

# ایدئولوژی،

## اخلاقیات و فرمینگ ۱

(سخنی دربارهٔ روش و دیدگاه)



به چیزهایی از مقوله‌ی علم، فلسفه، اخلاق، ایدئولوژی، منطقی که شناخت‌های بشری ما از هستی در قالب آنها خود را عرضه می‌کند، یعنی معنا و ارزش چیزها در قالب آنها به ما نمایان می‌شود، به عنوان موضوع بحث و شناسایی چگونه می‌توان نگریست؟ به دو صورت: یکی از درونشان، دو دیگر از بیرونشان. هنگامی که، مثلاً، از درون علم یا فلسفه، همچون وسیله و سنجه‌ی شناخت بدانها بنگریم، یا از درون اخلاق یا منطق، این «وسیله»‌ها از درون خود مطلق می‌نمایند، یعنی خود را با چنان بنیان استوار و تردیدناپذیری به ذهن عرضه می‌کنند که گویی هستی بی‌چون و چرا بر بنیاد آن‌ها قرار گرفته است و، در نتیجه، هر چیزی که خود را به نحوی در درونشان جایگیر نکرده و با سنجه‌ی آنها هستی خویش و چگونگی آن را به اثبات نرسانده باشد، همچون چیزی وهمی و بی‌بنیاد از دایره‌ی شناختشان رانده می‌شود. شرط لازم برای آنکه هرگونه شناخت شناختی مطلق و تام دانسته شود آنست که آن دیدگاهی که شناخت از آن صورت می‌گیرد، مطلق انگاشته شود، یعنی نسبت به خود آن دارای هشپاری نباشیم بلکه از آن، بی‌هیچ فاصله و واسطه‌ای، به همه چیز بنگریم؛ درست همچنانکه با چشمان خود می‌بینیم، اما هرگز چشمان خود را نمی‌بینیم. از اینرو همیشه در کار دیدنیم و این دیدن برای ما تام و تمام و مطلق است و بکل از یاد می‌بریم که این «دیدن» از دیده‌ای است، و در نتیجه، از دیدگاهی. اما هنگامی این دیدن و دیده و دیدگاه مطلقیت خود را از دست می‌دهد که نسبت بی‌فاصله‌ی ما با

آن جای خود را به نسبت با فاصله دهد، یعنی بتوانیم آن را از دیدی دیگر اوبژه قرار دهیم و همچون عین خارجی بدان بنگریم و از چستی آن پرسش کنیم. همینگونه است نسبت ما با همه آن چیزهایی که ما از راهشان به جهان دست می‌یابیم و به وسیله آنها دارای آگاهی و شناخت می‌شویم؛ یعنی آن «چیز»‌ها نیز از آنجا که چیزاند خود می‌توانند اوبژه‌ی امکان شناختی دیگر قرار گیرند و آن شناخت دیگر که از جا یا مرتبه‌ی دیگری به این یک می‌نگرد، آگاهی بی‌واسطه‌ای است که نسبت به خویش ناهشیار است، زیرا با خود فاصله‌ای ندارد و بی‌واسطه به چیزهای دیگر، از جمله به همه‌ی رهیافتهای دیگر به جهان و وسایل شناخت آن می‌نگرد. بنابراین، در شناخت مهم آنست که ما کدام دیدگاه و مرتبه را به عنوان پایگاه شناختی خویش «اختیار» کرده‌ایم؛ پس آن پایگاه برای ما پایگاه برین شناخت و شناخت از آن (حتا اثبات عدم امکان «شناخت» از آن پایگاه) برای ما مطلق و بی‌واسطه خواهد بود. یعنی ما همواره از پایگاهی مطلق به جهان می‌نگریم و نسبتها و نسبت چیزها را درمی‌یابیم. اما در عالم شناخت بشری هر پایگاه شناخت نیز، اگرچه در خود مطلق است، از دیدگاهی دیگر موضوع و نسبی می‌شود. به عبارت دیگر، مطلق هرگز از آن حیث که مطلق است موضوع (اوبژه) قرار نمی‌تواند گرفت و موضوع شناخت نمی‌تواند بود، اما در متن هر شناختی ایستاده است. مطلق، آن زمینه‌ی زمینه‌ها است که همه چیز بر روی آن می‌ایستد و خود از هر تکیه‌گاهی آزاد است. اما مطلق هنگامی که از آن ما می‌شود، یعنی رنگ تعلق بشری می‌پذیرد و در متن شناخت بشری از هستی قرار می‌گیرد، نسبت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، مطلق آنگاه مطلق است که از «رنگ تعلق» آزاد باشد. برای آنکه در حوزه‌ی بحث‌های صوفیانه و عارفانه در این باب وارد نشده باشیم، به این تمثیل بسنده می‌کنیم که «مطلق» برای ما همچون نسبت تاریکخانه‌ی دوربین عکاسی به عدسی آنست. عدسی همچون چشم ما است و «می‌بیند». از «دیدگاه» عدسی است که تصویر به تاریکخانه منتقل می‌شود، اما در متن آن تاریکی و سیاهی است که عکس شکل می‌گیرد و ثابت می‌شود. مراد آنست که آن تاریکی زمینه شرط لازم کارکرد هر دوربین و هر «دستگاه شناسنده»‌ای است و علم و فلسفه و ایدئولوژی و منطق و اخلاق دستگاههای «شناسنده»‌اند و هر یک بر حسب ساختمان و کارکرد خود می‌توانند تصویری از «جهان» به ما بدهند و ما تا هنگامی که نکوشیده‌ایم آن تاریکی زمینه را در آنها «روشن» کنیم، آنها دستگاههایی کارآمدند و کار خویش را انجام می‌دهند، اما همینکه بکوشیم بر تاریکی این زمینه نوری بیفکنیم و آن را روشن کنیم، دیگر دستگاهی کارآمد نیستند و با از دست دادن تاریکی «مطلق» زمینه‌ی خویش به چیزی نسبی بدل شده‌اند که از دیدگاهی دیگر به آن نگریسته و از آن دیدگاه معنادار می‌شوند. تا زمانی که این دوربین‌ها را از پشت نگشوده‌ایم و نور به درونشان نیفکنده‌ایم، اینها

دستگاههایی هستند تصویرساز و معنابخش. یعنی به نسبتهای ثابتی که از دیدگاه خویش میان چیزها برقرار می‌کنند، به آنها نسبتها و معناهایی می‌بخشند که از آن دیدگاه و از چشم آن نگرنده اعتبار مطلق دارند، اما از دیدی دیگر «اعتباری» می‌شوند. پس تا زمانی که از درون هر دوربینی به جهان می‌نگریم و تصویرهای همه چیز را از راه آن دریافت می‌کنیم، اعتبار آن برای ما مطلق است و هنگامی این اعتبار نسبی می‌شود که از ورای آن نوری به درون آن بیفکنیم. هر پرسشی از درون هر «دستگاه شناخت» درباره خود آن پاسخی همانگرایانه (Tautologic) خواهد داشت، یعنی اعتبار مطلق آن از درون خویش را هرگز سست نخواهد کرد و آن را «نسبی» نخواهد کرد، یعنی پرسش از درون علم نسبت به علم و از درون فلسفه نسبت به فلسفه و از درون منطق نسبت به منطق و از درون اخلاق نسبت به اخلاق آنست که علم علم است و فلسفه فلسفه است و منطق منطق است و اخلاق اخلاق. یعنی هر یک از آنها از درون خویش دارای بدهات ذاتی است و هر قدر هم که «تعریف»ها گوناگون باشند، سرانجام، از همان بدهات ذاتی درونی مایه می‌گیرند و اصلاً تعریفها از درون چندان ارزش و اعتباری ندارند و در عمل نقشی ندارند بلکه هر یک از این دستگاهها کار خود را بر حسب ذات خود انجام می‌دهند که در واقع ذات از درون تعریف‌ناپذیر است و بدهات صرف آن، آن را در واقع از هر تعریفی بی‌نیاز می‌کند. و هنگامی می‌توان از این دایره‌ی همانگویی و بدهات صرف پای بیرون نهاد که از پایگاهی دیگر به آن نگریسته شود و پرسش از ذات آن چیز از بیرون صورت گیرد، یعنی چنین پرسشی از ذات علم یا فلسفه یا منطق یا اخلاق ناگزیر «غیرعلمی» و «غیرفلسفی» و «غیرمنطقی» و «غیراخلاقی» خواهد بود و در زیر کارد «تحلیل» خود بند از بند آن خواهد گسست و خود در مقام شناختی برتر و فزاینده خواهد نشست، هر چند که آن نیز خود می‌تواند در ذیل هر یک از این دستگاههای شناخت قرار گیرد و در زیر کارد تحلیلشان تکه - تکه شود. به عبارت دیگر، هیچ دستگاه شناختی دستگاه غمایی نتواند بود که زمانی و در جایی از دیدگاهی دیگر زیر ذره‌بین قرار نگیرد و بنیانش را به تیشه‌ای دیگر نشکافند. به عبارت دیگر، «اختیار» افراد و جماعتها و زمانه‌ها و تاریخها از دستگاه شناختی خویش و اعتبار مطلق بخشیدن به آن «اختیار»ی است هم خودسرانه و هم بی‌اختیارانه که در عین حال حوزه‌ی آزادی و عمل و دربندی و محدودیت آنهاست. به عبارت دیگر، هر شکلی از «آگاهی» به دستگاه شناختی متناسب با خویش نیاز دارد و آن دستگاه متناسب با ذات و کارکرد یک فرد، یک جماعت، یک زمانه و یک تاریخ است. به عبارت دیگر، هر شکلی از «آگاهی» بذات و ناگزیر یک «ایدئولوژی» است. و اما ایدئولوژی چیست؟

رساله‌ی کنونی پرسش از معنا و شأن تاریخی ایدئولوژی را هدف خود قرار داده است، اما پیش

از پرداختن به بحث اصلی، بر مبنای مقدماتی که گذشت، باید بگویم که هدف ما از این پرسش، پرسش از درون ایدئولوژی نیست، و همچون هر فاصله گرفتن و اویزه کردنی (Objectification) نسبت به موضوع خویش وضعی ماورایی دارد و به همین دلیل، از آغاز از موضوع خویش برمی‌گذرد تا از ماوراء بدان بنگرد. و اما آن دیدگاه ماورائی کدام است؟ سنت غربی از قرن نوزدهم همواره ایدئولوژی را در برابر «علم» نهاده و تمامی کوشش آن این بوده است که علم را از چنگال ایدئولوژی برهاند. یعنی از آنجا که، سرانجام، شناخت و چه بسا تنها شناخت ممکن برای بشر را شناخت علمی دانسته است، از اینرو، هر گونه شناخت دیگر، از جمله شناخت فلسفی، دینی، عرفانی، و اخلاقی را در ذیل «ایدئولوژی» و در برابر علم قرار داده است. اما از دیدگاهی که ما در این بحث اختیار کرده‌ایم، دیدگاهی است به کلیتین معنا فلسفی، دیدگاهی که سر آن دارد که علم را نیز اگر نه همچون صورتی از ایدئولوژی، دستکم ایستاده بر زمینه‌ای ایدئولوژیک ببیند و بشناسد، و بنابراین، علم را نیز می‌خواهد ببیند و بفهمد و از اینرو دیدگاه خود را در کلیترین معنا «فلسفی» می‌نامد. پس چنین رهیافتی به «ایدئولوژی» و معنای آن خود نمی‌تواند، یا دستکم آگاهانه نمی‌تواند، ایدئولوژیک باشد، اگرچه در تحلیل نهایی خود بدانجا برسد که هر گونه «شناخت» بشری ناگزیر دارای ماهیتی ایدئولوژیک و یا دستکم، در پایان کار، آنجا که در زندگی به زبان عمل بازگردانده می‌شود، دارای خاصیت جبری ایدئولوژیک است. چه بسا این خود برگزشتن از ایدئولوژی برای بازرسیدن به ایدئولوژی به معنایی روشن و آگاهانه‌تر باشد. چه بسا که هر رفتنی در اندرون خویش بازگشتنی باشد؟ ولی، بهرحال، درین رفتن و فاصله گرفتن با ایدئولوژی، تفکری که درین رفتار ایدئولوژی را در ذیل خویش، همچون موضوع شناخت خویش، قرار می‌دهد، دستکم هدف «آگاهانه» اش نمی‌تواند برآوردن مقاصد ایدئولوژیک باشد، یعنی، از این جهت، از آغاز نسبت به ایدئولوژی «نامتمهد» است، و در نتیجه، می‌تواند در زیر ضربه‌ی خرده‌گیری‌های آن قرار گیرد. چنین تفکری از آنجا که با موضوع خود فاصله دارد، نمی‌خواهد با موضوع خود از درون آمیخته باشد، در برابر چیزی دیگر متمهد است؛ یعنی اگرچه نسبت به اخلاق ایدئولوژیک بی‌اعتنا است و حتا حریم آن را می‌شکند، اخلاق دیگری دارد و نسبت به آن متمهد است، و از اینرو اگر نتایج پژوهش در حوزی موضوعش و نسبت به اخلاق آن پسندیده و ارجمند به چشم نیاید، بی‌می‌به خود راه نمی‌دهد، یعنی از خیر و صلاح اخلاق ایدئولوژیک پیروی نمی‌کند، بلکه، بعکس، از آنجا که خویشتن را نسبت به شناخت «حقیقت» متمهد کرده است و می‌خواهد نسبت به موضوع خویش وضعی اوبژکتیو (Objective) داشته باشد، از اینرو، نسبت به آن «غیراخلاقی» است، زیرا هر وضع اوبژکتیو، در نهایت «غیراخلاقی» یا ماوراء اخلاقی است.

## چرا ایدئولوژی؟

چرا ایدئولوژی را برای پژوهش برگزیده‌ایم؟ این پرسش چه‌بسا به نظر شگفت بنماید. زیرا در روزگار چیرگی علم، در روزگاری که کنجکاوی بی‌امان بشری نمی‌خواهد هیچ چیز را از دایره‌ی «فهم» و «دانایی» خویش بیرون بگذارد و همه چیز می‌باید در این دایره سنجیده و «فهمیده» و رده‌بندی و یکبار برای همیشه «روشن» شود، ایدئولوژی نیز مانند هر چیز دیگری باید شناخته و روشن شود. در حوزه‌ی فهم علمی ارزش شناختی همه چیز یکسان است. از تپاله‌ی حیوان تا ستاره‌ی آسمان همه چیز باید شناخته و فهمیده شود تا آن چیرگی نهایی بشر بر هستی، که غایت علم است، تا آن مدینه‌ی «انسانی»، که غایت اخلاق آن است، پدید آید. اما برای آن کس که «اهل علم» نیست و نمی‌خواهد باشد (بی‌آنکه به علم و نتایج پژوهشهای آن بی‌اعتنا باشد)، و در نتیجه، هر چیزی را پژوهیدنی و هر سخنی را گفتنی نمی‌داند، و دست‌کم در دایره‌ی مسائل و وظیفه‌ی خود بسیاری چیزها را راه نمی‌دهد یا می‌راند، برای کسی که تنها «مهمترین» چیزها را در خور اندیشه و پژوهش می‌داند، ناگزیر گزینش هر موضوع با یک ارزشگذاری اساسی همراه است. و اما «مهمترین» چیزها از نظر ما کدامند؟ مهم‌ترین چیزها آنهایی هستند که با سرگذشت و سرنوشت بشری سروکار دارند.

۴۹

باری، چنین گزینش ارزشگذارانه‌ای از موضوع بیرون از دایره‌ی آن «عینیت» علمی است که همه چیز برای آن یکسان است و وظیفه‌ی هر کس در حوزه‌ی آنست که در گوشه‌ای به کار ویژه‌ای بپردازد و در «معقولات» کار خود دخالت نکند، بلکه هنگامی که موضوعی از آن دست برگزیده می‌شود که مدعی است سروکارش با سرگذشت و سرنوشت بشری است، در واقع، سروکارش با همه چیز، از جمله با بنیادین‌ترین «معقولات» است. گزینش مفهوم ایدئولوژی برای این پژوهش نظری («فلسفی») نزد ما از جهت رابطه‌ی تنگاتنگ آن با سرگذشت و سرنوشت بشری است و مفهومی است بنیادی که با فهم آن می‌توان راه به فهم معنای «وضع بشری» و نیز وضع کنونی تاریخی آن برد. اینکه قرن نوزدهم اروپا عنوان «عصر ایدئولوژی» به خود می‌گیرد، و اینکه ناگهان نزد ما، در این سوی جهان، واژه‌ی ایدئولوژی کلیدی رمزگشای معنای انسان و دین می‌شود، می‌باید تأمل‌انگیز باشد. می‌باید پرسید که چرا این واژه ناگهان از کمینگاه بیرون می‌جهد و در پیشاپیش صحنه علمدار معنای یک زندگی و تاریخ می‌شود. در بدهت و روشنی و بی‌چون و چرایی برخی واژه‌ها است که جهانی خود را پدیدار می‌کند و از راه طرح آن همچون مسئله، همچون چیزی پرسیدنی و پرسش‌انگیز است که می‌توان به معنای نهفته در آن و به معنای جهانی که آن مفهوم راهبر به آنست، دست یافت. برای شناخت هر «جهان» و معنای هر صورتی

از زندگی انسان می‌باید مفهومی‌های اساسی و «ساده» و «بدیهی» آن را همچون مسئله و پرسش طرح کرد و از روشنی خیره‌کننده‌ی ظاهری آن که از شدت روشنی و بدهات معنای باطنی آن را - باطن آن را - می‌پوشاند، از راه دهلیزهای تودرتوی پس آن به سرچشمه‌ی آن «جهان» و معنای درونی آن رسید. در جهان تاریخی - فرهنگی، که «جهان بشری» است، میان مفهوم‌ها روابط انداموار وجود دارد و با درآویختن به یک مفهوم بنیادی می‌توان راه به معنای کلی یک هستی تاریخی - فرهنگی برد. زیرا معناها تنها در جهانی می‌توانند حضور داشته باشند که اجزاء آن دارای روابط انداموار با یکدیگر باشند و تنها در چنین شبکه‌ای از روابط است که یک جهان می‌تواند پدید آید. زیست‌شناسی به ما نشان داده است که اندامها (اورگانیسماها) دارای چنان ساختی هستند که هر جزء آنها دارای رابطه‌ی منطقی و ضروری کارکردی با همه‌ی اجزاء دیگر است و بر همین مبناست که با در دست داشتن جزئی از یک حیوان (مثلاً جمجمه‌ی او) می‌توانند ساختمان بدن و شکل زندگی و خورد و خوراک او را معین کنند، همینگونه نیز، اما با نگرشی شهودی، می‌توان هر مفهوم اساسی را متعلق به یک ساخت کلی معنایی دانست که در جهان معنایی خاصی رخ می‌دهد و در بافت آنست که دارای معنا و همچنین تقدیر تاریخی معین می‌شود. زیرا ساختهای تاریخی - فرهنگی بشر نیز شکلهایی از زندگی هستند که اصول ساختی زندگی و همچون کون و فساد در موردشان صادق است. ولی مراد ما از آن برداشت اندام‌نگارانه (Organistic) از زندگی بشری، چنانکه در جامعه‌شناسی دیده می‌شود، نیست. یعنی جهان تاریخی - فرهنگی یکسره به مفهوم‌های زیستی (بیولوژیک) فروکاستنی نیست بلکه مرتبه و هستی خاص خویش را دارد که در عین آنکه بر پایه‌ی زندگی قرار دارد، از آن برمی‌گذرد و «زندگی» را در ذیل خود قرار می‌دهد. زیرا جهان تاریخی - فرهنگی همانا جهان ارزشی - معنایی است و نقش ارزش و معنا در آن چنانست که «زندگی» همواره از راه آن و در درون آن به «خودآگاهی» می‌رسد و این «خودآگاهی» و چند و چون آن در تعیین سرنوشت آن صورت از زندگی نقشی بنیادی دارد. رابطه‌ی جهان تاریخی - فرهنگی با جهان زیستی مانند رابطه‌ی جهان زیستی با جهان فیزیکی - شیمیایی است. یعنی همانگونه که جهان زیستی به جهان فیزیکی - شیمیایی همچون پایه‌ی خویش نیاز دارد و بی‌آن نمی‌تواند بود، و در عین حال، از آن برمی‌گذرد و صورت ویژه‌ی هستی برتر و عالیتر خویش را دارد، همینگونه جهان تاریخی - فرهنگی نیز بر جهان زیستی تکیه دارد، اما از آن برمی‌گذرد و دارای مرتبه‌ی هستی خاص خویش است. جهان تاریخی - فرهنگی بر بنیاد جهان زیستی رشد می‌کند و اساساً متعلق به موجودی است که زندگی شرط پیشین و ضروری اوست، اما در رده‌ی خویش دارای ماهیت ویژه‌ی خویش و قانونها و پدیده‌های ویژه‌ی خویش است. رابطه‌ی آن با رده‌ی زیرین خویش رابطه‌ی نقی است، به معنای

دیالکتیکی آن، یعنی منحل کردن آن در خویش و فرابردن آن به رده‌ی خاص خویش. در جهان تاریخی - فرهنگی، «زندگی» در ساحت ارزش - معنایی و «خودآگاهی» می‌زید؛ همانگونه که زندگی هستی فیزیکی - شیمیایی را در خود منحل می‌کند و به مرتبه‌ی خویش فرامی‌برد و قوانین فیزیکی - شیمیایی در شرایط حیاتی فعالیت می‌کنند.

با توجه به این نکته‌ها است که می‌خواهیم از مفهوم «ایدئولوژی»، همچون مفهومی اساسی و دارای رابطه‌ی انداموار با یک متن تاریخی - فرهنگی، راه به ساخت کلی ارزشی - معنایی آن متن ببریم. ایدئولوژی را از دو جهت می‌توان بررسی کرد، یکی از جهت ربط آن با جهان تاریخی - فرهنگی و دیگری، بویژه، از جهت ربط آن با متن جهان تاریخی مدرن و تقدیر جهان امروز. در این پژوهش خواهیم کوشید که به این هر دو وجه برسیم.

### ایدئولوژی چیست؟

ایدئولوژی دستگامی از «ایده»‌ها است که جهت و معنادهنده به عمل بشری است یا در حالت آرمانی، می‌خواهد مبنای جهت و معنای عمل قرار گیرد. فهم معنای «ایده» در این واژه اهمیت بنیادی دارد. «ایده» را اینجا باید به همان معنای اصلی کلمه نزد افلاطون فهمید؛ یعنی آن صورت کلی و ثابت و ازلی چیزها که نظام مراتبی میانشان برقرار است و در رأسشان هستی مطلق قرار دارد که همان «خیر محض» است، یعنی نظام میان ایده‌ها نظامی اخلاقی است که خود ثابت و ازلی و مطلق است و به نظر افلاطون کار فیلسوف کشف این جهان ایده‌ها و آن نظام اخلاقی است برای آنکه آن را مبنای نظام اخلاقی - سیاسی بشر قرار دهد، یعنی بشر را با این کشف و رهنمود، به «مدینه فاضله» رهنمون شود. بر مبنای چنین نظامی میان صورتهای ازلی و ثابت چیزها نظامی ارزشی در هستی برقرار است که بشر می‌باید آن را بشناسد و مبنای زندگی خویش قرار دهد. ازینرو، ایدئولوژی دستگامی از ارزشها است که می‌خواهد خود را در عمل واقعیت بخشد؛ یعنی جهان را چنان جهانی می‌بیند و می‌خواهد که در آن ارزشها - ارزشهای ازلی و جاودانی و مطلق - مبنای وجود همه چیز قرار داشته باشد. این نظام ازلی و ارزشی هستی که در «ماوراء»، در فراسوی عالم محسوس قرار دارد، همواره از راه مبدائی به الهام یافته‌ای در میان بشر - خواه «فیلسوف» خواه «پیامبر» - می‌رسد و به بشر «آگاهی» می‌بخشد و این آگاهی است که می‌باید مبنای زندگی مدنی او قرار گیرد. از اینرو، ایدئولوژی با دو پدیده بنیادی زندگی بشر پیوند ریشه‌ای دارد و در واقع، حلقه‌ی رابطی است که این دو را به هم می‌پیوندد و یکی را برای دیگری ضروری و ناگزیر می‌کند. آن دو پدیده یکی اخلاق و دیگری سیاست است. اخلاق یعنی

دستگاهی از ارزشها که مراتب «نیک» و «بد» میان چیزها را تعیین می‌کند و غایتش ایجاد «بهترین» روابط میان انسان و انسان است. اخلاق می‌خواهد بر مبنای احکام جاودانه خویش هر چیزی را چنان در جایگاه خود بنشانند که هستی را ساز و سامانی غایی دهد و آن را از «تباهی» و «فساد» برهاند، یعنی این هستی محسوس و پیوسته در جنبش و پیوسته سرکش را که دایم میل به «فساد» دارد یکبار برای همیشه نجات بخشد و آنچه را که «جاودانه» و «خدایی» است در آنچه «گذرا» و «طبیعی» است چنان بنشانند که همچون مهار و بندی این جنبنده مدام و آرام‌ناپذیر را یکباره رام و دستاموز و با «خیر محض» یگانه کند. به همین دلیل، برای داشتن این مهار و بند است که اخلاق نیازمند سیاست است، یعنی به ساختی از قدرت که مهار کند و سیاست کند. اخلاق به آن گرایش دارد که «طبیعت» را (که گاهی نامش «نفس اماره» می‌شود) از درون به بند کشد و به راه خیر بکشانند، اما سرکشی او سبب می‌شود که از بیرون نیز پیوسته تازیان‌ای را به او نشان دهد که همانا دولت و قدرت نظم‌بخش اوست. ازینرو، هر نظام اخلاقی به دستگاه قدرتی پشتگرم است که خود را مظهر آن نظام می‌داند و هر نظام قدرت از اخلاقی توجیه می‌پذیرد و با تکیه به یک نظام اخلاقی خاص خود را با غایتی جاودانه یگانه می‌انگارد و «مشروع» می‌کند و هرگاه این رابطه گسیخته شود، یعنی نظام قدرت بندهای اخلاق مشروعیت بخش خویش را پاره کند و سرکشی آغاز کند، تنها تا جایی می‌تواند باقی بماند که ترس همچون عنصر روانی بازدارنده مانع شورش فرمانبران شود.

پس هر ایدئولوژی، اگر که ایدئولوژی حاکم باشد، عبارتست از قدرت چیره‌ای که خود را نماینده دستگاه اخلاقی معین و نظم مربوط به آن می‌داند و این نظم را با وسایل قهر خویش نگاه می‌دارد؛ و اگر حاکم نباشد، دستگاه اخلاقی معینی است که در طلب قدرت است و می‌خواهد نظم «جاودانه» خود را بر عالم فرمانروا کند.

چهبسا این بیان رابطه نهانی اخلاق و سیاست شگفتی برانگیزد، زیرا اهل اخلاق و آموزگاران اخلاق همیشه از «بداخلاقی» سیاستمداران و از آلودگی سیاست به «شر» شکوه داشته‌اند. اما این نیز، مانند همه دیدهای پایبند به ارزشهای اخلاقی، جز یک دید سطحی نیست و کسی که تا ژرفنای معنای سیاست و اخلاق را اندیشیده باشد و اخلاق را از نسای پرزرق و برق مطلق نمایش بیرون کشیده باشد، می‌داند که نه یک اخلاق در جهان در کار است نه یک سیاست، بلکه اخلاق‌ها و سیاست‌های بی‌شمار بوده‌اند و هستند که هر یک بنا به طبیعتی و بیان‌کننده طبیعتی و دارای طبیعتی اما هر اخلاقی و سیاست مربوط به آن خود را اخلاق و سیاست مطلق می‌داند،



زیرا «طبیعتی» که موتور گردانندهٔ آنست خود را طبیعت مطلق می‌داند و کل هستی را از خویش و برای خویش می‌خواهد. اما اینکه هر اخلاق و سیاستی طبیعتی دارد و هر طبیعتی سیاست و اخلاقی، این مربوط به آن راز شگفت و راه‌نبردی و بیان‌نکردنی است که «زندگی» می‌نامیم. این راز مربوط به آن هستهٔ در - خود - پیچیده و خویشتن - پا و خود - فزاینده‌ای است که در هر موجود زنده وجود دارد و همان «خود» یا ذات اوست. این نکته را در عالم حیوانی نیز بروشنی می‌توان دید. هر موجود زنده «اخلاق» و «سیاستی» دارد. اما اینجا باید «اخلاق» را به گسترده‌ترین معنای آن در نظر گرفت که معنای «خلق و خو» و «طبیعت» هر چیز را نیز دربر می‌گیرد. و آنگاه این «اخلاق» هنگامی که متوجه عالم بیرونی می‌شود برای خود، برای رسیدن به هدفهای خود سیاستی بکار می‌بندد و هر جانوری «سیاست» ویژهٔ خویش را دارد و گاه با نهایت درجه «دیپلوماسی» آمیخته است. اما در عالم انسانی، در این موجود جهاندار و جهانگیر و جهانخواه و جهانخوار است که «اخلاق» و سیاست اخلاق طنینی کیهانی پیدا می‌کند، یعنی اخلاق و سیاستی می‌شود عالمگیر، یعنی از محدودهٔ محیط طبیعی سر به سوی آسمان می‌کشد و طنین صدای خود را در زیر گنبد گردون می‌شنود و با «خدایان» از درگفت و شنود درمی‌آید و احکام اخلاقی از «آسمان» بر او می‌بارند و او در زیر این بارش آسمانی است که خود را از «آلایش» طبیعت می‌شوید و به موجودی «نورانی» بدل می‌شود، یعنی یکپارچه اخلاقی! اما اینکه هر اخلاقی خود را مطلق اخلاق می‌داند و می‌خواهد عالمگیر باشد و در پی برانگیختن وسایل برای عالمگیر کردن خویش، از همان رمزی در موجود زنده برمی‌خیزد که نامش «خودخواهی» است، یعنی همچنانکه هر موجود زنده، اگر «فلک» امانش دهد، می‌خواهد یکه‌تاز عرصهٔ هستی باشد و نوع خود را تا بی‌نهایت افزایش دهد و پهنهٔ هستی را رام و آرام در اختیار خویش می‌خواهد، یعنی پهنهٔ جولان «اخلاق» و «سیاست» خویش، همانگونه هر اخلاق انسانی - اخلاق فردی، طبقه‌ای، قومی، ملی، نژادی - می‌خواهد تنها اخلاق مسلط بر عالم و، در نتیجه، تنها فرمانروا و سیاستمدار عالم، باشد.

و اما اینکه هر اخلاقی سیاستی دارد و هر سیاستی اخلاقی و این هر دو وابسته به طبیعتی هستند، به معنای یگانگی نهایی چیزهایی است که به ظاهر «ضد» یکدیگر می‌نمایند. ماکیاوولی نیز که می‌خواست رشتهٔ پیوند اخلاق و سیاست را از هم ببرد، در واقع، کاری جز آن نمی‌خواست بکند که آن را از یک اخلاق ببرد و به اخلاقی دیگر پیوند بزند. زیرا او هنوز اخلاقی جز اخلاق قرون وسطایی نمی‌شناخت و اخلاق تازهٔ در راه رشد، اخلاق مربوط به «طبیعت» دیگر و در حال تکوین، یعنی اخلاق بورژوازی، را نمی‌شناخت و ناگزیر آن را نسبت به اخلاق قرون

وسطایی بداخلاقی می‌شمرد (زیرا هر اخلاقی اخلاقهای دیگر را «بداخلاقی» می‌شناسد) و هنگامی که می‌خواست سیاست این اخلاق تازه را بیان کند، ناگزیر آن را از اخلاق قرون وسطا، یعنی اخلاق جامعه دین‌سالار، جدا می‌کرد. اگر این نکته را باور ندارید در این نکته تأمل کنید که بورژوازی چگونه پایه سیاست خود را اخلاق «اومانسیم» می‌داند و همواره مدعی آن بوده است که سیاست او همیشه در جهت پدید آوردن «انسانی» ترین و «اخلاقی» ترین جهان در حرکت است و غایت او رساندن بشریت به سرمنزل «انسانیت»، یعنی اخلاقی‌ترین جهان، یعنی یوتوپیا، است.

گوهر ارزیابی‌کننده در اخلاق و گوهر سامان‌بخشی در سیاست به یکدیگر نیاز دارند و از اینرو هر جامعه انسانی، هر تمدن بشری، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترینش، بر این دو گوهر تکیه دارد، یعنی از سویی به دستگاهی از ارزشها که مثال برین «بهترین» روابط میان انسان و انسان را بر مبنای الگویی «ازلی» از نظم عالم بازمی‌نمایاند و، از سوی دیگر، دستگاهی از قدرت که خود را نماینده عالی نظم عالم بر روی زمین و قدرت بخشیده از سوی قدرت بخش ازلی («خدا»، «تاریخ») می‌داند و خود را مأمور پاسداری از آن ارزشها و واقعیت بخشیدن به آنها بر روی زمین می‌داند، و هر چه جامعه بشری از حالت طبیعی بیشتر به سوی جامعه پیچیده غیرطبیعی یا «ماوراءطبیعی» میل کرده و درین جهت کوشیده است، بیشتر اخلاقی - سیاسی شده است، بیشتر ایدئولوژیک، بیشتر گرفتار قهر قدرتی که می‌خواهد «طبیعت» (یعنی «شر») را در او سرکوب کند و او را با الگوی مثال برین اخلاقی بیشتر همساز کند و مطابق آن پروراند، تا به امروز که نظامهای سیاسی توتالیتار خود را مظاهر کمال اعلائی اخلاقی و جامعه زیر سلطه خود را نمونه کمال رابطه اخلاقی و «انسانی» می‌شناسانند و با تسلط فراگیر خود مراقب آنند که نکند عنصر «شر» و «فساد» از گوشه‌ای در این مدینه فاضله رخنه کند. دولتهای توتالیتار مدرن همگی بر مبنای ایدئولوژیهای ساخته و پرداخته پدید می‌آیند و ایده‌های از پیش ساخته و الگوی از پیش پرداخته خود را بر جامعه‌های بشری تحمیل می‌کنند و به همین دلیل ایدئولوژی رکن اساسی آنها و جلوگیری از «انحراف» ایدئولوژیک نخستین وظیفه آنهاست. رابطه نهانی اخلاق و سیاست و درهم‌تنیدگی آن دو را در مفهوم ایدئولوژی از راه نگریستن در ذات ایدئولوژی و عملکرد آن می‌توان دریافت. ایدئولوژی از سویی یک تفسیر ارزشگذارانه از هستی است که هستی را دارای جهتی اخلاقی و غایی می‌بیند که می‌باید جامعه در جهت آن حرکت کند و طریق تحقق آن را عمل سیاسی، یعنی به دست گرفتن قدرت و بازسازی جامعه بر اساس الگوی خویش می‌داند. دستگاه اخلاقی ایدئولوژی چشم‌اندازی ثابت از ارزشهای ازلی را فراچشم دارد

که از «جهان ایده‌ها» فرود می‌آید و بر مبنای همین «نیک» و «بد» ازلی و ابدی است که می‌خواهد نظام زندگی بشری را یکبار برای همیشه شکل و سازمان دهد، چنان سازمانی که در را به روی رخنه هر عامل «فساد» ببندد.

و اما میان ارزشها و دارندگان و خواهندگان ارزشها پیوندی جدایی‌ناپذیر هست و همین پیوند است که خود را به صورت دلبستگی (Interest) ما به چنین یا چنان جهانی نشان می‌دهد و تا به جایی که ما جهان را از دیدگاه این دلبستگی و کرشمه‌های نهانی ارزشهای خویش جلوه می‌دهیم و تفسیر می‌کنیم و می‌خواهیم، در مقام نگرش ایدئولوژیک به هستی هستیم. تعلق ما به جهان خویش و نگرش ما به این جهان از دیدگاه تعلق خویش مبنای شکل گرفتن خودآگاهی ایدئولوژیک ما است. و بشر، از آنجا که بشر است و تا آنجا که بشر است، همواره دارای نگرشی ایدئولوژیک به هستی است، یعنی جهان را بر مبنای ارزشهای خویش، که بیانگر دلبستگیهای نهانی او هستند، تفسیر می‌کند و می‌خواهد و حتا هنگامی که جهان را «پوچ» و بی‌ارزش یا آلوده به شر می‌داند و دیدگاهی هیچ‌انگارانه نسبت به آن در پیش می‌گیرد و بدبینانه به آن می‌نگرد باز همچنان آن روی دیگر نگرش ایدئولوژیک خویش را پدیدار می‌کند، یعنی نگرش ارزشی به هستی، اما از دیدگاهی منفی. هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) نیز آن روی سکهٔ بینشی است که جهان را جهتدار و «معنادار» و سیرکننده در جهت خیر و غایتمند، بویژه دارای غایتی بشری، می‌بیند. یعنی این نکته را باید دریافت که جهت و بی‌جهتی و معنا و بی‌معنایی و ارزش و بی‌ارزشی مربوطند به ما، یعنی به موجودی که در محور زمان - مکان دارای جایگاهی است که چیزها نسبت به او وضع و سیری دارند و او نسبت به آنها جایگاهی دارد و از آن جایگاه چیزها را پس و پیش و بالا و پایین و چپ و راست می‌بیند. اما پایبندی ما به عنوان موجود، به «معنا» و «جهت» و «غایت» و «ارزش» نمی‌باید ما را دچار این پندار کند که هستی نیز پایبند این نگرش بشری ما است. ولی ایدئولوژی و نگرش ایدئولوژیک جز همین جست و جوی جهت و معنا و غایت در چیزها نسبت به وضع بشری ما چیز دیگری نیست.

### ایدئولوژی، جهان‌بینی، فرهنگ

ایدئولوژی از آن جهت که با نظام ایده‌های خود مراتبی میان همه چیز برقرار می‌کند و این «همه چیز» را، سرانجام، به مبدائی می‌پیوندد که همانا «خیر محض» است، و جهان را چنان جهانی می‌خواهد که این «خیر محض» - به هر نامی که نامیده شود - بر آن حکومت کند، و به این

ترتیب، میان نظام مدنی و سیاسی بشر و نظام هستی رابطه‌ای مستقیم برقرار می‌کند، آن نگرش فراگیری است که بشر را با «همه چیز» می‌پیونداند، و با این پیوند همه چیز را در دایرهٔ ارزشی - معنایی خود قرار می‌دهد. و اما این دایرهٔ هستی همان دایره‌ای است که بشر در مرکز آن قرار دارد و محیط این دایره آن افقی از هستی است که در آن آغاز و پایان، زمین و آسمان، زمان و مکان، ماده و خدا، بر او پدیدار می‌شود. پس، به این معنا ایدئولوژی همان جهان‌بینی است؛ همان ظهور نامتناهی در متناهی، یعنی ظهور وجود در جهان است و از آنجا که این دایره انسان‌مدارانه است، یعنی بشر در مرکز آن قرار دارد، یعنی هر کس، هر تمدن، هر فرهنگ، هر طبقه، هر جماعت انسانی با قرار داشتن در مرکز این دایره، در مرکز جهان خویش قرار دارد، همواره آنچه ذات بشری و بس - بسیار بشری دارد، تعیین‌کنندهٔ کیفیت آنست. رابطهٔ بشر با «همه چیز» رابطه‌ای کیفی است و «جهان» او نیز جهانی کیفی است که اشیاء مادی نیز بر حسب چگونگی این رابطهٔ کیفی دارای ارزش و معنا می‌شوند - و ارزش و معنا با هم رابطهٔ ناگسستنی دارند - این رابطهٔ کیفی دارای ماهیتی تاریخی است و بنیاد بخش آن، آن صورتی از زندگی است که در دورهٔ تاریخی معین به جماعت بشری حواله می‌شود. هر صورتی از زندگی تاریخی جماعت بشری دارای «آگاهی» ویژهٔ خویش است که در پرتو آن جهان خویش را می‌شناسد، و در نور این شناسایی زندگی می‌کند. تکیه بر فعل «کردن» در اینجا از آنرو است که زندگی در ذات خویش فعل است، عمل است، و این عمل از آن «آگاهی» و آن آگاهی از این عمل جدایی ناپذیر است. آن «آگاهی» همچون زمینه و متن در بنیاد هر عمل ایستاده است و ارزش عمل را تعیین می‌کند و ارزش عمل یعنی سودمندی یا ناسودمندی آن برای آن صورت معین از زندگی. در بنیاد این «آگاهی» جدولی از ارزشها، یعنی جدولی از سودمندیها و ناسودمندیها، به سوی عمل می‌راند یا از عمل باز می‌دارد. بدینسان است که اینهمه صورتهای گوناگون زندگی در جهان پدید می‌آیند و هر یک به عمل خاص خویش مشغولند و در عمل زندگی می‌کنند.

آن «آگاهی» که همان جهان‌بینی است، نسبت به همه چیز دارای وضعی ارزشگذارانه است و با این ارزشگذاری است که مراتبی میان همه چیز برقرار می‌کند، و بنابراین، وضع آن نسبت به «همه چیز» وضعی خنثا نیست، نگرش او نگرشی «بیطرفانه» نیست، بلکه آنجا که «بیطرف» می‌ایستد نیز در عمق دارای وضعی ارزشگذارانه است. آن «آگاهی» که ژرفترین لایهٔ بینش ما از جهان است و چیزی جدا از ما نیست، بلکه عین وجود ماست، همان چیزی است که در وضع عادی «ناآگاهی» نامیده می‌شود. و آن هنگامی است که ما در جهان در حال عمل دیدهٔ خود را به چیز معینی دوخته‌ایم و در پی رسیدن به هدف موضعی معینی هستیم و آن را «آگاهی» خود

می‌دانیم و «آگاهی» ژرفتر ما، آن «آگاهی» نهایی به «همه چیز»، آن داور هست و نیست، در متن، در زمینه، می‌ایستد و همچون «ناخودآگاهی»، همچون محرک نهانی و نهفته عمل، عمل می‌کند. هر عمل آگاهانه عملی است تاکتیکی در جهت استراتژی کلی آن «آگاهی» ژرف و نهادی، آن بظاهر «ناآگاهی» در ژرفنا خفته، در جهت برآوردن خواسته‌های نهایی او. اما آنچه در زمینه و در متن ایستاده است و خود را در پس هزار نقاب پنهان می‌کند، در عین حال، همانست که پدیدار می‌شود و به زبان می‌آید و خود را بیان می‌کند، اما زبان و ظاهر و بیان او نقابهای آراسته و فریبنده‌ای هستند که هم او را بر دیگران می‌پوشانند و هم بر خود. در جهان بشری همه آنچه نهادی و ژرفنایی است می‌باید زیبا و فریبا و «اخلاقی» پدیدار شود تا پذیرفتنی باشد، و یا شاید این یک قانون نهادی هستی است که آنچه درشت و زمخت و سهمناک در ژرفنا جای دارد، هنگامی که بالا می‌آید و پدیدار می‌شود، می‌باید سبکبار و زیبا و اخلاقی و خدایی شود؟ ولی میان آنچه پدیدار می‌شود و آنچه در ژرفنا جای دارد، رابطه‌ای همیشگی و دوسویه و ناگسستی وجود دارد. هرگونه جداکردن این دو از یکدیگر، هرگونه مطلق کردن یکی از آندو، عملی است حاصل اندیشه متافیزیکی. متافیزیک مطلق خواه و مطلق انگار است. اما این پدیداری و نهفتگی نیز مطلق نیست، بلکه میان آنها درجات گوناگون هست و همانگونه که آنچه نهفته است پدیدار می‌شود، آنچه پدیدار است نیز نهان می‌کند و پوشیده می‌دارد و به گفته نیچه، «هر پوستی بیش از آنچه پدیدار می‌کند، می‌پوشاند» و هر پوستی ظاهر و پدیدار است و همچون هر پوسته‌ای سطحی است و برای شناختن آنچه در زیر پوشانده است می‌باید آن را شکافت.

ایدئولوژی تا آنجا که در ژرفنا ریشه دارد و در زیر کار و متن ایستاده است و به اعتباری نامش «ناخودآگاهی» می‌شود، همان طبع و «طبیعت» است؛ همان داده ازل و نخستینی است که تعیین می‌کند که این موجود معین چیست. و هر آنچه در عالم طبیعت هست، بهره ویژه خویش از طبیعت را دارد، یعنی طبع خویش را. و این طبع تنها از آن موجودات زنده نیست، بلکه موجودات ابراندامی (Superorganic) نیز از «طبع» بهره دارند، یعنی جماعت‌های انسانی، جامعه‌ها، فرهنگها، طبقات. و هنگامی که آن طبع به زبان می‌آید، ایدئولوژی به معنای «آگاهی» و «جهان‌بینی» پا به میدان می‌گذارد. و در این آگاهی است که عقل خود را نمایان می‌کند و منطقی خود را. و عقل و منطق هر طبیعی، یعنی «آگاهی او» برای او مطلق است، زیرا به یاری آنهاست که بر جهان خویش روشنی می‌افکنند و در این جهان روشن پی خواسته‌های خویش می‌گردد.

بحث‌های مدرسی در عالم عقل مجرد و منطقی مجرد جز بحث‌های سطحی نیست. یعنی باید دید که

آنجا کدام «عقل» و «منطق» است که خود را مجرد انگاشته و مطلق کرده و اکنون زبان به سخن گشوده است. به عبارت دیگر، باید دید که آنجا کدام طبعی زبان به سخن گشوده و می‌خواهد با قانع کردن همه، خود را جهانگیر کند. این رابطه «عقل» ها و طبعها چیزی است که بشر همیشه می‌شناخته و در باب آن سخنان دیرینه داریم و مردم عادی در زندگی عادی بخوبی این رابطه را می‌شناسند، همچنانکه اهل مدرسه نیز در زندگی روزمره آن را ملاک عمل و داوری نسبت به دیگران قرار می‌دهند، اما با علم مدرسی آن را نمی‌فهمند و خودخواهی طبعشان را در منطق صوریشان نمی‌بینند. این نکته را از اینجا نیز می‌توان دریافت که طبعهای همزاد و همگون را منطق مشترکی است و عالم مشترکی که در آن منطق خاص ایشان جریان دارد و عمل می‌کند و دیده می‌شود و قانع می‌کند. اینکه هر ایدئولوژی جهان را چنان جهانی می‌خواهد که بنا به ارزشهای او سامان یافته باشد و خواهان آنست که همه را نسبت به «منطق» خویش قانع کند، از آنروست که موتور انگیزنده ایده‌های او، یعنی طبع او، خواهان جهانگیر کردن خویش است، یعنی هستی را همچون آینه و بازتاب خویش، همچون چیزی فرادست و زیر فرمان خویش می‌خواهد. و این همان چیزی است که در اصطلاح عام به آن «خودخواهی» می‌گوییم. اینکه هر موجودی خودخواه است، اگرچه بظاهر یک اصل بدیهی و «طبعی» است، اما فهم آن برای ذهن بشری ما بسیار دشوار و گوارش آن در ذهن و تاب آوردن آن بسیار دشوار است، زیرا آموزش اخلاقی به ما می‌گوید که خودخواهی بد است. پس ما می‌باید این «بد» را از وجود خود بزدایم و از آنجا که نمی‌توانیم زدود، یعنی ذات خود را نفی نمی‌توانیم کرد، پس باید فراموشش کنیم و آن را در جامه‌های زیبا و آراسته «منطق» و «اخلاق» بپوشانیم و آنگاه بکوشیم منطق و اخلاق خویش را همچون امری مطلق و جهانگیر و خدایی به همه عالم تحمیل کنیم. بدینسان است که بشر با همه موجودات زنده دیگر بر روی زمین فرق می‌کند. همه موجودات با ذات خویش یگانه‌اند و آن را نه پنهان می‌کنند و نه از آن شرم دارند. اما تنها بشر است که موجودی است دوپاره - در نتیجه بیمار - که از آنچه هست شرم دارد و خود را همواره در جامه آنچه باید باشد، می‌پوشاند، یعنی در جامه اخلاق. زیرا بشر جانوری است اخلاقی. و می‌باید برای رفتارهای خود از «عالم ایده» ها مدد بطلبد تا رفتارش خودخواهانه به نظر نیاید، بلکه با قالبی کلی و «ازلی» همساز باشد.

ایدئولوژی در عامترین معنای خود تعلق به جهان زندگی دارد، یعنی هر موجود زنده از آنجا که موجودی است پُرشونده و تهی‌شونده و همیشه نیازمند، موجودی است با ریشه‌ها و دستها و پاها و چشمها و بالهای خویش رو به عالم بیرون و جست و جوگر برای آنچه نیازهای او را

برمی‌آورد و هستی او را پایدار می‌دارد و او را از خطر ایمن می‌کند؛ اینچنین موجودی همواره پیرامون خویش را از دیدگاه خویش می‌نگرد و معنا می‌کند و «داده‌های حس»، داده‌های چشم و گوش و دست و زبان، در دستگامی درونی تحلیل و ترکیب و معنا دار می‌شود؛ دستگامی که به او می‌گوید: «این خوراک است؛ این خطر است؛ این سودمند است؛ این زیانمند است؛ این نه سودمند است نه زیانمند.»

یعنی از راه این ارزشگذاری است که چیزها «معنادار» می‌شوند. محیط پیرامون هر جانور برای او محیط «تعریف‌شده‌ای» است که او در آن ارزش و معنای همه چیزهای آشنا و تجربه‌شده و سنجیده را می‌داند، و بنابراین، در آن دستگام خودکار ضمیر جانوری نیز «عالم ایده» هایی جای دارد که در آن هر چیزی بر حسب یک صورت کلی تعریف و طبقه‌بندی شده است و آن «عالم ایده‌ها»، آن ایدئولوژی، همچون زمینه و متن او را هنگام حرکت و عمل هدایت می‌کند. به این اعتبار که هر موجود زنده‌ای «جهان بیرونی» را از دیدگاه خویش می‌بیند و تعریف و طبقه‌بندی می‌کند، دارای یک «ایدئولوژی» است و تمامی آن «پاسخهای شرطی» که از درون موجود زنده نسبت به هر انگیزش بیرونی صادر می‌شود، حاصل آن تجربه‌های مکرری است که در طول نسلها یا در تجربه مستقیم یک نسل بر اثر تکرار، «ایده» ی ثابتی را از چیزهای پیرامونی در او نشانده و آنها را طبقه‌بندی و ارزشگذاری و معنا کرده و بر حسب این ارزش و معنا است که پاسخهای شرطی داده می‌شوند. پس، به این اعتبار، «ایده» ها، یعنی «دیدار» (Eidos) اشیاء آن صورت کلی و اجمالی از ارزش و معنای چیزها هستند که بر حسب تجربه‌های پیاپی و بی‌شمار بر لوح ضمیر موجود زنده نقش می‌بندند و رابطه‌ای دوسویه میان موجود زنده و چیزها برقرار می‌کنند که از سویی ساخت زیستی و نیازهای زیستی موجود زنده و از سوی دیگر چند و چون هر چیز تعیین‌کننده چگونگی این «ایده» است و از آنجا که ساختهای زیستی و نیازهای زیستی گوناگون و بی‌شمارند، «ایده» ها نیز به همان نسبت گوناگون و بی‌شمارند و آنچه بشر در زیر یک نام قرار می‌دهد و ایده‌ای ثابت و ازلی را از آن مراد می‌کند، جز ایده‌ای بشری از آن چیز نیست و آن همانی (Identity) منطقی که منطقیان در پی آنند جز «همانی» هر چیز برای بشر نیست و در «عالم خارجی» یک و همانی در کار نیست، بلکه هر چیز بر حسب وضع خویش نسبت به نگرنده‌ی خویش چیزی است (یعنی دارای ارزش و معنا، و در نتیجه، «ایده» ی ویژه‌ای است) و در وضع دیگر با نگرنده‌ی دیگر چیزی دیگر و ایده‌ای دیگر.

و اما، در بشر، در موجود زنده‌ای که در عین تعلق به طبیعت و جهان زنده، از آن برآمده و نسبت

به آن اشرافی کلی دارد، یعنی موجودی است که در عین آنکه در زمان و مکان جای دارد، نسبت به زمان و مکان اشراف دارد، وضع صورت دیگری دارد. یعنی اینجا با موجودی سروکار داریم که تمامی نیازها و شرایط موجود زنده را دارد اما موجودیت او نه در محیط، بلکه در جهان جریان دارد. در اینجا اشارت ما به تعریف مارتین هایدگر از انسان به عنوان «آنجا - بودن» (Da-Sein) یا «در جهان - بودن» (in-der-Welt-Sein) است، یعنی چنان موجودی که از خویش و پیرامون خویش برآمده و زمین و محیطش «آسمانی» یافته و دایره زمان و مکان را درنوردیده و زندگی خود برای او در این دایره ارزش و معنا یافته و تجربه او از هر چیز و ارزش و معنا و جایگاه هر چیز برای او در دایره «همه چیز» یا جهان قرار می‌گیرد.

اینچنین موجودی همچنان موجودی است نیازمند و درگیر، اما نه درگیر با «محیط» خویش بلکه درگیر با «جهان» خویش، و نیازهای او دیگر نیازهای موجود زنده‌ای نیست که در محیط خویش می‌زید بلکه نیازهای موجود زنده‌ای است که در «جهان» خویش می‌زید، یعنی نیازهایی است بسیار پیچیده‌تر، گوناگون‌تر، که به همان نسبت راههای بسیار پیچیده‌تر و گوناگون‌تری را برای کامیابی خویش می‌جوید و می‌پیماید. برای چنین موجودی، «محیط» در دایره جهان قرار می‌گیرد و جهان آن دایره فراگیری است از زمان - مکان که در تمامیت خود، خود را بر او پدیدار می‌کند. پس نه تنها «ایده»ی هر چیز که ارزش و معنای هر چیز برای او پدید می‌آید و در او به زبان می‌آید، ایده‌ای است جهانی که انگاره او از جهان و آغاز و انجام و معنای آن رابطه مستقیم دارد. هر چیزی برای او جایگاهی در جهان دارد و ارزش و معنای خود را در جهان می‌یابد. از اینرو، هر ایده‌ای برای او ایده‌ای است جهانگیر، و او خود موجودی است جهانگیر. اگر موجود زنده می‌خواهد محیط خویش را محیطی امن و دلخواه و بکام بیابد، انسان جهان خویش را چنین جهانی می‌خواهد و اگر هر موجود زنده قلمرویی برای خویش دارد و در امن و دلخواه کردن آن می‌کوشد، هر انسان جهانی برای خویش دارد و در دفاع از این جهان و امن و دلخواه کردن آن می‌کوشد. اما این جهان انسانی، در عین آنکه تعلق فردی و ویژه می‌یابد و هر فرد انسانی دارای جهان ویژه خویش می‌شود که در آن عالم ایده‌ها و ارزش و معنای همه چیزی جای دارد، شرط ضروری و پیشین وجود این پدیده، «باهمی» (Mit-Sein) است، یعنی در آن شبکه پیچیده رابطه انسان و انسان و از درون زبان است که افق «همه چیز» و جهان پدیدار می‌شود و آنچه «فرهنگ» می‌نامیم جز همان فشرده تجربه‌های بشری در طول زمان (تاریخ) نیست که از راه تجربه و آموزش مستقیم و غیرمستقیم «جهانی» را به فرد بشری بازمی‌رساند و او را در جهان ویژه خویش قرار می‌دهد که او در آن هویت بشری خویش را می‌یابد. آنچه «فرهنگ» می‌نامیم



پس از جایگیری در درون ما - و «درون» ما با همین جایگیری است که پدید می‌آید - جهانی از ارزش و معنا در ما جای می‌دهد که سپس همچون یک دستگاه «پاسخهای شرطی» در ما عمل می‌کند. دستگاه پاسخهای شرطی در انسان از تلقین و تکرار آموزش ارزش و معنای چیزها در یک جهان فرهنگی ویژه پدید می‌آید و هنگامی که بخوبی شکل گرفت و «خودکار» شد، فرد هویت گروهی و اجتماعی خویش و از آنجا هویت فردی خویش را نیز یافته است. از آن پس جهان فرهنگی همچون جهان ویژه‌ی ما، جهان آشنای ما، جهانی که در آن با مکانیسم عاداتهای خویش بخوبی و آسانی زندگی می‌توانیم کرد، درمی‌آید. «حقیقت» و جهان ایده‌هایی که این جهان فرهنگی به ما عرضه می‌دارد، حقیقت ما، و حقیقت برای ما، و از آنجا حقیقت مطلق که ما با زیستن در فضای آن زندگانی «حقیقی» می‌کنیم و می‌باید در آن از حقیقت خویش و جهان خویش و ایده‌های خویش، و ارزشها و معناهای خویش، و خلاصه، از ایدئولوژی خویش، و سرانجام، از خویشتن خویش، دفاع کنیم. پس، به این معنا، ایدئولوژی با فرهنگ نیز یکی می‌شود.

نا تمام



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی