آشکار شود که پاسخ به این پرسش در سطح کلی ممکن نیست. هر مصرفی مستلزم آدمهایی است ملموس که از گوشت و خون تشکیل شده‌اند، آدمهای ملموس و مشخص نمی‌توانند مصرف کنند مگر به صورت ملموس. در اینجا منظورم این است که انسان کالای ایدئولوژیکی خاصی را مصرف می‌کند. خلاصه مسئله مصرف ایدئولوژی را باید مورد به مورد بررسی کرد. مصرف ایدئولوژی در هر یک از موارد زیر با هم تفاوت دارد:

در اروپای سالهای ۱۸۴۸، در فرانسه نیمه اول قرن نوزدهم، در کارخانه‌های روسیه سال ۱۹۰۵، در خانواده دوپون در مه ۱۹۶۸، در زمان کارل مارکس میان سالهای ۱۸۴۵ و ۱۸۸۳. روشن است که عوامل زیادی در مصرف ایدئولوژی نقش دارند، معلوم نیست که حتی عوامل مشابه در موارد مختلف به یک صورت عمل کنند. کثرت عوامل را می‌توان از تحلیل‌های قبلی ما استنتاج کرد. ما با تلخیص انواع ایدئولوژیها در چند ایدئولوژی اصلی و تلخیص ایدئولوژیهای اصلی در چند هسته یا شهوت تصفیه شده نشان دادیم که ریشه اصلی ایدئولوژیها در سرشت بشر نهفته است. این امر بدان معنی است که هسته‌ها پایدار و همگانی هستند — ولی می‌توانند خارج از ایدئولوژی

هم خود را تحقق دهند — و اینکه در هر فردی هستند حداقل به صورت نطفه وجود دارد. به عبارت دیگر هر جامعه و هر فردی توانایی این را دارد که هر نوع ایدئولوژی را تولید و مصرف کند. تجربه نشان می‌دهد که نه تنها جوامع و افراد تنها بخش کمی از آن را مصرف می‌کنند، بلکه نوع تقاضا بیشتر بر حسب تمدنها تعیین می‌شود. اختلاف طبیعی نیست که باعث تنوع تقاضا می‌شود، بلکه اختلاف فرهنگی است که تنوع را باعث می‌شود. پس کثرت نظامهای فرهنگی به وحدت فرهنگی تبدیل نمی‌شود مگر با قلب منشأ ایدئولوژیکی آنها. در نتیجه انتخاب ایدئولوژی با عوامل سیاسی، اقتصادی، مذهبی، زیباشناسی، روانی و غیره که هر کدام نسبتهای متفاوتی دارند، بستگی دارد. این نسبتها رانمی‌توان به صورت کلی بیان کرد، بلکه باید در هر موردی جداگانه مورد بررسی قرار داد.

از این جهت نحوه گفتار این فصل حالت منفی دارد: یعنی اینکه کمتر مشخص می‌شود که کی، کدام ایدئولوژی را انتخاب می‌کند و غالباً گفته می‌شود که پاسخ آن ساده نیست. خوب اینک سعی کنیم واژه‌های این پرسش را دقیقتر بررسی کنیم:

— کی؟ هیچ دلیلی از پیش وجود ندارد که شخص ایدئولوژیک (کی) را فرد یا گروه بدانیم. «کی» می‌تواند تمدن باشد: بحق می‌توان پرسشهایی درباره سازگاری و عدم سازگاری اسلام با مارکسیسم یا مسیحیت با ناسیونالیسم مطرح کرد. «کی» می‌تواند جامعه باشد، به مثابه گروهی ساکن در محدوده جغرافیایی معینی. به گروهی که در داخل آن استفاده مشروع از قدرت منحصر در اختیار اقلیت حاکم است: مثلاً اینکه پیرسیم گرایشهای ایدئولوژیک هر یک از کشورهای ایالات متحده، فرانسه، شوروی چیست؟ «کی» می‌تواند گروهی در داخل یک جامعه باشد. من همین الان گفتم که معیارهای طبقه بندی متفاوت است و برای آنکه همه آنها را در معیار اقتصادی جای دهیم به ایدئولوژی نیاز داریم: روستاییان، کارمندان عالیرتبه، جوانان هجده تا بیست ساله، زنان، اعضای یک حزب حتی در سطوح متفاوت، روشنفکران پاریس و غیره هر کدام ایدئولوژی خاصی مصرف می‌کنند و باید هر کدام را جداگانه مورد بررسی قرار داد. و بالاخره این «کی» می‌تواند فرد باشد. گفتیم که

تقاضای ایدئولوژیک بر حسب خصایص روانی افراد فرق می‌کند: فرضیه ای می‌گوید که نیازها با ایدئولوژیهای متفاوت به شکلهای مختلف ارضاء می‌شود و افراد با خصایص روانی گوناگون ایدئولوژیهای مختلفی را انتخاب می‌کنند. می‌بینیم که حداقل چهار امکان وجود دارد: تمدن، جامعه، گروه و فرد. عوامل موثر در کلیه سطوح و در هر سطحی برای هر موردی ممکن است مشابه و یا متفاوت باشند. باز این عوامل در هر سطحی و در هر سطحی برای هر موردی ممکن است نسبتهای واحد داشته باشد و یا نداشته باشد. انتظار مشابَهت و قانونمندی در این مورد بلند پروازی است.

— کی انتخاب می‌کند، من در این رساله هرگز از به کار بردن واژه «انتخاب» و «انتخاب کردن» باز نماندم. همیشه باید آن را از دیدگاه نظاره گر خارجی و بی طرف نگاه کرد. اینک منظوم را بیان می‌کنم. برای آنکه انتخابی وجود داشته باشد، باید کثرتی وجود داشته باشد؛ آگاهی به کثرت و توانایی عینی و ذهنی برای تبدیل کثرت به وحدت. مثالی می‌آورم: من وارد مغازه ای می‌شوم تا سیگاری بخرم. زمانی به معنی دقیق کلمه می‌توانم سیگاری را انتخاب کنم که اول، چند نوع سیگار وجود داشته باشد؛ دوم، چند نوع سیگار به من عرضه شود؛ سوم، ترجیح این مارک بر مارکهای دیگر به ضرر من نباشد؛ چهارم، اسیر توهم بیمارگونه ای درباره مارک خاصی نباشم. فرض کنیم که سه شرط آخری وجود نداشته باشد. از دید خریدار نمی‌توان گفت که او واقعاً انتخاب کرده است. با این وجود، از دید نظاره گر خارجی انتخاب صورت گرفته است. زیرا، وقتی چند نوع مارک وجود داشته باشد و خریدار مارکی از بین انواع دیگر انتخاب کرد، انتخاب صورت گرفته است و کافی است که انتخاب خریدار آن چیزی نباشد که او در واقع می‌خواسته است، یعنی عوامل خارجی مانع شده تا خریدار آنچه را که می‌خواسته آزادانه انتخاب کند، در این صورت انتخابی صورت نگرفته است. پس دو دیدگاه کاملاً متفاوت و به یک اندازه درست در اینجا دیده می‌شود. یا شخصی حوزه امکانات را در نظر می‌گیرد و سعی می‌کند تا این امکانات را به دقت بشناسد و نتیجه گیری کند — این همان چیزی است که ما در فصل پنجم برای ایدئولوژیها انجام دادیم — او سعی می‌کند بفهمد چرا در فلان موقعیت تعداد امکانات کم و زیاد می‌شود — مثلاً چرا در نظام سنتی عرضه و تقاضا، ایدئولوژی صفر و یا ناچیز و در نظام

کثرت گرا آن قدر زیاد است — و به همین ترتیب تا آخر. یا شخصی خود را در کنار بازیگر سیاسی می گذارد و سعی می کند جستجو کند کدام امکان واقعاً برای بازیگر وجود داشته است. اومی تواند این امکانات را به یک امکان واحد یعنی به ضرورت تبدیل کند. برای تحلیلگر همیشه حق انتخاب وجود دارد، ولی اودر موقعیتی است که با موقعیت بازیگر که در برابر ضرورت قرار دارد متفاوت است. در زمینه ایدئولوژی، برای تحلیلگر ضرورتی وجود ندارد: او با ده دوازده ایدئولوژی اصلی و ترکیبات بی نهایت زیادی مواجه است. انتخاب همیشه در سطح تمدن و جامعه انجام می گیرد، زیرا با توجه به سرشت جدالی ایدئولوژی، حداقل دو نوع ایدئولوژی رقیب وجود دارد. حتی می توان گفت که هر چه این حالت جدالی شدیدتر باشد، انتخاب با جمع شدن افراد به دور دوایدئولوژی اصلی، بیشتر حالت دوئل به خود می گیرد، زیرا جنگ همیشه دو جبهه دارد. در سطح گروه و فرد انتخاب مشکل است. کودکی که در خانواده ای ناسیونالیست یا کمونیست بزرگ می شود شانس زیادی دارد که ناسیونالیست یا کمونیست شود و حتی ممکن است تا وقتی بزرگ می شود پی نبرد که ایدئولوژیهای دیگری هم وجود دارند: برای او این دیگر ایدئولوژی نیست بلکه نوعی اعتقاد خانوادگی است. رقابتهای گروهی در انتخاب ایدئولوژی مؤثر است، گاهی گروهی به خاطر آنکه گروه مخالف، فلان ایدئولوژی را دارد مجبور است به ایدئولوژی ضد آن متوسل شود. فرض کنیم دو گروه مخالف «الف» و «ب» وجود دارد و دو ایدئولوژی «ج» و «د» هم در بازار موجود باشد: اگر گروه «الف» ایدئولوژی «ج» را انتخاب کند گروه «ب» مجبور است «د» را انتخاب کند و یا برعکس. همین وضع می تواند در محیط خانواده اتفاق بیفتد: در خانواده ای ممکن است یکی از اعضا با پیوستن به ایدئولوژی مخالف، مخالفت خود را با سرپرست خانواده آشکار کند، خانواده سوسیالیست یا کمونیست ناگهان با فرزند فاشیست مواجه می شود. این نکته بسیار مهم است: انتخاب ایدئولوژی هم می تواند از انگیزه ای عمیق ناشی شده باشد و هم نشان از لجبازی و ضدیت با دیگری باشد. مورد اول — با امرشاده و پیش پا افتاده اشتباه نکنیم — در هر جایی که انتخابی وجود دارد، دیده می شود، و خاص ایدئولوژی نیست. هرنوع انتخابی در زمینه مذهب، مایع پاک کننده، سلیقه، و نوعی نوشیدنی ... بدون

شک از انگیزه ای عمیق سرچشمه می گیرد و هدف شخص از این انتخاب آن است که مشکلی را حل کند یا با شخص دیگری لجبازی کند و یا دلایل دیگری را رد کند. انگیزه های مخالفت زیاد است، ضدیت پدر با پسر، خواجه با بنده، ارباب با رعیت، شهری با روستایی، غنی با فقیر، سفید با سیاه، و هر ضدیتی هم می تواند حالت آشکار و نمادین به خود بگیرد به عبارت دیگر گاهی فردی یا گروهی پروتستان یا سوسیالیست می شوند، چون مخالفان فرد یا گروه کاتولیک یا لیبرال هستند و نه اینکه گرایش به این مذهب یا این ایدئولوژی از روی انگیزه قوی بوده است. البته این انتخاب را که می توان انتخاب جدالی نامید، انتخاب مستقل را که بر انگیزه های عمیق استوار است، نفی نمی کند. تنها یک راه حل سوم باقی می ماند که از همه محتملتر است و آن تقلید است. ولی تقلید دیگر انتخاب نیست، از دید بازیگر اجبار است. اینک می بینیم که امید به یافتن قانونمندی و عمومیت در زمینه مصرف ایدئولوژی به تدریج زایل می شود.

— کدام ایدئولوژی؟ وضع آنچنان پیچیده می شود که به سردرگمی نزدیک می شویم. اولین مشکل ناشی از تفاوت میزان قوام نظام ایدئولوژیکی است. این میزان می تواند جنبه تاریخی داشته باشد، یا نه. سوسیالیسم و لیبرالیسم از جهت فکری بسیار قوام یافته اند، اولی طی قرن نوزدهم قوام یافته است و دومی همراه با فلسفه سیاسی از ماکیاوول به اینسو. سایر ایدئولوژیها فاقد چنین حامیان مشهوری هستند. فاشیسم باید به موسولینی، پریمودوریورا^۱، یا هیتلر قناعت کند، ولی نمی تواند آدمهایی چون مونتسکیو و یا مارکس، را داشته باشد. مبانی تئوریک ایدئولوژی از انتظام و قوام بیشتری برخوردار است تا شعارهای آن. انگیزه هایی که باعث انتخاب جلداول سرمایه، برنامه مشترک چپ یا گفتارهای ژرژمارشه می شود بدون شک یکی نیستند. مشکل دوم ناشی از این است که ایدئولوژی اصلی به شاخه های فرعی بی شماری تقسیم می شود. فوریه گرایی^۲ (فوریه ایسم) نه مارکسیسم است و نه پروردن گرایی^۳ (پرودونیسم). لنینیسم نه کارگرگرایی^۴ است و نه سوسیال — دمکراسی. استالیسم نه تروتسکیسم است و نه بوخارینیسم. تروتسکیسم کلمبو همان مکتبی نیست که درمونتویدویا پاریس می بینیم. هریک از این شاخه ها تا آنجا که از گسترش و توسعه اصول مکتبی

دقیق و محکمی ارائه می دهد. وقتی اتوپی تعریف دقیقی ارائه ندهد و فقط به طور مبهم اصول کلی را بیان کند، در این صورت دچار نقصان و تباهی شده است. وقتی ایدئولوژی به قدرت رسید این تعارضات بناگزی آشکار می شود: تعهد به اتوپی باعث توتالیتراریسم می شود، ولی تمام رژیمهای توتالیتر کنونی به یک اندازه از الگوی اصلی خود دور نیستند و از این جهت دارای درجاتی هستند. آدمها و گروههای تندرو و میانه رو در قالب یک ایدئولوژی واحد هم یکسان نیستند، بدین ترتیب می بینیم که در مصرف ایدئولوژی عوامل مؤثر بسیار زیادند.

می بینیم که این پرسش به ظاهر ساده — کی کدام ایدئولوژی را انتخاب می کند — با مشکلاتی مواجه می شود که جز مورد به مورد قابل حل نیست و نمی توان از آن یک اصل کلی بیرون کشید. در اینجا چند مثال درباره سطوح مختلف کی می زنیم.

۱ — انتخاب فردی

فرضیه اول فریبنده است. زیرا اگر فرض کنیم که ایدئولوژیها از گسترش و بالندگی هسته شهوانی شکل گرفته اند، بدیهی است که هرکس متناسب با شهوتی که دارد به یکی از این ایدئولوژیها گرایش پیدا می کند در نتیجه حسودها سوسیالیست می شوند، مالپرستها تولیدگرا می شوند و غیره. در اینجا این اشکال وجود دارد ولی باعث رد این فرضیه نمی شود بلکه آنرا آسیب پذیر می کند. ایدئولوژیها اساساً گسترش و بالندگی یکسویه شهوات انسانی هستند، ولی وقتی یک شهوت به طور یکسویه در انسان تکوین پیدا کند شخص ایدئولوژی زده نمی شود، بلکه جنون زده می شود. گاهی یک بیمار روانی هم به سیاست روی می آورد و به ایدئولوژی چنگ می زند، ولی این عمومیت ندارد و تازه معلوم هم نیست که چنین آدمی ایدئولوژی را متناسب با شهوت اصلی خود انتخاب کند. در فرد عادی شهوات متعادل است. این فرضیه را می توان حفظ کرد ولی باید آنرا تصحیح کرد. در اینجا دومین مشکل پیدا می شود، برای آنکه افراد حسود، مالپرست و جاه طلب بتوانند ایدئولوژیهای مناسب حال خود را انتخاب کنند، باید به سیاست روی بیاورند. ولی هیچ چیزی آنها را مجبور به این کار نمی کند و ما

ایدئولوژی اصلی به وجود آمده اند، باهم تفاوت دارند. از این جهت یک لیبرالیسم وجود ندارد بلکه چندین لیبرالیسم، چندین ناسیونالیسم و چندین فاشیسم و سوسیالیسم وجود دارد. واضح است که انتخاب هم بر حسب روشهای پیچیده و متغیر انجام می گیرد. مشکل سوم از اینجا ناشی می شود که آدم ایدئولوژیک ممکن است دچار سردرگمی شده و عناصر ناسازگار ایدئولوژیهای گوناگون را با هم مخلوط کند. برای مثال وقتی حاکمان نظامی کشوری هم طرفدار ناسیونالیسم و هم سوسیالیسم باشند در این صورت ایدئولوژی آنها حرامزاده و فاسد است. برای کنار گذاشتن عوامل ناهمگن چه باید کرد؟ گاهی می بینیم شخصی ندانسته ایدئولوژی ای را انتخاب می کند که با منافع او ناسازگار است: مثلاً فلان روستایی خرده مالک سنت گرا به کمونیستها رأی می دهد، در حالی که رژیم کمونیستی هدفش اشتراکی کردن زمینهاست. مشکل چهارم این است که فرد یا گروه در انتخاب ایدئولوژی تنها به یک جنبه آن توجه کند و سایر جنبه ها را از نظر دور دارد. نازیسم توانست ناسیونالیستهای سرخورده از پیمان ورسای را به خود جذب کند. همین طور بیکارانی هم که از فقر و بی عملی دچار فلاکت شده بودند به نازیها پیوستند. از طرف دیگر صاحبان صنایعی که از کمونیستها وحشت کرده بودند، ضد یهودان جنون زده و بالاخره کسانی که از عصر جدید متفر بودند و سودای بازگشت به قرون وسطی را داشتند به نازیها ملحق شدند و به آنها خوش آمد گفتند، ولی در اینجا هیچ عامل مشترکی میان این گروهها وجود نداشت تا توضیح دهد چرا آنها به نازیسم پیوسته اند. همین پدیده را می توان در یک فرقه کوچک هم مشاهده کرد. یکی فریفته شیوه فکری آن فرقه می شود، دیگری آگاه یا ناآگاه عاشق رهبر آن فرقه می شود، سومی به محیط گرم و محفل صمیمانه فلان فرقه علاقه پیدا می کند، بدون آنکه توجهی به حرفهای آنها داشته باشد، چهارمی می خواهد پدر و مادر خود را با این کار آزار دهد، و به همین ترتیب تا آخر. مشکل آخر از موارد قبلی ناشی می شود. در هر ایدئولوژی افراط و تفریط وجود دارد و حالات میانی که طیفی در میان این دو حد افراطی است. حتی لیبرالیسم هم افراط گرایان و متعصبان خود را دارد که می خواهند اصول لیبرالیسم را بدون توجه به آثار کوتاه مدت و بلندمدت آن در فلان جامعه به کار بندند. من بیان منسجم و دقیق ایدئولوژی را آرمانشهر (اتوپی) نامیده ام. آرمانشهر یا اتوپی تعریف

قبلاً نشان دادیم که شهوات می‌توانند در خارج از حوزه ایدئولوژی و سیاست هم خود را ارضاء کنند. به‌طور کلی آن شهوتی که فرد را به سوی سیاست می‌کشد می‌تواند او را به سوی ایدئولوژی هم بکشد. معمولاً قدرت‌طلبی باعث می‌شود که فرد به جستجوی موقعیتی بپردازد که بتواند به وسیله آن اراده خود را به سایرین تحمیل کند. به مقام و موقعیت در نظام سیاسی، به ویژه در نظام کثرت‌گرا و توتالیتیر بیشتر از این دید نگاه می‌شود. ولی اشغال چنین مقامی به استراتژی و تاکتیک نیاز دارد، یعنی فرد باید برای رسیدن به این مقام رفتاری عقلانی داشته باشد، و نیز ایدئولوژیک. چه بسا در واقعیت آدمهای سیاسی با کمی ایدئولوژی عده‌ای را به دور خود جمع می‌کنند و به مقام بالایی می‌رسند. به علاوه آدم سیاسی باید گاهی علایق ایدئولوژیک خود را متناسب با اوضاع و احوال تغییر دهد. چنین آدمی گاهی باید به تزویر و ریا متوسل شود و حرفهایی بزند که بدان اعتقادی ندارد. من قبلاً این تناقض را بیان کردم: بخشی از کارها در سیاست جنبه سیاسی ندارد، بلکه خصلتی فنی دارد. نصب مقامات در رژیم سیاسی با ثبات از این نوع کارهاست. ولی تمام آن چیزهایی که جنبه فنی دارد، عقلانی است و نه ایدئولوژیک. همین‌طور شهوت سیاسی هم می‌تواند در فرد بدون ایدئولوژی ارضاء شود. البته هم در میان رهبران سیاسی و هم در میان فعالین حزبی مصرف کننده این ایدئولوژی وجود دارد، ولی این افراد بر حسب خلق و خوی شخصی میان ایدئولوژیهای مختلف تقسیم شده‌اند. مشکل دیگری نیز وجود دارد: این فرضیه زمانی معتبر است که کلیه ایدئولوژیها به جامعه عرضه شده باشند و ایدئولوژیهای عرضه شده با هسته شهوانی متناسب خود در افراد مطابقت پیدا کند. اگر اولی به‌طور نادر تحقق پیدا کند دومی هرگز تحقق پیدا نمی‌کند. شعارهای ایدئولوژیک که به مبارزین، طرفداران و رأی‌دهندگان ارائه می‌شود، همیشه مخلوطی از عناصر ایدئولوژیهای گوناگون است. هرگز شعار لیبرالها به تنهایی روی آزادی متمرکز نمی‌شود؛ بلکه حاوی نکاتی هم درباره مساوات، رفاه، عظمت ملی، نیکبختی همگان و غیره است. هرگز در هیچ شعار سوسیالیستی دیده نشده که علاوه بر مساوات، آزادی — در صورت لزوم آزادی «واقعی» که در آن انسانها واقعاً آزاد باشند —، رفاه، عظمت ملی و نیکبختی همگانی هم تضمین نشده باشد. در نتیجه هر

ایدئولوژی برای هر نوع خلق و خویی جاذبیت دارد. باوجود این باید بگوییم که در میان طرفداران سوسیالیسم اکثراً افرادی پیدا می‌شوند که چیزهایی می‌خواهند که سایرین بیشتر دارند. البته، علت آن بیشتر عوامل اجتماعی است تا روانی: اگر کشاورزی به زمینهای مالک بزرگ طمع دارد و از آن ایدئولوژی طرفداری می‌کند که تقسیم زمین را وعده می‌دهد، در این مسئله حسادت اجتماعی مطرح است؛ نوعی حسادت روستایی که ربطی به خصایص روانی این یا آن کشاورز ندارد. حتی در مورد ایدئولوژیهای دست دوم هم که اقلیتها را جذب می‌کنند، تردید وجود دارد. مسئله انتخاب مطرح است و همین باعث می‌شود که افراد با خلق و خوی متناسب جذب شوند. ممکن است در میان صلح‌طلبها — و تمام ایدئولوژیهای فرعی وابسته به آن یعنی گیاهخوران، عریان‌گراها، طرفداران عدم خشونت، طرفداران رژیم غذایی و... — کسانی هم باشند که افراد شرور را دوست داشته باشند و یا مورد علاقه آنها قرار بگیرند. از طرفی ممکن است در میان آدمهای شرور و ناراحت، افرادی پیدا شوند که قبل از هر چیز در جستجوی دوستی و روابط گرم انسانی باشند. و یا معترضینی که به ژنده‌پوش تبدیل شده‌اند یا کینه‌ورزانی که به خاطر احساس گناه رفتاری صدو هشتاد درجه مخالف پیدا می‌کنند یا ابلهانی که موقتاً از مد روز پیروی می‌کنند و بآآخر. در نتیجه فکر می‌کنیم بهتر باشد این فرضیه را رها کنیم. اگر این فرضیه ساده لوحانه نباشد، حداقل خیلی ساده است.

با ایجاد ارتباط میان فلان ایدئولوژی با فلان ویژگی روانی شاید فرضیه بهتری به دست آید. دو مثال به ما نشان می‌دهد که این فرضیه نیز جذاب است ولی مجاب کننده نیست. من قبلاً در دو مورد تعریفی از آزادی ارائه دادم، بار اول در آن مانع یا حفاظ سیاسی را به کار بردم و بار دوم مانع یا حفاظ اخلاقی را. بد نیست نتیجه را در این حفاظ^۵ مشاهده کنیم:

بهره‌مند باشند: رئیس یا حاکم، خردمند ده و... در این صوت بدیهی است که چنین خصایصی در بین متعصبین و افراد پرنشور و شر دیده نمی‌شود. لیبرالیسم با تعصب گرایی و شر و شور سازگاری ندارد، و این خصایص در آن باید به کلی از بین برود، به ویژه وقتی که لیبرالها در تضاد با انقلابیون قرار می‌گیرند. بدبختانه در این فرضیه برای هر ایدئولوژی، حتی بدون توجه به خطاها و سردرگمی‌های آن، طیفی از اعتدال گرایی تا تعصب گرایی وجود دارد. هر کمونیستی چکیست خونریز نیست، تمام نازیها هم اس، اس و مردم آزار نیستند. شخصیت‌های ناسیونالیست، فاشیست، سوسیالیست، آنارشیست و صلح طلبی را می‌شناسیم که از جهت نجابت دست کمی از لیبرالهای بسیار جا افتاده ندارند. و حتی وقتی این ایدئولوژیها در اوپوزسیون (در مخالفت با دولت) قرار گیرند، احتمال پیدا شدن چنین افرادی بیشتر می‌شود. ولی وقتی احزاب توتالیتیر به قدرت می‌رسند و سعی می‌کنند تا آلمان شهر خود را به صورت نظام توتالیتیر بر جامعه تحمیل کنند، چنین افراد نجیبی یا از بین می‌روند و یا منزوی و از صحنه سیاست خارج می‌شوند. در عوض، نظام اقتدارگرا می‌تواند از نو آنها را به کار گیرد. برعکس، این نوع افراد نجیب در نظام کثرت گرا و لیبرال الزاماً به جرگه سیاستمداران وارد نمی‌شوند، زیرا زندگی سیاسی نمی‌تواند آنها را به خود جذب کند. در رژیم کثرت گرا برای موفقیت در کار سیاست، باید خصایصی داشت که با شخصیت متعادل جور در نمی‌آید - مانند قدرت طلبی، رندی، فرصت طلبی، ریاکاری، سازشکاری و غیره. کمتر احتمال دارد این افراد، در نظام کثرت گرا که امکان پیشرفت در حرفه‌های جاذبتری برایشان وجود دارد، به کار سیاست بپردازند. در یک کلام، لیبرالیسم نه نظام نخبه گراست و نه ترجیحاً نخبگان را جذب می‌کند. همین نتیجه را می‌توان از مورد دوم هم گرفت. کوشش شده است تا تجلیات افراطی و بیمارگونه نازیسم را با «شخصیت اقتدارطلب» و شخصیت اقتدارطلب را هم با نظام آموزشی آلمان مرتبط بدانند. نازی متعصب - از میان گروهی از اسرای آلمانی که در انگلستان میان ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۴ روی آنها مطالعه شده تنها ۱۱٪ متعصب بودند، در حالی که ۲۵٪ طرفدار نازیها بودند، ۴۰٪ غیر سیاسی و ۱۵٪ ضد نازی غیر فعال و ۹٪ ضد نازی فعال بودند^{۱۳} - دارای خصایص ویژه‌ای است که آن را سیندرم یا عارضه

حفاظ سیاسی

کم	متوسط	زیاد
- ستمگری	انتخاب	بی‌هنجاری
- فشار	خودمختاری	هرج و مرج
- بندگی	همبستگی	مبارزه‌گری

حفاظ اخلاقی

کم	متوسط	زیاد
- لجام گسیختگی	تسلط بر نفس	زه‌د
- اطاعت	فرد گرایی	خودخواهی
- خودمحوری	فداکاری	تعصب

حفاظ سومی هم شاید بتوان مطرح کرد، حفاظ روانی

حفاظ روانی^۶

کم	متوسط	زیاد
- اصل لذت طلبی	مهارت‌مناها	خودداری کامل
- آگاهی تسخیر شده ^۷ تفرد ^۸ (فردیت یافتن)	نفی ناخودآگاه ^{۱۱}	
- در خود فرو رفتن ^۹	یکدلی ^{۱۰}	خود را به جای دیگران قرار دادن ^{۱۲}

این جدول نهایی نیست و می‌توان آن را دستکاری کرد. چه بهتر که آن را یکی از حقه‌های آموزشی تلقی کنیم و هربار در مورد خاص آن را خلاصه‌تر کنیم. باز یک فرضیهٔ فریبندهٔ دیگر! اگر بپذیریم که ایدئولوژی لیبرال آن رژیم سیاسی و اجتماعی را می‌خواهد که آزادیهای سیاسی را آن‌طور که در جدول اول آمده تأمین کند، و فضیلت‌های لیبرال همان است که در حفاظ اخلاقی آمده که ما فرضیه آن را ارائه دادیم، اگر لیبرالیسم بیان ایدئولوژیکی اخلاق ابدی است، آیا نمی‌توان گفت افراد معتدل، مسلط بر نفس، با تقوا، خوددار، و با سلوک جذب لیبرالیسم می‌شوند؟ احتمال دارد که چنین خصایصی طبیعی و نادر باشند، و در هر جامعه‌ای فقط خواص از آنها

اف می‌نامند. این مشخصات عبارتند از:

- ۱ - تمایل شخصی به اعتراف یا اعتقاد به خدا و یا به نهیلیسم و «ملحد» بودن.
- ۲ - بیان دلبستگی به تصویر درونی شده پدری. این یکی ساختن^{۱۴} خود با پدر به طور نا آگاه به صورت مدلی در رابطه شخص با محیط ظاهر می‌شود و شخص تمایل دارد که خود را فردی وانمود کند: (الف) خشن، تسلط طلب، با قدرت در برابر زیردستان، (فرزندان، زنان، مرثوسین، گروههای خارجی).
- (ب) خود را موظف می‌داند از رؤسا اطاعت کند و برایشان احترام قائل شود.
- ۳ - فقدان احساس مثبت و عمیق نسبت به تصاویر و نگرشهای مادرانه و عدم علاقه به مادر و به نهادها و گروههایی که به نوبه خود به تعلق خاطر و حمایت نیاز داشته باشند.

۴ - نابردباری شدید در برابر محبت و تحقیر و تمسخر آن.

۵ - کیش مردانگی.

۶ - «علاقه به سادیسم» غیر اجتماعی.

۷ - تمایل به فرافکنی و مشاهده نیات خصمانه در جهان خارج، که در آن شخص فکر می‌کند که سایرین نوعی جنون آزاررسانی و نفرت و قصد تبعیض دارند، یعنی سایرین هستند که «کثافت» و تروریست اند.

۸ - نگرانی عصبی که به صورت مجموعه‌ای از عوارض روان‌تنی ظاهر می‌شود و نشان‌دهنده تنش روانی است که می‌خواهد تخلیه شود تا با خود درگیری و مواجهه پیدا نکند.

از همه مهمتر مواد ۲ و ۳ است زیرا بقیه را هم آنها تعیین می‌کنند. این خصایص را می‌توان با نظام تربیتی «ویلهلمی» و یا با نظام سیاسی - اجتماعی مرتبط دانست. مشخصه آن عبارت است از احترام زیاد به سلسله مراتب که در آن فرد در برابر بالا ترها اطاعت محض و در برابر پایین‌ترها اقتدار شدید نشان می‌دهد. این سلسله مراتب در روابط خانوادگی هم رعایت می‌شود. پدربزرگ و پدربزرگ بی چون و چرا است، و اقتدار خود را به شدیدترین صورت اعمال می‌کند و از پسر خود انتظار دارد که در آن واحد هم از او اطاعت کند و هم شجاعت و مردانگی داشته باشد. مقام همسر و

مادر در خانواده پایین است و از این جهت برای پسر مشکل است که به مادر خود احساس دلبستگی کند. در واقع، بچه می‌بیند «مادرش که باید حامی او باشد، طرف پدر مهاجم را می‌گیرد و به او خیانت می‌کند، چون خود او در چنگال پدر بی رحم اسیر است و به صورت کنیز شوهر درآمده است!»^{۱۵} تصویر پدر مهاجم درونی می‌شود و ضمن طرفداری پر شور از پدر خود را با او هم هویت می‌کند: شخص مغرور و خوشحال است که این طور سختگیرانه بارش آورده اند که حالا آدمی شده است. ولی در عین حال از هر مسئولیت فردی خود را میرا می‌داند، زیرا خود را زیر فرمان قدرتی بالا تر حس می‌کند. نقشهای مادرانه و زنانه از یکسو تحقیر و تمسخر می‌شود و از سویی به طرزی سطحی و انتزاعی مورد نیایش و تمجید قرار می‌گیرد. تنها گروه است که می‌تواند به فرد احساس امنیت بدهد. چنین آموزشی باید تنش شدیدی در فرد ایجاد کند، تنشی که از احساس مهر و کین نسبت به پدر سرچشمه می‌گیرد. این نفرت معمولاً به دشمنان داخلی و خارجی فرافکنی می‌شود زیرا وحدت شخص را با گروه مورد تهدید قرار می‌دهد و باید نابود شود.

چنین تعبیری از قضایا چند اشکال دارد. این کار خطرناکی است که بخواهیم با عواملی که در زندگی همه وجود دارد، رفتار اقلیتی را تبیین کنیم. ممکن است که در تربیت سنتی آلمانی پدر خیلی سختگیر و مادر هم از نظر احساسی دچار تعارض روانی باشد. اگر این طور بود چنین تربیتی باید همه آلمانیها را سادیست بار می‌آورد، و یا حداقل اکثریت آنها را. در غیر این صورت باید قبول کرد که تنها بخش کوچکی از آلمانیها دارای چنین تربیت سختگیرانه‌ای هستند، و این برداشت ما را بی اعتبار می‌کند. بنابراین تمام آلمانیها، و نه حتی تمام نازیها سادیست و جنایتکارند. پس باید، از نظر منطقی، عوامل ظریف دیگری را وارد معادله کنیم تا از قالب کلی بهنجارها اقلیتی مردم آزار و جنایتکار را بیرون بکشیم. اشکال اول موجب اشکال دوم می‌شود. هر نظام تربیتی ممکن است با شکست مواجه شود، چون اصولاً شیوه تربیت، قالبهای کلی است که بر آدمهایی با خصایص روانی متفاوت زده می‌شود. در حقیقت نمی‌توان کسی را تربیت کرد، بلکه هر شخصی تربیت خاص خود را در محیط نهادی شده و خانوادگی

پیدا می‌کند. مردم آزارها و جنایتکاران و به‌طور کلی تمام روانهای نامتعادل در هر جامعه و نظام تربیتی دیده می‌شوند. این مسئله رامی توان به صورت غیر مستقیم از یکسو در پدیده بزهکاری دید که در همه کشورهای رایج است و از سوی دیگر، هر رژیمی که دچار جنون شود، همیشه افرادی را در جامعه برای اجرای جنایتش پیدا می‌کند. این بیماری خاص جامعه معینی نیست. برعکس، هر ایدئولوژی می‌تواند، به مقتضای اوضاع و احوال از آدمهای متعصب و مردم آزار استفاده کند. سر و کله آدمهای متعصب، غالباً همراه با پیدایش و به قدرت رسیدن حکومت تازه، پیدا می‌شود، زیرا از ضروریات این دوره انتقالی هستند. حتی لیبرالیسم هم زمانی که در گذشته با رژیمهای سنتی اروپا درگیر بود، از این افراد استفاده می‌کرد، و هر بار هم که در آینده با رژیمهای توتالیتر درگیر شود، باز از این نوع افراد استفاده خواهد کرد. سادیست‌ها و مردم آزارها می‌توانند جنگ با دشمن را که ایدئولوژی به خاطر خصلت خود آن‌را به رسمیت می‌شناسد، توجیه کننده و آن‌را ضروری، و مفید جلوه دهند. می‌توان به نام آزادی یا به نام مساوات و یا به نام مصالح ملت، افراد را شکنجه داد. بدون شک لیبرالیسم نمی‌تواند از شکنجه گرها و مردم آزارها جز در موارد گذرا آن‌ها هم با شرمساری استفاده کند، زیرا که لیبرالیسم نمی‌تواند نظم توتالیتری را بنیان گذارد بدون آنکه خود را نفی نکرده باشد. آمارشهر آن‌را این نیست که نظمی را بر دیگران تحمیل کنند، بلکه در این باور است که نظم می‌تواند از بی‌نظمی پدید آید. قتل عام سازمان یافته ارمنیها، یهودیان، کولاکها،... با ماهیت لیبرالیسم در تضاد است. لیبرالیسم، مردم آزارها و جنایتکاران را آزاد می‌گذارد تا با هم به رقابت بپردازند. ولی آنها چند نوع هستند و این بدان معنی است که هیچ رابطه خاصی میان «شخصیت اقتدارطلب» و فلان ایدئولوژی وجود ندارد. هیچ همبستگی جز با حالات افراطی، آرمانی و توتالیتر این ایدئولوژیها وجود ندارد و این هم بدیهی و روشن است.

در مجموع باید تمام فرضیه‌هایی را که درباره همبستگی احتمالی میان خصایص روانی و نوع ایدئولوژی وجود دارد رها کرد: هرکس می‌تواند هر ایدئولوژی را داشته باشد و هر ایدئولوژی هم برای هرکس قابل پذیرش است. تفاوتها بیشتر در چارچوب یک ایدئولوژی واحد و بر حسب شرایط و درجه وابستگی به ایدئولوژی

پیدامی شود.

فرضیه ضد آن ما را از این پرسش خلاص می‌کند: آیا ایدئولوژی شخصیتها را شکل نمی‌دهد؟ این فرضیه ضد قبلی است چون می‌گوید که هر ایدئولوژی خاص مهر خود را بر ضمیر نامتفاوت انسانی می‌زند. ممکن است که یک کمونیست از یک سوسیال دمکرات، از یک نازی، از یک عربان گرا و از یک لیبرال ویکتوریایی متفاوت باشد، ولی این تفاوت به خاطر تفاوت در خصایص روانی نیست، بلکه به خاطر آن است که او آموزش و تربیت متفاوتی داشته باشد. انسان حیوان انعطاف پذیری است که در تماس با دیگران، شکل می‌گیرد و یا شکل خود را از دست می‌دهد. اعمال مرکزیت دمکراتیک در درازمدت یا تجربه با هم بودن^{۱۶} نمی‌تواند بر شخصیت انسان تأثیر نگذارد. پس مسئله انتخاب ایدئولوژی از سوی فرد اصولاً درست نیست. من این مسئله را کنار می‌گذارم، چون جز از دیدگاه قوم‌نگاری نمی‌تواند جالب باشد، و در این رساله هم جای بحث آن نیست.^{۱۷}

۲ - انتخاب گروهها

دو فرضیه وجود دارد که هر دو می‌تواند به یک باره رد شود. این غلط است که هر گروهی ایدئولوژی خاص خود را دارد و یا برعکس. چنین فرضی - که در آن «گروه» به جای «طبقه» گذاشته می‌شود - ما را به ایدئولوژی مشخصی می‌رساند. در حالی که، هیچ ایدئولوژی که بتوان آن‌را منحصرأ متعلق به طبقه ای خاص دانست وجود ندارد، به شرط آنکه بخواهیم این واژه را در مورد طبقه واقعی و نه سیاسی به کار ببریم. در واقع، همیشه ممکن است که به طبقه، محتوایی سیاسی داد: پرولتاریا یا طبقه کارگر کسانی هستند که برای کمونیستها مبارزه می‌کنند و بدانها رأی می‌دهند، بقیه هم خرده بورژوازی هستند. از اینجاست که ایدئولوژی مانند تروتسکی دائماً کوشش دارد طبقه را از مقوله‌های جامعه شناختی به مقوله‌های سیاسی تبدیل کند. چنین لغزشی باعث می‌شود که دچار همان گویی^{۱۸} شده و نتوانیم تحلیل را پیش ببریم. اگر منظور از طبقه افراد غیر سیاسی ملموس باشند، تجربه نشان می‌دهد که حتی در بهترین فرضیه‌ها حزب ایدئولوژیک اعضای خود را منحصرأ از یک طبقه بدست نمی‌آورد، و

تمام افراد یک طبقه هم فقط به یک حزب خاصی نمی پیوندند. خامی این فرضیه در سطح ملی با جامعه شناسی رأی گیری انتخاباتی به روشنی ثابت شده است. در سطح بین المللی، مسئله روشنتر است: موفقیت یا شکست سوسیالیسم، کمونیسم و فاشیسم را نمی توان منحصرأ در قالب طبقه تحلیل کرد. لزومی به تأکید ندارد که این سردرگمی و ابهام جنبه موقتی داشته و هر طبقه ای به تدریج به طرف ایدئولوژی خاص خود خواهد رفت. دانشمند بر خلاف ایدئولوگ نمی تواند آینده را پیش بینی کند. و تازمانی که اطلاع بیشتری به دست آید - از صد و پنجاه سال به این طرف این اطلاعات را در اختیار داریم - طبقه مقوله ایدئولوژیکی تلقی خواهد شد. اشتباه فرضیه دوم از این هم روشنتر است، زیرا می گوید که هیچ رابطه ای میان اعتقادات ایدئولوژیکی طبقات و خصوصیات طبقاتی آنها وجود ندارد. این بی معنی است زیرا طبقات دارای منافع گوناگون هستند و ضرورتاً باهم در تعارض قرار می گیرند.

اگر از این دو فرضیه افراطی صرف نظر کنیم، فرضیه حدوسط باقی می ماند. انتخاب طبقات نه جنبه انحصاری دارد و نه جنبه تصادفی، بلکه ناشی از عوامل زیادی است. بازمی گردیم به همان حقیقت اول که از آغاز مطرح شد تا شاید بتوانیم این موارد را تحلیل کنیم. با طرح مجدد مسئله تقسیم بندی طبقات و گروهها که در فصل سوم مورد بحث قرار داده بودیم چند مثال می آوریم.

معیار سلسله مراتبی دارای سه مقوله است: نخبگان، مردم عادی، مستمندان. در برخورد اول می توان همبستگیهایی میان آنها با ایدئولوژی یافت. از آنجا که نخبگان در سلسله مراتب قدرت، ثروت و اعتبار، مقام بالایی دارند، می بایستی مورد حسادت شدید مردم قرار گیرند. بنابراین مردم عادی باید به سوسیالیسم و یا بهتر بگویم به نوعی سوسیالیسم تمایل داشته باشند، زیرا تنها یک سوسیالیسم وجود ندارد و هر کس از سوسیالیسم برداشتی دارد. و اما نخبگان، ایدئولوژی مورد نظر آنها ظاهراً باید جنبه تدافعی یعنی ضد سوسیالیستی داشته باشد؛ مستمندان جامعه بنابر تعریف، خارج از نظام قرار می گیرند و جز در مواقع شورش و انقلاب در سیاست دخالت نمی کنند. چنین طبقه بندی ساده ای فریبنده است ولی با این وجود غلط است، حداقل به خاطر این تقسیم بندی کلی که دارد:

- نخبگان یک گروه اجتماعی نیست بلکه اصولاً مقوله ای علمی است. این گروه از تعدادی افراد واقعی تشکیل شده و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که افراد آن ایدئولوژی واحدی را انتخاب کنند، زیرا اختلاف نظر میان افراد یک طبقه بیشتر است تا میان طبقات باهم. در میان نخبگان، سلسله مراتب ظریفی وجود دارد که هر چه تصنعی تر باشد به همان اندازه اختلاف آنها شدیدتر می شود. پذیرش برتری و امتیازات یک مالک بزرگ برای پیشکار او راحت تر است تا مأمور مالیات. در نتیجه گروههای نخبگان برای کسب حقوق مادی با هم رقابت شدیدی دارند. در فرانسه قرن هجدهم، نخبگان که از طبقه اشراف نبودند کوشش زیادی داشتند تا بانجبا و اشراف حقوق مساوی به دست آورند، و به موازات آن، برای کسب قدرت مساوی در قبال دستگاه سلطنت مبارزه می کردند. البته اگر تصور کنیم که نخبگان انقلابی مزبور همه سوسیالیست بودند اشتباه کرده ایم. آنها خواستار مساوات بودند ولی نه به طور مطلق و به مشابه ارزش غایی، بلکه مساوات را به معنی لیبرالی آن می خواستند. چرا که لیبرالیسم هر چند مساوات را به منزله هدف غائی تلقی نمی کند ولی به عنوان وسیله آن را قبول دارد. برای آنکه نظام لیبرالی بتواند کار کند، باید علاوه بر چیزهای دیگر مراکز قدرت متعددی وجود داشته باشد که بنابر تعریف باهم در یک سطح باشند. تعداد مراکز قدرت می تواند نامشخص باشد: ممکن است از دو مرکز شروع شود و به تعداد شهروندان جامعه برسد. در چنین حالتی هر شهروندی به مرکز تصمیم گیری تبدیل می شود و تمام افراد باهم حقوق مساوی پیدا می کنند. بنابر این آرمان اجتماعی لیبرالیسم طبقه ثروتمند نیست، بلکه کارفرمایان کوچک، روستاییان، پیشه وران، صنعتگران مستقل است. لیبرال قرن هجده مجبور بود هم با دستگاه استبداد - برای بنیانگذاری رژیم انگلستان - مبارزه کند و هم خواستار حداقل مساوات در میان خود نخبگان باشد. در مورد اول، نخبگان غیر اشراف و نخبگان اشراف و نجبا با هم به راحتی کنار می آمدند و در مورد دوم احتمالاً باهم توافقی نداشتند. تنها چیزی که باقی می ماند این بود که دلیلی نداشت مساوات تنها به حوزه نخبگان محدود بماند و مردم عادی از آن مستثنی باشند. در واقع، لیبرالیسم همیشه با جریان دمکراتیک همراه بوده است، و می خواسته تا عموم مردم را از حقوق مساوی برخوردار سازد. لیبرالیسم

امریکا به ویژه در ایالات شمالی، اساس دمکراتیک داشته است، و مقابل لیبرالیسم اشرافی انگلیس قرار می گرفته است. این دونوع دمکراسی از جنس واحدی هستند. برعکس دمکراسی سوسیالیستی از نوع دیگری است، زیرا معتقد به مساوات مطلق است و می خواهد آن را با نظام اشتراکی و قدرت مطلقه دولت تحقق دهد. میان مساوات کشاورزان آمریکایی و کشاورزان کلهخوزها و ساخوزها تفاوت زیادی وجود دارد که از مسئله بازدهی کار بسیار فراتر می رود. از جهت نظری نمی توان این دو مساوات را یکی دانست، ولی از جهت عملی شاید بتوان. دلیل آن این است که ایدئولوژیهای لیبرال و سوسیالیستی تقریباً یک قرن تمام (۱۸۵۰ - ۱۷۵۰) طول کشید تا هر کدام خصایص ویژه خود را پیدا کردند به طوری که امروز حتی یک سیاستمدار فرانسوی هم وجود ندارد که «سوسیالیست» نباشد، و این واژه ای است کاملاً دوپهلوی. پس نخبگان می توانند هم لیبرال باشند و هم سوسیالیست، حتی می توانند به راحتی فاشیست شوند. اگر تجدید یا هرج و مرج اساس جامعه را در معرض خطر قرار دهد، و یا خود خواهانه تر، قدرت نخبگان از سوی گروههای رقیب مورد تهدید قرار گیرد، بخشی از نخبگان با هم ائتلاف کرده و از فاشیسم حمایت می کنند. صاحبان صنایع آلمان که غالباً غیرسیاسی، لیبرال و یا «سوسیالیست» هم بودند، در برابر این دوراهی قرار گرفتند که باید از میان مصادره اموال و یا کشته شدن در رژیم کمونیستی و رأی دادن به سود حزب نازی یکی را انتخاب کنند، و آنها هم تردید زیادی به خود راه نداده و به حزب نازی رأی دادند. نه طرفداران پروپا قرص نظام دولتی و نه مخالفین سرسخت پیمان ورسای هیچ کدام ضرورتاً نازی نبودند، ولی با توجه به نیروهای سیاسی موجود، راه دیگری وجود نداشت. اینکه نخبگان جامعه آلمان همه ناسیونالیست شدند، امری است بدیهی، زیرا آلمان باید پیشرفت می کرد.

— مردم عادی هم گروه مشخص واحدی نیستند، بلکه از گروههای متعدد و ناهمگنی تشکیل شده اند که خود بر حسب سلسله مراتبی پایین تر از نخبگان توزیع می شوند. آنها هم مانند نخبگان می توانند به هر نوع ایدئولوژی اعتقاد پیدا کنند. اگر مردم شهروندان مستقلی باشند — روحانیون، کشاورزان، بازرگانان، صاحبان صنایع کوچک — مناسبترین ایدئولوژی برای آنها لیبرالیسم است. اگر در رأس هرم

اجتماعی اشراف و نجبا قرار نگرفته باشند، طبقات متوسط به لیبرالیسم گرایش پیدا می کنند. در حقیقت، وقتی اشراف جامعه، طبقه ای بسته و پرمدعا و خودپسند باشند، ممکن است در مردم نفرت ایجاد کنند و مردم مجبور شوند علی رغم منافع خود با آنها مخالفت کنند: برای مثال شاید یکی از عللی که مردم فرانسه تا این حد چپ گرا هستند وجود طبقه اشرافی است که به اندازه اشراف انگلیسی منعطف و زرننگ نیست. مردم اگر از مقام و موقعیت اجتماعی مستقل محروم باشند، چه بسا به سوسیالیسم روی می آورند مانند دهقانان روسیه تزاری که فرصت نکردند به صورت کشاورزان نوع غربی رشد و تکوین پیدا کنند، و یازمانی که صاحبان مشاغل و حرفه های مستقل به دنبال تراکم سرمایه در دست سرمایه داران بزرگ از بین بروند و کشاورزان مستقل به کارگر و مستخدم تبدیل شوند، یا بالاخره زمانی که مردم با گروه اجتماعی خاصی مخالف باشند، مانند کشاورزان فرانسوی که به سوسیالیستهای می دهند چون با بزرگ مالکان و مأمورین مالیات مخالف اند. مردم به آسانی می توانند ناسیونالیست شوند، زیرا این طبعی ترین گرایش آنهاست. یکی از توهماتی که از قرن نوزدهم ریشه گرفته و اساس اشرافیت کاپیتالیستی و بورژوازی، ناسیونالیسم و جنگ بوده، این است که دمکراسی — بدون آنکه معلوم باشد که منظور کدام شکل آن است: لیبرال یا سوسیالیست — باعث تقویت گرایشهای صلح آمیز و تفاهم بین المللی در بین مردم می شود. این توهم برای افرادی عادی تا حدی غیر قابل قبول است — در این صورت باید جنبه ایدئولوژیک داشته باشد. هم تجربه های انقلاب و هم تجربه های امپراتوری به روشنی نشان می دهد که دمکراسی گرایش ناسیونالیستی دارد. در واقع، عجیب و نامطمئن بودن شیوه زندگی ملت های دیگر و گرایش طبیعی به نفی آنها در افراد عکس العمل های غریزی انسان است و جز از طریق آموزش و تلاش فکری بر آن نمی توان فائق آمد. چنین تحول فکری در میان نخبگان بیشتر امکان دارد: نجای رژیم گذشته^{۱۱} به آنچنان مرحله ای از درک و فهم ملت های دیگر رسیدند که نسل های بعدی هرگز تا به امروز بدان مرحله نرسیده اند. از سوی دیگر، مردم نمی توانند اراده معطوف به قدرت و اعتبار را تحقق دهند مگر به طور جمعی، زیرا به صورت فردی از آن محروم می مانند. جمعی یعنی در مقابل سایر اجتماعات: ناسیونالیسم و شوینیسم

طبیعی توده مردم برای هرکس قابل فهم است جز برای ایدئولوگهایی که نظام فکری آنها اقتضا می‌کند مردم خصلت مسالمت جویانه و فراملیتی داشته باشند. بالاخره، مردم در صورتی که تحقیر، تهدید، نگران، فقیر و سرگشته شوند ممکن است خود را به دامان فاشیسم بیندازند.

آموزش بر تقاضای عمومی برای ایدئولوژی تأثیر زیادی دارد، ولی روی تقاضای خاص تأثیری ندارد. هیچ همبستگی روشنی میان اندیشمندی و نوع ایدئولوژی موجود نیست. در واقع در میان پیروان هر نوع ایدئولوژی اصلی و فرعی معتقدین اندیشمند هم وجود دارد. چگونگی توزیع کمی این افراد از جهات مختلف تفاوت می‌کند، و با عواملی در ارتباط است که هیچ ربطی با اندیشمندی افراد ندارد. در بین دو جنگ جهانی اغلب اندیشمندان فرانسوی به فاشیسم و سوسیالیسم گرایش یافتند، در دوره مقاومت به جانب کمونیسم کشیده شدند و پس از رها شدن از افسون کمونیسم به جریانهای چپ مختلف روی آوردند.

— ضابطه سن تأثیر کمی بر انتخاب ایدئولوژی دارد. شاید لازم نباشد روی این مسئله تأکید شود که پیران اصولاً به محافظه کاری گرایش دارند، زیرا می‌خواهند نظام موجود را حفظ کنند، حالا این نظام هر چه باشد فرقی نمی‌کند. مسئله جالب، مسئله جوانان است. هیچ همبستگی معنی داری میان جوانان و نوع ایدئولوژی وجود ندارد، ولی احتمالاً میان جوانان و جریانهای افراطی در هر ایدئولوژی همبستگی دیده می‌شود. این همبستگی تا حدی قابل توجیه است. عامل نخست شور و شر جوانان و بی تجربگی آنهاست: زیرا راه حل انقلابی همیشه وعده می‌دهد مشکلات را در یک چشم برهم زدن حل می‌کند، و همچنین شور و التهاب زیاد مکاتب انقلابی برای جوانها جاذب است. پس هر نوع ایدئولوژی چه به صورت اساسی و یا بر حسب ضرورت می‌تواند انقلاب را جزء برنامه خود قرارداد: جوانانی هم در میان لیبرالهای قرن نوزدهم وجود داشتند؛ جوانان در میان سوسیالیستها، کمونیستها، فاشیستها، آوارشیستها، و طرفداران محیط زیست و غیره هم دیده می‌شوند. از آنجا که پسران سعی می‌کنند از پدران خود سبقت بگیرند گاهی انتخاب ایدئولوژی یکی پدران خود را به سرحد افراط می‌کشاند. بررسیهایی که در کشورهای غربی درباره دانشجویان

عصیانگر سالهای ۶۰ انجام شد نشان داد، تعداد آنها بیشتر از خانواده‌های با گرایش «چپ» بوده‌اند.

در بین دو جنگ، دانشجویان فاشیست و ناسیونالیست از خانواده‌های «دست راستی» بودند. کلیه این تندروها پس از آنکه از نظر روانی و اجتماعی بالغ شدند تمام خصایص افراطی شدن را دارند. این نوع جوانان افراط گرا منحرف نیستند، بلکه محصول بهنجار محیط خانوادگی خود بوده و از شر و شور جوانی تغذیه می‌کنند. همین‌طور در انتخاب ایده نباید نیاز جوانان را به ایمان و یقین روشن و مشخص از نظر دور داشت. هر چه ایدئولوژی منسجم‌تر و بسته‌تر باشد، همان قدر برای از بین بردن شک و تردید جوانان مناسبتر است. از این جهت، لیبرالیسم برای جوانان جذباتی ندارد: زیرا لیبرالیسم تنها چارچوبی کلی به آنها می‌دهد و بقیه کار را به خود آنها واگذار می‌کند تا تواناییهای خود را بروز دهند. در روزگار مالیرالیسم تنها کسانی را به خود جذب می‌کند که از بیست و هشت یا سی سال بیشتر داشته باشند و قبلاً مدتی با سایر ایدئولوژیهای موجود در بازار سر کرده باشند. و بالاخره باید به مخالفتها هم توجه کرد. پسری که با پدر خود کشمکش دارد چه بسا ممکن است به ایدئولوژی ضد پدر روی بیاورد. البته نه از روی عقیده بلکه به خاطر لجبازی و مخالف خوانی. در چنین وضعی افراطیونی پدید می‌آیند که با افراطیون نوع اول کاملاً فرق می‌کنند. آنها را شور و شر جوانی به این گرایش افراطی نکشاند، بلکه احساس عمیق تنفر از پدر باعث آن شده است. در چنین مواقعی راه حل آسان ولی سطحی، توسل به ایدئولوژی کاملاً مخالف ایدئولوژی خانواده است. پسر خانواده کاتولیک، کمونیست می‌شود و برعکس. خانواده ضد یهود فرزندی صهیونیست به وجود می‌آورد. پسر ناسیونالیست (اروپایی) طرفدار جهان سوم می‌شود و غیره. تعارضی عمیقتر ممکن است به نهیلیسم و آگاهانه یا ناآگاهانه به نفی همه چیز بینجامد: چپ گرایی ۱۹۶۸ بهترین گواه بر این نوع نهیلیسم و خود ویرانگری است.

ضابطه جنس تأثیر قاطعی بر انتخاب ایدئولوژی ندارد، تنها می‌توان گفت زنها بیشتر از مردها به محافظه کاری گرایش دارند. این امر عجیب و غریب نیست چون زنها بیشتر در حوزه زندگی خصوصی سکونت دارند.

نگران کننده ای ایجاد می کند. بهترین راه عمل این مشکل پناه بردن به ایدئولوژی است که بُعد اسطوره ای و مذهبی آن قوی باشد، بنابراین فاشیسم و سوسیالیسم در انتظار آنهاست. کشیشهای سابق به خاطر تربیت روحانی خود احتمالاً در جستجوی مکاتب کاملاً منسجم و قوام یافته ای هستند. از آنجا که چنین افرادی با کاربرد زبان شعاری - مذهبی آشنایی کامل دارند، استفاده از زبان قالبی و شعاری ایدئولوژی برای آنها کار مشکلی نیست. بهترین نمونه این گونه افراد را در انقلاب فرانسه پیدا می کنیم؛ همین طور استالین هم نمونه خوبی از این نوع افراد است. غالباً او به حرفه گذشته خود که کشیش گرجی بود باز می گشت و گفتارش لحنی کشیشی به خود می گرفت. البته این شهادت سطحی بود زیرا تربیت مذهبی مانع می شد استالین بوجه فلسفی زبان مارکسیست-لنینیستی تسلط پیدا کند و باعث گردید تنها زبانی فقیر و قالبی، برآمده از نظم توتالیتار و ایدئولوژیک را به کار برد. البته پیروزی او بر رقبایش ناشی از خصایص دیگرش بود: خصایصی که جنبه فرعی داشت ولی بیمارگونه بود. در مقابل، سبک درخشان تروتسکی - او تنها استعداد ادبی واقعی بود که در میان مارکسیستها وجود داشت - را نمی توان زبان شعاری دانست.

اگر هدف یافتن فرمول یا ضابطه معینی است نتیجه این پاراگراف همان قدر ناچیز است که پاراگراف قبلی بود. آنچه گفتیم فرضیه ما را تأیید می کند و می توان این طور بیان کرد: انتخاب ایدئولوژی دلبخواهی ولی قابل فهم و بررسی است. اینک ببینیم در سطح جامعه این نتیجه صادق است یا نه.

۳ - انتخاب جامعه ها و تمدنها

در این سطح، بررسی می تواند در دو جهت انجام گیرد: اول طیف ایدئولوژیهای موجود و دوم انتخاب از میان آنها. در مورد اول تمام این رساله به مثاله کوششی است تا نشان دهد چرا و چطور اروپای قرن هجدهم دچار انفجار ایدئولوژیکی شد. شاید بی مناسبت نباشد که رؤس اصلی دلایل این انفجار را یکجا جمع آوری کنیم. این فرضیه در آن واحد ضمنی و آشکار مبنای این تحلیل را تشکیل می دهد: نوع بشر یکی است و تغییری هم در این فاصله مورد نظر ما (طی

- معیار اجتماعی - حرفه ای نتایج متضادی ارائه می دهد. به همان میزانی که با معیارهای قبلی برخورد پیدا می کند، دارای تنوع می شود. با این وجود همبستگی دقیقتری هم به دست می آید. برخی از حرفه ها گرایشهای ایدئولوژیکی موروثی از خود نشان می دهند. نظامیان تمایل فراگیری به ناسیونالیسم دارند، با توجه به این امر که آنها از نظر اداری هم مسئول امنیت مرزها و نظم داخلی^{۲۰} هستند. از این مرحله تا ناسیونالیسم تنها یک قدم بیشتر فاصله نیست. ولی ما دیدیم که ناسیونالیسم، ایدئولوژی چند پهلویی است که برداشتهای گوناگون از آن می شود. از این جهت نظامیان می توانند ضمن ناسیونالیست بودن، لیبرال، سوسیالیست (سوسیال دمکرات، کمونیست، تروتسکیست) یا فاشیست هم باشند. تکنیسینها ظاهراً کششی به سوی سوسیالیسم دارند. این نه به خاطر آن است که بیش از سایرین مساوات طلب هستند، بلکه بدین خاطر که سوسیالیسم راه را برای دولت گرایی باز می کند. در تکنیسین این تمایل طبیعی وجود دارد که همه چیز را تکنیک تلقی کند، یعنی برای آنها راه حل های منطقی در نظر بگیرد. با چنین دیدی، او می خواهد برای مسائل کاملاً سیاسی که بر مبنای انتخاب آزادانه بنا شده، راه حلی مطلوب پیدا کند. برای تکنیسین تعارضات اجتماعی یا جنبه تصنعی دارد و یا از منابع خصوصی و گروهی ناشی شده که با منافع جمع مغایر است. از این جهت تکنیسین به راحتی به تکنوکرات تبدیل می شود، یعنی به ایدئولوژی که حاضر است از دستگاه دولت برای اعمال راه حل خود استفاده کند. بدین دلیل نظام توتالیتار بهشت تکنوکراتهاست^{۲۱}، یا حداقل برای آن دسته که به جرم دفاع از «بدترین» تکنیک حاضر هنوز زیر شکنجه و آزار قرار نگرفته اند! از سوی دیگر نظام توتالیتار ممکن است فاشیست یا سوسیالیست باشد. تکنیسین هایی که گرایشهای تکنوکراتیست دارند بر حسب اینکه کدامیک از این ایدئولوژیها حاکم باشد زیر پرچم آن جمع می شوند. آلمان نازی و روسیه شوروی بهترین مثالهای آن هستند.

این بررسی را تمام کنیم چون با مقوله های اجتماعی - حرفه ای بسیار خاصی مانند کشیشان اسبق و آنها که از سلک کشیشان خارج شده اند، کاربردی کشار و ملال آور خواهد داشت. ظرفیت جذب ایدئولوژی این گروه بسیار زیاد است. اگر قبلاً اعتقاد کشیشان اسبق عمیق و خالصانه بوده، این بی اعتقادی بعدی در آنها خلأ

بیست هزار سال) پیدا نکرده است. در نتیجه تمام اختلافات و تنوعی که ما در افراد و جوامع می بینیم از منشأ مشترک و واحدی سرچشمه گرفته است. تنها راه حل این تناقض^{۲۲} این است که از یک سوبه وجود برخی از کارکردها، گرایشها و استعدادها... همگانی و ابدی در انسان قائل باشیم و از سوی دیگر به خصایص انتزاعی^{۲۳} و بالقوه^{۲۴} که خود را در محتوای منحصر به فرد و ملموس متحقق می سازند. محتوای خصایص فردی متکثر و متفاوت اند ولی با کارکرد، گرایش و استعدادها هموزن هستند. در نتیجه انتخاب محتوای منحصر به فرد، نمی تواند به این عامل انتزاعی مربوط باشد، بلکه با عوامل خارج از حوزه عمل آن بستگی دارد. با توجه به این برداشت معقول، انفجار ایدئولوژی یکی قرن هجدهم را نمی توان همچون دستاورد خودانگیخته و بی مقدمه قرن دانست؛ یا این امر به خاطر گشوده شدن بعد تازه ای در انسان است که به دلایلی که باید مشخص کرد تا کنون مسدود بوده است؛ یا مسئله نوعی تحول در اوست. هر دو فرضیه در مورد ایدئولوژی صادق است: با همبسته کردن ایدئولوژی به عمل سیاسی، معیار خوبی برای ارزیابی اهمیت ایدئولوژی در جامعه پیدا می کنیم: اهمیت هر ایدئولوژی را باید با میزان فعالیتهای سیاسی آن سنجید. منظور از میزان فعالیتهای سیاسی اختلافات و تعارضهایی است که نظام سیاسی و یا قدرت را در جامعه زیر سؤال می برد و وحدت جامعه را تهدید می کند. این امر امکان می دهد تا دو نوع نظم آرمانی داشته باشیم: نخست نظم سنتی، که مشخصه آن محدود بودن تعارضات سیاسی و نیاز کم به ایدئولوژی است. دوم، نظم کثرت گرا، که در آن همه چیز دچار کشمکش و تعارض است و نیاز به ایدئولوژی بسیار زیاد. عصر تجدد، که از قرن هجدهم در اروپا آغاز می شود نوعی تلاش برای تحقق جامعه ای است کم و بیش شبیه نوع آرمانی کثرت گرا. برای آنکه چنین نظامی در واقعیت تحقق پیدا کند، دو شرط لازم است: درک فزاینده از تکثر و اختیاری بودن انتخابهایی است که سنت انجام داده و بر افراد تحمیل می کند، رژیم سیاسی متناسب با جامعه ای که دائماً درگیر کشمکش و اختلاف است. شرط اول در غرب به صورت عقلانی شدن (فکر) و دنیوی شدن (فرهنگ) تحقق یافت. شرط دوم، به دلایل مشخصی، در قرن هجدهم هم تحقق نیافت، ولی بعداً در قرن نوزدهم به صورت نظام پارلمانی که پدیده ای منحصر به فرد و

اختیاری بود تحقق یافت^{۲۵}. بنابراین تجدد یعنی سیاسی شدن جامعه و در نتیجه ایدئولوژی یکی شدن آن.

— گفتیم که ایدئولوژی از دو عنصر تشکیل شده است: هسته، یعنی شور و شهویتی تصعید شده یا ارزش، و رشد و گسترش هسته. پس هسته ها پایدار و همگانی هستند، ولی رشد و بالندگیها موردی. نتیجه اینکه در نظام سنتی، هسته ها در گفتارها و تجلیات غیر ایدئولوژیک رشد می کنند. و ستیزه های سیاسی به صورت غیر سیاسی (به خصوص به صورت مذهبی) بیان می شوند. با سیاسی شدن جامعه به صورت کثرت گرا، کار و سازهای (مکانیسمهای) گوناگون به کار می افتند: تمام حوزه ها سیاسی و ایدئولوژیک می شوند، یعنی هسته ها در حوزه سیاست متراکم می شوند. ایدئولوژیهای سنتی فرو می ریزند، زیرا که دیگر وحدت نظر ندارند به نحوی که هسته ها به رشد تازه ای نیاز دارند: و این همان نظامهای ایدئولوژیک است. ایدئولوژی نقشی را ایفا می کند که در گذشته نظامهای مستقل هر کدام به تنهایی انجام می دادند. از این جهت ایدئولوژی دیگر تنها سیاست نیست، بلکه، اسطوره، مذهب، آداب و رسوم، اخلاق و حتی علم هم هست. بنابراین تمام شهوات و علائق سیل آسا به سوی سیاست و ایدئولوژی به حرکت در می آید. از آنجا که نظام کثرت گراست، تمام شهوات، علایق و ایدئولوژیها می توانند خود را عرضه کنند و با هم به رقابت بپردازند. در نتیجه سعی می کنند همدیگر را نفی کنند، و یا حداقل تضعیف و یا تصحیح کنند، تا آنجا که به استثناء افراد ستیزه جو و متعصب شهروندان می توانند چنانچه بخواهند و شایستگی آن را داشته باشند، در حوزه زندگی شخصی خود به دور از ایدئولوژی به رشد و تعالی نفس در زمینه مذهب، اخلاق و علم بپردازند... ولی چنانچه نظام کثرت گرا به هر دلیلی با شکست مواجه شد، دیگر جامعه به نظم سنتی باز نمی گردد: زیرا شکاف فکری میان افراد جامعه دیگر پرشدنی نیست. تنها یک راه باقی می ماند و آن افتادن در دام رژیم توتالیتر است که مشخصه آن تحمیل یک راه حل، یعنی تنها یک ایدئولوژی بر تمام افراد جامعه می باشد. پس توتالیتریزم ستمگری فراگیر، سیاست زدگی و ایدئولوژی زدگی عمیق جامعه است.

تمدن غربی اولین تمدنی است که تمام این ایدئولوژیها را تجربه کرده است.

بنابراین اگر هسته‌ها را در نظر بگیریم، ایدئولوژی‌های ممکن تعدادشان محدود است. من ده تا از این هسته‌ها را بر می‌شمرم، بدون آنکه مدعی کامل و دقیق بودن این فهرست باشم. ولی به نظر نمی‌رسد در اینجا اصلاً کمیت مطرح باشد. البته هر نوع رشد و گسترشی بر اساس این هسته‌ها ممکن است، تا جایی که گفتارهای ایدئولوژیکی خاص تعدادشان به بی‌نهایت می‌رسد، همان‌طور که با ردیف (موسیقی) کلاسیک — با وجود آنکه نواهای محدودی را در بر می‌گیرد — می‌توان قطعات بی‌شماری را اجرا کرد. بنابراین جای تعجبی ندارد که غرب به سرعت تمام ردیف‌های ایدئولوژی را اجرا کرده است: یک قرن (حدود ۱۸۵۰-۱۷۵۰) و شاید هم نیم قرن (۱۸۵۰-۱۸۰۰) طول کشید تا تمام ردیف‌ها زده شد. از این جهت بررسی ایدئولوژی‌های خاص بسیار طولانی و خسته‌کننده است: از صد و پنجاه تا دویست سال پیش تا کنون، ایدئولوگ‌ها مرتباً همان حرف‌ها را تکرار کرده‌اند، بدون آنکه امیدوار باشیم در آینده هم حرف تازه‌ای بزنند.

ردیف (ایدئولوژی‌ها) در غرب پیدا شد — نه اینکه خلق شد. این گرایش وجود دارد که ایدئولوژی را اصولاً پدیده‌ای غربی بدانیم. این حرف درباره‌ی رشد و توسعه هسته‌ها درست است ولی درباره‌ی خود هسته‌ها درست نیست، چون هسته‌ها غربی نیستند، بلکه متعلق به تمام انسانها هستند. این نکته را باید اضافه کرد: در واقع، اشاعه تمدن غربی در جهان به دنبال استعمار و یا برخورد مسالمت‌آمیز و یا خشونت‌بار فرهنگ‌ها، پیشرفت ارتباطات، و قبل از همه، کارآیی بی‌مانند این تمدن باعث شد تا نظام‌های سنتی در همه‌جا از هم پاشیده شوند. در نتیجه سیاست زدگی و ایدئولوژی در تمام عالم اشاعه یافت و هنوز هم در حال گسترش است. از آنجا که در زمینه ایدئولوژی چیز کشف نشده‌ای وجود ندارد، کشورهای غیر غربی چاره‌ای ندارند جز اینکه به ایدئولوژی‌های غربی متوسل شوند، هریک از این کشورها بر حسب نزدیکی تماس و آشنایی با فرهنگ غربی، هسته‌ها و گسترش‌های خاصی را انتخاب کرده‌اند. چه ترکیب‌های عجیب و غریبی و چه پیوندهای خلاف طبیعتی: فلسفه روشنگری و ایدئالیسم آلمانی با جامعه روسی، آنارشیزم و مارکسیسم با جامعه چینی و تروتسکیسم با جامعه سیلان در آمیخته و پیوند خورده است. یا آنها هسته‌ها را گرفته‌اند و متناسب با فرهنگ

خود گسترش داده‌اند. گرایش دوم با استعمارزدایی و پیدایی روشنفکران کمتر غرب زده و یا غیر غرب زده در این کشورها قوی‌تر شد. بدین سان سوسیالیسم اوگاندایی، الجزیره‌ای و تانزانایی و... پیدا شد. در تمام اینها هسته‌هایکی است و می‌توان آن را ازورای پوسته‌های فرهنگی گوناگون به راحتی تشخیص داد. با وجود این — تحلیل گسترده‌ما را از موضوع خارج می‌کند — اگر افراد غیر غربی به مثابه انسانها، هسته‌ها را بگیرند و به مثابه روشنفکران غرب زده، گسترش‌ها را هم به صوت تصنعی و تقلیدی قبول کنند، باز شرایط لازم برای ایجاد نظام کثرت‌گرا در کشور آنها فراهم نخواهد شد. نظم کثرت‌گرا نه حاصل اراده است و نه تصور ذهن، بلکه به صورت ارگانیک از تحول هزارساله و معجزه‌آسای (جامعه غربی) زاییده شده است. در نتیجه با از بین رفتن نظام‌های سنتی در کشورهای خارج از حوزه غرب نظام‌های کثرت‌گرا جای آن را نخواهند گرفت، بلکه آنها در دام نظام‌های توتالیتیر — توتالیتیر شدید یا رقیق — خواهند افتاد. از اینجاست که لیبرالیسم در این کشورهای جهان سوم نمی‌تواند جز در میان گروهی از نخبگان تحصیل کرده دانشگاه‌های انگلو ساکسن رشد پیدا کند. فاشیسم به مثابه عکس العمل در برابر تجدد، در این کشورها زمینه بیشتری دارد و بهتر می‌توان آن را صادر کرد. البته با این توجه که جنگ دوم جهانی آن را خیلی بی‌اعتبار کرد. ایدئولوژی‌های فرعی نمی‌توانند در این کشورها اشاعه پیدا کنند مگر در حاشیه و یا در شکاف‌ها و رخنه‌های نظام اجتماعی، زیرا برای رشد خود به محیط آزاد نیازمندند و جز در نظام کثرت‌گرا شانس برای بقا ندارند. باقی می‌ماند ناسیونالیسم و سوسیالیسم. ناسیونالیسم در واقع ایدئولوژی مسلط قرن بیستم است. ناسیونالیسم بیشتر به پیوند با سوسیالیسم گرایش دارد، و چون هر دو دولت‌گرا و عمل‌گرا هستند با هم جور در می‌آیند. حالا می‌فهمیم چرا جوامع غیر غربی پس از آشنایی مختصر با ردیف ایدئولوژیکی (طیف ایدئولوژی‌ها) بلافاصله دو ایدئولوژی بنیادی (ناسیونالیسم و سوسیالیسم) را از بین این مجموعه انتخاب کرده‌اند. صورتبندی و مشخصات ویژه این دو ایدئولوژی اهمیتی ندارد آنچه مهم است اینکه واقعیت توتالیتیر این جوامع با ناسیونالیسم توسعه‌طلب و طرفدار خود کفایی — و سوسیالیسم جمع‌گرا، دولت‌گرا و عمل‌گرا — تناسب بیشتری دارد.

برگردیم به غرب. تمام ردیف ایدئولوژیکی در غرب وجود دارد. ترکیب این عناصر بر حسب کشورها و زمانها فرق می‌کند. این ترکیب در ایالات متحده، انگلستان و فرانسه یکی نیست. باز وضع در دوره نیودیل^{۲۶}، در عصر جمهوری و ایماریا در دوره جبهه مقاومت فرانسه فرق می‌کند. تحلیل در اینجا مورد به مورد است، زیرا عوامل مؤثر بسیار زیادند. برای نشان دادن پیچیدگی موضوع و راه حل آن مثالی می‌آورم. لزوم مدتها پیش نظرات مختلفی درباره آینده و تقدیر کمونیسم وجود داشته است: کمونیسم جز در کشورهای آنگلو ساکسون و اسکاندیناوی، در کشورهای آلمانی زبان و لاتین به صورت نیروی سیاسی قاطعی درآمده است. برای تحلیل این امر باید دو عامل کلی کاملاً متفاوت را با هم ترکیب کرد:

— باید میان کشورهای کاتولیک و پروتستان تفاوت قائل شد. کشورهای دسته نخست گرایش عمیقی به کمونیست دارند، در حالی که کشورهای دسته دوم با آن مخالف اند. این تفاوت به خاطر خود مذهب نیست، بلکه تأکید مسیحیت و کمونیست بر تساوی انسانها، همچنین برخورد مشابه آنها با روز رستاخیز و بینش آخرت شناسی^{۲۷} است که آنها را بهم نزدیک کرده است. کاتولیسم و پروتستانسم در این دو مورد با هم وحدت نظر دارند. وجه افتراق میان کاتولیسیسم و پروتستانسم و نزدیکی کاتولیسیسم با کمونیسم در سازماندهی مومنین^{۲۸} و پیروان است. کلیسای کاتولیک با تلفیق روح صمیمیت و زنده جماعت با زندگی فردی و ایجاد مشارکت در سرنوشت همگانی و عمومی، سازمانی دوپهلوی^{۲۹} و متناقض ایجاد کرده است. در واقع، کلیسا از یک سو بر کلیسای محلی^{۳۰} و از سوی دیگر بر سلسله مراتبی جهانی و فراملی بنا شده است. کاتولیک می‌تواند در آن واحد هم با مجامع محلی مذهبی حشر و نشر کند و نیاز خود را برای ارتباط صمیمانه با انسانها ارضاء نماید و هم به نیابت در اموری مشارکت پیدا کند که تمام اعصار و قاره‌ها را در برگیرد. برای کسی که خود این تجربه‌های نادر را نداشته، مشکل است بفهمد که این تجربه‌ها چقدر بارور و شورانگیزند، و به ویژه چقدر تا اعماق هستی انسان نفوذ می‌کنند. کاتولیکی که از مذهب خارج شده احساس می‌کند که چیزی گم کرده است و باید چیز دیگری را جانشین آن کند. فرانسه انقلابی اولین موردی است که در آن این

جانشینی عملی شد. انقلابیون کوچه و بازار چه در پاریس و چه در شهرستانها، دستخوش دوشور و شهوت متناقض شدند: تنگ نظری ملی یا شونیسم و اترناسیونالیسم و جهان وطنی. این دو شهوت دقیقاً تجلی همان ساخت کلیسایی بود: فرد از یک سو خود را در چارچوب محله، شهر یا روستای خود می‌دید و از سوی دیگر در چارچوب حرکت ملت بزرگ رهاییبخش اروپا — حداقل به صورت شعار — مشارکت پیدا می‌کرد^{۳۱}. پروتستانسم بر سازمان کاملاً متفاوتی شکل گرفته است. در حالی که روابط صمیمانه و گرم مؤمنین با هم حفظ و حتی تقویت می‌شود، سلسله مراتب و هدف جهانی و فراملی از بین می‌رود. هدف جهانی حداقل از حوزه مذهب حذف شده و به حوزه سیاست منتقل می‌شود و یا به صورت آمال انساندوستانه جهانشمول متبلور می‌شود. پروتستانسم می‌تواند رنج برد و با رنج خود پیروز شود، ولی نمی‌تواند ستیزه طلب باشد. کمونیسم سازمان کاتولیک و ارتودوکس را الگو قرار داده است. در سطح زندگی جمعی و گروهی، همان حوزه‌های حزبی دنیوی شده قرار گرفته است که نیازهای روانی مبارزین را برآورده می‌کنند. در سطح جهانی، سلسله مراتب بر محور مسکودرتلاش تسلط بر جهان است که آن هم رویاهای قدرت طلبی او را تحقق می‌دهد. در هر دو سازمان، کشف حقیقت انحصاراً به وسیله سلسله مراتب انجام می‌گیرد، و تنها سلسله مراتب سازمانی (کمیته مرکزی حزب) است که حقیقت و خطا را مشخص می‌کند، و میزان آگاهی مورد نیاز افراد را معین می‌نماید. پروتستان برعکس، مستقیماً و بدون واسطه با خدا تماس می‌گیرد و باید توجه خود را از ایمان پیدا کند. انجیل غذای روزانه اوست در حالی که کاتولیسم کمتر به خود کتاب آسمانی مراجعه می‌کند، همان‌طور که در کشورهای دمکراسی توده‌ای کسی مارکس و انگلیس را نمی‌خواند مگر به صورت تلخیص شده و قطعات برگزیده همراه با تفسیر مقامات حزبی. این شباهت میان کاتولیسم و کمونیسم بیان می‌کند که چرا فراگرد دنیوی شدن و سیاسی شدن (مذهب) در آغاز در کشورهایایی شکل گرفته است که فرهنگ‌های قدیمی کاتولیکی داشته‌اند. برعکس در کشورهای پروتستان، این دنیوی شدن به تدریج شکل گرفت. در این کشورها مخالفت سیاسی و ایدئولوژیکی به صورت فرقه‌های مذهبی گوناگون با محتوای ایدئولوژیکی کم و بیش غنی متجلی شد. از این

جهت انگلستان قرن هجدهم و حتی نوزدهم، و ایالات متحده دچار فرقه گرایی شدید شدند. همان طور که می دانیم، به نظریه های هاله وی^{۳۲} زخم های ناشی از فرقه گرایی و تفرقه مردم باعث شد تا رژیم انگلیس ساقط نشود. ولی من با این نظر موافق نیستم، ثبات رژیم انگلستان ناشی از نظام سیاسی آن است. فرقه گرایی یکی از خصایص همیشگی سنت های سازمان مذهبی در انگلیس است. به نظر نمی رسد که فرقه های ایدئولوژی یکی استمرار همان فرقه های مذهبی باشند. امروزه در ایالات متحده هردو در کنار هم وجود دارند. به طور خلاصه، در حالی که در کشورهای کاتولیکی حزب کمونیست به خاطر سنت های کاتولیکی قوی است، کشورهای پروتستان مذهب مصونیت خود را (در برابر کمونیسم) از سنت ضد پایی به دست آورده اند. — تقسیم بندی دوم، تقسیم بندی اول را تأیید یا تکذیب می کند: مشروعیت یا عدم مشروعیت نظام سیاسی. کمونیست نوعی سوسیالیسم انقلابی است که از شکاف میان اعضای بین الملل دوم به خاطر انقلاب روسیه پدید آمد. مهم نیست کسی در عمل و یا در شعار انقلابی باشد، بلکه مهم آن است که مردم او را انقلابی بشناسند. در رژیم های سیاسی مشروع — یعنی رژیم هایی که اکثریت جامعه نسل در نسل آن را پذیرفته اند — هیچ جایی برای حزب انقلابی توده ای وجود ندارد. چنین حزبی به خاطر عدم توانایی در جذب افراد فقط فرقه کوچکی در میان سایر فرقه های سیاسی باقی می ماند. حزب کمونیست ایالات متحده با توجه به حقارت و ضعف سیاسی آن و اینکه در قلب کاپیتالیسم قرار گرفته است، حالت خنده داری پیدا کرده است، درست مثل وضعی که احزاب کمونیست در کشورهای مانند انگلستان، زلاند جدید، استرالیا، ایرلند، نروژ، سوئد و دانمارک دارند. برعکس، به مجرد اینکه رژیم مشروعیت خود را از دست داد، یعنی اقلیتی قوی با آن مخالفت کرد حزب کمونیست هم در جامعه تقویت می شود. در آلمان رژیمی که بیش از همه نامشروع بود، جمهوری وایمار بود. این رژیم آن قدر بد شکل گرفت که هیچ حزب سیاسی حاضر نبود با حرارت از آن دفاع کند و حتی غالب احزاب برای سرنگونی آن تلاش می کردند. تمام رژیم های فرانسوی از فرار به وارن^{۳۳} به این سونامی شروع بوده اند. تنها جمهوری سوم بود که بیش از همه عمر کرد و به نظر می رسد توانست تا حدی برای خود مشروعیت

دست و پا کند. با این وجود، مرتباً اقلیتهای پروپاقرصی از چپ و راست بدان حمله می کردند. ایتالیا اصلاً الگوی ثبات سیاسی به حساب نمی آید، حتی شاید بیش از یک محدوده جغرافیایی هم نباشد. رژیم اسپانیا جامعه خود را بین مرکزیت متمگرانه و تجزیه و از هم پاشیدگی در نوسان نگه داشته است. پرتغال هم تاریخ سیاسی پرفراز و نشیبی داشته است. همبستگی میان عدم مشروعیت رژیم سیاسی و کمونیست قوی است. از این نباید نتیجه گرفت که حزب کمونیست در این کشورها الزاماً پیروز می شود، حتی اگر انقلابی هم رخ دهد احتمال به قدرت رسیدن آن زیاد نیست. در اصل تنها کشوری که در آن حزب بلشویک با انقلاب پیروز شده روسیه است.^{۳۴} کمونیسم یا با ارتش سرخ بر کشورهای تحمیل شد یا بعد از جنگ میهنی به قدرت رسید، و این با مدل کاملاً متفاوت دیگری مطابقت دارد که می توان آن را مدل لنینیستی نامید.

— دومین عامل از عامل اول هم موثرتر است. آلمان که اکثریت آن پروتستان هستند در عصر جمهوری وایمار حزب کمونیست قوی داشت. اطریش کاتولیک تنها از سال ۱۹۴۵ است که در آن حزب کمونیست بسیار کوچکی پیدا شده است، زیرا رژیمی که از شکست تجربه نازی پدید آمده مشروع به نظر می رسد، همان طور که جمهوری فدرال آلمان هم همین وضع را دارد. از این جهت باید گفت رژیم های نامشروع هستند که احزاب کمونیست قوی درست می کنند و نه اینکه احزاب کمونیست رژیم ها را بی ثبات می کنند.

نتیجه این پاراگراف از نتایج پاراگراف قبلی تا حدی مثبت تر است. ما نشان دادیم چرا ناسیونالیسم و سوسیالیسم در خارج از حوزه غرب نسبت به سایر ایدئولوژی ها برتری پیدا کردند، و در چه شرایطی کمونیسم می تواند در غرب شکل بگیرد. حتی تحلیل کوتاه و شتاب زده ای در این دو مورد نشان داد که چه عوامل پیچیده ای در کارند. انتخاب ایدئولوژی ها اختیاری ولی قابل تحلیل می باشد. با ارزیابی اینکه چهار ایدئولوژی بنیادی هر کدام چقدر قدرت جذب دارند، یکبار دیگر با این مسئله درگیر می شویم. تحلیل های قبلی، قبول برخی از فرضیه ها را ممکن می سازند.

۴ - ایدئولوژیها هریک چقدر شانس موفقیت دارند؟

ناسیونالیسم بدون شک در مرحله نخست و با فاصله زیاد از سایرین قرار می‌گیرد. زیرا تمام جاذبه‌های ممکن را دارد. عشق به وطن احساس طبیعی هر انسانی است که خود به دو احساس همبسته دیگر منتهی می‌شود: بها دادن به گروه خودی و تحقیر سایرین. این احساسات در انسان ایجاد نمی‌شود، بلکه همیشه در او وجود داشته است. ناسیونالیسم از این احساسات استفاده کرده و به طور منظم آن را رشد می‌دهد. توانایی دیگر ناسیونالیسم در ایجاد حس دشمنی با ملت‌های دیگر است. ایدئولوژی نوعی جدال گرایشی^{۳۵} است، ایدئولوگها باید همیشه دشمنی بتراشند تا با آن مبارزه کنند. حتی صلح طلبی هم دشمن خود را دارد: آن میلیتاریسم است، که صلح طلب می‌خواهد با نرمی و ملاطفت بر آن پیروز شود. دشمن می‌تواند ملموس یا انتزاعی باشد. «امپریالیسم»، «جامعه»، «بوروکراسی»، «تکنیک»، «جامعه صنعتی»، «جامعه مصرفی» و غیره، دشمنان انتزاعی محسوب می‌شوند. این شعارها نیازز و شنفکران پشت میز نشین را ارضا می‌کند، ولی باعث مبارزه و عمل سیاسی نمی‌شود. برعکس، یهودیها، بورژواها، پروتستانها، اریستوکراتها، کاتولیکها، سفیدها، کمونیستها، سیاهها، خارجیها... دشمنان ملموسی هستند که می‌توان آنها را با انگشت نشان داد، طردشان کرد، تعقیبشان کرد و گاهی هم آنها را کشت. همچنین دشمن می‌تواند گاهی آشکار باشد، گاهی هم نباشد.

نفرت از اشراف و بورژواها آن قدرها هم در افکار عمومی عمیق نیست: ستیزه و کشمکش میان افراد هم طبقه محتملتر و عمیقتر است تا میان طبقات مختلف. تنها با ایجاد شکاف در جامعه به دنبال انقلاب است که شهوات تساوی طلبی تا مرحله ادعای تساوی کامل طبقاتی رشد می‌کند یا واپس می‌رود. دشمن آشکار و شناخته شده نیست: کسانی دشمن محسوب می‌شوند که ایدئولوژی آنها را دشمن معرفی کند. مثلاً می‌توان تکنیک را از جهت ایدئولوژی شیطان صفت قلمداد کرد و تمام بدیهای زندگی را از آن دانست و یا برعکس می‌توان به وسیله ایدئولوژی به تکنیک جنبه‌خدایی داد و آن را به داروی همه دردها تبدیل کرد. برای کسانی که اهل ایدئولوژی نیستند،

تکنیک نه خوب است و نه بد، بلکه کیفیت آن به چگونگی کاربرد آن بستگی دارد. با تجربه‌هایی که ما داریم طرز به کار گرفتن آن تاکنون مزوجی از بد و خوب بوده، هم خوب بوده و هم بد. برای ناسیونالیسم دشمن روشن و شناخته شده است، دشمن سایرین یعنی خارجیان و بیگانه‌ها هستند، ولی هموطنان هم دشمن محسوب می‌شوند، زیرا ناسیونالیسم همیشه در پی ایجاد وحدت ملی و قومی است و هرکس وحدت را تضعیف کند دشمن محسوب می‌شود. ناسیونالیسم از این مزیت برخوردار است که می‌تواند تقریباً هر شهوت و علاقه‌ای را ارضاء کند. برای ارضای هر شهوتی همیشه نوعی ناسیونالیسم وجود دارد. انسان ماجراجو جنگ را فرحبخش و شادی آفرین می‌یابد. آدم مولد می‌خواهد رقبای سیاسی را به اعتدال دعوت کند. آدم صلح طلب مایل است که شهروند اولین جامعه بدون ارتش باشد و غیره. در جنگهای بین‌المللی، ناسیونالیسم در هر کشوری وحدت دروغینی میان افراد ملت ایجاد می‌کند. این وحدت چه بسا به قیمت ابهام شعارهای ناسیونالیستها تمام می‌شود. تأمین وحدت داخلی و کسب افتخارات در خارج به معنی حل تمام مشکلات جامعه، نیست. از اینجاست که ناسیونالیسم نه تنها می‌تواند بلکه باید با ایدئولوژیهای ازدواج کند که امکان بیشتری برای انتخاب بدهند. زمانی سخنگوی ناسیونالیسم، لیبرال، زمانی فاشیست و یا سوسیالیست است. این آخری (سوسیالیست) در دوره ما بیشتر رایج است. از آنجا که انواع بی‌شماری از سوسیالیسم وجود دارد، برای ناسیونالیسم مشکلی وجود ندارد که مدعی سوسیالیست بودن شود. به میزانی که مرزبندیهای ایدئولوژیکی مشخصتر می‌شود، وحدت نظر هم از بین می‌رود، زیرا شهوات و علایق مورد تهدید قرار می‌گیرند. این وضع معمولاً پس از به قدرت رسیدن رخ می‌دهد. در میان صفوف مخالفین رژیم، ناسیونالیستها بیشتر مایل اند از تمام مزایای ناسیونالیسم بهره‌مند شوند و بیشتر شعار را در ابهام باقی بگذارند.

لیبرالیسم در آخر این فهرست قرار می‌گیرد، آنهم با فاصله زیاد با بقیه. لیبرالیسم، معمولاً چیز خوشایندی نیست. بدون شک، کسی مخالف آزادی نیست، زیرا همیشه تعریف مهمی از آزادی وجود دارد که با هر ایدئولوژی سازگار است. ولی تعریف لیبرال از آزادی چیزی است میان هرج و مرج طلبی و استبداد که نه پذیرفتن آن

آسان است و نه تحقق آن، زیرا فرمول ساده و مشخصی برای آن وجود ندارد. آزادی بارنج و زحمت برقرار می‌شود، و همیشه در تضاد با افراط و تفریط شایستگی و فضیلت خود را نشان می‌دهد، یعنی آزادی لیبرالیستی از آزادی که در آن انسان آزاد باشد هر کاری را انجام دهد بدون آنکه مجازاتی و یا خویشتنداری در میان باشد، و یا آزادی به مفهوم همگام شدن تعصب آمیز با استبداد و ستمگری مشکلت‌ر و پذیرفتن آنهم پردردس‌تر است. لیبرالیسم با بُعد پرومته‌ای انسان تماس می‌گیرد و به او توصیه می‌کند تا حد امکان کمتر خود را درگیر مسائل انسانی کند. برای روشنفکر به‌طور کلی و تکنیسین به‌طور اخص مشکل است که خود را مجاب کند. بازار، علی‌رغم هرج و مرجی که به بار می‌آورد کمتر موجب حیف و میل ثروت جامعه شده و در مجموع نتایج بهتری برای جامعه دارد تا برنامه‌ریزی اقتصادی.

البته حتی شهروند ساده هم می‌داند که در زندگی فردی، نظم و برنامه‌ریزی بهتر است تا تصمیمات خلق الساعه: برای لیبرالیسم مشکل است به ساینین بقبولاند که در زندگی اجتماعی هرج و مرج و بی‌برنامگی^{۳۶} چیز خوبی است. البته این کوچکترین مشکل لیبرالیسم نیست. مشکل بزرگ‌تر آن ناتوانی و عدم قاطعیت ذاتی آن است، و اینکه برش و قاطعیت کافی در هیچ حوزه‌ای ندارد. برای لیبرال هیچ چیز — یا تقریباً هیچ چیز جز استبداد و آناشی — کاملاً سیاه یا سفید نیست، بلکه همه چیز با تفاوت‌های جزئی خاکستری هستند. لیبرال ناب هرگز احساساتی نمی‌شود و تنفر و انزجار شدیدی هم نسبت به کسی ابراز نمی‌کند. همین‌طور تعادل و میانه‌روی بیش از حد لیبرال باعث می‌شود اوبی حرکت و بی‌عمل باقی بماند. تعادل، میانه‌روی، خویشتنداری و جدی نگرفتن امور... همه این خصایصی را که لیبرالها دارند در کمتر آدمی پیدا می‌شود و اکتساب آنها هم مشکل است. به علاوه لیبرالیسم دشمن مشخص و معینی ندارد: دشمنان آن پستی و گستاخی هستند و هر فردی هم وجود دارد. در برابر این دشمن می‌توان نظام اخلاقی درست کرد ولی مشکل بتوان از طریق سیاست با آن مبارزه کرد. و بالاخره، اینکه لیبرالیسم باعث می‌شود که هر فردی روی پای خود بایستد و به خود متکی گردد. این بدان معنی است که هر شهروندی باید از میان ارزشها و نهادها دست به انتخاب بزند، و از آن طریق سرنوشت خود را بسازد و در صورت

شکست مسئولیت آن را هم خود به عهده گیرد. باید در دروازه شهر لیبرال با حروف درشت نوشته شده باشد: «خوش باش». و با حروف ریز در زیر آن بیاید «برای خودت خوشبختی را تعریف کن» و با حروف ریز‌تر در زیر آن نوشته شود: «فراموش نکن که می‌توانی بدبخت باشی». لیبرالیسم معتقد است که بخشی از بدبختیهای بشر غیر قابل علاج اند، زیرا از سرشت انسان و زندگی او ناشی می‌شوند، پس بهتر است انسان آنها را بپذیرد و روی ترش نکند. و بخشی هم تقصیر خود فرد است که آنهم ناشی از نادانی و ناتوانی و ضعف خود اوست. لیبرالیسم هیچ راه نجاتی را وعده نمی‌دهد، و نه می‌خواهد جای مذهب را در زندگی بشر بگیرد و نه جای آداب و رسوم و نه اخلاق و نه علم را. آدمی که تشنه یقین و جامعیت است به سختی ممکن است لیبرال شود. عطش به ایقان در بشر طبیعی است، زیرا از نگرانی انسان و احساس ناایمنی او سرچشمه می‌گیرد. در انسان تعصب از عمل سنجیده، طبیعی و غریزی تر است. نفرت و جور و ظلم غریزی تر است تا تفاهم و سازش. ترس از دیگری و دشمنی غریزی تر است تا روشن بینی و پیاوردی. جاذبیت لیبرالیسم آن قدر کم است که فقط معجزه‌ای می‌تواند باعث ظهور رژیم لیبرال و تداوم آن، حداقل به طور موقت شود.

ارزیابی موفقیت سوسیالیسم از این هم مشکلت‌ر است، زیرا سوسیالیسم تحت عناوین گوناگون متجلی می‌شود. درجات متفاوتی از اصالت جمع^{۳۷} اصالت دولت^{۳۸} و اصالت عمل^{۳۹} وجود دارد. برداشتهای گوناگون از انقلاب دیده می‌شود. در یک کلام، نمی‌توان از سوسیالیسم در این بررسی صحبت کرد مگر در سطح انتزاعی. تحلیل تاریخی، ماراد برابرمکاتب متعدد سوسیالیسم قرار می‌دهد. بنابراین شانس پیروزی هر کدام آنها یکسان نیست: شانس سوسیالیسم مائوئیستی در ایالات متحده در حال آینده قابل پیش بینی، صفر است. ولی شانس دولت سالاری در این کشور با افزایش دخالت دولت فدرال در زندگی افراد جامعه روز به روز بیشتر می‌شود. البته این حرکت سوسیالیسم نامیده نمی‌شود ولی با خصایص اصلی سوسیالیسم مطابقت دارد. اگر از تعاریف بسیار دقیق و محدود سوسیالیسم حتی لنینسیم که شانس موفقیت جز به طور محدود و موقت ندارد، بگذریم، تعاریف وسیع‌تر و کلیتر آن شانس زیادی برای پیروزی دارد، و از این

نظر در سطح ناسیونالیسم قرار می‌گیرد. رشد و گسترش دستگاه دولت حرکتی است طبیعی که می‌توان شتاب آن را کم کرد ولی نمی‌توان آن را متوقف و یا در جهت عکس به عقب برد. دولتها روز به روز بر قدرت خود می‌افزایند و به حریم زندگی شخصی بیشتر تجاوز می‌کنند و در بخش خصوصی بیشتر مداخله می‌نمایند. با این کار با تقاضاهای روز افزونی از سوی بخش خصوصی مواجه می‌شوند. تغییرات سریع شرایط زندگی برای مردم قابل تحمل نیست؛ مردم از دولت می‌خواهند که با تغییرات را مهار کند و یا از شدت آن بکاهد، تعارضات و تشنجات را آرام کند و یا از بین ببرد. افزایش رفاه موجب نابرابری اجتماعی تکان دهنده می‌شود، و افراد شریف و انساندوست و مستمندان از آن دچار زحمت و پیریشانی می‌گردند، و این وظیفه دولت است که نابرابریها را تخفیف دهد. آن قدر مسئله و مشکل حاد در جامعه امروز بر دوش دولت است که دیگر لزومی به تأکید ندارد. تمام این جریانها و سیاستها یا جریانهای سوسیالیستی هستند و یا از سوسیالیسم الهام می‌گیرند. حتی احزابی که در غرب رسماً از سوسیالیسم حرفی نمی‌زنند به طور تلویحی از آن دفاع می‌کنند، زیرا اگر بخواهند آراء مردم را به دست آورند چاره‌ای جز این ندارند. توکویل در عصر خود با توجه به روند مقاومت ناپذیر به سوی مساوات، دو جریان راپیش بینی کرده بود: یا دموکراسی لیبرال به سبک آمریکایی متکی بر شهروندان دارای حقوق مساوی و مستقل؛ یا دموکراسی استبدادی. این یکی در خارج از حوزه غرب تحقق پیدا خواهد کرد. تاریخ در غرب راه حل سومی ابداع کرده است:

دموکراسی سوسیال. کثرت گرایی در چنین نظامی همچون پوست ساغری از سوی انحصارات دولتی، صنعتی، سندیکاها، روشنفکران تحلیل می‌رود. ولی استبداد در شرایط کنونی پیروز نشده است. نظام آینده نه نظام خونریز خواهد بود و نه نظام جنون و دیوانگی؛ شاید جامعه‌ای ملامتبار و اندوهگین باشد. ممکن است انگلستان بار دیگر، الگویی برای آینده غرب باشد، و شاید اینک هم سرنوشت نظامهای کثرت گرا را شکل داده باشد، و این جامعه‌ای است که از گزند طوفانها و اغتشاشات محفوظ بماند: نوعی بی‌حسی سیاسی آرام، پیشرونده، بی‌درد و حتی شادبخش.

موفقیت فاشیسم به عملکرد نظامهای کثرت گرا و انقلابها بستگی دارد. در واقع فاشیسم — یا تحت هر نامی که خود را نشان دهد — حرکت ارتجاعی و عکس‌العملی است، عکس‌العمل توده‌ها به صورتهای مختلف در برابر تجدید یعنی در برابر کثرت گرایی عمومیت یافته. بنابراین کثرت گرایی نه در سطح تاریخی و نه در سطح فردی خود به خود تحقق پیدا نمی‌کند. در سطح فردی، ایجاب می‌کند که فرد خصایص متناقض با طبیعت خود را پیدا کند: تساهل در برابر اختلاف نظر، چشمپوشی از خیر مطلق، نینداختن مسئولیت شکست خود به گردن دیگران، اکراه از تحمیل راه حل از بالا یا به معنی دیگر، علاقه به یافتن راه حل از طریق برخورد آزاد نیروها و اندیشه‌ها و عقاید و غیره. در جامعه کثرت گرا زندگی اجتماعی دستخوش اغتشاشات، تشنجات و تحریکات از بالا و از پایین، نگرانی و عدم اطمینان نسبت به حال و آینده است. در بحرانهای سخت، معمولاً همه این مشکلات را به پای نظام کثرت گرا و یا دقیقتر به پای نظام سیاسی آن می‌گذارند. برای خروج از بحران دو راه حل بیشتر وجود ندارد: یکی راه حل رؤیایی است، یعنی اینکه جامعه را به وضع سنتی گذشته بازگردانیم تا همه چیز دوباره سر جای خود قرار گیرد و اوضاع آرام شود. گذشته از اینکه چنین آرامش و هماهنگی غیر ممکن است و جای بحث زیاد دارد، اصولاً راه حل بازگشت به گذشته سنتی تلاشی غیر عقلانی است، زیرا نمی‌توان سنت را احیاء کرد. سنت وقتی از بین رفت دیگر برگشتی ندارد و هر کوششی برای زنده کردن آن تصنعی و بی‌فایده است؛ دوم راه حل منطقی یعنی ایجاد هستی نیرومند که بتواند ستیزه‌ها را مهار کرده و مشکلات را حل کند. این راه حلی است منطقی ولی غیر انسانی، زیرا توتالیتاریسم راه حل مطلوب نیست، بلکه تنها راه حلی است که ستیزه‌های اجتماعی را با از بین بردن مخالفین خاموش می‌کند و مشکلات را با نفی آنها حل می‌کند. توتالیتاریسم سوسیالیستی هم شانس زیادی ندارد، زیرا در شعارهای خود اقدامات تساوی گرایانه‌ای را جای داده است و این امر اکثریت مردم را با نظام بیگانه می‌کند و با اشتراکی کردن خیلی چیزها را زیر پا می‌گذارد، زیرا تاریخ این روش را راه حلی بیگانه — روسی — شناخته است که با روح ناسیونالیسم ملتها در تناقض است. برعکس فاشیسم می‌تواند رنگ بومی به خود بگیرد و شهوات و

احساسات ملی را تحریک کند. این ترکیب فاشیسم ناسیونالیستی زمانی رشد پیدا می‌کند که بحران جامعه ریشه در خارج داشته باشد، زمانی که ملت به درست یا غلط حس می‌کند از خارج مورد تهدید قرار گرفته است. این خطر در نظام کثرت گرا بیشتر محتمل است چون چنین رژیم‌های اصولاً در زمینه سیاست خارجی از مواضع ضعیفی برخوردار است. درباره جامعه کثرت گرا می‌توان فرضیه‌ای بلندمدت ارائه داد. اگر فرض ما این باشد دموکراسی سوسیال در نهایت جامعه را از تنش خالی می‌کند و آنرا از جنب و جوش و هیجان می‌اندازد، در این صورت اگر جامعه هنوز شر و شوری داشته باشد یعنی کنترل جمعیت باعث پیر شدن و بی‌رمق شدن جامعه نشده باشد، باید انتظار انفجاری جنون‌آمیز علیه نظام رفاه طلب و بی‌افتخار را کشید. اعتقاد داریم که چپ‌گرایی سال‌های ۶۰ را باید علائم اولیه چنین عصیان دانست. تمام شواهد از جمله محکوم کردن جامعه مصرفی، محکوم کردن بوروکراسی، ماجراجویی و ستایش از ارزشهای ستیزه‌طلبی و قهرمانی دلیلی بر این مدعا هستند. چپ‌گرایی از این جهت شکست خورد که بر گروه‌های حاشیه‌ای جامعه تکیه داشت و با زبان مارکسیستی و سوسیالیستی که مورد انزجار اکثریت جامعه بود سخن می‌گفت. ولی اگر چپ‌گراها شیوه بیان خود را تغییر دهند ممکن است در آینده پیروز شوند. به نظر من نباید تصور کرد که فاشیسم برای همیشه مرده است چه بسا که دلتنگی جوانان روزی آن را دوباره زنده کند.

بنابراین نتیجه این فصل در مجموع منفی است. از قبل نمی‌توان پیش‌بینی کرد کی چه ایدئولوژی را انتخاب می‌کند. تنها می‌توان گفت که شانس انتخاب ایدئولوژی‌های بنیادی بیشتر است. باروش بازنگری گذشته می‌توان با دقت بیشتر شیوه مواجهه با ایدئولوژی‌ها و انتخاب آنها را در یک دوره خاص یا جامعه خاص تعیین کرد. هیچ نظریه عمومی در مورد تسلط ایدئولوژی‌ها وجود ندارد، تنها بررسی‌های موردی ممکن است. چنین مطالعاتی بسیار مشکل است. در واقع، باید از ترسیم جدولی شروع کرد که فهرست تمامی ایدئولوژی‌های موجود را به‌طور عینی شامل باشد یعنی به همان صورتی که در اصل هستند توصیف شده باشند. بعد لازم است با دقت زیاد قدرت جذب هر کدام را شناخت و بالاخره باید عواملی را که باعث جذب افراد می‌شود

تحلیل کرد. برخی از این عوامل مثبت هستند و نشان می‌دهند چرا فلان گروه آرمانهای خود را در فلان ایدئولوژی متجلی می‌بیند. برخی دیگر عوامل منفی هستند، یعنی انتخاب ایدئولوژی به خاطر مخالفت با سایر ایدئولوژی‌هاست. همین مشکل در مورد مطالعه گرایش مذهبی هم وجود دارد. چرا پدر الکساندر.^{۴۰} تعریف شورای عمومی نیس^{۴۱} را از تثلیث قبول کرد؟ آیا این به خاطر گرایش‌های قلبی خاصی در او بود که ما نمی‌شناسیم؟ آیا به خاطر این نبود که امپراتور آنتیوش^{۴۲} ضدنیسی بود و از امپراتوری روم هم دور بود در نتیجه روم کمتر استقلال او را تهدید می‌کرد؟ چنانچه به یاد بیاوریم که طرح تفصیلی رفورم هنوز هم یک راز بزرگ باقی مانده است و اینکه جامعه‌شناسی انتخابات هم هنوز علم دقیقی نیست، مشکلات این کار بیشتر آشکار می‌شود.

پانویسهای فصل هفتم

- | | |
|--------------------|-----------------|
| 1- Primo de Rivera | 2- fouriérisme |
| 3- proudhonisme | 4- travaillisme |
| 5- grille | |

۶- به خاطر حالت متغیر حفاظها این واژه‌ها هم می‌توانند تغییر کنند.

۷- حالت بیمارگونه: نورو؛ جنون. حالت عادی: کنفورمیسم یا همرنگ‌گرایی.

۸- حالت بیمارگونه: خودگرایی، اسکیزوفرنی، حالت عادی: درخود فرو رفتن.

۹- من واژه *individuation* را از یونگ گرفته‌ام. می‌توان آن را جذب محتوای ناآگاه فردی و جمعی در زندگی آگاه فردی تعریف کرد. یا حتی تعالی نفس با پذیرش محدودیت و نارساییهای فردی وارثی: به عبارت دیگر می‌توان گفت: «خود را بشناس» و یا «بشوآنچه هستی».

۱۰- *empathie* یا یکدلی یعنی توانایی خود بودن و خود را به جای دیگران گذاشتن، یعنی کسی که هم خودش است و هم خودش نیست.

۱۱- نه در سطح فکری بلکه در سطح رفتاری. این در مورد بازرگان یا دانشمندی است که تمام نیروی خود را روی کار شخصی می‌گذارد و تمام نیازهای جسمانی و روانی خود را فراموش

- 31- R. Gobb , La Protestation Populaire en France
(1789 - 1820) , Paris , Calmam - lévy , 1975
- 32- Elie Halévy 33- La fuite a Varennes
۳۴- انقلابیون در کوبا بعد از رسیدن به قدرت بلشویک شدند.
- 35- Polémisme
- ۳۶- اشاره به خصلت هرج و مرج گرایانه بازار و مبادله آزاد است - م .
- 37- Collectivisme 38- étatisme
- 39- Volontarisme
- ۴۰- Patriarcat d'Alexandrie پدر الکساندر (قدیس) وفات ۳۲۶ میلادی
در اسکندریه - م .
- ۴۱- Councils of Nicaea or Nice اولین و هفتمین شورای جهانی کلیساها که
در نیقیه (شهر ایزنیک امروز در ترکیه) در ۳۲۵ و ۷۸۷ میلادی واقع در آسیای صغیر برگزار
شد - م .
- ۴۲- Antioche یکی از شهرهای روم در آسیا و مرکز تمدن مسیحی نزدیک آناتولی
امروز - م .

- می‌کند. انتقام گرفتن ناآگاهانه از خود.
- ۱۲- در سادسیم. ولی همچنین در تأمین رستگاری و نیکبختی دیگری بدون کسب موافقت او.
- ۱۳- به کتاب زیر مراجعه کنید.
- Dicks , Meurtres Collectifs , Paris , Calmann - Lévy , 1973
- 14- identification
- ۱۵- همان کتاب صفحه ۸۶ - ۸۳.
- ۱۶- با هم رهسپردن.
- 17- A - Kriegel , Les Communistes français, Paris , Le
Seuil , 1968
- 18- tautologie
- 19- Ancien Régime
- ۲۰- وظیفه دوم در جامعه‌های کنونی به پلیس واگذار شده است. ولی وقتی امنیت داخلی به
خطر می‌افتد نظامیان دوباره در صحنه ظاهر می‌شوند. و وقتی موجودیت نظام به طور کلی به
سؤال گذاشته می‌شود حضور آنها در صحنه سیاست گسترده می‌گردد. از اینجا است که
به قدرت رسیدن نظامیان در شرایط انقلابی دیگر مسئله‌ای عادی شده است و اگر چنین اتفاقی
نیفتد غیرعادی است و باید دنبال دلیل آن رفت.
- ۲۱- و بهشت اسراف و تبذیر. در واقع مسائل سیاسی امروزی نیستند یعنی راه‌حلهای گوناگون
فنی ارائه می‌شوند و با هم درگیر می‌شوند. کافی است که گزارشهای متعارف کارشناسان را
در باره مسائل پولی و یا تورم بخوانیم تا از نتایج تکنوکراتی خالص وحشت کنیم.
- 22- antinomie 23- abstrait
- 24- virtuelle
- ۲۵- من برای فشرده‌گی مطالب پوزش می‌خواهم. بررسی طرز تکوین تجدد خود به یک کتاب
جداگانه نیاز دارد. در اینجا من فقط به سرفصلها اشاره می‌کنم.
- ۲۶- New Deal اصطلاحات اقتصادی و اجتماعی که روزولت پس از بحران سالهای
۱۹۳۰ در آمریکا انجام داد - م .
- 27- eschatologie 28- communauté de croyant
- 29- Paradoxe 30- Paroisse

فصل هشتم

اثر بخشی ایدئولوژیها

اثر بخشی به هیچ وجه قابل ارزیابی نیست، بلکه برعکس، بی اثر بودن ایدئولوژی بیشتر قابل سنجش است. در تمام فصول گذشته، من توانستم این احساس را بدهم که عقاید به طور کلی و ایدئولوژی به طور خاص در اعمال بشری اهمیت وافری دارند. این احساس تا حدی گمراه کننده، و نوعی کج اندیشی است که از توجه بیش از حد به یک وجه از مسئله ناشی شده است. در فصل آخر، می خواهم تعادل ایجاد شود، و ارزیابی درستی، از اثر بخشی ایدئولوژی به عمل آید. پاسخهایی که فرضیه های ما از قبل می دهند متباین است. اگر ایدئولوژیها در خدمت شهوات و علائق هستند، نقش آنها به ظاهر ثانوی است، ولی کارکردهای آنها در این مورد آنچنان برای عمل سیاسی ضروری است به نظر می رسد اهمیت آنها اساسی باشد. ما با دقتتر کردن واژه ها شاید بتوانیم این تضاد و دوگانگی را حل کنیم. با مشخص کردن حوزه ای که در آن ایدئولوژی اثر بخش نیست، شاید بتوان حوزه ای را که اثر بخشی دارد نشان داد.

۱ - بی اثری ایدئولوژی

ایدئولوژیها هیچ اثر مستقیمی بر شهوات ندارند. شهوات چیزی جز مقداری انرژی روانی خاص نیستند. این انرژی یا در فرد وجود دارد یا ندارد، نمی توان آن را از

خارج به طور تصنعی در فرد ایجاد کرد. وقتی رفتار فردی یا جمعی را تحلیل می‌کنیم، قبل از بررسی علایق و تصورات ذهنی که آن رفتار را شکل می‌دهد، باید شهواتی که آن فرد یا جمع را به حرکت درمی‌آورد کشف کنیم. بنابراین اگر انقلابی در کشوری روی می‌دهد به خاطر این نیست که مردم طرفدار ایدئولوژی انقلابی هستند یا عده‌ای انقلابی حرفه‌ای در جامعه وجود دارند، بلکه بدین جهت است که شهوات جمعی به حدی رسیده که با بقای نظام سیاسی موجود ناسازگار است. قدرت طلبی، حسادت، مال‌پرستی، جاه‌طلبی و... جزء سرشت بشری هستند و گاهی بر او چیره می‌شوند ولی به طور تصنعی نمی‌توان آن را در افراد ایجاد کرد. حداکثر اینکه ایدئولوژی می‌تواند شهوات خفته را بیدار کند، همان‌طور که در روان‌شناسی هر محرکه‌ای می‌تواند عکس‌العمل شرطی در انسان ایجاد کند. شعارهای ناسیونالیستی نیستند که شهوت ملی‌گرایی را ایجاد می‌کنند، پرچم و سرود مارسیز تنها این احساسات را تحریک می‌کند. سیاستمدار نمی‌تواند شهواتی را که برای تحقق اهداف خود نیاز دارد در خود خلق کند بلکه تنها می‌تواند شهوات خود را در مسیر خاصی سوق دهد. تنها در سیاست نیست که شهوات فارغ از تصاویر ذهنی بر انسان حاکم می‌شوند، بلکه شهوات بر کلیه فعالیت‌های انسانی نیز حاکم‌اند. صحبت درباره عشق، انسان را عاشق نمی‌کند مگر در اوزمینه^۱ مساعد روانی و یا نیروی روانی خاصی وجود داشته باشد. برعکس، حرف زدن درباره شهوتی کافی نیست که تا آن شهوت در انسان ناپدید شود، بلکه باید این نیروی شهوانی، در جهت دیگری جریان پیدا کند. روان‌شناسی عمقی (روانکاوی) به عنوان عکس‌العملی در برابر عقل باوری^۲ عصر روشنگری، در مجموع چیزی جز کشف مجدد این واقعیت ازلی یعنی تسلط شهوات بر روان و بر تفکر و اراده انسان نیست.

تأثیر ایدئولوژی‌ها بر علایق^۳ از این هم کمتر است. علایق داده‌های خارجی هستند که انسان روی آنها کار می‌کند، ولی باید آنها را به مثابه مواد اولیه یا تنگناهایی مستقل از تمناها در نظر گرفت. تحلیل به ما نشان داد که علایق خود را تحت عنوان ارزشها، اهداف و وسایل نمایان می‌کنند. ارزشها کاملاً از انسان مستقل هستند. ایده‌های برابری، آزادی، عدالت و... ساخته بشر نیستند، آنها خارج از شعور وجود دارند و شعور آنها را ادراک می‌کند و گسترش می‌دهد. موقعیت هستی^۴ شناختی این مسئله

در فلسفه طرح می‌شود. در بحث فعلی مهم نیست که این ایده‌ها در خداست یا در فطرت انسان، مهم این است که اینها خودبه‌خود وجود دارند. از اینجاست که این ارزشها کشف، یا دوباره کشف می‌شوند، به این معنی که باید چیزی وجود داشته باشد تا کشف شود و نه اینکه انسان آنها را خلق کند. اینکه هدفهای غائی و هدفهای واسطه در خارج از شعور وجود دارند از سرشت خود آنها سرچشمه می‌گیرد. اگر هدف غائی عشق، تصاحب زن است - یا مرد است برای زن - و اگر هدف غائی مال‌پرستی، جمع کردن پول است، نه زن و نه پول به وسیله شهواتی که خواستار آنهاست به وجود نیامده است. باروری ایدئولوژی هرچه باشد برای رشد، نیاز به خاک مساعد دارد، همان‌طور که توسعه اقتصادی به منابع، سرمایه و مهارت نیاز دارد. در یک کلام، سرشت انسان و علایق او در زمان و مکان معینی تحت تأثیر ایدئولوژی قرار نمی‌گیرد. البته ایدئولوژی هم مثل هر سطحی از شعور به شرط آنکه رابطه خود را با واقعیت از دست بدهد و بخواهد دستخوش اوهام شود، دچار جنون و یا در اصطلاح فنی پیسیکوز (دیوانگی) می‌شود. البته واقعیت دیر یا زود انتقام خود را می‌گیرد بنحوی که رژیم سیاسی برخلاف فرد نمی‌تواند برای همیشه دیوانه باقی بماند: رژیم دیر یا زود باید واقعیت را به حساب آورد و آرمانهای خود را تنها در شعار مطرح کند. در نتیجه میان عمل عقلانی و شعارهای بی‌محتوا و دور از واقعیت شکاف پیدا می‌شود.

ایدئولوژی روی منطق درونی نظامها تأثیر دارند. این تأیید همان مطلب قبلی است. نظام رفتاری انسان از یک یا چند قاعده اصلی متابعت می‌کند که می‌توان آن را قانون نامید. تکنیک از قانون اثر بخشی و یا کارایی^۱ یعنی رابطه میان سرمایه‌گذاری و سود، متابعت می‌کند. ایدئولوژی نمی‌تواند این قانون را تغییر دهد: لکوموتیو یا تراکتور نه سوسیالیست است و نه کاپیتالیست، مهم این است که بر حسب معیار کارایی فنی و اقتصادی بازده آن خوب باشد یا بد. پس هر نوع توصیف و ارزشگذاری ایدئولوژیک در مورد تکنیک یا بلاهت محض است و یا دروغ و دغل و یا هردو. به همین صورت چون تمام گزاره‌های علمی با تجربه قابل ابطال‌اند، بیان ایدئولوژیک علمی یا قضیه علمی حماقت و دغلبازی است، نه فیزیک آریایی وجود دارد و نه اقتصاد سیاسی بورژوازی و نه علم تاریخ پرولتاریایی. در اقتصاد هم چند قانون اصلی وجود دارد که ایدئولوژی

نمی‌تواند آنها را تغییر دهد. رژیمی که مانع فعالیت مردم می‌شود و هر نوع ابتکار و نوآوری را عقیم می‌کند یا دیوان‌سالاری خشک و غیرقابل انعطاف را گسترش می‌دهد، یا داد و ستد و مبادله با خارج را به بهانه خودکفایی نفی می‌کند، نمی‌تواند کارایی نظام اقتصادی را بالا برد. بی‌خود نیست که تاکنون سیاست اقتصادی سوسیالیستی همیشه در تمام کشورها با شکست مواجه بوده است. حتی ارسطو هم می‌دانست که هر نوع اشتراکی کردن، کارایی اقتصاد را پایین می‌آورد، زیرا معتقد بود در کمونیسم کسی با اشتیاق کار نمی‌کند و کار را به دیگری محول می‌نماید. آنها که فکر می‌کنند با افزایش ساعات کار و به تعویق انداختن سن بازنشستگی می‌توان تولید را بالا برد دچار توهم اند. کارایی دستگاه تولید را نمی‌توان با ندادن مرخصی و بیگاری کشیدن از کارگر افزایش داد و تا آخر. باید یادآور شد که این قوانین به معنی ستایش تولیدگرایی نیست. این قوانین نمی‌گویند که رسیدن به حداکثر اثربخشی و کارایی در دستگاه تولید فی‌نفسه چیز خوبی است. فقط می‌گویند که اگر بخواهیم کارایی و اثربخشی را افزایش دهیم، باید ضوابط و قواعدی را بپذیریم. اگر کسی این ضوابط را قبول نکند، یا کودن است و یا دروغزن و واقعیت دیر یا زود دست‌چنین آدمهائی را باز می‌کند. حتی علوم سیاسی هم قوانین خاص خود را دارد. دادن آزادیهای اجتماعی بر اساس نظام تک‌حزبی یا حماقت است و یا نیرنگ، زیرا آزادی و انحصار قدرت با هم در تضادند. یا باید تأمین آزادی برای جامعه هدف باشد و یا حزب واحد، هر دو رانمی‌توان با هم خواست. توسعه‌یافته به این نتیجه رسید که واحدهای سیاسی (کشورها) همیشه گرایش دارند با تمام قوا قدرت خود را به خارج گسترش دهند. درازمدت این قانون درستی خود را ثابت می‌کند. بنابراین اگر کشوری فکر کند که همسایگانش تا ابد صلح‌جو خواهند بود بی‌معنی است و این به معنی نوعی خودکشی است. رژیم سیاسی و ایدئولوژی حاکم هر چه باشد، کشوری که برتری ساختاری طولانی پیدا کند بالاخره قدرت خود را در صحنه بین‌المللی نشان خواهد داد. در این صورت کشورهای دیگر برای دست یافتن به منابع چاره‌ای ندارند که یا از آن قدرت تبعیت کنند، یا در برابر آن جبهه متحدی تشکیل دهند و یا پیشدستی کرده و به آن کشور قوی حمله کنند. با ایدئولوژی یا بدون ایدئولوژی روابط بین‌المللی از ضوابط و

قواعد ساده و ابتدایی متابعت می‌کنند. در زمینه زیبا شناسی هم همین قواعد وجود دارد. به قول هگل، هر سبکی که جذابیت و افسون خود را از دست بدهد می‌میرد: سبک هنری زمانی جذابیت خود را از دست می‌دهد که هنرمند به راه‌حلهای مرسوم گذشته متوسل شود و آنها را مرتباً تکرار کند. سبک یا مکتبی که مرد دیگر نمی‌توان آن را زنده کرد. هر کوششی برای تحمیل هنر دولتی یا برای زنده کردن هنر مردمی با تمهیدات اداری بدون شک با شکست مواجه می‌شود. خوشی هم قواعدی برای خود دارد. خوشی و لذت هم نمی‌تواند با کامجویی مفرط و آزاد گذاشتن و مهار نکردن تمناهای غریزی به دست آید. در واقع، تخلیه هر نوع تمنا یا غریزی مقداری نیرو صرف می‌کند و مدتی طول می‌کشد تا دوباره تجدید قوا کند. در نتیجه تخلیه مداوم باعث کاسته شدن نیرو و لذت در انسان می‌شود. البته می‌توان به کمک مسکنها و ایجاد تنوع در نوع تخلیه نیرو مدتی هم بر شدت کامجویی افزود ولی این کار دو مشکل ایجاد می‌کند: اول آنکه مسکن به جای راه‌حل قطعی تنها می‌تواند مشکلات را به تعویق بیندازد؛ دوم اینکه اثر آن خیلی زود از بین می‌رود، چون تنوع هم حدی دارد و در نهایت دیر یا زود از بین می‌رود و ملال و خستگی عارض می‌گردد. از اینجا است که کامجویی در صورتی پسندیده است که متعادل، و بر مهار تمناهای غریزی متکی باشد. به همین دلیل اخلاق با تحمیل خویش‌نشانداری بر انسان امکان می‌دهد تا فرد از لذات زندگی بیشتر بهره بگیرد. برای همین است که ازدواج نوع غربی که بر تک همسری، وفاداری زن و شوهر، ازدواج در سنین بالا و پرهیزکاری قبل از ازدواج شکل گرفته است، از حریم‌های شرقی و آزادیهای جنسی لذتش بیشتر است.

و بالاخره ایدئولوژی بر تاریخ انتزاعی تأثیری ندارد. منظور من از تاریخ انتزاعی دستاوردهای بشری در زمینه‌های معینی است. در هر مجموعه‌ای از فعالیتها، انسان به امکانات خاص دسترسی پیدا می‌کند. هر ملتی بخشی از این امکانات و حوزه‌ها را مورد بهره‌برداری قرار می‌دهد ولی مجموعه بشریت تمام این حوزه‌ها را. تاریخ انتزاعی بیان این سیروسلوک و توصیف این حرکت از یک دستاورد به دستاورد دیگر است. این حرکت در چارچوب نظم‌های منطقی و گاهی هم عقلانی انجام می‌گیرد. بهترین مثال آن تاریخ تکنیک است. تاریخ تحول تکنیک بر مبنای ضابطه‌ای روشن و مشخص

یعنی اثربخشی و یا کارایی و پیشرفت در جهتی بازگشت ناپذیر تکوین پیدامی‌کند، و از کارایی کم به کارایی بیشتر سیر می‌کند. تاریخ علوم مثل تکنیک مسیر روشنی ندارد و پیشرفت در آن ابهام بیشتری دارد، زیرا شناخت علمی هم یکی از انواع شناختها در ردیف خردمندی و عرفان است. بنابراین علم را باید معرفتی ابطال‌پذیر دانست، علم، معرفتی تراکم‌پذیر^۷ است، و با گذشت زمان معلومات کم به معلومات زیاد تبدیل می‌شود. در معارف دیگر نمی‌توان از پیشرفت به معنی دقیق آن صحبت کرد، بلکه تنها می‌توان از نوعی روند پیچیده شدن^۸ شناختها در زمینه زیباشناسی، هنرآشپزی، اقتصاد، سیاست، مذهب، اسطوره و غیره سخن به میان آورد. هر مرحله توسعه مبین کشف امکان تازه‌ای است. پس می‌توان تاریخ انتزاعی تکنیک، علم، نظامهای اقتصادی، سبکها، هنر آشپزی و غیره را نوشت. چنین تاریخی به کلی از انسانها که این دستاوردها را حاصل کرده و موقعیتهای ملموس و واقعی که این دستاوردها در آنها حاصل شده، تهی است. دستاوردها جوهر و یا ماهیت هر مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند: به عبارت دیگر، تاریخ انتزاعی بیانگر تجلی جوهرها در بستر زمان است: تاریخ شکلها، تجلی جوهر هنر است، تاریخ نظامهای اقتصادی تجلی جوهر اقتصاد است و تا آخر. تصاویر ذهنی یا ادراکها نه نقشی در تعیین جوهر دارند و نه در دستاوردها. آنها داده‌های خارجی هستند که در وجود خدا و یا طبیعت مستترند، انسان فراخوانده شده تا آنها را کشف و استخراج کند. بنابراین جوهر سیاست تضمین وحدت داخلی و امنیت خارجی جامعه است. دستاوردها نظامهای سیاسی هستند که این دو هدف را تحقق می‌دهند. مسیر تحول هزاران ساله این داده‌های خارجی (نظامهای سیاسی) را می‌توان ترسیم کرد: از تفرقه قبیله‌ای تا امپراتوری جهانی. هدف منطقی در تأمین امنیت مرزها ایجاد حکومت جهانی است که بنابر تعریف، هر نوع جنگ و تجاوزی را از میان برمی‌دارد. همین طور می‌توان تاریخ سیاسی انتزاعی نوشت و نشان داد چطور گروههای انسانی به دنبال جنگ و کشورگشایی به تدریج با هم ترکیب شده‌اند. البته چنین تاریخی را نمی‌توان در سال ۱۹۷۵^۹ کامل کرد، زیرا هنوز حکومت جهانی وجود ندارد و ما هم نمی‌توانیم مراحل بعدی آن را پیش بینی کنیم و بگوییم که به کجا خواهد انجامید. درباره امنیت

داخلی وضع از آن هم پیچیده‌تر است. زیرا وحدت داخلی را همان طور که دیدیم می‌توان از سه طریق تحقق داد: یا از طریق وحدت نظر و هم‌رأیی، یا استبداد و ستمگری، یا اختلافات و ستیزه‌های سیاسی مهار شده (جامعه کثرت‌گرا). مسیر تحول علی‌رغم برخی ابهامات در یک مورد روشن است: هم‌رأیی و اجماع از آغاز تاریخ به این طرف بدون وقفه کاهش یافته، و در مقابل حوزه عمل سیاست مرتباً گسترش یافته تا جایی که می‌رود تا تمامی حوزه‌های زندگی بشر را دربرگیرد. کسی نمی‌داند که مرحله نهایی استبداد فراگیر خواهد بود و یا ستیزه‌های مهار شده و دموکراسی. ایدئولوژی کمترین تأثیری روی این تاریخ سیاسی انتزاعی ندارد، چرا که می‌توان آن را کاملاً جدا از انسانها و نحوه تفکر آنها نگاشت.

ولی تاریخ انتزاعی تاریخ واقعی و ملموس نیست. تاریخ ملموس و واقعی چیزی جز کشف امکانهای تازه و ابداعات جدید در موقعیتهای اتفاقی نیست. آنچه انسان می‌تواند کشف و ابداع کند، ناپیوسته، بی‌قاعده، اتفاقی، گاهی سریع و زمانی دچار وقفه و پس‌روی است. این تاریخ ملموس و واقعی به دست آدمهای واقعی و ملموس ساخته می‌شود، انسانهایی که تحت فشار شهوات خود و مسحور علائق و منافع خود هستند و به خاطر جهل خود دچار خطا می‌شوند، به خاطر ضعفهای خود به سایرین خیانت می‌کنند، بانوغ خود این تاریخ را می‌سازند و با صبر خود از آن پاسداری می‌کنند. تاریخ واقعی و ملموس نظم منطقی و عقلانی تاریخ انتزاعی را ندارد بلکه در بستری از خون و آتش جریان می‌یابد. من این تحقق^۱ را تبدیل تاریخ انتزاعی به تاریخ واقعی یا گذار از قوه به فعل از طریق تضاد و اتفاق می‌دانم. در کنار تاریخ سیاسی انتزاعی، تاریخ ملموس و واقعی قرار می‌گیرد، که می‌خواهد فراز و نشیبها، موانع، تنگناها و شکستهای تحقق جوهر سیاست را تبیین کند. پس تاریخ ملموس چیزی جز مجموع تمام فعالیتهای سیاسی که توسط انسانها از آغاز تاریخ انجام گرفته نیست. این بدان معنی است که هر عمل سیاسی ضرورتاً به ایدئولوژی نیاز دارد، و کارایی ایدئولوژی قابل سنجش نیست مگر در عمل.

برای آنکه منظورمان را روشنتر بیان کنیم، دو مثال می آوریم. اینکه که به گذشته برمی گردیم، می بینیم که بزرگترین مسئله سیاست خارجی کشورهای اروپایی از قرن هفدهم تا کنون این بوده که چه کشوری بر شبه جزیره اروپا-آسیا حکومت کند و کدام کشور اروپا را وحدت دهد؟ به عبارت دیگر روسیه در قلب مسئله قرار دارد. این واقعیت تا سال ۱۹۴۵ - شاید هم برای ناظرین تیزهوش تا اواخر قرن هجدهم، زیرا ما اشاراتی در خاطرات سن سیمون درباره مسئله روسیه می یابیم - به خاطر مجموعه ای از پدیداری اقتصادی از نظر پوشیده بود. مهمترین آنها، واپس ماندگی روسیه بود که باعث شد تا از اروپا عقب بماند و نتواند با آن وحدت پیدا کند. ولی وقتی روسیه از زمان پطرکبیر وارد جرگه کشورهای اروپایی شد این طور تصور می شد که آنها قدرتی است در کنار سایر قدرتهای اروپایی و نمی تواند تعادل نظامی همگن و چندقطبی اروپا را در هم ریزد. این تصور نادرستی بود، زیرا روسیه یک واحد سیاسی در کنار سایر واحدهای سیاسی نبود؛ چرا که برخلاف کشورهای دیگر اروپایی قابل تسخیر نبود. البته، روسیه ممکن است در هر برخوردی و یا جنگی شکست بخورد ولی هیچ قدرت خارجی نمی تواند به خاطر گسترده گی سرزمین آن را تسخیر کند. کافی است که مقامات سیاسی روسیه با مهاجم مذاکره نکنند، در این صورت نیروهای ارتش مهاجم در این سرزمین پهناور تحلیل می رود و به تدریج متلاشی می گردد. وسعت سرزمین روسیه به تنهایی کافی است انسجام نظام دیپلماتیک - استراتژیک را از هم پاشد. به یاد بیاورید که وسعت این کشور در فاصله قرن هجدهم تا نوزدهم باز هم بیشتر شد و از سوی شرق تا اقیانوس آرام و از جنوب تا دریای سیاه، قزاقستان و دریای خزر رسید. دیر یا زود - سه قرن در تاریخ جهان مدت طولانی نیست - بالاخره این مسئله دوباره مطرح خواهد شد و باید به نحوی حل شود. چهارراه حل بیشتر تا کنون وجود نداشته اند: پیروزی روسیه با تصرف کشورهای اروپایی و یا بی طرف کردن آنها؛ وحدت اروپا برای تسلط بر روسیه و تجزیه روسیه و عقب راندن آن به طرف شرق؛ تکیه بر یک قدرت خارجی که بتواند تهاجم روسیه را سد

کند و وضع موجود را حفظ کند؛ وحدت اروپاییان از طریق پیمانهای متقابل برای تسلط بر امپراتوری روسیه و به عقب راندن آن. هر چهار راه حل - که رئوس اصلی آن را بیان کردیم - از آنجا که راه حلهای رضایتبخشی برای مسئله عنوان می کنند عقلانی به نظر می رسند، ولی همه انتزاعی هستند. زیرا نمی توان شانس موفقیت هر کدام را از قبل پیش بینی کرد و شرایط عینی برای تحقق هریک را دقیقاً معلوم کرد. برای آنکه این امر روشن شود یک راه بیشتر وجود ندارد: تبدیل راه حلهای مجرد عقلانی به عمل سیاسی مشخص و ارزیابی نتایج. ولی هر کدام از این کارها مستلزم صف آرایي دوستان یکسو و طرد دشمنان، توجه موضوع انتخاب شده، آشکار کردن نيات و شهوات و منافع، انتخاب هدفها و شناخت روند تاریخ جهان است. به طور خلاصه، تحقق این امر در سیاست خارجی بدون ایدئولوژی میسر نیست. سه راه حل اول هر کدام نسخه ایدئولوژیکی خود را دارد:

راه حل اول به کمک ارتش رهاییبخش سرخ، به کمک احزاب کمونیست اروپای غربی، به کمک سیاست تشنج زدایی، به کمک شعار اروپای متحد از اقیانوس اطلس تا اورال تحقق پیدا می کند.

راه حل دوم از طریق اروپای جدید و جنگ صلیبی ضد بلشویکی تحقق پیدا می کند.

راه حل سوم با وحدت اروپا و ایالات متحده تحقق پیدا می کند.

راه حل چهارم هنوز از طرف اروپاییها مورد استفاده قرار نگرفته است. یعنی هنوز صورت ایدئولوژیکی به خود نگرفته است - ولی چنینها آن را به صورت ترکیبی از مبارزه با سوسیال امپریالیسم و دفاع از استقلال ملی مورد استفاده قرار داده اند. از آنجا که این تاریخ هنوز پایان نیافته است، سرانجام آن را نمی دانیم، نه توجه ایدئولوژیکی آن را می دانیم و نه می دانیم که به هنگام پیروزی چه شکلی به خود خواهد گرفت. یک چیز قطعی است و آن اینکه: ایدئولوژی اساس آن خواهد بود.

مثال دوم را در زمینه سیاست داخلی در نظر بگیریم: یعنی مسئله سقط جنین. بعد سیاسی سقط جنین کاملاً روشن است. یا موافق آن هستیم یا مخالف. راه حلهای عقلانی و مجرد آن سه تا هستند: ممنوع ساختن هر نوع سقط جنین و سختگیری دولت.

آزادی کامل سقط جنین و کمک دولت به این کار. عدم دخالت دولت در این کار. بدون استفاده از ایدئولوژی برای اقناع و بسیج مردم چطور می‌توان یکی از این راهها را انتخاب کرد؟ هم راه‌حلهای بسیار معقول و هم راه‌حلهای بسیار ابلهانه می‌توان در پیش گرفت. ولی راه حل معقول کدام است و چطور می‌توان درباره آن توافق کرد؟ اگر درست کردن یا نکردن بچه وحدت جامعه را به خطر نیندازد در این صورت آیا می‌تواند موضوعی شخصی تلقی شود؟ لیبرالها معتقدند که زن و شوهر و یا هر زنی مسئول اعمال خود می‌باشد. اصولاً زنی که می‌خواهد شایسته نام زن باشد سقط جنین نمی‌کند. وقتی نرخ زاد و ولد پایین رفت دولت باید، یا از طریق ممنوع کردن سقط جنین یا تشویق زوجها و زنها به قبول فرزند بیشتر، فوراً در این کار دخالت کند. ولی اینها حرفهایی است که نمی‌شود اثبات کرد: اصلاً چرا زن باید از موازین اخلاقی پیروی کند و بگذارد بچه دار شود؟ منطقاً، اگر پدر و مادر حق داشته باشند که فرزند خود را در حالت جنینی بکشند، در مورد بچه بزرگ هم همین حق را باید داشته باشند. پس سقط جنین نوعی بچه کشی است.^۱ نهیلیست‌ها معتقدند اصولاً چرا باید بشر به ویژه بشر غربی زنده بماند؟ نهیلیست حیات بشر را نفی می‌کند و از نابودی غرب خوشحال است. طرفداران جلوگیری از سقط جنین بهترین دلیل را برای توجیه خود یافته‌اند: اگر سقط جنین را آزاد بگذاریم، نرخ زاد و ولد کاهش خواهد یافت. به ویژه این کار مخالف با میراث گذشته تمدن غرب است: تمدنی که گذشته خود را نفی کند تمدنی است روبه فنا. نه آداب و رسوم جامعه را می‌شود تغییر داد و نه کاری کرد که سقط جنین در خفا انجام شود: از بین بردن آداب و رسوم جامعه کاری است خطرناک زیرا محدودیتهای اخلاقی را برمی‌دارد و جامعه را به هرج و مرج می‌کشانند. ولی این دلایل هم چون بر ارزشهای ابطال‌پذیری نهاده شده قابل ابطال هستند: کاهش زاد و ولد چیزی است که نهیلیست‌ها طالب آن هستند. عده‌ای هم هستند که از تمدن غربی متنفرند و آن را رد می‌کنند. سخت‌گیری و فشار هر چقدر هم محدود باشد چیز بدی است: اخلاق باید بدون اجبار و مجازات باشد. از سوی دیگر، دلایل اصلی طرفداران سقط جنین یا با مسئله «انفجار جمعیت» مربوط است یا آزادی زن و یا هردو. هردو دلیل سست و قابل ابطال است. بسیار حیرت‌آور است که بخواهیم آزادی را بر مبنای

مرگ و نفی زندگی بنا کنیم. محکوم کردن انفجار جمعیت ناشی از واهی است که تمدنهای رو به زوال به خاطر فرار از واقعیت به آن دچار می‌شوند، و واقعیت ناموجه بودن این ترسها را ثابت می‌کند. به علاوه، درست نیست که نیوانگلند و کالیفرنیا را از جمعیت خالی کنیم تا مثلاً بنگلادش را تغذیه کنیم.

فکر می‌کنم لازم نباشد به این دلائل و تکذیبها چیزی بیفزاییم. روی این مورد خاص هم توافق و وحدت نظر به اندازه کافی مشکل است: سیاست حوزه‌ای است که در آن ارزشها متکثرو اختیاری هستند و باهم برخورد پیدا می‌کنند، پس کسی که وارد گود سیاست می‌شود باید ارزشی را انتخاب کند. حتی اگر انتخاب هم نکنیم باز خود نوعی انتخاب است و تنها ایدئولوژی است که می‌تواند با دادن اطلاعات اضافی تردیدها را از بین ببرد و نیروها را برای تحقق راه حل خاصی بسیج کند. درباره مسئله سقط جنین، تاریخ واقعی هنوز نظر قطعی خود را نداده است. پیروزی طرفداران سقط جنین زمانی مسلم خواهد شد که آثار فاجعه‌آمیز کاهش جمعیت در اجتماع تحقق یابد و همه آن را ببینند و عکس‌العملی هم در برابر آن پیدا نشود. در چنین حالتی تحلیلگر سال ۲۰۰۰ با کنجکاوی و حیرت آینده تمدن رو به زوال چند هزار ساله غرب را مورد سؤال قرار خواهد داد.

این دو مثال نشان می‌دهد که ارزیابی دقیق اثر بخشی ایدئولوژی چقدر مشکل است. بدون ایدئولوژی نمی‌توان عمل سیاسی کرد و بدون عمل سیاسی ذات و گوهر سیاست تحقق پیدا نمی‌کند. این دو تصدیق آن قدر مبهم‌اند که به هیچ دردی نمی‌خورند. مشکل اصلی این است که نمی‌توان از قبل آثار غائی فلان عمل سیاسی را پیش‌بینی کرد. میان اهداف مورد نظر ایدئولوژی و نتایج واقعی حاصل شده تفاوت زیادی وجود دارد.

تهاجم هیتلر به سرزمین پهناور روسیه باعث شد تا برتری نظامی او در اروپا از بین برود. با به قدرت رسیدن مارکسیست‌ها در روسیه نبوغ روسی از بین رفت و اقتصاد آن ویران شد و مجمع‌الجزایر گولاک پدید آمد. بدون شک کسی نمی‌خواست چنین حوادثی اتفاق بیفتد. این مثالها را می‌توان در زمانها و مکانهای مختلف زد ولی همه آنها به نتیجه واحدی می‌رسند: انسانها تاریخ خود را می‌سازند بدون آنکه از قبل

شناختی از آن داشته باشند و یا از قیل خواستار نتایج به دست آمده باشند. با وجود این چنین تاریخی به صورت پس‌نگری قابل بررسی و تحقیق است. شکست هیتلر راز سر به مهری نبود. اگر می‌خواست به روسیه حمله کند نمی‌بایستی جبهه بزرگی را باز می‌کرد و چنین مناطق وسیعی را اشغال می‌کرد، به ویژه نمی‌بایست با مردم غیر آلمانی این‌طور با وحشیگری رفتار می‌کرد. عدم موفقیت شوروی هم عجیب و غیرمنتظره نبود. وقتی رژیم نخبگان جامعه را از بین می‌برد و به‌طور کامل ضوابط هر کار و یا هر فعالیت انسانی را نفی می‌کند ملتی را قتل عام کرده است. پس این شکست نتیجه مستقیم همان ایدئولوژی است که اختیار کرده است. اشغال سرزمین اسلاوها از ایدئولوژی‌هایی ناشی می‌شود که در نظریه Lebensraum (فضای زیست) عنوان شده است. قتل عام افراد غیر آلمانی یکی از آثار و نتایج نظریه نژادپرستی است که نژادهای غیر آریایی را پست می‌داند. نابودی نخبگان نتیجه منطقی آموزه مبارزه طبقاتی است. ویرانی و عقیم کردن جامعه یکی از نتایج دولت‌سالاری و مذهب اشتراکی است. بازداشتگاهها به ناگزیر حاصل توتالیتاریسم است، و توتالیتاریسم هم خود محصول حزب واحد است که می‌خواهد تاریخ را تحقق دهد.

در اینجا بلافاصله به فرضیه جذابی می‌رسیم: اثربخشی ایدئولوژی جنبه منفی دارد نه مثبت. به عبارت دیگر ایدئولوژی باعث تحقق اهداف مثبت نمی‌شود، بلکه اصولاً مانع رشد و شکوفایی می‌گردد. تحلیل‌های قبلی ما این فرضیه را تقویت می‌کند. مرکز ثقل تمام بحث ما تمیز میان عمل عقلانی و عمل دلخواهانه است. عمل عقلانی برای رسیدن به هدفها ابزار و وسایل لازم آن را مهیا می‌کند. عمل اختیاری برای رسیدن به هدفهای دلخواهی ابزار و وسایل مناسب و یا نامناسب را فراهم می‌کند. ساختن اتوبان عملی است عقلانی به شرط آنکه امکانات مالی و فنی آن را فراهم کنیم و هزینه آن هم پس از چند سال مستهلک شود. تصمیم برای ساختن اتوبان تصمیمی است اختیاری کسی نمی‌تواند آن را توجیه کند. ولی وقتی این تصمیم گرفته شد، می‌توان وسایل مناسب را با کمترین هزینه فراهم کرد و یا وسایل نامناسب را با هزینه‌های بالا مورد استفاده قرارداد. به عبارت دیگر باید میان اعمال دلخواهانه معقول و اعمال دلخواهانه غیر معقول فرق گذاشت. هم این و هم آن به ایدئولوژی احتیاج دارند، ولی در

مورد اول ایدئولوژی تنها به هنگام تصمیم‌گیری به کار می‌آید و بعد بلافاصله باید جای خود را به عقلانیت بدهد، درحالی‌که در دومی ایدئولوژی از آغاز تا انجام کار باید شاهد و ناظر باشد. در حالت افراطی، تمام کارها کاملاً تحت تأثیر ایدئولوژی قرار می‌گیرد در این حالت نظام به‌خاطر قطع رابطه با واقعیت به کلی دچار جنون می‌شود و کارایی خود را مطلقاً از دست می‌دهد. چنین وضعی نمی‌تواند برای مدتی طولانی ادامه پیدا کند، زیرا در جهانی که دستخوش رقابت است، نداشتن کارایی مطلق نوعی خودکشی است. حتی، استالینسم هم که در اعتقاد به این حد از عدم کارایی رسیده بود حداقل تا حدی عقلانیت را در زمینه تسلیحات و ارتش حفظ کرده بود.

در اینجا با نوعی تیپولوژی که به موقع خود شکل گرفته مواجه هستیم. نظامهای سیاسی عصر تجدد — از مراحل قبلی که در آن ایدئولوژی نمی‌تواند فراگیر شود چشمپوشی می‌کنیم — سه نوع هستند: کثرت‌گرا، توتالیتاریسم و اقتدارطلب^{۱۲}. نظام اول از ایدئولوژی به میزانی استفاده می‌کند که برای انجام کارهای دلخواهانه و عقلانی نیاز دارد. توتالیتاریسم در خدمت ایدئولوژی قرار می‌گیرد — ریمون آرون از ایدئوکراسی^{۱۳} یا سلطه ایدئولوژی صحبت می‌کند — و باعث می‌شود تا ایدئولوژی بر همه چیز تسلط پیدا کند. اقتدارگرایی مخلوطی است متفاوت از تسلط ایدئولوژی و عقل سلیم. در کثرت‌گرایی، ایدئولوژی تحت تسلط شهوات و علائق شهروندان است که در حدود امکانات ناظر بر هدفهای قابل تحقق هستند و می‌خواهند این هدفها را با وسایل مناسب تحقق دهند. قدرت سیاسی تلاش دارد تاجایی که وحدت جامعه به مخاطره نیفتد برای شهوات و برای علائق محدودیتی قائل نشود. دولت در اموری که از ضوابط و قوانین خاص خود پیروی می‌کند کمتر دخالت می‌کند. در اقتدارگرایی حوزه آزاد و حوزه ایدئولوژی زده در کنار هم قرار می‌گیرند، و سهم هریک از این حوزه‌ها بامیزان کارایی که رهبران جامعه طالب آن هستند تناسب دارد^{۱۴}. ایدئولوژی کارایی کامل خود را در توتالیتاریسم فراگیر بدست می‌آورد که در آن تمام نیروهای متمرکز در دستگاه دولت در خدمت غلبه بر واقعیت و انطباق آن با تصاویر ذهنی آرمانی (ایدئولوژی) قرار می‌گیرد. تحقق آرمانشهر از طریق رسیدن به قدرت، نتیجه‌ای جز ایدئوکراسی (سلطه ایدئولوژی) ندارد. واضح است که اثربخشی ایدئولوژی نمی‌تواند

منفی نباشد. ایدئولوژی چیزی خلق نمی‌کند، نمی‌گذارد جامعه پیشرفت کند، نمی‌گذارد جامعه خود را تصحیح کند، بلکه ترمز می‌کند، راه را بر جامعه می‌بندد، مأیوس می‌کند، زندانی می‌کند و می‌کشد. البته در آخر کار واقعیت بر ایدئولوژی پیروز می‌شود. ولی چنین یقینی به پیروزی واقعیت آن قدرها هم تسلی بخش نیست، زیرا واقعیت، هم می‌تواند با اتخاذ روشهای معقول پیروز شود، و هم با گرفتن انتقام توفیق یابد. همان طور که شورویها بالاخره پس از سالیان دراز فهمیدند که نظریه زیستی لیسن کیستی^{۱۵} غلط است و راه را برای پیشرفت علوم ژنتیک عقب مانده در کشور خود باز کردند. ولی اشتباهات طرفداران مالتوس (طرفداران کاهش جمعیت) وقتی از حد گذشت دیگر برای جامعه قابل جبران نیست. واقعیت به صورت محو تاریخی جامعه مالتوسی طرفدار کاهش جمعیت، انتقام خود را خواهد گرفت.

وقتی ایدئولوژی را به خود واگذار کردیم کارایی خود را با اعمال روشهای ناکارآ نشان خواهد داد. نباید کارایی را تنها بانسبت سرمایه گذاری به سود یا نتیجه به دست آمده تعریف کرد، بلکه باید آن را با نتیجه به دست آمده از یک سری فعالیتهایی که از قوانین خاص خود متابعت می‌کنند تعریف کرد. کارایی هنر کاوش در اشکال و صورتهای ممکن است. کارایی علم جمع آوری و انباشت حقیقتهای جزئی و موقتی است. کارایی اقتصاد ارضاء فزاینده نیازها همراه با کاهش هزینه هاست. دریک کلام، ایدئولوژی باعث می‌شود که جامعه دائماً دور خود بچرخد و پیشرفت نکند. و در این معنی (یعنی ایجاد تنگنا) کارایی تاریخی آن بی نظیر و بی حد است. من به سه نوع آثار و نتایج ایدئولوژی در جامعه اشاره می‌کنم. اگر ایدئولوژی مهار نشود ساز و کار سیاسی جامعه را دچار آشفته‌گی و اغتشاش می‌کند و قتل و کشتار را اشاعه می‌دهد، نظام اخلاقی جامعه را ویران می‌کند و جرم و جنایت را افزون می‌کند، و بالاخره علم و دانش را مورد هجوم قرار می‌دهد و بی‌خردی و نادانی را در جامعه ترویج می‌کند.

۳- مرگ

به سیاست برمی‌گردیم. در گذشته گفتیم که سیاست بر اساس کشمکش و

همستیزی به مشابه وسیله ای برای توزیع قدرت بنیان می‌گیرد. این تعریف در آن موقع کافی به نظر می‌رسید. اینک باید اضافه کنیم که دو نوع کشمکش و همستیزی وجود دارد، تا جایی که باید دو واژه جداگانه برای آنها به کار برد. نوع اول به صورت رقابت، همچشمی، دوئل، نبرد، و غیره ظاهر می‌شود. مشخصه اصلی آن این است که هر طرف، طرف مقابل را به رسمیت می‌شناسد و در جستجوی از بین بردن او هم نیست. در اینجا دعوا بر سر موجودیت حریف به مشابه حریف نیست، حتی می‌توان در نبرد او را کشت. در قرن هجدهم و نوزدهم، جنگ کشورهای فرانسه، اسپانیا، اطریش، انگلستان، هلند، روسیه و غیره را در کام خود کشید. این زدو خورد ها بدون شک از هر ملتی قربانی گرفت، ولی در اینجا هدف جنگ این نبود که فرانسه یا اسپانیا یا هر کشور دیگری از صحنه روزگار محو شود. در جنگهایی از این نوع ستیزه گری حد و مرزی دارد، اختلافات قابل بحث و گفتگو است، همان طور که هر کشمکش می‌تواند به سازشی موقتی بینجامد. این بدان معنی است که جنگها هم می‌تواند محدود باشد، زیرا مطابق تحلیل کلزویتسی^{۱۶} در چنین جنگی طرفین همدیگر را به رسمیت می‌شناسند، و تمام نیروی بالقوه خود را به یکباره وارد صحنه نمی‌کنند و شکست قطعی هم در آن وجود ندارد. در مورد سیاست داخلی هم چنین همستیزی محدودی اعمال می‌شود. هرطرفی مشروعیت طرف دیگر را قبول دارد و دعوا هم حد و مرزی. سازش هم همیشه امکانپذیر است، هرطرفی شکست خود را با پیروزی در دعوی بعدی جبران می‌کند.

نوع دوم دقیقاً ضد نوع اول است. طرفین دعوا همدیگر را به رسمیت نمی‌شناسند، دعوا حد و مرزی ندارد، زیرا هر طرف موجودیت طرف مقابل را نفی می‌کند. شکست در اینجا حداقل در سطح بشری قطعی است. در سیاست خارجی این نوع کشمکش به صورت جنگهای پیروزمند و ویرانگر در می‌آید. منطق چنین جنگهایی حکم می‌کند که تمام نیروهای طرف بسیج شود و تمامی افراد، جبهه مقابل را دشمن تلقی کند. جنگ هم متناسب با این برداشت انجام می‌گیرد و به حد افراط کشیده می‌شود. در سیاست داخلی احزاب مخالف همدیگر را به رسمیت نمی‌شناسند و هر کدام می‌خواهند دیگری را نابود کنند. با این تعریف هرکس با مانباشد دشمن

ماست، تمامی جامعه حتی کودکان هم به کام جنگ کشیده می شوند. این نوع جنگ، هر سازشی را غیر ممکن می داند، و یا حداقل در اصول غیر ممکن می داند، می خواهد طرف دیگر را نابود کند، زیرا تنها با حریفان مرده است که خطر کاملاً رفع می شود. در واقع، شاید با مرگ هم خطر رفع نمی شود، زیرا مرگ هم می تواند به نوبه خود چنانچه الگو قرار گیرد و باعث تهییج احساسات و صف آراییی شود، خطرناک گردد. پس چنین ستیزه ای باید از مرگ هم فراتر رود، باید با قلب واقعیت و با به لجن کشیدن نام کشته شدگان این نبرد را از حد مرگ هم فراتر برد.

از اینجا است که به قول کارل اشمیت^{۱۷} رابطه دوست-دشمنی است که سیاست را می سازد، و باید فوراً اضافه کرد این رابطه دو صورت کاملاً متفاوت دارد. برخی از زبانها واژه های جداگانه ای برای این دو نوع کشمکش دارند. زبان لاتین وقتی حریف اهل سازش نیست و باید آن را از بین برد واژه *hostis* را به کار می برد و وقتی دشمنی جنبه موقتی دارد بدان *inimicus* گفته می شود. یونانی ها واژه (*ἐχθρός*) (حریف *πολέμιος*) را به کار می برند. در فرانسه از دو واژه *ennemi* (دشمن) و *adversaire* (حریف) استفاده می شود.

به همین ترتیب هیچ کشمکشی خود به خود جنبه سیاسی به خود نمی گیرد. مگر وحدت جامعه و توزیع قدرت را مورد تهدید قرار دهد. و باز به همین سان وقتی کشمکش سیاسی آغاز شد هرکس می تواند دشمن و یا حریف شمرده شود. هر کشمکشی خود به خود، صرف نظر از اینکه دعوا بر سر چه باشد، می تواند هم به مبارزه تا آخرین نفس تبدیل شود و هم به مبارزه ای سازش پذیر: برای تعیین مرزها می شود همدیگر را قتل عام کرد و روی نقشه اروپا با هم توافق کرد، یعنی همان کاری که در وین در سال ۱۸۱۵ انجام شد. و یا برعکس روی مرزها می شود توافق کرد و برای نقشه سیاسی همدیگر را قتل عام کرد. اگر کشمکش با موضوع دعوا ارتباطی نداشته باشد، با طرز تلقی سیاستمداران بستگی دارد. این کاملاً به کسانی بستگی دارد که به عنوان دشمن یا حریف با هم مواجه می شوند.

عامل اصلی تعیین کننده کدام است؟ ایدئولوژی عامل اصلی است. برگردیم به

اجزاء سه گانه ایدئولوژی: شهوات، علایق و تصاویر ذهنی. شهوات خود به خود باعث می شود که طرفین دعوا همدیگر را دشمن تلقی کنند. در واقع شهوات اثری روانی خاصی است که نمی تواند خود را مهار کند، یا دچار ضعف و نارسایی می شود و یا با شهوات دیگری در درون فرد برخورد می کند. شهوات در برخورد با شهوات دیگران، انحصار طلب و فراگیر عمل می کند، یعنی هر مانعی را در راه ارضاء خود به عنوان عامل مزاحم تلقی می کند. و وقتی مزاحم آن را دفع می کند، یعنی شهوت به بند کشیده شده می خواهد آنچه را که مانع ارضاء آن شده نابود کند. شهوت از آنجا که تحت کنترل عامل خارجی نیست، از اصل لذت و نفرت متابعت می کند و در موقع لزوم از خشونت به مثابه اصل واقعیت استفاده می کند. در نتیجه اگر سیاست داخلی یا خارجی به شهوات واگذار شود روابط انسانها به درگیری و کشمکش خونین و بدون نظم تبدیل می شود که در آن زیرکترین و قویترین افراد بر دیگران تسلط می یابند. منافع و علایق متضاد باعث می شود افراد همدیگر را به صورت حریف ببینند. در واقع، عملاً منافعی وجود ندارد که افراد نتوانند بر اساس آن با هم سازش کنند. ما راه حل لیبرالی کشمکش و تعارض را قبلاً بیان کردیم. این راه حل چیزی نیست مگر تبدیل مخالفین به حریفان از طریق از میان بردن دشمن. دیدیم که راه حل توزیع کالاهای کمیاب برخورد و مواجهه نیازها و مقاصد و ایجاد سازش میان آنها بر مبنای تناسب موقتی نیروهاست. در حوزه نهادها، راه حل کلی عبارت است از کاهش تعارضها از طریق انتقال آن به حوزه زندگی خصوصی. تنها در تحقق ارزشهاست که مشکل بروز می کند، چرا که تحقق برخی از ارزشها مانند دلاوری و قهرمانی، یا عظمت ملی، به وحدت نظر و اجماع شهروندان نیاز دارد. چنانچه دعوا برای کسب موقعیت منحصر به فرد باشد امکان تبدیل تضاد منافع به دشمنی وجود دارد، ولی این استثنایی است، و از آنجا که اغلب سازش امکان پذیر است، می توان گفت سازش اگر هم برای همه مفید نباشد، حداقل برای اکثریت مفید خواهد بود. ولی در زندگی اجتماعی مانند آن بازی که مجموع امتیازات برنده و بازنده آن صفر است و کسی نمی تواند برنده شود مگر آنکه دیگری بازنده گردد، این حکم غلط از آب در می آید. این امر در زمینه اقتصادی روشن است. اگر بگذاریم بازیگران اقتصادی هر کدام جیب خود را پر کنند، کارایی نظام اقتصادی را در کل

افزایش داده ایم. به عبارت دیگر، در حالی که می‌گذاریم هرکس بیشترین سهم را از کیک بردارد، برخلاف انتظار می‌بینیم که کیک هم بزرگتر می‌شود، تاجایی که هرکس می‌تواند سهمی از آن به دست آورد. درحالی که بدون چنین رقابتی ممکن بود اصلاً کسی سهمی نداشته باشد. تعمیم این الگو به حوزه‌های دیگر نیاز به بحث بیشتری دارد که از محدوده رساله من فراتر می‌رود. من فقط به خواننده توصیه می‌کنم به این امر بیندیشد که تمدن غربی کارآترین تمدنی است که تا به امروز شناخته شده و از خود پرسد که آیا چنین کارآیی و اثربخشی به خاطر این نیست که نبوغ غربی توانست کشمکش تا پای جان را به کشمکش همراه با سازش تبدیل کند و یادشمن را به حریف مبدل سازد؟ یکی از مظاهر نبوغ غربی خلق نظام‌های سیاسی است که تعارضها و کشمکشها را از طریق سازش مهار می‌کند: این امر به مقدار زیاد درسی است که از جنگ مذهبی گرفته شد و اینکه نباید دوباره این جنگ آغاز شود. در حوزه اقتصاد که حساسیت کمتری نسبت به مذهب دارد، جایگزین کردن مبادله آزاد به جای مرکانتالیسم نوعی پیشرفت تئوریک محسوب می‌شود، و تبدیل دشمنان اقتصادی به حریفان اقتصادی هم به نوبه خود عامل تعیین کننده افزایش ثروت به حساب می‌آید. به طور خلاصه من محتمل می‌دانم که برخورد عقلانی با علایق و منافع باعث ختم جنگ میان دشمنان به سود رقابت میان حریفان می‌گردد.

بدین سان، شهوات در جستجوی دشمن است و منافع و علایق در جستجوی حریف. از آنجا که هر عملی منافع و شهوات را با هم دارد، هر عملی میان دشمنی و رقابت تعادلی ایجاد می‌کند. تنها تصاویر ذهنی هستند که عمل را به این سو و یا آن سو سوق می‌دهند. ایدئولوژی از آنجا که سایرین را منشأ شر و بدی تلقی می‌کند، عمل را به سوی خصومت و دشمنی سوق می‌دهد. در واقع، انسان دوست ندارد با بدی و شرارت سازش کند بلکه می‌خواهد نابودی آن را به هر وسیله حتی تا مرحله کشتن توجیه کند. در تمام تحلیلهای ما این چهره خونین ایدئولوژی ترسیم شده است. ایدئولوژی دوستان را به دور هم جمع می‌کند و سایرین را به مثابه دشمنی کنار می‌گذارد، عده‌ای را به عنوان منشأ بدی و شرارت معرفی می‌کند، و تحقق هدفها را با نابودی شر و بدی وعده می‌دهد. البته ایدئولوژی گاهی هم بدی را با ارشاد و بازسازی و تربیت بدها از بین

می‌برد. ولی تجربه نشان داده است از آنجا که بدها به این آسانی خود را اصلاح نمی‌کنند خطر بازگشت اعمال زور و وحشت در نظام ایدئولوژیکی همیشه وجود دارد. به کار گرفتن زور و خشونت ناشی از این تصور است که برای از بین بردن بدی باید بدها را کشت. بدون ایدئولوژی، نمی‌توان فهمید چرا تعارض و کشمکش منافع (در اروپا) به جنگ مذهبی مبدل گردید. بدون ایدئولوژی نمی‌شود فهمید چرا انقلاب فرانسه به سراسر اروپا صادر، و چرا جنگهای انقلاب و جنگهای دوره امپراتوری (ناپلئون) بر پا شد. بدون ایدئولوژی قتل عام اشراف و بورژواها در این کشورها برایمان قابل فهم نیست، بدون ایدئولوژی نمی‌توان فهمید چرا برای قتل عام یهودیان و کولیها برنامه ریزی شد. در تمام این موارد — و تمام موارد دیگری از صد و پنجاه سال به این سو — روشهای عقلانی برخورد با منافع به خاطر ایدئولوژی جای خود را به شهوات داد. سرنوشتی که نازیها برای کولیها درست کردند یکی از عوارض حیرت آور ایدئولوژی است. درباره یهودیان، می‌توان گفت که در مجموع آنها به نسبت جمعیت خود در آلمان از مواضع برتری برخوردار بودند. البته این عدم تناسب را می‌توان به راحتی به وسیله تاریخ تبیین کرد، و با دلایل محکم می‌توان اثبات کرد که آلمانها از این موضوع بیشتر نفع بردند تا ضرر. ولی کولیها چگونه؟ آنها که کمترین خطری برای جامعه آلمان نداشتند، آنها که حق کسی را به یغما نبرده بودند و کاملاً بی نقش و بی تقصیر بودند. با وجود این کاملاً قتل عام شدند. نقش ایدئولوژی در اینجا کاملاً آشکار است. قتل عام جز در مکتب نژادپرستی معنی ندارد. این مکتب نژاد برتر را از نژاد پست متمایز می‌کند. کولیها از دید نژادپرستانه هیتلری جزء پست ترین نژادها محسوب می‌شدند. برای هیتلر نژاد تنها دارای تعریف زیست شناختی نیست، بلکه در عین حال گروهی است که صاحب سرزمین هم هست و کولیها، از آنجا که جزء عشایر بودند، سرزمینی نداشتند. پس چون فاقد سرزمین بودند خود به خود از دید نازیسم جزء آدمها به حساب نمی‌آمدند. کسی نمی‌توانست با این اعتقاد جنون آمیز مخالفت کند و بگوید اگر هم قبول کنیم نژادهای پاکی وجود دارند، کولیها احتمالاً تنها نژاد اصیل آریایی در جهان هستند. در برابر این پرسش فوراً نازیها جواب می‌دادند — این در مدارک بازمانده از آن دوره به خوبی دیده می‌شود — کولیها در جریان جابه جایی و کوچ با سایر نژادها مخلوط

شده‌اند و اصالت آریایی خود را به کلی از دست داده‌اند^{۱۸}. تصور نمی‌کنم لازم باشد بازهم موارد دیگری را عنوان کنم. شیطان دانستن دشمن سیاسی و کشتن او تجربه‌های روزمره قرن حاضر است و نیازی به تأکید ندارد. فقط باید اشاره کنیم که این فراگرد پایان‌ناپذیر است. از لحظه‌ای که تمام حریفان به صورت دشمن معرفی شدند، باید از بین بروند. بنابراین همیشه مخالف وجود خواهد داشت چون بنابر طبیعت بشر اختلاف نظر همیشه وجود دارد. پس هرگز تصفیه و پاکسازی — این واژه نشان از مبارزه با بیماری را دارد — پایان نمی‌پذیرد، نخست نوبت دشمنان نافرمان و بعدهم نوبت دوستان و خودیها فرامی‌رسد. رژیم ایدئولوژیکی حریف نمی‌شناسد. هرکس باورهای رایج را قبول نکند، دشمن محسوب می‌شود.

در سیاست خارجی هم این تباهی آشکار است. اروپا موفق شد دشمن را به آن طرف فضای فرهنگی غربی منتقل کند و اروپاییها را به مثابه حریف تلقی کند این تمایز باعث نشد که جنگ از بین برود، بلکه تنها توانست آن رامهار و انسانی کند. با انفجار ناسیونالیسم‌ها و ایدئولوژیهای وابسته به آن — بیشتر فاشیست و سوسیالیست، گاهی هم آنارشیکست مانند اوکراین و کاتالوینا (باسک) — دشمن دوباره در اروپا سرو کله‌اش پیدا شد. خود به خود جنگ به حالت وحشیگری و بربریت قبلی بازگشت. امروز جنگها بیشتر خصلت انقلابی پیدا کرده‌اند، و این به روشنی نشان می‌دهد آن قدر بار ایدئولوژیکی دارند که می‌توانند هر نوع قتل عام و کشتار دسته جمعی را توجیه کنند.

بدین سان ایدئولوژی که به خاطر سرشت خود به جای آنکه در خدمت سیاست باشد، صاحب آن شده است. ایدئولوژی با این کار سیاست را تباه کرده و به جای آنکه سیاست وحدت جامعه و امنیت مرزها را تأمین کند، آن را به ابزار تفرقه و نفاق داخلی و ماجراییهای ابلهانه خارجی، تبدیل کرده است. غالباً گفته می‌شود که سیاست خصلتی شیطانی دارد. ولی در عین حال باید به قول ارسطو به وجه خوب و مفید آنها هم اشاره کرد، زیرا سیاست امکان می‌دهد علی‌رغم اختلافات و تباین شهوات و منافع در جامعه نظم قابل تحملی به وجود آید. اگر وجه شیطانی سیاست قویتر است به خاطر قدرت آن نیست، به خاطر ایدئولوژی است. زیرا وقتی ایدئولوژی اعتدال و میانه روی را

رها کرد، دعوی متافزیک پیدا می‌کند و می‌خواهد تمامی زندگی بشر را تبیین کند. از میان رژیمهای کنونی تنهاریه‌های کثرت گرا هستند که از این مصیبت در امان می‌مانند، زیرا می‌خواهند هر چیزی سر جای خود قرار بگیرد؛ سیاست راسیستمدار پیشه کند، آداب و رسوم در حوزه زندگی خصوصی باقی بماند و مذهب در حوزه مذهب و غیره. ولی چنین رژیمی از هر سوا داخل و خارج مورد یورش و هجوم قرار می‌گیرد. و آنگاه جنون و مرگ بر جامعه حاکم می‌شود و تا آنجا که بتواند حقیقت و خوبی را در اندیشه‌ها به بند می‌کشد. هیچ کس نمی‌داند که حقیقت و نیکی تا چه زمان مقاومت خواهد کرد و آیا بالاخره روزی تمام بشریت تسلیم سیاهی و گمراهی ایدئولوژی یک خواهد شد یا نه؟ چنین سیاهی تازمانی که تسلیم آن هستیم ادامه خواهد یافت، ایدئولوژی با تباه کردن سیاست که می‌خواهد بیشتر حریف داشته باشد تا دشمن، قدرت شیطانی خود را آشکار می‌کند: با سیاست می‌توان زیست ولی با ایدئولوژی یا باید کشت، یا باید کشته شد و یا همه چیز را ویران کرد. مسئله اساسی پیروزی زندگی بر مرگ است.

۴ — جنایت

اخلاق^{۱۹} بر تمایز میان خیر و شر، بر تقوای فردی در دوری از شر و نزدیکی به خیر و بر احساس گناه قرار گرفته است. از اینجاست که من اخلاق را از خلقیات^{۲۰} یا اخلاق عملی متمایز می‌کنم. خلقیات یا اخلاق عملی با آداب و رسوم تعریف می‌شود و قاعده آن این است: این کار را باید کرد و این کار را نباید کرد. هر نوع سرپیچی از دستورات اخلاقی با مجازات بیرونی همراه است از این جهت اخلاق خصلت جمعی، ساده و ساده‌نگر دارد، و در معرض مجازات جمعی است؛ در حالی که اخلاق جنبه فردی و پرهیزکارانه دارد و بر احساس درونی قبح^{۲۱} شکل می‌گیرد^{۲۲} شهوات و علائق کاملاً با اخلاق بیگانه‌اند. برای شهوات، خیر چیزی است که آن را ارضاء می‌کند، و شر آنچه آن را ارضاء نمی‌کند. شهوت چیزی جز مقداری انرژی روانی که می‌خواهد خود را تخلیه کند نیست، در اینجا نه تقوای وجود دارد و نه گناهی. به همین ترتیب در کنار منافع، خیر و شر با نسبت منافع با شهوت تعریف می‌شوند: چنانچه شهوت جنسی

علاقه خود را در شخص معینی پیدا کرد، این شخص خوب تعریف می‌شود، و یا حداقل در رابطه با شهوتی که آن را ارضاء می‌کند خوب تعریف می‌شود. پس اخلاق نمی‌تواند به وجود آید مگر به یمن تصاویر ذهنی که داده‌های اضافی به شهوات و منافع یا علائق می‌دهد تا آنها را اصلاح کند یا آنها را به سوی خود جلب نماید. مثلاً معشوق تنها وسیله ارضاء شهوت نیست، بلکه عنصر کامل کننده عروج شهوت هم هست. از آنجا که تصاویر ذهنی نقش اصلی در اخلاق دارند، ایدئولوژی می‌تواند با به فساد کشاندن ضوابط اخلاقی بر آن تسلط پیدا کند. این فساد بر سه اصل اخلاق جاری می‌شود.

ایدئولوژی می‌تواند ضابطه خیر و شر را فاسد کند. باید اضافه کرد بدون ایدئولوژی چنین فساد غیر ممکن است. برای نشان دادن این فساد بهتر است صفحه‌ای از کتاب سولژنیتسین که این مسئله در آن طرح شده است را بخوانیم: «برای اینکه بدی کنیم، باید از قیل آن بدی را خوب بدانیم، و یا آن را عمل منطقی تصور کنیم. خوشبختانه فطرت انسان حکم می‌کند همیشه تلاش کند تا اعمال خود را توجیه کند.

«توجیه‌های مکبث ضعیف بود و پشیمانی باعث شد تا او تحلیل برود. مگر نام یا گوبه معنی «بره» نیست؟ تخیل و نیروی درونی جنایی شکسپیر حداکثر به ده دوازده جسد ختم می‌شود چون او ایدئولوژی ندارد.

«ایدئولوژی! آن است که توجیه ضروری برای جنایت را همراه با جرئت لازم برای انجام آن به جنایتکار می‌دهد. این تئوری اجتماعی است که به جانی کمک می‌کند تا جنایات خود را در چشم خودش و در چشم سایرین تبرئه کند تا نه تنها مورد سرزنش و لعن بلکه مورد ستایش قرار گیرد. از اینجا بود که شکنجه‌گران قرون وسطایی مسیحیت را، کشور گشایان پرستش وطن را، استعمارگران تمدن را، نازیها نژاد را، ژاکوین‌ها (دیروز و امروز) برابری، برادری و نیکبختی نسلهای آینده را بهانه قرار دادند.

«این ایدئولوژی است که اجازه داد تا در قرن بیستم جنایاتی در سطح میلیونی انجام گیرد. جنایتی که نه قابل کتمان است نه می‌توان آن را قراموش کرد و نه درباره

آن سکوت نمود. با چنین وضعیتی چطور کسی جرئت دارد بگوید که این جنایت نبوده است؟ پس چه کسی این میلیونها انسان را از بین برد؟ بدون جنایت مجمع الجزایر وجود نداشت^{۲۳}».

هنگامی که شهوات ضوابط اخلاقی و فضایل انسانی را در هم شکست، چه بسا بدون ایدئولوژی هم انسان مرتکب جنایت شود، ولی چون میزان آسیب هر جنایتی با شهوت و وسیله‌ای که فرد در اختیار دارد متناسب است، دامنه آسیب آن نسبتاً محدود است. با ایدئولوژی جنایت جنبه همگانی پیدا می‌کند، زیرا جانی تمام توانایی دستگاه سیاسی را در اختیار می‌گیرد، تا جایی که آسیب زندهای او دیگر حد و مرزی ندارد. این فساد به سه صورت تحقق پیدا می‌کند. یکی اینکه شخص فکر می‌کند اصولاً تعریف مطلق از خیر و شر وجود ندارد و خیر و شر مفهوم بی‌محتوایی است و شهوات و منافع افراد و گروههاست که به خیر و شر معنی می‌دهد. هر چه شهوت را ارضاء می‌کند خوب است، وگرنه بد. در نتیجه افراد و گروهها بر حسب شهوات و منافع خود تعریف متفاوتی از خیر و شر دارند. به نظر این گروه غیر مجاز بودن دزدی ضابطه اخلاقی طبیعی نیست که همه با آن موافق باشند، حتی ضابطه اخلاقی هم نیست که انسان با مهار شهوت مال پرستی در خود ایجاد کرده باشد، بلکه ضابطه‌ای است که صاحبان مال برای حفظ مال خود وضع نموده‌اند: پس دزدی برای کسانی که مالی ندارند مجاز است. از دید آنها هیچ ضابطه اخلاقی وجود ندارد که نتوان بدان حقیقت «طبقاتی» داد. در نهایت، این فساد هر نوع تصویر ذهنی رانفی می‌کند و اجازه می‌دهد تا شهوات و علائق زنجیر پاره کنند. حالت دوم، که افراطی تر است، می‌خواهد به طور کامل تمایز میان خیر و شر رانفی کند و بگوید که این تمایز جنبه تصنعی دارد و از خارج بر آن تحمیل شده است. شهوات خوب اند، و برای آنکه شر ناپدید شود باید گذاشت شهوات متحقق شوند. این تعبیر و تأویل نابخردانه است. تأویلها و تفسیرهای شیطانی یا نهیلیستی هم هست که می‌گوید این ترسوها بورژواها، آدمهای پست هستند که برای خوبی ارزش قائل اند... این بورژواها هستند که تمام خصایص بارز انسان واقعی را بد جلوه داده‌اند: دزدی، قتل، سادیسم، شقاوت و تمام صفاتی که به حیوان بلوند^{۲۴} نسبت می‌دهند، همان صفاتی است که آدمهای پست آن رانفی می‌کنند. در

برداشت سوم فرد به خاطر ناتوانی در تحقق فضایل اخلاقی با ناامیدی به جنایت متوسل می‌شود. ما بار دیگر به هنگام بررسی فساد به مفهوم گناه به این موضوع باز می‌گردیم. این سه برداشت از اخلاق به‌طور یقین هرکدام از راهی بالاخره به آشویتس و کولاک ختم می‌شود.

حالت سوم بر این اصل استوار است که می‌گوید: هدف وسیله را توجیه می‌کند. این فساد از همه رایج‌تر و اجتناب‌ناپذیرتر است. هیچ نظام سیاسی و هیچ طرح سیاسی نمی‌تواند کاملاً از این اصل اجتناب کند. هدف سیاست پیاده کردن ارزشهاست و برای تحقق آن باید وسایلی فراهم سازد و این خطر هم وجود دارد که با شکست مواجه شود. در میان این وسایل الزاماً خود انسانها هم قرار می‌گیرند؛ وقتی سیاست از انسانها به عنوان ابزار استفاده کرد یکی از اصول مهم اخلاقی را زیر پا گذارده است، این همان اصلی است که می‌گوید: «هرگز دیگری را به عنوان وسیله به کار نبر بلکه همیشه او را هدف بدان». از سوی دیگر تضمینی هم وجود ندارد که سیاست گاهی از روشهای ضد اخلاقی استفاده نکند. در اینجا تمایز «ماکس و بر» میان اخلاق به خاطر اعتقاد^{۲۵} و اخلاق به خاطر مسئولیت^{۲۶} مطرح می‌شود. اخلاق به خاطر اعتقاد، احترام مطلق به اصول اخلاقی را صرف‌نظر از ماهیت آن به انسان تحمیل می‌کند. اخلاق به خاطر مسئولیت ناظر بر آثار احتمالی عمل است و حاضر است اصول خود را تعدیل کند. هیچ راه حل نظری برای حل این محذور وجود ندارد. تنها راه‌حلهای عملی وجود دارد، یعنی تصمیمی که فرد از روی شرف و وجدان خود می‌گیرد این محذور غالباً به صورت دردناک به شکل تمایز میان سیاست و اخلاق آشکار می‌شود. از آنجا که انسانها در جامعه زندگی می‌کنند و نمی‌توانند از سیاست برکنار بمانند آن دسته که تعهد اخلاقی دارند بناگزر دچار تعارض می‌شوند چرا که افراد از جهت خلوص اخلاقی در یک سطح قرار ندارند. اگر سیاست و اخلاق با هم متشبه شوند و اگر هر وسیله‌ای به خاطر هدف توجیه شود انسان در منجلا ب جنایت غرق خواهد شد. در نتیجه، درجاتی از جنایت وجود دارد و این درست نیست که تمام نظامهای سیاسی را به این بهانه که حتی پاکترین آنها هم نمی‌تواند از اصول اخلاقی تجاوز نکند یکجا محکوم کنیم، این محکومیت کلی و یکجا نشان می‌دهد که انسان به وسیله ایدئولوژی

مسخ شده و حاضر است که دست به هر جنایت عظیمی بزند. فساد می‌تواند در رابطه با وجه طبیعی فرد گرایانه^{۲۷} اخلاق شکل بگیرد. اخلاق فرد گرایانه خویشتنداری و ریاضتی است که فرد بر خود تحمیل می‌کند یا همان تسلط بر نفس است. ولی چنین اخلاقی مستلزم وجود حوزه‌ای شخصی است که فرد بتواند در آن نفس خود را تعالی بخشد. فساد ایدئولوژی در این مورد عبارت از نفی این حوزه خصوصی و تعریف انسان به مثابه حیوان سیاسی است. البته نه به مفهوم ارسطویی بلکه در مفهوم امروزی یعنی انسان پارتیزان و مبارز حزبی. فرد از فردیت خود تهی می‌شود تا به مثابه بورژوا، آریایی، پرولتر... درآید. کسی که این را می‌پذیرد و دیگر برای خود فردیتی قائل نیست، خود به خود از حوزه اخلاق خارج می‌شود. او اینک حاضر است هر جنایتی را که ایدئولوژی و رهبران توصیه می‌کنند و یا شرایط اقتضا می‌نماید، انجام دهد. تمام نازیها، گشتاپوها، چکسیست‌ها، گارد سرخها و تمام عملگرایان و فرمانبران، از فردیت و استقلال فردی خود دست شسته‌اند و به عنوان وسیله‌ای در دست قدرت سیاسی قرار گرفته‌اند. بدون توجیهی که ایدئولوژی ارائه می‌دهد چنین کاری غیر ممکن است، زیرا چنانچه فرد از فردیت خود چشمپوشی کند بدون آنکه در جمع مستحیل شود شخصیتش به کلی متلاشی می‌شود.

فسادی که بر احساس گناه^{۲۸} شکل می‌گیرد، ظرافت بیشتری دارد. منظور من از گناه آن چیزی است که ضابطه اخلاقی پذیرفته شده در آن مطرح نیست، و منظورم از احساس گناه توجه به ضعف بشری است. گناهکار خیر را قبول دارد و می‌خواهد قبول کند، ولی توانایی آن را ندارد و گهگاه تسلیم بدی می‌شود در حالی که پشیمان است و بازتلاش می‌کند که خوبی کند. من در اینجا بخشی از نوشته کاردینال رتس^{۲۹} که احساس گناه را به روشنی بیان کرده است می‌آورم چون در برابر درخشندگی آن نمی‌توانم مقاومت کنم:

«من اسقف پاریس را به خاطر پستیهای عمومیم در برابر خلق سرافکننده و به خاطر سهل انگاری و ناتوانیش در برابر خدا پریشان حال یافتنم. پیش بینی می‌کردم با انتخاب مجدد او مخالفت‌های شدیدی خواهد شد، من آنقدر کور نبودم که نفهمم بزرگترین و نفوذناپذیرترین مانع در وجود خود من است. انکار نمی‌کنم

یا انسان کاملاً شریف است و یا کاملاً رذل. هیچ چیزی مانند این کمال گرایی برای اخلاق خطرناک نیست با خواستن چیزهای ناممکن، این خطر وجود دارد که انسان از هر عمل خوبی بازماند و مأیوس شود. زیرا کمال در این جهان وجود ندارد، و انسان به فضیلت کامل هرگز دست نمی یابد در چنین حالتی فرد با انحراف از حالت بهنجار روانی برای آنکه از بن بست خارج شود آنچه را می پرستیده نابود می کند. قهرمانهای داستانهای داستایوسکی تصویرگر کامل چنین برخوردی با اخلاق هستند. وقتی قرار باشد که فرد قدیس باشد، نه یک انسان ساده، بدون شک جنایتکار از آب در می آید، حال ممکن است جنایتکاری بزرگ شود یا کوچک. از اینجااست که ادعای اصالت، حالت طبیعی وزیر پا گذاشتن رسوم جاری در نهایت می تواند بسیار خطرناک شود. این امر منشأ ایدئولوژیکی دارد، زیرا تنها ایدئولوژی می تواند ریاکاری را جایی که اصلاً وجود ندارد مشاهده کند. و مقصد آنها ایدئولوژی است زیرا تنها ایدئولوژی است که برای تمیز ریاکار از آدم بی ریا معیار ارائه می دهد، معیاری که از طریق انطباق یا عدم انطباق با آموزه و دکترین تعریف می شود. ولی این معیارها با دادن اعتماد به نفس به افراد باعث می شوند تا هر کاری را انجام و موجب می شود تا ایدئولوژی آنها را به راههای خطرناکی بکشاند.

فساد اخلاق توسط ایدئولوژی غم انگیز است ولی اجتناب ناپذیر نیست. ممکن است تقدیر عصر تجدید باشد، ولی تنها تقدیر ممکن نیست. کافی است بپذیریم که اخلاق و سیاست دو نظام متفاوت اند، و باید ضوابط همدیگر را به طور متقابل محترم بشمارند، هر چند باید پذیرفت که تعارضها اجتناب ناپذیرند و تنها با تصمیمهای دلخواهانه می توان آنها را حل کرد، و این همان مسئولیت پذیری و عمل از روی وجدان است. درست است که حتی تصمیم به حفظ استقلال این دو نظم مختلف از یکدیگر هم انتخابی ایدئولوژیکی است. من با این امر موافقم، زیرا این موضع من در تمام این رساله بوده است. البته ایدئولوژیهای معقولی هم وجود دارند که واقعیت را تا حد امکان در نظر می گیرند ولی ایدئولوژیهای نامعقولی هم هستند که با تشویق انسانها به قتل، جنایت را در جامعه گسترش می دهند. ولی جالب این است که همین ایدئولوژیها بلاهت را هم اشاعه می دهند.

که چقدر رعایت آداب و رسوم برای یک اسقف ضروری است. احساس می کنم که تخلف جنجال برانگیز عمومی از رسوم جاری بیشتر از سایرین بر من گران آمد. و در عین حال احساس می کنم که من شایستگی نداشتم، و با تمام مقاومت و وجدان و شرف خود نتوانستم تخلف نکنم. من پس از شش روز تأمل و تفکر بالاخره تصمیم گرفتم از روی قصد بدی کنم، یعنی کاری که بزرگترین جنایت و گناه در برابر خدا بود، و عاقلانه ترین کار در برابر مردم، زیرا با چنین کاری انسان برای یک طرف حق تقدم قائل می شود، و چون انسان از این طریق از خطرناکترین مسخرگی که می توان در حرفه ما پیدا کرد یعنی اختلاط بی جای گناه بازهد و تقوی احترام می کند»^{۳۰}.

بدون احساس گناه نمی توان اخلاق داشت، زیرا گام نهادن در مسیر اخلاق مستلزم اعتراف به عدم کمال آغازین و مخاطره دائمی بازگشت به آن است. چنانچه از بدو تولد همه موجودی کامل بودند، دیگر به اخلاق نیازی نبود. ایدئولوژی احساس گناه را با تعریف آن به مثابه ریاکاری به فساد می کشاند. ریاکاری خیر را جز برای تظاهر قبول ندارد و ضوابط اخلاقی را نیز در رابطه با دیگران رعایت نمی کند. ریاکار از اخلاق فاصله زیادی دارد، زیرا اوازشهوات و علائق خود پیروی می کند. ایدئولوژی با انتساب احساس گناه به ریاکاری به دو نتیجه بیشتر نمی رسد. در حالت اول ضوابط اخلاقی را که گناهکار به خاطر ضعف فاقد آن است و ریاکار تنها بدان تظاهر می کند به طور کامل محکوم می کند. در این مورد فرض کنیم که وفاداری... در جرگه فضیلت اخلاقی باشد؛ گناهکار این را قبول دارد، و تلاش می کند که وفادار بماند ولی گاهی ضعف نشان می دهد، پشیمان می شود و از هر نوع رسوایی اجتناب می کند تا اصول اخلاقی پایمال نشود. ریاکار وفاداری را به خاطر خود نفس کار قبول ندارد و تلاشی هم برای حفظ آن نمی کند. ولی از رسوایی اجتناب می کند زیرا که آداب و رسوم، او را محکوم می کند و ممکن است برای او مجازاتهای خارجی ناگواری تعیین کنند. ایدئولوژی نسخه متفاوتی ارائه می دهد، و می گوید که ضوابط اخلاقی بی محتوا و بی مورد است، و از رسوایی هم نباید ترسید، برعکس باید حقیقت تازه ای را عنوان کرد. حالت دوم اینکه ایدئولوژی حد واسط بین خیر و شر را قبول ندارد: یعنی می گوید

۵ - بلاهت^{۳۱}

بلاهت چیزی نیست که بتوان به راحتی تعریف کرد؛ بلکه به آن دسته از واژه‌هایی تعلق دارد که بیشتر از طریق درون‌فهمی^{۳۲} قابل درک است تا تعقل. بلاهت با تحصیلات، معلومات، تبحر، ربطی ندارد؛ دانشمند یا استاد دانشگاه هم ممکن است به اندازه یک آدم بی سواد ابله و نابخرد باشد. به نظر من بلاهت بیشتر در برابر عقل سلیم قرار می‌گیرد تا هوش. من عقل سلیم را به مفهوم دقیق کلمه و در مفهوم دکارتی توانایی درک واقعیت می‌گیرم. برای دقت بیشتر می‌توان اضافه کرد که آن توانایی درک خطاهاست، به نحوی که عقل سلیم را می‌توان به مثابه استعداد تمیز میان درست از نادرست دانست، و درک لحظه‌ای که در آن دیگر پای استدلال چوبین بود و به طور خلاصه وسیله‌ای است برای تشخیص راه از چاه. البته هوش هم باید همین صفات را داشته باشد، ولی تجربه نشان می‌دهد که گاهی این خصایص را از دست می‌دهد و تبدیل به یک شعیده بازی فکری می‌شود. عقل سلیم اکتسابی نیست، یا کسی دارد یا ندارد. ممکن است در دوره‌ای این توانایی در شخص ضعیف شود ولی بالاخره عقل سلیم حاکم می‌شود. وجه مقابل آن بلاهت است، و باید آن را عدم توانایی تمیز درست از نادرست دانست. بلاهت ذاتی فطری در آمار جمعیت گروه کوچکی بیش نیست، همان طوز که عاقل فطری هم کم است. غالب مردم به قدر مساوی از عقل سلیم و بلاهت برخوردارند. این تناقض بدین صورت حل می‌شود که اغلب افراد در حوزه‌ای که به آنها مربوط است و مستقیماً از آن شناخت دارند، دارای عقل سلیم هستند، ولی خارج از حوزه خود دچار بلاهت می‌شوند.^{۳۳} ایدئولوژی در این مورد می‌تواند توانایی خود را به چند صورت نشان دهد: یا عقل سلیم را ضعیف می‌کند، یا فرد را وادار می‌کند حماقت کند، به ویژه افرادی را که مستعدند با همه چیز با بی شعوری برخورد کنند، و یا هر دوی این دو کار در آن واحد.

وقتی افراد می‌گذارند ایدئولوژی در حوزه زندگی شخصی آنها نفوذ کند دیگر معنی استقلال رأی را از دست می‌دهند. بلاهت زیانهای خود را به بار می‌آورد. هر چه این بلاهت ایدئولوژیک بیشتر و شدیدتر باشد آثار آن هم زشت تر است. مثالهای

آن کم نیست. می‌توان از ازدواج به سبک غربی که بر تداوم و وفاداری زن و شوهر استوار است ایراد گرفت. ممکن است راه حلهای دیگری را هم نشان داد: چند همسری، چند شوهری، داشتن یک زوجه اصلی و چند رفیقه، داشتن تعدادی رفیقه، هرج و مرج کامل. حماقت از آنجا شروع می‌شود که کسی فکر کند این راه حلها در جامعه‌ای تحقق پذیر است. حماقت زمانی به حد اعلی می‌رسد که شخص خیال کند فلان نوع خانواده دوی تمام دردهای زندگی زناشویی است و فوراً مسائل زن و شوهر را حل می‌کند. وزمانی حماقت غیر قابل تحمل می‌شود که شخص می‌خواهد چند نوع راه حل را با هم مخلوط کند: نمی‌توان در آن واحد هم خواهان تداوم و وفاداری در ازدواج بود و هم خواهان عشقهای خارج از ازدواج. می‌توان از تربیت (سخت‌گیرانه) پیرایشگرانه پروسی انتقاد کرد. ولی رفتن به سوی تربیت آزاد و بی قید و بند هم به این بهانه که هر نوع تنبیه و سرزنشی آینده بچه را خراب و تباہ می‌کند، باز حماقت است، زیرا فراموش می‌کند که تربیت حاصل گزینش و کنترل است. جامعه و شیوه تربیت هر چه باشد نمی‌توان کودک را بدون مدل و الگوبه حال خود وا گذاشت، در این صورت آنها خودشان را نابود می‌کنند، زیرا غرایز برای یافتن راه در زندگی کافی نیستند. البته می‌توان از نظام آموزشی امروز ایراد گرفت که این نظام به فرزند استاد دانشگاه و کارگر بی سواد مهاجر که فرانسه حرف نمی‌زند شانس مساوی در فراگیری درس را نمی‌دهد. ولی این بلاهت است که تصور کنیم موفقیت درسی تنها ناشی از موقعیت اجتماعی است، و بچه‌ها از نظر استعداد و سلیقه با هم فرقی ندارند، و می‌توان نظام آموزشی مطلوبی ایجاد کرد که تمام تفاوت‌های اجتماعی در آن از بین بروند. من گفتم که تمام این احکام بلاهت است زیرا با عقل سلیم جور در نمی‌آید، و بدون ایدئولوژی هم نمی‌توان این احکام را به جای تجربه بلا واسطه معتبر دانست. خواهید پرسید که این داوریه‌ها بسیار جسورانه است و من چطور می‌توانم ثابت کنم که اینها بلاهت است. من نمی‌توانم ثابت کنم، چون این گزاره‌های ابلهانه آن قدر در سطح پایین از شعور قرار دارند که نمی‌توان درباره آن بحث مستدل کرد. انسان با فهم و شعور از رفتن به چنین سطح نازلی از قضایا اجتناب دارد و می‌خواهد که به کار جدیتری بپردازد. به علاوه این فکر مطرح می‌شود که اگر این بلاهتها حقیقت است، حداقل

قبل از شکوفایی عصر تجدد مردم آنها را کشف کرده بودند.

بلاغت نوع دوم قطعاً به مراتب رایجتر و شایعتر است، زیرا آن قدرها آسان نیست که از آدمها بخواهیم در زندگی شخصی خود از عقل سلیم دست بکشند.

اجتناب از این نوع بلاغت کاملاً ممکن است. من نمی خواهم که در این باره سخن را به درازا کشانم، زیرا در آن صورت چون فضا بی پایان و مانند داستانهای مارکیز دوساد کسالتبار خواهد بود. می توان بر حسب شدت و برگشت ناپذیری حماقت آنها را دسته بندی کرد. من سه درجه از حماقت را می شناسم.

حماقتی که از همه کم ضررتر است و یا حداقل زودتر بهبود پیدا می کند. آن حماقتی است که با جهالت ساده تفاوت چندانی ندارد. بهترین نمونه آن چیزهایی است که با جمعیت شناسی مربوط است. حقایقی را که به وسیله واقعیات و استدلال به اثبات رسیده این بلاغت به طور سیستماتیک نفی و انکار می کند. چند مثال بزنیم:

— تعداد مشاغل در جامعه ثابت نیست، افزایش جمعیت و متقاضیان شغل در جامعه امروز از عرضه مشاغل به نسبت بیشتر است. جمعیت جوان، چنانچه همه چیز ثابت بماند، از جمعیت پیر پویاتر و کارسازتر است.

— تعداد نوزادان اهمیت کمتری دارد تا تعداد کودکانی که به سن بلوغ می رسند. والدین با محاسبه هزینه های سنین فرزندان مایل اند که تعداد فرزندان متناسب با درآمدشان باشد. باروری زیاد تنها با مرگ و میر زیاد کودکان تناسب دارد. تاکنون هیچ موردی پیدا نشده که کاهش مرگ و میر کودکان باعث کاهش باروری نشده باشد. به طوری که این تعادل با شبه تعادل به سرعت برقرار می شود.

— انفجار جمعیت سالهای ۵۰ و ۶۰ ناشی از کاهش مرگ و میر به ویژه در بین کودکان بوده است. تقریباً در همه جا زاد و ولد شروع به پایین رفتن کرده است و همان طور که در مکانیسم شماره ۲ نشان دادیم. هرنوع پیش بینی پایان جهان (به خاطر انفجار جمعیت) نادرست و باطل است. زیرا، این پیش بینی بر اساس داده هایی است که مربوط به گذشته است و ربطی به آینده ندارد.

— کاهش باروری در نهایت باعث پیری جمعیت می شود. و کاهش بسیار سریع باروری باعث پیری مشکلزا می گردد. اگر کاهش نرخ باروری کم باشد در

نهایت پیر جمعیتی ایجاد می کند و ممکن است مشکلات غیر قابل حلی ایجاد نکند. ولی وقتی کاهش این نرخ از حد معینی بیشتر باشد پیر جمعیتی آنچنان شدید خواهد شد که دیگر قابل جبران نیست و جمعیت طی چند نسل از بین می رود.

— افزایش جمعیت با نرخ صفر هدفی است بی معنی، زیرا لازمه آن تناوب نرخ بسیار بالا و نرخ بسیار پایین از یک نسل به نسل دیگر است، تا جمعیت ثابت بماند.

— نازا کردن نیوانگلند نمی تواند مسائل جمعیتی بنگلادش را حل کند. فهرستی را که از حقایق دموگرافیک ارائه دادیم کامل نیست. فهم این مسائل برای همه آسان است ولی با این وجود مورد انکار قرار می گیرد. شاید این امر به خاطر جهالت و نادانی است و شاید هم به خاطر تعمیم دلنگرانیهای وجودی^{۳۴} است که مشخصه جوامع در حال زوال می باشد. در زمان بحران شبخ دنیای اشباع شده از جمعیت بر اذهان حاکم می شود، زمانی که انسان احساس می کند از گذشته بریده، در نتیجه زمان حال نامطمئن و آینده هم با ایدئولوژی به مخاطره افتاده است. و بالاخره در یک مورد محافظه کاران و انقلابیون دچار بلاغت واحد می شوند. گروه اول از افزایش جمعیت جهان که در نهایت موقعیت ثروتمندان را به مخاطره می اندازد وحشت دارد و دسته دوم که خود را مسئول تنگدستی فقرا می دانند، از افزایش جمعیت و در نتیجه هردو نگرانند و سیاست جمعیتی ویرانگری برای غرب ارائه می دهند^{۳۵}.

دومین حماقت را کارشناسانی مرتکب می شوند که در عین بصیرت در حوزه تخصصی خود در حوزه های دیگر دچار خطا می شوند. یکی از مواردی که با آن به طور روزمره برخورد می کنیم کامرالایسم^{۳۶} (مکتب مشاوره با حاکم) هستند. منظور من کارشناسانی هستند که در خدمت پرنس یا حاکم قرار می گیرند و می خواهند به او شیوه استفاده از سیاست عقلانی (به مفهوم Policy) را یاد دهند. نادانترین آنها — شاید هم کودنترین — حتی نمی دانند ارزشهای مورد نظر سیاست متکثر، اختصاصی و دلخواهانه است. دسته ای دیگر هستند که بلاغت کمتری دارند یعنی آنهایی که فراموش می کنند که علم جز در مورد پدیده های واقعی کاربردی ندارد، و در مورد انسان این واقعیت مربوط به گذشته اوست. نه آینده. این دسته باید از طریق تجربه حرفه ای

خود دریافتی باشند که تبیین عقلانی (حوادث) گذشته مستلزم مداخله دادن مجموعه عوامل همبسته است و اگر قرار باشد که آینده را پیش بینی کنیم و یا بر اساس آن بسنجیم یکی از این دو اتفاق می افتد: یا باید تمام عوامل مؤثر در آن رخداد را به حساب آورد و در نتیجه هیچ نوع پیش بینی ممکن نیست، و یا باید یکی از عوامل را انتخاب و آن را به آینده تعمیم دهیم، و این هم باعث اشتباه می شود — به استثناء پیش بینیهای تصادفی — زیرا یک عامل مجزا معنی و مفهوم ندارد. کارشناسان اقتصادی از سایرین ضررشان بیشتر است، زیرا اقتصاد در جوامع امروزی اهمیت بیش از حدی پیدا کرده است. بررسی پیش بینیها و توصیه های کارشناسان اقتصادی در گذشته حتی در مورد آینده کوتاه مدت هم مأیوس کننده است. تاکنون بارها دولتها به توصیه کارشناسان در امور مداخله کرده و با شکست فاجعه باری مواجه شده اند، زیرا کارشناسان «فراموش» کرده بودند برخی از عوامل را در نظر بگیرند. یکی از موارد خوشحال کننده — و یا غم انگیز بر حسب نقطه نظر افراد — مبارزه با بی سوادی در سطح جهان در مدت ده سال توسط یونسکو است. کارشناسان فراموش کرده بودند یاد گرفتن خواندن و نوشتن کافی نیست، بلکه مهم حفظ و استمرار آن است، در غیر این صورت خیلی زود فراموش می شود. زیرا آنهایی که به زور با سواد شده اند در محیطی زندگی می کنند که در آن خواندن و نوشتن آرمانی پرخرج و بی ثمر است. پس در چنین وضعی معلوم است که این کار با شکست مواجه می شود.

بلاغت وقتی به درجه اعلی می رسد که ایدئولوژی بخواهد جای علم را بگیرد. ماقبالاً هم به هنگام بررسی مکانیسم بیگانه خواری ایدئولوژیک به این موضوع اشاره کردیم. رسیدن به این درجه از بلاغت یکی از دست آوردهای عجیب عصر جدید است. زیرا حماقتهای قبلی در همه جا و همه زمانها دیده شده است و حماقت همیشه یکی از نارساییهای بشر بوده است. ولی این نوع حماقتها مثل جدا کردن اقتصاد سیاسی بورژوازی از اقتصاد سیاسی پرولتاریایی، قائل شدن به فیزیک آریایی در برابر فیزیک یهودی، قرار دادن ژنتیک کمونیستی در برابر ژنتیک بورژوازی، استالین را متخصص زبان شناسی و مائو زافیلوف پژوهشگر دانستن، اینها همه بلاهتهایی است که فقط در عصر تجدد می تواند پدید آید. من دیگر به این بحث که در آن گفته بودم میان

سیاست زدگی، دنیوی شدن و ایدئولوژی زدگی همبستگی منطقی وجود دارد، بر نمی گردم. در این بحث چیز امید بخشی وجود ندارد، زیرا ثابت می کند که بلاغت کنونی امر تصادفی و گذرای نیست که بتوان با بازگشت به عقل سلیم آن را چاره کرد، بلکه یکی از واقعیتهای بنیادی و تغییرناپذیر تجدد است. مسئله انتخاب میان سماجت در بلاغت و یا بازگشت به عقل سلیم نیست، بلکه بیان بلاغت رقابت آمیز و بلاغت تحمیل شده از طریق زور است. من شخصاً اولی را بیشتر می پسندم. احتمال اینکه رقابت بلاهتها عقل سلیم را به کلی خاموش کند کم است، زیرا همیشه ممکن است که عده ای واقعیت و عقل سلیم را انتخاب کنند، البته به شرط آنکه از قبل بپذیرند که در اقلیت باشند. برعکس در رژیم توتالیتر انسان با انتخاب واقعیت و عقل سلیم تنها به ماندن در اقلیت محکوم نمی شود، بلکه در بین شهدا قرار می گیرد. گفتیم ایدئولوژی دانایی را تدریجاً تباه می کند. ولی در عین حال دانایی مختص افراد تحصیل کرده و با فرهنگ است، کسانی که در زمینه فکری از خود برتری، برجستگی و کمال نشان می دهند. و این بزرگترین تناقض عصر جدید است: زیرا هر چه فرد روشنفکرتر می شود ابله تر می گردد. روشنفکران زمانه ما قربانی نوعی اسکیزوفرنی شده اند: هر چه دانایی آنها بیشتر و تفکر آنها بالنده تر می شود، بیشتر از واقعیت و عقل سلیم دور می شوند. اگر روشنفکر کسی است که درباره هر چیزی با فصاحت و ظرافت بحث می کند، در این صورت اسکیزوفرنی چیزی جز نازایی فکری نیست، زیرا بلاغت هر چه بزرگتر باشد مقام آن در اسکیزوفرنی بالا تر و بزرگتر است. بعید نیست که تزریق مقدار زیادی ایدئولوژی در آینده به روشنفکران، آنها را به کلی نازا و عقیم کند. ولی من نمی خواهم در معرض همان اتهامی قرار گیرم که خود به آینده نگرها زده ام. من نمی توانم آینده (روشنفکران) را پیش بینی کنم، تنها کاری که می توانم آن است که عامل مجزایی را که بهتر می شناسم به آینده تعمیم دهم. می توانم بگویم که اسکیزوفرنی روشنفکران جدید احتمالاً در اساس تغییری نخواهد کرد و فقط در آینده روند آن کم و یا زیاد خواهد شد. تصور نمی کنم که به تدریج وضع بدتر و بدتر شود، چون در پس آن وضع بهتری پدید خواهد آمد. امیدوارم که این دوره اخیر یعنی ده پانزده سال گذشته بدترین دوره این روند اسکیزوفرنیک باشد. روشنفکران شاید در

آینده نیاز پیدا کنند که بیشتر به واقعیت و عقل سلیم نزدیک شوند، هر چند این روند جزئی و گذرا باشد.

من تنها سه حوزه از حوزه‌هایی را که در آن ایدئولوژی آثار تباہ کننده بر جای می‌گذارد، بررسی کردم. این سه حوزه تنها حوزه‌هایی نبود که ایدئولوژی آنها را دچار فساد می‌کند، زیرا ایدئولوژی تمام نظام‌های فکری را فاسد می‌نماید. ایدئولوژی یکی کردن مذهب موجب کفر و بی‌حرمتی به مقدسات می‌شود. هنری که ایدئولوژی زده شود رالیسم سوسیالیستی و یا ضد هنر از آب در می‌آید. تمام جریان‌های فرهنگ امروز فساد ایدئولوژی یکی هستند، فساد ایدئولوژی یکی همان چیزی که مدعی مخالفت با آن هستند (هنر، پزشکی، روانپزشکی، ...) اقتصاد ایدئولوژی زده باعث کاهش تولید و بهره‌وری و هدر دادن منابع و تبذیر می‌شود. تغذیه ایدئولوژی زده غذاهای ماکروبیوتیک و مصنوعی و شیمیایی به بار می‌آورد. حتی بازی و ورزش هم می‌تواند ایدئولوژی زده شود و باعث تفرقه و جدایی گردد. در جهان ایدئولوژی زده همه چیز دچار قانقاریا^{۳۷} می‌شود و دچار فساد و تباہی می‌گردد.

پس دوباره می‌گوییم: باید میان رژیم کثرت‌گرا و توتالیتار از این جهت هم فرق گذاشت — این تنها آرزوی من است. اولی قانقاریا می‌گیرد ولی می‌تواند پادزهر خود را نیز پیدا کند. دومی کاملاً فاسد می‌شود و نمی‌تواند نجات پیدا کند مگر با تغییر بنیادی نظام سیاسی.

بانویسهای فصل هشتم

- | | |
|--|---------------------|
| 1- rationalisme | 2- intérêt |
| 3- Statu ontologique | 4- rendement |
| ۵ - Thucydides مورخ بزرگ یونان (۴۵۵ تا ۴۰۰ ق.م). | |
| 6- cumulatif | 7- complexification |

۸- سال نگارش این کتاب — م.

9- actualisation

10- actualisation

۱۱- از این جهت نمی‌توان برای توجیه سقط جنین به یونانیها و رومیها متوسل شد. یونانیان باستان منطق خود را داشته‌اند و به پدر این حق را داده‌اند که نوزاد را نپذیرد و یا او را بکشد.

12- autoritarisme

13- idéocratie

۱۴- یعنی هر چه حوزه آزاد سهم بیشتری پیدا کند کارایی بیشتر می‌شود — م.

۱۵- Lysenkoism نهضتی بود که در سالهای ۱۹۳۰ بر ضد روشنفکری در علم به ویژه علم ژنتیک در شوروی آغاز شد این نهضت به وسیله لنین کو (Trofin Denisovich) (Lysenko) متولد سال ۱۸۹۸ در کیف پایه گذاری شد.

۱۶- Clausewitzienne از نام Karl von Clausewitz ژنرال پروسسی (۱۷۸۰-۱۸۳۱) و یکی از مشهورترین نظریه پردازان جنگ گرفته شده است — م.

17- Carl Schmitt

۱۸- مسائل کولیها ناشناخته مانده است چون آنها نه می‌خوانند و نه می‌نویسند: برای مطالعه بیشتر به این کتاب مراجعه کنید:

D. Keniek - G Puxon, *Destins Gitans, des Origines à la Solution Finale*. Paris, Calmann Lévy - 1974

19- éthique

20- morale

21- indignité

۲۲- برای من اخلاق نظام مستقلی است، که از قواعد خاص خود متابعت می‌کند زاینده مذهب هم نیست، هر چند که در جامعه ماقبل مدرن این دو در عمل با هم مخلوط بودند، و اینک هم در نوشته‌ها آن دو را یکی می‌گیرند.

23- A- Soljenitsyne, *1, Archipel du Goulag*; Paris Le Seuil, 1974, P. 131 - 132

24- Blond Bostie

25- éthique de conviction

26- éthique de responsabilité

27- côté naturellement individualiste

28- Sens du Pêché

29- Retz

30- Retz, Memoires , La Pléiade , P. 45

31- Sottise

32- intuition

۳۳- من در اینجا به هابز اشاره می‌کنم که می‌نویسد: در بین آنها که حتی در شورای جمهوری هستند و دوست دارند با خطابه‌های خود درباره سیاست و تاریخ خودنمایی کنند درزندگی شخصی خود که بدان علاقه خاصی دارند کمتر چنین کاری را می‌کنند. آنها درزندگی شخصی خود به اندازه کافی احتیاط کارند ولی در مسائل اجتماعی بیشتر در اندیشه شهرت هستند تا موفقیت کارهای دیگران، نگاه کنید به:

Th. Hobbes, Leviathan, trd. franç. Paris, Sirey, 1971
P. 457

34- angoise existentielle

۳۵- در این مورد به نوشته‌ای Pierre Chaunu, Alfred Sauvy مراجعه کنید.

۳۶- این اصطلاح را از Paul Veyne به عاریت گرفته‌ام.

37- gangrène

نتیجه‌گیری

از آنجا که در این رساله واژه ایدئولوژی را به مفهوم بسیار کلی گرفته‌ایم، نمی‌توانیم مثل همیشه از آن نتیجه‌گیری کنیم، و از خوانندگان استدعا می‌کنم که مرا از این کار پوزحمت معاف کنند. این بدان معنی است که از آنها بخواهم از هر نوع سیاست چشم‌پوشی کنند، نسبت به سرنوشت خود و دیگران بی‌اعتنا شوند، و خلاصه دیگر شهروند نباشند. می‌توان به آونت^۱ تأسی کرد و در خلوت زندگی خصوصی باقی ماند و وارد سیاست نشد. و نتیجه مطمئنتر دلگرمی دادن به کسانی است که نمی‌خواهند کنار بکشند، می‌خواهند مواضع اجتماعی خود را پیش برند و می‌روند که زندگی شخصی خود را به خطر اندازند. به هر حال باید تصمیم گرفت: چون کار سیاست عقلانی نیست، پس جز با توسل به ایدئولوژی نمی‌توان وارد سیاست شد. البته تعداد ایدئولوژی‌ها زیاد است و من می‌توانستم این‌طور نتیجه‌گیری کنم که از خواننده صمیمانه بخواهم بی‌درنگ به ایدئولوژی من پیوندد، زیرا به نظرم این تنها ایدئولوژی برآورنده شأن آگاهی انسان و به‌طور کلی درخور هر انسانی است. در این مورد هم مانند سایر موارد نمی‌توانم اعتبار و برتری ایدئولوژی خود را اثبات کنم، فقط می‌توانم بگویم که این چیزی است که من ترجیح می‌دهم. حتی نمی‌توانم به خواننده خود توصیه کنم، حالا که ایدئولوژی مورد علاقه خود را انتخاب کرده‌ای افراط گرا نباش، و بردیگران سخت‌نگیر و تندی مکن. نمی‌توانم چنین توصیه‌ای بکنم، زیرا اگر در مجموع برای بعضی‌ها راه‌حلهای عدم خشونت و میانه‌روی مطلوب است، ولی از نظر

روانی ممکن است خود شخص به ایدئولوژی افراطی نیاز داشته باشد. من اگر او را از این کار باز دارم، چه بسا ممکن است که او را بدبخت کنم و حتی به خودکشی وادار کنم. به علاوه، امکان ندارد بتوانم او را مجاب کنم، که سختم از روی حسن نیت است. بنابراین از هر توصیه ای، تشویقی و استدعایی صرفنظر می‌کنم و می‌گذارم تا افراد ایدئولوژی مورد علاقه خود را انتخاب کنند، گویی اصلاً من نبوده‌ام.

من هم به مثابه یک شهروند، صاحب ایدئولوژی هستم. ولی امیدوارم که به عنوان صاحب‌نظر ایدئولوژی نداشته باشم. ضرورت تغییر رویه فکری هنگام عبور از موقعیتی به موقعیت دیگر برای روشنفکران مسائل حادی پیش می‌آورد. تا آنجا که می‌توانم بفهمم، این تنها فعالیتی است که در آن، میان انسان همگانی و انسان خصوصی تناقضی پیدا می‌شود. نانو به مثابه شهروند می‌تواند، فاشیست، کمونیست و غیره باشد ولی به مثابه نانوا باید نان را خوب پیزد. تنها روشنفکران هستند که در موقعیت بسیار نامطلوبی قرار گرفته‌اند. در اینجا به خود اجازه می‌دهم که چند توصیه عملی به همکارانم بکنم، ولی نه به خاطر آنکه این تناقض حل شود، زیرا غیر قابل حل است، بلکه برای آنکه با آن طوری برخورد شود که قابل تحمل گردد.

بهترین وسیله برای کاهش تنش، شناخت خود، و بر اساس آن ایجاد تعادل میان فعالیت‌های ایدئولوژیک و علمی است. منظورم را ساده‌تر بیان کنم: فکر می‌کنم نشان داده‌ام که تمام رشته‌های علمی به یک اندازه تحت تاثیر ایدئولوژی قرار نمی‌گیرند: ریاضیات، فیزیک، حتی زیست‌شناسی با کمی احتیاط آسیب‌ناپذیر خواهند بود، در حالی که تاریخ، سیاست‌شناسی، یا جامعه‌شناسی ممکن است هر لحظه در دام ایدئولوژی گرفتار شوند. فکر می‌کنم قبلاً گفته‌ام که آدمها با وضعیت روانی مختلف به برداشتهای کم و بیش افراطی از ایدئولوژی نیاز دارند. یعنی هر کسی همین طوری آدم مبارز، رزمنده و متعصب نمی‌شود. پس برای حفظ تعادل باید ایدئولوگهای پرشور به مطالعه رشته‌های علمی مقاوم در برابر ایدئولوژی بپردازند، و ایدئولوگهای آرام در مقابل به رشته‌های علمی حساس به ایدئولوژی با این قاعده کلی می‌توان رشته‌های علمی را با مطالعه و بررسی بر حسب حساسیت ایدئولوژیک و افراد را بر حسب نیازهای ایدئولوژی طبقه‌بندی کرد. من مایل‌م که تمام آدمهای پرشور

ریاضی بخوانند و جامعه‌شناسی را، اگر چنین علمی وجود دارد، افراد غیر سیاسی فرا گیرند.

چنانچه این راه حل اساسی ممکن نباشد، باید راه حل دیگری را که کمتر اثربخش، ولی تا حدی مفید است انتخاب کرد. این راه حل عبارت است از رفع تنش با پذیرش کامل تناقض. روشنفکر باید تناقضی را که میان ایدئولوگ بودن و دانشمند بودن وجود دارد بپذیرد. برای آنکه در حماقتی که در فصل آخر شرحش رفت غرق نشویم، باید روشنفکر بتواند به دقت میان این دو نقش تمایز قائل شود. او موفق بدین کار نخواهد شد مگر تا به آخر روشنفکری باقی بماند و بداند که آنچه تعهد او را شکل می‌دهد گزاره‌های دلخواهانه است، و تا به آخر دانشمند باقی بماند و هیچ چیزی را در حوزه دانش خود به طور یقین نپذیرد و آن را قابل ابطال بداند. در واقع، برای آنکه راه حل دوم مؤثر باشد کافی است که روشنفکر تمایز میان علم و ایدئولوژی را باز شناسد. وقتی چنین تمایزی شناخته و پذیرفته شد، دیگر نباید آن را از یاد برد. یک پیشنهاد اضافی و قابل توصیه دیگر. از آنجا که ترک عادت موجب مرض است و برای آنکه احساسات سرخورده دوباره فعال نشود، روشنفکر باید مرتباً خود را آگاهانه در اختیار ایدئولوژی بگذارد، برای آنکه نگذارد ایدئولوژی ناآگاهانه و مخفیانه به کارهای علمی او نفوذ کند. روشی که چنین ممارست دائمی را امکان‌پذیر می‌کند با استعدادها و موقعیتهای افراد فرق می‌کند. مثلاً جای تأسف دارد که کارل مارکس وقت خود را میان ساختن نظام سوسیالیستی و کوشش برای پیشبرد علوم اقتصادی عصر خود تقسیم نکرد. به آنها که استعداد بیشتری دارند می‌توان توصیه کرد که به پیشبرد تئوریک یک ایدئولوژی همت گمارند. افرادی که استعداد کمتری دارند می‌توانند مجله یا نشریه‌ای را که از نظر ایدئولوژی با آن مخالف‌اند مشترک شوند: خشم و نفرتی که با مطالعه یکی از آنها به او دست می‌دهد نشان می‌دهد که رضایت حاصل از نشریه مورد علاقه او ناشی از درستی تحلیلهای آن نیست، بلکه بدان خاطر است که آن نشریه ایدئولوژی او را منعکس کرده است. برای مثال اگر خواننده با خواندن این مطلب ناراحت می‌شود که در پرتقال اکثریتی میانه‌رو توانسته‌اند اقلیتی کمونیست را که تصمیم داشتند دیکتاتوری خود را

برآنها تحمیل کنند، ساقط کنند، و یا خواننده خوشحال می شود وقتی در نشریه دیگری می خواند که توطئه ای فاشیستی توانسته است مردم مسموم شده توسط دیکتاتوری پنجاه ساله سالازار را فریب دهد و آشوبی علیه پیشگام پرولتاریا بر پا کند، آن وقت همین خواننده فهیم درباره ایدئولوژی که از آن دفاع می کند، به فکر فرو می رود و شاید هم تشویق می شود که اصل آن را مطالعه کند و استقلال فکر خود را حفظ کند. فرض کنیم روشنفکر ما این روش را به مورد اجرا گذاشت. خوب اینک او تصمیم گرفته است که هم ایدئولوگ باشد و هم دانشمند. آیا حالا او باید بیشتر این باشد یا آن، یعنی باید اوقات خود را بیشتر صرف این یکی کند یا آن یکی؟ بدون شک این بستگی به ذائقه و خلق و خوی او دارد. بررسیها نشان می دهند هر چه روشنفکر کمتر قریحه علمی داشته باشد برای جبران آن به ایدئولوژی بیشتر گرایش پیدا می کند. بگذاریم این اکثریت در ایدئولوژی برزمنند و پیوسند ولی آنها که می خواهند ایدئولوژی داشته باشند خودشان را هم اسیر آن نکنند. آنها می توانند چند کار انجام دهند. بهترین راه کشف و بیان تناقضات است. من امیدوارم که خواننده مجاب شده باشد که ایدئولوژی رانمی توان ابطال کرد، ولی می توان نشان داد که فلان ایدئولوژی با اصولی که مدعی آن است تناقض دارد. باید به لیبرالی که برای مساوات دل می سوزاند، اصول لیبرالیسم را یاد آور شد، زیرا با تعریفی که از مساوات در لیبرالیسم وجود دارد، قبول مساوات مطلق نتایجی به بار می آورد که با آزادیهای لیبرالی تناقض دارد. به آنارشیستی که با سوسیالیسم نرد عشق می بازد باید توجه داد که سوسیالیسم با اعتقادات آنارشیستی اوتناقض دارد حتی اگر این امر برایش مهم نباشد، زیرا او به مثابه آنارشیست باید با هر نوع دولتی مخالف باشد، در حالی که سوسیالیسم تحت هر نامی که تحقق پیدا کند الزماً قدرت دولت را تقویت کرده و حدود و اختیارات آن را گسترش می دهد. اعتراف به این نوع تناقضات منطقی شاید نتیجه زیادی نداشته باشد. این امر با قطبی شدن سیاست و در نتیجه با قطبی شدن حوزه ایدئولوژی یکی در تضاد است برای آنکه افراد بتوانند در دو جبهه در برابر هم صف آرایی کنند، لازم است که ایدئولوژیهای مختلفی که می خواهند در یک جبهه متحد شوند و جوه مشترکی پیدا کنند و اختلافات خود را کنار بگذارند. یکی از وجوه مشترکی که در هر موردی پیدای شود مخالفت یا موافقت

با رژیم موجود است. آنها که مخالف هستند خود را انقلابی می دانند و می خواهند انقلاب کنند ولی بعد از انقلاب دیگر کسی حق ندارد انقلاب کند چون ضد انقلاب است. این سردرگمی عجیب و کاملاً ضد طبیعت این طور توجیه می شود. می توان از غوغا و تراکم جمعیت در شهرها و واحدهای صنعتی متنفر بود و اجتماع ساده کوچک و صمیمانه روستایی^۲ را تمجید کرد. خوب این یک انتخاب ایدئولوژیکی دلخواهانه است و قابل ستایش. ولی اینکه در عین ستایش جامعه کوچک محلی و روستایی انقلاب را هم ستایش کنیم، که به معنی به قدرت رسیدن احزاب انقلابی است، کار عبثی است. این کار نتیجه ای جز انحصار قدرت در دست دولت و تقویت دولت برای از بین بردن تمام مخالفین به بار نمی آورد. طرفداران این اجتماعات محلی و روستایی اگر با منطق خود همساز هستند، باید مدافعین پرشور نظام کثرت گرا باشند، زیرا تنها نظام کثرت گرا به آنها امکان می دهد به هدفهای خود برسند. ولی دقیقاً این اجتماعات از بین کسانی که از کثرت گرایی وحشت دارند، شکل گرفته اند. این تناقض راه حلی ندارد و وجود دارد. این تناقض نشاندهنده ناهمسازی اساسی میان جنبشهای طرفدار بازگشت به اجتماعات ساده و کوچک و جنبشهای پارسایانه و ترک دنیا است. این یکی از ارزشهای مورد علاقه خود، قهرمانانه دفاع می کند ولی دنیا با او ناسازگاری می کند، یا به کلی از دنیا دست می شوید و به سوی معنویت روی می آورد. به هر حال، در اینجا تناقضی وجود ندارد همین تحقیق را می توان در مورد ایدئولوژیهای طرفدار خود گردانی^۳ انجام داد و نشان داد که چقدر دچار تناقض اند و با مخلوط کردن سرمایه داری و کثرت گرایی و محکوم کردن هر دو دشمن خود را عوضی گرفته اند و با سوسیالیسم دست اتحاد داده اند. این تحلیل مورد قبول طرفداران خود گردانی نخواهد بود زیرا که آنها غالباً مخالف نظم کثرت گرا هستند.

پس روشنفکر نباید زیاد وقت خود را برای کشف تناقضات ایدئولوژیها تلف کند، زیرا آشکار کردن اشتباهاتی که نه از اغتشاش فکری بلکه از غلیان احساس سرچشمه گرفته است، فایده ای ندارد. بهتر است کاملاً روی چیزی متمرکز شد که از موضع قویتری برخوردار است، یعنی بدون وقفه فساد ایدئولوژی یک نظامها را بر ملا کرد. ما دیدیم که هر نظامی به نسبتی که ایدئولوژی آن را دچار بی نظمی می کند

دستخوش فساد می‌گردد. از جهت دقت اظهار نظر، بهتر است متخصصان فسادهای همان نظام را بر ملا کنند. باید گذاشت که روحانیون بی‌حرمتی که در پی از انقلابیون به مسیح به عنوان برادر بزرگ چه گوارا روا می‌دارند، آشکارا این فسادها را یا در مورد آدمهای خوش خوراکی که غذاهای ماکروبتیک^۴ دوست دارند همقطار با اظهار نظر نکنند و یا درباره رئالیسم سوسیالیستی و یا مکاتب ضد هنر، هنرمندان اظهار نظر کنند و تا آخر. و ما هم به عنوان روشنفکر، باید این را گوشزد کنیم که ایدئولوژی شناخت و معرفت را فاسد می‌کند.

دو نوع تذکر و افشاگری در اینجا ممکن است. یا این فساد را مستقیماً با نشان دادن تناقضاتی که ایدئولوژی ایجاد می‌کند، آشکار می‌کنیم. در اینجا انگشت را روی تناقض میان آزادیهای اجتماعی و حزب واحد و یا روی تناقض میان خود کفایی و توسعه اقتصادی یا روی تناقض رقابت با مساوات و غیره می‌گذاریم. من فکر نمی‌کنم که این روشها زیاد اثربخش باشد و حداکثر به انتقاد کننده احساس مطبوع برتری فکری می‌دهد. این روش جز آنها که خود مجاب شده‌اند کسی را مجاب نمی‌کند. زیرا، این فسادهای ایدئولوژیکی از اغتشاش فکری حاصل نشده، بلکه سرچشمه آن غلیان احساسات است. اگر کسی آزادی و حزب واحد را با هم می‌خواهد این ناشی از اشتباه منطقی نیست بلکه او به هر دو این ارزشها نیاز شدید دارد. البته آدمهای کودنی هم هستند که باید در عمل آنها را به حساب آورد، ولی آنها را با حرف حساب و منطقی نمی‌شود اصلاح کرد. من نمی‌توانم با خواندن یا گوش دادن دلایل رد یک قضیه کاملاً نادرست، این احساس را نداشته باشم که دلایل ارائه شده درباره موضوع دیگری بوده است. مسئله این نیست که فلانی بد فکر می‌کند، بلکه این است که چرا بد فکر می‌کند. این وضعیت درست مشابه هذیان‌های روانی است. به نظر نمی‌آید که هیچ روانپزشکی حتی این فکر هم به مغزش خطور کند که با مریض احتجاج، و به او ثابت کند که نادرست فکر می‌کند. تلاش او در پیدا کردن ریشه این هذیان گویی از طریق واژه‌ها و لحنی که مریض به کار می‌برد می‌باشد.

فساد ایدئولوژی یک نوعی هذیان و اغتشاش فکری است، که در حالت افراطی خود، به جنون واقعی تبدیل می‌شود. مواردی دیده شده که افراد به خاطر تبلیغات شدید

ایدئولوژیک دچار جنون و روان پریشی شده‌اند. این روش را مغزشویی گویند ولی نکته مهم در این روش آن است که وقتی مغزشویی تمام شد و فرد به زندگی عادی خود بازگشت، جنون هم کاملاً از بین می‌رود. ایدئولوژی می‌تواند افراد را دچار بلاهت کند ولی نمی‌تواند دچار جنون و دیوانگی کند مگر زمینه‌اش را داشته باشند.

من شخصاً روش دوم را ترجیح می‌دهم، که کمتر تکذیب می‌کند و بیشتر راه نشان می‌دهد و توجیه می‌کند. من ترجیح می‌دهم به من گفته شود چطور باید در زمینه اقتصاد، زبان شناسی، جمعیت شناسی، روان شناسی و غیره فکر کرد تا اینکه چطور نباید در این حوزه فکر کرد. من بیشتر ریکاردو، پارتو، و ساموئلسون را می‌پسندم تا عیججویی و تکذیبهای مارکس را. البته این تنها علاقه شخصی نیست، این روش اثربخش تر است تا روش تکذیب و عیججویی. البته روش مزبور بدون شک روی آدمهای کودن و متعصب اثر نخواهد داشت. آنها به هر حال غیر قابل تغییرند. این تنها روی توده افرادی اثر می‌کند که عقل سلیم و بلاهت را بالمناصفه دارند، و ایدئولوژی هنوز آنها را مسخ و فاسد نکرده است. در نتیجه باید ترجیحاً به نسلهای جوانی که روبه رشد هستند توجه کرد. جوانان نیاز به تکذیب و عیججویی ندارند، آنچه به آن نیاز حیاتی دارند - یعنی خیلی شدید - یقین است. اگر مردان علم توجیهی برای آنها نداشته باشند، حتی توجیه جزئی و موقتی، آنها به ناچار به ایدئولوژیها متوسل می‌شوند و قطعاً دچار فساد فکری می‌شوند، مگر تعداد معدودی که نبوغ دارند. ایدئولوژی اینک در چشم جوانان از علم مزیت بیشتری دارد و اگر باز هم علم سکوت اختیار کند این گرایش به ایدئولوژی بیشتر می‌شود. مزایای ایدئولوژی کاملاً روشن است. برای جوان ۲۰ ساله ایدئولوژی که قادر است به هر پرسش او جواب دهد، حتی به پرسشهایی که او هنوز مطرح نکرده، بسیار جاذب است. البته مبارزه با تئوری ساده لوحانه امپریالیسم که کلید همه مشکلات بشری اعم از ثروت و فقر، جنگ و صلح، گذشته و حال و آینده را به دست می‌دهد و مدعی است با از بین رفتن امپریالیسم پرچم عدالت برافراشته می‌شود کار مشکلی است. مشکل است ثابت کنیم مسائل امروز پیچیده تر از آن است که تئوری امپریالیسم بیان می‌کند، که پیشرفت غرب آن قدرها هم با استثمار ملل دیگر ربطی ندارد که این غلط و توهین آمیز است که

فکر می‌کنیم کشورهای فقیر و واپس مانده کاملاً تحت نفوذ خارج هستند، که صلح و جنگ با تعدد کشورها و واحدهای سیاسی مستقل بستگی دارد و نه با ساختارهای سیاسی یا اجتماعی داخلی، که با تخریب قطبهای توسعه و صنعت برای دهه‌ها پیشرفت جامعه متوقف می‌شود و غیره. البته این کاری است مشکل ولی باید انجام داد، زیرا در میان مردم پیدا می‌شوند افرادی که، مجاب شوند و عقل سلیم را بپذیرند یعنی حقایق را بپذیرند. حتی اگر از قبل هم شکست مسلم باشد باز باید تلاش کرد در جامعه فاسد و تباه شده، کافی است حتی یک نفر عادل باشد. نه برای آنکه جامعه را از فساد و تباهی نجات دهد، بلکه برای آنکه شاهد و نشانه عدالت باشد، برای آنکه بگوید شایسته است انسانیت زنده بماند. تنها یک خردمند کافی است تا فضیلت را توجیه کند، یک قدیس برای آنکه مذهب را توجیه کند، یک نقاش برای آنکه نقاشی را، یک عالم برای آنکه علم را. بدون آنها، انسانیت معنی خود را از دست می‌دهد و به سطح مورچه‌خوار ساقط می‌شود که راه خود را عوضی می‌رود. از این گذشته، نهایت تباهی که ایدئولوژیهای عصر جدید ایجاد کرده اند این اعتقادات است که هر وظیفه و کاری زمانی باید انجام شود که امکان موفقیت داشته باشد، و نمی‌تواند موفق شود مگر آنکه همه با آن موافق باشند. باید همچنین گفت که پاداش کار در انجام موفقیت آمیز آن نیست، بلکه در خود تلاش نهفته است، حتی تلاش در تنهایی و حق ناشناسی جامعه. آینده اشتباه نخواهد کرد - آینده ای که خیال می‌شود و به صورت گذشته در می‌آید و یادگارهایی را بر پا می‌کند که بر عظمت انسان گواهی می‌دهند، و تمام غوغایی را که مانع از ابلاغ پیام می‌شود به دست می‌سپارد.

پانویسها

1- Avertin

2- Communauté

3- autoquestionner

4- macrobiotique به غذاهایی که باعث طول عمر می‌شود، اخلاق می‌گردد - م.